

יְשַׁלַּח שְׂרָשָׁיו

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

כרך ב'

"כֹּה אָמַר ה' : אֲרוּר הַגִּבֹּר אֲשֶׁר יִבְטַח בְּאָדָם וְשָׁם בְּשֵׁר זָרְעוֹ וּמִן ה' יִסוּר לְבוֹ. וְהָיָה כְּעֶרְוֵר 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 רַעַנָּן 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

ידיה 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 מיזות 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 ולאו 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, מטרתנו 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.

השׁוֹרֵשׁ הַשְּׂמִינִי:

שׂאִין רֵאוּי לַמִּנּוֹת שְׁלִילַת הַחַיּוּב עִם הָאֲזָהָרָה

דע שהאזהרה היא אחד משני חלקי הצווי. וזה כי אתה תצוה למצווה שיעשה דבר אחד או שלא יעשהו. כמו שתצוהו לאכול ותאמר לו אכול או תצוהו להרחיק מן האכילה ותאמר לו לא תאכל. ואין בלשון הערבי שם יכלול שני אלו הענינים יחד. וכבר זכרו זה המדברים במלאכת ההגיון ואמרו זה לשונם ואולם הצווי והאזהרה אין להם בלשון הערבי שם יקבצם ונצטרכנו לקרוא שניהם בשם אחד מהם והוא הצווי. הנה כבר התבאר לך כי האזהרה היא מענין הצווי. והמלה המפורסמת בלשון הערבי המונחת לאזהרה היא מלת לא. וזה הענין בעצמו נמצא בלא ספק בכל לשון. כלומר שאתה תצוה למצווה שיעשה דבר או לא יעשה. אם כן הוא מבואר שמצות עשה ומצות לא תעשה שניהם צווי גמור, דברים צונו לעשותם ודברים הזהירנו מעשותם, ושם המצווה לעשותם מצות עשה ושם המוזהר מהם מצות לא תעשה. והשם שיכללם יחד בלשון העברי הוא גזירה. וכן החכמים קראו כל מצוה בין עשה (עין מ"ע לג וקט) בין לא תעשה (עין תוספתא כריתות פ"א ה"ב) גזירת מלך.

אמנם שלילת החיוב הוא ענין אחר והוא שתשלול נשוא מנושא ואין בו מענין הצווי שום דבר כלל. באמרו לא אכל פלוני אמש, ולא שתה פלוני היין, ואין ראובן אבי שמעון והדומים לזה, הנה זה כולו שלילת החיוב, אין ריח צווי בו. והמלה שישללו בה בערבי על הרוב היא מלת מא. וישללו גם כן במלת לא ובמלת ליס. אמנם העברים רוב שלילתם במלת לא בעצמה שבה יזהירו. וישללו גם כן באין ומה שיתחבר בו מן הכנויים כמו אינו אינם ואינכם וזולתם. אולם השלילה בערבי במלת לא כאמרו (ס"פ ברכה) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, לא איש אל ויכזב (בלק כג), לא תקום פעמים צרה (נחום א), ולא עמד איש (ויגש מה), ולא קם ולא זע ממנו (אסתר ה) ורבים כאלה. והשלילה באין כאמרו (בראשית ב) ואדם אין, והמתים אינם יודעים מאומה (קהלת ט) וזולתם רבים. הנה כבר התבאר לך ההפרש שבין האזהרה והשלילה. וזה שהאזהרה מענין הצווי ולא תהיה אלא בפעולת הצווי בשוה, רצוני לומר שהוא כמו שפעולת הצווי לעולם עתידה כן האזהרה, ולא יתכן בלשון שיהיה הצווי בעבר וכן האזהרה. ואין פנים להכניס הצווי בספור. כי הספור צריך לנשוא ונשוא והצווי מאמר שלם כמו שהתבאר בספרים המחברים לזה. והאזהרה גם כן לא תכנס בספור. ואין כן השלילה. כי השלילה תכנס בספור ותשלול בעבר ובעתיד

ובעומד. וזה כלו מבואר בעצמו עם ההשתדלות. וכשהיה זה כן אין ראוי שיימנו הלאוין שהם שלילה במצות לא תעשה בשום פנים. וזה ענין מופת לא יצטרך עליו עד זולת מה שזכרנוהו מהבנת עניני המלות עד שיבדיל בין האזהרה והשלילה. וכבר נעלם זה מזולתנו עד שמנה לא תצא כצאת העבדים (ר"פ משפטים), ולא ידע כי זה שלילה לא אזהרה. ובאור זה כמו שאספר. וזה כי האל כבר דן במי שיכה עבדו או אמתו הכנעניים ויחסרהו בעת ההכאה אחד מראשי האיברים שהוא יצא לחירות והיה עולה במחשבתנו אם הדבר הוא כן בעבד כנעני כל שכן באמה עברית ושהיא כשחסרה אחד מראשי איבריה תצא לחירות, ושלל ממנה זה הדין באמרו לא תצא כצאת העבדים. כאילו יאמר אינו מתחייב שתצא לחירות בחסרון אבר מאבריה. וזה שלילת דין ממנה, לא אזהרה. וכן פירשו אותו בעלי הקבלה ואמרו במכלאתא לא תצא כצאת העבדים אינה יוצאה בראשי איברים כדרך שהכנענים יוצאים. הנה כבר התבאר לך שהוא שלילת דין אחד ישלול אותו ממנה, לא שהוא הזהירנו מדבר. ואין הפרש בין אמרו לא תצא כצאת העבדים או אמרו (תזריע יג) לא יבקד הכהן לשער הצהוב טמא הוא שהוא שלילה לבד לא אזהרה. וזה שהוא מספר לנו שלא יצטרך עם הסימן הזה הסגר ולא יספק בו כי הוא טמא.

וכן אמרו (קדושים יט) לא יומתו כי לא חופשה, זה גם כן שלילה לא אזהרה. כי הוא אמר אינו מתחייב להם המות אחר שלא נשלם החרות. ואין ראוי שיפורש זה בשנאמר לא יומתו ויצא מענין השלילה לענין האזהרה. כי אמרו הנה לא יומתו כי לא חופשה כמו אמרו (תצא כב) אין לנערה חטא מות ששלל ממנה חיוב ההריגה בעבור האונס (על"ת רצד). וכן הנה שלל מהם חיוב ההריגה בעבור העבדות כאילו יאמר אין להם חטא מות כי לא חופשה. וכן אמרו (קרח יז) ולא יהיה כקרח וכעדתו הוא שלילה. ובארו החכמים שהוא שלילה ופירשו ענינו ואמרו שהוא יתעלה ספר לנו שכל מי שיחלוק על הכהונה ויעורר בה לא יחול בו מה שהגיע בקרח ובעדתו מן הבליעה והשריפה אבל אמנם יהיה ענשו כאשר דבר י"י ביד משה, ר"ל הצרעת והוא אמרו ית' אליו (שמות ד) הבא נא ידך בחיקך, והביאו ראיה במה שקרה בעוזיה מלך יהודה (דה"ב כו). ואף על פי שמצאנו להם לשון אחר בגמר סנהדרין (קי ע"א) והוא אמרם ז"ל כל המחזיק במחלוקת עובר בלא תעשה שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו, וזה על צד האסמכתא, לא שיהיה פשטיה דקרא בכוונה הזאת. ואולם האזהרה על זה הוא נכלל תחת לאו שני כמו שאבאר במקומו (ל"ת מה). ואין שם דבר יתבאר לך בו השלילה מן האזהרה זולת עניני המאמר, אמנם מן המלה לא. כי מלת השלילה והאזהרה בעברי מלה אחת והיא מלת לא. ויצטרך אל משכיל שיהא מביין עניני המאמר והוא ישיג במהרה אי זה לא הוא שלילה ואי זה לא הוא אזהרה במה שקדם לנו ביאורו. וכבר רמזו

עליהם השלום על זה הענין. וזה במה שמצאנו להם במחלוקת נפלה ביניהם בלאו מן הלאוין אם הוא שלילה או הוא אזהרה וזה אמרו בחטאת העוף (ויקרא ה) ומלך את ראשו ממול ערפו ולא יבדיל. כי הנה תנא דידן והוא המדבר בלשון המשנה (זבחים סד ע"ב) סברתו שזה אזהרה ולכן אמר אם הבדיל פסל. ויתחייב לפי זה שיהיה זה הלאו מצות לא תעשה כי הוא כשהבדיל הראש פסל כאילו הוא הקריב שאור או דבש. ורבי אלעזר בר' שמעון סבר שזה הלאו שלילה לא אזהרה ושאמרו לא יבדיל ירצה בו אינו צריך שיבדיל הראש אבל שיחתכהו על אי זה שעור שיהיה ולכן אם הבדיל לפי דעתו כשר. וכן אמרו בגמר זבחים (סה ע"ב, סו ע"א) אומר היה רבי אלעזר ברבי שמעון שמעתי שמבדילין בחטאת העוף מאי לא יבדיל אינו צריך להבדיל. והקשו על זה ואמרו אלא מעתה גבי בור נמי דכתיב ולא יכסנו הכי נמי דאין צריך לכסות. והיתה התשובה התם דכתיב בעל הבור ישלם מכלל דבעי כסוי. הנה כבר התבאר כי מענין המאמר יקחו ראייה אם הוא שלילה או אזהרה. והתבאר גם כן שאמרו לא יבדיל מצות לא תעשה (ל"ת קיב) לפי מה שכתב המשנה. ומהנה יתבאר שאמרו בעולת העוף (שם א, יז) ושסע אותה בכנפיו לא יבדיל אין ראוי למנותו כי הוא שלילה לדברי הכל אם הבדיל כשר (מתני' סד ב). כי הוא בעבור שאמר בעולת בהמה (שם א יב) ונתח אותו לנתחיו היה עולה בדעת שעולת העוף כן ואמר אינו צריך להבדיל אבל ישסעהו לבד ואם הבדיל כשר כמו שהתבאר במקומו (שם ומעה"ק פ"ו הכ"ב). ומכלל אלו הלאוין לאוי השלילה גם כן אמרו (ס"פ בחקתי) כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה. ואמנם יתבאר לך שזה השלילה לא אזהרה כשתדע עניני זה המאמר מה הוא. וזה שהכתוב הוא (שם כז) כבר דן בדמים קצובים בערכים בחשבון שנות הנערך והיותו זכר או נקבה ואין הפרש בזה בין שיאמר ערכי עלי או ערך פלוני עלי ואנחנו נראה הפלוני ההוא מי הוא וכמה שנותיו ויתן לפי זה, ואם היה הנערך איש שנתחייב מיתת בית דין ונגמר דינו ואחר זה אמר מי שאמר ערך זה עלי לא יתחייב לתת דבר כי הוא חשוב כמת שאין ערך לו משנגמר דינו. וזה הענין ירצה באמרו לא יפדה. רוצה לומר אין דמים לו שיצטרך אותו המעריך שיתנם. וזה דין מדיני הערכים ומשפטיהם זכרם הכתוב ואינו אזהרה. ולשון המשנה (ערכין ו ב) הגוסס והיוצא ליהרג לא נידר ולא נערך. ובאר התלמוד שזה בתנאי שיהיה יוצא מבית דין ישראל. ולשון מכילתא (משפטי' עה"פ אם כופר) חייבי מיתות בית דין אין להם פדיון שנאמר כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת. והתבונן לשון המאמר ודקדוק העיון בו איך בארו שזה הלאו שלילה לא אזהרה באמרם אין להם פדיון ולא אמרו אין פודין אותם. וזה הענין בעצמו בארו בספרא בפרשת ערכים (בחקתי פי"ב) ואמרו מניין למחוייבי מיתת בית דין לאחר שאמר ערכו עלי שלא אמר כלום תלמוד לומר

חרם לא יפדה. ר"ל מניין שאינו חייב ערך. וכבר בארנו זה הענין תכלית הבאור עד שאומר שלא נשאר ספק ולא אפילו על מי ששכלו יותר עב שבכל האנשים. ואחר שדברנו בכוונה הזאת דע כי המלות שתבוא בהן האזהרה בתורה ארבע מלות וכל מה שיזהיר ממנו באחת מאלו הארבע ייקרא מצות לא תעשה. והם השמר פן ואל ולא. ובבאור אמרו כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה. ונשאר עלינו לבאר דבר אחד כדי שתשלם בו כוונת השער הזה. וזה כי כשספר בתורה וגזר עלינו שננקה נפשותינו בשנשלול ממנו הפועל הפלוני והפלוני הנה אותו הפועל יימנה מכלל מצות לא תעשה. ואעפ"י שהלאו שבא בו הוא שלילה לא אזהרה. מאחר שצוינו שנשלול אותו מנפשותינו ונאמר אני לא עשיתי כך ולא עשיתי כך ידענו בהכרח שהפועל הכך והכך מוזהר ממנו. וזה כמו צוות הכתוב לנו (ר"פ תבוא) שנאמר לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת, זה הורה על היות כל פועל מאלו מוזהר ממנו. והנה יבא ביאור זה במקומו (ל"ת קנ-קנב) בדברינו על אלו המצוות.

על משמעותו והגדרתו של ציווי

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

מבוא

היסוד המשותף ללאוין ועשין: היסוד המכונן של הספירה הנורמטיבית

ההיבט הלשוני

הגדרת המונח 'שלילת החיוב'

מדוע לא למנות שלילות חיוב במניין המצוות?

שיטת בה"ג: דוגמת "לא תצא כצאת העבדים"

שני קשיים

דוגמה נוספת: "ולא יהיה כקרח וכעדתו"

בחזרה ל"לא תצא כצאת העבדים"

שיטת בה"ג

שורש הטעות

סיום הדיון

ג. דברי הרמב"ן, ומחלוקתו עם הרמב"ם

עמדת הרמב"ן: התיזה הבסיסית

שני סוגים של הוה אמינא

דעות הרמב"ם והרמב"ן בשאלת הצורך בהוה אמינא

השלכה: "ולא יחללי"

קשיים בתפיסת הרמב"ן

בחזרה להבחנה בין שני סוגי הדוגמאות לשלילות חיוב

האם באמת זו כוונת הרמב"ן?

הדוגמה ממחלוקת ר"ע ורי"ש בסוטה: פסוקי חיווי חיוביים

מדוע הרמב"ם עוסק רק בפסוקי חיווי שליליים?

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

בין רשות לחיווי

ד. בעיות שונות בהבנת העיקרון שבשורש זה

מבוא

היחס למצוות מותנות

פסוקי חיווי שנמנים במניין המצוות: מצוות מבארות

היחס לשורשי הקטגוריה החמישית

היחס לשורש החמישי

ה. פרסקריפציה ודיסקריפציה

מבוא

המציאות שבבסיס הציווי

המשפט הטבעי

הכשל הנטורליסטי

עקרונות גשר וחקיקה

בין נורמה למחוייבות

ריקנותו של המושג 'טוב'

אסנציאליזם וקונוונציונליזם

חשיבה והכרה

ושוב, עובדות ונורמות : פרסקריפציה ודיסקריפציה

'לשמה'

סיכום ביניים

ו. בחזרה למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

מבוא

יישום לדברי הרמב"ם בשורש הזה

המחלוקת עם הרמב"ן : שתי תפיסות שונות של העיקרון שבשורש זה

השלכות נוספות של הצגת המחלוקת

נפקא מינה נוספת : הערה מדברי הט"ז

הערה על דבר הרשות

ז. פרספקטיבות הלכתיות נוספות

מבוא

"אין עונשין אלא אם כן מזהירין"

מצוות עשה

מעמדה של הסברה

משפט טבעי בתקנות דרבנן

ח. סיכום

פרק א. הקדמה

השורש השמיני שייך לקטגוריה הרביעית מתוך החמש שהגדרנו בהקדמת הספר: כללים אשר נוגעים לאופי המצוה כציווי. כפי שראינו במאמרנו לשורש החמישי, קטגוריה זו עוסקת בהגדרת המונח 'מצוה', ובהבחנה בינו לבין משפטים מסוגים אחרים, ובעיקר בהשוואה בין פסוקי חיווי לפסוקי ציווי (ראה על כך גם במאמרנו לשורש השלישי, השישי ועוד). במינוח של המאמרים לשורש החמישי והשישי, הקטגוריה הזו עוסקת בהגדרת 'הספירה הנורמטיבית' (אליה שייכים כל פסוקי הציווי), ובהבחנה בינה לבין ספירות אחרות (העובדתית וכדו').

בשורש זה קובע הרמב"ם את העיקרון לפיו אין למנות את שלילות החיוב עם האזהרות. את המונח 'שלילת החיוב' נגדיר להלן (הזכרנו זאת כבר בשורש החמישי והשישי), אך עיקרו הוא סוג של פסוק חיווי. לכן עיקר הדיון בנושא ההבחנה בין סוגי המשפטים הללו ייערך במאמר הנוכחי.

מכאן עולה ששורש זה הוא טכני ולא מהותי, ולכאורה אין מקום למחלוקת לגביו, שהרי לא סביר שמאן דהו יטען כי עלינו למנות במסגרת מניין המצוות ציוויים שאינם חובות אלא גילויים אינפורמטיביים. ברם, אנו נראה כי בכל זאת ישנן כאן מחלוקות מהותיות שמקפלות בתוכן תפיסה שונה בתכלית לגבי מהותן של מצוות התורה ולגבי יחסן למציאות. מעבר לכך, נראה כי יש לעמדות המובעות בשורש זה השלכות פילוסופיות, בעיקר על משמעותם של משפטים אתיים ושיפוטיים. במונחי הפילוסופיה האנליטית ניתן לומר שעיקר הדיון כאן הוא בסוגיית היחס בין פרסקריפציה לדיסקריפציה, והדברים יפורטו בגוף המאמר.

בפרק ב נדון בדברי הרמב"ם בשורש ונחפש הגדרה המבחינה בין המצוות הנמנות לאלה שמנייתן נשללת כאן. בפרק ג נבדוק על רקע השגות הרמב"ן, מתי ומדוע אנו מפרשים פסוק כשלילת החיוב ומה זה אומר על אופי הפסוק. בפרק ד נעמוד על תהיות שמעלה העיקרון שבשורש ונשווה אותו לשורשים אחרים, בפרק ה נסקור גישות מהתחום הפילוסופי בשאלת נורמות מול עובדות ושלבי היווצרותן של נורמות מחייבות, ובפרק ו נבאר על פיהן את גישותיהם של הרמב"ם והרמב"ן בשורשנו. בפרק ז נראה זוויות הלכתיות נוספות לעיקרון זה.

פרק ב. מהלך הדין בשורש

מבוא

בפרק זה נתאר את מהלך דברי הרמב"ם, ונעמוד על כמה דוגמאות הלכתיות הממחישות את עמדתו. לכל אורך הדרך הרמב"ם מניח כאן את קיומו של 'יסוד' מופשט כלשהו שמצוי במצוות עשה ולאווין, בניגוד לפסוקי חיווי. הוא אינו מגדיר אותו בשום מקום באופן ישיר, אף שהוא מספק כמה אינדיקציות לשוניות לקיומו. המשך המאמר הנוכחי יוקדש להבהרתו וחידודו של היסוד המשותף הזה, כעין 'צבע' כלשהו, המאפיין את כל פסוקי הנורמה ההלכתיים לסוגיהם.

היסוד המשותף ללאווין ועשין: היסוד המכונן של הספירה הנורמטיבית

הרמב"ם פותח את דבריו בהגדרת המונח 'אזהרה', או 'גזירה':

דע שהאזהרה היא אחד משני חלקי הצווי. וזה כי אתה תצוה למצווה שיעשה דבר אחד או שלא יעשהו, כמו שתצוהו לאכול ותאמר לו אכול או תצוהו להרחיק מן האכילה ותאמר לו לא תאכל. ואין בלשון הערבי שם יכלול שני אלו הענינים יחד, וכבר זכרו זה המדברים במלאכת ההגיון ואמרו זה לשונם ואולם הצווי והאזהרה אין להם בלשון הערבי שם יקבצם ונצטרכנו לקרוא שניהם בשם אחד מהם והוא הצווי. הנה כבר התבאר לך כי האזהרה היא מענין הצווי, והמלה המפורסמת בלשון הערבי המונחת לאזהרה היא מלת לא. וזה הענין בעצמו נמצא בלא ספק בכל לשון, כלומר שאתה תצוה למצווה שיעשה דבר או לא יעשה. אם כן הוא מבואר שמצות עשה ומצות לא תעשה שניהם צווי גמור, דברים צונו לעשותם ודברים הזהירנו מעשותם, ושם המצווה לעשותם מצות עשה ושם המוזהר מהם מצות לא תעשה. והשם שיכללם יחד בלשון העברי הוא גזירה. וכן החכמים קראו כל מצוה בין עשה בין לא תעשה גזירת מלך.

קטע זה עוסק בניסיון לאפיין יסוד כלשהו, שהוא משותף למצוות עשה וללאווין. לנו הדבר נראה אולי מובן מאליו, אבל הוא כלל וכלל אינו כזה. מצוות עשה

היא פסוק שמצווה אותנו לעשות משהו, ואילו הלאו הוא פסוק שאוסר עלינו לעשות משהו. מה משותף לשני סוגי המשפטים הללו? כפי שראינו במאמר לשרש השישי, הם אפילו אינם מהווים ניגודים ושליחות לוגיות אחד של השני. מה בכל זאת משותף לשניהם? כדי לראות זאת, עלינו להנגיד אותם למשפטים מסוג אחר, כמו משפטי עובדה (=משפטי חיווי).

היסוד המשותף קשור לכך ששני סוגי המשפטים הללו קובעים נורמות, להבדיל מעובדות. משפט כמו 'משה נועל נעליים חומות' הוא משפט שקובע עובדה. משפט כמו 'התמונה הזו היא יפה' קובע שיפוט כלשהו (אסתטי, במקרה הזה). משפט כמו 'עזרה לזולת היא ערך חשוב' קובע שיפוט, או הנחיה (נורמה), במישור האתי. משפטים של מצוות עשה ול"ית שייכים למה שכבר כינינו לא פעם בעבר 'הספירה הנורמטיבית'. שני סוגי המשפטים הללו קובעים נורמות הלכתיות של אסור ומותר.

הסבר זה עדיין אינו מסייע לנו לזהות בין פסוקי התורה משפטים שאינם כאלה. הרמב"ם קובע שמשפטים שאינם מסוג נורמה הלכתית לא יכללו במניין המצוות. אך אם אנו מגדירים את סוג המשפטים הזה כמשפטים שאינם קובעים נורמות הלכתיות, הרי יש כאן לכל היותר טענה מעגלית: משפטים שאינם קובעים נורמות הלכתיות אינם נכללים בהלכה. אבל מה טיבם של משפטים כאלו? מהי האינדיקציה לכך שאלו אינם משפטי נורמה (לפחות לא נורמה הלכתית)? כאן אנו מצפים למדדים בלתי תלויים שיסייעו לנו לקבוע זאת. זהו 'היסוד' המשותף לשני סוגי המשפטים הללו (מצוות עשה ולאויך), שאותו אנחנו מחפשים, והרמב"ם מקדיש לו את ההקדמה הזו.

אמנם הרמב"ם בדבריו כאן רק מצביע על קיומו של יסוד משותף, כלומר על היות הקטגוריה הנורמטיבית מובחנת מבחינה לשונית. בהמשך, הרמב"ם עומד על כך שהיסוד המשותף לעשין ולאויך, אך אינו קיים בסוגי משפטים אחרים, הוא אוניברסלי:

זוה הענין בעצמו נמצא בלא ספק בכל לשון. כלומר שאתה תצוה למצווה שיעשה דבר או לא יעשה.

כלומר יסוד זה אינו מאפיין של לשון או תרבות מסויימת, כזו או אחרת. הוא קיים

בכל הלשונות (גם אם בצורה מאולצת, בשפות שלא השכילו לייסד מינוח כולל כזה), ולכן כנראה יש בו משהו אובייקטיבי. הרמב"ם מקדיש לא מעט משפטים בפתחת השורש להוכיח את קיומו של היסוד הזה ולאפיין אותו במישור הלוגי והסמנטי. להלן נסביר שהוא רומז כאן לשאלה מרכזית בפילוסופיה האנליטית של המוסר. היסוד הנורמטיבי הזה הוא נושא הדיון העיקרי במאמרנו הנוכחי.

ההיבט הלשוני

הרמב"ם עומד על כך שבלשון הערבית אין שם משותף לשני סוגי המשפטים, עשה ולא תעשה, ולכן שניהם יחד מכונים בהשאלה בלשון 'ציווי', על אף שהמונח הזה במשמעותו המקורית מציין מצוות עשה ולא לאו. לעומת זאת, בלשון העברית ישנו שם משותף לשני הסוגים הללו, והוא 'גזירה'. ניתן לומר שקיימים שני סוגי גזירות: אזהרות וציוויים. נעיר כי גם בעברית אמנם המונח 'מצוות' במקורו מציין ציוויים ולא אזהרות, אבל בפועל הוא משמש כשם כולל, תחליפי למונח 'גזירות' שהרמב"ם משתמש בו כאן.

הרמב"ם כאן מסביר שהאזהרה בדרך כלל מופיעה עם מילת שלילה, כמו 'לא'. בסוף השורש הוא יביא את מאמר חז"ל (עירובין צו ע"א, ומקבילות):
אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי: כל מקום שנאמר 'השמר', 'פן' ו'אלי' - אינו אלא בלא תעשה.

וכבר כתבו הראשונים שגם המילה 'לא' צריכה להתווסף כאן לרשימה. בדרך כלל נוהגים להסביר שהיא לא נכללה ברשימה של רבי אבין מפני שאין צורך לומר זאת. אמנם כפי שנראה להלן, מדברי הרמב"ם כאן עולה הסבר אחר (שהמילה 'לא' אינה מציינת רק לאוין, שכן לפעמים היא מופיעה במשמעות של 'שלילת החיוב', ולא של ציווי).

הגדרת המונח 'שלילת החיוב'

כעת עובר הרמב"ם להגדיר את המושג הבסיסי לדיונו בשורש הנוכחי - שלילת החיוב:

אמנם שלילת החיוב הוא ענין אחר והוא שתשלול נשוא מנושא ואין בו

מענין הצווי שום דבר כלל. באמרך לא אכל פלוני אמש, ולא שתה פלוני היין, ואין ראובן אבי שמעון והדומים לזה, הנה זה כולו שלילת החיוב, אין ריח צווי בו. והמלה שישללו בה בערבי על הרוב היא מלת מא. וישללו גם כן במלת לא ובמלת ליס. אמנם העברים רוב שלילתם במלת לא בעצמה שבה יזהירו.¹ וישללו גם כן באין ומה שיתחבר בו מן הכנויים כמו אינו אינם ואינכם וזולתם. אולם השלילה בעברי במלת לא כאמרו (ס"פ ברכה) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, לא איש אל ויכזב (בלק כג), לא תקום פעמים צרה (נחום א), ולא עמד איש (ויגש מה), ולא קם ולא זע ממנו (אסתר ה) ורבים כאלה. והשלילה באין כאמרו (בראשית ב) ואדם אין, והמתים אינם יודעים מאומה (קהלת ט) וזולתם רבים.

הרמב"ם עומד על כך שהמלה 'לא' מופיעה בנסיבות מסוימות כשלילת נשוא מנושא כלשהו, ובמצבים כאלו היא אינה קשורה לעולם הציוויים (=הגזירות, או הנורמות)² כלל. זה מה שקרוי אצל הרמב"ם 'שלילת החיוב'. בלשונו נאמר שמשפט ששולל נשוא מנושא אינו שייך לספירה הנורמטיבית. זהו פסוק חיווי ולא פסוק ציווי, ולכן תוכנו לא נכלל במניין המצוות.

כעת הרמב"ם עובר לחפש מאפיינים בלתי תלויים שיאפיינו את המשפטים הללו, ועדיין בתחום הלשוני. לשם כך, הוא עורך השוואה בין האזהרה לבין המצוה, ולעומתם הוא מנגיד את שלילת החיוב:

הנה כבר התבאר לך ההפרש שבין האזהרה והשלילה. וזה שהאזהרה מענין הצווי ולא תהיה אלא בפעולת הצווי בשוה, רצוני לומר שהוא כמו שפעולת הצווי לעולם עתידה כן האזהרה, ולא יתכן בלשון שיהיה הצווי בעבר וכן האזהרה. ואין פנים להכניס הצווי בספור. כי הספור

1 כמו בהשוואה הקודמת בין השפות, העברית משתמשת באותו מונח לשני מושגים. בהשוואה הקודמת העברית יצאה נשכרת מכך, שכן המינוחים שלה כוללים ציווי ואזהרה יחד, ודווקא השפה הערבית נעדרת כלל כזה. במקרה הנוכחי השפה הערבית היא שיצאה נשכרת שכן נמנע מהמקור הערבי של לשון הרמב"ם הבלבול שקיים בעברית כשמונח אחד משמש לשני מושגים שונים.

2 נראה שהתרגום במקרה הזה לא מוצלח, שכן המונח 'ציוויים' הוא אילוץ של הלאקונה בשפה הערבית, שם אין מונח שמבטא את מכלול הגזירות. אבל הרמב"ם טוען כאן שבעברית יש מונח כזה, 'גזירות', ולכן היה על המתרגם לשמר את המונח 'ציוויים' במשמעותו המקורית, כלומר להתייחס רק למצוות עשה.

צריך לנשוא ונושא והצווי מאמר שלם כמו שהתבאר בספרים המחוברים לזה. והאזהרה גם כן לא תכנס בספור. ואין כן השלילה, כי השלילה תכנס בספור ותשלול בעבר ובעתיד ובעומד. וזה כלו מבואר בעצמו עם ההשתדלות.

הרמב"ם מצביע על כמה היבטים שמבחינתם האזהרה והצווי (כל הגזירות) דומים: ציווי ואזהרה נאמרים בלשון עתיד ('עשה כך וכך', 'אל תעשה כך וכך'), ולעולם לא בלשון עבר;³ הצווי לעולם אינו נראה כסיפור, שכן במשפט ציווי אין נושא ונשוא. הצווי לא טוען טענה כלשהי לגבי נושא כלשהו. תכונה זו מאפיינת הן את העשין והן את הלאוין. לעומת זאת, שלילת החיוב יכולה להיאמר בלשונות עתיד, הווה ועבר, והיא יכולה לכלול נושא ונשוא וכדו'. אם כן, שלילת החיוב שונה מהציוויים ומהאזהרות גם יחד.

יש לשים לב לכך שבשלב זה יש לנו הכרעה שכל משפט שנאמר בלשון עבר או שהוא נראה כסיפור אינו ציווי, אך עדיין נותרת בעינה העמימות לגבי משפטים שמנוסחים בלשון עתיד. משפטים כאלו יכולים להתפרש הן כציווי או כאזהרה (שמופיעים תמיד בלשון עתיד), והן כמשפטי חיווי עתידיים (כלומר משפטים שקובעים עובדות עתידיות).

מדוע לא למנות שלילות חיוב במניין המצוות?

בשלב זה עובר הרמב"ם לבאר מדוע שלילת החיוב אינה יכולה להיכלל במניין המצוות. לדבריו הסיבה הינה שזו אינה גזירה והמצוות הן כולן גזירות (ציוויים או אזהרות, או: לאוין או עשין). ברור ששלילת החיוב, אם בכלל יש מקום

3 בדקדוק המודרני נהוג לסווג את הציווי כ'זמן' דקדוקי שונה. בנוסף לזמנים הרגילים: עבר, הווה ועתיד (שהם גם זמנים ממשיים, שמתייחסים לציר הזמן, ולא רק 'זמנים' במובן הדקדוקי), ישנו גם 'זמן' ציווי. סיווג זה מבטא את העובדה (שהיא הכללה של האפיון המובא ברמב"ם כאן) שציווי אינו יכול להופיע בזמן הווה או עבר. מבחינה מסויימת הציווי הוא פסוק אל-זמני (וכמובן שאין הכוונה כאן בהכרח לעל-זמני. ציווי יכול להתייחס לזמן מסוים, ולכן במהותו הלוגית הוא אינו בהכרח נצחי. אמנם ציוויי התורה הם נצחיים, כלומר גם על-זמניים, ראה לעניין זה שורש ג ומאמרנו עליו). הוא אינו מתייחס לזמן מסויים כלשהו, שכן הוא לא מתאר עובדה. אמנם הציווי נאמר תמיד בלשון עתיד, וגם זה אינו מקרה גרידא. הציווי פונה לאדם ומורה לו מה לעשות בזמן שאחרי הציווי (אין טעם לצוות על העבר), ולכן אך סביר הוא לנסח אותו בלשון עתיד. ועדיין אין כאן התייחסות לעתיד באותו מובן כמו משפט חיווי (=עובדה) עתידי. במשפטי ציווי, או נורמה, הזמן אינו חלק מתוכן המשפט עצמו אלא רק צורת ביטוי דקדוקית.

להשוות אותה לסוג כלשהו של גזירה, תהיה דומה לאזהרה ולא לציווי. בשני המקרים מופיעה המילה 'לא' בתחילת המשפט, ולכן יש כאן משפטים שדומים ללאוין ('דמיון ללאוין', במונחי השורש החמישי. ראה מאמרנו שם). כעת הרמב"ם מסביר במה שלילת החיוב שונה מאזהרה:

וכשהיה זה כן אין ראוי שיימנו הלאוין שהם שלילה במצות לא תעשה בשום פנים. וזה ענין מופת לא יצטרך עליו עד זולת מה שזכרנוהו מהבנת עניני המלות עד שיבדיל בין האזהרה והשלילה.

הרמב"ם מסתפק כאן בהבחנה הלשונית בין פסוקי חיווי לפסוקי ציווי (=גזירות), ורואה בה טעם מספיק לבסס את קביעתו. ההנמקה הזו הינה אפרירית ואין צורך לבסס אותה על מקורות וראיות, ולכן לדעת הרמב"ם אף אחד לא יכול לחלוק עליה.⁴

אנו שואלים: מה עניינה של הבחנה לשונית זו? ולאידך גיסא, אם פסוקים אלו אכן אינם קובעים נורמות, מה החידוש בכך שהם לא נכללים במניין המצוות? האם יש הוה אמינא לכלול במניין המצוות פסוקי חיווי שקובעים עובדות? עולה כאן תחושה חזקה שהעניין הזה קשור גם הוא לאותו 'יסוד' משותף שקיים בשני סוגי המשפטים המצווים (עשין ולאוין). ההבדלים הלשוניים כשלעצמם אינם אלא אינדיקציה לאותו יסוד, אבל בשום מקום הרמב"ם אינו מגדיר אותו באופן מהותי (כלומר שלא דרך אינדיקציות לשוניות). הוא מניח אותו כמובן מאליו.

שיטת בה"ג: דוגמת "לא תצא כצאת העבדים"

על אף הוודאות הזאת, הרמב"ם מצא מי שחלק על הקביעה הזו: וכבר נעלם זה מזולתנו עד שמנה לא תצא כצאת העבדים (ר"פ משפטים), ולא ידע כי זה שלילה לא אזהרה. ובאור זה כמו שאספר.

הרמב"ם קובע שבה"ג טעה בעניין זה, ומנה גם שלילות חיוב כמצוות. מכאן והלאה הדיון עוסק בדוגמאות שונות, וכאן נעסוק באחת מהן לשם הבהרת הויכוח. הרמב"ם מביא כדוגמה לטעותו של בה"ג את הפסוק "לא תצא כצאת העבדים". בה"ג מונה אותו כמצוה (איסור לאו), ואילו הרמב"ם טוען שזוהי

⁴ כבר עמדנו בהקדמת הספר, ועוד כמה פעמים לאחר מכן, על גישתו הרציונליסטית של הרמב"ם, אשר מוכן גם לכפות על המקורות את הנחותיו האפריריות שהוא משוכנע באמיתותן ובהכרחיותן.

שלילת החיוב ולא איסור.

ראשית, יש להעיר שגם הרמב"ם מבין שבה"ג אינו חולק עליו במישור העקרוני, והוא מסכים ששלילות חיוב אינן נמנות. הויכוח שלו עם הרמב"ם הוא פרשני, כנראה הוא לא ראה את הפסוק המסוים הזה כשלילת חיוב אלא כמצוה, ולכן יש למנותו.

כדי להבין את הויכוח, נקדים ונאמר שכאן מדובר בפסוק שבהחלט עוסק בהלכה. פסוק זה אינו דומה לדוגמאות שהרמב"ם הביא למעלה (כמו: "לא איש אל ויכזב"). לפסוק זה ישנה משמעות הלכתית ישירה, ולכן במובן הפשוט הוא בהחלט שייך לספירה הנורמטיבית. מדוע באמת לדעת הרמב"ם הוא אינו מצוה? מהי המשמעות של הטענה שזוהי שלילת החיוב ולא איסור הלכתי רגיל? האם באמת לפנינו רק פסוק חיווי ולא פסוק ציווי?

הרמב"ם מסביר זאת כך:

וזה כי האל כבר דן במי שיכה עבדו או אמתו הכנעניים ויחסרהו בעת ההכאה אחד מראשי האיברים שהוא יצא לחירות, והיה עולה במחשבתנו אם הדבר הוא כן בעבד כנעני כל שכן באמה עברית ושהיא כשחסרה אחד מראשי איבריה תצא לחירות, ושלל ממנה זה הדין באמרו לא תצא כצאת העבדים. כאילו יאמר אינו מתחייב שתצא לחירות בחסרון אבר מאבריה. וזה שלילת דין ממנה, לא אזהרה. וכן פירשו אותו בעלי הקבלה ואמרו במכילתא לא תצא כצאת העבדים אינה יוצאה בראשי איברים כדרך שהכנענים יוצאים. הנה כבר התבאר לך שהוא שלילת דין אחד ישלול אותו ממנה, לא שהוא הזהירנו מדבר.

הקדמה ראשונה לכל שלילת חיוב היא שצריך להיות חיוב כלשהו שאותו התורה שוללת (קביעה חיובית כלשהי, לא במובן של חובה הלכתית או אחרת). יתר על כן, צריכה להיות סיבה שהיתה גורמת לנו להחיל את ה'חיוב' הזה גם על המקרה שבפנינו, ועל כך באה שלילת החיוב לומר שכאן החיוב אינו חל.

נדגים זאת כעת על המקרה שלנו. קיים דין בסיסי בתורה שאם אדון מכה את עבדו או שפחתו הכנענים מכה שפוגעת באחד מראשי האיברים שלהם, הם יוצאים מתחת ידיו לחירות. זהו ה'חיוב' הבסיסי. כעת, אפרוורית, היתה עולה סברא שיש

ליישם את החיוב הזה גם במקרה של אמה עבריה, ואולי אפילו ק"ו יש כאן. ובאופן כללי יותר, יש סיבה טובה לחשוב שדין זה יחול גם במקרה אחר שלגביו אין התייחסות מפורשת בתורה, כמו אמה עבריה. כאן באה שלילת החיוב, ושוללת את ה'חיוב' הזה מהמצב, או האדם, בו אנו דנים (אמה עבריה, בדוגמה שלנו). כלומר, הפסוק הזה מלמד שבאמה עבריה אין דין של יציאה בראשי איברים. הוא שולל את ה'חיוב' מהאישיות הזו. הרמב"ם אף מביא לצורת הקריאה שלו ראייה מהמכילתא, אשר רואה בפסוק הזה הסתייגות מדין יציאה בראשי איברים.

שני קשיים

ועדיין נותרנו עם שני קשיים:

1. מהי האלטרנטיבה שכנגדה יוצא הרמב"ם? כיצד ניתן לפרש את הפסוק הזה אחרת, באופן שאינו שלילת חיוב?
2. מדוע קריאה כזו שוללת מהפסוק הזה מעמד של מצוה או הלכה? לכאורה הפסוק הזה בהחלט שייך לספירה הנורמטיבית, וכנ"ל. לכאורה אלו שני צדדים של אותה מטבע וקושי אחד אמור ליישב את השני, שכן כאשר נבין מהי האלטרנטיבה נראה שהיא זו שמפרשת את הפסוק כאזהרה, והקריאה כשלילת החיוב היא קריאה שונה, ולפיה הפסוק הזה אינו אזהרה אלא משהו אחר. אך בדוגמה הבאה נראה שאלו הן שתי שאלות שונות.

דוגמה נוספת: "ולא יהיה כקרח וכעדתו"

כדי להבהיר את הדברים יותר, נבחן כעת דוגמה נוספת, אחת מיני רבות, שמביא הרמב"ם בדבריו בהמשך:

וכן אמרו (קרח יז) ולא יהיה כקרח וכעדתו הוא שלילה. ובארו החכמים שהוא שלילה ופירשו ענינו ואמרו שהוא יתעלה ספר לנו שכל מי שיחלוק על הכהונה ויעורר בה לא יחול בו מה שהגיע בקרח ובעדתו מן הבליעה והשריפה אבל אמנם יהיה ענשו כאשר דבר י"י ביד משה, ר"ל הצרעת והוא אמרו ית' אליו (שמות ד) הבא נא ידך בחיקך, והביאו ראייה במה שקרה בעוזיה מלך יהודה (דה"ב כו). ואע"פ שמצאנו להם לשון אחר

בגמר סנהדרין (קי ע"א) והוא אמרם ז"ל כל המחזיק במחלוקת עובר בלא תעשה שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו, וזה על צד האסמכתא, לא שיהיה פשטיה דקרא בכוונה הזאת. ואולם האזהרה על זה הוא נכלל תחת לאו שני כמו שאבאר במקומו (ל"ת מה).

דוגמה זו ברורה וחדה יותר. ראשית, כאן האלטרנטיבה קיימת וברורה. האיסור להחזיק במחלוקת שמופיע בגמרא הוא הקריאה הנורמטיבית של הפסוק, ולפיה יש כאן אזהרת לאו רגילה. הקריאה אותה מציע הרמב"ם היא שמדובר כאן בהבטחה, שגם אם בעתיד יהיו עוד שיחלקו על הכהונה - הם לא יענשו כמו קרח ועדתו. כאן ברור שלא מדובר בציווי משום סוג שהוא, ולכן ברור שאם אכן זו הקריאה הנכונה אין מקום לכלול את הפסוק הזה במניין המצוות.

בחזרה ל"לא תצא כצאת העבדים"

דוגמה זו מבהירה אולי את האלטרנטיבה אותה חיפשנו בדוגמה הקודמת. מן ההשוואה נראה שהרמב"ם שם מתמודד מול האפשרות לקרוא את הפסוק כאיסור על הוצאת האמה העבריה בראשי איברים. כנגד זה הוא טוען שיש לקרוא את הפסוק כשלילה, כלומר שאין באמה עבריה דין של יציאה בראשי איברים. זה אינו איסור אלא שלילה. אם כן, מצאנו את האופציה של הקריאה הנורמטיבית לגבי הפסוק ההוא, ובזה התיישב הקושי הראשון.

מאידך, הקריאה כשלילת החיוב בשתי הדוגמאות היא שונה. במקרה של "לא יהיה כקרח" הקריאה הזו אינה שייכת כלל למישור הנורמטיבי. אבל בדוגמה הקודמת, גם אם לשונית לא נבין זאת כאיסור אלא כשלילת הדין של יציאה בראשי איברים, עדיין יש כאן פסוק שעניינו הוא הנחיה נורמטיבית. הוא מורה לנו שדין יציאה בראשי האיברים לא חל על אמה עבריה. מדוע זה אינו פסוק הלכתי? נזכיר כאן שהלכה שאינה מצווה לעשות מעשה או מזהירה מפני מעשה אסור אלא קובעת סטטוס הלכתי יכולה גם היא להיחשב מצוה (ראה מאמרנו לשורש יב פרק ה).⁵ נראה, אם כן, שהקושי השני בעינו עומד (ואם כן אלו אינם שני צדדים של

5 לכאורה היה מקום לבחון הבנה שונה בשורש זה. אפשר היה לומר ששלילה אינה נמנית לא מפני שאינה יכולה להיחשב מצוה, שהרי גם סטטוס הלכתי יכול להיחשב מצוה, אלא שסטטוס הלכתי שלילי תמיד בא להגביל הלכה קיימת. למשל, לולא יציאת עבד כנעני בראשי אברים לא

אותה מטבע). ניתן להסביר לכאורה שהשיקול הוא לשוני. אמנם מדובר בהלכה, אלא שהתורה בחרה לנסח אותה בצורה של שלילת החיוב ולא בצורה של אזהרה או קביעת נורמה. אולם, שיקול זה אין בו די כדי להשמיט מצוה ממניין המצוות. בניסוח אחר נאמר שאין לזהות את היסוד (=ה'צבע') אותו אנו מחפשים, עם המונח 'הלכה'. ישנם פסוקים שיש להם משמעות הלכתית ובכל זאת אין להם ה'צבע' של עשה או לאו, וככאלו הם אינם כלולים במניין המצוות. יש משהו ב'מצוות' שהוא ייחודי יותר מאשר ב'הלכות'. באופן אחר נאמר כי פסוק כזה ("לא תצא כצאת העבדים") ייכלל בשולחן ערוך אבל לא במניין המצוות. נראה מכאן שהיסוד המשותף אותו אנו מחפשים אינו שייך לתוכן הפסוקים (האם הם שייכים להלכה או לא), אלא לאופי שלהם כמניעים אותנו לפעולה (מצווים או אוסרים).

שיטת בה"ג

אם נשוב כעת לשיטת בה"ג, אשר חולק על הרמב"ם ומונה את "לא תצא כצאת העבדים" כמצוה, נראה שהוא יכול להתווכח עם הרמב"ם בשני מישורים: הוא יכול להתווכח במישור הפרשני ולטעון שיש כאן איסור להוציא אמה עבריה בראשי איברים. אך הוא גם יכול להסכים עם הרמב"ם במישור הפרשני, אבל לטעון שגם לפי הקריאה אותה מציע הרמב"ם יש כאן מצוה שיש למנותה (זאת בניגוד למצב בפסוק "ולא יהיה כקרח", שם הויכוח הוא בעליל ברובד הראשון). לפי אפשרות זו הוא טוען שכל פסוק שיש לו משמעות הלכתית יכול להיכלל במניין המצוות, גם אם לשונית הוא אינו מצווה אותנו דבר. כמו שראינו, גם הרמב"ם לא הוכיח את שלילת הטענה הזו, ודווקא הבחנתו היא שטעונה הסבר.

שורש הטעות

היה מה לשלול מאמה עבריה. לכן שלילה זו היא פרט במצוה קיימת ולכן אין למנותה (מפני השורש השביעי שאין למנות פרטי מצוות). אך מבט נוסף מעלה שהבנה זו אינה נכונה, שכן פרט שלילי במצוה חיובית אמור להימנות (לדוגמה: לא יבדיל בחטאת העוף, שהרמב"ם מביא בהמשך שורשנו, נמנה כלאו [ל"ת קיב] למרות שהוא פרט בהקרבת חטאת העוף). מעבר לזה, הקדמת הרמב"ם לשורש הזה מראה בבירור שלא לכך כוונתו, שהרי הוא מאריך להסביר ששלילה לא נמנית מפני שאינה ציווי, ולא בגלל שהיא נכללת במצוה אחרת ועוד נאריך בכך להלן פרק ד.

בהמשך דבריו הרמב"ם עומד על השורש שמוליך לטעות של בה"ג, והוא הופעת מילת השלילה 'לא' בשתי משמעויות שונות:

ואין שם דבר יתבאר לך בו השלילה מן האזהרה זולת עניני המאמר, אמנם מן המלה לא. כי מלת השלילה והאזהרה בעברי מלה אחת והיא מלת לא. ויצטרך אל משכיל שיהא מבין עניני המאמר והוא ישיג במהרה אי זה לא הוא שלילה ואי זה לא הוא אזהרה במה שקדם לנו ביאורו. וכבר רמזו עליהם השלום על זה הענין. וזה במה שמצאנו להם במחלוקת נפלה ביניהם בלאו מן הלאוין אם הוא שלילה או הוא אזהרה וזה אמרו בחטאת העוף (ויקרא ה) "ומלק את ראשו ממול ערפו ולא יבדיל". כי הנה תנא דידן והוא המדבר בלשון המשנה (זבחים סד ע"ב) סברתו שזה אזהרה ולכן אמר אם הבדיל פסל. ויתחייב לפי זה שיהיה זה הלאו מצות לא תעשה כי הוא כשהבדיל הראש פסל כאילו הוא הקריב שאור או דבש. ורבי אלעזר ברבי שמעון סבר שזה הלאו שלילה לא אזהרה ושאמרו לא יבדיל ירצה בו אינו צריך שיבדיל הראש אבל שיחתכהו על אי זה שעור שיהיה ולכן אם הבדיל לפי דעתו כשר.

הרמב"ם מסביר שהקושי להבחין בין שתי המשמעויות הללו בא לידי ביטוי במחלוקת תנאים לגבי חטאת העוף. יש מי שקרא את "ולא יבדיל" כאזהרה ויש מי שקרא זאת כשלילת החיוב. גם כאן ניתן לראות את שתי האפשרויות לקרוא את הפסוק, במשמעות נורמטיבית או במשמעות של שלילה, וכאן זה דומה למקרה של "לא תצא כצאת העבדים", שכן גם במקרה זה לפי שתי האפשרויות יש לפסוק הזה משמעויות הלכתיות.

מהן שתי האפשרויות? אפשרות אחת היא לתפוס שיש איסור להבדיל (את הראש מהגוף במליקה), וההשלכה היא שאם הבדיל פסל את הקרבן. והאפשרות של השלילה היא שאין חובה להבדיל, אבל אין גם בעיה בהבדלה, ואם הבדיל - הקרבן לא נפסל.

להלכה אנחנו פוסקים שזהו לאו ולא שלילה (ראה ל"ת קיב), אבל מחלוקת התנאים מבהירה את העמימות הכרוכה בפסוקים אלו. אגב, הרמב"ם בהמשך השורש מביא שלגבי עולת העוף קיים פסוק מקביל (ויקרא א, יז) שאינו עוסק

במליקה אלא בהפרדת הגוף לאחר מכן, ושם הוא מתפרש כשלילת החיוב. שם אכן אין איסור להבדיל וזה גם לא פוסל את הקרבן. אם כן, כיצד ניתן להבחין בין שתי המשמעויות הללו? על כך עונה הרמב"ם: לפי ההקשר המקראי. ברם, קושייתנו העיקרית בעינה עומדת: מדוע הקריאה של שלילת החיוב שונה מהקריאה הנורמטיבית? האם לא כל הלכה היא נורמה? לשון אחר: מדוע גם לפי צורת הפרשנות הזו לא מדובר בציוויים שצריכים להיכנס למניין המצוות?

סיום הדיון

הרמב"ם מסיים את הדיון, באומרו:

וכבר בארנו זה הענין תכלית הבאור עד שאומר שלא נשאר ספק ולא אפילו על מי ששכלו יותר עב שבכל האנשים.

אחר כך הוא מעיר על לשונות השלילה בתורה:

ואחר שדברנו בכוונה הזאת דע כי המלות שתבוא בהן האזהרה בתורה ארבע מלות וכל מה שיזהיר ממנו באחת מאלו הארבע ייקרא מצות לא תעשה. והם השמר פן ואל ולא. ובבאור אמרו כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה.

כוונתו כנראה לומר שאמנם לא בכל מקום שיש מילת שלילה זהו לאו, אבל בכל לאו חייבת להיות מילת שלילה (לשון אחר: לא יתכן שלא תהיה מילת שלילה ובכל זאת זה יהיה לאו). נמצא שדברי חז"ל על לשונות הלאו הם תנאי הכרחי אך לא מספיק.

הרמב"ם מסיים את דבריו בהסתייגות מהעיקרון הגורף של השורש, כאשר הוא מציג דוגמה חריגה שבה מילת 'לא' מופיעה במשמעות של שלילת החיוב, ובכל זאת אנחנו למדים ממנה על קיומו של לאו:

ונשאר עלינו לבאר דבר אחד כדי שתשלם בו כוונת השער הזה. וזה כי כשספר בתורה וגזר עלינו שננקה נפשותינו בשנשלול ממנו הפועל הפלוני והפלוני הנה אותו הפועל יימנה מכלל מצות לא תעשה. ואעפ"י שהלאו שבא בו הוא שלילה לא אזהרה. מאחר שצוינו שנשלול אותו מנפשותינו

ונאמר אני לא עשיתי כך ולא עשיתי כך ידענו בהכרח שהפועל הכך והכך מוזהר ממנו. וזה כמו צוות הכתוב לנו (ר"פ תבוא) שנאמר לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת, זה הורה על היות כל פועל מאלו מוזהר ממנו. והנה יבא ביאור זה במקומו (ל"ת קנ-קנב) בדברינו על אלו המצוות.

טענתו היא שמתוך ההקשר ברור שאם האדם מתנצל ואומר שהוא לא חטא בעשיית משהו, ודאי שקיים איסור לעשות זאת. האזהרה כאן אינה עקב מילת 'לא', שכן זוהי שלילת חיוב. קיומה של אזהרה נלמד כאן מכללא, מתוך המשמעות של הפסוק.

נעיר כי הרמב"ן, בסוף דבריו בהשגות, מציין שגם בה"ג מסכים להסתייגותו של הרמב"ם לגבי שלילת שנצטוינו לשלול אותן מנפשותינו, כמו מצוות מעשר שני הנ"ל, וגם לדעתו הן נמנות כאזהרות. אמנם הרמב"ן עצמו טוען שניהם אינם צודקים, וזהו לאו הבא מכלל עשה לאכול מעשר שני בטהרה ובשמחה. יש לכך נפק"מ לעניין מלקות על מי שעובר על כך, ע"ש בראיות שהביא הרמב"ן, ואכ"מ.

פרק ג. דברי הרמב"ן, ומחלוקתו עם הרמב"ם

עמדת הרמב"ן: התיזה הבסיסית

הרמב"ן פותח את דבריו בהסכמה עקרונית לדברי הרמב"ם בשורש זה: העיקר השמיני אמר הרב ז"ל שאין ראוי שימנה השלילות עם המניעה. ביאר הרב ז"ל העיקר הזה ועניין השלילות שנשלול נשוא ממונח ואין בו מעניין הצווי כלום... וכל אלה דברים ברורים לא נעלמים מכל מבין עם תלמיד. אבל נצטרך בהם עוד להתנות כי לדעת רבותינו ז"ל אין בתורה דבר נאמר בלשון לאו או בלשון עשה שיהיה שלילות מצוה כלומר רשות ולא שלילות דין מן הדינים אלא אם כן היה הכתוב צריך לשלילות ההוא. הוא מוסיף ביאור לדברים, ואומר שלא נפרש לעולם את המילה 'לא' כשלילת החיוב, אלא אם כן ישנה הוה אמינא שלא לפרש כפי מה שמורה הפסוק. כלומר, שלילה תמיד באה על רקע של אפשרות להבנה שונה (ולכן "הכתוב צריך לשלילות ההוא"), שאם לא כן היה פסוק זה ללא חידוש, מה שאמור להתבטא בלשון הגמרא בתמיהה: 'פשיטא?!'.

הרמב"ן מוסיף וטוען שזהו כלי עזר פרשני. כלומר שכאשר אין אנו מוצאים הו"א לשלול, יש לפרש את הפסוק כציווי, ורק כאשר יש הו"א כזו ניתן (וברמב"ן משמע: צריך) לקרוא אותו במשמעות של שלילת חיוב.

הרמב"ן טוען שכל הראשונים, כולל בה"ג, מסכימים שאין למנות את שלילות החיוב. לכן הוא מסביר את כל הדוגמאות שמביא הרמב"ם לכך שבה"ג מנה שלילות כאזהרות, כתוצאות של מחלוקות פרשניות. לפי טענת הרמב"ן, בה"ג מונה את המצוות הללו מפני שהוא אינו קורא אותן כשלילות אלא כאזהרות.

ריפ"פ, בדבריו לשורש זה, טוען גם הוא שרס"ג מסכים לעיקרון שבשורש, ואף מוסיף להביא דוגמאות לטענת הרמב"ן שנדרשת הו"א שהחיוב יחול כדי שנפרש את הפסוק בצורה של שלילת החיוב. הוא טוען שהדברים מפורשים בירושלמי ר"ה (פ"א ה"א):

כל דבר שבא להתיר אינו עובר עליו.

שני סוגים של הוה אמינא

כפי שראינו, הרמב"ן מסביר שיש צורך בקיומה של הו"א כדי לפרש את הפסוק כשלילת החיוב. ההו"א הזו הינה סברא אפריורית המורה לנו להחיל את החיוב גם במקרה זה. אמנם סברא זו יכולה להיות תוצאה של היגיון, עקרונות מוסר וכדו', אך היא יכולה להיות גם תוצאה של שיקול פרשני (כלומר מפרשנות של פסוק זה או אחר). דוגמה לדבר, מה שכתב הרמב"ן לגבי "לא תצא כצאת העבדים":

וקרוב אני לחתוך הדין בזה ולפסוק שכך הוא באמת [=שזהו איסור ולא שלילת החיוב], אלא שנוכל לדון בו שלילות כמאמר הרב, לא מן הטעם שאמר הוא ז"ל אלא מטעם אחר. והוא שפרשת ראשי איברים נאמרה סתם וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושמא יעלה על לבנו לומר שתהא כוללת כל העבדים או שידבר הכתוב בעברים לבדם שראויים יותר לחמלה לפיכך הוצרך לומר כאן לא תצא שאין העברים בדין הזה אלא הכנענים לבדם.

כאן ההו"א יכולה להיות קשורה להיגיון או למוסר ויכולה גם לנבוע מפרשנות שנראית סבירה יותר. הפסוק מבטא עיקרון זה לגבי עבדים באופן כללי, ולכן היינו חושבים שיש ליישם זאת לגבי כל סוגי העבדים (זו סברא פרשנית), או אולי אפילו רק לגבי העבדים העבריים שראויים יותר לחמלה (סברא הגיונית-מוסרית). כזכור, הרמב"ם הציג לעניין זה שיקול של קל וחומר מעבד כנעני לאמה עבריה. יש מקום לדון מה טבעה של סברת הק"ו שמזכיר הרמב"ם. יש מאחוריה היגיון דומה לסברת החמלה, ומאידך הק"ו הוא כלי פרשני. זוהי הדגמה טובה לכך שהבחנה בין שיקולים טקסטואליים לבין שיקולים סברתיים רחוקה מאד מלהיות חדה וברורה. יש לדברים הללו השלכות לגבי שאלות כמו היחס בין פשט ודרש,⁶ ואכמ"ל בזה.

דעות הרמב"ם והרמב"ן בשאלת הצורך בהוה אמינא

כפי שהערנו, מתוך הדוגמאות שהציג הרמב"ם לפרשנות המילה 'לא' כשלילה, עולה כי הוא תמיד מצביע על הוה אמינא שאותה התורה באה לשלול. מכאן

6 עמד על כך הרב זאב ויטמן, במאמרו על נושא זה בהמעין תשרי תשלח (נכתב כתגובה למאמריו של פרופ' [כיום] דוד הנשקה בהמעין תשלז), וראה שם דוגמאות יפות לעמימותה של הבחנה זו.

עולה שגם הרמב"ם מסכים לדברי הרמב"ן הללו. הדבר ברור גם לאור הטיעון של הרמב"ן, שלולא היתה הו"א כזו, הפסוק השולל היה מיותר.

אמנם, מתוך הדגש של הרמב"ן עולה כי הוא מבין שישנה מחלוקת כלשהי בינו לבין הרמב"ם בעניין זה. כנראה מתוך כך, בעל פקודי ישרים, בפירושו לשורש הזה, מסביר שלפי הרמב"ם לא נדרשת כל הו"א כדי לפרש את הכתוב כשלילת החיוב. הפרשנות עולה מתוך הקשר הפסוקים, והיא אינה דורשת את קיומה של הו"א שאותה יש לשלול. רק לפי הרמב"ן נדרשת הו"א להחיל את החיוב כדי לפרש את הפסוק כשלילת החיוב.

מחד, כפי שראינו, נראה שגם הרמב"ם מקפיד שהשלילה תוציא מהו"א כלשהי. מאידך, כמעט מפורש בדבריו על עשה קכט שאין צורך בהו"א כדי לקרוא פסוק כשלילת החיוב:

והמצוה הקכ"ט היא שצוה ללויים להוציא מעשר מן המעשר שיקחו מישראל ויתנוהו לכהנים והוא אמרו יתעלה (ס"פ קרח) ואל הלויים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם והרמותם ממנו תרומת י"י מעשר מן המעשר. ובאר לנו שזה המעשר, והוא הנקרא (דמאי פ"ד מ"ה-מ"ז, תרומות פ"ג מ"ה ומ"א ועוד) תרומת מעשר, ינתן לכהן, אמר (שם) ונתתם ממנו את תרומת י"י לאהרן הכהן. וכבר באר הכתוב שזה המעשר ילקח מן הטוב שבו ומן היפה ממנו והוא אמרו (שם) מכל חלבו את מקדשו ממנו. עוד רמז שהם חוטאים אם לא יוציאוהו מן הטוב והוא אמרו יתעלה (שם) ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו. וזה הלאו שלילת החיוב כי הוא אמר אין עליכם חטא כשתוציאוהו מן היפה ויורה שהם כשיוציאוהו מן הרע יחטאו. וזה ענינו כענין לאו הבא מכלל עשה שאינו נמנה עם הלאוין (עמ"ע לח ושי"ג), כלומר שהוא אחר שצויה להוציאו מן היפה הורה שלא יוציאוהו מן הרע. ולשון ספרי מנין אתה אומר שאם הפרשתם אותו שלא מן המובחר שאתם בנשיאת עון תלמוד לומר ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו. וכבר התבארו משפטי מצוה זו במסכת תרומות (פ"א מ"ו פ"ב מ"ד-מ"ו) ובמסכת מעשרות ובמקומות מדמאי גם כן.

אנו רואים כאן פסוק שנקרא כשלילת החיוב, ואכן מה שנמנה במניין המצוות (כמצוות עשה) הוא רק ההפרשה אבל לא האיסור להפריש מהרע ולא מהיפה. מה שנקרא כשלילה הוא ההלכה להפריש מן היפה כדי שלא נישא חטא, ומכאן מובן שאסור להפריש מן הרע וזהו לאו הבא מכלל עשה. הרמב"ם מסביר שהוא אינו נמנה כלאו, מפני שלא הבא מכלל עשה נמנה בדרך כלל עם העשין ולא עם הלאווין (ראה בנספח לשורש ו), אך במקרה זה הוא אינו נמנה גם עם העשין מפני שלא נכתב כמצוות עשה אלא כשלילת מצב חטא - ובגלל האמור בשורשנו.

כאן אין הוה אמינא שמי שיפריש מן היפה יישא חטא, אין בכך שום הגיון. נמצא שאכן הרמב"ם קורא פסוק כשלילה גם בלי שתיתכן אפשרות לומר הפוך, והפסוק לא בא אלא כדי ללמד את האפשרות הנגדית - לאו הבא מכלל עשה שלא להפריש מן הרע. אך יש לדחות את הטענה ולומר שאמנם לא היתה הו"א הפוכה סגנונית לפסוק שאומר שאין חטא בהפרשת היפה, אך היתה הו"א הפוכה עניינית לפסוק, שמי שיפריש מן הרע לא יישא על כך חטא, והשלילה באה להוציא מזה וללמד שכן נושאים עליו חטא. המסקנה היא שאמנם צריך הו"א הפוכה כדי לפרש פסוק כשלילה, אך היא אינה צריכה להיות זו שנשללת בפירוש, אלא היא יכולה להיות נשללת מכללא.

השלכה: "ולא יחלל"

בתוך השגתו לשורש החמישי, הרמב"ן כותב את הדברים הבאים:

וראיתי לרב במצות קס"ה (ד"ה ודע) שאמר עניין אחר, פירש שאמרו יתעלה ולא יחלל הוא שלילות ולא מניעה, מגיד שאין עבודתו מחוללת אע"פ שהוא אונן. הא אחר שלא יצא חלל, כלומר כהן הדיוט שעבד עבודתו כשהוא אונן עבודתו פסולה. והזכיר זה שאמרו בגמר סנהדרין (פד ע"א) אונן מנא לן דכתיב ומן המקדש לא יצא ולא יחלל הא אחר שלא יצא יחלל.

הרמב"ם רואה את הפסוק הזה כשלילת חיוב, כלומר כהן גדול שנעשה אונן ועבד לא חילל את עבודתו. הוא הביא ראיה מסוגיית סנהדרין, שלמדו מהפסוק שכהן הדיוט אונן שעבד ולא יצא - עבודתו מחוללת. כלומר שהרישא היא שלילת החיוב,

והסיפא היא סוג של לאו הבא מכלל עשה (כעין מה שראינו כעת בדיון על עשה קכט, שיש קשר בין שלילות חיוב לבין לאו הבא מכלל עשה).

במאמרנו לשורש החמישי, כבר עמדנו על כך שבדברי הרמב"ם הללו רואים שיש קירבה רבה בין שלילת חיוב (השורש הנוכחי) לבין פסוקי טעם (השורש החמישי), שכן הוא כותב (ל"ת קסה):

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 כי לא יחלל. ולפי שני העניינים האלו הנה לאו זה אין ראוי למנותו בפני עצמו כמו שהתבאר למי שהבין השרשים הקדומים בזה המאמר.

כלומר, לפי פשוטו של מקרא "ולא יחלל" הוא טעם למה שלפניו, ולכן אין למנותו לפי השורש החמישי. ולפי מדרשו, שלומדים שכהן הדיוט שעבד אונן כן חילל, הרי לגבי כה"ג זוהי שלילת חיוב (שכאן אין חילול), ולכן אין למנותו לפי השורש השמיני.

זוהי דוגמה נוספת לשלילת חיוב האוסרת משהו ואין מקור אחר לאיסור זה, ולכן יש מקום לראות זאת כלאו הבא מכלל עשה, שהרי כתובה כאן אזהרה לכהן הדיוט. אלא שמפני שזה נכתב בלשון שלילה אין מונים זאת כעשה.

הרמב"ן בהמשך דבריו שם מביא שנחלקו תנאים על כך בסוגיית זבחים:

וכבר נחלקו על הטעם הזה עצמו בשני שלזבחים (טז ע"א), אמרו: אונן מנא לן דמחיל עבודה דכתיב ומן המקדש לא יצא ולא יחלל, הא אחר שלא יצא יחלל. ר' אלעא אמר מהכא הן הקריבו אני הקרבתי, מכלל דאי אינהו אקרובהו שפיר אשתרוף.

כלומר יש מחלוקת תנאים האם זוהי שלילת החיוב או לא. כעת הרמב"ן מביא את הגמרא שדנה מדוע ר' אלעא לא מפרש זאת כשלילת חיוב:

ור' אלעא מ"ט לא אמר ומן המקדש לא יצא? אמר לך מי כתיב הא אחר שלא יצא חלל. רצה לומר שאילו היה שלילות כלומר שנותן רשות לכהן גדול שאינו צריך לצאת מן המקדש ויכול הוא להקריב אונן ואינו מחלל עבודתו בכך ראוי הוא שנלמוד ממנו הא אחר שלא יצא חלל, אבל עכשיו

שהוא אזהרה לכהן גדול שלא יחלל אין כהן הדיוט במשמע הזה שיחלל. והסוגיה כולה ששם כדעת הזה שלרבי אלעא היא. והנה לדעתו אינו שלילות אלא מניעה.

הרמב"ן מסביר את קושיית הגמרא כך: אילו הפסוק הזה היה שלילות, כלומר שניתנת רשות לכהן גדול להקריב באנינות והעבודה אינה מתחללת, ראוי היה שנלמד מכאן שכהן הדיוט שלא יצא ועבד אונן מחלל את העבודה. אבל היות שהפסוק מתפרש כאזהרה לכה"ג שלא יצא ויחלל, אין מקום לדייק לגבי כהן הדיוט שהוא מחלל.

ברם, לפי הרמב"ם אין כאן קושי כלל ועיקר. ראינו שכאשר אין מקור אחר המורה לנו שעבודתו של כהן הדיוט שעבד אונן מחוללת, פסוק זה נקרא כשלילת חיוב, אך יש בו גם לאו הבא מכלל עשה. אך אילו היה לנו מקור אחר לחילול עבודתו של אונן, הפסוק היה נקרא כשלילה בלבד. אם כן, מה שאומר ר' אלעא הוא שאכן יש מקור כזה ("הן הקריבו"), ולכן הפסוק הזה הוא ודאי רק שלילת חיוב. אם כן, הרמב"ם נמצא צודק לפי שני התנאים. גם ר' אלעא קורא את הפסוק הזה כשלילת חיוב, עוד יותר מאשר ת"ק.

קשיים בתפיסת הרמב"ן

ראינו שלפי הרמב"ן דרושה הו"א שממנה הפסוק בא להוציא כדי שנפרש אותו כשלילת חיוב. לפי הרמב"ם יש מקום לטעון שהפרשנות לפסוק כשלילת חיוב קיימת גם אם אין הו"א שיש לשלול אותה. אלא שאז לא ברור מדוע נדרש פסוק כדי לשלול את החיוב?

מאידך, דווקא קיומה של הו"א כזו מעלה בעיה הפוכה. נקדים ונאמר כי דיון זה רלוונטי רק במקום שנוסח הפסוק מצד עצמו סובל את שתי הפרשנויות הללו (שלילת החיוב ואזהרה), ואז עולה השאלה איזו משתי הפרשנויות נכונה. אבל כאשר שתי האפשרויות קיימות, אם ישנה הו"א אפריורית להחיל את החיוב על המקרה הנדון, לכאורה האפשרות הסבירה יותר מבין השתיים היא דווקא לא לקרוא את הפסוק כשלילת החיוב, ומדוע עלינו לבחור דווקא באופציה המתרחקת מן הסברא?

אם כן, על פניו נראה שדווקא כאשר אין הו"א להחיל את החיוב' יהא זה סביר יותר לפרש את הפסוק כשלילת החיוב ולא כאזהרה (זאת בהתאם לסברא). במקרה כזה, שלילת החיוב הגיונית ומתאימה לסברא האפריורית, ולכן סביר יותר לאמץ אותה כפירוש לפסוק. דווקא כאשר יש הו"א להחיל את החיוב' ההיגיון האפריורי אומר לא לפרש את הפסוק כשלילת חיוב, שהרי זה נגד ההיגיון.

בחזרה להבחנה בין שני סוגי הדוגמאות לשלילת חיוב

נראה שכאן עלינו להבחין בין שני הסוגים של שלילת החיוב אותם הצגנו למעלה. לסוג הראשון הצגנו את הדוגמה של "ולא יהיה כקרח ועדתו". דוגמה זו ניתנת להתפרש בשתי צורות: א. נורמטיבית - הטלת איסור לאו על מחלוקת. ב. שלילת חיוב - הבטחה שהמורדים בעתיד לא יקבלו עונש כמו זה של קרח.

ברקע הדברים עומדת הסברא האפריורית שכל מורד שיתנהג כמו קרח כנראה גם ייענש כמותו (אין סיבה להניח שקרח הוא מקרה מיוחד). לכן, מהשיקול ההגיוני של הרמב"ן עולה שאם ישנה סברא אפריורית שממנה הפסוק בא להוציא, יש לפרש אותו כשלילת החיוב (להוציא מהסברא הזו). אבל כאן בדיוק נמצאת הבעיה: מכיוון שההיגיון אומר שכל מורד כמו קרח גם ייענש כמוהו, מדוע להניח שיש כאן הבטחה שזה לא יקרה? האם לא יותר סביר לפרש זאת כאיסור על מחלוקת, ולהניח את הסברא על מכונה?!

ובאמת, לגבי דוגמה זו, הרמב"ן בהשגותיו כאן טוען שזהו איסור ולא שלילה. לדעתו יש כאן איסור לחלוק על הכהונה כמו קרח. האיסור הרחב יותר על מחלוקת, הוא הרחבה של חז"ל לפשט הכתוב שעוסק רק בערעור על הכהונה.

לעומת זאת, כפי שראינו למעלה, בדוגמה של "לא תצא כצאת העבדים" שתי האפשרויות הן הלכתיות, ואף מצויות על אותו ציר: א. האפשרות הנורמטיבית - אין לשחרר אמה עבריה בראשי איברים. ב. האפשרות של שלילת החיוב - היא אינה הופכת למשוחררת בראשי איברים (מצב ניטרלי: לא איסור ולא חובה).

והנה, כפי שראינו, גם במקרה זה ישנה הו"א אפריורית שחיוב יציאה בראשי איברים יחול גם ביחס לאמה עבריה (זה אפילו ק"ו מעבד כנעני, כפי שמזכיר הרמב"ם). אם כן, כפי שטענו, אין כאן סיבה להניח דווקא את הפרשנות של

שלילת החיוב (כלומר שלא יחול כאן דין שחרור בראשי איברים), שהרי סברתנו האפריורית היא שהוא כן יחול כאן. מאידך, האפשרות האחרת היא לפרש את הפסוק כמניעה, כלומר שיש מניעה לדון בה דין ראשי איברים. ברם, אפשרות זו רחוקה יותר מהסברא האפריורית (שכן הסברא היא שיש חובה להוציאה. האפשרות הקודמת היתה שלא נאמרה חובה כזו, וכעת אנחנו מציעים שנאמרה כאן מניעה להוציאה).

אם כן, לפחות במקרים מן הסוג הזה (ששתי האפשרויות נמצאות על אותו ציר, חובה-שלילה-מניעה) באמת צודק הרמב"ן (וכאמור נראה שגם הרמב"ם מסכים לזה) שכאשר יש הו"א להחיל את החיוב אנחנו מפרשים את הפסוק כשלילת החיוב ולא כאזהרה. וכשאין הו"א להחיל את ה'חיוב' על המקרה דידן, שם הפסוק כנראה מלמד שיש אפילו אזהרה שלא לעשות זאת. דברי הרמב"ן הנ"ל מוסבים אך ורק על המקרים הללו ששתי האפשרויות הן בעלות גוון הלכתי, והן נמצאות על אותו ציר (רשות, או אזהרה). הדוגמאות שמקבילות ל"לא יהיה כקרח" אינן שייכות לדיון, ולגביהן אכן קיים השיקול אותו העלינו למעלה (כלומר במקרים אלו בהיעדר אילוצים צדדיים הפסוקים יתפרשו באופן שמתאים לסברא האפריורית).

האם באמת זו כוונת הרמב"ן?

לכאורה דברינו אינם יכולים להיות הסבר בשיטת הרמב"ן. כפי שהצגנו זאת, עיקרון הברירה הזה (בין שני הפירושים) אינו נובע משיקול של 'פשיטא', כפי שהסביר הרמב"ן עצמו, אלא משיקול הפוך בדיוק: דווקא בגלל שהפשיטות האפריורית מורה על החלת החיוב, יותר סביר לפרש את הפסוק כשלילת חיוב מאשר לפרש אותו כאיסור ממש. אם כן, הבחירה באופציה של השלילה (ודחיית האופציה של האזהרה) אינה בגלל הרצון להתרחק מהסברא האפריורית (להוציא ממנה), כפי שהסביר הרמב"ן, אלא דווקא מתוך רצון להתקרב אליה ככל האפשר. יתכן שבנקודה זו חלוק הרמב"ם על הרמב"ן, על אף הסכמתו העקרונית לכך שהפרשנות כשלילת החיוב מותנה בקיומה של סברא אפריורית להחיל את החיוב. יתכן שיש לחלק בין מצב שבו יש סברא אפריורית להחיל את החיוב, לבין מצב

שבו הסברה אינה מצביעה לאף אחד משני הכיוונים. אמנם במקום שבלי הפסוק לא היינו מחילים את הדין, באמת אין טעם לכתוב פסוק שהוא שלילת חיוב שהרי הוא אינו מחדש מאומה. מאידך, כאשר ישנה סברה להחיל את החיוב, ראינו שההיגיון דווקא מלמד שכן סביר לפרש את הפסוק כשלילת חיוב (יותר מאשר אזהרה).

המסקנה המתבקשת היא שהרמב"ן התכוון דווקא למקרה שבו אין סברה מכרעת לשום צד, ובאופן אפריורי היה מקום להחיל את החיוב על המקרה הנדון והיה גם מקום שלא להחיל אותו. במקרה כזה יש טעם לכתוב שלילת חיוב, שכן ללא הפסוק לא היינו יודעים מה לעשות במקרה כזה. שלילת החיוב אינה חשופה כאן למתקפה של 'פשיטא'. אמנם כעת עלינו לבחור בין פירוש הפסוק כשלילת חיוב לבין פירושו כאזהרה. כאן יכולים להיכנס השיקולים הטקסטואליים (עליהם מדבר הרמב"ם), ההתייחסות להקשר המקראי, או שיקולים כמו זה שלמעלה המנסה להתקרב ככל האפשר לצד המסתבר. אפשר שגם במקום ששתי האפשרויות (אזהרה ושלילת חיוב) הן שקולות, אנחנו נבחר באפשרות שיש בה מינימום חידוש (כלומר האפשרות בעלת המרחק המינימלי מהסברה האפריורית), וזוהי האפשרות של שלילת חיוב. כלומר, הבחירה אינה בגלל ששלילת חיוב מתאימה יותר לסברה האפריורית, אלא מפני שכך אנחנו ממעטים ככל האפשר את החידוש שבפסוק.

הדוגמה ממחלוקת ר"ע ורי"ש בסוטה: פסוקי חיווי חיוביים

עד כאן ראינו שהשורש הזה עוסק בפסוקי חיווי שליליים. פסוק של שלילת חיוב הוא פסוק חיווי (ולא ציווי), שכן הוא מחווה (מצביע) על עובדה (שלילית, במקרה זה). האם יש גם מקרים מקבילים של פסוקי חיווי חיוביים, שניתנים להתפרש בשתי צורות (נורמטיבית-ציוויית או חיוויית)? נראה כעת שכן.

מיד אחרי הפתיח שלו, מביא הרמב"ן כדוגמה לטענתו (שדרושה הו"א כדי לפרש משהו כשלילת חיוב) סדרת מחלוקות בין ר"ע לרבי ישמעאל:

והמשל עוד בזה מאמרם בגמר סוטה (ג ע"א): וקנא את אשתו - רשות, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר חובה. לה יטמא - רשות, ר' עקיבא

אומר חובה. לעולם בהם תעבודו - רשות, רבי עקיבא אומר חובה. ושאלו על זה לימא רבי ישמעאל ורבי עקיבא בכל התורה כולה הכי פליגי דמר אמר חובה ומר אמר רשות. ופירשו בקראי פליגי כלומר במדרשי הכתובים. מאי טעמא דרבי ישמעאל כדתני' כלפי שאמרה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך, יכול כגון זה תלמוד לומר ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו, ורבי עקיבא קנוי אחרינא כתיב. הרי ביאורו כשיהיה להם דבר שיהיה מן הסתם בכלל חובה וצריך לשלול ממנו אותו חיוב יורו בו שהוא רשות. וכן אמרו בלה יטמא רשות מאי טעמא דרבי ישמעאל איידי דכתיב אמור אל הכהנים בני אהרן לנפש לא יטמא, אימא כלל לא איצטריך למכתב לה יטמא, ורבי עקיבא מכי אם לשארו הקרוב אליו נפקא. וכן דרש (ג ע"ב) בלעולם בהם תעבודו, כלפי שאמרה תורה לא תחיה כל נשמה איצטריך לעולם בהם תעבודו למשרא אחד מן האומות שבא על שפחה כנענית, ורבי עקיבא [מ]מהם תקנו נפקא.

הרי כולם מודים בשלילות במקום שצריך הכתוב לשלילה ההיא, כלומר שצריך להתיר לנו דבר ולתת לנו רשות בו, וכשאינו צריך להרשות לנו בו כלל יגזרו שהוא מצות עשה או לאו.

כל הדוגמאות הללו הן מצוות עשה, והשיקול של הגמרא מורה שכאשר ישנה הו"א הפוכה אנחנו מפרשים את הפסוקים כרשות, כלומר כשלילת האיסור (להבדיל משלילת החיוב); וכאשר אין הו"א, אנחנו מפרשים את הפסוקים כמצוות עשה. נראה מהגמרא שהפירוש הפשוט לכל פסוק הוא נורמטיבי, ולכן הגמרא מפנה את הקושי כלפי רי"ש ולא כלפי ר"ע. רי"ש שאומר שהפסוקים הללו הם רשות, הוא זה שחייב להסביר את עמדתו. ומהו ההסבר שלו? הואיל ויש סברא אפריורית נגד המצוה, השיקול של מיעוט החידוש מורה שהפסוק בא לחדש את שלילת האיסור ולא לחדש מצוות עשה. לדוגמה, במקרה של סוטה, הסברא האפריורית היא שאסור לשנוא אף אחד מישראל, ולכן גם את אשתו שסטתה אל לו לשנוא. בא הפסוק ואומר "וקנא את אשתו", כלומר הוא בא להוציא מהאיסור לשנוא. כעת יש בפנינו שתי אפשרויות הבנה: או שהפסוק מצווה עליו לקנא לה או שהוא רק מבטל את האיסור לשנוא אותה, וממילא אין חובה לקנא אלא רק רשות לקנא.

ר"ש מעדיף את הפירוש השני, שכן הוא פחות מחודש מהראשון, כלומר הוא פחות מרוחק מהסברא האפרירית. והן הן דברינו לעיל בביאור שלילת החיוב. אם לא היתה הו"א כזו, כלומר אם היה ברור אפרירית שהעיקרון שאסור לשנוא את אחיו אינו נוגע לאשתו שסטתה, אזי כשקוראים את הפסוק אי אפשר לקרוא אותו כשלילת האיסור, שהרי לא היתה הו"א שיהיה כאן איסור (לשנוא אותה). לכן על כורחנו המסקנה היא שהפסוק מצווה עליו לקנא לה כחובה ולא רק כרשות. נמצא שבין לר"ע ובין לר"ש, עדיף לפרש את הפסוק במישור הנורמטיבי (כאיסור או כמצוות עשה). אבל כאשר קיימת סברא אפרירית לכיוון הפוך מהפסוק, יש למתן את הפירוש ולהותיר אותו קרוב ככל האפשר לסברא האפרירית, וכשאינן סברא כזו ברור שהקריאה הנכונה היא הנורמטיבית. הויכוח בין ר"ע לר"ש הוא רק בשאלה האם אכן במקומות אלו יש סברא אפרירית כזו או לא. ברם, הכלל אותו הצענו (בדבר העדיפויות הפרשניות) מוסכם על שניהם. בהמשך דבריו הרמב"ן מסביר לאור זה גם את שיטת בה"ג לגבי "לא תצא כצאת העבדים", ואכ"מ.

מדוע הרמב"ם עוסק רק בפסוקי חיווי שליליים?

מדוע הרמב"ם עוסק רק בפסוקי שלילה ומחדש את המושג 'שלילת החיוב' ואינו עוסק בפסוקים חיוביים ומחדש את המושג 'שלילת האיסור'? היה מקום לומר שבפסוקי שלילה מופיעה המילה 'לא' הניתנת לשתי פרשנויות, ולכן יש מקום להתבלבל. אך מסוגיית הגמרא בסוטה נראה שישנה אפשרות בלבול גם בהקשר של פסוקי חיווי חיוביים, ומסתבר שהרמב"ם מסכים להחיל את העיקרון שלו גם במקרים ההפוכים.

יתכן שהרמב"ם פשוט לא ראה מי שטעה בהקשר של מצוות עשה, ולכן הוא לא עוסק בעקירת הטעות שבין מצוות עשה לבין חיווי חיובי,⁷ ועוד נעיר על כך להלן בפרק ו.

7 בהקדמה עמדנו על כך שהשורשים נכתבו כדי לחדש עקרונות מחודשים, אבל לפעמים הרמב"ם נזקק גם לעקרונות שלדעתו הם פשוטים, כאשר הדבר דרוש כדי להוציא מטעויות של אחרים.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

כפי שראינו, הרמב"ן מסכים להגדרת הרמב"ם שכל פסוק שהעובר עליו אינו עובר עבירה, ועניינו הוא רק לתת רשות לעשות מעשה כלשהו (ולא להטיל חובה לעשותו), הרי הוא פסוק חיווי, כלומר הוא בגדר שלילה ולא אזהרה, ולכן אין לכלול אותו במניין המצוות. הויכוח ביניהם הוא רק בשאלת הזיהוי של אותם פסוקים שהם בעלי אופי של חיווי או ציווי.

הרמב"ן טוען שהרמב"ם מרחיב מדאי את מספר הפסוקים שמתפרשים כשלילת חיוב, באומרו:

ועניין השלילות הזה צריך דקדוק גדול ולא יתפשט כאשר הרב מרחיב בו. אולם הוא אינו מציע הגדרה אלטרנטיבית, ולא ברור במה בדיוק המחלוקת. כפי שראינו עד כאן, מדברי הרמב"ן נראה שאין לו הגדרה שונה לשלילה, אלא רק אידיאולוגיה פרשנית אשר דוגלת בניסיון לצמצם ככל האפשר את הפסוקים שאנו מאמצים לגביהם פרשנות של שלילה. מסיבה זו הרמב"ן פותח את דבריו בביאור העובדה שפרשנות של שלילה צריכה להיעשות רק כאשר יש לנו הו"א שממנה התורה רוצה למונענו. לא מספיקה פרשנות מילולית, כפי שלדעתו סבר הרמב"ם, אלא צריך גם רקע של הו"א מוטעית.

למעלה ראינו את האפשרות שגם הרמב"ם מסכים לדרישה זו של הרמב"ן. בלי שיש הו"א כזו, הפרשנות של שלילת החיוב חשופה למתקפה של 'פשיטא'. ובכל זאת התחושה היא שלא מקרה הוא שהרמב"ן מצמצם מאד את השימוש בכלי הפרשני הזה, וכל הויכוחים שלו עם הרמב"ם מצויים באותו כוון פרשני (הרמב"ן טוען לפירוש נורמטיבי של הפסוקים הנדונים, ואילו הרמב"ם מסביר שאלו הם פסוקי חיווי).

בין רשות לחיווי

קיימים שני ניסוחים אפשריים לעיקרון המובע בשורש זה, ושניהם היו מובלעים בדברינו עד כה. על פניו נראה שפסוקים אלו לא נמנים מפני שהם אינם מצווים או אוסרים, אלא רק נותנים רשות. אלו פסוקי רשות, ולכן אין להם מקום במניין המצוות. מה פירוש פסוקי רשות? האם אלו הם פסוקי חיווי? יש מקום לראות

אותם כפסוקי נורמה, ובכל זאת, בגלל תוכנם הם אינם נכללים במניין המצוות. כפי שראינו, פסוקי שלילה הם פוסקים ששוללים את קיומה של נורמה בהקשר מסויים. יתכן שגם פסוק ששולל את קיומה של הנורמה הוא פסוק נורמה, כלומר גם הוא שייך לספירה הנורמטיבית, אלא שתוכנו הוא ניטרלי. הוא אמנם קובע הלכה כלשהי, אך הוא אינו מצווה וגם לא אוסר. פסוק כזה רק מודיע לנו שאין כאן נורמה מחייבת (שזו כשלעצמה קביעה הלכתית). מאידך גיסא, יש גם מקום להבין שפסוק כזה הוא שונה בסוגו, ולא רק בתוכנו. זה כלל אינו פסוק נורמה, אלא פסוק חיווי. הוא מצביע על עובדות והוא אינו 'צבוע' בצבע של פסוקי הנורמה (להלן נגדיר זאת ביתר פירוט)

השאלה העולה כאן היא האם ההבדל בין רשות לאיסור נמצא באותו מישור כמו ההבדל בין איסור לציווי. אם אכן זהו אותו מישור, אזי שלושת אלו הם סוגים שונים של פסוקי נורמה. יש פסוקי נורמה שקובעים איסור, יש שקובעים היתר/רשות (=היעדר נורמה), ויש שקובעים חובה. אך יתכן גם שההבדל בין איסור לציווי מצוי בתוך הספירה הנורמטיבית, ואילו פסוקי הרשות הם פסוקי חיווי שמצויים מחוצה לה. לפי הצעה זו ההבדל בין שלילת החיוב ובין הגזירות הוא הבדל קטגורילי (שנוגע לסוג הפסוק) ולא רק הבדל תוכני (שנוגע לתוכנו: איסור, חובה, או רשות).

ניתן להציג זאת גם כך. פשיטא שכל פסוק חיווי הוא פסוק רשות, שכן פסוק מצווה ודאי שאינו רק מחווה. אבל לא לגמרי ברור האם כל פסוק רשות הוא פסוק חיווי. יתכן שיש פסוקי רשות שמבחינת תוכנם אינם מצווים מאומה, אבל מבחינת סוגם הדקדוקי שייכים לספירה הנורמטיבית. שתי האפשרויות שהוצגו בפסקה הקודמת חלוקות ביניהן ביחס לשאלה זו. להלן, אחרי שנגדיר טוב יותר את ה'צבע' שצובע את פסוקי הנורמה, נחזור לדון בשאלה זו.

פרק ד. בעיות שונות בהבנת העיקרון שבשורש זה

היחס למצוות מותנות

נקודה ראשונה אותה עלינו לבחון היא היחס בין העיקרון שבשורש זה לבין הנושא של מצוות מותנות (ראה על כך גם במאמרנו לשורש השישי). ראשית נגדיר את המושג, ולאחר מכן ננסה לבחון אותו מעט.

המפרשים מבחינים בין שני סוגים של מצוות: חיוביות וקיומיות.⁸ מצוה חיובית היא מצוה שיש חובה גמורה לקיים אותה, ומי שאינו מקיים אותה עבר עבירה של ביטול עשה. לעומת זאת, מצוה קיומית היא מצוה שיש עניין לקיים אותה, אבל מי שלא קיים אותה לא עבר כל עבירה. לגביה אין מצב של 'ביטול עשה'.⁹

בנוסף, חשוב להבחין בין מצוה קיומית לבין מצוה מותנית, הבחנה שרבים מן המפרשים מתעלמים ממנה. מצוה קיומית היא מצוה שכלל לא חייבים לעשותה אלא שאם עשאה זכה במצוה. לדוגמה, מצוות תלמוד תורה מעבר לקריאת שמע ערב ובוקר, או צדקה במקום ובהיקף מעבר למה שהוא מחויב בו.¹⁰ מצוה מותנית, לעומת זאת, היא מצוה שהחייב בה מוחלט, אלא שהוא מותנה בהיווצרותן של נסיבות מסוימות. לדוגמה, מצוות ציצית חלה רק כאשר לובשים בגד של ארבע כנפות, ומצוות שחיטה קיימת רק כאשר רוצים לאכול בשר. ישנו חיוב גמור אלא שהוא מותנה בקיומו של מצב מציאותי מסוים. האוכל בלי שחיטה, או לובש בגד של ארבע כנפות בלי ציצית, מבטל עשה. ומכאן שאלו אינן באמת מצוות קיומיות (שהרי יש בהן מצב של 'ביטול') אלא מצוות חיוביות מותנות (הן מותנות בנסיבות שבהן חל החיוב).¹¹

8 ראה על כך במאמרנו מידה טובה לפרשת וישב, תשסז.

9 ראה שם את הערתנו לגבי התביעה לקיים אותן בעידנא דריתחא.

10 הדוגמאות הללו הן מצוות חיוביות, והקיומיות שלהן צצה ברגע שעושים מעבר לשיעור המחוייב. מצוות קיומיות ממש (שאינן להן אפילו בסיס חיובי מינימלי) כנראה לא קיימות. ראה מאמרנו לשורש ו.

11 חשוב לציין שהגדרת מצוה מותנית יכולה להתרחב מאד, שהרי גם ברכת המזון היא מצוה מותנית, שכן רק מי שאכל חייב לברך. כך גם פדיון פטר חמור, רק אם נולד לו פטר חמור עליו לפדותו, וכו'. במובן זה מצוה מותנית היא קטגוריה רחבה מאד, ושונה מהותית ממצוה קיומית. מצוות שאינן מותנות יש מעט מאד (ראה רשימה של שש מצוות תמידיות, כלומר מצוות שאינן מותנות בשום מצב, בהקדמת ספר החינוך ובתחילת המשנה ברורה).

במובן מסוים, מצוה מותנית אינה אלא לאו הבא מכלל עשה (ראה במאמרנו לשורש השישי). לשון אחר: ניתן לנסח את הציווי המותנה כשלילה. לדוגמה, מצוות שחיטה. אין מצוה לשחוט, ורק אם אנו רוצים לאכול בשר עלינו לשחוט את הבהמה קודם לכן. במילים אחרות, ניתן לומר שמשמעות הציווי היא שקיים איסור לאכול בשר לא שחוט,¹² ולא שיש מצוה לשחוט. עד כאן עדיין לא נגענו בנושא השלילות. אבל בניסוח אחר ניתן לראות את המצוה המותנית כך: האיסור לאכול בשר שאינו שחוט אינו חל כאשר שוחטים. בניסוח זה נראה שיש כאן שלילה ולא ציווי. ה'חיוב' הוא איסור 'אינו זבוח' (ראה תוספות שבועות כד ע"א ד"ה האוכל), והשלילה אומרת שה'חיוב' הזה אינו חל כאשר שחטנו.

אמנם בדוגמה זו הציווי לשחוט הוא עצמו קובע את איסור 'אינו זבוח'. אין איסור 'אינו זבוח' ממקור אחר (מעבר למצוות השחיטה). אם כן, המצוה הזו אינה שוללת איסור אחר, ואין כאן שלילת חיוב אלא הגדרת איסור (על יחס העשה הזה ללאו, ראה בנספח למאמרנו לשורש השישי). יתכן שזהו שורש דברי הרמב"ן שכתב שלאו הבא מכלל עשה נמנה כעשה, אבל אם הוא בא במקביל ללאו הוא אינו נמנה כלל (ראה שם). כעת נוכל להציע הסבר אחר לכך: אם יש לאו ברקע - הפסוק הזה מתפרש כשלילה ולא כציווי, ולכן אין למנות אותו. ואם אין לאו ברקע - הציווי הזה הוא איסור לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה.

גם אכילה בסוכה (למעט הלילה הראשון, שבו יש מצוה חיובית לאכול פת בסוכה) ניתנת לכאורה להתנסח כשלילה, כלומר שאסור לאכול מחוץ לסוכה והאיסור אינו חל כאשר אוכלים בסוכה. כאן ברור יותר שזהו דמיון פורמלי בלבד, שכן למעשה קיים ציווי לאכול בסוכה והאיסור לאכול מחוץ לסוכה נגזר ממצוה זו (אין מקור בלתי תלוי לאיסור זה, והוא אינו אלא ביטוי לקיומה של מצוות

מאידיך, יש מקום להבחין ולומר שגם מצוות תפילין אינה מצוה לא מותנית. אמנם היא חלה רק על גברים ורק ביום, ורק כשהם נקיים וכדו', אבל כל אלו הם מצבים שאינם בידינו ולא מסורים לרצונותינו. מצוה זו מותנית בנסיבות אובייקטיביות (כמו עיתוי) אבל אין לנו אפשרות להימנע ממנה. זאת בניגוד למצוות כמו שחיטה, או ציצית.
12 אין זה הלאו על אכילת בשר נבילה, אלא שכשאוכל אותו עובר שניים: שאכל מאכל אסור ושאכל בלי לשחוט (איסור עשה).

העשה).¹³ המצוה לאכול בסוכה אינה באמת מותנית, אלא רק באופן פורמלי.¹⁴ מתן גט היא דוגמה קשה יותר,¹⁵ שכן בהחלט ניתן לטעון שאין כאן יותר משלילה של מצב האישות (איסור אשת איש, וחיובי איש ואשה זה לזה), שהשלכותיו אינן קיימות לאחר מתן גט. ביתר פירוט, לכאורה ישנה כאן רק אמירה שאיסור אשת איש שהיה על אשה זו אינו קיים אם ניתן לה גט. אם כן, זוהי שלילת החיוב ולא ציווי. כאן קשה יהיה לומר שהאיסור הוא מחמת שלא ניתן גט, שהרי האיסור הוא מחמת היותה אשת איש (גם אם לא היתה קיימת פרוצדורת היתר על ידי גט. לדוגמה, אשה שבעלה השתטה ואינו כשיר לתת לה גט). מסקנתנו הינה שמצוות גירושין בגט הינה גילוי במציאות שלפיו האשה מפסיקה להיות אשת איש עם מתן הגט. זוהי שלילה ואין כאן מצוה.

נעיר כי בשתי דוגמאות אלו (שחיטה וגט) ניתן היה להעלות הו"א לאסור ללא הפסוק: במקרה של שחיטה, יש הו"א להחיל את איסור אינו זבוח גם כששוחטים (כלומר לחשוב שאין שום מתיר לאכילת בעלי חיים), ולכן נדרש הפסוק להתירו באכילה בשחיטה. ובמקרה של גט, יש הו"א לאסור אשת איש גם אם קיבלה גט, ולכן יש פסוק שמתיר אותה לשוק בגט. רק בגלל קיומן של הו"א כאלו יש מקום לפרש את שתי המצוות הללו כשלילות ולא כציוויים. אך לגבי שחיטה טענו שאין מקור בלתי תלוי לאיסור אינו זבוח, ופירוש הדבר שלא קיימת הו"א לאסור גם ללא הפסוק, ולכן אין לפרש אותו כשלילה אלא זוהי מצוות עשה. אם כן, העיקרון הזה אינו אלא ביטוי להערת הרמב"ן לעיל.

ובאמת מצאנו ברמב"ם עצמו, בעשה קכט שהובא לעיל, שכבר עמד על היחס בין הכלל הזה לבין לאו הבא מכלל עשה. איסור הפרשת מעשר מן הרע הוא לאו הבא

13 ניתן להמחיש הבדל בין שתי ההגדרות הללו באמצעות סברתו של המנחת חינוך (מצוה שכה מהדורת מכון ירושלים אות ז) שהאוכל בסוכה גזולה אמנם לא קיים מצוה, מפני שהיא באה בעבירה, אך גם לא ביטל מצוה כאוכל מחוץ לסוכה, שכן הוא אכל בתוך סוכה שמצד עצמה היא כשרה. וראה דברי האחרונים בהערה טו שם.

14 בעל קנאת סופרים, על מצוות עשה לח, מדבר על לאו הבא מכלל משפטים רשותיים, כלומר משפטים שהם בבחינת רשות גמורה, אלא שמכללם נלמד לאו. בעצם משפטים אלו לא באו ללמד את הרשות לעשות מעשה כלשהו, אלא ללמד את הלאו הנגזר מהם.

15 ראה מאמרנו לשורש יב שם עמדנו על כך שיש במניין המצוות של הרמב"ן מצוות פרוצדורה שלא מטילות עלינו חובות ולא איסורים. שם גם הערנו על השאלה האם מתן גט הוא מצוה כזאת (וראינו שלפחות לפי החינוך לא).

מכלל עשה, אך הוא אינו נכלל במניין המצוות, גם לא כעשה (אלא נכלל בעשה של הפרשת תרומת מעשר). כבר הסברנו למעלה שהסיבה לכך היא שזו שלילה ולא אזהרה.

פסוקי חיווי שנמנים במניין המצוות: מצוות מבארות

ראינו למעלה שהרמב"ם טוען שפסוקי שלילה הם פסוקי חיווי (או רשות) ולא פסוקי ציווי, ולכן אין למנות אותם במניין המצוות. בהקשר זה, מעניין להביא את דברי הרמב"ם עצמו בשתי מצוות עשה עוקבות (על אף שאין קשר ישיר ביניהן), שבהן נראה כי הוא כולל גם פסוקי חיווי (או רשות) במניינו (ראה מאמרנו לשרש יב).

במצוה צה הרמב"ם מונה את המצוה לדון בהפרת נדרים. בפתיחת דבריו שם הוא כותב כך:

שציונו לדון בהפרת נדרים. כלומר התורה שהורנו לדון בדינים ההם, ואין העניין שנתחייב להפר על כל פנים. וזה העניין בעצמו הבין ממני כל זמן שתשמעני מונה דין אחד מן הדינים, כי אין ציווי בפעולה מן הפעולות בהכרח, ואמנם המצוה היא היותנו מצווים שנדין בדין זה בדבר זה. הרמב"ם קובע שתוכנה של מצוה זו אינו מחייב עשייה, אלא הוא גילוי מציאות דינית (הלכתית). גם במצוה הבאה (עשה צו), שם מונה הרמב"ם שכל הנוגע בנבלה טמא. ושוב הרמב"ם כותב כך:

ואני אזכור עתה הקדמה ראוי שתזכור אותה בכל מה שנזכור ממני הטומאות. והיא כי זה שנמנה כל מין ומין מן הטומאות מצות 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 למי שנגע בו היא מצות עשה. כלומר שזה הדין שנצטוינו בו הוא מצות עשה והוא אמרנו שמי שנגע בכך על תואר כך נטמא, ומי שהיה על עניין כך לא נטמא. 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 (עשה ל"א) ושלא יאכל קודש ושלא יגע בו (ל"ת קכ"ט) וזולת זה. וזה הוא הציווי, כלומר היותו טמא בזה המין כאשר נגע בו או כשהיה אצלו בעניין כך. וזכור זה העניין בכל מין ממני הטומאה.

גם כאן הרמב"ם קובע שעיקרון המגלה מציאות הלכתית נמנה במסגרת מניין המצוות. מצוות הטומאה הן גילויים מתי אדם נטמא ומתי לא, והדינים החלים עליו אינם קשורים למצוות אלו. המצוות החלות על הטמאים נמנות בנפרד במנין המצוות (כמצויין בדבריו).¹⁶

לאור האמור כאן עולה ביתר שאת הבעייתיות של העיקרון המנוי בשורש זה: מדוע לא יימנו שלילות במנין המצוות? לדוגמה, ניתן למנות את העיקרון שאמה עבריה לא יוצאת בראשי איברים גם אם אין איסור להוציאה. עצם ההגדרה שחיוב זה לא חל עליה, לכאורה צריכה להיות מצוה מנוייה. הרמב"ם עצמו קובע בציווטים לעיל שמצוות אינן רק ציוויים אלא גם גילויי מציאות שרלוונטיים לתחולה של מצוות אחרות (על מה/מי הן חלות ועל מה/מי לא).

יתכן שכאן עלינו לחזור להבחנה אותה הצגנו למעלה, בין פסוקי רשות לפסוקי חיוב. אם נניח שהרמב"ם סובר ששתי המצוות הללו שייכות לספירה הנורמטיבית, על אף שתוכנן אינו איסור ולא חובה אלא רשות בעלמא, ניתן להבין מדוע הוא מונה אותן. ראה על כך עוד להלן.

היחס לשורשי הקטגוריה החמישית

בשורש השביעי אומר הרמב"ם שאין למנות פרטים של מצוה כמצוות עצמאיות.

¹⁶ יש לדון מדוע באמת מצוות אלו לא נכללות כפרט מפרטי איסור נגיעה ואכילת קודש או כניסה לקודש לטמאים. נראה מכך שגילוי המציאות שבמקרים אלו האדם טמא הוא עניין עצמאי, והביטויים ההלכתיים שלו (איסור אכילה ונגיעה בקודש וכניסה אל הקודש) הם רק נפק"מ שלו. למצוות אלו מעמד עצמאי, ולא רק כתיאור המציאות שעליה חלים האיסורים הנ"ל. ראה בהקדמת הרב אהרן ליכטנשטיין לשיעוריו על טהרות, שדן בשאלה האם יש איסור לישראל להיטמא. כאן ברמב"ם מפורש שלא, אולם מאידך, נראה שמצב הטומאה הוא מציאות עצמאית גם בישראל, ולא רק מילה שמתארת מצב בו יש איסור להיכנס לקודש ולגעת ולאכול קודש. על רקע זה, נציין את דבריו של דוד הנשקה, במאמרו, על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם, סיני צב, תשמג, רכח-רלט, אשר אכן טוען שלפי הרמב"ם הטומאה כלל אינה מצב אובייקטיבי מציאותי כלשהו, אלא כותרת לאוסף של דינים.

הפרטים כלולים במצוה הכוללת (ראה גם בשורשים יא-יב, המשלימים את הקטגוריה החמישית של שורשי המיון והסיווג).

כאן מקום לשאלה: מדוע פרטים כאלו אינם שלילות? כאשר יש פרט כלשהו במצוה, פירוש הדבר הוא שבמצב מסויים לא חלה המצוה ובמצב אחר היא חלה. זוהי שלילה של תחולת המצוה במצב הנדון.

וכך גם לאידך גיסא: מדוע השלילה לא תיכלל בעיקרון שלא מונים פרטים כמצוות עצמאיות? לדוגמה, "לא תצא כצאת העבדים" הוא פרט במצוות יציאה בראשי איברים (שהיא לא חלה על אמה עבריה). אם כן, לא ברור מדוע הרמב"ם הגדיר שני שורשים שונים עבור מקרים אלו.

במבט נוסף נראה כי בכל מקום שהתורה קובעת שמצוה כלשהי לא תחול על מישהו או על מצב מסוים, זה לא יימנה כמצוה עקב ניסוחו של הפסוק כפסוק שלילה, אך לא עקב היותו פרט ממצוה. השורשים שעוסקים באי מניית פרטי מצוות, עוסקים בחלקי מלאכה שכולם יחד מרכיבים אותה (כמו שלבי הקרבת הקרבנות, ראה שורש יב), או בהופעות שונות של מצוה במצבים שונים (שורש שביעי), או בחלקי מצוות (שורשים יא-יב). אמירות ששוללות תחולה של מצוה במצב מסויים הן נושאו של שורשנו.

לפי טיעון זה, אכן שורשנו הוא שורש נוסף שעוסק בפרטים של מצוות, אלא שפרטים אלו אינם דינים מסוימים במצוה אלא הצבעה על היקף תחולתה (קביעה שהיא חלה, או לא חלה, במצב זה או אחר).

ברם, זה אינו ממצה את העניין. מלשון הרמב"ם, ובעיקר מהקדמתו הלשונית והלוגית עליה עמדנו לעיל, נראה כי עיקר טענתו כאן היא שלא מונים שלילות כי הן פסוקי חיווי. לפי זה, ההבחנה בין שורש זה לבין שורשי הקטגוריה החמישית היא שהשורשים העוסקים בפרטי מצוות עוסקים בפסוקי ציווי, אלא שהם אינם נמנים מפני שהם מהווים חלק ממצוה כוללת יותר שכבר מנייה. אלו הן בעיות של כפילות, או מיון וסיווג. לעומת זאת, בשורש זה העיקרון שמונע מניה מבוסס על כך שפסוקי שלילה הם פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי, כלומר שהוא נעוץ בסוג הפסוקים ולא בתוכם או בחפיפה בינם לבין פסוקים אחרים. לכן בכל זאת נראה שיש כאן עיקרון מסוג שונה. פסוקים אלו הם חיוויים, שכן הם שוללים נורמות

אחרות, ואילו פסוקים שמוסיפים פרטים הם פסוקי ציווי, אלא שהם נכללים במצוות הכלליות.

הבחנה זו מחדדת את טענתנו למעלה, לפיה יסודו של השורש הזה שונה מן השורשים ההם: כאן היסוד הוא הבחנה בין פסוקי חיווי לבין פסוקי ציווי. מסיבה זו אנו כוללים את השורש הזה בקטגוריה הרביעית ולא בזו החמישית. הרמב"ם תפס את יסוד השורש הזה בכך שמדובר בפסוקי חיווי ולא בכך שהתוכן שלהם הוא רשות. להלן נפרט זאת יותר.

היחס לשורש החמישי

אמנם היחס לשורש החמישי קרוב יותר. השורש הנוכחי שייך לאותה קטגוריה של השורש החמישי, שכן בשני המקרים אי המניה מבוסס על כך שמדובר בפסוקי חיווי.¹⁷ במאמרנו לשורש ה (ראה שם בפרק ב) הצבענו על הכפילות הזו שבין שני השורשים, וראינו שהיא כבר עולה בדברי הרמב"ם עצמו (בלאו קסה).¹⁸ אנו נשוב מעט לנושא זה בדברינו להלן.

כפי שכבר הזכרנו, הדיון היסודי בקטגוריה הנוכחית, כלומר זה העוסק בהבחנה העקרונית בין פסוקי חיווי לפסוקי ציווי, נעשה בשורש הזה. הבהרת הדיון הזה היא עניינו של הפרק הבא.

17 לכאורה היה מקום לפרש שהרמב"ם בשורש זה עוסק רק בשלילות, כלומר בפסוקי חיווי שליליים, ואילו שורש ה עוסק בפסוקי חיווי חיוביים (ראה בפרק הקודם בדיונונו ברמב"ן ובגמרא סוטה דף ג). בחינה קצרה של תוכנו של שורש ה מעלה כי העיסוק שם הוא בטעמי מצוות בכלל, עשה ולא-תעשה. גם כאן, כפי שראינו, השלילה היא רק דוגמה, אבל ישנו עיקרון מקביל לגבי פסוקי חיווי חיוביים (ראה למעלה בדיון על סוגיית סוטה).

18 מעניין לציין שהרמב"ן בהשגותיו לשורש ה טוען שאין לפרש פסוק כטעם בלבד, אלא אם כן התורה כותבת במפורש שזהו טעם. עמדה זו מקבילה לעמדתו בשורש דידן, שכן גם כאן הוא טוען שאין לפרש פסוק כלשהו כשלילה אלא אם יש אינדיקציות לכך. ברירת המחל היא שהפסוק הוא ציווי.

פרק ה. פסוקי תיאור ופסוקי ציווי

מבוא

בפרק זה נעסוק בבעיה שנדונה לא מעט בפילוסופיה האנליטית של המוסר, אשר עוסקת במשמעותם של ציוויים (מוסריים ואחרים), ביחס בין ציווי לעובדות, ובין שני הסוגים המקבילים של משפטים (=פסוקים). אנו נראה שהיא אשר עומדת בבסיס קביעתו של הרמב"ם בשורשנו, ולמעשה הבחנה זו היא עניינה של ההקדמה הלוגית-לשונית של הרמב"ם לשורש זה.

המציאות שבבסיס הציווי

היחס בין הציווי למציאות נדון גם במאמרנו לשורש החמישי. ראינו שם שניתן להבין את הציווי כנגזר ממציאות כלשהי (שהיא הטעם למצוה), ואפשר אולי אפילו לזהות את המצוה עם הטעם, כלומר לטעון שהציווי אינו מה שמופיע בפסוק הציווי אלא מה שמופיע בפסוק הטעם. לדוגמה, אם התורה מצווה "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה... ולא תחטיא את הארץ", התורה אינה אוסרת ישירות על המגרש להחזיר את גרושתו לאחר שנישאה, אלא אוסרת עליו להחטיא את הארץ. החזרת הגרושה פשוט גורמת להחטאת הארץ, ולכן היא מעשה אסור. האיסור האמיתי הוא הטעם, להחטיא את הארץ.

לפי תפיסה זו, הדבר נכון גם לגבי מצוות שבהן לא כתוב הטעם בתורה בפירוש. ההנחה היא שישנו טעם בבסיסה של כל מצוה (שלא כשיטת 'חלושי הדעת' ברמב"ם במו"נ, שחושבים שלמצוות אין טעמים. ראה בדברינו שם, ובתחילת מאמרנו לשורש התשיעי). לדוגמה, האיסור למשכן אלמנה מבוסס על כך שאם הוא ימשכן אותה הוא משיאה שם רע בשכנותיה (גם על כך ראה במאמרנו לשורש החמישי). גם שם בהחלט יש מקום לטעון שהאיסור הוא להשיאה שם רע בשכנותיה, ומישכונה הוא רק המעשה שעלול להוביל לאיסור, ולא עצם האיסור. אם כן, בבסיסם של כל איסור ומצוה ישנה קביעה עובדתית/ערכית כלשהי.¹⁹

¹⁹ ישנם דיונים על הריאליזם והנומינליזם בהלכה, אבל הם בדרך כלל עוסקים בשאלה מעט שונה: שאלת קיומם וממשיותם של היישים ההלכתיים עצמם (כמו ממשיותה של הטומאה וכדו'). ראה על כך בהערה 16 למעלה, ובמאמרו של מ. אברהם, משמעותה של בעלות על ממון: בין

בדרך כלל קביעה כזו נוגעת לתוצאות של המעשה (אם ייעשה מעשה כזה תיווצרנה התוצאות הללו). אמנם ניתן גם להבין שהטעמים הללו אינם מהווים עובדות במובן הרגיל, אלא נימוקים, מוסריים או אחרים. החטאת הארץ אינה בהכרח עובדה במובן הרגיל, אלא תוצאה, שהיא מוסרית באופייה, של המעשה האסור. ועדיין, במובן הלוגי-לשוני החטאת הארץ זוהי 'עובדה', שאם לא כן לא היה כאן נימוק וטעם למצוה אלא חזרה על הציווי במילים שונות.

המשפט הטבעי

כעת ניתן לשאול האם הגילוי בתורה שהארץ מוחטאת כאשר אדם מחזיר את גרושתו לאחר נישואיה, מתורגם מיד לציווי לא לעשות כן, או שמא נדרש ציווי מפורש של התורה שאוסר על האדם להחטיא את הארץ? אם היינו יודעים שהארץ מוחטאת כשאדם מחזיר את גרושתו שנישאה, האם די היה בכך כדי לומר שיש איסור לעשות זאת? ולאידך גיסא, האם ציווי אינו אלא גילוי עובדתי של התוצאות העובדתיות או המוסריות של המעשה, או שמא יש בציווי משהו מעבר לציון העובדה?

לצד אחד של הספק המוצג כאן, פסוק שיקבע שחילול שבת הוא מעשה בעל תוצאות בעייתיות שקול לגמרי לפסוק שאוסר עלינו לחלל שבת. אך מהדיון שערכנו בשורש החמישי עולה בבירור שזה לא נכון. אלו הם שני סוגי פסוקים שונים, הראשון עובדתי (פסוק חיווי) והשני נורמטיבי (פסוק ציווי). מהו היחס ביניהם? מהו הקשר בין העובדה שמונחת בבסיס הציווי (=הטעם) לבין הציווי עצמו? מה מעביר אותנו מזו לזה?

שאלה זו מוליכה אותנו למחלוקת בין שתי גישות בתורת המשפט: גישת המשפט הטבעי (שמיוחסת בדרך כלל למלומד הנוצרי תומס אקווינס), והפוזיטיביזם. גישת המשפט הטבעי רואה בחוקי מערכת המשפט צווים שתוקפם נובע מהיותם

הלכה למשפט, שנות חיים ב, פתח תקוה תשסח, בעיקר בפרק האחרון ובהפניות שם. שאלה זו יכולה להיקשר גם לדילמת אותיפרון הידועה מהדיאלוג האפלטוני: האם האל מצווה על מעשה כלשהו מכיון שהוא טוב, או שמא המעשה הוא טוב מכיון שהאל מצווה עליו. מן התפיסה שהמעשה הוא טוב מכיון שהאל מצווה עליו, עולה לכאורה שהגילוי אינו על מציאות אובייקטיבית שקודמת לגילוי, אלא גילוי זה עצמו קובע את המציאות. אמנם אין בכך כדי לומר שאין כאן מציאות שקודמת לנורמה. לדיון בעניין זה ראה מאמרנו על השורש החמישי.

נכונים (בדרך כלל, מוסרית). לפי גישה זו החוק יונק את תוקפו מן העובדה שהוא מבטא משהו נכון ואמיתי, ולא דווקא מן העובדה שהוא חוקק בתהליך תקני כלשהו. תהליך החקיקה, לפי תפיסה זו, הוא משני, ומטרתו העיקרית היא להביא את הנורמה המוסרית לידיעת האזרחים. לפי גישה זו, החוק אינו אלא פסוק חיווי, שמביא לידיעתנו את העובדה שההתנהגות המסויימת הזו היא טובה ומועילה. החיוב לקיים את הציווי הזה נובע מעצם היותו טוב וראוי. זהו זיהוי, דה-פקטו, של המשפט עם המוסר (אמנם במובן רחב יותר של המושג).

לעומת זאת, הגישה המקובלת כיום (שקיבלה חיזוק רב בתקופה שאחרי מלחמת העולם השנייה) היא הגישה הפורמלית יותר, שרואה את היסוד לתוקפו של החוק בכך שהוא חוקק כדין. החוק מחייב לא דווקא מפני שהוא נכון או מוסרי, אלא מפני שהוא חוקק כדין במוסדות ובאופנים הראויים. לפי גישה זו, מתן הסבר לתוקפו של החוק בעצם הופך אותו לטיעון במקום חוק. גישה זו מבחינה הבחנה חדה בין פסוקי חיווי (פסוקים שמורים לנו על עובדות) לבין פסוקי ציווי (פסוקים שמצווים עלינו - חוקים). פסוק שמלמד אותנו שמעשה כלשהו הוא נכון, אינו אלא עובדה (מוסרית), אך עדיין אינו מורה לנו לעשות זאת. ישנו הבדל ברור בין פסוקי חיווי לבין פסוקי ציווי, ובהקשר המשפטי מה שקושר אותם ומוליך מזה לזה הוא תהליך החקיקה. כאן נוצרת הבחנה ברורה בין המוסר לבין המשפט.

ישנם הבדלים רבים בין שתי הגישות הללו. לדוגמה, בעוד הגישה הראשונה מצדדת כמובן מאליו בפרשנות תכליתית לחוק, שהרי התכליות המוסריות שלו הן שעומדות בתשתית תוקפו, הרי הגישה השנייה נוטה יותר לפרשנות טקסטואלית-פורמלית (פוזיטיביסטית), כלומר פרשנות שעניינה הוא גזירה (לוגית, הכרחית ככל האפשר) של ההוראות מהחוק החקוק. מה שנמצא בתוך לשון החוק הוא התוכן שעבר חיקוק כדין (מכללא), ולכן הוא החוק התקף והמחייב. התכליות הן עניין לפרשנות, ומהוות הרחבה של החוק לפי תכליותיו (ולא חשיפה של תוכנו), ולכן קשה לראות בהן נורמות שעברו חיקוק מחייב.²⁰

קיימים אמנם כמה וכמה גווני ביניים, וכיום בהחלט מתחשבים בנורמות

20 ראה במאמרנו לשורש השני, שם עמדנו על כך שדרכי הדרש לפי הרמב"ם מהוות הרחבה ולא חשיפה של מה שמצוי בכתוב. ראה גם במאמרנו לשורש החמישי, שם נדונה גישתו של הרמב"ם לגבי פרשנות תכליתית.

מוסריות בסיסיות כמחייבות גם בספירה המשפטית (דרך עקרונות כמו אי הכרה ב'פקודה בלתי חוקית בעליל' כמחייבת. זהו ביטוי לעיקרון מוסרי שמעולם לא עבר הליך של חקיקה, ואשר משפיע על החוק, ואף מסייג אותו). לכן כיום קשה לראות מישהו שדוגל באחת משתי הגישות הללו באופן טהור, אבל שני הקטבים הללו עומדים בבסיס החלוקות בין הגישות השונות בתורת המשפט, אשר דוגלות בשילובים במינונים שונים בין שניהם. אם כן, באופן בסיסי, כיום ברור שדרוש הליך של חקיקה כדי שחוק יהיה בעל תוקף, אף שכאמור יש לכך סיגים שונים.²¹

הכשל הנטורליסטי

הדילמה עליה עמדנו למעלה נעוצה בשאלת היחס בין נורמות ושיפוטים לבין עובדות. הפילוסוף דיוויד יום עמד על כך שאין לגזור שיפוטים, או נורמות, מהנחות עובדתיות. לדוגמה, מן ההנחה שהשמיים הם כחולים אין כל אפשרות לגזור את המסקנה שהשמיים הם יפים. הסיבה לכך היא שההנחה היא עובדתית במהותה, ואילו המסקנה היא שיפוט. בלשונו של יום נאמר כי אין להסיק את הראוי (OUGHT) מהמצוי (IS). לכן גם לא ניתן לומר על משפטי שיפוט ערכי שהם אמיתיים (במובן העובדתי).

דוגמה נוספת, מן העובדה שהכלב מלקק אותנו אין אפשרות לגזור שהוא ידידנו הטוב ביותר. היסק כזה לא יהיה תקף. כדי לתקף אותו נדרשת הנחת יסוד נוספת, והיא שמי שמלקק אותנו כנראה אוהב אותנו ומהווה ידיד שלנו. כך גם אי אפשר לגזור את המסקנה שהתמונה שלפני היא יפה מכך שהיא עשירה בצבעים, או עשויה באופן כזה או אחר. כדי לתקף את ההיסק הזה דרושה הנחה נוספת האומרת כי גיוון של צבעים הוא יפה. בה במידה לא ניתן לגזור מן העובדה שנתנית צדקה משפרת את מצבו של העני את המסקנה האתית שטוב (מבחינה

21 יש המנסחים את הסיגים הללו (כמו 'פקודה בלתי חוקית בעליל') כהרחבה של המושג 'חקיקה'. לפי תפיסה זו, עקרונות המוסר היסודיים נחקקים מכללא על ידי כל בני אנוש (כפיציית 'האמנה החברתית' של רוסו), ולכן הם מחייבים גם במובן המשפטי-פוזיטיביסטי. בדומה לזה מופיעים מושגים כמו 'העקרונות' של רונלד דוורקין, שגם הם מחייבים מבחינה משפטית על אף שלא נחקקו מעולם. אלו הם עקרונות בסיסיים של התרבות והחברה שבתוכה מתרחשת ומתנהלת המערכת המשפטית הנדונה, אך אלו הם עקרונות שהם לאו דווקא עקרונות מוסר (כמו יהדותה של מדינת ישראל וכדו').

מוסרית) לתת צדקה.

כל אלו הם מעברים מהנחות עובדתיות למסקנות מוסריות או שיפוטיות. המסקנה היא שנורמות ועובדות הן ספירות שונות שאינן 'מדברות' זו עם זו. לא ניתן לעבור אוטומטית מהספירה העובדתית אל הספירה האתית, האסתטית, המשפטית, או ההלכתית (כלומר לא לנורמה וגם לא לשיפוט).

עקרונות גשר וחיקקה

כיצד בכל זאת ניתן לגשר על פני הפער הזה? איך נעשה המעבר בין העובדות לבין השיפוט, הנורמות, או הערכים? המעבר נעשה על בסיס עקרונות גשר, עקרונות שאינם עובדתיים גרידא, אלא יש בהם רכיבים של שיפוט, והם מגשרים בין שתי הספירות הזרות הללו. עקרונות אלו מערבים רכיבים עובדתיים ושיפוטיים וקושרים ביניהם. בדוגמה שהבאנו למעלה (לגבי היופי של השמיים), כדי שההיסק יהיה תקף יש להוסיף עיקרון גשר, כגון: כל מה שכחול הוא יפה. זהו עיקרון שקושר את העובדות (הכחול) עם השיפוט (היופי). רק אם מאמצים את עיקרון הגשר הזה כהנחה נוספת, ההיסק הופך תקף. יש לשים לב לכך שבמקרה כזה אכן לא הסקנו שיפוט מעובדות אלא מהנחות שבהן עצמן מעורב גם רכיב שיפוטי, ובכך נמלטנו מהכשל הנטורליסטי.

הוא הדין גם לגבי שיפוט מוסרי. לא ניתן להסיק שהכאת אדם אחר היא שלילית מבחינה מוסרית, מעצם העובדה שההכאה גורמת כאבים וסבל לאדם המוכה. על מנת לגזור את השיפוט הערכי עלינו להוסיף כהנחה עוד עיקרון גשר אשר קושר את העובדות (המצוי) עם הערכים (הרצוי), כמו: גרימת סבל לזולת מגונה מבחינה מוסרית. עיקרון הגשר הזה הוא שעמד בבסיס הטיעון המוסרי. בעצם הוא עצמו מהווה את הנחת היסוד המוסרית (השאר הן עובדות).

עיקרון הגשר של העולם המשפטי הוא הליך החיקוק. העובדה שיש עובדה מוסרית אין פירושה שנגזרת ממנה מחויבות משפטית. הבעיה כאן דומה לזו שמבטא הכשל הנטורליסטי, שכן היא גוזרת נורמה מעובדה (אמנם עובדה מוסרית, בנדון דידן. בדומה ל'עובדות' הערכיות שהגדרנו למעלה, כמו החטאת הארץ וכדו'). גם הספירות המשפטיות והמוסריות אינן 'מדברות' זו עם זו (לפחות בתפיסה

הפוזיטיביסטית). מה שמעביר אותנו מהאחת לשנייה הוא החקיקה. החקיקה היא סוג של עיקרון גשר אשר מתקף נורמות משפטיות, כלומר 'חוצב' אותן מתוך הספירה המוסרית.

בין נורמה למחוייבות

עד כאן עסקנו בשאלת היחס בין הקביעה העובדתית לבין הנורמה שלכאורה נגזרת ממנה. ראינו שאין לגזור נורמה מפסוק חיווי, אלא אם מוסיפים עקרונות גשר כלשהם.

אבל כעת עלינו לבחון היבט נוסף, שגם עליו אין לדלג. בהנחה שאימצנו פסוק נורמה כלשהו, לדוגמה: 'חילול שבת הוא רע', אזי ניתן לומר שהנורמה הזו מקובלת עלינו ככונה וראויה. נתעלם לרגע מהשאלה כיצד אנו גוזרים פסוק נורמה כזה מפסוקי עובדה (כמו: 'חילול שבת גורם להרס ספירת הוד שבנצח', או 'חילול שבת גורם לבעיה סוציאלית'), אם בכלל. ישנה עוד בעיה: מהו היחס בין אימוץ פסוק נורמה לבין המחוייבות לקיים את מה שהוא מורה לנו? האם האמירה 'שמירת שבת היא טובה וראויה' פירושה האוטומטי שיש חובה לשמור שבת? האם טענה שהיא 'עובדה נורמטיבית' (להבדיל מעובדה רגילה) פירושה הוא שיש מחוייבות לקיים אותה? האם אין פער בין תיקוף נורמה לבין הטלת מחוייבות לקיומה? לכאורה גם כאן ישנו פער בנוסח הכשל של יום, שאינו מאפשר לנו לגזור מחוייבות מתוך קביעה נורמטיבית (שאינה אלא סוג מסויים של עובדה: 'עובדה נורמטיבית'). גם המעבר הזה כרוך בכשל נוסח הכשל הנטורליסטי.

זוהי בעיית הדיסקריפטיביות והפרסקריפטיביות של פסוקים משפטיים ומוסריים, והיא עולה גם בהקשרים אחרים, כמו באתיקה פילוסופית ובפילוסופיה של המשפט, כאשר דנים במשמעותם של פסוקים בתחומים אלו.²²

22 נביא כאן כמה מקורות בעברית העוסקים בשאלה זו, או בהיבטים שמשיקים אליה: בהיבט המשפטי, ניתן לעיין לאורך כל ספרו של חיים גנז ציות וסירוב, הקיבוץ המאוחד, 1996, ובעיקר בפרק א.

בהיבט של הפילוסופיה של המוסר ניתן לעיין בקובץ המאמרים שבעריכת מרסלו דסקל, הצודק והבלתי צודק, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1977, בעיקר בחלק ד, ובפרט במאמרו של ליאו ראוך (שם, עמ' 153).

בהיבט הדתי ניתן לעיין במאמרו של יעקב יהושע רוס, בקובץ בין דת למוסר, בעריכת דניאל סטטמן ואבי שגיא, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד, עמ' 43. ראה גם בתחילת מאמרה של תמר רוס, דעת 24, תשמ"ד,

ריקנותו של המושג 'טוב'

כמה פילוסופים של האתיקה עמדו על כך שהאמירה 'עליך לעשות מעשה זה מפני שהוא טוב', היא ריקה. עצם משמעותו של המושג 'טוב' היא שיש לעשות זאת. אם כן, הפסוק הקודם, שלכאורה מוצג כנימוק למען עשיית מעשה כלשהו, אינו מעלה כל נימוק אלא חוזר באופן שונה על אותו דבר. פירושו האמיתי של פסוק כזה הוא: עליך לעשות מעשה זה מפני שהמעשה הזה הוא מעשה שיש לעשותו. שאלה דומה ניתן להעלות ביחס לכל מושגי השיפוט, האתי, או האסתטי וכדו'. 'עליך להעריך את התמונה הזו מפני שהיא יפה', גם הוא לכאורה משפט ריק. המונח 'יפה' פירושו מה שראוי להערכה אסתטית.

שיקול זה מציג את המושג 'טוב' (או 'יפה') כמושג ריק. אין בו מאומה מעבר לטענה שכך יש לעשות. המונח 'טוב' אינו אלא קבוצת הנורמות או המעשים אותם יש לעשות, ושכמותם ראוי לנהוג.

ובכל זאת, התחושה היא שהמושג הזה הוא בעל תוכן מצד עצמו. כלומר התחושה הזו אומרת שההנמקה שיש לעשות מעשה כזה מפני שהוא טוב אינה משפט ריק. אנו תופסים את המושג 'טוב' כמושג שיש לו תוכן עצמאי, ושניתן לגזור ממנו את החובה לעשות מעשים אלה או אחרים (או, למצער, את הטענה שאלו הם מעשים חיוביים, נורמות ראויות). להלן נבהיר יותר את משמעותה של הנמקה כזו, שבכל זאת על פניה נראית מעגלית.

אסנציאליזם וקונוונציונליזם

במאמרנו לשורש יא מוצגת הדילמה הזו כדוגמה לגישה האסנציאליסטית כלפי מושגים.²³ הטענה הבסיסית המוצגת שם היא שלמושגים יש קיום מצד עצמם,

עמ' 111 (בעיקר סביב הערה 6) שקושרת את השאלה המוסרית עם השאלה הדתית (קישור כזה נעשה כבר על ידי ויטגנשטיין, ולעניין שלא בצדק). אמנם שם הדיון עוסק יותר ברובד הפסיכולוגי של הבעיה, כלומר במידת הקשר בין ידיעת הראוי לעשות לבין עשייתו בפועל, וכבר העירו רבים (למשל אנסקומב, ראה אצל ראוך שם) על הצורך להיזקק לשאלות פסיכולוגיות בדיון זה. היבט מעניין נוסף ניתן למצוא במאמרו של שלמה בידרמן, בקובץ פילוסופיה ישראלית, פפירוס, תשמג, עמ' 93. מאמר זה עוסק בפרשנות ה'דתית' של אסכולת המימסה בפילוסופיה היהודית לוודות (כתבי הדת ההינדית). במאמר זה ניתן למצוא כמה הקבלות מאלפות לנושאים שונים שנדונו לאורך חיבור זה, ואכ"מ.

23 ראה גם בספר שתי עגלות וכדור פורח, בהארה 8. ושם בשער השני מובאות דוגמאות נוספות

כלומר שהם אינם רק קונוונציה (הסכמה בקרב קהילת הדוברים) שמשמשת לקיצור עבור מכלול כלשהו של תכונות ותו לא. לגבי עצמים, כמו שולחן, די ברור שאנו לא נזהה אותם עם מכלול התכונות שלהם. לדוגמה, אנו לא נאמר ששולחן אינו אלא אוסף התכונות שלו (היותו בעל ארבע רגליים, בצבע חום, בגובה נתון וכדו'). ברור שיש עצם שהוא השולחן כשלעצמו, ולעצם הזה יש כמה תכונות. זוהי ההבחנה בין 'עצם' ל'מקרה', או בין 'חומר' ל'צורה'.

גם לגבי מושגים נעשית שם הבחנה דומה. לדוגמה, המושג 'דמוקרטיה' אינו רק שם קיצור לצורת ממשל שבה יש שלטון של נציגים נבחרים, הפרדת רשויות, זכויות אזרח וכדו'. הדמוקרטיה כשהיא לעצמה היא סוג של יש, עצמותו של המושג, ולמושג הזה יש כמה מאפיינים, או תכונות (נציגים נבחרים, הפרדת רשויות וכדו'). אלו הם ה'מקרים' (או ה'צורה') שלו. כפי שמוסבר שם, לולא כן לא ניתן היה לשנות את הגדרת המושג או להתווכח על משמעותה.

אחד מטעיוני ההמחשה שמובאים שם נוגע ליחסיות של המוסר. לפעמים יש ויכוח על מעשה כלשהו, האם הוא מוסרי או לא. לדוגמה, הוצאת זקנים לשלג כדי שיקפאו למוות בקור, ששבטי האסקימו רואים בכך התנהגות ראויה, ואילו בתרבות שלנו הדבר נתפס כמעשה שלא ייעשה. כעת עלינו לשאול: האם המונח 'טוב' משמש את שתי הקהילות באותה משמעות? אין הכוונה לשאול האם יש לו אותן תכונות (=השלכות ויישומים), שהרי זה ודאי לא נכון. יש ויכוח נוקב בין שתי הקהילות הללו אודות היישום שלו. השאלה כאן היא לגבי משמעות המושג 'טוב' במשפט: 'הוצאת זקנים לקפוא בשלג היא מעשה טוב' (משפט תקף באתיקה האסקימואית), לעומת משמעות המושג 'טוב' במשפט: 'הוצאת זקנים לקפוא בשלג היא מעשה לא טוב' (משפט תקף באתיקה שלנו). השאלה היא אם המונח 'טוב' בשני ההקשרים מקבל את אותו מובן?

ניתן לומר ששתי התרבויות משתמשות במונח הזה בשתי משמעויות שונות, ולמעשה יש כאן שני מושגים שונים, ושיתוף השם ביניהם הוא אך מקרה (לא מוצלח ומבלבל). אך אם אכן זה המצב, אזי אין כאן כל ויכוח. גם האסקימואים מודים שהוצאת הזקנים לשלג היא 'לא טובה' במשמעות שאנחנו נותנים למושג

וישנו דיון ארוך על כך.

'טוב', וגם אנחנו מודים שהוצאתם לשלג היא טובה במשמעות שלהם. הפתרון ל'ויכוח' כזה הוא באופן פשוט יצירת הבחנה בין המושגים הללו. לדוגמה, המונח 'טוב' אצל האסקימואים ייקרא מעתה 'יקום פורקן', וכעת אין כל בעיה, ויש הסכמה בינינו על הכל: הוצאת זקנים לשלג היא בהחלט לא טובה אך בכל זאת היא בגדר 'יקום פורקן'.

הפתרון הזה נראה נלעג למדי. הסיבה לכך היא שהאינטואיציה שלנו מורה שיש ויכוח אמיתי לגבי מעשה כזה, ולא רק בלבול סמנטי בלבד. אך אם אכן יש כאן ויכוח של ממש, ואם באמת לא ניתן לפתור אותו בהפרדה סמנטית נוסח זו שהוצעה למעלה, אזי על כורחנו מובלעת כאן הנחה שהמושג 'טוב' משמש בשני ההקשרים באותה משמעות עצמה. כעת ברור שאם אני אומר שמעשה X הוא טוב וזולתי אומר שהוא אינו טוב, יש ויכוח בינינו מהותי לגבי מאפיין או יישום כזה או אחר של המושג 'טוב'. אם כן, קיומו של ויכוח הוא הוכחה ניצחת לאוניברסליות של משמעות המושג שנתון בוויכוח הזה. הוא מעין הוכחה לקיומה של הגדרה מהותית המחייבת את כולם.

המימד האוניברסלי הזה הוא מה שכינינו שם 'המושג כשהוא לעצמו'. המושג 'טוב' במובנו האוניברסלי הוא הקטגוריה המשותפת לכל התרבויות. ניתן לומר שזוהי הקונוטציה שמלווה את האמירות 'X הוא טוב' בכל התרבויות, גם אם יש ויכוחים נוקבים וקוטביים בשאלה איזה X-ים להציב שם כדי לקבל משפט שהוא תקף אתית.

חשיבה והכרה

בספר אנוש כחציר נעשה צעד אחד נוסף בכיוונה של הצעת פשר לוויכוחים אלה, ובגלל הפירוט הרב שנדרש לביסוס התמונה הזו נציג כאן בקצרה רק את המסקנות.

בדרך כלל אנחנו תופסים את השיפוט המוסרי כתוצאה של חשיבה. ככזו, מדובר במכניזם סובייקטיבי שנעשה בתוך שכלו של האדם, ואין לו קשר לעולם האובייקטיבי שמחוצה לו. תפיסה זו מכתובה גישה המנתקת בין העובדות לבין הערכים והשיפוטים. אך לאור דברינו לעיל בדבר קיומו של המושג 'טוב' כשהוא

לעצמו במובן אובייקטיבי כלשהו (מעבר למאפיינים וליישומים הספציפיים שלו), נוכל כעת להבין שמדובר כאן בסוג של התבוננות. הנורמות המוסריות הן תוצאה של התבוננות על המושג 'טוב' (או האידיאה של 'הטוב') ומאפיינו, והוויכוחים אינם אלא זוויות מבט שונות על המושג הזה.

אמנם התבוננות כזו אינה נעשית באמצעות העיניים, אלא באמצעות 'עיני השכל' (לפי הגדרת הרמב"ם בריש מו"נ), או 'התבוננות באידיאות' (לפי אדמונד הוסרל) או 'הגיון שמעי' (לפי הרב הנזיר), וכל הביטויים הללו אינם אלא צורות שונות לערב רכיבי חשיבה והכרה זה בזה. אם נשים לב ניוכח כי כל ביטוי כזה מערב מושג הכרתי (אפיסטמולוגי) עם מושג חשיבתי (שכלי).

אם כן, גיבוש הנורמות המוסריות הוא תוצאה של תהליך של הכרה ולא של חשיבה. זהו תהליך שמבוסס על קשר עם מושג אובייקטיבי כלשהו שמצוי מחוצה לנו (בעולם האידיאות), ולא על תהליך סובייקטיבי ויחסי שנעשה בתוכנו פנימה. כעת נוכל לראות שהנימוק שיש לעשות מעשה X מפני שהוא 'טוב' אינו ריק. יש לו משמעות, שכן פירושו הוא שהתבוננות במושג 'טוב' מניבה את הנורמה שמחייבת לעשות את המעשה הזה. יש למושג 'טוב' משמעות מעבר לאוסף היישומים הספציפיים שלו.

ושוב, עובדות ונורמות: פרסקריפציה ודיסקריפציה

אם התוצאה של התבוננות רגילה היא עובדה, הרי תוצאתה של התבוננות מוסרית כזו היא נורמה, או שיפוט. הנורמה או השיפוט אכן אינן תוצאה של עובדות במובן הרגיל, ובזה בהחלט צודק יום. אך אלו הן בהחלט תוצאות של התבוננות אחרת, שמושאה הן 'מציאויות מוסריות', והתוצאות הן 'עובדות מוסריות'.

העובדות הרגילות (כמו צבעו של שולחן, או קומתו של עץ) הן עובדות ניטרליות. הפסוקים שמתארים אותן הם פסוקי חיווי, או פסוקים מתארים. עובדות אלו, או פסוקים אלו, הם שקופים וחסרי מטען כלשהו. הם עומדים לעצמם ואין להם כשלעצמם כל השלכה שיפוטית או נורמטיבית (לאור טיעון הכשל הנטורליסטי של יום). אולם העובדות המוסריות או הנורמטיביות הן בעלות אופי שונה. אלו הן 'עובדות' שטעונות במטען ערכי כלשהו. הן אינן ניטרליות, אלא מניעות אותנו

לפעולה או אי פעולה. אלו אינם רק תיאורים ניטרליים גרידא. שאלנו למעלה כיצד מתקשרת 'עובדת' קיומה של נורמה למחוייבות שלנו כלפי הנורמה? התשובה היא שעובדה נורמטיבית שונה במהותה מעובדה רגילה. היא אינה ניטרלית, אלא טעונה במטען מניע, וכל מי שמבחין בה מסיק ממנה את מחוייבותו לקיומה. אם הוא אינו חש במחוייבות כזו, אזי הוא כלל לא ראה את העובדה הנורמטיבית הזו. ה'צבע' או ה'מטען' הזה הם 'מגשרים על הכשל הנטורליסטי. עובדה מוסרית או משפטית אינה זקוקה לעיקרון גשר, ומשעה שהכרנו אותה המחוייבות שלנו כלפיה ברורה. כאן ישנה נביעה של הנורמה מן העובדה (המוסרית/משפטית), והדבר אפשרי בגלל אופיין השונה של העובדות הללו.

למעשה ההבחנה הזו מתחילה מתוך מבט פנימי עמוק יותר. ה'עצם' בו אנו צופים בשעה של שיפוט מוסרי, הוא האידיאה של הטוב. זהו 'עצם' שונה מעצמים רגילים. ה'עצם' הזה צבוע או טעון במטען מיוחד, שכל הרואה אותו מבין כי קיימת מחוייבות שמוטלת עליו. לכן ה'מאפיינים' (או יישומים) שלו גם הם טעונים באותו מטען עצמו. המאפיינים שלו אינם צבע או קומה או מאפיינים פיסיים אחרים, אלא הוראות מוסריות או משפטיות ספציפיות שנוגעות למצבים מסויימים. אלו הם פסוקי נורמה, שצבועים בצבע הנורמטיבי. ומהצבע הזה נגזרת גם המחוייבות המעשית לקיום ולציות.

את ההבחנה הזו עשה כבר הפילוסוף ר.מ. הייר, אשר הבחין בין משפטים פרסקריפטיביים ודיסקריפטיביים. הפסוק הערכי, לטענת הייר, אינו תיאורי גרידא, אלא מובלע בו שיפוט ערכי וגם הנעה לפעולה. הפסוק: "ואהבת לרעך כמוך", אינו רק מתאר את אהבת הזולת כחוויה מוסרית חיובית, אלא טוען שישנה חובה מוסרית לאהוב את הזולת, ושהיא מוטלת על כל אחד. בעצם הטענה ה'עובדתית' כביכול, שאהבת הזולת היא חובה מוסרית, טמון גם ציווי לקיים זאת. לשון אחר: זה אינו פסוק חיווי אלא פסוק ציווי. פסוק ציווי טעון ב'מטען' מניע (או, צבוע ב'צבע' מיוחד).

אם נתייחס למשפט מתאר, כגון: 'בתורת המוסר המקובלת בשבט פלוני כלולה החובה להמית את הזקן ולאכול את בשרו', ברור שלא עולה ממנו כל חובה לעשות

כך. לכן זהו תיאור ולא ציווי. ברם, אדם ששייך לאותו שבט, כלומר אדם שמקבל על עצמו את השיפטים הערכיים של אותה תורת מוסר, שרואה פסוק כזה, יאמר שהחובה להמית את הזקן ולאכול את בשרו, אינה פסוק תיאורי אלא פסוק ציווי. מבחינתו הפסוק אינו רק מחוץ עובדה ניטרלית אלא קובע עובדה מוסרית, ולכן יש כאן מצוה, וממנה נגזרת מחוייבות לציות ולמימוש מעשי של הנורמה. הנחתו המובלעת של הייר היא שמעצם העלאת העובדות לא ניתן לגזור את השיפוט הערכי, ולכן כשאומרים משפט המכיל שיפוט ערכי לא מתכוונים לתאר אלא לצוות.

במונחים אלו ניתן לומר כי משפטי נורמה הם פרסקריפטיביים ולא דיסקריפטיביים. הם אינם תיאורים (=דיסקריפציות) של עובדות ניטרליות, אלא הוראות שמניעות אותנו לפעולה. משפטים כאלה 'צבועים' בצבע שאינו ניטרלי, ובהחלט ניתן לגזור מהן מחוייבות, הלכתית או מוסרית, או שיפוט, אתי או אסתטי.²⁴

זהו ה'צבע' אותו מנסה הרמב"ם להגדיר במשפטי הפתיחה שלו לשורש הזה. זהו היסוד המשותף למצוות עשה וללאוין, שכן שני סוגי המשפטים הללו צבועים בצבע או טעונים במטען המניע הזה. הציווי מורה לנו על פעולה, ויש לו השלכה מעשית. הוא אינו עובדה ניטרלית ואדישה.

'לשמה'

בשער האחרון של הספר אנוש כחציר, נדון בהרחבה המושג 'לשמה' ומשמעותו. כאשר אדם שואל את עצמו מדוע הוא מקיים מצוות, התשובה לכך אינה יכולה להיות עיקרון מוסרי או אחר (כמו הכרת הטוב וכדו').²⁵ המחוייבות לעבודת השם היא הסיבה היסודית ביותר שמכוחה יונקות שאר המחוייבויות את תוקפן. כפי שמוסבר שם, זוהי המשמעות של עבודת ה' 'לשמה'. אדם עובד את ה' ללא כל

24 אמנם יש שמתייחסים לפסוקים כאלו כפסוקי תיאור (או חיווי) גרידא, כמו הפילוסופיות אנסקומב או פוט, ואכ"מ.

25 אמנם ראה במאמרו של מ. אברהם, הכרת טובה: בין מוסר לאונטולוגיה, טללי אורות טו, תשסט, שם הוא מבחין בין הכרת טובה מוסרית לבין הכרת טובה פילוסופית, שהיא כן יכולה להיות בסיס לעבודת ה' ולמחוייבות לקיום מצוות.

סיבה קודמת, פשוט 'ככה'.²⁶

את המחוייבויות המוסריות כמו גם התורניות אנו לא מקיימים עקב עיקרון-על כלשהו, אלא מעצם היותן נורמות מחייבות (או ציוויים). זוהי כשלעצמה סיבה מספקת לבסס את המחוייבות אליהן, ולא נדרשת סיבה אחרת. ה'סיבה' הזו היא המטען שנלווה למשפטי הנורמה או המצוות הללו. המטען הזה הוא המניע אותנו לפעולה, והוא הסיבה היסודית ביותר למחוייבויות שלנו בתחומים אלו. החיפוש אחר סיבה אחרת, חיצונית יותר, נועד לכישלון. לדוגמה, על השאלה מדוע אני מחוייב לעקרונות המוסר, אין ולא יכולה להיות תשובה כלשהי. אני מחוייב מפני שאלו עקרונות מוסר. הקביעות שקובעות אותם צבועות וטעונות במטען שמחייב אותי לפעולה מעצם היותן נורמות וציוויים, ולכן לא נדרשת כאן הנמקה נוספת. ניתן אף לומר שאם אדם מחוייב לנורמות הללו מסיבה אחרת כלשהי, הוא אינו אדם מוסרי או עובד ה' אמיתי. הוא עובד את הסיבה ההיא שגורמת למחוייבותו זו. עבודת ה' או מחוייבות מוסרית פירושה הוא מחוייבות לא מותנה, שנובעת מעצם היות הנורמות הללו נורמות מחייבות.²⁷

ראינו שעל השאלות אודות תוקפם של עקרונות המוסר עונים לפעמים תשובה אנליטית-מושגית: עצם משמעות המושג 'טוב' היא שעלינו לציית למה שכלול בו. במינוח זה נאמר כי אנו מקיימים אותו 'לשמה'. זוהי צורה אחרת לומר שהמושג 'טוב' הוא פרסקריפטיבי ולא דיסקריפטיבי, כלומר שהוא 'צבוע' בצבע של מצוות, או טעון ב'מטען' שאמור להניע אותנו לפעולה. המונח 'לשמה' מבטא את הצבע או המטען הנורמטיבי המניע שיש לפסוקי ציווי. עשיית מצוה לשמה היא עשייתה מתוך אותה מוטיבציה של מחוייבות להלכה.

סיכום ביניים

ראינו עד כה שלושה שלבים בהיווצרות הנורמה:

1. העובדה, שהיא הטעם לנורמה.

26 ישעיהו לייבוביץ הדגיש מאד את הפן הזה בעבודת ה' הדתית, וזו גם היתה גישתו של ויטגנשטיין (ראה במאמר הנ"ל על הכרת טובה ובמאמרו של י"י רוס שמוזכר שם ולעיל הערה 22).
27 מסיבה זו ישעיהו לייבוביץ ראה במוסר 'קטגוריה אתאיסטית'. זהו מקור תוקף חיצוני ומקביל למקור התוקף התורני (=הקב"ה).

2. משפט הנורמה, שנגזר מן העובדה הזו, שהוא 'עובדה נורמטיבית' (מוסרית, או משפטית).
3. המחויבות המעשית נגזרת מהפרסקריפציה של משפטי נורמה (מה'צבע' או ה'מטען' המיוחד שלהם).
- את היווצרות שלב 2 ביארנו בכך שהתבוננות באידיאה של 'טוב' מניבה משפטי נורמה. במובן הזה יש למשפטי הנורמה עוגן במציאות האובייקטיבית. אמנם לא בעצמים במובנם הרגיל, אבל בהחלט בעצמים מוסריים (אידיאות).
- לאחר מכן שאלנו כיצד קיומם של משפטי נורמה, שגם הם אינם אלא סוג של עובדות, יוצר הנעה לפעולה, או מחויבות? התשובה היא שהעובדות הללו, שנלמדות מצפייה בעצם המוסרי, אינן ניטרליות. הן צבועות בצבע ייחודי, ויש בהן 'מטען' שמניע את המכיר אותן לפעולה ולמחויבות אליהן. בלשונונו, אלו אינם עובדות ניטרליות, או תיאורים, אלא הוראות וציוויים. הציווי אינו רק זמן דקדוקי שונה, אלא סוג שונה של משפט.
- הניתוח הזה כולו רלוונטי לכל מערכת של נורמות או שיפוטים, ולא דווקא למוסר או אסתטיקה, או כל תחום ספציפי אחר. בין היתר הוא ניתן ליישום ביחס להלכה, כפי שנראה כעת.

פרק ו. בחזרה למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

מבוא

לאחר ההקדמות הפילוסופיות שניתנו בפרק הקודם, נוכל לשוב כעת לדברי הרמב"ם והרמב"ן ולהבין את העמדות ואת המחלוקת ביניהן.

יישום לדברי הרמב"ם בשורש הזה

למעלה חילקנו בין שני סוגים של פסוקים: פסוקי חיווי ופסוקי ציווי. אך לאחר מכן העלינו אפשרות לקיומה של קטגוריה אחרת: פסוקי נורמה. המסקנה היא שיש בתורה שלושה סוגי פסוקים:

א. פסוקי חיווי המתארים עובדה. בכלל זה ישנן כמובן עובדות רגילות, כמו חניית בני ישראל במקום כלשהו במדבר. אך כאן כוונתנו בעיקר לפסוקי חיווי מסוג שונה: עובדות מוסריות. דוגמאות לקטגוריה הזו הם פסוקי הטעם שבהם עוסק השורש החמישי. פסוקים אלו מתארים עובדות מוסריות, כמו העובדה שהחזרת גרושה או לקיחת כופר לנפש רוצח מחטיאות או מחניפות את הארץ. ב. פסוקי נורמה, שמתארים עובדה הלכתית. בתוך אלו ישנם שני סוגים:

1. פסוקים שמצווים אותנו במצוות עשה או בלאוין, וב2. פסוקים ששוללים חיוב הלכתי כלשהו. כל הפסוקים שיש לתוכם משמעות הלכתית שייכים לקטגוריה הכללית הזו - "כבד את אביך ואת אמך", "לא תבשל גדי בחלב אמו", כמו גם "לא תצא כצאת העבדים" ועוד. לכולם יש משמעויות הלכתיות. פסוקים הכלולים ב-ב1 מטילים חובה (מצוות עשה), או איסור (מצוות לא תעשה), ופסוקים הכלולים ב-ב2 שמציגים היעדר נורמה (שליחות - כלומר הם קובעים שיש היתר או רשות לעשות משהו, כמו "לא תצא כצאת העבדים").

כלומר, בין משפטי הנורמה יש כאלו שהרמב"ם מכנה אותם 'גזירות'. אלו הן מה שאנחנו מכנים 'מצוות', הן עשה והן לא תעשה. פסוקים אלו טעונים באנרגיה או מטען מניע לפעולה (או להתאפקות מפעולה). אלו אינן עובדות ניטרליות אלא עובדות טעונית, בדיוק כמו העובדות הטעונית בתחום המוסר בהן עסקנו

בפרק הקודם. הגזירות (סוג ב1) נכללות בפסוקי הנורמה (סוג ב), אבל יחד איתם כלולותם בו גם שלילות החיוב (ושלילות האיסור), שלא מצוות עלינו מאומה (ב2). שלילת החיוב היא אמנם משפט נורמה. אך היא אינה טעונה במטען המיוחד שמאפיין את המצוות. היא אינה מניעה אותנו לפעולה או אי פעולה. היא רק קובעת שאין בהקשר הנדון כאן נורמה מחייבת. זוהי עובדה לא טעונה (או לא צבועה). ככזו, יש לה אמנם משמעות הלכתית, לכן היא שייכת לספירה הנורמטיבית, אך היא אינה מצוה. לכן הרמב"ם קובע שאין לכלול אותה במניין המצוות.

כעת אנחנו מבחינים בין משפטים שאינם שייכים לספירה הנורמטיבית (אליהם שייכים אלו שבקטגוריה א בלבד) לבין משפטים שכן שייכים לספירה הזו אך מתארים רשות או היתר (שלילות חיוב, או שלילות איסור, קטגוריה ב2). תשובתנו להתלבטות שהעלינו למעלה היא שאכן יש הבדל בין משפט רשות לבין משפט עובדתי בלבד (ללא משמעות נורמטיבית). שלילת חיוב היא משפט רשות אך הוא בהחלט שייך לספירה הנורמטיבית (שיש לו משמעות הלכתית). לכן הוא ייכנס לשו"ע אך לא למניין המצוות. למניין המצוות ייכנסו רק פסוקים טעונים וצבועים, כפי שמגדיר אותם הרמב"ם בהקדמתו. גם פסוקי נורמה, אם הם אינם טעונים וצבועים בצבע המיוחד הזה, לא יכללו במניין המצוות.

על רקע זה נוכל אולי לנסות ולהבין את היחס בין שלילות חיוב לבין מצוות מבארות כמו עשין צה-צו שהוזכרו למעלה. ראינו שהרמב"ם עצמו כולל במניינו גם מצוות שאינן מטילות עלינו חובה מעשית ולא אוסרות עלינו מאומה (כמו הקביעה שמי שנוגע במת הוא טמא). במינוח שלנו כאן נראה כי אלו הם פסוקים בעלי משמעות הלכתית, אך על פניו הם אינם שייכים לקטגוריה של מצוות. הם אינם טעונים במטען שמניע את הקורא לפעולה, שכן אין בהם עשה או לאו. אלו הן פסוקים דיסקריפטיביים ולא פרסקריפטיביים.

ובכל זאת יתכן שיש מקום לחלק ביניהם לבין שלילת החיוב. שלילת החיוב קובעת היעדר של נורמה כלשהי, ולכן היא אינה אלא עובדה ניטרלית (לא טעונה), כלומר עובדה ולא 'עובדה מוסרית', ולכן יש כאן פסוק חיווי. מסיבה זו היא אינה כלולה במניין המצוות. לעומת זאת, פסוקים אלו קובעים את קיומה של נורמה, שאמנם אינה מטילה עלינו חובה מעשית ישירה כלשהי, אך נראה שניתן לראות אותם

כצבועים ב'צבע' של פסוקי ציווי. בסעיף הבא נפרט זאת יותר.

המחלוקת עם הרמב"ן: שתי תפיסות שונות של העיקרון שבשורש זה

הרמב"ן, כפי שעולה מכל מהלך דבריו, מבין את הנאמר בשורש זה כקביעה שלא מונים במסגרת מניין המצוות פסוקים המורים על פעולות רשות, ולא כרמב"ם שהבין שלא מונים פסוקי חיווי. כלומר, הרמב"ן תפס את הנאמר בשורש זה כהבחנה שמבוססת על תוכן הפסוק (רשות מול איסור או חובה) ולא על הזמן²⁷ הדקדוקי שלו. לכן הרמב"ן לא ימנה במניינו מצוות כמו עשין צה-צו, שהם פסוקי נורמה שתוכנם הוא רשות.

חשוב להבין שלפי גישה זו כלל לא היה מקום לעסוק בניתוח מבנים דקדוקיים של פסוקים. אם הרמב"ם היה מתכוון לעיקרון של הרמב"ן, די היה לו להצביע על כך שמדובר בפסוקי רשות. נראה מכך שהרמב"ם לא התכוון להבחנה העולה מדברי הרמב"ן, ולדעתו שלילת החיוב אינן נמנות לא בגלל שהן פסוקי רשות אלא בגלל שהן פסוקים שכלל אינם שייכים לספירה הנורמטיבית.²⁸

הבחנה זו מחזירה אותנו להדגמה הלוגית שהצגנו במאמרנו לשורש השישי. שם עמדנו על כך ששלילתה של נורמה אינה מצויה בעצמה בספירה הנורמטיבית. שלילה כזו מוציאה אותנו אל מחוץ לספירה הנורמטיבית. הקביעה שנורמה כלשהי לא חלה במצב מסויים היא עצמה אינה משפט שמצוי במישור הנורמטיבי.²⁹

28 יש להעיר שהדוגמאות שהביא הרמב"ן ממסכת סוטה דף ג, אינן פסוקי שלילה אלא חיוב. המילה 'לא' אינה מופיעה בהם כלל, אלא להיפך, הם כתובים בלשון חיובית ודומים למצוות עשה. אולי זהו רמז לכך שהרמב"ן הבין אותם כשייכים לנדון בשורש זה, ואילו הרמב"ם שלא עסק בדוגמאות הללו כאן, עסק רק בשלילות, כאמור לעיל. לכן הוא מקדים עיסוק רחב בכפל המשמעות של המילה 'לא', נושא שאינו רלוונטי לפי הרמב"ן. הפסוקים במסכת סוטה הם פסוקי רשות, אולם נראה די בבירור שהם לא פסוקי חיווי, ובודאי לא פסוקי שלילה.

אמנם היה מקום לומר שכל חיווי הוא שלילה, ולכן פסוקים אלו נכנסים גם לפי הרמב"ם לנדון דידן. ההסבר לכך הוא שכפי שראינו פסוק שלילה תמיד בא לשלול הו"א סבירה, שאם לא כן הוא היה נחשב מיותר ('פשיטא'). אם כן, גם הפסוקים המובאים בסוגיית סוטה שם באים לשלול הו"א כלשהי, ואם כן, גם אם הם מבוטאים באופן חיובי ללא מילת השלילה 'לא', בכל זאת עלינו להבינם באופן עקרוני כפסוקים שוללים. לפי ניתוח זה, כל פסוק חיווי הוא בעצם פסוק שולל מבחינה לוגית, גם אם הוא מנוסח באופן חיובי.

29 הבחנו שם בין שלילה מאיינת לשלילה מנגדת. שלילה מנגדת הופכת נורמה לנורמה הפוכה, ולכן ברור שהיא מותירה את הדיון בתחום הנורמטיבי. להפוך חובה לאיסור זוהי פעולה בתוך הספירה הנורמטיבית. אבל לאיין נורמה זוהי יציאה אל מחוץ לספירה הזו. ע"ש ביתר הרחבה.

בזה חלוקות מצוות כמו עשה צה-צו, שקובעות את קיומן של נורמות, משלילת החיוב ששוללת את קיומה של הנורמה. הראשונות מצויות בספירה הנורמטיבית והאחרונה לא.

הרמב"ן לא יבחין אמנם בין שני סוגי המשפטים הללו, שכן לדעתו תוכן של המצוות הללו אינו חובה או איסור אלא רשות, ולכן הוא אינו רואה בהן מצוות. מאותה סיבה הוא גם לא רואה את שלילת החיוב כמצוה, שכן גם היא אינה אלא רשות.

מעניין לציין שבשורש החמישי, שכבר עמדנו כאן על הקשר בינו לבין השורש הנוכחי, הרמב"ם קובע שלא מונים פסוקי טעם. הרמב"ן בהשגותיו שם טוען שהרמב"ם מפריז בפרשנות של פסוקים כפסוקי טעם, ופעמים רבות מה שנראה לו כפסוק טעם, הוא פסוק ציווי. דומה כי גם שם, כמו כאן, הרמב"ן נוטה לפרש פסוקים שונים כפסוקי ציווי, ורק בדלית ברירה הוא מפרש אותם כפסוקי ציווי (או פסוקי רשות), ואילו הרמב"ם מפרש אותם כפסוקי ציווי ביתר קלות. זאת כהמשך למה שראינו למעלה.

למעלה הבאנו את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן (בהמשך דבריו בהשגות לשורש החמישי) בפירוש מחלוקת התנאים (ר' אלעא ות"ק) בסוגיית זבחים טז, לגבי "ולא יחללי", ע"ש. יתכן שגם שם יסוד המחלוקת הוא בשאלה האם שלילת חיוב היא פסוק נורמה שתוכנו הוא רשות, או שזהו פסוק ציווי. לפי הרמב"ן הפסוק הזה הוא פסוק נורמה, ולכן ההתדיינות היא איזו נורמה נלמדת ממנו. אך לפי הרמב"ם זהו פסוק ציווי, ולכן מחלוקת התנאים אינה עוסקת בשאלה מה לומדים ממנו, אלא האם יש הו"א שמלמדת אותנו על כך שאין כאן אלא שלילה ותו לא.

השלכות נוספות של הצגת המחלוקת

ראינו שהרמב"ם והרמב"ן חלוקים ביניהם בשאלה כיצד לתפוס את העיקרון שבשורש הנוכחי. לפי הרמב"ם שלילות הן פסוקי ציווי ולא פסוקי נורמה, ואילו לפי הרמב"ן אלו הם פסוקי נורמה שתוכנם הוא רשות. למחלוקת זו תיתכנה כמה השלכות:

א. פרשנות לפסוקי שלילה: יתכן שגם הוויכוח בין הרמב"ם לרמב"ן לגבי ברירת

המחדל בפרשנות של פסוקי שלילות, קשור לשתי התפיסות הללו. הרמב"ן רואה את פסוקי השלילה כפסוקי נורמה שתוכנם הוא רשות. מדוע שהתורה תודיע על קיומה של רשות? זה מובן רק אם יש הוי האמינא שתהיה שם נורמה אחרת. לכן, אם אין סיבה ברורה לפרש את הפסוק כפסוקי רשות, אנו מעדיפים לפרש אותו כפסוק שמצווה או אוסר משהו. לעומת זאת, לתפיסת הרמב"ם, אלו הם פסוקי חיווי רגילים, אין כל סיבה עקרונית לשלול את קיומם. אלו פסוקים שאינם שייכים לספירה הנורמטיבית, ולכן אין סיבה להניח שהם מצווים או אוסרים משהו.

ב. הכפילות עם שורש ה: למעלה עלתה בעיית הכפילות בין שורש זה לשורשים אחרים. המסקנה היתה שהבעיה קיימת רק ביחס לשורש החמישי (וכפי שראינו במאמרנו לשורש ההוא, הכפילות ההיא אף עולה לדיון אצל הרמב"ם, כמעט בפירוש, בל"ת קסה). כפי שראינו, לפי הרמב"ם, והרמב"ן גם הוא מסכים לכך, פסוקי טעם גם הם פסוקי חיווי. לאור הדיון כאן ניתן להוסיף ולומר שלפי הרמב"ן ברור שאלו עקרוניות שונים בתכלית. שורש ה קובע שאין למנות טעמים, ואלו כלל אינם פסוקי נורמה, בעוד ששורש ח קובע שאין למנות פעולות רשות, גם אם הן מופיעות בפסוקי נורמה. לעומת זאת, לדעתו של הרמב"ם שורש ח קובע שאין למנות פסוקי חיווי, ולא דווקא פעולות רשות (כפי שתפס הרמב"ן), ואם כן, לפי הרמב"ם לכאורה שורש ה הוא מקרה פרטי של שורש ח.

אך יש לשים לב לכך שפסוקי השלילה לפי הרמב"ם הם פסוקי חיווי מסוג שונה מעט. פסוקי השלילה מורים לנו על אי קיומה של נורמה, בעוד שפסוקי הטעם מורים לנו על עובדה כלשהי (אמנם 'עובדה מוסרית'). נראה, אם כן, שבכל זאת קיים כאן עיקרון שונה מאשר העיקרון שקובע שורש ה, שלפיו אין למנות טעמים.

ג. מצוות מותנות. למעלה עמדנו על היחס בין העיקרון שמובע בשורש הזה לבין המושג של 'מצוות מותנות'. לפי הרמב"ם פעולות רשות יכולות להימנות במניין המצוות, שכן אלו הם פסוקי נורמה (כמו בעשין צה-צו). גם מצוות מותנות אינן פסוקי חיווי, אלא ציוויים מותנים. ה'זמן' הדקדוקי של פסוקים אלו הוא זמן ציווי, ולכן אלו פסוקי נורמה ויש למנותם. לעומת זאת, לפי הרמב"ן גם נורמות רשות אינן נמנות במניין המצוות, ולכן נותרת השאלה מדוע למנות מצוות מותנות.

מסתבר שמצוות מותנות אינן פעולות רשות, שכן רשות היא דו-כיוונית: יש רשות לעשות, ויש רשות שלא לעשות. ומי שעשה או לא עשה אין לדבר ערך הלכתי (אולי ערך מוסרי יש לכך, אך לא הלכתי). אך מצוות מותנות הן מצוות שהאדם מחוייב בהן לגמרי (בנסיבות שהן חלות), ובודאי כשהוא מקיים אותן יש לו קיום מצוה. לכן ברור שגם לפי הרמב"ן יש למנות אותן. תוכנם של פסוקים כאלו אינו רשות בעלמא.

נפקא מינה נוספת: הערה מדברי הט"ז

הט"ז, או"ח סי' תקפח סק"ה, מביא את קושיית הרא"ם מדוע גזרו לא לתקוע בשופר בראש השנה שחל בשבת, שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים, ולא אסרו לתקוע בכל ר"ה מחמת איסור שימוש בכלי שיר בכל שבת ויו"ט. הט"ז כותב ליישב זאת כך:

אין תוקעים בשופר - משום שמא יטלנו בידו לילך אצל בקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברה"ר, והקשה המזרחי בי"ט נמי נגזר שמא יתקן כלי שיר, והאריך בזה ולבסוף לא תירץ כלום, ולעניות דעתי נראה דקול השופר לא ניתן לשיר אלא לתקועי של מצוה ע"כ לא גזרו כן, ועוד נ"ל לתרץ דאין להם לגזור ולעקור לגמרי ד"ת שצותה לתקוע ביום זה בשלמא בשבת לא מתעקר לגמרי כיון שבלא שבת תוקעין בי"ט.

הט"ז קובע עיקרון שגזירות דרבנן אינן באות לעקור דברי תורה מפורשים לגמרי, למרות ש"יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה". כעת הוא מביא הסבר לשיטתו, שגזירות דרבנן אמורות להוות סייג לתורה, ולכן ברור שהן אינן יכולות לפעול נגד דין תורה:

ונראה שזהו בכלל מה שעשו סייג לתורה ולא לעבור על ד"ת, דזהו לעבור על ד"ת לעקרו לגמרי, ומה"ט ניחא עוד מה שהקשה ב"י בשם הר"ן מ"ש מילה דדחיה שבת ולא גזרינן שמא יעביר התינוק ד"א ברה"ר ותירץ לחלק בין זה לזה בדוחק, ולפי מ"ש ניחא דהתורה רבתה בפירוש ויוביום השמיני - אפי' בשבת", לא רצו לעקור ד"ת בפירוש משום גזירה,³⁰ וכיוצא

30 ראה במאמרנו לשורש י הערה 17 תירוץ אפשרי אחר לקושיית הראשונים.

בזה כתבתי בי"ד סי' קי"ז.

ניתן להבין שכוונתו היא שחכמים אמנם יכולים לעקור דבר מן התורה גם באופן זה, אלא שהם בוחרים שלא לעשת כך. אך כאמור, הוא חוזר על כך גם בי"ד סי' קיז סק"א, שם הוא דן באיסור למכור איסורי אכילה ונוקט שהוא מדרבנן, ולמרות זאת אין איסור זה יכול לסתור את ההיתר המפורש בתורה למכור לנכרי נבילה. הוא מוכיח זאת מדברי התוספות (סוכה לט ע"א ד"ה וליתב):

ונראה לתרץ דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר, דאין כח ביד חכמים להחמיר אלא במקום שאין בו לא איסור ולא היתר מפורש מן התורה, משא"כ במקום שיש היתר מפורש מן התורה. בדבריו כאן הוא מביא לדבריו ראיה מהדין שבי"ד מכים ועונשים שלא מן הדין: וזהו בכלל מאמרם שמעתי שבי"ד היו מכין ועונשין שלא מן הדין ולא לעבור על ד"ת אלא לעשות סייג לתורה, דקשה פשיטא שאין כח בשום אדם לעבור על ד"ת ובח"מ סי' ב' כתבנו מזה, ולפי הנחה שזכרתי אתי שפיר טפי דכאן נתכוין שאף להחמיר אין להם כח במקום שהם עוברים על ד"ת. ע"כ מוכיחים התוספות שפיר מדמצינו היתר בתורה ודאי חכמים לא אסרוהו כלל למכירה אלא ע"כ דגם מדרבנן מותר והיינו היכא דלא קנה להרויח.

כאן ברור שלדעתו חכמים אינם יכולים לתקן להחמיר בדבר שמפורש בתורה להקל. וראה על כך גם בתורה תמימה (ויקרא ו, ב, הערה ז; ז, טו, הערה מט, ועוד).

יש מקום לדון האם לעניין זה שלילות החיוב נחשבות דבר שכתוב בפירוש בתורה. לדוגמה, האם חכמים יכולים לתקן חובת יציאה בראשי איברים לאמה עבריה? אמנם אין חובה הלכתית להשאירה תחת אדוניה, אך מפורש בתורה שאין חובה להוציאה. לכאורה זהו דבר שמפורש בתורה להיתר, שהאדון יכול להשאירה תחתיו, ולכן אין לחכמים אפשרות לתקן עליו חובה מדרבנן להוציאה.

יש מקום לתלות זאת במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן. לפי הרמב"ן, הפסוק הזה קובע נורמה של היתר, וממילא אין אפשרות לתקן חובה להוציאה. אבל לפי הרמב"ם אין פסוק שקובע נורמה כזו, אלא רק קובע היעדר נורמה הפוכה (שיש

חובה להוציא). אבל היעדר נורמה דאורייתא אינו סותר שתהיה תקנה שתקבע נורמה מדרבנן להוציא. אם כן, לשיטת הרמב"ם נראה שאין מניעה לתקן תקנה נגד שלילת חיוב.

בניסוח אחר נאמר שאם אכן ניתן להסיק מסקנה מפסוק זה שלחכמים אין אפשרות לתקן תקנה להוציא, אזי יש בפסוק הזה ציווי בעל השלכה הלכתית אופרטיבית, ולכן היה עלינו להתייחס אליו כציווי. וכך גם לגבי כל שלילת חיוב. ואם לפי הרמב"ם שלילת חיוב אינה ציווי, מסתבר שלחכמים יש אפשרות לתקן תקנה דרבנן נגד שלילת חיוב. זהו עוד סוג של השלכה אפשרית למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן.

הערה על דבר הרשות

ראינו שלפי הרמב"ן פסוקי שלילה הם פסוקים שתוכנם הוא רשות. האם בכלל יש מבחינת התורה וההלכה מעשים שהם רשות? האם לא כל המעשים כולם הם איסור או מצוה?

מקובל לומר שנחלקו בזה הראשונים. בעל חובות הלבבות (שער עבודת האלוהים פרק ד) מסיק שאין כלל פעולות רשות בראייה הלכתית. לעומתו, בספר התניא פ"ז ביאר שקליפת נגה (שמערכת טוב ורע) היא שורש של דברי הרשות בעולם. והאריך שם לבאר שדברי רשות אלו, כגון אכילה ושתייה, ניתנים להעלאה ותיקון על ידי עשייתם לשם שמים. אמנם נראה מדבריו שללא התיקון אין אלו פעולות אסורות אלא הן נשארות פעולות רשות שהן חסרות ערך, ולא כפי שכתב החובות הלבבות ואחרים.³¹

31 כמה התייחסויות בנות זמננו לעניין זה מופיעות במאמרו של ידידיה שטרן, נגישות הלכתית לסוגיות מדיניות (בספר בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, בעריכת זאב ספראי ואבי שגיא). אמנם שם מופיעות בעיקר עמדות של אישים משפטיים וחוקרים, ולא של חכמי הלכה. גם במאמרים נוספים בקובץ זה ישנן התייחסויות רלוונטיות לנושא פעולות הרשות בהלכה ובתורה. השאלה היא אקטואלית וחשובה בהקשרים של הלכה ומציאות, ובטחון, ופוליטיקה, וכו'. כמובן יש להבחין בין השאלה האם אלו שאלות שנוגעות לתחום ההלכה או שאלו פעולות רשות, לבין הבעיה מיהו שצריך להכריע בהן, החכם התורני או החכם המציאותי/מדעי. פיקוח נפש של כלל ישראל היא נקודה בעלת משמעות הלכתית ותורנית חשובה מאין כמותה, ובכל זאת יש מקום לדון האם הרב צריך להכריע בה או המדינאי/איש הבטחון. לעניין זה ראה מאמרו של מ. אברהם, מומחיותו של פוסק ההלכה כמעריך מציאות, צהר ז, תשס"א.

מעניין לציין שדווקא הרמב"ם בפירוש המשנה (סוף פ"א דאבות, על המשנה "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה") מפרש שיש כמה סוגי דיבור בהלכה, ואחד מהם הוא דיבור של רשות. תפיסתו היא שישנן פעולות של רשות גם בראייה הלכתית. אמנם כל זה אינו נוגע לנדון דיין. קשה מאד לחלוק על כך שמבחינה הלכתית טהורה יש מעשים שהם רשות. השאלה שעולה לדין במקורות הנ"ל היא האם יש מעשים שהם ניטרליים מבחינה ערכית-תורנית, ולא מבחינה הלכתית. כל אימת שאדם עושה מעשה מיותר הוא מבטל תורה, והוא היה יכול לעשות מעשה בעל ערך. האם יש כאן עבירה פורמלית? במקרים רבים ודאי שלא. ולכן מבחינה הלכתית יש כאן מעשה של רשות, אף שמבחינה ערכית יש לדון בקיומה של קטגוריה כזו ('רשות' ערכית).³²

32 ראה מאמרו של מ. אברהם, בין זמן לפנאי, בתוך: החזית שבעורף, שראל וינברגר ועמיחי ביטנר (עורכים), ספריית בית-אל תשס"ז, עמ' 435.

פרק ז. פרספקטיבות הלכתיות נוספות

מבוא

ראינו שיש הבחנה חדה בין פסוק חיווי לפסוק ציווי. עוד ראינו שגם הבעת עמדה ערכית אינה אלא חיווי. כדי שיהיה ציווי נדרש פסוק שמצווה אותנו, ולא די בהבעת עמדה שלילית כלפי משהו. בפרק זה נעמוד על כמה היבטים הלכתיים נוספים שנוגעים לשאלה זו.

"אין עונשין אלא אם כן מזהירין"

ידוע הכלל ההלכתי, "אין עונשין אלא אם כן מזהירין". כאשר מופיע בתורה פסוק ובו עונש על מעשה כלשהו, הגמרא אינה מסתפקת בכך, ותמיד היא מחפשת פסוק אזהרה, בנוסף לפסוק העונש.

בעל ספר החינוך, מצוה סה, מסביר את העניין בכך שאם לא היתה אזהרה היינו חושבים שהעונש אינו אלא אקט מכני גרידא, כלומר ישנה התניה שמי שיעשה מעשה כזה יקבל עונש, אבל אין בכך עבירה על רצון ה'. לכן נדרש פסוק שמזהיר ואומר שמעשה זה עומד בניגוד לציווי של הקב"ה.³³

ניתן היה להסביר זאת באופן מעט שונה. ללא פסוק האזהרה היינו חושבים שהמעשה אינו אסור הלכתית. אמנם ישנו בתורה עונש על המעשה הזה, אבל יתכן שהעונש ניתן על כך שהאדם עשה מעשה שלילי, גם אם הוא אינו מוגדר פורמלית כעבירה הלכתית. על כך באים חז"ל ואומרים שתמיד חייבת להיות אזהרה, שכן עונש לא ניתן אלא על עבירה הלכתית. מעשה שאינו ראוי מבחינה מוסרית או ערכית בלבד, לא ניתן לענישת בי"ד.

גם כאן אנחנו רואים את ההבחנה בין הבעת העובדה שהקב"ה אינו רואה מעשה כזה בחיוב, לבין פסוק שמזהיר אותנו וקובע שיש במעשה כזה משום עבירה הלכתית. ללא פסוק אזהרה, גם אם היינו יודעים שהמעשה אינו ראוי, עדיין לא היה בו איסור במובן ההלכתי. זהו הפער שיש בין החיווי אודות רצון ה' לבין הציווי שאוסר זאת עלינו.

³³ ראה על כך באריכות במאמרנו לשורש יד.

גם מן המינוח עצמו, 'אזהרה', משמע בפשטות שתפקיד הפסוקים הללו הוא להזהיר ולא רק לגלות את רצון ה'. כך גם נראה ממאמר חז"ל המובא בשורש זה: "כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה", כלומר שצריך ציווי ואזהרה ולא די בגילוי בלבד.

מצוות עשה

הוא הדין לגבי מצוות. מעשה ראוי אינו מצוה. הוא אולי חיובי, אך מבחינה הלכתית-פורמלית אין בו מצוה. כדי שמעשה כלשהו ייחשב מצוה, חייב להימצא בתורה (או להילמד מהתורה) פסוק שמצווה אותנו עליו. אין מצוה בלי ציווי. יתר על כן, קיום מצוה מתוך הכרע הדעת (מפני שהמעשה ראוי וטוב) ולא ככניעה לציווי (מפני שנצטוונו), אינו קיום מצוה. כך כתב הרמב"ם בסוף פ"ח מהל' מלכים:

כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן, הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.

תורף דברי הרמב"ם כאן הוא שקיום מצוות שלא מתוך מחוייבות הלכתית אלא רק מפאת הכרה בערכן, הוא מעשה שאין לו ערך דתי אלא ערך מוסרי בלבד. מי שמקיים את המצוות מפני הכרע הדעת ולא מחמת הכניעה לציווי אינו מקיים מצוה אלא רק עושה מעשה טוב. אם כן, אין מצוה בלא ציווי, והן הן דברינו.³⁴

מעמדה של הסברא

בכמה מקומות אנחנו מוצאים שלסברא יש מעמד כשל הלכה דאורייתא (ראה על כך בקונטרס 'סברא דאורייתא', לרב מ"מ כשר, בתחילת ספרו מפענח צפונות, וגם במאמרינו לשני השורשים הראשונים, ובמקורות שהובאו שם). אך אם אכן כך

³⁴ להרחבת עניין זה, ולהשלכות נוספות, ראה מאמרו של מ. אברהם, 'בעניין הכשלת חילוני בעבירה', צהר כה, ובדיון שהתפתח בגיליונות הבאים. ראה גם במאמרו על הערת הרמב"ן בעניין בני נח בסוף הספר.

הוא, אזי אנו מוצאים כאן דיסקריפטיביזם הלכתי, כלומר שיטה של משפט טבעי, שמזהה את העובדה המוסרית-ערכית עם הציווי ההלכתי (כלומר שאם הדבר הוא ראוי אז הוא מצוה. לפי גישה זו אין פער בין התיאור העובדתי לבין החוק/ הציווי). מאידך, אם אכן ההלכה היא בעל אופי פוזיטיביסטי, אזי גם אם הסברא מורה שמעשה כזה הוא ראוי, עדיין אין כאן מצוה ללא שנמצא לגביו ציווי.

ואמנם ישנן דעות שסברא (לפחות כזו שמחדשת הלכה חדשה, להבדיל מסברא פרשנית להלכה קיימת) אינה יכולה להוות הלכה דאורייתא (ראה צל"ח, ברכות לה ע"א, ולעומתו את הפנ"י שם). ובדוחק היה מקום לחלק בין חובה למצוה, אך בפשטות חובה הלכתית גם היא צריכה ציווי.

אך כפי שראינו למעלה, גם במערכות משפט רגילות ישנם עקרונות שנחשבים כאילו חוקקו מכללא (ה'עקרונות' של דוורקין). בדומה לזה, גם הסברא מורה שהקב"ה ציווה זאת עלינו, ולכן זה נחשב כאילו יש כאן ציווי. אמנם זה רק בסברות שבאמת עולה מהן שהקב"ה עצמו ודאי מצווה על כך. סברות האומרות על מעשה כלשהו שכך ראוי לעשות, עדיין לא יכולות להפוך את המעשה הזה לחובה מדאורייתא. אם כן, יש לחלק בין הסברות השונות.³⁵

על כן, מעמדן של סברות לא בהכרח מביא אותנו לתפיסה של משפט טבעי בהלכה.

משפט טבעי בתקנות דרבנן

לגבי תקנות דרבנן נראה עוד הרבה יותר ברור שללא חקיקה אין כאן כל משמעות הלכתית. רצון ה' קיים ועומד, בין אם הוא מובע בתורה ובין אם לאו, אבל רצון חכמים מצד עצמו אין לו כל משמעות הלכתית. רק אם חכמים תקנו תקנה מסודרת ומוסמכת או אז רצונם הופך להיות חלק מההלכה המחייבת.

מאידך, לתקנות בדרך כלל יש סיבה הגיונית סבירה. אם כן, ישנה סברא שקיימת בדרך כלל עוד לפני שחז"ל קבעו את התקנה/גזירה. לפי גישת המשפט הטבעי, אם ישנה סברא שכך ראוי לנהוג, עלינו להתחייב בכך גם בלי חקיקה (תיקון התקנה).

³⁵ ובה אולי ניתן ליישב כמה מקומות שבהם נראה שיש סברא שכך ראוי לנהוג, ובכל זאת לא מתייחסים אליהם כאל הלכות מחייבות מן התורה, ואכ"מ. האריך בזה מ. אברהם במאמרו, סברות תורניות ומעמדן ההלכתי (באתר שו"ת ומאמרים שלו).

אך תקנה מעצם מהותה מחייבת רק מפני שהיא תוקנה כדין.³⁶ לכן במישור של תקנות דרבנן גישת המשפט הטבעי כלל אינה עולה על הפרק. דווקא על רקע זה מעניין להציג דוגמה שמצויה בסוף פרק חזקת הבתים, ב"ב ס ע"ב:

תניא, אמר ר' ישמעאל בן אלישע: מיום שחרב בית המקדש, דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין, אלא אין גוזרין גזרה על הצבור אא"כ רוב צבור יכולין לעמוד בה; ומיום שפשטה מלכות הרשעה, שגוזרת עלינו גזירות רעות וקשות, ומבטלת ממנו תורה ומצות, ואין מנחת אותנו ליכנס לשבוע הבן, ואמרי לה: לישוע הבן, דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים, ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו, אלא הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

הגמרא דנה בשתי גזירות שהיו אמורות להיגזר על ישראל. הראשונה היא שלא לאכול בשר ולשתות יין, ואת זה לא גזרו כי לא גוזרים על הציבור גזירה שהוא אינו יכול לעמוד בה. השניה היא שלא לפרות ולרבות לאחר צרות החורבן והשעבוד, וכאן מה שמונע מהם את העניין הוא נימוק אחר: 'מוטב יהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים'.

הנימוק הזה תמוה מאד. משמע ממנו שאם היו גוזרים הציבור היה עובר על כך במזיד (כי לא היה עומד בזה), ולכן העדיפו לא לגזור. במצב כזה הציבור שעובר על הגזירה, כלומר פרה ורבה, אלא שהוא רק שוגג. אבל כל עוד לא גזרו את הגזירה אין בכלל איסור, ולכן מי שפרה ורבה עושה דבר לגיטימי (ואף מחוייב על פי ההלכה!) כיצד אפשר לכנות אותו 'שוגג'! לכאורה הנימוק שהיה שייך כאן הוא שזוהי 'גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה', כמו במקרה הקודם.

על פניו משמע מכאן שההימנעות מפריה ורביה מחייבת גם ללא תיקון התקנה. גם בלי שחכמים גזרו את הגזירה, מי שמבין עניין היה צריך להימנע מפריה ורביה, אלא שחז"ל לא גילו זאת כדי לא להכשיל את העובר בעבירת מזיד והעדיפו שהוא יהיה שוגג. אם כן, גם ללא תקנת חכמים, מעצם ההיגיון שבתקנה, היינו אמורים

³⁶ ראה את הצעתנו במאמר לשורש הראשון, שלפי הרמב"ן אכן אין תוקף לתקנות חכמים אלא רק ההיגיון שבהן. בסופו של דבר ההצעה הזו אינה מתקבלת בדעת הרמב"ן, ע"ש בדברינו.

לא לפרות ולרבות (זאת על אף שיש מצוה דאורייתא לפרות ולרבות). זו תפיסה של משפט טבעי לגבי גזירות דרבנן (אולי בבחינת 'סברא דאורייתא', שיכולה לעקור חיוב דאורייתא).

אנו רואים כאן דיסקריפטיביזם הלכתי. כזכור, לפי עמדה זו תפקיד הפסוק, ובמקרה שלנו הגזירה, הוא רק לגלות את קיומה של הבעיה ולא להזהיר מפניה. עצם קיומה מספיק בכדי לחייב אותנו לקיימה.³⁷

אבל הדברים אינם בהכרח סותרים את טענתנו שאין מקום למשפט טבעי בעולם של תקנות דרבנן. הציבור היה חייב לעשות זאת גם בלי שחכמים יגזרו על כך מחמת הסברא שבזה, אבל תוקף הלכתי לא קיים אלא אם היתה תקנה מסודרת שגזרה את הגזירה הזו, ואכ"מ.³⁸

37 יש מקום לשאול, מדוע אותם חכמים שהבינו את המציאות ואת החובות הנגזרות ממנה, גם ללא תיקון התקנה, לא נמנעו בעצמם מפריה ורביה. אמנם היה מקום לומר שהם אכן נמנעו. ומסתבר יותר לומר שהם לא נמנעו, מכיוון שאם עם ישראל ימשיך להתקיים בכל אופן, אין כל סיבה שהם לא יתרמו את חלקם. ההימנעות מפריה ורביה היא בעלת טעם רק אם אכן זה היה מביא לסיום ההימצאות של עם ישראל. אמנם כל זה הוא תמוה מאד, שחכמים יתפסו שראוי להביא את קיום עם ישראל לסימו. יתכן שדובר שם רק על אמצעי 'לחץ' על הקב"ה, שאם אינו גואל אותנו אנו חדלים מלהתקיים. כלומר בדרך זו רק היינו מנסים לגרום לו לעמוד בהבטחתו שנצח ישראל לא ישקר. ולפי זה עוד יותר ברור מדוע אין טעם שהחכמים יימנעו מפריה ורביה כאשר רוב הציבור לא נמנע מכך. בפשטות, נראה שעולה מכאן תפיסה שערך החיים נמדד רק במונחי קיום מצוות, וכשאין אפשרות לקיים מצוות אין טעם לחיים. תפיסה זו מזכירה את הנימוק שמובא בסוגיית יומא פה ע"ב להיתר לחלל שבת לשם הצלת חיים: "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". גם נימוק זה מודד את ערך החיים במונחי שמירת שבת, ואולי זוהי המחלוקת עם הנימוק השני שמובא בסוגיה שם ("וחי בהם" - ולא שימות בהם). ראה על כך גם במאמרו של מ. אברהם, תרומת איברים במצב של מוות מוחי, תחומין כט, תשסט. וראה במאמרו של י"מ יעבץ, ביטול מצוות תכלת כאשר התכלת מצויה, המעין תשרי תשעב, ביאור אחר בגמרת בבא בתרא, על דרך סברת הנימוקי יוסף שיש לשקול בין מצוות שניתן לבטלן בעל כרחנו למצוות שאנו יכולים לגרום לקיומן. ואכ"מ.

38 אריכות דברים בעניין זה ראה בספר טוב סחרה לרב רפאל שטרן, בפרק גזירה שלא נגזרה, עמ' לא-מד.

פרק ח. סיכום

ראינו שהרמב"ם מחלק בין פסוקים שונים המלמדים על עובדות הלכתיות. יש מהם שלדעתו אינם נמנים כמצוה, כמו "לא תצא כצאת העבדים" שהוא בגדר 'שלילת החיוב' (והשלכתו ההלכתית כלולה במצוה אותה הוא בא להגביל בכך שהוא שולל הלכה מהלכותיה), ויש פסוקים הנמנים למרות שאינם מצווים על מעשה כלשהו אלא מגלים 'עובדה' הלכתית, כמו מצוות טומאה. ראינו שגם נורמות אנושיות נוצרות על גבי עובדות יבשות, על בסיס עקרון גשר, שהוא לעיתים חמקמק ובלתי ניתן להגדרה מדויקת, אולם אינטואיטיבית הוא מורה לנו שבהינתן עובדה X יש להחיל נורמה Y.

עיקרון כזה מבדיל בין שני סוגי הפסוקים הנ"ל. מצוות טומאה למשל מכילה בתוכה את עקרון הגשר הדורש לנהוג על פי העובדה שהתגלתה במצוה, לעומת אי ציאת אמה עבריה שזוהי עובדה השוללת תחולה של הלכה, אך אין בה את אותו מטען ערכי מחייב.

העיקרון בו עוסק השורש הוא שאין למנות פסוק שהוא ניטרלי מבחינה ערכית. אולם אם הפסוק ניטרלי מבחינה נורמטיבית, שכן אינו מצווה בפועל דבר, הוא עדיין יימנה כל עוד יש בו מטען ערכי המחייב לציית לתוצאה העולה מהעובדה אותה הוא מלמד.

הרמב"ן מקבל את העיקרון הזה, אולם הוא מבין אותו אחרת. לדעתו אין למנות פסוקים שאינם מצווים בפועל, משום שהם פסוקי רשות שהם ניטרליים נורמטיבית, למרות שהם אינם ניטרליים מבחינה ערכית, שהרי הם יוצרים מחויבות 'מכללא'. נראה שלשיטתו אין למנות פסוקים כאלה, וכאן המקום לציין שכפי שנראה במאמר לשורש יב אכן הוא אינו מונה מצוות טומאה.

שורש ט: על היחס בין פסוק הציווי לבין תוכנו

בהקדמת הספר חילקנו את השורשים לחמש קטגוריות, כאשר השלישית כוללת את השורשים השוללים מניית כפילויות. בשורש הרביעי עסקנו במצוות כוללות, ובסופו של דבר ראינו שהרמב"ם אינו מתכוון להציג שם עיקרון של מניעת כפילות, אלא שולל את מניית אותן מצוות מחמת טיבן - שהן אינן מצוות דבר אלא מלמדות עקרונית כלליים על המצוות כולן. הזכרנו שם שיסוד מניעת הכפילויות מצוי כאן, בשורש התשיעי, אשר קובע את העיקרון הבסיסי שאין למנות שתי מצוות בעלות תוכן חופף (ראה גם מאמרנו לשורש השביעי פרק ג). השורש השישי בא בעצם לסייג את העיקרון שנקבע בשורש הזה, ובו קובע הרמב"ם שלא ועשה בעלי תוכן חופף אינם מהווים כפילות, ולכן יש למנות את שניהם.

דבריו של הרמב"ם בשורשנו מחולקים לשני חלקים נפרדים. בחלק הראשון הוא קובע שכאשר התורה חוזרת ומצווה כמה פעמים על מצוה כלשהי, אנו מונים את המעשה המחוייב או הנמנע באותם ציוויים (את התוכן) ולא את הציוויים עצמם, ולכן במסגרת מניין המצוות זו תהיה מצוה אחת בלבד. בחלק השני של השורש הרמב"ם דן בלאו שבכללות, כלומר פסוק לאו אחד שממנו לומדים כמה איסורים שאינם קשורים זה לזה. גם במקרה זה אנו מונים מצוה אחת בלבד (את הציווי), למרות שהתכנים אינם חופפים כלל.

ר' דניאל הבבלי, וכן הריפ"פ, מעלים את הבעיה ששני חלקי השורש סותרים לכאורה זה את זה. לעומת החלק הראשון, שבו הרמב"ם קובע שעלינו ללכת לפי התוכן של הציוויים ולא לפי הופעתם בכתוב, בחלק השני נראה שהרמב"ם מתייחס דווקא להופעה בכתוב ולא לתכנים המהותיים העולים ממנה.

אנו נשוב לנקודה זו בתום דיוננו

השורש התשיעי:

שאינן ראוי למנות הלאוים והעשה אבל הדברים המוזהר מהם

והמצווה בהם

דע שכל צוויי התורה ואזהרותיה הנה הם בארבעה דברים. בדעות ובפעולות ובמדות ובדבור. וזה שהוא צונו להאמין דעת אחת מן הדעות כמו מה שצונו להאמין היחוד ואהבת האל ית' ויראתו (ע' ב-ד). או שהזהירנו מהאמין דעת אחת מן הדעות כמו מה שהזהירנו (ל"ת א) מהאמין האדנות לזולתו. וכן צונו בפעולה מן הפעולות. כמו מה שצונו להקריב הקרבנות (ע' כז-ח לט-נא נה סב-ב עו ז-פד) ובנות המקדש (ע' כ). והזהירנו מפעולה מן הפעולות כמו מה שהזהירנו (ל' ה-ז) מהקריב לזולת האל יתעלה ומהשתחוות לנעבד זולתו. וכן צונו להתנהג במדה מהמדות. כמו מה שצונו בחמלה והרחמנות והצדקה והחסד והוא אמרו (לעיל עמ' נה ומ"ע רו) ואהבת לרעך כמוך. והזהירנו במדה מן המדות כמו מה שהזהירנו מהשנאה והנטירה והנקימה (ל' שב-ה) ודרישת הדם (על"ת רצב) וזולת זה מן המדות הרעות כמו שאבאר. וצונו לומר מאמר מן המאמרים. כמו מה שצונו לשבח ולתפלל אליו (ע' ה) ולהתודות על העונות ועל הפשעים (ע' עג) והדומה לזה ממה שיתבאר. והזהירנו מדבור אחד מן הדבורים כמו מה שהזהירנו מהשבע לשקר (ל' סא סג רמט) והרכילות (ל' שא) ולשון הרע (סוף ל' רפא) והקללה (שטו-שיח) וזולת זה. וכשהגיעו אלו הענינים, הנה ראוי שיימנו הענינים המצווה בהם או המוזהר מהם, יהיו פעולה או דבור או אמונה או מדה. ולא נביט לרבויו הצוויין שבאו בענין ההוא אם היה מן המצווה בו או לרבויו האזהרות שבאו ממנו אם היה מן המוזהר ממנו. כי כלם הם לחזוק לבד. כי פעמים ישוב בענין אחד בעצמו אזהרה אחר אזהרה לחזוק וכן יבא בו צווי אחר צווי לחזוק גם כן. האלוהים אם לא כשתמצא לשון לחכמים בהפריש הענינים ויבארו לך המפרשים שכל לאו מהם או כל עשה כולל ענין זולת הענין שיכלול הלאו האחר או העשה כי אז ראוי למנותו בלא ספק. כי אז לא נשאר היותו לחזוק אבל לתוספת ענין ואף על פי שהנגלה מהכתוב מורה שהוא בענין אחד. שאנחנו לא נצטרך לומר שזה הכתוב נכפל לחזוק ואינו לתוספת ענין עד שנבטל מאמר המפרשים המקבלים אותו אמנם כשנמצא הקבלה שהצווי הזה או האזהרה נושא ענין כך וזה הצווי הנכפל או האזהרה נושא ענין אחר הנה זה הוא הקודם והנאות שלא ייכפל כתוב אלא לענין ואז ראוי למנות זה ביחוד ולמנות זה ביחוד. אמנם כשלא יהיה שם ענין נוסף דע באמת שלא נכפל אלא לחזוק וכדי שיודע גם כן שזה העון גדול מאד אחר שבאה בו אזהרה אחר אזהרה. או נכפל להשלים דין המצוה. או שילמד

ממנו דין מהדינים במצוה אחרת כמו שיבאר התלמוד (יומ' פא א כתובו' לח א נזיר מח א סנה' נד א) ויאמר מופנה להקיש לדון ממנו גזרה שוה. והנה מצאנום ע"ה רמזו על זה הענין בגמר פסחים בפרק שני (כד א). וזה שהם כווננו לאחד הלאוין שייראה שהם נכפלו כי האזהרה הגיע מזולתו ובקשו לקיימו בענין נוסף. ונאמר בו על צד הקושיא אמר ליה רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין, כלומר זה שתרצה שתקיים זה הלאו שהוא בענין זולת הענין שהגיע מן הלאו האחר, לאי זה דבר תטרח לזה, שמא נכפל בענין שהוא בעצמו כדי שיהיה עושה הענין ההוא חייב בשני לאוין. והיתה התשובה (כד ב) אמר ליה כל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. הנה התבאר לך כי כל לאו שאינו בא לתוספת ענין יקרא יתר. כלומר שהוא נכפל. ואפילו יאמרו שהוא לעבור עליו בשני לאוין הנה הוא עם כל לאו יתר כמו שיתבאר מזה המאמר. ואין ראוי למנותו כי הוא נכפל. הנה כבר התבאר כי לא ברובי הלאוין או העשה ירבו המצוות. כבר נודע שהציווי בשבת לנוח נכפל בתורה שתיים עשרה פעמים (שמות כ כג לא ד"פ לד לה ויקרא יט כג כו דברי' ה). התראה שיחשוב אחד מאשר ימנו המצוות שיאמר כי מכלל מצות עשה המנוחה בשבת והיא שתיים עשרה מצוות. וכן באה האזהרה מאכילת דם שבע פעמים (ויקרא ג ז ג"פ פ' ראה יב ב"פ). היחשוב גם כן שום משכיל ויאמר שאיסור הדם שבע מצוות. זה מה שלא יטעה בו אחד. כלומר בשביתת שבת שהיא מצוה אחת מכלל מצוות עשה (קנד) ובאזהרה מאכילת דם שהיא מצוה אחת ממצוות לא תעשה (קפד). ודע כי אתה ואפילו תמצא לשון החכמים כי מי שיעבור האזהרה הפלונית עבר על כך וכך לאוין או מי שיבטל דבר פלוני עבר על כך וכך עשה, לא יתחייב מזה שתמנה הלאוין ההם כלם כל אחד ביחוד ולא כל עשה ביחוד. כי הענין אחד ואין בו כפל. ואמנם אמרו שהוא עובר כך וכך עשה או כך וכך לאוין בעבור הכפל הצווי או האזהרה במצוה ההיא כי הוא עבר על אזהרות רבות או צוויים רבים. האלהים אם לא תמצאם יאמרו לוקה שתיים או לוקה שלש שאז ימנה כל אחד ביחוד. כי לא ילקה אחד שתי מלקיות על שם אחד, כמו שהתבאר ממה שהתפרסם בתלמוד במכות (יג א, יד א, יח א) וחולין (פב א קב ב) וזולתם. ואולם ילקה שתי מלקיות על שני שמות. רצוני לומר שני ענינים שבאה אזהרה בכל ענין מהם ביחוד. וזה הוא ההפרש בין אמרם עובר משום כך ומשום כך ובין אמרם לוקה שתיים או לוקה שלש. והראיה על כל מה שאמרנו אמרם (מנחות מד א) כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה בעבור שנכפל בו לשון הצווי חמשה פעמים. אחד ועשו להם ציצית. שני ונתנו על ציצית הכנף. שלישי והיה לכם לציצית. רביעי גדילים תעשה לך. חמישי על ארבע כנפות כסותך. ומצאנו להם לשון מבואר במצות ציצית שהיא מצוה אחת כמו שאבאר כשאזכור אותה (עש' יד ושרש יא). ועל הדרך הזאת בעצמה אמרו (שם) כל שאינו מניח תפילין עובר בשמנה עשה, להכפל הצווי

בהם שמנה פעמים. כלו' בשלראש ושליד (עש' יב-יג). וכן אמרם (סוט' לח ב) כל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בשלשה עשה להכפל הצווי בו שלש פעמים (נשא ו כג-ז). ולא יתפשט אחד מהמונים המצות שיאמר ברכת כהנים שלש מצות וציצית חמש מצות ותפלין שמנה מצות. וכשהיה זה כן הנה אין ראוי גם כן שנמנה אונאת הגר שלש מצות להכפל האזהרה בה בעבור אמרם בגמר מצייעא (נט ב) המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין והלוחצו בשלשה לאוין. אבל הם שתי מצות (רנב-ג) לבד לא תונה ולא תלחצנו (משפטי' כב) ונכפלה האזהרה בהן. וזה מבואר אין ספק בו. ובביאור אמרו בגמר מצייעא (שם) מפני מה הזהירה תורה בשלשים וששה מקומות על הגר מפני שסורו רע. האפשר לאחד שיאמר גם כן שזה שלשים ושש מצות מכלל תרי"ג מצות. זה מה שלא יתפשט מאמרו. הנה כבר התבאר באור שלם שאין ראוי למנות כל לאו שימצא בתורה ולא כל עשה בעבור שיהיה נכפל ואמנם ראוי למנות הענינים המצווה בהם או המוזהר מהם. ואי אפשר ידיעת הלאו והעשה הנכפל שהוא בא לתוספת ענין אלא במורה יורה עליו והם מקבלי הפירוש עליהם השלום.

ואל יטען גם כן היות האזהרה נכפלת במלות מתחלפות כמו אמרו יתעלה (תצא כד) לא תעולל אחריו אחר אמרו (שם) ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו ואמרו כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריו. כי אין אלו שני לאוין אבל היא אזהרה אחת (ל"ת ריד) מענין אחד והוא שלא יקח מה ששכח מן התבואה או הפירות כשיאספם והביא בזה שני דמיונים בענבים וזתים וקרא הנותר מהענבים עוללות והנותר מהזתים פארות. ופירוש לא תפאר לא תחתוך מה ששכחת בקצות הפארות והם הענפים.

שורש ט חלק א': כפילות של ציוויים

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. הפתיחה של הרמב"ם

ניסוח העיקרון

חלוקת המצוות לארבעה סוגים וקביעת העיקרון לאורה

טעמי המצוות

הקשר בין טעמי המצוות למניין המצוות

בחזרה להסבר דברי ההקדמה לשורש

שיטות המיון של הרמב"ם

מדוע התורה כופלת ציוויים

ה'נפח' בתורה כמדד לחומרה

הערה כללית על דברי הרמב"ם בשורש

ג. המשמעות ההלכתית של כפל הציוויים

מבוא

הראיה מסוגיית פסחים

מסקנה מפתיעה בשיטת הרמב"ם

לפי הרמב"ם אין לוקים על כפילויות

הקבלה לעיקרון של אחידות הסיבה ההלכתית

שני סוגים של כפילות באיסורים

ההשוואה לפוטיתא ונמלה

סוגיית בבא מציעא: נשך ותרבית, גזל וכבישת שכר שכיר

שיטת הריטב"א

סיכום העולה עד כאן

כפילות של איסורים עם שמות שונים

מדוע שמות שונים זו כפילות?

יישום: החילוק של הרמב"ם בין שני סוגי אמירות של חז"ל

סיכום שיטת הרמב"ם

החידוש הפרשני בדברי הרמב"ם

ד. השגות הרמב"ן

מבוא

דברי הרמב"ן

שתי מחלוקות בין הרמב"ם והרמב"ן: היחס בין מלקות למניין המצוות
הקשר בין המלקות למצוות
ה. ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן
מבוא: סיכום מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן
הסבר ראשוני למחלוקת: על מה לוקים?
מחלוקת האמוראים בריש תמורה: "דעבר אמימרא דרחמנא"
הציוויים כשלט אזהרה
שיטת הרשב"א במשמש סמוך לווסת
דילמת אותיפרון
דילמת אותיפרון היא מדומה
סיכום: היחס בין מישורי הדין השונים
הסתייגויות אפשריות בשיטת הרמב"ם: שוב על עקרון 'אחידות הסיבה ההלכתית'
ו. סיכום

פרק א. הקדמה

בחלקו הראשון של השורש, הרמב"ם קובע שבמקרה בו התורה חוזרת כמה פעמים על ציווי בעל אותו תוכן, עלינו למנות במניין המצוות את כל הפסוקים הללו כציווי אחד. העיקרון הזה מוסכם על הרמב"ן, על רס"ג ועל בה"ג, אולם מתוך דברי הרמב"ן עולה מחלוקת יסודית עם הרמב"ם בשאלה האם ניתן להלקות כמה פעמים על לאו משם אחד. מחלוקת זו איננה רק פרשנית אלא בעיקר הלכתית, וכפי שיתבאר בדברינו היא נוגעת לשאלת היחס בין ציוויי התורה לבין תוכנם. בפרק הבא נעמוד מתוך לשון הרמב"ם כאן על היסוד שעליו בנוי העיקרון הזה, ונקביל זאת לדבריו במורה הנבוכים. לאחר מכן נעסוק בשאלת המלקות על לאוין כפולים. בפרק ג נראה את שיטת הרמב"ם המחלק את הלאוין הכפולים לכמה סוגים ונבחן אותה מתוך סוגיות הגמרא. בפרק ד נעמוד על השגות הרמב"ן ופרק ה יבאר את יסוד מחלוקותיהם בשאלה מהו הגורם העיקרי המחייב בעונש - המרי או הפגם התוכני.

פרק ב. הפתיחה של הרמב"ם

ניסוח העיקרון

בכותרת של השורש עולה קושי מסוים. הניסוח שבחר הרמב"ם נראה מאד מסורבל ועקיף. במקום לכתוב בפשטות שכאשר ציווי כלשהו חוזר ונשנה איננו מונים אותו יותר מפעם אחת, הוא כותב:

שאין ראוי למנות הלאומים והעשה אבל הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם.

הרמב"ם מסביר שלא ראוי למנות הלאומין והעשה, אבל הרי זה גופא מה שאנחנו מונים. ברור שכונתו היא שלא נמנה את הציוויים אלא את תוכם. אם יש ציוויים (לאו, או עשה) שמופיעים כמה פעמים, כמו הדוגמה של איסורי שבת, אין מונים במניין המצוות 12 לאומין על שבת אלא רק אחד. אך מדוע הוא מציג זאת כשאלת ציווי מול תוכן? למה הוא לא כותב בפשטות שאין מונים ציווי שנשנה?¹

חלוקת המצוות לארבעה סוגים וקביעת העיקרון לאורה

הרמב"ם מתחיל את דבריו בחלוקה של מצוות התורה לארבע קטגוריות: דע שכל ציווי התורה ואזהרותיה הנה הם בארבעה דברים: בדעות ובפעולות ובמדות ובדבור.

הרמב"ם הולך ומפרט מצוות המתקיימות בדעות,² בפעולות, במידות ובדיבור.

1 לכאורה אין הבדל בין הניסוחים פרט לפשטות ולבהירות, אך יש מקום לראות הבדל משמעותי יותר ביניהם. אם הרמב"ם היה מנסח את העיקרון כאן באופן הפשוט שהצענו, שאם התורה חוזרת כמה פעמים על אותו ציווי איננו מונים אותו אלא כמצוה אחת, כי אז במקום שהתורה חוזרת על אותו תוכן בעשה ובלאו (כמו מצוות השבייתה בשבת ואיסור מלאכה בשבת), מובן היה מאליה למנות אותם כשתי מצוות, שהרי אין כאן חזרה על אותו ציווי. לעומת זאת, בניסוח שהרמב"ם נוקט כאן, שאנו מתייחסים לתוכן ולא לציווי, אזי גם במקרה של כפילות בין לאו לעשה (בעלי תוכן חופף) היה עלינו למנות את שניהם כמצוה אחת, שהרי התוכן הוא אחד, גם אם הציוויים נראים שונים. ואמנם הרמב"ם שנקט כאן בנוסח המורכב יותר, נזקק לשורש נוסף (השישי) בו הוא מסייג את שורשנו וקובע שיש למנות לאו ועשה כאלה כשתיים. אכן הריפ"פ תוקף אותו בדיוק בנקודה זו. ראה על כך במאמרנו לשורש השישי.

2 המונח 'דעות' משמש אצל חז"ל, כמו גם אצל הרמב"ם, במשמעות של תכונות אופי, או מידות (למשל הלכות דעות ברמב"ם עוסקות בנושאים אלו ולא במחשבה הדתית). ראה לעניין זה בתחילת מאמרו של מ. אברהם, הנדפס בספר כתנות אור, עמיחי סדן, יוסי אלפסי ואופיר

הוא מקדיש להגדרת הללו קטע ארוך למדי, מציין ביחס לכל אחת מהקטגוריות באופן שיטתי את מצוות העשה ואת הלאוין, ומציג דוגמאות לכל סוג כזה. על גבי פירוט זה הוא מייסד את העיקרון שבשורש: מניין המצוות מכיל את הדעות, הפעולות, המידות והדיבורים, המצווים או האסורים עלינו, ולא את פסוקים המורים על כך. לכן, אם התורה מצווה אותנו על משהו מאלו וחוזרת על כך בכמה פסוקים שונים,³ אין אנו משגיחים בכך, ואנו מונים רק את התוכן של אותם פסוקים (דעה, מידה, מעשה, או דיבור) כמצוה אחת במניין המצוות. הרמב"ם מציג זאת כך בפירושו: אחרי שהבנו את החלוקה הזו נוכל להבין את היסוד של השורש הנוכחי. לא נותר לנו אלא לתמוה מדוע ההקדמה הזו נחוצה, ובמה בכלל היא קשורה לקביעתו של הרמב"ם כאן?

טעמי המצוות⁴

לצורך ישוב שני הקשיים, נענין מעט בשאלת התוכן של מצוות התורה ומשמעותן. הרמח"ל מבחין בין שני רכיבים שיש בכל מצוה או עבירה. בספרו, דרך ה', הוא כותב כך (חלק א פרק ד, פסקאות ה, ז):⁵

אך הסדרים והגבולות האלה הנה הם כלל המצוות: העשין והלאוין, אשר כל אחת מהן מכוונת אל תכלית הקנות באדם והעצים בו אחת ממדרגות המעלה האמתית שזכרנו, והסרת אחד מענייני החשך והחסרונות ע"י פועל המצוות עשה ההיא או המניעה מן הלי"ת... מעשה המצוות הנה תכלית בו לאדם שיעשהו מבואר הוא, שהוא לקיים מצוות בוראו ולעשות חפצו. והנה הוא מקיים חפצו ית' בזה, בשני דרכים

שוורצבוים (עורכים), תש"ס. כאן המונח מתאר עמדות מחשבתיות, שכן המידות מוזכרות כאן בנפרד. יש לזכור שספר המצוות נכתב במקורו בערבית, וכך גם מורה הנבוכים שלשון דומה תובא ממנו להלן, ולכן קשה לדקדק במינוחיהם, בשונה ממשנה תורה שנכתב בעברית על ידי הרמב"ם ומונחיו נבחרו על ידו.

3 בסוף החלק הראשון של דבריו הרמב"ם מעיר שחזרה זו נעשית לפעמים במילים שונות, ולכן התוכן קובע ולא המילים שבהן משתמשת התורה.

4 ראה על כך ועל הקשר למניין המצוות במידה טובה לפרשת מטות-מסעי, תשס"ו.

5 ר' אלחנן וסרמן (קובץ מאמרים, 'מאמר על תשובה'), מפרט את שני הרכיבים הללו שיש בכל מצוה או עבירה, ומראה את ההשלכות של הבחנה זו בכמה הקשרים הלכתיים. ראה גם מאמרינו לשורשים א-ב.

נמשכים זה מזה, והיינו: כי הוא מקיים חפצו במה שציווהו שיעשה המעשה ההוא והוא עושהו. והשנית, כי הנה במעשה ההוא הנה הוא משתלם באחת ממדרגות השלימות, שהיא תולדת המצווה ההיא, וכמו שכתבנו, והנה מתקיים חפצו ית', שהוא חפץ שיהיה האדם משתלם ומגיע להנות מטובו ית'.

הרמח"ל מצביע על כך שבכל מצוה או עבירה יש שני רכיבים שונים: 1. התיקון או הקלקול המהותי שיש במצוה או בעבירה, שבגללם נצטוונו בהם. 2. הציות או המרי כלפי הציווי. לשון אחר: כל מי שעבר עבירה - פגם במשהו וגם לא ציית לציווי הקב"ה. לעומת זאת, מי שקיים מצוה או נמנע מעבירה - תיקן (או נמנע מלקלקל) וגם ציית לציווי.

הטענה הזו אינה טריוויאלית. לדוגמה, הרמב"ם (מו"נ,ג, לא) מביא דעות שחולקות עליה:

יש מבני אדם אנשים שיכבד עליהם נתינת סבה למצוה מן המצות, והטוב אצלם שלא יושכל למצוה ולאזהרה ענין כלל, ואשר יביאם אל זה הוא חלי שימצאוהו בנפשם לא יוכלו להגות בו ולא ידעו לומר אותו, והוא, שהם יחשבו שאם יהיו אלו התורות מועילות בזה המציאות ומפני כך נצטוונו בהם, יהיו כאלו באו ממחשבות והשתכלות בעל שכל, אמנם כאשר יהיה דבר שלא יושכל לו ענין כלל ולא יביא לתועלת, יהיה בלא ספק מאת השם כי לא יביא מחשבת אדם לדבר מזה.

עמדתם של הסוברים שלמצוות אין טעמים, כלומר שהן אינן מועילות לשום דבר בעולם או בנפש, מבוססת על ההנחה שחוקים שיש בהם היגיון הם יצירה אנושית, וככאלו הם מחייבים גם ללא ציווי. כלומר לדברים שכאלו הציווי כלל לא היה נחוץ. לכן המצוות מוכרחות להיות בלתי הגיוניות וחסרות מטרה עניינית. הרמב"ם דוחה את הגישה הזו מכל וכל ואף לועג לה, שכן היא הופכת את האדם למעולה יותר מיוצרו:

כאילו אלו חלושי הדעת היה האדם אצלם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר ויעשה מה שמביא לתכלית אחת, והשם לא יעשה כן אבל יצונו לעשות מה שלא יועילנו עשותו ויזהירנו מעשות מה שלא יזיקנו

עשותו. חלילה לו חלילה, אבל הענין בהפך זה, והכונה כלה להועילנהו כמו שביארנו מאמרו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, ואמר אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כבר באר שאפילו החוקים כלם יורו אל כל הגוים שהם בחכמה ובתבונה, ואם יהיה ענין שלא יודע לו סבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק, למה יאמר במאמינו או בעושהו שהוא חכם ונבון וגדול המעלה ויפלאו מזה האומות.

הרמב"ם מצביע על פסוקים מפורשים המוכיחים שלכל המצוות יש טעמים, והוא מסיק:

אבל הענין כמו שזכרנו בלא ספק, והוא שכל מצוה מאלו התרי"ג מצוות, היא, אם לנתינת דעת אמת, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר, או להסיר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות, הכל נתלה בשלשה דברים, בדעות, ובמדות, ובמעשה ההנהגה המדינית. ואשר חייב שלא נמנה המאמרים, כי המאמרים אשר זרזה התורה לאומרים או להזהיר מהם, מהם מה שהוא מכלל המעשים המדיניים, ומהם ללמד דעת אמת, ומהן ללמד מדות, ומפני זה הספיק לנו אלו השלשה ענינים בנתינת סבה בכל מצוה מן המצוות.

כאן הוא חוזר על שיטתו שלכל המצוות יש תכליות וטעמים (=תועלות מהמצוות וקלקולים מהעבירות), והוא מביא רשימה דומה לזו שראינו אצלנו בשורש. לפי רשימה זו, הטעמים שייכים לאחת משלוש קטגוריות: או בדעות, או במידות, או בהנהגה המדינית = חברתית (וראה להלן האם אמנם החלוקה מקבילה לזו שאצלנו למעט הקטגוריה הרביעית, או שמא מדובר בחלוקה מסוג אחר).

הקשר בין טעמי המצוות למניין המצוות

אם כן, אותם 'חלושי הדעת' סוברים שלמצוות אין כלל טעמים, ולכן גם אין להן תכלית (הבאת תועלת או מניעת קלקול/פגם) מעבר לציות לציווי הקב"ה. לשיטתם ברור שבכל מצוה יש רק רכיב אחד: ציות לקב"ה, ובכל עבירה יש רק רכיב אחד: מרד (=אי ציות) נגד הציווי. לפי שיטה זו אין גם מקום להיררכיה

של חומרה בין מצוות. אין מצוה חמורה וקלה, שכן לתוכן המצוה, הפגמים או התועלות, אין כל משמעות. היררכיה של חומרה מבוססת על הקלקול שיוצא מן העבירה הנדונה. מה שמקלקל יותר הוא חמור יותר, וכן לגבי חשיבות התיקון של המצוות. אבל אם כל מה שיש במצוה הוא רק הציות או המרי, או אז אין מקום להיררכיה כלשהי של חומרה בין המצוות או העבירות.

והנה, אם אכן למצוות לא היו טעמים, אזי מי שעבר על ציווי של התורה לא קלקל במאומה, אלא רק 'עבר אממירא דרחמנא' (=עבר על ציווי השם. ראה תמורה, ד ע"ב-ה ע"א). על פי זה, מספר המצוות שהיה עלינו למנות היה כמספר הציוויים שעליהם הוא עבר, שהרי כל עניינה של המצוה הוא רק הציות לציווי של הקב"ה ואין מקום להבדיל בין מצוות לפי התכנים שלהן. בכל פעם שאדם עובר על ציווי זוהי עבירה, ואין כל חשיבות לתוכנו של הציווי. אם כן, לפי גישה זו כשיש 12 ציוויים חופפים לשמור שבת, מי שחילל שבת עבר על 12 מצוות.

לעומת זאת, הרמב"ם סובר, כמו שראינו גם בדברי הרמח"ל למעלה, שבכל מצוה או עבירה יש שני רכיבים: ציות/מרד ותועלת/קלקול. לפי גישה זו, מי שעבר על איסור מלאכה בשבת, מעבר לכך שעבר על הציווי, הוא גם קלקל משהו, וכך בכל עבירה יש קלקול בדעה, בדיבור, במידה, או בפעולה. אם כן, ברור שמהות העבירה היא גם תוכן המצוה ולא רק הציווי עצמו, ולכן קובע הרמב"ם שיש למנות את איסור מלאכה בשבת רק כלאו אחד. מניין המצוות מכיל את המטרות של ההלכות ולא את הציוויים. הציוויים החוזרים כולם מורים על התוכן הזה, והכפילות שלהם נועדה רק לחזק את המצוה (ראה להלן), כנ"ל.

למעשה, אם מוני המצוות כולם מסכימים שיש למנות כל לאו או מצוה שחוזרים על עצמם כמה פעמים רק כמצוה אחת, אותה הוא שהם מסכימים שיש למצוות טעמים. אם לא היו להן טעמים, היה עלינו למנות את הציוויים ולא את התכנים. ניתן לראות בכך חיזוק נוסף נגד שיטת 'חלושי הדעת'.

למעשה, עצם העובדה שיש היררכיה בין מצוות או עבירות, שיש חמורות יותר וקלות יותר,⁶ היא כשלעצמה מהווה ראיה חזקה נגדם. ממילא, גם ההסבר שנותן הרמב"ם לחזרה של הציוויים, שלפיו הם נועדו לבטא חומרה של המצוה, אין לו

6 למשל ארבעת חילוקי הכפרה ביומא פו ע"א.

כל מקום לפי שיטת 'חלושי הדעת'. לשיטתם כלל לא ברור מדוע יש חזרות כאלו, אבל קושי זה נבלע בקושי הכללי שיש בעצם קיומן של מצוות (שבו עוסק הרמב"ם במו"נ).

בחזרה להסבר דברי ההקדמה לשורש

על פי דברינו, העיסוק של הרמב"ם בתכנים השונים והפירוט הרב שלהם, נוגע לשאלת מניין המצוות ונועד להוות הקדמה לשאלה הטכנית של מניין המצוות. ההצבעה על כך שלכל מצוה יש מטרה, כזו ששייכת לאחת מארבע הקטגוריות, מעידה שהעיקרון הטכני שבשורש הוא נכון. מכאן גם ברור הניסוח המסורבל משהו בו בוחר הרמב"ם לבטא את העיקרון שבשורש.

הרמב"ם קובע שהעיקרון שבשורש נובע מכך שאנו מתייחסים לתכני הציוויים (שכולם משתייכים לאחת מארבע הקטגוריות שמפורטות בדבריו) ולא לעצם הציווי. כאמור, זהו הבסיס העקרוני לכלל הטכני שנדון כאן.⁷

שיטות המיון של הרמב"ם

הצגנו לעיל את משפט הסיום של הרמב"ם לאחר שמיינ את תרי"ג המצוות בדבריו במו"נ:

ואשר חייב שלא נמנה המאמרים, כי המאמרים אשר זרזה התורה לאומרם או הזהיר מהם, מהם מה שהוא מכלל המעשים המדינים, ומהם ללמד דעת אמתית, ומהן ללמד מדות, ומפני זה הספיק לנו אלו השלשה ענינים בנתינת סבה בכל מצוה מן המצוות.

בפשטות, נראה כי קיימת הקבלה בין מיון המצוות לארבע קטגוריות בשורשנו למיון לשלוש ועוד אחת במו"נ, אלא שבעוד אצלנו אכן מנה הרמב"ם ארבע קטגוריות שוות, במו"נ הוא מסביר שאת המאמרים הוא מעדיף 'לפזר' בין שלוש הקטגוריות: דעה, מידה ומעשה - שכן מצוות הדיבור משרתות את שלוש

⁷ ראה עוד גם במאמרו של אהרן שמש, לתולדות משמעם של המושגים מצוות עשה ומצוות לא תעשה, תרביץ עב, גליון א-ב, תשס"ג (שנדון במאמרו על השורש השישי), בעיקר בפסקה המסכמת.

הקטגוריות הללו ולכן לא נכון למנותן כקטגוריה נפרדת. אך אם כן, גם בשורשנו היה על הרמב"ם לחלק את המצוות לשלוש קטגוריות ולא לארבע.⁸ המיון של הרמב"ם לארבע קטגוריות יכול להתפרש בשני אופנים: ניתן למיין את מטרות המצוות, וניתן למיין את אופני הקיום שלהן. כשאנו אומרים שמצוה מסוימת היא מצוה של דעה, ניתן להבין שיש כאן ציווי לדעת משהו, אך ניתן גם להבין שיש מצוה לעשות פעולה שמטרתה היא לרכוש ידיעה מסוימת. יתכן אם כן שבמו"נ הרמב"ם מייין את המצוות לפי המטרות, שהרי הוא עוסק שם בטעמי המצוות, ולכן אין מקום לקטלג את המאמרים בנפרד, שהרי אין למצוות אלו מטרה שונה. אך כאן בשורש הוא עוסק בהגדרה ההלכתית של המצוות, ולכן הוא ממיין אותן על פי צורות הקיום שלהן. בקריטריון הזה ברור שמצוות הדיבור הן קבוצה נפרדת.

אמנם, הסבר זה שומט את הקרקע מתחת הסברנו אודות הקשר בין המיון שעשה כאן הרמב"ם לעיקרון של השורש. הסבר זה נכון רק אם נבין כפי האופן הראשון, שהמיון עוסק במטרות המצוות. על פי האופן השני שהמיון עוסק באופני הקיום, אין לכך משמעות לגבי העיקרון שבשורש.

לכאורה, מהדוגמאות שהוא מביא כאן עולה שהוא ממיין על פי אופני הקיום: בדעות - אמונה ואהבת ה' לחיוב ואמונה באל אחר לשלילה. במעשים - קרבנות לחיוב ועבודת אלילים לשלילה. במאמרים - תפילה לחיוב ולשון הרע לשלילה. אך בקטגוריה של מידות יש אי בהירות, שכן הוא מונה שם צדקה לחיוב, שזוהי פעולה המתקנת מידה,⁹ ואיסורי נקימה ודרישת דם שנאסרו בשל השחתת המידות. אם כן, נראה שכוונתו היא למטרת המצוות ולא לאופני קיומם.

ואולי החלוקה כאן היא דוקא לאופני הקיום ולא לתכליות, ומה שהרמב"ם אומר הוא שיש למנות את המצוות לפי ההבדלים באופני הקיום ולא לפי מספר

8 במאמרנו הנ"ל (לעיל הערה 54) הסברנו שהפיסקה הזו עוסקת במינין המצוות, וכוונתה לומר את מה שראינו כאן, שמגישתו של הרמב"ם שיש לכל המצוות טעמים עולה כי אין למנות את המאמרים (=הציוויים, כלומר הפסוקים בתורה), אלא רק את התכנים (ששייכים לדעות, למידות, או להנהגה המדינית). החזרה של התורה על כמה ציוויים היא 'זרוז' (ובלשוננו: "אשר זרזה התורה") שלנו לעשות אותם (זה מה שמכונה אצלנו בשורש 'לחזוק'). אך נראה שאין זו כוונתו, שכן מלשוננו עולה שהמאמרים הם מצוות אמירה או איסורי דיבור ולא אמירות התורה עצמן.

9 הרמב"ם מונה גם חמלה, רחמנות וחסד על בסיס מצוות "ואהבת לרעך כמוך". האם מצוה זו מצווה על מידה שבלב או על מעשה? ראה להלן בשורש זה חלק ב פרק ג.

הציוויים. לכן, כשיש שני ציוויים שמשמעותם המעשית זהה אין מקום למנותם. הסבר זה שונה מעט מן ההסבר אותו הצענו למעלה, שנגע בטעמי המצוה ולא באופני קיומה.

אך יתכן שהא תליא. אופן הקיום מגדיר את המטרה. אם יש שתי מצוות שמשמעותן המעשית זהה, ברור שיש להן אותה תכלית. להלן נראה יוצאי דופן (כמו נשך ותרבית באיסור ריבית), אך גם בהם - אף שלפעמים יש כפל לאוין, אין פיצול שלהם במניין המצוות, ועדיין צ"ע בזה.

מדוע התורה כופלת ציוויים

הרמב"ם מסביר שישנם מקרים בהם נמנה בכל זאת את הציוויים החוזרים, וזאת כאשר חכמינו בתלמוד קבעו מפורשות שיש לציווי מסוים מאלו תוכן נוסף, שונה מן האחרים. במקרה כזה, למרות שנראה מלשון הפסוק שהציווי כפול, נמנה אותו כמצוה נפרדת.

הרמב"ם קובע על בסיס הסוגיה בפסחים (כד ע"א), שעדיף מבחינה פרשנית למצוא בפסוק תוכן מחודש ולא לפרש אותו כחזרה גרידא, אולם ניתן לעשות זאת רק כאשר חז"ל עשו כן. עולה מכך שישנה אפשרות שפסוקים מסוימים באמת לא יכילו כל תוכן חדש, ואז הם נועדו רק לחזק את תוקף המצוה.

אמנם לפעמים הפסוקים הללו באו לחדש פרט מסוים במצוה הנדונה, או לחדש דין במצוה אחרת, ובמקרה שכזה אינם נמנים משום שהם כלולים במצוות ההן. אך מדברי הרמב"ם עולה שישנם גם מקרים של חזרה ללא כל חידוש, והיא מיועדת רק כדי ללמד שהמצוה הנדונה היא חמורה. בכל המקרים הללו אין למנות את הציווי הזה במסגרת מנין המצוות.

ה'נפח' בתורה כמדד לחומרה

דברי הרמב"ם כאן מבוססים על ההנחה שציווי שחוזר כמה פעמים הוא חמור יותר. אמנם הנחה זו קשה, שכן מצאנו ציוויים חמורים מאד שלא חוזרים כל כך הרבה פעמים. לדוגמה, האיסור לרצוח, שהוא אחת מהעבירות החמורות, ובודאי

הוא יותר חמור ממצוות שמירת שבת¹⁰ או איסור אכילת דם, אינו חוזר כמספר הפעמים שחוזרות המצוות ההן.

קושי זה מנוסח באופן דומה בדברי ר' אלחנן וסרמן בקונטרס דברי סופרים (סי' א סק"כ. ראה על כך במאמרינו לשורשים הראשון והשני). הוא מביא כמה ראיות לכך שהלכות שנלמדות מדרשות הן קלות יותר מהלכות שכתובות בפירוש בתורה, ומכך הוא למד כלל שהנפח שהדבר תופס בתורה מעיד על חומרתו, ולכן הלכה שרק נרמזת בתורה (נדרשת בעקיפין מהטקסט ולא כתובה בו) חומרתה פחותה. ראייתו היא מדברי חז"ל שהובאו ברש"י (בראשית כד, מב) :

ואבא היום - היום יצאתי והיום באתי, מכאן שקפצה לו הארץ. אמר רבי אחא: יפה שיחתן של עבדי אבות לפני המקום מתורתן של בנים, שהרי פרשה של אליעזר כפולה בתורה, והרבה גופי תורה לא נתנו אלא ברמיזה. ועל כך קשה אותה קושיה עצמה שהקשינו לעיל. הלא מצאנו כמה וכמה פרשיות חמורות שהן "כהררים התלויים בשערה", כפי שכותבת המשנה בחגיגה י ע"א: היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו. הלכות שבת חגיגות והמעילות - הרי הם כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות. הדינין והעבודות, הטהרות והטמאות, ועריות - יש להן על מה שיסמכו, והן הן גופי תורה.

קשה לומר שהסיפור של אליעזר עבד אברהם חשוב יותר מאיסור "לא תרצח" שנאמר במילים ספורות, או מהלכות שבת ומעילה וכדו'. על כורחנו, יש לעדן מעט את ההגדרה. כפי שהרמב"ם כותב כאן, הנפח שהפרשה תופסת בתורה מיועד לחיזוק המצוה או האיסור. מתי מצוה או איסור דורשים חיזוק? כאשר הם חמורים. אך זה אינו תנאי מספיק, שכן אם הציבור מבין את

10 מחד, מחלל שבת עונשו בסקילה ורוצח בסייף, וסקילה חמורה מסייף. מאידך פיקוח נפש דוחה שבת ואינו דוחה רציחה, אך זהו מצד סברת "מאי חזית דדמא דידך סומק טפיי", וידועים דברי התוספות (סנהדרין עד ע"ב ד"ה והא אסתר) שרציחה בלי מעשה נדחית מפני פיקוח נפש (וראה בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם, ריש הל' יסודי התורה, שדעתו נוטה כי גם הרמב"ם הסובר שבגילוי עריות תיהרג ואל תעבור למרות שאינה עוברת במעשה, מודה לתוספות ברציחה). ראה גם ברמב"ם הלכות רוצח פ"א ה"ד לגבי הצלת רודף בנפשו שאינו נוהג במחלל שבת ועובד ע"ז: "אע"פ שהשבת וע"ז עיקרי הדת אין ממיתין אותו", ושם פ"ד ה"ט בדין ענישה בלתי פורמלית לרוצח, הלכה שאינה נוהגת במחלל שבת: "שאע"פ שיש עוונות חמורים משפיקות דמים אין בהם השחתת ישובו של עולם כשפיקות דמים... אפילו ע"ז או חילול שבת אינן כשפיקות דמים".

חומרתם שוב לא דרוש חיזוק. על כן החיזוק נצרך רק בתנאי שיש חשש סביר שהציבור לא יראה את חומרתם כראוי ויבוא לזלזל בהם.

כאשר יש חשש כבד לתפיסה מזלזלת, יהיה נפח גדול גם אם האיסור אינו כה חמור. ולהיפך, באיסור חמור ביותר יהיה נפח גדול גם אם הציבור מבין שיש כאן דבר חשוב אך לא כפי שהוא באמת.¹¹ לדוגמה, ברור לכל הדעות שאיסור "לא תרצח" חמור מאוד, ולכן התורה לא מוצאת לנכון לחזור עליו שוב ושוב (ראה להלן סיבה נוספת, לפי שיטת התוס'). אבל לגבי שבת או אכילת דם היה לתורה חשש שהוא לא יובן כראוי, ולכן התורה חזרה עליהם כמה וכמה פעמים. אם כן, ה'נפח' אינו מדד בלעדי להשוואה בין חומרות של מצוות או איסורים, אלא מדד לצורך שהתורה רואה כאן בחיזוק.

הקריטריון המלא ליחס בין הנפח לחשיבות צריך להתנסח כך: הנפח של פרשה או מצוה בתורה נקבע על פי הפער בין חשיבותו לבין האופן שהציבור עלול לתפוס אותו.

כמובן שכל זה נכון רק לפי שיטת הרמב"ם, שרואה תכלית לכל מצוה, וממילא יש מקום לראות רמות שונות של איסור למצוות שונות. ומכאן ניתן לראות את המשמעות של ה'נפח' (ובמקרה שלנו: כמות הכפילויות) של מצוה או איסור. לפי שיטת 'חלושי הדעת' אין לכל זה מקום, כפי שכבר הערנו לעיל.

הערה כללית על דברי הרמב"ם בשורש

יש להעיר שלכל אורך הדברים הרמב"ם לא מציג ראיות לעמדותיו באשר למניין המצוות. הוא רק מסביר אותן וטוען שאין אף מונה מצוות שחולק על כך. מסתבר שניתן להביא ראיה ממספר המצוות שיצטבר אם אכן נמנה כל ציווי כזה, אולם הרמב"ם עצמו אינו מעיר על כך, בניגוד לשימוש שעשה בטיעון כזה בשלושת השורשים הראשונים למשל. גם את הראיה הפרשנית מדברי המדרש על רבי שמלאי, שהרמב"ם הביא בהקדמה ובשורש ג, ניתן היה להביא בהקשר זה - אם

11 אמנם הגמרא במכות כב ע"ב אומרת שנאמר "רק חזק לבלתי אכול הדם" למרות שנפשו של אדם קצה בו, ללמד את גודל שכר המצוות והרצון לזכות את ישראל. אבל זה מיועד ללימוד מיוחד, ודווקא היוצא מן הכלל מעיד על הכלל: בלי צורך מיוחד התורה לא מאריכה בדבר שברור לכל.

אכן כל מצוה אומרת לאיבר כלשהו "עשה בי מצוה פלונית", ברור שכל מצוה מרמ"ח מצוות מטפלת באיבר אחר מרמ"ח איברים. מצוות זהות אינן יכולות לטפל באיברים שונים. גם ראייה זו לא מובאת בדברי הרמב"ם.¹²

12 יתכן שמכיוון שהרמב"ם לא ראה מי שחולק עליו בשורש זה, הוא לא מצא לנכון לטרוח ולהביא ראיות לדבריו, וצע"ק.

פרק ג. המשמעות ההלכתית של כפל הציוויים

מבוא

עד כאן הנחנו שהכפילות והחזרה נועדו לבטא את החומרה של האיסור או המצוה הנדונים. האם יש לכך ביטוי הלכתי? האם דברי הרמב"ם כאן עוסקים רק בשאלה הטכנית של מניין המצוות, או שמא הוא מתכוון לקבוע כלל הלכתי? השלכה אפשרית היא לגבי המלקות והעונש. כאשר יש ציווי חוזר, האם אנחנו מלקים את העבריין כמספר הציוויים, או שמא המלקות הן לפי מספר הלאוין הכלולים במניין המצוות? בשאלה זו יעסוק הפרק הנוכחי.

הראיה מסוגיית פסחים

הרמב"ם מביא ראיה לדבריו מהגמרא בפסחים כג ע"ב-כד ע"ב:

יתיב ההוא מרבנן קמיה דרבי שמואל בר נחמני, ויתיב וקאמר משמיה דרבי יהושע בן לוי: מנין לכל איסורין שבתורה דכי היכי דאיסורין באכילה הכי נמי איסורין בהנאה - ומאי ניהו, חמץ בפסח ושור הנסקל - מנין? הגמרא מחפשת מקור לכך שכל האיסורים שאסורים באכילה אסורים גם בהנאה. רב פפא מביא מקור מבשר קדשים שנטמא:

אלא אמר רב פפא: מהכא "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף" (ויקרא ז, יט), שאין תלמוד לומר לא יאכל, מה תלמוד לומר לא יאכל? אם אינו ענין לגופו, דהא נפקא ליה מקל וחומר ממעשר הקל: ומה מעשר הקל אמרה תורה "לא בערתי ממנו בטמא" (דברים כו, יד) בשר קדש חמור לא כל שכן? וכי תימא: אין מזהירין מן הדין - הקישא הוא, דכתיב "לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך" וגוי' (דברים יב, יז). מה תלמוד לומר לא יאכל? אם אינו ענין לגופו - תנהו ענין לכל איסורין שבתורה, ואם אינו ענין לאכילה - תנהו ענין להנאה...

מכיון שכבר יש מקור שאוסר בשר קדשים טמא באכילה (היקש ממעשר), הגמרא

מבינה שהפסוק הנוסף בא ללמד על איסור הנאה בכל שאר האיסורים.
 כעת ממשיכה הגמרא :

אמר ליה רבינא לרב אשי : ואימא לעבור עליו בשני לאוין? לאו מי אמר
 אביי : אכל פוטיתא - לוקה ארבע, נמלה - לוקה חמש, צירעה - לוקה שש!
 רבינא מציע שהלאו הנוסף הזה לא יידרש להקשר אחר (כלומר לאיסור הנאה בכל
 איסורי אכילה), אלא ניתן לפרש אותו כפשוטו (שהרי הוא עוסק באכילת בשר
 טמא ולא בהנאה מכל איסורי תורה), שהוא מוסיף עוד לאו על האכילה. בכך יוצא
 שמי שאוכל בשר קודשים שנטמא עובר על שני איסורים.
 על כך עונה לו ר' אשי :

אמר ליה : כל היכא דאיכא למדרש - דרשינן, ולא מוקמינן בלאוי יתירי.
 כלומר, אמנם יתכן מצב שבו פסוק מיועד להוסיף לאו על אותו העניין, אבל כאשר
 ישנה אפשרות לדרוש אותו לעניין אחר, עדיף לעשות זאת ולא להשאיר אותו
 מיותר מבחינת תוכנו.¹³
 מגמרא זו אנו לומדים שני חידושים חשובים :

1. ישנה אפשרות של לאוי יתירי, כלומר כמה לאוין שתוכנם אחד. לאוין כאלה
 באו לחזק את האיסור, כפי שהסביר הרמב"ם שהובא לעיל, אך אנו מונים
 במקרה כזה רק איסור אחד. הרמב"ם מדגיש שלא רק במקרה כמו שבת
 (שהתורה חוזרת על עצמה 12 פעמים, ולא נאמר בספרות חז"ל שזה כדי
 שנעבור ב-12 לאוין), שם ברור שהכפילות יתירה, אלא אפילו כאשר חכמים
 אומרים שהכפילות נועדה לכך שנעבור עליו בשני לאוין, כלומר שני איסורים
 ממש, בכל זאת אנו מונים במניין המצוות רק לאו אחד. האמירה שיש כאן
 'שני לאוין' גם היא רק אמירה שהאיסור הזה הוא חמור (כפי שראינו שלפי
 הרמב"ם הכפילות מעידה על חומרת האיסור). להלן נדון בהבדל בין המקרים
 הללו.

13 קשה יותר להבין את העיקרון הזה לאור דרשת הגמרא כאן על דרך 'אם אינו עניין'. לכאורה
 יוצא שפסוק מיותר בא להוסיף לאו רק כאשר אנחנו לא מוצאים אפשרות לדרוש אותו לשום
 עניין אחר בתורה (לא רק בעניינו). האם בכלל יתכן מצב כזה? ראה על כך עוד להלן, גם בדוגמת
 הריבית.

2. עדיף לפרש כל פסוק כציווי מחודש, ולא כלאו יתר. כלומר, על אף שיש בלאו הנוסף חידוש מסויים, שהרי הוא מחדש שאיסור זה חמור יותר, עדיף לנסות ולמצוא חידוש תוכני מהותי (ואז הוא גם יימנה כמצוה נפרדת, אלא אם חידוש הלכתי זה ייכלל כפרט במצוה מנויה אחרת), רק בלית ברירה אנו מפרשים פסוק כתוספת לשם חיזוק של מצוה קיימת. מלשון הרמב"ם נראה כי הוא משתמש בסוגיית פסחים כדי להוכיח את שני האלמנטים הללו בשיטתו.

מסקנה מפתיעה בשיטת הרמב"ם

לכאורה דברי הרמב"ם תמוהים מאד. רבינא מעלה אפשרות שלפיה הפסוק נכתב כדי להוסיף לאו על אכילת קודש שנטמא, ומשווה זאת לאוכל פוטיתא (=שרץ המים) או נמלה (=שרץ הארץ) שלוקה בנפרד על כל לאו יתר. לכאורה עולה מכאן, שכאשר יש לאוין כפולים האדם אמור ללקות על כל אחד מהם 40 מלקות, כמו בפוטיתא או נמלה. לפי הצעת רבינא היינו אמורים להלקות את האוכל קודש שנטמא שמונים מלקות. אם כן, לכפילות בתורה יש משמעות הלכתית ולא רק רעיונית. הכפילות לא רק מורה לנו על כך שיש כאן לאו חמור, אלא היא מורה לנו להלקות עליו פעמיים. אם כן, כאשר הרמב"ם אומר שהכפילות לא מחדשת מאומה אלא רק מורה לנו על החומרה, כוונתו לומר שהיא אינה מחדשת גדר הלכתי שונה למצוה עצמה, אבל אכן יש לה השלכה הלכתית מעשית לגבי העונש. העיקרון שמצוה כפולה אינה נמנית כשתיים נאמר רק לעניין מניין המצוות, אך לעניין מלקות יש כאן שני לאוין שונים שכל אחד מהם מחייב מלקות. המסקנה הנגזרת מכך לכאורה הינה שמי שחילל שבת בעדים והתראה היה חייב 12 פעם מיתה, שהרי בתורה מופיעים 12 ציוויים על כך (אמנם שם זה על העשה, וראה להלן). לגבי מיתה זה כמובן בלתי אפשרי, אך לגבי מלקות הדבר אפשרי בהחלט (ואולי גם לגבי חיוב חטאת על חילול שבת בשוגג). האם באמת זו כוונת הרמב"ם? האם בלאו שעונשו מלקות בית הדין יחייב מלקות על כל הופעה של

האיסור בתורה, גם אם היא אינה נמנית במניין המצוות?!
 במונחים אותם פגשנו לעיל, המסקנה היא שאמנם המצוות לעניין מניין נקבעות על פי טעמן (או צורת הקיום שלהן), אך העונש נקבע על פי הציוויים, ולכן יש עונש נפרד על כל ציווי. זוהי מסקנה מפתיעה למדי וכעת נראה שהרמב"ם לא מתכוון לכך.

לפי הרמב"ם אין לוקים על כפילויות

כאשר אנו בודקים בספר המצוות ובמשנה תורה נראה שמסקנה זו אינה נכונה. לדוגמה, הרמב"ם מזכיר בשורש זה את האיסור לאכול דם שחוזר על עצמו 7 פעמים. לפי דרכנו האוכל דם במזיד לוקה 7 פעמים 40 מלקות, שהרי יש כאן שבעה ציוויים שונים. אך מסתימת לשון הפוסקים לא נראה כן (ראה ברמב"ם לאו קפד ובספר החינוך מצוה קמח).
 למעשה הדברים כתובים במפורש בהמשך דברי הרמב"ם בשורשנו, וכך הוא כותב:

האלהים אם לא תמצאם יאמרו לוקה שתיים או לוקה שלש שאז ימנה כל אחד ביחוד. כי לא ילקה אחד שתי מלקיות על שם אחד, כמו שהתבאר ממה שהתפרסם בתלמוד במכות (יג ע"א, יד ע"א, יח ע"א) וחולין (פב ע"א, קב ע"ב) וזולתם. ואולם ילקה שתי מלקיות על שני שמות. רצוני לומר שני ענינים שבאה אזהרה בכל ענין מהם ביחוד. וזה הוא ההפרש בין אמרם עובר משום כך ומשום כך ובין אמרם לוקה שתיים או לוקה שלש. הרמב"ם טוען במפורש שבמקום שיש כפל מלקות יש למנות גם שני לאוין, וכאשר אנו מונים רק לאו אחד ומתעלמים מהכפילות לעניין מניין המצוות, אזי גם העונש יהיה רק פעם אחת 40 מלקות, גם אם הציווי עליו נשנה בתורה כמה פעמים.¹⁴

14 את החילוק שלו בין שני סוגי התייחסות של חז"ל, "עובר משום כך ומשום כך" לעומת "לוקה שתיים או שלוש", נסביר להלן. בהמשך גם נראה ראיות נוספות לכך שלפי הרמב"ם לא לוקים על כפילויות.

הקבלה לעיקרון של אחידות הסיבה ההלכתית

במאמרנו לשורש השלוש עשרה ולשורש הרביעי אנו עומדים על כך שלכל דין בהלכה ישנה אך ורק סיבה אחת (=עקרון אחידות הסיבה ההלכתית). למדנו זאת ממידת הדרש הקרויה 'הצד השווה'. מכאן גזרנו שכל הלכה שמופיעה בכמה הקשרים שונים, תמיד נגרמת ונובעת מן ההיבט המשותף הקיים בכולם, ולא מן החלק הייחודי שמצוי בכל אחד מהם.

כדוגמה, הבאנו שהעונשים ניתנים רק על לאוין, ורק על כאלו שיש בהם מעשה. מכאן עולה שהעונשים אינם ניתנים על הפגם שנוצר מהעבירה המסויימת, אלא על הדבר המשותף שישנו בכל העבירות שיש בהן מעשה. מה משותף לכל העבירות הללו? שבכולן יש מרד פעיל נגד ציווי (ראה על כך במאמרנו לשורש השישי). לכן ברור שעונש בהלכה ניתן על המרד נגד הציווי ולא על הפגם שנוצר כתוצאה מהעבירה.¹⁵

מסקנה זו מקבילה לכאורה למה שאנחנו רואים כאן. לפי זה יש להלקות על כל ציווי שמופיע בתורה. הטעמים והתכנים רלוונטיים רק ביחס למניין המצוות ולא ביחס לעבירות ולעונשים שניתנים עליהן. אך כפי שראינו למעלה, הרמב"ם עצמו אינו סובר כך. לדעתו אין להלקות על כל ציווי בנפרד, והעיקרון בשורש הזה מתייחס גם למלקות ולא רק למניין המצוות.

ואכן, יש מקום לדחות זאת ולומר שגם אם הרמב"ם סובר שגם במצבי כפילות לוקים רק פעם אחת, עדיין המלקות יכולות להינתן על המרידה נגד הציווי ולא על הפגם. אלא שלדעתו אין כאן כמה ציוויים אלא חזרה על אותו ציווי כדי ללמד ולחדד את החומרה שיש במצוה זו (ראה על כך עוד להלן).

שני סוגים של כפילות באיסורים

ישנן דוגמאות נוספות בש"ס למקרים בהם אדם עושה מעשה אחד ולוקה כמה מלקות. לדוגמה, המשנה במסכת מכות (כא ע"ב) כותבת:

יש חורש תלם א' וחייב עליו משום שמונה לאוין: החורש בשור וחמור,

15 יוצא מכלל זה קרבן האשם, ראה במאמרנו לשורש א.

והן מוקדשין, וכלאים בכרם, ובשביעית, ויום טוב, וכהן וזויר בבית הטומאה.

חלק מהלאוין שעליהם הוא עובר כאן נובעים מכמה פעולות שנעשות במקביל, כגון חרישה והליכה בבית הטומאה. אבל על חלק אחר מהם האדם עובר באותה פעולה עצמה, כגון חרישה ביו"ט בשביעית וכלאיים. פעולת החרישה עצמה מחייבת אותו משום כמה איסורים.

האם המקרה הזה דומה למקרים בהם אנחנו עוסקים? ברור שלא! הרי שם מדובר באיסורים בעלי תוכן שונה לגמרי, כמו שביעית ויו"ט. כאשר אדם עובר על חרישה ביו"ט בשנת השביעית הוא עובר במקרה על שני האיסורים ביחד, אבל אין כל חפיפה תוכנית ביניהם. זוהי כפילות מקרית בעלמא שנוצרה על ידי הסיטואציה המעשית. בהקשרים אחרים ניתן לעבור על כל אחד מהם לחוד. לעומת זאת, במקרים שלנו מדובר במצב שיש חפיפה מהותית בתוכן האיסורים. בכל פעם שעוברים על האחד עוברים גם על השני, ולהיפך. זוהי הכפילות עליה מדבר הרמב"ם בשורש שלנו.

בכפילות מקרית, כאשר האדם עובר במזיד ודאי שהוא לוקה על כל אחד מהאיסורים. אך לגבי כפילות מהותית, כלומר כאשר קיימת חפיפה בין תכני האיסורים, האם באמת יש מקום לומר שלוקים על כל אחד מהלאוין? לכאורה במסכת שבת (עד ע"ב) מצויה דוגמה נוספת:

אמר רבא: האי מאן דעבד חביתא - חייב משום שבע חטאות, תנורא - חייב משום שמונה חטאות. אמר אביי: האי מאן דעבד חלתא - חייב אחת עשרה חטאות, ואי חייטיה לפומיה - חייב שלש עשרה חטאות.

אמנם כאן הגמרא אינה מפרטת את האיסורים עליהם הוא עובר, אך הדברים מופיעים במפרשים שם. עיון ברש"י מעלה כי זהו מקרה שונה לגמרי: שם מדובר בעבירות שנעשות בזו אחר זו ולא באותו מעשה עצמו. כאשר אדם עושה חבית מחרס בשבת הוא עושה כמה מלאכות אסורות בזו אחר זו: טוחן את הרגבים ובורר מתוכם את החלקים הגסים, מגבל וממרח, מבעיר ומבשל. כל אלו פעולות שעוקבות אחת אחר השנייה בתהליך יצירת החבית. על כן, מקרים אלו אינם

השוואה לפוטיתא ונמלה

נחזור כעת לסוגיית פסחים. הגמרא שם מדמה את הכפילות של איסור אכילת בשר קודש שנטמא לפוטיתא ונמלה. מה טיב הכפילות במקרים של פוטיתא ונמלה? האם זו כפילות מקרית או מהותית? האם מדובר בציוויים שונים בעלי אותו תוכן, או שמא מדובר בהתקבצות מקרית של ציוויים בעלי תכנים שונים שעל כולם עוברים במעשה אחד?

לגבי אכילת פוטיתא, כותב שם רש"י:

לוקה ארבע - חד לאו בשרץ המים בתורת כהנים, דהוא ספר ויקרא, וחד במשנה תורה, ושני לאוין כתובים בתורת כהנים בשקצים סתם "לא תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהן", והכא לא כתיב על הארץ, ומשמע בין שרץ המים ובין שרץ הארץ - הרי ארבע. אם כן, בפוטיתא לוקה פעמיים על שרץ המים, ופעמיים על שקצים בכלל. יש כאן כפילות של ממש (=שני ציוויים שונים על אותו איסור עצמו, האחד בספר ויקרא והשני בדברים, ושניים בשקצים סתם), אך גם כפילות מקרית (שקצים ושרץ המים).

וכן לגבי נמלה הוא כותב:

לוקה חמש - הני תרי דסתם שרצים, וחד "וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל" וחד "לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם" וחד "ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ". כאן הוא לוקה שניים על שרצים, ועוד שלושה על שרץ הארץ (השורץ ביבשה ולא במים).

לפחות חלק מהכפילויות הללו מהותיות. לדוגמה, יש כמה לאוין חוזרים על שרץ המים וכך גם על שרץ האדמה, ורואים כאן שלוקים על כל אחד מהם בנפרד. גם הכפילויות המקריות כאן אינן לגמרי כאלו. לדוגמה, באכילת פוטיתא לוקים על שרץ המים ועל שקצים בכלל. שקצים כוללים גם את שרץ המים. אם כן, גם ביחס

בין שני אלו יש כפילות מהותית (=חפיפה בתוכן) אמנם לא מלאה. הדבר בהחלט תואם את מסקנתנו לעיל, לפיה הרמב"ם רואה ציוויים חוזרים כאיסורים שונים, וחידושו בשורש זה שיש להתייחס אליהם כלאו אחד עוסק אך ורק בהקשר הטכני של מניין המצוות, ותו לא. אך הנה אנו מוצאים שהרמב"ם מפרש אחרת את הגמרא (הלי' מאכלות אסורות, פ"ב הכ"ג-כד):

הרי שהיתה הבריה משרץ העוף ומשרץ המים ומשרץ הארץ כגון שהיו לה כנפים והיא מהלכת על הארץ כשאר שרצים והיתה רבה במים ואכלה לוקה שלש מלקיות, ואם היתה יתר על זה מן המינין שנבראו בפירות לוקה עליה ארבע מלקיות, ואם היתה מן המינין שפרין ורבין לוקה חמש, ואם היתה מכלל עוף טמא יתר על היותה משרץ העוף לוקה עליה שש מלקיות: משום עוף טמא, ומשום שרץ העוף, ומשום שרץ הארץ, ומשום שרץ המים, ומשום רומש על הארץ, ומשום תולעת הפירות, בין שאכלה כולה בין שאכל ממנה כזית, לפיכך האוכל נמלה הפורחת הגדילה במים לוקה חמש מלקיות.

ריסק נמלים והביא אחת שלימה וצרפה לאלו שנתרסקו ונעשה הכל כזית ואכלו לוקה שש מלקיות, חמש משום הנמלה האחת ואחת משום כזית מנבלת הטמאים.

אם נשים לב, נראה שהמקרים בהם הוא דן שונים מאלו שהביא רש"י. הרמב"ם פותח במקרה שבו אדם אכל שרץ שמקיים את כל הקריטריונים של שרץ המים, העוף והארץ, ואומר שאדם כזה לוקה שלוש פעמים. לאחר מכן הוא מביא מקרים שבהם לוקים על כמה לאוין שאינם חופפים. אין בכל הלאוין של הרמב"ם שום מקרה של חפיפה מלאה, כמו שראינו למעלה ברש"י.

נראה מכאן שהרמב"ם מפרש את הגמרא בשונה מרש"י. כאשר הגמרא אומרת שלוקים על פוטיתא ארבע פעמים אין הכוונה למלקות עקב כפילות, אלא בדומה למקרה שראינו למעלה בסוגיית מכות לגבי חורש שחייב שמונה פעמים מלקות,

מדובר בלאוין בעלי תכנים שונים ולא בכפילויות.¹⁶

הרמב"ם אף כותב את הדברים בפירוש (בספהמ"צ, ל"ת קעט):

והמצוה הקע"ט היא שהזהירנו מאכול אי זה שרץ שיהיה מבלתי יחוד בין שרץ העוף בין שרץ המים בין שרץ הארץ. והוא אמרו ית' "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בס". זה לא בפני עצמו ולוקין עליו. והוא דומה לאיסור כולל. לפיכך מי שאכל כלום משרץ הארץ לוקה שתיים, אחת משום "השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל" (ל"ת קעו), ואחת משום "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ". ומי שאכל כלום משרץ העוף לוקה שתיים, אחת משום "וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו" (ל"ת קעה), ואחת משום "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ". ואם אכל בעל חיים אחד בעצמו והיה אותו בעל חיים יעוף וילך על הארץ עד שיהיה שרץ העוף ושרץ הארץ חייב עליו ארבע מלקיות. ואם חובר אל זה שיהיה גם כן משרץ המים יהיה חייב עליהם שש מלקיות. החמישי משום דג טמא שנאמר בו "מבשרם לא תאכלו" (ל"ת קעג), והמלקות הששי משום "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ" לפי שהוא כולל גם כן שרץ המים. ואין אצלנו כתוב לאסור שרץ המים זולת אמרו "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ". ובאלו השרשים אמרו בגמר מכות (טז ע"ב) אכל פוטיא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צרעה לוקה שש.

עד כאן הביא הרמב"ם את שיטת רש"י בסוגיה. כעת הרמב"ם סותר את הדברים

16 אמנם לפי זה מהלך הגמרא בפסחים קשה, שהרי רבינא מעלה את האפשרות שהפסוק לגבי בשר שנטמא מיועד להוסיף לאו, והדוגמה שהוא מביא היא פוטיא. לפי הרמב"ם כלל לא ברור במה הדוגמה הזו דומה לנדון. בפוטיא לוקה כמו בחורש שחייב כמה מלקות, כלומר מדובר בלאוין שונים. ואילו באוכל בשר קודש שנטמא מדובר להוסיף עוד לאו בלי מלקות (לפי הרמב"ם בין כה וכה אי אפשר להלקות שם על המקור הראשון, שכן הוא נלמד מהיקש, והלכות שנלמדות מדרשות אינן מחייבות מלקות, כפי שראינו במאמרנו לשורש השני).

יתכן שהגמרא רק רצתה להדגיש שיש מצב של כפילות לאוין באותו נושא (אמנם בפוטיא מדובר בלאוין שכוללים אחד את השני, אבל בכל זאת הלאו בעל ההיקף הקטן יותר הוא לאו יתר), ואכתי צל"ע. ואכן הרמב"ן הוכיח מהגמרא כשיטת החולקים על הרמב"ם בנקודה זו, ראה להלן פרק ד. בכל אופן ברור שכך הרמב"ם למד את הגמרא, וכך הוא מבין את מעמדן ההלכתי של הכפילויות.

שאמר עד כאן ומסביר שהפירוש הזה בסוגיית מכות הוא שגוי :

וזהו הפירוש שפירש כל מי ששמעתי אומר או ראיתי דבריו בפירושו אשר פירש בזה המאמר שהוא אכל פוטיתא לוקה ארבע וכו'. והוא פירוש בלתי אמתי לא ימשך ולא ישלם אלא על חלוף השרשים האמתיים שבא עליהם המופת בלשון התלמוד. וזה כי אתה כשתעיין במה שהקדמנו הנה תמצאם שחייבו שלש מלקיות מלאו אחד והוא אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ. וכבר התבאר ביטול זה ושלא ילקה שתי מלקיות על לאו אחד בשום פנים כמו שבארו בגמר חולין (פב ע"א, קב ע"ב). וכבר הקדמנו אנחנו זה השרש ובארנוהו פעמים (שרש ט, ל"ת כו ס צד צח קמג קסא קע). והנה אביא לך ממנו דמיונות במה שעתיד (ל"ת קצה שיח-שיט).

הוא מזכיר כי כל הפירושים לסוגיה אותם הוא ראה, הינם כפירוש הישגוי הזה (הפירוש שראינו ברש"י). ובאמת גם נושאי הכלים על הל' מאכלות אסורות מסבירים שדעת הרמב"ם היא יחידאית, נגד הגאונים ונגד שאר הראשונים (וכנראה שהם גם לא פוסקים כמותו).

כעת הוא מביא את פירושו שלו לגמרא :

והמאמר האמתי אשר לא תתמה ממנו ולא תרחיקהו כי מי שאכל בעל חיים יהיה הוא בעצמו שרץ העוף ושרץ המים ושרץ הארץ לוקה שלש מלקיות לבד. אחת משום שרץ העוף שהתבאר בו לאו, ואחת משום שרץ הארץ שהתבאר בו לאו גם כן, ואחת משום אל תשקצו את נפשותיכם שיאסור שרץ המים גם כן בכלל כל שרץ באמרו "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ". ואם אכל שרץ הארץ לבד לוקה אחת משום שרץ הארץ. וכן על שרץ העוף אחת משום שרץ העוף. וכן על שרץ המים לבדו אחת משום "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ". ואין בהיות זה הלאו כולל שרץ הארץ לוקה על שרץ הארץ שתיים.

ולבסוף הוא מסכם את העיקרון הכללי :

כי אילו באו לנו אלף לאוין מבוארים כולם בשרץ הארץ אינו לוקה עליו

אלא מלקות אחת לפי שכלם נכפלו בענין אחד בעצמו. ואפילו אמר 'שרץ הארץ לא תאכלי' 'שרץ הארץ לא תאכלי' כן אלף פעמים - לא יתחייב עליו אלא מלקות אחת. התראה אלו שקבעו זה השרש הנפסד יסברו שמי שלובש שעטנו לוקה שתיים בעבור שבאו בו (קדושים יט ותצא כב) שני לאוין מבוארים. לא ראיתים מעולם יסברו זה אבל יגנו אותו אילו אמרו אדם אחר, ולא יגנו עצמם באמרם ששרץ הארץ או שרץ העוף לוקה עליו שתיים אחת בעבור הלאו המבואר בו ואחת משום אל תשקצו. וזה מן הבאור בענין לא ייעלם מן הנער הסכל.

כאן הוא קובע בפירוש את העיקרון שלמדנו מתוך דיוקים בשיטתו: לעולם לא לוקים על אותו לאו מנוי כמה מלקות. הכפילות אינה משנה את מספר המלקות. כמו שאנחנו לא מונים לאוין כפולים יותר מפעם אחת, אנחנו גם לא מלקים עליהם יותר מפעם אחת.

כאמור, מפשט הגמרא נראה שהכפילות אכן מחייבת יותר מלקות גם במקום שנאמר בו "לעבור עליו בשני לאוין", שהרי הדוגמאות אותן הביאו הן פוטיא ונמלה שבהן לוקים ארבע וחמש פעמים. כעת נראה שאכן יש ראשונים שחולקים על הרמב"ם, ולדעתם הכפילות נועדה לחדש מלקות (להלן נראה שזו גם שיטת הרמב"ן).

סוגיית בבא מציעא: נשך ותרבית, גזל וכבישת שכר שכיר

תבנית דומה לזו שראינו בסוגיית פסחים ניתן לראות בתחילת פרק איזהו נשך בב"מ (ס ע"ב). התורה אוסרת לקיחת ריבית על הלוואה, באומרה (ויקרא כה, לה-לז):

וְכִי יִמֹּדֶה אֶחָיד וּמָטָה יָדוֹ עַמְּךָ וְהִחֲזַקְתָּ בוֹ גֵר וְתוֹשֵׁב וְחֵי עַמְּךָ. אֵל תִּקַּח מֵאֹתוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיִרְאֶת מֵאֲלֹהֶיךָ וְחֵי אֶחָיד עַמְּךָ. אֵת כֶּסֶף לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְתַרְבִּית לֹא תִתֵּן אֶקְלֶךָ.

בפסוקים הללו מופיעים שני מונחים: 'נשך' ו'תרבית'. לא ברור מתוך ההקשר מהו היחס ביניהם - האם הם מושגים מקבילים או שונים? מהפסוק השני נראה

שינשד' נאמר על כסף ו'תרבית' על אוכל.

ואכן, לכאורה המשנה מגדירה כך את שני המושגים הללו :

איזהו נשך ואיזהו תרבית? איזהו נשך : המלוה סלע בחמשה דינרין, סאתים חטין בשלש - אסור, מפני שהוא נושך. ואיזהו תרבית - המרבה בפירות. כיצד? לקח הימנו חטין בדינר זהב הכור, וכן השער, עמדו חטין בשלשים דינרין, אמר לו : תן לי חטיי, שאני רוצה למוכרן וליקח בהן יין, אמר לו : הרי חטיך עשויות עלי בשלשים, והרי לך אצלי בהן יין, ויין אין לו.

אמנם מהגמרא עולה שבניגוד למראית העין הראשונה, המשנה מתפרשת באופן שונה. למסקנה אין הבדל בין שני המושגים הללו, והם רק מתארים שתי תוצאות שונות של ההלוואה בריבית : ה'נשך' מתאר את העובדה שזה נושך ומפסיד את הלווה, ו'תרבית' מתאר את העובדה שממונו של המלווה מתרבה מכך.

לאחר כמה ניסיונות לראות האם ישנם מצבים שבהם יכול להופיע נשך בלי תרבית או להיפך, מסקנת הגמרא היא שזה לעולם לא קורה. תמיד כשהלווה ננשך המלווה מרוויח, ולהיפך. ומתוך כך מסיקה הגמרא :

אלא אמר רבא : אי אתה מוצא לא נשך בלא תרבית ולא תרבית בלא נשך,

ולא חלקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין.¹⁷

המסקנה היא שנשך ותרבית נאמרו כדי לעבור עליו בשני לאוין. וכך אכן כותב גם רש"י בפירושו לתורה, על הפסוקים הללו (ויקרא כה, לו) :

נשך ותרבית - חד שווינהו רבנן, ולעבור עליו בשני לאוין.

בהמשך הסוגיה הגמרא עוברת לעסוק בשאלה מדוע נכתב איסור על ריבית, כשיש כבר בתורה איסורים על גזל ואונאה. הגמרא מסיקה שאי אפשר היה לוותר על לאו בריבית, וגם לא על לאו באונאה. אבל לאו דגזל הוא אכן מיותר :

אלא לא לכתוב רחמנא לאו בגזל, ותיתי מהנד; דמאי פרכת? מה לרבית

שכן חידוש - אונאה תוכיח, מה לאונאה שכן לא ידע ומחיל - רבית תוכיח.

וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהן

¹⁷ מעניין לציין שבדיוק כמו שראינו בסוגיית פסחים, מיד אחרי הקטע שהובא כאן הגמרא מתחילה לדון ב'אם אינו עניין' בפסוקים אלו.

שכן גוזלו - אף אני אביא גזל!

כלומר ניתן ללמוד את גזל מריבית ואונאה. אם כן, כעת לא ברור מדוע באמת נכתב איסור גזל:

אמרי: הכי נמי, אלא לאו בגזל למה לי? לכובש שכר שכיר. כובש שכר שכיר בהדיא כתיב ביה "לא תעשק שכיר עני ואביון" (דברים כד, יד)! לעבור עליו בשני לאוין. ולוקמה ברבית ואונאה, ולעבור עליו בשני לאוין! דבר הלמד מעניינו, ובעניינא דשכיר כתיב.

הגמרא מסבירה שהלאו דגזל נכתב כדי ללמוד ממנו איסור לכבוש שכר שכיר. ואף שכבר יש איסור מפורש על כך, הדבר נכתב כדי שיעבור על כבישת שכר שכיר בשני לאוין.

התוספות (ד"ה 'לעבור') מקשים קושיה מתבקשת:

וא"ת ולוקמיה בגזל גופיה ולעבור עליו בשני לאוין, וי"ל משום דלא לקי אלאו דגזל משום דניתק לעשה, אבל כי מוקמינן אכובש שכר שכיר באם אינו ענין לקי שפיר.

התוס' מתקשים מדוע הגמרא לוקחת את הלאו דגזל ומחילה אותו על כובש שכר שכיר ללמד שיש שם עוד לאו. אם כבר באנו ללמד שיש עוד לאו, מדוע לא נחיל זאת על גזל עצמו ונאמר שבגזל יש שני איסורים שונים?

התוס' מסבירים שאי אפשר היה לפרש את הכפילות כנסובה על גזל, שכן בגזל אין מלקות (כי הוא 'לאו הניתק לעשה', כלומר הלאו מתוקן באמצעות מצוות השבת הממון לנגזל, ועל לאו מסוג זה אין לוקים). לכן, על כורחנו אנו צריכים לפרש את הכפילות כמלמדת על כבישת שכר שכיר ולא על גזל.¹⁸

עולה מדברי התוס' שכפילות של לאוין אין לה משמעות אלא אם היא מביאה לכפילות של מלקות, אך אם הלאו הנוסף אינו גורם לחיוב מלקות נוסף אין טעם לכפילות. ומכאן שתמיד כשחז"ל אומרים "לעבור עליו בשני לאוין", כוונתם לומר

18 ומכאן שכבישת שכר שכיר אינו ניתק לעשה (של "ביומו תיתן שכרו"), וכנראה גם לא ניתן לתשלומין. עוד רואים כאן שלפי תוס' לוקים על לאוין דאונאה וריבית, שהרי לגביהם הגמרא כן מעלה את האפשרות של כפילות. ראה במהרש"א על תוס' כאן שהעיר על כך, והוסיף שלא כל לאו שמחייב תשלום הוא לאו הניתק לעשה, ואכ"מ.

שילקה פעמיים, זאת בניגוד לתפיסת הרמב"ם שתוארה לעיל. עוד מסקנה עולה מכאן, כמו לגבי לאו שאין לוקים עליו כך גם לגבי מצוות עשה - אין שום מקום לכפילות לפי תוס', שכן בעשין אין עונש. הריפ"פ בדבריו על השורש השישי (בסוד"ה 'וכן מתבאר') מצביע על דברים דומים מתוס' הרא"ש (מובא בשיטה מקובצת לב"ב קיב ע"ב, סוד"ה 'בהסתבת הבן'), שגם הוא מניח שאין מקום לכפילות של לאוין במקום שהדבר אינו מתבטא בעונש מלקות. והנה בשורשנו הרמב"ם מחלק בין שני סוגי אמירות של חז"ל: אם הם אומרים שעובר על כך וכך איסורים או עשין, המשמעות היא שיש כאן כפילות שלא נמנית. הוא מביא כמה דוגמאות לכך, למשל: "כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמישה עשה" (מנחות מד ע"א). על כפילויות כאלה גם אין מלקות. אולם אם חז"ל אומרים שלוקה שתיים או שלוש יש למנות כל לאו בנפרד. במסגרת הקטע ההוא הרמב"ם מביא גם כמה וכמה דוגמאות לכפילות מהסוג השני, וביניהם גם מצוות עשה (כמו ציצית) וגם לאוין (כמו אונאת הגר). גם כאן הוא הולך לשיטתו שכפילות מסוג זה לא באה כדי לחדש תוספת עונשי מלקות, והיא אכן לא מחייבת מלקות נוספות. כיצד יסביר הרמב"ם את מהלך הגמרא? הרי קושיית התוס' על הגמרא היא 'זועקת': מדוע הגמרא לא העמידה את הלאו דגזל על גזל עצמו? יתכן שלרמב"ם היתה כאן גירסה שונה, כפי שנראה כעת בריטב"א.

שיטת הריטב"א

כאמור, הגמרא שאלה: "ולוקמיה בריבית ואונאה", ועל כך הקשו התוס' מדוע לא העמידו בגזל והלכו לריבית ואונאה. אך הריטב"א על אתר גורס אחרת: הכי גרסינן: ולוקמיה אגזל. פירוש כפשטו של מקרא, ומאן דגריס ולוקמיה ארביית ואונאה טועה מאד הוא דהא ודאי טפי שייך גזל בעושק מאידך.

כלומר האפשרות שתוס' העלו מעצמם כקושיה והסבירו מדוע היא אינה אפשרית, הריטב"א גורס אותה כקושיית הגמרא. לדעתו כפילות של לאוין שייכת גם בגזל ולא רק באונאה וריבית. נראה שגם הרמב"ם יכול לגרוס כך בגמרא, ואז מתבטל

קושי זה בשיטתו.

מסתבר שהריטב"א גם הוא סובר כרמב"ם, שיש משמעות לכפילות גם בלי קשר לעונש מלקות, שהרי גזל הוא 'לאו הניתק לעשה'.
נציין עוד כי הרמב"ם עצמו כותב שלא לוקים על אונאה וריבית, שכן הם ניתנים לתשלומין. אם כן, גם הגירסה הקודמת בגמרא, המנסה להעמיד את הכפילות על אונאה וריבית, מוכיחה מיניה וביה שיש מקום לכפילות גם בלי הוספת מלקות.

סיכום העולה עד כאן

התוס' ותוס' הרא"ש וסיעתם סוברים שבמצב של ציוויים חופפים (כאשר אין אפשרות לדרוש אותם לעניין אחר) יש ללקות על כל ציווי בפני עצמו. ואילו הרמב"ם (ואולי גם הריטב"א)¹⁹ סובר שהכפילות אינה מוסיפה עוד מלקות, אלא במקום שחז"ל עצמם אמרו שזה ללקות עליו כמה פעמים (להבדיל מ"לעבור עליו בשני לאוין").

ההבדל בין סיעות הראשונים נעוץ בשאלת משמעות הכפילות. הכפילות נועדה לחזק את האיסור (במשמעות שראינו לעיל). אך מה פירוש ה'חיזוק' הזה? לפי הרמב"ם החיזוק הוא הוספת איסורים נוספים, וזה אולי ירתיע את העבריין, שכן זה מבהיר לו עד כמה האיסור הוא חמור. לעומת זאת, התוס' וסיעתם סבורים כי ה'חיזוק' מתקיים על ידי הוספת מלקות. העבריין שאינו נרתע מעבירה שיש בה 40 מלקות אולי יירתע מעבירה שיש עליה 80 מלקות.

על פניו נראה שלפי התוס' המדד למידת הכפילות הוא רק לפי חומרת העבירה, שכן מספר המלקות הוא לפי מידת החומרה. לעומת זאת, לפי הרמב"ם ביארנו לעיל שהכפילות נקבעת על פי ההפרש בין חומרת העבירה מצד עצמה לבין הדרך בה היא עלולה להיתפס בציבור.

יתכן שיש כאן גם תפיסות ענישה שונות. לפי התוס' הענישה מטרתה הרתעת

¹⁹ בשיטת הריטב"א יש לדון, שכן ראינו שלדעתו יש משמעות לכפילות גם בלי מלקות. ניתן היה להבין שמטרת הכפילות אינה מלקות כלומר שלא לוקים על לאו כפול גם אם יש בלאו הזה מלקות. מאידך, יש מקום לחלק ולומר שכאשר מדובר בלאו שלוקים עליו אז גם לפי הריטב"א ילקו פעמיים כשיש כפילות.

העברייך, ואילו להרמב"ם זוהי כפרה על הפגם שנוצר מהעבירה, או נקמה בעברייך. לכן לפי הרמב"ם העונש אינו בהכרח פרופורציוני לשיקולי הרתעה, ואילו לתוס' כן.²⁰

כאמור, ראינו שלפי התוס' לא תיתכן כפילות במצוות עשה, שהרי אין לכך היבט עונשי. לפי הרמב"ם יש כפילויות גם במצוות עשה, וזה כמובן לשיטתו. וכך הוא כותב במקום נוסף בשורש:

ודע כי אתה ואפילו תמצא לשון החכמים כי מי שיעבור האזהרה הפלונית עבר על כך וכך לאוין או מי שיבטל דבר פלוני עבר על כך וכך עשה, לא יתחייב מזה שתמנה הלאוין ההם כלם כל אחד ביחוד ולא כל עשה ביחוד. כי הענין אחד ואין בו כפל. ואמנם אמרו שהוא עובר כך וכך עשה או כך וכך לאוין בעבור הכפל הצווי או האזהרה במצוה ההיא כי הוא עבר על אזהרות רבות או צוויים רבים.

מפורש גם בדבריו אלו שיש גם כפילות בעשין, והדבר אינו קשור לעונש.

כפילות של איסורים עם שמות שונים

ראינו למעלה שבנשך ותרבית האיסור חוזר על עצמו, אך המינוח משתנה. פעם זה קרוי 'נשך' ופעם זה קרוי 'תרבית' (לעיל הצגנו את ההבדל במשמעות). הגמרא לעיל עוסקת בכפילות של איסורי נשך וריבית, ומתעלמת משום מה מהכפילות בין שני פסוקים עוקבים, שכל אחד מהם מצווה על שני האיסורים (נשך ותרבית):

אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתִרְבִּית... אֶת כֶּסֶף לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֵּן אֶקְלָד.

כפל הציוויים הזה כלל לא מטריד את הגמרא. מה שמטריד אותה הוא כפל המונחים, 'נשך' ו'תרבית'. גם המסקנה של רבא לפיה יש כאן שני לאוין, מכוונת כלפי צמד המונחים ולא כלפי צמד הפסוקים.

20 לפי הניסוח הזה יתכן שגם לפי גישת התוס' הכפילות נקבעת על פי אותו מדד כמו זה של הרמב"ם. ההפרש בין חומרת העבירה לבין איך שהציבור תופס אותה הוא שקובע כמה הרתעה דרושה כאן. הרמב"ם אינו רואה בעונש הרתעה, ולכן לשיטתו שיקול זה אינו משפיע על העונש. על תפיסות הענישה של הרמב"ם, ראה מאמרנו לשורש הארבעה-עשר.

הדבר תמוה: מדוע כפילות זו אינה מטרידה את הגמרא? מדוע הכפילות בתוך כל פסוק, שכלל אינה נראית כמו צמד ציוויים אלא כמו ציווי מתפרט, דווקא היא זוכה לתשומת הלב של הגמרא ומתייחסים אליה ככפילות של איסורים?²¹ לפי דרכנו נראה שזוהי ראייה לשיטת הרמב"ם, שכן נראה כי חזרה על ציוויים אינה נתפסת אצל חז"ל כלאו כפול, בעוד שלשיטת שאר הראשונים במקרה כזה יש אפילו כפל מלקות.

יש אולי מקום לבאר זאת בכך שכפילות הפסוקים כאן היא כפילות ללא שינוי כלשהו, בדומה למקרה של שנים-עשר ציווי השבת. כאשר התורה חוזרת על עצמה באותה לשון אין כאן שום תוספת, ולכן כאן חז"ל לא אומרים שהכפילות היא "לעבור עליו בשנים-עשר עשין". הרמב"ם מחדש שזה נועד לחזק את מצוות שמירת השבת.

מעבר בשני לאוין הוא רק כאשר התורה משתמשת בשמות שונים, כמו 'נשך' ו'תרבית'. כוונתה לומר שבאותו מעשה יש שני היבטים שונים שאסורים: הנשך (=נשיכת הלווה) והתרבית (=התוספת לממונו של המלווה), וזהו מצב שבו עוברים על שני לאוין. חזרה על אותו ציווי עצמו באותם מינוחים כמה פעמים היא בודאי רק חיזוק נוסף לחומרת המצוה.

אך ברור שרש"י בפסחים לא למד כך. הוא הרי מפרש את האיסורים לגבי פוטיתא כאיסורים חופפים ממש, ועל כך רבינא מציע שזה נועד לעבור בשני לאוין, ולפי רש"י ותוס' אף ילקו במצב כזה. אבל כפי שראינו הרמב"ם מפרש את הגמרא אחרת. לשיטתו מדובר שם בלאוין שיש להם תוכן שונה ולא חופף, ולכן הם גם נמנים לחוד וגם לוקים על כל אחד מהם. לעומת זאת, בשבת, או באכילת דם, אין עונשים מרובים, שכן שם זוהי חזרה פשוטה על אותו עניין באותו מינוח, שמטרתה היא לשם חיזוק.

ובאמת, גם הרמב"ם כנראה מחלק לשתי רמות של חזרה, ורואה חזרה בלשונות

21 בסוגיה אחרת אנו מוצאים שכן התייחסו לשני הפסוקים הללו. ראה ב"מ עה ע"ב, וברמב"ם פ"ד מהל' הלוואה ה"ב, שם אומרים שהמלווה תמיד עובר על שני הלאוין הללו (ועוד שלושה). וצ"ע מדוע הסוגיה שלנו מתעלמת מכך.

אמנם במניין המצוות לא מופיעים שני הפסוקים הללו כשני לאוין שונים (ראה לאו רלה-רלו), אך הם מוזכרים כלאוין יתרים שנוספו לחיזוק (ראה לאו רלה). וכל סוגיה זו צריכה עדיין עיון.

שונים כשני לאוין, אלא שלא מונים אותם בנפרד, להבדיל מחזרה על אותו דבר באותה לשון, כמו במקרה של שבת או של אכילת דם, שם זהו לאו אחד ממש, ולא רק לעניין מניין המצוות. הראיה הברורה לכך היא מה שכתב במשנה תורה (הלי' מלווה ולווה פ"ד ה"א):

נשך ומרבית אחד הוא שנאמר "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך" ולהלן הוא אומר "נשך כסף נשך אוכל נשך כל דבר אשר ישך", ולמה נקרא שמו נשך? מפני שהוא נושך, שמצער את חבירו ואוכל את בשרו, ולמה חלקן הכתוב? לעבור עליו בשני לאוין.

אם כן, הרמב"ם פוסק שהמלווה בריבית עובר על שני לאוין, כדברי הגמרא. מאידך, במניין המצוות שלו נמצא רק איסור אחד על הלוואה בריבית, בלאו רלה (וראה גם בסיכום של הלאוין שעוברים בריבית בסוף לאו רלז):

והמצוה הרל"ה היא שהזהירנו מהלוות בריבית והוא אמרו יתעלה "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך". ושני לאוין אלו אמנם הם בענין אחד ובאו לחזוק וכדי שיהיה מי שילוח בריבית עובר בשני לאוין. לא שהם שני ענינים. כי הנשך הוא הריבית והריבית הוא הנשך ובגמר מציעא (ס ע"ב) אמרו אי אתה מוצא נשך בלא תרבית ולא תרבית בלא נשך ולמה חלקו הכתוב לעבור עליו בשני לאוין. ושם אמרו דאורייתא נשך ותרבית חדא מילתא נינהו. ושם (סא ע"א) אמרו גם כן השתא דכתיב "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך" קרי ביה הכי - את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית, ובנשך ובמרבית לא תתן אכלך.

הנה יהיה כל מי שהלוח בריבית כסף או פירות כבר עבר על שני לאוין מחובר אל שאר הלאוין שבאו גם כן במלוה לחזוק. כי הנה נכפלה אזהרה זו בלשון אחר ואמר "אל תקח מאתו נשך ותרבית". והתבאר בגמר מציעא (עה ע"ב) שזה הלאו גם כן למלוה הוא. אבל אלו כולם לאוי יתירי, כמו שבארנו בשרש התשיעי, שהם כולם בענין אחד נכפלו והוא שיזהר המלוה מהלוות בריבית.

כאן הרמב"ם שם לב לשני סוגי הכפילות: הכפילות הלשונית והכפילות של חזרת

הפסוקים. לגבי הכפילות הלשונית הרמב"ם מתייחס אליה גם כאן כשני לאוין אף שאינם שני עניינים. ולגבי הכפילות של חזרת הפסוקים כותב הרמב"ם שאלו לאוי יתירי שבאו לחיזוק, כאמור בשורש שלנו. כאמור, הוא לא מתייחס לזה כשני לאוין, שאם לא כן היה עליו לומר שיש כאן הרבה יותר משניים.

על כורחנו המקרה של ריבית ונשך שונה מהחזרה על איסורי שבת או דם שנאמרו באותה לשון והם חיזוק בלבד, ולכן כאן באמת ישנם שני לאוין. אמנם לגבי מניין המצוות יש כלל טכני שגם שתי המצוות הללו נמנות כאיסור אחד בלבד. להלן נראה את ההשלכות של הבחנה זו לעניין המלקות.

מצאנו חילוק דומה בחידושי הרשב"א, ב"מ סא ע"א, בשם הראב"ד:

הא דאמר רבא ל"ל דכתב רחמנא לאו בגזל לאו ברבית לאו באונאה, הוה מצי למימר בכולהו לעבור עליהן בבי שהן שמות חלוקין כדאמרין בנשך ורבית, אלא דאשכח בהו רבא צריכותא בכולהו ולא דמו להדדי הילכך לא מזהרי האי בלאו דאידיך, אבל לאו דגזל מוקמינן בכובש שכר שכיר, ולא משום דמייתר דהא צריך לגופיה ולעבור עליו בשם גזל אלא משום דכתיב בעניינא דשכיר ודבר הלמד מעניינו הוא, ובלאו דגנבה הו"ל למימר דלא אצטריך אלא לעבור עליו בשם גנבה אלא דאשכח ביה צריכותא בגופיה, הראב"ד ז"ל.

הראב"ד מתקשה, מדוע רבא מחפש הסבר לכפילות בין גזל, ריבית ואונאה, הרי ניתן תמיד לומר שהם נכתבו כדי ללמד שעוברים בשלושה לאוין, כמו שראינו בנשך ותרבית? התירוץ שלו הוא שמכיוון שיש הבדלים ביניהם הגמרא העדיפה להצביע עליהם. לאור הסוגיה בפסחים, ובפרט לפי מסקנת הרמב"ם ממנה, ניתן להבין זאת יותר, שכן כל עוד ישנה אפשרות לפרש באופן שאין כאן כפילות ודאי עדיף לעשות זאת. רק בדלית ברירה אנו מפרשים ציוויים שונים ככפילות שמלמדת על מידת החומרה ותו לא.

בתוך דבריו הראב"ד מסביר שהיינו יכולים לומר שריבית ואונאה עוברים עליהם בשני לאוין, "שהן שמות חלוקין", כמו נשך וריבית. כלומר הוא מבין שבנשך ותרבית באמת הלאוין הם כפולים, אבל זה רק מפני שיש בהם שמות חלוקים.

משמע שכפילות שחוזרת על עצמה באותו מינוח ודאי אינה נאמרת לעבור עליה בשני לאוין, וכאן שיש שמות חלוקין (אונאה, ריבית וגזל) עולה אפשרות לפרש שהתורה רצתה שנעבר בשלושה לאוין.

כך אנו באמת מוצאים בחידושי בעל תורת חיים על הסוגיה בב"מ ס ע"ב, שכתב בביאור שיטת התוס' שם :

ולמה חלקן הכתוב? לעבור עליו בשני לאוין... אבל השתא דכתיב בנשך ובמרבית שפיר עובר בשני לאוין אף על גב דליכא אלא חדא בכסף וחדא באוכל, כיון דמחולקין הן בשמותיהן כל חדא כמלתא אחריתי דמי. וכן משמע בסמוך דקאמר אם אינו ענין לנשך כסף וכו' תנהו ענין לרבית כסף, אמאי דחיק נפשיה לאוקמי קרא דנשך לרבית ולא קאמר דנשך כסף לנשך גופיה אתי, ולעבור עליו בשני לאוין משום לא תשיך לאחיד ומשום נשך כסף? אלא ודאי כל היכא דליכא אלא חד לא עביד תרתי אלא א"כ מחולקין הן בשמותיהן דכשני ענינים דמיא וקאי הלאו אכל חדא באפי נפשיה.

אמנם מעיון בדברי הראב"ד עולה כי הוא אינו עוסק בשאלה כמה פעמים לוקים, אבל ברור שהוא עושה את החילוק בין כפילות משם אחד ומשני שמות.²²

מדוע שמות שונים זו כפילות?

אם כן, מדוע נשך ותרבית לא נמנים כשני לאוין שונים? אם אכן יש כאן שני מונחים ושתי בעיות (=שני שמות'), וראינו שלפי הרמב"ם מניין המצוות נקבע על פי התוכן ולא על פי מספר הציוויים, אזי היינו מצפים שהם יימנו כשני איסורים שונים! ברור שהסיבה לכך היא החפיפה ביישום של האיסורים הללו בפועל. כפי שראינו למעלה, הגמרא עצמה מסבירה שבכל מקום שיש נשך יש תרבית, ולהיפך. כלומר אמנם יש כאן שתי בעיות שונות, אבל מעשית הן חופפות. ההשלכות המעשיות של שני האיסורים הן זהות (מה שזה אוסר גם זה אוסר) ולכן הם לא נמנים כשני איסורים שונים במניין המצוות אף שיש כאן שני לאוין. לפי הסוגיה שם, מצב דומה קיים גם לגבי עושק וגזל. גם שני אלו הם איסורים שמעשית הם

22 ראה גם במהרש"א על התוס' הנ"ל, שבסוף דבריו משתמש בחילוק כזה למטרה דומה.

חופפים (כך מניחה הגמרא כאן)²³, אך הם מצביעים על שתי בעיות שונות. יש להעיר שבסוף החלק הראשון של שורשנו, הרמב"ם עצמו מסביר שאין הבדל בין שמות חלוקים לבין חזרה באותו שם:

ואל יטעך גם כן היות האזהרה נכפלת במלות מתחלפות כמו אמרו יתעלה (תצא כד) "לא תעולל אחריך" אחר אמרו (שם) "ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו" ואמרו "כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך". כי אין אלו שני לאוין אבל היא אזהרה אחת (ל"ת ריד) מענין אחד, והוא שלא יקח מה ששכח מן התבואה או הפירות כשיאספם. והביא בזה שני דמיונים בענבים וזתים וקרא הנוטר מהענבים עוללות והנוטר מהזתים פארות. ופירוש לא תפאר לא תחתוך מה ששכחת בקצות הפארות והם הענפים. ולפי דרכנו, כוונתו לומר זאת רק לגבי מניין המצוות. אבל כשהשמות הם שונים עוברים בשני לאוין, וכנ"ל.

ובאמת הריפ"פ בהתייחסותו לשורש השישי מצביע על הסוגיה של ריבית כדוגמה למצב בו יש שני איסורים שונים אף שמסיבות טכניות אנחנו לא מונים את שניהם.

יישום: החילוק של הרמב"ם בין שני סוגי אמירות של חז"ל

ראינו לעיל שהרמב"ם מחלק בין מצבים שבהם חז"ל אמרו שלוקים פעמיים, לבין מקרים שבהם הם מתבטאים שנכפל כדי "לעבור עליו בשני לאוין" אך לא פירשו שלוקים פעמיים. הרמב"ם אומר שבמקרה הראשון יש כאן שני לאוין ולוקים על כל אחד בנפרד, ובמקרה השני יש רק לאו אחד ולוקים על שניהם רק פעם אחת. לאור דברינו בסעיף הקודם, מסתבר שחילוק זה נאמר רק על מקרים שבהם החזרה נעשית בשמות שונים. כפי שראינו, במקרה זה יש בעצם שני לאוין, אלא שהם נמנים ביחד ולא לוקים עליהם יותר מפעם אחת. לכן כאן יכולים חז"ל לחדש שבמקרים מסויימים בכל זאת יש שני לאוין שונים, גם לענין מניין המצוות ולענין מלקות. אך אם החזרה היא באותו שם עצמו, חז"ל אינם יכולים לחייב מלקות כפולות, שהרי זוהי הלקאה פעמיים מאותו שם, מה שלא ניתן לעשות לדעת הרמב"ם.²⁴

23 אמנם להלכה ברור שיש גם הבדל מעשי ביניהם, ואכ"מ.

24 כבר הערנו שלענין ריבית מצאנו שכפילות בלשון דומה כן נחשבת כשני לאוין, אמנם לא לענין

אם כן החילוק הזה נאמר רק בקטגוריה של ציוויים שחוזרים במינוח שונה (ורק היישום הוא חופף, כמו נשך ותרבית). בקטגוריה האחרת כנראה לא נמצא אמירה חז"לית שמחייבת מלקות יותר מפעם אחת.

סיכום שיטת הרמב"ם

- נמצאנו למדים שלפי הרמב"ם יש שלוש רמות של כפילות, שהן ארבע:
1. כאשר היישומים הם לפעמים נפרדים - שני הציוויים נמנים כשני לאוין, ובודאי שלוקים על כל אחד מהם לחוד.
 2. כאשר יש שני שמות (כמו במקרה של נשך ותרבית) אך אין הבדל ביישומים - הם נמנים במניין המצוות כלאו אחד, אך יש כאן מעבר על שני לאוין. אמנם כאן כנראה נמצא החילוק הנוסף שמביא הרמב"ם:
 - א. אם חז"ל אמרו שבמקרה זה לוקים כמה פעמים, או אז הלאוין הללו נמנים לחוד במניין המצוות, ואף מלקים על כל אחד לחוד.
 - ב. אם חז"ל אמרו שזה רק לרבות לאוין, או אז יש כאן אמנם שני לאוין, אך הם נמנים כאחד בלבד, וגם לוקים רק פעם אחת על שניהם.
 3. כאשר החזרה היא עם אותו שם עצמו (כמו דם ושבט) - נמנה כלאו אחד, ואין לוקים עליו, וזהו ממש לאו אחד (אלא שהוא חמור יותר, כפי שמוכח מהכפילות).

החידוש הפרשני בדברי הרמב"ם

בדברי הרמב"ם מצוי חידוש גדול. לשיטתו, חלק מפסוקי התורה הם ללא כל תוכן מחודש, ולכאורה הם מיותרים. הם לא מחדשים שום פרט הלכתי, וגם לא מוסיפים חובת מלקות נוספת. אמנם הם נועדו לתת חיזוק לציווי, אולם את זה ניתן כנראה לעשות בצורות יותר 'חסכוניות', ובכל זאת התורה בחרה לחזור על הציווי שוב.

היה מקום לומר שאין כוונתו של הרמב"ם לומר שפסוקים אלו חוזרים במדויק זה על תוכנו של זה, אלא שהם מביעים שני אספקטים שונים של הציווי. כלומר

מניין המצוות ומלקות אלא לעניין לעבור עליו בשני לאוין. בכל אופן, משם עולה לכאורה שגם חזרה באותו שם יכולה להיחשב כמעבר על שני לאוין. במובן זה היא דומה לחזרות על שמירת שבת או אכילת דם, וגם שם כנראה יש כמה לאוין אלא שאינם נמנים לחוד ולא לוקים עליהם. כבר הערנו שמקרה זה (של ריבית) מעמיד בסימן שאלה את כל החילוק שלנו בין חזרה בשני מינוחים שונים (שני שמות) לבין חזרה במינוח דומה.

הם מחדשים לנו כי כל העובר על ציווי זה גורם נזק בשני אספקטים שונים (החמרה איכותית ולא רק כמותית).²⁵ לפי זה יתכן שחומרת האיסור היא תוצאה של העובדה שהעובר עליו עושה זאת משני אספקטים שונים.

המינוח "לאוי יתירי" אינו בהכרח סותר להצעה זו בדברי הרמב"ם, שכן ניתן היה לומר שהציווי הוא יתר מבחינה מעשית (הוא אינו מוסיף מאומה ברובד המעשי, כלומר עוד פעולה אסורה שלא היינו יודעים בלעדיו), אך הוא בהחלט מחדש אספקט חדש במצוה הקיימת. ברם, מתוך פשט לשונו של הרמב"ם נראה בבירור שלא לכך כוונתו. זה אולי המצב בשני איסורים משני שמות (כמו נשך ותרבות). אבל כשהאיסור חוזר על עצמו באותו מינוח, נראה שהוא מתכוון לדבריו כפשוטם, כלומר שפסוקים אלו הם אכן בעלי תוכן חופף לחלוטין, והחזרה נועדה לבטא אך ורק את החומרה של האיסור או של הציווי. כך גם נראה בעליל מתוך ההיררכיה שהוא קובע (ומביא לה ראייה מהגמרא בפסחים), שפרשנות שבה יש בפסוק הנדון חידוש כלשהו עדיפה על פרשנות הקובעת שהוא מהווה רק חזרה. אם אכן הצעתנו היתה נכונה, שגם כאשר פסוק כפול הכוונה היא שהוא מבטא אספקט שונה, מדוע פרשנות כזו נחותה מפרשנות של האיסור כאיסור עצמאי?

אם כן, הרמב"ם אכן מבין את הפסוקים הללו כתוספת כמותית בלבד, ללא שום משמעות מיוחדת. קיומם של פסוקים כאלה הוא עצמו חידוש פרשני.²⁶ בפרק הבא נראה שהרמב"ם חולק על הרמב"ם בדיוק בנקודה זו.

25 ראה כעין זה בסוף מאמרנו לשורש הרביעי, לגבי החזרה של התורה על המצוות הכוללות.
26 נעיר כי ביחס למצוות הכוללות כל התורה שנדונות בשורש הרביעי אין אפשרות לכיוון הסבר כזה. בלתי סביר שהתורה חזרה וציוותה עלינו במילים דומות מאד לשמור את כל המצוות רק כדי לחזק כמותית את תוקף הציווי. הרי אין כאן ציווי מסויים אלא טענה כללית (במאמרנו שם עולה שלפי הרמב"ם זה אינו ציווי כלל). האפשרות שחזרה נועדה רק להדגיש חומרה של עבירה מסויימת ניתנת להיאמר רק ביחס לאיסורים או מצוות מסויימות, אך לא ביחס למכלול ההלכתי כולו.

נוסיף כי גם אם היינו רוצים לפרש כך את החזרה על המצוות הכוללות, זה לא היה משנה מאומה. ניתן להגביר את חומרתה של עבירה מסויימת על ידי כך שחוזרים על הציווי לגביה. בזה אנו אומרים שעבירה זו היא כמו שתי עבירות רגילות. יש סולם של עבירות רגילות ולפיו אנו מודדים את העבירות שהתורה חזרה לגביהן. אך כיצד נבין את חומרתן של מצוות כוללות? גם אם התורה חוזרת על החובה לקיים את כל המצוות כמה פעמים, באיזה סולם חומרה אנו מודדים את החידוש הזה? הרי הוא נאמר על כל מצוות התורה כולן, כלומר הוא העלה את רמת החומרה של כולן כאחת. אם כן, גם לאחר החזרה אנו לא יודעים יותר מאשר לפני. לפני החזרה ידענו שיש חומרה מסויימת לכל עבירה, ולא ידענו להגדיר אותה אלא בסולם יחסי, וכעת המצב הוא זהה לחלוטין. אם כן, אם נניח שציווי כולל רק בא לבטא הדגשה של החומרה, לא התחדש לנו מכך מאומה. לכן הבעייתיות שבציוויים כוללים בעינה עומדת, וראה במאמרנו שם את הצעתנו להסביר זאת.

פרק ד. השגות הרמב"ן

מבוא

הרמב"ן בדבריו כאן מסכים לכך שאין למנות פסוקים כפולים כמצוות נפרדות. אך במהלך דבריו מתברר כי הוא מתנגד לעמדת הרמב"ם בכמה נקודות, ובעיקר לשאלת היחס בין מלקות למניין המצוות (נושא זה יחזור גם בהשגותיו לחלק השני של השורש). בפרק זה ננסה לברר את עמדת הרמב"ן, ולאחר מכן נוכל לנסות ולעמוד על יסוד המחלוקת בינו לבין הרמב"ם.

דברי הרמב"ן

הרמב"ן מאריך מאד בהשגותיו לשורש זה. אף כי נראה שהוא מסכים לעיקרון ביחס למניין המצוות, הוא חולק על הכלל שקבע הרמב"ם לגבי מלקות. לשון אחר, הוא מקבל שאזהרות חוזרות על אותו עניין אינן נמנות כלאו נפרד, אך הוא לא מקבל את הקביעה שלא לוקים על כל אזהרה כזו, ולדעתו לוקים על כל ציווי וציווי. נראה שהוא מאמץ את גישת בעלי התוס' בבא מציעא שראינו למעלה, לפיה הכפילות מחדשת עוד מלקות, גם אם היא אינה באה לידי ביטוי ביחס למניין המצוות.

נראה את הפיסקה העיקרית המבטאת את המחלוקת בינו ובין הרמב"ם:

הרי ביארו כי ריבוי הלאוין מרבים המלקיות ואם נכפלו במצוה מן המצוות הלאוין פעמים רבות נלקה אותו כמנין הלאוין. אבל יש בזה תנאי והוא שיהיו הלאוין מיותרין ולא יצטרכו במצוה ההיא למדרש מן המדרשים זולתי לכפול המניעה ההיא. כגון הלאוין האמורים בכלאי בגדים שאחד מהן בלבישה "לא תלבש שעטנז" (תצא כב, ל"ת מב) והשני בהעלאה "ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך" (קדושים יט, על"ת קעט) ושניהם נדרשו. כגון זה לא ילקה אלא אחת מפני שבאו הלאוין לתשלום העניין, נראה שהעיקרון הבסיסי בדבריו הוא שהתורה אינה כותבת פסוקים סתם, ואפילו לא לשם החיזוק הפסיכולוגי של החובה לציית למצוות. אם התורה חוזרת על ציווי כלשהו, הדבר קורה בגלל אחת משתי סיבות: 1. כדי לחדש פרט הלכתי באותה

מצוה. 2. כדי להוסיף עוד ארבעים מלקות. כאמור, הרמב"ן טוען כאן כתפיסת התוס' ותוס' הרא"ש שראינו למעלה, לפיה הכפילות בלאוין אינה אפשרית אלא במקום שהיא מחדשת מלקות.

בהמשך דבריו כותב הרמב"ן כך:

עכשיו ביררנו השטה הזו על דעת הראשונים, והסכמת כולם היא לחייב על כל לאו מלקות. לא שיחייבו שתי מלקות על לאו אחד בשם אחד כמו שחשדם הרב.

הרמב"ן כאן מסביר שלשיטת כל הראשונים (למעט הרמב"ם) אכן לוקים על כל ציווי, וכך אכן ראינו למעלה בשיטת תוס' ותוס' הרא"ש, וכן עולה משיטת רש"י ומפירושו לסוגיית פסחים, וכפי שהזכרנו כך היא גם שיטת הגאונים ורוב מוחלט של הראשונים. ואף הרמב"ם עצמו מזכיר בל"ת קעט שכך הוא פירוש הגמרא בכל הראשונים שהוא ראה, אף שלדעתו זהו פירוש שגוי. אמנם בחידושי הריטב"א לב"מ שהובאו למעלה ראינו גירסה המרמזת על תפיסה כמו זו של הרמב"ם. כעת הרמב"ן מגיע ליסוד המחלוקת:

אבל הרב לא דקדק בדבריהם ולא הבין אותם מפני שהוא מרחיק שיהא אדם לוקה שתיים על איסור אחד אע"פ שנכפלו בו הלאוין כמו שהקדים בעיקר הזה. ושם (ליית קעט) באותו ענין פירש ואמר שאם באו אלף לאוין מבוארים כולם בשרץ הארץ אינו לוקה עליו אלא מלקות אחד, ואילו אמר 'שרץ הארץ לא תאכל' 'שרץ הארץ לא תאכל' 'שרץ הארץ לא תאכל' אלף פעמים לא יתחייב כי אם מלקות אחד. ובין שיהיו שניהם מיוחדים בדבר אחד או שיהיה האחד מיוחד בדבר והשני כולל אותו הדבר ואחר עמו לעולם אינו לוקה לדעתו על שם אחד אלא מלקות אחת. כגון זה הלאו "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ" שאם אכל שרץ הארץ לבדו או שרץ המים לבדו אין הרב מלקה אותו אלא אחת.

והביא ראייה ואמר התראה אלו אשר נטעו זה השורש הנפסד יאמינו כי מי שילבש שעטנו ילקה שתיים מפני שבאו עליו שני לאוין לא ראיתים מעולם יחשבו זה וזה מבואר מאד עד אשר לא יעלם מן החרשים ומן האלמים. אלו דבריו.

הרמב"ן חוזר לסוגיית פסחים :

וכבר הראית לדעת מן השמועה שבפרק שני שבפסחים שהעיקר כדברי הראשונים, והמלקיות בפוטיא ונמלה מפני כפל הלאוין בשם אחד הוא, ולפיכך רצו לומר נמי בבשר הקדש שנטמא שיהא בו לאו שני פעמים להלקותו שתיים מדמיון פוטיא ונמלה שלוקה ארבע וחמש. הרמב"ן מוסיף שכאשר יש חידוש הלכתי בחזרה כלשהי, כמו במקרה של כלאיים, המלמד על איסור העלאה ולבישה, או אז זו אינה כפילות, ולכן לא ילקו על העלאה או על לבישה פעמיים על מעשה אחד, אלא על כל אחד מהם לחוד. לאורך דבריו הרמב"ן מתפלמס עם הרמב"ם בסוגיות ספציפיות, ומראה לגבי כל מקרה ומקרה שאם לא לוקים פעמיים הרי זה מעיד על כך שהכפילות באה ללמד משהו, ואם לא כן תמיד לוקים על כל אזהרה. לחזרות על איסור מלאכה בשבת הוא אינו מתייחס, אבל נראה מדבריו שגם שם מחוייב עונש על כל ציווי שלא חידש חידוש מיוחד, אלא שבעונשי מיתה מבחינה טכנית אין מקום לכפול את העונש.²⁷

שתי מחלוקות בין הרמב"ם והרמב"ן: היחס בין מלקות למניין המצוות

כאמור, הרמב"ן מתנגד לחלוקה שעושה הרמב"ם בין מקרים בהם חכמים קובעים שהעושה משהו עובר בכמה לאוין, ששם לא לוקים והלאוין נמנים כאחד, לבין אמירות שהוא לוקה כמה פעמים, ואז גם הלאו נמנה כמה פעמים. הרמב"ם מניח כי קיים קשר הכרחי בין כמות המלקות לבין כמות הלאוין, ולכן לא לוקים כמה פעמים על ציוויים חוזרים ונשנים (גם כשאינן בכל אחד מהם חידוש, ודלא כרמב"ן). לכן כשחז"ל חייבו כמה מלקות, אות הוא לכך כי יש כאן כמה לאוין גם מבחינת מניין המצוות. הרמב"ן חלוק עליו בנקודה זו ולדעתו אין קשר הכרחי בין כמות הלאוין לבין כמות המלקות.

אם כן, הרמב"ם סובר שלעולם לא לוקים כמה מלקות על לאו אחד, גם אם נכפלו בו האזהרות כמה וכמה פעמים. לא ברור האם זה נכון גם ביחס ללאו כולל שמכיל כמה לאוין פרטיים או לא. לפחות להלכה, נראה שגם במקרה זה לוקה

27 אמנם קצ"ע מה לגבי חטאת על השוגג (שיביאו שתיים-עשרה חטאות). ואולי מספר החטאות נקבע לפי מספר עונשי המיתה במזיד. וכן יש להעיר מהחזרות על איסור דם.

רק אחת לדעת הרמב"ם. בנושא זה נעסוק בחלקו השני של המאמר, כשנדון בלאו שבכללות.

הרמב"ן, לעומתו, טוען שאם התורה חוזרת ומצווה על אותו איסור עצמו, אזי זהו איסור אחד מבחינת מניין המצוות, אבל ילקו על כל חזרה כזו ארבעים מלקות. ובודאי כשהתורה מצווה גם איסור שכולל את הלאו הפרטי עם עוד מקרים, במקרה כזה אף יש למנות אותם כלאוין נפרדים, ובודאי שלוקים על כל אחד מהם. כאמור, כך היא גם שיטת רוב הראשונים והגאונים, ושיטת הרמב"ם בעניין זה היא יחידאית.

באשר למניין המצוות, המסקנה היא שהרמב"ן רואה בכלל הזה כלל טכני-סדרני, חסר חשיבות הלכתית. מבחינה הלכתית כל חזרה כזו היא לאו בפני עצמו, ואף לוקים עליו. לעומת זאת, הרמב"ם רואה בכלל הטכני לגבי מניין המצוות שיקוף של התייחסות עקרונית למספר הלאוין, וממילא הוא סובר שלעולם לא לוקים במקרים אלו יותר מארבעים מלקות.

אם כן, לענייננו ישנן שלוש מחלוקות בין הרמב"ם לרמב"ן:

1. האם ייתכנו פסוקים מיותרים בתורה שאין להם משמעות הלכתית, לא למניין המצוות ולא ביחס לכמות המלקות.
2. האם יש קשר הכרחי בין מניין המצוות לבין כמות המלקות.
3. האם למניין המצוות משמעות מהותית?

הקשר בין המלקות למצוות

מעבר להוכחה שמביא הרמב"ן מסוגיית פסחים, הוא מעלה כנגד שיטת הרמב"ם את הטיעון הבא:

ואני אומר שהסכמתו שלהרב למנות המצוות על פי המלקיות אינה ברורה. שהרי אנו מונין שס"ה לאוין והרבה מהן שאין בהן מלקות כלל. והנה נמחול זה לסברתו, אלא שכבר נשתבש בשיטה הזו בשיבוש גדול. כי מה שאמר בלאוין הרבה שבאו באיסור אחד שאינו לוקה אלא אחת אינו כן. ומפורש אמרו בשני שלפסחים (כד ע"א) והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל...

הרמב"ן שואל איך ניתן לתלות את קיום הלאו כמצוה נפרדת בכך שלוקים עליו,

אם מצינו בין שסה מצוות ל"ת כמה וכמה שאין לוקים עליהן? כלומר, העובדה שלא לוקים על מצוה כלשהי אינה מעידה שאין למנות אותה בנפרד. לאחר מכן הוא אומר שאולי ניתן להבין זאת מסברא, ואז הוא מעלה את הקושי מסוגיית פסחים.

ובאמת, קושייתו של הרמב"ן תמוהה למדי. ברור שהרמב"ם לא התכוון לומר שאין לאו ללא מלקות. טענתו היתה הפוכה: אם יש מלקות ודאי יש כאן לאו נפרד. כלומר כאשר יש שני ציוויים, וחז"ל מוסרים לנו שלוקים על שניהם, זוהי אינדיקציה לכך שאלו שני לאוין שונים. כמובן שאם לא לוקים אין זה אומר שזהו לאו אחד, שהרי יתכן שלא לוקים עליו בגלל סיבה טכנית כלשהי (ואכן, יש כמה וכמה לאוין שלא לוקים עליהם, כמו שכותב הרמב"ן. אמנם ניתן לומר שאם לא תימצא סיבה שלא להלקות על הלאו, הרי שהסיבה היחידה היא שהוא אינו לאו לעצמו). בתמצית, טענת הרמב"ם שריבוי המלקות הוא תנאי מספיק לריבוי לאוין, אולם ברור שמלקות אינן תנאי הכרחי לקיומו של לאו.

כפי שראינו, הרמב"ם טוען עוד שעצם השינוי בניסוח, בין "לעבור עליו בכמה לאוין", לבין "לוקה עליו כמה מלקות" מצביע על שוני במשמעות. במקרה השני אנחנו מלקים פעמיים ואף מונים שתי מצוות. יסוד הקושי של הרמב"ן הוא שלפי הרמב"ם לא ברור כיצד חז"ל יכולים לומר שכפילויות מסויימות נאמרו כדי להרבות את המלקות, הרי לפי הרמב"ם אין לוקים על אותו לאו מאותו שם, גם אם הציווי חוזר כמה פעמים!

על כורחנו אנו מגיעים למה שהצענו למעלה, ששני לאוין החוזרים על עצמם בשמות שונים, הם אכן שני לאוין. ועל מקרה כזה, ועליו בלבד, נאמר החילוק הפרשני של הרמב"ם: אם חז"ל אומרים שזה נכפל להרבות לאוין אזי אין מלקות ואין למנות לאוין נוספים. ורק אם חז"ל אומרים שזה נכפל כדי להרבות מלקות, או אז שני הלאוין הללו גם נמנים בנפרד, וממילא גם מלקים על כל אחד מהם בנפרד (גם אם היישום של הלאוין הוא חופף, בדומה למקרה של נשך ותרבית). אך כל זה דווקא אם הלאוין חוזרים על עצמם במינוח שונה, שכן שם יש שני אספקטים בעייתיים באיסור, כמו שביארנו למעלה. אך במקום שהחזרה היא באותו מינוח (=שם) עצמו, שם לעולם לא נמצא אמירה של חז"ל שלוקים על זה פעמיים. שם, לשיטת הרמב"ם, מדובר בהכרח בחזרה לשם חיזוק בלבד.

פרק ה. ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

מבוא: סיכום מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

מן הדיון עד כאן למדנו שהרמב"ם והרמב"ן מסכימים שכאשר התורה חוזרת כמה פעמים על לאו אחד יש למנות אותו כלאו אחד, אלא אם יש חידוש בפסוק החוזר.

אמנם הם חלוקים ביניהם לפחות בשתי נקודות:

1. כמה פעמים לוקים על לאו שהציווי עליו חוזר בלי חידוש: לפי הרמב"ם לוקים פעם אחת, ולפי הרמב"ן רוב הראשונים לוקים עליו כמספר הפעמים שמופיעה האזהרה בתורה.

2. לפי הרמב"ם יש הבחנה בין חזרה במינוח שונה, שם לפעמים חז"ל מגלים לנו שלוקים פעמיים וממילא יש גם למנות שני לאוין, לבין חזרה באותו מינוח שם לעולם זהו לאו אחד. הרמב"ן אינו רואה היגיון בחילוק כזה, שכן לדעתו תוספת המלקות אינה מעידה על כך שיש כאן עוד לאו. הוא רואה גם במקרה זה מצב שבו יש לאו אחד ולוקים כמה פעמים כמו במקרה של כמה ציוויים באותה לשון.

כאמור, יסוד הדברים הוא שהרמב"ן סובר שכל פסוק חייב לחדש משהו במישור ההלכתי, ואילו הרמב"ם סובר שהחזרה יכולה להתפרש כגילוי על חומרת המצוה. הרמב"ן גם אינו רואה קשר הכרחי בין מניין המצוות לבין שאלת המלקות (=השאלה ההלכתית). לדעתו כמו שישנם מצבים שיש לאוין מנויים שלא לוקים עליהם, כך יש מצבים שיש לאו אחד ולוקים עליו פעמיים. לעומת זאת, הרמב"ם רואה קשר הכרחי ביניהם. אמנם, כשיש חזרה על ציווי בשני שמות (כמו במקרה של נשך ותרבית), הרמב"ם רואה בזה שני לאוין ברמה העקרונית, אך הם לא נמנים כשניים ולא לוקים עליהם פעמיים.

ראינו שלפי הרמב"ם מטרת הכפילות היא ליידע את האדם לגבי חומרת העבירה, ולרמב"ן, כמו לתוס', המטרה היא להרתיע (כלומר להוסיף מלקות). עוד ראינו שהרמב"ם מבחין בפירושו בין אמירת חז"ל "לעבור עליו בשני לאוין" ובין "לוקה שתיים", בעוד הרמב"ן אינו רואה הבדל ביניהן.

הסבר ראשוני למחלוקת: על מה לוקים?

בתחילת המאמר הצבענו על העובדה שהרמב"ם מקדים לשורש הזה את ההנחה שלכל המצוות יש מטרות וטעמים, ומכאן הוא גוזר את העיקרון שאנו כוללים במניין המצוות את התכנים ולא את הציוויים. זה באשר למניין המצוות, אולם מה באשר לעונש? האם העונש הוא על התכנים או על הציוויים? כפי שנוכחנו לראות, לפי הרמב"ם כמות המלקות חופפת למספר הלאוין. אם כן, נראה שלדעת הרמב"ם גם המלקות (ולא רק מניין המצוות) נקבעות על ידי תוכן המעשה האסור עצמו, ללא קשר לאזהרות. כמות המלקות נקבעת על פי כמות הפגמים/הקלקולים שנגרמו ממעשה העבירה.

לעומת זאת, הרמב"ן סובר שכאשר ישנו לאו שנאמרו לגביו כמה אזהרות בתורה לוקים עליו כמה פעמים כמספר האזהרות. ולגבי מניין המצוות נראה שהוא מסכים לשיטת הרמב"ם. מדברים אלו עולה לכאורה התפיסה שאמנם מניין המצוות נקבע על פי התכנים, אך כמות המלקות נקבעת על פי כמות הציוויים שעליהם העבריין עבר.

לכאורה מהמשך הטיעון שהצגנו בתחילת המאמר עולה, שיסוד הויכוח הוא בשאלה מהי סיבת העונש בהלכה. ראינו שם שהרמח"ל מסביר שיש שני אלמנטים בכל עבירה (ובמקביל גם במצוה): המרידה בציווי והפגם/קלקול. לשיטת הרמב"ן, נראה שהמלקות ניתנות לעבריין עקב מעבר על ציווי התורה, ולא עקב גרימת פגם או קלקול. הן ניתנות על המרד נגד הציווי. ואילו לשיטת הרמב"ם, נראה שהמלקות ניתנות על התכנים שנפגעו מהעבירה, כלומר על הפגם או הקלקול שנגרם ממנה.

מחלוקת האמוראים בריש תמורה: "דעבר אמימרא דרחמנא"

שורש המחלוקת שראינו כאן מצוי כנראה במחלוקת אביי ורבה בסוגיית הגמרא ריש תמורה (ד ע"ב):

אמר אביי: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד. אם עביד - מהני; דאי סלקא דעתך לא מהני, אמאי לקי? רבא אמר: לא מהני מידי, והאי דלקי - משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא.

אביי ורבה נחלקים בשאלה מה מתרחש כאשר אדם עובר איסור. נושא הדיון הוא עשיית תמורה מבהמה קדושה לבהמת חולין (=העברת הקדושה מהבהמה הראשונה לשנייה), שהתורה אוסרת אותה. לדעת רבא "אי עביד לא מהני", כלומר עשיית פעולה (הלכתית, שאינה מעשית בעולם הגשמי) נגד רצון התורה, פעולה שהיא איסור, לא יכולה להצליח בפועל. ולכן, באופן עקרוני המרת בהמה בבהמה אחרת אינה יכולה לחול (לולא חידוש מיוחד שמצוי שם). לעומתו, אביי סובר "אי עביד מהני", כלומר שפעולת התמורה מצליחה על אף האיסור שיש בה.

השאלה הבסיסית שאביי מעלה כנגד רבא היא שאם כשיטתו, שפעולת איסור לעולם אינה יכולה לחול, אזי לא נעשה כאן איסור כלל, שהרי האיסור הוא להמיר, ואם התמורה לא חלה - איך יסביר רבא את העובדה שלוקים על איסור זה?

רבא עונה לו שהעברין לוקה מכיון ש"עבר אמירא דרחמנא". כלומר המלקות אינן תלויות בכך שהתמורה חלה, אלא הן ניתנות על כך שהוא מרד נגד ציווי הקב"ה. אביי, לעומתו, כנראה סובר שהמלקות ניתנות על התוצאה שנגרמה על ידי מעשה העבירה. כלומר, המלקות הן עונש על הקלקול ולא על המרד נגד הציווי. לענייננו, מסתבר שלפי אביי גם אם התורה היתה אוסרת בשלושה פסוקים להמיר בהמת קדשים, עדיין היינו מלקים רק אחד, שהרי בפועל נעשתה רק תמורה אחת, ויש רק קלקול אחד שנגרם מהמעשה. לפי רבא, לעומתו, נראה שבמקרה כזה היינו מלקים שלוש פעמים, שכן הוא עבר על שלוש מימרות דרחמנא (=ציוויים). לכאורה מחלוקת זו מקבילה למחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בשורש זה. הרמב"ן סובר שהמלקות הן עקב המעבר אמירא דרחמנא, כלומר על חוסר ציות, בדומה לתפיסתו של רבא. בעוד הרמב"ם סובר שהאיסור הוא יצירת החלות האסורה, והציווי בתורה נועד רק להזהיר מפניו, בדומה לתפיסתו של אביי.²⁸

חשוב להדגיש כי גם הרמב"ם וגם הרמב"ן יכולים להסכים לקביעתו של הרמח"ל, לפיה בכל מצוה או עבירה ישנם שני חלקים (הציווי והמהות). כפי שראינו, הם אכן מסכימים בכך שציוויים חוזרים אינם נמנים במניין המצוות בנפרד, ולכן

28 לגבי פסיקת ההלכה בסוגיית אי עביד לא מהני, מקובל שהלכה כרבא, כלומר "אי עביד לא מהני". אמנם בדעת הרמב"ם נחלקו המפרשים, ורבים מהם סוברים שפסק כאביי. לדברינו כאן יש לשיטה זו תימוכין ממחלוקתו עם הרמב"ן. כאמור, מכאן נראה שהרמב"ם סובר בסוגיה זו כאביי. ולגבי הכלל שהלכתא כרבא בר מיע"ל קג"מ, ראה שו"ת רע"א קמא סימן קכט ד"ה וכל ובספר המפתח (פרנקל) ה"ל מלוה ולוה פ"ג ה"א, ואכמ"ל בזה.

להגדרת עצם האיסור מסתבר שהיסוד הוא הקלקול בעולם. השאלה שבה הם נחלקים היא מהו הרכיב בעבירה המחייב מלקות: האם המלקות נגזרות מן המעבר על ציווי התורה, כפי שסובר הרמב"ן, או שהמלקות ניתנות על המעשה האסור כשלעצמו, כסברת הרמב"ם.²⁹

הציוויים כשלט אזהרה

מדברינו נראה, שלפי הרמב"ם האזהרות רק מסבות את תשומת ליבו של האדם לקיומו של האיסור, אך מהותו של האיסור עצמו קיימת גם בלעדיו. הן משמשות רק כעין שלט אזהרה המודיע לאדם על קיומו של איסור. מספר שלטי האזהרה המסבים את תשומת הלב, מעיד על עומק הקלקול/תיקון שבציווי. משל לדבר, כאשר ישנו מקום מאד מסוכן מקפידים לשים סביבו שלטי אזהרה רבים. כך מבין הרמב"ם גם בנדון דידן: החזרה על האזהרה בכמה פסוקים מצביעה על חומרת האיסור, כאותם שלטי אזהרה. לדעתו פסוק איסור הוא שלט אזהרה מפני המכשול אולם הוא איננו המכשול עצמו, והוא אף לא הסיבה לכך שנענשים. אין בעיה באי הציות לשלט האזהרה אלא בנזק שגורם מי שאינו מציית.

הרמב"ן, לעומתו, כנראה תופס שהפסוקים המזהירים אולי מהווים שלטי אזהרה על המכשולים (שהרי גם הוא מסכים לדעת הרמב"ם והרמח"ל שיש 'מכשולים' בכל עבירה, כפי שראינו למעלה), אבל ביחס לעונש הם מהווים את הסיבה המחייבת אותו. האדם נענש על כך שהתעלם משלטי האזהרה, ולא על תוצאות אי הציות שלו (=הקלקול).³⁰ לכן לשיטתו המלקות שמתחייב העובר על ההוראות יהיו כמספר הפסוקים (=שלטי האזהרה), שהרי זהו מספר המרידות שנעשו במעשה העבירה שלו.

29 לפי הפרשנות המוצעת למעלה, נאמר שהרמב"ן מבין את החזרה של הציוויים בתורה כמורה על חומרת העונש המגיע על העבירה, בעוד שהרמב"ם תופס את הכפילות הזו כאינדיקציה לחומרת העבירה עצמה, בעוד העונש אינו משתנה עקב כך.

כאן נכנסת השאלה בדבר היחס בין חומרת העונש לבין חומרת העבירה. האם העונש פרופורציוני לחומרת העבירה, או שאין קשר פשוט ביניהם. מ. אברהם, במאמרו 'נותן לרשע רע כרשתו - האמנם?'; עלון שבות - בוגרים ט, עומד בהרחבה על נקודה זו. עולה משם שככל הנראה ישנה מחלוקת בעניין זה בין רס"ג לבין ספר חסידים.

30 מעניין להשוות זאת למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השמיני. במאמרנו לשורש ההוא עולה כי לפי הרמב"ם פסוק ציווי הוא פרסקריפטיבי, כלומר מכיל תוכן של ציווי ולא רק של תיאור העובדה שמעשה כלשהו הוא מגונה. לעומתו הרמב"ן גורס שפסוקי ציווי הם דיסקריפטיביים, כלומר הם מתארים 'עובדות הלכתיות' (או מוסריות). הציווי נגזר מעצם קיומו של האיסור.

שיטת הרשב"א במשמש סמוך לווסת

התפיסה של הציווי כשלט אזהרה על האיסור, באה לידי ביטוי בגישה מחודשת של הרשב"א בחידושו למסכת שבועות יח ע"א, בסוגיית מי ששימשה סמוך לווסתה וראתה דם בשעת תשמיש. כידוע, ישנם מועדים שבהם האישה מועדת לראות דם, והם נקראים 'וסתות'. על פי ההלכה אסור לאדם לקיים יחסי אישות עם אשתו סמוך לווסתה. לרוב הדעות זהו איסור דרבנן (=פרישה סמוך לווסת), וטעמו הוא החשש שמא תראה דם במועד זה, ואז יכשלו באיסור תורה (=בעילת נידה).

מה דינו של אדם ששימש עם אשתו סמוך לווסתה? לאור האמור לעיל, ברור שהוא עבר על איסור דרבנן. ומה הדין אם היא ראתה דם באותו זמן, ונמצא כי הוא בא על אישה נידה? לכאורה במצב כזה הוא עברין על איסור דרבנן, אך במישור דאורייתא הוא אנוס, שכן הוא לא ידע שהיא תראה דם בעת התשמיש. אך הרשב"א בחידושו לסוגיה שם מסביר שהגמרא מחדשת שאם האדם בא על האישה סמוך לווסתה והיא ראתה דם, הוא אינו אנוס על איסור בעילת נידה אלא שוגג. כלומר יש לו עבירה דאורייתא, והוא אינו אנוס לגביה (אמנם הוא גם לא מזיד, כמובן).

מדוע אדם כזה לא ייחשב כאנוס? לכאורה אף שהוא עבר על איסור דרבנן הרי שלגבי האיסור דאורייתא הוא לא היה מודע כלל! יש מהאחרונים שרצו ללמוד מכאן שכל מי שעובר עבירה דרבנן ועל ידי כך נכשל בעבירה דאורייתא, ייחשב עברין גם בדאורייתא (ראה ישועות ישראל, סי' עב סק"ב). אמנם בעל הכלי חמדה (לפ' בלק, סי' ד, בד"ה 'ואען ואומר' ומסביבו) מביא ראיות נגד גישה זו, וטוען שכוונת הרשב"א היא רק לסוגי איסורים דרבנן כמו תשמיש סמוך לווסת. מה מייחד את האיסורים הללו? הוא מסביר שהאיסור דרבנן על ביאה סמוך לווסת נובע מהחשש שמא היא תראה דם. אם כן, כשאדם שימש עם אשתו סמוך לווסת, הוא אינו יכול לטעון להיותו אנוס, שהרי חז"ל עצמם הזהירו אותו (באמצעות האיסור שהם קבעו) שלא ישמש עמה באותו יום, שכן יום זה מועד לכך שהיא תראה דם. לכן, ספציפית לגבי איסור בעילה סמוך לווסת האזהרה דרבנן משפיעה על העבירה דאורייתא. אבל כאשר הוא עובר על איסור דרבנן אחר ונכשל מתוך כך

באיסור תורה שונה ובלתי קשור, הוא עדיין נקרא אנוס.³¹
 אנו רואים שאף כי אין כאן איסור תורה, ולכאורה במישור דאורייתא הוא צריך להיחשב כאנוס לגמרי, בכל זאת, מכיון שחז"ל 'הניפו שלט' שמזהיר אותו מפני האיסור, הוא אינו נחשב כאנוס. כיצד אדם נחשב עבריין מן התורה בלי שהוא עובר על ציווי דאורייתא? התשובה היא שהציווי הוא רק שלט שמזהיר מהאיסור, ואם ישנו שלט אחר, אזי גם בלי ציווי בתורה יש מקום לראות את האדם כעבריין מדאורייתא.³²

דילמת אותיפרון

ניסוח זה של מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן מעורר אסוציאציה לדילמה הידועה ששם אפלטון בפיו של סוקרטס, בדיאלוג אותיפרון.³³ אותיפרון מציע את ההגדרה הבאה למושג 'חסידות' (=מוסריות):

החסידות היא מה שאוהבים האלים כולם, והיפוכו, מה ששונאים כל האלים, חטא הוא.

ישנו כאן זיהוי בין הטוב לבין רצון האל. בניסוח דומה ניתן להגדיר גם את גישת התורה: הטוב הוא מה שהקב"ה רוצה שנעשה. אמנם זיהוי כזה אינו מספיק בכדי להבין את מהות היחס בין רצונו לבין הטוב. החפיפה הזו בין המושגים ('רצון האל', ו'הטוב') יכולה להיווצר בכמה צורות, שסוקרטס מציב שתיים מהן במוקד שאלתו אל אותיפרון:

31 נעיר שבאיסורי השבות הרמב"ם (שבת פכ"א ה"א) ועוד פוסקים (ראה תפארת ישראל קופת הרוכלים תחילת כלכלת שבת) מחלקים בין דבר שנאסר מדרבנן משום שהוא דומה למלאכה, ובין דבר שנאסר משום שהוא עלול לגרום לעבור על מלאכה. לפי האמור כאן בכל השבותים מהסוג השני הדין יהיה כמו בפרישה סמוך לווסת, כלומר אם הוא יגיע לעבור על מלאכה דאורייתא הוא לא יהיה אנוס אלא לכל היותר שוגג.

32 אמנם ישנם שני חילוקים חשובים בין הסוגיה בשבועות לבין הנדון דידן:

- א. כאן יש איסור תורה לשמש בעת שהיא רואה דם, והבעיה היא רק בשאלה האם הוא היה אנוס. זו אינה ראייה גמורה לכך ששלט אלטרנטיבי מהווה תחליף לציווי.
- ב. באמת גם לעניין האנוס הוא לא נחשב ע"י הרשב"א כמוזיד, אלא רק כשוגג. כלומר השלט מדרבנן אינו מהווה תחליף מלא לציווי דאורייתא.

33 אפלטון, ספר המדינה, בתוך כל כתבי אפלטון ב, בתרגומו של י. ליבס, תל-אביב, תשל"ה. לדיון מפורט בסוגיה זו ראה בספר דת ומוסר, דניאל סטטמן ואברהם שגיא, מוסד ביאליק, ירושלים, תשנ"ג, בעיקר בשני החלקים הראשונים.

האם אהובה היא החסידות מפני שחסידות היא, או מפני שהיא אהובה,
על כן היא חסידות?

סוקרטס מתלבט בין שתי אפשרויות להסביר את ההתאמה בין רצון האל לבין החסידות. אפשרות אחת היא שהאל פשוט רוצה את הטוב. אפשרות שנייה היא שהגדרת הטוב היא מה שהאל רוצה. לפי האפשרות הראשונה ישנה קטגוריה של 'טוב' הקודמת לרצון האל, אלא שהוא מורה לאדם לנהוג בהתאם לה. לפי אפשרות השנייה, לפחות בניסוח קיצוני שלה, אין בכלל קטגוריה עצמאית ששמה 'טוב'. מילה זו מתארת את אוסף המעשים שהאל רוצה שיעשו על ידי בני האדם.³⁴ ברור ששתי האפשרויות הן בעייתיות למדי (ראה בספרם של שגיא וסטטמן המוזכר בהערה): הראשונה מניחה שישנה מציאות, או לפחות קטגוריה אובייקטיבית כלשהי, שאינה תלויה באל, ואולי אף מכפיפה אותו אליה. האפשרות השנייה מניחה שאין כלל קטגוריה מובחנת של 'טוב', אלא טוב הוא מה שהאל מצווה עליו. עשייה מוסרית, או חשיבה של אתאיסטים על טוב, טעונות הסבר לפי אפשרות זו. אולם גם בני אדם דתיים רבים חשים כי קיימת אצלם קטגוריה עצמאית של טוב ושל מוסר, שאינה תלויה מעצם הגדרתה ברצון האל (הכוונה לתפיסה הטוענת כי יהודי מאמין הוא קודם כל אדם, ואחר כך גם מקיים מצוות).³⁵ ההגות הנוצרית נטתה לדחות את האפשרות של קיומו של מוסר כקטגוריה עצמאית (ראה אצל סטטמן ושגיא שם), אולם בהגות היהודית יש לה בהחלט מקום משמעותי. אין כאן המקום לדון בשאלה זו, ולצורך הדיון רק נציב את שתי הגישות הללו זו מול זו, ונציע דרכן תובנה נוספת במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן שתוארה לעיל.

הרמב"ם גורס שלוקים על המעשה הרע, והציווי אינו אלא שלט אזהרה המצביע על היותו של המעשה הזה שלילי. גישה זו מזכירה את העמדה השנייה שמופיעה בהתלבטותו של סוקרטס. הציווי הוא רע מחמת עצמו, עוד לפני הציווי הא-להי

34 ראה על כך גם בסוף מאמרנו לשורש ד, שם מוצגת גרסה שונה מעט של הדילמה הזו לגבי המושג 'טוב' והמושג 'קדושה'. הדילמה שם היא האם למושג 'טוב' ישנו תוכן קונקרטי, או שמא זו אינה אלא מילה נרדפת לביטוי 'מה שראוי לעשותו'. זהו ניסוח אנליטי של דילמה דומה מאד לזו של אותיפרון, ואכ"מ.

35 ישנה אפשרות שהרגשה זו נובעת מאמונה מוסווית, ולכן הרגש המוסרי הוא ראייה לקיום הא-ל. כך, למשל, עולה מטעונו של קאנט שמוכיח את קיום הא-ל מתוך המוסר. ישנם גם הוגים דתיים שמסבירים זאת כך.

לגביו. הציווי רק מזהיר אותנו מהרע עצמו, שהוא בלתי תלוי בציווי. הרמב"ן, לעומת זאת, לכאורה סובר שהציווי הוא המכונן את היותו של המעשה הנדון כמעשה מגונה, ולכן העבירה על המעשה האסור אינה יותר מאשר עבירה על רצון ה'. משמעותו של המונח 'איסור' אינה אלא מעבר על רצון ה'.

אלא שההסבר הזה יכול היה להתאים ל'חלושי הדעת' שהביא הרמב"ם במו"נ (ראה לעיל בפ"ב), הסוברים שאין טעמים ותכליות למצוות, וכל מה שיש הוא ציוויים ואזהרות. אך כפי שראינו הרמב"ן אינו סובר כך, שהרי המחלוקת בינו לבין הרמב"ם נסובה רק על כמות המלקות ולא על מניין המצוות (=כמות האיסורים). נראה, אם כן, שהרמב"ן מסכים שגנותו של המעשה היא אובייקטיבית והציווי הוא רק שלט אזהרה לגביה, אלא שלדעתו החיוב בעונש הוא רק מחמת המעבר על האזהרה. אמנם, לדעתו המעשה הרע כשלעצמו, על אף גנותו, אינו מחייב עונש (מלקות).

המסקנה היא שכדי להבין את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן דרך הדילמה של אותיפרון, מוטל עלינו לא רק להעתיק את מישור הדיון של הדילמה ממישור הטוב והרע (שנדון אצל אפלטון), למישור האסור והמותר ההלכתי, אלא להעלותה למישור החיוב בעונש או הפטור ממנו (שזהו בעצם מוקד הדיון שלנו).

כדי להגיע לתפיסה אותיפרונית ממש, כלומר שהאיסור עצמו אינו אלא מעבר על רצון הבורא, יהיה עלינו למצוא מונה מצוות שלא רק יחייב מלקות לפי מספר הפעמים שמופיע האיסור בתורה, אלא גם ימנה את הפסוקים הללו כמצוות עצמאיות (הרמב"ם מקדיש את משפטי הפתיחה שלו כדי להוכיח נגד הגישה הזו). נראה בבירור שאין מונה מצוות בעל גישה כזו (כלומר שהוא מ"חלושי הדעת"). אם כן, נמצאנו למדים שאכן אין בהלכה גישה הגורסת תלות גמורה של הראוי והמגונה בציווי הא-להי (מצ"ה - מוסריות כצו האל, במינוח של סטטמן ושגיא שם).

דילמת אותיפרון היא מדומה

בתפיסת עולם דתית קשה מאד לקבל את התפיסה שהמוסר הוא בעל מעמד עצמאי לגמרי, כפשוטה. האם יתכן שיש בעולם משהו שלא נוצר ע"י הקב"ה,

ואולי הוא אף מכפיף את הקב"ה אליו: זה בלתי סביר לחלוטין.³⁶ על כן נראה שניתן להציג את עמדת הרמב"ם באופן מעט שונה. יתכן שגם הוא מסכים שהמעשה כשלעצמו לא היה אסור לולא הציווי. הקב"ה יצר את הנורמה ואת המציאות שמעשה כלשהו פוגם או מתקן, ואחר כך הוא גם ציווה אותנו להימנע ממנו או לעשות אותו. לכן אמנם לפי הרמב"ם המלקות הן על התוכן ולא על הציווי, אך התוכן, אף הוא יצירה של הקב"ה, והוא מחייב עקב היותו רצון ה'. אמנם לאחר שנוצרה הקטגוריה הזו, אנחנו לוקים על כך שעשינו משהו מגונה, ולא על מעבר על רצון ה', אך גם הגנאי הזה הוא תוצר של מעשי ה'. הרמב"ן, כאמור, יכול להסכים לכך במישור העבירה, אולם במישור העונש הוא יטען שנענשים רק על אי הציות לרצון ה'.

אם כן, הראוי והמגונה אמנם אינם תוצאה של הציווי ולא מוגדרים על ידו, אולם הם תוצר של הגדרה ופעולה של הקב"ה, אלא שתוצר זה קדם לציווי בו צוינו.

סיכום: היחס בין מישורי הדין השונים

קיים קשר בין שתי השאלות בהן עסקנו (דילמת אותיפרון, והנדון של הרמח"ל), וכדי להבהיר זאת נתייחס לכמה מישורי דיון מקבילים:

1. אפיון מוסרי (או דתי, בהקשר של מצוות בין אדם למקום) של המעשה: מישור הטוב והרע.
2. אפיון הלכתי: מישור האסור והמותר.
3. אפיון משפטי: מישור החיוב או אי החיוב בעונש.

למעלה הסקנו שהרמב"ם והרמב"ן יכולים שניהם להסכים לקביעתו של הרמח"ל שבכל מצוה או עבירה ישנם שני רכיבים: הציות/אי-הציות לרצון ה' (המתבטא בציווי שבתורה), והתיקון/הקלקול באדם (או בעולם).

מבחינת שיקולים דתיים כלליים מסתבר שישנה קטגוריה עצמאית של טוב ורע, אולם בו בזמן די ברור שגם היא נוצרה על ידי רצונו של הקב"ה. המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן היא האם לאחר שנוצרה קטגוריה כזו, העונש לאדם שעבר

³⁶ ראה על כך בספרו של מ. אברהם, אנוש כחציר, שער רביעי פ"ג. אמנם דילמת אותיפרון מוזכרת שם רק כבדרך אגב. ראה גם דבריו של הרב יעקב מדן בספרו המקראות המתחדשים, מבוא למאמר 'עמלק'.

עבירה ניתן על עצם המעבר על רצון ה', או על עשיית הפעולה המגונה. אם כך, ניתן להכליל ולומר ששניהם מסכימים לקיומם של שני הרבדים במישור האפיון המוסרי (מישור הטוב והרע, מישור 1 למעלה). גם במישור האפיון ההלכתי (מישור האסור והמותר, מישור 2 למעלה) דומה כי ישנה הסכמה ביניהם גם ביחס לזה שהם נקבעים על ידי הקב"ה, וגם בכך שיש לשניהם מעמד עצמאי (שהרי שניהם מסכימים שיש למנות כמה אזהרות חופפות כציווי אחד). המחלוקת ביניהם עוסקת רק בעניין העונש: האם החיוב בו הוא תוצאה של מעבר על רצון ה', או שהוא תוצאה של עשיית מעשה אסור (שקיומו כקטגוריה עצמאית, כאמור, יכול להיות מוסכם).

ראינו שאת הויכוח האחרון הזה ניתן לנסח במונחיו של הרמח"ל: האם העונש הוא על חוסר הציות, או על הקלקול שגרמה העבירה (במידות, בדעות, או בהנהגה המדינית). למעשה, ניסוח המחלוקת שנעשה במונחיו של הרמח"ל, היא לא יותר מאשר דילמת אותיפרון המיושמת על המישור המשפטי (מישור החיוב בעונש, או מישור 3 למעלה).

דילמה זו במקורה, כמו גם בהקשריה הנוצריים והפילוסופיים בכלל, עוסקת במישור האפיון המוסרי (או החוקי, בהגות המדינית). בהמשך ההיסטוריה היא יושמה במישור האפיון ההלכתי, כלומר לגבי האסור והמותר מבחינה דתית (ולא רק באפיון המוסרי של המעשה כטוב או רע). בהקשר דידן היא מיושמת על המישור המשפטי (מישור העונש, או מישור 3 למעלה). נראה שבמישור זה נחלקו לגביה הרמב"ם והרמב"ן, כמו שנתבאר לעיל.

הסתניגויות אפשריות בשיטת הרמב"ם: שוב על עקרון 'אחידות הסיבה ההלכתית'

לפי הצעתנו בביאור המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן, הרמב"ם תופס את תורת הענישה של התורה כך שהעונש ניתן על הפגימה שנעשתה במעשה העבירה, ולא על המרד נגד הציווי.

אך זו טענה בעייתית. ראשית, ראינו שהרמב"ם אינו מזהה את המלקות עם המעשים האסורים, שהרי יתכן מצב שיש לאו אחד ובכל זאת ילקו עליו פעמיים

(אם השמות הם שונים). אך זו אינה בעיה עקרונית, שכן בהחלט יתכן (וכך, אכן, הצענו למעלה) שהרמב"ם רואה את המצב של שני שמות כשני לאוין (=שתי פגימות וקלקולים שנגרמו מהמעשה האסור: כגון ה'נשך' שהוא הנשיכה בלווה, וה'תרבית' שהיא ריבוי ממונו של המלווה), ולכן לוקים על שניהם. ומה שלא מונים את שניהם הוא רק מפני שאין הבדל ביישום (כמו לגבי ריבית, שהגמרא מסיקה שתמיד כאשר יש בעיית נשך יש בעיית תרבית ולהיפך).

הבעיה השנייה נוגעת לעיקרון אותו ראינו כבר כמה פעמים בשיטת הרמב"ם ובכלל. הזכרנו בפרק ג שלכל הלכה יש אך ורק סיבה אחת. כינינו זאת "עקרון אחידות הסיבה ההלכתית". עוד ראינו שאם קיימת הלכה החלה בכמה הקשרים הלכתיים, אזי ברור שהיא נובעת מהמימד המשותף לכולן, ולא מסיבות מיוחדות לכל מקרה ומקרה.

אחת הדוגמאות שהבאנו לעיקרון זה היתה תפיסת הענישה בהלכה. בהלכה ניתן עונש רק על לאוין ולא על עשין, ורק כאשר יש בהם מעשה. מתוך עקרון אחידות הסיבה ההלכתית עולה שהעונש ניתן לא על הפגימה הספציפית שנעשית בעבירה זו או אחרת, אלא על הרובד המשותף לכל הקבוצה הזו (=לאוין שיש בהם מעשה). על כורחנו, העונש ניתן על המרד האקטיבי (=במעשה) נגד הציווי, שזה מה שמשותף לכל המקרים הללו, ולא על הפגימה או הקלקול, שהוא שונה בכל עבירה ועבירה. לכאורה המסקנה הזו עומדת בניגוד חזיתי להסבר שהצענו כאן בשיטת הרמב"ם, שלפיו העונש ניתן על הקלקול ולא על המראת הציווי.

אך בהתבוננות זהירה יותר, נראה כי המסקנה הזו אינה הכרחית כלל ועיקר. ישנה אפשרות להגדיר משהו משותף לכל הלאוין שיש בהם מעשה, גם בהקשר של הפגימה והקלקול. לדוגמה, ניתן להגדיר שלפי הרמב"ם עונש ניתן על מעשה עבירה שיוצר פגימה או קלקול. אמנם העונש אינו ניתן על פגימה מסויימת, שהרי הוא ניתן בכל המקרים הללו, אולם בהחלט יתכן שהוא ניתן על עצם גרימת הפגימה באופן אקטיבי (=במעשה). הגדרה זו מקיימת את הכלל של אחידות הסיבה ההלכתית, ובכל זאת נותרת במישור הפגימה ולא במישור המרי נגד הציווי.

פרק ו. סיכום

ראינו שהרמב"ם דוחה מכל וכל גישה המתעלמת מהתוכן והמשמעות שעומדים בבסיסן של המצוות והעבירות, ותוהה כיצד יתכן שמעשי האדם יהיו בעלי תוכן יותר מציוויי הקב"ה. על בסיס גישתו זו, שעיקרן של המצוות הוא התועלת שהן פועלות, או הנזק שהן מונעות, ברור מדוע יש למנות על פי תכני המצוות ולא על פי מספר הציוויים, ולכן אין למנות כפילויות.

הרמב"ם עקבי בגישתו גם בבואו לדון בשאלת הענישה, ולכן הוא אינו מחייב מלקות כפולות על אזהרות כפולות, למעט כאשר חז"ל קיבלו כך במפורש, וכנראה רק במקרים שיש שני נזקים שונים באותו מעשה איסור. שיטתו זו של הרמב"ם מנוגדת לרוב הראשונים, הסוברים שיש כפל מלקות על לאוין כפולים גם אם אין מונים אותם בנפרד במניין המצוות.

הסברנו שגם הרמב"ן, החולק על הרמב"ם בסוגיית המלקות, מסכים לגישתו העקרונית ביחס לתכני המצוות, ושניהם גם מקבלים את מוטיב הציות לציווי כמשמעותי. מחלוקתם מצטמצמת בשאלה מה משני הרכיבים הוא הגורם העיקרי לענישה: המרידה בציווי או הקלקול התוכני.

המשך דברי הרמב"ם

מה שראוי שיחובר אל זה השרש (לאו שבכללות)

ומה שראוי שיחובר אל זה השרש מה שאני מספרו והוא כי זה שאמרנו שהוא ראוי שיימנו הענינים המצווה בהם והמוזהר מהם הוא בתנאי שיהיה בענין המוזהר ממנו לאו ביחוד בכל ענין וענין או ראיה יאמרו אותה המעתיקים שהוא הבדיל הענין קצתו מקצתו וחייב האזהרה לכל ענין מהם. אמנם כשיהיה לאו אחד כולל ענינים רבים הנה אז יימנה הלאו ההוא לבדו. לא כל ענין וענין מן הענינים שיכלול אותם הלאו ההוא. וזה הוא לאו שבכללות שאין לוקין עליו כמו שנבאר עתה. וזה כי אמרו (קדושים יט) לא תאכלו על הדם אמרו בפירושו (סנה' סג א ספרא) מנין לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בלא תעשה ת"ל לא תאכלו על הדם, דבר אחר מנין לאוכל בשר קדשים קודם זריקת הדם שהוא בלא תעשה תלמוד לומר לא תאכלו על הדם לא תאכלו בשר ועדיין דם במזרק, רבי דוסא אומר מנין שאין מברין על הרוגי בית דין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם, רבי עקיבה אומר מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמים כלום כל אותו היום תלמוד לומר לא תאכלו על הדם, אמר רבי יוסי בר' חנינה אזהרה לבן סורר ומורה מנין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם. הנה אלו חמשה ענינים כלם מוזהר מהם והם כלם נכללים תחת זה הלאו. ועוד אמרו (ברכות י ב) מנין שלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל תלמוד לומר לא תאכלו על הדם לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם. ובבאור אמרו בגמר סנהדרין (שם) במנותם אלו הענינים על כלם אינו לוקה משום דהוה לאו שבכללות וכל לאו שבכללות אין לוקין עליו. ובארו גם כן כי לאו שבכללות הוא דאתו תרי תלתא איסורי מחד לאו. ואין ראוי שיימנה כל איסור ואיסור שכלל עליהם זה הלאו מצוה בפני עצמה אבל יימנה הלאו לבדו (ל"ת קצה בבסו"מ) שכולל אלו הדברים כלם. ודמיון זה הלאו גם כן כלומר לא תאכלו על הדם אמרו (קדושים יט) ולפני עור לא תתן מכשול כי הוא גם כן כולל ענינים רבים כמו שנבאר (ל"ת רצ"ט). וכן אמרו (משפטי' כג) לא תשא שמע שוא הנה הוא גם כן כולל ענינים רבים כמו שנבאר (ל"ת רפא). וזהו המין האחד ממיני לאו שבכללות. והמין השני הוא שיבא לאו אחד יאסור דברים רבים עטופים קצתם על קצתם והוא שיאמר לא תעשה הכך והכך. וזה המין יחלק לשני חלקים. כי ממנו מה שבארו בתלמוד שהוא חייב מלקות על כל דבר ודבר מאותן הדברים העטופים וממנו מה שאמרו שאינו חייב אלא אחת להיותו לאו שבכללות. ואותן הלאוין שבארו שהוא חייב על

כל אחד ואחד הם שנמנה כל דבר מהם מצוה בפני עצמה. ומה שבארו הוא חייב אחת על הכל נמנה אותו מצוה אחת, כפי מה שהשרשנו בזה השרש (עמ' קנט) שלא ילקה אחד שתי מלקיות משם אחד בשום פנים, וכשחייבו בבאור בכל ענין וענין מאותן הענינים העטופים שלוקין על כל אחד ואחד ושהוא כשעשאם כלם בבת אחת לוקה מלקיות הרבה ידענו בהכרח שהם שמות הרבה ויימנה כל ענין ביחוד. ואני אזכור דמיונים רבים משני חלקי זה המין השני, והנה אפשר שאזכור הלאוין מהן כלם אשר מזה המין, עד שיתבאר הענין המכוון תכלית הביאור. מזה אמרו ית' בשה הפסח (בא יב) אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים שאנחנו נמנה זה הלאו מצוה אחת (קכה). ולא נמנה לא תאכלו נא מצוה אחת ולא תאכלו מבושל מצוה אחרת אחר שלא ייחד לכל ענין לאו בפני עצמו ולא אמר אל תאכלו ממנו נא ולא בשל מבושל אבל בא בלאו אחד כולל שני ענינים ועטף אחד מהם על האחר. ובשני מפסחים (מא א) אמרו אמר אביי אכל נא לוקה שתים מבושל לוקה שתים נא ומבושל לוקה שלש. וזה כי הוא סובר שלוקין על לאו שבכללות וכשאכל נא עבר על שני לאוין אחד מהן אל תאכלו ממנו נא והשני לאו נלקח מכללא כי הוא אמר לא תאכלו אלא צלי וכבר אכלו בלתי צלי. וכשאכלו נא ומבושל לוקה לפי דעתו שלש, אחת על אכלו אותו נא והשנית על אכלו אותו מבושל והשלישית על אכלו אותו בלתי צלי. ואמרו שם על זה המאמר ורבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות איכא דאמרי חדא מיהא לקי כלומר כשאכל נא ומבושל לוקה אחת ואיכא דאמרי חדא נמי לא לקי משום דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה. כלומר אמרו יתעלה (ס"פ תצא) לא תחסום שור בדישו שהוא לאו אחד (ריט) יזהיר מדבר אחד, ואולם זה הלאו המזהיר משני דברים נא ומבושל אין לוקין עליו. וכבר ידעת שכבר התבאר בגמר סנהדרין (סג א) אין לוקין על לאו שבכללות ולכן מאמר אביי הוא נדחה. והאמת שהוא לוקה אחת בין שאכל נא או מבושל או נא ומבושל אחת בלבד לוקה. ולכן נמנה אמרו יתעלה אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל מצוה אחת. ושם (בפסחי') נאמר גם כן אמר אביי אכל זג לוקה שתים חרצן לוקה שתים זג וחרצן לוקה שלש ורבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות. רוצה אמרו (נשא ו) מכל אשר ייעשה מגפן היין שיחשוב אביי שלוקין עליו.

וכן אמרו ברביעי ממנחות (נח ב) המעלה משאור ומדבש על גבי המזבח אמר אביי לוקה משום שאור ולוקה משום דבש ולוקה משום ערוב שאור ולוקה משום ערוב דבש. רוצה לומר שאמרו כל כולל שני דברים שלא יקרב לבדו ושלא יקרב דבר נערב ממנו בו אי זה שיעור שיהיה. וזה כלו על שרש דרכו שידעת אותו שלוקין על לאו שבכללות. ונאמר שם רבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות איכא דאמרי חדא מיהא לאקי ואיכא דאמרי חדא נמי לא לקי משום דלא מייחד לאויה

כלאו דחסימה. ואחר שהתבאר שאמרו אל תאכלו ממנו נא ובשל מצוה אחת (וכן כל לאוין שבאו באיסור כל היוצא מהגפן על הנזיר מצוה אחת מפני שהם כלם פרט כמו שהתבאר בגמרא) וכן אמרו (ויקרא ב) כל שאור וכל דבש מצוה אחת (ל"ת צח) כן נמנה גם כן לא יבא עמוני ומואבי (תצא כג) מצוה אחת (ל"ת נג). וכן אמרו (משפטי' כב) כל אלמנה ויתום לא תענון וכן אמרו (תצא כד) לא תטה משפט גר יתום וכן אמרו (ר"פ משפטי') שארה כסותה ועונתה לא יגרע, נמנה כל לאו מהם מצוה אחת (ל"ת רנו רפ רסב). כי כל אחד מאלו הלאוין הוא כאמרו אל תאכלו ממנו נא ובשל וכמו כל שאור וכל דבש בשוה אין הבדל ביניהם. וכן אמרו (תצא כג) לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב הוא לאו אחד (ל"ת ק). וכן אמרו (שמיני י) יין ושכר אל תשת בבואכם וכו' ולהבדיל ולהורות. כלומר הזהירו בלאו אחד (ל"ת עג) מהכנס למקדש או להורות בתורה והוא שתוי. וזה הוא החלק האחד מחלקי המין השני ממיני לאו שבכללות.

והחלק השני הוא כמו מלת זה החלק הקודם בשוה אבל הוא בא בפירושו המקובל כי כל דבר ודבר מן הדברים העטופים לוקין עליו בפני עצמו והוא כשיעשה אותם כלם לוקה על כל אחד ואחד מאותן העטופים ואף על פי שהוא עשאה בבת אחת. הנה אלו ראוי שיימנה כל אחד ואחד באזהרה מיוחדת. מזה אמרו (ראה יב, ל"ת קמא-ג) לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך וגו', אמרו בגמר כרתות (ד ב, ה א) אכל מעשר דגן תירוש ויצהר חייב על כל אחת ואחת. והקשו על זה ואמרו וכי לוקין על לאו שבכללות. והיתה התשובה קרא יתירא כתיב מכדי כתיב ואכלת לפני י"י אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך למה לי למכתב לא תוכל לאכול בשעריך וכי תימא ללאו אם כן לימא קרא לא תאכלם למה לי למהדר למכתבינהו כלהו שמע מינה לחלק.

ושם (ה א) התבאר גם כן שאמרו יתעלה (אמור כג, ל"ת קפט-קצא) ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו שחייב על כל אחת ואחת. אמרו אכל לחם קלי וכרמל חייב על כל אחת ואחת וכי לוקין על לאו שבכללות קרא יתירא כתיב לכתוב רחמנא חד וליתי אידך מניה. והתבאר אחר השקלא וטריא שאמרו קלי לא היה צריך לאמרו ושהוא אמנם נזכר לחלק שהוא חייב מלקות על קלי בפני עצמו ובעבור שאמרו בתלמוד על אופן הדחיה שמא יתחייב מלקות על קלי בפני עצמו כי אמנם נזכר לזה ויהיה חייב על לחם וכרמל מלקות אחת והשיבו למאי הלכתא כתביה רחמנא לקלי באמצע לומר לחם כי קלי וכרמל כי קלי ויהיה חייב על כל אחד ואחד. ועל זה ההקש בעצמו אומר שמאמרו יתעלה (שופטי' יח) לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים כי כל אחד מאלו התשעה דברים המנויים הוא לאו בפני עצמו (ל"ת ז לא-לח). ואינם כולם מן החלק הראשון משני חלקי

המין השני. והראיה על זה אמרו באמצע מעונן ומנחש וכבר התבאר בכל אחד משניהם לאו בפני עצמו והוא אמרו (קדושים יט) לא תנחשו ולא תעוננו. וכמו שמעונן ומנחש יצאו לחלק וזכר אותם באמצע כן כל מה שלפניהם ואחריהם כמו מעונן ומנחש כמו שביארו בלחם וקלי וכרמל. וכבר טעה זולתנו בזה הענין אם בעבור שלא השיגה דעתו לאלו העניינים כלם או שהוא שכח בהם ומנה אמרו ית' בכהנים (ר"פ אמור) אשה זונה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו מצוה אחת. וכבר התבאר לנו בגמר קדושין (עז א) שהוא חייב על כל אחת ואחת ואפילו באשה אחת כמו שנבאר במקומו (ל' קנח-סא). ואנחנו נרחיב לו התנצלות במנותו זונה וחללה מצוה אחת כי הוא חשב אותו לאו שבכללות [אם עלו בידו פרטי לאו שבכללות] והיה אצלו במחשבתו אמרו יתעלה אשה זונה וחללה לא יקחו כמו אמרו אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים. ולא ידע כי זה לחלק וזה אינו לחלק וכמו שלא יבדיל ג"כ בין אמרו ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו ובין אמרו שארה כסותה ועונתה לא יגרע. ולא אתפוש אותו בכמו זה. אולם מנותו גרושה בכלל זונה וחללה ושם הכל מצוה אחת הנה אין טענה לו בזה כלל. שהיא כלומר גרושה בלאו בפני עצמו מבוואר והוא אמרו יתעלה (שם) ואשה גרושה מאישה לא יקחו. הנה כבר פירשנו זה השרש הגדול רוצה לומר לאו שבכללות ובארנו ספקותיו והודענו מה ממנו לחלק ומה ממנו לאו שבכללות לבד ואין חייבין עליו אלא אחת ושמה שהוא לחלק יימנה מצוות הרבה ואשר אינו לחלק יימנה מצוה אחת. ושם זה השרש כלו נגד עיניך תמיד כי הוא מפתח גדול מאד לאמת מנין המצות.

שורש ט חלק ב': לאו שבכללות ומצוות 'העטופות'

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. סוגי לאו שבכללות

לאו שבכללות

שני סוגי לאוין 'עטופים'

סוגיית פסחים: גירסת רש"י

גירסת הרמב"ם מהגמרא ומסקנתו

ג. מהות ההבדל בין סוגי לאו שבכללות

יסוד ההבדל בין הסוגים השונים

"לא תאכלו על הדם": אזהרה לבן סורר ומורה

הערה על עונש ואזהרה בבן סורר

עיון נוסף בקשר בין הלאו הכללי לענפים

דחיית הקושי השני

לאו שבכללות גם הוא סוג של עטיפה

מדוע לא לוקים על לאו שבכללות: שוב על הסתעפות והתפרטות

הערה נוספת על העטופין

סיכום

ד. לאוין שבכללות לאור השגות הרמב"ן

מבוא

מהלך ההשגות

שלושה סוגי לאו שבכללות

לאו שבכללות במניין המצוות

פירוט הטעם ופירוט הגדר

עשין העטופין

ה. שיטת הרמב"ן לעניין המלקות: היחס בין כלל לפרטים הכלולים בו

מבוא

ניסוח לוגי: הגדרה דרך ההיקף והתוכן

שיקול הגיוני לטובת קיומם של יישים כוללים

התלבטות דומה ביחס למצוות

השלכה לגבי מלקות בשיטת הרמב"ן

קשר לשיטות הכלליות של הרמב"ם והרמב"ן

ו. סיכום

נספח: היחס בין שני חלקי השורש

מבוא

למניין נדרשים שני התנאים

קשר חיובי בין שני חלקי השורש

פרק א. הקדמה

בחלק השני של דבריו הרמב"ם עובר לדון בלאו שבכללות. הוא מגדיר שני סוגי לאוין כאלה, ואת הסוג השני הוא מחלק לשני תת-סוגים. בין הסוגים ישנם הבדלים להלכה בסוגיית הענישה. לאחר שנעמוד על החלוקה עצמה בפרק ב, ננסה בפרק ג להבין האם מדובר בשני סוגים שונים מהותית או שיש ביניהם קירבה, ואם כך מדוע יש אמנם שוני בסוגיית הענישה.

פרק ד יעסוק בהשגות הרמב"ן ובשיטתו על אלו לאוין לוקים וכמה, ובפרק ה תתבאר נקודת המחלוקת על בסיס שאלה מתחום האונטולוגיה (=תורת היש). בנספח נשוב לשאלה שהוזכרה בקטע הפותח, מהו היחס בין שני חלקי השורש, הסותרים לכאורה זה את זה.

פרק ב. סוגי לאו שבכללות

לאו שבכללות

לאו שבכללות הוא פסוק ציווי, או מניעה, שמתפרט בתלמוד לכמה ענפים. יש להדגיש שברוב המקרים אין קשר נראה לעין בין הענפים הללו, פרט לעובדה שהם נלמדים מפסוק אחד. במצב זה אין לכל אחד מן האיסורים הללו ציווי בפני עצמו, וזוהי הסיבה לכך שלאו שבכללות נמנה רק כלאו אחד במניין המצוות (לגבי מלקות, ראה להלן).

הרמב"ם מביא דוגמה ללאו שבכללות מהלאו שבפרשת קדושים (ויקרא יט, כו): "לא תאכלו על הדם". חז"ל בגמרא (סנהדרין סג ע"א) ובספרא (שם) לומדים מפסוק זה כמה איסורים:

1. איסור על אכילת בהמה קודם שתצא נפשה.
2. איסור על אכילת בשר קדשים קודם זריקת הדם.
3. איסור הבראה על הרוגי בית דין.
4. איסור על סנהדרין שהרגו את הנפש לטעום מזון באותו היום.
5. איסור על בן סורר ומורה.
6. איסור לטעום מזון קודם שיתפלל.³⁷

איסורים אלו כולם הם בבחינת "לאכול על הדם", אולם זהו רק מאפיין חיצוני. מבחינה מהותית ותוכנית נראה שאין כל קשר ביניהם. הרמב"ם קובע שלאו כזה נמנה רק כלאו אחד. עוד הוא קובע שאין לוקים על לאו שבכללות כלל ועיקר (אפילו פעם אחת).

שני סוגי לאוין 'עטופים'

לאחר מכן הרמב"ם מביא עוד כמה דוגמאות ללאו שבכללות מסוג זה, והוא עובר

³⁷ איסור זה מופיע בגמרא ברכות י ע"ב, ובפשטות הוא נראה כאסמכתא, ולא כאיסור דאורייתא ממש. לשיטות שדין תפילה כולו אינו אלא מדרבנן, ברור שהאיסור לאכול לפני התפילה אינו יכול להיות מדאורייתא. אך הרמב"ם כאן מביא אותו כאיסור דאורייתא ממש שנגזר מאותו לאו שבכללות, וזה אפשרי לשיטתו שיש מצוה דאורייתא להתפלל בכל יום. יוצא שלפי הרמב"ם יש איסור דאורייתא לטעום לפני התפילה, ראה להלן הערות 43 ו-46.

חלק ב': לאו שבכללות ומצוות 'העטופות'

להגדיר סוג נוסף של לאו שבכללות, אותו הוא מכנה 'לאוין העטופים'. סוג זה הוא ציווי בתורה שמפרט במפורש את כל העניינים המתפרטים ממנו, אלא שלא על כל אחד מהם מופיעה מילת שלילה ('הישמר', 'פן', 'לא', או 'אל'). לדוגמה: "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים" (שמות יב, ט; לאו קכה), "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'" (דברים כג, ד; לאו נג), ועוד.

במקרים אלו התורה עצמה מציינת את כל האיסורים (=הענפים), ואין זה רק תוצר של דרשת חז"ל או פרשנות שלהם, אבל מספר מילות האזהרה אינו כמספר המעשים האסורים. התורה בחרה לכלול (=לעטוף) את כל האיסורים במילת אזהרה אחת.

הרמב"ם מסביר שהסוג השני מתפצל גם הוא לשני חלקים, לפי פרשנות חז"ל:

1. הסוג הראשון הוא אותם לאוין שחז"ל בארו לגביהם בתלמוד שחייב מלקות על כל ענף וענף של הלאו. במקרה זה אנו לא מתייחסים אליו כלאו שבכללות, וכל ענף מאלו נמנה כלאו בפני עצמו, וכמובן גם לוקים על כל ענף שכזה (ככל לאו רגיל).³⁸

2. הסוג השני הוא הלאוין שאין חייבים עליהם אלא אחת. אלו נמנים כלאו אחד, והם מהווים סוג שני של לאו שבכללות. הרמב"ם מסיק מפשט סוגיית פסחים (מא ע"א-ע"ב), העוסקת בלאו ד"לא תאכלו ממנו נא", שלהלכה אם עוברים על כמה ענפים כאלה בבת אחת (כגון אכילת בשר פסח נא ומבושל. ראה להלן) לוקים רק פעם אחת.

נעיר כי שני הסוגים הללו שונים מלאו שבכללות הרגיל, שלגביו להלכה אין כלל מלקות (אפילו לא פעם אחת).

38 הרמב"ם מביא כמה דוגמאות ללאוין כאלה: "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרדך" (דברים יב, יז; לאוין קמא-קמג), "אישה זונה וחללה לא יקחו" (ויקרא כא, ז; לאוין קנח-קסא), "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים" (דברים יח, י-יא; לאו ז ולאוין לא-לח). הרמב"ם מוסיף שיש שטעו ומנו כמצוה אחת גם את העטופין מן הסוג הזה, כלומר אלו שנחלקו למלקותיהם, מכיון שחשבו שגם אלו הם לאו שבכללות. הם לא הבחינו בינם לבין החלק האחר, זה שלוקים עליו רק פעם אחת (כוונתו לבה"ג, כמובן).

סוגיית פסחים: גירסת רש"י

הפסוק אוסר לאכול את הפסח מבושל או נא, ומחייב לאוכלו רק צלי אש (שמות יב, ט):

אֶל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶאֱוָשֶׁל מִבָּשֶׂל בְּמַיִם כִּי אִם צָלִי אֲשֶׁר רֵאשׁוּ עַל כְּרַעְיוֹ וְעַל קֶרְבּוֹ.

חז"ל מבינים את הסיפא של הפסוק כאיסור, כלומר "כי אם צלי אש" הוא המשך של "אל תאכלו ממנו". לכן יש כאן איסור, כאילו היה כתוב כאן: "אל תאכלו ממנו... כי אם צלי אש". אם כך, יש כאן בעצם לאו עטוף, שכן האזהרה של "אל תאכלו" נסובה על שני הפרטים (=נא ומבושל) וגם על הכלל (=לא צלי אש). יש לשים לב לכך שבמקרה זה האזהרה הכללית קשורה בתוכנה לאזהרות הפרטיות (זאת בניגוד ל"לא תאכלו על הדם" וכדו'). אכילות של בשר הפסח נא או מבושל הן אופנים שונים של אכילתו לא צלוי.

כעת עולה השאלה מה היחס בין האיסורים המפורטים לאיסור הכללי? האם יש איסור לאכול נא ובנוסף חובה לאכול צלי אש, או שמא הפרטים שבתחילת הפסוק הם פירוט של האיסור הכללי שבסופו? עוסקת בכך הסוגיה בפסחים (מא ע"א-ע"ב), הדנה במי שאכל את בשר הפסח נא או מבושל:

אמר רבא: אכלו נא - לוקה שתים, מבושל - לוקה שתים, נא ומבושל - לוקה שלש. אביי אמר: אין לוקין על לאו שבכללות. איכא דאמרי: תרתי הוא דלא לקי - חדא מיהת לקי. איכא דאמרי: חדא נמי לא לקי, דלא מייחד לאווייה כלאו דחסימה.

רש"י מבאר את דברי רבא:

לוקה שתים - משום "לא תאכל נא" ומשום "לא תאכלו... כי אם צלי אש", דכי אם צלי אש נמי אלאו דלא תאכלו קאי. מבושל לוקה שתים - משום "מבושל" ומשום "לא תאכלו... כי אם צלי אש".

לדעת רבא הוא לוקה משום אכילת נא או מבושל, וגם משום "כי אם צלי אש". כלומר, לוקים על הלאו הכללי בנוסף למלקות על הלאו הפרטי. אביי חולק עליו, ולדעתו אין לוקים על לאו שבכללות, ושתי הלשונות חולקות בדעתו האם לוקים

חלק ב': לאו שבכללות ומצוות 'העטופות'

על הלאו הפרטי ורק על "צלי אש" לא לוקים, או שמא גם על הלאו הכללי לא לוקים.

זה אינו מקרה מיוחד, אלא עיקרון כללי, כפי שניתן לראות מהמשך הגמרא, שם מובאת מחלוקת דומה לגבי נזיר:

רבא אמר: אכל זג - לוקה שתיים, חרצן - לוקה שתיים, זג וחרצן - לוקה שלש. אביי אמר: אין לוקין על לאו שבכללות. איכא דאמרי: תרתי הוא דלא לקי - חדא מיהת לקי. איכא דאמרי: חדא נמי לא לקי, דלא מייחד לאווייה כלאו דחסימה.

מסקנת הסוגיה היא שלכל הדעות לא לוקים על לאו שבכללות, וגם רבא מסכים לזה. אלא שכאן זהו לאו עטוף, ולא לאו שבכללות, ולכן לפי רבא לוקים על כל ענף ממנו. ולדעת אביי לא לוקים על הלאו העטוף אלא רק על העטופים.

אמנם בדעת אביי חלוקות שתי הלשוניות, וכך מסביר זאת רש"י:

איכא דאמרי תרתי הוא דלא לקי - כיון שהוא לוקה משום נא [או] משום מבושל - תו לא לקי משום כלל דכי אם צלי אש.

אבל חדא מיהא לקי - כגון המבשל בחמי טבריא ואכלו, דאין כאן מלקות דבישול, ולא מלקות של נא - לוקה משום כי אם צלי אש.

ואיכא דאמרי חדא נמי לא לקי - משום כי אם צלי אש, דלא מיוחד לאווייה דידיה כלאו דחסימה, שהוא מפרש איסורו, וסמיכא ליה פרשת מלקות לעיל מיניה.

השאלה בה חלוקות שתי הלשוניות בדעת אביי היא האם מה שלא לוקים על הלאו העטוף (=אכילה לא צלוי) הוא מפני שיש מלקות על הלאוין הפרטיים (=אכילת נא, או מבושל) והאיסור הכללי כבר כלול בהן, או שמא לא לוקים על לאו עטוף בכלל, גם בסיטואציות שאין במקביל מלקות על הלאו הפרטי (כמו במבשל בחמי טבריא, שם הוא אינו נחשב כאוכל מבושל).

גירסת הרמב"ם מהגמרא ומסקנתו

מגירסה זו עולה לכאורה שלהלכה לוקים על לאו עטוף וגם על הלאוין הפרטיים, שהרי הלכה כרבא נגד אביי בכל מקום בר מיע"ל קג"ם. אלא שגירסת הרמב"ם

בסוגיה היא הפוכה. הוא מחליף את דעות אביי ורבא ופוסק כרבא (שהיא דעת אביי בגירסתנו). כגירסתו גרס גם הרמב"ן.

אם כן, לשיטת הרמב"ם והרמב"ן הלכה כדעה השנייה שלא לוקים על העטופין. אך כעת עולה הצורך לברר איזו משתי הלשונות נפסקת להלכה (לפי גירסת רש"י אין זה חשוב, שהרי הלשונות חלוקות אליבא דאביי, שדעתו נדחתה מהלכה). והנה הרמב"ם, בניגוד לרמב"ן (שמפרש את שני הלשונות כרש"י), גם מפרש את מחלוקת הלשונות בגמרא באופן שונה, וכך הוא כותב אצלנו בשורש:³⁹

ואמרו שם על זה המאמר ורבא אמר אין לוקין על לאו שבכללות איכא דאמרי חדא מיהא לקי כלומר כשאכל נא ומבושל לוקה אחת ואיכא דאמרי חדא נמי לא לקי משום דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה. כלומר אמרו יתעלה (ס"פ תצא) "לא תחסום שור בדישו" שהוא לאו אחד (ריט) יזהיר מדבר אחד, ואולם זה הלאו המזהיר משני דברים נא ומבושל אין לוקין עליו. וכבר ידעת שכבר התבאר בגמר סנהדרין (סג ע"א) אין לוקין על לאו שבכללות ולכן מאמר אביי הוא נדחה. והאמת שהוא לוקה אחת בין שאכל נא או מבושל או נא ומבושל אחת בלבד לוקה. ולכן נמנה אמרו יתעלה "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל" מצוה אחת.

לפי הרמב"ם שתי הלשונות חלוקות במקרה שאכל נא ומבושל גם יחד (ולא במקרה שאכל מבושל בחמי טבריה, כדעת רש"י והרמב"ן). לישנא קמא סוברת שלוקה רק אחת, שכן זהו לאו אחד (כנראה רק הלאו הכולל, והפרטים רק מפרטים אותו). לשיטה זו לאו זה אינו לאו שבכללות, שהרי לאו שבכללות לא לוקים עליו, ומכאן ההבחנה בין לאו עטוף ללאו שבכללות. אמנם ללישנא בתרא הוא לא לוקה כלל על לאו כזה, כמו לאו דחסימה. לפי זה ברור שזהו לאו שבכללות רגיל, ולכן לא לוקים עליו.

מסקנת הגמרא לפי הרמב"ם היא שהוא לוקה אחת בכל המצבים, כלומר רק על הלאו הכולל. הוא פוסק כלישנא קמא, ומכאן גם עולה ההבדל עליו הוא מצביע בין הלאוין העטופין ללאוין שבכללות (שעליהם לא לוקה כלל).
כך גם פסק הרמב"ם להלכה (ה' קרבן פסח פ"ח ה"ד):

³⁹ ראה לח"מ ומל"מ בה' קרבן פסח פ"ח ה"ד.

חלק ב': לאו שבכללות ומצוות 'העטופות'

ושניהן אינן נאכלין אלא צלי אש, והאוכל מהן כזית נא או מבושל בלילי פסחים לוקה, שנאמר "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים", אכל נא ומבושל כאחת אינו לוקה אלא אחת, לפי ששניהן נכללות בלאו אחד. נראה שבלאו כזה לוקים, והמלקות הן על הלאו הכולל ("לא תאכלו ממנו... כי אם צלי אש") ולא על הלאוין הפרטיים (לכן בנא ומבושל לוקה רק פעם אחת). זאת בניגוד ללאו שבכללות (כמו "לא תאכלו על הדם") שעליו לא לוקים כלל.

פרק ג. מהות ההבדל בין סוגי לאו שבכללות

יסוד ההבדל בין הסוגים השונים

מעבר להבדל בניסוח של התורה, האם יש הבדל מהותי בין הלאוין העטופין ללאו שבכללות רגיל? בפטות, ההבדל הוא בקשר בין הרכיבים השונים. בלאו שבכללות הרגיל הציווי משמש ככותרת כללית לאוסף מצוות שאין קשר תוכני ביניהן. מהגמרא בפסחים עולה שהלישנא בתרא שרואה את העטוף כלאו שבכללות, כלומר שלא חייבים עליו כלל מלקות, מנמקת זאת בכך שהוא אינו דומה ללאו דחסימה, שכן הוא אינו מורה לנו על דבר מוגדר אחד ולכן לא לוקים עליו, ומכאן שזוהי כנראה הסיבה מדוע לא לוקים על הלאו שבכללות הרגיל (ולזה מסכימה גם הלישנא קמא).

לעומת זאת, בעטופין הרי האיסורים הפרטיים הם פירוט של הלאו הכללי, ולכן התפיסה היא שהם אינם לאוין נוספים עליו. יש רק לאו אחד: לא לאכול פסח שאינו צלי. כל המצבים שבהם הוא אינו צלי מהווים עבירה על הלאו הזה, בלי קשר לשאלה האם הוא נא, או מבושל, או שניהם. אם כן זה אינו באמת לאו שבכללות, שהרי הוא מצווה על ציווי מוגדר אחד: לא לאכול לא צלוי. אמנם יש כמה אופנים לעבור על האיסור, אך זה נכון בהרבה מאד לאוין (לדוגמה, יש כמה וכמה אופנים לחלל שבת, שהרי יש ל"ט אבות מלאכה ותולדותיהן).

כעת יש מקום לשאלה מדוע בכלל נאמר פירוט זה בפסוק? למה התורה לא הסתפקה בציווי הכולל (כמו במקרה של שבת, שם המלאכות אינן מופיעות במקרא)? אנו נחזור לשאלה זו להלן.

"לא תאכלו על הדם": אזהרה לבן סורר ומורה

לפי האמור עד כה היינו מצפים שהרמב"ם ימנה את "לא תאכלו על הדם" - שהוא הדוגמה המרכזית ללאו שבכללות מן הסוג הרגיל - ככותרת, ובתוכו הוא יפרט את כל ששת הענפים שנמנו למעלה.

אך הנה לשונו של הרמב"ם בספהמ"צ (ל"ת קצה):

והמצוה הקצ"ה היא שהזהירנו מהיות זולל וסובא במאכל ובמשתה

בימי הנערות ובתנאים המתוארים בבן סורר ומורה. והוא אמרו יתעלה (קדושים יט) "לא תאכלו על הדם". ובאור זה שבן סורר ומורה מכלל מחוייבי מיתות בית דין ובא לשון התורה (ר"פ תצא) בו בסקילה, וכבר בארנו בהקדמות זה המאמר שכל מה שחייב בו הכתוב כרת או מיתת בית דין הוא מצות לא תעשה, זולת הפסח והמילה כמו שבארנו. אם כן אחר שדין זולל וסובא על התנאים הנזכרים בסקילה ידענו שהמעשה הזה מוזהר ממנו בהכרח, ונתבאר העונש ונשאר שנחקר על האזהרה לפי שרשנו (שם וש"נ) לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר. ולשון גמר סנהדרין (סג ע"א) אזהרה לבן סורר ומורה מנין תלמוד לומר "לא תאכלו על הדם". רוצה לומר לא תאכל אכילה שהיא מביאה לשפוך דם והיא אכילת זולל וסובא שהוא חייב עליה מיתה. וכשאכל האכילה ההיא הרעה על הדרכים ההם אשר לא טובים כבר עבר על לאו.

ואעפ"י שזה הלאו הוא לאו שבכללות כמו שבארנו בשרש התשיעי, כי זה אינו רחוק, שאחר שהעונש מפורש אין לחוש על האזהרה אם היא מן הדין או מלאו שבכללות. וכבר התבאר זה פעמים והקדמנו ממנו משלים (הקדמת מנין המצוות שאחרי שורש יד, עמ' רב, וכן ל"ת כו וש"נ).

באופן מפתיע ובניגוד למה שהיינו מצפים לו, הרמב"ם מביא את הלאו הזה כאזהרה ספציפית לבן סורר ומורה. יתר על כן, בתוך הדברים הרמב"ם אינו מפרט כלל את האיסורים האחרים (=הענפים) שנלמדים מאותו פסוק. את עיקר דבריו מקדיש הרמב"ם להסבר מדוע יש בבן סורר ומורה עונש, על אף שזהו לאו שבכללות. הוא מסביר שעל בן סורר ישנו פסוק מפורש שקובע עונש, ולכן על אף שהאזהרה היא מכוח לאו שבכללות בכל זאת נענשים עליו. לאו שבכללות מספיק כדי להוות אזהרה במקום שיש פסוק מיוחד לעונש. רק כאשר יש לאו שבכללות בלבד (ללא עונש מפורש) אין מלקים עליו.

הערה על עונש ואזהרה בבן סורר

ראינו כי בן סורר ומורה, שהוא הביטוי החד ביותר (והמנוי) של איסור "לא תאכלו על הדם", קיים לגביו גם איסור תורה, וגם עונש. אמנם המשנה בסנהדרין (ח, ה) עומדת על כך שבן סורר ומורה נדון על שם סופו:

בן סורר ומורה נדון על שם סופו: ימות זכאי ואל ימות חייב, שמיתתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם ולצדיקים רע להן ורע לעולם.

ביארו המפרשים שאין במעשיו חומרה שיכולה להסביר את העונש המוטל עליו (=סקילה), והמסקנה היא שאין כאן עונש אלא מניעה (הגמרא שם מסבירה שסופו ילסטם את הבריות בדרכים). גם ה"בא במחותרת" נדון על שם סופו, כמבואר שם במשנה הבאה:

הבא במחותרת נדון על שם סופו: היה בא במחותרת ושבר את החבית - אם יש לו דמים חייב, אם אין לו דמים פטור.

אנו לא הורגים על חטא של גניבה, ולכן לכאורה ברור שמיתתו של גנב בא במחותרת אינה עונש אלא מניעה.

אם כן, מדוע בכלל דרושה כאן אזהרה? על כורחנו שגם בא במחותרת וגם בן סורר אכן נענשים. המניעה אינה אלא הסבר מדוע אנו עונשים בעונש לא פרופורציוני, אבל בסופו של דבר זהו עונש. האינדיקציה לכך היא המשכה של אותה משנה בסנהדרין, אשר קובעת שיש דין קים ליה בדרבה מיניה על בא במחותרת. דין זה פוטר את האדם מהעונש הפחות חמור, ומורה לנו להסתפק בעונש החמור יותר. מכאן מוכח שעונש המיתה בבא במחותרת הוא אכן עונש, והוא הדין לבן סורר.⁴⁰

עיון נוסף בקשר בין הלאו הכללי לענפים

לאור מה שהסברנו בשיטת הרמב"ם עד כאן, שהענפים השונים הם תכנים עצמאיים ללא פסוק ציווי עצמאי, נראה כי הענפים של הלאו הזה בלתי קשורים זה לזה, ותכניהם שונים ועצמאיים. אם כן, מדוע התורה כוללת את כולם בפסוק ציווי אחד ובאותן מילים, כאשר הדמיון הוא רק במילים שמתארות את האיסור

40 ראה אפיקי ים ח"ב סי' מ, שפירט זאת.

נעיר כי גם התפיסה שתשלום נזקים הוא עונש, כך שניתן ליישם לגביו את דין קלבדר"מ, היא חידוש. כך גם אנו מוצאים לגבי ענישה מן הדין (ראה, לדוגמה, תוד"ה 'ולא זה וזה', ב"ק ב ע"א, ועוד). ואכן ראה בתוד"ה 'מלוה הכתובה', בכורות מח ע"א, שבתשלומי נזיקין לא היינו חייבים לולא היתה התורה מחדשת זאת, ואכ"מ.

חלק ב': לאו שבכללות ומצוות 'העטופות'

ולא במהותו שלו? האם השיקול של התורה הוא חיסכון במילים גרידא? האם השתמשו באותו צירוף מילים על מנת לתאר איסורים בעלי תוכן נורמטיבי ומעשי שונה בעליל?

הסבר כזה נראה תמוה משתי סיבות לפחות:

1. קצת קשה להאמין שהצירוף של האיסורים הללו לאכסניה אחת הוא חסר משמעות מהותית. סביר יותר שלסידור הדברים בתורה וקישורם יש משמעות שניתן ללמוד ממנה.

2. לא ברור לפי זה מדוע לא לוקים על לאו שבכללות. לכאורה זהו איסור ככל איסור אחר, אלא שהוא נכתב בצורה מעט חריגה - ומדוע זו סיבה לכך שלא ילקו עליו? לכאורה כל מי שעושה משהו מן הענפים צריך ללקות על כך, וגם מכך נראה שיש כאן שינוי מהותי.

אך ישנו עוד קושי, שעולה מהתייחסותו של הרמב"ם עצמו:

3. הרמב"ם קובע בדבריו שההבדל בין שני סוגי הלאו שבכללות נובע מקביעת חכמים. כלומר הוא רואה בעטופין לאו בכללות לכל דבר ועניין, ומה שלוקים עליו הוא רק בגלל חידוש מיוחד ממסורת חז"ל. נראה זאת כעת בשני ציטוטים מדבריו.

בשורשנו הוא כותב:

והמין השני הוא שיבא לאו אחד יאסור דברים רבים עטופים קצתם על קצתם והוא שיאמר לא תעשה הכך והכך. וזה המין יחלק לשני חלקים. כי ממנו מה שבארו בתלמוד שהוא חייב מלקות על כל דבר ודבר מאותן הדברים העטופים וממנו מה שאמרו שאינו חייב אלא אחת להיותו לאו שבכללות.

וכך הוא גם פוסק להלכה (הלי' סנהדרין פ"ח ה"ג):

אי זהו לאו שבכללות זה לאו אחד שכולל עניינים הרבה כגון "לא תאכלו על הדם" וכן אם נאמר לא תעשה דבר פלוני ופלוני הואיל ולא ייחד לו לאו לכל אחד ואחד מהן אין לוקין על כל אחד ואחד, אלא אם כן חלק אותה בלאוין אחרים או נאמר מפי השמועה שנחלקו. כיצד כגון זה שנאמר "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל" אינו לוקה על הנא

והמבושל שתיים אלא אחת, ובחדש הוא אומר "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו" וחייב על שלשתן שלש מלקיות, מפי השמועה למדו שזה לחלק, הרי נאמר "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים" ואף על פי שכלל כל העניינים בלאו אחד הרי חלק אותם בלאוין אחרים ואמר "לא תנחשו ולא תעוננו" מלמד שכל אחד מהן בלאו בפני עצמו וכן כל כיוצא בזה.

בשני המקרים הוא מתייחס לשני הסוגים הללו כלאו שבכללות, וההבדל ביניהם הוא תוצאה של מסורת חז"ל (= "מפי השמועה"). ולכאורה, לפי דברינו למעלה, ההבדל בין שני הסוגים הוא ברור, והוא נובע מהיחס בין הרכיבים. לא צריך שום מסורת כדי לראות שכאן יש יחס ברור של כלל ופרטים הכלולים בו. יתר על כן, לפי דרכנו נראה שהעטופין אינם באמת סוג אחר של לאוין שבכללות. זהו לאו רגיל, אלא שהפסוק טורח וכותב בפירוש, מסיבה זו או אחרת, גם את פרטיו.

דחיית הקושי השני

באשר לקושי השני, אולי ניתן לומר שמכיוון שלשון הציווי אינה חד משמעית, שהרי מן הלשון "לא תאכלו על הדם" קשה להבין שאסור להברות על הרוגי בית דין, או שאסור לאכול מבשר קודשים לפני זריקה וכו'. אם כן, נוצרת כאן בעיה בדיני התראה, או בעיה שורשית יותר של אי הבנה. מי שיקרא את הפסוק הזה לא בהכרח יבין את ההלכה העולה ממנו, ואי אפשר לראות אותו כמוזהר. לכן לא ניתן להלקות את העובר על לאוין אלו. הבעיה היא טכנית של אין עונשין אלא אם כן מזהירין.

כעין זה ראינו במאמרנו לשורש השני, שם עמדנו על כך שבאיסורים שנלמדים מדרשות לא מלקים מפני שאין אזהרה מפורשת בכתוב. למעשה, הפירוט של לאו שבכללות לענפיו הוא סוג של דרשה. ואכן, בהקדמת הרמב"ם למניין המצוות (נדפס אחרי השורש הי"ד) הוא אומר, שכאשר ישנו עונש מפורש בכתוב ניתן להזהיר גם על סמך דרשה. אזהרה מרומזת מספיקה אם העונש כתוב בפירוש, שכן האדם נחשב כמוזהר דיו במצב כזה (אם לא הבין מקריאת האזהרה לבדה,

חלק ב': לאו שבכללות ומצוות 'העטופות'

הרי אחרי שקרא את העונש היה עליו להבין את האזהרה). הוא הדין בלאו שבכללות. לפי מה שראינו כעת, גם בלאו שבכללות אין די כדי להוות אזהרה, שכן הענפים הם כעין דרשה על לשון הפסוק. אך אם יש עונש מפורש בכתוב, או אז די לנו באזהרה מלאו שבכללות.⁴¹

כל זה נוגע אך ורק לקושי השני. אולם שני הקשיים האחרים מוליכים אותנו למסקנה אחרת. עולה מהם בפשטות שגם בלאו שבכללות מהסוג הרגיל הרמב"ם רואה קשר בין הענפים השונים, ולכן באמת העטופים גם הם סוג של לאו שבכללות. בשני המקרים יש קשר בין הכלל לבין הפרטים (=הענפים).

לאו שבכללות גם הוא סוג של עטיפה

נראה שהרמב"ם מבין שהתורה כללה את כל הענפים הללו לכלל לאו אחד מכיוון שיש להם שורש משותף. כאשר נתבונן בלאו ד"לא תאכלו על הדם", נראה שישנו מכנה משותף די ברור בין כל האיסורים הללו, ולא רק ברובד המילולי (שכולם יכולים להיות מתוארים במילים "אכילה על הדם"). ניתן אולי לנסח זאת כאיסור לאכול באופן פיזי ותאוותן, או לאכול באופן שמבטא זלזול במצב שדורש יתר כובד ראש. לדוגמה, איסור לאכול כאשר סנהדרין הרגו את הנפש, או כאשר דמה של הבהמה עדיין ניגר, או כאשר הדם עדיין במזרק (לפני זריקה, שאז האדם הוא עוד לפני כפרתו),⁴² או כאשר האדם עדיין לא התפלל על נפשו (דמו). המסקנה היא שלא במקרה התקבצו כל האיסורים הללו לפונדק אחד. בכולם יש מימד של קלות ראש ואכילה חפוזה ולא ראויה. מכאן נוכל להתקדם ולפענח את הקשיים שהעלינו למעלה.

מה טיבו של האיסור הכולל? הוא אינו איסור לאכול לפני תפילה או כשהדם במזרק. בפשטות נראה שישנו כאן איסור בסיסי שמצביע על מידה נפשית-רוחנית לא ראויה. האיסור אינו על אכילה אלא על הימצאות במצב של קלות ראש במצבים שאינם ראויים לכך. הביטויים המעשיים של מצב נפשי לא ראוי

41 מעניין שהרמב"ם עצמו בהקדמת מניין המצוות שם קושר את לאו שבכללות לעניין זה. ראה את דבריו בלאו קצה שצוטטו למעלה (ההפנייה לעמ' רב היא להקדמת מניין המצוות למקום שהוא עוסק באזהרה מדרשה).

42 בפרט אם נבין את הקרבן כתחליף לשפיכת דמו של האדם עצמו, ראה רמב"ן ויקרא א, ט.

כזה הם האכילות השונות שנאסרו אצל חז"ל.⁴³ מעשים אלו אינם אסורים מצד עצמם, אלא רק מבטאים מצב נפשי, שהוא הוא הבעייתי בעיני התורה. במינוח של הרמב"ם בתחילת השורש נאמר: האיסור כאן הוא איסור על המידות ולא איסור בפעולות.

דוגמה לדבר היא מצוות "ואהבת לרעך כמוך" שנדונה בנספח למאמרנו לשורש השני. ראינו שם שהרמב"ם כותב (ברפי"ד מהל' אבל) שכל הניהוגים המתחייבים ממנה הם מדברי סופרים, על אף שהמצוה עצמה היא מן התורה. הסברנו זאת בכך שהמצוה היא לאהוב את חברנו בלב, וזוהי חובת הלבבות. חובות האיברים שנגזרות ממנה הן ביטויים מעשיים של חובת הלבבות הזו, ולכן הם מהווים הרחבה שלה מדברי סופרים. הזכרנו שם שניתן לחשוב על מצב של מעבר על המצוה דאורייתא תוך קיום הענפים (כגון שהוא מכניס כלה, או מלווה את המת, בלי לאהוב אותם), ואפשר לקיים את המצוה דאורייתא בלי לקיים את הענפים (כגון שהוא אוהב את חברו אך לא הולך ללוות אותו לבית עולמו), עיין שם ליתר פירוט.⁴⁴

בזה מתיישב גם מה שהקשינו על הרמב"ם שהציג את הלאו ד"לא תאכלו על הדם" כאזהרה על בן סורר ומורה. והקשינו, מדוע הכותרת אינה איסור אכילה על הדם? ומדוע אין פירוט של כל הסעיפים בתוך המצוה? לדברינו כאן, כל הסעיפים הללו הם ביטויים מעשיים של אותו מצב נפשי אסור, ולכן מספיק להביא אחד מהם בכדי להדגים את האיסור עצמו. היתר אינם אלא עוד דוגמאות ולא לאוין בעלי תוכן שונה. כאמור, לכולם יש אותו תוכן מהותי. בן סורר ומורה הוא זולל קל דעת, ועלול להגיע לשפיכות דמים כתוצאה מקלות דעתו. זהו הביטוי הקיצוני של כל המצבים המנויים למעלה, ולכן הוא הכותרת של האיסור.

הדבר מתחדד מתוך העובדה שכאמור יש עבורו גם עונש מפורש בכתוב, ולכן אנחנו מוציאים את האזהרה שלו מהלאו "לא תאכלו על הדם". כעת למדנו שהאיסור בבן סורר אינו איסור דרבנן, בדיוק כמו שבדרשה שיש עבורה עונש

43 על פי זה ניתן להבין שאסור מדאורייתא לאכול לפני התפילה גם לדעות שהתפילה היא מדרבנן, שכן בפועל האוכל לפני התפילה מבטא בכך מצב נפשי שנאסר בתורה.

44 הנצי"ב (העמק שאלה קלו ב) מבאר את דברי הרמב"ם בהלכות אבל על דרך הרמב"ן (תחילת פרשת קדושים), שכל מילי דחסידותא בין אדם לחברו כלולות ב"ועשית הישר והטוב", שהחיוב הכללי הוא מדאורייתא והפירוט הוא מדרבנן.

מפורש בכתוב קובע הרמב"ם שהיא אינה הלכה דרבנן. בבן סורר האיסור של אכילה על הדם הוא איסור על המעשים שלו ולא רק חובות הלבבות, וזהו איסור תורה ולא הסתעפות מדרבנן של מצב נפשי. לכן עליו גם נעשים (שכן זהו לאו דאורייתא שיש בו מעשה).

מדוע לא לוקים על לאו שבכללות: שוב על הסתעפות והתפרטות

מהצעתנו כאן עולה כי אכן יש קירבה בין שני הסוגים של לאו שבכללות, כפי שמגדיר זאת הרמב"ם. גם העטופים הם סוג של לאו שבכללות, וגם לאו שבכללות הרגיל הוא בעצם לאו עטוף. כפי שראינו, בשני סוגי האיסור הללו האיסורים הפרטיים הם ביטוי מעשי לעיקרון המופשט שנאסר בלאו הכולל. אם כן, מדוע בכל זאת קיים הבדל ביניהם לעניין מלקות? אמנם הרמב"ם תולה זאת במסורת חז"ל (= "מפי השמועה"), אך המסורת אמורה לגלות לנו שישנו הבדל מהותי כלשהו ביניהם. איזה הבדל יכול להיות בין שני הסוגים הללו?

ראינו את התפרטות המצוה "ואהבת לרעך כמוך", למצוות מעשיות מדברי סופרים. נראה שניתן להעלות סיבה דומה לכך שאין לוקים על לאו שבכללות. כפי שראינו למעלה, הלאו "לא תאכלו על הדם" הוא מחובות הלבבות, והענפים הם רק ביטויים מעשיים של חובה זו, בדיוק כמו בעשה של "ואהבת לרעך כמוך". והנה, כידוע, על חובות הלבבות אין לוקים. או מפני שהם כולם לאוין שאין בהם מעשה, או מחמת שלא ניתן לברר חד משמעית את המצב בו יש מעבר על הלאו (יכול אדם לאכול על הדם אבל מחמת סיבה שונה ולא מפני גסות רוח שיש בו, וכדו'. בדיוק כמו שראינו קודם לגבי מצוות "ואהבת לרעך כמוך"). כאמור, הלאו ד"לא תאכלו על הדם" אינו בעשיית המעשה, אלא בהימצאות במצב רוחני-נפשי בעייתי. עשיית המעשה האסור רק מצביעה, וגם זה לא תמיד, על הימצאות במצב שכזה. זוהי הסיבה לכך שלא לוקים על הלאו הכולל. מדוע לא לוקים על הלאוין הפרטיים (=הענפים)? כעת נוכל להבין שכל הענפים הללו הם למעשה מצוות דרבנן, שכן הלאו עצמו הוא על מצב נפשי. אלו הם רק ביטויים מעשיים שלו, כמו שראינו במצוות "ואהבת" שהאיסור הוא העיקרו המופשט, הנפשי, והיישומים המעשיים שלו (ההסתעפויות) הם מדרבנן. זה מחזיר אותנו להשוואה שעשינו בין

לאו שבכללות לבין דרשות. גם הלכות שנלמדות מדרשות אצל הרמב"ם נחשבות כהלכות מדברי סופרים (ראה מאמרנו לשורש השני).

ומה לגבי העטופין? מדוע שם לוקים על הלאו הכולל? מהתבוננות בדוגמה של אכילת בשר פסח לא צלוי, ברור שהקשר בין הפרטים לכלל אינו דומה לקשר שמצאנו באכילה על הדם. בפסח האיסור הוא איסור מעשי, ולא חובות הלבבות. הפרטים הם אופנים שונים לעבור על האיסור הכללי. אלו סוגי המעשים שמהווים עבירה על האיסור המעשי הכללי, ולכן זהו איסור מעשי.⁴⁵ לעומת זאת, ראינו שבאכילה על הדם ניתן לנתק בפועל בין המישורים (הכללי והענפים).⁴⁶ נזכיר כי במאמרנו לשורש הראשון והשני הגדרנו שני סוגי קשר בין איסור כולל לאיסורים שנגזרים ממנו:

1. קשר של התפרטות - כמו האיסור לאכול לחם כשנדרנו איסור מלחם. האיסור הכולל הוא איסור "לא יחל דברו" (=חובה לקיים את הנדר ואיסור לעבור עליו). האיסור הפרטי הוא איסור לאכול לחם (כשנדר מלחם). ברור שכל איסור פרטי כאן אינו אלא אופן לעבור על האיסור הכללי (= "לא יחל דברו").
2. קשר של הסתעפות - הענף מסתעף מן הגזע (כמו דרשה מהפסוק, בלשון הרמב"ם בשורש השני). כאן אפשר לנתק בין האב לתולדה, ולא נכון לומר שכל מי שעשה את התולדה עשה בזה את האב.⁴⁷

45 אמנם ניתן לעבור על האיסור הכללי גם בדרך שלא התפרטה, למשל מי שאכל פסח מבושל בחמי טבריה עבר על אכילת לא צלי למרות שלא עבר על נא ולא על מבושל במים.

46 ואולי זה גם ההסבר כיצד האיסור לאכול לפני התפילה נלמד מפסוק, אף שמקובל כי הוא איסור דרבנן (גם לפי הרמב"ם שסובר שתפילה היא מדאורייתא). ולדברינו כאן באמת זהו איסור דרבנן, בהיפוך להצעתנו בהערה 43. לכן גם ברור שלא ילקו כאן על אף אחד מהאיסורים הפרטיים (=הענפים), שכן אלו הם איסורים דרבנן.

47 יתכן שזו גופא השאלה בה עוסקת הגמרא בריש ב"ק, לגבי אבות נזיקין: "תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן". הגמרא משווה זאת לטומאה, שם התולדות לאו כיוצא באבות, ולשבת, שם התולדות הן כיוצא באבות. במינוח שלנו נאמר ש"תולדותיהם כיוצא בהן" משמעותו שתולדות מתפרטות מהאב, ואילו "תולדותיהם לאו כיוצא בהן" משמעותו שהתולדות מסתעפות מהאב. ובחידושי נחלת דוד שם תלה זאת בשאלה האם התולדות הן תולדות לימודיות או תולדות מעשיות. כלומר, האם התולדה נלמדת מהאב (כמו בשבת, שהתולדות דומות לאב ולכן הן נלמדות ממנו) או שהאב יוצר אותה בפועל (כמו בטומאה, שהתולדה נוגעת באב וכך היא נוצרת). יש לכך כמה ראיות מהסוגיה שם, ואכ"מ. בכל אופן, בלשונו נאמר כי תולדות שנלמדות מהאב הן בהכרח כמותו (כמו בשבת), שכן הלימוד מבוסס על כך שהן דומות לו. לעומת זאת, תולדות שנוצרות מהאב אינן בהכרח כמותו (כמו בטומאה), שכן הן אינן בהכרח זהה לאב, ואפשר לנתק ביניהם.

חלק ב': לאו שבכללות ומצוות 'העטופות'

במינוח הזה נאמר שבאיסור אכילת קרבן הפסח כאשר השר לא צלוי, העטיפה מתפרטת לענפים (הם מהווים אופנים שונים שלה עצמה), ואילו באכילה על הדם העטיפה מסתעפת לענפים (שם הענפים יכולים לבטא את האב ויכולים גם להופיע בנפרד, וגם האב יכול להופיע בלעדיהם).

הערה נוספת על העטופין

הרמב"ם טוען שמבין העטופין ישנם כאלו שאינם לאו שבכללות ויש כאלו שכן. האינדיקציה לכך היא האם חז"ל הבהירו שלוקה על כל ענף או שלוקה רק על הכולל. הרמב"ם מסתמך כאן על העיקרון, שראינו כבר בחלקו הראשון של השורש, שלא לוקים יותר מפעם אחת על לאו משם אחד כלשון הרמב"ם לעיל, ולכן ריבוי מלקות מצביע בהכרח על ריבוי לאוין. וכך הוא כותב:

ואותן הלאוין שבארו שהוא חייב על כל אחד ואחד הם שנמנה כל דבר מהם מצוה בפני עצמה. ומה שבארו שהוא חייב אחת על הכל נמנה אותו מצוה אחת, כפי מה שהשרשנו בזה השרש שלא ילקה אחד שתי מלקיות משם אחד בשום פנים, וכשחייבו בבאור בכל ענין וענין מאותן העניינים העטופים שלוקין על כל אחד ואחד ושהוא כשעשאם כלם בבת אחת לוקה מלקיות הרבה, ידענו בהכרח שהם שמות הרבה ויימנה כל ענין ביחוד.

מה זה אומר על היחס בין ענפי הלאוין העטופין שלוקים בהם על כל פרט? מסתבר שבמקרים אלו הפסוק מתפרש כלאוין שונים לגמרי. לדוגמה, "אישה זונה וחללה לא יקחו", צריך להיקרא: "אישה זונה לא יקחו ואישה חללה לא יקחו" (דרכו של המקרא לא לחזור על פועל פעמיים באותו משפט אלא לקצר, כמו "לא יבוא עמוני ומואבי" ועוד הרבה). אם קוראים זאת כך, הרי אין שום דבר משותף לשני הפרטים, ואלו ממש שני לאוין שונים.

סיכום

במבט פשוט נראה, וכן עולה מדברי כמה מן המפרשים (ראה לקמן ברמב"ן) שלאו שבכללות הוא קיבוץ מקרי (משיקול של דמיון לשוני וחיסכון במילים) של כמה איסורים אשר נלמדים מציווי אחד. לפי תפיסה זו לא ברור מדוע לא לוקים עליו.

לכאורה זה מפני שפירוט זה מקביל לדרשה, כלומר שבלאו שבכללות אין אזהרה מפורשת בכתוב (זה כמובן לא יכול להיות ההסבר בדעת הרמב"ן שחולק על הרמב"ם בשורש השני).⁴⁸

לאור כמה וכמה קשיים בהסבר זה הצענו כיוון שונה: אכן ישנו שורש משותף לכל הענפים הללו. אין לוקים עליהם מכיוון שזו חובת הלבבות ולא חובות האיברים (וחובות האיברים שבה הן רק מדרבנן ולכן לא לוקים גם עליהן). מהצעה זו עולה כי דעת הרמב"ם לכל אורך השורש היא שאכן הכל הולך אחר התוכן, כפי שהוא קובע נחרצות בתחילת דבריו.

48 בנוסף, לפי תפיסה זו ישנה סתירה לכאורה בין שני חלקי השורש. לפי גישה זו, צריך לתפוס את דברי הרמב"ם בשורש זה כמהלך דו-שלבי שמסקנתו היא שלכל מצוה צריך להיות תוכן עצמאי ופסוק ציווי עצמאי, ראה בנספח.

פרק ד. לאוין שבכללות לאור השגות הרמב"ן

מבוא

בדברי הרמב"ם ישנם שני מישורי התייחסות ללאו שבכללות: הראשון עוסק בשאלה כמה לוקים בכל סיטואציה, ועל כל סוג של לאו שבכללות. דיון זה מתמקד בסוגיית הגמרא פסחים הנ"ל. מישור התייחסות השני עוסק בשאלה כמה לאוין למנות במניין המצוות. עיקר עיסוקם של המשיגים והמגינים על דברי הרמב"ם הוא במישור התייחסות הראשון, ור' דניאל הבבלי בשאלה ד (נדפסה במהדורת פרנקל בסוף הכרך) משיג כמה וכמה השגות בנושאים אלו (השגות א-יב עוסקות בדיון שבחלק הראשון של שרשנו, וההשגות על חלק זה מצויות בשאלתנו מהשגה יג ואילך). אצל ר' דניאל והרמב"ן ישנו דיון מסועף בסוגיית פסחים הנ"ל ועוד. נראה כי הרמב"ן מסכים לחלוטין לדעת הרמב"ם ביחס ללאו שבכללות הרגיל (כמו "לא תאכלו על הדם") בשני המישורים. הוא מסכים שעלינו למנותו כלאו אחד, ושלא לוקים עליו כלל. השגותיו מתחילות (החל מעמ' קסד במהדורת פרנקל) בטענה כנגד עמדות הרמב"ם בנוגע לעטופין בלבד.

מהלך ההשגות

בתחילת דבריו הרמב"ן טוען, כפי שגם טען בחלק הראשון, שחילוק המלקות אינו מצביע בהכרח על חילוק הלאוין. ראינו לעיל כי הרמב"ם טוען שמבין העטופין ישנם כאלו שאינם לאו שבכללות, והאינדיקציה לכך היא שחז"ל הבהירו שלוקה על כל ענף מהם. כאמור, הרמב"ם מסתמך על העיקרון שנקבע כבר בחלקו הראשון של השורש, שלא לוקים יותר מפעם אחת על לאו משם אחד. הרמב"ן שב וטוען כנגדו, גם הוא לכאורה לשיטתו בחלק הראשון, שבהחלט יתכן ריבוי מלקות משם אחד, ולכן חילוק המלקות אינו מוציא שום לאו מן העטופין מכלל לאו שבכללות. כך טוען גם ר' דניאל הבבלי. למעשה זוהי הגנה על עמדת בה"ג, שכפי שמציין הרמב"ם הוא מונה גם את הלאוין מן הסוג הזה כלאו אחד. הרמב"ן מסביר שבה"ג הולך כאן לפי העיקרון שיש כמה מלקות משם אחד, וכפי שנתבאר בחלק א ממאמרנו זה.

הרמב"ן ממשיך וטוען, שוב ביחס לעטופין, שבמקרים מסוימים לוקה על כל ענף, ולא כדעת הרמב"ם שלוקים רק על הלאו הכולל. למשל, אם אכל נא ומבושל, לדעת הרמב"ם לוקה אחת, רק על הלאו הכולל, בעוד שלדעת הרמב"ן לוקה שתיים, על אכילת הפסח נא ועל אכילתו מבושל.⁴⁹

שלושה סוגי לאו שבכללות

הרמב"ן מסכם את דבריו העוסקים בשאלת המלקות, וטוען שישנם לעניין זה שלושה סוגי לאו שבכללות:

1. לאו הכולל דברים רבים שאין עניינם וטעם איסורם שווה, והכתוב אסרם כולם בלאו אחד ושם אחד. כגון: "לא תאכלו על הדם", וכדומה. ועל זה הכל מודים שאין לוקים כלל.

2. לאו אחד הפורט דברים רבים, כגון: "כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה", או: "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'", וכדומה. באלו נראה מדברי חז"ל שלדברי הכל לוקים רק על אחת מן העבירות, גם אם עוברים על שניים מהדברים ביחד. נראה שכאן לוקים דווקא על הלאו הכולל, ולכן גם כשעושה שני פרטים ביחד לוקה רק פעם אחת.

3. לאו שיש בו פרטים, ובסופו או בתחילתו יש גם כלל, כגון הלאו שמפרט נא ומבושל ולבסוף כולל (=אל תאכלו כי אם צלי אש). במקרה זה לדברי הכל הפרטים מיותרים (שהרי הלאו הכולל זהה להם בתוכנו), ולכן הפירוט בא ללמד שלוקה על כל אחד ואחד מהם (ראה מעין עיקרון כזה גם בתשובתו של ר' אברהם בן הרמב"ם לר' דניאל, שמסביר כך גם בדעת הרמב"ם במקרים מסויימים). זאת בניגוד לדעת הרמב"ם, שלשיטתו לוקים רק על הלאו הכולל. הרמב"ן מניח כאן שפירוט כזה אומר דרשני, שכן לשיטתו בחלק הראשון התורה אינה חוזרת על ציוויים אלא אם יש בכך חידוש (חידוש הלכתי או חידוש להוסיף חיובי מלקות). כאמור בחלק הראשון של מאמרנו, גם שם הרמב"ן תקף את הרמב"ם בנקודה זו, וטען שאם התורה חוזרת על ציווי כמה פעמים ואין בכך חידוש הלכתי, אזי ברור שהיא מחדשת לגביו עוד חיובי

⁴⁹ תוספת זו היא דעתו האישית של הרמב"ן, ונראה שבה"ג עצמו לא מסכים לה. אצלו כל הלאוין שבכללות נמנים כלאו אחד ולא לוקים עליהם.

מלקות.

נציין שלדעת הרמב"ן הלאו הכולל במקרה זה הוא בהחלט לאו שבכללות רגיל, שהרי לשיטתו לוקים בכהאי גוונא רק על הענפים, אך לא על הלאו הכולל (שלא כמו לדעת הרמב"ם). אם כן, הלאו העוטף, לדעת הרמב"ן, הוא לאו שבכללות שלא לוקים עליו.

מדברי הרמב"ן כאן עולה שההסבר שהצענו למעלה להבדל בין הסוג הזה (בו הפרטים הם רק פירוט של הכלל) לבין לאו שבכללות רגיל (שהוא אוסף של איסורים בלתי תלויים, וכך אכן רואה אותו הרמב"ן עצמו. ראה בסעיף 1 כאן) אינו נכון. כאן רואים שלשיטתו אין להבין זאת כפרטים שמפרטים את הכלל אלא כלאו שבכללות רגיל.

לאו שבכללות במניין המצוות

עד כאן עסק הרמב"ן במישור של המלקות על לאו שבכללות. הרמב"ן ממשיך וחולק על הרמב"ם גם במישור ההתייחסות השני, כלומר ביחס למעמדם של לאוין אלו במניין המצוות. טענתו העיקרית היא שהמניין נגזר מן הפירוט בתורה. הסוג הראשון של לאו שבכללות אכן נמנה כלאו אחד, מכיון שבתורה הוא מופיע כאיסור אחד. לעומת זאת, ב'עטופין' (סוג 2 לעיל) טוען הרמב"ן שיש להבחין בין שני מקרים: כאשר הענפים השונים אינם בעלי שורש משותף, כל אחד מהם נמנה בפני עצמו; אולם במקרים שבהם הענפים השונים הם פירוט של עיקרון אחד, שם נמנה רק לאו אחד (זהו המצב בכל העטופין לפי הרמב"ם), והוא הדין לגבי סוג 3 (כמו באיסור נא ומבושל בפסח). כלומר, הרמב"ן טוען שישנם מקרים שהעטופין יימנו כמספר לאוין, וזאת כאשר הם מהווים איסורים שונים ולא פירוט של איסור אחד.⁵⁰

לדוגמה, הלאו "כל אלמנה ויתום לא תענון", נחשב על ידי הרמב"ן כשני לאוין, אולם "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו" נחשב כלאו אחד. לחם וקלי וכרמל הם שלושה סוגי תבואה מן החדש, ולכן זהו איסור לאכול תבואה מן החדש והפירוט הוא פירוט פנימי. לעומת זאת, האיסור לענות יתום ואלמנה הוא איסור לענות,

⁵⁰ גם כאן נראה שזה עומד בניגוד לדעת בה"ג, שמונה תמיד לאו שבכללות כלאו אחד, גם במקרים העטופים.

אולם האישים הם שונים, ולכן גם מהות האיסור היא שונה.⁵¹

פירוט הטעם ופירוט הגדר

הרמב"ן מוסיף חילוק חשוב לענייננו, אם כי משמעותו נוגעת בעיקר לנושא המלקות. הוא שואל, מדוע לט מלאכות בשבת ויו"ט לא נחשבות כפירוט של לאו כולל אחד (כלומר שאיסור מלאכה בשבת יהיה לאו שבכללות)? הוא מסביר שמכיון שאיסורם הוא משורש אחד, איסור לעשות מלאכה, ברור שאין למנות כאן יותר ממצוה אחת. למרות זאת, לעניין מלקות עדיין ישנה נפק"מ אם זהו לאו שבכללות: אם אכן נחשיב את איסור המלאכה בשבת כלאו שבכללות לא ילקו עליו כלל (למ"ד שמלקים בלאו הניתן לאזהרת מיתת ביי"ד, ראה בשאלות ר' דניאל הבבלי ובריפ"פ על שורש זה)⁵², ובדאי שלא ילקו כפל מלקות על עשיית כמה אבות מלאכה בבת אחת.

הרמב"ן משיב⁵³ שכאשר יש פירוט של פעולה אחת אזי אין כאן לאו שבכללות כלל. לדוגמה, לט אבות מלאכה הם פירוט של איסור לעשות מלאכה. המושג 'מלאכה' הוא המתפרט באבות אלו. לעומת זאת, באיסור קירבה לע"ז, כמו מגפף ומנשק לה, או מכבד ומרביץ לפניו, זהו לאו שבכללות ולכן לוקים עליו. (סנהדרין 20 ע"א) לכאורה היה מקום להקשות - מדוע זה שונה? הרי גם שם נאסר לעבוד עבודה זרה, והפעולות הללו הן רק פירוט של המושג 'עבודה'! נראה שכוונת הרמב"ן היא שזה אינו פירוט של המושג 'עבודה', שהרי נאסרו גם דרכים שאינם עבודתה, למשל שלא כדרכה (שלא כדרך העבודה הנהוגה בע"ז זו).⁵⁴

יתכן שניתן לנסח את ההבדל כך: כאשר הפירוט הוא של הרעיון המשותף במצוה

51 בהחלט היה מקום לטעון שהאיסור הוא לענות את המסכן, ואלמנה ויתום הם פירוט של המסכנים שאסור לענותם, אולם הרמב"ן לא תופס זאת כך. נראה שלשיטתו אין כאן משותף בין האיסורים יותר מאשר המשותף בין איסור אכילה של חלב ושל דם, שגם כאן ניתן היה לטעון שאסור לאכול איסורי אכילה, וחלב ודם הם פירוט של אותם איסורים. ניתן להרחיק לכת ולומר שכל מערכת המצוות היא פירוט של החיוב לעבוד את ה' (וראה דברינו בשורש ד לגבי לאוין הכוללים). לפי"ז נראה שהמענה אומלל מסוג אחר לא יעבור על איסור זה, וצ"ע.

52 כמו כן, נפק"מ ליום טוב ואולי גם לגבי חטאות בשגגה.

53 ראה בספר פקודי ישרים בסוף השורש הזה, שכך ביאר את דברי הרמב"ן.

54 היה מקום בהחלט לטעון שעדיין זהו פירוט של המושג 'עבודה זרה', אולם נראה כי זהו מושג ריק מכל תוכן למעט האיסור עצמו. בכל מצוה ניתן להציג את פרטיה כפירוט המושג שנאסר באותה מצוה, ולכן הרמב"ן מתייחס לזה כלאו שבכללות.

חלק ב': לאו שבכללות ומצוות 'העטופות'

(כמו האכזריות של אכילה על הדם), אין כאן פירוט של גדר האיסור, ולכן זהו לאו שבכללות. לעומת זאת, כאשר הפירוט אינו של הרעיון אלא של הפעולה שנאסרה, אין זה נחשב לאו שבכללות.

נסביר זאת כעת ביתר פירוט. למעלה התקשינו בשאלה מדוע התורה מפרטת איסורים שאין כל קשר ביניהם בציווי אחד? שאלה זו קשה גם על הלאוין העטופים וגם על הלאו שבכללות מן הסוג הראשון. כפי שראינו בפרק הקודם בשיטת הרמב"ם, מסתבר מאד כי קיים קשר בין האיסורים, ולכן הם מופיעים בציווי אחד, אלא שהקשר הוא במישור הרעיוני ולא במישור הפרקטי. בפרק הנ"ל ראינו לדוגמה את השורש המשותף של ענפי איסור "לא תאכלו על הדם".

על אף קיומו של קשר בין הענפים, אין הכרח לומר שישנו כאן פירוט של איסור אחד. זהו פירוט של רעיון אחד, אולם פירוט של איסור הוא פירוט של המעשה האסור ולא של הרעיון. למשל, האיסור לעשות מלאכה, זוקק פירוט מעשי מהו תוכן המושג 'מלאכה'. אבות המלאכה ותולדותיהם מהווים פירוט ברובד המעשי ולא רק הרעיוני. זהו פירוט של מעשה האיסור (או הגדר ההלכתי שלו) ולא רק של הרעיון האסור. לעומת זאת, הפירוט של "לא תאכלו על הדם" הוא אוסף ביטויים מעשיים של מהות רעיונית אחת. אין כאן מעשה בסיסי שנאסר ופרטים שמבהירים מהו, אלא זהו אוסף מעשים שמבטאים רעיון. לשון אחר: זהו פירוט של הרעיון ולא של הגדר ההלכתי של האיסור.⁵⁵

לפי זה, באיסורי עבודה זרה, גם אם הם מהווים פירוט, זהו פירוט של רעיון העבודה זרה (נהייה אחריה) ולא של הפעולות האסורות. כאן קשה יותר לטעון שישנו איסור אחד שמתבצע בכמה אופנים. בשבת, לעומת זאת, בהחלט סביר לומר שזהו איסור אחד, אך ישנן כמה צורות לעבור עליו.⁵⁶

מעבר לכך, בעבודה זרה אנו אלה שצריכים להסיק על קיומו של הרובד הרעיוני המשותף, בעוד שבמלאכות שבת התורה עצמה קובעת אותו. האיסור בשבת מנוסח בצורה של "לא תעשה כל מלאכה", והמלאכות השונות הן פירוט שנעשה לאותו

55 החילוק הזה מקביל במידה רבה להבחנה אותה עשינו למעלה בין הסתעפות להתפרטות.
56 יש מקום לתלות זאת במחלוקת רש"י ותורי"ד האם לט מלאכות בשבת נאסרו מטעם אחד (כולן יצירה), או שיש כאן לט איסורים שונים, ורק שיקולי מניין המצוות מאחדים אותם לכלל מצוה אחת. ראה בזה בפרי משה - שבת סי' א סק"ב, ועוד. אך יש לדחות את הקשר הזה, ואכ"מ.

פסוק. בעבודה זרה ישנם ציוויים על כל סוג קירבה שכזו, וההכללה שמובילה אותנו למסקנה שישנו כאן רעיון אחד נעשית על ידינו.

עשין העטופין

עד כה עסקנו רק במצוות ל"ת עטופות. לקראת סיום דברי הרמב"ן הוא מעלה סוג נוסף של עטופין, וזהו 'עשין העטופין', כלומר מצוות עשה עטופות. דוגמאות לכך הן: "כל הבכור אשר ייולד בבקרך ובצאנך" (עשה עט), או: "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך" (עשה קעו), וכדומה.

לגבי אלו נראה שהרמב"ן טוען שהם יימנו תמיד כמצוה אחת, על אף שבלאווין ישנם מקרים שהם נמנים לחוד (כשעניינם שונה).⁵⁷ נראה שגם הרמב"ם מסכים לעמדתו של הרמב"ן, שהרי גם הוא מונה את העשין העטופין המוזכרים למעלה כמצוות עשה אחת. ניתן לתלות זאת בכך שאין כל אפשרות להבחין בין כמה מצוות עשה שכאלה, שהרי לשיטת הרמב"ם הצורה להבחין בכך היא על ידי קביעה (של חז"ל) שלוקים על כל ענף לחוד. במצוות עשה אין מלקות, ולכן טכנית לא ניתן להשתמש בקריטריון הזה לגבי מצוות עשה. אמנם עדיין עלינו לשאול מדוע התורה לא כותבת עשין עטופין כאלו?

יתכן שכאשר התורה רוצה לצוות על כמה מצוות עשה, וביודעה שאין בידינו אפשרות להבחין ביניהם דרך מלקות, היא כותבת אותן מראש בצורה נפרדת. שיקול טכני כזה אולי היה מסתבר אם היינו מבינים את לאוין שבכללות כצורה 'חסכונית' לכתוב בחדא מחתא כמה איסורים בלתי קשורים זה לזה. אולם לדברינו למעלה, שישנו רובד רעיוני משותף לכל הלאוין הללו, אזי נראה שבדרך זו של כתיבת עשין לא עטופין נמנעת מאיתנו האפשרות להבחין בשורש משותף שישנו לכל מצוות העשה הללו.

57 ראה בספר המצוה והמקרא לרב א"צ רבינוביץ, בעמ' 16, שמציין לזה.

פרק ה. שיטת הרמב"ן לעניין המלקות: היחס בין כלל

לפרטים הכלולים בו

מבוא

האונטולוגיה (=תורת היש) היא תחום בפילוסופיה (במטפיסיקה) שעוסק ביישות ובמה שיש. ישנן שתי גישות עקרוניות באונטולוגיה בדבר היחס בין כלל לבין הפרטים שכלולים בו. הגישה האחת גורסת שהפרטים הם הקיימים במציאות, והכלל הוא פיקציה נוחה מבחינה תיאורטית, שנועדה למיין את האובייקטים הפרטיים לקבוצות. גישה שנייה גורסת, שהכלל גם הוא אובייקט מציאותי, והפרטים הם כעין איברים שלו. גישה שנייה זו נחלקת גם היא לשתי אפשרויות: 1. הכלל הוא האובייקט הבסיסי, והפרטים נגזרים ממנו, כעין איברים שלו. 2. הפרטים הם האובייקטים הבסיסיים, והכללתם היא שיוצרת את הכלל (אך גם הוא יש קיים).

נבחן, כדוגמה, את המושג 'עם', או 'לאום'. השאלה היא האם ה'עם' הוא אכן אובייקט שקיים במציאות, והאנשים שמרכיבים אתו הם איברים שלו, או שמא הקבוצה שכוללת את כל הפרטים הללו מכנה עצמה 'עם', אולם זוהי פיקציה תיאורטית שאינה מורה על אובייקט מציאותי. ברובד השני של הדיון ניתן לשאול: גם אם העם אכן קיים במציאות כאובייקט, האם הפרטים הם אובייקטים נגזרים (ממנו), או שמא העם הוא האובייקט הנגזר (מהם). גישות שונות ביחס לשאלה זו יוליכו לתפיסות שונות ביחס בין אזרח למדינתו או עמו (פשיזם, ליברליזם וכדו').⁵⁸

בפרק זה נציע כי התייחסויות שונות לשאלות אלו עומדות בבסיס מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן.

ניסוח לוגי: הגדרה דרך ההיקף והתוכן

פן מסוים של דילמות אלו ניתן למצוא בחלוקה הלוגית המקובלת בין שתי צורות להגדיר קבוצה: הגדרה דרך ההיקף (=הגדרה אקסטנסיבית) ודרך התוכן

58 ראה בספר שתי עגלות וכדור פורח, בהארה 15 וסביבה.

(=אינטנסיבית).⁵⁹ לדוגמה, המושג 'מדינה דמוקרטית' ניתן להגדרה אינטנסיבית דרך המאפיינים של סוג המדינות הללו (שלטון נבחר, זכויות אזרח וכו'), או אקסטנסיבית דרך רשימה מלאה של כל המדינות הקרויות 'דמוקרטיות' (ארה"ב, אנגליה, צרפת וכו').

ניתן לתלות את ההבחנה הלוגית הזו בהבחנה האונטולוגית שהוצגה קודם לכן. אם המושג הכולל כשלעצמו איננו קיים, אזי הצורה הטבעית להגדיר אותו תהיה דרך ההיקף, כלומר דרך מניית הפרטים הכלולים בו. לעומת זאת, אם המושג הכולל אכן קיים, אך טבעי יהיה לנסות ולהגדיר אותו ישירות דרך מאפייניו. תלות זו נתמכת בעובדה שלא תמיד ניתן להגדיר את המושגים הכוללים באופן מפורש וישיר, ולכן ניתן לסבור שאולי הם כלל לא קיימים. כמובן שגישה זו אינה הכרחית, שכן יתכן שעל אף שאובייקט כלשהו קיים, לא ניתן להגדיר אותו באופן מפורש, ונצטרך להיעזר בהיקף שלו לצורך הגדרתו והבהרתו.⁶⁰ שיקול זה אינו הכרחי גם לאידך גיסא, שכן גם אובייקט תיאורטי, כזה שאינו באמת קיים, אולי ניתן להגדרה דרך מאפייניו.

שיקול הגיוני לטובת קיומם של יישים כוללים

אם נחזור לדוגמה של 'עם', נוכל לשאול את אותה שאלה: האם 'עם ישראל' הוא יישות קיימת, או שמא זהו תוארה של קבוצת כל הפרטים המכנים עצמם 'יהודים'. כאמור, העובדה שקשה מאד להגדיר את המושג הזה מהווה תמיכה כלשהי לגישה ה'פרטית'. גם ההגדרה המתמטית (בן לאם יהודיה או שנתגייר כהלכה) היא בעייתית, מכיוון שהיא אינה מייצגת את מהות המושג אלא רק טכניקה 'חישובית' לבחון את השתייכותו של פרט כלשהו אליו. מבחינה זו, הגדרה כזו באופן מהותי היא אקסטנסיבית ולא אינטנסיבית.

מאידך, קשה לקבל עמדה פרטית שכזו, שהרי מדוע כל אותם פרטים המהווים את היקפו של המושג (או תחום תחולתו) קוראים לעצמם 'יהודים'? אם האוסף

59 ראה למשל בספרו של הוגו ברגמן, מבוא לתורת ההגיון, ובהארה 23 בספר שתי עגלות וכדור פורח.

60 דוגמה בולטת לכך היא המושג 'איכות', שפיידרוס גיבור ספרו של פירסיג זן ואמנות אחזקת האופנוע, מחפש לו הגדרה ללא הצלחה. ראה שם את מסקנותיו.

חלק ב': לאו שבכללות ומצוות 'העטופות'

של אותם פרטים עצמם מהווה את הגדרתו היסודית של המושג 'יהודי', אזי אין כל דרך רציונלית להבין את הקשר בין כל אותם אנשים, ומדוע הם בחרו לעצמם כינוי משותף. מדוע לא נצרף לקבוצה אחת את הכסא שלידי עם העורב שעף כאן לפני שבוע, ביחד עם קרן השמש שנכנסת כעת מבעד לדלתו של השכן שלי? הסיבה לכך היא שאין שום דבר משותף בין כל אלו, ולכן אין טעם לכלול אותם בקבוצת עצמים אחת, ובודאי לא להעניק להם שם משותף.⁶¹

ברור שהשיתוף הסמנטי מייצג גם שיתוף מהותי כלשהו, אם כי בהחלט קשה (ואולי כלל לא אפשרי) להגדרה. מן השיקול הזה עולה כי לא רק שהמושג הכולל קיים (לפחות במקרה זה), אלא שבמובן ידוע דווקא הוא המושג הבסיסי, והפרטים נגזרים ממנו. אין בכוונתנו לומר כי עצם קיומם כאובייקטים הוא משני (נגזר), אלא רק שקיומם כיהודים הוא משני, כלומר שהוא נגזר מן המושג הכולל 'יהדות', או 'עם יהודי'.

נמצא, אם כן, כי האובייקטים הפרטיים ודאי קיימים, ונראה שקיומם הוא בסיסי ולא נגזר משום מושג כולל יותר. לעומת זאת מסתבר מאד שהתארים של אותם אובייקטים ('יהודי', 'דמוקרטי' וכדומה) אכן נגזרים מן המושג הכולל שמכונן את אותו תואר ('יהדות', 'דמוקרטיה' וכדומה). עדיין יש מקום להתלבט האם לאותו מושג מופשט ישנו קיום כשלעצמו במובן כלשהו (בעולם אידיאות אפלטוני), או שמא הוא בבחינת פיקציה תיאורטית נוחה גרידא.

התלבטות דומה ביחס למצוות⁶²

ניתן להתלבט בשאלות דומות ביחס למצוות התורה. לדוגמה, נתבונן בלאו שבכללות מן הסוג הראשון, לאו שלגביו ראינו כי פסוק הציווי כתוב באופן היולי, וחז"ל הם שלומדים ממנו כמה פרטים מעשיים. כאן מסתבר שהציווי הוא הרעיון ההיולי עצמו, והפרטים הם מימוש שלו במובן כלשהו. כלומר הם נגזרים ממנו. לעומת זאת, כאשר מדובר ב'עטופין' התורה עצמה מפרטת את הפרטים הנגזרים,

61 ראה על כך תיאור מבריק של הסופר הארגנטינאי בורחס, באינטרמצו הספרותי שבספר שתי עגלות וכדור פורח.

62 הבחנות כאלה נדונות ביתר פירוט במאמרנו לשורש יא. ראה גם מאמרנו של מ. אברהם, מצוות וחלקי מצוות - על מהותם הפילוסופית של מושגים בהלכה, אקדמות כא, אלול תשס"ח, עמ' 160.

וכעת ניתן להתלבט האם אוסף הפרטים הללו מהווה הגדרה דרך ההיקף לרעיון הכללי, ובעצם הציווי הוא הרעיון ולא הפרטים, או אולי הציווי הוא על אוסף הפרטים, והרעיון בהקשר זה אינו אלא 'פיקציה' תיאורטית, כלומר לא קיימת במובן ההלכתי. זהו טעמא דקרא, או מוטיבציה הלכתית, אולם הוא לא בעל מעמד בהלכה עצמה.

ניטול, כדוגמה, את האיסור לאכול את הפסח נא או מבושל, שהוא מן העטופין. אלו שני פרטים (נא ומבושל) שהרעיון הכולל שמאחוריהם הוא איסור על אכילת הפסח לא צלוי. ראינו מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בהקשר זה, האם כשאוכל נא או מבושל לוקה על כך שזה לא צלי (=הרעיון הכללי), שזוהי הבנת הרמב"ם, או על אכילתו נא או מבושל (=על הפרטים), שזו הבנת הרמב"ן. הרמב"ן טוען שלוקה על הפרטים, כלומר יכול ללקות שתיים, מכיון שהמלקות הן על אכילת נא ועל אכילת מבושל, ולא על אכילתו כשאינו צלי. הרמב"ם, לעומתו, גורס שלעולם אינו לוקה אלא אחת. לשיטתו המלקות הן על הלאו הכולל ולא על הפרטים.

נראה, אם כן, שהרמב"ם סובר שהעטופין מן הסוג הזה מייצגים הגדרה דרך ההיקף לרעיון הכולל, ולכן הפירוט אינו בעל משמעות הלכתית. מסיבה זו לוקים על הלאו הכולל, כלומר על כך שאכל לא צלוי. ואילו הרמב"ן סובר ששני הפרטים עומדים לעצמם, והרעיון הכולל אינו יותר מאשר הפשטה גרידא. אין דבר כזה 'לא צלוי'. זהו שם כולל לקבוצה של מצבים, כמו 'נא', או 'מבושלי וכדו', אך אין לו קיום לעצמו. 'לא צלוי' הוא הכללה פיקטיבית (מבחינה אונטולוגית) ולא מצב קיים מצד עצמו.

השלכה לגבי מלקות בשיטת הרמב"ן

הרמב"ן, כאמור, טוען שכאשר הפרטים הם מיותרים, הפירוט בא ללמדנו שלוקים על כל פרט (סוג 3 לדבריו של הרמב"ן). רק לשיטתו יתכן לומר שפרטים יהיו מיותרים, שכן הוא סובר שהכלל אין לו כל משמעות כשלעצמו. כאשר בתורה נאמר איסור כולל, פירושו הוא אוסף הפרטים הנכללים בו, וממילא אין כל טעם לפרטם. על כורחנו, פירוטם (המיותר לכאורה) בא ללמד משהו. ומכאן אנו לומדים שלוקים על כל אחד מהם.

לעומת זאת, לפי הרמב"ם כאשר נאמר כלל כלשהו הכוונה לאיסור כולל, ולכן

הוספת פרטים אינה מיותרת. הפרטים נועדו להבהיר את האיסור הכולל, אלא אם כן חז"ל גילו לנו שלוקים על הפרטים עצמם כל אחד לחוד. במקרה כזה, טוען הרמב"ם, הפרטים הם בעלי מעמד עצמאי, ולא רק כמבהירי הכלל. אולי זו גם הסיבה שלפי הרמב"ן פירוט מיותר שכזה גורם לכך שלוקים עליהם אך לא מונים אותם, שהרי סוף סוף באופן מהותי אין כאן יותר מאשר חזרה על העיקרון הכולל. לפי הרמב"ם, לעומת זאת, כאשר חז"ל אומרים שלוקים על כל פרט, ברור שישנה כאן תוספת מעבר לציווי שבעיקרון הכולל. לכן ניתן להסיק מהמלקות שמתחייבים על כל פרט, שיש גם למנות כל אחד מהפרטים לחוד במניין המצוות. חשוב להדגיש שגם לפי הרמב"ן במצב בו אין חזרה של הפרטים על הכלל, מכיוון שהכלל לא נאמר בתורה להדיא (סוג 2 בדבריו), לוקים על העטופין רק אחת. מסתבר שבמקרה זה התורה חידשה שלוקים רק על הכלל ולא על הפרטים. נראה מדבריו של הרמב"ן שזהו היוצא דופן, כלומר כאן מצוי חידוש התורה, שעל אף שהאיסור הכולל הוא אוסף הפרטים, מכיוון שהתורה כתבה אותם באופן עטוף, ולא רמזה על ידי חזרה בהכללה שכוונתה להלקות על כל אחד, הרי לוקים רק פעם אחת, על הכולל בלבד.

קשר לשיטות הכלליות של הרמב"ם והרמב"ן

בהקדמת הספר עמדנו על כך שהרמב"ם דוגל באופן עקבי בשיטה 'רציונליסטית', לפיה הלומד יכול לעשות הכללות, ויש להן מעמד ממשי במבנה התורני. הוא אף כופה את ההכללות שלו על הנתונים ההלכתיים (זהו ביטוי לרציונליזם של השיטה), גם במקום שנראה כי יש סתירה בין הדברים. הרמב"ן, לעומתו, דוגל בשיטה 'אמפיריציסטית', לפיה יש ללכת מן הפרטים אל הכלל, ובודאי לא לכפות הכללה שכלית אפריורית על הנתונים ההלכתיים בשטח (=כלומר במקורות ההלכה).

הרמב"ם הולך גם כאן לשיטתו, ומכיוון שכל הפרטים מרמזים על לאו כולל, הוא מסיק שיסוד האיסור הוא הלאו הכולל ולא הפרטים, ולכן העבריין לוקה רק על הלאו הכולל. הרמב"ן, לעומתו, סובר שהפרטים הם המרכיבים את הכלל, ורק הם קיימים, ולכן לוקים עליהם. הכלל אינו אלא הכללה שבאה לאחר מעשה (כפי שסוברת הדרך האמפיריציסטית).

פרק ו. סיכום

ראינו שהרמב"ם ממיין את הלאוין הכוללים השונים לשלוש מחלקות, ותולה את שאלת המניין בשאלת המלקות, וזאת לשיטתו בחלק הראשון של השורש. ביארנו את הקשר בין שני סוגי הלאוין שנמנים אחד, שלעולם יש ציווי אחד עקרוני שממנו נגזרים פרטים, אלא שיש שני אופני יחס בין האיסורים הפרטיים לאיסור הכללי: התפרטות או הסתעפות. כאשר הפרטים נראים כבלתי קשורים ביניהם, כנראה מדובר בכלל עקרוני - היולי, שהפרטים הם ביטויים אקראיים שלו. כאשר האיסור הכללי הוא קונקרטי יותר, יתפרטו ממנו איסורים פרטיים שיחסם אליו קרוב וצמוד, העבירה נעברת על הפרט והכלל יחדיו.

הרמב"ן לעומתו מנתק בין שאלת המלקות לשאלת המניין, וקובע את המלקות על פי הייתור של הפסוק. זאת לשיטתו גם בחלק הראשון, שלא תיתכן חזרה בתורה ללא תועלת מעשית. בשאלת המניין טוען הרמב"ן שיש להבחין אם ישנו שורש משותף למצוות השונות, או שאין כאן אלא איחוד טכני בפסוק המזהיר.

העמדנו את המחלוקת בשאלת ההסתכלות על הפרטים ויחסם אל הכלל, האם הכלל הוא איחוד של הפרטים, ואז נכון יותר למצוא את המאפיינים שלהם, ובמידה שאין קירבה מהותית ביניהם יש להתייחס אליהם כנפרדים (גישת הרמב"ן), או שהכלל הוא המושג המהותי והפרטים נוצרים מתוכו, ואם כך נקודת המוצא תהיה בדרך כלל שמדובר אכן באיסור יסודי אחד (גישת הרמב"ם).

נספח: היחס בין שני חלקי השורש

מבוא

בפתיחת המאמרים על שורשנו, הבאנו את קושיית רבי דניאל הבבלי והריפ"פ, ששני העקרונות שבשני חלקי השורש סותרים זה את זה, שהרי העיקרון הראשון קובע שהמניין אינו מתחשב בציוויים אלא בתכני המצוות, ואילו העיקרון השני קובע את ההיפך, שדווקא הציווי הוא העומד למניין, ולכן איסורים שונים הכלולים בפסוק אחד נמנים רק פעם אחת. והנה, לא זו בלבד שהרמב"ם קבע את שני העקרונות הסותרים הללו, אלא שהוא אף חיבר אותם לכלל שורש אחד.

למניין נדרשים שני התנאים

הרמב"ם פותח את דבריו כאן ואומר, שהחלק הזה אינו אלא הסתייגות לכלל שנקבע בשורש, שעל מונה המצוות להתייחס לתכנים בהם אנו מצווים (פעולות, דעות וכו') ולא לפסוקים המצווים עליהם. כעת הוא מגביל את העיקרון הזה ואומר:

כי זה שאמרנו שהוא ראוי שיימנו הענינים המצווה בהם והמוזהר מהם הוא בתנאי שיהיה בענין המוזהר ממנו לאו ביחוד בכל ענין וענין או ראיה יאמרו אותה המעתיקים שהוא הבדיל הענין קצתו מקצתו וחייב האזהרה לכל ענין מהם. אמנם כשיהיה לאו אחד כולל ענינים רבים הנה אז יימנה הלאו ההוא לבדו. לא כל ענין וענין מן הענינים שיכלול אותם הלאו ההוא. וזה הוא לאו שבכללות שאין לוקין עליו כמו שנבאר עתה.

הרמב"ם אומר שאמנם אנו מונים כל תוכן בפני עצמו ולא כל ציווי, אך זה רק אם ישנו ציווי נפרד לכל תוכן שכזה. כלומר, תוכן מסויים יימנה כמצוה אך ורק אם יש פסוק שמצווה עליו.

על רקע זה מאד מוזר לראות את קושיית המפרשים הנ"ל. הרמב"ם כלל את החלק הזה כאן דווקא מתוך שהוא היה מודע היטב לסתירה הזו, וכלל לא ראה בה סתירה. החלק השני מוצג אצלו כהסתייגות לעיקרון שבחלק הראשון: מה

שנמנה במניין המצוות אינו הציוויים אלא התכנים. אולם יש תנאי נוסף שמצוה צריכה לקיים כדי להימנות, והוא שלכל תוכן נפרד יהיה גם ציווי בפני עצמו. המסקנה משני חלקי השורש היא שכל מצוה שנכללת במניין המצוות צריכה גם תוכן עצמאי וגם ציווי, ואף אחד משני אלו לחוד אינו מספיק. אם כן, אין כל סתירה בין שני חלקי השורש, אלא הם מהווים ביחד עיקרון כולל אחד. נוסף, שהעיקרון הכולל הזה מתלכד היטב עם מה שראינו בחלק א בדברי הרמח"ל, שבכל מצוה או עבירה יש שני רכיבים: הציווי והפגם. אם כן, כדי שיהיה בה ציווי, דרוש פסוק שיצווה עליה, וכדי שיהיה בה תוכן, היא צריכה להיות מובחנת בתוכנה מציוויים אחרים במניין המצוות. הדברים גם עולים בקנה אחד עם מה שראינו במאמרנו לשורש השני. שם עמדנו על המסקנה מן הדברים הללו, שכאשר חסר אחד מן הרכיבים (הציווי או המהות), זו אינה מצוה דאורייתא לדעת הרמב"ם, אלא מצוה מדברי סופרים (ראינו זאת לגבי הלמ"מ - שהסברנו שיש בה ציווי אך לא מהות, וגם לגבי ההלכות הנלמדות מדרשות יוצרות - שהסברנו שיש בהן מהות אך לא ציווי. ראה שם גם השלכות הלכתיות של ההבחנה הזו, לעניין דיני ספיקות ועוד).

קשר חיובי בין שני חלקי השורש

בחלק ב (פרק ג) הסברנו שכאשר התורה כוללת איסורים שונים בפסוק אחד, היא מורה לנו שיש תוכן אחד בשורש כל האיסורים. ביארנו שאיסור אכילה על הדם הוא איסור אחד: לא לאכול במצב נפשי שאינו מתאים לאכילה. הפעולות המעשיות שנאסרו הן ביטויים שונים של אותו מצב נפשי שנאסר. בלאו שבכללות הרגיל הענפים אינם איסורים בעלי תוכן שונה, אלא ביטויים מעשיים שונים של אותו תוכן מופשט.

לכן כאשר הרמב"ם קובע שאין למנות אותם כל אחד בנפרד, זו אינה אלא המשכה של העיקרון שנקבע בחלקו הראשון של השורש. לא רק פסוקים שמורים על אותו תוכן אין מונים, אלא גם תכנים לכאורה שונים אין מונים, מכיוון שהיותם נגזרים מאותו פסוק מצביעה על כך שיש להם שורש תוכני משותף. אם כן, אין כל הכרח לוותר על התפיסה אותה מציג הרמב"ם בתחילת דבריו בשורש הזה, לפיה מניין

המצוות משקף אך ורק את התכנים ולא את הציוויים. אנו מגיעים כעת למסקנה שחלק זה של השורש ברמב"ם הוא לא רק מתאים לחלק הראשון, אלא הוא ממש המשך וחידוד העיקרון שבחלק הראשון, הקובע שרק המהות התוכנית היא הקובעת לעניין מניין המצוות. אנו מונים רק תכנים שונים, אלא שכשהתכנים השונים מופיעים באותו פסוק זוהי אינדיקציה לכך שיש ביניהם משהו משותף (ולא כמה תכנים שונים), ולכן גם משיקולי תוכן אין אפשרות למנות את האיסורים הללו בנפרד.

השורש העשירי:

שאינן ראוי למנות ההקדמות אשר הם

לתכלית אחת מן התכליות

פעמים יבאו צוויים בתורה, אין אותם הצוויים הם המצוה אבל הם הקדמות לעשיית המצוה, כאילו הוא מספר איך ראוי שתיעשה המצוה ההיא. דמיון זה אמרו (ס"פ אמור) ולקחת סלת וכו', כי הוא אינו ראוי שיימנה לקיחת הסלת מצוה ועשייתו לחם מצוה. אבל הנמנה (מ"ע כז) אמנם הוא אמרו (תרומה כה) ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד. הנה המצוה אמנם היא היות לחם תמיד לפני יי, ואחר כך ספר איך יהיה זה הלחם וממה זה יהיה ואמר שהוא יהיה מסולת ויהיה שתיים עשרה חלות. ועל הדרך הזה בעצמו אין ראוי שיימנה אמרו (ר"פ תצוה) ויקחו אליך שמן זית זך, אבל יימנה (מ"ע כה) אמרו (שם) להעלות נר תמיד, וזה הוא הטבת הנרות כמו שהתבאר בתמיד (ספ"ג ובפיה"מ). ועל זה הדרך בעצמו לא יימנה אמרו (ר"פ תשא) קח לך סמים אבל יימנה (מ"ע כח) הקטרת הקטורת בכל יום כמו שבא בו הכתוב (ס"פ תצוה) בבקר בבקר בהטיבו את הנרות יקטירנה ובהעלות אהרן את הנרות וכו'. וזו היא המצוה המנויה. ואמרו קח לך סמים הקדמה בצווי שהוא לבאר איך תיעשה המצוה הזאת והקטורת הזאת מאי זה דבר תהיה. וכן קח לך בשמים ראש (ר"פ תשא) לא יימנה, ואמנם יימנה (מ"ע לה) הצווי שצונו שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר. ועל הדרך הזה הקש כל מה שדומה לו עד שלא יתרבה אצלך מה שאין ראוי לרבותו. וזאת כוונתנו בשורש הזה. והוא דבר מבואר. ואמנם זכרנוהו ועוררנו עליו בעבור כי כבר טעו בו רבים גם כן ומנו קצת הקדמות המצוות עם המצוה עצמה בשתי מצוות כמו שיתבאר למי שיבין מנין הפרשיות שזכר רב שמעון קיירא ז"ל הוא וכל מי שנמשך אחריו מזוכרי הפרשיות במנינם.

מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. טיעונו של הרמב"ם

מהלך דברי הרמב"ם

סיבת הדיון: מהן הפרשיות?

האם קיימת מחלוקת באשר לשורש זה?

הערה ראשונית על ההנמקה

קיומים בלי ציוויים

בחזרה לדילמה על משמעותם של הכשרי מצוה

ג. הכשר מצוה: מקורות ושיקולים כלליים

מבוא

שלוחי מצוה

דחיית שבת במכשירי מילה

דחיית שבת במכשירי קרבן

דחיית שבת - סיכום

פטור מגלות

חובת ההכנה למצוה: קרבן פסח ותענית יום כיפור

פסול מחשבה בעת חיתוי הגחלים

הדלקת נרות חנוכה וכבוד אב ואם

חידוד חידושו של בעל תרומת הדשן

ד. שיטת הרמב"ם בהבנת הכשר מצוה

מבוא

שמן המשחה והקטורת

קשיים בהבנת שיטת הרמב"ם

הפתרון: הכשר מצוה כמצב ביניים - חצי מצוה

המצוות כערכים: טעמא דקרא מזווית אחרת

הכשרי מצוה שמופיעים בתורה

סיכום: בחזרה לחידושו השני של תרומת הדשן

ה. הכשר מצוה מסוג שלישי: מצוות שהן הכשר

מבוא

לבישת בגדי כהונה

הכשר מצוה מסוג שלישי

ביאור החובה ללבוש בגדים

סיכום: שלושה סוגי הכשר מצוה

ו. היפוך היחס בין אמצעי ומטרה: חפצא וגברא

מבוא

ליל פסח ויציאת מצרים

מצוות פעולה ותוצאה

חפצא מול גברא

דוגמאות נוספות: סייגים ואמצעים

היפוך הסייג מאמצעי למטרה

חלוקה מקבילה בין סוגים שונים של הכשר מצוה

בחירה ומצוה כחילוף של תכלית וסיבה

מחלוקת הרמב"ם ובעל עבודת הקודש

ז. שתי הערות לוגיות

מבוא

1. לוגיקה ומהות

2. מצבי ביניים: לוגיקה לא דיכוטומית

ח. סיכום

נספח: מהן ה'פרשיות'

מבוא

מהן הפרשיות

פירושים שונים למונח פרשיות

שיטת הרמב"ם והרמב"ן וסיעתם

טיבן של הפרשיות: עשין או לאוין

מקור למושג פרשיות

פרק א. הקדמה

על פי חלוקתנו בהקדמת הספר, השורש העשירי שייך לקטגוריה הרביעית של השורשים, אשר מכילה כללים הנוגעים לאופי המצוות כציוויים. במאמרינו לשורשים החמישי והשמיני עמדנו על היחס בין ציווי לבין סוגים אחרים של פסוקים. הבחנו שם בין הספירה הנורמטיבית (הלכתית, או מוסרית) לבין הספירה העובדתית, והסברנו שהשורשים מהקטגוריה הזו עוסקים בהבחנה בין שתי הספירות הללו.

בשורש זה קובע הרמב"ם עיקרון, לפיו אין למנות הקדמות אשר הן לצורך תכלית כלשהי, כלומר 'הכשר מצוה'. בפשטות, ההקדמות לא נמנות מפני שהן אינן מצוות, ואם כך, פסוקים אלו אינם נמנים מפני שאינם שייכים לספירה הנורמטיבית. קביעה זו פשוטה לכאורה, והיינו מצפים שתהיה מוסכמת, אך למרות זאת, אנו נראה כי ישנן כאן מחלוקות מהותיות באשר לתכליתן ומהותן של מצוות התורה, ובסוגיית מעמדם של הכשרי מצוה וסייגים למצוות. ביסוד הדברים מונחת תפיסה של הכשר מצוה כמעשה שמצוי בתווך בין מצוה לבין דבר רשות.

לאחר שננתח בפרק ב את מהלך דברי הרמב"ם, נברר בפרק ג אלו סוגיות הלכתיות עוסקות בהכשר מצוה ומה ניתן ללמוד מהן על מעמדו. בפרק ד נחלק בדעת הרמב"ם בין הכשר מצוה שהתורה מצווה עליו להכשר מצוה שמאולץ מכורח המציאות, ובפרק ה נראה סוג שלישי של הכשר מצוה, שיש לו ערך עצמי והוא אף נמנה במניין המצוות. פרק ו יבחן את היחס הבסיסי בין אמצעי לתכלית, שלעיתים במהותו הוא הפוך מכפי שנראה במבט ראשון, ופרק ז יסיים בשתי הערות לוגיות על המהלך. נושא שעולה כבדרך אגב בשורש זה הוא עניין ה'פרשיות', המוצג כקטגוריה עצמאית אצל מוני המצוות ההולכים בעקבות בה"ג. זהו נושא עמום ומעורפל, ובנספח שבסוף המאמר נדון בו ובמה שהוא מייצג.

פרק ב. טיעונו של הרמב"ם

מהלך דברי הרמב"ם

הרמב"ם פותח את דבריו בהגדרת המושג 'הקדמות':

פעמים יבאו צוויים בתורה, אין אותם הצוויים הם המצוה אבל הם הקדמות לעשיית המצוה, כאילו הוא מספר איך ראוי שתיעשה המצוה ההיא.

בעצם מדובר במונח ההלכתי המוכר יותר בשם 'מכשירי מצוה'. בשורש זה טוען הרמב"ם שמכשירי מצוה אינם נכללים במניין המצוות, וכעת הוא מביא דוגמה מלחם הפנים:

דמיון זה אמרו (ס"פ אמור) ולקחת סלת וכו'. כי הוא אינו ראוי שיימנה לקיחת הסלת מצוה ועשייתו לחם מצוה. אבל הנמנה (מ"ע כז) אמנם הוא אמרו (תרומה כה) ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד. הנה המצוה אמנם היא היות לחם תמיד לפני י"י ואחר כך ספר איך יהיה זה הלחם וממה זה יהיה ואמר שהוא יהיה מסולת ויהיה שתים עשרה חלות.

התורה מצווה אותנו לקחת סולת לאפיית לחם הפנים, ולאחר מכן יש לאפות את הלחם, וגם זה רק חלק מההכנות למצוה ולא חלק מהמצוה עצמה, שהיא להניח את לחם הפנים על השולחן ושיהיה שם תמיד. יתר הפעולות הן הכנות למצוה, ולכן אין למנותן.

כעת הוא עובר לתאר כמה דוגמאות נוספות:

ועל הדרך הזה בעצמו אין ראוי שיימנה אמרו (ר"פ תצוה) ויקחו אליך שמן זית זך, אבל יימנה (מ"ע כה) אמרו (שם) להעלות נר תמיד, וזה הוא הטבת הנרות כמו שהתבאר בתמיד (ספ"ג ובפיה"מ). ועל זה הדרך בעצמו לא יימנה אמרו (ר"פ תשא) קח לך סמים אבל יימנה (מ"ע כח) הקטרת הקטורת בכל יום כמו שבא בו הכתוב (ס"פ תצוה) בבקר בבקר בהטיבו את הנרות יקטירנה ובהעלות אהרן את הנרות וכו'. וזו היא המצוה המנויה. ואמרו קח לך סמים הקדמה בצווי שהוא לבאר איך תיעשה המצוה הזאת והקטורת הזאת מאי זה דבר תהיה. וכן קח לך בשמים

ראש (ר"פ תשא) לא יימנה, ואמנם יימנה (מ"ע לה) הצווי שצונו שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר. ומכאן הוא עובר למסקנה הכללית: ועל הדרך הזה הקש כל מה שדומה לו עד שלא יתרבה אצלך מה שאין ראוי לרבותו. וזאת כוונתנו בשורש הזה. והוא דבר מבואר.

סיבת הדין: מהן הפרשיות?

מיד לאחר מכן הוא מסביר, אם אכן העיקרון הזה הוא "דבר מבואר", מדוע בכל זאת הוא מצא לנכון להתייחס אליו:

ואמנם זכרנוהו ועוררנו עליו בעבור כי כבר טעו בו רבים גם כן ומנו קצת הקדמות המצוות עם המצוה עצמה בשתי מצות כמו שיתבאר למי שיבין מנין הפרשיות שזכר רב שמעון קיירא ז"ל הוא וכל מי שנמשך אחריו מזוכרי הפרשיות במנינם.

אם כן, המניע לעריכת הדין הוא שיטתו של בה"ג,¹ אשר מונה לעיתים מכשירי מצוה כמצוות עצמאיות, בנוסף למצוות התכלית שנמנו אצלו לחוד. הדוגמאות שהוא מביא הן ה'פרשיות'. כפי שנראה בהמשך דברינו, אצל מוני המצוות הקדמונים המצוות היו מחולקות בדרך כלל לשלוש קטגוריות, ולא לשתיים בלבד: עשין, לאוין ופרשיות. מאז הרמב"ם והלאה התקבלה החלוקה לשני סוגים בלבד (עשין ולאוין), וקטגוריית הפרשיות נזנחה לגמרי, עד שכיום אפילו המונח 'פרשיות' עצמו אינו ברור ומשמעותו שנויה במחלוקת בין המפרשים. בשורשנו מבסס הרמב"ם את שיטתו זו, כאשר הוא טוען שעצם מניית הפרשיות מורה על טעות בעיקרון של השורש הזה. טעות זו הביאה אותו להקדיש שורש מיוחד לעניין פשוט זה, שכן יש לה השלכה חשובה על מניין המצוות (השמטת

1 באופן יוצא דופן וחרגי, הרמב"ם מזהה כאן את בה"ג בשמו, ר' שמעון קיירא (=מקהיר). כידוע, הראשונים חלוקים באשר לזהותו של בה"ג, ויש מהם שמזהים אותו עם ר' יהודאי גאון. ישנה בזה מחלוקת גם בין החוקרים, ועיין למשל בהקדמת הלכות גדולות, מהדורת מכון ירושלים. השאלה המעניינת בהקשר זה היא מדוע הרמב"ם בוחר דווקא כאן להזכיר את בה"ג בשמו, בעוד שישנן כמה וכמה התייחסויות אליו גם בשורשים הקודמים, ושם הוא אינו מוזכר אפילו בשם ספרו, מלבד בהקדמת הרמב"ם לספר המצוות ובשורשים ז וי"ד (שם מוזכר שם הספר), זאת על אף שכמבואר בהקדמה הנ"ל, כל כולם אינם אלא לצורך ויכוח עם ההולכים בדרכו של בה"ג.

קטגוריה שלמה של מצוות). אחרי שנעסוק בשאלה מהן בכלל אותן 'פרשיות', ננסה להבין גם את טענתו זו. ראה בנספח למאמר זה.

האם קיימת מחלוקת באשר לשורש זה?

נעיר כי הרמב"ן מסכים גם הוא לעיקרון שבשורש זה, ולהבנתו גם בה"ג עצמו מסכים לכך. הרמב"ן מגן על בה"ג כנגד טענות הרמב"ם, ומסביר שהרמב"ם לא הבין אותו נכון, כפי שיפורט להלן. ריפ"פ כותב שכנראה גם רס"ג מסכים לשורש הזה, כמו כל שאר הראשונים.

על אף ההסכמה הגורפת שקיימת בין הראשונים לגבי שורש זה, אנו נראה כי לא לגמרי ברור שכל הראשונים הבינו את העיקרון שבשורש הזה באותה צורה. כפי שנראה כבר בסעיף הבא, ישנן לפחות שתי אפשרויות להבין את אי המניה של הכשרי מצוה.

הערה ראשונית על ההנמקה

הרמב"ם טוען שזהו עיקרון פשוט ומובן מאליו, ואינו טורח כלל לנמק אותו. הנימוקים שהרמב"ם יכול היה להעלות כאן הם מגוונים, בדומה לנימוקים שהוא מעלה בשורשים אחרים: המניין הכולל - מספר המצוות אמור להתרבות לאלפים אם יימנו כל פרטי הכנת המצוות (בדומה לטענתו בשלושת השורשים הראשונים), שיקולי מיון וסיווג - אין למנות את הפרטים מחמת שהם פרטים במצוה אחרת שכבר מנוייה (בדומה לטענתו בשורשים ז, יא, יב), ושיקולי הגדרה - שאלו כלל אינן מצוות (בדומה לשורש ה ושורש ח).

מפשטות לשונו של הרמב"ם עולה שכוונתו היא להנמקה האחרונה. בתחילת דבריו הוא כותב:

פעמים יבאו צוויים בתורה, אין אותם הצוויים הם המצוה אבל הם הקדמות לעשיית המצוה.

כאן נראה שההקדמות כלל אינן מצוות, ולכן אינן נמנות. זה אינו שיקול של כפילות או מיון, אלא מעצם הגדרתן כמכשירים. אמנם בסוף דבריו הוא כותב בנוסח מעט שונה:

ואמנם זכרנוהו ועוררנו עליו בעבור כי כבר טעו בו רבים גם כן ומנו קצת
הקדמות המצוות עם המצוה עצמה בשתי מצות.

כאן נראה שהבעיה היא לא רק עצם המניה ("ומנו קצת הקדמות המצוות"), אלא גם העובדה שההקדמות הללו נמנו בנוסף למצוה עצמה ("עם המצוה עצמה בשתי מצות"). מכל האמור עד כאן נראה שניתן להבין את טענות הרמב"ם כנגד בה"ג, ובעצם את משמעות השורש, בשתי צורות שונות: 1. אין ראוי למנות את ההקדמות כי הן אינן מצוות. 2. גם אם לדעתו יש למנות אותן (כלומר שהן כן בגדר מצוות), היה עליו לכלול אותן במצוה עצמה (לדוגמה, לכלול את הכנת הסולת ואפיית הלחם במצוות לחם הפנים).

שתי הטענות הללו מניחות תפיסות שונות של מכשירי המצוה, ומתוך כך גם משמעויות עקרוניות שונות לשורש הזה. לפי הטענה הראשונה, מכשירי מצוה כלל אינם מצוות, ולכן העיקרון הקובע את אי המניה שלהם שייך לשורשי הקטגוריה הרביעית. לעומת זאת, לפי הטענה השניה אלו הן מצוות, אך עליהן להיכלל כפרטים במצוות מנויות אחרות. לפי זה, העיקרון שקובע את אי המניה שלהם שייך לשורשי הקטגוריה החמישית (עקרונות המיון והסיווג). יתכן שהרמב"ם מתכוין לטעון כנגד בה"ג את שתי הטענות, אבל מבחינת דעתו שלו הדבר אינו אפשרי. או שלדעתו ההקדמות אינן מצוה, או שהן פרטים במצוה שלקראתה הן מכינות.

כלפי הטענה/הפרשנות השניה עולה הקושי הבא: כיצד בכלל ניתן להתייחס למכשירי מצוה כמצוות? הרי אין לנו ציווי על כך, ונראה שאלו אינם מעשים שמחויבים טכנית להיעשות לצורך קיום המצוה. בהמשך נבחין בין הכשרים שהתורה מתייחסת אליהם להכשרים שהם תוצאה של אילוץ מעשי.

קיומים בלי ציוויים

נקדים לדברינו בירור ראשוני אודות הקשר בין ציווי לבין קיום. האם אכן רק מעשים שנצטוו עליהם יש בהם משום קיום מצוה? לכאורה כן, אך במבט שני הדבר אינו כה פשוט.

בשניים ממאמרי מידה טובה (פרשיות תולדות, וישב, תשסז), עמדנו על מצבים בהם ישנו קיום בלא ציווי. הדוגמה המפורסמת ביותר היא מצוות עשה שהזמן

גרמא לנשים. מקובל בפוסקים שעל אף שנשים לא נצטוו במצוות אלו הן יכולות לקיים אותן, אמנם נחלקו הדעות האם הן יכולות לברך עליהן ברכת המצוות. יש לכך גם ביטויים הלכתיים ביחס לדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ביחס לדין עשה דוחה לא תעשה (כלומר שגם אשה שרוצה לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא, יכולה לעבור על לאו בעשותה זאת, והיא נפטרת מעשה אחר שמוטל עליה לאחר שהחלה במצוה זו) ועוד.

דוגמה נוספת היא חידושו של הגר"ח,² שכשהאבות התפללו לקב"ה היה שם 'חפצא של תפילה'. כלומר היה שם קיום של מצוות תפילה, על אף שלא היה כל ציווי על כך. כך גם לגבי יבום ע"י קטן, שאמנם אינו מצוה אבל יתכן שלמעשה יש משמעות הלכתית.³ חידוש נוסף של הגר"ח הוא באכילת קטן מקרבן פסח, שהוא מבחין בין יציאה ידי חובה, שאינה שייכת בקטן, לבין קיום מצוה ללא חובה.⁴

בחזרה לדילמה על משמעותם של הכשרי מצוה

ראינו שגם אם אין ציווי, אין הכרח להסיק מכאן שאין במעשה משום קיום מצוה. אם כן, לפחות מבחינה מושגית אין מניעה לראות את הכשר המצוה כסוג של מעשה שיש בו קיום מצוה, גם אם אין לנו ציווי על כך. הדברים אמורים ביתר שאת כלפי אותם מקומות בהם התורה אכן מצווה על הכשר המצוה, ובשורש זה הרמב"ם עוסק רק בדוגמאות אלו, שהרי אם אין בתורה ציווי, ברור שאין למנות את המעשה במניין המצוות. כל הדיון של הרמב"ם כאן הוא על המקרים שהתורה מצווה אותנו על הכשר המצוה, כמו "ולקחת סולת" וכדו'. בדוגמאות אלו היה אולי מקום לומר שמכיון שיש בתורה ציווי על הכשר המצוה יש יותר מקום לראות אותנו כמעשה מצוה ואז עולה שאלת המנייה שלו. אמנם, הערנו לעיל שמלשון הרמב"ם משמע שאלו כלל אינם ציוויים, וראה בזה עוד להלן.

הבחנה זו מזקיקה אותנו להיכנס לבירור מקדים אודות משמעותם של מכשירי מצוה בכלל, שכן כפי שראינו כעת, התפיסות בסוגיה זו הן שעומדות בבסיס שתי

2 חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, הל' תפילה פ"ד ה"א.

3 ראה מקורות במאמרינו הנ"ל.

4 ראה חידושי רבנו חיים הלוי, הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ז.

הטענות שהעלה הרמב"ם: מחד, מכשירי מצוה כלל אינם מעשי מצוה, ובנוסף גם אם הם מעשי מצוה אין למנותם בגלל כפילות.

פרק ג. הכשר מצוה: מקורות ושיקולים כלליים

מבוא

'הכשר מצוה' הוא מעשה שמאפשר את קיום המצוה, אולם לכאורה לו עצמו אין כל מעמד הלכתי. לדוגמה, קניית לולב ואתרוג, אפיית לחם הפנים, כתיבת ועשיית תפילין, חימום מים למילה, קצירת החיטים למצה, או בישול אוכל להורים. כל אלו הם מעשים שלפעמים צריך לעשותם, ופעמים רבות בלעדיהם כלל לא ניתן לקיים את המצוה, אולם אין כל ציווי ישיר על כך. ניתן לומר שזהו מעשה שנובע רק מאילוץ טכני (שבלי זה לא נוכל מבחינה טכנית לקיים את המצוה), ולא כתוצאה של ציווי, לכן אין בו קיום של מצוה כלשהי.

גם בדוגמאות אותן הביא הרמב"ם בשורשנו, שבהן התורה עצמה נראית כ'מצווה' אותנו על הכשרי מצוות, הנחתו הפשוטה היא שאלו רק הגדרות כיצד עלינו לעשות את המצוה, ולא ציוויים. מסיבה זו הוא מסיק שאין לכלול אותם במניין המצוות, שכן אין כאן מצוות. אמנם די ברור שיש בעשיית מעשים אלו ערך תורני-רוחני (ועל כך התחדשו מושגים כמו 'שכר הליכה' וכדו'), אולם התפיסה המקובלת היא שאין בעשייתם משום קיום מצוה במשמעות ההלכתית-פורמלית של הדבר. מסיבה זו נראה שהשורש הנוכחי שייך לקטגוריה הרביעית (שורשים שעוסקים בהגדרת המצוה כציווי).

זוהי אמנם התמונה הרווחת לגבי 'הכשר מצוה', אולם, כפי שנראה להלן, היא אינה כה פשוטה ומוסכמת. מכמה מקורות עולה שלהכשרי מצוה יש גם מעמד הלכתי פורמלי, ולעיסוק בהם ישנה גם משמעות הלכתית. מטבע הדברים, היבטים אלו עולים בעיקר כאשר מתנגש הכשר מצוה עם חובה הלכתית גמורה. שתי הסיטואציות הבסיסיות בעניין זה הן: 1. עיסוק בהכשר מצוה שפוטר מחיוב במצוה אחרת. 2. עיסוק בהכשר מצוה שדוחה איסור. נבחן כעת בקצרה את שתי הסוגיות הללו.

שלוחי מצוה

המשנה בסוכה כה ע"א קובעת: "שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה". ורש"י על המשנה שם מסביר:

שלוחי מצוה - הולכי בדרך מצוה, כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים. פטורין מן הסוכה - ואפילו בשעת חנייתן.

רש"י מסביר ששלוחי מצוה שפטורים מלינה בסוכה הם אלו שמצויים בדרך לקיום מצוה, כגון מי שהולך ללמוד תורה או לפדות שבויים. אלו הם כמובן מצבים של הכשר מצוה ולא של עיסוק בקיום המצוה ממש. נמצא כי הפטור של שלוחי מצוה חל גם על מצב של הכשר מצוה, ולא רק בעת קיום המצוה עצמה.

מה יסוד הפטור הזה? בגמרא שם מתבאר המקור להלכה זו:

מנא הני מילי? דתנו רבנן: "בשבתך בביתך" (דברים, ו, ז) - פרט לעוסק במצוה, "ובלכתך בדרך" - פרט לחתן. מכאן אמרו: הכונס את הבתולה - פטור, ואת האלמנה - חייב.

הדין של שלוחי מצוה הפטורים ממצוות אחרות נתלה כאן בדין העוסק במצוה פטור מן המצוה. מדברי הגמרא עולה כי מי שעוסק בהכשר מצוה נחשב כעוסק במצוה ממש. לכאורה ניתן ללמוד מכאן שעיסוק בהכשר מצוה נחשב כקיום מצוה ממש, ולכן העיסוק שלו דוחה את החיוב במצוות אחרות. מסקנה זו אינה פשוטה, ונראה כעת כמה צדדים לכאן ולכאן.

ראשית, יתכן כי זה יהיה תלוי במקור הדין המופיע בהמשך הסוגיה:

מאי משמע? אמר רב הונא: כ"דרך", מה דרך רשות - אף כל רשות, לאפוקי האי דבמצוה עסוק. מי לא עסקינן דקאזיל לדבר מצוה, וקא אמר רחמנא ליקרי! אם כן לימא קרא בשבת ובלכת, מאי "בשבתך ובלכתך"? בלכת דידך הוא דמיחייבת, הא בלכת דמצוה - פטירת. אי הכי, אפילו כונס את האלמנה נמי! כונס את הבתולה - טריד, כונס אלמנה - לא טריד. וכל היכא דטריד הכי נמי דפטור? אלא מעתה טבעה ספינתו בים דטריד, הכי נמי דפטור? וכי תימא הכי נמי - והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אבל

חייב בכל המצות האמורות בתורה, חוץ מן התפילין, שהרי נאמר בהן פאר! הכא טריד טירדא דמצוה, התם - טריד טרדא דרשות.

והעוסק במצוה פטור מן המצוה מהכא נפקא?! מהתם נפקא, דתניא: "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם" וכו' (במדבר ט), אותם אנשים מי היו? נושאי ארונו של יוסף היו, דברי רבי יוסי הגלילי...

למקורו של דין העוסק במצוה עצמו, מוצעות כאן בגמרא כמה אפשרויות, שעיקרן הוא פטור של ההולך בדרך למצוה מקיום מצוות אחרות. מקורות אלו מתייחסים ישירות למי שהולך בדרך למצוה, ולכן קשה ללמוד מהם משהו חד משמעי. אמנם בפשטות עולה מכאן שעיסוק בהכשר מצוה נחשב כקיום מצוה, ולכן הוא פוטר ממצוות אחרות, אבל יתכן גם לדחות זאת ולומר שעיסוק בהכשר מצוה אינו נחשב כעיסוק במצוה ממש, ובדיוק בגלל זה דרושה כאן ילפותא מפורשת שפוטרת ישירות גם את מי שמצוי בדרך למצוה, על אף שהוא אינו עוסק במצוה עצמה. לפי זה, אין להסיק מהדחיה הזו שעיסוק בהכשר מצוה מהווה קיום מצוה בעצמו. אם כך, "עוסק במצוה" פירושו עוסק במשהו שקשור לקיום המצוה ולא מי שמקיים מצוה במובן ההלכתי המלא.

שנית, היה מקום לדחות ולומר שההליכה לקראת מצוה דוחה את החיוב לישיב בסוכה, כיוון שאם הוא יישב בסוכה לא תתקיים המצוה שלקראתה הוא הולך. כלומר, מה שדוחה את מצוות הישיבה בסוכה הוא לא ההליכה ללמוד תורה, אלא ביטול התורה שייגרם מהישיבה בסוכה.⁵ אם כן, הכשר המצוה יכול להיות נטול כל משמעות הלכתית מצד עצמו, והוא דוחה את מצוות הישיבה בסוכה רק מפני שקיום מצוות סוכה עלול לפגוע במצוות תלמוד תורה עצמה (ולא בגלל ערכו של הכשר המצוה).⁶

אלא שיש לערער ולומר שאם אכן זו היתה התפיסה (שתלמוד תורה הוא הדוחה ולא ההליכה לקראתו), לא ברור מדוע עדיפה מצוות תלמוד תורה על מצוות ישיבה בסוכה. אם אנו מבינים שההליכה היא הדוחה את מצוות סוכה, ברורה העדיפות

5 הדוגמה של רש"י שהולך ללמוד תורה בעצם קשה, שהרי מצות תלמוד תורה נדחית מפני כל מצוה עוברת.

6 הנחתנו כאן היא שהדחיה קיימת רק במקום שקיום המצוה האחת מפריע למימוש המצוה שבה עוסקים או לקראתה הולכים. כך שיטת רוב הראשונים והפוסקים, אם כי יש מי שחולק בזה, ואכ"מ.

של תלמוד תורה, שכן הוא כבר עוסק בהליכה הזו כשמגיע חיובו לישיב בסוכה. מצוות תלמוד תורה קודמת בזמן במקרה זה, ולכן היא עדיפה על מצוות הישיבה בסוכה. אבל אם ההליכה אינה דוחה את הישיבה בסוכה אלא רק הלימוד עצמו, הרי הוא עדיין לא עוסק בכך. אם כן, היינו צריכים לפסוק שהישיבה בסוכה היא המצוה הראשונה שבה עליו לעסוק, וממילא הוא חייב רק בה ונפטר מתלמוד תורה, ובודאי גם מההליכה לקראתו. לכאורה מכאן מוכח שבכל זאת הכשר המצוה הוא שדוחה את הישיבה בסוכה ולא המצוה עצמה.

ובכל זאת, יש מקום לדחות את הדחיה ולומר שההליכה לקראת המצוה אמנם אין לה דין של קיום מצוה ממש, ולכן לא היא דוחה את מצוות הישיבה בסוכה אלא מצוות תלמוד תורה עצמה היא שדוחה אותה. ובאשר לשאלה מדוע עדיפה מצוות תלמוד תורה על אף שבעודו בדרך הוא עדיין לא עוסק בה, יש להשיב שההליכה לקראת תלמוד תורה אמנם אינה מצוה ממש, אבל היא מספיקה כדי להחשיב אותו כמי שכבר עוסק בענייני מצוות תלמוד תורה. בכך נקבע שמצוות תלמוד תורה היא שחלה עליו ראשונה שכן הוא כבר עוסק בה, ולכן היא המחייבת אותו, ולא מצוות הישיבה בסוכה. כלומר גם אם ההליכה ללמוד אינה נחשבת כקיום מצוות תלמוד תורה, די בה כדי להגדיר אותו כמי שכבר עוסק במצוות תלמוד תורה, ולכן זו המצוה שחלה עליו ולא הישיבה בסוכה.

מכל מקום, אנו לא נמלטים ממידה כלשהי של הכרה בכך שהליכה לקראת קיום המצוה, או עיסוק בהכשר מצוה אחר (אין סברא לחלק בין הליכה לבין הכשר מצוה אחר), יש בהם מעט מתחילת הקיום של המצוה עצמה. אולי אין כאן ממש קיום של המצוה, אבל יש כאן התחלה כלשהי, ולו רק כדי לקבוע שהוא כבר החל לעסוק במצוות תלמוד תורה. להלן נראה זאת מזוויות נוספות.

דחיית שבת במכשירי מילה

המקור העיקרי שעוסק בהכשר מצוה הוא המשנה בשבת, שבה הנושא הוא דחיית שבת מפני קיום מצוה. כפי שנראה יש כאן מקום להעלות שיקולים דומים לאלו שעלו לעיל.

כידוע, מצוות מילה בזמנה דוחה את השבת. מה בדבר מכשירי המצוה (חימום

מים, הכנת כלי המילה, הבאתם מרשות לרשות וכדו'?) במשנה שבת קל ע"א מופיעה מחלוקת תנאים בעניין זה:

רבי אליעזר אומר: אם לא הביא כלי מערב שבת - מביאו בשבת מגולה. ובסכנה מכסהו על פי עדים. ועוד אמר רבי אליעזר: כורתים עצים לעשות פחמין לעשות (כלי) ברזל. כלל אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת, (ומילה) שאי אפשר לעשותה מערב שבת - דוחה את השבת.

בגמרא שם (קלא ע"א) מבואר שהמחלוקת היא בשאלה האם מכשירי מילה דוחים את השבת, ובדומה לזה נחלקו לגבי מכשירי מצוות שונות (ראה שם לגבי מכשירי שופר, סוכה, לולב ועוד).

אם כן, ר"א מתיר לעשות מכשירי מילה (ומכשירי מצוה בכלל) בשבת, ור"ע חולק עליו מכיון שניתן לעשות את המכשירים מבעוד יום (לפני שבת).⁷

דעתו של ר"א היא שמכשירי מצוה דוחים את השבת, ומוכח מכאן שלעיסוק במכשירי מצוה יש מעמד של עיסוק במצוה עצמה. אמנם היה מקום לדחות את הראיה מכאן בצורה דומה לטענתנו לעיל, שמה שדוחה את השבת הוא מצוות המילה (ולא מכשיריה), אלא שאם לא ניתן יהיה לעשות את מכשירי המילה גם המצוה עצמה לא תוכל להתבצע. אם כן, לכאורה אין להביא ראיה מכאן שעיסוק במכשירי מצוה הינו בעל מעמד של קיום מצוה.

ברם, עיון נוסף מעלה שלכאורה זו גופא דעת ר"ע, האומר שמכשירי מילה אינם דוחים את השבת אבל זה רק משום שיש אפשרות לעשותם מערב שבת, אמנם אם לא ניתן לעשותם מע"ש מודה ר"ע שמוותר לעשותם בשבת.⁸ לכאורה זהו ההסבר

7 מחלוקת זו באותה לשון מופיעה גם לגבי קרבן פסח שחל בשבת (פסחים סה ע"ב), ובדין הכנת חביתיה כהן גדול בשבת (מנחות צו ע"א) מופיעה דעתו של רבי עקיבא בלשון זהה, ללא דעתו של רבי אליעזר.

8 במשניות של מילה ושל פסח ניתן להבין שאין שום מכשיר מצוה הדוחה שבת לדעת ר"ע, והכלל בא בעצם להבחין בין מעשה המצוה שזמנו הוא שבת ובין כלל המכשירים, שכן אותם ניתן תמיד לעשות מערב שבת (לפחות ברמה העקרונית, גם אם לא במקרה המסוים). כך פשוטו לשונו של רש"י על המשנה בשבת:

כלל אמר רבי עקיבא - נחלק על ר"א במכשירי מצוה שאין דוחין הואיל ואפשר לעשותן מע"ש. ושאי אפשר לעשות מע"ש - כגון מילה עצמה שא"א לה ליעשות דזמנה ביום השמיני דוחה שבת.

אולם במשנת מנחות מבואר שהכנת החביתין דוחה שבת על פי אותו כלל של רבי עקיבא. נמצא

לעמדתו: מה שדוחה את השבת הוא המצוה עצמה ולא מכשירי המצוה. לכן דחיית השבת לצורך מכשירי המצוה היא אך ורק במקום שלולא כן קיום המצוה עצמו יתבטל. במקרים אלו המצוה היא שדוחה את השבת ולא העיסוק במכשיריה. בנוסף, לא מסתבר בדעת רבי אליעזר שהמצוה היא שדוחה את השבת, שהרי הוא מתיר גם מכשירים של מצוות שהן עצמן אינן מהוות חילול שבת ורק ההכנות להן נצרכות להיתר של חילול שבת (כסוכה וכדו'). במצוות אלו לא התחדש כלל היתר חילול שבת על מעשה המצוה עצמו.

התמונה המתקבלת מכאן היא שקיימת מחלוקת תנאים בנושא דידן: לפי ר"א מכשירי מצוה הם כקיום מצוה, ומצד עצמם הם דוחים שבת גם אם אפשר היה לעשותם מע"ש.⁹ לפי ר"ע מכשירי מצוה אינם קיום מצוה ולכן הם אינם דוחים שבת. מה שדוחה את השבת הוא המצוה עצמה, והמכשירים דוחים אותה כאשר נדרש לעשותם בשבת לצורך קיום המצוה. ההלכה נפסקה כר"ע, והמסקנה העולה מכאן היא שלמכשירי מצוה אין מעמד של קיום מצוה.

אולם, כפי שנראה כעת, תמונה זו אינה ברורה. מה הדין במכשירים שעקרונית ניתן לעשותם מערב שבת, אך הם בכל זאת לא נעשו? כעת המצוה לא תוכל

שמכשירים שלא ניתן עקרונית לעשותם מערב שבת (משום שאחרי הלישה והאפייה המנחה תיפסל בלינה) דוחים את השבת, למרות שהמצוה היא להקריב חביתין ולא ללוש ולאפות אותם. גם בפסח הפעולות שאחרי ההקרבה דוחות את השבת למרות שזמנן אינו קבוע מצד עצמן, וכן בכל מילה בשבת המציצה דוחה שבת, ולדעת בעל המאור (שבת פי"ט על דברי הרי"ף שיובא להלן) אין זה משום פיקוח נפש, שהרי לדעתו אסור למול על מנת להגיע למצב של פיקוח נפש, כמו במצב שלפני המילה נשפכו המים החמים שנועדו לרחיצת התינוק אחרי המילה שלדעתו אין למול, ואם כך איך מותר למול על מנת למצוץ אחר כך? בהכרח שמכשירי מילה כאלה הותרו, וכך כתב בעל המאור: "ואע"פ שמכשירין שלאחר שחיתת הפסח דוחין את השבת, התם במכשירין שאי אפשר לעשותם מערב שבת, אבל מכשירין של מילה כגון חמין לרחוץ בו שאפשר להחם לו מע"ש אינן דוחין את השבת". אם כך, אמנם מכשירין כאלה דוחים, אבל כאמור אפשר שהמצוה היא הגורמת את הדחיה.

9 האם לדעת רבי אליעזר מוטב לכתחילה להכין את המכשירים בערב שבת כדי למעט בחילול שבת? נראה שבשאלה זו נחלקו שתי סוגיות. בברייתא (שבת שם ומקבילות) נאמר: "במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת". וכתבו התוספות (יבמות יד ע"א ד"ה במקומו): "במתכוין היו מביאים עצמם שיהיו צריכים לכך משום חיבוב מצוה". אך בעירוובין (קג ע"א) דנה הגמרא על המשנה המתירה לחתוך יבלת רק בשינוי - רב יוסף ואביי מנסים להעמיד אותה כשיטת רבנן, כלומר רבי עקיבא, ולבסוף מביאה הגמרא את תירוצו של רבא: "רבי אליעזר היא דאמר מכשירי מצוה דוחין את השבת ומודה ר' אליעזר דכמה דאפשר לשנויי משנינן". נראה שרב יוסף ואביי שקדמו לרבא בסוגיה חולקים עליו, ולדעתם אין ענין לשנות לפי רבי אליעזר. ראה אור שמח הלכות קרבן פסח פ"א הי"ח. יתכן שזה תלוי בשאלת הותרה או דחיה ואכ"מ.

להתבצע אם לא ייעשו המכשירים בשבת עצמה, ומאידך הם יכלו להיעשות מערב שבת ולפי ר"ע אין היתר לעשותם בשבת.

כך פוסק הרמב"ם בעניין זה (הל' מילה פ"ב ה"ו-ה"ז):

עושין כל צרכי מילה בשבת... אבל מכשירי מילה אינן דוחין את השבת... זה הכלל כל שאפשר לעשותו מערב שבת אינו דוחה את השבת אבל אם שכח ולא הכינו המכשירין תדחה המילה לתשיעי.

אם כן, להלכה במצב בו אפשר היה להכין את המכשירים מע"ש, גם אם לא הכינו וכעת המילה תידחה, אין היתר לעשות זאת לצורך המילה. אמנם כאן מדובר על שיכחה. האם במצב של אונס ישתנה הדין (מעשה נכנה זאת 'מכשירי אונס')? מיד אחר כך כותב הרמב"ם (ה"ח):

מקום שדרכן להרחיץ את הקטן מרחיצין אותו בשבת ביום המילה בין לפני המילה בין לאחר המילה או בשלישי של מילה שחל להיות בשבת, בין רחיצת כל גופו, בין רחיצת מילה, בין בחמין שהוחמו מערב שבת בין בחמין שהוחמו בשבת מפני שסכנה היא לו.

פשטות לשונו היא שמותר לחמם מים בשבת כדי לרחוץ את הקטן לפני המילה. כך הבין הראב"ד והשיג עליו שודאי אסור לחמם על ידי ישראל כדי למול. הרמב"ם כתב את דבריו בעקבות הרי"ף, שכתב (שבת נג ע"א מדפיו):

ואמרי רבוואתא שהלכה כרבי אלעזר בן עזריה ביום ג' [=למילה, ראב"ע סובר שזהו יום של סכנה] וכ"ש בראשון שמרחיצין אותו כדרכו בין לפני המילה בין לאחר המילה בין בחמין שהוחמו בשבת בין בחמין שהוחמו מע"ש.

הדברים יכולים להתבאר על פי לשון הירושלמי שהביא הרי"ף (נב ע"א):

דאשכחו בתלמודא דארץ ישראל דגרסינן התם (פיי"ט ה"א) רב שמואל בר אבדימי הוה ליה עוברא למיגזר בי רב שישנא בריה אנשיון מייתי אזמל שאל לרבי מונא א"ל ידחה עד למחר שאל לרבי יצחק ברבי אלעזר אמר להם מישחק קונדיטון לא אנשיתון ומייתי איזמל אנשיתון?! ידחה עד למחר.

רבי יצחק נוזף ברב שמואל איך זה שלא שכחו לשחוק קונדיטון עבור היין, כנראה

משום שזה היה חשוב להם, ורק את הסכין שכחו. נראה מכך שהסיבה שלא התיר להם להביא את האיזמל היא משום שזוהי רשלנות. אך הרמב"ן בחידושו (קלד ע"א), הרא"ש (פ"ט סי' ב) והר"ן (על הרי"ף) כתבו שלמרות הנראה מפשטות לשונו לא התיר זאת הרי"ף, וכוונתו היא שלפני המילה מותר לרחוץ בחמין שהוחמו מערב שבת בלבד (והתירו גזירת מרחצאות לשם כך) ובשבת מותר לחמם מים רק לצורך אחר המילה משום פיקוח נפש. הרא"ש מוכיח זאת מהמעשה המובא בגמרא (עירובין סז ע"ב) "ההוא ינוקא דאישתפיך חמימה...". שנספכו המים המיועדים לרחיצת התינוק הנימול והתירו להביא מים רק על ידי נכרי דרך חצר, הרי שמכשירי אונס אסורים. ואכן הרי"ף בסוף הפרק הביא את דברי בה"ג שאם נפגם האיזמל לפני המילה מותר לתקנו על ידי נכרי, והוא חולק עליו ואוסר אפילו על ידי נכרי. אם כך ודאי שאינו מתיר לחמם מים אם נשפכו. גם חכמי לוניל שאלו את הרמב"ם (כמובא בכס"מ) כיצד התיר חימום מים בשבת לצורך מילה, והוא בתגובה כתב:

תמהני לשאלה זו שהדברים בחיבורי מפורשים הרבה ולא יראה לי מקום לספק זו, שתחלת אותה הלכה כך היא: מלו את הקטן בשבת ואחר כך נשפכו החמין או נתפזרו הסמנין עושין לו בשבת מפני שסכנה היא לו מקום שדרכן להרחיץ את הקטן וכו' עד שלישי למילה שחל להיות בשבת וכו' עד מפני שסכנה היא לו. הרי הדברים ברורים שעל שלישי של מילה אמרנו שמרחיצין אותו בין בחמין שהוחמו מע"ש בין בחמין שמחממין לו בשבת מפני שסכנה היא לו, ולא יראה לי בכאן ספק כלל.¹⁰

אמנם המאירי כתב (קלג ע"א):

וכן יש חולקים לומר שאף קודם מילה מחמין לו בשבת וכן נראה מלשון גדולי הפוסקים והמחברים ואין הדברים נראין.

הוא מביא את הדעה המתירה בלי זיהוי ואחר כך לומד אותה מלשון הרי"ף

10 בהלכות שבת (פ"ב הי"ד) עוסק הרמב"ם בדיני פיקוח נפש בשבת, וכותב: "וכן מרחיצים אותו לפני המילה ולאחר המילה וביום השלישי למילה בחמין שהוחמו בשבת מפני הסכנה". זוהי לשון ברורה להיתר ואין הלכה קודמת לסמוך עליה, ובנוסף הוא אינו עוסק שם בדיני מילה אלא בדיני פיקוח"נ, ומדוע הזכיר בכלל רחיצה שלפני המילה? יתכן שסמך על מה שכתב כבר בהלכות מילה (נזכיר שישנה מחלוקת בשאלת אמינות תשובות הרמב"ם לחכמי לוניל).

גם הרמב"ן, לאחר שמיישב את לשון הרי"ף כנ"ל, כתב:

כל זה כתב בעל הלכות ז"ל אלא ששיבש במקום אחר ואמר מחממין חמין לחולה ולקטן ולחיה בשבת בין להשקותו בין להברותו אחד קטן בריא ואחד קטן חולה מחמין לו חמין להברותו ולמולו בשבת, וזה לא אמרוהו אלא לדברי ר"א וא"צ לפנים.

הוא מביא שבה"ג נראה כמתיר חימום מים לצורך מילה וטוען שזו טעות, שכן זוהי דעתו של רבי אליעזר ואינה להלכה.

השיטה שאין להתיר מכשירי אונס מצויה כבר בירושלמי, שמקשה על דברי רבי עקיבא (פסחים פ"ו ה"ג, שבת פ"ט ה"א):

התיבון [=הקשו על הכלל של רבי עקיבא] הרי מזבח שנפל בשבת הרי אינו ראוי לבנות מאתמול [וכי יהיה מותר לבנותו בשבת]?! הגע עצמך שנולדה לו יבולת הרי אינו ראוי לחותכה בשבת?! מין יבולת ראויה ליחתך מאתמול. הגע עצמך שחל יום השביעי שלו להיות בשבת הרי אינו ראוי להזות בשבת?! מין הזייה ראוי מאתמול.

מסקנת הירושלמי שהכלל מתייחס למיני המכשירים וממין אותם על פי היכולת העקרונית לעשותם מערב שבת, ולא לפי המקרה שלפנינו שנאנס ולא עשה מערב שבת או שעשה והתקלקל בשבת.

דחיית שבת במכשירי קרבן

בסוגיית מכשירי קרבן נראה שישנה דעת תנאים שלישית, המתירה מכשירי אונס. נאמר במשנה בעירובין (קב ע"ב):

קושרין נימא במקדש [אם נפסק מיתר הכינור בשבת] אבל לא במדינה, ואם בתחילה [שיכול לעשותה מאתמול] כאן וכאן אסור.

הגמרא מקשה שלפי רבי אליעזר מותר גם אם יכול היה מאתמול, ולפי חכמים

11 "גדולי המחברים" הוא כינויו של הרמב"ם אצל המאירי ו"גדולי הפוסקים" הוא כינויו של הרי"ף. אמירתו "ואין הדברים נראין" בפשטות היא דחיית השיטה להלכה למרות דעתם, ואולי כוונתו שגם דעתם כנראה אינה כד למרות פשטות לשונם.

החולקים עליו (=רבי עקיבא) אסור בכל מקרה,¹² ומתרתת שהמשנה היא כחכמים שבברייתא המובאת שם, ופירש רש"י (קג ע"א ד"ה אלא):

דסבירא להו כר"א בחדא דמכשירי מצוה דוחין וכו' וכגון בשאי אפשר לעשות מאתמול כדקתני שנפסקה לו נימא בכנורו, ופליגי עליה בשאפשר לעשות מבעוד יום הלכך בתחילה אסור.

מבואר כאן שגם אם לדעת ר"ע מכשירי אונס אינם דוחים שבת, ישנה דעה ממוצעת הסוברת כר"א במקרה של אונס וכר"ע במקרה שניתן היה לעשותם. נראה שדעה זו תסבור כך גם במכשירי מילה (כפשטות לשון הרי"ף והרמב"ם לעיל וכקושיית הירושלמי על מזבח שנפל ולא כתירוצו), שכן הגמרא משווה את שתי הסוגיות.¹³

אמנם הרמב"ם מביא את ההלכה כך (הל' שבת פ"י ה"ו):

מותר לקשור קשר שאינו של קיימא לדבר מצוה. כגון שיקשור למדוד שיעור משיעורי התורה. נימת כנור שנפסק קושרין אותה במקדש אבל לא במדינה. ולא יקשור נימא לכתחלה אפילו במקדש.

מההקשר נראה שלדעתו ההיתר הוא רק בקשר האסור מדרבנן ומשום שאין שבות במקדש,¹⁴ ואילו במלאכות דאורייתא הרמב"ם פוסק כר"ע שרק מכשירים שאי אפשר לעשותם מערב שבת דוחים שבת.

12 כאן מבואר בגמרא שלדעת ר"ע מכשירי אונס אינם דוחים שבת, כהבנת הירושלמי על המשנה, ולא כהבנה הפשוטה ברי"ף וברמב"ם שבסעיף הקודם, ואולי אחרי שהובאו חכמים שבברייתא, ניתן לומר שזוהי גם דעת ר"ע.

13 בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' כו אות י-יא) הקשה איך ניתן להתיר הכנת מכשירין שאנס ולא עשה, ובמה זה חלוק מההוא ינוקא דאישתפיך חמימיה ומפשטות הסוגיות שאונס אינו מתיר מכשירין שעקרונית ניתן לעשותם מערב שבת? הוא מתרץ שההיתר הוא רק משום שהשיר מעכב את הקרבן, ומדובר כשכבר הקריבו את הקרבן וכעת אם לא יתקנו את הכינור יתברר למפרע שחיללו את השבת בעבודות ההקרבה, ורק משום כך מותר לתקן, כדי להכשיר את הקרבן למפרע. עולה מדבריו חידוש לדינא, שאם מלו את התינוק ונשארו ציצין המעכבים את המילה ונשבר האיזמל, מותר לתקנו בשבת כדי שלא יתברר למפרע שחיללו את השבת במילה, וצ"ע. אמנם הוא מתעלם מדברי רש"י, שאכן רבנן בסוגיית עירובין חולקים על ר"ע ומתירים מכשירי אונס (הוא אף אומר את דבריו על דברי רש"י שם בסוגיה בד"ה קודם). אם הלכה כשיטה הממוצעת (כפי שנוקט למשל המקדש דוד - קדשים תחילת סימן א), אפשר שבמעשה דההוא ינוקא נשפכו המים בפשיעה ולכן לא התירו לחמם על ידי ישראל.

14 הרמב"ם סובר שעיקר שירה בפה, ואם כך תיקון הכלי אינו בגדר מכשירי קרבן לדעתו ולא שייך להתיר מצד זה, ראה תוספות יו"ט על המשנה בעירובין (פ"י משנה יג) ושו"ת אבני נזר (שם אות א).

מסוגיה נוספת עולה היתר דומה במכשירי קרבן. במשנה (יומא ב ע"א) נאמר שמתקינים כהן ממלא מקום לכהן הגדול למקרה שיפסל במהלך עבודות יום הכיפורים. הגמרא (יב ע"א) דנה במקרה שהכהן הגדול נפסל בין העבודות הנעשות בבגדי לבן, איך יהפוך ממלא מקומו לכהן גדול, הרי בבית שני בהעדר שמן המשחה, עליו לעבוד עבודה כלשהי בבגדי כהן גדול כדי להתקדש בקדושת כהן גדול, והרי בגדי לבן זהים לארבעת בגדי כהן הדיוט (למ"ד שהאבנט של כהן הדיוט עשוי פשתן בלבד)? אביי עונה שילבש בגדי זהב ויהפוך בצינורא משהו על גבי המערכה, כלומר יקדם את הקטרתו, ואז ילבש בגדי לבן ויעבוד. בעצם מדובר במלאכה דאורייתא שאינה נצרכת מצד עצמה, וכל מטרתה היא להכשיר את הכהן לעבודות היום, ואם כך זהו מכשיר אונס והוא דוחה יו"כ.¹⁵

אמנם רב פפא חולק על אביי וסובר שעצם עבודת יום הכפורים, שכשרה רק בכהן גדול, מחנכת את ממלא המקום להיות כהן גדול למרות שהוא עובד בבגדי לבן. הרמב"ם (הל' עבודת יום הכיפורים פ"א ה"ג) פסק להלכה כתירוצו של רב פפא, ונמצא שלדעתו גם סוגיה זו אינה מהווה מקור להתיר מכשירי אונס.

דחיית שבת - סיכום

אם כן, מכשירי מצוה שלא נעשו מערב שבת ברשלנות אינם דוחים שבת. אם לא נעשו המכשירים באונס, ראינו מקורות שונים: בצד המתיר ראינו את דעת חכמים בעירובין בסוגיית נימה של כינור על פי פירש"י, דעת אביי ביומא בחינוך כה"ג ביו"כ, משמעות לשונו של רבי יצחק בירושלמי, לשונו של בה"ג, פשטות לשון הרי"ף והרמב"ם והבנת המאירי בהם, ובמכשירי קרבן נוקט כד המקדש דוד להלכה. בצד האוסר ראינו את פשטות המעשה של 'אישתפיך חמימיה', סוגיית הירושלמי על משנת רבי עקיבא שאין לבנות מזבח שנפל, פירושם של הראשונים ברי"ף, תשובת הרמב"ם, וכך נוקט האבני"ז הן במילה והן במכשירי קרבן (למעט כאשר נעשה כבר חילול שבת ויש לתקנו למפרע). להלכה הנטיה הברורה היא

15 הוכחה זו מובאת במקדש דוד (קדשים סימן ל אות א) נגד דברי התוספות (מנחות עח ע"א ד"ה אחת), שכתבו שהכהן הנכנס תחת כהן גדול ביו"כ אינו מקריב מנחת חביתין לצורך תחילת עבודתו ככהן גדול, מפני שזהו קרבן יחיד שאינו דוחה שבת. לטענתו, אם המנחה מעכבת את כיהונו הרי שהיא בגדר מכשירי אונס ומותר כמו היפוך בצינורא. ראה את דבריו בנדונו גם בסימן כה.

לאסור.¹⁶ מה פירוש הדברים במונחי מעמד הכשר המצוה? לכאורה עולה מכאן שהמצוה עצמה גם היא אינה דוחה שבת, שהרי במקום שניתן היה לעשות זאת מע"ש לא מתירים עשיית מכשירים גם במחיר ביטול המצוה עצמה. ניתן להבין זאת בשתי צורות:

1. דחיית שבת מפני המכשירים אינה מכוחם אלא מכוח המצוה (כפי שהבנו למעלה בדעת ר"ע). משכך, אין טעם לחלק בין סוגי מכשירים שונים, ומה שקובע הוא רק הצורך לדאוג לקיום המצוה בפועל, אלא שאם לא עשה את המכשירים מערב שבת, מוטל עליו קנס (מדאורייתא כמובן¹⁷) שאוסר עליו

16 בשו"ע מופיעים פעמיים דיני מילה בשבת, הן בהלכות שבת והן בהלכות מילה. לשונו של השו"ע באו"ח (סי' שלא ס"ו) היא: "מכשירי מילה שאפשר לעשותם מערב שבת אינם דוחים את השבת", ויש מקום להבין שאם לא ניתן לעשותם מערב שבת דוחים שבת. לעומת זאת ביו"ד (סי' רסו ס"ב) כתב: "אינו דוחה אלא המילה עצמה ופריעה ומציצה... אבל מכשיריה אינם דוחים כיון שהיה אפשר לעשותם מבעוד יום". כאן הוא מפרש שזהו נימוק בלבד, ולהלכה האיסור הוא גורף ורק שלוש פעולות המילה העיקריות מותרות. גם באו"ח הדיונים על היתר אמירה לנכרי עוסקים גם במקרים של סכין שנפגם וכדו' (ראה למשל ביאור הלכה ד"ה וע"ל סי' שז), ולא עלה על הדעת להתיר על ידי ישראל.

17 בפשטות, חילוקו של רבי עקיבא הוא מדאורייתא, ומי שיעשה מכשירים כאלה בשבת חייב חטאת. כך עולה גם מדעת הרי"ף שהובא לעיל, שאסור לתקן איזמל שנפגם בשבת על ידי נכרי משום שזו פעולה שאסורה על ישראל מהתורה.

אמנם במשנת פסחים, כשטען רבי אליעזר שיש ק"ו להתיר מכשירי פסח במלאכות דרבנן בשבת, השיב רבי יהושע: "יום טוב יוכיח שהתירו בו משום מלאכה ואסור בו משום שבות", ופירש"י: "יו"ט יוכיח שהתירו בו שחיטה ובשול שהוא אב מלאכה ומותרין להדיוט ואסרו בו להביא דבר מחוץ לתחום ולאכלו הואיל והוא אפשר לן מאתמול". ואכן, ביום טוב הותרה רק מלאכת אוכל נפש שלא ניתן לעשותה מערב יו"ט, בדומה לחילוק במכשירי מצוה לדעת החולקים על ר"א. הראשונים נחלקו אם מלאכות שניתן לעשותן בערב יום טוב באותה איכות אסורות מהתורה (תוספות ביצה ג ע"א ד"ה גזירה) או מדרבנן (רמב"ם ה"ל יו"ט פ"א ה"ה). בחלוקה זו 'מכשירי אונסי' אסורים, כלומר מי שנאנס ולא קצר מערב יום טוב אינו יכול לקצור ביום טוב.

[בנוסף קיים חילוק כזה גם במכשירי אוכל נפש (שאינם בגוף המאכל) לדעת רבי יהודה שהלכה כמותו (ביצה כח ע"ב, שו"ע או"ח תצה ס"א), ושם האיסור הוא מהתורה לכו"ע (משנ"ב שם סק"ו ופתיחה לסי' תקט), ומכשירי אונס מותרים שכן דנים על כל מקרה לגופו (שו"ע ומשנ"ב שם). על השוואה זו עמד ר"א וסרמן בקובץ הערות ליבמות סימן יג, ז-ט].

כאמור, מדברי רבי יהושע משמע שישנה השוואה בין מכשירי מצוה למלאכת אוכל נפש. אם ננקוט גם במכשירי מצוה שהחילוק הוא מדרבנן, למרות החידוש שבדבר, תתיישב קושיית הראשונים (תוספות מגילה ד ע"ב ד"ה ויעבירונו, הריטב"א והר"ן שם) מדוע לא גזרו על מילה בשבת 'גזירה דרבה' - "שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר" (כפי שביטלו מצוות שופר, לולב ומגילה). אם נניח שלדעת רבי עקיבא כמו לדעת רבי יהושע החילוק אינו מהתורה, הרי שמי שיעביר איזמל לצורך מילה לא יעבור על איסור תורה, ובאיסור דרבנן לא גזרו (ראה תוספות שם שלא גזרו על שופר של נעילה משום שבשעה זו גם אם יעביר ברה"ר הרי זה איסור דרבנן).

את המכשירים, וממילא הוא מפסיד את המצוה. אם כך, באונס לכאורה יש להתיר, וזה מתאים לצד המתיר מכשירי אונס.

2. גם לפי ר"ע למכשירים עצמם יש כוח דחיה, ולכן יש מקום לחלק בין שני סוגי מכשירים. כאשר המכשירים יכולים עקרונית להיעשות מערב שבת, הם אינם נגררים אחרי המצוה כי הם אינם חלק בלתי נפרד ממנה (לפחות לעניין חילול שבת). הדחיה עבור מכשירים היא רק באלה שתמיד אין אפשרות לעשותם מע"ש, או אז הם מהווים חלק מקיום המצוה עצמה. אם כך גם באונס אסור, כצד השני.

ומה לגבי דעת ר"א? הוא סובר שמכשירי המצוה דוחים שבת גם אם ניתן היה לעשותם מע"ש. עיקר טענתו נסובה על המקרה שהבאנו לעיל, כלומר על מצב שהמכשירים לא נעשו מע"ש, וכעת הם מעכבים את המצוה. במצב זה אומר ר"א שהמכשירים דוחים את השבת. לכאורה דווקא לדעתו יש כאן תפיסה שהמכשירים מצד עצמם אינם דוחים שבת, והדחיה מבוססת על העובדה שללא המכשירים גם המצוה לא תקויים (וגם מצוות כשיבת סוכה שאינן מהוות חילול שבת בעצמן, יש בהן כוח דחיה עבור מכשיריהן). אם כן, דוקא לפי ר"א מי שדוחה את השבת הוא המצוה עצמה ולא המכשירים. ואילו לדעת ר"ע יש אפשרות להבין שגם המכשירים מצד עצמם דוחים שבת.

האם תמונה זו אומרת שאין מעמד הלכתי לקיום של מכשירי מצוה? הדבר אינו ברור. בהחלט יתכן שיש להם מעמד הלכתי, ואולי יש בהם אפילו ממש קיום מצוה, אך מצוה זו אינה דוחה שבת. יש מצוות רבות נוספות שאינן דוחות את השבת, ואולי מכשירי מילה נכנסים לגדר הזה (כלומר הם אמנם מצוה, אבל מצוה פחותה ממילה, ולכן היא אינה דוחה שבת).¹⁸

פטור מגלות

סוגיה נוספת בה עולה עניין הכשר מצוה מצויה במכות ח ע"א. בסוף המשנה שם מופיע הדין הבא:

אבא שאול אומר: מה חטיבת עצים רשות אף כל רשות, יצא האב המכה

¹⁸ ראה בזה גם בתוד"ה שכן, יבמות ו ע"א, ונדון בו גם להלן.

את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח בית דין.

המשנה פוטרת מגלות את מי שרוצח בשוגג תוך הכאה של מצוה, והלימוד הוא מכך שאין זה דומה למקרה של הריגה תוך חטיבת עצים ביער שחייבה עליו התורה גלות. הדוגמאות הן אב שמכה את בנו או רב שרודה בתלמידו. באיזו מצוה מדובר שם? בפשטות זוהי מצוות תלמוד תורה או חינוך. האם ההכאה היא עיסוק במצוה ממש או שמא היא הכשר מצוה?

והנה הגמרא שם מקשה:

אמר ליה ההוא מרבנן לרבא: ממאי דמחטבת עצים דרשות? דלמא מחטבת עצים דסוכה ומחטבת עצים דמערכה, ואפילו הכי אמר רחמנא: ליגלי! אמר ליה: כיון דאם מצא חטוב (אינו חוטב) לאו מצוה, השתא נמי לאו מצוה.

הדוגמאות שהגמרא מביאה לחטיבת עצים דמצוה הן חטיבת עצים לסוכה ולמערכה. הגמרא דוחה שמכיוון שאם מצא חטוב אינו מצווה לחטוב, זה לא מוגדר כמצוה. ניתן להבין זאת בשתי צורות: א. הכשר המצוה אינו מצוה כלל, והאינדיקציה לזה היא שאם לא צריך את העצים אין מצוה לעשות זאת (ומכאן שהצורך הוא טכני מחמת הצורך, ולא מחמת ציווי). ב. הכשר המצוה הוא מצוה ממש, אלא שהיא קלה יותר, שכן היא לא קיימת בכל המקרים (כשיש עצים לא צריך לחטוב אותם).

בהמשך הגמרא מקשה על דברי רבא מהמשנה:

איתיביה רבינא לרבא: יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח ב"ד; לימא: כיון דאילו גמיר לאו מצוה, השתא נמי לאו מצוה! התם אף על גב דגמיר - מצוה, דכתיב: "יסר בנך ויניחך ויתן מעדנים לנפשך" (משלי כט).

הגמרא מקשה שגם הדוגמאות של המשנה אינן מצוה בכל מצב, שכן אם אין צורך להכות את הבן/תלמיד אז אין מצוה בכך. הגמרא דוחה שהכאת הבן היא מצוה בכל מקרה. בפשטות הכוונה אינה לומר שהכאת הבן היא מצוה ולא מכשיר מצוה. מסתבר יותר לפרש שכוונת הגמרא היא שזהו הכשר מצוה, אלא שהכשר זה קיים בכל המצבים. זהו מכשיר שמטרתו להשיג בן מחונך, והגמרא מבינה

שראוי לעשות זאת גם במצב שהוא לומד כראוי. אם כן, משמע מכאן כהבנה ב לעיל. רש"י שם מסביר מדוע חטיבת עצי סוכה אינה מצוה, וכותב כך:

השתא נמי - כי לא מצא חטובה אין החטבה מצוה אלא עשיית הסוכה.

וכבר רבים העירו עליו, מה מצוה יש בעשיית סוכה? לכאורה המצוה היא הישיבה בסוכה, אבל בנייה ובודאי חטיבת עצים הם רק מכשירי מצוה. חלק מהאחרונים פלפלו בדברי רש"י הללו, והסיקו מהם שיש מצוה בבניית הסוכה (ראה אוצר מפרשי התלמוד על אתר). אך לפי דרכנו אין בכך כל צורך. כוונת רש"י היא שבניית הסוכה היא מכשירי מצוה, ומכשירי מצוה יש להם סטטוס של מצוה. אמנם חטיבת העצים גם היא מכשיר מצוה, ולכן היתה הוה אמינא בגמרא שגם להם יש סטטוס של מכשירי¹⁹. אך למסקנה זהו מכשיר רחוק מדי, ולכן אין לו מעמד של מכשירי מצוה כלל. הגמרא קובעת כאן מרחק רלוונטי של המכשיר מהמצוה כדי להחשיבו כמכשיר לאותה מצוה (הרי לא נעלה בדעתנו שהליכה לעבודה כדי להרוויח כסף בכדי לאכול שיהיה לנו כוח לבנות סוכה, תיחשב גם היא כמכשירי מצוה של ישיבה בסוכה!). נציין כי לפי תוס' שאנץ שם גם למסקנת הגמרא חטיבת העצים לסוכה היא אכן מצוה.

מכל מקום, מהסוגיה כאן עולה כי למכשירי מצוה יש מעמד כקיום של מצוה (לרש"י עשיית הסוכה ולתוס' שאנץ גם החטיבה) ולכן עיסוק בהם פוטר מגלות. אמנם גם כאן יש לדחות את הראיה ולומר שהפטור מגלות הוא מכיוון שהעיסוק בהכשר מצוה כפוי על אותו אדם מחמת מחוייבותו למצוה עצמה (ולכן אינו דבר רשות. ראה בסוגיה שם). יש שהסבירו שמצבו הוא כמי שהרג אדם שנכנס לחצרו שלא ברשות, מפני שבעל הבית פעל ברשות, כפי שאומרת המשנה שם בסמוך לדינו של אבא שאול. העיסוק במצוה נחשב גם הוא כעיסוק ברשות, ולא מצפים מאותו אדם שיימנע ממנו.

ברור שגם אם להכשר המצוה אין כל ערך הלכתי, עדיין הוא כפוי על האדם. מי שאין לו עצים לסוכה חייב ללכת מראש לקטוף אותם על מנת שיוכל לקיים את

¹⁹ וראה גם שבועות כט ע"א (הנשבע סוכה איני בונה, הוא כנשבע על מצוה), וכן בכתובות פו ע"א (שכופין על מצוות בניית סוכה). גם משני המקומות הללו משמע שבניית סוכה היא אכן מצוה. כן משמע גם בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג, סוכה פ"א ה"ב) שהבונה סוכה מברך על בניית סוכה (ולא רק ברכת זמן). ולפי דרכנו כל אלו אינם ראיה שזו מצוה ממש, אלא כטענתנו שמכשירי מצוה יש בהם קיום מצוה.

מצוות ישיבה בסוכה, שאם לא כן הרי כל אדם היה פטור ממצוות סוכה, משום שביום טוב עצמו הוא כבר אינו יכול להקימה משום חילול יו"ט (ראה בסמוך). אם כן, על אף שלהכשר המצוה אין מעמד הלכתי, המצוה היא המאלצת את האדם לחטוב את העצים, ולכן הוא נחשב כמי שעושה כן ברשות.²⁰ נמצא שגם דוגמה זו אינה מהווה בהכרח ראייה נגד התפיסה הפשוטה של הכשר מצוה כחסר מעמד הלכתי.

חובת ההכנה למצוה: קרבן פסח ותענית יום כיפור

בגמרא (פסחים ג ע"ב) מסופר על רבי יהודה בן בתירא ששלח מסר מרומז עם נכרי שעלה לירושלים להשתתף בקרבן פסח, ומבואר שהוא עצמו לא עלה. התוספות (ד"ה מאליה) הקשו על כך ותירצו שני תירוצים: א. מי שפטור מראייה פטור גם מפסח (ור"ב"ב היה פטור מראייה בגלל היותו זקן שאינו יכול לעלות ברגליו). ב. אין חיוב לעלות מחוץ לארץ. האחרונים הקשו על השוואת התוספות לראייה, והצלי"ח (שם) כתב שכל קושייתם היתה רק על חובת עליה לרגל, אבל מקרבן פסח הרי כל מי שבדרך רחוקה פטור. המנחת חינוך (מצוה ה) תמה עליו, שודאי שכל איש מישראל חייב להתקרב מראש לירושלים ולהכניס את עצמו לכלל חיוב, ככל מצוות עשה שאדם מחויב לטרוח כדי שתהיה לו האפשרות לקיימה - שאם לא כן לעולם לא יטול אדם לולב, שכן לפני יום טוב עדיין אינו מחויב וביום טוב אין לו אפשרות להשיג, וזה לא יעלה על הדעת. כך כתב גם בערוך השולחן העתיד (קדשים ח"ג, ס"י קפא סעיפים ו-יא) והאריך לבאר מאיזה מרחק חייב אדם להתקרב כדי שלא יהיה בדרך רחוקה בזמן החיוב.

אך בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג ס"י צ) דן האם חולה מחויב לבצע פעולה רפואית (זריקה) כדי שיוכל לצום ביום כיפור, וכתב שפטור, מכיון שאין חיוב להכניס את עצמו לכלל חיוב. הוא מביא ראייה מפסחים (סט ע"א) שהחיוב להכין את עצמו לקרבן פסח הוא רק משש שעות ולמעלה, וכונתו לדברי רש"י (ד"ה ענוש כרת) שערל שלא מל חייב כרת משום שיכול היה לתקן את עצמו לאחר חצות, אבל טמא ומי שהיה בדרך רחוקה פטור מכרת מפני שלא יכול לתקן לאחר חצות,

20 אנו מוצאים יסוד כזה בכמה מקומות, שהמזיק בעת שעסק במצוה פטור, לדוגמה, לגבי נר חנוכה בסוגיות ב"ק ל ע"א, סב ע"ב ומקבילות.

וקודם לכן עדיין לא חל החיוב (אמנם המנ"ח הביא את דברי רש"י הללו, וכתב שאף שאין כרת, יש חיוב מצד קיום מצוות עשה). הוא מוכיח זאת גם מכך שנדרש פסוק לחייב אכילה בערב יום כיפור, והרי ודאי שללא אכילה מראש אי אפשר לצום,²¹ הרי שאין חיוב להכין את עצמו לקיום מצוה אלא אם כן התורה ציוותה על כך בפירוש.²²

אם נלך בדרכם של המנ"ח וערוך השולחן גם בסוגיית אכילה בערב יום כיפור, תבואר שיטת הרמב"ם בעניין זה. כידוע, הרמב"ם לא הביא מצוות אכילה בערב יום כיפור. בערוך השולחן (או"ח תרד, ו) פירש שבגמרא (יומא פא ע"ב) מבואר שיש שתי דרשות מהפסוק "ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב", או לחייב אכילה בתשיעי או להוסיף מחול על הקודש, והרמב"ם פסק את החיוב להוסיף מחול על הקודש, ולכן לא הביא מצוה לאכול בתשיעי.

אמנם בהלכות נדרים (פ"ג ה"ט) כתב הרמב"ם:

הנודר שיצום בשבת או ביום טוב, חייב לצום, שהנדרים חלים על דברי מצוה כמו שבארנו. וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו, ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב או ערב יום הכיפורים, הרי זה חייב לצום, ואין צריך לומר ראש חדש. פגע בו חנוכה ופורים, ידחה נדרו מפני הימים האלו, הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים הרי הן צריכין חזוק וידחה נדרו מפני גזירת חכמים.

מבואר כאן שאסור מהתורה להתענות בערב יום כיפור, ואם כך, מדוע לא הביא

21 ואכן ציווי התורה הוא מטעם זה לדעת רש"י (יומא פא ע"ב ד"ה כל): "והכי משמע קרא: ועיניתם... בתשעה", כלומר התקן עצמך בתשעה, שתוכל להתענות בעשרה". האג"מ מוכיח את טענתו מכך שגם מי שאינו מתענה חייב לאכול, הרי שיש חיוב עצמאי שציוותה עליו התורה ולא הסתפקה בעצם החיוב להתכונן לצום, אולם דבריו צ"ע שהרי זה בדיוק ההסבר האפשרי למה היה צורך להוסיף ציווי ולא די בחובה להתכונן לצום, אף שגם חיוב זה קיים מסברא. ואם אכן כך הוא, אזי אין הכרח לומר שחולה לא צריך להכניס עצמו לכלל חיוב. יתכן שהוא צריך, אמנם לא מכוח הפסוק אלא מכוח הסברא.

22 באור שמח (לעיל הערה 9) ביאר את מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא במכשירי מצוה בשבת, שלדעת ר"א אין חובה להתכונן למצוה מערב שבת והחובה חלה רק בשבת ולכן המכשירים דוחים, ולדעת רבי עקיבא חובת ההכנה קיימת מבעוד יום ולכן אסור להמתין עם המכשירים לשבת. אמנם הוא מוציא מכלל זה את הקרבת קרבן פסח, שלכו"ע חובה להתכונן אליו מראש ולכן צריך פסוק נפרד לר"א, עיי"ש.

זאת הרמב"ם בהלכות שביתת עשור?²³ לסברת האחרונים הנ"ל הדברים פשוטים. הרמב"ם אינו סובר שיש חיוב אכילה בערב יום כיפור, אלא שאסור מסברא להתענות, משום שלא יוכל לצום למחרת. סברא זו היא מדאורייתא²⁴ שכן היא הכנה מחויבת למצוה דאורייתא, ולכן אינה צריכה חיזוק והנדר דוחה אותה.²⁵ יש להעיר שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ט) סובר שדרך רחוקה נקבעת לפי מיקומו של האדם בעליית השמש של י"ד ניסן, ולא כרש"י ושאר הראשונים, שהזמן הקובע הוא מועד שחיטת הפסח, כלומר חצות היום. אם כך, גם לפי הבנת האג"מ ברש"י, הרי בדעת הרמב"ם בקרבן פסח עולה שיש להכין את עצמו למצוה לפני זמנה.

פסול מחשבה בעת חיתוי הגחלים

עד כאן הדוגמאות לא היו מכריעות לנדון דידן, וניתן היה לדחות את הראיות אודות מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה. אמנם יש מקום להביא עוד שני מקורות שנראים יותר חד משמעיים, ובהם נעסוק כעת.

הגמרא ביומא מח ע"ב עוסקת בפסול מחשבת פיגול בקטורת של יום הכיפורים, ומסתפקת האם מחשבה פסולה שחשב הכהן הגדול בעת חתיית הגחלים לקטורת פוסלת (ונחלקו שם הפרשנים האם הפסול חל על הקטורת עצמה או על הגחלים):

חישוב בחתיית הגחלים מהו? מכשירי מצוה כמצוה דמו, או לא. תיקו.

חיתוי הגחלים הוא ודאי מכשירי מצוה. כבר מניסוח הספק ברור שהגמרא הבינה שחתיית הגחלים היא הכשר מצוה, והשאלה היא האם מחשבה פסולה פוסלת גם בעת עיסוק בהכשר המצוה, כמו בעת העיסוק במצוה עצמה.

לפחות לצד אחד של הספק, זה הגורס שהמחשבה פוסלת גם בעת חתיית הגחלים, התפיסה היא שהכשר המצוה הוא ממש כעיסוק במצוה עצמה. אם הכשר המצוה

23 הלחם משנה, ה"ל שביתת עשור פ"א ה"ו, טען שאכן הרמב"ם פסק מצוות אכילה זו בהלכות נדרים, אך דבריו צ"ע שהרמב"ם סמך על הלכה זו שלא במקומה והשמיטה במקומה.

24 אמנם בעל ערוך השלחן עצמו (או"ח שם, ח) הקשה כן ופירש שלדעת הרמב"ם אין כלל חיוב אלא מנהג ובהלכות נדרים בא להוציא מדעת העולם שיסברו שהוא חיוב. עוד יש לציין שערוה"ש (קדשים שם, ה) סובר בדעת הרמב"ם שיש חילוק בין ערל וטמא שחייבים כרת על כך שלא דאגו מבעוד מועד שיוכלו להקריב פסח לדרך רחוקה שפטור מכרת.

25 גם בראש חודש אין חיוב אכילה, כנראה, אלא רק איסור תענית, אולי מצד שיש בו קרבן.

היה חסר כל מעמד הלכתי, לא היה מקום להתלבט באשר למחשבה פסולה שתפסול בו. כאן לא ניתן לדחות כמו בדוגמאות הקודמות, ולתלות זאת במצוה עצמה (הקטרת הקטורת), שכן זו אינה סיבה שמחשבה תפסול בשלב המוקדם. אמנם בגמרא שלפנינו הספק לא נפשט, והסוגיה סיימה בתיקו, כך שקשה להביא מכאן ראיה לנדון דידן. אולם לפי גירסת הר"ח, וכן פסק גם הרמב"ם,²⁶ הגמרא פושטת את הספק והמסקנה היא שמחשבה בעת חתיית הגחלים פוסלת, ולפחות לשיטתם יוצא שלהלכה הכשר המצוה נחשב כתחילת קיומה של המצוה עצמה. דומה כי מסקנה זו חדה יותר מאשר המסקנה משלוחי מצוה. שם ראינו שהאדם העוסק בהכשר מצוה נחשב כעוסק במצוה, אלא שזה רק לעניין שיתחייב בה ולא במצוה השניה שנקלע לתוכה בדרכו. כלומר, לעניין הקביעה מהי המצוה החשובה יותר שדוחה את חברתה, העיסוק בהכשר מצוה מספיק בכדי להחשיב את מטרת ההליכה כמצוה בה הוא עוסק. ואילו כאן אנו רואים שזהו ממש חלק מן התהליך של עשיית המצוה, עד כדי כך שמחשבה פסולה פוסלת.

הדלקת נרות חנוכה וכבוד אב ואם

דוגמה נוספת מצויה בשו"ת תרומת הדשן (סימן קב), בדין נר חנוכה בערב שבת:²⁷ שאלה: הא דקיימא לן בנר חנוכה כבתה אין זקוק לה. אם כבתה בע"ש קודם קבלת שבת, שהרי צריכים לדלוק מבעוד יום, זקוק לה כהאי גוונא

26 ה' עבודת יוה"כ פי"ה הכ"ז. הוא מנמק זאת כך: "שמכשירי קרבן כקרבן", ונראה שהעיקרון הזה נאמר רק לעניין קרבנות, ולא לכל עיסוק בהכשר מצוה. אמנם בדוגמאות האחרות שראינו ושעוד נראה, עולה כי זהו עיקרון כללי יותר, ויכול להיות שזה גופא מה שגרם לרמב"ם לפסוק כצד זה בספק הגמרא. אמנם גרסת הר"ח כלל לא כללה את המילה 'תיקו', אלא הראיה שהובאה על הספק הקודם שם (לגבי מחשבה בחפינת הקטורת), נועדה לפשוט גם את הספק כאן. לפי זה לסוגיה עצמה יש מסקנה ברורה בעניין ולכן פסק כך הרמב"ם.

גירסה זו מיישבת שתי קושיות של רש"י ותוספות בסוגיה שם: א. למה הגמרא פשטה את הספק על חפינת הקטורת ממשנת עדויות שטבול יום פוסל בקטורת ובגחלים, והגמרא לומדת מכך שגם לינה פוסלת ומפסול לינה לומדת הגמרא שגם מחשבה פוסלת?; במקום זאת יכלה הגמרא לפשוט ממשנת מעילה שמפורש בה שלינה פוסלת בקטורת ולחסוך שלב אחד. ב. למה לא פשטו גם את הספק על חתיית הגחלים ממשנת עדויות שהרי הוזכרו בה גם גחלים: לגירסת ר"ח שתי הקושיות אינן קשות כמובן, שכן הגמרא אכן פושטת את שני הספקות, ולכן הביאה דווקא את משנת עדויות שרק בה הוזכרו גם גחלים.

27 כידוע, השאלות בשו"ת תרומת הדשן הן של המחבר עצמו. נציין שר"א וסרמן (לעיל הערה 17) דן בתשובה זו בהקשר לדיוננו.

או לאו?

כידוע, להלכה אנו פוסקים שכבתה אין זקוק לה, כלומר שנה חנוכה שכבה אין צורך להדליקו מחדש. אך בערב שבת נראה שהמצב הוא שונה. בערב שבת אנחנו מדליקים את הנרות בעוד היום גדול, ואילו תקנת ההדלקה הרגילה היא עם חשיכה, דשרגא בטיהרא מאי אהני.

כעת עולה השאלה לגבי נר שהודלק בערב שבת, שכאמור זו הדלקה לפני זמנה, והוא כבה. ביום רגיל נר שכבה אין צורך להדליקו שוב, שכן המצוה כבר קוימה. אבל כאן, אם הנר כבה לפני כניסת שבת, לכאורה הוא כבה עוד לפני שהמצוה התקיימה ואמורה להיות חובה להדליקו מחדש. והנה כך הוא משיב:

תשובה: יראה דאין זקוק לה אפילו כה"ג.

התשובה מפתיעה. הוא טוען שגם בערב שבת אין צורך להדליק מחדש. כעת הוא עצמו מעלה את הקושי המתבקש:

ואע"ג דכתב במרדכי שם דמצות נר חנוכה מסוּף שקיעת החמה ואילך, והיינו צאת הכוכבים ולא קודם, משום דשרגא בטיהרא מאי אהני ליה. וא"כ עיקר מצות נר חנוכה אינה בשעת הדלקה מבעוד יום, אלא בשיהוי הדלקה שלאחר חשיכה היא קיום המצוה. ולכך היינו יכולין לומר דאם כבתה קודם התחלת קיום המצוה זקוק לה.

כאן הנר כבה עוד לפני קיום המצוה, וכיצד אפשר לומר שאין צורך להדליקו שוב? מסביר זאת כך:

אמנם מדמברכינן מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה, ואע"ג דאכתי ליכא מצוה, ע"כ היינו טעמא דמשום דא"א בענין אחר חשיבא הכשר מצוה. כדפירשו התוספות הכשר מצות דכיבוד אב ואם בשמעתא דעליה בריש יבמות (דף ו' ע"א בד"ה שכן), שחוט לי בשל לי אכתי ליכא מצוה עד אחר זמן שמאכילו לאביו. ואפ"ה בעי למימר התם דלידחי ל"ת שיש בו כרת.

הוא מוכיח שההדלקה היא הכשר המצוה מכך שגם בערב שבת מברכים על ההדלקה, אף שעדיין אין כאן קיום של המצוה. לא ברור מה כוונתו בדבריו כאן?

ברור שזהו הכשר מצוה, אבל לכאורה הוא רוצה להוכיח שיש כאן קיום מצוה ממש, ולא רק הכשר מצוה. נראה שזו אכן כוונתו: להקדמה כזו יש מעמד של הכשר מצוה במובן של התחלת קיום המצוה (להבדיל מהכשר רחוק, כמו חטיבת עצי סוכה לרש"י, שאין לו מעמד כזה).

הוא מוכיח זאת גם מדברי תוספות (ד"ה שכן בסוגיית יבמות ו ע"א), שכותבים בשם ר"ח שהכשר מצוות כיבוד אב ואם דוחה לאו שיש בו כרת. אמנם, כפי שראינו לעיל, מסוגיות הדחיה קשה להביא ראיה חד משמעית לעניין מעמדו של הכשר המצוה, אבל בעל תרוה"ד מבין זאת כך: הדחיה היא מפני שהכשר המצוה הוא כבר תחילת הקיום של המצוה עצמה.²⁸ מסתבר שכך הוא מבין גם את כל הסוגיות שהבאנו לעיל.

נעיר כי דברי התוספות הם בשם ר"ח, ויתכן שהוא הולך כאן לשיטתו, שכן גם בסוגיית מחשבה פסולה בחיתוי גחלים ראינו שהוא סובר שהכשר מצוה הוא תחילת הקיום של המצוה עצמה.

בעל תרוה"ד מסיים בניסוח המסקנה:

הא קמן דחשיב קיום העשה בהכשר מצוה כמו במצוה עצמה, ולכך מברכינן עליה. ולהכי נמי אי כבתה אין זקוק לה, שהרי כבר הותחלה המצוה בהכשר.

מסקנתו היא שהכשר המצוה נחשב כקיום המצוה עצמה, ולכן מברכים עליו. ומכאן הוא מסיק שאם הנר כבה שוב אין צורך להדליקו גם בערב שבת. אמנם עוד לא הגיע זמן המצוה, אך משהדלקנו, מעצם העובדה שיש כאן הכשר מצוה עולה כי נעשה כאן כבר קיום של המצוה.

28 בתרוה"ד עצמו ישנו סייג, שזה משום שאי אפשר בעניין אחר. לכאורה רק בכה"ג הכשר המצוה הוא כמצוה עצמה. אולם נראה לבאר שכוונתו היא שרק צעדים הכרחיים נחשבים בכלל הכשר מצוה (בדומה לחילוקו של רש"י בין חטיבת עצי סוכה לבנייתה), ולכן נחשבים כחלק מקיום המצוה עצמה.

יש שביארו שדין זה נכון בערב שבת מכיוון שכבר בשעת התקנה ידעו חז"ל שבכל חנוכה תהיה שבת אחת לפחות, והתקנה בערב שבת היתה מראש על דעת זאת. לכן בערב שבת זהו ממש זמן קיום המצוה. אם כך, מעצם הדין שמברכים על ההדלקה בע"ש לא ניתן להוכיח שיש להכשר המצוה מעמד, שהרי ניתן גם להסביר כך, אך בלשון התרוה"ד ברור שלא לכך הוא מתכוון, אלא כדברינו לעיל. וראה בכל זה באנציקלופדיית ע' 'חנוכה'.

חידוד חידושו של בעל תרומת הדשן

חידושו של תרוה"ד מכיל שני רכיבים שונים :

- א. להכשר מצוה יש מעמד של תחילת קיום המצוה.
 - ב. אם אדם קיים את הכשר המצוה הוא יצא ידי חובה, גם ללא קיום התוצאה (מדובר כמובן רק במצוות שעניינן הוא הפעולה ולא התוצאה, כמו בנר חנוכה ששם קי"ל להלכה "כבתה אין זקוק לה").
- החידוש השני אינו מסקנה הכרחית מהראשון. בהחלט יתכן שהרמב"ם והר"ח שתופסים את הכשר המצוה כתחילת קיום המצוה, עדיין יחייבו להדליק נר חנוכה שכבה בערב שבת. מה משמעותו של החידוש השני? נראה שגם הוא נוגע לתפיסת הכשר המצוה. היה מקום לומר שלהכשר המצוה יש מעמד הלכתי, ויש בו מימד של קיום מצוה, אבל הוא אינו נחשב ממש חלק מהמצוה עצמה, ובודאי לא קיום שלה לגמרי. מתרוה"ד רואים שהוא תפס את ההדלקה כקיום של המצוה עצמה. אדם שעשה את הכשר המצוה הדרוש ביצע את המוטל עליו ובזאת קיים את המצוה. להלן נראה שהרמב"ם ככל הנראה לא הבין כך את מעמדו ההלכתי של הכשר המצוה.

פרק ד. שיטת הרמב"ם בהבנת הכשר מצוה

מבוא

בפרקים הקודמים הצגנו את התפיסה הפשוטה, לפיה הכשר מצוה אינו בעל מעמד הלכתי, והוא אינו יותר מאשר עיסוק שהוכתב על ידי המציאות בכדי שיתאפשר לאדם לקיים את המצוה. לאחר מכן סתרנו תפיסה זו מכמה סוגיות, שמהן מוכח שעיסוק בהכשר מצוה הוא כעיסוק במצוה עצמה, כלומר שזוהי ממש תחילת עשיית המצוה. כך גם ראינו מפורש בר"ח, ברמב"ם ובתרוה"ד.

כפי שכבר הזכרנו, שתי התפיסות הללו יכולות להאיר את דברי הרמב"ם בשורשנו בשתי צורות שונות. לפי התפיסה הפשוטה, הכשר מצוה אינו בעל מעמד הלכתי. אם כך, עיקר טענתו של הרמב"ם היא שלהכשר מצוה אין מקום במניין המצוות, שכן הוא אינו מצוה. לעומת זאת, לפי העמדה שהכשר מצוה הוא חלק מן העיסוק במצוה עצמה, נראה שהמוקד של הטענה הוא שלהכשר המצוה לא יכול להיות מעמד עצמאי, ולא שהוא אינו בעל מעמד הלכתי.

עמדנו על כך שבלשון הרמב"ם בשורש זה ניתן למצוא סימוכין לשתי התפיסות הללו. בפרק זה ננסה להבין את משמעות הדבר, ואת הקשר לתפיסתו ההלכתית של הרמב"ם לגבי הכשרי המצוה בכלל.

שמן המשחה והקטורת

הרמב"ם קובע שעשיית שמן המשחה היא מצוות עשה (כלי המקדש פ"א ה"א):
 מצוות עשה לעשות שמן המשחה שיהיה מוכן לדברים שצריך משיחה בו
 שני 'ועשית אותו שמן משחת קודש' וגו'.²⁹
 וכן בהקטרת הקטורת (שם פ"ב ה"א):

29 בספר המצוות (עשה לה) מונה הרמב"ם את המצוה "שיהיה לנו שמן עשוי על המתכונת המיוחדת מוכן למשוח בו כל כהן גדול... וכן ימשחו בו קצת המלכים... ולא ימשחו בו הכלים לדורות". אם כך המצוה לדורות אינה אלא קיומו של השמן, ודווקא השימושים בו אינם נמנים כמצוה עצמאית. החיוב למשוח אולי עולה מכללא, שכן קיומו של השמן נועד למטרות אלה, אף שאין זו מצוה מפורשת. אולם במניין המצוות הקצר כתב הרמב"ם: "למשוח כהנים גדולים ומלכים בשמן המשחה". במניין שבתחילת הלכות כלי המקדש כתב: "לעשות שמן המשחה". ניסוח זה ולשונו בהלכה עצמה במשנה תורה תואמים יותר את המניין הארוך.

הקטורת נעשית בכל שנה ושנה ועשייתה מצוות עשה שני 'ואתה קח לך סמים' וגו'.³⁰

בעל קנאת סופרים על השורש שלנו מקשה שעשיית שמן המשחה ולקחת הקטורת אינן מצוות עשה אלא רק הכשר מצוה, ועל פי שורשנו אין למנותן מכיוון שאין להן כל מעמד הלכתי.

בעל קנאת סופרים מסביר זאת כך :

והתירוץ לזה שהתחלת המצוה הוא אותו מעשה הקודם שהוא הכרחי לה. דכיון שאי אפשר לקיים המצווה כתיקונה מבלעדיו הרי הוא כלול עם המצוות. ולפי זה אותן הקדמות והצעות שזכרנו הן חלקים מהמצווה, ולא יבואו בחשבון אלא תשלומי המצווה שהן תכלית הציוויין שנאמרו בהן.

הוא מסביר שגם עשיית השמן והקטורת הן מצוות, שהרי הן הכשר מצוה למצוות המשיחה וההקטרה. כפי שראינו, לדעת הרמב"ם המסקנה מסוגיית יומא היא שהכשר המצוה הוא חלק מן המצוה (במובן זה הרמב"ם מסכים לחידושו הראשון של תרוה"ד). אם כן, מה שטוען הרמב"ם בשורש זה הוא שאין לתת להן מעמד עצמאי, ולא שהן אינן מצוות עשה. כלומר לכאורה הוא רואה את השורש הזה כחלק מעקרונות המיון והסיווג (הקטגוריה החמישית), ולא כחלק מהקטגוריה הרביעית. הכשר המצוה לא נמנה מפני שהוא כלול במצוה, ולא בגלל שהוא אינו מצוה כלל. הרמב"ם כאן הולך לשיטתו, כמו שראינו למעלה גם בשיטת ר"ח.

קשיים בהבנת שיטת הרמב"ם

הבנה זו, העולה כפי שראינו מדברי הרמב"ם ומן הסוגיות, מעלה כמה בעיות :
1. על אף שעיקר טענתו של הרמב"ם כנגד בה"ג היתה מדוע הוא מונה הכשר

30 בספר המצוות (עשה כח) כתב: "שנצטוו הכהנים להשים קטורת פעמיים ביום על מזבח הזהב", והעשייה אינה נמנית. במניין הקצר כתב: "להקטיר קטורת פעמיים ביום". במניין המצוות שבתחילת ההלכות נקט הרמב"ם כמניין הקצר, והביא את מצוות ההקטרה בהלכות תמידין ומוספין ולא את מצוות העשייה בהלכות כלי המקדש, למרות שנקט בתוך ההלכות לשון "ועשייתה מצוות עשה". זהו מקרה חריג לכאורה, שהרי מטרת הרמב"ם במניין שבתחילת ההלכות היא לכלול את כל מה שייאמר בהלכות וצ"ע. לענייננו, נמצא שהרמב"ם מונה בכל מניין אחת משתי המצוות אך לעולם לא את שתיהן.

מצוה בנפרד (כשתי מצוות), ולא רק מדוע הוא מונה אותו בכלל, לשונו בתחילת השורש מורה שהכשר מצוה נחות מן המצוה עצמה, ואם כן שורש זה שייך לקטגוריה הרביעית, כלומר שהכשר מצוה אינו נמנה מפני שהוא בכלל אינו מצוה.

2. אם אכן השורש שלנו שייך לקטגוריה החמישית ולא לרביעית, צריך ביאור מדוע קיים שורש מיוחד שנועד לקבוע כי הכשר מצוה אינו נמנה לחוד? הלא שורשים יא-יב כבר קובעים שאין למנות עצמאית חלקים, או פרטים, של מצוות?

די ברור שהרמב"ם אינו מתכוון ללמד בשורש זה את העיקרון ההלכתי שהכשר מצוה הוא חלק מן המצוה, שהרי זה כלל אינו נוגע לשאלת מניין המצוות. מטרתו כאן היא ללמד עיקרון שנוגע למניה, כלומר שאין למנות הכשרי מצוה, ולכאורה היה עליו לכלול זאת בשורש יא או יב (על החלוקה ביניהם ראה מאמרנו עליהם).

3. שאלה נוספת שמתעוררת היא מהו ההבדל בין הכשרי מצוה בעלמא, כמו קציצת הלולב מערב יו"ט, לכאלו שיש עליהם ציווי בתורה עצמה שבהם עוסק השורש, כמו לקיחת סולת לאפיית לחם הפנים? לכאורה רק במקום שהתורה מצווה במפורש על מעשה ההכנה, עלינו לראות מצוה בהכשר עצמו, אך לא כן לגבי הכשרי מצוה שאינן מופיעים בתורה. נזכיר כי בעל קנאת סופרים תלה את המעמד של הכשר המצוה בהתניה העובדתית, שאי אפשר לעשות את המצוה בלי ההכשר הזה (וכך גם עולה מלשון הגמרא במכות שהבאנו לעיל לגבי הכאת תלמיד, שתולה זאת בכך שההכשר נדרש תמיד).

והנה הרמב"ם בשורש זה עוסק בהכשרי מצוה שמופיעים במפורש בפסוקי התורה, שאם לא כן אין כל הו"א למנות אותם כמצוות (ראה מאמרנו לשורש ט, ח"ב, שאיזכור מפורש בתורה הוא תנאי מחייב למניית מצוה). אך לפי דברינו למעלה שכל הכשר מצוה הוא חלק מקיום המצוה, גם כזה שבפסוקי התורה אין כל ציווי לגביו (כמו הליכה לדבר מצוה, או הכנת מאכל עבור אביו, שהגמרא ביבמות ו ע"א מכנה זאת הכשר מצוה), לא ברור מה מוסיף הפסוק שמצווה עליו (למשל פסוקי הציווי המצוטטים ברמב"ם כאן על הכנת שמן

המשחה או הקטורת)?

בהנחה שכל הכשר מצוה הוא תחילת העיסוק במצוה, וממילא גם אינו נמנה כמצוה עצמאית, לא ברור מהו ההבדל בין הכשרי מצוה שיש עליהם ציווי בתורה לבין כאלו שאין עליהם כל ציווי ורק המציאות היא שמאלצת את האדם לעסוק בהם? מה למעשה בא להוסיף הפסוק?

הפתרון: הכשר מצוה כמצב ביניים - חצי מצוה

דומה כי המפתח להבנתן של כל הבעיות הללו מצוי בשאלה הראשונה. הרמב"ם אכן טוען שהכשר המצוה הוא רק הקדמה, כלומר אמצעי לעשיית המצוה, ומסיבה זו מעמדו אכן נחות ביחס לעצם עשייתה. אמנם כפי שראינו יש לו עצמו גם מעמד הלכתי, אולם זהו מעמד הלכתי של הקדמה למצוה. הוא אינו חלק מהמצוה (כמו לולב ביחס למצוות ארבעת המינים שנדון בשורש יא, או שחיטת קרבן שנדונה בשורש יב), אלא הוא התחלה/הקדמה למצוה. זהו חלק ראשוני שמהווה אמצעי ולא מטרה, ולכן מעמדו נחות. הוא נמוך איכותית (ולא רק כרונולוגית) ממצוה של ממש.

כלומר, יש להכשר המצוה מעמד הלכתי, אולם אין זה עומד בסתירה לכך שהוא אכן אמצעי ולא מטרה. לכן מעמדו ההלכתי ביחס למטרות הוא נחות. אחת המסקנות שעולה מתפיסתו של הכשר המצוה כאמצעי היא שבאופן עקרוני הוא אינו מהווה מטרה לעצמו, ולכן אין חובה עלינו לעשותו.³¹ אם אכן יהיה לאדם מה לבשל עבור אביו שרוצה בכך, לא מוטל עליו לשחוט בהמה חדשה באופן מיוחד. השחיטה היא הכשר מצוה שצריך לעשותה רק כאשר קיימת נחיצות לכך, לשם קיום המצוה. זו גם כוונת הגמרא במכות שתולה את המעמד של הכשר מצוה בכך שהוא אינו מחוייב תמיד (וכך היא מחלקת בין הכאת הבן לבין חטיבת עצים לסוכה ולמערכה).

מכאן כפל הניסוחים של הרמב"ם בשורש: מחד, הכשר מצוה אינו יכול להיכלל במניין המצוות מפני שהוא אינו לגמרי מצוה. הוא אמצעי ולא מטרה. מאידך, יש לו מעמד הלכתי, ולכן יש מקום לראות אותו כחלק מהמערכת, אבל עדיין

31 אמנם הרמב"ם עוסק כאן בהכשר מצוה שמופיע במפורש בתורה, ראה להלן.

אין למנות אותו מפני שגם אם נתייחס אליו כמצוה ממש, הוא אינו אלא פרט מהמצוה שלשמה הוא משמש. אם כן, כפל המשמעויות של השורש הזה, וכפל הניסוחים של הרמב"ם בשורש, מתלכדים כאן עם תפיסת הרמב"ם את מעמדו ההלכתי של הכשר המצוה.

המצוות כערכים: טעמא דקרא מזווית אחרת

מהגדרה זו עולה כי המצוות הרגילות הן לעולם מטרות לעצמן, ואילו אמצעים, אינם יכולים להיכלל במניין המצוות. מסיבה זו, הכשר מצוה, שבעצם מהותו הוא אמצעי, אינו נכלל במניין המצוות. אין זה אומר שאין לו מעמד הלכתי, אך הוא אינו יכול להיחשב מצוה.

ישעיהו ליבוביץ עמד בכמה מקומות על כך שערכים הם לעולם עקרונות שאין לעשות להם רציונליזציה, כלומר לא ניתן לנמק בתהליך לוגי את חיובו של ערך. אין לערכים טעמים שקודמים להם ונעלים עליהם. לדוגמה, בסוף ספרו אמונה, היסטוריה וערכים, הוא דן בניתוק נערה חולה ממכשירי החיאה, כדי למנוע סבל וכדי לקטוע חיים שאין בהם ערך. הוא טוען שם שאי אפשר להעמיד את ערך החיים על היכולת ליהנות מהם, שכן יש בזה משום רציונליזציה של ערך החיים. כל רציונליזציה מעמידה את הערך כאמצעי להשגת מטרה שמחוצה לו. המדידה של ערכים וקציבת החשיבות שלהם היא סוג של רציונליזציה, שהרי לא ניתן למדוד את מה שאינו נמדד על ידי מדד שמצוי מחוצה לו. ערך בעצם הגדרתו הוא מטרה ולא אמצעי למשהו אחר, ולכן אין כל אפשרות למדוד אותו, ולכן גם לא לסייג את תוקפו. לכן, עם כל הצער, לא ניתן לנתק חולה ממכשירים, שכן ערך החיים אינו נמדד בשום ציר וקנה מידה (אין לו 'מחיר' ושווי סופי כלשהו).³²

מכאן ניתן לראות מזווית נוספת מדוע אנו לא דורשים טעמא דקרא (ראה על כך במאמרנו לשורש החמישי). אם המצוות הן ערכים, ואם ערכים מעצם הגדרתם אינם ניתנים לרציונליזציה, כלומר להעמדה על בסיס של מטרות שמחוצה להם,

32 אנו לא ניכנס כאן לשאלה ההלכתית, שכן שם ישנן תשובות שונות לנדון זה. גם השאלה האם אמנם החיים הם ערך מופשט ולא אמצעי למטרת על אחרת, ארוכה ורחבה ואכ"מ. מה שחשוב לענייננו הוא רק הטיעון הרואה את הערך כמטרה ולא כאמצעי. על הבעייתיות שנובעת מכך לגבי בניית סולם ערכים (האינקומנסורביליות - היעדר מידה משותפת - של הערכים) ניתן לראות בספר אנוש כחציר, שער שלישי פ"ג.

אזי לא ניתן לדרוש טעמא דקרא. המצוות אינן אמצעים להשגת מטרות שמחוצה להן.

אמנם ניתן להסיק מכאן שלא רק שאין לדרוש טעמא דקרא, אלא שאין בכלל טעמים כאלה. אך זוהי שיטת 'חלושי הדעת' של הרמב"ם במו"נ ח"ג פל"א (ראה במאמרנו הנ"ל, ובמאמרנו לשורש התשיעי). על כן יש לתקן מעט את הניסוח, ולומר שלדעתנו המצוות הן ערכים ולא אמצעים. אין זה אומר שהקב"ה שנתן לנו אותן לא עשה זאת למען מטרות כלשהן, אבל מבחינתנו אין לעשות להן רציונליזציה. לכן מכשירי מצוה, שברורה לגמרי הרציונליזציה שלהם (שהיא המצוה עצמה), ובשל כך, החובה לעשותם מותנית בכך שהמטרה (המצוה) תלויה בהם, אינם יכולים להיות מוגדרים כמצוה ולהיכלל במניין המצוות.

הכשרי מצוה שמופיעים בתורה

כאן אנו מגיעים להכשרי המצוה עליהם אנו מצווים בתורה. כפי שראינו, הרמב"ם כאן עוסק רק בהכשרי מצוה שהתורה עצמה מצווה אותנו עליהם. והנה, כאשר ישנו פסוק המצווה עלינו להכין שמן המשחה, או קטורת, משמעותו היא שמעבר להקטרה ולמשיחה, מוטלת עלינו חובה לעשות את הדברים הללו. במקרים בהם ישנם בתורה ציוויים על הכשרי המצוה, משמעות העניין הוא שההכשר עצמו מקבל מעמד של חובה. אמנם הוא הכשר מצוה, ולכן אנו לא מונים אותו בנפרד, אולם הוא מוגדר כחובה. חלק מן המצוה המנויה הוא גם להכין את האמצעים למצוה.

יש לשים לב לכך שאנו עדיין תופסים את הפעולות של ההכנה כהקדמות, הכשרי מצוה, אולם אין בכך בהכרח כדי לומר שהם אינם חובה. זוהי בדיוק כוונתו של הרמב"ם הנ"ל בהל' כלי המקדש שביאר שהכנת שמן המשחה והקטורת הן מצוות עשה - שבמקרים אלו הכשר המצוה הוא חובה, ולכן הוא מצטט את הפסוקים המורים על כך. אמנם מבחינת מניין המצוות ההכשר נכלל במצוות המשיחה או ההקטרה.³³ יתר על כן, זוהי רק הכנה והקדמה למצוה, ולא מצוה ממש. זוהי

33 ראה לעיל הערות 29-30 וראה רדב"ז בהל' כלי המקדש פ"א ה"א שהעיר על הבדל בין שני המקרים (שמן המשחה והקטורת), ואכ"מ.
לפי זה נראה שיש לבחון את המקרה של בניית סוכה, שגם לגביה נאמר בתורה (דברים טז, יג)

חובה שהיא אמצעי ולא מטרה, ולכן היא אינה יכולה להיחשב כמצוה.³⁴ אם כן, ברור ששורש זה שונה משורשים יא-יב אשר עוסקים בחלקי מצוות. הוא מצוי בתווך, בין הקטגוריה הרביעית לחמישית. ולפי זה הרמב"ם טוען בשני מישורים (כפי שראינו בפרק ב): א. אין מקום למנות את הכשר המצוה כמצוה נפרדת (כמו שעשה בה"ג, לטענת הרמב"ם). ב. הוא עצמו אינו ראוי להיות ממש מצוה, וזאת מחמת מעמדו ההלכתי הנחות (אמצעי ולא מטרה). יתר על כן, גם בשיטת הרמב"ם עצמו אין הכרח להכריע בין שתי האפשרויות לפרש את שיטתו ביחס למכשירים: שיטתו היא פשרה בין שתי האפשרויות - מדובר במצוה חלקית. הכשרי מצוה שאינם מופיעים בתורה לא ייחשבו כחובה כלל. אלו אינם אמצעים בעלי מעמד הלכתי, אלא אמצעים שנובעים מאילוצים טכניים בלבד. לכן לגביהם כלל לא עולה השאלה האם למנות אותם במניין המצוות. שיקול מהסוג שעולה בסוגיית גלות שאנו חייבים בהכאת הבן תמיד, אינו אומר שזהו מעשה בעל מעמד הלכתי, אלא שהוא נספח למצוה עצמה, והפטור מגלות נובע מכך שאותו אדם עוסק בדבר חובה. המצוה דורשת ממנו בהכרח את ההכשר הזה (שכן בסיטואציות הללו אין מציאות לקיום המצוה בלי עשיית ההכשר), ולכן הוא פטור מגלות. נראה כי להכשרים אלו אין מעמד הלכתי עצמאי לפי הרמב"ם.

"יחג הסוכות תעשה לך", ולומדים גם פסול של "תעשה ולא מן העשוי" (סוכה יא ע"ב), ואם כן, לכאורה העשייה היא הכשר מצוה הכרחי, כלומר יש חובה לבנות סוכה (וראה גם גיטין מה ע"ב תוד"ה כל שישנו). ונראה שזו כוונת רש"י במכות דף ח הני"ל, וגם התנא בירושלמי שסובר שיש לברך על עשיית סוכה לעיל הערה 19. אמנם להלכה לא מצינו שיש מצוה בבניית הסוכה, וסוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה אף שלא נבנתה לשם מצוה (שו"ע או"ח סי' תרלה). אמנם יש הסוברים שצריך לנענע, ואולי שאלה זו תלויה בנידונו.

הרמ"א (או"ח סי' תרכד ס"ה) כתב שיש להתחיל בבניית הסוכה במוצאי יוה"כ, כדי לעבור ממצוה למצוה ("יילכו מחיל אל חיל"), ובסי' תרכה כתב שיש להשלימה למחרת משום מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, הרי שהתייחס למעשה בניית הסוכה כמעשה מצוה ולא רק כהכנה טכנית. ויש מקום לדחות ראיות אלה לענייננו.

34 יש מקום לדון מדוע הכשרי מצוה לא נמנים כמצוה כוללת אחת: להתכוון למצוה (כמובן רק לגבי אלו שמופיעים בפירוש בתורה). למעלה יש תשובה לשאלה זו - שכן החובה להתכוון מובנת מאליה והיא חלק מהחובה לקיים את המצוות, אך לפי דברינו כאן נראה שהתשובה מהותית יותר: זו באמת לא מצוה, אלא תוצאה של אילוף שמקבלת מעמד של מצוה חלקית (כי בפועל צריך לעשות זאת). בעצם זו משמעות הסברא הני"ל.

סיכום: בחזרה לחידושו השני של תרומת הדשן

ככל הנראה, זוהי שיטת הרמב"ם לגבי הכשרי מצוה: אלו הן חובות בעלות מעמד הלכתי נחות, שכן הן אמצעים ולא מטרות.

מסתבר אם כך שהרמב"ם לא יקבל את חידושו השני של תרוה"ד, שראינו לעיל, שהדלקת נר חנוכה לפני הזמן מהווה ביצוע של המצוה. לפי הרמב"ם ישנה כאן מצוה, אך זו אינה מצוות הדלקת נר חנוכה, אלא מצוות הכנה לקראת ההדלקה. לכן, אם הנר כבה לפני שבת מסתבר שלפי הרמב"ם אכן תהיה חובה להדליקו מחדש (וכפי שראינו שהרמב"ם מחייב מסברא לאכול לפני יום כיפור כדי להיערך למצוה). ההכנות הללו נכללות אמנם במצוות הדלקת הנר מבחינת כללי מניין המצוות (לו היתה זו מצוה דאורייתא), אבל הן אינן חלק מעצם קיום המצוה עצמה, אלא רק הכנה לקראתו.

פרק ה. הכשר מצוה מסוג שלישי: מצוות שהן הכשר

מבוא

עד כה ראינו שני סוגי הכשר מצוה: המציאותי, זה שאין עליו ציווי בתורה (לעיתים מדובר בהכשר הכרחי, כמו הכאת הבן, ולעיתים בהכשר לא הכרחי, כמו בניית סוכה), וזה הנמסר בציווי התורה, שחובה עלינו לקיימו. שניהם אמצעים, ולשניהם יש השלכות הלכתיות (כמו פטור מגלות כשהכשר הכרחי וכדו'). ראינו גם הבדל ביניהם לגבי השאלה האם ההכשר הוא חובה בעלת מעמד הלכתי כאמצעי למצוה, או שהוא רק הכנה למצוה ואין לו כל מעמד משלו. בפרק זה נבחן סוג שלישי של הכשרי מצוה: כאלו שהם עצמם מצוות.

לבישת בגדי כהונה

הרמב"ם מונה את לבישת בגדי הכהונה כמצוות עשה (עשה לג):

והמצוה הלי"ג היא שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש, והוא אמרו יתעלה ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת (תצוה כח, ב) ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות (שם כט, ח)...

וכבר בארו בספרא (אחי"מ פ"ח) שלבישת בגדים אלו מצוות עשה והוא אמרם ומנין שאין אהרן לובש בגדים אלו לגדולתו אלא כמקיים גזירת המלך תלמוד לומר [אחי"מ טז, לד] ויעש כאשר צוה יי"י את משה.

הרמב"ן בהשגותיו שם מעיר על כך שבה"ג לא מנה מצוה זו:

והנה זו עם פשיטותה בכתוב ואריכות התורה בביאורה לא ראיתי לבעל ההלכות שימנה אותה אבל מנה בלאוין (אות סח) מחוסר בגדים ששימש. ודעתו זאת לומר דכיון דאין בלבישת בגדים שלא בשעת העבודה שום מצוה אינו אלא הכשר העבודה שאם עבד בפחות מהן או ביותר תפסל עבודתו. והנה הוא חלק ממצוות העבודה אם עבד בהן. ואם היינו מונין זה מצוה היה ראוי שתמנה מצות בגדי לבן ביום הכיפורים מצוה אחרת. כמות זה כן מות זה. וכן ראוי למנות בגדי כהן גדול מצוה ובגדי כהן

הדיוט מצוה שנית. אבל כולן חלקים מחלקי העבודה המצווה ממנו ית' בימים הנאמרים בהן וכבר נתבאר (שרש יב) שאין מונים חלקי המצות. הרמב"ן מסביר שהסיבה שבה"ג לא מנה מצוה זו, היא משום שסבר שזהו הכשר מצוה לעבודת הקרבנות. כפי שכתב גם הרמב"ם, כהן שעבד ללא בגדים נחשב כזר, ועבודתו פסולה.

לאחר מכן הרמב"ן מוסיף שגם עשיית כלי המשכן, שולחן, מנורה ומזבחות, אינה נמנית כמצוות מפני שהן הכשרי מצוה לעבודה :

ולכן לא נמנה אנחנו עשיית השלחן והמנורה והמזבח מצוה מפני שנצטוינו לשום לחם לפני י"י תמיד וצוה אותנו בהכשר העבודה הזאת שהיא לשום אותנו בשלחן מתואר כן ושיסודר עליו בענין כן וצונו יתברך בהדלקת הנר לפניו וסדר לנו שתהיה ההדלקה הזו במנורת זהב משקלה ועניינה כן וכן, והנה הם תשמישי קדושה.

ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר (עשה כ) שהם חלק מחלקי המקדש. לפי שאין הכלים חלק מן הבית אבל הם שתיים מצות ואינן מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלו.

הוא משיג על הרמב"ם שלא מנה את אלו בנימוק שהם חלקי מצוות בנין בית המקדש (ראה שורש יב, ומאמרנו שם), ולא בנימוק שהם הכשר מצוה.³⁵ בסוף דבריו הרמב"ן טוען שדעת הרמב"ם לגבי לבישת בגדים נראית לו יותר, אך מתקשה בשיטתו :

ואמנם דעת הרב בבגדים ובקידוש יותר מחוורת למנותם גם בכלל מצות עשה כי בעבודתם מקיים מצוה מוסיף על השתמר מן הלאו. ואם כן למה לא ימנה מצות עשה שיעשו הכהנים העבודה מעומד לא יושב ולא שוכב ממה שדרשו (זבחים כג ב) לעמוד לשרת לעמידה בחרתים ולא לישיבה, והרב כתב בחבורו הגדול (ביא"מ פ"ה הי"ד) שעובד מיושב אינו לוקה לפי שאזהרתו מכלל עשה. ואולי מפני שלא בא בכתוב בזה לשון צואה ימנה הכשר עבודה בלבד. ואינו מחוור.

אמנם הרמב"ם מחלק בין הכשרים שמופיעים בכתוב לבין הכשרים שאינם

³⁵ מכאן עוד ראייה שהרמב"ם והרמב"ן תופסים את השורש הזה שעוסק בהכשר מצוה באופן שונה מן השורשים העוסקים בחלקי מצוות, שאם לא כן אין ביניהם כל מחלוקת.

מופיעים בכתוב, כפי שביארנו בפרק הקודם.

הכשר מצוה מסוג שלישי

שני דברים כאן טעונים ביאור: ראשית, מדוע לבישת הבגדים לפי הרמב"ם והרמב"ן נמנית, על אף שהיא מהווה הכשר מצוה לעבודה? מה כוונת הרמב"ן באומרו ששיטת הרמב"ם נראית לו יותר שכן יש כאן עשה מעבר ללאו? הרי זה גופא מה שהוא הסביר בדעת בה"ג, שלבישת הבגדים אינה עשה אלא הכשר מצוה. שנית, לפי הרמב"ם מדוע כלי המשכן אינם בבחינת הכשר מצוה לעבודה, כהצעת הרמב"ן?

נראה שאנו נפגשים כאן בהכשר מצוה מסוג נוסף, כזה שאינו רק בעל מעמד הלכתי כמו שני הקודמים, אלא גם נמנה במניין המצוות. מצוות לבישת הבגדים היא בעלת ערך כשלעצמה, ולא רק כאמצעי לעבודה. אמנם אי לבישתם פוסלת את העבודה, ובמובן זה יש כאן לכאורה רק הכשר, אולם שלא כהכשר רגיל, הלבישה היא בעלת ערך כשלעצמה, ולא רק כהקדמה או כאמצעי לקיום המצוה. כפי שראינו לעיל, הכשר מצוה אינו נמנה מפני שהוא אמצעי ולא תכלית. לבישת הבגדים אמנם מעכבת את העבודה אבל היא אינה רק אמצעי, ולכן היא נמנית.

ביאור החובה ללבוש בגדים

כדי להדגים את הדבר, נציע ביאור למצוות הבגדים (ביאור שגם משתמע מלשון הרמב"ם במצוה זו). יתכן שלבישת הבגדים אינה חובה כדי שהקרבת יעלה יפה, או שיפעל את מה שהוא צריך לפעול. החובה נובעת מכך שבעת הקרבת הקרבן על הכהן להיות לבוש בבגדים לכבוד ולתפארת. כלומר, עבודת ההקרבה היא מצב שכאשר הכהן מצוי בתוכו הוא מחוייב ללבוש בגדים מכובדים.³⁶ הלבישה אינה תנאי לכך שההקרבה תפעל ותעלה יפה, אלא שבעת ההקרבה מתעוררת חובת הלבישה. אי קיום החובה הזו פוסל את ההקרבה, כעין קנס, או כמו מצוה הבאה בעבירה. אם הוא אינו לובש את הבגדים ההקרבה נפסלת, לא מפני חסרון של פרט

³⁶ דוגמה לדבר ניתן לראות במצוות הסיבה בליל פסח. יתכן שהסיבה היא מצוה עצמאית, אלא שזמן קיומה הוא כאשר אוכלים את המצה, ראה חידושי מרן ר"ז הלוי על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה.

במעשה ההקרבה, אלא שאם היא נעשית באופן שאינו מכבד את העובדים ואת מי שעובדים לו ההקרבה נפסלת.

ננסח זאת כך: הכשר מצוה שהוא אמצעי בלבד, כמו שמן המשחה, הוא מעשה שאם לא נעשה אין כלל קיום למצוה. כאשר שמן המשחה אינו עשוי כהלכה חסר משהו בעשייה עצמה, ומצוות המשיחה בשמן המשחה כלל לא נעשתה. הכשר מצוה מן הסוג שאנו רואים כאן (לבישת הבגדים) אינו נועד לאפשר את ההקרבה, אלא שאם הוא לא נעשה היא נפסלת. כלומר, לא שחלק נחוץ מתוכה לא נעשה, אלא משהו חיצוני פסל אותה. המצוה להקריב אינה מוגדרת כמצוה שכהן לבוש בגדים יקריב קרבנות, אלא שנציג עם ישראל יקריב אותם. ישנה דרישה חיצונית של כבוד ותפארת, שהיא מוטלת על הכהן המקריב, ואם היא לא מתקיימת העבודה כשלעצמה אמנם נעשתה, אך היא נפסלת.

יתכן שגם כלי המשכן (מזבחות, שולחן ומנורה) אינם בבחינת הכשר מצוה לפי הרמב"ם מאותה סיבה. מפני שהם לא רק אמצעים לעבודה אלא גם בעלי ערך עצמי (ואין כאן המקום להרחיב בהגדרת מצוות בניין ביהמ"ק לפי הרמב"ם בניגוד לרמב"ן במקום שכבר האריכו רבים, וראה מאמרנו לשורש יב). בעל מגילת אסתר על מצוה זו, בבואו להגן על קביעת הרמב"ם שבניית כלי המשכן אינה נמנית מפני שהיא חלק של מצוה ולא מפני שהיא הכשר מצוה, ולטעון כנגד הסבר הרמב"ן בדעת בה"ג שלבישת הבגדים היא רק הכשר מצוה, כותב כך:

ונראה לי שהתנצלות הרמב"ן על בה"ג שאמר שמה שלא מנה הלבשת הבגדים במצוות עשה היה לפי שחשבה להכשר מצוה והוא אם כן חלק מן המצוה ולא יבוא במנין, אינו כלום. וזהו כי חילוק גדול יש בין הכשר מצוה ובין חלק המצוה, כי באמרו הכשר מצוה הנה אתה אומר כי בזה תכשר המצוה לעשות כהלכתה, וא"כ ההכשר הזה אינו חלק ממנה, וראוי למנותו. שהרי כמה הכשר מצוות באין במנין כמו שחיטת הפסח (עשה נ"ה) שאינו אלא הכשר לאכלו בערב, ושריפת פרה אדומה (עשה קי"ג) שהוא ג"כ הכשר להיות האפר ההוא מוכן לטהר בו את הטמאים, ורבים כאלה. אבל חלק המצוה בודאי הוא שאין ראוי למנות כי הוא דבר מועט נפרד מהכל ואינו עומד בפני עצמו.

ואל תשיבני על מה שכתבתי שהלבשת הבגדים אינו חלק העבודה ממ"ש הרב בשורש י"א... והנה מצאנו שהקרוב לא יכשר רק בלבישת הבגדים... ואם כן יהיה ההלבשה חלק ממנו. אני אומר שאינה קשיא למדייק לשון הרב... וא"כ מאחר שהלבשת בגדים אינו חלק מגוף הקרוב כי הוא דבר נפרד ממנו בודאי יש לנו למנותו.

עיקרי דבריו הם, שאמנם לבישת הבגדים נראית כחלק מן הקרוב, שהרי היא מעכבת אותו, אולם באמת היא אינה חלק ממנו. רק חלקי מצוה אינם נמנים לפי העיקרון של שורש יא, ולבישת הבגדים אינה חלק של המצוה. דווקא ההוצאה מכלל המצוה היא סיבה למנות זאת כמצוה עצמאית. הוא גם טוען באופן כללי יותר, שהכשר מצוה באופן מהותי אינו חלק מהמצוה אלא משהו שמחוצה לה. וראיתו היא שיש במניין המצוות כמה הכשרי מצוות, והם אינם כלולים במצוות שהם מכשירים אותן. מכאן הוא מוכיח שהכשר מצוה לעולם אינו חלק מהמצוה. זה מתאים למה שראינו בשיטת הרמב"ם, הרואה את ההכשר כמצוה אחרת שמכינה את המצוה העיקרית, ולא כחלק ממנה (כפי הבנת תרוה"ד).

השאלה העולה כאן היא מדוע הכשרי מצוה אינם נמנים כולם במניין המצוות? מה יסביר בעל מגילת אסתר על דברי הרמב"ם בשורש שלנו? על כרחנו הוא לא יאמר שההכשר הוא חלק מהמצוה, אלא שההכשר הוא מצוה חלשה יותר (אמצעי ולא מטרה). ההכשרים שנמנים כמצוות הם אותם הכשרים שיש להם גם ערך עצמי. הוא עצמו מביא את שחיטת הפסח ושריפת הפרה כהכשרי מצוה שהרמב"ם עצמו כולל במניינו.

סיכום: שלושה סוגי הכשר מצוה

ראינו שלושה סוגי הכשר מצוה:

1. הכשר מצוה מציאותי, גם אם הוא מוכרח (הכאת הבן). הכשר כזה הוא בעל ערך מכשירי בלבד והוא אינו נמנה במניין המצוות משתי סיבות: מעמדו הנחות הנובע מכך שהוא אמצעי ושאינו חובה עקרונית לעשותו מצד עצמו, והיותו חלק מן המצוה שהיא תכליתו. בסוג זה הרמב"ם אינו עוסק בשורשנו, משום שאין כלל "הוה אמינא" למנותו.

2. הכשר מצוה שמופיע בפסוק (הכנת לחם הפנים, עשיית קטורת ושמן המשחה). הכשר כזה הוא בעל ערך מכשירי בלבד, אולם חובה גמורה עלינו לעשותו, ויש מצוה בקיומו. הכשר זה גם הוא אינו נמנה, לפחות מכוח הסיבה שהוא נכלל במצוה העיקרית. ויתכן שגם מכוח הסיבה השנייה, שהוא מצוה של אמצעי, שהיא בתוקף נחות יותר, ולא מכיון שאינה חובה כלל. סוג זה הוא עניינו של השורש.

3. הכשר מצוה שהוא גם בעל ערך עצמי (לבישת בגדי כהונה ושחיטת הפסח). הכשר כזה אמנם מעכב את המצוה, אולם הוא רק פוסל באופן חיצוני את קיומה, ולא מהווה תנאי חיובי-פנימי לעצם קיומה. הכשר כזה נמנה במניין המצוות בנוסף למצוה שאותה הוא מעכב.

ראה במאמרנו לשורש יא על היחסים השונים בין מצוות, שיש המעכבות זו את זו ויש שאינן מעכבות, ונראה שלפעמים זה משפיע על מניין המצוות ולפעמים לא.

פרק ו. היפוך היחס בין אמצעי ומטרה: חפצא וגברא³⁷

מבוא

בפרק זה נראה שישנם מצבים בהם באים לידי ביטוי יחסים אחרים בין אמצעים למטרות, כאלו שלמעשה הופכים על פניו את היחס הרגיל של אמצעי-מטרה. עד כאן ראינו יחסים בין אמצעים ומטרות המניחים שהאמצעי הוא בעל ערך נמוך מערכה של המטרה, זאת מכיוון שכל כולו אינו אלא כלי להשגתה. המקרה השלישי שבו להכשר המצוה היה ערך עצמי שגרם לנו למנות אותה כמצוה עצמאית, נבע מהתייחסות כאילו הוא אינו רק אמצעי אלא בנוסף לכך הוא גם מטרה לעצמו. בכל אופן, ההנחה היתה שאמצעי הוא בעל ערך נמוך יותר מן המטרה. בפרק זה נראה כי ישנם מקרים שבהם האמצעי הופך להיות בעל ערך גבוה יותר מן המטרה שלשמה לכאורה הוא מיועד.

ליל פסח ויציאת מצרים

כדוגמה לעניין זה נבחן את הפירוש הידוע של בית הלוי על הפסוק (שמות יג, ח): "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". לכאורה נקבע כאן יחס של אמצעי ומטרה (בעבור), אלא שאם אנו בוחנים את היחס נראה כי הוא הפוך ממה שהיינו מצפים. אנו היינו מצפים שמצוות ליל פסח הן אמצעי לזכירת יציאת מצרים, אך פסוק זה טוען שיציאת מצרים היא אמצעי למצוות הלילה (בעבור זה עשה ה'). בבית הלוי על התורה³⁸ מסביר שאכן הבנה זו היא הנכונה. אנו לא מקיימים את מצוות ליל פסח עקב יציאת מצרים, אלא להיפך: הקב"ה הוציאנו ממצרים כך כדי שנקיים את מצוות הלילה. ראייה לכך היא שהתורה מספרת שכאשר באו המלאכים ללוט הוא אכל מצות, ורש"י שם מציין שפסח היה, על אף שיציאת מצרים היתה כמה מאות שנים לאחר מכן. אם כן, אכילת המצות אינה זכר לחיפזון שביציאת מצרים, אלא היא בעלת ערך עצמי. יציאת מצרים היא אירוע שהושתל לתוך ההיסטוריה בכדי להמחיש ולצקת תוכן ומשמעות של העולם הזה

³⁷ ראה על כך במאמרנו לשורש החמישי, בסוף פרק ו, ובמקורות שם.

³⁸ אפשרות זו עולה כבר בדברי הרמב"ן.

למצוות אכילת המצות שיכולה היתה להיתפס כמנותקת מאיתנו.³⁹ אנו רואים כאן שברובד המהותי, האלוהי, האמצעי לכאורה (ליל הסדר) הוא למעשה המטרה, ואילו המטרה לכאורה (יציאת מצרים וזכירתה) היא למעשה האמצעי. מאידך, ברובד האנושי עלינו בהחלט לנהוג כאילו מטרת ליל הסדר היא לזכור את יציאת מצרים, ויעידו על כך כל מצוות הלילה ההוא, וכל תוכנו. ההתנהגות היא כאילו שליל הסדר הוא אמצעי, אולם ההבנה היא שהוא המטרה. יותר מכך: רק אם נתייחס אליו כאמצעי תתמלא המטרה.

מצוות פעולה ותוצאה

בעולם ההלכה אנו מוצאים מצוות שעניינן הוא השגת מצב מסוים, וכאלו שעניינן הוא פעולה מסויימת. מצוה מובהקת של השגת מצב היא מצוות צדקה. מטרתה, לכאורה, היא הטבה לעני. טורנוסרופוס הרשע שואל את רבי עקיבא (בבא בתרא י ע"א, וראה בס' החינוך מצוה סה), אם הקב"ה אוהב את העניים מדוע הוא אינו הופך אותם לעשירים? במונחים שלנו נאמר, שאם אכן המטרה היא להגיע למצב שבו אין עניים ("אפס כי לא יהיה בך אביון"), מדוע הקב"ה לא יוצר את המצב הזה בעצמו.

ר"ע עונה לטורנוסרופוס שלא ניתנו תורה ומצוות אלא כדי לצרף בהן את הבריות. כלומר מטרת המצוה היא שאנו ניתן לעניים צדקה ולא שהעוני יתבטל ("כי לא יחדל אביון מקרב הארץ").⁴⁰ למרות זאת, דומה כי כל נותן צדקה צריך

39 ראה במאמרנו לשורש השלושה-עשר פ"ה, שדנו בסוגיה זו באריכות מזווית אחרת.
40 אולי נפק"מ לזה היא כשאדם היושב בעיר שאינה מוקפת חומה שולח מתנות לאביונים לסעודת פורים לעני שיושב בעיר מוקפת, האם עליו לשלוח את המשלוח בי"ד או בט"ו? אם עיקר העניין הוא הנתנה, יתכן שעליו לשלוח בי"ד, שכן זהו פורים של הנותן. אולם אם העיקר הוא להעשיר את העני, עליו לשלוח זאת בט"ו (ראה באר היטב או"ח סי' תרצה סק"ז).
למרות זאת, נראה כי גם לצד שהעיקר הוא הנתנה, עליו לשלוח לעני בפורים של העני (ועדיף כנראה לתת לעני בן עיר שאינה מוקפת, וזה בבירור צריך להיות באותו היום). הסיבה היא שאמנם העיקר הוא שהוא יתן, אולם מטרת הנתנה צריכה להיות הטבה לעני. כלומר המטרה, שהיא הנתנה, מושגת רק כאשר הנותן פועל בתודעה שהמטרה היא ההטבה לעני. זוהי דוגמה נוספת לכך שגם במצב בו האמצעי הוא המטרה האמיתית, המטרה הזו מושגת אך ורק כאשר הפעולה נעשית בתודעה שזהו אכן אמצעי. האדם כביכול צריך 'לרמות את עצמו'. נראה שניתן לעשות זאת גם ללא רמאות עצמית, אם אני יודע שהמטרה היא שאני אתן, אולם 'נתניה' מוגדרת הטבה לעני, ולכל זה אני יכול להיות מודע.

לשאוף באמת ובתמים לכך שהעני יעשיר, כלומר להיטיב לעני, זאת על אף שהוא בתוכו יודע שהמטרה העיקרית היא עצם הנתינה. ללא זה כולנו הופכים להיות אגוצנטריים, ופעולת הנתינה נעשית עבורנו בלבד - כמו אותו 'מדקדק במצוות' הזקוק ל'אביון מהודר' לקיים בו מצוות מתנות לאביונים בפורים, ולכן הוא שומר את דבר קיומו בסוד פן יתנו לו רבים והוא יחמיץ את ההידור בשנה הבאה.

חפצא מול גברא

דילמה דומה אנו יכולים למצוא במונחים 'חפצא' ו'גברא'. מקובל לחלק את מצוות התורה ל'מצוות בחפצא' מול 'מצוות בגברא'. מצוות בחפצא הן מצוות שמהותן היא תיקון החפץ, או העולם שמחוצה לנו, ו'מצוות בגברא' מוגדרות כחובת פעולה של האדם המקיים את המצוה. חילוק זה דומה מאד לחילוק בין מצוות תוצאה ופעולה שנדון לעיל (על אף שהוא אינו זהה), והדילמה יכולה להיות מוצגת באותו אופן.

אם הקב"ה מעוניין במצב מסוים בעולם ('חפץ') מצד עצמו, אזי אין כל חשיבות לכך שהאדם יעשה זאת. טורנוסרופוס שאל מדוע שהקב"ה לא יעשה כן בעצמו, אולם אנו נוכל להסתפק בכך שיעשה זאת גוי. לדוגמה, יש דיונים באחרונים (שיסודם בראשונים) האם השביתה בשנה השביעית היא דין באדם או באדמה,⁴¹ והאם מלאכות שבת הן דין בגברא או בחפצא,⁴² כלומר האם עניינן הוא שבעולם לא תיעשה פעולה מסוימת, או שהאדם לא יעשה את אותה פעולה. לחקירות אלה ישנן כמה השלכות, למשל האם עשיית מלאכה על ידי שליח (גוי, שאינו בר חיובא, ויש לו שליחות לחומרא, ראה ב"מ ע"א ע"א) תהיה מותרת. אם הדין הוא בגברא, אזי לא ניתן לחלל שבת על ידי שליח, ולכן זה יהיה מותר. לעומת זאת, אם הדין הוא בחפצא, סוף סוף הפעולה בחפצא נעשתה (אמנם על ידי השליח) ולכן לא התקיים רצון ה'. אולי לא ניתן לחייב על כך מן התורה את המשלח, שהרי מדאורייתא אין שליח לדבר עבירה, אולם הפעולה אינה לרצון ה', ומוטל עלינו למנוע את ביצועה, אפילו מדאורייתא (לפחות כ'עניין דאורייתא').

41 ראה מנחת חינוך קיב, ב.

42 ראה מאמרו של הרב שלמה יוסף זיון, שבת האדם או שבת העולם, בתוך ספרו לאור ההלכה. וראה את תגובת הרב יעקב אביגדור, השכל וידוע, עמ' 309.

נראה ברור שלא ניתן לתפוס את המצוה כ'מצוה בחפצא' ממש, שהרי כשגוי ביוזמתו שלו עושה פעולה שהיא בכלל חילול שבת ודאי שאנו לא מצווים למונעו מכך. אם הבעיה היתה ב'עולם', אמנם לא ניתן לחייב אותנו על פעולה זו, אולם ברור שהיה עלינו למנוע את עשייתה. מעבר לכך, אם אכן זו בעיה בחפצא, היה הקב"ה אוסר את חילול השבת על הגויים עצמם. ואילו למעשה קי"ל בדיוק להיפך - גוי ששבת חייב מיתה.

באופן כללי יותר נאמר שאין הגיון לתפוס מצוות כ'מצוות בחפצא' כפשוטו, שהרי הקב"ה אינו מצפה מחפצים לשום דבר. ברור שאין דינים שהתורה מטילה על דוממים או על בעלי חיים. דינים יכולים להיות מוטלים רק על בני אדם (ראה על כך בספר שתי עגלות וכדור פורח, בהארה 1).⁴³

נראה שמצבים אלו הוגדרו על ידי התורה כשלייליים רק בכדי שהאדם יתקן אותם. אין בהם רע כשלעצמם, אלא שהם מחייבים פעולה של האדם. אם כן, כאשר האדם נמנע מפעולה של חילול שבת, מטרתו היא שלא ייגרם חילול שבת, אולם זוהי רק התודעה שבה הוא פועל. למעשה המטרה היא שהוא יפעל להימנע מחילול השבת ולא שהשבת לא תתחלל. הגדרתה ההלכתית של המצוה שנויה במחלוקת, ויש הגורסים שהמטרה היא העולם, ה'חפצא'. אולם מהותה של המצוה, ומטרתה האלוהית (מה שהקב"ה רוצה להשיג על ידה) לכו"ע היא פעולת האדם.⁴⁴ כל אלו הן דוגמאות נוספות לפעולות שבה ההגדרה הפורמלית-הלכתית היא שאי

43 אמנם במבול התורה אומרת: "כי השחית כל בשר את דרכו" (בראשית ו, יב), ומסבירים חז"ל שאפילו הבהמות נשחתו בעריות. הרי שבהמות יכולות להיות מושחתות מוסרית-רוחנית. בפשטות זוהי מטפורה לעיוות טבעי ולא להשחתה מוסרית. זוהי תוצאה של השחתת האדם ולא שחיתות כשלעצמה.

אמנם הרמב"ן כותב שמכאן לומדים שעלינו לענוש בהמת הפקר שהזיקה, כלומר הוא לומד שישנה שחיתות של בע"ח, ולא רק שמותר לגבות ממנה את הפיצוי, שהרי לכך אין כל נגיעה למבול, וצ"ע. עוד אפשרות להבין את ה'דינים בחפצא' כמצבים גרועים של העולם ממש, ומה שהתורה מטילה מצוות רק על האדם זה מפני שרק הוא בר ציווי. כלומר ישנו מצב מושחת של דומם וחי, אולם רק האדם יכול להיות מצווה על תיקונו. אמנם לפי"ז יוצא שעיקר השחיתות היא שהאדם לא מתקן זאת ולא המצב כשלעצמו, שאם לא כן הקב"ה עצמו לא היה גורם למצב זה להתרחש. שוב, המצב הוא אמצעי לפעולת האדם ולא פעולת האדם היא האמצעי לתיקון המצב.

44 הטבת הנרות וברית מילה הן שתי דוגמאות נוספות למצוות שעניינן העיקרי הוא ההכנה, ראה על כך במידה טובה לפרשיות בראשית ותצווה, תשסז, ושם הארכנו בזה. וראה דברי הרמב"ן בשאלת רצון ה' בתיקון העולם או בתיקון האדם בסוגית יעל קן ציפור יגיעו רחמיך (דברים כב 1) וראה מאמרנו לשרש יד הערה 28.

הוא אמצעי לב', ולמעשה כל עצמו של ב לא נוצר (על ידי הקב"ה) אלא בכדי לגרום לאדם שיעשה את א.

דוגמאות נוספות: סייגים ואמצעים

בספר לקח טוב (כלל ח) דן בשאלה האם יש סייג בדאורייתא. לדוגמה, איסור יחוד, או מצוות 'תשביתו' (חמץ), נראות כאמצעים עבור מטרות שמחוצה להן. כפי שהזכרנו, בדרך כלל מקובל לחשוב שהמצוות הן מטרות ואין מצוה שהיא אמצעי (כך גם נראה מן הניסוח של הרמב"ם בשורש זה, ש'הקדמות' למשהו אחר אינן נמנות כמצוות).

ההנחה המקובלת בעולם ההלכתי היא שכל הלכה שנועדה לשרת מטרה אחרת היא הלכה דרבנן. הלכות דאורייתא אינן משרתות מאומה, אלא מהוות ערכים עצמאיים. 'גזירה שמא...' סייגים וכדו', הם ביטויים שמציינים הלכות דרבנן.⁴⁵ גם תקנות שאינן גזירות אבל עניינן הוא להשיג מטרה חיצונית כלשהי, הן לעולם הלכות דרבנן. דוגמה לדבר היא תקנת השוק (ראה ב"ק קיד-קטו), שעניינה הוא לאפשר מסחר שוטף בשוק הכלכלי. לפי תקנה זו אם אדם קנה מגנב לא ידוע, הבעלים אינו יכול לדרוש ממנו את החפץ בלא תמורה, שכן אם נאפשר זאת המסחר בשוק החופשי ייפגע אנושות (כי אדם לא יוכל לתת אמון במוכר ולקנות ממנו דברים).

מעצם ההנמקה הזו ברור שמדובר בדין דרבנן. מדאורייתא הבעלים תמיד יכול לדרוש את ממונו בחזרה, ורבנן מתקנים תקנה שיש לה מטרות כלשהן. עלינו לשים לב לכך שלא מדובר כאן בתקנה שנועדה כתוצאה משינוי כלשהי במצב החברתי או המוסרי בעולם (למציאות של גנבים גם התורה עצמה מתייחסת). זוהי תקנה שנוגעת לכל חברה בכל זמן. אם כן, מדוע התורה עצמה לא התחשבה במטרה הזו ולא קבעה מדאורייתא שאין לבעלים זכות לדרוש את ממונו? תקנה כמו שבועת היסת, שהמפרשים האריכו לבאר מה השינוי החברתי שגרם לה, ניתן

45 מעניינת בהקשר זה לשונו של רש"י (מנחות ג ע"ב ד"ה ה"ק) בסוגיית מחשבת פיגול שמוכח מתוכה שהיא שקר - שקמץ מנחת מחבת לשם מרחשת, והרי ברור לרואה שהמנחה היא של מחבת - יש סברא להכשיר את הקרבן, אך מאידך הסברא לפסול היא ש"פסל רחמנא שמא יאמרו מותר לשנות בקרבנות", ואכ"מ.

לומר שהיא רק מדרבנן מפני שהמצב שנולד אז לא היה מצב חברתי אינהרנטי. התורה אינה מתייחסת למצבים מזדמנים, ולכן דין תורה לא קבע חיוב שבועת היסט. אבל תקנת השוק, אם אכן היא צודקת, מדוע מדאורייתא אין כלל הלכתי שנוטל מהבעלים את זכויותיו?

התשובה היא שכל עיקרון שמטרתו לשרת מטרה שמחוצה לו הוא עיקרון דרבנן. התורה עוסקת רק בתכליות ולא בסייגים או באמצעים. תקנת השוק היא אמצעי, ולכן היא אינה יכולה להיות דין דאורייתא.⁴⁶

היפוך הסייג מאמצעי למטרה

הראי"ה קוק כותב בספרו מוסר אביך שבסייגים יש שלילה מצד עצמם, והעובדה שהם מובילים למכשול עבירה היא רק אינדיקציה להיותם שליליים ולא הסיבה לכך. לאור דברינו יתכן לומר באופן מתון יותר, שלפחות הסייגים שנמנים כמצוות הם סייגים שבאופן מהותי מהווים ערך עצמי שלילי, והמטרה השלילית אליה הן מובילים היא רק אינדיקציה לכך. אולי לפעמים ניתן לומר שהיא עצמה הוגדרה כשלילית בעיקר (או גם) כדי שנימנע ממעבר על הסייגים (כעין מה שראינו למעלה לגבי זכירת יציאת מצרים).

דוגמה נוספת לדבר היא האזהרה "מדבר שקר תרחק", שם אנו מצווים לא רק לא לשקר אלא גם להתרחק מן השקר. האם ההתרחקות היא רק בכדי שלא נגיע למצב שבו אנו משקרים? בפשטות עלינו להשתדל ככל יכולתנו להתרחק מכל עבירה (קלה כחמורה). מה המיוחד בעבירה זו שהתורה הזהירה במפורש להתרחק ממנה? נראה שכאן ישנו ערך בעצם ההרחקה מן השקר. הערך אינו רק לא לשקר אלא עצם ההתרחקות מן השקר יש לו ערך עצמאי. אמנם העושה כן פועל מתוך תודעה של עוסק במכשיר (כדי להימנע מהשקר), אבל בפועל ההתרחקות עצמה היא בעלת ערך.

46 ראה על כך בהרחבה במאמרו של מ. אברהם, 'משמעותה של בעלות על ממון: בין הלכה למשפט', שנות חיים, פתח תקווה תשסח. שם הוא עומד על כך שהמאפיין של ההלכה כמתייחסת רק לתכליות ולא לאמצעים הוא מהותי לה, והוא אחד המרכיבים שמבחינים אותה ממערכות משפט אחרות.

חלוקה מקבילה בין סוגים שונים של הכשר מצוה

בהתאם להגדרות הללו ניתן לחלק בין שני סוגי הכשר מצוה. ישנו הכשר מצוה שנועד להשיג מצב, כמו למשל בניית מעקה שנועדה לגרום לכך שיהיה לבית מעקה. כאן מסתבר שהמטרה (=המצוה) היא התוצאה, והפעולה של האדם שמשיגה את אותה מטרה היא רק הכשר המצוה. אמנם יתכן שבהגדרה ההלכתית בניית המעקה תוגדר כמצוה ולא המצב בו לבית יש מעקה, שכן רק הבניה מסורה בידי האדם. התוצאה מתקבלת ממילא.

לעומת זאת, ישנו הכשר מצוה שמטרתו לאפשר פעולה נוספת (ולא להגיע למצב), כמו בניית סוכה, הכנת שמן המשחה וכדו', שמאפשרות את הפעולה שהיא היא המצוה (לשבת בסוכה, להקטיר את הקטורת). במקרה כזה נראה בבירור שהמטרה המהותית היא הישיבה בסוכה, ולא מסתבר שהמצוה נועדה בכדי שהאדם יבנה סוכה, שהרי ניתן להגיע למטרה גם בלי בניה. ובפרט שבמקרים אלו אין כל אילוץ וניתן היה להגדיר ישירות את בניית הסוכה כמצוה (בניגוד לסוג הקודם, שם לא ניתן להגדיר את התוצאה כמצוה כי היא אינה נתונה בידי האדם. הוא יכול רק לעשות את הפעולה). במקרה כזה ברור שההכשר יהיה רק בעל ערך מכשירי, ולא מטרה לעצמו, ולכן הוא לא יהווה מצוה עצמאית.

ומה בדבר לבישת בגדי כהונה? לכאורה זוהי מצוה שבהחלט יכולה להיתפס כמטרה מהותית, על אף שמבחינה הלכתית היא עצמה אולי מהווה רק הכשר מצוה (כך אכן דעת בה"ג). יתכן שהקרבת הקרבנות נועדה (בין היתר) להביא למצב שבו נדרש לתת כבוד למי שעובדים עבורו. ההקרבה נדרשת כדי שיהיה מצב של עבודה (פולחן), אשר דורש מצב של כבוד ותפארת. אם כך הוא, אזי בהחלט יש צד לומר שהבגדים הם מטרה והעבודה היא האמצעי. במקרה זה מסתבר יותר שהעבודה אינה רק אמצעי למצב של כבוד ותפארת, אלא יש לה עוד מטרות. אולם לפחות בציר ההתייחסות הזו היא אולי משמשת דווקא כאמצעי, לכן הרמב"ם מונה גם את לבישת הבגדים וגם את העבודה כמצוות עצמאיות.

בחירה ומצוה כחילוף של תכלית וסיבה⁴⁷

בתחילת ספר עץ חיים, פותח האר"י בשתי חקירות כלליות. הראשונה פותחת כך:

החקירה הראשונה הוא מה שחקרו חכמים ראשונים ואחרונים לדעת

סיבת בריאת העולמות ולאיזה סיבה היתה.

ונמנו וגמרו וגזרו אומר כי סיבת הדבר היה לפי שהנה הוא יתברך מוכרח

שיהיה שלם בכל פעולותיו וכוחותיו ובכל שמותיו של גדולה ומעלה

וכבוד. ואם לא היה מוציא פעולותיו וכוחותיו לידי פועל ומעשה לא היה

כביכול נקרא שלם,⁴⁸ לא בפעולותיו ולא בשמותיו וכינויו...

ואם לא נבראו העולמות וכל אשר בהם לא יוכל ליראות אמיתת הוראת

הוויותו יתברך הנצחית בעבר הווה ועתיד, ולא יהיה נקרא בשם הוי"ה

וכנ"ל, וכן שם אדנות... אמנם בהיות העולמות נבראים, אז יצאו פעולותיו

וכוחותיו יתברך לידי פועל, ויהיה נקרא שלם בכל מיני פעולותיו וכוחותיו,

וגם יהיה שלם בכל השמות והכינויים בלתי שום חיסרון כלל ח"ו.

על כך מעיר הרב שלמה עליאשוו, בעל לשם שבו ואחלמה, בספר הביאורים,

שהשאלה היא על סיבת בריאת העולמות, והתשובה היא במונחי תכלית (של

בריאתם).

ישנה בעיה תיאולוגית חמורה בשאלה כנוסחה הפשוט, שכן המונח סיבה לא יכול

לתאר פעולה של הקב"ה, בגלל שתי סיבות: 1. אין משהו שיכול להפעיל ולהשפיע

על הקב"ה שלא מבחירתו ורצונו שלו. 2. מדובר על בריאת העולמות, ולפני כן ברור

שלא היה מאומה מעבר לקב"ה עצמו, ולכן לא יתכן שהיה משהו אחר שהיווה

סיבה לבריאה, מעבר לקב"ה בכבודו ובעצמו. על כן לא פלא שהתשובה ניתנת

במונחי תכלית ולא במונחי סיבה. אך עדיין נותרת הבעיה, מדוע את השאלה הוא

מנסח במונחים של סיבתיות ולא במונחי תכלית.

47 ראה על כך בספר את אשר ישנו ואשר איננו, בעיקר בהארה 34 וסיביבה.

48 לכאורה טיעון זה דומה מאד לראיה האונטולוגית, שמתייחסת לקיום כסוג של שלמות, וכידוע יש כאן כשל שמערבב אונטולוגיה עם שיפוט (ראה על כך בשער השני של הספר שתי עגלות וכדור פורח). אמנם זוהי טעות, שכן הקב"ה היה קיים עוד לפני שהחליט להוציא לפועל את שמותיו וכדו', אלא שהוא רצה להתפשט גם לדרגות המציאות הנמוכות (המצומצמות). ובאמת אם כבר יש כלשהו הוא קיים, אזי היעדרו מחלק מן המציאות הוא ודאי חסרון ואי שלמות. אין לכך כל קשר לכשל שבראיה האונטולוגית.

בעל הלשם כותב על כך את הדברים הבאים :

ויאר בהם כולם אורו לבד, שהוא סיבת הכל ושורש אחד וסבה אחת לכולם, והוא גם כן תכלית כולם, כי יחזרו כולם לסיבתם ומקורם. וכמו שנודע שכן הוא סדר הבריאה כולה, שכל דבר חוזר לשורשו ומקורו, והוא תכליתו...

ללמדנו כי שמותיו יתברך שהם גילוייו הם סיבת הכל, וממילא הוא כי הם עצמם גם כן תכלית האחרון של הכל. כי הסיבה עצמה היא התכלית, שסוף מעשה במחשבה תחילה.

בפעולותיו של הקב"ה התכלית היא הסיבה. פעולה נעשית כדי להשיג מטרה כלשהי, והשגת מטרה זו היא הסיבה לפעולה. בספר אנוש כחציר ישנה הרחבה של העניין הזה לגבי פעולת בחירה של אדם (שגם לה אין סיבה אלא רק תכלית, והתכלית היא הסיבה), שמתדמה ליוצרו בעניין זה. כאשר אדם מחליט לצלצל לחברו כדי לקבוע פגישה, ואני שואל אותו מה הסיבה לכך שהוא עושה את הפעולה הזו, התשובה תהיה כדי לקבוע פגישה. כלומר התכלית מוצגת כאן כסיבה. בחירה של אדם או של בוראו היא פעולה שהופכת תכלית לסיבה.

כידוע, חז"ל אומרים (ברכות לג ע"ב ומקבילות): "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", והכוונה היא שהכל מסור לתהליכים הסיבתיים-פיסיקליים שבבריאה, פרט להחלטות שנוגעות ליראת שמים (=מצוות). אם כן, המצוות עניינן הוא השגת תכליות, והן נעשות למען התכליות ולא מתוך סיבות.

מחלוקת הרמב"ם ובעל עבודת הקודש

בעל הלשם בספר הכללים (כלל טו ענף יא, וראה גם בהקדמה לספר באות ב), עומד על מחלוקת יסודית בין הרמב"ם לבין מהר"ם ׳ן גבאי בעל עבודת הקודש. הרמב"ם (מו"נ ח"ג פי"ג) סובר שכל נברא הוא תכלית לעצמו, ואין נברא שהוא רק אמצעי לזולתו. ואילו מהר"ם ׳ן גבאי בספר עבודת הקודש, בפרקים הראשונים של חלק התכלית, כותב שכל הנבראים נוצרו רק למען האדם.

בעל הלשם מסביר שהם אינם בהכרח חולקים זה על זה. אמנם יש נבראים שתכליתם היא לשמש נבראים אחרים (את האדם), אך זו גופא תכליתם. ניתן

להתבונן על כך באופן הפוך ולומר שהאדם נברא כדי ליצור את התכלית עבור אלה. במובן זה דווקא הוא משמש אותם.⁴⁹ כל הבריאה כולה היא ישות כוללת אחת, וכל חלקיה ארוגים זה בזה ומשמשים זה את זה. הרי לנו דוגמה נוספת של היפוך הכיוון של התכלית לסיבה. לכאורה האדם הוא תכלית היצורים האחרים, אך כעת נראה שהם תכליתו שלו (או שהוא גם סיבתם). כאשר הם פועלים את פעולתם הם עושים זאת מתוך תודעת שירות, אבל זו רק התודעה שלהם. באמת הם אלו שמשורתים על ידו. וראה שם הרחבה של אותה התבוננות לגבי גוף האדם, נפשו, החברה האנושית, ואף העולם כולו.

49 וכעין זה נבחרו ציבור, שלכאורה עומדים בראשו, אך באמת הם משמשים (או אמורים לשמש) אותו.

פרק ז. שתי הערות לוגיות

מבוא

בפרק זה נתייחס בקצרה לשני היבטים לוגיים-פילוסופיים של נקודות שעלו בתוך הדיון. הראשון הוא היחס בין תנאי לוגי לבין קשר מהותי, והשני נוגע ללוגיקה לא דיכוטומית.

1. לוגיקה ומהות⁵⁰

ראינו שבעל קנאת סופרים לומד מן העובדה שהכשר מצוה כלשהו הוא הכרחי, שהוא מהווה חלק בלתי נפרד מן המצוה עצמה. ישנו כאן מעבר מן ההכרחיות הפיסיקלית (שאינן דרך לעשות את המצוה בלי הכשר המצוה הזה) אל הקשר המהותי-נורמטיבי (שהכשר המצוה הוא חלק מהמצוה).

ראינו שגם בסוגיית גלות ניתן לראות שיקול דומה. מכך שאנו תמיד חייבים לעשות מעשה כלשהו, הגמרא לומדת שכנראה הוא מצוה, כלומר שהוא מוטל עלינו כחובה. גם כאן יש מעבר מהמישור העובדתי-פיסי למישור הנורמטיבי. אך אלו הם מעברים בעייתיים מבחינה לוגית. מדוע קשר פיסיקלי מצביע בהכרח על קשר נורמטיבי? בהקשר של הגמרא במכות הצענו הסבר אלטרנטיבי, לפיו הקשר העובדתי אינו מצביע על קשר מהותי. הפטור מגלות אינו נובע מכך שהחוטב עצים לסוכה עסוק במצוה, אלא מכך שהוא עוסק בדבר שאין לו דרך להימלט ממנו. זוהי אכן קביעה ששייכת למישור העובדתי ולא למישור הנורמטיבי. אך בעל קנאת סופרים רוצה להסיק מסקנה כללית כזו גם ביחס למישור הנורמטיבי, וטוען זה לא תקף.

ובכל זאת, אמנם הקשר הזה אינו הכרחי, אבל ניתן לטעון את הטענה הזו מסברא, ללא הוכחה, וכזו היא בהחלט לגיטימית. יש כאן דמיון רב לטענתו הנ"ל של הראי"ה לגבי הסייגים, לפיה העובדה שהם מוליכים לעבירה מעידה שיש בהם שלילה כלשהי מצד עצמם. גם כאן הטיעון אינו תקף לוגית, אך עדיין יש מקום לטעון אותו מסברא.

⁵⁰ ראה על כך בהרחבה בנספח לספר שתי עגלות וכדור פורח.

בנספח לספר שתי עגלות וכדור פורח נקשרת הבעייתיות הזו לטענות היומיאניות לגבי הסיבתיות, וגם לסוגיות תלמודיות שמבחינות בין שני סוגי הקשרים הללו (כמו סוגיית 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס'). לפירוט נוסף ראה שם.

2. מצבי ביניים: לוגיקה לא דיכוטומית

מסקנתנו בשיטת הרמב"ם היתה שהכשר מצוה (לפחות זה שכתוב בפירוש בתורה) הוא בעל מעמד ביניים, בין מצוה לבין דבר רשות (פעולה שנובעת מאילוץ טכני). ראינו ששני הפירושים לעיקרון שבשורש הזה מבטאים את שתי התפיסות הללו, והרמב"ם שמביא את שני הפירושים הללו דוגל כנראה בשיטת ביניים, שאוחזת גם בזה וגם בזה. לשיטתו הכשר מצוה הוא חצי איכותי של מצוה.

תופעות דומות לזו ראינו במאמרנו לשורש השני (בנספח, וגם במאמר לשורש הראשון). גם שם הרמב"ם יוצר כמה וכמה גווני ביניים בין רמות תוקף של מצוות דאורייתא ושל מצוות דרבנן.

הצד השווה למקרים הללו הוא לוגיקה של מושגי יומיום. כפי שראינו שם, מושגי יומיום אינם ניתנים לטיפול בכלים של לוגיקה דיכוטומית. הביטוי החד לזה הוא 'פרדוקס הערימה'. פרדוקס זה אומר את הטענה הבאה:

- (1) אבן חצץ אחת אינה ערימה.
- (2) הוספת אבן חצץ אחת לצבר נתון אינה משנה את הסטטוס שלו (מלא-ערימה לערימה).
- (3) מיליון אבני חצץ הן ערימה.

שלוש ההנחות הללו ביחד אינם עקביות, ולא ניתן לאחוז בכולן בו-זמנית. ראינו שם שהפתרון הסביר לפרדוקס הזה הוא לוותר על התשתית המושגית של הנחה (2). הוספת אבן חצץ אחת אכן משנה את הסטטוס של הצבר, אבל היא אינה הופכת אותו מלא-ערימה לערימה, אלא מלא-ערימה למעט-יותר-ערימה. כפי שראינו, כל צבר נמדד במרחב רציף של רמות של ערימתיות, ולא באופן דיכוטומי (ערימה או לא-ערימה). על הציר הרציף הזה של הערכים כל הוספה של אבן משנה את הסטטוס במעט לכיוון הערימתי. לאחר שהצטברו מספיק אבנים אנו מתייחסים לצבר שנוצר כערימה. ראינו שהדבר נכון לכל מושג יומיומי (להבדיל

ממושג מתמטי).

הוא הדין למושג מצוה. ראינו כאן שהכשר מצוה נמצא בתווך בין מצוה לבין רשות. זהו גוון ביניים על ציר התוקף ההלכתי, כמו אלו שראינו במאמר לשורש השני. הרמב"ם ממשיך כאן את דרכו שמוותרת על הדיכוטומיות של ההערכה הלוגית, לפחות ביחס למושגים יומיומיים.

פרק ח. סיכום

עסקנו בהגדרתם של מעשי הכשר מצוה. ראינו כמה סוגים: הכשר אקראי טכני, הכשר מוכרח טכני, הכשר שהתורה מצווה עליו, אבל הוא עדיין חסר ערך עצמי וכל כולו אינו אלא הקדמה למצוה עצמה, ויש גם הכשר מצוה שעומד בפני עצמו מבחינה מהותית, גם אם הוא בא לידי ביטוי בפועל רק כמכשיר את מצוות התכלית. את הסוג האחרון הרמב"ם מונה במניין המצוות. העלנו אפשרות עקרונית שלעיתים דווקא מה שנראה כאמצעי הוא המטרה הסופית, והמטרה למראית עין אינה אלא משרתת את אותו אמצעי, ומאפשרת לו להתקיים כמשרת אותה כביכול. כך ניתן לראות את סוג המצוות שנמנה למרות היותו הכשר מצוה.

נספח: מהן ה'פרשיות'?

מבוא

בתחילת המאמר עמדנו על כך שהרמב"ם מקשה על בה"ג שמנה במסגרת הפרשיות שלו גם הקדמות למצוה כמצוות נפרדות. המתבונן בדברי הרמב"ם יראה שטענתו אינה על מנייתה של פרשה זו או אחרת, אלא על עצם המבנה היסודי של המניין בשיטת הפרשיות. נראה שכל עניינן של אלו הוא הכללה של הקדמות כמצוות בנפרד מן המצוה עצמה. הרמב"ן טוען כנגדו בדיוק מאותו כיוון: הפרשיות בכללן מצביעות דווקא על תפיסה הפוכה של בה"ג: כל מהותן היא איסוף של כמה מצוות לאכסניה אחת, ולא הוספת מצוות כפולות. הרמב"ן בהשגותיו (וכן ריפ"פ בח"ג פרשה סה) טוען שגם בה"ג לא מנה את עשיית הקטורת או שמן המשחה לחוד, אלא כחלק ממצוות הקטרת הקטורת ומשיחה בשמן המשחה. נראה שלרמב"ם היתה גירסה שונה בבה"ג. כידוע, יש לספר כמה נוסחאות שונות באופן מהותי,⁵¹ וכנראה בנוסחת בה"ג שהיתה לפני הרמב"ם נמנו עשיית הקטורת ושמן המשחה בנפרד מההקטרה והמשיחה, ועל זה הוא טוען כנגדו.

בנספח זה ננסה לבחון מהי הקושיה מן הפרשיות, וניעזר בדברי הרמב"ם בשורש השביעי בכדי לפענח את המושג פרשיות בכללותו.

מהן הפרשיות

החלוקה המוכרת של המצוות ללאוין ועשין התחילה אצל הרמב"ם והמשיכה אצל מוני המצוות שאחריו. מוני המצוות שלפני הרמב"ם, שרובם ככולם פסעו בעקבות בה"ג, כללו בתוך מניין המצוות עוד שני חלקים: עונשים ופרשיות. בניגוד לחלוקה ללאוין ועשין ששורשה בחז"ל ובתלמוד, לחלוקה הזו אין שורש ברור בספרות חז"ל, ומקורה במסורת קדומה מתקופת הגאונים הקובעת שבמניין המצוות ישנן ס"ה מצוות הקרויות פרשיות.

במאמר בהקדמת הספר (ראה פרק ב) הערנו על כך שמניינו של הרמב"ם הפך

51 ראה בעיה דומה במאמרנו לשורש יד בהערה 15 וסביבה.

להיות כה דומיננטי בין מוני המצוות והלומדים, עד שהמושג פרשיות נראה בעינינו לא מובן. אף אחד ממוני המצוות שאחרי הרמב"ם לא מנה פרשיות, ולכן גם משמעותו של המושג הזה נעלמה מאיתנו.⁵² יש שפירשו שמדובר במצוות שמוטלות על הציבור, ויש שפירשו זאת אחרת.

גם מעמדן של הפרשיות לעומת לאוין ועשין (האם יש בהן לאוין או כולן בבחינת עשין) לא לגמרי ברור. נראה שמוני מצוות שונים התייחסו לפרשיות הללו במשמעויות שונות, וכן פרשנים שונים של בה"ג הבינו את המונח פרשיות שבדבריו במשמעויות שונות. דיון מקיף בעניין זה מצוי בריפ"פ בתחילת ח"א ובהקדמה לפרשיות שבח"ג, ואנו כאן נעיר על עמדת הרמב"ם והרמב"ן בנושא זה בקצרה. אנו מניחים שהרמב"ם עצמו היה מודע למשמעותו המקורית של המושג פרשיות שכה רווח עד זמנו. לכן, גם אם הוא שולל ותוקף אותו, הוא יכול לשמש אותנו כדי לפענח את משמעותו.

פירושים שונים למונח פרשיות

הכותרת של מניין הפרשיות בהקדמת ספרו של בה"ג היא:

אלו פרשיות חוקים ומשפטים המסורים לציבור.

הפירוש הרווח הוא שאלו הן מצוות שמוטלות על הציבור, להבדיל ממצוות שמוטלות על היחידים לדוגמה, בספר חובות הלבבות שער י (אהבת ה') פ"ז, כותב: וזה כאשר אספר לך: לפי שמנו מצוות הבורא והגיע מספר כולם תרי"ג מצוות. מהן שס"ה מצוות לא תעשה והן האזהרות, ומהן מצוות שחייבין בהן הציבור ואין היחיד חייב בהן ס"ה מצוות, ומהן מצוות עשה, אמנם פירוש זה אינו מתאים לכל המצוות שנכללו בקטגוריה הזו אצל מוני המצוות הקדומים. לכן יש שפירשו פרשיות משורש פירוש, שאלו מצוות שפירושן מסור לציבור, כלומר לחז"ל. כך לדוגמה, כתב הרב עזריאל הילדסהיימר בפירושו להקדמת בה"ג בתחילת מניין הפרשיות (הערה 27 בעמ' יח, בהוצאת מכון ירושלים):

בדרשה הארוכה המופיעה בנוסח הילדסהיימר לפני המנין נראה

52 לעמימות זו תורמת הבעייתיות והמבוכה של הגרסאות בספרי בה"ג, אשר מונעת מאיתנו אפילו לנסות ולנחש מתוך המצוות שהוא כולל באותו סקטור את טיבה של הקטגוריה הזו.

ש'פרשיות' מלשון פירוש, ובמורין לציבור - לחז"ל, היינו מצוות שעיקרן מד"ת ופירושן מד"ס. וז"ל הבה"ג שם: "ושנו חכמים חמשה ושישים פרשיות גופה של תורה, וכל פרשה ופרשה פירשה חכמי ישראל".
 וכן משמע ממה שמצאנו בספר המצוות לרב חפץ בן יצליח, אשר כותב:
 ומהם מי שקבע את הדברים התלויים לדעתו בשקול הדעת של השופטים וזולתם בפרק מיוחד והן סה מצוות.

שיטת הרמב"ם והרמב"ן וסיעתם

אך בין אם הפירוש הוא כדעת בעל חובות הלבבות, ובין אם הפירוש הוא כדעת ר' חפץ וסיעתו, לא ברור מדוע הגדרת קטגוריה של פרשיות עומדת בניגוד לשורש ששולל הכללת הכשרי מצוות במניין? מדברי הרמב"ם כאן (וגם בשורש השביעי), וגם מהשגות הרמב"ן בסוף השורש השלישי נראה שהם הבינו את המושג פרשיות בצורה שונה.

מקושיית הרמב"ם כאן די ברור שהוא רואה את הפרשיות כאשכולות של מצוות, שכוללות בתוכן גם את הכשרי המצוה ביחד עם המצוה (ולכן הוא תמה מדוע בה"ג מונה בנפרד את הכשרי המצוה והמצוות עצמן).

וכך אנו מוצאים בדברי הרמב"ם לשורש השביעי, שם הוא עוסק בכך שאין למנות את דקדוקי המצוות (פרטים של המצוה) כל אחד לחוד, שכותב כנגד בה"ג כך:

ואילו היה ראוי שיימנה דקדוק המצוה בעבור שזכר בתורה היה מתחייב לנו שלא נמנה מכה נפש בשגגה גולה מצוה אחת. כי הכתוב כבר דקדק בזאת המצוה. והיינו מונים כן. מאמר הכתוב (מסעי לה) ואם בכלי ברזל הכהו וכו' מצוה אחת. והמצוה השנית אמרו ואם באבן יד אשר ימות בה הכהו. והמצוה השלישית אמרו או בכלי עץ אשר ימות בו הכהו. והמצוה הרביעית אמרו גואל הדם הוא ימית את הרוצח. והמצוה החמישית אמרו ואם בשנאה יהדפנו. והמצוה השישית אמרו או השליך עליו בצדיה. והמצוה השביעית אמרו או באיבה הכהו בידו. והמצוה השמינית אמרו ואם בפתע בלא איבה הדפו. והמצוה התשיעית אמרו או השליך עליו כל כלי בלא צדיה. והמצוה העשירית או בכל אבן אשר ימות בה בלא ראות.

והמצוה האחת עשרה אמרו ויפל עליו וימות והוא לא אויב לו. והמצוה השתים עשרה אמרו והצילו העדה את הרוצח. והמצוה השלש עשרה אמרו והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו. והמצוה הארבע עשרה אמרו וישב בה עד מות הכהן הגדול. והמצוה החמש עשרה אמרו ואם יצא יצא הרוצח וכו'. והמצוה השש עשרה אמרו ואחרי מות הכהן הגדול ישוב הרוצח.

ואם עשינו כן בכל מצוה ומצוה היה עולה מספר המצות 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 מצות ואמר (שם) ושפטו העדה בין המכה ובין גואל הדם על המשפטים האלה. עד כאן הוא מסביר שאין למנות את פרטי המצוה כל אחד לחוד. לאחר מכן הוא כותב שגם בה"ג הרגיש בכך, וכאן הוא מגיע לשאלת הפרשיות:

וכבר התעורר בעל הלכות גדולות על קצת אלו העניינים 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.

אם כן, גם כאן נראה שהפרשיות הן אשכולות של מצוות, שמאגדות בתוכן את כל המערכת של מצוות מורכבות. אמנם לדעת הרמב"ם בה"ג לאחר שאגד את המצוות הללו לא הקפיד שלא למנות את הפרטים לחוד במקביל, ועל כך הוא תוקף אותו.

כך אנחנו מוצאים שם בדברי הרמב"ן בסוף השגותיו לשורש השלישי, שמתייחס בדרך אגב לפרשיות של בה"ג, שביניהן אנו מוצאים מצוות שאינן נוהגות לדורות (שזה נושא השורש ההוא), וכותב:

אבל תרומת המכס וחנוכת המזבח וברכות וקללות שבהר גריזים ועיבל לא נתבאר למה כתבן בחשבון הפרשיות המשלימות לו החשבון. והנראה מדעתו ז"ל שהוא לא בא למנות מצות שעה כאותן שבאו במצרים ובמעמד

הר סיני וזולתן שאין להם ענין אלא לשעתן אבל המצות שעניינם קיים לנו לדורות ימנה אותן אע"פ שאינן נעשות אלא פעם אחת. ולכן מנה פרשת אבנים גדולות לפי שנצטוינו לכתוב בהן התורה באר היטב (תבוא כז) בשבעים לשון (סוטה לב א) להיותם לנו לזכר לדורות... ובסוף דבריו שם, אחרי שהוא עובר ומסביר מדוע כל פרשייה כן נוהגת לדורות, הוא כותב:

ומכל מקום חשבונו שלבעל הלכות גדולות בפרשיות לא נתברר עניינו שמנה כללות במקום פרט ולאויין במקום עשה ואין דעתנו להאריך בזה. נראה מלשונו שהפרשיות הן הלכות כלליות שמכילות הרבה פרטים. וכך כותב ר' עזריאל הילדסהיימר שם בהערה:

מדברי הרמב"ן נראה שהפרשה כולה כפי שהיא כתובה בתורה יש למנות במצווה אחת למרות שהיא כוללת מצוות חלוקות עשין ולאויין. כוונה לדייק זאת מהכינוי שהרמב"ן מצמיד להלכות אותן הוא סוקר בהשגותיו שם. כל אחת קרויה פרשייה, והיא מבוססת על פרשה בתורה. כלומר מדובר על פרשה בתורה שכוללת כמה עשין ולאויין, ובה"ג כולל אותה במניינו כפרשייה. אמנם, בניגוד לרמב"ם, הרמב"ן אינו רואה בדברי בה"ג כפילויות, שכן לדעתו לא נמנו המצוות הפרטיות במקביל לפרשיות (וכנראה שיש גם הבדלי גירסאות בין נוסחאות בה"ג שהיו לפניהם, וכנ"ל).

טיבן של הפרשיות: עשין או לאויין

הרמב"ן מזכיר שבה"ג מנה לאויין במקום עשה בתוך הפרשיות, וזהו דבר שהתחבטו בו המפרשים רבות. לא ברור מה היחס בין מניין הפרשיות, שכוללות גם לאויין וגם עשין (גם כל אחת מהן, וגם בכללותן), לבין מניין הלאויין (ששה) והעשין (רמח). על כך כותב בשו"ת הרדב"ז, ח"ו סי' ב אלפים קיא, שם הוא נשאל כיצד לסדר את מניין העשין והלאויין אצל בה"ג:

תשובה: הדבר ברור שהפרשיות אשר מנה ז"ל הם בכלל העשין והטעם לו שהרי מצוה לעשות פרשה פלוני בדרך כך וכך אע"פ שהפרשה היא כוללת לאויין ועשין בדין הוא למנות כללות הפרשה בכלל העשין ולא בכלל

הלאוין והמנין מכוון שהרי העשין אשר מנה ז"ל למדקדק בהם ומצאם קפ"ג וס"ה פרשיות יעלה הכל רמ"ח...ודע כי כל הראשונים השיגו על המנין אשר מנה בעל הלכות ואני לא באתי אלא ליישב דבריו מדידה לדידה ולכוון חשבוננו כפי מה שכתב.

הוא מסביר שכל הפרשיות, גם אם הן כוללות עשין ולאוין, נחשבות כמצוות עשה, ונכללות במניין רמח מצוות העשה. הסיבה לכך היא שיש מצוה לעשות את הפרשייה כפי שהיא כתובה.

מקור למושג פרשיות

ריפ"פ מתייחס לעניין הפרשיות בשני מקומות. בהקדמתו לח"א (עמ' 10), ובאריכות רבה בהקדמתו למניין הפרשיות באמצע ח"ג. הוא מסביר שהרס"ג הבין את עניין הפרשיות כמצוות שמוטלות על הציבור, אך בה"ג ואחרים לא כך הבינו את המושג של פרשיות. לדוגמה, הר"י אלברצלוני מונה במסגרת הפרשיות את המצוה של עינוי ביוה"כ, שהיא ודאי לא מצוה שמוטלת על הציבור. על כן הוא טוען שהמונח פרשיות מתפרש אצל בה"ג ור"י אלברצלוני כמצוות שעיקרן מדברי תורה ופירושן מדברי סופרים. בזה הוא מיישב חלק מקושיות הרמב"ם ורמב"ן על שיטת בה"ג, שכן הם לא הבינו נכון את פירוש המושג פרשיות אצלו. הוא מביא לכך מקור ממדרשי חז"ל (ספרי דברים פסקא ב ד"ה דבר אחר, ומקבילה בספרי זוטא שהובא בילקוט שמעוני פ' נשא):

דבר משה אל כל ישראל, וכי לא נתנבא משה אלא אלה הדברים בלבד מנין לכל הדברות שבתורה הקלות והחמורות הגזרות שוות הכללות והפרטות הגופים והדקדוקים תלמוד לומר דבר משה ככל אשר צוה ה' אותו אליהם.

אנו רואים כאן את כל הקטגוריות של המצוות: העשין (הקלות) והלאוין שיש בהם עונש (החמורות), הדרשות (גזרות שוות, ראה השורש השני), הלאוין שאין בהם עונש (כללות ופרטות), והפרשיות (גופים ודקדוקים).

מעניין שלפי הרמב"ם והרמב"ן נראה שהפרשיות הן דווקא "הכללות והפרטות".

השׁוֹרֵשׁ הָאֶזְדָּ-עֶשֶׂר:

שׁאִין לַמְנוֹת חֲלָקֵי הַמִּצְוָה בַּפֶּרֶט חֲלָק חֲלָק בַּפְּנֵי עֲצָמו כְּשִׁיחִיה

הַמְּקוּבֵץ מֵהֶם מִצְוָה אַחַת

פּעֵמִים יִהְיֶה הַצּוּי הָאֶחָד שֶׁהוּא מִצְוָה אַחַת יֵשׁ לוֹ חֲלָקִים רַבִּים. כְּמוֹ מִצְוֹת לֹלֶב (ע' קֶסֶט) שֶׁהִיא אַרְבַּעַה מִיָּנִים. הִנֵּה לֹא נֹאמַר כִּי פְרִי עֵץ הַדֶּר מִצְוָה בַּפְּנֵי עֲצָמָה וְכַפּוֹת תְּמָרִים מִצְוָה בַּפְּנֵי עֲצָמָה וְעֵנֶף עֵץ עֲבוֹת מִצְוָה בַּפְּנֵי עֲצָמָה וְעֵרְבִי נַחַל מִצְוָה בַּפְּנֵי עֲצָמָה. לְפִי שְׁאֵלוֹ כֻּלָּם הֵם חֲלָקֵי הַמִּצְוָה. כִּי הוּא צוֹה לְקַבֵּצָם וְאַחַר קְבוּצָתָם תִּהְיֶה הַמִּצְוָה לְקִיחַת הַכֹּל בַּיּוֹם הַיְדוּעַ. וְעַל זֶה הִקְשָׁב בְּעֲצָמוֹ אִין רֵאוּי שִׁימְנָה אִמְרוּ (ר"פ טֵהֵרָה) בְּמִצְוֹרַע שֶׁהוּא יִטְהַר בְּשֵׁתֵי צִפְרִים חִיּוֹת וְעֵץ אֲרֵז וְאֲזוּב וְשֵׁנִי תוֹלַעַת וּמִים חַיִּים וְכֹלֵי חֵרֶשׁ בְּשֵׁשׁ מִצְוֹת. אֲבָל טֵהֵרַת מִצְוֹרַע מִצְוָה אַחַת (ע' קִי) בְּכֹל תֵּאֲרִיה וְמָה שִׁיִּצְטָרֵךְ בִּה מֵאֵלוֹ וְזוֹלָתָם כְּלוֹמַר הַגְּלוּחַ. כִּי כֹל אֵלוֹ הֵם חֲלָקֵי הַמִּצְוָה שֶׁנִּצְטוּיָנוּ בִּה וְהוּא טֵהֵרַת מִצְוֹרַע וְהוּא שֶׁתִּהְיֶה עַל הַתּוֹאֵר הַזֶּה. וְזֶה הִקְשָׁב בְּעֲצָמוֹ בְּהִכָּר שְׁצוּנוֹ שֶׁנִּעֲשֶׂה לְמִצְוֹרַע בְּעַת טוֹמֵאָתוֹ כְּדִי שִׁירְחִיקוּהוּ וְהוּא אִמְרוּ (תְּזַרִיעַ יֵג) בְּגִדְיוֹ יִהְיֶה פְרוּמִים וְרֵאשׁוֹ יִהְיֶה פְרוּעַ וְעַל שֶׁפֶם יַעֲטָה וְטֵמָא טֵמָא יִקְרָא. וְאִין פְּעוּלָה מְכַל אֵלוֹ מִצְוָה בַּפְּנֵי עֲצָמָה אֲבָל קְבוּצָתָהּ הוּא הַמִּצְוָה (ע' קִיב) וְהוּא שֶׁאֲנַחְנוּ נִצְטוּיָנוּ שֶׁנִּעֲשֶׂה הַכֹּר לְמִצְוֹרַע עַד שִׁיִּכִּירָהוּ כֹל מִי שִׁירְאָהוּ וִירְחִיקָהוּ וְהִכְרַתוֹ תִּהְיֶה בְּכַךְ וְכֵךְ. כְּמוֹ מָה שְׁצוּנוֹ (אִמְרוּ כֵג) שֶׁנִּשְׁמַח לְפָנֵי י"י הַיּוֹם הַרֵאשׁוֹן מִסּוֹכּוֹת וּמְבוֹאֵר שֶׁהַשְּׂמִיחָה הִיא תִּהְיֶה בְּלִקְיִחַת כֵךְ וְכֵךְ. וְזֶה הַשְּׁרֵשׁ דֵק לְהַבִּין מֵאֵד. וְאִופֵן דְּקוֹתוֹ מָה שֶׁאֲסַפֵּר לָךְ. וְזֶה שְׁכֹל מָה שֶׁאִמְרוּ הַחֲכָמִים (מִנְחוֹת כֵז ע"א-כח ע"ב, סוֹכָה מֵז ע"א) בּוֹ שֶׁהַדָּבָר הַפְּלוּנִי וְהַפְּלוּנִי מֵעַכְבִּין זֶה אֵת זֶה הִנֵּה הוּא מְבוֹאֵר שֶׁהֵם מִצְוָה אַחַת. כְּמוֹ אַרְבַּעַה מִיָּנִין שֶׁבְּלוּבֵל וְלַחֵם הַפְּנִים עִם לְבוֹנָה זֶכֶה שֶׁתִּיעֲשֶׂה עִמּוֹ שֶׁלְּשׁוֹנָם מִזֶּה (מִנְחוֹת כֵז ע"א) הַסְּדָרִים וְהַבְּזִיכִין מֵעַכְבִּין זֶה אֵת זֶה, הִנֵּה זֶה מְבוֹאֵר שֶׁהִיא מִצְוָה אַחַת. וְכֵן כֹּל מָה שֶׁתִּבְאָר לָךְ שֶׁהַתְּכֵלִית הַמְּבוֹקֵשׁ לֹא יִגִיעַ בְּחֲלָק אֶחָד מֵאוֹתָם הַחֲלָקִים הִנֵּה הוּא מְבוֹאֵר כִּי קְבוּצָתָהּ הוּא הַעֲנִין הַנִּמְנָה. כְּמוֹ הַכְּרַת הַמִּצְוֹרַע שֶׁתִּבְאָר לָךְ שֶׁהוּא אֵילוֹ הִיא בְּגִדְיוֹ פְרוּמִים לְבַד וְלֹא פְרַע רֵאשׁוֹ וְלֹא עֲטָה עַל שֶׁפֶם וְלֹא קְרָא טֵמָא שֶׁהוּא לֹא עֲשֶׂה דָבָר וְלֹא הִגִיעַ הַכְּרַתוֹ עַד שִׁיעֲשֶׂה כֻּלָּם. וְכֵן טֵהֵרַתוֹ לֹא תִגִיעַ אֵלָּא בְּכֹל מָה שֶׁזָּכַר מִן הַצִּפְרִים וְעֵץ אֲרֵז וְשֵׁנִי תוֹלַעַת וְהַגְּלוּחַ וְאֵז תִּגִיעַ לוֹ טֵהֵרַתוֹ. וְאִמְנָם מִקּוֹם הַקּוּשִׁי הוּא בְּדַבְרִים שֶׁאִמְרוּ בְּהֵם אִינָם מֵעַכְבִּין זֶה אֵת זֶה. כִּי הַעוּלָה בְּמַחֲשֶׁבָה שֶׁאֲחַר שְׁאֵלוֹ הַחֲלָקִים כֹּל חֲלָק מֵהֶם בְּלַתִּי

צריך לחבירו שיהיה כל חלק מצוה בפני עצמה. כמו שאמרו (שם) התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. והנה היה אפשר לנו שנאמר שלבן ותכלת יימנו בשתי מצות לולי מה שמצאנו להם לשון מבואר במכילתא דרבי ישמעאל (בעש' יד הובא מספרי) והוא אמרם שם יכול שהן שתי מצוות מצות תכלת ומצות לבן תלמוד לומר והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצות. הנה כבר התבאר לך שאפילו החלקים שאינם מעכבין זה את זה פעמים יהיו מצוה אחת כשיהיה הענין אחד. כי הכוונה בציצית למען תזכרו. אם כן כלל הדבר המחייב לזכרון מצוה אחת יימנה. הנה לא נשאר לנו אם כן שנביט במנין המצות לאמרם מעכבין או אינם מעכבין כי אם לענין לבד האם הוא ענין אחד או ענינים רבים כמו שבארנו בשרש התשיעי מאלו השרשים שאנחנו משתדלים לבארם.

על היחס בין החלקים לשלם

דיון במהותם של מושגים¹

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

ניסוח העיקרון שבכותרת

תיחום עניינו של השורש

משמעותן של הדוגמאות: המצוה היא קיבוץ החלקים

האם אין כאן דרישת טעמא דקרא?

הקריטריון של העיכוב ההלכתי

הנקודה ה'דקה': חלקים שאינם מעכבים זה את זה

ציצית ותפילין

ג. הערות הראשונים על דברי הרמב"ם

מבוא

ההשגה העקרונית של הרמב"ן: האם חז"ל עסקו במניין המצוות?

הערה על שורש שיטת הרמב"ן

האם חז"ל עסקו במניין המצוות: שיטת הרמב"ם

הערת הרשב"ץ

השגת הרמב"ן: דעת רבי בתכלת

השגת הרמב"ן השניה: השוואה לתפילין

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

מבוא

מהו 'עיכוב' הלכתי

שאלת היחס בין המכלול לחלקיו

שלושה סוגי יחס בין חלקי מצוה לבין המכלול

בחזרה לשיטת הרמב"ם

סיכום

ה. השלכות: תפיסת מצוות תפילין וציצית

מבוא

האם יש קשר בין שני חלקי מצוות תפילין?

1 לעיון נוסף בשורש זה ראה מאמרו של מ. אברהם, מצוות וחלקי מצוות - על מהותם הפילוסופית של מושגים בהלכה, אקדמות כא, אלול תשס"ח, עמ' 160.

השלכה הלכתית : בכל זאת עיכוב בתפילין

ברכת התפילין

סיכום

ו. אסנציאליזם וקונוונציונליזם לגבי מושגים

מבוא

הקשיים היסודיים בחלוקות שהוצגו למעלה

עצם ומקרה ביחס למושגים

על ההגדרה : שתי השלכות של הקונוונציונליזם

אסנציאליזם

דוגמה : דיון קצר על רלטיביזם מוסרי

בחזרה להבחנות דלעיל : אסנציאליזם וקונוונציונליזם בהלכה

על בורחס, ברקלי והרמב"ם

ז. מצוות מכוונות ומכוונות

מבוא

נומינליזם וריאליזם

מצוות מכוונות ומכוונות : דוגמת הציצית

במבט כללי על ההלכה

דוגמת האישות

משמעות אקטואלית

בחזרה לחלקי מצוות

ח. הערה לסיום

הקשר בין שורשי הקטגוריה החמישית

הקבלה לתהליך המדעי

הקשר לשורש השביעי

ט. סיכום

פרק א. הקדמה

השורש האחד-עשר קובע כי אין למנות בנפרד פרטים שהם חלקים מתוך מצוה כוללת (כמו כל אחד מארבעת המינים שבלולב). על פי המיון שבהקדמת הספר, שורש זה משתייך לקטגוריה החמישית של השורשים, אלה העוסקים במיון וסיווג של מצוות, והוא מקביל במידה רבה לשורש יב. בנוסף, גם שורש ז משתייך לקטגוריה זו ובמידה רבה גם שורש יד.

מעצם טיבה של קטגוריה זו, נראה במבט ראשון שגם בשורש זה מדובר בעיקרון טכני שאין לו השלכות הלכתיות. חלקי המצוה הם חובות הלכתיות גמורות לכל הדעות. והדיון בשורש הזה עוסק אך ורק בשאלה כיצד להתייחס אליהם במניין המצוות.

ובכל זאת, כמו במקרים קודמים, אנו נראה גם כאן כי מאחורי העמדות שבדיון מצויים עקרונות כלליים יותר. מכיון שמיון וסיווג הם עניינו של המדע, ושל החשיבה האנושית בכלל, אל לנו להתפלא על כך שבמאמרינו לשורשי הקטגוריה החמישית עולים נושאים שנוגעים לא רק להלכה אלא גם לפילוסופיה של המדע ולהכרה האנושית בכלל. במאמר הנוכחי נעמוד על הכרתנו את המושגים המופשטים (=אידיאות).²

לאחר שנלמד בפרק ב את מהלך דברי הרמב"ם ונתחום את גבול הדיון, נעמוד בפרק ג על הערות הראשונים על דבריו. בפרק ד נמייך את המצוות המורכבות מחלקים שונים לשלושה סוגים, ובפרק ה נתמקד בהבדל בין ציצית לתפילין כשני מקרים מאפיינים, שאחד מהם נמנה כמצוה אחת והשני כשתי מצוות שלמרות המשותף ביניהן אינן מעכבות זו את זו. נראה גם השלכות מעשיות לחלוקה זו. בפרק ו נעבור למישור הלוגי, נראה שתי גישות פילוסופיות בשאלת קיומם של מושגים מופשטים והופעתם בעולם המעשה, ונקביל זאת לעולם האידיאות

2 מאמרנו לשורש ז עוסק בבסיס ההגיוני להכללות ולקביעות הסיבתיות שלנו, במדע, בפרשנות ובכלל, והוא מקביל במידה רבה לשער הראשון בספר שתי עגלות וכדור פורח, שעוסק בחשיבה ובהסקה ההגיונית. המאמר הנוכחי מקביל לשער השני של הספר, אשר עוסק בתורת ההכרה. ראה שם על הקשר בין העמדות המוצגות בשני השערים. מ. אברהם עומד שם על כך שאלו פנים שונות של אותן שתי תפיסות: האנליטית והסינתטית, או במינוח של מאמר ז: האמפיריציסטית והרציונליסטית. נקודה זו תידון גם בפרק האחרון של מאמרנו זה.

הלכתי. נברר אם מצוה היא מושג הלכתי עצמאי ופרטיה מאוחרים לעצם המושג, או שכל כולה אינה אלא אוסף פרטיה, ואולי שתי האפשרויות קיימות. בפרק ז נמשיך ונחלק בין מצוות מכוננות למצוות מכוונות ביחס למושגים מהעולם הרגיל שלנו.

בסוף המאמר נסכם את מאפייני הקטגוריה החמישית של השורשים, ונבחן את הקבלתה לעולם הפילוסופיה של המדע.

פרק ב. מהלך הדיון בשורש

ניסוח העיקרון שבכותרת

כבר הכותרת של השורש נראית בעייתית על פניה:

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

לכאורה זוהי טאוטולוגיה (=זהות) לוגית: מה שכבר ידוע לנו כי אינו מצוה שלימה אלא חלק של מצוה ודאי שאינן למנותו כמצוה עצמאית. אם מדובר בחלקים שונים של מצוה כוללת אחת, ברור שיש למנות רק את המצוה הכוללת. השאלה היא כיצד אנחנו יודעים שאלו חלקים שונים ולא מצוות שונות? ואם אנחנו כבר יודעים זאת, מה החידוש בכך שאינן למנותם בנפרד?

לצורך הדיון נשאל זאת אחרת: כאשר הרמב"ם מדבר על חלקי מצוה לעומת מצוות נפרדות, האם כוונתו לומר זאת במובן ההלכתי או רק במובן הטכני שנוגע למניין המצוות? כפי שכבר הערנו לא פעם, קיימים מקרים שבהם יש שתי מצוות מבחינה הלכתית, הנמנות במניין המצוות כמצוה אחת. לדוגמה, ראינו בשורש התשיעי שאיסורי נשך ותרביית הם שני לאוין מבחינה הלכתית כפי שכותב הרמב"ם בפירוש בתחילת פ"ד מהל' מלווה ולווה, ובכל זאת במניין המצוות הם מופיעים כאיסור לאו אחד. אם כן, גם במקרה שלנו אפשר שכוונת הרמב"ם אינה לטעון שארבעת המינים הם מצוה אחת במובן ההלכתי, אלא שיש למנות אותם כמצוה אחת במניין המצוות, על אף שברמה ההלכתית אלו ארבע מצוות שונות?³ נעיר כי מצב הפוך הוא בלתי סביר (ואנחנו לא מכירים דוגמה למקרה זה), שיהיו כמה חלקים שמבחינה הלכתית יהיו מצוה אחת, ובכל זאת הם יופיעו כל אחד בנפרד במניין המצוות.⁴

מתוך מהלך דברי הרמב"ם (ומהיעדר הנימוקים, כפי שנראה) מסתבר שהרמב"ם

3 למספר המצוות יש בהחלט השלכות הלכתיות. לדוגמה, לגבי הסכום אותו עלינו להוציא כדי לקיים את המצוות הללו. על מצוות עשה אדם צריך להוציא עד חמישית מממונו. אם ארבעת המינים הם מצוה אחת, אזי עליו להוציא עליהם עד חומש מממונו. אך אם מדובר בארבע מצוות, הוא מחוייב להוציא עליהן הרבה יותר. ניתן לחשוב על השלכות נוספות, כמו דחיית מצוות בפני לאו או בפני עשין אחרים וכדו'.

4 בסוף פרק ה נדון במצוות תפילין, ואולי בה ניתן לראות דוגמה כזאת.

מתכוון כאן לשני המישורים. לדעתו, חלקי מצוה מתקבצים למצוה אחת ברובד ההלכתי, וממילא יש גם למנות אותם כמצוה אחת במניין המצוות. אם אכן לזאת כוונתו, אזי נפתרת גם השאלה אותה העלינו באשר לעיקרון שבכותרת השורש. אין כאן טאוטולוגיה כלל וכלל, שהרי הוא טוען שחלקי מצוה (=במובן ההלכתי), נמנים כמצוה אחת (=במניין המצוות). טענתו היא שלפחות ביחס לחלקי מצוה, קיים קשר הכרחי בין שני המישורים הללו: המעמד ההלכתי קובע את אופן ההופעה במניין המצוות. זו אינה טאוטולוגיה, שכן כפי שראינו בהקשרים אחרים (כמו ריבית) אין קשר הכרחי בין המישורים.

תיחום עניינו של השורש

בתחילת דבריו הרמב"ם מגדיר את תחום הדיון בשורש הנוכחי:

פעמים יהיה הצווי האחד שהוא מצוה אחת יש לו חלקים רבים. כמו מצות לולב (ע' קסט) שהיא ארבעה מינים. הנה לא נאמר כי פרי עץ הדר מצוה בפני עצמה וכפות תמרים מצוה בפני עצמה וענף עץ עבות מצוה בפני עצמה וערבי נחל מצוה בפני עצמה. לפי שאלו כלם הם חלקי המצוה. כי הוא צוה לקבצם ואחר קבוצם תהיה המצוה לקיחת הכל ביד ביום הידוע.

כאמור, הרמב"ם עוסק כאן בחלקי מצוה. הדוגמה הראשונה והמתבקשת היא ארבעת המינים שאנו נוטלים בסוכות. הרמב"ם קובע שאין למנות אותם כארבע מצוות שונות אלא כמצוה אחת, שכן התורה עצמה ציוותה על 'קבוצם' ועלינו ליטול את ארבעתם יחד.

נזכיר כי בשורש ז ראינו את ההבחנה בין נושאו של שורש זה לבין שורש ז (ולגבי שורש יב נדון במקומו בעז"ה). שם ביארנו שהנדון בשורש ז הוא יישומים שונים של אותה מצוה (כמו קרבן עולה ויורד, או מיתות שונות לנשים שנאפו), ואילו כאן הדיון הוא בחלקים שונים שמתקבצים יחד למעשה מצוה אחד. שם, כל יישום הופיע לבדו בנסיבות שונות, ואילו כאן החלקים מופיעים כולם יחד כל אימת שהמצוה מתקיימת.

משמעותן של הדוגמאות: המצוה היא קיבוץ החלקים

מלשונו של הרמב"ם נראה שהנימוק הוא שמדובר כאן במעשה מצוה אחד, כלומר מעשה שנעשה כאחת, ולכן אין היגיון לפצל אותו ולמנות כל חלק כמצוה עצמאית. משל למה דבר דומה? שנמנה את אחיזת הלולב ביד כמצוה, את נטילתו בימין כעוד מצוה ואת נטילתו באגודה כמצוה נוספת. כל אלו הם חלקים של מעשה מצוה אחד, ולכן אין סיבה לפצל אותם במניין המצוות. כך גם נטילתם של ארבעה מינים היא מעשה מצוה אחד, ואין כל טעם לפצלו לארבע מצוות נפרדות. נמצא שהמוקד של הדיון בשורש זה הוא איסוף חלקי מעשה למכלול אחד. הרמב"ם ממשיך ומביא כעת דוגמה נוספת:

ועל זה ההקש בעצמו אין ראוי שיימנה אמרו (ר"פ טהרה) במצורע שהוא יטהר בשתי צפרים חיות ועץ ארז ואזוב ושני תולעת ומים חיים וכלי חרש בשש מצות. אבל טהרת מצורע מצוה אחת (ע' קי) בכל תאריה ומה שיצטרך בה מאלו וזולתם כלומר הגלוח. כי כל אלו הם חלקי המצוה שנצטוינו בה והוא טהרת מצורע והוא שתהיה על התואר הזה.

בדוגמה זו הרמב"ם חוזר על אותו רעיון עצמו. פרוצדורת הטהרה של המצורע מורכבת מכמה חלקים, וגם אותם יש למנות כמצוה אחת. גם כאן הביצוע הוא בבת אחת ולא בזה אחר זה, כמו בארבעת המינים. הציפורים ועץ הארז והאזוב משמשים יחד לטהרת המצורע וביחד יוצרים את פעולת המצוה, בדיוק כמו בארבעת המינים.

אמנם הגילוח הוא חריג, שכן הוא נעשה אחרי ההזאה ולחוד ממנה. כאן לא מדובר בחלקים שונים של מעשה מצוה אחד ברובד הפיסי (כמו שראינו בדוגמה הקודמת), אלא בתהליך שמוגדר להיות מצוה אחת. אלא שבזה עוסק שורש יב. נראה שהרמב"ם הכניס כאן את הגילוח אגב גררא, ובעצם הוא היה צריך להידון בשורש יב, וראה ביאור נוסף במאמרנו שם פ"ב.

בפיסקה הבאה הרמב"ם מציג דוגמה נוספת, החובה לעשות היכר למצורע:

וזה ההקש בעצמו בהיכר שצונו שנעשה למצורע בעת טומאתו כדי שירחיקוהו והוא אמרו "בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע ועל שפם יעטה וטמא יקרא" (תזריע יג). ואין פעולה מכל אלו מצוה בפני

עצמה אבל קבוצם הוא המצוה (ע' קיב) והוא שאנחנו נצטוינו שנעשה הכר למצורע עד שיכירהו כל מי שיראהו וירחיקהו והכרתו תהיה בכך וכך.

כמו מה שצונו (אמור כג) שנשמח לפני י"י היום הראשון מסוכות ומבואר שהשמחה ההיא תהיה בלקיחת כך וכך.

גם כאן התורה מחייבת כמה פעולות: שבגדיו יהיו פרומים, ושיקרא על עצמו "טמא טמא", וראשו יהיה פרע וכו'. היה כאן מקום להסביר שהמעשים הללו כלל אינם מצוה. המצוה היא לדאוג להיכר של המצורע כדי שהציבור יתרחק ממנו, וההיכר הזה נוצר ממכלול המעשים. כלומר לכל המעשים הללו יש מטרה אחת, והיא היא המצוה ולא המעשים הנלווים, ולכן מדובר כאן בחלקים של מצוה אחת ולא במצוות שונות. אבל אפשר גם להסביר שאוסף ההיכרים הללו נעשים כאחד. האדם צריך להימצא במצב שהוא קורא טמא טמא, וגם בגדיו פרומים וגם ראשו פרוע, והאוסף הזה יוצר מכלול אחד, כמו בדוגמה של ארבעת המינים וטהרת המצורע.

הרמב"ם מזכיר כאן דוגמה נוספת של חלקים עם מטרה משותפת, והיא השמחה בחג ביום הראשון של חג הסוכות. לכאורה ניתן להבין שכוונתו למצוה נד (לשמוח ברגלים), שזוהי מצוה נוספת שמורכבת מקיבוץ של עניינים שונים, כלשונו שם: וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה. ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים. ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה (סוכה נ - נג ב). זה כולו נכנס תחת אמרו ושמחת בחגך.

אך כל זה נוהג בכל שלושת הרגלים ולא רק ביום הראשון של סוכות. לכן ברור שהוא חוזר ומדבר על מצוה קסט, שם הוא כותב:

והמצוה הקס"ט היא שצונו ליטול לולב ולשמוח בו לפני י"י שבעת ימים והוא אמרו ית' (שם) ולקחתם לכם ביום הראשון וכו'. וכבר התבאר משפטי מצוה זו בפרק שלישי ורביעי מסוכה. ושם (מא א) התבאר שאין חובת מצוה זו שבעת ימים אלא במקדש אולם בשאר הארצות יום ראשון

לבד הוא שחייבין בה מן התורה. ומצוה זו אין הנשים חייבות בה (קדושין לג ב).

הרי שהרמב"ם רואה בלקיחת ארבעת המינים מצוה שמטרתה היא שמחה, וכפי שעולה מפשוטו של מקרא. יתירה מזו, לא רק במקדש כל שבעה הלקיחה היא משום שמחה, כמו שנאמר: "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", אלא גם תחילת הפסוק: "ולקחתם לכם ביום הראשון", נסמך על המטרה הזו, רק שבמדינה המצוה היא לשמוח בלולב יום אחד בלבד.⁵

אם כך זוהי בעצם חזרה על אותה דוגמה שכבר נדונה למעלה בדבריו, וכעת גם לגביה אפשר להסביר מדוע היא מצוה אחת באותן שתי צורות כמו בהיכר של המצורע: או שהחלקים מצטרפים יחד מפני שכולם מיועדים להביא למטרה המבוקשת (=השמחה), או שמצב השמחה בעצמו (או פעולת הנטילה) מורכב מכמה חלקים.

אולי לכן הרמב"ם חזר על הדוגמה הזו, כדי להציע שצירוף המינים למצוה אחת יכול להיות מוסבר על ידי המטרה המשותפת שלהם, השמחה, וכך לבאר את צירוף הציוויים על הרחקת מצורע לכלל מצוה אחת מחמת המטרה המשותפת.

האם אין כאן דרישת טעמא דקרא?

אמנם לכאורה קשה לומר כאופן הראשון, שהרי על פניו מדובר כאן בדרשת טעמא דקרא. הכתוב מצהיר מהי מטרת המצוה, ומתוך כך מסיק הרמב"ם מסקנה לגבי מניין המצוות. כידוע (ראה מאמרנו לשורש החמישי), להלכה אנו לא דורשים טעמא דקרא.

אמנם לכאורה המסקנה הזו אינה מסקנה הלכתית, שהרי כפי שראינו בהקדמת הספר מניין המצוות אינו בעל משמעות הלכתית ישירה. מאידך, כפי שראינו שם,

5 בבית בריסק כבר עמדו על כך שאצל הרמב"ם ההלל הוא מדיני השמחה ברגל וגם ארבעת המינים כך. ראה למשל לשונו בהל' לולב פ"ז הי"ג ובמצוה קסט שהובאה כאן. ראה גם בחינוך מצוה שכד. אמנם ראה הררי קדם (מתורתו של הר"ד סולובייצ'יק) ח"א סי' קכג שמסביר שדוקא המצוה במקדש היא משום שמחה, ובמדינה זו מצוות נטילה גרידא (ניתן לדייק זאת מלשון הרמב"ם בהלכה הנ"ל ובמצוה קסט, אבל אינו מוכרח). כך חילק גם ר"מ פיינשטיין (אגרות משה יו"ד ח"ד סג, ח) וביאר שאנשי ירושלים הידרו ליטול את הלולב ביום הראשון דווקא בהר הבית כדי לקיים גם מצוות שמחה, ולא בעיר שיש רק מצוות נטילה. מדברי הרמב"ם כאן עולה בבירור שגם ביום ראשון במדינה נטילת ארבעת המינים היא מדין שמחה.

בהחלט יכולות להיגזר ממנה בעקיפין השלכות הלכתיות (דרך מניין המצוות הכולל). יתר על כן, כפי שראינו למעלה, הקביעה הבסיסית בשורש זה היא במישור ההלכתי (כמה מצוות יש כאן הלכתית), וממנה נגזרת הקביעה לגבי מניין המצוות הכולל, והעירונו שלקביעה זאת יש השלכות הלכתיות (כמו סך הממון שיש להוציא על קיום המצוה). אם כן, יוצא שלטעם המצוה כאן בהחלט יש השלכות הלכתיות.

לכאורה ניתן היה ליישב זאת, שכן כאן הכתוב עצמו מודיע טעם המצוה, ולא אנחנו דורשים אותו בעצמנו. ברם, במאמרנו לשורש החמישי עמדנו על כך שלפחות לשיטת הרמב"ם גם במקרים שהכתוב עצמו מודיע טעם המצוה אנו לא דורשים אותו (וראה שם הסבר לכך). עמדנו שם על כך שלפי הרמב"ן במקרים שהתורה כותבת את הטעם בפירוש, היא עושה זאת כדי ללמד אותנו משהו. או שהיא מלמדת אותנו מצוה נוספת (לפי רשב"י), או שהיא מוסיפה פרט נוסף לקיום המצוה. אם כן, בהחלט יתכן שבמקרים אלו התורה רוצה ללמד אותנו כיצד להתייחס למצוות הללו במניין המצוות. אמנם לשיטת ת"ק שהרמב"ם פוסק כמותו (ע"פ הבנתו שזוהי דעה תנאית שלישית, ראה במאמרנו שם) לא מדובר במסקנות הלכתיות, על כן עדיין הדברים צע"ק.

לכאורה מתבקש כאן ההסבר השני דלעיל, שהמכלול מצטרף למצב אחד, בלי קשר לטעם המצוה (המטרה). אבל אם רוצים להישאר גם עם האפשרות הראשונה, ניתן להציע שני הסברים: א. כאשר דרשת הטעם משמשת רק לגבי מניין המצוות, גם אם בעקיפין יש לה השלכות הלכתיות, ניתן לדרוש טעמא קרא גם להלכה. ב. במאמרנו שם הבאנו את שיטת הרא"ש הסובר שבמקום שהטעם מובן מאליו כן דורשים טעמא דקרא. ואולי זהו המצב כאן, שאם יש מטרה אחרת לכל הפרוצדורה אז פשיטא שכולה בגדר מעשה אחד.

הקריטריון של העיכוב ההלכתי

הרמב"ם ממשיך ואומר שיש כאן נקודה עדינה, אך הוא מקדים לכך את הקריטריון המבוקש, אותו חיפשנו למעלה:

וזה השרש דק להבין מאד. ואופן דקותו מה שאספר לך. וזה שכל מה

שאמרו החכמים (מנחות כז ע"א-כח ע"ב, סוכה מז ע"א) בו שהדבר הפלוני והפלוני מעכבין זה את זה הנה הוא מבואר שהם מצוה אחת. כמו ארבעה מינין שבלולב ולחם הפנים עם לבונה זכה שתיעשה עמו שלשונם מזה (מנחות כז ע"א) הסדרים והבזיכין מעכבין זה את זה, הנה זה מבואר שהיא מצוה אחת. וכן כל מה שיתבאר לך שהתכלית המבוקש לא יגיע בחלק אחד מאותם החלקים הנה הוא מבואר כי קבוצם הוא הענין הנמנה. כמו הכרת המצורע שיתבאר לך שהוא אילו היא בגדיו פרומים לבד ולא פרע ראשו ולא עטה על שפם ולא קרא טמא שהוא לא עשה דבר ולא הגיע הכרתו עד שיעשה כלם. וכן טהרתו לא תגיע אלא בכל מה שזכר מן הצפרים ועץ ארז ושני תולעת והגלוח ואז תגיע לו טהרתו.⁶

הרמב"ם קובע שחלקי מצוה אשר מעכבים זה את זה, או כאלה שמוליכים ביחד לתכלית אחת, נמנים כמצוה אחת (שכן הם גם מהווים מצוה אחת ברובד ההלכתי). אם כן, לכאורה נראה שזהו הקריטריון: הדיון ההלכתי יקבע האם החלקים מעכבים זה את זה, ומתוך כך נלמד שהם חלקים של מצוה אחת, ולא מצוות שונות. למעלה ראינו שמדובר במטרה משותפת, או במעשה אחד, שני קריטריונים אשר אינם שייכים לרובד ההלכתי (אלא למישור הפיסי או לטעמא דקרא). לעומת זאת, הקריטריון של העיכוב ההלכתי שלא הוזכר עד כאן מצוי בספירה ההלכתית.

ברור שהקריטריון ההלכתי הוא היסודי ביותר, והוא זה שקיים בכל המקרים. אבל חשוב להבין כי הוא אינו תחליף להם. השאלה האם החלקים מעכבים היא אינדיקציה להיותם חלקים של מצוה כוללת אחת, אבל היא אינה הסיבה לכך שזוהי מצוה אחת? זהו שיקוף של העובדה שזו מצוה אחת, לכן אין בקריטריון ההלכתי כל סתירה לקריטריונים הקודמים. הם מצויים ברבדים מטא-הלכתיים או פיסיים, והוא מבטא את השלכותיהם במישור ההלכתי.

נחזור ונעיר ששורש זה קושר את הרובד ההלכתי לרובד של מניין המצוות. כעת אנחנו רואים שהמהלך הוא כפול: מהרובד הפיסי, או המטא-הלכתי (רובד הטעמים), אנו עוברים אל הרובד ההלכתי, וממנו אנו עוברים לרובד של מניין

⁶ הרמב"ם חוזר כאן שוב על הגילוח, כחלק מדוגמת טהרת המצורע, וכבר עמדנו למעלה על כך שהגילוח הוא מעשה נפרד ומקומו לכאורה בשורש יב.

המצוות.

אחת ההשלכות הברורות של הקביעה כי העיכוב ההלכתי אינו הטעם האמיתי לשורש הזה אלא לכל היותר אינדיקציה, היא העובדה שלפעמים גם אם אין עיכוב הלכתי מדובר במצוה כוללת אחת. ועל כך בסעיף הבא.

הנקודה ה'דקה': חלקים שאינם מעכבים זה את זה

ההקדמה של הרמב"ם אודות הדקות של השורש הזה היתה מכוונת כלפי הקטע הבא. לאור האמור למעלה, היינו מצפים שהעיכוב ההלכתי יהיה קריטריון הכרחי ומספיק, כלומר שחלקים שאינם מעכבים זה את זה יהיו מצוות שונות ולכן גם יימנו בנפרד. אבל כאן, אומר הרמב"ם, המצב אינו כה פשוט:

ואמנם מקום הקושי הוא בדברים שאמרו בהם אינם מעכבין זה את זה. כי העולה במחשבה שאחר שאלו החלקים כל חלק מהם בלתי צריך לחבירו שיהיה כל חלק מצוה בפני עצמה. כמו שאמרו (שם) התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. והנה היה אפשר לנו שנאמר שלבן ותכלת יימנו בשתי מצות לולי מה שמצאנו להם לשון מבואר במכילתא דרבי ישמעאל, והוא אמרם שם: "יכול שהן שתי מצוות, מצות תכלת ומצות לבן? תלמוד לומר: והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצות".

הרמב"ם טוען שלא תמיד חלקים שאינם מעכבים זה את זה מהווים מצוות נפרדות. לפעמים הם מהווים מצוה אחת, ולכן גם נמנים כאחת. הוא מתבסס על מסורת חז"ל, שלפעמים מוסרת לנו שזהו המצב כמו לגבי התכלת והלבן בציצית (הרמב"ם לומד זאת מהמכילתא, או ממדרש מקביל בספרי. ראה על כך עוד להלן). נעיר כאן שוב כי הרמב"ם מסתמך על לשון חז"ל, אשר מוסרים לנו שמדובר במצוה אחת. ושוב, בפשטות נראה כי כוונתם היא למישור ההלכתי, אך אין להסיק מכאן בהכרח מסקנות לגבי מניין המצוות (כמו בדוגמת הריבית שהובאה לעיל, אם כי שם זה הפוך). לכאורה הרמב"ם מניח שמדובר כאן על מניין המצוות, וכבר תקפו אותו על כך הרמב"ן בהשגותיו כאן ואף ריפ"פ בדבריו לשורש זה (שאף מביא את הדוגמה של נשך ותרבית. ראה על כך עוד להלן).

ראינו שיש מצב בו חלקי מצוה אינם מעכבים זה את זה ובכל זאת אינם נמנים בנפרד. הרמב"ם הביא לכך הוכחה מחז"ל, אך השאלה העקרונית בעינה עומדת: מדוע באמת הם נמנים כך? מה מבחין בין אלו שנמנים ביחד לבין אלו שנמנים לחוד? בקטע הבא הרמב"ם מזכיר, כבדרך אגב, את הקריטריון:

הנה כבר התבאר לך שאפילו החלקים שאינם מעכבין זה את זה פעמים יהיו מצוה אחת כשיהיה הענין אחד. כי הכוונה בציצית למען תזכרו. אם כן כלל הדבר המחייב לזכרון מצוה אחת יימנה.

אם כן, הלבן והתכלת בציצית נמנים כמצוה אחת על אף שהם אינם מעכבים זה את זה, מפני שתכלית שניהם היא אחת: לזיכרון. מסתבר שכוונתו לומר שלא רק שהתכלת והלבן שניהם מיועדים לזיכרון, אלא שהפעולה של הזכירה נעשית מכוח שניהם ביחד (הניגוד בין התכלת ללבן. ראה על כך עוד להלן), ולכן הם נמנים כמצוה אחת. אנחנו חוזרים כאן שוב לקריטריון של טעם המצוה כמי שמקבץ את החלקים למכלול אחד.

כעת הרמב"ם מסכם את הנקודה ה'דקה', וחוזר להגדיר את טעם המצוה כקריטריון הרלוונטי:

הנה לא נשאר לנו אם כן שנביט במנין המצות לאמרם מעכבין או אינם מעכבין כי אם לענין לבד האם הוא ענין אחד או ענינים רבים, כמו שבארנו בשרש התשיעי מאלו השרשים שאנחנו משתדלים לבארם.

התזכורת של השורש התשיעי מוסברת לאור מה שתיארנו במאמרנו לשורש השביעי. שם עמדנו על כך שמהשורש התשיעי עולה כי כדי שמצוה תימנה דרוש שיהיה לה פסוק משלה ותוכן ייחודי לה. אם התוכן חוזר על מצוה אחרת או שאין עבורה פסוק מיוחד, אין למנות את המצוה כמצוה נפרדת. כאן, לכל אחד מהחלקים השונים יש פסוק נפרד (שהרי כולם מופיעים בתורה), אבל התכנים שלהם מצטרפים לתוכן כולל אחד. זהו מצב של פסוקים רבים ותוכן אחד, ולכן יש כאן רק מצוה אחת (ראה על כך בהרחבה במאמרנו לשורש השביעי).

ציצית ותפילין

לסיום הפרק נוסף את דברי הרמב"ם בשני מקורות נוספים: מצוות תפילין ומצוות ציצית. עיקר הדיון על דברי הרמב"ם כאן נסוב סביב המצוות הללו, אשר מופיעות באותה משנה במנחות. כפי שראינו כעת ציצית נמנית אצל הרמב"ם כמצוה אחת (התכלת והלבן), ואילו תפילין נמנים אצלו כשתי מצוות (של יד ושל ראש). הרמב"ם מתייחס כאן לציצית, ואומר שהתכלת והלבן הם מצוה אחת, שכן שניהם מיועדים לזיכרון. לגבי תפילין הוא אינו מעיר כאן מאומה, וזאת מפני שהתפילין הוא המקרה הפשוט המתבסס על הקריטריון שהוא קבע, שהם אינם מעכבים זה את זה, ולכן הם נמנים כשתי מצוות.

המשנה במנחות לח ע"א קובעת:

התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת. תפלה של

יד אינה מעכבת את של ראש, ושל ראש אינה מעכבת את של יד.

בשני המקרים חלקי המצוה אינם מעכבים זה את זה. הדבר נלמד מפסוקים בסוגיית הגמרא שם.

והנה, הרמב"ם בעשה יד מציג מצוות עשה אחת של ציצית, ובתוך הדברים הוא כותב:

ולא תמנה בשתי מצות אע"פ שהשרש אצלנו "התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת", לאמרם בספרי "יכול שהן שתי מצוות, מצוות תכלת ומצוות לבן? תלמוד לומר: 'והיה לכם לציצית' - מצוה אחת היא ואינה שתי מצוות".

הדברים חוזרים על מה שכתב הרמב"ם בשורש שלנו, אמנם כאן לא מובא ההסבר (שהתכלת והלבן מיועדים למטרה משותפת - זכרון המצוות). הסיבה לכך היא שהרמב"ם כאן מציג רק ראייה ולא הסבר, כפי שביארנו לעיל. לעומת זאת, בעשה יב-יג הוא מציג שתי מצוות לגבי תפילין, וכך הוא מסביר זאת בתוך דבריו בעשה יג:

והראיה על היות תפילין שלראש ושליד שתי מצוות אמרם בגמר מנחות (מד ע"א) על צד התימה ממי שיחשוב שתפילין שלראש ושליד לא יניח אחד מהם מבלתי האחר אלא בהיות שתיהן לפניו יחד מאמר זה לשונו

מאן דלית ליה שתי מצות חדא מצוה לא לעביד. כלומר מי שלא יוכל לעשות שתי מצות לא יעשה האחת, אינו כן אלא יעשה המצוה שהיא בידו ולכן יניח אי זה מהן שיהיו בידו. הנה כבר התבאר לך קראם לתפלין שלראש ושליד שתי מצוות.

הואיל והעובדה ששני התפלין אינם מעכבים זה את זה אינה מהווה אינדיקציה חד משמעית לעניין מניין המצוות, כפי שהוסבר לעיל, הרמב"ם כאן מביא ראיה מחז"ל שאנו מונים את התפלין כשתי מצוות. גם כאן נראה שהראיה היא לא מתוכן דברי חז"ל אלא מלשונם, שכן הם קוראים לזה "שתי מצוות". כבר העירו שאין מכאן ראיה למניין המצוות, שכן חז"ל אינם עוסקים בנושא זה אלא במישור ההלכתי. ברם, לאור דברינו לעיל אנחנו מבינים שגם כאן מתוך הקביעה ההלכתית הרמב"ם גוזר את הקביעה לעניין מניין המצוות. אנו נסביר את משמעותה של התמונה המורכבת הזאת להלן.

פרק ג. הערות הראשונים על דברי הרמב"ם

מבוא

בפרק זה נעסוק במחלוקות של הרמב"ם עם ראשונים אחרים (בה"ג, ר' דניאל הבבלי והרמב"ן). מחלוקות אלו מבהירות ומאירות באור נוסף גם את דברי הרמב"ם עצמו.

ההשגה העקרונית של הרמב"ן: האם חז"ל עסקו במניין המצוות?

הרמב"ן כאן⁷ מעלה השגה עקרונית, שנוגעת לכל עניין מניין המצוות, ומתוך כך לשורשים כולם. לטענתו, חז"ל כלל לא עסקו במניין המצוות, וכאשר הם מתבטאים שיש שתי מצוות, כוונתם לטעון טענה במישור ההלכתי, ולא במישור הטכני של מניין המצוות:

והתמה מן הרב אם לדעת המכלתא הזו "התכלת והלבן אינם מעכבין זה את זה" לאי זה ענין שנו שם "מצוה אחת ואינם שתי מצוות". וכי בא התנא הזה עכשיו למנות מאתיים וארבעים ושמונה מצוות עשה וללמדנו שלא נביא ענין ציצית בחשבוננו אלא למצוה אחת, זה הדבר איננו ראוי לטעות בו.

הרמב"ן מקשה לדעת הרמב"ם, שגם אם המכילתא נשנתה אליבא דהלכתא (ראה להלן את השגותיו על כך), מה טעם יש בדיון האם זו מצוה אחת או שתיים? בפשטות מטרת הדיון היא בדיוק לבחון האם חלקים אלו מעכבים זה את זה או לא. הרמב"ן מניח כאן כדבר מובן מאליו שהתלמוד אינו דן במניין המצוות כשלעצמו, אלא רק אם הוא מחפש לו נפק"מ הלכתית קונקרטי. הוא אף מביא ראיה לדבריו מהגמרא שם, הדנה ביחס בין ארבע כנפות הציצית:

וזו היא ששינו במשנתנו במנחות (כח ע"א) ושנו אותה בספרי "ארבע ציציות מעכבות זו את זו, שארבעתן מצוה אחת. רבי ישמעאל [אומר]: ארבעתן ארבע מצוות". ומכאן תלמוד שבאמרם מצוה אחת ירצו בו שהם

7 השגות הרמב"ן לשורש זה נדפסו במהדורת פרנקל במקומן הראוי, ובמהדורות הרגילות הן מופיעות (בהשמטות ושיבושים) כהמשך להשגות על שורש ט.

מעכבין זה את זה, והאומר שאינם מעכבין יעשה אותם מצות רבות. כלומר כאשר חז"ל עוסקים במניין המצוות הרי זה רק לצורך השאלה של העיכוב ההלכתי ולא במניין המצוות כסוגיה עיונית עצמאית. לעומת זאת, הרמב"ם, לפחות לפי הנחת הרמב"ן (וראה עוד להלן), סובר שכאשר חז"ל מדברים על מצוות כוונתם היא גם לעניין מניין המצוות.

הערה על שורש שיטת הרמב"ן

מסתבר שהרמב"ן בדבריו כאן הולך לשיטתו בתחילת השגותיו לשורש א. הוא עומד שם על חוסר המשמעות ההלכתי של מניין המצוות, ואף תוהה מה טעם לעסוק בו. אם כן, מסתבר שהוא יעדיף לפרש כל דיון בחז"ל שעוסק במצוות כדיון בעל משמעות במישור ההלכתי, ולא כדיון במניין המצוות כסוגיה עיונית עצמאית. בהקדמת הספר עסקנו בשאלה מהי בכל זאת המשמעות ההלכתית של העיסוק במניין המצוות, ולא נשוב לכך כאן.

האם חז"ל עסקו במניין המצוות: שיטת הרמב"ם

כאמור, הרמב"ן מניח שהרמב"ם ראה את הדברים אחרת. הוא תופס שלדעת הרמב"ם חז"ל עסקו גם במניין המצוות עצמו, ולא רק בהשלכות הלכתיות גרידא. לכן הרמב"ם יכול להסיק שאם חז"ל התייחסו למשהו כשתי מצוות אזי פירוש הדבר הוא שעלינו למנות אותם כשתי מצוות במנייננו. הרמב"ן עצמו סבור שאמנם הלכתית אלו שתי מצוות, אך אין הכרח שגם במניין המצוות הן תופענה בנפרד. כבר הבאנו למעלה את הדוגמה מנשך ותרבית, שם אמנם יש שתי עבירות שונות, וגם הרמב"ם עצמו מסכים לכך (ברפ"ד מהל' מלווה ולווה), ובכל זאת הן נמנות כמצוה אחת. זוהי דוגמה לכך שגם הוא מסכים שתיתכן הבחנה כזו כמו שמציע הרמב"ן. אך, מאידך, מדברי חז"ל שהתפילין הם שתי מצוות הוא מסיק גם את המסקנה שיש למנות אותם בנפרד. כלומר, נראה שהוא הבין שחז"ל עסקו במניין המצוות ולא רק בשאלות הלכתיות. כיצד הדברים מתיישבים עם דבריו לגבי נשך ותרבית?

נוכל להבין זאת לאור דברינו בתחילת המאמר. ראינו שם שכדי שטיעונו של

הרמב"ם לא יהיה טאוטולוגי עלינו לפרש אותו אחרת. לפי הצעתנו שם, גם לשיטת הרמב"ם, חז"ל אכן עסקו רק ברובד ההלכתי, ולא בעקרונות של מניין המצוות (כפי שהוכיח הרמב"ן מהדיון על כנפות הציצית). טיעונו של הרמב"ם לגבי חלקי מצוה הוא שהרובד ההלכתי קובע גם את מניין המצוות. כלומר, אמנם חז"ל עסקו רק בשאלות הלכתיות, אך אנחנו מסיקים מדבריהם שאם אלו שתי מצוות במישור ההלכתי אזי יש למנות אותן בנפרד.

מדוע לדעתו זה אינו דומה למצב לגבי נשך ותרבית? הרי שם ראינו שיש ניתוק בין המשמעות ההלכתית לבין שיקולים של מניין המצוות? יתכן שההבחנה נובעת מן העובדה שנשך ותרבית זהו לאו כפול (מבחינת תוכנו המעשי. אמנם האידיאות הן שונות, וראה על כך במאמרנו לשורש התשיעי). במצוות כפולות (בהן עוסקים השורשים ששייכים לקטגוריה השלישית לפי החלוקה שלנו) אין קשר הכרחי בין מניין המצוות לבין כמות הלאוין, אבל כאן מדובר בקטגוריה אחרת של שורשים, זו של מיון וסיווג (הקטגוריה החמישית). לגבי מיון וסיווג אנו מתייחסים ליחס בין החלקים לשלם, וכאן הרובד ההלכתי הוא אשר קובע את אופן מניית המצוות. ננסח זאת אחרת: באשר לכפילויות, אם האידיאות הן שונות, אזי יש כאן שני לאוין. אמנם אם ברובד המעשי שתי המצוות בעלות תוכן זהה, אזי במניין המצוות הן תימנינה כמצוה אחת. לכן במקרים של כפילות יש מקום לחלק בין הקביעה ההלכתית לבין מניין המצוות. אולם בעקרונות של מיון וסיווג, ברור שהמיון ביסודו נעשה מתוך התפיסה ההלכתית של החלקים הללו, ולכן בקטגוריה הזו המעמד ההלכתי של המצוות קובע גם את אופן המניה שלהן.

מקור דומה מצוי בשורש השביעי, שם הרמב"ם מציג ראייה מסוגיית בכורות יג ע"ב לכך שייבום וחליצה הן שתי מצוות, וכן פדיון ועריפה של פטר חמור הן שתי מצוות. גם שם הוא מניח לכאורה שהסיווג ההלכתי קובע גם את אופן ההופעה במניין המצוות, וגם שם נוכל להסביר שחז"ל לא עסקו אלא בשאלה הלכתית, והמסקנה לגבי מניין המצוות היא מסקנתו שלו. נדגיש כי גם את השורש השביעי שייכנו לקטגוריה החמישית, כלומר לשורשים העוסקים במיון וסיווג, וזה מחזק את טענתנו מלמעלה, לפיה בשורשים אלו הרמב"ם אכן לומד מהרובד ההלכתי לרובד של מניין המצוות (בניגוד לשורשי הכפילות, כמו בנשך ותרבית).

ראינו אפוא כמה מקורות שבהם הרמב"ם קושר בין ניסוח חז"לי לבין מניין המצוות. בתפילין הוא לומד מההבחנה שאלו שתי מצוות שיש למנות אותן בנפרד, וכך גם בייבום וחליצה ובפדיית ועריפת פטר חמור. מה באשר לציצית? שם המצב פשוט הרבה יותר. חז"ל אומרים שהתכלת והלבן הם חלקים של מצוה אחת, והרמב"ם מסיק מכאן שיש למנות אותן כשני חלקים של מצוה אחת. מדוע כאן הוא עובר ישירות מהרובד ההלכתי לרובד של מניין המצוות?

הדברים יתבהרו לאחר ההקדמה הבאה: גם אם ניתן לנתק בין המישורים (המישור ההלכתי ומניין המצוות) הרי זה רק לכיוון אחד: יתכן מצב, כמו בריבית, שיש שתי מצוות הלכתיות ומשיקולים טכניים הן מופיעות במניין המצוות כמצוה אחת. אבל לכל הדעות לא יתכן מצב שבו ברובד ההלכתי אלו שני חלקי מצוה אחת ובכל זאת הם יימנו במניין המצוות כשתי מצוות נפרדות. לכן בציצית הראיה של הרמב"ם היא הכרחית, ומוסכמת גם על הרמב"ן. אם חז"ל מתייחסים לתכלת וללבן כשני חלקים של מצוה אחת, אזי ברור שגם במניין המצוות ציצית תופיע רק כמצוה אחת.⁸

הערת הרשב"ץ

הרשב"ץ בזהר הרקיע (עשה יח) הקשה על ראיית הרמב"ם לגבי תפילין מכך שקראו להם שתי מצוות, שבסוגיית סוכה (לז ע"ב) קראו גם ללולב ומיניו ארבע מצוות:

ואמר רבה: לולב בימין, ואתרוג בשמאל. מאי טעמא? הני תלתא מצוות, והאי חדא מצוה.

אם כן, אנו מוצאים שגם ארבעת המינים נקראים אצל חז"ל ארבע מצוות, ובכל זאת כאן הרמב"ם אינו מסיק מכאן שיש למנותם בנפרד. בספר מעשה ניסים סי' ה, הקשה ר' דניאל כקושיית הרשב"ץ, ור' אברהם בן הרמב"ם בתשובתו הסביר זאת כך:

אמנם אמרם בלולב ארבעה מצוות וידוע כי הם חלקי מצוה, וההבדל בין זה ובין אמרם בתפילין שתי מצוות, כי ארבעה מינים שבלולב מעכבין זה

8 בשורש יב נעסוק באופן רחב וישיר יותר ביחס בין מניין המצוות לבין המישור ההלכתי (כלומר בשאלה האם מניין המצוות משקף משהו מהותי, או שמא הוא מוגדר דרך עקרונות טכניים גרידא).

את זה, ואם מצא דרך משל שלשה מהם ונמנע למצוא הרביעי, לא קיים באשר נמצא מהם מצוה כלל. ועל כן לא תיתכן הברכה אך על כולם יחד, והתפילין אינם כזה... והתבונן מאמרם בתפילין 'מאן דלית ליה שתי מצוות חדא מצוה לא נעביד', ולא יאמר כזה בלולב אבל הדין בהפכו... רב"ם טוען שההבדל הוא שבתפילין האחד לא מעכב את השני, בעוד שבולב כל מין מעכב את השאר.

תירוץ רב"ם לכאורה תמוה מאד (וראה בריפ"פ על ספהמ"צ לרס"ג, עשה ה-ו), שהרי השגת ר' דניאל היתה בדרך של ממה נפשך: אם הראיה היא מכך שהגמרא קוראת לתפילין שתי מצוות, הרי גם מיני הלולב קרויים ארבע מצוות. ואם הראיה נסמכת על כך שתפילין של יד ושל ראש אינם מעכבים זה את זה, ומיני הלולב כן, גם זה אינו הבדל משמעותי לפי הרמב"ם עצמו שכתב בשורש זה שגם מינים שאינם מעכבים יכולים להיות מצוה אחת (כמו תכלת ולבן בציצית)! אם כן, לא ברור מה ראיית הרמב"ם מהגמרא במנחות, ועוד פחות ברור מהי תשובת רב"ם. בהסבר דברי רב"ם נראה לומר שהוא התכוון לטעון שהראיה נסמכת על צירוף הנסיבות, כלומר על העובדה שהגמרא מכנה את שני סוגי התפילין שתי מצוות ועל הדין שהם לא מעכבים זה את זה גם יחד. כאשר אנו מוצאים לשון של 'שתי מצוות' בהקשר של מצוות שאינן מעכבות זו את זו, העניין שונה ממצייאת לשון דומה במצוות המעכבות זו את זו. מנימוקו נראה שכאשר הן מעכבות זו את זו אזי ברור שזוהי מצוה אחת, אך כאשר שני החלקים אינם מעכבים זה את זה, ישנם מקרים שזוהי מצוה אחת ויש מקרים שאלו שתי מצוות. דווקא במצב כזה על הגמרא לדייק בלשונה, ולכן ניתן להסיק שאם כינו את החלקים הללו מצוה אחת אזי זוהי באמת מצוה אחת, ולהיפך.

ניתן להוסיף על כך את מה שמעיר רב"ם בסוף הקטע הנ"ל (האם יעלה על דעתנו שחז"ל יאמרו על ארבעת המינים שיעשה לפחות מצוה אחת?!). ראיותיו של הרמב"ם אינן מן היסוד הלשוני של חז"ל, המכנים את החלקים כמה 'מצוות', אלא מתוכן הדברים. כאשר חז"ל מתייחסים לארבעת המינים כארבע מצוות אין כאן ראייה לעניין מניין המצוות, ואפילו לא לגבי הרובד ההלכתי. זה יכול גם להופיע במשמעות של כמה חלקי מצוה יש כאן זה מול זה, כדי להכריע אלו

מהם ליטול ביד ימין (שבכך דנה סוגיית סוכה הנ"ל). לעומת זאת בתפילין אמרו בפירוש שאם אינו יכול לקיים את שתיהן אין סיבה שלא יקיים לפחות אחת מהן. כאן הוא שואל רטורית: האם גם לגבי ארבעת המינים חז"ל היו אומרים זאת? אם כן, הראיה אינה רק מהמינוח אלא גם מתוכן המימרא החז"לית. גם באשר לציצית, הראיה מבוססת על כך שחז"ל הוכיחו שלפנינו מצוה אחת. כלומר, אין כאן רק ביטוי העושה שימוש במינוח של 'מצוה אחת', אלא טיעון שכל עניינו הוא להוכיח שיש כאן מצוה אחת. אם לא היתה לכך משמעות הלכתית (וממילא גם למניין המצוות), מדוע היה על חז"ל להזכיר במדרש הזה שציצית היא מצוה אחת? ההקשר מוכיח שגם לגבי ציצית דברי חז"ל נאמרו במישור ההלכתי ולא רק כביטוי לשוני גרידא.

הוא הדין לגבי עריפה ופדייה של פטר חמור. ראיית הרמב"ם מסוגיית בכורות היא מכך שחז"ל מתייחסים לשתי המצוות הללו כשונות, שאחת קודמת לחברתה. גם שם הראיה אינה רק מהמינוח שיש כאן 'שתי מצוות', אלא מהתוכן ההלכתי של המימרא.

השגת הרמב"ן: דעת רבי בתכלת

הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה מסכים לעיקרון היסודי שבדברי הרמב"ם (שאין למנות חלקי מצוה בנפרד), אך הוא חולק על הרמב"ם בפרטים שונים, ונדון בהם אחד לאחד.⁹

ראשית, הוא מצטט מסוגיית מנחות לח ע"א שם מופיעה מחלוקת תנאים בשאלה האם התכלת מעכבת את הלבן:

לימא, מתני' דלא כרבי; דתניא: "וראיתם אותו" (במדבר טו) - מלמד שמעכבין זה את זה, דברי רבי. וחכ"א: אין מעכבין. מ"ט דרבי? דכתיב: "הכנף" - מין כנף, וכתיב: "פתיל תכלת", ואמר רחמנא: "וראיתם אותו", עד דאיכא תרוייהו בחד. ורבנן? "וראיתם אותו", כל חד לחודיה

⁹ אמנם כפי שהערנו בתחילת דברינו, אין כל משמעות להסכמה כזו, שכן אם מסכימים שאלו הם חלקי מצוה אז ודאי שאין למנות אותם לחוד. זוהי טאוטולוגיה. השאלה היא מה נקרא חלקי מצוה ומתי אלו הם מצוות שונות. ולכן הויכוח על הפרטים, דה-פקטו, הוא ויכוח על עצם השורש. אמנם לאור דברינו שם, יתכן שהסכמת הרמב"ן היא לקשר שיש בין המישור ההלכתי לבין המישור של מניין המצוות (שזה עיקר חידושו של הרמב"ם בשורש זה). וראה על כך עוד להלן.

משמע. לימא דלא כרבי! אמר רב יהודה אמר רב: אפי' תימא רבי, לא נצרכא אלא לקדם.

אם כן, לפי רבי, התכלת והלבן מעכבים זה את זה. ומה שהמשנה קובעת שהם אינם מעכבים זהו רק לעניין סדר הכריכות, לעניין טלית שכולה תכלת ולעניין גרדומין, ע"ש בסוגיה.

הרמב"ן טוען שהסברא הפשוטה היא שחלקים שאינם מעכבים צריכים להימנות בנפרד, וכך עולה גם מדברי הרמב"ם, ולכן הוא כותב שרק במקום שיש ראייה מחז"ל אנו סוטים מהעיקרון הזה. אלא שהרמב"ן דוחה את הראייה שהרמב"ם הביא מהמכילתא, ולכן נשאר בתפיסה הפשוטה יותר שמה שלא מעכב נמנה בנפרד. הוא טוען שבהחלט יתכן שהמכילתא מדברת אליבא דרבי, אשר סובר שמצוות התכלת והלבן אכן מעכבות זו את זו, ורק בגלל זה הן נחשבות שם כשני חלקים של מצוה אחת.¹⁰ הרמב"ן גם מביא ראיות לכך שהמכילתא אכן מדברת לדעת רבי בלבד (אמנם ראה בקנאת סופרים כאן שדחה אותן).

הזכרנו למעלה שהרמב"ן אף מוכיח מהגמרא שכאשר חז"ל אומרים שחלקים שונים הם מצוה אחת, כוונתם לומר שהם מעכבים זה את זה - בניגוד לדברי הרמב"ם, שלמרות שגם הוא פותח בעקרון זה, בפועל הוא מנתק את הדיון על העיכוב מהדיון על מניין המצוות (לפחות במקרה של ציצית) - כאן רואים שהם כן תלויים זה בזה. אך בהמשך דבריו מסביר הרמב"ן שלמסקנה הוא אינו חולק על הרמב"ם, ושגם בה"ג הסכים עמו בזה ומנה את שני חלקי הציצית כמצוה אחת.

השגת הרמב"ן השניה: השוואה לתפילין

בהמשך הוא מביא שאם אכן שני חלקי הציצית נמנים כמצוה אחת, אזי היה על הרמב"ם למנות גם את שתי התפילין כמצוה אחת:

וזה סברא תסבול אותה הדעת לבעל ההלכות שמנה גם כן מצות תפילין אחת. אבל הרב מנה התפילין שתי מצות (עשין יב-יג). ושתיים אלו נשנו משנה אחת "התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת, תפלה שליד אינה מעכבת שלראש ושלאש אינה מעכבת שליד".

¹⁰ וכן הקשה ר' דניאל הבלבי בספר מעשה ניסים סימן ה. ועיין גם בדברי הרשב"ץ, זהר הרקיע, עשה יז, שהובאו במהדורת פרנקל לספהמ"צ לרמב"ם ליד עשה יד, שגם הוא דן בנקודה זו.

ואם נביט לעניינם הרי התפלין ייחשבו יותר ענין אחד, שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה והעניין בהם אחד, למען תהיה תורת י"י בפינו שומה כנגד הלב והמוח משכנות המחשבה.

לטענתו, אלו הן שתי דוגמאות המופיעות באותה משנה, ולכן לא סביר לתפוס אותן כשונות. יתר על כן, הוא מוסיף שבציצית הסיבה למנות את התכלת והלבן כמצוה אחת היא שיש להם מטרה משותפת (כמו שכתב הרמב"ם עצמו בשורש), אך לפי זה בתפלין ישנה סיבה לא פחות טובה למנות את שניהם כמצוה אחת, שכן כל מה שכתוב בזה כתוב בזה, והתורה עצמה מציינת שגם בהם עניינם אחד, "למען תהיה תורת ה' בפיך".

לאחר מכן הוא מעלה אפשרות שהבחנה בין הציצית לתפלין היא מפני שהציצית נלבשת במעשה אחד, בשונה מהתפלין שמונחים בשני מעשים שונים (זהו הקריטריון הפיסי, אותו הבאנו למעלה):

לבד אם יטעון הרב שזה המעשה אחד לבישת התכלת והלבן כאחד והתפלין שני מעשים, ולא יחשבו שני מעשים שאינם מעכבים זה את זה אלו שתי מצות.

אך הוא דוחה זאת, שכן יש כמה דוגמאות לצמדי מצוות שנעשים בזמנים שונים במעשים שונים ובכל זאת נמנים כמצוה אחת:

אע"פ שהוא מונה קרית שמע שחרית וערבית מצוה אחת (י) והקטרת בוקר וערב אחת (כח) ושני תמידין אחת (לט).¹¹

במאמרנו לשורש יג הסברנו את שיטת הרמב"ם לגבי צמדים אלה. הוא סובר שיש כאן מצוה אחת המתקיימת פעמיים ביום ולא שני חלקים של מצוה אחת המתקיימת אחת ליום.¹² מכל מקום, ברור שהרמב"ם אינו מתייחס לקריטריון הפיסי כמדד שקובע באופן מהותי את מניין המצוות. הוא מזכיר רק את הקריטריון שתולה את הדבר בשאלה האם עניין אחד אם לאו.

אם כן, ההבחנה בין ציצית לבין תפלין לפי הרמב"ם עדיין זוקקת ביאור. אם אכן בשני המקרים קיים רעיון משותף, ובשני המקרים החלקים אינם מעכבים זה

11 נציין כאן את העובדה שהרמב"ם אכן מונה, בניגוד לבה"ג ולרמב"ם גם יחד, את הקטורת וק"ש ותמידין כשתי מצוות כל אחד (וגם את תפלין, שזה כהרמב"ם ודלא כבה"ג).

12 כך כתב גם בעל לב שמח בפירושו כאן לדחות את קושיית הרמב"ם.

את זה, ובפרט אם נזכור ששתי הדוגמאות מובאות באותה משנה, מדוע הרמב"ם מחלק ביניהם? כדי להבין זאת עלינו לשוב להבנת משמעות ה'יעיכוב' ההלכתי, ובזה יעסוק הפרק הבא.

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

המכלול

מבוא

ראינו שבמצוה יג הרמב"ם מביא ראיות מלשון חז"ל שתפילין הן שתי מצוות, אך הוא לא מסביר את ההיגיון שמאחורי הדברים (כפי שראינו, הרמב"ן דחה את האפשרות שהסיבה היא שמדובר בשני מעשים שונים). ואילו לגבי ציצית גם הרמב"ם וגם הרמב"ן תולים זאת בכך ששני החלקים מיועדים למטרה משותפת - הזיכרון. עוד הסקנו שהקריטריון של הרמב"ם הוא העניין המשותף (המטרה, או הטעם, של המצוה). כעת עולה שאלת הרמב"ן, מדוע היסוד המשותף בתפילין אינו מספיק כדי למנותם כמצוה אחת?

אנו מחפשים הבחנה בין שלושה סוגים של חלקי מצוה: חלקי מצוה המעכבים זה את זה, חלקים שאינם מעכבים זה את זה ויש להם יסוד או מטרה משותפת, וחלקים שאינם מעכבים זה את זה ואין להם יסוד משותף. כאשר ברקע הדברים עלינו לזכור שבכל המקרים הללו מדובר בחלקים של מצוה אחת, לפחות במובן כלשהו.

באופן אחר נשאל זאת כך: מדוע היסוד המשותף אינו מכליל תמיד את החלקים לכלל מצוה אחת? מתי זה קורה ומתי לא?

מהו 'עיקוב' הלכתי

נקודת המוצא לדיון היא המשמעות של 'לעיקובא'. כאשר אנו אומרים שחלק מסוים מעכב, ניתן להבין זאת בכמה אופנים: ניתן לומר שהמצוה כמכלול אינה מתקיימת ללא החלק הזה, אולם עדיין יש טעם לעשות אותו כשלעצמו, לפחות כדי להרוויח חלק מהתועלת הרחנית (או, במישור הפורמלי: חלק מהקיום). לעומת זאת, ניתן להבין שאי עשיית החלק הזה אינה מאפשרת לעשות גם את החלק השני, כלומר שאין בעשייתו כל תועלת.¹³ גם כאשר אומרים שחלק כלשהו

¹³ ניתן היה לחשוב על אפשרות קיצונית יותר, שאי עשיית חלק זה הופכת את העשייה של החלק השני לשלילית, כלומר היא אסורה. ראה בריפ"פ במצוה ה-ו שמדבר על מנגנון כזה מצד 'בל תגרע', ויש לפלפל בזה טובא, ע"ש.

אינו מעכב, ניתן להבין זאת באופנים מקבילים: או שהוא אינו מעכב את עשיית החלק השני, או שעשיית המצוה בכללה אינה מעוכבת.

יש בנותן טעם להקדים כאן הבהרה נוספת, באשר לטעות נפוצה לגבי מושג ה'יעיכוב'. כאשר מטיילים בכנף הבגד פתילי לבן בלבד, וזאת על סמך הקביעה שהתכלת אינו מעכב את הלבן, האם ישנה כאן בעיה כלשהי? האם ביטלנו עשה כלשהו? לכאורה התכלת אינו מעכב את הלבן, אם כן ניתן לקיים את המצוה בלבן בלבד. מאידך, התורה מצווה לתת על ציצית הכנף פתיל תכלת. האם ניתן להתעלם מזה? האם זו 'מצוה מן המובחר' בלבד?

התשובה היא שאם הטלנו בבגדנו רק פתילי לבן ביטלנו בכך את העשה של תכלת. הקביעה שהתכלת אינו מעכב את הלבן אינה אומרת שהטלת תכלת בפתילי הציצית היא 'מצוה מן המובחר', או שהתכלת היא מצוה קיומית. פירוש הקביעה הזו הוא שגם אם לא הטלתי תכלת, אין בכך כדי לומר שלא אטיל לבן. היעדר התכלת לא מרוקן מתוכן את הלבן (כפי שראינו לעיל, האם כאשר הוא אינו עושה שתי מצוות, לא יעשה גם אחת?!).

דוגמה נוספת של טעות דומה הינה הידור מצוה. כידוע, הידור אינו מעכב את המצוה עצמה (למעט בארבעת המינים בהלכות מסוימות). האם פירוש הדבר שהידור הוא וולונטרי (מצוה קיומית)? ודאי שלא. יש מצוות עשה¹⁴ של "זה א-לי ואנווהו" - התנאה לפנינו במצוות. הקביעה שההידור אינו מעכב פירושה הוא שגם ללא ההידור יש טעם לעשות את המצוה עצמה, כלומר שהיעדר ההידור לא מרוקן אותה מתוכן. אבל ודאי שאת מצוות הידור ביטלנו בכך.

שאלת היחס בין המכלול לחלקיו

התמונה למעשה תלויה בשאלת היחס בין חלקי המצוות לבין המכלול השלם. מהי המשמעות של עשיית חלק של מצוה? האם יש כאן ביצוע של אותו חלק? או שמא יש כאן ביצוע לא מושלם של המכלול כולו? לדוגמה, ניתן לשאול האם ציצית של לבן בלבד היא ציצית לא מושלמת, או שמא ציצית של לבן בלבד היא לא מצוות ציצית אלא מצוות לבן. ישנם כמובן גם מצבים מסוג שלישי, שבהם

14 אמנם כנראה לא מנוייה, וראה מאמרנו לשורש ד וכן במאמרנו במידה טובה לפרשת בשלח, תשסז.

לעשיית החלק אין כלל משמעות הלכתית, אלא רק למכלול השלם, כמו דעת רבי שתכלת מעכב את הלבן.

ניתן לתלות את הדברים בשאלה הפילוסופית בדבר היחס בין החלקים לשלם (ראה שתי עגלות וכדור פורח, הארה 15, וסביבה). ג'ון סרל מביא בספרו נפש, מוח ומדע, דוגמה לתכונה שמצויה רק במכלול ולא באוסף הרכיבים: 'נוזליות'. כל מולקולת מים לחוד אינה נוזלית, אולם המכלול הוא נוזלי, כלומר הוא בעל תכונה של נוזליות. אם כן, הנוזליות היא תכונה המאפיינת את המכלול ולא את הרכיבים. הדבר מצביע על כך שלמכלול יש קיום ומשמעות בנפרד מסכום מרכיביו, שהרי יש לו תכונות שאין להם. אם כן, צירוף המולקולות יוצר כאן ישות בעלת מהות וקיום עצמאיים.

גם בחלקי מצוה ניתן לתאר את הדברים כך. לפעמים המצוה היא אוסף הרכיבים שלה, והיא אינה אלא צירוף (סכום ישר) שלהם. ולפעמים יש במכלול של המצוה משהו שאין באף אחד מהחלקים לחוד. זה באשר למכלול. אבל גם קיום של חלק אחד בפני עצמו יכול להיתפס בשתי צורות: או כקיום עצמאי של החלק ותו לא, או כקיום חלקי או חסר של המכלול.

שלושה סוגי יחס בין חלקי מצוה לבין המכלול

נסכם את האמור כאן בשלושה סוגי יחס אפשריים בין חלקי המצוה לבין המכלול שלה:

1. קיומו של כל חלק הוא בעל ערך, והערך הזה הוא קיום חסר של המכלול. השלמות מושגת על ידי צירוף כל החלקים. לדוגמה, קיום הלבן לחוד הוא קיום של מצוות ציצית באופן לא מושלם.
2. כל חלק מהווה קיום בעל ערך עצמאי. לדוגמה, קיום הלבן לחוד הוא קיום מצוות הלבן.¹⁵
3. אין לשום חלק לחוד ערך כשלעצמו, לא עצמאי ולא כקיום חלקי של המכלול. הערך של המצוה נוצר אך ורק כאשר מצרפים בקיום כל החלקים. לדוגמה, כשמקיימים את הלבן לחוד אין לזה שום ערך (כדעת רבי).

15 להלן נדון בשאלה מדוע בכלל להתייחס למבנה כזה כחלקים של מצוה אחת.

המקרה השלישי הוא ודאי מצב שבו כל חלק מעכב את המצוה, שהלא המכלול אפשרי רק בצירוף החלקים. המקרה הראשון הוא מצב שבו לכל הדעות כל חלק אינו מעכב את המצוה. לעומת זאת, המקרה השני הוא מצב שבו ניתן לומר שאף חלק אינו מעכב את חברו, ומאידך, כשמתקיים רק אחד מהחלקים לא מתקיימת המצוה כולה, ולכן ניתן לומר שהחלקים מעכבים את קיום המכלול.

בחזרה לשיטת הרמב"ם

ראינו למעלה ששיטת הרמב"ם היא שחלקים שאינם מעכבים זה את זה יכולים לפעמים להימנות כמצוה אחת (כמו בציצית), ולפעמים כשתיים (כמו בתפילין). הדבר תלוי במשמעותם ההלכתית של חלקי המצוות הללו, כלומר בשאלה האם היחס בין החלקים למכלול בהן הוא מסוג 2 או מסוג 1 (ראינו ששני אלו יכולים להיות מתוארים במונחים של חלקים 'לא מעכבים'). שני חלקי מצוה מסוג 1 יימנו כמצוה אחת, ושני חלקי מצוה מסוג 2 יימנו כשתי מצוות נפרדות.

אם כנים דברינו, אזי לפי הרמב"ם זהו ההבדל בין ציצית לבין תפילין. בציצית, הלבן והתכלת מצטרפים למכלול אחד, ולכן כאשר מקיימים את המצוה רק עם לבן, ישנו קיום חלקי של מצוות ציצית. אמנם יש ערך עצמי למצוות לבן ללא התכלת, או למצוות תכלת ללא הלבן, אולם זהו ערך חסר של המכלול (= ציצית). לכן ציצית היא מצוה מסוג 1, ואין פלא שהתכלת והלבן נמנים כמצוה יחידה.¹⁶ יתכן שזה מה שכתוב בתורה עצמה, באומרה (דברים טו, לח):

דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם: וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְּפֵי בְּגָדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתַנוּ עַל צִיצִת הַכַּנָּף פֶּתִיל תְּכֵלֶת.

¹⁶ תוספות וראשונים נוספים בתחילת פרק התכלת דנים מהו הציור של תכלת שאינו מעכב את הלבן. לכאורה זהו מצב של שני חוטי לבן ותו לא (לפי תוסי' יש שני חוטים מכל סוג). אולם יש ראשונים שנוקטים (ע"ש בתוסי') שמדובר במי ששם ארבעה חוטי לבן, כלומר שם לבן במקום התכלת. יתכן שההבדל בין שתי ההצעות הוא בדיוק בשאלה האם הלבן והתכלת הם שני חלקים נפרדים שלא יוצרים ביחד מכלול, ולכן בהעדר חלק אחד השני אינו משתנה. או שהם מהווים מכלול אחד, אלא שהתורה מצווה לעשות אותו על ידי שני חוטי לבן ושני חוטי תכלת. כשאין שני חוטי תכלת, עושים את המכלול מארבעה חוטי לבן. אלו שתי צורות (אידיאלית וחסרה) לעשות את אותו מכלול. לפי תפיסה זו, מי שמטיל רק לבן מקיים את מצוות ציצית ולא את מצוות לבן. כך גם הסברנו את שיטת הרמב"ם (ומסכימים לכך גם בה"ג ורמב"ן שמונים ציצית כמצוה אחת. אמנם לבה"ג בכל המקרים זו מצוה אחת, ולכן אין לדעתו זו משמעות מבחינתנו כאן).

התורה קוראת לדבר 'ציצית' עוד לפני הצווי על ההטלה. נראה מכאן שגם הלבן לבדו מכונה ציצית (ולא "לבן"). מכאן רמז שמי שמטיל פתיל לבן בלבד מקיים בכך את מצוות ציצית (אמנם באופן חסר) ולא את מצוות לבן.¹⁷ לעומת זאת בתפילין, נראה שכאשר מקיימים את תפילין של יד ללא תפילין של ראש המשמעות היא שהתקיימה מצוות תפילין של יד, ולא מצוות תפילין הכללית. כלומר לפי הרמב"ם התפילין הם חלקי מצוות מסוג 2 (בה"ג כנראה יחלוק ויסבור שגם הם שייכים לסוג 1), ולכן הוא מונה אותם כשתי מצוות נפרדות. נציין כי בתורה עצמה המונח 'תפילין' לא מופיע (זהו מונח חז"לי), ואין שם משותף שכוון את תפילין של יד ושל ראש למכלול אחד. זה מחזק את הטענה שיש כאן שתי מצוות שונות.¹⁸

אם ניישם את התובנה הזו גם לגבי ארבעת המינים, נראה שמכיוון שאנו יודעים שהם מעכבים זה את זה, ברור שהם מצוה מסוג 3, כלומר אין כלל ערך לכל חלק בנפרד. במצב כזה גם אם יש למישהו לולב ואין לו את שאר המינים, אין טעם ליטול אותו בנפרד. זו היתה כוונת ראב"ם שטען כלפי ר' דניאל:

והתבונן מאמרם בתפילין 'מאן דלית ליה שתי מצוות חדא מצוה לא נעביד', ולא יאמר כזה בלולב אבל הדין בהפכו...

בארבעת המינים אף אחד לא יעלה בדעתו לומר שאם אין לו אחד מארבעת המינים

17 אמנם אפשר היה לדחות ולומר שכוונת התורה היא למושג יומיומי (חוטים בולטים, כמו ציצת הראש) ולא למושג ההלכתי ציצית, ולאחר כריכתה בתכלת היא הופכת למושג הלכתי אחד - "והיה לכם לציצית". כך נראה שפירש הרמב"ם בתחילת הלכות ציצית.

18 בתורה אין כלל חיבור מפורש בין ארבע הפרשיות של התפילין, אלא על כל פרשה בפני עצמה יש ציווי לקשרה על היד ועל הראש. החיבור בין ארבעת חלקיה מתפרש במסורת חז"ל כהלכה למשה מסיני. על פי פסוקי התורה עצמה, יש כאן שמונה מצוות נפרדות, ודווקא החיבור בין של יד לשל ראש הדוק יותר מאשר בין ארבע חלקיה של כל תפילה בפני עצמה, שכן בכל אחד מארבעת הפסוקים המצווים על תפילין, מופיעים שני הציוויים - לקשור על היד ולקשור על הראש, אך ניתן היה להבין שיש לקשור ארבעה בתים נפרדים על היד וארבעה על הראש, ובכל בית פרשה אחת, שכן הדברים נכתבו במקומות שונים בתורה ואין חיבור ביניהם במקראות.

הקשר בין ארבע הפרשיות לכלל קשירה אחת נלמד מ"זכרון אחד אמרתי לך ולא שניים ושלושה זכרונות" (מנחות לד ע"א). ההסבר לדרשה נראה אפשרי רק אם עיקר מצוות התפילין הוא היותן מונחות כל היום, שאם לא כן ניתן היה להניח כל זכרון בזמן אחר ואין שום התנגשות ביניהם, כשם שלא ניתן לדרוש 'אכילה אחת אמרתי לך' ולכן מצה ומרור הן מצוה אחת, או 'אמירה אחת אמרתי לך' ולכן ברכות התורה וברכת המזון הן מצוה אחת. ראה ביאור הלכה תחילת סימן לו. וראה י"מ יעבץ, התפילין - לזכרון לפני ה' תמיד, ירחון האוצר ד (תשע"ז), עמ' קלא-קנב.

שיטול לפחות את הנותרים. לאף אחד מהחלקים אין ערך ללא המכלול כולו, ולכן מדובר ביחס מסוג 3, ולעניין מניין המצוות זוהי מצוה אחת. לעומת זאת, בציצית ובתפילין ודאי יש ערך לקיום כל אחת מן המצוות בנפרד. ההבדל הוא שבציצית קיום החלק הוא קיום חלקי של המכלול (מי שמטיל ציצית לבן בלבד קיים בכך את מצוות ציצית, אלא שבקיום חסר), ואילו בתפילין קיום החלק אינו קיום חסר של המכלול אלא קיום מלא של החלק בלבד.

ראיית הרמב"ם בעשה יג ששני חלקי התפילין הם שתי מצוות, היתה מכך שהגמרא תמחה מדוע לא יקיים אחד מהם בהיעדר השני. אם אכן היה מדובר במצוה מסוג 1, אזי לא ברורה תמיהת הגמרא: האם זה כל כך מופרך שאם אין לו את האחד אין טעם לקיים גם את השני, הרי שניהם יוצרים מכלול אחד? מתמיהת הגמרא מוכיח הרמב"ם שהתפילין היא מצוה מסוג 2, ולכן הגמרא תמחה על כך: כשאין קשר בין שני החלקים, אז לא ניתן כלל לומר שאם אין לו את האחד לא יקיים גם את השני.

בזה נוכל להבין גם את מה שהמכילתא מסיקה לגבי מצוות ציצית. המכילתא לומדת מהפסוק "והיה לכם לציצית" שהתכלת והלבן הם מצוה אחת. גם כאן נראה להסביר שהיה ידוע עוד לפני הלימוד שהלבן והתכלת אינם מעכבים זה את זה. לכן האמירה של פסוק זה ששני החלקים ביחד יוצרים מכלול אחד שקרוי 'ציצית', פירושה הוא ששני החלקים הללו, שאינם מעכבים זה את זה, מצטרפים למכלול אחד. לכן מתבקשת המסקנה שהם מהווים מצוה מסוג 1 ולא מסוג 2. ומכאן נגזרת המסקנה שהם צריכים להימנות כמצוה אחת כוללת על אף שאינם מעכבים. זוהי ראייתו של הרמב"ם מן המכילתא.

גם לגבי תמידין, קטורת וק"ש, שהם שלושה צמדים שנעשים בשני זמנים שונים ביממה, ראינו שלפי הרמב"ם זוהי סיבה למנותם כמצוה אחת שנעשית בשני זמנים (כהסבר הקנאת סופרים, ולפי הצעתנו בשורש יג), ואילו הרמב"ן תופס זאת דווקא כסיבה למנותם כשתי מצוות. יתכן שההסבר למחלוקת זו הוא שלפי הרמב"ם ובה"ג מצוות אלו דומות קצת לסוג 1, שהרי עשייה זהה פירושה שלא מושגות תועלות שונות משתי העשיות, ולכן לשיטתם ברור שזה לא יכול להיות צירוף של שני חלקים למכלול כולל כלשהו. מכאן ברור שזוהי מצוה אחת שנעשית

בשני זמנים (כמו פסח של שנת תשעו ותשעז). לעומת זאת, לפי הרמב"ן אלו מצוות מסוג 2, שכן התורה ציוותה לעשותם פעמיים ביום, וכמו כן לחזור עליהן כל יום. החזרה כל יום היא מתיחה על ציר הזמן, אולם הציווי לעשות פעמיים ביום פירושו שנוצר כאן מכלול. אמנם החלקים אינם מעכבים אחד את השני, אולם ביחד הם מהווים מכלול אחד. במילים אחרות, אם עשיתי את האחד ללא השני אזי לפי הרמב"ם השגתי תועלת של מצוות תמיד הכללית (ולא רק את מצוות תמיד של שחר), אבל לא עשיתי אותה בכל מספר הפעמים הדרוש (עשיתי את פסח תשעו ולא את זה של תשעז). לעומת זאת, לפי הרמב"ן השגתי בזה תועלת של מצוות תמיד של שחר, שכן לשיטתו אין בכלל מצוות תמיד כוללת.

סיכום

החלוקה דלעיל לשלושה סוגי יחס בין חלקי מצוות, מוסכמת על הרמב"ם והרמב"ן, והמחלוקות ביניהם הן רק באשר לאופיין של מצוות ספציפיות (או למשמעותה של תלות בזמן ועשייה זהה). לפי בה"ג יתכן שאין כלל מצב של יחס מסוג 2. כל שני חלקים שלא מעכבים נמנים כמצוה אחת, שאם לא כן לא היו אלו שני חלקים של מצוה אחת, וצ"ע. לפי הרמב"ן יתכן שבסיסית אין סוג 1, פרט לציצית שלגביה הרמב"ן נראה מהסס.

פרק ה. השלכות: תפיסת מצוות תפילין וציצית

מבוא

ראינו למעלה שעל אף שחלקי מצוות תפילין וציצית לא מעכבים זה את זה, ועל אף ששני הדינים הללו מופיעים באותה משנה במנחות, הרמב"ם תופס אותם בשתי צורות שונות: ציצית היא מצוה מסוג 1, כלומר שקיומו של כל חלק מהווה קיום חסר של המכלול, ואילו בתפילין קיומו של כל חלק הוא קיום של החלק ולא של המכלול. ומכאן נובע גם האופן השונה בו שתי המצוות הללו מופיעות במניין המצוות. בפרק זה נרחיב מעט את היריעה, וננסה להבין את פשר ההבחנה הזו, ונראה כמה השלכות הלכתיות שלה.

האם יש קשר בין שני חלקי מצוות תפילין?

לכאורה חלקי מצוה מסוג 2 (כמו תפילין של יד ושל ראש) נראים כשתי מצוות נפרדות לגמרי. החזות כאילו יש כאן שני חלקים של מצוה אחת נראית כאשלייה. הרי קיומו של כל חלק הוא קיום נפרד ולא קיום חלקי של המכלול. מדוע, אם כן, עולה בכלל השאלה האם למנות אותם כמצוה אחת? האם הקשר בין תפילה של יד ושל ראש דומה לקשר שהיינו מציעים בין פדיון פטר חמור לברכת המזון? על פניו נראה שהמקרה של תפילין הוא שונה. בכל זאת יש בין שני חלקי התפילין קשר כלשהו, ועל אף ההגדרה שלהם כחלקים מסוג 2, יש בהם משהו מעבר למה שנמצא בצירוף מקרי כמו פדיון פטר חמור וברכת המזון.

ר' דניאל בדבריו מקשה כיצד הרמב"ם קובע שתכלת ולבן נחשבים כמצוה אחת בגלל שהתורה קובעת שמטרתן אחת: "למען תזכרו את כל מצוותי", ולעומת זאת תפילין לא נחשבים אצלו כמצוה אחת על אף שהתורה קובעת גם לגביהם: "למען תהיה תורת ה' בפיך".

ראב"ם בתשובתו לכך כותב:

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 "והתקדשתם 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 קובע שאמנם תכלית המצוות הללו היא אחת, אולם תכלית משותפת אינה קריטריון נכון לגבי מניין המצוות. כבר כאן נוכל לראות שלדעתו התפילין הן שתי מצוות מסוג אחד, ולא שתי מצוות נפרדות (כמו ברכת המזון ופדיון פטר חמור). ומכאן שגם חלקיה של מצוה מסוג 2, שכל אחד מהם הוא בעל ערך עצמאי (ולכאורה הם אינם מצטרפים למכלול אחד), במובן מסוים הם בכל זאת חלקי מצוה אחת.

כיצד עלינו להבין את ההבחנה בין ציצית לתפילין? אם אכן הטעם המשותף אינו הסבר מספק, כיצד אנו מסבירים לגבי ציצית שהתכלת והלבן הם מצוה אחת ולגבי תפילין לא? ניתן להבין זאת באופן הבא: בציצית המטרה היא לזכור את המצוות. הזכירה המיטבית מתקבלת על ידי הניגוד (קונטרסט) בין התכלת ללבן, שכן הוא מדגיש לנו את ההבחנה הזו, וכפי שאמרו חז"ל "תכלת דומה לים, וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד" (ראה בבלי מנחות, מג ע"ב). פעולת הזכירה לא יכולה להיעשות באופן מיטבי בלי הצירוף של שני המרכיבים ביחד (אם כי גם כך היא נעשית באופן חלקי), ולכן שני אלו הם חלקים של מצוה אחת. לעומת זאת, בתפילין המטרה היא אמנם משותפת, אבל כל חלק משיג את חלק המטרה שלו בלי סיוע החלק השני. כפי שמסביר הרמב"ן, תפילין של יד עומד כנגד הלב, בכדי להשיג את "ולא תתורו אחרי לבבכם", ותפילין של ראש עומדים כנגד המוח, בכדי להשיג את "ולא תתורו אחרי עיניכם". בסופו של דבר המטרה היא שלא נתור אחרי אף אחד משניהם, אבל כל חלק פועל בנפרד, ואינו צריך

את חברו כדי לפעול את פעולתו. לכן, ברובד ההלכתי אנו מגדירים את התפילין כשתי מצוות שונות, שכן הרובד ההלכתי נקבע על פי עשיית הפעולה למען המטרה ולא לפי צירוף המטרות עצמן. המטרות מצויות במישור הטעמא דקרא, ולכן צירוף במישור ההוא אינו קובע לגבי מניין המצוות.¹⁹ ראב"ם מסביר זאת היטב באומרו שאם היינו הולכים אחרי הטעמים, אזי היה עלינו למנות את כל העשין תחת אותה מצוה (=אהבת ה') ואת הלאוין תחת מצוות יראת ה'. לכן ברור שלא הטעמים כשלעצמם הם המצרפים את המצוות אלא אופן הפעולה שלהן. לאור הסבר זה ברור מדוע ישנו קשר בין שתי מצוות התפילין, על אף שהם מוגדרים כחלקים נפרדים. כפי שראינו, שניהם מיועדים להשיג מטרה כללית אחת: שלא נתור אחרי דברים חיצוניים. מבחינה זו ודאי שאלו חלקים של מכלול אחד, אלא שזה לא בא לידי ביטוי ברובד של מניית המצוות. לעומת זאת, פדיון פטר חמור וברכת המזון ודאי אינם חלקים של מכלול אחד, בשום מובן שהוא. אלו הן שתי מצוות שונות לגמרי, ולכן כאן אפילו לא עולה הו"א לכלול אותם למצוה אחת.

השלכה הלכתית: בכל זאת עיכוב בתפילין

ניתן לראות השלכה של קביעה זו בסוגיית מנחות הנ"ל. הטור או"ח סי' כו, מביא את הדין של המשנה במנחות:

ואם אין לו אלא אחת בין של ראש בין של יד מניחה ומברך עליה, שכל אחת מצוה בפ"ע היא, ומברך על של יד כשהיא לבדה אחת, ועל של ראש כשהיא לבדה שתים, ואפילו אם יש לו שתיהם ויש לו שום אונס שאינו יכול להניח שתיהם, כגון שצריך לצאת לדרך ואינו יכול להתעכב - יכול להניח אחת מהן, שאינן מעכבות זו את זו.

הב"י שם מביא מהגהות הסמ"ק (שחיבר רבינו פרץ, וראה גם בריפ"פ על עשה ה-ו) שרק כאשר אין לו את שני סוגי התפילין אין עיכוב, אולם אם יש לו את שניהם אי הנחת האחד כן מעכבת את השני. הב"י טוען שלא ניתן לפרש זאת כפשוטו, שהרי ברור שאם מקיים מצוה בהנחת האחד (שהרי, כאמור, כל אחד מהם הוא מצוה נפרדת), המצוה החלקית הזו מתקיימת גם כשיש לו את שניהם. מסיבה זו הוא

¹⁹ למעלה הערנו שיש כאן חריגה מסויימת מן הכלל שלא דורשים טעמא דקרא. כעת החריגה הזו מתמתנת.

מציע פירוש דחוק בדבריו של ר' פרץ, וע"ש.

אמנם מצינו דעה מפורשת כזו בספר או"ז סי' תקעח, שמביא כן בשם מורו ר' שמחה, והוא עצמו חולק עליו. הויכוח ביניהם הוא בהבנת מסקנת סוגיית הגמ' במנחות. רוב המפרשים מבינים (כאו"ז) שלמסקנה בשני המקרים האחד לא מעכב את השני. ר' שמחה, וכנראה ר' פרץ כמותו, מבינים שהם אינם מעכבים זה את זה רק כאשר אין לו אחד משני סוגי התפילין, אולם כשיש לו את שניהם האחד מעכב את השני.

הב"י מדייק גם בלשון הטור שהובאה למעלה, שכתב שהתפילין אינם מעכבים זה את זה 'אפילו' כאשר יש לו את שניהם. משמע מדברי הטור שיותר פשוט בעיניו שהם אינם מעכבים כשאין לו את שניהם. הוא מקשה על הטור מן הסוגיה במנחות הנ"ל, שיוצא למסקנה שאם בכלל ישנה היררכיה בין שני המקרים (כשיש לו וכשאין לו) היא הפוכה מדברי הטור. בכל אופן, נראה שהטור הבין (בהו"א שלבסוף נשללת על ידו) כהבנת ר' שמחה ור' פרץ, שכאשר יש לו את שני החלקים יותר פשוט שיש עיכוב (ור' פרץ ור' שמחה אף נוקטים כך להלכה).²⁰

העולה מכל האמור שתפילין של יד ושל ראש, על אף שהם נחשבים במניין המצוות כשתי מצוות לרוב הדעות, ישנם מצבים שהם מעכבים זה את זה. אמנם, לפי רוב המפרשים זוהי הו"א שנדחתה, וניתן לתלות אותה בהו"א שזוהי באמת רק מצוה אחת, אולם לדעת ר' פרץ ור' שמחה חילוק זה נשאר גם למסקנה. אנו רואים, כפי שגם השתמע מדברי ראב"ם, שעל אף ששני סוגי התפילין הם מצוה מסוג 2, בכל זאת הם נחשבים כחלקיה של מצוה אחת, וכך גם יוצא מן ההיגיון הפשוט (ששניהם חלקי מצוות תפילין). יסוד העניין נמצא כנראה בהבחנה בין אחדות בגדר ההלכתי ובין אחדות בטעם, כפי שהעלינו לעיל בדברי ראב"ם.

להלכה, ברור בדברי יתר הפוסקים שאין חילוק, ותפילין אינם מעכבים זה את זה בכל מצב. כלומר, אלו ממש חלקים נפרדים ולכן הם נמנים כשתי מצוות. אמנם במצוות מסוג 1 יש מקום להתלבט אולי חילוק זה יישאר להלכה. נראה כעת שמלשון הרמב"ם בהלכותיו משתמע כעין חילוק כזה גם להלכה.

כאמור, מצוות ציצית ותפילין מופיעות באותה משנה בתחילת פרק התכלת כשתי

20 וראה גם את לשון השו"ע או"ח סי' כו סעיף א, ובנו"כ שם.

דוגמאות למצוות שחלקיהן אינם מעכבים זה את זה. לאור זאת בולט ההבדל בניסוחיו של הרמב"ם באשר לשתי המצוות הללו. בהל' תפילין (פ"ד ה"ד) כותב הרמב"ם:

תפלה של ראש אינה מעכבת של יד ושל יד אינה מעכבת של ראש מפני שהן שתי מצוות, זו לעצמה וזו לעצמה...

ברור מלשונו שאלו שתי מצוות והוא מדגיש שזו לעצמה וזו לעצמה, כלומר שתי מצוות נפרדות בכל מצב (גם כשיש לו וגם כשאין לו את שני הסוגים).

מאידך, בהלכות ציצית (פ"א ה"ד) כותב הרמב"ם:

התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. כיצד? הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו, וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו כשר.

כאן הרמב"ם אינו מסתפק בקביעה עקרונית בדבר אי העיכוב בין שני החלקים, אלא ממשיך לפרט 'כיצד'. הפירוט מתייחס למקרה שבו אין לו תכלת ולכן הוא עושה לבן בלבד. לכאורה דין זה הוא רק במצב שאין לו תכלת. אם יש לו תכלת והוא בכל זאת עושה רק לבן, נראה שיעכב.²¹

נמצא, שהרמב"ם אמנם אינו מקבל את חילוקו של ר' שמחה לגבי מצוות תפילין, שהיא מצוה מסוג 2, ובכל זאת יתכן שגם לדעתו קיים חילוק בין כשיש לו וכשאין לו את החלק השני לגבי מצוות כמו ציצית שהיחס בין חלקיהן הוא מסוג 1.

ההסבר לכך הוא כפי שראינו לעיל. מצוות מסוג 2 הן נפרדות לחלוטין (לפחות מבחינה הלכתית), ולכן ברור שאין מקום לחילוק כזה, שהרי אם אין לו אחת משתי המצוות מדוע לא יעשה את המצוה האחת שישנה בידו? נזכיר כי התמיהה הזו גופא היא זו שהיתה הבסיס לראייתו של הרמב"ם (במ"ע יג) שתפילין היא מצוה מסוג 2 ולא מסוג 1. אך מאותה סיבה עצמה עולה כי לגבי מצוה מסוג 1 בהחלט יש צד לומר שאם אין לו שתי מצוות לא יעשה גם אחת. מצוה כמו ציצית, שני חלקיה יוצרים מכלול אחד, ולכן יש מקום לטעון שעדיף לא לעשות

21 אמנם הרא"ש מקשה וכי ברשיעי עסקינן, ולכן מסיק שהנדון על העיכוב מדבר כשלא עושה חלק מן המצוה באונס (כשאין לו). אולם ברמב"ם, כספר הלכותי מדויק בלשונו, נראה שהדיוק הזה סביר. אפילו בדברי הרא"ש לא ברור האם כוונתו אינה לומר שכשהוא רשע אכן יש עיכוב, וצ"ע. ראה בנו"כ בשו"ע סי' כו.

את המכלול כלל מאשר לעשותו פגום, לפחות אם ביכולתו לעשות את המצוה באופן שלם (מה שאין כן בשני חלקים נפרדים שכלל אין צד כזה).²²

ברכת התפילין

ניתן לראות טביעות אצבע של התפיסות הללו גם בסוגיית ברכת המצוות על מצוות תפילין. היום, אנו מברכים "להניח תפילין" על תפילין של יד, ו"על מצוות תפילין" על תפילין של ראש. לכאורה שתי הברכות הנפרדות מעידות שמדובר בשתי מצוות שונות. אך כבר מנוסח הברכות ניתן להתרשם שאין כאן פיצול לשתי ברכות על מצוות שונות, אלא שתי ברכות על שני אספקטים במצוה אחת. לא נאריך כאן בביאור השיטות בסוגיה הסבוכה של ברכות התפילין, ונסתפק בהצגה קצרה של שיטת ההלכה בזה. השו"ע או"ח, סי' כה סעיף ה, כותב:

יכין בהנחתם שצונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים - על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח, כדי שזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו. וישתעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח, וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור הבורא וימעיט הנאותיו. ויניח של יד תחלה, ויברך להניח תפילין, ואח"כ יניח של ראש ולא יברך כי אם ברכה אחת לשתיים.

והוסיף הרמ"א:

וי"א לברך על של ראש על מצות תפילין, אפילו לא הפסיק בינתיים (הרא"ש הלכות תפילין) (וכן פשוט המנהג בבני אשכנז שמברכין שתי ברכות. וטוב לומר תמיד אחר הברכה השניה, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד) (מהר"י בן חביב, אגור סימן ל"ח).

כבר מן הניסוח הפותח ניתן להצביע על היות שני חלקי התפילין מכלול אחד ברמת המטרות (ראה לעיל). לאחר מכן מופיעה מחלוקת השו"ע והרמ"א לגבי הברכות: לפי השו"ע יש לברך ברכה אחת בלבד על שתי התפילין (ורק אם שח ביניהן יברך ברכה נוספת על של ראש), והרמ"א מביא שהמנהג לברך שתי ברכות.

²² ראה מאמרו של י"מ יעבץ, ביטול מצוות תכלת כאשר התכלת מצויה, המעין תשרי תשע"ב, שקיום מצוות לבן אינו מצדיק כניסה למצב של ביטול תכלת, ומוטב שלא ללבוש כלל בגד המחויב.

וראה בזה גם שם בסעיף ט.

אמנם גם לפי הרמ"א אין מדובר בשתי ברכות על שתי מצוות, שכן אנחנו מוצאים הדים למחלוקת הזו גם בסימן הבא (כו, א-ב):

א. אם אין לו אלא תפלה אחת, מניח אותה שיש לו ומברך עליה, שכל אחת מצוה בפני עצמה. והוא הדין אם יש לו שתיים, ויש לו שום אונס שאינו יכול להניח אלא אחת, מניח אותה שיכול.

ב. אם אינו מניח אלא של ראש לבד, מברך עליה על מצות תפילין לבד.

והוסיף הרמ"א:

ולדידן דנוהגים לברך בכל יום שתי ברכות, מברך על של ראש לבד שתי ברכות, ואם מניח של יד לבד מברך להניח לבד (טור).

השו"ע הולך לשיטתו שיש ברכה אחת על שתי התפילין, ולכן מברך אותה גם על תפילה אחת. אך הרמ"א כותב שאם הוא מניח רק תפילין של ראש עליו לברך עליהן את שתי הברכות (וראה שם במ"ב לגבי תפילין של יד). מכאן מוכח שגם לפי הרמ"א אין כאן שתי ברכות על שתי מצוות, אלא על שני אספקטים של מצוה אחת.

ובמ"ב סי' כה סקל"ב מסביר:

ולדידן דנוהגין וכו' - כי הטעם שאנו מברכין שתי ברכות על תפילין ולא די בברכת להניח לבד הוא שאנו סוברין דעיקר תיקון הברכות אלו כך היתה בתחלת הנחתם תקנו לברך להניח וקאי נמי על ש"ר, וכשמניח הש"ר ומהדקו מברך נמי על מצות שזו היא גמר המצוה. הילכך ממילא אם סח והסיח דעתו צריך לחזור ולברך גם להניח על הש"ר [הרא"ש].

כלומר עיקר תיקון הברכות הללו היה כך שמברכים את הראשונה בתחילת המצוה ואת השנייה בסיומה. שוב, ישנה כאן התייחסות לשתי התפילין כמצוה אחת מתמשכת.

סיכום

המסקנה משתי ההשלכות שהבאנו היא שההתייחסות לשתי התפילין כשתי מצוות היא לעניין מניין המצוות, אבל ברור שאין מדובר כאן בשתי מצוות נפרדות ממש, כפי שביארנו לעיל. מאידך, במצוות ציצית לא תקנו כלל שתי ברכות, וכפי שראינו. בתפילין תקנו שתי ברכות בכדי לצרף את הנחת שתי התפילין לכלל מצוה מתמשכת אחת. זה מבטא את המתח בין היותן מצורפות ברעיון לבין הגדרתן כשתי מצוות שונות.²³ העמימות בדיני הברכות מבטאת את קיומם של שני הקטבים הללו.

23 ולכן אין כאן סתירה למה שהנחנו בתחילת המאמר שאין מצוה שחלקיה נמנים כשתי מצוות נפרדות אף שהלכתית הם מצוה אחת. תפילין הן מצוה אחת לא במישור ההלכתי אלא רק במישור הטעמא דקרא.

פרק ו. אסנציאליזם וקונוונציונליזם לגבי מושגים²⁴

מבוא

בפרק זה ננסה להבהיר את ההנחות הלוגיות שביסוד ההבחנה בין שני הסוגים של מצוות שחלקיהן אינם מעכבים זה את זה.

הקשיים היסודיים בחלוקות שהוצגו למעלה

ראינו בפרקים הקודמים שישנם שני סוגי מצוות שכל חלקיהן נמנים כמצוה אחת: הסוג האחד הוא מצוות שקיום כל אחד מחלקיהן הוא בעל ערך של קיום המכלול באופן חסר (כמו ציצית). הסוג השני הוא מצוות שבהן אין כל משמעות לחלקים הנפרדים כשלעצמם, ורק המכלול כולו נותן את המשמעות למצוה (ארבעת המינים), ואם כך, כאשר חסר חלק מן המצוה אין טעם לקיים את הנותר. במקרה כזה אין כלל מצב של מכלול פגום, שכן כשחסר חלק אחד אין בכלל קיום למכלול כולו. לעומת זאת, במקרה הקודם יכול להתקיים גם מכלול פגום, וגם הוא בעל ערך. ראינו עוד סוג, שעל אף שהחלקים מצטרפים למכלול אחד במישור הרעיוני, במישור של מניין המצוות אלו הן שתי מצוות שונות (תפילין).

מבט נוסף על ההבחנות הללו מעלה כמה שאלות יסודיות:

1. מדוע קיימים הבדלים כאלו, ומה משמעותם? לשון אחרת: מדוע ישנם סוגים שונים של הגדרות ליחס בין חלקי מצוה לבין המכלול?
2. מדוע אותו מכלול עצמו מופיע במצבים שונים באופנים אחרים? לשון אחרת: אם קיום לבן בלבד נחשב כקיום מצוות ציצית (אמנם באופן חסר), מדוע הדבר משתנה אם יש לו גם תכלת? ריפ"פ בפירושו למ"ע ה-ו מעלה את הבעייתיות הזו ביחס לקביעתו של ר' שמחה שנאמרה ביחס למצוות מסוג 2, אך היא נוגעת כמובן גם לשיטת הרמב"ם שלטענתנו לעיל מיישם את החילוק הזה למצוות מסוג 1 בלבד. ממה נפשך: אם קיום חלקי הוא קיום, מדוע זה ישתנה כאשר יש בידו לקיים את שניהם?²⁵

²⁴ על הבחנה זו, ראה בספר שתי עגלות וכדור פורח, בשער השני.

²⁵ בדברי הרמב"ם (כמו גם בדברי הראשונים שיישמו חילוק כזה למצוות מסוג 2) נראה שזהו עיקר הדין ולא מדובר בקנס דרבנן.

3. מעבר לכל זאת עלינו לבחון את האינטואיציה הראשונית של הרמב"ם, שגם הרמב"ן מסכים לה, שחלקים שאינם מעכבים זה את זה צריכים (אפריורית) להימנות כמצוות נפרדות אלא אם יש ראייה שהדבר אינו כך. בניסוח אחר, למה קל לקבל את קיומן של מצוות מסוג 2 (שתי מצוות שאינן מעכבות), יותר מאשר את אלו שמשוג 1 (שני חלקים של מצוה שאינם מעכבים זה את זה)? לאחר מכן עלינו לבחון מדוע נדחית האינטואיציה הראשונית הזו. ננסה להבהיר את היסודות המטאפיסיים-הגיוניים שמשותפים לכל התמיהות הללו, דרך הבחנה בין עצם ומקרה.

עצם ומקרה ביחס למושגים²⁶

לצמד המונחים 'עצם' ו'מקרה' ישנם שני מובנים, ושניהם אפשריים: 1. 'העצם' הוא הדבר עצמו - היישות, ו'המקרה' הוא מה שקורה לו, או נספח אליו, כלומר תכונות או מאפיינים שלו. 2. היישות עומדת לעצמה, וההבחנה נעשית בין תכונות שונות, או מאפיינים שלה. ישנן תכונות שהן עצמותיות ביחס אליה, כלומר תכונות מהותיות, ועליהן אומרים שהן 'בעצם' אליו, וישנן תכונות שהן נספחות אליו באופן מקרי, ונקראות 'מקרה' עבורו.

כאשר מדברים על 'עצם' ו'מקרה' לגבי מושגים (ולא לגבי עצמים), ישנה תחושה שרק המובן השני יכול להיות רלוונטי. לדוגמה, כאשר אנו מתבוננים במושג 'יהודי' (באידיאה, ולא באדם יהודי קונקרטי), אנו מנסים לתאר אותו. כשנאמר שיהודי הוא מי שנולד לאם יהודיה או שהתגייר כהלכה, נראה זאת כתכונה מהותית-עצמותית שלו. לעומת זאת, התכונה שיהודי הוא דובר עברית, זוהי תכונה מקרית, לא הכרחית.

ומה בדבר האידיאה 'יהודי' עצמה? האם יש לה עצמות במובן האונטי (=יישותי), כלומר האם קיים דבר כזה, האידיאה של יהודי (או יהדות)? רבים נוטים לחשוב שלא. לפי תפיסה זו אין משמעות להבחנה בין העצם לתכונותיו ביחס למושגים או אידיאות. יהדות היא מונח שיש לו תכונות שנוצרות מהסכמה חברתית-לשונית, אבל אין לו קיום במציאות בשום מובן שהוא.

26 ראה גם מאמרו של מ. אברהם, "פתאום קם אדם בבוקר ומרגיש כי הוא עם, ומתחיל ללכת" - על זהות יהודית בזמננו ובכלל, אקדמות ל, שבט תשע"ה, עמ' 95.

לפי תפיסה זו המושגים הם יצורים פיקטיביים, אשר נוצרים מתוך הסכמה בין בני אדם.²⁷ זוהי התפיסה הקונוונציונליסטית (=הסכמית) ביחס למושגים, שלפיה מושג אינו אלא צבר מאפיינים שקיבלו בהסכמת הדוברים בקהילה מונח לשוני משותף שמתאר אותם. הדברים נעשים בעיקר לצורך הנוחיות הלשונית. לדוגמה, במקום לדבר על אנגליה כמדינה שבה יש שלטון נבחר, זכויות אזרח, הפרדת רשויות וכדומה, ולאחר מכן לחזור ולהגדיר את צרפת כמדינה שיש בה שלטון נבחר, זכויות אזרח והפרדת רשויות, וכן שווייץ, ישראל, ארה"ב ועוד, אנו מקצרים ומגדירים את אוסף המאפיינים הללו (שלטון נבחר, זכויות אזרח והפרדת רשויות) תחת מונח מוסכם 'מדינה דמוקרטית', ומעתה אנחנו יכולים להשתמש בו בכל המקרים הללו. בתמונה הקונוונציונליסטית מושגים משמשים לקיצורים לשוניים.

נמשיך מעט עם הדוגמה של 'מדינה דמוקרטית'. כאמור, לפי הקונבנציונליזם אין למושג זה יישות, והוא נוצר מהסכמת בני אדם. אמנם ישנן מדינות דמוקרטיות בעולם, אולם הדמוקרטיה שלהן אינה יישות ריאלית. זוהי תכונה שלהן, אך היא כשלעצמה אינה יישות. כמובן שלמושג זה ישנם מאפיינים (תכונות), ואלו מתחלקים למהותיים ומקריים. לדוגמה, המאפיין ששם המדינה מתחיל באות י הוא מקרי, וגם משך הזמן של השלטון הנבחר (קדנציה) אינו מהותי. לעומת זאת, המאפיינים הבסיסיים של שיטת הממשל הנוהגת בה נראים מהותיים לה. מדינה ששמה מתחיל באות אחרת תהיה עדיין דמוקרטית, ולעומת זאת אם אין בה בחירות או זכויות אזרח אנו לא נראה בה מדינה דמוקרטית.²⁸

על ההגדרה: שתי השלכות של הקונוונציונליזם

הגדרה של מושג תכיל אך ורק את תכונותיו המהותיות, ולא המקריות. אלו הם

27 הפילוסוף האנליטי סול (שאול) קריפקי, בספרו שמות והכרח, מכנה זאת באופן מטפורי 'הטבלה' של מושג.

28 זוהי הבחנה ראשונית בלבד, שכן ניתן לחשוב על תכונות רלוונטיות ולא בהכרח מהותיות לפי ההגדרה הזו, כמו חמש אצבעות בכל יד כמאפיין של בני אדם. זוהי תכונה לא מהותית, כלומר אדם שתהיינה חסרות לו אצבעות מסיבה כלשהי, עדיין ייחשב כאדם. לעומת זאת ברור שזה לא מאפיין מקרי, במובן שכמעט כל אדם, ולא במקרה, מאופיין בכך. זהו ודאי מאפיין מהותי יותר מאשר האות בה מתחיל שמו. נראה שהמהותיות אינה תכונה בינארית, כלומר שהיא קיימת או נעדרת. ישנו רצף רמות של מהותיות.

התנאים ההכרחיים לכינונו של המושג. אין טעם להכניס לתוך ההגדרה מרכיבים מקריים, שהרי גם בהיעדרם של אלו מדובר עדיין באותו מושג עצמו. בתמונה הקונוונציונליסטית נראה לכאורה שלא ניתן לשנות הגדרה של מושג. שינוי הגדרה הוא שינוי של תכונה שכלולה בו. אם מדובר בתכונה מקרית של המושג, היא כלל לא מופיעה בהגדרה שלו. ואם מדובר בתכונה מהותית, אזי אחרי השינוי אנו מקבלים הגדרה שונה, וממילא גם מושג שונה. כל זאת כמובן רק בהנחה שכל מה שישנו במושג מתמצה בהגדרה שלו, ואין בו מאומה מעבר לכך.

השלכה נוספת של התמונה הקונוונציונליסטית היא להבנתם של ויכוחים על משמעותם של מושגים. אם ישנו ויכוח כזה, אזי כל צד דוגל בהגדרה שונה של המושג. אולם הגדרה שונה עוסקת במושג שונה. כלומר ויכוח על הגדרה של מושג מצביע על דו-שיח של חרשים, בו כל אחד מהצדדים מדבר על מושג שונה. אז מדוע להתווכח? בתמונה הקונוונציונליסטית, ויכוח על הגדרה של מושג הופך לסמנטי בלבד. תוצר של אי הבנה ותו לא.

לדוגמה, ישנו ויכוח בישראל לגבי ההגדרה של המושג 'יהודי'. יש הגורסים את ההגדרה ההלכתית: מי שנולד לאם יהודיה או שהתגייר כהלכה. וישנם הגורסים הגדרה שונה, כמו: מי שחש עצמו כיהודי, ומרגיש שותפות גורל עם העם היהודי (ההגדרות שמבוססות על היחס למדינה, הן כבר פחות פופולריות כיום משהיו בעבר).²⁹ התייחסות קונבנציונליסטית למחלוקת הזו תראה בה אי הבנה. ניתן לכנות את נשוא ההגדרה הראשונה 'יהודי', ואת נושא ההגדרה השנייה 'ישראלי' (או 'יקום פורקן'. המינוח יכול להיות שרירותי), ולפתור בהפרדות סמנטית שכזאת את כל הבעיה. הויכוח המתמשך אינו אלא תוצר של אי הבנה, אך באמת שני הצדדים עוסקים במושגים שונים ולא מתווכחים לגבי משמעותו של אותו מושג.

29 ההגדרה הזו היא כמובן מעגלית, ולמיטב ידיעתנו רוב ההגדרות האלטרנטיביות ליהדות הן כאלו. לצורך הדוגמה, נתעלם מהבעייתיות הזו, אף שהיא בהחלט נוגעת לקונוונציונליזם מושגי (שבדרך כלל עומד מאחורי מציעי ההצעות האלטרנטיביות).

אסנציאליזם

האינטואיציה הפשוטה יותר אומרת שבהחלט ניתן להתווכח על הגדרות של מושגים, ולפעמים גם לשנות אותן. כאשר אנחנו מתווכחים על הגדרת המושג 'יהודי' לא ניתן באמת לפתור זאת באמצעים סמנטיים, כפי שהוצע למעלה. קיים כאן ויכוח אמיתי, והוא נסוב על אותו מושג עצמו (שאם לא כן הוא לא היה אמיתי). הוא הדין לגבי שינוי של הגדרה של מושג. לדוגמה, 'מתמטיקה' כולה פעם בעיקר שאלות חישוביות, שאלות של מדידת שטחים וכדומה. כיום היא התרחבה לתחומים מופשטים שונים רבים ומגוונים. האם זה אומר שאנחנו עוסקים בתחום שונה, או שמא ההגדרה השתנתה, אך זה עדיין אותו תחום (אלא שהוא עבר שינוי)?

האינטואיציות הללו מוליכות אותנו למסקנה שיש במושג משהו מעבר לאוסף המאפיינים שלו. כפי שראינו, אם מושג היה קונוונציה בלבד, הוא היה קיצור למכלול המאפיינים שלו, ואז מתעוררות הבעיות עליהן הצבענו לעיל. אך אם נניח שמאחורי המאפיינים הללו עומדת אידיאה, כלומר שמושג הוא יש קיים, והוא ה'ינושאי' על גבו את המאפיינים הללו (הם מאפיינים אותו), אזי ניתן בהחלט לדבר על שינוי של הגדרה, ואף להתווכח על הגדרות. בתפיסה הזאת, כאשר יש ויכוח על הגדרת מיהו יהודי פירוש הדבר הוא ששני הצדדים רואים את אותה אידיאה, וההתבוננות שלהם בה מניבה תיאורים שונים שלה, ולכן נוצר ויכוח. הוא הדין לגבי שינוי של הגדרה. כאשר המתמטיקה מתרחבת, אין פירוש הדבר שאנו עוסקים בתחום שונה, שכן התחום שקרוי 'מתמטיקה' אינו רק קונוונציה לשונית-חברתית. אנו עוסקים באותו דבר עצמו אלא שמאפייניו השתנו (כמו אדם או אובייקט כלשהו שמאפיינים שונים שלו משתנים). ה'דבר' הזה הוא האידיאה 'מתמטיקה', שהמאפיינים שלה הם נשואי הדיון שלנו.

את התמונה האלטרנטיבית שמוצעת כאן ניתן לכנות אסנציאליזם (=מהותנות) מושגי. בתמונה האסנציאליסטית, מאחורי הקונוונציות הלשונית-חברתיות עומדות אידיאות. המושג אינו נוצר מהסכם בלבד, אלא מתצפית על האידיאה שמניבה מאפיינים שכל אחד מאיתנו רואה אותם (וכשלא רואים אותו דבר, או כשהמאפיינים משתנים, מתעורר ויכוח). בתמונה הזו אוסף המאפיינים אינו

מכונן את המושג אלא רק מתאר אותו. כמו לגבי עצמים חומריים, שאף אחד אינו מזהה את השולחן עם היותו מרובע ובעל ארבע רגליים - אלו הן תכונות שלו, אך לא עצמותו. השולחן עצמו (העצמות שלו) הוא האובייקט בעל, או נשוא, התכונות הללו.

האסנציאליזם מוליך אותנו למסקנה שגם בהיעדר תכונה, ואפילו תכונה מהותית, בנסיבות מסויימות ניתן עדיין לדבר על אותו מושג עצמו. הזהות של המושג החדש עם קודמו יכולה להישמר על אף השינוי במאפיינים, שכן המאפיינים אינם היסוד המכונן של המושג, אלא משהו שרק נספח אליו (ואולי לא תמיד). אם המאפיינים החדשים מתארים את אותה אידיאה, אנו מתייחסים לכך כשינוי בהגדרה של המושג, שעצמותו נשמרת. פירוש הדברים הוא שההבחנה בין עצם למקרה ביחס למושגים, מקבלת את אותה משמעות כמו ביחס לעצמים. גם ביחס למושגים ניתן להבין אותה בשתי המשמעויות שהוצגו לעיל.

מכאן אנו מגיעים למסקנה שכבר עמד עליה אפלטון, שאידיאות מתגשמות בעצמים קונקרטיים בעולמנו באופנים חסרים. הסוסיות היא אידיאה של סוס מושלם. אך זו קיימת רק בעולם האידיאות. התגשמותה בפועל בסוס קונקרטי בעולם שלנו, מלווה תמיד בחסרונות ואי שלמויות, כלומר חריגות מהאידיאה. כך גם קורה ביחס למושגים. יש למושג אידיאה שהיא המושג בטהרתו, אבל התגשמותה בעולם (כמו הטוב, או הדמוקרטיה) בדרך כלל חסרה ולא שלמה. ועדיין זוהי הופעה של האידיאה המושלמת עצמה. נציין כי במקרים רבים החסרונות ואי השלמויות הללו הם שגורמים לאי ההבנות ולויכוחים, שכן אנו לא צופים ישירות באידיאות, אלא רואים אותן דרך התגשמויותיהן בעולם שלנו. להלן נראה השלכות של התמונה הזו.

דוגמה: דיון קצר על רלטיביזם מוסרי

ניטול כדוגמה, את המחלוקת אודות היחסיות (=רלטיביזם) של המוסר. המוסר מחייב מעשים שונים, ולפעמים אף הפוכים, בחברות שונות, ואולי אף באותה חברה עצמה בזמנים שונים. יש שיאמרו שהמוסר מחייב להפיל עובר חולה, ויש שיתנגדו לכך בחריפות ויאמרו שזהו איסור רציחה. כך גם לגבי יחסים הומוסקסואליים,

הוצאת זקנים למות בשלג (כפי שנהוג אצל האסקימואים) ועוד. האם ישנו כאן ויכוח על משמעותו ומאפייניו של המושג 'מוסר', או שמא אנו בעצם עוסקים במושגים שונים? לפי הקונוונציונליזם, המושג 'מוסר' הוא רק אוסף מאפיינים ותו לא, ולכן אין כל מקום לויכוח. ברור ששני הצדדים ה'מתווכחים' בעצם עוסקים במושגים שונים, והבלבול נוצר מכך שהם משתמשים באופן מקרי באותו מונח לשוני בכדי לתאר אותם. אולם אם נאמץ את האינטואיציה האסנציאליסטית, לפיה הויכוח הזה הוא ממשי, אזי עלינו להניח שלמושג 'מוסר' יש עצמות, והויכוח נסוב על המאפיינים שלו: מנקודת מבט אחת הוא נראה באופן אחד, ומזווית אחרת (מבחינת המקום או הזמן) הוא נתפס באופן שונה, אך שני הצדדים מתווכחים על אותו מושג עצמו. לכן יש כאן ויכוח אמיתי, ולא ניתן לפטור אותו בהבחנה סמנטית (הגדרת מונח ומושג שונה עבור האסקימואים). למרבה האירוניה, קיומם של ויכוחים אודות תוכנם של הציוויים המוסריים, שמובא כתמיכה בגישה הרלטיביסטית, דווקא מעיד שיש משהו אובייקטיבי באידיאה המוסרית. אם לא היתה אידיאה משותפת כזו שעליה אנחנו דנים, לא היו כאן ויכוחים אלא שיחות של חרשים ואי הבנות גרידא.

בחזרה להבחנות דלעיל: אסנציאליזם וקונוונציונליזם בהלכה

למעלה עמדנו על כך שהן לרמב"ם והן לרמב"ן הנטייה הראשונית היא לחשוב שכאשר אנו רואים שני מאפיינים של מצוה כלשהי אשר אינם מעכבים אחד את השני, מדובר בשתי מצוות שונות. כעת נוכל להבין שהסיבה לכך היא שאנחנו נוטים לחשוב שכל חלק של מצוה הוא מהותי, ואין מצב בו חלק כלשהו של המצוה אינו מעכב, אלא אם כן הוא אינו חלק שלה אלא מצוה נפרדת. אם הוא לא מעכב אזי הוא כנראה לא חלק מהמצוה הזאת. התשתית הלוגית לכך היא כנראה התחושה שהמצוה אינה יש מציאותי כלשהו, אלא מושג תיאורטי. מושג כזה אינו יישות או אידיאה, אלא הגדרה הבנויה על אוסף של מאפיינים (שאמנם לא נקבעו בהסכמה של חברה כלשהי כמו מושגים בשפה, אלא נקבעו על ידי הקב"ה או חכמי התורה). הגדרה כזו מכילה רק תכונות, או מאפיינים, מהותיים שלהם. כאשר נחסיר חלק כלשהו מאוסף המאפיינים של

המצוה, אזי המצוה הנדונה כלל אינה קיימת, ובעצם הגענו למצוה שונה. לשון אחר: אם מצוה אינה אלא אוסף דרישות הלכתיות (=מאפיינים), חסרונו של כל אחד מהם מפקיע מהמכלול שנותר את שמו, והופך אותו לאחר.

לדוגמה, לפי התפיסה הקונוונציונליסטית הזאת, ציצית היא הרכבה של תכלת ולבן. ישנם אמנם עצמים קונקרטיים שמכונים 'ציצית', אולם המושג (או האידיאה) 'ציצית' עצמו אינו בעל ממשות. הוא אינו אלא מכלול שמתכוון על ידי צירוף מסויים של תכונות: קשירת פתילי תכלת ולבן באופן שהתורה הגדירה בפרשת ציצית. אם נטיל רק תכלת או רק לבן בכנף הבגד, כי אז אין מדובר בציצית במובנה ההלכתי, שהרי הגדרתה הכוללת אינה מתקיימת. הקונוונציונליזם גורס כי ברגע שחסרים מאפיינים כלשהם לא מדובר באותו מושג עצמו.

לעומת זאת, אם נאמץ תפיסה אסנציאליסטית, המושג ההלכתי 'ציצית' מציין יישות כלשהי (=אידיאה הלכתית), וכעת יש מקום להתלבט האם לבן בלבד גם הוא בגדר הופעה (חסרה) של אותו מושג, או שמא מכיון שההופעה שונה זה כבר אינו אותו מושג. בכל אופן, בתמונה האסנציאליסטית אין הכרח להסיק מהיעדר תכונה כלשהי שמדובר כאן במושג שונה.

אם כן, לפחות ביחס למצוות ציצית אנו נוכחים לראות כי התמונה הקונוונציונליסטית אינה נכונה. ראינו למעלה שהפסוק עצמו מגדיר גם את הלבן (עוד לפני הציווי להטיל פתיל תכלת) כציצית. אמנם לאחר מכן התורה מורה לנו להטיל בציצית גם פתיל תכלת, ומסיימת שהמכלול הזה יהיה לנו לציצית (= "ויהיה לכם לציצית"). נראה שהכוונה היא שגם הלבן לבדו הוא ציצית, אולם ההופעה המלאה של המושג ההלכתי 'ציצית' היא שילוב של לבן ותכלת גם יחד. אם כן, בפסוקי הציצית התורה עצמה מלמדת אותנו את המבנה הלוגי בו עסקנו. כפי שראינו, לפחות ביחס לציצית כל הראשונים מסכימים שזוהי מצוה אחת, וזאת בהתאמה מלאה ללשון התורה.

כאמור, לפי הגישה האסנציאליסטית יתכן מצב שהאידיאה ההלכתית מופיעה באופן חסר. על כן ייתכנו מצבים שבהם יהיה חסר חלק מן המצוה ובכל זאת קיומם של שאר החלקים יהיה קיום חסר של המצוה הכוללת. זוהי הופעה חסרה, או 'נכה', של האידיאה ההלכתית. ציצית אידיאלית מופיעה עם תכלת ולבן. זו גם

האידיאה של הציצית כפי שהיא מצויה בעולם האידיאות ההלכתי. אולם כאשר חסרה התכלת, הציצית עשויה להתממש, כלומר להופיע בעולמנו, באופן חסר. היא זה לבן בלבד או תכלת בלבד, ועדיין תהיה זו ציצית, ואף יהיה בהטלתם קיום (חסר) של מצוות ציצית. כפי שהסברנו, זוהי הופעה חסרה של המצוה הכוללת, ולא מצוה חלקית. הדבר דומה להופעה חסרה של האידיאה בעצמים חומריים. כבר הזכרנו שבתמונה האפלטונית אידיאת הסוסיות מופיעה בדרך כלל באופן חסר בסוס הקונקרטי, וכך גם קורה ביחס למושגים.

גם החלוקה של ר' שמחה ור' פרץ בין מצבים שבהם יש לנו אך ורק תפילין של ראש או יד, לבין מצבים שיש לנו את שניהם ובכל זאת אנו מניחים רק אחד, מבוססת על כך שכאשר המצוה יכולה להופיע במלואה אסור לנו לקיים אותה באופן חסר. אך כשיש לנו רק תפילין אחד, גם בהנחתו יש משום קיום חסר של מצוות תפילין הכוללת. אנו מחוייבים להוציא לפועל את האידיאה באופן הטהור ביותר האפשרי.

ראינו שלפי הרמב"ם זה לא נכון ביחס לתפילין, שכן ביחס אליהם הוא סובר שיש כאן שתי מצוות שונות, ולא שני חלקי מצוה. אולם כנראה שהדבר אפשרי גם לשיטתו ביחס למצוות ציצית. ההסבר הלוגי לשיטתו הוא אותו הסבר כמו שהצענו ביחס לשיטת ר' שמחה בתפילין.

בכך מוסברים שלושת הקשיים שהעלינו לעיל:

1. ישנן אידיאות שחיסרון של פרט ביישומן עדיין מותר את היישום שכן התקיים, תחת אותה אידיאה, אך ישנם מקרים בהם הפרט יסודי יותר ובהעדרו נשמת קיום האידיאה כולה.

2. במקרה שלמרות העדרו של הפרט האידיאה עדיין קיימת, החובה היא להתקרב אל האידיאה השלמה ככל האפשר. לכן אם ניתן לקיים קיום מלא יותר, לא ניתן להסתפק בפחות.

3. האינטואיציה נוטה לראות במצוה כלל שהוא סך כל חלקיו ולא אידיאה עצמאית. לכן, כאשר אנו רואים פרט שאינו מעכב, כנראה שהוא לא שייך לכלל הזה.

לסיום הפרק נדגים את ההבחנה שעשינו בין שתי מצוות התפילין לבין צירוף

מקרי לחלוטין (כמו ברכת המזון ופדיון פטר חמור).

על בורחס, ברקלי והרמב"ם

עד כאן עסקנו בקונוונציונליזם ביחס למושגים. אבל קיימת גישה קיצונית המתייחסת גם לעצמים חומריים באופן קונוונציונליסטי. היא גורסת שגם עצמים חומריים לא באמת קיימים באופן אובייקטיבי, והם אינם אלא תופעות בהכרה שלנו. בפילוסופיה מכנים את הגישה הזו 'אידיאליזם', שכן היא רואה את העצמים כאידיאות.

הבעיה העיקרית שקיימת בהסתכלות הקונוונציונליסטית, קיימת גם באידיאליזם, ואולי קל יותר להדגים אותה דווקא שם. בורחס, בסיפורו 'טלן', אכבר, אורביס טרטיוס', בתוך האסופה בדיונות, מתאר את הכוכב טלן, שמנוהל על ידי ג'ורג' ברקלי (שהיה אחד מהפילוסופים האידיאליסטיים הבולטים), ובתוך 'הערך האנציקלופדי' שמתאר את טלן אנו מוצאים את התיאור הבא:

יום קבע אחת ולתמיד שטיעונו של בארקלי אינם מותירים מקום לכל מענה ואינם משכנעים כל עיקר. בהתייחס לכדור הארץ, קביעה זו אמיתית לחלוטין; בטלן - שקרית לחלוטין. הלאומים בכוכב לכת זה הינם - מטבע ברייתם - אידיאליסטים. לשונם על כל נגזרותיה - הדת, הספרות, המטפיסיקה - מושתתת על האידיאליזם. העולם לדידם אינו צירוף של עצמים בחלל אלא רצף הטרונגי של פעולות נפרדות; הוא עוקב וזמני, לא מרחבי. אין שמות עצם ב- URSPRACHE [לשון מקור] המשוערת של טלן, שממנה נובעים השפות ה"נוכחיות" והדיאלקטים: יש פעלים ללא נושא, המוטים באמצעות תחליות או סיומות חד-הברתיות שיש להן ערך של תואר-הפועל. לדוגמה: אין מילה המקבילה למלה 'ירח' אך יש פועל שהוראתו בספרדית תהיה 'לירח' או 'להתיירח'. "הירח עלה מעל לנהר" ייאמר "הלר או פנג אקסקסקסס מלא" דהיינו, כסדרו: "למעלה מעבר לזרימה הנמשכת התיירח".

הנאמר לעיל מתייחס ללשונות חצי-הכדור הדרומי. בלשונות חצי-הכדור הצפוני (שעל ה- URSPRACHE שלו יש נתונים מעטים בלבד בכרך האחד-

עשר) הגרעין הראשוני אינו הפועל אלא שם-התואר החד-הברתי. שם-העצם נוצר מתוך צבר של שמות-תואר. אין אומרים "ירח"; אומרים "אוורירי-בהיר על עגול-אפל", או "כתום-תלוי-שמים", או צירוף אחר כלשהו. בדוגמה שבחרתי מציין צבר שמות התואר עצם ממשי; עובדה זו מקרית לחלוטין. בספרותו של חצי-כדור זה (כמו בעולם המהויות המתמידות של מינונג) נפוצים עצמים אידיאליים, המועלים ומתפוגגים בן-רגע, בהתאם לצורכי היצירה. הם מאוייכים, לעתים, מכוח הבו-זמניות בעלמא. יש עצמים המורכבים משני איברים, אחד שאופיו חזותי ואחד שמיעתי: גון היום הנולד וצריחת ציפור במרחק... עצמים אלה שמן הדרגה השנייה עשויים להצטרף עם אחרים: הודות לקיצורים מסוימים, התהליך הוא כמעט אינסופי. יש פואמות מהוללות שכל כולן מילה אדירה אחת. המילה הזו מהווה עצם פיוטי אחד שיצר המחבר. העובדה שאיש אינו מאמין בממשותם של שמות-העצם גורמת באופן פרדוקסלי לכך שמיספרם יהיה אינסופי. הלשוניות של חצי-הכדור הצפוני של טלן כוללות את כל השמות שבלשוניות ההודו-אירופאיות - ועוד רבים מלבדם.

לא תהיה הפרזה בטענה שהתרבות הקלסית של טלן כוללת תחום אחד בלבד: הפסיכולוגיה. כל היתר כפופים לה...

המוניזם או האידיאליזם המוחלט הזה מבטל את המדע. להסביר (או לשפוט) עובדה משמע לקשרה עם עובדה אחרת...

לפילוסופיות קורה מה שקורה לשמות-העצם בחצי-הכדור הצפוני. העובדה שכל פילוסופיה נתפסת מלכתחילה כמישחק דיאלקטי, כמין PHILOSOPHIE DES ALS OB [פילוסופיה של הכאילו], תרמה להתרבותן. יש שפע של שיטות שלא ייאמנו, אך הן נאות באדריכלותן או סנסציוניות בטבען. המטפיסיקאים של טלן אינם מבקשים את האמת, ואף לא את ההסתברות: את ההפתעה הם מבקשים. לדעתם המטפיסיקה היא ענף של הספרות הפנטסטית...

התיאור הפנטסטי הזה מצביע על האבסורדים שבתפיסה האידיאליסטית, לפיה

השפה והחשיבה הן תופעות שעומדות מנותקות מכל בסיס אובייקטיבי. בקטע המודגש אנו מוצאים את הטיעון החשוב יותר לענייננו: בתמונה האידיאליסטית אין כל הצדקה לשילוב המאפיינים לכלל הגדרה אחת. אוסף התכונות: להיות מרובע, בעל ארבע רגליים, ומשמש לאכילה, יוצר את המושג 'שולחן'. אבל אין באמת עצם שמתואר באמצעות התכונות הללו. זהו צירוף מקרי. באותה מידה ניתן היה לצרף את צריחת הציפור במרחק וגוון היום שנולד, לכלל עצם אחד. זוהי תוצאה מתבקשת מן התפיסה האידיאליסטית.

כעת נוכל להבין שטיעון דומה קיים גם ביחס לקונוונציונליזם המושגי. גם כאן אין כל הצדקה לשילוב של המאפיינים: שלטון נבחר, זכויות אזרח, הפרדת רשויות, לכלל מושג כללי אחד 'מדינה דמוקרטית'. באותה מידה יכולנו לחבר בין היות מדינה בגודל 80 אלף קמ"ר, האמונה בעיקר השלישי לרמב"ם, והיות ראש ממשלה חמישי בצרפת, לכלל מושג אחד. כאשר אנחנו מדברים על מאפיינים של מושג, הדבר נובע מתחושה שישנו קשר בין המאפיינים הללו, ושכולם נובעים במובן כלשהו מה'דמוקרטיה' של המדינה הנדונה. פירוש הדברים הוא שיש מהות (=אסנציה) למושג 'דמוקרטיה', עוד לפני שהגדרנו והבחנו במאפיינים הקונקרטיים שלו.

זה מוליך אותנו לשאלה שעלתה קודם לכן: מדוע עולה הו"א לצרף את שתי מצוות התפילין למצוה אחת, על אף שמדובר בשתי מצוות שונות, ואילו לגבי ברכת המזון ופדיון פטר חמור לא עולה הו"א כזו? כעת נוכל להבין את התשובה. יש משהו משותף לשתי מצוות התפילין, גם אם הוא לא בא לידי ביטוי במניין המצוות, ולכן עולה אפשרות לצרף אותם למצוה אחת. הצירוף הזה אינו תוצר של קונוונציה גרידא, שאם לא כן היו עולות תהיות כאלה גם ביחס לברכת המזון ופדיון פטר חמור. באידיאה שלהם יש חיבור והכללה, גם אם זה לא בא לידי ביטוי בהופעה הקונקרטית במניין המצוות. למעלה כבר הערנו שבמישור המגמות (או הטעם) יש שיתוף בין שתי מצוות התפילין, וזה אשר הוליד להו"א לראות בהם חלקים של מצוה כוללת אחת. לא כל צמד מצוות יכול להתכלל באופן כזה, ומכאן עולה שככל הנראה ההלכה היא אסנציאליסטית ולא קונוונציונליסטית.

פרק ז. מצוות מכוונות ומכוונות³⁰

מבוא

בפרק זה נעסוק בסוגיה שמשיקה לסוגיית האסנציה של מושגים. אנו נבחין כאן בין שני סוגים של מצוות - אלו שהציווי בתורה מכונן אותן ואלו שיש להן משמעות ומעמד גם ללא הציווי, והוא רק מכונן אותן. אנו נבחן את היישום בדוגמאות בהן עסקנו במאמר זה, וגם את הקשר לשאלת האסנציה.

נומינליזם וריאליזם

המונח נומינליזם מציין בהקשרים מסויימים את מה שכינינו למעלה כאידיאליזם. זוהי תפיסה שלפיה קיימים רק אובייקטים פרטיים ולא הכללות או אידיאות. בהקשר ההלכתי נוהגים להגדיר נומינליזם כתפיסה שלפיה ההלכה היא נורמה צפה, כלומר היא אינה מבוססת על עובדה או מציאות כלשהי, אלא יש כאן קביעה נורמטיבית גרידא.³¹ לדוגמה, העירוב אינו ביטוי לחציצה מציאותית כלשהי, אלא זוהי קונסטרוקציה הלכתית פיקטיבית שמטרתה לסמל, או ליצור תודעה כלשהי. הוא הדין לקביעה שחפץ או אדם כלשהו הם טמאים, שלפי עמדה זו היא הוראה נורמטיבית ולא קביעה עובדתית על המציאות בשום מובן שהוא. לעומת זאת, הריאליסטים סוברים שמושגים הלכתיים יכולים לשקף עובדות או מציאויות כלשהן. לדוגמה, הטומאה, לפי עמדה זו, נתפסת כקביעה עובדתית. יש בחפץ משהו (לא פיסי כמובן) שגורם לו לקבל סטטוס של טמא. זו אינה נורמה צפה, אלא נורמה שמעוגנת בקרקע המציאות (לפעמים המציאות הרוחנית ולפעמים

³⁰ ראה על כך במאמרי מידה טובה לפרשיות קרח וכי-תצא, תשס"ז.

³¹ זכות הראשונים ביישום ההבחנה הבסיסית בין הגישות הללו ביחס להלכה היא של יוחנן סילמן בכמה מאמרים: 'היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וריאליזם - עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל יב, תשמ"ד-תשמ"ה, עמ' רמט-רסו: 'תורה אלוהית ש"לא בשמים היא' - בירור טיפולוגי, ספר השנה של בר-אילן, כב-כג (ספר משה שוורץ), רמת-גן תשמ"ח, עמ' 261-268: 'מצוות ועבירות בהלכה - ציות ומרי או תיקון וקלקול', דיני ישראל טז, תשנ"א-תשנ"ב, עמ' קפג: 'הנורמה הבסיסית בהלכה לאור סוגיות חרש שוטה וקטן', דיני ישראל יח, תשנ"ה-תשנ"ו, עמ' כג. ראה גם במאמרו של הרב יואל בן-נון, 'בקשת האמת מול פורמליזם הלכתי', שפורסם בספרו מחביון עז, ובספר דרך ארץ, דת ומדינה, עמיחי ברהולץ (עורך), בית מורשה ומשרד החינוך, ירושלים תשס"ב, עמ' 195, ובמקורות המובאים שם (בעיקר בהערה 2).

הפיסית).

יש שמיישמים את ההבחנה הזו גם ביחס לטעמי המצוות (ראה מאמרנו לשורש החמישי). השאלה היא האם למצוות ישנם טעמים שמצויים מחוץ לספירה ההלכתית, או שמא ההלכה היא הוראות שמעוגנות בגזירות אלוקות, ולא בטעמים כלשהם. שאלה זו שונה במעט מזו הקודמת, שכן העובדות שבבסיס ההלכות אינן בהכרח טעמים להלכות. לדוגמה, אם נתפוס את הטומאה כמצב עובדתי, לא ברור האם יש כאן משום הסבר לדיני טומאה וטהרה.

הקביעה אודות אסנציה של מושגים הלכתיים, בה עסקנו בפרק הקודם, שונה משתי ההבחנות הללו גם יחד (אם כי ישנם קשרים שונים ביניהן). שם שאלנו את עצמנו באשר למושגי ההלכה כשלעצמם, ולא ביחסם למציאות חיצונית כלשהי. שאלתנו היתה האם למושג הלכתי יש קיום כאידיאה אפלטונית כלשהי, או שמא הוא אינו אלא צירוף של תכונות והגדרות ותו לא? זוהי שאלה פנים-הלכתית, אשר עוסקת בקיומו של מימד אונטולוגי כביכול של ההלכה, ולא שאלה חיצונית להלכה שעוסקת ביחס בין האונטולוגיה של ההלכה לבין האונטולוגיה האנושית הרגילה, שאותה עוררנו כעת.

מצוות מכוננות ומכוונות: דוגמת הציצית

בפרק זה ברצוננו לעסוק בהבחנה רביעית, זו שבין מצוות מכוננות ומכוונות. לדוגמה, לאחר הציווי על הלבן והתכלת, הפסוק שב וקובע: "והיה לכם לציצית". ממבט ראשון זהו ניסוח מוזר למדי. מניסוח זה עולה כי המונח 'ציצית' מוכר לנו זה מכבר, והתורה רק מצווה עלינו לעשות אותו באופן מסוים כזה ולא אחר, כאילו היא אומרת: זה יהיה לכם לציצית, ולא אופנים אחרים שיכולתם לחשוב עליהם. אם התוכן של הפסוקים הללו בעצמו היה ההגדרה המכוונת של המושג 'ציצית', אזי פסוק זה היה מיותר, שהרי המאפיינים (ארבעה פתילים, לבן ותכלת, קשורים בארבעה כנפות הבגד) מכוננים את המושג ציצית ולא רק מכוננים אותו. מה טעם לומר שהצירוף הזה יהיה לנו לציצית, אם זו גופא ההגדרה למושג 'ציצית', ואין לו כל משמעות בלי זה. הרי זו טאוטולוגיה גרידא! המסקנה המתבקשת הינה שהתורה כאן לא ממציאה ויוצרת (=מכווננת) את

המושג 'ציצית', אלא מצווה עלינו אופן מסויים של ביצוע פעולה מוכרת, או יצירת חפץ מוכר. כאשר תבואו לעשות ציצית, כך תעשו אותה. מהי אותה 'ציצית'? אם ההגדרה של התורה עבור המושג ציצית היתה מכוננת, לא היה מקום לשאלה זו, הלא התורה מגדירה את המושג! ברם, לאור לשון הפסוק נראה שיש למושג הזה משמעות שקדמה לציווי. מהי אותה משמעות? לפי פירוש האבן עזרא על אתר, 'ציצית' פירושו סימן היכר, כעין נס ודגל, כמו 'ציצת הראש'. כך גם לשונו של הרמב"ם בתחילת הלכות ציצית. גם התוספות (מנחות מג ע"ב ד"ה חותם) פירשו שהציצית היא כסמל שעושים לעבדים בבגדם, וכך ישראל מציינים את עבדותם להקב"ה. לפי פירוש זה התורה מצווה עלינו שהשילוב המוגדר בפסוקים אלו הוא אשר יהיה לנו לציצית, כלומר לסמל, ולא שילוב אחר. כלומר, בקביעת המאפיינים הללו התורה לא מכוננת את המושג ציצית, אלא רק מכוננת אותנו כיצד עלינו ליצור את הציצית שלנו. עלינו ליצור את הציצית כך ולא אחרת.

בפילוסופיה אנליטית מקובלת הבחנה בין מערכות חוקים מכוננות (REGULATIVE) ומכוננות (CONSTITUTIVE). מערכת חוקים מכוננת היא אוסף חוקים שמגדירים את התחום הנדון, ומכאן שמי שאינו נוהג על פי החוקים הללו פשוט אינו פועל בתחום זה. לדוגמה, חוקי השחמט מגדירים את משחק השחמט. מי שמשחק לפי חוקים אחרים, לא נכון יהיה לומר שהוא משחק שחמט באופן לא נכון, או שהוא עבריין. הוא פשוט לא משחק שחמט אלא משחק אחר. לעומת זאת, מערכות חוקים מכוננות הן אוספי חוקים שמכוונים פעילות בתחום קיים (אך לא מכוננים אותו). לדוגמה, חוקי התעבורה אינה מכוננים את תחום הנהיגה, או ההליכה ברשות הרבים, אלא רק מכוננים אותם. תעבורה מוגדרת כתנועה ברשות הרבים, ולמושג זה יש משמעות גם בלי החוקים. מי שאינו נוהג על פי חוקי התעבורה עובר על החוק, עושה זאת באופן לא נכון ולא שלם, אולם הוא עדיין עוסק בנהיגה או בהליכה ברשות הרבים.

בהשראת המינוח הפילוסופי הזה ננסח את החלוקה שהוצעה למעלה באופן הבא: ההגדרה ההלכתית של הציצית אינה מכוננת את המושג 'ציצית', אלא מכוננת אותו. מי שלא יעשה ציצית באופן שהתורה מגדירה, עדיין יעסוק ביצירה או בשימוש בציצית (שכן הוא עדיין מבטא את עצמו באמצעות נס וציצה כלשהם),

אלא שהוא לא יעשה זאת נכון.

יש לשים לב לכך שהתורה מכוונת אותנו ביחס לציצית בשני מישורים שונים:

1. מושג יומיומי של 'ציצית', שכלל אינו מושג הלכתי. ההלכה מכוונת אותנו ביחסנו למושג כזה. ניתן לעשות 'ציצית' במובן היומיומי בכמה וכמה אופנים, שאין בהם לא לבן ולא תכלת, ואף לא קשר לכנף הבגד (למשל, לשים נוצה על הכובע). כמעט כל האופנים הללו אינם מהווים קיומים של מצוות ציצית, אולם הם יכולים להוות ציצה וסמל עבורנו. אם כן, התורה עוסקת במישור שני, נורמטיבי, מעל המציאות הפיסית שלנו, והיא דורשת מאיתנו לעשות את הסמל בצורות המיוחדות שהיא מגדירה. בכך עסקנו בפרק זה.
2. ציצית של לבן בלבד בלא תכלת גם היא קרויה 'ציצית' במובן ההלכתי. אם כן, השילוב של לבן ותכלת אינו הכרחי לקיום מצוות ציצית, אלא רק מכוין את הקיום השלם שלה. לבן בלבד מהווה קיום (חסר) של מצוות ציצית (ולא קיום מלא של מצוות לבן). אולם ברור שבלי לבן ובלי תכלת בקשירה המוגדרת על ידי התורה, אין כלל קיום של מצוות ציצית. אם כן, ההנחיה לשים פתיל תכלת מכוונת את אופן קיום המצוה אך לא מכוונת אותו. גם במובן זה יש כאן הוראה מכוונת ולא מכוונת. על כך עמדנו בפרקים הקודמים.

כפי שנראה להלן, ישנו קשר בין שתי המשמעויות הללו, והוא מצביע על קשר בין הנושא של מצוות מכוונות ומכוונות לשאלות בהן עסקנו בפרקים הקודמים.

במבט כללי על ההלכה

ניתן לבחון באותה פריזמה מושגית את מערכת חוקי התורה בכלל. במבט פשוט נראה שההלכה היא מערכת מכוונת. מי שאינו נוהג על פי ציווי התורה אינו מקיים את המצוה הנדונה. לפי זה, מי שלובש בגד בעל שלושה פתילים כלל אינו מקיים את מצוות ציצית. ראינו שבמישור ההלכתי הדבר נכון רק לגבי חלק מן המאפיינים, אלו שמעכבים את קיום המצוה. ישנו חלק אחר שאינו מעכב את הקיום, כלומר חלק בהגדרה ההלכתית של ציצית שהוא בעל משמעות מכוונת

ולא מכוננת.

אולם במישור המעשי כל המאפיינים ההלכתיים (כולל הקביעה המינימלית, המעכבת במישור ההלכתי, של חוטי לבן או תכלת) הם מכוונים ולא מכוונים: ניתן לחשוב על ציצית, לפחות במובנה היומיומי, ללא לבן וללא תכלת, ואף לא על כנפות הבגדים. אמנם לא יהיה כאן קיום מצוות ציצית, אולם זו תהיה ציצית במובן היומיומי בעולם הרגיל, ציצית כנס וסמל. בצורה דומה ניתן לשאול לגבי כל מצוות התורה: האם הם מכוונות או מכוונות (במובן היומיומי הזה)?

דוגמת האישות³²

ישנם מקרים שבהם מתבקשת גישה אל הציווי כמכון, כמו בהלכות אישות. מצוות פרוצדורה הן מועמדות מצויינות לכך. לדוגמה, מושג האישות התורני (הכולל קידושין לפני הנישואין, ראה ברמב"ם בתחילת הלכות אישות), הוא מושג מכון. מי שלא עשה אותו כהלכתו פשוט אינו נשוי. הקידושין הן פרוצדורה להחיל קשר אישות, כמו שגירושין הן פרוצדורה כדי לפרק אותו.³³ אך כל זה במובן ההלכתי. הטענה שהכללים ההלכתיים מעכבים, אומרת שהם מכוונים במובן ההלכתי (=שבלעדיהם לא מתקיימת המצוה). אך היא לא בהכרח אומרת שהם מכוונים במובן היומיומי. יתכן שאדם שלא קידש אישה אכן נשא אותה, אלא שזה לא קיים במישור ההלכתי. הוא נשוי לה במישור היומיומי האנושי והחברתי הרגיל, שלא כפי הכוונת התורה. כאמור, הגישה הרווחת היא שאלו הם מושגים מכוונים.

מושג הגירושין נראה עוד הרבה יותר בעל אופי מכון. הגירושין בפשטות אינם מצוה, אלא פרוצדורה הלכתית. מי שרוצה לגרש את אשתו, מוצא עצמו מחוייב

32 ליתר פירוט, ראה על כך במאמר מידה טובה לפרשת כי-תצא, תשס"ז.

33 למשל, המקדש בעד אחד, שלא לפי דרישת ההלכה. אמנם ישנן דעות שהעדות יכולה להיות בצורות שונות, כמו עדי יחוד, או הודאת בעל דין (לולא היה כאן חב לאחריניה), ואולי אפילו קול, אולם חייבת להיות עדות כדי שהקידושין יחולו. כלומר הדרישה שתהיה כאן עדות קודמת לפרטים שמתארים כיצד עושים אותה נכון. כאן יש כמה אפשרויות, שכולן מימוש של המושג המוקדם הזה. לכן סביר שציווי התורה על דרכי העדות השונים לא מגדירים את מושג העדות אלא מממשים מושג שקודם להם (בדוגמה הזו המושג הבסיסי עצמו הוא מושג תורני).

לפרוצדורה הלכתית מוגדרת ומדויקת. מי שלא יעשה כפרוצדורה המופיעה בציווי התורה (שבכתב ושבעל-פה) איננו עברין, הוא פשוט לא גירש את אשתו. לכאורה זהו בדיוק המאפיין של חוק מכונן ולא מכוין, כפי שראינו למעלה. על אף התיאור דלעיל, תמונה זו אינה כה פשוטה. בספר החינוך (מצוה תקעט: הרוצה לגרש את אשתו שיגרשנה בשטר), כותב בסיום דבריו כך:

ועובר על זה וגירש את אשתו ולא כתב לה הגט כמצות התורה וכענין שפירשו חכמינו זכרונם לברכה, ביטל עשה זה ועונשו גדול מאד, לפי שדינה כאשת איש והוא מחזיק אותה כמגורשת, ועונש אשת איש ידוע כי הוא מן העבירות החמורות בתורה יותר.

ישנה בדברים אלו קביעה מפתיעה מאד. המגרש את אשתו באופן שהגירושין לא תופסים, עובר עבירה (ביטול עשה). אנו היינו מצפים שאדם כזה לא יסווג כעברין אלא שההלכה תקבע כי הגירושין אינם חלים במקרה זה, כלומר שהאישה היא עדיין אשתו. אך בעל החינוך כותב שלא רק שהגירושין לא חלים, אלא אדם זה הוא עברין - הוא ביטל עשה של גירושין.

ניתן היה לחשוב שהבעיה היא במצב שנוצר, שבו אישה מוחזקת כפנויה על אף שבאמת היא אינה כזו, מצב שיכול להוביל למכשולים הלכתיים (עבירות). אך נראה בבירור שלא זו כוונת החינוך, שכן הוא לא כותב על הבעייתיות שכרוכה במצב שנוצר, אלא על ביטול עשה בעצם ביצוע גירושין שלא כדיון, ואילו לפי הסבר זה מעשה שכזה אמנם עלול להוביל לבעיה, אולם הוא אינו יכול להיחשב כעבירה כשלעצמו. עבירה מסוג כזה אינה יכולה להיקרא 'ביטול עשה', כפי שמתבטא בעל החינוך, ובודאי לא ביטול עשה של גירושין.

על כן, נראה שכוונת החינוך היא לומר שהגירושין אינם מושג שההלכה מכוונת אותם. התורה רק מכוונת את הגירושין. לגרש אישה אין פירושו לתת לה שטר גט, אלא כפי שמקובל בשפה היומיומית - להוציא אותה מביתו. כאשר אדם גירש אישה שלא כדיון, כלומר הוציאה מביתו אך לא נתן לה גט כדיון, לא נכון לומר שלא נעשו פה כלל גירושין. נעשו פה גירושין, שהרי היא יצאה מביתו, אלא שהגירושין הללו לא נעשו כפי הכוונת התורה. זו המשמעות של היות הגירושין מצוה מכוונת ולא מכוונת.

ומכאן, שלגרש אישה שלא כדין זוהי עבירה, ביטול עשה של גירושין. הסיבה לכך היא שגירושין הם אכן מצוה ולא רק פרוצדורה. המצוה היא שכאשר אדם רוצה לגרש (=במובן היומיומי) את אשתו, עליו לשחרר אותה לחלוטין, ולהתירה לשוק באמצעות גט (שהוא אקט הלכתי). אם הוא מוציא אותה מביתו אך אינו מתיר אותה לשוק מבחינה הלכתית, זוהי עבירה.³⁴

אם כך, בניגוד לנאמר למעלה, גם לגבי מצוות הנחשבות כפרוצדורות הלכתיות יתכן מצב בו למאפיינים שלהן ישנו מעמד מכוין ולא מכוון. השאלה האם למאפיינים ההלכתיים של המצוות יש מעמד מכוון או מכוין נותרת פתוחה גם לגבי מצוות 'פרוצדורה', ובודאי גם לגבי מצוות רגילות.

משמעות אקטואלית

השאלה האם המצוות מכוונות או מכוונות במובן הלא-הלכתי אינה שאלה פנים הלכתית, אלא שאלה בדבר היחס בין ההלכה לבין העולם החיצוני לה. בתפיסה המכוונת ההלכה היא בעלת מעמד עצמאי ובלתי תלוי, והיא מכוונת עולם משלה ומצויה בספירה נבדלת, ואין לה כל יחס לעולם החילוני הרגיל. האישות במובנה היומיומי-חילוני היא מושג שאין לו כל נגיעה למושג ה'אישות' ההלכתי. המושג ההלכתי החליף את המושג היומיומי. מתן תורה מחק את מה שהיה לפניו, ובא במקומו.

לעומת זאת, לפי התפיסה המכוונת, ההלכה (או לפחות חלק ממנה) מיועדת לכוון את החיים ולא לעסוק בפעולות ייחודיות לה שמצויות בספירה נבדלת. לפי גישה זו ההלכה מיועדת לכוון אותנו בפעולות אותן היינו עושים גם בלעדיה. מושג האישות החילוני קיים גם לאחר שניתנה תורה, אלא שבמתן תורה נוספה לו קומה חדשה שמלמדת אותנו לעשות אותו באופן נכון ושלם יותר.

³⁴ במאמרנו הנ"ל לפרשת כי-תצא, עמדנו על כך שכאשר אדם מגרש את אשתו במובן היומיומי, כלומר מוציא אותה מביתו, יש לכך גם השלכות הלכתיות. זוהי למעשה חזרה למצב של אירוסין. כמו שבבניית הנישואין התהליך מורכב משני שלבים: קידושין (אירוסין) ונישואין, כך גם תהליך הפירוק נעשה בשני שלבים: הוצאה מביתו (החזרה לבית אביה (כמו במצב של אירוסין), ואחר כך שחרורה המלא. בדרך כלל זה נעשה בבת אחת, אולם כאן אנו רואים מקרה שהשלב נפרדים. לעשות זאת באופן נפרד זוהי העבירה שהחינוך מדבר עליה. במצב שבו אדם נתן עיניו לגרש את אשתו, שוב אסור לו לבוא עליה, וכמו כן אין לו כמה וכמה זכויות שישנן לאדם נשוי באשתו, וזהו מצב מקביל לאירוסין, ואכמ"ל בזה.

על רקע זה מעניין לראות את דברי הרמב"ם בתחילת הלכות אישות (פ"א ה"א):
קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא
אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה
תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני
עדים ואחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר "כי יקח איש אשה ובא אליה"
(דברים כב).

בעלי העמדה המכוננת יפרשו את דברי הרמב"ם באופן של הקדמה היסטורית
כדי לתאר את השתלשלות עניין האישות. לאחר מתן תורה לא נותר זכר מהמצב
הקודם, והוא הוחלף על ידי מודל האישות ההלכתי. לעומת זאת, בעלי העמדה
המכוונת, יפרשו את דברי הרמב"ם כהלכה לכל דבר. גם כיום, לאחר מתן תורה,
יש באישות שלנו שתי קומות: הקומה האוניברסלית הבסיסית, והיא האישות
החילונית-יומיומית שהיתה לפני מתן תורה. והקומה ההלכתית, שהיא האישות
ההלכתית, שבאה כתוספת מעליה, ומכוונת אותה. הקומה האוניברסלית היא
הכנסת האישה לביתו, כלומר הנישואין. והקומה הפרטיקולרית היא הקידושין,
שהוא אקט הלכתי שאמור להקדים את ההכנסה לביתו.³⁵

מלשון הרמב"ם נראה יותר כתפיסה השנייה, שכן הוא מסביר שלאחר שניתנה
תורה נצטוו ישראל שכשירצו לישא אישה (=במובן היומיומי שהוגדר במשפט
הקודם), יקנו אותה בפני עדים (=יקדשו אותה). זו ההנחייה ההלכתית שמכוונת
את מושגי אישות האוניברסליים.³⁶

בשולי דברינו נעיר כי יש קשר מובהק בין העמדות בסוגיה זו (האם המצוות
מכוונות או מכוונות) לבין הויכוח בין החרדיות לבין הציונות הדתית. בדרך כלל
הציונות הדתית רואה בתורה מערכת שמכוונת את חיי העולם על כל גווניהם,
ולכן היא נוטה לתפוס את חוקי התורה כמכוונים. החרדיות, אשר רואה בעולם
משהו שעלינו להימנע ממנו ככל האפשר ולחיות רק בספירה סגורה של תורה

35 ולא בכדי הנישואין באמת לא דורשים כמעט שום דרישה הלכתית פורמלית, בניגוד לקידושין
שמורכבים מפרטים הלכתיים פורמליים לא מעטים. הנישואין אינם אלא מימוש קשר האישות
בפועל, ביומיום, בדיוק כמו אצל הגויים.

36 כיום ברוב התרבויות יש טקס נישואין, שלא כפשוטו של תיאורו של הרמב"ם, ואולי יש כאן
השפעה של מתן תורה ששינתה בעקיפין (לא באמצעות ציווי) גם את הרובד האוניברסלי של
הנישואין.

(תיבת נוח), נוטה לראות את חוקי ההלכה כמערכת מכוננת. בעיני למדן חרדי ממוצע, אין שום משמעות, ובודאי לא ערך, לעשייה שלא על פי התורה ולעולם המושגים החוץ-תורני. הוא נוטה להתייחס למושגי התורה כגזירות הכתוב, כלומר כמושגים שמצויים אך ורק בספירה ההלכתית, ולא לחפש להם טעמים ורציונליזציות שונות. נושא זה הוא עניין למחקר (סוציולוגי-הלכתי-מטא הלכתי) מקיף, ואין כאן המקום להרחיב בו.

בחזרה לחלקי מצוות

נשוב כעת לנושא הדיון שלנו כאן. ראינו שישנם כמה מצבים של חלקי מצוה. יש כאלו שיוצרים מצוה כוללת שמותכת מכולם יחד, ויש כאלו שמצטרפים זה לצד זה (ושם אנחנו מקיימים כל אחד מהם בנפרד), ויש שכלל אינם מצורפים. עמדנו על כך שלפי הרמב"ם גם במצוות שמותכות מכמה חלקים, כמו ציצית, לפעמים החלקים אינם מעכבים את המצוה, כלומר קיום המכלול בלי אחד החלקים עדיין נחשב כקיום חסר של המכלול כולו.

ראינו שמצב כזה יכול להיווצר בשתי צורות שונות: 1. כאשר המכלול הוא קונסטרוקציה הלכתית, כלומר ההלכה מכוננת אותו, ובכל זאת יש חלקים שאינם מעכבים את אופיו הכללי. 2. כאשר המכלול הוא מושג יומיומי, שההלכה רק מכווננת אותו ולא מכוננת אותו. במקרה השני מתבקש שיהיו חלקים שאינם מעכבים, שהרי המושג בכלל לא נוצר ע"י 'התכה' הלכתית של החלקים (=המצוות שמרכיבות אותו). המכלול עוד קודם לחלקים, ולכן אין כל מניעה שחלק מהם לא ישנו את אופיו המהותי.

לדוגמה, הציצית, כפי שראינו בפרק הקודם, היא מצוה מכווננת. כלומר המושג 'ציצית' היה קיים עוד קודם לציווי, שכן ציצית היא סמל, והציווי רק מכוין אותנו כיצד לעשות זאת (=איזה סמל לשים על עצמנו). אם כן, לא מפתיע לגלות שיש חלקים מסויימים של הציווי שהיעדרם לא משנה את מהותו של המכלול, שהרי סמל הוא סמל, בדיוק כמו שהוא יכול היה להיות סמל גם בלי ציווי בכלל. כאשר הציווי אינו מכונן את המושג אלא מכוין אותו, מסתבר (אם כי לא הכרחי) שלא

כל חלקיו יעכבו.³⁷

לעומת זאת, בדוגמת התפילין שני החלקים אינם מצטרפים למכלול אחד. כאן באמת לא מדובר במושג שההלכה מכוונת אותו, אלא במושג שהיא מכוונת אותו. לכן שני החלקים הם אשר מכוונים את המכלול, ואין משמעות לתפילין לולא הציווי להניח אותם.³⁸ במקרה כזה כל חלק מעכב, ואם הוא לא מעכב כנראה מדובר בשתי מצוות שונות. זהו הקשר בין שני המישורים של האסנציאליזם שהוגדרו למעלה.

37 לשיקול דומה, ראה מאמרו של מ. אברהם, 'למשמעותו של הציווי בקדשים - בעניין 'שנה עליו הכתוב לעכב', מעלין בקודש יד, תשס"ח.

38 אמנם יש מקום לומר שהמושג טוטפת גם הוא קיים לעצמו ומבטא תכשיט (ראה למשל משנה שבת פ"ו מ"א ותוספות מנחות לד ע"ב ד"ה לטוטפת [השני]), והתורה מכוונת את המושג וקובעת את תוכנו של הקישוט שיענוד היהודי. אלא שתוכנה של מצוות תפילין והנחת פרשיותיה בפנים מורה שאין כוונתה להוות רק תכשיט יהודי. זאת להבדיל מציצית שאין לה תוך וחוף, וכולה מציצית אותנו מבחוץ. אין פלא שכפי שראינו היו מפרשים שפירשו את הציצית כסמל יהודי.

פרק ח. הערה לסיום

הקשר בין שורשי הקטגוריה החמישית

בהקדמת הספר עמדנו על הקשר שקיים בין כל השורשים שמשתייכים לקטגוריה החמישית (המיון והסיווג). במאמרנו לשורש התשיעי ראינו שכדי שמצוה תימנה בנפרד במניין המצוות דרושים שני תנאים: שיהיה לה ציווי עצמאי מפורש בתורה, ושיהיה לה תוכן עצמאי. במאמר לשורש השביעי ובמאמרנו זה עמדנו על כך ששורשי המיון והסיווג נוגעים לדרישה השנייה, של התוכן. בכל השורשים הללו ישנם ציוויים נפרדים לכל מצוה, ובכל זאת הרמב"ם קובע שיש לאסוף כמה מצוות ולמנות אותן ביחד מפני שהתוכן הוא אחד.

בשורש התשיעי זוהי כפילות וזהות, ולכן הוא מכונן קטגוריה עצמאית. השורש השביעי עסק ביישומים שונים של אותה מצוה (כמו הריגת אישה שנאפה, שבת כהן בשריפה ואחרות בחנק), והצירוף בין היישומים הוא מפני שהם מיישמים את אותו תוכן בנסיבות שונות. השורש הנוכחי גם הוא פועל במכניזם דומה: המצוות השונות מרכיבות ביחד מכלול תוכני אחד, ולכן הן מאוגדות במניין המצוות למצוה כוללת אחת. זהו מקרה שונה של פסוקים שונים עם תוכן יחיד. גם השורש הבא (השנים-עשר), מהווה מקרה של פסוקים שונים עם תוכן אחד (ושם ננסה להגדיר את ייחודו).

הקבלה לתהליך המדעי

התמונה שמתקבלת היא שכל השורשים בקטגוריה זו עוסקים במיון וסיווג של רעיונות. הפסוקים בתורה מצווים אותנו כל מיני ציוויים, ואנחנו אוספים ומפרידים אותם בתהליכים פרשניים-הגיוניים, וכך מחליטים כיצד להתייחס אליהם במניין המצוות. לא פלא, אם כן, שתהליכים אלו מבוססים על מתודות דומות לאלו שנקוטות בעולם המדעי. גם שם עוסקים באוסף של עובדות שמופיעות לעינינו בנפרד, ומנסים למיין ולאגד אותן לקבוצות לפי משמעות משותפת (=חוקי הטבע ששולטים על ההתרחשויות השונות).

בשורש השביעי עסקנו בקביעות של סיבתיות ובתהליכי הכללה, וראינו שהבעיות

שמטרידות את הפילוסופיה של המדע מופיעות גם בהקשר המטא-הלכתי שלנו. בשורש הנוכחי אנחנו פוגשים סוג שונה של בעיות, שגם הן מופיעות בפילוסופיה של המדע, אשר נוגעות לתיאוריות וליישים תיאורטיים. כאשר אנחנו יוצרים את המושג 'מסה', יש מקום לדון האם הוא מייצג תוכן כלשהו, או שמא הוא אינו אלא קונוונציה, כלומר פיקציה שנועדה לנוחיות השימוש שלנו. השאלה עולה ביתר שאת כאשר אנחנו עוסקים במושגים מופשטים, כמו שדה חשמלי, אלקטרון וכדומה. המושגים המופשטים הללו אינם אלא איגוד של כמה היבטים בהם צפינו והרכבתם לכלל מושג תיאורטי מופשט. יש מקום לדון האם יש למושג זה אסנציה (הוא מתאר משהו שקיים באמת) או שהוא רק קונוונציה מועילה (קיצור לשוני לאוסף מאפיינים).³⁹ זהו פן אחר של בעיית האינדוקציה של דויד יום אותה פגשנו בשורש ז.

הקשר לשורש השביעי

אם כן, שני המאמרים, הנוכחי וזה של השורש השביעי, עסקו בסוגיות שמופיעות בפילוסופיה של המדע, ולא בכדי. המאמר על השורש השביעי עסק בסיבתיות ובהכללה, שהם תהליכים הגיוניים (אפריוריים, ולא אמפיריים כפי שיש הטועים לחשוב). והמאמר הנוכחי עסק באסנציה של מושגים, סוגיה ששייכת יותר לתורת ההכרה (אפיסטמולוגיה).

בספר שתי עגלות וכדור פורח, מוקדש השער הראשון לסוגיה הראשונה (הלוגית) והשער השני לסוגיה השנייה (האפיסטמולוגית)⁴⁰. התיזה העיקרית של הספר היא שישנו קשר בין שתי הסוגיות הללו, ובשתיהן בא לידי ביטוי הקונפליקט האנליטי-סינתטי. בעלי העמדה האנליטית אינם מוכנים לקבל הכללות וקביעות סיבתיות כקביעות עובדתיות, וביחס לאפיסטמולוגיה הם נוקטים בעמדה קונוונציונליסטית. בעלי העמדה הסינתטית, לעומתם, מתייחסים להכללות ולקשרים סיבתיים כטענות אודות המציאות, ולמושגים הם מתייחסים באופן אסנציאליסטי.

³⁹ ראה על כך באריכות בספרו של מ. אברהם, את אשר ישנו ואשר איננו.

⁴⁰ אפיסטמולוגיה היא תורת היש, תחום במטפיסיקה שעוסק בסוגי היישים ובקיומם של דברים שונים.

המסקנה שעולה מהספר, כמו גם מהמשך הקוורטט, היא שההבחנה בין חשיבה להכרה היא מלאכותית במידה רבה, והיא שעומדת בבסיס רבות מן הבעיות הפילוסופיות בתחומים אלו. אכן ישנו קשר בין הבעיות, ואולי הפתרון עבורן הוא האבחנה שהגבול בין חשיבה להכרה אינו כה חד. לשון אחר: ישנה הכרה-חושבת וחשיבה-מכירה. בלשונו של קאנט, הטענה היא שישנם משפטים סינתטיים-אפריוריים (כלומר משפטים שאינם אנליזה לוגית צרופה, ובו בזמן אנו יודעים אותם שלא באמצעות התצפית, או הניסיון).

כפי שראינו שם, חשיבה מכירה (או 'הגיון שמעי', במינוח של הרב הנזיר בספר קול הנבואה), היא אשר מבחינה ומכירה משפטים סינתטיים-אפריוריים, ומתוכה אנו למדים על האסנציה של המושגים ועל ההכללה הנכונה של הפרטים שמופיעים בפנינו. כאן ראינו את אותו מהלך עצמו, אלא שבהקשר הפרשני (ולא המדעי). נושא זה נדון ביתר פירוט בספר הרביעי של הקוורטט, רוח המשפט ובמאמרנו לשורש השני.

פרק ט. סיכום

לאחר קביעת העקרון, המוסכם כשלעצמו, שאין למנות חלקי מצוה, ותיחום גבולות העיקרון הזה, נותרנו עם הבחנתו הדקה של הרמב"ם בין שני סוגים של מצוות שחלקיהן אינם מעכבים זה את זה. ראינו שלעיתים הדבר מביא כמצופה למנות מכלול כזה כשתי מצוות, שהרי ניתן לקיים כל חלק בפני עצמו, ולעיתים למרות זאת תימנה רק מצוה אחת. הרמב"ם מבסס את החלוקה על לשונם של חז"ל בכל מקרה לגופו, אולם אנחנו כאן חיפשנו את ההיגיון המנחה. מדוע ישנו הבדל כזה.

הבחנו בין שלוש אפשרויות של יחס בין חלקים למכלול, ועל פיהן מיינו את המצוות. חלקים שאין להם משמעות אלא כמכלול יהוו כמובן מצוה אחת. כאשר החלקים מהווים את התוכן גם בנפרד, אלא שקיום שלם דורש את כולם, יש כאן מצוה אחת. אולם כאשר החלקים עומדים לגמרי בנפרד, וכל אחד מהם מביא למטרה שלמה, אזי יש כאן שתי מצוות. אלא שגם במקרה כזה יתכן קשר תוכני ביניהם (במישור הטעם), וקיומם של כל החלקים יש בו שלמות נוספת, שיש לה גם השלכות הלכתיות אפשריות.

עברנו למישור הלוגי וראינו שהאינטואיציה שלנו נוטה לדחות אפשרות של חלקים בעלי קיום עצמאי שלמרות זאת נחשבים כמכלול אחד, זאת משום שאנו נוטים לראות את המושג בתפיסה קונוונציונליסטית, שבה המושג המופשט אינו אלא סך כל מאפייניו. לעומת זאת, ראינו שעולם ההלכה מעמיד מושגים עצמאיים - אידיאות, שתיתכן הופעה חסרה שלהן, ועדיין היא תיחשב הופעה שלהן. מצב כזה לא היה אפשרי אם היינו מבינים את מושג המצוה כסך כל חלקיו. מסקנתנו היתה שההלכה היא אסנציאליסטית.

לבסוף ראינו שישנן מצוות מכוונות שעוסקות במושג שהן עצמן יצרו ולולא המצוה לא היה קיום למושג כזה, וישנן גם מצוות מכוונות, שמנחות אותנו כיצד לנהוג במושג שקיומו אינו תלוי בעולם ההלכה. מסקנה זו מעלה אפשרות נוספת לחלוקה בין סוגי חלקי המצוות. מצוה מכוונת יכולה להיות חסרה, שכן המושג אינו תוצר שלה ולא כפוף בהכרח להגדרות שלה, ולכן יתכן מצב של קיום חלקי.

לעומת זאת, מצוה מכוננת יוצרת מושג משל עצמה, ולכן לא הגיוני שגם במצב שיחסר בה פרט הלכתי כלשהו היא עדיין תיחשב מצוה שלמה. לכן חלקים שאינם מעכבים במצוה כזו יימנו בהכרח כשתי מצוות נפרדות.

השׁוֹרֵשׁ הַשְּׁנַיִם-עָשָׂר:

שׂאִין רֵאוּי לַמְּנוֹת חֲלָקֵי מִלְּאכָה מִן הַמִּלְּאכּוֹת שְׁבַא הַצּוּוּי בַּעֲשִׂיִּתָּהּ

כֹּל חֲלָק וְחֲלָק בַּפְּנֵי עֲצֻמוֹ

ידוע שאנחנו פעמיים נצטוינו על מעשה אחד מן המעשים ואחר כך יתחיל הכתוב לבאר איכות המעשה ההוא ויבאר השם שזכר ויאמר על מה הוא כולל. אם כן אין ראוי שיימנה כל צווי שבא באותו הבאור מצוה בפני עצמה. כמו אמרו (ר"פ תרומ') ועשו לי מקדש שזה מצות עשה אחת (ע' כ) מכלל המצוות והוא שיהיה לנו בית מוכן יבאו אליו ויחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים. ואחר כך בא לתאר חלקיו ואיך ייעשו. ואין ראוי שיימנה כל מה שאמר בו ועשית ועשית מצוה בפני עצמה. ועל זה הדרך בעצמו ילך הענין בקרבנות הנזכרים בויקרא. וזה כי המצוה האחת היא כלל המלאכה המתוארה בכל מין ומין ממיני הקרבנות.

והמשל בזה העולה. הנה אנחנו נצטוינו שתהיה מלאכת העולה כך והיא שישחטה ויפשיטה וינתחה ויזרוק דמה על תואר כך ויקריב חלבה ואחר כך ישרוף כל בשרה (ויקרא א), עם שיעור כך מסולת בלולה בשמן ושיעור כך מיין (שלח טו) והם הנסכים, ושיהיה עורה לכהן שיקריבנה (צו ז). והמלאכה הזאת בכללה היא מצות עשה אחת (סג) והיא תורת העולה. כי כמו זאת המלאכה חייבה התורה שתיעשה כל עולה. וכמו כן היא מלאכת החטאת כלה, מזביחתה והפשטתה והקרבת מה שיקרב ממנה (ויקרא ד) ורחיצת הכלים שיזה מדמה עליהם ורחיצת הכלים שתבוסל בהם או שבירתם (צו ו), הכל היא תורת החטאת והיא מצוה אחת (ע' סד). וכן תורת האשם (צו ז) מצוה אחת (ע' סה). ותורת זבח השלמים גם כן. והיותו על תודה בלחם או בבלתי לחם ולקחת הכהן ממנו חזה ושוק והנפתו (שם) הכל מכלל מלאכת זבח השלמים והיא מצוה אחת (ע' סו). ואלו הן כלל מיני הקרבנות שכולל חיובן ליחיד וצבור, זולת האשם שהוא קרבן יחיד לעולם כמו שבארנו בפתיחת סדר קדשים. 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 קרבנך תקריב מלח (ע' ס-סב).

והזהירו מהשביתו כאמרו (שם, ל"ת צט) ולא תשבית מלח. וצוותו לאכול מה שייאכל ממנו (ע' פח-ט). 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. והוא מבואר כי היות הכהן לוקח מה שיש לו לקחת הוא חלק מחלקי המצוה כמו שזכרנו (עמ' קפו) בעור העולה. וכן גם כן ראשית הגז כלל המצוה היא שנוציא ראשית הגז ונתנהו לכהן (עמ' קמד). וכמו כן שנוציא מעשר ראשון ונתנהו ללוי (ע' קכו). וכבר טעו בזה עד שמנו מתנות כהונה הארבע ועשרים מתנות בארבע ועשרים מצות אחר מנותם קצת המצות שאותן המתנות חלק מהם כמו שבארנו בעור העולה וחזה ושוק משלמים. ובעבור שנעלם מזולתנו השרש הזה ולא הרגישו אליו כלל ולא השיגו אותו עד הגיעו שימנו מצות בפני עצמן יציקות ובלילות פתיות מליחות הגשות תנופות וקמיצות והקטרות. ולא ידעו כי אלו כולם חלקי מלאכת המנחה. וזה כי אנחנו נצטוינו (שם) שנקריב מנחה ואחר כן בא לבאר זה השם על אי זה דבר נופל והיא תורת המנחה ואמר שהיא תהיה מן הסולת או מן הלחם העשוי על תואר כך או תואר כך כלומר מחבת או מרחת או מאפה תנור ויובלל בשמן על שיעור כך ויעשה אותו פתים ויושם עליו מלח ולבונה ויגיש ויניף ויקמוץ ממנו ויקטיר על הפנים שבארנו ופרשנו במקומו במסכת מנחות. ואלו כלם הם חלקי מלאכה ועל הדבר העשוי על התואר הזה כלו יפול שם מנחה. אם כן המצוה היא הצווי שצונו שתהיה מלאכת הקרבן הלחם או הסולת שנקריבהו על הסדר הזה כלו (ע' סז). ודמיון אלו הדברים במצות מנחה, כלומר היציקה והבלילה והפתית והמליחה והתנופה וההגשה והקמיצה וההקטרה, דמיון אמרו יתעלה בחליצה (ס"פ תצא) וחליצה נעלו וירקה בפניו וענתה ואמרה. וכמו שמצות חליצה אחת ולא נמנה חליצה ורקיפה וקריאה אחר שהמקובץ מהם הוא מלאכת החליצה והיא מצוה אחת (ע' ריז) כמו כן לא ימנה ויצקת עליה שמן ושמת עליה לבונה במלח תמלח (ויקרא ב) והניף (אמור כג, נשא ה) והגיש וקמוץ והקטיר (ויקרא ב). וזה לא ייעלם אלא למי שיקח הדברים בתחלת מחשבה ולא ישים בהם עיון שכלו כמו שאמרו עליהם השלום (ע' שבת קל ב ונדה נג ב) אגב שטפיה אמרה. כלומר בלי השתדלות אלא בתחלת ענין שעלה במחשבתו נאמר. וזה השרש באר לנו צווי הקרבנות כלם ואיך ראוי שיימנו עד שלא יתחדש בו דבר מן הטעות ולא ערבוב כלל כמו שאבאר במנין בעזרת האל.

שיטתיות ומהות בספר המצוות

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. חלקי מלאכה וחלקי מצוה

מהלך דברי הרמב"ם בשורש

מדוע נזקק הרמב"ם לשורש זה?

בניית בית המקדש

משמעות המחלוקת לגבי המקדש וכליו

היחס בין שורש זה לשורש האחד-עשר

מדוע מצוות הקרבנות והחליצה שייכות לשורש זה?

סייגים: חלקי מלאכה שכן נמנים בנפרד

ג. שיטות הרמב"ן, בה"ג ורס"ג

מבוא

השגות הרמב"ן בעניין מניית מצוות ההקרבה

שיטת בה"ג והרמב"ן עצמו ביחס לקרבנות

שיטת רס"ג

הרחבה והכללה של השיטות

מתנות כהונה: מצוות טובלות

שני קשיים בשיטת הרמב"ם

ד. שיטתיות לעומת מהותיות

מבוא

בין שיקולים שיטתיים לשיקולים מהותיים

שיטת הרמב"ם

יישוב קושיות ר"י פרלא

הערה אודות היחס לשורש יא

הקושי המהותי: הדגמה ממבנה אקסיומטי

ה. מהותיות ושיטתיות במניין המצוות

מבוא: מגמת הרמב"ם במניין המצוות

הקשר לגישת הגר"א

הפרת נדרים

הטומאות

שיטת הרמב"ן במצוות הטומאה

הטומאה כמצוה

הערת הבהרה : סטטוס הלכתי בלבד

דוגמאות נוספות למצוות מבארות

מצוה קיומית ו'מתיר'

מצוות שחיטה

מצוות קידושין

מצוות הגירושין

שיטת הרמב"ן בקידושין וגירושין

מצוות האמונה

הצעה לגבי מתנות כהונה

פרה אדומה ומקווה

ו. סקירת השורשים השונים לאור ההצעה השיטתית

מבוא

דברי הרמב"ם בשורש השמיני

דברי הרמב"ם בשורשי הכפילות והמיון

שורשי הזמן

שורש יא

שורשי המיון והשורשים הראשונים

קשיים מתודולוגיים

מסקנה

אלגנטיות ואמת : גישה מדעית ואמונית

ז. סיכום

פרק א. הקדמה

בשורש השנים-עשר קובע הרמב"ם כי אין למנות בנפרד חלקי מלאכה מתוך מצוה כוללת (כמו פרטי הקרבת הקרבנות). על פי חלוקתנו בהקדמה לספר, שורש זה משתייך לקטגוריה החמישית של השורשים, העוסקת במיון וסיווג, ומבין השורשים שכללנו בקטגוריה זו הוא מקביל במיוחד לשורש יא.

כמקביליו, גם השורש הזה הוא טכני ביסודו. אין ויכוח שחלקי המלאכה הם חובות הלכתיות, והשאלה הנדונה היא רק כיצד להתייחס אליהם במניין המצוות. ובכל זאת, נראה שביסוד הדברים, כרגיל, מונחות תפיסות עקרוניות בעלות משמעות כללית יותר.

במאמרנו לשורש יא עמדנו על כך ששורשי המיון והסיווג עוסקים במתודה ההלכתית, ומקבילים במידה מסויימת לעיסוק בשאלות מתודולוגיות בפילוסופיה של המדע. השורש הנוכחי שונה באופיו, וכפי שנראה הוא נוגע בשאלות מתודולוגיות של שיטת הרמב"ם עצמו, וביחסה של המתודה שלו למטרות שלו ולמתודות ולמטרות של בני הפלוגתא שלו. אנו ננסה לסכם כאן את משמעותם הכללית של השורשים, אף כי נקודה מרכזית בסוגיה זו תיוותר ללא מענה מספק. נקודה נוספת בה נעסוק היא היחס בין השורש הזה לקודמו, שעל פניו הם נראים כמעט זהים (כמה מפרשים מבלבלים בין שני השורשים, ומפנים לאחד מהם בשעה שכוונתם היא לחברו).

רוב עיסוקם של המפרשים בשורש זה נוגע לנקודות הלכתיות שעולות ממחלוקות הרמב"ם והרמב"ן (באשר למתנות כהונה, בניין בית המקדש ותפקידו ועוד). ברם, אנו נותרים נאמנים למטרתנו המרכזית, שהיא בירור העיקרון הנדון בשורש, כאשר הדוגמאות ההלכתיות משמשות אותנו להבהרת הנקודות העקרוניות והשיטתיות שמובעות בו.

לאחר שנלבן בפרק ב את העיקרון של הרמב"ם על בסיס הדוגמאות שבהן השתמש, ונעמוד על דעות החולקים עליו בפרק ג, נגדיר בפרק ד מחדש את שיטתו של הרמב"ם בהגדרת המצוות הראויות להימנות לאור מגמתו הכללית בעצם המניה. בפרק ה נבחן זאת לאור מניין המצוות שלו ובפרק ו נבחן זאת מתוך שורשים אחרים.

פרק ב. חלקי מלאכה וחלקי מצוה

מהלך דברי הרמב"ם בשורש

מהכותרת שנתן הרמב"ם לשורש עולה הכלל עליו עמדנו במאמרנו לשורש התשיעי (וכן השביעי והאחד-עשר), שמצוה זקוקה גם לציווי עצמאי וגם לתוכן נפרד כדי שתימנה. אם חסר אחד משני הרכיבים הללו אין למנות את המצוה בנפרד. לכן הרמב"ם מנסח כאן את העיקרון שאין למנות חלקי מלאכה שבא עליהם ציווי בפני עצמו (כאשר אין ציווי עצמאי על אחד החלקים לא עולה כלל הוה אמינא למנות אותו כמצוה נפרדת).

במה עוסק השורש? הרמב"ם פותח בהגדרה כללית:

ידוע שאנחנו פעמים נצטיינו על מעשה אחד מן המעשים ואחר כך יתחיל הכתוב לבאר איכות המעשה ההוא ויבאר השם שזכר ויאמר על מה הוא כולל. אם כן אין ראוי שיימנה כל צווי שבא באותו הבאור מצוה בפני עצמה.

כאשר התורה מפרטת את השלבים השונים במעשה מתמשך כלשהו, אל לנו למנות כל שלב כמצוה עצמאית. השלבים השונים אינם אלא ביאור של המצוה הכללית, ולכן הם כלולים בה.

הדוגמה הראשונה אותה מביא הרמב"ם היא מצוות בניית בית המקדש. לאחר מכן הוא נזקק בהרחבה יתירה לפרוצדורת הקרבת הקרבנות, שגם היא מדגימה את העיקרון של שורש זה, ואחר כך הוא מזכיר את החליצה (שגם היא פרוצדורה המורכבת מכמה שלבים: חליצת הנעל, ריקיקה וקריאה). את חלקי המצוות הללו אין למנות בנפרד על אף שהתורה מצווה על כל אחד מהם לחוד. בהמשך הרמב"ם מזכיר את המצוות הנוגעות למתנות כהונה:

והוא מבואר כי היות הכהן לוקח מה שיש לו לקחת הוא חלק מחלקי המצוה כמו שזכרנו (עמ' קפו) בעור העולה. וכן גם כן ראשית הגז כלל המצוה היא שנוציא ראשית הגז ונתנהו לכהן (ע' קמד). וכמו כן שנוציא מעשר ראשון ונתנהו ללוי (ע' קכז). וכבר טעו בזה עד שמנו מתנות כהונה הארבע ועשרים מתנות בארבע ועשרים מצות אחר מנותם קצת המצות שאותן המתנות חלק מהם כמו שבארנו בעור העולה וחזה ושוק משלמים.

כאן הוא קובע שהמתנות אינן נמנות בהכרח כמצוות עצמאיות, שכן חלקן כלולות במצוות אחרות. לדוגמה, נתינת חזה ושוק לכהן היא חלק ממצוות ההקרבה. נתינת מעשר ראשון ללוי היא חלק ממצוות הפרשת מעשר ראשון וכו'. נושא זה הוא שעורר את עיקר ההתעניינות בקרב מפרשי הרמב"ם, אך זה בעיקר במישור ההלכתי ולא ביחס למניין המצוות. לכן אנו נתייחס אליו בהמשך דברינו רק בקצרה.

מדוע נזקק הרמב"ם לשורש זה?

הרמב"ם מסיים את דבריו, באומרו:

וזה לא ייעלם אלא למי שיקח הדברים בתחלת מחשבה ולא ישים בהם עיון שכלו כמו שאמרו עליהם השלום אגב שטפיה אמרה. כלומר בלי השתדלות אלא בתחלת ענין שעלה במחשבתו נאמר. וזה השרש באר לנו צווי הקרבנות כלם ואיך ראוי שיימנו עד שלא יתחדש בו דבר מן הטעות ולא ערבוב כלל כמו שאבאר במנינן בעזרת האל.

כלומר, העיקרון שבשורש זה פשוט וברור, ואינו זוקק הנמקה וביסוס. כל בעל שכל אמור להבין אותו. אך אם העיקרון כה פשוט, מדוע הרמב"ם מוצא לנכון להזדקק אליו?

כפי שהסברנו בהקדמה לספר, הרמב"ם אינו מתייחס לשורשים פשוטים ומובנים מאליהם, אלא אם הוא מוצא מי שחלק עליו בהם. אכן, גם כאן הוא מזכיר בפירוש את החולקים עליו, באומרו:

ובעבור שנעלם מזולתנו השרש הזה ולא הרגישו אליו כלל ולא השיגו אותו עד הגיעו שימנו מצות בפני עצמן יציקות ובלילות פתיות מליחות הגשות תנופות וקמיצות והקטרות. ולא ידעו כי אלו כולם חלקי מלאכת המנחה. וזה כי אנחנו נצטוינו שנקריב מנחה ואחר כך בא לבאר זה השם על אי זה דבר נופל והיא תורת המנחה ואמר שהיא תהיה מן הסולת או מן הלחם העשוי על תואר כך או תואר כך כלומר מחבת או מרחשת או מאפה תנור ויובלל בשמן על שיעור כך ויעשה אותו פתים ויושם עליו מלח ולבונה ויגיש ויניף ויקמוץ ממנו ויקטיר על הפנים שבארנו ופרשנו

במקומו במסכת מנחות. ואלו כלם הם חלקי מלאכה ועל הדבר העשוי על התואר הזה כלו יפול שם מנחה.

כלומר בה"ג 'טעה' גם בשורש הזה, שכן הוא מנה את כל חלקי המנחה כמצוות עצמאיות (ראה להלן פרק ג), ולא הבין שאלו חלקי מלאכה אחת. קיומה של דעה חולקת היא כנראה הסיבה שהרמב"ם נזקק לדיון בשורש זה. להלן עוד נשוב לעניין זה.

בניית בית המקדש

כאמור, הדוגמה הראשונה אותה מביא הרמב"ם היא מצוות בניית בית המקדש: כמו אמרו ועשו לי מקדש שזה מצות עשה אחת מכלל המצות והוא שיהיה לנו בית מוכן יבאו אליו ויחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים. ואחר כן בא לתאר חלקיו ואיך ייעשו. ואין ראוי שיימנה כל מה שאמר בו ועשית ועשית מצוה בפני עצמה. ועל זה הדרך בעצמו ילך הענין בקרבנות הנזכרים בויקרא. וזה כי המצוה האחת היא כלל המלאכה המתוארה בכל מין ומין ממיני הקרבנות.

הרמב"ם קובע שבניין בית המקדש היא מצוה כללית, ויש בה שלבים וחלקים שונים, שעל כל אחד מהם נאמר "ועשית", ובכל זאת אין ראוי למנות כל שלב כזה כמצוה עצמאית. לאחר מכן הוא עוסק במצוות הקרבנות, ומתאר את הקרבת העולה הכוללת שחיטה, הפשטה, ניתוח, זריקה וכדו'. כך לגבי המנחות ושאר סוגי הקרבנות. במצוות בניית המקדש אין הרמב"ם מפרט באותה מידה, אך אנו נעסוק תחילה בדוגמה זו.

מה הם אותם שלבים בבניית בית המקדש שאליהם מתכוון הרמב"ם בדבריו? הדברים מופיעים במצוות עשה כ, שם כותב הרמב"ם כך:

והמצוה העשרים היא שצונו לבנות בית עבודה. בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה כמו שיתבאר (מ"ע כז-כט, לט, מו, נב-נד, פג-פה, ול"ת פט-צ, קנו) והוא אמרו יתעלה (ר"פ תרומה) "ועשו לי מקדש". ולשון ספרי (ראה יב, י-יא וסנהדרין כ ע"ב) שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות

להם מלך (מ' קעג) ולבנות להם בית הבחירה ולהכריע זרעו שלעמלק (מ' קפח). הנה התבאר שבנין בית הבחירה מצוה בפני עצמה. עד כאן הרמב"ם מגדיר את בית המקדש כ'בית עבודה', המיועד להקרבת הקרבנות ולעליה לרגל ולראייה.¹ הוא קובע כי יש מצוה לבנות מקדש, ומביא את המקורות לכך.

כעת הוא ממשיך לדון בנושא השורש שלנו :

וכבר בארנו (ריש שרש יב) שזה הכלל הוא כולל חלקים ושהמנורה והשלחן והמזבח וזולתם כלם הם מחלקי המקדש והכל ייקרא מקדש וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק.

כאן מופיע פירוט של אותם חלקים, ומתברר שכוונתו היא לכלי המקדש, ארון, מנורה, שולחן ומזבח. כלומר ההוראות לבניית הכלים לא נמנות כמצוות עצמאיות, על אף שיש ציווי מיוחד על כל אחד מהם. באמצע הדברים הוא עומד על כך שהמזבח הוא יוצא דופן, והמצוה לבנות אותו היא מצוה עצמאית, ראה שם ואכמ"ל בזה.

והנה אנו מוצאים שהרמב"ן בהשגותיו למצוות עשה לג, אשר עוסקת במצוה ללבוש בגדי כהונה בעת העבודה, חולק על דברי הרמב"ם הללו. ראשית, הוא טוען שאין למנות את מצוות לבישת בגדי כהונה, שכן היא חלק ופרט ממצוות העבודה. בתוך דבריו שם הוא כותב את הדברים הבאים ביחס לנדון דידן :

אבל כולן חלקים מחלקי העבודה המצווה ממנו ית' בימים הנאמרים בהן וכבר נתבאר (שרש יב) שאין מונים חלקי המצוות. ולכן לא נמנה אנחנו עשיית השלחן והמנורה והמזבח מצוה מפני שנצטוינו לשום לחם לפני

1 גם בתחילת הלכות בית הבחירה הרמב"ם מעמיד את מטרות המקדש על שתיים : "מצות עשה לעשות בית ליי, מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה". הרי שחגיגת הרגלים היא מטרה העומדת לעצמה בנפרד מכלל עבודת הקרבנות. בשורשנו הרמב"ם כותב : "שיהיה לנו בית מוכן, יבאו אליו ויחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים". הוא עובר מחגיגה לקרבנות וחוזר לקיבוץ במועדים. אפשר שכוונתו לאו דווקא לעליה לרגל אלא לאסיפות במועדים חשובים כמו מצות הקהל, עבודת יום הכיפורים, תעניות ועוד. בכל תפילות המוספים, לאחר התפילה על חידוש עבודת הקרבנות אנו עוברים לקטע החתימה של הברכה האמצעית, מלבד בשלוש הרגלים, בהם מוסיפים עוד קטע העוסק בעליה לרגל : "בנה ביתך כבתחילה... ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך בשלוש פעמי רגלינו". במקביל לתפילה לחידוש עבודת הקרבנות אנו מתפללים על חידוש העליה לרגל, שהיא מטרה העומדת לעצמה.

ה' תמיד וצוה אותנו בהכשר העבודה הזאת שהיא לשום אותו בשלחן מתואר כן ושיסודר עליו בענין כן וצונו יתברך בהדלקת הנר לפניו וסדר לנו שתהיה ההדלקה הזו במנורת זהב משקלה ועניינה כן וכן, והנה הם תשמישי קדושה.

הרמב"ן קושר את טענתו לגבי בגדי כהונה לשורש יב,² שכן הוא רואה בלבישת הבגדים שלב בפרוצדורת ההקרבה. לאחר מכן הוא מתייחס לכלי המקדש, וכותב שלדעתו אמנם צדק הרמב"ם שאין למנות אותם בנפרד במניין המצוות, אך מתברר שהטעם שלו שונה. לדעת הרמב"ן אין למנות אותם מפני שהם נכללים במצוות העבודה להן משמשים אותם כלים, ולא בגלל שהם מהווים חלק מבניית בית המקדש. לדוגמה, בניית השולחן אינה אלא פרט מהגדרת עבודת לחם הפנים (שצריך להיות מונח על השולחן). המנורה היא פרט מפרטי מצוות ההדלקה וכו'. כעת הוא מסביר מדוע הוא חולק על טעמו של הרמב"ם:

ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר (מ' כ) שהם חלק מחלקי המקדש. לפי שאין הכלים חלק מן הבית אבל הם שתיים מצות ואינן מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלו.

הרמב"ן טוען שהעבודה יכולה להיעשות גם בהעדר כלי בית המקדש, ולכן לא נכון לראות את הכלים כחלק מהמקדש. להלן נראה שהרמב"ם מניח תפיסה שונה של המקדש ותפקידו.

הוא מסיים את הקטע הזה בהשלכה של המחלוקת לגבי מצוות בניית הארון: ולכן אצלי עשיית הארון והכפורת לשום שם העדות תמנה מצוה בפני עצמה.

כוונתו לומר שהארון אינו כלי שמשמש לעבודה כלשהי, ולכן אף שלפי הרמב"ם הוא לא נמנה (שכן גם הוא כלול במצוות בניית המקדש), לדעתו יש למנות אותו בנפרד שכן הוא אינו כלול בשום מצוות עבודה.

² ראה להלן שההפניה לשורש יב אינה מדברי הרמב"ן אלא מעשה ידי המדפיסים, ואפשר שכוונתו לשורש יא.

משמעות המחלוקת לגבי המקדש וכליו

כבר העירר³ שביסוד המחלוקת הזו עומדת תפיסה שונה של המקדש ומשמעותו. כפי שהזכרנו, הרמב"ם רואה את המקדש כ'בית עבודה'. לשיטתו אנו בונים את המקדש כבית פונקציונלי שמשמש אותנו לעבודה. אם כן, ברור שבניית המכלול הזה כולו, כולל כלי העבודה, היא מקשה אחת ומצוה אחת. גם הארון הוא חלק מהמבנה (כמו הכתלים, והמחיצות וכדו') שנדרש כדי שנוכל לעבוד בתוכו. אמנם הכלים אינם מעכבים את העבודה, כקושיית הרמב"ן (ראה גם להלן), אבל ביסוד העניין יש מטרה אחת לבית ולכלים.

הרמב"ן, לעומתו, רואה את המקדש כבית שמטרתו היא השראת שכינה. אמנם גם העבודה נעשית במקדש, אך היא אינה מטרתו העיקרית. להיפך, העבודה היא המטרה של השראת שכינה, שהיא מטרת הבית. ברור שלפי גישתו אין מקום לראות את הכלים כחלק מהמבנה של המקדש. המבנה מיועד להשראת שכינה, והכלים משמשים לעבודה. לכן אין לכלול אותם במצוות בניית בית המקדש, ועקרונית היה עלינו למנות אותם. זאת, אף שרובם, למעט הארון, נכללים במצוות העבודה.

לפי הרמב"ם השראת השכינה אינה מטרה (לפחות לא ברובד ההלכתי), והעבודה היא מטרתו העיקרית של המקדש. לגישתו, הכלים הם חלק מהמכלול הפונקציונלי שמיועד לעבודה, ולכן הכלים הם חלק מהבניין עצמו. כל המכלול הזה הוא המסגרת שבתוכה מתנהלת העבודה. עקרונית אפשר היה לכלול את בניית הכלים במצוות העבודה, אך הרמב"ם טוען שיש מצוה להקים את המסגרת הזו בכללותה, ובתוך מצוה זו הוא כולל גם את בניית הכלים, כחלק ממנה. אנו נשוב לדוגמה זו בהמשך, ונשתמש בה כדי להבהיר את תחום הדיון של השורש הנוכחי.

היחס בין שורש זה לשורש האחד-עשר

שאלה בסיסית שעולה ביחס לשורש הנוכחי היא מדוע הוא בכלל נחוץ? לכאורה הוא זהה לחלוטין לשורש יא, שקובע כי אין למנות לחוד חלקי מצוה (כמו ארבעת

3 ראה, לדוגמה, בדי הארון לרב רא"ם הכהן (עמ' 488-457), באריכות רבה, וכן במאמרנו לפרשת תרומה, מידה טובה תשסז.

המינים). מדוע חלקי המקדש, או שלבי פרוצדורת ההקרבה, או שלבי החליצה, שונים מחלקי המצוה של ארבעת המינים? אם בשורש יא הרמב"ם קבע שחלקים שיוצרים מכלול אינם נמנים לחוד, הוא הדין גם במקרים אלו.

מתוך הניסוח של הרמב"ם עצמו לשני השורשים נראה שההבדל הוא בשאלה האם אלו "חלקי מצוה" או "חלקי מלאכה". כלומר, ארבעת המינים הם חלקי מצוה, שכן אלו ארבעה חפצים שמהווים ביחד חפץ מצוה. לעומת זאת, שלבי ההקרבה אינם חפצים שונים אלא חלקים (או שלבים) שונים של פעולה.

אלא שכאן עולה קושי לאור הדוגמה של כלי המקדש. כלי המקדש הם חפצים שונים, ולכן לכאורה המצוה הזו דומה יותר לארבעת המינים מאשר לשלבי ההקרבה. אם כן, מדוע כלי המקדש נדונים בשורש הזה ולא בקודמו?

יתירה מזו, הלוא בשורש יא קובע הרמב"ם כי כאשר חלקי המצוה אינם מעכבים זה את זה יש למנותם בנפרד, אלא אם כן מצאנו במפורש בלשון חז"ל שהם מצוה אחת, כמו תכלת ולבן. אם כך, כלי המקדש אינם מעכבים זה את זה ובודאי לא מעכבים את המקדש עצמו (כמו שהקשה הרמב"ן), ולכן על פי שורש יא צריך דווקא למנותם כמצוות נפרדות!

באופן פשוט, ניתן לענות שהרמב"ם כאן מתייחס לפעולות יצירת הכלים: "ואין ראוי שיימנה כל מה שאמר בו ועשית ועשית מצוה בפני עצמה". מבט על פעולות יצירת הכלים דומה יותר לקרבנות מאשר לארבעת המינים, משום שמדובר בסדר פעולות ולא בפעולה אחת הנעשית באמצעות כמה פריטים. אך ניתן גם להתבונן על הכלים כפריטים ולא כסדר פעולות, כשם שעל תכלת ולבן שנידונים בשורש יא, ניתן להביט גם באופן של סדר פעולות: "ועשו להם ציצית (לבן) ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת" ולדון עליהם בשורשנו. הרי שנקודת המבט אינה חד משמעית ומתבקשת הבחנה מהותית.

נראה כי עלינו להמשיך את ההבחנה בין השורשים ברובד עמוק יותר, ולהציע פירוש אחר להבחנה בין "חלקי מצוה" לבין "חלקי מלאכה". ההצטרפות של ארבעת המינים לכלל מצוה כוללת אחת נעשית ברובד הנורמטיבי. לפנינו ארבע פעולות שונות, שגם לאחר הציווי, לכל אחת מהן יש מעמד עצמאי (אף שהן מעכבות זו את זו. ראה במאמרנו לשורש יא). אלו אינן פעולה אחת או חפץ אחד, אלא

שהתורה מצרפת את ארבעתן למצוה אחת, כאשר הצירוף נעשה על ידי הציווי. לכן אלו הם "חלקי מצוה" ולא "חלקי מלאכה". לעומת זאת, בניית בית המקדש היא יצירת מכלול אחד (=הבניין כמכלול), ולא הציווי הוא שיוצר את המכלול ככזה. לא היינו מעלים בדעתנו לנתק בניית כל אבן בבניין ולראות אותה כפעולה עצמאית. גם בלי הציווי ברור שכל פעולות הבנייה מצורפות לפעולה (=מלאכה) כוללת אחת מעצם היחס המציאותי ביניהן, לכן אלו אינם "חלקי מצוה" אלא "חלקי מלאכה". כמובן שגם התורה מתייחסת לכל המכלול הזה כמצוה אחת, אבל הצירוף נעשה עוד לפני שהציווי מצרף את החלקים, ולכן זהו צירוף מציאותי ולא רק נורמטיבי (ההסבר לגבי מצוות ההקרבה והחליצה יידון להלן).

צירוף כזה נכון למנותו כמצוה אחת, למרות שחלקיו אינם מעכבים זה את זה, שכן הצירוף הוא מסיבה של מהות אחת ולא רק מכוח הציווי המצרף אותם. רק בצירוף שאינו מהותי אלא מכוח ציווי, נכון לקבוע עקרונית שאי עיכוב של החלקים זה את זה יביא למנייתם בנפרד, שכן יש מהויות שונות וגם הציווי אינו מצמיד אותם לגמרי. בניסוח אחר, ניתן לומר שהעיכוב הוא תכונה הלכתית של היחס בין חלקי המצוה ולא תכונה מציאותית של החלקים עצמם. לכן, כשהצירוף הוא מציאותי, אין לעיכוב ההלכתי משקל על שאלת המנין.

המסקנה היא שבניית המקדש היא מלאכה מורכבת של בניית בניין, והצירוף של חלקיה נעשה מעצם העובדה שהם חלקיו של בניין (מבנה, מעצם הגדרתו, הוא אוסף כל חלקיו), ולא מכוח הציווי. לכן הרמב"ם אומר שגם הכלים שמשמשים את הפונקציה של המבנה הזה מהווים חלק ממנו. כמו כל אבן בקיר, גם השולחן והמנורה הם חלקים מהמבנה, וזאת לאור תפיסתו את המקדש ותפקידו, וכנ"ל.⁴ אמנם לפי הרמב"ן, הכלים אינם חלק מהמבנה, שכן לדעתו המבנה אינו 'בית עבודה', ולכן אין מקום לראות את בנייתם כחלק ממצוות בניית המקדש. לדעתו, בניית כל כלי היא מצוה שעומדת לעצמה, שכן אין ציווי שמצרף אותם למצוה אחת והמציאות גם היא אינה מצרפת אותם. אמנם המצוה לבנות כלי שרת לא

4 מעניין להקביל זאת לשיטת הרמב"ם בהגדרת מלאכת בונה בשבת. בבואו להגדיר את היחס בין אב מלאכה לתולדה, הוא מביא כדוגמה את ההלכה שגיבון גבינה בשבת אסור מן התורה משום בונה, ומסביר (הלכות שבת פ"ז ה"ו): "שכל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד שיעשו גוף אחד הרי זה דומה לבניין". הרי שלרמב"ם מהותו של בניין הוא קיבוץ של חלקים למכלול פונקציונלי (ראה אבהא"ז הל' שבת פ"י הי"ב ובמאמרו במאסף כנסת ישראל תשי"ג, ובקה"י שבת סי' לז).

נמנית גם לפי הרמב"ן שכן היא נבלעת במצוות העבודה שנעשית בכלי הזה. נעיר כי לפי הרמב"ן שאלה זו שייכת יותר לשורש יא מאשר לשורש יב, שכן בניית הכלים מצורפת לעבודה בגלל הציווי ולא בגלל המציאות (אמנם ראה להלן בדיון על ההקרבה והחליצה, שנסייג זאת).

מדוע מצוות הקרבנות והחליצה שייכות לשורש זה?

שומה עלינו לדון כעת בנושא הקרבת הקרבנות והחליצה. לכאורה שם ישנה סדרת פעולות שמצורפות זו לזו רק ע"י הציווי, ולא מחמת מציאות כלשהי. אם כן, דוגמאות אלו אמורות לידון בשורש יא ולא בשורש שלנו.

יתכן שההסבר נעוץ בכך שבהקרבה השלבים תלויים זה בזה. רק לאחר השחיטה יש דם שניתן לקבל אותו - אם כן, הקבלה תלויה בשחיטה. רק לאחר הקבלה יש את מה להוליך, ולכן ההולכה תלויה בקבלה. הזריקה נעשית מהדם שהולך, ולכן גם היא תלויה בכל הפעולות הקודמות. אם כן, שלבי פרוצדורת ההקרבה אינם מצורפים רק מכוח הציווי. אי אפשר לעשות את האחד בלי לעשות את קודמו. המסקנה היא שגם המציאות מצרפת אותם, ולא רק הציווי, ולכן יש להתייחס לצורת המנייה שלהם דווקא בשורש זה ולא בשורש יא.

רק לשם השוואה, שלבי טהרת המצורע נדונים בשורש יא, ולכאורה לא ברור מדוע לא יהיו גם הם "חלקי מלאכה" ולא "חלקי מצוה". אמנם לפי דרכנו ההסבר לכך הוא ששם השלבים אינם תלויים מציאותית זה בזה. רק הציווי מצרף אותם, ולכן הם נדונים בשורש יא.⁵

עולה מכאן תפיסה מעניינת לגבי ההקרבה, שלפיה עצם ההקרבה היא הזריקה (או הקמיצה במנחות) ושאר הפעולות הן רק הכנות כדי שיהיה את מה לזרוק. גם לגבי שלבי החליצה (חליצה, רקיקה וקריאה), ניתן לומר את אותו דבר. החליצה נעשית לצורך הרקיקה, והקריאה נעשית על מעשה החליצה. גם שם המציאות היא המצרפת את החלקים ולא רק הציווי, ולכן יש שם צירוף של "חלקי מלאכה",

5 ראה במאמרנו שם שכוונת הרמב"ם היא לשלול מניית הפריטים המרכיבים את פעולות הטהרה ולא לשלול את פירוט הפעולות עצמן. אלא שהרמב"ם שלל שם גם את מניית פעולת הגילוח שהיא פעולה נפרדת. שם הותרנו זאת באמירה שהרמב"ם הזכיר זאת אגב אורחא, ולדברינו כאן אין צורך להגיע לזה.

ולא רק של "חלקי מצוה".

כעת ניתן לטעון שגם הכללת מצוות בניית הכלים במצוות העבודה (לפי הרמב"ן) אינה שייכת לשורש יא, כפי שסברנו למעלה, אלא לשורש זה. הסיבה לכך היא שבלי הכלים לא ניתן לעשות את העבודה. נעיר כי הרמב"ן בהשגותיו לעשה לג מתחיל את דבריו שציטטנו לעיל במתקפה על מניית המצוה ללבוש בגדים בעת ההקרבה. הוא מביא בהקשר זה את דברי הרמב"ם:

אבל כולן חלקים מחלקי העבודה המצווה ממנו ית' בימים הנאמרים בהן וכבר נתבאר (שרש יב) שאין מונים חלקי המצות.

המדפיס מפנה כאן לשורש יב, אך לפי דברינו השורש שמתייחס להקשר כזה הוא שורש יא, שכן לגבי בגדי כהונה ודאי שאין מדובר בצירוף מכוח המציאות אלא בצירוף מכוח הציווי בלבד (שהתורה מצווה את הכהנים לא לעבוד עם בגדים מיוחדים). כבר הערנו למעלה שהמפרשים מבלבלים לעיתים בין שני השורשים הללו מחמת היחס העמום בין תחומי התחולה של שניהם.

סייגים: חלקי מלאכה שכן נמנים בנפרד

הרמב"ם במהלך דבריו קובע שישנם יוצאי דופן לעיקרון שבשורש זה:

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-צה) או צוותו שיהיה תמים וצוותו שיהיה בלתי מחוסר זמן והוא אמרו (אמור כב) ומיום השמיני והלאה וצוותו שימלח כל קרבן והוא אמרו (ויקרא 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, ישנן מצוות שנראות גם הן כחלק מפרוצדורת ההקרבה, ובכל זאת הן נמנות כמצוות עצמאיות: לא להקריב בעל מוס, לא להקריב מחוסר זמן (פחות מבן שמונה ימים), למלוח את הקרבן ואכילת הבשר. הרמב"ם מסביר שהסיבה לכך היא שהמצוות הללו מתייחסות לכל הקרבנות, בניגוד לחלקי המלאכה שלא נמנים, שהם מתייחסים רק לקרבן מסויים.

הנמקה זו היא בעייתית, שכן גם השחיטה, הקבלה, ההולכה והזריקה, הן פעולות שנעשות בכל סוגי הקרבנות מן החי. מדוע, אם כן, אנחנו לא מונים אותן כמצוות עצמאיות, אלא מתייחסים אליהן כחלקים מפרוצדורת ההקרבה? נעמוד על כך להלן.

פרק ג. שיטות הרמב"ן, בה"ג ורס"ג

מבוא

בפרק זה נעסוק בהשגות הרמב"ן. מהן נלמד על שיטת בה"ג, ועל שיטתו של הרמב"ן עצמו. לאחר מכן נציג גם את שיטת הרס"ג, וננסה לפרוס תמונה רחבה של שיטות הראשונים הללו, שמתאימה גם להקשרים אחרים (מעבר למצוות שנדונות בשורש הנוכחי). כבר כאן נעיר כי אף אחד מהראשונים אינו חולק באופן עקרוני על דברי הרמב"ם בשורש זה, ולדעת כולם אין למנות חלקי מצוה. המחלוקות הן רק בשאלה מה בדיוק נקרא חלקי מצוה, ומתוך כך, נחלקו הראשונים כיצד יש למנות חלקי מצוות מסויימים.

השגות הרמב"ן בעניין מניית מצוות ההקרבה

הרמב"ן מתחיל את השגותיו בשאלת מניית מצוות ההקרבה:

וכאשר אני מסתכל בהם אין דברי הרב מיושבין בדעתי. כי המעשים בדברי הקרבנות היאך נמנה אותם אחרי מנותנו מצות כאשר נקריב אותם. וזה שאנחנו נצטוינו להקריב על קצת החטאים חטאת ועל קצתם אשם ועל קצתם עולה ומהם גם כן מנחה והצוואה בהקרבתם היא במנין מצות עשה ארבע מצות. ועל כל פנים יצטרך הכתוב ללמד אותנו מעשה כל אחד מהן כענין שנאמר (ויקרא ד) ואם נפש אחת תחטא בשגגה והביא קרבנו שעירת עזים ושם גמר כל מעשה החטאת. אם כן איך נמנה חובת הקרבנות והמעשה שלהם בשתים.

הרמב"ן טוען כנגד הרמב"ם שגם הוא לוקה במניית מצוות יתירות. הוא מונה את החובה להביא חטאת או אשם (ראה עשין סח-עח), ולאחר מכן הוא מונה בנפרד גם את פרוצדורת ההקרבה של כל סוג קרבן (ראה עשין סג-סז).

לדוגמה, עשה סט מצווה להביא חטאת על החטאים שדורשים זאת:

והמצוה הסי"ט היא שצונו שיקריב כל מי ששגג בחטא מן החטאים הגדולים הידועים קרבן חטאת והוא אמרו יתעלה (שם) ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ. וזו היא חטאת קבועה. כלומר שהיא לעולם

חטאת בהמה. וכבר בארנו (פיה"מ הוריות פ"ב מ"ד כרתות פ"ב מ"ב ול"ת שנב וש"ג) שהחטאים שיתחייב על שגגתן חטאת זו הם שחייבים על זדונם כרת ובתנאי שיהו מצות לא תעשה ויהיה בהם מעשה.

בשורש יד הרמב"ם מסביר שאין למנות כל עבירה שמחייבת חטאת, וישנה רק מצוה אחת כוללת להביא חטאת על מה שהתחייבנו. הפירוט על מה חייבים ועל מה לא, אינו מפצל את החובות הללו למצוות שונות.

ובעשה סד הוא מונה את פרוצדורת ההקרבה של החטאת :

והמצוה הס"ד היא שצונו שיהיה מעשה קרבן חטאת על התואר הנזכר. אי זה חטאת שתהיה. והוא אמרו יתעלה (צו ו) זאת תורת החטאת וכו'. גם כאן צריך לחול אותו עיקרון שאין למנות את פרוצדורת ההקרבה בכל עבירה שמחייבת חטאת בנפרד, בדיוק כמו שראינו בשורש יד. על כך תמה הרמב"ן, מדוע לשיטת הרמב"ם יש צורך במניין הכפול הזה? לכאורה פרוצדורת ההקרבה אינה אלא פירוט של החובה להביא חטאת (היא מפרטת מהי החובה הזו וכיצד מקיימים אותה).

הרמב"ן עצמו בהמשך דבריו מציע אפשרות לבאר את שיטת הרמב"ם :

ואולי תחשוב כי המצוה בבעלי הקרבן הם ארבע מצות כמניין מיניהם אבל מעשיהן מצות חלוקות שנצטוו בהן הכהנים מצוה עליהם לעשות מלאכת החטאת על ענין כך ומלאכת העולה על ענין משונה מן הראשון והשיאך בזה מה שייחד להן פרשיות זאת תורת העולה וזאת תורת המנחה וזאת תורת החטאת וזאת תורת האשם ואמר בהן צו את אהרן ואת בניו לאמר דבר אל אהרן ואל בניו.

הוא מציע שאולי החובה להביא את הקרבן מוטלת על הבעלים, אך החובה להקריב היא חובה שמוטלת על הכהנים, ולכן הרמב"ם מפצל את המצוות הללו לשתיים. בהמשך הוא דוחה זאת, ואכ"מ.

שיטת בה"ג והרמב"ן עצמו ביחס לקרבנות

שיטת בה"ג בעניין זה בעייתית, כפי שכבר הזכיר הרמב"ם, שכן בה"ג מונה את כל שלבי ההקרבה כמצות עצמאיות. על כך כותב הרמב"ן :

אבל דעת בעל ההלכות הוא שהמצוה בבעל החטא שיקריב על חטאו קרבן פלוני לא ימנה הוא כאשר הוא איננו מונה העונשים כולם במיתה ובמלקות. אבל המצוה בכהנים והקריבו בני אהרן וזרקו את הדם וגו' ימנה אותו. ולכך כתב יציקות בלילות פתיתות מליחות הגשות תנופות. ועל הדרך שאמרו (מנחות יח ע"ב) מנין לרבות חמש עשרה עבודות היציקות והבלילות וכו' ת"ל המקריב את דם השלמים מבני אהרן עבודה המסורה לבני אהרן כל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה. ואלה העבודות נמנות מצוות שהכהן כשעושה אחת מכל אלה עושה מצוה ומברך עליה. וזה דעתו ז"ל.

הוא תולה את שיטת בה"ג בתפיסה שמצוות הקרבת הקרבן היא חובה על הכהנים ולא על הבעלים. ברם, לא ברור מדוע זהו הסבר למניית כל אחד מהשלבים בנפרד? נראה שכוונתו לומר, שאם היתה כאן חובה על הבעלים, אזי לא היה מקום לפיצול הזה, שכן כל השלבים הם חלקי מלאכה. כל החלקים הללו מיועדים להשיג כפרה לבעלים (=מביא הקרבן), ולכן אין מקום למנות כל אחד מהם בנפרד. אך אם אנחנו תופסים את חובת ההקרבה כחובה על הכהנים, אזי אין קשר בין שלב זה לשלבים שאחריו, שהרי מבחינת הכהן אלו אוסף מעשים בלתי תלויים. המתכפר זקוק לכולם, אך חובת ההקרבה היא על הכהן ולא על המתכפר. לכן אם בה"ג תופס את חובת ההקרבה כחובה על הכהן, אך טבעי הוא למנות כל אחד מהשלבים לחוד. נראה, אם כן, שבה"ג תופס את הכהנים כ'שלוחי דרחמנא', ואילו הרמב"ם רואה אותם כ'שלוחי דידן' (ראה בבלי יומא, יט ע"א, ומקבילות).⁶ מסיבה זו בה"ג גם אינו מונה כלל את החובה להביא את הקרבן, שכן חובה זו מוטלת על המתכפר, והיא כלולה כפרט בעבירה שעליה הוא מתחייב בקרבן. לדוגמה, החובה להביא חטאת על חילול שבת נכללת באיסור לחלל שבת. במאמרנו לשורש יד, לגבי העונשים שמוטלים על עבירות שונות, עולה שלפי בה"ג גם העונשים נכללים בעבירות שעליהן הם מובאים.

6 חשוב להדגיש כאן שהמינוח 'שלוחי דידן' או 'שלוחי דרחמנא' שמשמש אותנו כאן אינו מדויק. מסתבר שאין כאן ויכוח מהו הפסק במחלוקת המובאת בגמרא לגבי אופי עבודת הכהנים, האם הם 'שלוחי דידן' או 'שלוחי דרחמנא', למשל בשאלה אם מותר לכהן להקריב קרבן עבור מי שמודר ממנו הנאה. הויכוח כאן הוא רק לגבי תפיסת המצוות הללו לעניין מניין המצוות, ואנו משתמשים במינוח הזה רק כדי לחדד את ההבדלים בין שיטות הראשונים השונות.

אמנם לרמב"ן עצמו יש שיטה שלישית בזה :

והקרוב אלי יותר שנמנה כל מעשה הקרבנות אחת אין הפרש לכהן בין שיעשה חטאת ואשם או עולה ושלמים ונצטוו כל זרע אהרן בעבודתם מצות עשה אחת שנאמר (קרח יח, ז) ועבדתם עבודת מתנה אתן את כהונתכם, ירצה לומר תעבדו בכל עבודת הכהונה כי היא עבודה ומתנה עבודה לי ומתנה לכם שיש לכם בה שכר כאשר תקחו מן השלחן הגבוה יתברך ואם כן יחסרו ארבע מצות מחשבונו שלהרב בכאן.

לדעתו יש למנות את כל מצוות ההקרבה כחובה כוללת אחת שמוטלת על הכהנים, שנלמדת מהפסוק בפרשת קרח "ועבדתם עבדת מתנה". כל הסוגים הספציפיים, ובודאי שלבי ההקרבה של כל סוג קרבן, אינם אלא פירוט של חובה זו. זוהי תפיסה שלוקחת את עמדת בה"ג צעד אחד הלאה. אם מצוות ההקרבה מוטלת על הכהנים, אזי אין מקום לחלק בין השלבים, ואפילו לא בין סוגי הקרבנות, שכן כל ההבדלים הללו רלוונטיים רק למקריב אך לא לכהן. הוא פועל כשליח (דרחמנא או דידן), ועושה מה שמוטל עליו. הבדלים ופיצולים רלוונטיים רק לפי התפיסה הרואה את הקרבנות כחובה של המביא (=המתכפר).

שיטת רס"ג

ריפ"פ בדבריו על שורש יב, מסביר שגם רס"ג אינו חולק על הרמב"ם ביחס לעיקרון שבשורש זה. אמנם לא כל מה שהרמב"ם מחשיב כחלקי מלאכה מסכים גם רס"ג להחשיבם כך.

בהקשר של סוגי הקרבנות, רס"ג הולך בשיטתו העקרונית של הרמב"ם, ומונה רק את סוגי הקרבנות ולא את החיובים להביא אותם. אבל הוא מונה הרבה יותר סוגים מאשר הרמב"ם. הרמב"ם מונה חמישה סוגים: עולה, חטאת, אשם, שלמים, ומנחה (עשה סג-סז), ואילו רס"ג מונה גם עולה ויורד, אשם גזילות, אשם תלוי וכדו' (עשין קמ-קנ). אמנם חלק מהמצוות הללו מקבילות לחובות ההקרבה ולא לפרוצדורת ההקרבה (כמו פר העלם דבר, שנמנה גם ברמב"ם, בעשה סח). אם כן, רס"ג אמנם לא מונה כל חובת קרבן (כמו חטאת על שבת ועל ע"ז וכדומה), אבל הוא מונה כל סוג קרבן שכתוב במפורש בפסוק כמצוה נפרדת.

הרחבה והכללה של השיטות⁷

נמצאנו למדים שהראשונים נחלקים בשאלה כיצד יש למנות את מצוות ההקרה: הרמב"ם מונה בכל סוג כללי של קרבן (כאמור, יש חמישה סוגים כלליים), את החובה להביא קרבן ואת פרוצדורת ההקרה כשתי מצוות. בה"ג אינו מונה את החובה להקריב, ומפרט את תהליך ההקרה למצוות מרובות. הרמב"ן טוען שיש רק חובה אחת על הכהנים לעבוד את עבודת הקרבנות, ולא מתייחס לחובת הבעלים להביא (כי היא נבלעת בעבירה שעליה מובא הקרבן). ורס"ג מונה כל סוג קרבן שמופיע בתורה. בגלל קיצור לשונו לא ברור האם כוונתו להבאה או להקרה או לשניהם. מלשונו (לדוגמה, לגבי חטאת, בעשה קמ, הוא כותב: "וחטאת על כל נעלם") נראה שכוונתו בעיקר להבאה, וכנראה שפרוצדורת ההקרה נכללת לדעתו כפרטים במצוות ההבאה.

אנחנו מוצאים דפוס דומה גם בהקשרים הלכתיים נוספים. לדוגמה, בשורש הארבעה-עשר רואים תמונה דומה לגבי מניית העונשים. הרמב"ם מונה כל סוג כללי של עונש כמצוה בפני עצמה, הרמב"ן טוען שיש חובה כללית שמוטלת על ב"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 (עא עונשים שבמיתה).

כך לגבי הטומאות. הרמב"ם מונה שלוש-עשרה טומאות (עשין צו-קח), הרמב"ן אינו מונה אף אחד, ורס"ג מונה ארבעים וארבע מצוות כאלה (עשין קנז-ר). באופן כללי נאמר שהרמב"ן נוטה להכללה ואינו מפרט כלל, רס"ג מפרט כל מצוה שמופיעה בתורה, והרמב"ם הולך בדרך האמצע, הוא מונה את הסוגים העקרוניים, וכולל בהם את הפרטים.⁸

7 ראה על כך בספר המצוה והמקרא, לרב א"צ הלוי רבינוביץ, עמ' 50. תודתנו לבנו, הרב משה רבינוביץ, על ההפניה לספר.

8 במאמר על השורש השביעי כבר עמדנו על התפיסות שעומדות בבסיס הגישות הללו. ראינו שם שהרמב"ם הוא רציונליסט, שמסתמך על ההכללות שלנו, הלומדים את התורה, ולכן שם הוא כולל כמה פרטים שמופיעים לחוד בתורה בתוך מצוה אחת. אחרים, לעומתו, הם אמפיריציסטים, כלומר נצמדים לעובדות היבשות בלי עיבוד אנושי. יש שתי דרכים לעשות זאת: או להתייחס לכל המכלול כיחידה אחת, או להתייחס לכל פרט שכתוב בתורה כמצוה עצמאית. הצד השווה לשני הכיוונים הוא שהעיבוד האנושי אינו נוטל חלק במניין המצוות. במאמרנו כאן נציע פרשנות מזווית אחרת למחלוקת הזו, על הציר של שיטתיות מול מהות.

מתנות כהונה : מצוות טובלות

הזכרנו שאחת הדוגמאות של הרמב"ם היא מצוות מתנות כהונה. הרמב"ם קובע שאין למנות את הנתינה כמצוה עצמאית, כאשר ניתן לכוללה במצוות ההפרשה. הרמב"ן בדבריו משיג על הרמב"ם וטוען שאמנם ישנן מצוות שבהן אין לחלק את המצוות המנויות לשני חלקים עצמאיים, אולם ב'מצוות הטובלות', כלומר המצוות שבהן לפני ההפרשה ישנו איסור על המאכל ('טובלות' מלשון 'טבל') שההפרשה מתקנת אותו, בהחלט עלינו לחלקן לשתי מצוות מנויות: ההפרשה (תיקון הטבל) והנתינה.

דוגמה לדבר היא מצוות חלה. לפני הפרשת העיסה אסורה עלינו, ונצטוונו להפריש חלה ולתקן את העיסה, ובנוסף לכך נצטוונו (בפסוק נפרד) לתת את החלה שהופרשה לכהן. הרמב"ן טוען שהפרשת החלה היא מצוה עצמאית, ויש למנות אותה בנוסף לנתינה. הוא מביא לכך ראיות מן הספרי, ומוסיף ראייה מכך שעלינו לברך על ההפרשה, ומוכח שהיא עצמה גם מצוה, ולא רק הנתינה.⁹ ראייה נוספת היא מכך שהכהנים עצמם מפרישים תרומה ומעשרות וגם מברכים על כך למרות שהם פטורים מלתת אותה לכהן אחר. הוא הדין גם בחלה טמאה, שמצוה להפריש על אף שהיא אינה ניתנת לכהן, שהרי משליכה לאור.

הרמב"ן מסיק שעלינו למנות בכל המצוות הטובלות (תרומה, חלה, מעשר וכדומה), שתי מצוות בכל אחת: הפרשה ונתינה. לעומת זאת, בדברים שאינם טובלים, כמו ראשית הגז, וזרוע לחיים וקיבה, הוא מסכים שעלינו למנות רק את נתינתם לכהן, ואכן אין מברכים על הפרשתם.

הרמב"ן ממשיך וטוען שבמתנות כהונה שבמקדש, כגון חלק הכהנים בקרבנות, לא נמנה גם את הנתינה כמצוה, מפני שאין כאן מצוות נתינה. אלו חלקים שהקב"ה משאיר בידיו מן הקרבן, כמו החלקים המוקטרים באש (אימורים), אלא שחלק זה מזוכה משולחן גבוה לכהנים. כך גם החוזה והשוק בחטאת ואשם, שהם קרבנות שמיועדים לקב"ה עצמו (ככפרה על החטא), ופשיטא שהכל בהם שלו והכהנים משולחן גבוה קא זכו. הרמב"ן מוסיף שמתן כל החלקים הללו לכהנים הוא חלק מהקרבת הקרבן, שהרי אכילת הכהנים היא חלק מכפרת הבעלים, ולכן

⁹ אם אכן גמר המצוה היא הנתינה, לא היה עלינו לברך בעת ההפרשה, כמקובל בידינו (מנחות מב ע"ב): "כל מצוה שעשייתה אינו גמר מלאכתה, כגון תפילין, אין צריך לברך".

אין למנותם בנפרד ממצוות הקרבת הקרבן עצמה. בדברי הרמב"ן כאן יש שני נימוקים לכך שאין למנות את חלקי הכהנים במתנות שבמקדש: 1. שאין כלל מצוות נתינה. 2. שהאכילה היא חלק מהקרבת הקרבן ומן הכפרה. נראה שהנימוק הראשון מסביר שלא מונים במקרים אלו את הנתינה כמצוה משום שאין מצוה כזאת (כנגד עמדת הרמב"ם שזו מצוה אלא שהיא לא נמנית)¹⁰, והנימוק השני מסביר מדוע לא למנות את האכילה של הכהנים כמצוה (כנגד עמדת בה"ג שמנה את מצוות ההקרבה כחובות שמוטלות על הכהנים). יתכן שגם כאן הויכוח הוא על העיקרון שבשורש זה. לפי הרמב"ם שני השלבים הללו תלויים זה בזה, שהרי אי אפשר לתת לכהנים בלי שהפרשנו קודם לכן, ולכן הוא מתייחס לצמדי המצוות הללו (=הפרשה ונתינה) כחלקים של מצוה אחת. יש שהרחיקו לכת, והבינו שלפי הרמב"ם אין כלל מצוה לתת, וזו אינה אלא סיום פעולת ההפרשה. ניתן לנסח זאת ביתר חדות ולומר שהמצוה היא ההפרשה, שהיא הוצאת חלק לקב"ה. הנתינה לכהן היא משולחן גבוה, כלומר הנתינה לקב"ה נעשית באופן שנותנים את המתנות לכהן. אבל היא אינה אלא סיום ההפרשה ותיקון הטבל. במצוות שאינן טובלות הרמב"ם כנראה רואה את המכלול הזה כנתינה לכהן ולא כתיקון של הטבל, ולכן גם שם מדובר במצוה אחת (שם גם הרמב"ן אינו חולק).¹¹

שני קשיים בשיטת הרמב"ם

בתמונה המתוארת עד כאן עולות שתי נקודות בעייתיות בהבנת שיטת הרמב"ם, וכפי שנראה שתייהן קשורות זו לזו.

1. השאלה הראשונה היא שאלת הרמב"ן: מדוע בכלל למנות את המלאכה כולה כמצוה? אם נתבונן לדוגמה במצוות ההקרבה, נבחין, כפי שצויין כבר למעלה,

10 ראה להלן שגם לפי הרמב"ם אולי אין בכלל מצוה.
11 ראה במאמרו של מ. אברהם, מצוה סברא ורצון ה', צהר ל, המבחין בין תרומה לשאר מתנות כהונה. אמנם משמעות ההבחנה היא שהתרומה היא קטגוריה לעצמה: יש מצוות טובלות - שבהן יש תיקון הטבל ונתינה לכהן. יש מצוות שאינן טובלות - שבהן יש רק מצוות נתינה לכהן, ויש תרומה - שבה לפי הרמב"ם אין כלל מצוה לתת לכהן, אלא רק לתקן את הטבל, והנתינה לכהן היא עניין טכני גרידא (או שזהו חוב ממוני, או שהקב"ה מורה לנו להעביר את התרומה לכהנים כמתנה ממנו. התרומה אמורה להינתן לקב"ה, והוא אומר לנו לתת לו אותה על ידי העברתה לכהנים. לכן זו לא מתנה מאיתנו אליהם, שלא כמו מעשר ראשון או שני).

שהרמב"ם מונה את המצוות המוטלות על המקריבים השונים בנפרד, ובנוסף לכך הוא מונה את מהלך ההקרבה בכל סוג קרבן, כלומר את המלאכה של ההקרבה. מדוע הוא מונה את מהלך ההקרבה כמצוה, ואינו תופס אותה כפירוט של המצוה שקובעת את חובת המקריב להביא קרבן כזה?

אפשר היה לומר שגם לפי הבנת הרמב"ם חובת ההקרבה היא חובת הכהנים, והפרטים של מהלך ההקרבה הם בגדר הנחיות לכהנים. מסיבה זו חובות המביאים נמנות כמצוות נפרדות, ומצוות אלו הן שפונות אל המביאים. אם כן, הימלאכה היא מצוה שפונה אל הכהנים, ולכן היא נמנית בפני עצמה. לפי זה יוצא שגם הרמב"ם מסכים שההקרבה היא מצוה על הכהנים, ולא רק כשלוחי דידן' כפי שהסברנו למעלה בהבדל בינו לבין בה"ג. אם כן, שוב צ"ב במה בכל זאת מחלוקתם (הרמב"ן עצמו ודאי לא הבין אותו כד).

כפי שכבר הערנו, ההסבר לכך שהרמב"ן לא קיבל פרשנות כזו בדעת הרמב"ם, היא שאם אכן הרמב"ם היה סובר שמצוות ההקרבה מוטלת על הכהנים (=שלוחי דרחמנא'), אזי פתוחות בפניו שתי אפשרויות: או לסבור כבה"ג שכל פרט יימנה לחוד, שכן ההקרבה אינה מכלול מנקודת מבטם של הכהנים, או לסבור כרמב"ן שעבודת הכהנים כולה היא מצוה אחת. ברם, הרמב"ם אינו בוחר באף אחת מן האפשרויות הללו. הוא מונה כל פרוצדורה, של כל סוג קרבן (עולה, חטאת, אשם, שלמים ומנחה), כמצוה עצמאית. אם כן, כאמור, חוזרת הקושיה על הרמב"ם, מדוע הוא מונה פרוצדורה של הקרבה שאינה אלא פירוט חובתו של מביא הקרבן?

2. נקודה נוספת שטעונה הבהרה היא ההתייחסות למצוות כוללות, כלומר פרטים מסויימים שמאפיינים כמה מצוות. הזכרנו למעלה שהרמב"ם מסייג את העיקרון שמופיע בשורש הזה, והוא מונה מצוות כמו אזהרה שלא להקריב בעל מוס, או מחוסר זמן, או מצוה למלוח את הקרבן, כמצוות עצמאיות. לכאורה גם אלו הם פרטים במצוות ההקרבה, או פירוט של הראוי להקרבה, שלא ברור מדוע הם נמנים כמצוות מיוחדות. הרמב"ם עצמו מבאר זאת בכך שאלו פרטים ששייכים בכמה קרבנות (ואולי בכלם, ראה אצל רי"פ⁹), ולא רק בסוג אחד מסוים, ולכן הן חשובות כמצוות בעלות מעמד עצמאי.

לכאורה ניתן היה לבאר שמצוות אלו, מבחינה מהותית, אינן פרטים בתוך

פרוצדורות ההקרבה השונות, אלא איסורים עצמאיים שמצויים מחוץ לפרוצדורות הללו.¹² אלא שאם כן, לא מובן הקריטריון שמביא הרמב"ם, שתולה זאת בכך שהציוויים הללו כוללים כמה מיני קרבנות. ציווי שאינו שייך למהלך ההקרבה, גם אם הוא רלוונטי רק לקרבן מסוג אחד, צריך להימנות. אם, לדוגמה, האיסור להקריב מחוסר זמן היה רק בעולה, האם הוא לא היה איסור עצמאי? אם כן, מדוע הקריטריון של הרמב"ם הוא הופעת הפרטים הללו בכמה סוגי מצוות? לכן נראה שהרמב"ם מתכוון לקבוע עיקרון אחר: פרטים במהלך ההקרבה שמשותפים לכמה סוגי קרבנות, אינם חלקי ההקרבה ועלינו לתת להם מעמד עצמאי. מסיבה זו ריפ"פ (בדבריו לשורש זה) מקשה על הרמב"ם שלא מנה את מתן העור לכהנים כמצוה עצמאית, על אף שהיא משותפת לכל מיני קדשי הקדשים. כלומר, ריפ"פ אינו מבחין בין הדוגמאות של הרמב"ם למצוות כוללות ובין מתן העור, שהוא חלק מתהליך ההקרבה (כמו שמתן התרומה הוא חלק מן ההפרשה לפי הרמב"ם), וזאת מכיון שהוא מבין שהרמב"ם קובע מעמד עצמאי לפרט מפרטי ההקרבה שמשותף לכמה סוגי קרבנות. כך הוא גם מקשה על ההקטרות והסמיכה, ויש להקשות גם על הזריקה והשחיטה של כל הקרבנות. כל אלו הם פרטים שמאפיינים את כל סוגי הקרבנות, והיה על הרמב"ם למנותם באופן עצמאי. נראה שריפ"פ אכן הבין בדעת הרמב"ם שהקריטריון הוא הופעת הפרט בכמה סוגי קרבן ולא היותו מצוה עצמאית מבחינת מהותו. אך אם העיקרון הוא ההופעה של הפרט (=החלק) הנדון בכמה פרוצדורות הלכתיות, לא ברור מדוע קריטריון זה רלוונטי למניה.

12 הדין למלוח את הקרבנות הוא יוצא דופן מבחינה זו, שכן הוא נראה כפרט מפרטי ההקרבה. אמנם גם לגביו היה מקום לפרש כך, שכן המעיין בלשון הרמב"ם במצוה סב יראה שנקט לשון "מצוה להקריב מלח עם כל קרבן", כלומר שהמצוה אינה למלוח את הקרבנות אלא להקריב את המלח יחד עמם. ניסוח זה מורה על מצוה עצמאית שמלווה את ההקרבה, ולא חלק ממצוות ההקרבה. אם כן, היא יכולה להתפרש ככל שאר הפרטים המנויים ברמב"ם בנפרד. להלן נראה שמבחינת הנדונים דהכא אין צורך להבחנה זו, על אף שככלל זו יכולה להיות הבנה נכונה בדין מליחת הקרבנות.

פרק ד. שיטתיות לעומת מהותיות

מבוא

בפרק זה ניכנס להבחנה בין שיקולים מהותיים לשיקולים שיטתיים במניין המצוות ובכלל. אנו נראה שהתמונה שתיארנו עד כה מצביעה על מגמה שיטתית ולא מהותית, אך סקירה מקיפה יותר של שיקולי הרמב"ם מראה שהמצב מורכב הרבה יותר.

בין שיקולים שיטתיים לשיקולים מהותיים

במהלך עיסוקנו בשאלת שיקולי המניין לאורך הספר, הנחנו כמובן מאלינו שהשיקולים של מניית המצוות הם שיקולים של מהות. אמנם הבחנו בין שיקולים הלכתיים ושיקולים סיווגיים ואחרים, אבל הנחנו (במובלע) שכולם מסתמכים על שיקולי מהות. במאמרנו לשורש התשיעי עמדנו על כך שמצוה מנויה זוקקת ציווי עצמאי אבל גם תוכן עצמאי. כאשר אנחנו מסווגים מצוה כלשהי כחלק ממצוה אחרת, הסיבה לכך היא מהותית, שמבחינה הלכתית הקיום שלה אינו בעל ערך עצמאי (ראה על כך במאמרנו לשורש יא). בשורש זה אנו פוגשים שיקולים מטיפוס אחר. השאלה האם חלק או שלב מסויים מופיע בכמה מצוות או רק במצוה אחת, היא שאלה של מיון טכני.

כדי לחדד זאת, נדגים זאת דרך הבחנה לה היינו מצפים בין ספר חוקים לבין ספר מצוות. כאשר אנחנו רוצים לבנות ספר חוקים, השיקולים שלנו הם יעילות וארגון שיטתי. אם יש מונח שמופיע בכמה הקשרים, יעיל ושיטתי יותר להציג במקום אחד סעיף מבאר שמגדיר אותו לצורך כל ההקשרים בהם הוא מופיע. לדוגמה, המונח "בגיר" יוגדר במקום אחד (מגיל מסויים, או בר דעת לפי קריטריונים מסויים), וזה יהווה הגדרה מחייבת לכל מקום בו מופיע המושג הזה בספר החוקים (בדרך כלל זה יופיע בפרקי המבוא לחוק). הסעיף שמבאר מונח כלשהו, בהחלט ראוי להיקרא 'חוק', שכן זהו סעיף בספר החוקים. אך האם יש כאן 'מצוה'? ברור שלא. הסעיף הזה אינו מצווה דבר. אם כן, השיקולים המשמשים בבניית ספר חוקים הם גם שיטתיים (=שיקולים של הצגה שיטתית ויעילה של

תוכנו) ולא רק מהותיים.

לעומת זאת, במסגרת ספר מצוות לא היינו מכניסים סעיף מבאר כסעיף עצמאי בנפרד. סעיף כזה אמור להיות משהו שאינו חלק מספר המצוות עצמו. ספר מצוות, להבדיל מספר חוקים, אמור להכיל רק מצוות, כלומר רק ציוויים. ביאור מונחים יכול להופיע כנספח או כהקדמה אך לא כמצוה. אם כן, השיקולים בבניית ספר מצוות צריכים להיות שיקולים מהותיים (=מה מוגדר כקיום מצוה, ומה חלק ממצוה אחרת), ואין בו מקום לשיקולים שיטתיים.

אם נשוב לשאלת מניית פרוצדורות ההקרבה, נוכל לראות שמבחינה שיטתית יש היגיון רב למנות אותם בנפרד. אין טעם להגדיר כל פעם מחדש בכל עבירה שחייבים עליה חטאת את כל פרוצדורת החטאת. עדיף מבחינת היעילות והשיטתיות להגדיר את הפרוצדורה הזו בנפרד בפרק כללי, כעין סעיף מבאר של המונח 'הבאת חטאת', ולהפנות אליו בכל פעם שאנו מחייבים מישהו להביא חטאת (כמו חילול שבת, או עבודה זרה, בשוגג, וכדו'). מאידך, זו ודאי לא מצוה עצמאית: אם יש כאן חובת המתכפר, היא נכללת בעבירות הספציפיות שמחייבות חטאת, ואם היא חובת הכהנים היה עלינו למנות את כלל עבודת הקרבנות כחובה אחת שמוטלת על הכהנים. כפי שראינו, זוהי בדיוק טענת הרמב"ן כנגד הרמב"ם.

שיטת הרמב"ם

לכאורה גם הרמב"ם עצמו מסכים לגישה זו, שהרי הוא כותב בתחילת דבריו בשורש זה:

ידוע שאנחנו פעמים נצטוינו על מעשה אחד מן המעשים ואחר כן יתחיל הכתוב לבאר איכות המעשה ההוא ויבאר השם שזכר ויאמר על מה הוא כולל. אם כן, אין ראוי שיימנה כל ציווי שבא באותו הביאור מצוה בפני עצמה.

הרמב"ם מציג שני סוגי פירוט שמופיעים בתורה: ביאור הפעולה ('איכות המעשה'), וביאור המושג המשמש להגדרת המצוה ('השם שזכר'). במינוח שלנו ניתן לומר שישנם כאן 'סעיפים מבארים' של ההלכה, שמגדירים פעולות או חוקים. אם כן, באופן בסיסי הרמב"ם טוען שאין למנות סעיפים מבארים, שכן

הם נכללים במצוות שאותן הם מבארים. זהו שיקול מהותי ולא שיטתי. ובכל זאת, כפי שראינו, הוא כן מונה סוגים מסוימים של סעיפים מבארים כמצוות. לדוגמה, הרמב"ם קובע בקבוצת מצוות אחת מי חייב להביא קרבן, ומאיזה סוג (עשה סח-עט, פג ועוד). אלו כמובן מצוות רגילות שמורות לנו על פעולה שמוטלת עלינו. אבל מעבר לכך קובע הרמב"ם את הגדרתן של פעולות ההקרבה ואופי הקרבנות הנדונים (עשה סג-סז), למרות שאלו 'סעיפים מבארים' של החוקים הללו, כלומר סעיפים שמסבירים כיצד מקיימים את המצוה להביא קרבן. מה שהרמב"ם קובע כאן שאין למנותו הוא חלקים מאותה פרוצדורה שמבוארת בסעיף המבאר (כמו חלקי הקרבת העולה וכדו'), אבל הפרוצדורות הללו עצמן למרות שהן 'סעיפים מבארים', כן נמנות כמצוות נפרדות. הרמב"ם מביא מצוות שמתארות את פרוצדורת החטאת, העולה, או האשם, ואינו מתייחס לכך כסעיף מבאר של מונחים שמופיעים במצוות הקובעות את החובה להביא אשם או חטאת. לכאורה נראה שעל אף שהרמב"ם כותב כאן ספר מצוות ולא ספר חוקים, הוא בונה אותן גם מתוך שיקולים שיטתיים ולא רק משיקולי מהות. המונח 'מלאכה', הוא שמשמש בלשון הרמב"ם לתיאור סעיפי חוק מבארים. ה'מלאכה', שהיא פירוט חובתו של מביא הקרבן, אמורה להופיע כסעיף בספר החוקים ההלכתי, ולכן לשיטתו היא גם נמנית כמצוה.

מה שהרמב"ם שולל בדבריו בשורש זה אינו מניית סעיפים מבארים, כפי שהבינו אותו מפרשיו, אלא מניית סעיפים מבארים פשוטים (=שלבי ההקרבה). בסעיף הבא נראה שאם יש מונח פשוט, גם אם הוא מופיע בכמה מקומות, הרמב"ם סובר שאין מקום להתייחס אליו כסעיף נפרד בספר המצוות/החוקים.

המסקנה היא שהרמב"ם אכן שוקל שיקולים שיטתיים בקביעת המבנה של ספר המצוות, כפי שגם הבין אותו הרמב"ן (ואף תקף אותו על כך). נדגיש כי צורת הסתכלות כזו פותרת את שתי הבעיות שעלו למעלה. הרמב"ם מונה את פרוצדורת ההקרבה, על אף שהיא רק פירוט של חובת המביא, מכיוון שזהו סעיף מבאר שמתייחס לחוקים המצווים אישים שונים להביא קרבנות שונים. לשיטתו, סעיף מבאר נמנה גם הוא כמצוה. הוא הדין לגבי השאלה השנייה שעלתה למעלה. הפרטים הכוללים, אלו שרלוונטיים לכמה מצוות או פרוצדורות (כמו מליחת

הקרוב, והאיסור להביא בעל מוס), אמורים להופיע בספר חוקים מסודר כסעיפים עצמאיים, שהרי אין היגיון לפרטם כל פעם מחדש במסגרת כל מצוה שנדונה. בשל כך, פרטים אלו, על אף היותם פרטים בפרוצדורת ההקרבה, ייחשבו אצל הרמב"ם כמצוות עצמאיות, ויימנו בנפרד.

יישוב קושיות ר"י פלא

לאור דברינו כאן בטלות קושיותיו של ריפ"פ. הרמב"ם אינו מונה את ההקטרות ואת התנופה ומתן העור לכהנים כמצוות עצמאיות, על אף שאלו פרטים כוללים, כלומר פרטים שמופיעים בכמה מצוות. הסיבה לכך היא שגם אם אכן הרמב"ם מונה סעיפים מבארים של החוק, כלומר רק מה שיופיע כסעיף נפרד ביספר החוקים ההלכתי, סעיף כזה חייב להיות סעיף מורכב, ולא סעיף פשוט שאותו אין הצדקה למנות.

סעיף מבאר נמנה באופן עצמאי רק כאשר ישנו מושג שדורש פירוט כלשהו. במקרה כזה השיקול השיטתי מעלה כי אין טעם לפרט אותו בכל מקום שבו מופיע המושג. כאן אנו פותחים סעיף מבאר נפרד, שתפקידו לפרט במקום אחד את משמעותו, עבור כל ההופעות של המושג בספר המצוות. כאשר המושג אינו דורש פירוט, אין צורך לפתוח עבורו סעיף מבאר נפרד, גם אם הוא מופיע בכמה סעיפי ציווי. לדוגמה, אם במסגרת כמה מצוות מופיעה חובת התנופה, אין כל טעם לפתוח עבורה סעיף מבאר, שכן זוהי פעולה פשוטה אחת. בכל מקום נציין שיש להניף את הקרבן ודי לנו בכך. לעומת זאת, כאשר בכמה ציוויים מופיעה החובה להביא 'קרבן עולה', זהו מושג מורכב שאותו יש לפרט במסגרת סעיף מבאר נפרד. לכן פרוצדורת העולה מקבלת מעמד של מצוה עצמאית, ואילו התנופה - לא. כאן המקום לדייק בלשונו של הרמב"ם המצוטטת למעלה, שם הוא קובע את העיקרון שבשורש זה:

אם כן, אין ראוי שיימנה כל ציווי שבא באותו הביאור מצוה בפני עצמה. הרמב"ם לא קובע שאין למנות פירוט של מצוה ('אותו הביאור') כמצוה עצמאית, אלא שאין למנות כל ציווי שבא במסגרתו של אותו ביאור כמצוה עצמאית. הרמב"ם אינו שולל את מניית הסעיף המבאר שמפרט את הקרבת העולה כמצוה

עצמאית אחת, שהרי ישנם במערכת המצוות גם סעיפים מבארים. בשורש זה כוונתו לשלול אך ורק את מניית חלקיה של הפרוצדורה הזו ככמה מצוות עצמאיות נפרדות. חלק פשוט אינו זוקק סעיף נפרד בספר המצוות/החוקים. סעיף מבאר עצמאי הוא סעיף שמטרתו לפרט פרוצדורה מורכבת, כמו הקרבת העולה, או החטאת.¹³

הערה אודות היחס לשורש יא

למעלה העלינו את הבעייתיות של ייחודו של שורש זה לעומת שורש יא, ואף הצענו הסבר לכך (האם הצירוף של החלקים נעשה במישור הנורמטיבי, או במישור העובדתי-מציאותי). לאור דברינו כאן נוכל אולי להבין באופן נוסף מדוע הרמב"ם קבע שורש עצמאי לחלקי 'מלאכה', ובמה הוא שונה מחלקי 'מצוה'. כפי שראינו, גם סעיפים שמהווים פירוט של חובה מנויה, ולא מהווים חובה עצמאית מבחינה מהותית, נמנים אצל הרמב"ם כמצוה. נראה שסעיפים הלכתיים מסוג זה הם הקרויים 'מלאכה', ובהם עוסק שורש זה. שורש יא, לעומת זאת, עוסק בחלקי מצוה, ולא בחלקי 'מלאכה'. כלומר הוא עוסק בחלקים שונים של מצוה, שכל אחד מהם הוא בעל תוכן של ציווי (לדוגמה, ליטול לולב, הדס, ערבה, או אתרוג). השורש הוא עסק בסעיפים של חוק בעל תוכן של ציווי, שכל אחד מהם לחוד לא צריך לתפוס מקום בספר החוקים, שכן הוא מופיע רק בהקשר המשותף לכולם. שורש זה דן בחלקי ה'מלאכות', כלומר בחלקים של הסעיפים

13 אמנם הדוגמאות שהרמב"ם מביא לאותם סעיפים כוללים אינן בהכרח סעיפים מורכבים. איסור להקריב בעל מום, הוא בהחלט מורכב ודורש סעיף מבאר עצמאי. סעיף זה יבאר מהם המומים הרלוונטיים לעניין, ומה עושים כשמתגלע מום כזה בכל סוג קרבן. מאידך, החיוב למלוח, או איסור להקריב מחוסר זמן, אינם נראים כסעיפים מורכבים. האם לא ניתן להכניס את האיסור להביא מחוסר זמן בתוך כל מצוות ההקרבה?

כאן אולי יכול להיכנס השיקול של היותן של מצוות אלו מצוות בעלות תוכן מהותי עצמאי. איסור להקריב מחוסר זמן אינו חלק מפרוצדורת ההקרבה, ולכן אין טעם לכתוב אותו בתוך כל פרוצדורה כזאת בנפרד. על אף היותו פשוט, ברור שמבחינה שיטתית (ואולי גם מהותית) הוא צריך להופיע בסעיף נפרד (שיכול להיות מבאר, או מצווה, וצ"ע בזה). כך גם לגבי הציווי למלוח את הקרבנות כפי שנתבאר בהערה קודמת.

תנופה, או הקטרה, לעומת זאת, הן פעולות שמהוות חלק מפרוצדורת ההקרבה, ולכן עליהן להופיע במהלך תיאור ההקרבה. לאחר שבמהלך הפרוצדורה הופיע הציווי להניף, שוב אין כל טעם לפתוח עבורו סעיף מבאר נפרד, ולכן לק"מ קושיית רי"פ.

המבארים במערכת המצוות. עיקרו הוא לקבוע שעל אף שאנחנו מונים סעיפים מבארים בנפרד, סעיפים מבארים פשוטים אינם נמנים כמצוה עצמאית (להבדיל ממצוות פשוטות, שגם אם הן אינן דורשות פירוט כלשהו - יש למנות אותן בנפרד. זהו שיקול מהותי).

הקושי המהותי: הדגמה ממבנה אקסיומטי

המסקנה היא שהרמב"ם רואה את ספר המצוות כספר חוקים, ולכן הוא בונה אותו גם מתוך שיקולים שיטתיים ולא רק מהותיים. זה מסביר את מכלול גישתו של הרמב"ם בשורש זה. אך לאחר הצעת התמונה בכללותה, ההנחה הבסיסית עדיין טעונה בלאור.

אמנם מבנה שיטתי הוא הגיוני ויעיל, אך לא נראה שהוא מתאים למבנה של ספר מצוות. כאן השיקולים אמורים להיות מהותיים בלבד, וסעיפים מבארים אמורים היו להופיע כנספחים, או הקדמות, ולא כמצוות מן המניין. כאמור, נראה שזה מה שמטריד את הרמב"ן בטענותיו כנגדו.

כמשל לעניין ניתן להתבונן על מבנה של תורה מתמטית כלשהי (כמו תורת המספרים, או גיאומטריה). במבנה אקסיומטי אנו מוצאים אקסיומות (=עקרונות יסוד), מושגי יסוד, הגדרות של מושגי יסוד, תיאורמות (=משפטים שנגזרים מן האקסיומות), כללי גזירה של תיאורמות מתיאורמות קודמות, וכללי בנייה (=דקדוק) של הטענות בשפה. לדוגמה, בגיאומטריה האוקלידית יש חמש אקסיומות, אך האקסיומות הללו משתמשות במונחים (נקודה, קו, מקבילים וכדו'). את המונחים הללו יש להגדיר, ולשם כך אנו מספחים לתורה האקסיומטית הזו מערכת הגדרות, שתפקידה הוא להגדיר מונחי יסוד באופן שלא נצטרך לחזור עליהן מחדש כל פעם שאנחנו משתמשים באחד מהם.

אין מקום לצרף את ההגדרות כסוג נוסף של אקסיומות. מעמדן הלוגי שונה, ומעמדן בתוך המערכת האקסיומטית שונה. ההגדרות עניינן לתרגם מושגים בשפה האקסיומטית למטא-השפה המקובלת עלינו, ולכן הן מהוות גשר בין הספירה האקסיומטית לבין הספירה של שפת היומיום. זה בהחלט לא תפקידן של האקסיומות.

בשפה זו, ניתן לומר שמה שעושה הרמב"ם הוא להתייחס להגדרות מושגים כאקסיומות. במניין המצוות נכללות רק אקסיומות הלכתיות. התיאורמות שנגזרות מן האקסיומות אינן נכללות במניין עקב שורשי הקטגוריה החמישית (המיון והסיווג), שכן הם מסתעפות ומשתייכות למצוות מנויות (=האקסיומות). הרמב"ם, כאשר הוא כולל סעיפים מבארים במניין, מתייחס בעצם להגדרות כאקסיומות.

פרק ה. מהותיות ושיטתיות במניין המצוות*

מבוא: מגמת הרמב"ם במניין המצוות

ראינו שהרמב"ם, בניגוד לרמב"ן, מונה סעיפים מבארים כמצוות עצמאיות. בבסיס הדברים מונחת הגישה שבונה את ספר המצוות גם מתוך שיקולים שיטתיים ולא רק מהותיים.

מסתבר שיש להבדלי הגישות הללו קשר לתפיסת מטרתו של ספר המצוות, ומניין המצוות בכלל. בהקדמת הספר עמדנו על כך שהרמב"ם (בניגוד לחינוך למשל) סידר את מערכת המצוות כמבנה-על תיאורטי שעומד ביסוד ספרו משנה תורה. כפי שהוא עצמו כותב בהקדמת ספר המצוות, זהו השלד של החיבור הגדול, שמטרתו לוודא שהספר ההלכתי יהיה מלא ולא ישמיט מאומה. הספר ההלכתי אותו מתכנן הרמב"ם בעת שהוא מונה את המצוות, אמור לפרט את הסעיפים שמצויים במערכת המצוות. המצוות הן ראשי הפרקים של י"ד ספרי המשנה של החיבור הגדול ושל חלקיהם הרבים, שכל אחד מהם מפרט את פרטי ההלכות שנכללות בכמה מתרי"ג המצוות.¹⁴

מתוך מגמה כזו, אך סביר הוא שהרמב"ם יערוך את המבנה התיאורטי כך שיתאים טכנית להוות תשתית לעריכת הספר ההלכתי, כלומר לעריכתו של 'ספר החוקים'. בניגוד למוני מצוות אחרים, שחלקם ראו במניין המצוות מצוה בפני עצמה (= "וזכרתם את כל מצוותי"), הרמב"ם אינו רואה במניין המצוות עניין מהותי. יש לו מטרה טכנית, והיא לבנות שלד שיטתי שיעמוד בבסיס הבניין ההלכתי אותו הוא מתעתד לכתוב. הוא שואל את עצמו, כיצד יש לערוך את החיבור ההלכתי המקיף? האם עליו להקדיש קובץ הלכות עצמאי לפירוט פרוצדורת ההקרבה של האשם, או של החטאת, או שמא עליו לכלול זאת בקבצים שמתארים את העבירות שעליהן חובה להביא אשם (הלי' שגגות, נזיר ומצורע,

* ראה עוד דיון בנושא זה במאמר ההקדמה.

14 משה הלברטל, ספר המצוות לרמב"ם: הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה, תרביץ נט, תשנ"ג, עמ' 457 (הוזכר גם במאמרנו לשורש השני), עומד על משמעותו ותפקידו של המצוות כקטגוריה מארגנת במשנתו ההלכתית של הרמב"ם. אמנם הוא לא עמד על ההשלכות לגבי מניין המצוות שנדונות כאן ויידונו עוד בהמשך.

שפחה חרופה, גזילות וכדומה) או חטאת (הל' שבת, הל' ע"ז וכדומה)? די ברור שבניית ספר הלכתי, מקבילה לבניית ספר חוקים. יש היגיון שיטתי רב להקדיש חלק בספר לעצם פרוצדורת הקרבת הקרבנות השונים, במקום לספח אותה לאחת ההלכות הרלוונטיות או לכולן.¹⁵ אם כן, ספר המצוות אותו בונה הרמב"ם כשלב, גם הוא יחולק באופן דומה. השלב אמור לכלול כמה ענפים שמתייחסים לפרוצדורת הקרבת הקרבנות, גם אם אלו רק סעיפים מבארים, ואין בהם שום דבר שמצווה אותנו משהו.

לפי הרמב"ן, לעומת זאת, מניין המצוות נועד לבטא משהו עמוק יותר. המערכת הזו היא השלב הרעיוני, ולא השלב הטכני, למבנה ההלכתי הכולל. אלו היסודות שעליהם מצווה אותנו התורה. זוהי התפיסה המקובלת של ספר מצוות ותפקידו. לכן הוא תוקף את הרמב"ם על מנייתו את פרוצדורות ההקרה כמצוות עצמאיות. הרמב"ן מבין אותן כפירוט, סעיף מבאר, אלא שסעיפים כאלו אינם ראויים להיכנס למניין המצוות במעמד של מצוה.

אם כן, יסוד המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן נעוץ במגמה השונה שהיתה לשניהם בעת שבנו את מניין המצוות. ומכאן עולה גם ההבנה מדוע הרמב"ם פועל משיקולים שיטתיים, בעוד שהרמב"ן רואה לנגד עיניו רק שיקולים מהותיים.¹⁶

הקשר לגישת הגר"א

ראינו ששיקוליו של הרמב"ם בבניית מערכת המצוות הם שיטתיים ולא רק

15 יש לציין שהרמב"ם הקדיש פרקים והלכות בכמה מקומות מספרו למה שהיינו מכנים 'מבואות' או 'מושגי יסוד'. למשל: הלכות אישות פ"ב מוקדש כולו להבהרת עשרים מושגים, רובם פיסיוולוגיים-הלכתיים, ובהלכה החותמת את הפרק הוא כותב: "שים כל השמות האלו לעומתך תמיד ואל ילוזו מעיניך כל ענייניהם, כדי שלא נהיה צריכין לבאר ענין כל שם מהן בכל מקום שנזכיר אותו". במקרה זה הרמב"ם לא קבע מצוה נפרדת להבהרת המושגים הללו, כך שהשיקול השיטתי לא חדר למישור המהותי והרמב"ם השאיר זאת כינספח' מטעמי נוחות, למרות שיש בכך כעין פגיעה במבנה הארכיטקטוני המושלם. ההבדל בין המקרה הזה למקרה של טומאה למשל, שיבואר להלן, שהמושגים הללו לא נכתבו במפורש בתורה ולכן אי אפשר להגדירם כמצוה.

באופן נוסף, הוא עוסק לעיתים במצוה והלכותיה במקום אחד, למרות שהיא נוגעת למקומות נוספים. למשל: הלכות הלל הנוגעות לכל המועדים, מופיעות בהלכות חנוכה משיקול טכני. גם כאן יש ויתור מסוים על שלמות המבנה המוגדר.

16 נעיר כי רבי שמלאי, שהוא המקור לתרי"ג המצוות ומניינן, ודאי לא התכוון לראות בהן שלד לספר הלכתי. במובן זה הרמב"ם לא עוקב אחרי המקור התלמודי. אנו ניגע בנקודה זו לקראת סוף המאמר.

מהותיים. עמדנו על כך שהדבר נובע מהמגמה העקרונית שלו במניין המצוות. נראה כי תפיסה זו היא אשר עומדת ביסוד שיטתו הידועה של הגר"א, אשר העיר והאיר כל חלק מחלקי התורה: תנ"ך, משנה, תוספתא, מדרשים, בבלי וירושלמי, הלכה, סוד, דרוש, רמז וכו', ואילו ביחס למניין המצוות אין לנו כל התייחסות בדבריו. במאמר ההקדמה הסברנו שהסיבה לכך היא שמניין זה לא משקף רובד מהותי אלא רק שיקולים שיטתיים. לשאלה האם מצוה כלשהי מנויה או לא, אין כל השלכה הלכתית או אחרת, ולכן הגר"א רואה בעיסוק זה משהו מיותר.¹⁷ לאור דברינו כאן אנו מגלים שגם הרמב"ם לא ראה במניין המצוות עניין מהותי וחשוב מצד עצמו. הוא עשה זאת רק כאמצעי עזר מתודולוגי לבניית חיבורו. במובן זה הרמב"ם הוא חבר נדיר לגישת הגר"א, שלכאורה עומדת בניגוד לכל הראשונים שכן עסקו בנושא זה.¹⁸ נבחן כעת עוד כמה ביטויים ספציפיים לשיטתיות שביסוד תפיסת הרמב"ם את ספר המצוות.

הפרת נדרים

הרמב"ם במצוות עשה צה קובע עיקרון שנוגע לענייננו:¹⁹ 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 מצווים שנדין בדין זה בדבר זה.

הפרת נדרים (שמפר הבעל או האב)²⁰ היא מצוה שאינה אלא סעיף מבאר, שכן

17 הנפ"מ היא בעיקר ביחס למכלול המצוות, שמכיון שאנו יודעים את מניין הכולל תהייה לו השלכות לגבי סילוק והכנסה של מצוות מן המניין, ובדרך זו ייווצרו הנפ"מ (ראה דברי הריפ"פ שהובאו במאמר ההקדמה).

18 יש לזכור את התלבטותו של הרמב"ן בתחילת השגותיו לשורש הראשון, האם בכלל יש משמעות למניין הכללי של המצוות, והאם יש להתייחס באופן מחייב למספר תרי"ג. מבחינתו אין למניין המצוות מטרה מתודולוגית, וספק אם יש לכך מטרה כלשהי.

19 ראה דיון מקביל במאמרנו לשורש השמיני.

20 התרת נדרים (על ידי חכם), אינה נמנית כלל, מפני שאין לנו פסוק מפורש שמצווה לגביה (כמשנת חגיגה י ע"א: "היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמוכו").

היא מסייגת את הלכות נדרים. היא מגדירה מצב של נדר כמופר או כקיים, אך אין כאן שום הוראה נורמטיבית שמצווה או אוסרת להפר נדרים. הלכות נדרים מופיעות במצוות משלהן: החובה לקיים את הנדר (עשה צד) והאיסור לעבור עליו (לאו קנה, קנז). במצוה זו (צה) יש רק הגדרה טכנית מה קרוי 'נדר' (נדר שהופר אינו נדר, ולכן לא יחולו עליו האיסורים והמצוות הנ"ל).

הרמב"ם קובע עיקרון כללי, לפיו לא כל מצוה מכילה בהכרח הוראות נורמטיביות. יש מצוות שעניינן להגדיר ולבאר ולא לצוות. המונח 'מצוה' בהקשר זה הוא בשיתוף השם בלבד. התרגום המדויק יותר יהיה 'חוק' (כחלק מספר חוקים ולא חלק מספר מצוות).

לאור מה שכתבנו לעיל, נוכל כעת לומר שהרמב"ם רואה את הצורך לפרט בנפרד את הגדרות הנדר עצמו, ולכן בספר המצוות שלו, שהוא שלד של משנה תורה, הוא מקדיש סעיפים נפרדים להגדרת הנדר, עוד לפני הציווי. לכן בספר המצוות לרמב"ם יש מצוה מיוחדת שעוסקת בהגדרת הנדר כשלעצמו, מעבר למצוות שעוסקות באיסור לעבור עליו או בחובה לשמור עליו.

הטומאות

במצוה צו (שבמקרה או שלא במקרה מופיעה מיד אחר כך²¹), שעניינה הוא טומאת נבלה, כותב הרמב"ם:

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...

21 הסדר אותו בחר הרמב"ם למניין המצוות אינו ברור כלל, ונראה כאסוציאטיבי, כאשר הוא 'נזכר' במצוה אחת מתוך אחרת וכך עובר ומונה ללא קשר תוכני מחייב במקרים רבים.

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. גם כאן הוא מדגיש כי אין במצוות הללו כל הוראה נורמטיבית. אלו אינן אלא הגדרות של מצבי הטומאה. כל ההשלכות של מיני הטומאות השונים זוכות למצוות משלהן, 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.

העולה מדברי הרמב"ם כאן שמצוות הטומאה נכללות במניין אף שאין להן תוכן של ציווי, ועיקרן הוא גילוי על מציאות, או סטטוס הלכתי.

שיטת הרמב"ן במצוות הטומאה

הרמב"ן במצוה זו משיג על הרמב"ם (כאמור למעלה, הרמב"ן אינו מונה כלל את סוגי הטומאה כמצוות, אפילו לא מצוה אחת, כשיטתו גם בעונשים ובקרבתות): ואני עם כל אריכות דברי הרב, וההקדמה שהקדים לכל מיני הטומאות, לא ראיתי להביא דין הטומאות בחשבון המצוות לפי שהן רשות גמורה מכל צד, אין בהם עניין מצוה שתימנה. וכן יראה במצוה שהקדים לאלו, והיא הפרת הנדרים, שלא תימנה לפי שהיא שלילות שנצטוינו לעשות ככל היוצא מפינו...

כלומר, הוא חולק על הרמב"ם בדיוק בנקודה זו.

כפי שהערנו למעלה, נראה שיסוד המחלוקת הוא בשאלה מהי מגמת מניין המצוות. לפי הרמב"ם מניית המצוות אינה אלא יצירת שלד לספר ההלכתי המקיף אותו הוא עומד לכתוב, ולכן הוא בונה את מניין המצוות משיקולים שיטתיים ולא רק משיקולים מהותיים. לעומת זאת, הרמב"ן רואה במניין המצוות מבנה בעל

משמעות הלכתית מהותית, אם בכלל, ולכן הוא בונה אותו משיקולים מהותיים ודוחה שיקולים שיטתיים. אלו מקומם יכירם אולי בספר הלכתי (=ספר חוקים), אך לא במניין המצוות.

הטומאה כמצוה

מכמה מקורות עולה שיש עניין לא להיטמא. לדוגמה, הרמב"ן בתחילת פרשת קדושים כותב:

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, 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.

הרמב"ן מסביר שהמצוה להיות קדושים מורה לנו, בין היתר, שלא להיטמא. זאת על אף שאין איסור הלכתי פורמלי בכך (אלא בטומאת מת כלפי כהנים. ראה על מצוה זו במאמרנו לשורש הרביעי).

הדברים מופיעים גם בכמה מקומות בפירוש רש"י על החומש,²² ולמעשה הם מוכחים כבר מחז"ל, שכן אם טומאה היתה עניין נייטרלי כלפי מי שאינו מצויה בה, לא היה עניין להיות 'פרוש', או 'חבר'. בה במידה הנזיר לא היה נקרא 'קדוש'. לאור זאת, היה מקום להסביר שמצוות הטומאה עניינן לגלות ולהגדיר לנו את מצבי הטומאה כדי שנדע להישמר מפניהם. אך הדברים אינם ניתנים להיאמר, שכן הרמב"ן עצמו שמדבר על העניין שלא להיטמא דוחה את גישתו של הרמב"ם

22 ראה על כך במאמרו של יוחנן ברויאר, איסור טומאה בתורה, מגדים ב, חשוון תשמז, עמ' 53-45. ראה גם בהקדמת הרב אהרן ליכטנשטיין לשיעוריו על מסכת טהרות. נציין כי רש"י בחולין (לה ע"א ד"ה דליכא כזית) כותב שטומאת הגוויה מאוכל טמא היא איסור תורה לכהן, וגם כאן לא מופיעה בתורה אזהרה יותר מלשון התורה בשאר הטומאות, שמתפרשת כתיאור מצב ולא כאיסור. התוספות (לד ע"ב ד"ה והשלישי) הקשו עליו בזה.

שמונה את מצוות הטומאה. וגם הרמב"ם עצמו, שמונה את המצוות הללו, אומר בפירוש שהוא מונה אותן על אף שהן לא מצוות אותנו מאומה. אם כן, לא זו הסיבה מדוע נמנות המצוות הללו.

הערת הבהרה: סטטוס הלכתי בלבד

אנו רואים שהרמב"ם בונה את מניין המצוות שלו גם על סמך שיקולים שיטתיים, ולא רק על סמך שיקולים מהותיים. מסיבה זו הוא כולל בו סעיפים מבארים, ולא רק הוראות הלכתיות (=מצוות', במשמעות המילולית של המילה). דווקא על רקע זה חשוב להדגיש שאין המדובר בסעיפים שמגלים ומבארים מציאות נייטרלית, כלומר חסרת משמעות הלכתית. לעובדה שאדם כלשהו טמא, או שנדר כלשהו מופר, יש משמעויות הלכתיות.

לולא היו לגילויים אלו משמעות הלכתית, או השלכות הלכתיות, ודאי לא היה להם מקום במניין המצוות. הבעייתיות עליה הצבענו היא שהגילויים הללו לא היו אמורים להופיע כמצוות, אלא כסעיפים מבארים (=הגדרות) למצוות אחרות. כל ההוראות ההלכתיות שנוגעות למצבים שמוגדרים במצוות אלו נמנו כמצוות בפני עצמן. לכן משיקולי מהות אין מקום למנות גם את הסעיפים הללו כמצוות בפני עצמן. מכאן הוכחנו שהרמב"ם משתמש גם בשיקולים של שיטה ומתודה ולא רק בשיקולי מהות.

דוגמאות נוספות למצוות מבארות

ניתן להביא מצוות נוספות שאינן מכילות הוראות הלכתיות. לדוגמה, עשה פז, אשר מצווה אותנו שהתמורה תהיה קודש. גם כאן לכאורה אין הוראה הלכתית. האיסור להמיר נמנה במניין מצוות ל"ת, והלאו שהוא ניתן לעשה הזה. ההוראות מה לעשות עם הבהמה הקדושה נמצאות במצוות שמדברות על היחס לבהמות קדושות, ולכן כאן לכאורה ישנה רק הגדרה ולא הוראה הלכתית.

אמנם היה מקום לפקפק בזה, שכן יש מקום לפרש שהמצוה הזו מורה לנו לנהוג קדושה בבהמת התמורה, ולא שהיא רק מגלה לנו סטטוס של קדושה בבהמה הזו.

יש לדון בזה עוד, ואכ"מ.

דוגמה נוספת היא המצוה לבדוק סימני בהמות וחיות טהורות (עשין קמט-קנב). גם שם לכאורה לא מוטל עלינו מאומה, אלא מוגדרים המינים שאותם מותר לנו לאכול. אבל התפיסה המקובלת היא שאלו לאוין הבאים מכלל עשה, כלומר שמי שאכל בעלי חיים לא טהורים עבר גם על העשין הללו. אם כן, יש כאן הוראה הלכתית. לגבי לאוין הבאים מכלל עשה, שכמעט בכולם עולה שאלה דומה, ראה בנספח למאמרנו על השורש השישי.

מצוות רלב-רלה הן מצוות שמגדירות את דיני עבד עברי וכנעני. לכאורה גם שם ישנה רק הגדרת סטטוס, ולכן נראה שגם אלו הם רק 'סעיפים מבארים'. אך עלינו לשים לב לכך שאין מצוות אחרות שמורות לנו מה לעשות עם העבדים הללו. ברור שהרמב"ם מתכוון כאן שהמצוות הללו כוללות גם את ההוראות הנורמטיביות-הלכתיות מה לעשות עם העבדים, ולא רק את ההגדרות של הסטטוס שלהם. אם כן, גם אלו אינן דוגמאות טובות לנדון דידן.

דוגמה נוספת היא מצוה רמה, שעוסקת במקח וממכר. וכך כותב שם הרמב"ם: והמצוה הרמ"ה היא התורה שהורנו בדין מקח וממכר רוצה לומר הפנים אשר בס יתקיים המכר בין המוכר והקונה. וכבר לקחו ראייה על אלו הפנים מאמרו יתעלה (בהר) וכי תמכרו ממכר לעמיתך [או קנה מיד], אמרו (ב"מ מז ע"ב, קדושין כו ע"א) דבר הנקנה מיד ליד כלומר המשיכה. וכבר התאמת שדבר תורה מעות קונות ושהמשיכה במטלטלין היא תקנת חכמים וכן המסירה וההגבהה ובבאור אמרו (ב"ק עט ע"א, ב"מ צט ע"א, שכירות פ"ב רה"ח) כדרך שתקנו משיכה בלוקחין כך תקנו משיכה בשומרין. הנה כבר התבאר לך שהיותם מצריכים המשיכה בממכרים מפני שהיא תקנה כמו שהתבאר במקומו. ואולם שאר הפנים שקונין בהם הקרקעות וזולתם, כלומר שטר וחזקה, הנה סמכו אותם (קדושין כו א) לכתובים גם כן.

לכאורה מצוה זו גם היא אינה אלא סעיף מבאר. היא מגדירה את דיני הקניינים, כיצד אדם קונה ומוכר חפצים ורכוש, וכיצד אנחנו מגדירים את הבעלויות במקרים השונים. בדומה לדיני הטומאות, גם כאן ההשלכות ההלכתיות (איסור

גזל, דין 'לכס' בארבעת המינים וכדו') נקבעות במצוות עצמאיות. על כן גם המצוה הזו אינה אלא הגדרת סטטוס, ולא ציווי הלכתי.

למעשה, מצוה זו אינה אלא הגדרות מבארות ופירוט של איסור "לא תגזול". איסור זה מניח שישנם דיני בעלות, ומתוך כך ועל גביהם הוא אוסר לפגוע בבעלות של אדם אחר על ממונו. ברור שלפני איסור "לא תגזול" חייבות לבוא הגדרות של מושגי הבעלות והקניין, שיגדירו מתי יש פגיעה ומתי לא. מכוח טיעון זה עצמו מוכיח ר' שמעון שקאפ (שערי ישר שער ה), שלפני איסור "לא תגזול" קיים רובד אוניברסלי אפריורי (קודם להלכה), שהוא מכנה אותו "דיני המשפטים", שקובע את הבעלויות על רכוש (דיני הקניין).

אמנם, כפי שכבר הערנו בעבר,²³ הגרש"ש טוען שבמסגרת "דיני המשפטים" יש גם איסור משפטי, שקודם לאיסור "לא תגזול". לשיטתו, הרובד הקדם-הלכתי אינו מכיל רק הגדרות וקביעות בעלות, אלא גם הוראה נורמטיבית. אלא שהוראה זו היא 'חילונית', ונוספת לה הוראה הלכתית באיסור "לא תגזול" (יש הבדל ביניהן, לדוגמה ביחס לגוי, שלדעות מסויימות אין לגביו איסור הלכתי של "לא תגזול", אבל לכל הדעות יש בגזילה ממנו איסור משפטי). לעומת זאת, מלשון הרמב"ם כאן עולה שהתשתית שקודמת לאיסור "לא תגזול" היא הגדרה מבארת בלבד. ובכל זאת הוא מונה אותה כמצוות עשה. זו דוגמה נוספת לסעיף מבאר.

מעניין שכאן הרמב"ן אינו משיג עליו. יתכן שהוא רואה במצוה זו ציווי על ב"ד לדון בדיני הקניינים, אך בלשון הרמב"ם די ברור שלא לזה כוונתו. זו אינה מצוה שפונה כלפי ב"ד, שכן בדוגמאות אחרות הרמב"ם כותב בפירוש לשון שמשמעה הוא ציווי על ב"ד לדון. לדוגמה, בעשה רלו, שעוסק בנזקי ממון, כותב הרמב"ם: "שציוונו לדון בדין השור". וכן בעשה רלח לגבי נזקי בור.²⁴

על רקע זה מעניין לציין גם את המצוות שנוגעות לשומרים (עשין רמב-רמד), שם הוא כותב: "שהורנו בדין שומר חינם". גם זו לשון של הגדרה ולא של הוראה הלכתית. אמנם שם אין מצוות אחרות המורות לנו על החובה לדון בדינים

23 ראה מאמרי מידה טובה לפי נח, אחרי-מות וחקת (נדפסו בספרינו לעשות מצוותיך ובנתיב המצוות, כפר חסידים 2010. ראה גם מאמרו של מ. אברהם, מה אקוב לא קבה א-ל ומה אזעם לא זעם ה', צהר כ, חורף תשסה, עמ' 9.

24 יש לעיין אם אמנם כוונת הרמב"ם שדיין שדן דינים אלו מקיים מצוה נוספת על המצוה הכללית לדון דין אמת.

הללו, ולכן די ברור שכוונת הרמב"ם היא שהמצוות הללו מכילות גם את הרכיב הנורמטיבי, כלומר גם את החובה על ביי"ד לפסוק לשומרים לפי דיני שומרים. זאת בניגוד לדיני הקניינים, שם ההוראה הנורמטיבית מצויה באיסור "לא תגזול"²⁵. בכל אופן, די ברור שמשיקולים שיטתיים ומתודולוגיים יש היגיון רב לקבוע את דיני שומרים ואת דיני נזיקין ואת דיני הקניינים, בקבצים עצמאיים, מעבר לאיסור הכללי של פגיעה ברכוש הזולת. לכן גם במניין המצוות הם מופיעים כמצוות עצמאיות.

מצוה קיומית ו'מתיר'

בהקשר זה עולה גם השאלה בדבר מעמדן של מצוות קיומיות ומצוות שהן 'מתיר'. מצוות קיומיות הן מצוות שלא מוטלות עלינו כחובה, אבל אם אנחנו מקיימים אותן אנו זוכים במצוה.²⁶ לגביהן אין בעיה עקרונית, שכן קיימת כאן משמעות נורמטיבית ישירה, ולכן אין מניעה לכלול מצוה כזו במניין המצוות. לעומת זאת, ה'מתיר' אינו מהווה מצוה כלל. ה'מתיר' הוא פעולה שמאפשרת לעשות את הפעולה הבאה, אך גם כשעושים אותה אין בכך משום קיום מצוה. אם כן, 'מתיר' אינו אלא הגדרה הלכתית, ולא מצוה במובנה הנורמטיבי.

מצוות שחיטה

דוגמה לדבר היא השחיטה. אין כל מצוה לאכול בשר, ולכן השחיטה אינה צעד הכרחי. הדבר היחיד שנוכל לומר על כך הוא שבלי שחיטה יש איסור לאכול. אבל גם האיסור הזה מופיע במניין המצוות (איסור אכילת נבלה). אם כן, מהי המשמעות ההלכתית של השחיטה? במניין המצוות מופיעה מצוות עשה קמו: והמצוה הקמ"ו היא שצונו לשחוט בהמה חיה ועוף ואחר יאכל בשרן ושלא יהיה להן התר אלא בשחיטה לבד. והוא אמרו יתעלה (ראה יב)

25 היה אולי מקום לומר שגם דיני שומרים הם רק פירוט של איסור "לא תגזול", שהרי מי שלא צודק הממון אינו שלו, ולכן הוא עובר על גזל. במאמר על מצוות בני נח (המאמר האחרון בספר זה) פ"ד העלינו שמצוות אלו מהוות בעצם אמירה אודות הרצון הא-לוהי להסדר הממוני הנכון. ניתן לחרוג ממנו בהסכמה, פרטית או חברתית, ואז אין עוברים על לא תגזול, אבל את הרצון הא-לוהי לא מקיימים. אמנם אין בכך חסרון עי"ש.

26 ראה על כך מידה טובה לפרשת וישב, תשסז, ובמאמרנו לשורש השישי.

וזבחת מבקרך ומצאנך כאשר צויתך. ולשון ספרי וזבחת מה מוקדשין בשחיטה אף חולין בשחיטה כאשר צויתך מלמד שנצטוו משה על הושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה.

יש שהבינו שמדובר כאן במתיר בלבד, ומי ששוחט אינו מקיים מצוה, אלא שהיתר לאכילה הוא רק בשחיטה. זוהי הגדרה שמבארת לנו מהי נבלה ומתי בעל החיים יצא מכלל נבלה. אחרי ההגדרה של נבלה ושחוטת תחול (או לא תחול) ההוראה הנורמטיבית של איסור נבלה.²⁷

היה מקום להבין שהשחיטה היא מצוה מותנית,²⁸ שמי שרוצה לאכול מצוּנה לשחוט, וכשהוא שוחט הוא מקיים מצוה. אמנם מדברי כמה פוסקים נראה לא כך.²⁹ מאידך, כאשר הוא אוכל בלא שחיטה כשרה, הוא עובר על איסור אכילת נבלה, אבל גם על עשה דשחיטה. וכך כותב החינוך במצוה תנא:

ועובר על זה ולא נזהר מלאכול בשר בהמה חיה או עוף שאירע בהן אחד מן החמשה פסולין שזכרנו, או שנשחטה גם כן בסכין שאינו בדוק ביטל עשה זה, מלבד שעבר על לאו דלא תאכלו כל נבלה.

אם כן, השחיטה היא מצוות עשה לכל דבר ועניין. אמנם אין בה קיום מצוה, אבל מי שאכל בלא שחיטה ביטל עשה זה.

כדי לחדד את ההבחנה הבסיסית, חשוב להבין שמצוות שהן סעיפים מבארים לא ניתן לעבור על ביטולן. לדוגמה, אי אפשר לבטל את המצוה של טומאת שרץ. אם מישהו נטמא או לא נטמא בטומאת מת הוא לא קיים ולא ביטל שום עשה, ולא עשה שום עבירה (למעט ה'עניין' ההלכתי שהוזכר לעיל). אם הוא נכנס למקדש הוא עבר על הלאו של כניסה למקדש בטומאה, אך לא על העשה של טומאת מת. כלומר את המצוה הזו (של טומאת מת) אי אפשר לקיים וגם לא לבטל. לכן הרמב"ם קובע לגביה שהיא סעיף מבאר ולא מצוה במובנה המקובל אף שהוא

27 יש שהבינו כך בטי"ז יו"ד סי' יט סק"יז, אך זה אינו מוכרח.

28 ראה במאמרנו הנ"ל, ובמאמרנו לשורש השישי.

29 ראה מנחת חינוך (תנא סק"א), שהביא שם שלוש שיטות בגדר המצוה: א. מצוות עשה (רמב"ם וחינוך). ב. לאו הבא מכלל עשה (השגות הרמב"ן על ספר המצוות לרמב"ם, עמוד מ בדפיו בהוצאת פרנקל. גם בהשגות הראב"ד על המניין הקצר בהקדמת משנה תורה כתב שאינה עשה, ואולי היא לאו הבא מכלל עשה). ג. 'מתיר' שמפקיע את הלאווים של אבר מן החי בחיים ונבילה במיתה (ריצב"א בתוס' שבועות כד ע"א ד"ה האוכל).

כולל אותה במניינו. אם כן, על פי ספר החינוך, עשה דשחיטה הוא מצוה במובנה המקובל ולא רק סעיף מבאר, שהרי גם אם אי אפשר לקיים אותה, לדעתו אפשר לבטל אותה.

אמנם בספר מלבושי יו"ט (ח"ב, קונטרס 'קל וחומר', סי' ב) האריך להוכיח ששיטת הרמב"ם היא שמי שאוכל נבילה אינו עובר בעשה של 'אינו זבוח' (=אכילת מה שלא נשחט). מכוח זה הוא טוען, שלדעת הרמב"ם מי שנותר בהמה (הורג אותה בלי שחיטה כשרה) ואוכל אותה עובר על איסור זה, שכן יש עשה של שחיטה כדי להכשיר את הבשר לאכילה, והוא לא עשה זאת. אבל אם הוא אוכל בשר נבלה, הוא לא עובר על איסור בכך שלא שחט.

מה שהכריח אותו לומר זאת הוא העובדה שהרמב"ם מונה מצוות עשה לשחוט, ואם אין איסור 'אינו זבוח' באכילת נבלה, הרי אין כאן מצוות עשה כלל (ואפילו לא לאו הבא מכלל עשה).

ברם, לאור דברינו כאן יש מקום לומר שהרמב"ם רואה בעשה דשחיטה סעיף מבאר המגדיר את המושג נבילה, ולא הוראה הלכתית. האיסור הנורמטיבי מופיע רק באיסור אכילת נבילה, ולא כאן. כוונתו של הרמב"ם בעשה קמו אינה ברורה לגמרי, אך הפירוש הזה אפשרי.

לאור דברינו אלה, יתכן שגם המצוות לבדוק בסימני טומאה וטהרה של בעלי חיים יכולות להתפרש באופן כזה (ראה נספח למאמרנו לשורש השישי). יתכן שגם אלו הם מצוות שמגדירות את המושג 'שרץ', או 'בהמה טמאה', והאיסור הנורמטיבי באכילתם קיים רק בלאו. ברם, הרמב"ם מגדיר את אלו כלאו הבא מכלל עשה, ולכן מסתבר ששם לא זו כוונתו. אך בשחיטה הוא אינו מגדיר זאת כך, וזה דווקא מאושש את ההצעה שהעלינו לעיל (אמנם גם הצעתו של בעל מלבושי יו"ט מתיישבת עם זה).

מצוות קידושין

במסגרת מצוות הפרוצדורה והמתירים ניתן למנות גם את מצוות הקידושין ומצוות הגירושין. לרוב הדעות אין מצוה במעשה הקידושין, וזהו רק מתיר לביאה, או הכשר מצוה לפריה ורביה (ראה, לדוגמה, ב"י אבהע"ז סי' א, שהביא

מקורות שמבקרים את מי שלא נושא אישה בזמן רק מחמת שלא קיים פרייה ורבייה, ולא בגלל מצוות הקידושין עצמה. ראה גם ברמב"ם פט"ו מהל' אישות ה"ב). יש שמגדירים זאת כפרוצדורה שיוצרת את קשר האישות.³⁰ כנגד השיטות הללו, נוהגים להביא את דברי הרמב"ם, אשר מונה את מצוות הקידושין בעשה ריג:³¹

והמצוה הרי"ג היא שצונו לבעול בקדושין ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה. וזו היא מצות קדושין. והרמז עליו אמרו (תצא כד) כי יקח איש אשה ובעלה וגו', הורה שהוא יקנה בבעילה (קדושין ד ע"ב). ואמר (שם) ויצאה והיתה וכמו שהציאה 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.

לכאורה מפורש בדברי הרמב"ם שיש כאן מצוות עשה. אמנם כפי שראינו לעיל, לשון כזו ברמב"ם אינה ראייה הכרחית כלל. הרמב"ם מונה גם מצוות פרוצדורה, שכן לשיטתו 'מצוה' אינה בהכרח הוראה מחייבת או איסור, אלא גם קביעה בעלת משמעות נורמטיבית (כמו סעיף מבאר) יכולה להיכלל במניין המצוות. אמנם בתחילת הלכות אישות (א, א-ב) כותב הרמב"ם:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק; אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שנתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר "כי יקח איש אשה ובא אליה" (דברים כב).

וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם, ובאחד משלשה דברים האשה נקנית - בכסף או בשטר או בביאה, בביאה ובשטר מן התורה ובכסף מדברי סופרים, וליקוחין אלו הן הנקראין קידושין או אירוסין בכל

30 גם לדעות אלו, ניתן עדיין לומר שיש בקידושין מעשה מצוה במובן רחב יותר, כמו שמצאנו ברפ"ב דקידושין שמצוה בו יותר מבשלוcho לגבי קידושי אישה. וכן משתמע מברכת האירוסין שמטבע הלשון בה דומה לברכת המצוות. אבל מצוות עשה רגילה מן התורה לרוב הדעות אין כאן. 31 ראה שו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' קע, ועוד הרבה.

מקום, ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת.

מכאן נראה לכאורה שמדובר במצוה ממש. אמנם גם כאן היה מקום לומר שכוונת הרמב"ם היא שהקידושין הם מן התורה, אך לא בהכרח שיש מצוה (=חובת עשה) מן התורה לקדש אישה. מה שהוא כותב "מצוות עשה של תורה" הוא במשמעות שראינו בספר המצוות.

והנה בכס"מ שם הביא מדברי ר' אברהם בן הרמב"ם, שכתב:

כתב הר"א בנו של רבינו שהקשו לו על מה שכתב רבינו מצות עשה של תורה לקדש את האדשה ממ"ש בפרק אלו מגלחין (מו"ק יח ע"ב) לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא לארס דלא עביד מצוה שאסור אלא אפילו לישא דקא עביד מצוה נמי אסור. ותירץ שבמנין המצות בתחלת ההלכה אמר שהמצוה לישא אשה בכתובה וקידושין ולא אמר לקדש אשה וזה שאמר וליקוחין אלו מצות עשה לפי שהיא תחלת מצות הנישואין אבל אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין.

נראה שהם הבינו שיש כאן מצוה ממש, אמנם רק בצירוף הנישואין ולא בקידושין בלבד.

וכן בספר חינוך מצוה תקנב כתב:

שנצטוינו לקנות האשה באחת משלשה דרכים קודם הנישואין, ודרכים אלו ביארו חכמים (קידושין ב ע"א) שהן בכסף או בשטר או בביאה עליה, ועל זה נאמר (דברים כב, יג), כי יקח איש אשה ובא אליה, כלומר אם ירצה איש ליקח לו אשה יקנה אותה תחלה בביאה... ועובר על זה ונשא אשה מבלי שיקדשנה תחלה, ביטל עשה זה.

מדברי החינוך עולה בבירור שיש כאן מצוה במובנה הרגיל, שכן מי שנשא אישה בלא קידושין ביטל עשה זה. וכבר ראינו שמצוות מבארות (כמו הפרת נדרים ודיני טומאת מת או שרץ) לא ניתן לבטל.

מצוות הגירושין

לגבי גירושין קיימת דילמה דומה. גם כאן יש מקום לראות זאת כפרוצדורה

שמגדירה את המושג 'אשת איש', ומבארת אותו. ואם לגבי קידושין ראינו מבוכה כלשהי, הרי שלגבי גירושין העמדה הרווחת היא שודאי אין קיום של מצוה באדם שמגרש את אשתו.

אמנם גם כאן הרמב"ם בעשה רכב מונה את ה'מצוה' הזו :

והמצוה הרכ"ב היא שצונו לגרש בשטר על כל פנים כשנרצה לגרש והוא

אמרו יתעלה (תצא כד) וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה.

כאן הניסוח מסוייג. היה מקום לפרש אותו כמצוה מותנית, שאם רוצה לגרש את אשתו יש מצוה לעשות זאת בגט. אך לפי זה עולה שאדם שגירש את אשתו בגט קיים מצוה, ומצבו הרוחני 'טוב יותר' ממי שקיים את אשתו וחי עמה באושר כל ימיו. זה נראה בלתי סביר. בדומה לכך, טוען המנ"ח במצוה שסד, לגבי חובת הוידוי בעת שעושה תשובה, שלא סביר שיש מצוה מותנית לעשות וידוי (שרק כשעושה תשובה חייב להתוודות), שכן אז יוצא שמי שעשה תשובה בלא וידוי (שלפי הנחה זו הוא מבטל עשה) הוא גרוע יותר ממי שלא עשה תשובה כלל (שאינו לו עבירה ולא מצוה).

לכאורה מטיעון זה עולה שבגירושין אין כל מצוה או חובה, ואפילו לא מותנית. לכן ברור שמי שלא מגרש אישה לא ביטל מצוה, ומי שכן מגרש אותה לא קיים מצוה. זוהי פרוצדורה שמגדירה כיצד ניתן להתיר את קשר האישות.

ובכל זאת, גם כאן כותב בעל ספר החינוך, במצוה תקעט :

שנצטוינו כשנרצה לגרש נשותינו לגרש אותן בכתב, ועל זה הכתב יאמר הכתוב ספר כריתות, והוא שיקראו אותו רבותינו זכרונם לברכה גט, וכמו כן המתרגם תרגם ספר זה גט, ועל זה נאמר [דברים כד, א], וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו...

ועובר על זה וגירש את אשתו ולא כתב לה הגט כמצות התורה וכענין שפירשו חכמינו זכרונם לברכה, ביטל עשה זה. ועונשו גדול מאד.

מוכח מכאן שיש בגירושין ביטול עשה. כלומר הגירושין אינם רק מצוות פרוצדורה שמגדירה ומבארת את המושג 'אשת איש', אלא יש כאן הוראה נורמטיבית, ששייך לבטל אותה (ואף להיענש על כך בידי שמים).³²

32 לביאור שיטת החינוך, ראה במאמרנו לשורש יא פ"ז. אנו רואים כאן הקבלה מעניינת בגישות הראשונים בשלושת המקרים שפורטו: שחיטה, קידושין

אמנם ברמב"ם הדבר אינו מוזכר, גם כאן כמו גם בקידושין. ולשיטתו בהחלט ניתן להבין שהמצוה הזו נמנית, אך היא אינה מחילה עלינו חובה כלשהי, אלא רק מגדירה סטטוס משפטי-הלכתי, או מבארת מושג הלכתי.

שיטת הרמב"ן בקידושין וגירושין

מדברינו עולה שלפי הרמב"ם היה מקום לראות את מצוות הקידושין, ועוד יותר את מצוות הגירושין, כמצוות מבארות, כלומר מצוות שאינן מטילות עלינו חובות. אם כן, היינו מצפים שהרמב"ן יחלוק עליו ולא ימנה את המצוות הללו במניינו. אך הדבר אינו כן, ואין כל רמז לכך שהרמב"ן חולק על הרמב"ם בנקודה זו. לגבי קידושין יש מקום להבין שלדעתו יש בהם מצוה ממש. ולגבי גירושין הדבר תמוה, ואולי בכל זאת דעתו היא כחינוך הנ"ל, שגם בזה ישנה מצוה כלשהי, וצ"ע.

מצוות האמונה

הרמב"ם במצוות עשה א, מונה את המצוה להאמין :

המצוה הראשונה היא הצווי אשר צוונו להאמין האלוהות והוא שנאמין שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאות והוא אמרו ית' אנכי י"י אלהיך. ובסוף גמר מכות (כג ע"ב-כד ע"א) אמרו תר"יג מצות נאמרו לו למשה בסיני מאי קראה תורה צוה לנו משה כלומר מנין תור"ה והקשו על זה ואמרו תורה בגימטריא הכי הואי שית מאה וחדסרי הואי והיתה התשובה אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמעום. הנה כבר התבאר לך כי אנכי י"י מכלל שש מאות ושלוש עשרה מצות והוא צווי באמונה כמו שבארנו.

אם כן, הרמב"ם רואה באמונה את אחת המצוות שמוטלות עלינו. וכבר רבים הקשו על חוסר ההיגיון שבמיקומה של מצוה זו במסגרת מערכת המצוות. אין כל טעם מהותי לצוות להאמין, שכן אם אין אמונה במצוה, אזי גם אין כל משמעות לציווי על כך. דרישת יסוד בכדי להיות בר קבלת ציווי היא להאמין במצוה.

וגירושין. הרמב"ם מונה את שלושתן כמצוות עשה, והחינוך שהולך בעקבותיו מחפש את ביטולו של העשה ובכך מגדיר את מצוות העשה הללו כמחייבות, לכל הפחות על דרך השלילה, ואילו ראשונים אחרים אינם רואים בהן מצוות עשה כלל.

לפי דרכנו ניתן אולי לומר, שברור שהנקודה שממנה יונקות כל המצוות היא האמונה באל המצַנֶה. לפיכך, נכון שאין היגיון מהותי לקבוע מצַנֶה על אמונה בקב"ה, שהרי אם אין אמונה במצַנֶה אזי גם אין מקום לציווי. אולם דווקא בגלל זה, לפי תפיסת הרמב"ם את מערכת המצוות, צריך העיקרון העליון הזה להופיע בראש מערכת המצוות. ההיגיון השיטתי, להבדיל מן ההיגיון המהותי, דווקא מורה על הצורך בהעמדה מפורשת של העיקרון העליון הזה בראש מערכת המצוות. זוהי קביעת נקודת המוצא לכל המצוות שיבואו אחריה.

לפי הצעתנו כאן, האמונה אמנם אינה מצוה במובן המקובל, ונראה שהיא גם אינה סעיף מבאר, ובכל זאת משיקולים שיטתיים נראה סביר מאד להעמיד אותה בראש ספר המצוות. זהו ביטוי נוסף לשיקולים השיטתיים שמנחים את הרמב"ם בבניית מניין המצוות שלו. כך היינו בונים כל ספר חוקים ראוי לשמו.

הצעה לגבי מתנות כהונה

לפי דרכנו, שהרמב"ם מונחה על ידי שיקולים שיטתיים ולא רק מהותיים, ניתן אולי להציע שהפרשת תרומה ונתינתה לכהן מבחינה מהותית הן אכן שתי מצוות, גם לשיטת הרמב"ם (כמו לרמב"ן). הסיבה לכך שהרמב"ם בכל זאת מונה כל צמד מהמצוות הטובלות כמצוה אחת, היא מכיון שזוהי פרוצדורה אחת, ומקומה בספר החוקים אינו עצמאי. אין מקום אחר בו אנו נזקקים לפרוצדורת הנתינה לכהן פרט להפרשת תרומה, ולכן הרמב"ם מונה כאן מצוה אחת. לשון אחר: גם כאן השיקול הוא שיטתי ולא מהותי. החידוש בדברינו כאן הוא שלראשונה השיקול השיטתי מצמצם במניין המצוות ולא מרחיב כמו בכל המקרים הקודמים.

ההפרדה שעושה הרמב"ן בין ההפרשה לבין הנתינה מצויה ברמה המהותית. מכיון שישנם כאן שני ציוויים בלתי תלויים במישור המהותי, הרעיון והמטרה שבשניהם הם שונים, גם אם הם מופיעים כמהלך אחד, אין כאן אלא פרוצדורה. הרמב"ן, שכפי שראינו תופס את מערכת המצוות כמהותית, מונה כאן שתי מצוות. הרמב"ם, לעומתו, שתופס את המערכת הזו כבעלת משמעות שיטתית, מונה כאן אך ורק מצוה אחת. אם כך אולי אין הכרח לומר שהרמב"ם חולק על הרמב"ן בהבנת המישור המהותי של מצוות אלו.

פרה אדומה ומקווה

התמונה שתוארה עד כה יכולה להאיר נקודה עמומה נוספת במניין המצוות לרמב"ם. כל אדם או חפץ שנטמאו, התורה מגדירה פרוצדורה כיצד הם יכולים להיטהר. לכאורה, גם פרוצדורת הטהרה אינה אלא סעיף מבאר, כמו הטומאה. אין בה כל חובה או איסור, אלא רק הגדרה כיצד אדם נטהר מטומאתו, ובאלו מקרים הוא אינו מצליח להיטהר.

והנה, שניים מן הרכיבים המרכזיים בתהליך הטהרה הם: המקווה ואפר פרה (לגבי טומאת מת). האם הרמב"ם מונה את יצירתם כמצוות עצמאיות ונפרדות מתהליך הטהרה עצמו? מתברר שפרוצדורת עשיית הפרה האדומה נמנית כמצוות עשה נפרדת (דין פרה אדומה - עשה קיג, ודין טומאת מי נידה וטהרתן - עשה קח), אך דיני יצירת המקווה לא (עשה קט - הטבילה). כך בספר משנה תורה אנו מוצאים שיש קבצי הלכות לשני הנושאים הללו: הלכות פרה, שפותחות בשתי מצוות: עשיית הפרה וההיטהרות, והלכות מקוות, שפותחות במצוה אחת: שיטבול כל טמא במי מקווה, ואחר כך יטהר.

והנה לפי הצעתנו לעיל, שמבנה ספר המצוות נגזר משיקולים של בניית שלד למשנה תורה, היינו מצפים ששני הנושאים יימנו במניין המצוות. יתר על כן, מצוות הפרה היא פרט בפרוצדורת הטהרה מטומאת מת בלבד, ואילו המקווה נדרש לטהרה מכל הטומאות. אם כן, ההיגיון השיטתי אותו פגשנו כאן מורה לנו שסביר יותר למנות דווקא את המקווה כמצוה עצמאית, שכן הוא מופיע כפרט בכמה וכמה פרוצדורות, לעומת פרה אדומה שהיא פרט בפרוצדורה אחת בלבד.

היה אולי מקום להסביר שדיני פרה אדומה הם סבוכים יותר (כמו כל פרוצדורות ההקרבה שנמנות אצל הרמב"ם), ולכן הם דורשים פירוט עצמאי, ואילו מקווה בבסיסו הוא דבר פשוט (אמנם ישנן כל מיני סיטואציות שבהן זה עלול להסתבך, אך המקווה הרגיל שנדרש לטהרה מטומאה הוא עניין פשוט למדי - 40 סאה מים). אלא שאם כך היה, אזי גם במשנה תורה היה על הרמב"ם לכלול את דיני מקווה בדיני טהרה הכלליים, ולא ליצור עבורם קובץ הלכות נפרד.

ניתן לענות על כך בשלושה כיוונים עיקריים:

1. התורה אכן מצווה אותנו לעשות פרה אדומה, וזה לא רק מכשיר לטהרת

טמאי המתים, ונמצא שזוהי מצוה רגילה ולא רק סעיף מבאר. נראה שעניין זה נוגע גם לשאלת מהותה של הפרה, האם היא קרבן (שייכת לתחום הקודשים) או פרוצדורת חולין.³³

כך לכאורה עולה מלשון הרמב"ם בעשה קיג:

והמצוה הקי"ג היא שצונו לעשות פרה אדומה כדי שיהיה אפרה מזומן למה שיצטרך אליו לטהרת טומאת מת כמו שזכר יתעלה (פ' פרה) והיתה לעדת בני ישראל למשמרת.

לכאורה זוהי מצוה לעשות פרה כדי שיהיה אפרה מוכן. אבל במבט נוסף לא ברור שכוונתו כאן היא למצוה, אלא להוראה הלכתית כיצד מכינים אפר פרה, ככל קבוצת מצוות הטומאה והטהרה (מצוה צד והלאה).

לשם השוואה, נתבונן שוב בלשון הרמב"ם במצוה צו: "והמצוה הצ"ו היא שצונו להיות כל נוגע בנבלה טמא". גם כאן לכאורה יש לשון ציווי (= "שצונו"), אבל זו לשון הרמב"ם הרגילה. אין מכאן כל ראייה שיש בזה ציווי, כמו שהוא מפרט ומבהיר במצוה צו עצמה.³⁴

המסקנה היא שאכן אין כל מצוה בעשיית הפרה.

2. ההבדל הוא טקסטואלי: על עשיית פרה יש ציווי בפסוק, ועל עשיית מקווה לא. אמנם זוהי רק אינדיקציה, שהרי כעת השאלה עוברת לתורה עצמה: מדוע התורה מצווה אותנו על עשיית הפרה ולא על המקווה?

על כן עלינו לעבור לאפשרות הבאה, שאינה אלא המשך של זו הנוכחית:

3. יש הבדל בין הלכות מקווה להלכות פרה. בעצם אין ברמב"ם בכלל הלכות מקווה, בניגוד להלכות פרה אדומה. הלכות מקווה ברמב"ם הם הלכות טהרה מטומאה, ולא הלכות המקווה עצמו, ואילו הלכות פרה הן הלכות שעוסקות במעשה הפרה עצמה (ולא רק בשימוש בה). ואכן, באותו הקשר ישנה מצוה נוספת של מי הנידה (שמטמאים את מי שעוסק בהם אם היה טהור, ומטהרים את מי שנטמא בטומאת מת). גם מצוה זו היא הגדרה ולא חובה, וגם היא עוסקת בטיבם של מי הנידה ולא בחובות ובאיסורים שלנו.

33 ראה על כך בסוף המאמר לפרשת שמיני, מידה טובה תשסז.

34 אולי יש להבחין בין "ציוונו לעשות", שהוא ציווי ממש, לבין "ציוונו להיות", שהוא רק הגדרה, או סעיף מבאר.

יש להבדל זה מבחן ברור. ישנן הלכות בתהליך עשיית הפרה שאין להן השפעה על טהרתו של טמא מת, והן מתקיימות רק בהקשר של תהליך יצירת אפר הפרה ומי הנידה, למשל טומאת העוסקים בהם. בהלכות מקווה לעומת זאת, אין הלכה שאינה עוסקת בטהרתו או אי טהרתו של הטובל.

אם כן, המצוה של פרה אדומה נמנית לחוד מפני שהרמב"ם מוכרח לפרט את הלכות שריפת הפרה והקרבנה, שכן לא כולן יכולות להיכלל בהלכות טומאת מת, וכך גם לגבי הכנת מי הנידה שהיא מצוה נוספת. לעומת זאת, אין סיבה למנות את מצוות המקווה, שכן אין בה הלכה שאינה חלק מהפרוצדורה של ההיטהרות בטבילה, וההיטהרות כבר נמנית במניין המצוות. מקווה שאינו כשר הוא לא דין במקווה, אלא זו פשוט אינה טבילה. לכן יש רק מצוה להיטהר בטבילה במקווה, ואין מצוה בפירוט של הכנת המקווה.

עדיין אין זה מחייב לומר שיש קיום מצוה בעשייה זו, וניתן לומר שמצוות הפרה היא אמנם פרט בהלכות טומאת מת ולמרות זאת נמנית לחוד מפאת הצורך לפרט את הפרוצדורה, בדומה למצוות ההקרבה.

פרק ו. סקירת השורשים השונים לאור ההצעה השיטתית

מבוא

התמונה שעלתה לאור הפרק האחרון מציגה מהפיכה בתפיסתנו את גישת הרמב"ם למושג 'מצוה' בכלל. התפיסה המקובלת, כפי שגם עולה מהפירוש המילולי של המושג 'מצוה', היא שמצוה היא נורמה שמטילה חובה כלשהי: עשה או לאו. לעומת זאת, הרמב"ם רואה את המונח 'מצוה' כשם נרדף למונח 'סעיף בספר החוקים'. למעלה קשרנו את הדברים למגמתו המתודולוגית של הרמב"ם במניית המצוות, בניגוד לשאר הראשונים שמונים את המצוות מסיבות שונות משלו (ראה על כך במאמר ההקדמה לספרנו).

בפרק זה ננסה לבחון את התיזה הזו, ונראה שעל אף המקורות הברורים שתומכים בה, היא מעוררת קשיים לא פשוטים בהבנת גישת הרמב"ם, ולכאורה נסתרת ממקורות אחרים בכתביו.

דברי הרמב"ם בשורש השמיני

הרמב"ם פותח את דבריו בשורש השמיני בהגדרה הבאה:

דע שהאזהרה היא אחד משני חלקי הצווי. וזה כי אתה תצוה למצווה שיעשה דבר אחד או שלא יעשהו. כמו שתצוהו לאכול ותאמר לו אכול או תצוהו להרחיק מן האכילה ותאמר לו לא תאכל. ואין בלשון הערבי שם יכלול שני אלו הענינים יחד. וכבר זכרו זה המדברים במלאכת ההגיון ואמרו זה לשונם ואולם הצווי והאזהרה אין להם בלשון הערבי שם יקבצם ונצטרכנו לקרוא שניהם בשם אחד מהם והוא הצווי. הנה כבר התבאר לך כי האזהרה היא מענין הצווי. והמלה המפורסמת בלשון הערבי המונחת לאזהרה היא מלת לא. וזה הענין בעצמו נמצא בלא ספק בכל לשון. כלומר שאתה תצוה למצווה שיעשה דבר או לא יעשה.

אם כן הוא מבואר שמצות עשה ומצות לא תעשה שניהם צווי גמור, דברים צונו לעשותם ודברים הזהירנו מעשותם, ושם המצווה לעשותם מצות עשה ושם המוזהר מהם מצות לא תעשה. והשם שיכללם יחד

בלשון העברי הוא גזירה. וכן החכמים קראו כל מצוה בין עשה בין לא תעשה גזירת מלך.

לכאורה הקטע האחרון מלמד שמצוה לעולם מצווה עלינו משהו, לעשות או שלא לעשות. מסיבה זו, שלילת החיוב אינה נמנית במניין המצוות מפני שהיא אינה מצווה אותנו מאומה. הרחבנו בעניין זה במאמרנו שם.

דברים אלו לכאורה סותרים את מסקנתנו כאן. בשורש הנוכחי נראה שהמונח 'מצוה' הוא רחב יותר. זוהי 'עצם' אחת מתוך השלד המתודולוגי של מפעלו של הרמב"ם, והיא לא בהכרח מצווה עלינו משהו. אם כן, מדוע שלילת החיוב אינה נכללת במניין המצוות? לכאורה גם אם אין בה ציווי, סוף סוף היא חלק מן ההלכה.

אמנם כבר במאמרנו שם עמדנו על כך שבשלילות החיוב בדרך כלל יש שתי סיבות מדוע לא למנות אותן: 1. כי אין בהן ציווי. 2. כי הן נכללות כפרט במצוה מנויה. הסיבה השנייה אינה סותרת את דברינו כאן, אך מסקנתנו שם היתה שכוונת הרמב"ם היתה גם לסיבה הראשונה.

אמנם כשנתבונן בדוגמאות שמובאות שם, התשובה נראית מובנת מאליה. לדוגמה, הפסוק "לא תצא כצאת העבדים" מלמד שלא מוציאים אמה עבריה בראשי איברים. אין כאן הבהרת מושג, וגם לא פירוט של פרוצדורה. זוהי שלילה של הו"א ללמוד דין יציאה בראשי איברים באמה עבריה בק"ו משפחה כנענית. לאחר השלילה אין כאן שום הלכה, ולכן אין מה למנות במניין המצוות.

אם כן, מה שלא מונים שלילות החיוב אינו מפני שאין בהם ציווי או אזהרה, אלא מפני שאין בהם שום תוכן הלכתי כלל. הפסוקים הללו באו לשלול הלכות שהיינו חושבים שהן נכונות, ולא ללמד הלכות כלשהן.

דברי הרמב"ם בשורשי הכפילות והמיון

בשורש הרביעי הרמב"ם קובע כי אין למנות את הציוויים הכוללים כל התורה כולה. שאלנו שם האם עיקרון זה אומר שאין כלל ציוויים כאלו, או שזהו עיקרון סידורי (שיטתי, במינוח שבכאן) אשר קובע רק שאין להכניס למניין המצוות, אולם במישור המהותי אלו בהחלט לאוין ועשין.

מלשונו של הרמב"ם שם נראה שזהו עיקרון שיטתי ולא מהותי:

שאינן ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כולה. הנה יבואו בתורה ציוויין ואזהרות אינן בדבר רמוז אבל יכללו המצוות כולם, כאילו יאמר: עשה כל מה שציוויתך לעשות, והיזהר מכל מה שהזהרתך ממנו... ואין פנים למנות הציווי הזה מצוה בפני עצמה, שהוא לא יצוה לעשות מעשה מיוחד שיהיה מצוות עשה, ולא יזהיר מעשות מעשה מיוחד שיהיה מצוות לא תעשה.

הרמב"ם אומר שאלו ציוויים ככל ציווי אחר, אלא שמכיון שהם אינם מייחדים מעשים מיוחדים אין למנותם בנפרד.

עקרונות דומים אנו מוצאים בשורשי הכפילות (הקטגוריה השלישית על פי חלוקתנו בהקדמה), ובעיקר בשורש התשיעי. שורש זה קובע שאין למנות מצוות שחוזרות בתורה כמה פעמים (אלא אם יש לאו ועשה - כמבואר בשורש השישי). הן בשורש הרביעי והן בשורש התשיעי עסקנו במאמרינו בשאלה האם כוונת הרמב"ם היא שאין כאן מצוות כלל, או שמא כוונתו היא שאלו אכן מצוות אך הן אינן נמנות במניין המצוות (ולאפשרות זו יכולות להיות השלכות לגבי דחיית איסורים בפני מצוות). השיקול הראשון הוא מהותי, והשני הוא שיטתי (שכן הוא נובע משיקולי ארגון, מיון וסידור, בדומה לשורשי הקטגוריה החמישית).

מסקנתנו היתה שברוב המקרים אין כאן מצוות כלל, כלומר שאלו הם עקרונות מהותיים ולא שיטתיים בלבד. כמובן שאין זה סותר מאומה מדברינו כאן, שהרי מה שאינו מצוה לא יימנה גם אם מגמת המניין היא שיטתית ולא מהותית.

לעומת זאת, פגשנו כמה פעמים את הדוגמה של ריבית ונשך, שלגביהן הגמרא, והרמב"ם בעקבותיה, קובעים שאלו שתי מצוות, על אף שאין שום הבדל מעשי ביניהן. לכן במניין המצוות הרמב"ם מציג רק איסור אחד, ולא שניים. במקרה זה השיקול הוא שיטתי בעליל, שכן ככותרת לחלק מהחיבור ההלכתי אין טעם להביא את שני האיסורים - על אף שמדובר בשני איסורים שונים, וכפי שהערנו גם מגמתם ועניינם שונה (נשך הוא איסור לנשוך את הלווה, ותרבות היא איסור להרבות באופן כזה את ממונו של המלווה) - שהרי כל ההלכות שנכנסות תחת אחת מהן תיכנסנה גם תחת השניה.

אמנם יש לדון, מדוע כאשר שתי המצוות הן לאו ועשה הרמב"ם קובע שיש למנותן לחוד (בשורש השישי)? לכאורה גם כאן אין הבדל מעשי אלא רק רעיוני. אך אין זה נכון, שכן ראינו במאמר לשורש השישי שזה אינו דומה למקרה של שני לאוין או שני עשין עם תוכן חופף. יש הבדל מעשי והלכתי בין לאו לעשה, ולכן חייב הרמב"ם לציין שיש כאן לאו ועשה, גם אם הסדר נקבע כאן מתוך מגמה שיטתית ולא מהותית.³⁵

שורשי הזמן

בקטגוריה השנייה אנו פוגשים עקרונות שקובעים כי אין למנות מצוות כמספר הימים שהמצוה נוהגת (שורש שלישי) ושאינן למנות מצוות זמניות (שורש יג). הראשון הוא שורש שיטתי מובהק, שהרי בכל יום אנחנו חייבים בק"ש ובקרבן התמיד וכדו', וכן במוספי החגים השונים - ובכל זאת לא מונים זאת, מפני השיקול השיטתי, שאין טעם למנות את אותה מצוה עם אותם פרטים, רק בגלל שהיא נוהגת וחלה בכמה ימים שונים. גם כאן זהו סוג שורש שנוגע במיון וסיווג, ולכן דברינו מלמעלה תקפים גם ביחס אליו.

שורש יג עוסק במצוות זמניות, וקובע שאין למנות מצוות שאינן נצחיות. הסיבה לכך היא מהותית ושיטתית כאחת. מצוות שלא מטילות עלינו חובות הלכתיות אינן נמנות. ואכן, גם במשנה תורה, על אף שהוא עוסק גם בהלכות שאינן נוהגות בזמן הזה, לא נדונות ההלכות הזמניות.³⁶ ממילא ברור שגם בספר המצוות, שהוא השלד של משנה תורה, לא תופענה המצוות הללו.

35 היה מקום להקשות שגם בשני לאוין, כמו נשך ותרבית, ישנה השלכה הלכתית, ולכן היה על הרמב"ם למנות גם כפילויות רגילות. אך דומה כי עניין זה ייפתר אם נזכור ששיטת הרמב"ם (נגד כל הראשונים האחרים, כפי שהוא עצמו כותב בספר המצוות) היא שכשיש לאו כפול אין לוקים עליו פעמיים, גם במקום שחז"ל קבעו שהוא עובר בשני לאוין. ראה על כך בח"א של מאמרנו לשורש התשיעי. אם כן, לפי הרמב"ם לריבוי הלאוין אין שום השלכה הלכתית, ולכן השיקול השיטתי קובע שאין למנות אותם. שיקול מהותי יכול היה להוביל למסקנה שיש למנות את המצוות הללו, אלא אם מדובר בחזרה שאינה כפילות נורמטיבית (כלומר שהלכתית יש שתי מצוות) אלא רק טקסטואלית (שהתורה חוזרת על אותה מצוה פעמיים).

36 אין ברמב"ם הלכות הקרבה בבמה למשל. אמנם בהלכות קרבן פסח (פ"א ה"ג) כתב: "אין שוחטין את הפסח אלא בעזרה, כאשר הקדשים. אף בשעת היתר הבמות לא היו מקריבין את הפסח בבמות יחיד, וכל המקריב את הפסח בבמות יחיד לוקה, שנאמר: "לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך" - מפי השמועה למדו שזו אזהרה לשוחט בבמות יחיד אפילו בשעת היתר הבמות", אך במניין הלאוין לא מנה את הלאו הזה, ראה מנ"ח מצוה תפז.

שורש יא

לכאורה נראה כי ישנן מצוות שנמנות בנפרד משיקולים מהותיים, ולא שיטתיים. לדוגמה, במאמרנו לשורש יא עסקנו במצוות תפילין וציצית. ראינו שם שלשיטת הרמב"ם מצוות תפילין מחולקת לשני חלקים (של יד ושל ראש), ואילו מצוות ציצית נמנית רק כמצוה אחת (התכלת והלבן).

שיקולי סידור ודאי מוליכים אותנו לכלול את שתי מצוות התפילין במקום אחד, אבל לא בהכרח למנות אותם כמצוה אחת. שתי התפילין תמיד מופיעות ביחד, ואין משמעות נפרדת לאחת מהן בשום הקשר מעשי אחר. ההבחנה בין שתי מצוות התפילין היא משיקול מהותי ולא שיטתי.

הרמב"ם בשורש יא מחלק בין שני סוגים של צמדי מצוות שלא מעכבים זה את זה. החלוקה היא לאור המטרות והמגמות של המצוות הללו, ואופן השגתן של המגמות הללו. כך גם הסברנו את ההבחנה בין ציצית לתפילין.

ובאופן כולל יותר נאמר זאת כך. במאמרנו לשורש יא עמדנו על כך שהרמב"ם עוסק שם בהכללות ומציאת קשרים סיבתיים בין מצוות. הבהרנו שגישה זו מבוססת על אסנציאליזם, כלומר תפיסה מהותנית של המצוות, ואמון ביכולת שלנו להגיע למהות שלהן. אך כל זה מצביע על עיסוק במהות ולא בשיטה. שיקולים שיטתיים אמורים להיות צמודים לעובדות ופחות לרדת לנימוקים וטעמים. ההכללות מבוססות על מציאת קשר מהותי בין מצוות, ואם שיקולים אלו קובעים את מניינן, אזי המניין הזה מבטא מהות ולא רק סדר ושיטה.

שורשי המיון והשורשים הראשונים

לכל אורך שורשי המיון והסיווג השתמשנו בעיקרון שעולה בצירוף שני חלקי השורש התשיעי: כל מצוה מנויה צריך שיהיו בה שני דברים: 1. פסוק מיוחד שמצווה עליה. 2. תוכן ייחודי.

והנה, אם אכן השיקולים שיטתיים ביסודם, כלומר המטרה היא יצירת שלד לחיבור ההלכתי, מדוע נדרש פסוק מיוחד שיצווה על המצוה הזו? אם יש לה תוכן מיוחד היא אמורה להוות כותרת עצמאית במשנה תורה, ולכן גם מצוה נפרדת בספר המצוות. לשון אחר: לאו שבכללות (שנדון בחלק השני של השורש התשיעי,

וראה מאמרנו שם), אמור היה להימנות כמספר מצוות שונות, על אף שהאזהרה לכולן נלמדת מאותו פסוק עצמו. סוף סוף יש שם תכנים שונים, והם אכן מופיעים בקבצי הלכות שונים בין ספרי משנה תורה.

די ברור שדרישה זו של הרמב"ם נובעת מהתייחסותו העקרונית, כפי שראינו במאמרנו לשורש השני, שמצוה שאין עליה ציווי מפורש (ולא רק כזה שנלמד מדרשה), אינה נחשבת כמצוה גמורה מדאורייתא. זוהי מצוה שאין לנו אזהרה לגביה. כלומר, הרמב"ם אמנם רואה את המצוות כשלד למשנה תורה, אך הוא עומד על כך שהן תהיינה אך ורק מצוות דאורייתא שמופיעות בפירוש ובנפרד בתורה. ישנה כאן תפיסה שמצוות התורה מהוות שלד למכלול ההלכתי, ולכן השלד יכול רק מצוות שהן 'דאורייתא' (ראה על כך במאמרנו לשורש השני).

אם כן, גם שורשי הקטגוריה הראשונה (שני השורשים הראשונים) מצטרפים כעת לתמונה הכוללת. שני אלו לכאורה עוסקים בתוקף ההלכתי של המצוות (הם קובעים שלא מונים מצוות דרבנן, תקנות וגזירות, כמו גם מצוות שנלמדות מדרשות). כעת אנחנו נוכחים לראות שהמעמד של 'דאורייתא' אינו רק בעל משמעות הלכתית, אלא גם בעל משמעות מתודולוגית: רק מצוה מדאורייתא יכולה להוות 'עצם' בשלד ההלכתי. נעיר כי המטפורה הרווחת של המצוות כרמ"ח איברים (=עשין) ושס"ה גידים (=לאוין) מקבלת כאן משנה משמעות. אמנם היות המצוה מדאורייתא אינו תנאי מספיק להיותה מצוה מנויה, אך זהו תנאי הכרחי. מצוה שאינה מדאורייתא לא שייכת לשלד הנ"ל (אף שגם מצוות שהן מדאורייתא לא בהכרח שייכות אליו, אם הן כלולות במצוות אחרות, או כפולות עמן, או נכללות ביחד עמן במכלול רחב יותר).

קשיים מתודולוגיים

כעת נוכל לבחון כמה היבטים נוספים ביחס להצעה השיטתית. לפי הצעה זו קשה מאד להבין מדוע הרמב"ם נזקק למימרא של ר' שמלאי בסוף מסכת מכות? בפשטות ר' שמלאי מונה את המצוות במישור המהותי. כשהוא אומר שיש תרי"ג מצוות, אין כוונתו לומר שהשלד ההלכתי מכיל תרי"ג עצמות, אלא שמבחינה מהותית יש תרי"ג מצוות שונות. והנה, אם הרמב"ם מונה את המצוות משיקולים

מתודולוגיים-שיטתיים, אין כל סיבה שמניינו יתלכד עם המניין המהותי. מדוע להניח שמספר הכותרות לספר ההלכה מתלכד עם מספר המצוות שנמנות משיקולים מהותיים?

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". אם אכן מדובר על שיקול שיטתי, מה עניין מימרת ר' שמלאי להכא?

וכן בתחילת השורש השלישי, שם הוא מוכיח מלשון המימרא של ר' שמלאי שמדובר רק במצוות שניתנו לנו לדורות ("מורשה"). עוד הוא מוסיף שם להוכיח שאין למנות מצוות זמניות מלשון המדרש (ראה מאמרנו שם):

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. זה המספר המהותי (כלומר מספר המצוות השונות זו מזו ברובד המהותי), אבל המספר שמתקבל משיקולים שיטתיים יכול להיות לגמרי שונה.

ובכלל, לא ברור מדוע הרמב"ם טורח להתפלמס עם בה"ג ומוני מצוות אחרים. לכאורה הוא כלל אינו חולק עליהם. הם מונים את המצוות המהותיות, ואילו הוא מחפש כותרות שיהוו בסיס לשלד ההלכתי שלו. מדוע הוא מניח שהמניינים הללו אמורים להתלכד? וגם אם הוא חולק עליהם ברובד המהותי, מדוע זה משליך על מניינו, שנערך משיקולים שיטתיים גרידא?

נחدد זאת בעזרת דוגמה: הרמב"ם מונה את המצוה להורות בדין טומאת מת, טומאת שרץ וכדו'. מי שמונה מצוות מהותיות לא יכלול את המצוות הללו במניינו. אם כן, אין סיבה שהוא לא יכלול בו מצוות אחרות במקומן. הוא הדין

לגבי פרוצדורות ההקרבה, ושאר סעיפים מבארים שנדונו כאן למעלה.

מסקנה

שיקולים אלו מורים כי הרמב"ם אינו יכול לבסס את כל מערכת המצוות שלו על שיקולים שיטתיים בלבד. גם שיקולים של מהות צריכים לתפוס מקום חשוב בבניית מערכת המצוות. המבנה שלו מורכב, ככל הנראה, משני סוגי השיקולים גם יחד.

כפי שהצענו למעלה, הרמב"ם רואה בתרי"ג המצוות שמדאורייתא עצמות בשלד ההלכתי. לכאורה הוא מזהה את המניין המהותי עם המניין השיטתי. הוא כנראה מניח שמניינו של ר' שמלאי אמור לחפוף למניינו שלו, על אף המגמה השונה שלהם. אם כן, העובדה שיש מצוה כלשהי ששונה באופן מהותי, אומרת שכנראה היא מהווה גם אב, או כותרת לקובץ הלכות, במובן השיטתי. אמנם ההיפך לא בהכרח קיים: מה שמהווה כותרת אינו תמיד מצוה דאורייתא במובן המהותי (כמו כל מצוות הפרוצדורה, או מצוות "אנוכי ה' א-להיך", שלמעלה הצענו לראות אותה כהכרזה טקסית בפתיחת ספר המצוות).

יתכן שמסקנה זו מסבירה מדוע הרמב"ם מדייק מלשון חז"ל דיוקים שנוגעים למניין המצוות. כבר הבאנו במאמר לשורש יא (ראה שם בפ"ג) שהרמב"ן תוקף אותו בעניין זה, באומרו (בהשגות לשורש יא):

והתמה מן הרב אם לדעת המכלתא הזו התכלת והלבן אינם מעכבין זה את זה לאי זה ענין שנו שם מצוה אחת ואינם שתי מצות. וכי בא התנא הזה עכשיו למנות מאתים וארבעים ושמונה מצות עשה וללמדנו שלא נביא ענין ציצית בחשבוננו אלא למצוה אחת?! זה הדבר איננו ראוי לטעות בו. לדעת הרמב"ן חז"ל כלל לא עסקו בשאלת מניין המצוות. לכן כאשר חז"ל מדברים על "שתי מצוות" אין להסיק מכאן שיש למנות שתי מצוות נפרדות. הרמב"ם, לעומתו, כנראה מניח שגם חז"ל עסקו בכך, ולכן הוא מביא ראיות מלשונם. הרמב"ן טוען שאם מניין המצוות הוא עניין טכני, ובעיקר אם הוא רק משמש כשלד למשנה תורה (שהרי אין לו כל משמעות מצד עצמו, כמו שראינו למעלה בשיטת הגר"א והרמב"ם, וכן ראינו בתחילת השגות הרמב"ן לשורש הראשון.

ראה על כך גם במאמרנו לשורש יא), אזי אין כל מקום ללמוד מדברי חז"ל משהו על המניין הזה. חז"ל עסקו בשאלות הלכתיות ומהותיות, ולא במתודולוגיה של מניית מצוות ובניית ספרי חוקים.

לעומת זאת, הרמב"ם כנראה מניח שיש קשר בין המישורים: אם חז"ל אמרו שיש כאן שתי מצוות שונות, כנראה גם במניין המצוות זה אמור לבוא לידי ביטוי.³⁷ המהות היא אבן פינה גם בשיקול השיטתי, אם כי ההיפך אינו בהכרח נכון.

אלגנטיות ואמת: גישה מדעית ואמונית

אנו מגיעים למסקנה שהרמב"ם רואה קשר 'מיסטי' בין שיקולי המהות לבין שיקולים שיטתיים. למרות שלכאורה אין קשר מחייב בין שני ההיבטים, בצורה זו או אחרת יוצא ששיקולי המהות ושיקולי השיטה מובילים לאותו מניין מצוות. כאן נעיר בקצרה על קשר לאספקט בפילוסופיה של המדע.

כידוע, אחד הקריטריונים לבחירת תיאוריה מדעית שתסביר מכלול כלשהו של עובדות הוא הפשטות או האלגנטיות של התיאוריה. רבים התקשו, מדוע שיקולי אלגנטיות מוליכים אותנו למסקנות אודות האמת (ראה נספח למאמרנו לשורש ז)? לכאורה הפשטות היא תוצאה של מבנה החשיבה שלנו, ויצור בעל חשיבה שונה יראה תיאוריה אחרת כאלגנטית ופשוטה יותר. לעומת זאת, האמת שבתיאוריה היא משהו אובייקטיבי, שקשור למציאות עצמה (האם התיאוריה נכונה או לא). מתוך טענה זו יש שהגיעו למסקנה (מופרכת, ראה שם) שהתיאוריה המדעית אכן אינה אומרת מאומה על העולם, והיא פיקציה אנושית סובייקטיבית גרידא. התיאוריה הפשוטה והאלגנטית אינה אלא צורת תיאור שאנחנו מאמצים, משיקולי נוחיות ויעילות, למכלול העובדות. לדוגמה, לפי הצעה זו אין בעולם האובייקטיבי כוח גרביטציה. המונח הזה הומצא כדי לייעל את התיאור של מכלול העובדות שבהן צפינו (שכדורים נופלים לכדור הארץ, וכן כיסאות, אבנים, חלליות וכדומה).

בנספח שם עמדנו על כך שדילמה דומה עולה בהקשר הפרשני (הרמנויטי), ושם הרמב"ם שולל זאת מכל וכל. הרמב"ם רואה התאמה בין צורת החשיבה שלנו

³⁷ אמנם ראה במאמרנו לשורש יא שיתכן שהדיוקים של הרמב"ם הם מתוכן דברי חז"ל ולא מעצם ההתייחסות הלשונית שלהם לצמד פעולות (כמו בתפילין) כשתי מצוות.

לבין התורה. לכן, מה שנראה לנו קשור זה לזה, כנראה באמת קשור זה לזה. לכן ההכללות (והקשרים הסיבתיים) שאנחנו עושים אמורות להתאים למציאות האובייקטיבית.

כאן אנחנו רואים תפיסה דומה למדיי. הרמב"ם רואה קשר בין שיקולי סידור סובייקטיביים, שנובעים מן החשיבה שלנו (ולא מהחומר ההלכתי-תורני עצמו), לבין המהות האובייקטיבית של ההלכה והתורה כשהן לעצמן.³⁸

38 נושא זה נדון בהרחבה בקוורטט של מ. אברהם, ובעיקר בספר השני, את אשר ישנו ואשר איננו, ולכן כאן לא נפרט בזה יותר.

פרק ז. סיכום

הגדרנו מחדש את מגמתו של הרמב"ם, וראינו שמניינו אינו נצמד לשיקולי מהות אלא לוקח בחשבון שיקולי סידור שיטתיים. הסברנו זאת בכך שהמניין לא נועד אצלו אלא כדי לבנות את השלד לחיבורו ההלכתי. לכן, מה שמשרת מגמה של חיבור הלכתי אמור להשפיע על המניין. בשל כך יכול הרמב"ם למנות נורמות הלכתיות שיש להן השלכה מעשית, גם אם אינן מצוות ישירות על מעשה כלשהו. כך הוא מונה מצוות שהן 'מתיר'. כך הוא מונה פרשיות הקובעות מצבים בדיני ממונות, למרות שעצם קיומן כבר כלול במצוות גזל. כך הוא מפריד בין פרוצדורות מורכבות של קרבנות, למרות שחובת הבאת הקרבן נמנתה כבר בנפרד. בסופו של דבר עמדנו על כך שנראה כי הרמב"ם כלל אינו מפריד בין שתי מערכות השיקולים הללו, אלא רואה את השיקול המהותי ואת השיקול השיטתי צמודים ושלובים זה בזה, ולכן הוא מסתמך על דברי חז"ל העוסקים במהות, למרות שהוא עוסק גם בסידור שיטתי. ועדיין הערבוב בין שיטתיות למהות בשיקוליו של הרמב"ם צריך עיון.

השׁוֹרֵשׁ הַשְּׁלוֹשָׁה-עָשָׂר:

כי המצות לא יתרבה מספרם במספר הימים

שתתחייב בהם המצוה ההיא

מן המבואר כי יש שם מצות מתחייבות בשעור אחד מזמן ידוע. ופעמים יהיה השיעור ההוא מדובק והוא שיתחייב מעשה המצוה ההיא ביום אחר יום כגון הסוכה והלולב (ע' קסח-קסט). ופעמים יהיה החיוב בימים ידועים כמו הקרבנות. וכמו שנאמר על דרך משל מוסף ראש חדש שהיא מצוה אחת והיא הצווי שצונו שנקריב קרבן מוסף כשתתחדש הלבנה. ואם יאמר אומר למה זה לא יימנה מוסף כל חדש וחדש מצוה בפני עצמה, נשיבה אם היה זה כן מנה גם כן תמיד כל יום מצוה בפני עצמה והקטרת הקטורת בכל יום מימות השנה מצוה בפני עצמה והטבת הנרות התמידות כל יום ויום מצוה בפני עצמה. ואחר שלא תמנה אלא הענין המצווה בו התחייב באי זה זמן שהתחייב כן לא תמנה מוסף ראש חדש זולת מצוה אחת (ע' מב) ומוסף שבת מצוה אחת (ע' מא) וכן מוסף כל מועד ומועד מן החמשה מועדים (מז-נא) ואף על פי שהוא מתחייב בימים רבים דבקים זה אחר זה. כי הוא כמו שאמר (אמור כג) ושמחתם לפני י"י אלהיכם שבעת ימים כן אמר (שם) שבעת ימים תקריבו אשה וכמו שמצות לולב אחת (קסט) כן מצות מוסף פסח אחת (מג). וכן מוסף כל פרק ופרק (מה-נא). ומזה יתבאר שהחגיגה גם כן מצוה אחת (נב) אף על פי שהיא מתחייבת בשלשה פרקים. וכן הראיה והשמחה (נג-ד). וזה ממה שלא טעה בו שום אדם ולא נטה לדעת אחרת. אבל טעו במה שנתלה בשרש הזה טעות גדול מאד מגונה וזה שהם מנו המוספין כלם מצוה אחת, מוסף שבת ומוסף ראש חדש ומוספי מועדות. ועל הדרך הזה מן המנין היה ראוי להם שימנו שביתת כל יום טוב מצוה אחת ולא עשו כן. והשם יודע שאין ראוי לתפוש אותם בדבר מזה כי הם לא חייבו במניינם סדר אחד בשום פנים אבל יעלו שמים ירדו תהומות. והאמת המבואר הוא מה שזכרנו לך כי כל מוסף ומוסף הוא מצוה בפני עצמה כמו ששביתת כל יום ויום מצוה בפני עצמה (ע' קנט-קסז, ל"ת שכג-שכט). וזה הוא הסדר הישר.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

תוכן המאמר:

- א. הקדמה
 - ב. מהלך הדיון בשורש
 - ג. כמה הערות על שיטת הרמב"ם
בין פרשנות למהות
שני סוגי מצוות תמידיות
דוגמה פילוסופית: רציפות הזהות
לאופיו של מניין המצוות: שיטתיות מול מהותיות
 - ד. ניתוח פילוסופי, מטא-הלכתי, של ספירת הזמן
מבוא
הזמן כגורם למצוה
היחס החד ערכי בין הגורם לחיוב לבין החיוב עצמו: 'הצד השווה'
טיבם של צירי הזמן המעגליים
חשיבותה של הנחה 1 במסקנת הנחה 2
מסקנה: היחס לצירי הזמן הקווים
 - ה. השלכות מטא-הלכתיות
דוגמה: מצוות זכירת יציאת מצרים בפסח
עוד על היחס למצוות הזמניות
הצעה לביאור דין פטור הנשים במצוות שהזמן גרמן
ו. הכלל המנחה למניין המצוות הזמניות
ישוב הקשיים בדברי הרמב"ם בשורש זה
המצוות היומיות: מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן
שיטת בה"ג ורס"ג
ז. השלכות הלכתיות: אופיו של הזמן בשבתות וימים טובים
היחס בין ימי הרגל
ממד הזמן ברגלים
 - א. "מיגו דאיתקצאי"
 - ב. "מיגו דאתקצאי מחמת היום שעבר"
 - ג. השוואה בין דיני אבל להלכות שבת
 - ד. הזמן ביום הכיפורים
- משמעות הדברים: בחזרה לשיקולי הרמב"ם ביחס למניין המצוות

מקור מספר העיקרים ומורה הנבוכים

מקור פילוסופי-פיסיקלי

דרוש על היחס בין חול לקודש בציר הזמן

מבט על הבעיות שראינו ביחס למניין המצוות בדרך הדרוש

ח. סיכום

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, והשורש השלושה-עשר, אשר קובע שאין למנות את הימים השונים בהם אנו מחוייבים במצוה כמצוות נפרדות.

במאמר העוסק בשורש השלישי, עמדנו על כך שיש שני סוגים של צירי זמן: קווי ומעגלי, וישנן מצוות התלויות ישירות בצירי הזמן הללו, כלומר שההימצאות בנקודת זמן היא עצמה הגורם למחוייבות במצוה (זאת בניגוד לתלות עקיפה בזמן, שקיימת כמעט תמיד). השורש השלישי עוסק במצוות התלויות בציר הזמן הקווי-היסטורי ומאמרנו שם נוגע בעיקר בציר הזמן ההוא. לעומת זאת, השורש הנוכחי עוסק בתלות בצירי הזמן המעגליים, ואנו נעסוק במשמעויות הלכתיות של התלות הזו.

לכאורה גם שורש זה, כמו מקבילו - השורש השלישי, נראה מובן מאליו ומוסכם על הכל, עד כדי תמיהה בדבר הצורך שראה הרמב"ם לכלול אותו בין שורשיו (ראה במאמר בהקדמה לספר, סוף פרק ג שם הסברנו שהרמב"ם לא הביא עקרונות פשוטים ומוסכמים). על כן, השאלה הקשה ביותר העולה משורש זה היא עצם ההזדקקות אליו. בשורש השלישי עמדנו על כך שלמרות שהעיקרון בשורש הוא מוסכם ופשוט, טמונות בו תובנות חשובות הנוגעות לתפיסת המושג 'מצוה', ואף מצאנו מחלוקות שונות בין הראשונים לגביהן. הצענו שם שככל הנראה מחלוקות אלו הן אשר גרמו לרמב"ם לדון בו. נראה שגם כאן עלינו לחפש הסבר בכיוון זה. שורש זה אינו דן במהותן של המצוות הנדונות בו, ואף אינו נוגע לתוקפן ההלכתי. ברור כי העובדה שאין מונים 365 מצוות הנחות תפילין נפרדות לא נובעת מקולא או מטענה אחרת כלשהי לגבי מעמדה ההלכתי של מצוות תפילין. אם כן, שורש זה אינו מסוג השורשים העוסקים ישירות במהותן ותוקפן של המצוות. לדעתנו הוא נוגע בטיבם ומהותם של צירי הזמן המעגליים, וניתן להסיק ממנו מסקנות שונות במישורים מטא-הלכתיים.

מאמר זה יעסוק באופני חלוקת הזמן ליחידות, ויעלה אפשרויות לצורות חלוקה שונות ואף מקבילות. אחרי הצגת דברי הרמב"ם בפרק ב, נתהה בפרק ג אם אמנם קיים דיון מהותי בשאלת הזמן, או שמא אין שורש זה אלא ארגוני בלבד. בפרק ד נוכיח את תלותן של מצוות בציר הזמן המעגלי, ובפרק ה נדון בהשלכותיה ההלכתיות והמטא-הלכתיות של תלות זו. לאור כך נסיק בפרק ו כי אכן בשורש זה מצויה טענה מהותית באשר לסוגי המצוות בהן הוא עוסק. בפרק ז, פרק הסיום, נצביע על הבדל מהותי בין זמני קודש לזמני חול.

פרק ב. מהלך הדין בשורש

הרמב"ם פותח את דבריו בשורש זה במילים אלו:

מן המבואר כי יש שם מצות מתחייבות בשעור אחד מזמן ידוע. ופעמים יהיה השיעור ההוא מדובק והוא שיתחייב מעשה המצוה ההיא ביום אחר יום כגון הסוכה והלולב ופעמים יהיה החיוב בימים ידועים כמו הקרבנות. וכמו שנאמר על דרך משל מוסף ראש חדש - שהיא מצוה אחת והיא הצווי שצונו שנקריב קרבן מוסף כשתתחדש הלבנה.

הרמב"ם מצביע כאן על שני סוגים של מצוות המוגבלות בזמן התחולה שלהן: מצוות החוזרות על עצמן אחת לשנה לאורך כמה ימים (כמו סוכה ולולב) ומצוות שחוזרות על עצמן מדי פעם באופן מחזורי, כמו קרבנות מוספי ראשי החדשים, החוזרים בכל ר"ח. לתמונה מלאה יותר נוסף כאן עוד סוג: מצוות שחיובן הוא חד פעמי, ביום מסויים בשנה (כמו עינוי ביום הכיפורים).

ראוי לציין שהרמב"ם אינו מביא כדוגמאות עבור הסוג השני מצוות שחיובן מוטל עלינו בכל יום (כמו תלמוד תורה, הנחת תפילין, הקטרת הקטורת, הטבת הנרות, תפילה, קריאת שמע, יראת ואהבת ה').¹ הרי מצוות אלו תלויות בזמן, אלא שפרק הזמן בו הן חלות הוא כל ציר הזמן. כנראה שלרמב"ם אין מה לטעון לגביהן בהקשר של מניין המצוות, ולכן העדיף להמחיש את דבריו בדוגמאות אחרות. אנו ניגע במצוות התמידיות בהמשך דברינו.

כעת מגיע הרמב"ם לשאלה העיקרית בה עוסק השורש:

ואם יאמר אומר למה זה לא יימנה מוסף כל חדש וחדש מצוה בפני עצמה? נשיבהו - אם היה זה כן מנה גם כן תמיד כל יום מצוה בפני עצמה והקטרת הקטורת בכל יום מימות השנה מצוה בפני עצמה והטבת הנרות התמידות כל יום ויום מצוה בפני עצמה. ואחר שלא תמנה אלא הענין המצווה בו התחייב באי זה זמן שהתחייב כן לא תמנה מוסף ראש חדש זולת מצוה אחת ומוסף שבת מצוה אחת וכן מוסף כל מועד ומועד מן

1 הביאור הלכה (בהלכה הראשונה בשו"ע) מביא מספר החינוך שיש שש מצוות שחיובן עלינו הוא תמידי: 1. אמונה. 2. שלא להאמין באלוה זולת הקב"ה. 3. לייחדו. 4. לאהבו. 5. לירא ממנו. 6. שלא לתור אחרי העיניים והלב.

החמשה מועדים ואע"פ שהוא מתחייב בימים רבים דבקים זה אחר זה.² הטענה היא שמניית כל מצוה כזאת כמצוה נפרדת תביא את המניין למספר הגבוה בהרבה מתר"ג. טיעון זה מופיע גם בשורשים אחרים.

הרמב"ם ממשיך ומנמק:

כי הוא כמו שאמר ושמתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים כן אמר שבעת ימים תקריבו אשה, וכמו שמצות לולב אחת כן מצות מוסף פסח אחת וכן מוסף כל פרק ופרק. ומזה יתבאר שהחגיגה גם כן מצוה אחת אע"פ שהיא מתחייבת בשלשה פרקים וכן הראיה והשמחה.

מהפסוק "ושמתם" מתכוון כנראה הרמב"ם להוכיח שהמצוה על כל ימי החג ניתנה בציווי אחד, ולכן יש למנות את כולם כמצוה אחת. אמת המידה למניין המצוות היא מספר הציוויים ולא מספר המעשים הנדרשים מכוח הציווי. מכאן נבין גם את המשך דבריו, התמוהים לכאורה. הרמב"ם טוען כי מתוך העיקרון שלו נוכל להבין מדוע מצוות השמחה, החגיגה והראיה נמנות כמצוה אחת המקוימת בשלושת הרגלים. אולם בהמשך הוא מסביר מדוע "טעות גדול מאוד מגונה" היא למנות את כל המוספים כמצוה אחת, שכן יש להפריד בין הרגלים השונים. מה החילוק בין מוספי הרגלים שאין למנותם בנפרד, ובין החגיגה, הראיה והשמחה שאותן יש למנות כמצוה אחת עבור כל הרגלים?

נראה שהרמב"ם מחלק על פי העיקרון שנקבע למעלה, שמניין המצוות תלוי בנוסח המקרא. במשפט הקודם הוא קבע כי ציווי מקראי אחד מצביע על תוכן הנחשב כמצוה אחת. בה במידה, אם הציווי מנוסח בשלשה פסוקים שונים (כמו במוספי הרגלים) אזי אלו שלוש מצוות שונות. בשל טיעון זה הוא מסיק שהחגיגה והראיה ("שלוש פעמים בשנה ייראה כל זכורך") והשמחה ("ושמתם בחגך"), המופיעים כציווי אחד הנוגע לכל הרגלים, ודאי צריכים להימנות כמצוה אחת, ואין כאן סתירה כלל.

2 במסגרת התשובה לשאלה מדוע אין למנות כל מצוה כזו לחוד, הרמב"ם מוצא לנכון להתייחס למצוות התמידיות והיומיומיות. לדבריו, לו היינו מונים את המצוה להביא מוסף בכל ר"ח ובכל מועד כמצוה בפני עצמה, היה עלינו למנות גם כל אחת מן המצוות היומיומיות כ-365 מצוות (או 730, אם יש חיוב פעמיים ביממה, כמו בק"ש או בקטורת). המסקנה הינה שהעיקרון שאין למנות מצוות יומיומיות היה ברור לרמב"ם עוד לפני הדיון. כאן הוא רק משתמש בו בכדי לנמק את העיקרון הפחות פשוט לגבי מצוות שחוזרות על עצמן מדי פעם.

הרמב"ם ממשיך כעת ומסביר מדוע הוא בכל זאת נזקק לשורש הזה, על אף פשטותו, ועל אף שהוא מוסכם על כל הראשונים:

וזה ממה שלא טעה בו שום אדם ולא נטה לדעת אחרת. אבל טעו במה שנתלה בשרש הזה טעות גדול מאד מגונה וזה שהם מנו המוספין כלם מצוה אחת, מוסף שבת ומוסף ראש חדש ומוספי מועדות. ועל הדרך הזה מן המנין היה ראוי להם שימנו שביתת כל יום טוב מצוה אחת ולא עשו כן.

והשם יודע שאין ראוי לתפוש אותם בדבר מזה כי הם לא חייבו במניינם סדר אחד בשום פנים אבל יעלו שמים ירדו תהומות. והאמת המבואר הוא מה שזכרנו לך כי כל מוסף ומוסף הוא מצוה בפני עצמה כמו ששביתת כל יום ויום מצוה בפני עצמה וזה הוא הסדר הישר.

הרמב"ם טוען שאלו שמנו את מוספי הרגלים כולם מצוה אחת³ הפריזו כאן על מידותיהם, כלומר לקחו את העיקרון הנכון שבשורש זה צעד אחד רחוק מדאי. המניין הראוי הוא למנות כל מוסף כמצוה בפני עצמה, אבל לא למנות לחוד כל ביצוע של אותו מוסף. לדוגמה, מוספי ר"ח נמנים כמצוה אחת, אולם אין למנות בנפרד את מוספי ר"ח מרחשון, כסלו, וכו'.

כלומר, מחד, היה מקום לראות את החובה להביא מוסף בר"ח מרחשון או כסלו כשתי חובות שונות, שכן אלו הם שני חודשים שונים ובשניהם יש מצוה להביא מוסף, אבל את זה הרמב"ם שולל. מאידך, היה מקום לטעון טענה הפוכה וקיצונית, ולכלול את כל המוספים כולם כמצוה אחת, ואכן, בה"ג בחר בדרך זו (וגם רס"ג, בספר המצוות שלו). הרמב"ם שולל גם את הדרך הזאת. לדעתו מוספי ר"ח הם סוג אחד, אך הוא נמנה לחוד ממוספי פסח, וגם מוספי פסח נמנים לחוד ממוספי סוכות, ובודאי ממוספי שבת, וכן על זו הדרך.

אם כן, עיקר מטרתו של הרמב"ם כאן לא היתה לטעון שאין למנות מצוות חוזרות, שהרי לזה כולם הסכימו, אלא כנראה לטעון טענה הפוכה: לקבוע כי במקרים מסויימים דווקא יש למנות מצוות דומות בנפרד. באופן מפתיע, הוא בא להרבות את המניין ולא למעט אותו. זאת, על אף שניסוחו לשורש אינו מורה על כך.

3 כמו בדרך כלל בשורשים, הטענות של הרמב"ם כאן פונות כנגד בה"ג.

נסיים את הפרק בהערה חשובה. אמנם הרמב"ם קובע כאן את העיקרון, אך הוא אינו מנמק אותו. מדוע החיתוך נעשה דווקא בצורה שהוא מציג? נראה סביר לא למנות כל מצוה בכל יום כמצוה נפרדת. אך לא ברור מדוע הוא שולל את החלוקה של בה"ג! מדוע לא ליישם את העיקרון שנקבע בשורש זה באופן מלא? בתוך דבריו הרמב"ם טוען כלפי בה"ג שמשנתו אינה סדורה וקוהרנטית, ולכן הוא משתמש בעקרונות לא מבוססים ולא הגיוניים. אך מנגד, הוא אינו מציג שום נימוק הגיוני לשלילתו את עמדת בה"ג. נציין כי הרמב"ן אינו משיג על הרמב"ם בשורש זה, ואם כן, ברור שגם הוא מסכים לדבריו.

פרק ג. כמה הערות על שיטת הרמב"ם

בין פרשנות למהות

הריפ"פ פרלא בדבריו לשורש זה דן בהיבט הפרשני. הנחת היסוד שלו היא שכל ציווי שמופיע בתורה כציווי יחיד נמנה כמצוה יחידה במניין המצוות. לעומת זאת, פעמים שכמה ציוויים יימנו גם הם כמצוה אחת (כמו קרבנות חג הסוכות, שבניגוד לפסח משתנים בכל יום מימי החג). ברור שגם הרמב"ם מתכוון לעיקרון זה, כפי שביארנו לעיל.

אמנם ישנו דיון נוסף, במישור מהותי יותר, שעלינו לברר כאן. גם אם התורה רומזת בצורת הכתיבה של המצוות השונות איך עלינו למנותן, עדיין צריך ביאור מדוע התורה ניסחה את הציוויים באופנים שונים? מאחורי הניסוח אמור לעמוד כלל מהותי, מהו? למה שביתת יו"ט ומוספי החגים השונים נחשבים בעיני התורה כמצוות נפרדות עבור כל חג, ומאידך, החגיגה, הראיה והשמחה בכל הרגלים נמנות כמצוה אחת, בדיוק כמו הקרבנות בכל ראשי החדשים, או התמיד? הקנאת סופרים כאן מקשה על הרמב"ן שבשורש יא מונה את התמיד, הקטורת וקריאת שמע בוקר וערב כצמדי מצוות, ואילו מצוות שחוזרות בכל יום נמנות אצלו כמצוה אחת. מהו באמת ההבדל ביניהם?

משמעותן של כל השאלות הללו היא שעלינו לחפש כלל מנחה למניית מצוות שחוזרות בזמן, ונראה שכלל כזה יהיה שנוי במחלוקת בין הראשונים. ראינו שלבה"ג ורס"ג כל המוספים הם יחידה אחת, והשביתה היא נפרדת לכל מועד, ואילו לרמב"ם ימי מועד מסוים מצטרפים לעניין מוסף, בעוד שהמועדים כולם מצטרפים יחד לראיה וחגיגה ולא מצטרפים לעניין מוסף, ומאידך ראשי חדשים כן מצטרפים זה לזה. אנחנו מחפשים, אם כן, כלל למניין של מצוות חוזרות לפי כל אחד מהראשונים.

שני סוגי מצוות תמידיות

כאן המקום להוסיף הבחנה הנוגעת למצוות תמידיות. כבר הזכרנו שהרמב"ם אינו דן במצוות שזמנן חל בכל יום, אלא באופן עקיף כאשר הוא תוקף את הסוברים

שמוספי ראש חודש הם מצוה אחת. גם אז הוא מציג את הקטרת הקטורת, הטבת הנרות והקרבת התמיד, ולא את הנחת תפילין, תלמוד תורה, תפילה ועוד, שגם הן לכאורה מצוות תמידיות.

מסתבר שמצוות אלה הן מצוות תמידיות ממש, כלומר, מצוה אחת הנוהגת בכל הזמנים. גם הנחת תפילין, שאינה נוהגת בלילה, ניתן לומר שהיא מצוה אחת תמידית, אלא שבליילה אינה נוהגת⁴. הדיון בשורש זה אינו נוגע למצוות תמידיות, שכן ברור שאין מקום לפצל אותן לכמה מצוות. אלה הן בבירור מצוה אחת, אלא שהיא תמידית. הנידון כאן נוגע למצוות שהחיוב בהן מתחדש בכל יום מחדש, ולא שהוא קבוע בכל הזמנים. מצוות כמו הקטורת והתמיד, הן מצוות שאינן תמידיות, אלא שהחובה בהן מתחדשת בכל יום. לא סביר לומר שאנו מצווים להיטיב תמיד את הנרות, או להקריב תמיד את התמיד. סביר יותר שחיובים אלו מתחדשים בכל יום מחדש, ולכן עולה השאלה מדוע לא למנות אותם כמצוות נפרדות כל יום. לעומת זאת, תפילה, תפילין, תלמוד תורה וכו', אלו מצוות שההבנה הסבירה לגביהן היא שהן נוהגות תמיד, וכמו שביארנו.⁵ במצוות כאלו ברור שיש למנותן כמצוה אחת, שהרי מדובר במצוה אחת מתמשכת. רק לגבי מצוות הנוהגות בכל יום, כמו גם לגבי מצוות שנוהגות בכל חודש או שנה, עולה השאלה מדוע לא למנות אותן בנפרד.

דוגמה פילוסופית: רציפות הזהות

בכדי לחדד את הבעיה, נציג כעת בקצרה טענה קיצונית שהועלתה על ידי עדי צמח כביסוס פילוסופי אפשרי לחובתו של אדם לנהוג באופן מוסרי.⁶ צמח טוען שהאני של האדם אינו מוגדר באופן חד. אנו מבחינים בין בני אדם שונים על ידי כך שהם מצויים במקומות שונים. אנו מבחינים ביניהם גם דרך הבדלים שונים שישנם ביניהם. אם כן, שואל צמח, מדוע שלא נבחין ביניהם גם על בסיס הבדלים בציר

4 נדון זה תלוי לכאורה בנימוקים שונים של הסוגיה (מנחות לו ע"ב) לעניין תפילין בלילה ובשבת, ואכמ"ל.

5 ראה על כך גם בסעיף המסיים את מאמרנו לשורש השלישי.

6 ראה מאמרו, אגואיזם ואהבת הזולת, בתוך: על הצודק והבלתי צודק, מרסלו דסקל (עורך), מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1977. ראה גם את תגובתו של יהודה מלצר, ודע מה שתשיב לאגואיסט, במאמר הבא באותו ספר.

הזמן. השיקול המוסרי של האגואיסט קובע שעליו לדאוג רק לעצמו. אולם, שואל צמח, מיהו ה'עצמו' הזה? האם אותו אדם ברגע מאוחר יותר הוא אכן הוא עצמו? אם כן, מדוע אדם שמצוי במקום אחר אינן הוא עצמו? מדוע אנחנו מבחינים לעניין זה בין הזמן לבין המקום? טענתו היא שהחיוב לדאוג לזולת מבוסס על טיעון אגואיסטי, אלא שה'עצמי' לו אמור האגואיסט לדאוג, הוא כלל האנושות (באופן מדורג, לפירוט ראה שם).⁷

אין ברצוננו כאן להתייחס לביסוס המוסרי (המפוקפק) שעולה מטענתו של צמח, אלא רק לעצם טענת ההנמקה שלו. ההנחה שלו היא שאין סיבה ברורה מדוע אנו מתייחסים לאותו גוף בזמן מאוחר יותר, על אף שחלו בו שינויים, גם מעבר לזמן ולמקום, כאותו גוף עצמו.

זוהי צורה קיצונית להציג את הקושי הנדון אצלנו כאן. אנו מוטרדים משאלה דומה למדי: מדוע מצוה שנוהגת בכמה זמנים שונים לא תהיה מסווגת ככמה מצוות נפרדות? כמו שצמח היה מוטרד מרציפות האישיות, ניתן להיות מוטרדים מרציפות של כל אובייקט שהוא. כאן אנו דנים ברציפות של מצוות ולא אנשים, אבל שאלת הרציפות בשני ההקשרים דומה מאד.⁸

7 מעניין לציין לחלקת יואב, קונטרס האונס, ענף ג, שכותב שאדם שמכניס את עצמו לאונס עובר על 'לפני עיוור', כלומר על הכשלת אחר באיסור, ביחס לעצמו. לדוגמה, אדם שיריה חץ על מנת להרוג, וכעת הוא מתחרט אך אין לו דרך להשיב את הנעשה, ואם כן הרציחה עצמה נעשית באונס, עובר על 'לפני עיוור' לגבי עצמו.

בקהילות יעקב, ב"ק ס"י כא (סק"ב, סוף פסקה ראשונה בסוגריים), העיר שהדברים הללו תמוהים. כוונתו כנראה לומר שאיסור 'לפני עיוור' קיים רק בהכשלת אחר, ותמוהה ההבנה שיש איסור כזה על האדם ביחס לעצמו.

ראה גם באתון דאורייתא, ס"י כ, לגבי מצוות של אדם ביחס לחברו שמיושמות ביחס אליו עצמו (לדוגמה, באדם שמקיף את הראש של עצמו, יעבור על שתי עבירות: גם כמקיף וגם כניקף) אמנם יש מקום לחלק בין הנדונים, ואין כאן המקום.

8 בתורת השדות בפסיקה המודרנית מתייחסים לתנועה של חלקיק כהשמדה ויצירה שלו באופן רציף. תנועה ממקום א ל-ב, תתואר כהשמדה שלו במקום א ויצירתו מחדש במקום ב. דוגמה יפה לתופעה זו היא ה'סימן' במחשב (CURSOR), שעובר ממקום למקום על ידי כיבוי שלו במקום אחד והדלקתו במקום אחר. אמנם לצופה זה נראה כמו מעבר רציף, אולם זוהי אשליה. למעלה שאלנו את עצמנו מדוע שלא נתייחס גם לרציפות של אדם, או של מצוה, כאשליה דומה.

התפיסה של האדם, כמו כל אובייקט אחר, כאוסף של נקודות שאינן קשורות בחלל-זמן, מאפיינת את תפיסתו של איינשטיין. היצור הבסיסי בתורת היחסות שלו הוא ה'מאורע', כלומר אובייקט בנקודת חלל-זמן ספציפית. האובייקט בנקודה אחרת, זהו 'מאורע' אחר. מתנגד חריף לגישה זו הוא הפילוסוף היהודי-צרפתי אנרי ברגסון, שהתעקש על רציפותם הזמנית של אובייקטים פיסיים, ובעיקר של בני אדם. ראה דיון קצר בנקודה זו בסוף מאמרו של מ. אברהם, חצו של זינון

לאופיו של מניין המצוות: שיטתיות מול מהותיות

בשיטת הרמב"ם עצמו ניתן היה לחשוב על הסבר טכני לבעיה זו. במאמר ההקדמה לספר ובמאמרנו לשורש יב עולה אפשרות שמערכת המצוות (ולא רק שיטת המניין) מסודרת על פי כללים שיטתיים (כלומר מכוח צרכים של ארגון אופטימלי ומסודר של מערכת המצוות), ולא רק על פי כללים מהותיים. אנו רואים שם שלפי הרמב"ם כל סעיף ב'ספר החוקים ההלכתי', גם אם עניינו הוא לבאר מושג ואין בו ציווי, ייחשב כמצוה, ואף יימנה במניין המצוות (ראה לדוגמה ספר המצוות, עשה צו, ובמחלוקת הרמב"ם והרמב"ן שם בשאלת מניית מצוות הטומאה, וכן בדברי הרמב"ם בעשה צה).

יתכן שגם כאן הרמב"ם פועל משיקולים דומים. המצוות השונות אינן באמת זהות במישור המהותי, אלא שההיגיון הסביר של עריכת ספר חוקים אומר שעלינו להכניס את כל המצוות הנוגעות לפסח בסעיף אחד, ואת כל המצוות הנוגעות לכל יום בסעיף אחד, ולא לכתוב סעיף זהה עבור כל יום. כלומר, משיקולים שיטתיים, גם אם לא מהותיים, נראית הטענה שבשורש זה סבירה.

ואמנם בשיטת הרמב"ם ניתן היה להעלות הסבר כזה, אולם כפי שראינו כל מוני המצוות מסכימים עמו בשורש זה. אם כן, הרמב"ן למשל, שנראה כי הוא חולק עליו בשורש יב במצוות הטומאה למשל, וסובר שמניין המצוות נקבע רק משיקולי מהות ואין לו מטרות ארגוניות-שיטתיות, זוקק הסבר מדוע שלא תיחשב כל מצוה בכל יום, או בכל חודש ושנה, כמצוה עצמאית. יתר על כן, גם בשיטת הרמב"ם ראינו למעלה שמצוות השמחה בכל הרגלים נמנית כמצוה אחת, והרי ארגון על בסיס שיטתי דורש לפצל אותה כמו את מצוות המוספים.

והפיזיקה המודרנית, עיון מו, 1997.

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

מבוא

את הדברים שאמרנו נצרף כעת למסקנות שהעלנו במאמר לשורש ג, לקבלת תמונה מלאה יותר של ציר הזמן ההלכתי.

בשורש ג הרמב"ם קובע שאין למנות מצוות שאינן נוהגות לדורות, כמו צנצנת המן ועשיית נחש הנחשת. במאמר שם אנו מחלקים בין שני סוגי צירי זמן: צירי זמן קווים וצירי זמן מעגליים. הזמן הקווי הוא הזמן ההיסטורי (של העם) או הביוגרפי (של אדם בודד), שנע מן העבר לעתיד ולעולם אינו חוזר על עצמו. בנוסף, יש כמה וכמה צירי זמן מעגליים: הציר של היום הבודד - החוזר על עצמו בכל יום, ותלוי בסיבוב כדור הארץ סביב צירו. הציר של החודש - שתלוי בסיבוב הירח סביב הארץ. השבוע - שכלל אינו נגזר מאירועים קוסמולוגיים. השנה - שתלויה בסיבוב הארץ סביב השמש. ולבסוף, השמיטה והיובל - שאינם נגזרים מתנועת גרמי שמים כלשהם.

ראינו שם כי המצוות הקרויות בהלכה מצוות שהזמן גרמן, הזמן שגורם אותן הוא הזמן המעגלי.⁹ מצוות שאינן נוהגות לדורות, שבהן עוסק השורש ההוא, הן מצוות שמה שגורם אותן הוא הזמן הקווי-היסטורי. מצוות אלו היו מוטלות עלינו רק פעם אחת בהיסטוריה, ובאופן מהותי הן אינן חוזרות יותר (זאת, להבדיל ממצוות השמדת שבעה עממין למשל, שאמנם אינה צפויה לחזור, אולם לא מסיבה מהותית אלא מפני שהם נכחדו או נטמעו, ואין לחלות החיוב תלות בזמן). מצוות שאינן נוהגות לדורות הן מצוות שהיו **מוטלות באופן מהותי** רק פעם אחת על ציר הזמן ההיסטורי.

לצרכנו כאן נזדקק לשתי הנחות בסיסיות:

1. הגורם למצוות הנדונות בשורש זה הוא הזמן עצמו. הזמן הוא הסיבה לחיובו בהן, ולא רק סימון גרידא של העיתוי בו הן חלות.

⁹ במאמר לשורש ג אנו דנים בקושיית התוספות (קידושין כט ע"א, ד"ה אותו מדוע מילה אינה מצוות עשה שהזמן גרמה, שהרי חיובנו בה מתחיל מהיום השמיני. כאן ישנה דוגמה לניסיון לקבוע מצוה שהזמן גרמה על בסיס ציר קווי. יתכן שזהו גופא תירוץ התוספות שם, שמכיון שהזמן שבו חלה עלינו המצוה הוא רק מתחיל ולא נגמר, אין כאן מצוה שהזמן גרמה.

2. לכל דין, או מצוה, בהלכה, יכול להיות אך ורק גורם אחד, ולא יותר. ראשית, נבסס את שתי ההנחות הללו, ולאחר מכן נראה את המשמעות של צירופן.

הזמן כגורם למצוה

במאמר לשורש ג מתבאר שהסיבה לכך שאין מונים מצוות זמניות במסגרת מניין המצוות, הינה שמצוות אלו נגרמות על ידי הזמן עצמו ולא על ידי הסיטואציה. אם מצוות אלו היו נגרמות על ידי הסיטואציה, הרי הן היו מצוות מחייבות לדורות, שכן בכל פעם שתחזור סיטואציה דומה, נתחייב שוב באותן מצוות. רק מצוות התלויות באופן מפורש בזמן אינן יכולות לחזור באופן מהותי, ולכן הדיון בשורש ג עוסק רק בהן. כך עולה שם לגבי מצוות עשה שהזמן גרמן, שגם הן נגרמות מציר הזמן עצמו ולא מנסיבות או אירועים המתרחשים על גבי ציר הזמן.

דוגמה לכך מובאת שם (בנספח ב) מדברי הרמב"ן לגבי מצוות ספירת העומר. הרמב"ן קובע שרק מצוות שהזמן עצמו גורם אותן, ולא סיטואציה כלשהי, יכולות להיקרא 'מצוות עשה שהזמן גרמן'. דוגמה זו נוגעת לציר זמן מעגלי (ציר השנה, העוסק במועדים: ספירת העומר), ושם היא משמשת להדגשת המשמעות של התלות בזמן עצמו.

טענתנו כאן היא שהמצוות הנדונות בשורש זה הן מצוות שהזמן גרמן, וככאלו הזמן עצמו הוא הגורם להן, כשהזמן הרלוונטי ביחס אליהן הוא כמובן ציר הזמן המעגלי. לדברינו, הטיעון היסודי של הרמב"ן הוא שאם נתייחס לכל תלות בזמן כמצוות עשה שהזמן גרמה, אזי תיכללנה במצוות שהזמן גרמן מצוות כמו ברכת המזון (שהרי מברכים רק בזמן שאוכלים), פדיון פטר חמור (שרק כשנולד פטר חמור מקיימים אותה) ועוד.

כדי לאבחן מצוה כמצוה שהזמן גרמה נדרשת תלות מפורשת (ולא רק עקיפה בזמן. זהו הבסיס להנחה הראשונה שלנו כאן: מצוות עשה שהזמן גרמן הן מצוות שמי שגורם אותן הוא הזמן ולא רק הנסיבות.

היחס החד ערכי בין הגורם לחיוב לבין החיוב עצמו: 'הצד השווה'

כעת נבסס את ההנחה השניה שהוצגה לעיל, שלכל מצוה יש רק גורם אחד.

הנימוק לטענה זו יכול להיות תיאולוגי, כמו למשל טיעון שהקב"ה אינו בורא דבר ללא תכלית. לכן אם שני מצבים גורמים לדין אחד, אזי אחד מהם הוא מיותר, ולא היה טעם לברוא אותו.¹⁰ כמו כן, ניתן לנמק זאת בנימוק הפילוסופי המוכר כיתערו של אוקאם¹¹. אנו נביא לטענה זו ראייה ישירה יותר מתוך הפרקטיקה התלמודית-הלכתית עצמה.¹²

ישנה מידה שהתורה נדרשת בה הקרויה 'מה הצד', או 'הצד השוה'. במסגרת לימוד כזה אנו מנסים ללמוד את קיומו של אפיון הלכתי A בנושא ג (הנלמד), משני מלמדים, א ו-ב, שהם בעלי האפיון ההלכתי A. דוגמה למהלך כזה מצויה בסוגיות רבות מאד בש"ס (ראה ב"ק ו ע"א ועוד הרבה).

הלוגיקה של היסק מדרשי כזה פועלת כך: מתחילים בלימוד (קו"ח או בנין אב) ממלמד א שהוא בעל האפיון ההלכתי A לנלמד (ג) שגם הוא צריך להתאפיין בו. לאחר מכן פורכים: "מה ל-א שכן הוא בעל התכונה X, שאינה קיימת ב-ג", ואם כן לא ניתן ללמוד מ-א ל-ג. לאחר מכן ממשיכים וטוענים שמלמד ב יוכיח, שהוא אינו בעל תכונה X ובכל זאת יש לו מאפיין הלכתי A. אם כן, גם ג צריך להיות בעל מאפיין זה למרות שאינו בעל תכונה X. לאחר מכן פורכים את הצעד השני של הלימוד: "מה ל-ב שכן הוא בעל התכונה Y, שאינה קיימת ב-ג", ואם כן אפיונו ההלכתיים של הנלמד (ג) שאינו בעל התכונה Y, אינם יכולים להילמד מ-ב. לבסוף חוזרים ל-א וטוענים: א יוכיח, שכן הוא אינו בעל התכונה Y, ובכל זאת הוא בעל המאפיין ההלכתי A, ואם כן גם ג צריך להיות מאופיין בו.

הסיכום של כל התהליך הזה נאמר בדרך כלל בלשון הבאה: "וחזר הדין - לא ראי זה (א) כראי זה (ב), ולא ראי זה (ב) כראי זה (א), הצד השוה ששניהם בעלי תכונה Z". המסקנה היא שגם ג (שאף הוא בעל התכונה Z) צריך להתאפיין באפיון ההלכתי A.

10 ראה דוגמה לטיעון כזה במאמרו של מ. אברהם, מעמדן הלוגי של דרכי הדרש, צהר יב, בהערה 22. רואים שם שהרמב"ם כנראה אינו מקבל טענה מסוג זה, שכן לשיטתו ישנן דרגות חופש מיותרות בבריאה.

11 ראה חידושי הגר"ח על הש"ס (סטנסיל) חגיגה ג בגדרי שוטה, שעל כמה קושיות מתרצים תירוץ אחד, מתוך שיקול פילוסופי כזה. אמנם שם מוכנים לקבל שני תירוצים ועוצרים רק בשלושה, אבל יש בכך הדגמה של עקרון התער.

12 ראה על כך בספרנו מידה טובה במאמר לפרשת שמות, תשס"ה, ובדוגמה המובאת בספר שתי עגלות וכדור פורח, בשער השלושה-עשר.

בעולם הלימוד אנחנו רגילים להגיון הסבוך הזה, אולם עלינו לשים לב שהוא טומן בחובו קושי לוגי עקרוני: לכאורה ניתן לפרוך על הלימוד של 'מה הצד' את הפירכה הבאה: "מה לא ול-ב שכן יש להם תכונה X או Y , תאמר ב-ג שאין לו אף אחת מתכונות אלו?". כוונתנו בפירכה זו לומר שבהיסק כזה אנחנו מניחים שהאפיון ההלכתי A נגזר מהתכונה Z המשותפת לשני המלמדים ולנלמד. אולם, הפירכא טוענת לאפשרות נוספת: אפיון A נגזר מכל אחת משתי התכונות X או Y . מדוע אנו מניחים שהאפיון ההלכתי A נגזר מתכונה Z ולא מאחת משתי התכונות הקודמות בנפרד (X או Y)? אם אכן האפיון A נגזר מאחת מן התכונות ההן, אזי הלימוד אינו תקף, שכן הנלמד (ג) אינו בעל אף אחת משתי התכונות הללו.¹³

הביסוס היחיד שיכול להיות לצורת הלימוד של 'הצד השוה' הוא על סמך העיקרון שלדין או להלכה יכול להיות אך ורק גורם אחד. הבעיה שהעלינו היא כיצד להכריע בין שתי אפשרויות: הדין A נגרם מקיומה של תכונה X או מקיומה של תכונה Y (כלומר בכל מקום שיהיה X או שיהיה Y), או ש- A נגרם מתכונה משותפת כלשהי (Z) שקיימת בשני המלמדים. אם התורה מנחה אותנו להשתמש בהיסק של 'הצד השווה', משמעות העניין היא אימוץ ההנחה שלא יתכן מצב בו לדין אחד ישנם כמה גורמים, או סיבות, אפשריות. לכל דין יש אך ורק גורם אחד בלבד. לכן לימוד זה קרוי 'הצד השוה', שכן הוא מניח שהדין אינו נגזר מתכונה X או Y , אלא אך ורק מהצד השוה לשני המלמדים (Z). בשל כך, אפשר ללמוד את A גם לגבי ג (אף שאין לו את התכונה X וגם לא את Y), שכן ל-ג ישנה התכונה Z . זהו הבסיס ההגיוני ללימוד של 'במה הצד', ומכאן מוכחת ההנחה השנייה שנדרשה לנו לצורך ההמשך, שלכל דין יש אך ורק גורם אחד. זהו ביטוי לעקרון התער של אוקאם, שמורה לנו להעדיף את ההסבר הפשוט ביותר.

13 התוספות בכתובות (לב ע"א ד"ה שכן) מקשים על פירכה כגון זו, המופיעה שם בגמרא (ראה מכות ד ומקבילות) שאם נאמר פירכה כזו נופל כל הלימוד של 'הצד השוה' בש"ס, אולם אין הם מסבירים מדוע אמנם אין זו פירכה, או מה ההיגיון שעומד ביסוד הלימוד הזה. הגמ' ב"ק י ע"ב גם פורכת פירכא כזו, וראה גם בתוס' ור"ן שם (הדוגמה הועלתה על ידי נדב אטינגר, משומעי השיעור בישיבת ירוחם). אנו עסקנו ביתר פירוט בפירכה זו בספרנו מידה טובה במאמר לפרשת שמות, תשס"ו.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

מתוך צירופן של שתי ההנחות שהובאו למעלה, ניתן כעת לנסות ולהבין את מהותם של צירי הזמן המעגליים. אם אכן המצוות שהזמן גרמן נגרמות על ידי הזמן כשלעצמו (הנחה 1), ואם אכן הגורם לכל דין, או מצוה, יכול להיות אך ורק אחד קבוע ולא אחד משתי חלופות (הנחה 2), ברור כי בכל פעם שאנו מגיעים ל'תחנה' על ציר הזמן שבה אנו מתחייבים במוסף ראש חודש למשל, אנו למעשה מצויים באותה נקודת זמן בדיוק. נקודה זו היא הגורם לחלותו של החיוב במצוה, וגורם זה חייב להיות אותו בכל מופע של החיוב. לכן בכל פעם שאנו מתחייבים באותה מצוה, אנו למעשה עומדים באותה נקודה עצמה.

חשיבותה של הנחה 1 במסקנת הנחה 2

מסקנתנו היא תוצאה של ההנחה שהזמן עצמו הוא הגורם לחיוב במצוה, שכן אם הזמן היה רק מציין חיצוני של עיתוי החיוב, והחיוב היה תוצאה של הנסיבות ולא ישירות של הזמן, אזי לא היה כל הכרח להסיק ששתי נקודות בזמן שמחייבות את אותה מצוה הן אותה נקודה עצמה. הנסיבות הן הגורמות לחיוב, והן אכן זהות בשני הזמנים (העובדה שהזמן בשני המקרים הוא שונה אינה משנה, שכן לא הזמן הוא הגורם למצוה). רק עקב הנחה זו, שלפיה הזמן עצמו הוא הגורם למצוה, אנו מגיעים למסקנה שצירי הזמן הללו הם מעגליים ממש, כלומר שבכל פעם אנחנו חוזרים לאותה נקודה עצמה על פני הציר המעגלי. המסקנה עצמה מוכרחת מכוח הנחה 2, שכן אם נערב את הציר הקווי ביצירת החיוב, הרי השנה התחייבנו לאכול מצה בשל היות הזמן 'טו ניסן תשע"ה', ואילו בשנה הבאה נתחייב בשל היות הזמן 'טו ניסן תשע"ו', והנחה 2 הלוא מכריחה למצוא מחייב אחיד לחיוב על כל מופעיו. לעומת זו אם ננטרל את השפעת הציר הקווי, ההגדרה הנצרכת לחיוב היא 'טו ניסן' בלבד, שאכן חוזרת על עצמה במדויק בכל שנה.

אנו מגלים כאן את אופיים של צירי הזמן המעגליים. יש מקום לומר שהכינוי 'מעגלי' הוא תיאור מטפורי של צירי זמן אלו. אנו כביכול חוזרים לאותה נקודת זמן, כלומר הציר הוא כביכול מעגלי, אולם למעשה רק ציר הזמן הקווי הוא אמיתי. לפי תפיסה זו, המעגליות היא פיקציה שמוגדרת באופן שרירותי, או לפי

תנועת גרמי השמים (המקרה של מחזור שבועי הוא בולט במיוחד, מפני שהוא לא קשור בכלל לאירועים אסטרונומיים, ולכן ברור עוד יותר שמדובר בהגדרה שרירותית שלנו ותו לא). אבל במאמרנו לשורש ג' אנו רואים שההנחה כי הזמן עצמו מהוה גורם למצוות כלשהן פירושה שהזמן הוא יישות קיימת ולא פיקציה מועילה לתיאור המציאות, כפי שאולי מאמינים כמה פילוסופים. מה שלא באמת קיים לא יכול לגרום מאומה. לאור דברינו כאן, עולה מסקנה דומה לגבי הציר המעגלי, שראינו כאן שגם הוא מהווה גורם הלכתי. המסקנה המתבקשת היא שגם ציר זה הוא יישות קיימת שאנו נעים על פניה, ובכל זמן קצוב אנו חוזרים ממש לאותה נקודה ממשית על גבי ציר הזמן והנקודה הזאת גורמת להיווצרות חיוב הלכתי. למשל, בציר הזמן החודשי (הירחי), בכל פעם שאנו מגיעים לתחנה, כלומר לראש חודש, אנו מצויים באותה נקודה עצמה, ולכן אנחנו מתחייבים מחדש במצוה שמוטלת על מי שמצוי בנקודת זמן זו. כך הוא גם לגבי המועדים במחזור הזמן השנתי. בכל שנה אנו חוזרים לאותה נקודת זמן, ולכן אנו מתחייבים מחדש בחובות המוטלות על מי שמצוי בנקודה זו.¹⁴

מסקנה: היחס לצירי הזמן הקווים

באותו מאמר עולה גם כי שני צירי הזמן משתלבים זה בזה ויוצרים ביחד תמונה ספירלית של ציר הזמן. הצירים המעגליים הולכים ונפרסים על פני ציר הזמן הקווי ויוצרים את המבנה הספיראלי. כאן ראינו שהמצוות שהזמן גרמן תלויות רק בציר הזמן המעגלי, וציר הזמן הקווי הוא רק מציין חיצוני למחויבות בהן. אם כן, התוצאה ההכרחית אליה הגענו מכוח הנחות 1 ו-2 רלוונטית רק לגבי הצירים המעגליים, כלומר רק הם חוזרים על עצמם. הצירים הקווים, שאינם הגורמים למחויבות במצוות הללו, ממשיכים להתקדם כל הזמן, ומקבלים

¹⁴ ראינו כאן את התפיסה שהציר המעגלי הוא הגורם לחיוב במצוות הזמניות וגזרנו מכאן שהזמן המעגלי צריך גם הוא להיות 'יש' קיים. אמנם בכל זאת ניתן אולי להישאר עם האפשרות שהזמן המעגלי הוא פיקטיבי (לא קיים באמת), וההגדרה נוגעת רק לתפיסה שלנו את המצוות הללו כנגרמות מהזמן המעגלי. כלומר שזוהי הגדרה או הסתכלות הלכתית ולא סיבתיות עובדתית, ולכן היא אינה זוקקת קיום ממשי של הזמן המעגלי. ההגדרה ההלכתית הזאת לגבי הזמן המעגלי, שלפיה הוא עצמו גורם את החיוב במצוות, ממשיכה את אופיין של המצוות שתלויות בזמן הקווי, האמיתי. כפי שהערנו שם, אפילו לגבי הזמן הקווי עצמו יש מקום לתפיסה שקיומו אינו טענה על המציאות אלא רק על התפיסה ההלכתית (או ההבניה ההלכתית) שלו במציאות.

ערכים שונים בכל פעם שהציר המעגלי חזר לאותה נקודה. הם אינם הגורמים למצוות הללו, אלא רק מציינים חיצוניים לזמן בו נוצר החיוב בהן. המסקנה היא שכאשר אנחנו מגיעים לפסח בשנה הבאה אין כאן באמת חזרה מושלמת לנקודת הזמן הקודמת (מלפני שנה). רק בהיבט המעגלי אנו חוזרים לאותה נקודה, שכן רק הזמן המעגלי הוא הגורם לחיוב במצוות הללו (רק לגביו נכונה הנחה 1). ציר הזמן הקווי הוא מאפיין חיצוני שרק קובע את העיתוי של החיוב בהן, ולכן אין כל הכרח להניח זהות בין העיתויים של שני המאורעות על פני הצירים הקוויים.¹⁵ כך נוצרת הספירלה עליה דיברנו במאמר לשורש ג.

15 לתיאור מתמטי של מצב דומה שבו משתלבים שני צירי זמן (שניהם קוויים), ראה בספר הרביעי בסדרת לוגיקה תלמודית, לוגיקה של זמן בתלמוד, מיכאל אברהם, ישראל בלפר, דב גבאי ואורי שילד, College Publications, 2011. המודל מתואר בסוף הפרק הראשון ובפרק החמישי, ויישום שלו מופיע בפרק שלושה-עשר בשיטת ר"ש שקאפ.

פרק ה. השלכות מטא-הלכתיות

דוגמה : מצוות זכירת יציאת מצרים בפסח

חז"ל במשנה (פסחים י, ה) מצווים אותנו :

בכל דור ודור חייב אדם לראות [או : להראות] את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

המצוה הזו מורה לנו שבכל עת שאנו חוזרים לפסח, עלינו לראות את עצמנו כאילו בעצמנו יצאנו ממצרים. לאור דברינו למעלה, הדברים מקבלים משנה משמעות : בכל פסח אנחנו חוזרים באמת לאותה נקודה בזמן. אמנם לא חזרנו לאירועים עצמם, שכן הם חלפו על פני הציר הקווי (ההיסטורי), אבל אנחנו חוזרים לאותה נקודה בזמן המעגלי, ולכן שבים ומתחייבים בחיובים ההלכתיים של פסח. על רקע זה מעניין להזכיר את הציווי בפרשת בא (שמות יג, ח) :

וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְצֵאתִי מֵמִצְרָיִם.

כבר העירו כמה מפרשים על הבעייתיות בפסוק הזה. לכאורה הניסוח הוא הפוך! הפסוק היה צריך לומר שאני עושה את זה בעבור מה שהקב"ה עשה לי בצאתי ממצרים, ובמקום זאת הוא תולה את הדברים הפוך : יצאתי ממצרים בעבור זה (=המצוות שאני מקיים).

בעל בית הלוי בפירושו לתורה עומד על כך, ומסביר שהפסוק בא ללמדנו שזה אכן הסדר הנכון. יציאת מצרים היתה בכדי שנקיים את המצוות, ולא להיפך. הסיבה לכך היא שהחיוב במצוות אינו תוצאה של יציאת מצרים, שכן זו מצוה התלויה בזמן. המחייב במצוה זו הוא הזמן המעגלי (כלומר התאריכים של יד-טו בניסן), ולא הנסיבות. באופן רעיוני (כמובן לא הלכתי) היינו מחויבים במצוות אלו עוד לפני יציאת מצרים, בכל פעם שהזמן המעגלי הגיע לתאריכים הללו.

ואכן אנחנו מוצאים בפרשת ביקור המלאכים אצל לוט (בראשית יט, ג) :

וַיִּפְצַר בָּם מְאֹד וַיִּסְרוּ אֵלָיו וַיָּבֵאוּ אֵלַי בֵּיתוֹ וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֵּה וּמִצּוֹת אֶפֶה וַיֵּאכְלוּ.

לוט אפה לאורחים שלו מצות. וברש"י על אתר מביא מדרש חז"ל :

ומצות אפה - פסח היה.

כך גם בפרשת ברכת יצחק ליעקב (שם כז, ט):

לָךְ נָא אֶל הַצֹּאן וְקַח לִי מִשָּׁם שְׁנֵי גְדֵי עִזִּים עִזִּים טְבִים וְאֶעֱשֶׂה אֹתָם מִטְעָמִים
לְאָבִיךָ כַּאֲשֶׁר אָהָב.

ברש"י שם מביא את המדרש (פרקי דרבי אליעזר, פל"ב):

וכי שני גדיי עיזים היה מאכלו של יצחק? אלא פסח היה, האחד הקריב
לפסחו והאחד עשה מטעמים.

בשני המקומות רש"י אפילו לא מזכיר שזהו מדרש אגדה, אלא מפרש כאילו היה
זה פשוטו של מקרא. הדברים קשים מאד, שהרי מה טעם להקריב קרבן פסח או
לאכול מצות בפסח מאות שנים לפני יציאת מצרים? מה זכרו באותם לילות פסח?
במה סיפרו?

על כורחנו שהחיוב במצוות הפסח הוא תולדה של התאריך עצמו, גם בלי הנסיבות
שהתרחשו בו. בעת שמגיע התאריך יד-טו בניסן אנו מחוייבים באכילת מצות.
למעשה, יציאת מצרים התרחשה כדי לתת משמעות קונקרטית למחוייבות
המופשטת הזו של אכילת מצה בתאריך זה. יש שמפרשים כך את המדרש "דכד
ברא קודשא בריך הוא עלמא, איסתכל בה באורייתא וברא עלמא" (זוהר, תרומה
קסא). לכן גם בכל זמן מאוחר אנחנו חוזרים לאותה נקודה בזמן ומתחייבים
בעצמנו באכילת המצה, גם אם לא באמת יצאנו ממצרים. זוהי תולדה של
ההימצאות בנקודת הזמן הזו, ולא של השתתפות פעילה באירועים או בנסיבות
ששררו בו.

והנה, כאשר אנחנו מתבוננים בפסוקים שבהם נצטוונו על אכילת מצה בפסח,
אנו מגלים שהדברים מפורשים בתורה עצמה. הקב"ה מתגלה למשה בר"ח ניסן,
ומצווה אותו כך (שמות יב):

הַחֲדָשׁ הַזֶּה לְכֶם רֹאשׁ חֲדָשִׁים רֹאשׁוֹן הוּא לְכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה. דַּבְּרוּ אֶל
כָּל עַדְתֵּי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בְּעֶשֶׂר לַחֲדָשׁ הַזֶּה וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבִת
שֶׂה לְבֵית... וְהָיָה לְכֶם לְמִשְׁמַחַת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ הַזֶּה וְשִׁחְטוּ
אֹתוֹ כָּל קְהַל עַדְתֵּי יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֲרָבִים... וְכָכָה תֹאכְלוּ אֹתוֹ מִתְּנִיכֶם חֲגָרִים
נְעִלִיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמִקְלָכֶם בְּיַדְכֶם וְאָכַלְתֶּם אֹתוֹ בַּחֲפִזוֹן פֶּסַח הוּא לַה'...
שִׁבְעַת יָמִים מִצֹּאת תֹאכְלוּ אֹתוֹ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבְּתוּ שְׁאֵר מִבְּתִיכֶם כִּי כָּל

אכל חמץ וּנְכַרְתָּהּ הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרֵאשֶׁן עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי...
וּשְׁמֵרְתֶם אֶת הַמִּצְוֹת כִּי בְעֶצְם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ
מִצְרָיִם וּשְׁמֵרְתֶם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם. בְּרֵאשֶׁן בְּאֶרְבֶּעָה
עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב תֹּאכְלוּ מִצַּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב.
שְׁבַעַת יָמִים שָׁאֵר לֹא יִמְצָא בְּבֵיתֵיכֶם כִּי כָל אֶכֶל מִחֻמְצָת וּנְכַרְתָּהּ הַנֶּפֶשׁ
הַהוּא מַעֲדַת יִשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאֶזְרַח הָאֶרֶץ. כָּל מִחֻמְצָת לֹא תֹאכְלוּ בְּכָל
מוֹשְׁבֵיתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מִצֹּת.

מעבר לציווי להקריב ולאכול את קרבן פסח, מוצגת כאן גם מצוות אכילת מצות,
זאת ועוד, אנו מצווים לאכול אותן בחיפזון כשמותנינו חגורים ונעלינו ברגלינו.
מקובל לחשוב שאכילת המצות היא תוצאה של החיפזון שנוצר במקרה, בגלל
שפרעה האיץ בבני ישראל לצאת ממצרים והלחם שאפו לא הספיק להחמיץ, ולכן
הם אכלו מצות ולא לחם. מסיבה זו גם אנחנו מצווים לדורות לאכול לחם שלא
החמיץ, ונאסר עלינו לאכול לחם מבצק שהחמיץ.

ברם, התמונה בפסוקים הללו הפוכה לגמרי. הציווי ניתן כאן בראש חודש ניסן,
שבועיים לפני מכת בכורות, יציאת מצרים ורדיפות פרעה. אם כן, כבר כאן,
במקום שבו אנחנו מצטווים, ניתן לראות כי המצוה לאכול מצות לא נוצרה
במקרה, עקב החיפזון המתואר בתורה. זו אינה תוצאה של הנסיבות, אלא היה
כאן תכנון מראש שבתאריך זה יש לאכול מצות, כפי שכבר עשה לוט בשעתו.
הנסיבות, כמו רדיפת פרעה, החיפזון, או המצות שלא הספיקו להחמיץ, כל אלו
נוצרו כדי שבתאריך זה נאכל מצות, לחם שלא החמיץ.¹⁶ הנסיבות הן התוצאה של
הרצון לצוות על אכילת מצה ברגע הזמן הזה, ואינן הסיבה לציווי.¹⁷ אם כן, מהי
הסיבה לחיוב לאכול מצות בחיפזון? התאריך. הזמן הוא הסיבה לחיוב, והנסיבות
באות בעיקר כדי לצקת תוכן קונקרטי יותר לציווי המופשט הזה.

16 המהר"ל (גבורות ה', פרקים לה-לו, נא וס') מסביר את עניינה של המצה ללא כל קשר ליציאת
מצרים. ראה שם שביאר באורך שקמח ומים בלבד הם ביטוי לפשטות ועוד.

17 בפסוק בהמשך (יב, לט) נאמר: "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ
כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צידה לא עשו להם". מפשוטו של מקרא נראה שלולא
החיפזון היו אופים חמץ, ולכאורה הלוא כבר נאסר עליהם לאכול חמץ? הרמב"ן שם מפרש שלולא
החיפזון היו אופים את המצות במצרים ולא יוצאים עם בצק לא אפוי. הר"ן בפרק ערבי פסחים,
על משנת "מצה על שום שנגאלו", מפרש שלולא החיפזון היו אופים לצורך מחר, שכן באותה שנה
לא נאסר חמץ כל שבעה. וראה רש"י עה"ת (שם, לד).

זהו גם פירושה של האמירה הכללית יותר, שרווחת בספרות המוסר, לפיה בכל זמן ישנה סגולה מיוחדת, סגולה שמצויה בכל הדורות באותה נקודת זמן, ולא רק בנקודה על הציר ההיסטורי שבה התרחש האירוע שגרם כביכול למצוות הנוהגות באותו זמן. מכיוון שפעם יצאנו ממצרים הרי הדבר נטבע בציר הזמן שבכל שנה כשאנו חוזרים לתאריך זה יש בו מידה של חירות וחיפזון. כאן אנחנו רואים שלא הנסיבות הן שהטביעו את התכונות בנקודת הזמן הזו. הן טבועות ועומדות בה מאז ומעולם. הנסיבות הללו נוצרו מכוח התכונה של נקודת הזמן הזו, ולא הן שגרמו לה.¹⁸

עוד על היחס למצוות הזמניות

במאמר לשורש ג עמדנו על כך שמצוות התלויות בזמן מתקנות דברים בעולמות העליונים, ולכן הן נגרמות מהזמן עצמו, שהוא יישות השייכת לעולם עליון יותר. עוד אנו מראים שם, שמצוות אשר נאמרו לזמן (הקווי-היסטורי) מתקנות רק דברים בעולמות העליונים, ולכן הן אינן נכללות במניין המצוות. הסיבה לכך היא שמטרת מצוות התורה לדורות היא תיקון העולם שלנו, והעולמות העליונים הם תוצאה בלבד, ולכן מצוה הממוקדת בתיקון עולמות עליונים אינה נכללת בין המצוות.

כאן אנו רואים כי מצוות שהזמן (המעגלי) גרמן, אמנם גם הן מצוות שיסודן בעולמות העליונים, אבל הנסיבות הורידו אותם לעולם שלנו, ונטעו אותן בתודעה האנושית ובהיסטוריה האנושית. בשל כך אנו כן מונים מצוות אלו, שכן בסופו של דבר הן מתקנות דברים בעולמנו אנו.

אפשר כי זה ההבדל בין שני צירי הזמן. הזמן ההיסטורי זורם מהעבר לעתיד, ושורשו ועניינו הוא בעיקר בעולמות העליונים. משעה שהוא עבר, הוא כבר אינו קשור לעולמנו, וממילא המצוות שנובעות ממנו אינם קשורות אלינו. אלו אינן מצוות במובן המלא. לעומת זאת, הזמן המעגלי משאיר את נקודות הזמן מן העבר קשורות אלינו. אנחנו חוזרים אליהם כל הזמן, שכן הן ניטעו בעולם שלנו. אם כן, הזמן המעגלי קושר את העולמות העליונים לעולם שלנו, ולכן המצוות שנגזרות

18 וראה מאמרו של מ. אברהם, מה לגיד הנשה ולחמץ בפסח - מקורם ההיסטורי של איסורי אכילה אלו והשלכות על גדרם ההלכתי, סיני קמג, תשס"ט.

ממנו כן נכללות במניין המצוות. הספירלה של הזמן שמורכבת משני הצירים יחד מכילה שני סוגי זמן שונים במובן המטפיסי.

הצעה לביאור דין פטור הנשים במצוות שהזמן גרמן

כידוע, נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. מפורסם טעמו של האבודרהם (שער הברכות, ג), שהנשים קשורות למחויבויותיהן והתורה לא רוצה לחייב אותן למצוות שמאלצות אותן לעסוק בזמנים קבועים בעיסוקים שיפריעו להן במחויבויותיהן המשפחתיות.

טעם זה מניח שהפטור הוא טכני. לפי דברינו נראה לומר שהסיבה לפטור הנשים היא מהותית. מצוות עשה שהזמן גרמן הן מצוות שמטרתן לקשור את העולמות העליונים לעולם שלנו. המצוות הללו עוסקות בקונקרטיזציה של המופשט. לפי תפיסת התורה, מטלות אלו מוטלות על גברים ולא על נשים. הם אלו שאמורים לעסוק במופשט ובקישורו לעולם שלנו. כראיה אפשר להביא את מצוות תלמוד תורה, שנשים פטורות ממנה. תלמוד תורה מהותו היא קישור של עולם הרעיונות לעולם המעשי (על כך אמרו חז"ל: "תלמוד גדול, שמביא לידי מעשה" [קידושין מ ע"ב]), וחובה זו מוטלת על גברים כנראה מפני שתפקיד זה שייך להם.¹⁹

אם כן, מדוע נשים חייבות במצוות לא תעשה שהזמן גרמן? לכאורה גם אלו מצוות הקשורות לזמן, כלומר הן משקפות חובה לעסוק במופשט. אם נכונים דברינו, נשים היו צריכות להיות פטורות גם ממצוות אלו! אפשר כי ההסבר לכך הוא שמצוות לא-תעשה עניינן למנוע בעיה או פגם וקלקול, ולא לתקן תיקונים (ראה במאמר לשורש השישי). גם נשים חייבות להימנע מבעיות ולא לקלקל.

19 יש שידרשו זאת לגנאי, ויש לשבח. יש שיאמרו שזה מפני שנשים אינן זקוקות לכך, ויש שיאמרו שהן אינן מיועדות לכך (ואולי גם פחות מוכשרות לכך, שכן אופיין הוא קונקרטי ופרקטי יותר, ופחות נוטה אל המופשט). בכל אופן, העובדה במקומה עומדת. אם כן, ישנה כאן הסתכלות יותר עמוקה, לא טכנית גרידא, על פטור נשים ממצוות אלו.

פרק ו. הכלל המנחה למניין המצוות הזמניות

ישוב הקשיים בדברי הרמב"ם בשורש זה²⁰

לאור דברינו, ניתן אולי ליישב את מה שהקשינו - מדוע הרמב"ם לא עסק כלל באפשרות למנות את חג הפסח של כל שנה כמצוה נפרדת, או את המצוות היומיות כמצוות נפרדות? שאלות אלו לא עלו בדיון לא רק בגלל סיבות טכניות (ריבוי המצוות שהיה עלה מגישה זו), אלא גם מסיבה מהותית: אלו אינן מצוות נפרדות משום שקיומן מתרחש באותו הזמן עצמו.

שאלתו של הרמב"ם עסקה רק במצוות שחלות לכאורה בזמנים שונים, ולא בזמנים שווים. מצוות שאינן מופיעות במחזוריות ברורה, כמו ימי רגל מסויים (שמונת ימי סוכות, או שבעת ימי פסח וכדו'). לגבי ראשי חדשים, היתה לרמב"ם 'הוה אמינא' שחודשים שונים מהווים נקודות זמן שונות (שהרי שמות החודשים שונים, והם ממוקמים בנקודות שונות על פני הציר המעגלי השנתי), ולכן היינו צריכים אולי למנות אותם כמצוות נפרדות. הרמב"ם מחדש שאמנם החודשים הם בעלי מאפיינים שונים, אולם חובת מוספי ראש חודש אינה תלויה במהותם השונה (תשרי, מרחשון, כסלו וכו'), אלא דווקא בצד השווה שלהם, כלומר בעצם היותם ראש חודש. השם עצמו מעיד על כך, מוספי ראש חודש, ולא מוספי ראש חודש כסלו.

לעומת זאת, מצוות השביתה ברגלים אינן מנויות כמצוה אחת, אלא כמצוה נפרדת לכל רגל ורגל. כך הוא גם לגבי המוספים (לשיטת הרמב"ם, ודלא כבה"ג ורס"ג). הסיבה לכך היא שהרגלים השונים אינם מהווים חזרה לאותה נקודה על ציר מעגלי כלשהו, ולכן ברור שיש למנות אותם בנפרד.

ומה באשר לקרבנות הראיה והחגיגה, שכפי שראינו נמנים כל קרבן כמצוה אחת בכל הרגלים יחד?

20 בסעיפים הבאים נציע הסברים בשיטות הראשונים (רמב"ם, רמב"ן, בה"ג ורס"ג) במונחים פילוסופיים. ספק אם באמת הראשונים חשבו במודע במונחים אלו, אבל דומה כי אלו הסברים סבירים מאד לשיטותיהם. היחס בין הסבר שיטתו של ראשון לבין מה שהיה בפועל במודעותו הוא שאלה מתודולוגית נכבדה שלא ניכנס אליה כאן. קצת על נושא זה מזווית מעט שונה ראה במאמרו של מ. אברהם, 'בין מחקר לעיון: הרמנויטיקה של טקטסים קנוניים', אקדמות ט.

בהמשך למינוח הקודם, עלינו להסיק שבבסיס ההתייחסות לרגלים ישנם שני צירי זמן: ציר הרגלים, אשר מביא אותנו לאותה נקודה בכל רגל. כלומר מבחינת ציר הרגלים, להימצא בפסח, או בסוכות, או בשבועות, פירושו להימצא באותה נקודת זמן. לעומת זאת, מבחינת ציר המועדים, שמתפרש על פני הציר השנתי, להימצא בכל מועד פירושו להיות בנקודת זמן שונה. על ציר זה פסח שונה מסוכות ושבועות, ובדאי מראש השנה ויוה"כ.

נראה שבה"ג ורס"ג חולקים על הרמב"ם בדיוק בנקודה זו. הם סוברים שגם המוספים שייכים לציר הרגלים (ולא לציר המועדים), או שהם כלל אינם מבחינים בין שני הצירים הללו. לכן הם מונים את כל המוספים כמצוה אחת, בדיוק כמו החגיגה והראייה.²¹

המצוות היומיות: מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

נבאר כעת את עניינן של המצוות היומיות הנוהגות פעמיים בכל יום: קרבן התמיד, הקטרת הקטורת, הטבת הנרות וק"ש שחרית וערבית. ראינו לעיל את קושייתו של הקנאת סופרים: מדוע הרמב"ן מונה אותן כשתיים בכל יום, זאת על אף שהוא אינו מונה את החיוב בכל יום כמצוה נפרדת (בזה הוא מודה לרמב"ם)? מסתבר לומר כי דעת הרמב"ן הינה שהזמן אינו הגורם למצוות אלו, אולי בשל העובדה שלדעתו אין ציר זמן שהמחזור שלו הוא חצי יממה. הראיה לכך היא שלחזור לאותה נקודה על ציר זמן מעגלי, פירושו להימצא באותו מצב ממש מכל הבחינות הרלוונטיות האחרות, פרט למיקום על ציר הזמן.²² העובדה שהמצוה חוזרת בבוקר ובערב מצביעה על כך שהמחייב לה אינו הזמן המחזורי כשלעצמו, אלא הבוקר והערב, שהן שתי נקודות זמן שונות בכל הצירים.²³ מסיבה זו,

21 וראה פיקודי ישרים לשורש זה, מה שחילק בין קדושת הרגל והמועד לעניין זה.
22 אמנם במועדים הצענו מחזור של שליש שנה (בין מועד למועד), ובסעיף הבא נשוב לשיטת רס"ג ובה"ג שרואים זאת כמחזור של חלק משנה. לא ברור מה דעת הרמב"ן בזה (מהשגותיו בשורש יב יש מקום להבין שהוא רואה את כל הקרבנות כמצוה אחת, ולכן כך הוא לגבי המוספים השונים).
23 אנו מניחים כאן שמצב גרמי השמים אינו אינדיקציה לזמן אלא הוא הזמן בעצמו. הזמן המחזורי, להבדיל מהזמן ההיסטורי, הוא עצם תנועת גרמי השמים. התפיסה הזו מצויה חזק מאד בעולם ההלכה. שקיעה, הנץ החמה, צאת הכוכבים וכדו', אינם אינדיקציות לזמן אלא נקודות זמן כשלעצמן. לכן בוקר וערב, מעצם היותם שונים, הם נקודות זמן שונות. אם הם היו בגדר אירועים אסטרונומיים שמהווים רק אינדיקציות לזמן המופשט, יתכן היה לומר שאלו נקודות זמן זהות

הרמב"ן מונה את המצוות הללו כמצוות נפרדות. אם הזמן הגורם להן הוא שונה, אזי בהכרח אלו שתי מצוות שונות. כפי שראינו, לכל מצוה יש בהכרח גורם אחד בלבד. ואם הגורמים אינם זהים, אזי גם המצוות הנגרמות מהם הן בהכרח שונות. נראה כי גם הרמב"ם, שבניגוד לרמב"ן מונה מצוות אלו כמצוות יחידות שחיובן חוזר פעמיים ביום, ולא מפצל אותן לשתיים-שתיים, אינו חולק על הרמב"ן בנקודה זו. גם הוא סובר שהקרבת התמיד היא מצוה בכל יום, כלומר מצוה על ציר הזמן היומי, וגם לשיטתו אין ציר זמן חצי יומי. שיטת הרמב"ם שונה בכך שהמצוה היחידה הזו מוגדרת כהבאת שני תמידים.

כלומר, גם לשיטת הרמב"ם זו אינה מצוה על ציר חצי יומי, אלא מצוה כפולה על הציר היומי. משום כך הרמב"ם דן בשאלת מעמדן של מצוות אלו בשורש יא (שאין למנות חלקי מצוה) ולא בשורש זה. נמצא שאת היחס בין שני המופעים של המצוות הללו ביום, משייך הרמב"ם לקטגוריה של מצוות בעלות כמה חלקים, ולא לקטגוריה של מצוות שחוזרות באופן מחזורי, למרות שהיחס בין הימים השונים במצוות אלו שייך לשורש זה. הרמב"ם אף עושה בכך שימוש לחדד את שיטתו כפי שראינו.²⁴

נראה, אם כן, שזהו שורש המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן. המחלוקת אינה

על ציר מחזורי חצי יומי. ראה שיעורים לזכר אבא מארי, הרי"ד סולובייצ'יק, מוסד הרב קוק, תשס"ג, ח"א, מאמר "יום ולילה" (עמ' קז והלאה).

שאלות דומות ניתן לשאול על כל המאפיינים של זמן קריאת שמע של ערבית בתחילת מסכת ברכות. משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם, או משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח וכדו', האם אלו אינדיקציות לזמן ק"ש, או סיבות עצמיות. מכיון שההבדלים בין נקודות זמן אלו קטנים מאד, נראה שאלו סיבות עצמיות לקריאת שמע, ולא רק אינדיקציות לנקודות זמן שמהוות הסיבות לכך, ואכמ"ל.

ישנם דיונים שונים על התלות בזמן במקומות בהם היממה והתופעות האסטרונומיות נראות שונות. למשל, בארצות הצפון וליד קו התאריך, או בחלל. ראה בספרו של הרב מ"מ כשר, קו התאריך הישראלי, ירושלים תשלז. לגבי יסודות הדברים ניתן לראות בשיעור 354 באתר עולמות ועוד הרבה.

24 באשר לקריאת שמע בוקר וערב, השאג"א בסי' יב דן בנקודה זו. הוא מביא את קושיית המג"א על שיטת הכס"מ בסוף פ"א מהלכות ק"ש שזמני קריאת שמע הם מדרבנן, ומדאורייתא ניתן לקרוא כל היום, ומקשה המג"א, אם כן, מדוע ק"ש היא מצוות עשה שהזמן גרמה, שהרי היא שייכת גם ביום וגם בלילה. תשובת השאג"א היא שמצוות ק"ש היא בעצם שתי מצוות נפרדות, אחת בבוקר ואחת בערב, ולכן כל אחת מהן לחוד היא מצוות עשה שהזמן גרמה. ישנן ראיות מהתלמוד הירושלמי שלשיטתו אכן ק"ש אינה מצוות עשה שהזמן גרמה, שכן מובאים שם לימודים מיוחדים לפטור נשים ממצוה זו, ואכמ"ל בזה.

ביחס לצירי הזמן, אלא בשאלת מהות החיוב במצוות הכפולות: האם אלו הן מצוות כפולות או צמדי מצוות שונים?

שיטת בה"ג ורס"ג

יתכן להסביר אחרת את העובדה שהחיובים של מוספי המועדים נמנים אצל בה"ג ורס"ג כמצוה אחת. לעיל הסברנו זאת בהיותם נקודות זהות על ציר המועדים (כלומר המחזור הוא קטן משנה ואינו בעל קצב קבוע). זוהי טענה מחודשת, שכן האינטואיציה אינה רואה במועדים השונים נקודות המופיעות במחזוריות על ציר זמן אחד נפרד.

אולם לאור דברינו לעיל בפרק ג ניתן לומר שהרגלים כולם הם בבחינת מצוה מתמשכת על ציר הזמן השנתי הרגיל. אנו מחוייבים במצוה המתמשכת הזו לאורך כל השנה, כמו שמצוות תפילה מדאורייתא (לשיטת הרמב"ם, עשה ה), היא מצוה שזמן חיובה חל כל היום אך מדרבנן היא פרוסה לאורך היממה בזמנים קבועים. יתכן שגם לגבי קרבנות ראייה וחגיגה ניתן להגדיר באופן דומה שזוהי מצוה מתמשכת על הציר השנתי הרגיל, כמו המוספים לבה"ג ורס"ג, אלא שכאן אולי גם הרמב"ם יסכים.

במובן זה, ניתן לומר תיאורטית כי לדעת בה"ג ורס"ג הדיון על כך צריך להופיע בהקשר של שורש יא ולא בהקשר של שורש זה. משא"כ השביתה במועדים שנמנית כמצוות נפרדות גם אצלם, כמו אצל הרמב"ם.

פרק ז. השלכות הלכתיות: אופיו של הזמן בשבתות

וימים טובים²⁵

היחס בין ימי הרגל

המסקנה מן הדיון עד כה היא שהנושא היחיד שהרמב"ם מתייחס אליו בשורש יג הוא הנושא של מצוות מתמשכות, כלומר מצוות שקיומן חוזר על עצמו במהלך כמה ימים, אך לא באופן מחזורי, כמו המצוות שנמשכות לאורך שבעת ימי הפסח. המצוות המחזוריות אמנם חוזרות בכל שנה מחדש, אך לזה הרמב"ם אינו מתייחס כאן. נראה לו ברור מאליו שזו אינה סיבה למנות את ההופעה של כל מצוה בכל שנה כמצוה נפרדת. הסברנו זאת בכך שבכל שנה אנחנו חוזרים לאותה נקודה על ציר הזמן המעגלי, ולכן ברור כי זו אותה מצוה ממש. יתירה מכך, אפילו לגבי הרגלים השונים אמרנו שיתכן כי תפיסת הרמב"ם היא שהם מצויים על ציר אחד (ציר הרגלים, בניגוד לציר המועדים).

לעומת זאת, לגבי שבעת ימי הפסח לא ניתן לומר כך. כאן אין חזרה לאותה נקודה, שכן לא מדובר על ציר מעגלי כלשהו. לכן השאלה בה הרמב"ם בחר לעסוק בשורש זה היא מדוע לא למנות את שבעת ימי הפסח, או כל מצוה מתמשכת אחרת, כמצוות נפרדות, מצוה אחת לכל יום? לכאורה כל יום הוא נקודה אחרת בזמן, ולכן המצוות שקשורות לכל אחד מן הימים הללו צריכות גם הן להיות שונות ולהימנות בנפרד. המצוות המתמשכות קשורות בטבורן למועדים השונים. על כן שאלת מניית המצוות המתמשכות נוגעת לבירור מהות הזמן במועדים ובחגים.

אמנם, התורה עצמה מצווה על הימים הללו בציווי אחד, וזה מקור מספיק לקביעת הרמב"ם. אך נותרת הבעיה המהותית, כלומר הקביעה של התורה עצמה טעונה ביאור. אם לא מדובר בחזרה לאותה נקודת זמן על ציר מעגלי, כמו במקרים הקודמים, מדוע התורה מחשיבה את כל ימי החג כמצוה אחת?

במוספי חג הסוכות הקושיה לכאורה חזקה אף יותר, שכן פירוט הקרבנות שונה ונפרד לכל יום. אמנם מילת הציווי "והקרבתם" אינה מופיעה בכל יום, ויתכן שזהו בדיוק ההסבר למניינו של הרמב"ם. ראה לדבר - בשמיני עצרת אמנם

²⁵ ראה על כך בספר שתי עגלות וכדור פורח, בהארה 31 וסביבה.

מופיע שוב הציווי "הקרבתם" ואכן הרמב"ם מונה את מוסף שמיני עצרת כמצוה נפרדת (עשה נא).²⁶ לפי הצעה זו, מהניסוח בתורה עולה שמדובר במצוה אחת מורכבת משבעה פרטים, בדומה למצוות נטילת ארבעת המינים שמכילה ארבעה פרטים שמצטרפים למצוה אחת.²⁷ אך הצעה זו נראית לכאורה קשה. ראשית, שכן לא ברור לפיה מדוע קבעה התורה חלוקה כזו. ועוד, שלפי הסבר זה היה על הרמב"ם להעביר את הדיון לשורש יא, ולא להקדיש למצוות הללו שורש נפרד (ובעצם השורש שלנו מיותר). לכן נציע הסבר אחר לשיטת הרמב"ם לגבי המצוות המתמשכות.

אם כן, נותר לנו לבחון את המצוות הנוהגות באותו רגל במשך כמה ימים רצופים. במצוות אלו נראה שאין ציר זמן מחזורי כלשהו, ולכן עולה שאלת הרמב"ם מדוע לא נמנה את המצוות הללו כמצוות נפרדות? בשאלה זו, בין היתר, יעסוק המשך הפרק הזה. מטבע הדברים הבירור ייעשה בכלים הלכתיים, שכן טיבו הייחודי של הזמן במועדים אינו עניין לפילוסופיה כללית אלא לבירור הלכתי-תורני.

ממד הזמן ברגלים

השאלה שהעלינו מניחה שבאופן בסיסי כל פעולה היא מצוה נפרדת, כלומר שלא תיתכן מצוה שמצווה אותנו לעשות כמה פעולות (או את אותה פעולה כמה ימים). אולם ישנן כמה וכמה מצוות שמורות לנו סדרה של פעולות, כמו הפרוצדורה של טהרת מצורע או הקרבת קרבן.²⁸ וכי נעלה על דעתנו שהזאה שבע פעמים תימנה כשבע מצוות שונות? הפתרון המתבקש לשאלתנו הוא שניתן לראות את המצוות הללו כ'נקודות רחבות' על ציר הזמן השנתי, כלומר 'נקודה' באורך של כמה ימים. כעין זה ראינו למעלה לגבי הקטרת הקטורת וק"ש, שהיום הוא יחידה אחת מתמשכת, והחובה הבסיסית היא להקריב שני קרבנות ביחידה אחת כזו. אם כן,

26 הרמב"ם אינו מנמק זאת בכך שקיים ציווי נפרד, אלא רק מחמת דברי הגמרא "שמיני רגל בפני עצמו" (סוכה מח ע"ב). נראה שלולא כן היה הרמב"ם מונה את מוספי שמונת הימים כמצוה אחת. אבל זה לא הכרחי, שכן לשון חכמים עצמה נגזרת מאופן הניסוח בתורה. אלו לא שתי ראיות נפרדות אלא שתי פנים של אותה ראייה.

27 ראה על כך במאמר לשורש יא. ואכן הסיבה מדוע שבעת ימי פסח נמנים כמצוה אחת יכולה להיות קשורה לא פחות גם לעיקרון שמתפרט שם. בהמשך כאן נציע הסבר אחר, ולפיו גם יתבאר מדוע הרמב"ם מקדיש לזה שורש נפרד ואינו כולל את הדיון הזה בשורש יא.

28 ראה מאמרנו לשורש יב.

גם בנדון של ימי הרגל ההצעה שלנו היא שיש לראות אותם כיחידה אחת ממושכת (בחינת 'נקודה', במינוח של הרוגצ'ובר. ראה מפענח צפונות, פ"ט) על ציר הזמן ולא כצירוף של יחידות שונות מדובקות.

הצעה זו דומה למה שהצענו לעיל באשר למצוות כמו תלמוד תורה או אהבת ה', שחלות עלינו בכל יום, ובכל זאת השאלה אינה מתעוררת לגביהן. הסיבה היא שמצוה כזו אינה חלה בכל יום, אלא זוהי מצוה אחת שחלה תמיד. במילים אחרות, לעניין זה הזמן כולו הוא יחידת זמן אחת, מדובקת, ולכן המצוה לתלמוד תורה לכל אורכה של יחידת הזמן הזו היא מצוה אחת מתמשכת. לאור דברינו אלה, נראה שהדיון במצוות מסוג זה שייך יותר לשורש יא או יב (העוסקים בפיצול בין חלקי מצוה). חידושו של הרמב"ם הוא שגם מצוות הרגלים הן בעלות אופי דומה. יסוד העניין הוא באופיו של מימד הזמן במועדים, שהוא שונה ממימד הזמן בימות החול.

לאחר שנדגים את ההצעה הזו באמצעות סוגיות הלכתיות, מסקנתנו תהיה שיש שני סוגי שיקולים לאיחוד של מצוות המופיעות בזמנים שונים לתוך מצוה אחת כוללת:

1. המצוות החוזרות מופיעות באותה נקודת זמן בציר הזמן המעגלי (כמו פסח בשנה זו ובשנה שאחריה, או ראשי החודשים), ולכן הן כולן בעצם מצוה אחת החוזרת על עצמה בכל פעם שאנחנו חוזרים לאותו רגע בציר המעגלי.
2. ראיית המצוות הללו כחובה מתמשכת על פני קטע זמן בן כמה ימים המהווה יחידה אחת. כאן כולן יחד מהוות מצוה אחת, אולם אינן חזרות על אותה מצוה כמו שראינו בשיקול הקודם. נציין כי איננו עוסקים כאן בהכרח במטפיסיקה. כלומר אין כאן טענה על הזמן כיישות אלא על האופן בו הוא מתפקד לעניין מצוה זו או אחרת. יתכן שאותו קטע זמן ייחשב כיחידה אחת לעניין מצוה א אבל לא לעניין מצוה ב.

שני הקריטריונים הללו מקבילים בדיוק לשני סוגי המצוות שהרמב"ם פותח בהם את דבריו בשורש הנוכחי: 1. מצוה החוזרת במחזוריות כלשהי אך ההופעות אינן מדובקות. 2. מצוה החוזרת בכמה ימים רצופים (מדובקים). הסוג הראשון מוסבר על ידי השיקול הראשון לעיל, והסוג השני מוסבר על ידי השיקול השני.

א. "מיגו דאיתקצאי"²⁹

הזמן בשבתות ומועדים מאופיין בתכונות שונות מאלו של הזמן בימי החול הרגילים. אנו נדגים זאת דרך הכלל ההלכתי בדיני מוקצה, הקובע: "מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא" (ראה סוכה מו ע"ב, ומקבילות). כלל זה קובע כי מצבו של כל חפץ מבחינת דיני מוקצה נקבע בבין השמשות. חפץ שהיה מוקצה בבין השמשות, גם אם הסיבה לכך בטלה במהלך השבת או המועד, נותר בסטטוס של מוקצה: מה שהוקצה בבין השמשות הוקצה לכל היום.

דין זה נראה על פניו כעוסק בזמן עצמו, והוא נוהג רק בימים טובים ושבתות. לכן ניתן לנסות ולברר דרכו את מהות הזמן בשבתות וימים טובים לעומת מהות הזמן בימות החול.

והנה, ההסבר הפשוט והרווח לדין זה, מנתק אותו לגמרי ממושגים של זמן. לדוגמה, בעל האפיקי ים, כאשר הוא דן בדין 'מיגו דאיתקצאי' (ראה שם, ח"ב סי' ט), מציג את הסברו של רש"י (ביצה כו ע"ב):

ואי דלא אחזו - בין השמשות - ודאי אסורין, דאין כאן הכנה מבעוד יום, ומאן דאית ליה מוקצה - הכנה מבעוד יום בעי, כדכתיב "ביום הששי והכינו את אשר יביאו" (שמות טז, ה).

רש"י מסביר שדין מוקצה נגזר מכך שהחפץ לא הוכן לשבת. הזמן בו ניתן להכין את החפץ הוא לאורך יום שישי, כל עוד אנו מצויים בתחום החול. לכן, כאשר החפץ מגיע לבין השמשות ועדיין אינו מוכן לשימוש בשבת, הוא הופך למוקצה. אמנם מדברי רש"י כאן יוצא שדין מוקצה הוא מן התורה, וכך אכן שיטת רש"י. ברם, בעל אפיקי ים מוסיף שגם הראשונים האחרים הרואים במוקצה איסור דרבנן, הסמיכו זאת על הפסוק של "והכינו". וכך באמת כותב הרמב"ן במלחמות ריש ביצה, ע"ש.

לפי תפיסה זו אין כל ייחוד בזמן בין השמשות. זוהי הנקודה הראשונה של יום השבת (או היו"ט), ולכן דווקא שם נבחנת השאלה האם החפץ הוכן מבעוד יום או לא. 'מיגו דאיתקצאי', לפי הסבר זה, פירושו: מתוך שהחפץ אינו מוכן, כפי

29 ארבעת הסעיפים הבאים נדונים במאמרו של מ. אברהם, האם אפשר להתאזרח בארץ ישראל באמצע יו"ט?, המעין, ניסן תשע"ג.

שרואים בבין השמשות, שוב אין רשות להשתמש בו לאורך כל השבת.³⁰ לעומת זאת, ניתן לראות שישנה גם גישה אחרת בהסבר המושג 'מיגו דאיתקצאי', גישה שמבינה אותו כעיקרון מטפיסי של התפשטות האיסור בזמן. אם החפץ היה אסור ברגע אחד של השבת, הוא נתפס באיסור כל השבת, כלומר השבת היא יחידת זמן אחת שלא ניתנת לפיצול. כן כתב בשו"ת ארץ צבי, סי' מד.

ב. "מיגו דאתקצאי מחמת היום שעבר"

אחת ההשלכות המובהקות של התפיסה המחודשת הזו מצויה במחלוקת הראשונים בהסבר דין "מוקצה מחמת היום שעבר". הדיון הוא לגבי המעמד של אתרוג ביום שמיני עצרת. הוא כבר אינו מוקצה למצוותו, שהרי אין כבר מצוה של ארבעת המינים ביום זה, אך בבין השמשות הוא היה עדיין מוקצה מפני שביום הקודם הוא היה מיועד למצוה, וזמן בין השמשות ספק שייך ליום הקודם ספק ליום הנוכחי.

הגמרא בסוכה מו ע"ב דנה במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש: ריו"ח אומר שאתרוג אסור רק בשביעי ולא בשמיני, ור"ל מתיר את האתרוג גם ביום השביעי. סוכה לכל הדעות אסורה גם בשמיני. הריטב"א שם עוסק בביאור דברי ריו"ח, ומציע כמה פירושים בזה:

אמר רבי יוחנן אתרוג בשביעי אסור. פי' אסור באכילה אע"פ שכבר יצא בה ונגמר מצותה. בשמיני מותרת ור"ל אמר אתרוג אפילו בשביעי מותרת. וכולהו מודו דסוכה בשמיני אסורה, וטעמא דרבי יוחנן באתרוג שאסור בשביעי כולו פריש תלמודא משום דלכולי יומא אתקצאי ולא מתסר בשמיני משום דאתרוג כיון דלא חזיא לבין השמשות לא אתקצאי לשמיני, אבל סוכה דחזיא לבין השמשות דשביעי הנכנס לשמיני מגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא, וכדאמרין בפרק כירה (שבת מד ע"ב) גבי מטה שיש עליה מעות שאם היו עליה כל בין השמשות מגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא, וכן רבים שם, והטעם דמשום דכתיב גבי שבת ויום טוב והכינו שיהא חול מכין לשבת מבעוד יום

³⁰ יש לדון כאן גם בדין מוקצה לחצי שבת, האם רגע אחד בשבת שאינו הרגע הראשון, יכול גם הוא להחיל איסור על כל השבת, וראה בספר אפיקי ים שם, שדן בכך.

סמוך רבנן למיסר מוקצה בשבת ויום טוב אם לא היה לו הכן מבעוד יום ממש אע"פ שיש לו הכן ביום טוב או שבת ממש, הלכך סוכה שהוקצת למצותה יום שביעי בין השמשות לא היה לשמיני הכן מבעוד יום ונאסר לכל היום, אבל אתרוג דלא חזיא לבין השמשות נסתלקה הקצאתה מבעוד יום של שמיני והוכנה לשמיני ולפיכך מותרת.

הריטב"א מסביר שהאתרוג מותר ביום השמיני כי בבין השמשות הוא כלל לא היה אסור, ולכן לא אומרים כאן 'מיגו' לאסור אותו ביום השמיני. מדבריו עולה שאם האתרוג היה נאסר בבין השמשות הוא היה נאסר גם ביום השמיני. בתוך דבריו הריטב"א מזכיר את הטעם של 'מיגו דאתקצאי' שהבאנו לעיל מרש"י והרמב"ן, שהוא מטעם ההכנה. ואכן, לפי טעם זה אין סיבה לא לאסור את מה שלא היה מוכן ב'בין השמשות' של היום השמיני.

בהמשך דבריו מציע הריטב"א פירוש נוסף (ראה גם תוד"ה עד, סוכה י ע"ב, ועוד): ויש לפרש עוד דבכלל מאי דאמר רבי יוחנן באתרוג, דאתקצאי לבין השמשות מספק שביעי, ואפ"ה לא אמרינן ביה דאתקצאי לכוליה יום שמיני במגו, שאין אומרים כן אלא במה שהוקצה בבין השמשות ממש מדין עצמו, אבל זה שאין ההקצאה בבין השמשות מעצמו אלא מפני ספק שביעי כיון שעבר בין השמשות ונתברר שהוא שמיני נסתלק ספקו של יום שביעי ובא יום שמיני בהכנתו, וזהו טעם לביצה שנולדה בזה מותרת בזה לפי שלא נאסרה בין השמשות אלא מדין ספק יום ראשון וכבר נתברר ספקו.

כאן טוען הריטב"א שגם אם האתרוג היה נאסר בבין השמשות, עדיין האיסור לא היה ממשיך ליום השמיני, שכן איסורו נבע מספק האם בין השמשות שייך ליום השביעי או השמיני של סוכות, והקצאה מספק אינה הקצאה. את הסברא הזו מכנים 'מיגו דאתקצאי מחמת היום שעבר'. כלומר דבר שכל איסורו הוא מפני שיש ספק, שמא בין השמשות שייך ליום שעבר אינו אוסר את היום הבא. לפי ההסבר שהובא לעיל לכלל 'מיגו דאתקצאי' לא ברור מדוע זה כך! לכאורה הדבר לא היה מוכן ב'בין השמשות', כלומר לא היה מותר בשימוש, ומדוע זה משמעותי שהוא לא הוכן רק מחמת הספק?

נראה שהסבר זה מניח תפיסה שונה של 'מיגו דאתקצאי', והיא התפיסה המטפיסית אותה הזכרנו למעלה. לפי תפיסה זו, 'מיגו דאתקצאי' הוא התפשטות של האיסור ש'נגע' ברגע אחד של יום כלשהו, ומכאן הוא מתפשט לכולו. המעמד של החפץ נקבע בבין השמשות כי הוא הרגע הראשון של היום. לפי תפיסה זו, ברור שאם בבין השמשות האיסור נובע מהספק שמא בין השמשות שייך ליום שעבר, אזי ישנו כאן שיקול של 'ממה נפשך': החפץ אסור רק בגלל הצד שאולי ביה"ש שייך ליום שעבר, אבל על צד זה, הלא האיסור לא 'נגע' באף רגע של היום הבא! לעומת זאת, אם ביה"ש שייך ליום השמיני, אזי אין בכלל איסור על האתרוג. לכן בכל מקרה, על פי שני צדדי הספק, אין לאסור את האתרוג ביום השמיני.

התפיסה הקודמת אינה מתעניינת בשאלה מדוע יש איסור, שכן השאלה מתמקדת במישור המעשי, האם בפועל היה היתר שימוש בחפץ או לא. בתפיסתנו כאן אנחנו עוסקים במציאות המטפיסית של האיסור, ולכן זה לא תלוי ביחס האדם לחפץ אלא במעמדו של החפץ כשלעצמו. לכן במצב של ספק לא ייווצר 'מיגו דאתקצאי' מחמת היום שעבר'.

ג. השוואה בין דיני אבל להלכות שבת

מקור נוסף המבטא תפיסה כזו של מהות הזמן בשבת מול ימות החול מצוי בדברי הרא"ש (מועד קטן פ"ג סי' צו). הרא"ש מביא את שיטת המהר"ם מרוטנבורג: כתב ר' מאיר ז"ל מי שמת אביו ואמו והיה קטן באותה שעה וקודם שעברו לי' יום נעשה בן י"ג ויום אחד נראה לי דחייב להתאבל משהגדיל ז' ול'. ואינו מונה מיום קבורה אלא משנעשה גדול, והוי כמי ששמע שמועה קרובה ברגל שמתאבל עליו אחר הרגל ומונה ז' ושלשים.

מהר"ם עוסק במי ששמע על מות הוריו כשהיה קטן, והשאלה היא האם כאשר הוא גדל בתוך תקופת האבל הוא חייב להתאבל או לא. הוא קובע שמהגדיל חל עליו החיוב להתאבל וכי מניין האבלות מתחיל משעה שהגדיל ולא משעת המיתה. הוא משווה זאת למי ששמע ברגל על מות קרובו שאינו יכול להתאבל מיד ברגל, ולאחר הרגל הוא מתאבל ומונה מסיום הרגל. מוסיף המהר"ם ואומר:

ואע"פ שיש לחלק קצת בין שמע ברגל לנדון זה דהתם גברא בר חיובא

הוא אלא דיומא הוא קגרים אבל הכא גברא לאו בר חיובא כלל וא"כ נימא כיון דבשעת מיתה לא היה ראוי להתאבל יפטור עולמית? הא ליתא דאין דיחוי אצל מצות, כדאיתא בפרק כישוי הדם (פז ע"א). וה"נ אמר ביבמות בפרק ארבעה אחין (לג ע"א) כגון דאייתי שתי שערות בשבת אתא ליה זרות ושבת בהדי הדדי, ואע"ג דבין השמשות דשבת קטן היה ולא מיחייב אשבת לא אמרינן הואיל ואידחי בין השמשות אידחי כולי יומא מאיסורא דהאי שבת.

מהר"ם מעלה סברא לחלק בין מי ששמע שמועה ברגל, שאז יש איסור להתאבל אף שעקרונית הוא חייב באבל, לבין מצב ששמע את השמועה כשהוא קטן, שאז כלל אינו בר חיובא. הוא דוחה את החילוק הזה מפני שאין דיחוי אצל מצוות, ולכן אם הקטן היה דחוי ממצוה כלשהי, אינו נפטר מלקיימה כשיגדל.

ראייתו היא מסוגיית יבמות לג ע"א, העוסקת בדין 'אין איסור חל על איסור', כלומר, שמעשה שהיה אסור מחמת לאו אחד, לא ניתן להחיל עליו איסור לאו נוסף. נאמר שם שקטן זר (= שאינו כהן) שעבד במקדש בשבת והביא באמצע השבת שתי שערות (= סימני גדלות), חלים עליו איסור מלאכה בשבת ואיסור עבודה בזר ביחד, ולכן אין כאן את הכלל 'אין איסור חל על איסור' והוא עובר על שניהם. והנה, טוען מהר"ם, לגבי איסור שבת היה מקום לומר שבבין השמשות הוא עדיין היה קטן, ולכן שבת זו נדחתה לגביו (= הוא לא היה חייב בשמירת שבת), ובכל זאת הנחת הגמרא היא שהוא חייב לשמור את השבת מרגע שהגדיל.³¹ מהר"ם מסיק מכאן שגם באבל לאחר שהוא גדל הוא חייב להתאבל, גם אם כשמע את השמועה הוא היה פטור מן האבלות.

הרא"ש שם חולק על מהר"ם (רבו), וכותב:

ואע"ג שאין משיבין את הארי לאחר מותו תורה הוא וללמוד אני צריך ותופס אני אותה סברא שיש לחלק בין היכא דגברא בר חיובא הוא ויומא קגרים לקטן, דבשעה שהיה לו להתאבל נפטר מחמת קטנו פקע מיניה חיוב אבילות לעולם.

31 נדון זה אינו שייך בהלכה המקובלת כיום, שכן על פי חזקה דרבה תמיד הקטן מגדיל בתחילת היום הראשון לשנתו הי"ד, אך מעיקר הדין יכול קטן להגדיל באמצע היום, אם אמנם הביא אז שתי שערות.

הרא"ש נוטה לאמץ את הסברא שדחה המהר"ם, שלגבי אבל יש דיחוי אצל מצוות, והקטן שאינו בר אבלות אינו חייב להתאבל, וזאת בניגוד לקטן שהגדיל בשבת, שם גם הוא מודה שאין דיחוי בחובתו לשמור שבת.

כעת הוא מביא ראיה לדבריו:

ודמיה להא דאמר בפרק מי שהיה טמא (צג ע"א) תניא 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 וכל שאין זקוק לראשון אין זקוק לשני. במאי קמיפלגי? רבי סבר שני רגל בפני עצמו, ורבי נתן סבר שני תשלומין לראשון הוא.

הרא"ש מדמה זאת לקטן שהגדיל בין שני פסחים (בין יד בניסן ל"ד באייר), שם נאמר שאם פסח שני הוא תשלומין לראשון, הקטן אינו חייב לעשות את השני. וגם רבי אינו חולק על העיקרון אלא שהוא סובר שהשני הוא רגל בפני עצמו, כלומר, יוצר חיוב עצמאי.

מדוע המקרה של קטן שהגדיל באמצע האבלות דומה לקטן שהגדיל בין שני פסחים ולא לקטן שהגדיל בשבת? על כך עונה הרא"ש:

וכן נמי הא דיושבין על שמועה קרובה שבעה ושלשים אינה מצוה בפני עצמה אלא תשלום לאבלות שהיה לו לעשות מיד אחר הקבורה כשידע, אבל אם לא ידע תיקנו שיש לו תשלומין כל שלשים יום והיכא דידע ולא נתחייב לא שייך ביה תשלומין, מידי דהוה אחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני דלא שייך ביה תשלומין למ"ד כולם תשלומין דראשון נינהו כיון דלא הוה בר חיובא ביום ראשון...

ומה שהביא ראיה מאייתי שתי שערות בשבת אינה ראיה דאין סוף התשלומין לתחילתו והוה ליה כמו פסח שני אליבא דרבי כי סוף שבת פגע בחיוב וחייב לשמור שבת.

הרא"ש מסביר שהמחייב באבלות הוא השמועה על מות ההורה, וחיוב האבל אחר כך גם הוא נוצר מכוח אותו אירוע. לעומת זאת, החיוב לשמור שבת הוא חובה עצמאית בכל רגע ורגע, ולכן העובדה שהוא לא היה חייב לשמור שבת בשעת בין השמשות אין לה ולא כלום עם חיובו לשמור את רגעי השבת שבהם הוא כבר

גדול. אם החובה לשמור שבת היתה מכוח בין השמשות, היה מקום לדמות את שני המקרים הללו. אבל בשבת אין זה כך, ולכן אין כל קשר בין החובה לשמור את השבת בבוקר יום השבת לבין המחוייבות שהיתה בבין השמשות, כשם שלא יעלה על הדעת לפטור כל יהודי משמירת כל השבתות עקב העובדה שכאשר היה קטן הוא היה פטור משמירת שבתות! אין קשר בין שבת אחת לחבירתה, טוען הרא"ש, והוא הדין גם ביחס לרגעים שונים באותה שבת.

ואכן דברי מהר"ם תמוהים. מה מקום יש לדמות קטן שהגדיל באמצע שבת לקטן שהגדיל באמצע האבל? באבל יש אירוע המחייב להתאבל, וכל האבלות נעשית מחמתו. רגע זה הוא מות הקרוב (או השמועה על מותו), וכאשר התרחש האירוע המחייב (=מות הקרוב) הוא לא היה בר חיוב כלל, ולכן הוא נפטר לגמרי מהאבל הזה ואין סיבה שיתאבל על אותו אירוע לאחר זמן. לעומת זאת, בשבת אין רגע שהוא המחייב בשמירת שבת. בכל רגע בשבת יש חיוב עצמאי מעצם העובדה שהרגע הזה חל בשבת, וגם מי שהיה פטור מחלק מרגעי השבת מדוע יש בכך כדי לפטור אותו מהחובה לשמור את שאר הרגעים? אם כן, מה שהגמרא ביבמות מחייבת את הקטן לשמור את השבת מרגע שהוא גדל אינו מהווה ראיה שגם באבל הדין יהיה דומה.

המסקנה המתחייבת מכאן היא שמהר"ם סובר שגם בשבת יש רגע מחייב, והוא בין השמשות. לדעתו, שמירת השבת מתחייבת מרגע הכניסה, כלומר מבין השמשות. מי שהיה חייב באותו רגע מתחייב גם לשמור את שאר השבת, ומי שלא צריך להיות פטור, לולא היה דין שאין דיחוי אצל מצוות. מכך שהתורה מחייבת אותו לשמור את שאר השבת מוכיח מהר"ם שאכן אין דיחוי אצל מצוות, ומסיק שהוא הדין לאבל.

המסקנה היא שלפי מהר"ם חיוב שמירת השבת כולה נמשך מכוחו של רגע בין השמשות, מה שמזכיר לנו את התפיסה שראינו לגבי 'מיגו דאתקצאי', שבבין השמשות נקבע הסטטוס של החפצים לעניין דין מוקצה. כאן אנחנו רואים משהו מרחיק לכת הרבה יותר, גם לעניין דיני דאורייתא, וללא שום קשר לדיני מוקצה ו'מיגו דאתקצאי', בין השמשות הוא הרגע הקובע את כל השבת. כל השבת היא יחידת זמן אחת, בחינת נקודה, ולכן מה שקורה בבין השמשות קובע את מהלך כל השבת כולה.

ד. הזמן ביום הכיפורים³²

בעיה דומה מצאנו בדיני יום הכיפורים. בעל הבנין ציון בסי' לד דן בשאלה האם אדם שאכל ביו"כ צריך להמשיך לצום, או שמכיון שהוא כבר שבר את הצום שוב הוא איננו יכול להשלימו. היסוד לצד שתופס את החובה כצום אחד לאורך כל היום, הוא מהפסוק "מערב עד ערב תשבתו שבתכם", המצווה על הצום ביו"כ, ולכאורה מדבר על צום של יממה שלמה. מכאן יש שלמדו שאין ערך לצום חלקי, ואם מישוהו אכל במהלך היום הוא כבר אינו חייב ולכן גם לא יכול להמשיך את הצום בשארית היממה.³³

ישנם אחרונים שמתארים את החקירה הזו בצורה של גדרים פילוסופיים:³⁴ האם יום הכיפורים הוא יחידת זמן אחת, או שהוא מורכב מרגעים נפרדים. אם הוא מורכב מרגעים נפרדים, אזי ברור שאם לא קיימנו את חובתנו ברגע אחד אין בכך כדי לגרוע מחובתנו להמשיך ולצום בשאר הרגעים. אולם אם זוהי יחידה אחת, אזי כשלא צמנו לאורך כל היום, לא קיימנו את המצוה כלל, ואין טעם להמשיך לצום (בדומה לשיטת כמה פוסקים שנמשכים אחרי בה"ג לגבי ימי ספירת העומר). אחת ההשלכות המתבקשות לשאלה זו היא דינו של קטן שהגדיל באמצע יו"כ. לפי הגדר המתאר את החובה לצום כיחידת זמן אחת, ברור שאין לאותו קטן טעם לצום חצי יום, שהרי גם אם יצום אין בידו אלא חצי צום, וחצי צום אינו בעל ערך. לעומת זאת, אם החובה היא על כל רגע, ברור שהוא מחוייב לצום בשארית היום שנותרה.³⁵

32 לפירוט עניין זה ראה במאמרו של מ. אברהם, בין יוון לישראל: אספקטים בלימוד תורה, בעלון ממדבר מתנה מס' 104, ישיבת ההסדר ירוחם, חנוכה תש"ס. וכן בשער השלושה-עשר בספר שתי עגלות וכדור פורח. בשני המקורות הללו נושא הדיון הוא היחס בין גדר לטעם, שאינו נוגע אלינו כאן.

33 אף שהרשב"א כתב במפורש שיש חובה להמשיך לצום, הבנין ציון מביא שם מחלוקת ומקורות שונים בעניין זה.

34 ראה בספר המועדים בהלכה להגרש"י זוין, בפרק על יום כיפור 'צום העשור', ועוד.
35 אמנם יש להעיר שלאור סוגיית הגמרא ביבמות שהבאנו למעלה יש אולי מקום לנתק את השאלה מההשלכה ההלכתית. יתכן שיו"כ הוא יחידה אחת אך בגלל שאין דיחוי אצל מצוות הוא יהיה חייב להמשיך ולצום (הדבר תלוי, אולי, תלוי במחלוקת הרא"ש והמהר"ם מרוטנבורג). בשני המקורות שצינו אליהם בהערה 32, הצענו דחייה שונה של ההשלכה ההלכתית הזו, ואכ"מ.

משמעות הדברים: בחזרה לשיקולי הרמב"ם ביחס למניין המצוות

יש כאן אפוא שתי תפיסות לגבי מהות הזמן בשבתות וחגים. המסקנה העולה מהתפיסה השנייה היא שבימי מועד ושבת הזמן אינו אוסף של רגעים אלא יחידה אחת. ברגע שנקבע סטטוס על החפץ באחד הרגעים, לא ניתן לנתק זאת מהסטטוס שלו בשאר הרגעים של אותו מועד או שבת. המועד כולו הוא יחידה אחת.

לעומת זאת, לעניין מצוות אחרות שחלות בימות החול אופיו של הזמן הוא שונה. שם כל רגע עומד לעצמו. אמנם באבלות רגע המיתה (או השמועה) הוא המחייב באבלות, אולם לא בגלל אופיו של הזמן אלא בגלל התוכן המהותי של האבלות. אבלות היא חובה שנגזרת מהמיתה, אף שמדובר בחול, שבדרך כלל לגבי המצוות שחלות בימות החול כל רגע של הזמן עומד לעצמו.

בעקבות כך נבחן את הסבר הגמרא (סוכה מה ע"ב) המחלקת בין אתרוג לסוכה לעניין דיני ברכה על הסוכה והלולב:

אמר רב יהודה אמר שמואל: לולב שבעה, וסוכה יום אחד. מאי טעמא?

לולב דמפסקי לילות מימים - כל יומא מצוה באפיה נפשיה הוא, סוכה

דלא מפסקי לילות מימים - כולהו שבעה כחד יומא אריכא דמו.

הגמרא מסבירה מדוע לדעת שמואל מברכים על מצוות סוכה רק יום אחד ועל מצוות לולב מברכים שבעה ימים. ההסבר הוא שבלולב אין חיוב בלילה, ולכן הימים מופרדים זה מזה וזוקקים ברכה מחדש בכל יום ואילו בסוכה יש חיוב גם בלילה, ולכן כל שבעת הימים הם יחידה אחת ונפטרים בברכה אחת (להלכה נפסק לברך גם על סוכה בכל פעם שהסיח דעתו כדעת רבי יוחנן שם). אם כן, בהמשך לתפיסה שראינו למעלה, לפיה כל רגעי המועד או השבת מצטרפים ליחידה אחת, כאן אנחנו רואים שזה לא נאמר רק על יממה אחת, אלא גם אם המועד נמשך

שבעה ימים.³⁶

36 בנושא הזמן בהלכה נכתבו כמה מאמרים מקיפים. ראה, לדוגמה, 'מושג הזמן בתורה, בספרי חז"ל והראשונים', הרב מנחם מנדל כשר, תלפיות, שנה ה, חוברת ג-ד, עמודים 799-829. וכן בספרו של הרב כשר, מפענח צפונות, מכון צפנת פענח, ירושלים, תשל"ו, בעיקר בפרק השלישי. כמו כן, ראה 'מושג הזמן בהלכה', הרב משה אביגדור עמיאל, סיני, חוברת מג-מד. ובספרו של הני"ל, המידות לחקר ההלכה, ירושלים, תשל"ג, בעיקר בחלק ב מידה טז.

בהקדמת הפרק הנוכח בספר מפענח צפונות, עוסק הרב כשר, בין היתר, בשאלה האם הזמן מורכב מחלקים או שהוא יחידה אחת (בחנינת 'נקודה'). כמחלוקת הרמב"ם והמתכמין בריש ח"ב של מו"ט. הוא מצביע על סתירות שונות בעניין זה, וטוען שאין לערבב בין החקירות במושג הזמן

ההשלכה לענייננו ברורה. הרמב"ם מונה את המצוות בשבעת הימים כמצוה אחת, על אף שהימים השונים אינם מזדהים כתהליך מחזורי על ציר זמן מעגלי כלשהו. כאן אנחנו רואים פשר אפשרי לעניין זה: הרמב"ם רואה את כל שבעת הימים כיחידת זמן אחת, ולכן הוא מתייחס למצוות הנוגעות אליהם כמצוה אחת. זה מחזיר אותנו לשאלה מדוע הרמב"ם מונה את מוספי שבעת ימי הפסח, ואפילו את מוספי שבעת ימי סוכות השונים זה מזה, כמצוה אחת. כעת אנחנו רואים ששבעת המוספים הללו הם חובה אחת מתמשכת להביא קרבנות מוסף לכל אורך שבעת ימי החג, שהם יחידת זמן אחת. לכן ברור שאין למנות אותם כשבע חובות שונות. מאידך, ברור לרמב"ם שמוספי סוכות ושבעות אינם יכולים להצטרף למוספי פסח, כפי שסוברים בה"ג ורס"ג, לשיטתו ציר הזמן הוא הקובע את מניין המצוות בהקשרים אלו, וקשה לומר שכל המועדים מהווים יחידה מתמשכת אחת.

מקור מספר העיקרים וממורה הנבוכים

הקביעה שיש שני סוגי זמן, האחד מורכב מחלקים וזורם והשני סטטי ובבחינת 'נקודה', מצוי כבר בספרי הראשונים. בספר העיקרים ח"ב פי"ח כותב (ומקורו במו"נ ח"ב פי"ג. וראה גם במאמרנו לשורש ג):

...ויהיה הזמן לפי זה שני מינים, ממנו נספר ומשוער בתנועת הגלגל, ויפול בו הקודם והמתאחר והשוה והבלתי שוה, וממנו בלתי נספר ומשוער והוא המשך שהיה קודם מציאות הגלגל שלא יפול עליו השוה והבלתי שוה, והוא אשר קרא הרמב"ם ז"ל 'דמות זמן' בפרק י"ג משני, וזה המין

ההלכתי לאלו שבמושג הזמן הפיסיקלי. באמצעות טענה זו הוא מיישב כמה אמירות סותרות של הרמב"ם במורה הנבוכים לעומת מה שמופיע בתלמוד וביד החזקה (שדווקא שיטת המתכלמין מתאימה אליהן יותר). גם כאן ישנה לכאורה תפיסה של ציר זמן אחד ש'רוכב' על גביו של ציר זמן אחר.

דומה כי רוב ככל הסתירות הללו ניתנות לפתרון באמצעות ההבחנה בין ציר הזמן של החולין, זה ששייך לעולמנו אנו, ואולי זהו גם הציר שבו עוסקת הפיסיקה, לבין הציר ההלכתי של המועדים והשבתות, שבעיקר לגביו מופיעות הסתירות השונות עליהן מצביע הרב כשר. אם כן, הסתירה נעלמת מאליה אם מקבלים את קיומם של שני צירי זמן שונים. לא נאריך כאן בהצגת העניין, שכן הוא דורש כניסה למכלול של כמה וכמה סוגיות הלכתיות שונות. אנו מפנים את הקוראים לספרים והמאמרים הנ"ל.

אפשר שיהיה נצחי, והמתהווה או המתחדש הוא סדר הזמן לא הזמן. ובוזה הדרך יסתלקו כל הספקות והמבוכות שיש במהות הזמן אם הוא הוה בזמן אם לאו, כי אף על פי שהזמן לא יתחדש ולא יתהווה, מכל מקום סדר הזמן כבר יהיה בזמן.

וגם מה שספקו על העתה בשאמרו כי העתה הוא אשר יחלוק בין הזמן הקודם מן המתאחר, וכבר יהיה זמן קודם לעתה הראשון, ויתחייב שיהיה הזמן והגלגל נצחי, איננו ממה שיקשה לפי זה הדרך, כי הזמן שיש בו תנועה יש בו קודם ומתאחר, אבל הזמן שאין בו תנועה אין בו קודם ומתאחר, ואין שם זמן משוער, כי לא יפול השעור בזמן בזולת תנועה, ולא יאמר בו קודם ומתאחר אלא בהעברה ובהקל מן הלשון, כמו שיאמר שאין חוץ לעולם לא ריקות ולא מלוי, ואם יש שם חוץ בהכרח יש שם ריקות או מלוי, אלא שמלת חוץ נאמר בהעברה ובהקל מן הלשון, וכן קודם ומתאחר הנאמר על המשך המדומה קודם בריאת העולם.

ובעבור כי הבנת דבר זה קשה איך יצוייר שיכלה העולם אל דבר שאינו לא ריקות ולא מלוי, וכן איך יצוייר משך קודם בריאת עולם בלי קודם ומתאחר כמו שהוא בסדר הזמן הנמצא היום, על כן אמרו רבותינו ז"ל לא ישאל אדם מה למעלה מה למטה מה לפניו מה לאחור, כי מה למעלה ומה למטה ירמוז על מה שהוא חוץ לעולם, ומה לפניו ומה לאחור ירמוז על המשך שהוא קודם בריאת העולם ואחר העדרו, ויאמר שלא ישאל אם יפול בו קודם ומתאחר אם לאו.

בעל העיקרים מסביר שיש ציר זמן סטטי, שאין בו מוקדם ומאוחר, והוא אינו זורם ואף היה קיים תמיד. לעומתו קיים ציר זמן המוכר לנו, והוא הזמן הזורם, שיש בו מוקדם ומאוחר, והוא קיים רק החל מבריאת העולם, שכן הוא נשלט על ידי תנועת הגלגל (שקובע את המאוחר והמוקדם). התמונה העולה מכאן היא שציר הזמן המוכר זורם על פניו של ציר זמן אחר, סטטי. ניתן אולי לזהות את הציר הסטטי עם מה שראינו למעלה בזמן של המועדים (הציר העליון שהוא בחינת 'נקודה'), ואילו הציר המוכר הוא זמן החולין (שהוא זורם ומורכב מרגעים בדידים).

מקור פילוסופי-פיסיקלי

אותה מסקנה עצמה עולה גם משיקולים פילוסופיים ופיסיקליים, שנעמוד עליהם כאן בקצרה. רבים מאיתנו חשים כי למרות שהזמן והמרחב הם בעלי כמה תכונות משותפות (בפרט לאור תורת היחסות של איינשטיין, שם הם מוצגים כבעלי אופי כמעט זהה), בכל זאת הזמן נבדל מהמרחב בכך שהוא 'זורם'.³⁷ אנו מרגישים שהזמן חולף על פנינו (או אנחנו על פניו) בעוד שהמרחב הוא סטטי. זו למעשה היתה אחת מטענותיו המרכזיות של אנרי ברגסון כנגד התפיסה העולה מתורת היחסות של איינשטיין כאילו הזמן הוא קפוא וסטטי כמו המרחב.

טיעון פשוט כנגד תחושה זו הוא הבא:³⁸ "A" משתנה" פירושו A נמצא במצב אחד בזמן אחד ובמצב אחר בזמן אחר. ובפרט לומר "A" נע (מקומו משתנה)" פירושו A נמצא במקום אחד בזמן אחד ובמקום אחר בזמן אחר. הצבתו של הזמן עצמו כנושאו של אחד המשפטים הללו (A) היא אמירה חסרת מובן, כיון שהזמן לא נמצא במצב כלשהו בזמן כלשהו. לכן לכאורה כלל לא ניתן לטעון את הטענה כי 'הזמן זורם'.

האופן המתבקש על מנת לחלץ את האינטואיציה, אשר חשה בזרימתו של הזמן מן המיצר, הוא להניח את קיומם של שני צירי זמן שונים. אחד מהם סטטי, והשני זורם על פניו. כלומר, כדי לבסס את התחושה בדבר זרימתו של הזמן עלינו להניח את קיומו של עוד ציר זמן שעל פניו חולף הזמן הראשון.³⁹ אם כן, התחושה כאילו הזמן זורם מניחה במובלע תפיסה שישנם שני צירי זמן: זמן אחד זורם על פניו של הזמן האחר. למעשה, בפיסיקה ובפיסיכולוגיה מגדירים כמה וכמה צירי זמן שונים שאין כאן המקום לדון בהם.⁴⁰

במסגרת הבאה נראה מבט דרושי על היחס בין זמן של חולין לזמן של קודש :

37 ראה על כך אצל ריצ'רד טיילור, מטפיזיקה, הוצאת אדם (אוניברסיטה חופשית), ירושלים 1983, בפרק על המרחב והזמן, שם הוא טוען שההשוואה היא כן מושלמת, והתחושה אודות זרימת הזמן היא אשליה. טענתו מבוססת על היעדר הבחנה בין שני צירי הזמן, כפי שנראה כאן מיד.

38 ראה בספרו של אבשלום אליצור, זמן ותודעה, הוצאת האוניברסיטה המשודרת, תל אביב 1994, פרק 4.

39 ראה במאמר שצויין לעיל הערה 8, עמוד 425.

40 ראה בספרו הנ"ל של אליצור, זמן ותודעה.

דרוש על היחס בין חול לקודש בציר הזמן

אנו רואים שמעבר להיותם של צירי הזמן הללו שונים, או לפחות בבחינת נקודות שונות על אותו ציר זמן, אלו גם מקומות בעלי מאפיינים שונים על אותו ציר זמן. אנו חיים בימות החול בציר זמן המורכב מחלקים, ובכל שבוע בשבת, או במועדים, אנו כביכול 'עולים' לזמן מסויים, לחיות בתוך ציר זמן רוחני בעל מאפיינים שונים. בנקודות של שבת ומועד ישנם חיבורים בין שני צירי הזמן הללו. על רקע זה מעניין להתבונן במדרש מפתיע, במכילתא בפרשת כי תשא (מסכתא דשבתא, פרשה א):

ושמרו בני ישראל את השבת... רבי אומר: כל המשמר שבת אחת כתקנה, מעלה עליו הכתוב, כאלו שימר כל השבתות מיום שברא הקב"ה את עולמו עד שיחיו המתים, שנאמר "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם".

המדרש אומר שמי ששומר שבת אחת מעלה עליו הכתוב כאילו שמר את כל השבתות כולן, בעבר ובעתיד. מדוע באמת זה כך? מה הקשר בין השבת שהוא שומר כעת לבין שאר השבתות שהיו ושיהיו? נראה שגם כאן אנחנו רואים שהשבתות כולן הן אותו רגע עצמו, ומה שמשתנה הוא מהלך ציר הזמן של ימי החולין. בכל שבעה ימי חולין אנחנו חוזרים ליממה אחת לחיות בציר העליון של זמן השבת. כל חזרה כזו מתרחשת בזמן אחר בציר החולין, אך כשאנו עולים אנחנו פוגשים את אותו רגע עצמו, זה שבו היינו בשבוע שעבר, ושבנו היו אבותינו בשבועות שקודם לכן ובו יהיו בנינו בשבתות שיבואו בעתיד. אם כן, כל השבתות כולן הן רגע אחד על ציר הזמן הרוחני, ולכן ברור שמצוות השבת לא יימנו לחוד עבור כל שבת ושבת. זוהי בחינת 'מיגו דאתקצאי' על כל השבתות כולן.⁴¹

התמונה הזו מציגה חיים בשני מישורים כפולים בו-זמנית. כל אחד מאיתנו חי לאורך שני צירי זמן מקבילים, אחד למעלה ואחד למטה. בימי החולין אנחנו חיים למטה בציר הרגיל שמורכב מחלקים בדידים. אחת לשבוע ובכל מועד אנחנו עולים לחיות בציר הזמן העליון ליממה או לכמה ימים, ולאחר מכן חוזרים לימי החולין. ציר החולין מתקדם באופן ספירלי, אבל ציר השבתות והמועדים משקף

41 גם במשנה בתחילת פרק כלל גדול בשבת (סז ע"ב וכל הסוגיה שם) יש התייחסות דומה לגבי שוכח עיקר שבת, ואין כאן המקום לפרט.

בדיוק את היסוד שראינו קודם ביחס לצירי הזמן המעגליים (שבת בכל שבוע, ר"ח בכל חודש, ומועדים בכל שנה), שם אנחנו חוזרים בכל פעם לאותה נקודה עצמה. בכל שבוע על הציר היומיומי האדם עולה לציר זמן אחר, ציר שבת, שהוא אינו אלא נקודה אחת (יום אחד), שאינה חולפת ואינה משתנה. בעצם, הוא עולה לאותה נקודה עצמה בזמן העליון, שהיא השבת.

מבט על הבעיות שראינו ביחס למניין המצוות בדרך הדרוש

לפי דברינו אלה, יש אולי מקום להסביר על דרך דרוש שגם הציוויים בכל מועד ושבת מחולקים לשני סוגים עקרוניים: ציווי ששייך לציר הזמן החולי, והוא הציווי להינתק ולעלות לנקודת השבת בזמן העליון. בנוסף, ישנם ציוויים הנוהגים כאשר האדם כבר עלה והוא מצוי באותו זמן עליון (בכל שבת, כאשר הוא חי בעולם שכולו שבת). הציוויים להינתק מהחולין נמנים כציוויים נפרדים, שכן בציר התחתון אלו נקודות זמן נפרדות. אך הציוויים הנוהגים באותו עולם עליון, הם ציווי אחד, שכן כפי שראינו למעלה בכל שבת אנו מצויים בדיוק באותה נקודת זמן על הציר העליון (יש רק אחת כזו שקרויה 'שבת', כפי שכותבת המכילתא הני"ל).

המצוה לשבות ממלאכה היא בדיוק הציווי להינתק מהחולין, ולכן היא נמנית לחוד עבור כל מועד ושבת. אך הראיה והחגיגה הם ציוויים הנוהגים למי שכבר מצוי באותו עולם וחי לפי כללי ציר הזמן העליון, ולכן מצוות אלו נמנות כמצוה אחת עבור כל הרגלים. המחלוקת בין הרמב"ם לבה"ג ורס"ג היא איך להבין את הציוויים להקריב את המוספים: האם הם חלק מהאופן להינתק מציר הזמן החולי, או שהם ציוויים שנוהגים למי שכבר מנותק ו'חי' למעלה.

באותו אופן ניתן אולי להבין גם את הקביעה שהמוספים ששייכים לאותו רגל נמנים כמצוה אחת, בה עסקנו למעלה. ימים שונים של פסח, או של סוכות, הם לכאורה נקודות שונות על ציר הזמן של המועדים. בסוכות ישנם אפילו קרבנות שונים בכל יום, ומוכח שנקודות הזמן שגורמות אותם הן שונות. אם כן, לא ברור מדוע הרמב"ם קובע שכל אחד מאלו (קרבנות הפסח, או סוכות) הוא מצוה אחת? לאור דברינו ניתן לומר שכל מועד הוא בבחינת יחידת זמן אחת, אלא שהיא

מתמשכת. המצוות הללו מצויות על ציר הזמן של המועדים, כלומר הציר השנתי, ואופיו של ציר הזמן הזה הוא שהוא אינו מורכב מחלקים אלא מהווה 'בחינת נקודה'. אם כן, כל ימיו של כל מועד הם יחידה בלתי מתחלקת באותו ציר. וזה בדיוק מה שראינו בגמרא סוכה לעיל שכל ימי חג הסוכות הם יחידה אחת.⁴²

42 אמנם הגמרא שם אמרה זאת רק לגבי סוכה ולא לגבי לולב (שאינו נוהג בלילה). ולכאורה עולה מכאן שאת מצוות ארבעת המינים צריכים היינו למנות עבור כל יום לחוד. אך ברור שהקביעה העקרונית היא שכל ימי החג הם יחידה אחת, אלא שמצוות ארבעת המינים אינה שייכת בלילות. כלומר אין כאן ימים נפרדים אלא יחידה אחת שבמסגרתה המצוות הללו חלות רק בימים ולא בלילות.

פרק ח. סיכום

במאמר זה עסקנו במצוות החוזרות על עצמן במעגל השנה בעיקר. ראינו שלפי הרמב"ם סדרת מצוות השייכות למועד אחד נמנות כמצוה אחת, אך מועדים שונים לרוב אינם מצטרפים למצוה אחת. תלינו את סיבת חיוב המצוה בנקודת הזמן עצמה, וראינו שבכל פעם שאנחנו חוזרים לאותה נקודה בציר הזמן המעגלי אנו מוצאים את עצמנו באותו מצב ממש ולכן חלה עלינו אותה מצוה. ראינו שאף אירועים על ציר הזמן ההיסטורי שחלפו לבלי שוב, אינם מהווים גורם יוצר לחיובים ההלכתיים החלים באותם מועדים, אלא רק משמשים חיבור בין הממשי למופשט שחל כבר מכח ציר הזמן המעגלי. ראינו לבסוף שבהסתכלות ההלכתית אנו חיים על שני צירי זמן מקבילים: האחד נמוך, חולי, ומורכב מרגעים; השני גבוה, קדוש, ומורכב מיחידות רחבות יותר שאף מחזירות אותנו לאותן נקודות זמן עצמן תוך שאנו מתקדמים על הציר הנמוך. ביארנו בכך את החלוקה שעושה הרמב"ם בין מצוות המעבירות אותנו אל הציר הגבוה שהן בבחינת 'חולי' ונטות להימנות בנפרד, ובין מצוות החלות כאשר אנו כבר על הציר הגבוה ולכן הן נמנות יחד. לאור זה הצענו גם הסבר לפטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, בהנחה שההלכה מותירה דווקא לגברים את הקישור בין המופשט למוחשי.

השורש הארבעה-עשר:

איך ראוי למנות העמדת הגדרים במצות עשה

דע שכל מצוות עשה ולא תעשה ייחלקו חלוקה ראשונה לפי כוונת זה השער לשני חלקים. חלק לא ביאר הכתוב בו עונש כלל אבל צווי ואזהרה ולא חייב על העובר דין ולא ייחד אותו עונש מיוחד בעברו על המצוה ההיא או האזהרה הרמוזה. וחלק ביאר בו העונש והדין. ואולם החלק שביאר בו הדין יש מן המצוות ההם מה שצונו יתעלה (קדושים כ ב"פ ס"פ אמור ס"פ שלח דברים יג ויז וכא וכב ב"פ) שנסקול באבנים מי שיעבור עליהם. ומהם מה שצונו (קדושים כ וכד) שנשרוף העובר עליהם. ומהם מה שצונו שנכה בסייף צואר העובר עליהם כמו שהתבאר בפירוש המקובל (הובא רפי"ד מסנהדרין). ומהם מה שצונו שנעשה חנק לעובר עליהם כמו שבא בפירוש (הובא שם).

ומהם מה שצונו (ס"פ תצא) שנלקה העובר עליהם מלקות. ומהם מה שייעד עליהם יתעלה כרת. והוא שלא יהיה לעובר עליהם ומת מחזיק בחטאו חלק לעולם הבא כמו שבארנו בפרק חלק (מ"א). ומהם מה שייעד עליהם יתעלה מיתה בלבד והוא שימיתהו האל בחטאו ויכפר לו במותו. וכבר בארנו בתחלת מכות כי כל אזהרה שיתחייב העובר עליה כרת לבד או מיתה בידי שמים כשהתאמת שעבר העובר על האזהרה ההיא ועשה העון ההוא בעדים והתראה לוקה ואף על פי שעיקר משפטו שיהיה דינו מסור לשמים. ומהם מה שצונו יתעלה שנעניש העובר עליהם בממונו לבד לא בגופו כמו שקנס בגזלן תוספת החומש (ס"פ ויקרא) ובגונב תשלומי כפל (משפטים כב). ומהם מה שצוה יתעלה שיקריב העובר קרבן על חטאו ויכופר לו. והנה קיום אלו הגדרים כלם מצות עשה. כי אנחנו נצטוינו שנהרוג זה ושנלקה זה ושנסקול זה ושנקריב קרבן על מה שנתחייב אותו בעברנו עליו. ואופן מנינם שנמנה הארבע מיתות בית דין בארבע מצות (רכו-רכט) ממצות עשה. ולשון המשנה (סנהדרין מט ע"ב) זו מצות הנסקלין וכן אמרו (נב ע"א) כיצד מצות הנשרפין כיצד מצות הנחנקין כיצד מצות הנהרגין. ואמרו (שם לה ע"ב וש"נ) גם כן כי אמרו יתעלה (ר"פ ויקהל) לא תבערו אש בא להזהיר העמדת הגדרים ביום השבת. וזה כי הוא הזהיר משריפה שלמצוה ואמר בכל מושבותיכם כלומר במושב בית דין לא יבערו אש ואף על פי שהיא מצות עשה. אמרו (על"ת שכ"ב ממכילתא) הבערה בכלל היתה ולמה יצאת ללמד מה שריפה מיוחדת שהיא אחת ממיתות בית דין ואינה דוחה את השבת אף כל שאר

מיתות בית דין לא ידחו את השבת. וזה מבואר לא יספק בו שום אדם. וכן גם כן ראוי שיימנה המלקיות מצוה (ע' רכד). ואין ראוי שנמנה כל פרט מהגדר מצוה בפני עצמה עד שנאמר דרך משל שהצווי שנצטוונו (ס"פ שלח) לסקול מחלל שבת מצות עשה אחת וסקילת בעל אוב (ס"פ קדושים) מצוה שנית וסקילת עובד ע"ז (שם כ ור"פ שופטים) מצוה שלישית עד שיהיה מנין המצות כמנין האישים שהם מחוייבי מיתות בית דין כמו שעשה זולתנו מבלתי השתדלות. שאילו היה הדבר כן היה ראוי גם כן שנמנה כל מלקות ומלקות בפני עצמה בהכרח עד שיהיה הלקאת אוכל נבלה מצוה בפני עצמה והלקאת אוכל חזיר מצוה שנית והלקאת אוכל בשר בחלב מצוה שלישית והלקאת לובש שעטני מצוה רביעית ויהיה גם כן אצלנו מצוות עשה לפי מספר הלאוין שלוקין עליהן. ויתרבו אז מצות עשה יותר מארבע מאות מצות בהכרח. וכמו שלא נמנה כל מחוייב מלקות אבל נמנה מין העונש בלבד והוא המלקות כן לא נמנה מחוייבי ארבע מיתות. אבל נמנה מיני העונשין לבד והם סקילה שרפה הרג וחנק. וכן גם כן לא נמנה כל מחוייב קרבן בייחוד עד שנאמר חטאת שגגת שבת מצוה וחטאת שגגת ע"ז מצוה, אבל נמנה מין הקרבן גם כן לבד כמו שנמנה מין המיתה. וכבר ידעת שמיני הקרבן יתחלפו בהתחלף העונות שיתחייב עליהם הקרבן ההוא. לפי שיש מן העונות מה שיתחייב עליו חטאת קבועה. ומהם מה שיתחייב עליו אשם ודאי. ומהם מה שיתחייב עליו אשם תלוי. ומהם מה שיתחייב עליו קרבן עולה ויורד. ולכן לא נמנה החטאת עם האשם אבל נמנה חיוב חטאת קבועה מצוה (סט) וחיוב אשם ודאי מצוה (עא) וחיוב אשם תלוי מצוה (ע) וחיוב קרבן עולה ויורד מצוה (עב), התחייב אותה הקרבן לכל מי שיתחייב, ולא נביט לחלוף העונות שיתחייב על כל אחד מהם המין ההוא מן הקרבן כמו שנמנה המלקות מצוה ולא נביט לחלוף העונות שיתחייב על כל אחד מהם מלקות. וכן שם הכתוב לכל מין מהם פרשה בפני עצמה.

וכבר התבלבל זולתנו בשרש הזה בלבול אין צריך להשיב עליו ולא גם כן ייקל להשיב עליו לחזוק בלבול הענינים. השתדל ותמה מאדם ימנה מחוייבי מיתות בית דין כלם איש ואיש ומחוייבי כרת ומחוייבי מיתה מכלל מצות לא תעשה ואחרי כן ימנה הדברים המוזהר מהם שתתחייב עליהן המיתה היא גם כן בכלל מצות לא תעשה כמו שימנה בעל הלכות גדולות המחלל את השבת בכלל מחוייבי סקילה ואחר כן ימנה לא תעשה כל מלאכה. הנה לא נשאר אלא שהם יחשבו בלא ספק שהעמדת הגדרים מצות לא תעשה תחלה ואיך ימנה בהן העונש והדבר שיתחייב עליו העונש ההוא. ויותר קשה מזה מה שמנה מחוייבי כרת ומחוייבי מיתה בידי שמים במצות לא תעשה. והם יחשבו כי חיוב הכרת והדבר שיתחייב הכרת והעונש בו היא המצוה המנויה עד

כי בעל ספר המצות דבר בזה ואמר בשער הראשון בהודיעו מה שיכללהו השער ההוא דבר זה לשונו אמר וממנו שנים ושלושים ענינים הודיענו ית' ויתע' שהוא יתעסק בהם לא אנחנו, כלם ערב עליהם. אמנם אמרו וממנו רוצה לומר מהענין שיכלול עליו השער ההוא, והשנים ושלושים ענינים הם שלשה ועשרים מחוייבי כרת לבד ותשעה מחוייבי מיתה בידי שמים כמו שמנה. וענין אמרו כלם ערב עליהם ר"ל שהוא ית' ערב שהוא יכרית זה וימית זה. והנה אין ספק כי זה איננו סובר כי תרי"ג מצות כלם מחויבות עלינו אבל יש מהם שחובה עלינו לקיים אותם ומהם שעליו יתעלה לקיימם כמו שאמר ובאר שהוא יתעסק בהם לא אנחנו. וזה, אלהים יודע, כלו אצלי בלבול שכל גמור אין ראוי לדבר בו בשום פנים כי הם מאמרים מבוארי ההפסד. ונכנס על כל אחד מהם הטעות בהיותם מונים העונשים במצות ויהיו נבוכים בהם פעמים ימנו אותם לבדם ופעמים ימנו העונש והדבר שייענש עליו וישימו זה כלו במצות לא תעשה בלי השתדלות. ואופן המנין האמתי הוא מה שזכרתיו שיהיה כל מין עונש מצות עשה. עד שיהיה דין תשלומי גנב מצות עשה (ע' רלט) שאנחנו נצטוינו שנחייב זה השיעור. ודין תוספת חומש מצוה (ע' קיח). ודין חיוב חטאת קבועה מצוה, ודין חיוב אשם ודאי מצוה, ודין חיוב אשם תלוי מצוה, וקרבת עולה ויורד מצוה (ע' סט-עב). וכן לסקול ולשרוף ולהרוג ולחנוק ולתלות. כל אחד מאלו העונשין מצוה בפני עצמה (רכו-רל), תתחייב למי שיתחייב מן הפרטים, כמו שהמלקות מצוה אחת (רכד) התחייב המלקות לכל מי שהתחייב.

וזה מה שרצינו להקדימו בזה השרש. ובו נשלמו השרשים שיועילו הקדמתם במה שאנחנו בו.

עונשים ומשמעותם

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. דברי הרמב"ם ושיטות הראשונים ביחס למניין העונשים

פתיחה: הופעת העונש בתורה

ענישה ואזהרה מן הדין

סוגי העונשים בהלכה

שיטת הרמב"ם במניין העונשים

הסבר השיטה: הופעה נוספת של עקרון 'אחידות הסיבה ההלכתית'

תפיסת הרמב"ם את שיטת בה"ג

קושיה ראשונה: כפילות

שתי תפיסות אפשריות ביחס לעיקרון שבשורש זה

עונשי שמים

תפיסת הרמב"ן את שיטת בה"ג

שיטת הרמב"ן עצמו

הסבר רי"ף פרלא בשיטת רס"ג ובה"ג

סיכום שיטות הראשונים בפרק זה

האם המחלוקת היא טכנית גרידא?

ג. תורת הענישה ההלכתית

מבוא

הקדמה: היחס בין העונש לעבירה

חיוב עונש לפני הכרעת הדין: הזמה

קנס בזמן הזה

סיכום ביניים

בחזרה למחלוקת בין מוני המצוות

שיטת הרמב"ם

ד. תורת הענישה בהלכה ובכלל

מבוא

הצדקה לענישה

1. ענישה כאיום חינוכי

2. ענישה כהרתעה

3. ענישה כנקמה

4. ענישה כתגמול

5. ענישה כמניעה

6. ענישה כחינוך ושיקום

7. ענישה כהגנה על החברה

8. ענישה כהשבת המצב לקדמותו

9. ענישה כביעור הרוע ותיקון מטפיסי

10. ענישה ככפרה

בחזרה לשיטות הראשוניים בשורש שלנו

ה. חומרת העונש ויחסו לחומרת העבירה

מבוא

היחס בין חומרת העונש לחומרת העבירה : מחלוקת רס"ג ור' יהודה החסיד

משנת אבות : בין שכר מצוה להפסד עבירה

סיכום ביניים ותהייה

הבחנה ראשונית

מה קובע את חומרתו של העונש?

סוגיית כתובות

דברי הרמב"ם במורה הנבוכים

כיצד ניתן להבין עונש כלאו? בחזרה למחלוקת הראשוניים שבשורש

ו. תורת הענישה - זוויות והשלכות נוספות

מבוא

הקשר בין חומרת העונש לחומרת העבירה בנפשות

ענישה מן הדין

קים ליה בדרבה מיניה

המתה בסוג מיתה שונה

הבחנה בין עונש מיתה למלקות

ענישה קולקטיבית

התפיסה המכניסטית

טמטום הלב ממאכלות אסורות

השלכה על חובת הציות לחכמים

התפיסה המכניסטית : סיכום

ז. סיכום

פרק א. הקדמה

עניינו של השורש הארבעה-עשר הוא צורת ההופעה של העונשים במניין המצוות. זהו לכאורה נושא טכני גרידא, שהרי ברור בכל עבירה מהו העונש, ומי מופקד על ביצועו, ולא בכך עוסק השורש. השאלה בה עוסקים וחולקים הראשונים היא רק אופן ההופעה של העונשים במניין המצוות. ובכל זאת, כפי שנראה, הגישות השונות ביחס להופעת העונשים במניין המצוות מקפלות בתוכן תפיסות הלכתיות שונות ביחס לענישה על עבירות.

בהתייחס לחלוקת השורשים לקטגוריות שיצרנו בהקדמת הספר, לא ברור האם נכון לשייך שורש זה לקטגוריה הרביעית, זו שמכילה כללים הנוגעים לאופי המצוות כציוויים, או שמא לקטגוריה החמישית, אשר עוסקת בכללי מיון וסיווג של המצוות. במהלך דברינו תתבאר העמימות הזו, וניווכח שכלל הנראה הראשונים תפסו באופן שונה זה מזה את הענישה בתורה, והדבר בא לידי ביטוי בשאלת אופן מניית העונשים במניין המצוות. מתוך כך עולה דיון בשני היבטים: א. יתכן שלא נכון להגדיר עונש כמצוה. ב. גם אם העונש הוא מצוה, אפשר שאין ראוי למנותה בנפרד מהעבירה עליה נענשים.

מאמר זה יעסוק גם בתורת הענישה ההלכתית, ובגישות השונות אליה, ויבחן את משמעותה, מטרותיה ואופייה של הענישה בהלכה.

נציין כי במאמרנו לשורש יב עולה הקבלה בין מה שנאמר כאן לבין שיטות הראשונים השונות (ובכללן הרמב"ם) בשורש ההוא.

לאחר שנסקור בפרק ב את נקודות המחלוקת ואת טענות הרמב"ם בשורש זה, נעבור לדון בעקרונות הענישה. בפרק ג נתלה את הדיון בשאלה האם עונש הוא תגובה אוטומטית לחטא, או שבית הדין הם המחילים אותו על החוטא. בפרק ד נסקור את הגישות השונות להצדקת אמצעי הענישה בין בני אדם ומטרותיה, ונאיר לאור הגישות הללו את מחלוקות הראשונים בשורשנו.

בפרק ה ננתח את חומרת העונש והתאמתה לחומרת העבירה, ונראה כיצד באה לידי ביטוי המחלוקת בשאלת מטרת הענישה בקביעת סולם העונשים, ובפרק ו נדון בכמה היבטים הלכתיים נוספים ששאלת משמעות העונש באה בהם לידי ביטוי, וננסה לבחון שוב אפשרות שהעונש הוא תגובה מכנית לחטא.

פרק ב. דברי הרמב"ם ושיטות הראשונים

ביחס למניין העונשים

פתיחה: הופעת העונש בתורה

הרמב"ם פותח בכך שהמצוות, עשין ולאויין, נחלקות בחלוקה ראשונית לכאלו שבתורה מופיע לגביהן רק ציווי ואזהרה, ולכאלו שמופיע לגביהן בתורה גם עונש ודין:

דע שכל מצוות עשה ולא תעשה ייחלקו חלוקה ראשונה לפי כוונת זה השער לשני חלקים. חלק לא ביאר הכתוב בו עונש כלל אבל צווי ואזהרה ולא חייב על העובר דין ולא ייחד אותו עונש מיוחד בעברו על המצוה ההיא או האזהרה הרמוזה. וחלק ביאר בו העונש והדין.

ההבחנה הזאת מעלה שני סוגי שאלות:

1. במצוות שלגביהן מופיע בתורה עונש, כיצד למנות את העונש במניין המצוות: האם הוא נמנה כמצוה בפני עצמו, או שמא הוא נכלל כפרט נוסף במצוה שעליה מענישים? ואולי עונש כלל אינו מצוה. ניתן גם לשאול האם למנות כל עונש בפני עצמו או את כל העונשים יחד?
2. במצוות שלגביהן לא מופיע עונש מפורש בתורה אבל ניתן ללמוד על קיומו של עונש באמצעות מידת דרש, האם הוא יימנה או לא? שאלה זו קשורה לסוגיית ענישה ואזהרה מן הדין, ובה נעסוק בקצרה כעת.

ענישה ואזהרה מן הדין

כבר עמדנו על שיטת הרמב"ם שאין לכלול במניין המצוות הוראה שאין לגביה פסוק בתורה (גם אם היא מכל בחינה אחרת היא נחשבת כמצוה, כמו בשורש השני במצוות הנלמדות מדרשות, או בשורש התשיעי לגבי לאו שבכללות). והיה מקום לדון מה אמור להיות מעמדו ההלכתי של עונש שנלמד ממידת דרש: האם היעדר פסוק מפורש בתורה לגבי עונש פירושו שבהכרח אין עונש על עבירה זו, או שמא יש עונש ורק אין למנות אותו במניין המצוות.

אלא שהכלל ההלכתי 'אין עונשים מן הדין'¹ קובע שאי אפשר להסיק את קיומו של עונש מתוך עבירה דומה שבה כן התפרש עונש. כלל דומה נאמר גם לגבי האזהרה המשמשת בסיס לעונש: 'אין מזהירין מן הדין'.² כאשר ישנה אזהרה מפורשת ואנחנו לומדים ממנה (מן הדין) אזהרה נוספת שלא כתובה, אזי אמנם יהיה בהלכה איסור אבל אי אפשר להעניש על האיסור הזה.

במאמרנו לשורש השני עמדנו על כך שלרמב"ם יש שיטה יחידאית בעניין זה, בניגוד לכל שאר הראשונים. לשיטתו "מן הדין" פירושו ממידת דרש כלשהי, בעוד ששאר הראשונים מבינים שהכוונה היא רק ללימוד מקל וחומר. במאמרנו הנ"ל הסברנו שהרמב"ם מסביר זאת כחלק מהכלל שלא עונשים אלא אם כן מזהירין. עונש שנלמד ממידת דרש לא נחשב ככתוב בפירוש בתורה, ולכן בעצם העברין לא הוזהר. אי אפשר להעניש אדם בלי הוראה ואזהרה של התורה. המסקנה היא שאין בהלכה עונש שנלמד מדרשות (הן ענישה מן הדין והן אזהרה מן הדין). לא רק שהוא לא נמנה במניין המצוות, אלא שעל פי ההלכה בעבירה כזאת אין כלל עונש. זו התשובה לשאלה 2 מלמעלה. יתר דברי הרמב"ם בהמשך השורש עוסקים בשאלות מסוג 1, כלומר במעמדם של עונשים שכן כתובים בתורה.

סוגי העונשים בהלכה

כעת ממשיך הרמב"ם ומונה את כל סוגי העונשים. רשימה זו יכולה ללמד אותנו כמה דברים, ולכן נביא את הדברים ונעיר בקציר האומר על המימד העונשי שיש בכל אחד מהסוגים:

ואולם החלק שביאר בו הדין יש מן המצות ההם מה שצונו יתעלה שנסקול באבנים מי שיעבור עליהם. ומהם מה שצונו (קדושים כ וכד) שנשרוף העובר עליהם. ומהם מה שצונו שנכה בסייף צואר העובר עליהם, כמו שהתבאר בפירוש המקובל (הובא רפ"ד מסנהדרין). ומהם מה שצונו שנעשה חנק לעובר עליהם כמו שבא בפירוש (הובא שם). ומהם מה שצונו (ס"פ תצא) שנלקה העובר עליהם מלקות.

עד כאן נמנו חמשת עונשי הגוף: ארבע מיתות בי"ד ומלקות. כעת ממשיך הרמב"ם

1 ראה ערך זה באנציקלופדיה תלמודית.

2 ראה ערך זה באנציקלופדיה תלמודית.

ומהם מה שייעד עליהם יתעלה כרת. והוא שלא יהיה לעובר עליהם ומת מחזיק בחטאו חלק לעולם הבא כמו שבארנו בפרק חלק (מ"א). ומהם מה שייעד עליהם יתעלה מיתה בלבד והוא שימיתהו האל בחטאו ויכפר לו במותו. וכבר בארנו בתחלת מכות כי כל אזהרה שיתחייב העובר עליה כרת לבד או מיתה בידי שמים, כשהתאמת שעבר העובר על האזהרה ההיא ועשה העון ההוא בעדים והתראה - לוקה, ואע"פ שיעקר משפטו שיהיה דינו מסור לשמים.

אלו שני עונשים שמסורים לשמים, כרת ומיתה בידי שמים. עונש כרת הוא שמונעים ממנו חלק לעוה"ב,³ ועונש מיתה בידי שמים הוא מיתה שאינה מסורה לבי"ד.⁴

בתוך דבריו הרמב"ם מציג את מה שביאר גם בריש פ"ג דמכות (ע"פ הגמרא שם), שכל אזהרה שעונשה כרת, או מיתה בידי שמים, כשיש עדים והתראה האדם לוקה אעפ"י שיעקר משפטו מסור לשמים. כאמור שם, כל עבריין לאחר שלקה נפטר מידי כריתתו (=התכפר לו).

נעיר כאן כי הפולמוס סביב חידוש הסמיכה במאה ה-16 (למניינם), נסוב בעיקרו סביב האפשרות להתכפר במלקות. המוטיבציה העיקרית של התומכים בחידוש הסמיכה (מהר"י בירב ותלמידיו/חבריו) היתה שקיומו של בי"ד סמוך יאפשר לעבריניים להתכפר מחיובי הכרת והמיתה בידי שמים שלהם באמצעות מלקות בבי"ד, מה שנמנע מאיתנו מאז בטלו בתי דין סמוכים. זוהי הסתכלות על עונשי בי"ד כזכות של העבריין, שכן העונש משמש כמכפר,⁵ ולהלן נשוב עוד לנקודה זו.

3 בנושא זה הרמב"ם הוא שיטה יחידה, ולרוב הראשונים יש לחייבי כריתות חלק לעוה"ב. ראה בשער הגמול לרמב"ן, ובהקדמת ריפ"פ לחי"ג של ספהמ"צ לרס"ג. בעניין משמעותם של עונשי התורה, ראה גם במאמרו של מ. אברהם, 'נותן לרשע רע כרשעתו, האמנם?', עלון שבות - בוגרים ט, אייר-סיון תשנו. להלן עוד נחזור למאמר זה.

4 רס"ג מוסיף עוד עונש דקנאים פוגעים בו (ראה במניין העונשים בסוף חי"ג של ספהמ"צ שלו, במהדורת ריפ"פ).

5 בספר יסוד ושורש העבודה כתב שיש עניין להלקות את עצמו ארבעים מלקות בעשרת ימי תשובה, כדי לכפר על עוונות שמתחייבים עליהם ארבעים מלקות (ומנהג זה הובא כבר בשו"ע או"ח תרו, ד). בעל יסוד ושורש העבודה עצמו ציווה שלאחר מותו ישליכו את גופתו מגובה ב קומות כגובה בית הסקילה, בכדי לכפר עליו מחטאים שהתחייב עליהם סקילה. נראה שתפיסתו היתה שישנו חיוב סקילה ומלקות, במובן כלשהו, גם בזמנה"ז, ולכן יש טעם להעניש את עצמו כדי

הרמב"ם ממשיך בפירוט עונשי הממון :

ומהם מה שצונו יתעלה שנעניש העובר עליהם בממונו לבד לא בגופו כמו שקנס בגזלן תוספת החומש (ס"פ ויקרא) ובגונב תשלומי כפל (משפטים כב).

עונשי הממון מחולקים לקנסות (כמו הדוגמאות שהביא כאן הרמב"ם) ולממון (חובת המזיק, הגזלן, או הגנב, לשלם), אך נראה כי הרמב"ם מזכיר כאן רק את הקנסות.

עונש ממוני שאינו בגובה הנזק⁶ אינו פיצוי לניזק ביסודו, אלא קנס. הקנס הוא עונש ככל עונש אחר, אלא שהוא מוטל על ממונו של העברין ולא על גופו. לעומת זאת, הפיצוי הממוני (כמו תשלומי נזק בחובל ומזיק, או הקרן בגנב, או השבת הגזילה בגזלן) אינו עונש במובן המקובל, אלא חובה לפצות מישהו על חיסרון שנגרם לו באשמת הפוגע (וראה על כך עוד להלן). ברור אם כן מדוע הרמב"ם אינו מזכיר את חובת הפיצוי אלא רק את הקנסות, שכן הוא עוסק כאן רק בעונשים.⁷ נציין כי תמונה זו אינה כה פשוטה. ניתן לראות שגם בקנסות קיים מימד הפיצוי,⁸ וגם בממונות קיים מימד הענישה. ביחס לקנס, לפחות לפי חלק מן הדעות, יכול הניזק לתפוס מממונו של המזיק, אף בזמן שאין ב"ד שיכול לחייב קנס (ראה למשל ב"ק טו ע"ב). לכאורה עיקרון זה מראה שיש בקנס מימד של פיצוי לנפגע ולא רק עונש על הפוגע (שאל"כ מדוע ניתן לתפוס את הקנס בלי שבי"ד הטיל אותו על הפוגע? כמו כל עונש, כל עוד הוא לא הוטל הוא כלל לא קיים. ראה על כך עוד להלן).

ולאידך גיסא, ניתן לראות מכמה סוגיות שגם בממונות יש מימד של ענישה. לדוגמה, אנו מיישמים את העיקרון של 'קיים ליה בדרבה מיניה' גם לגבי חובת הפיצוי הממוני (ראה ב"ק ע ע"ב, לגבי "עקוץ תאנה מתאנותיי", וכן במשנת

לצאת ידי חובה ולהתכפר, כפי שאומר רב יוסף בכתובות ל ע"א ועוד: "אף על פי שארבע מיתות בטלו, דין ארבע מיתות לא בטל". ראה על כך עוד להלן.

6 בדרך כלל סכום קצוב כשלושים של עבד, חמישים של אונס ומפתה ועוד, או מעל גובה הנזק, אבל יש חריגים (ראה ב"ק טו ע"א לגבי שור תם שמשלם חצי נזק).

7 ועדיין היה מקום לדון בשאלת מניין המצוות לגבי חובות פיצוי, גם אם הם אינם שייכים לקבוצת העונשים, וצע"ק. נראה שהרמב"ם אינו רואה כאן בעייתיות ביחס למניין המצוות, בניגוד לעונשים. יתכן שזה יהיה תלוי בהסברים השונים שנציע להלן ביחס לעיקרון שבשורש הזה. 8 וכבר עמד על כך בפירוט ר' בצלאל דניאל, במאמרו במישרים ג (ישיבת ההסדר ירוחם).

סנהדרין עב ע"א לגבי בא במחתרת ששבר את החבית, ובמקבילות). בפשטות העיקרון הזה נוגע רק לעונשים (הוא קובע שכאשר יש על אדם שני עונשים אנו מטילים עליו רק את החמור מביניהם), ולכן העובדה שמיישמים אותו לגבי פיצוי ממוני מעידה שגם הוא סוג של עונש. ראה נוספת היא מדין 'ענישה מן הדין', שיש מקורות תנאיים המיישמים אותו גם לגבי פיצוי ממוני (ראה במכילתא שמובאת בב"ק ב ע"א בתוד"ה ולא זה וזה, וראה מהרש"א מהדו"ב בסוגיה המקבילה בדף מט ע"ב, ועוד). גם כאן מדובר בעיקרון שרלוונטי רק לעונשים, ואם אנו מיישמים אותו לגבי חובת פיצוי נראה שבחובה זו יש מימד עונשי.⁹ ואכן, ראה בכורות מח ע"א תוד"ה מלוה, שלא היינו מחייבים את המזיק לשלם בלי שהתורה היתה מחייבת זאת. כמו כן, לגבי השבת חוב, שלכאורה אינה פיצוי אלא התנהלות ממונית הוגנת, הגמרא רואה בה חובה הלכתית בלבד כמצוות לולב (כתובות פו ע"א).

לסיום רשימת העונשים כותב הרמב"ם :

ומהם מה שצוה יתעלה שיקריב העובר קרבן על חטאו ויכופר לו. הקרבנות ברובם מוטלים על השוגגין (מלבד קרבן האשם שבא על מזיד¹⁰ ועוד חריגים). בכל אופן, יש כאן יותר מרמז לכך שיש בקרבן מימד עונשי, וזה לא רק מכניזם של כפרה כפי שנוהגים להתייחס אליו, שאם כן הרמב"ם לא היה מביא זאת כאן ברשימת העונשים.

שיטת הרמב"ם במניין העונשים

לאחר מניית העונשים השונים עובר הרמב"ם לקבוע את העיקרון הבסיסי בשורש הנוכחי :

והנה קיום אלו הגדרים כלם מצות עשה. כי אנחנו נצטוינו שנהרוג זה

9 המכילתא לומדת מהכפילות בפסוק לגבי בור את העיקרון שלא עונשים ממון מן הדין. אמנם בבבלי ב"ק מט ע"ב לומדים מאותו פסוק דין אחר, ויש מהאחרונים שטענו שהוא חולק על המכילתא בזה (ואולי זו גם כוונת התוס'. ראה במהרש"א ה"ל). לפי דרכנו כאן, יתכן שהם חלוקים בשאלה האם ממון הוא עונש, ואז ניתן ליישם לגביו את הכלל שאין ענישה מן הדין, או שאינו אלא פיצוי.

10 ראה במאמר מידה טובה לפרשת לך-לך, תשסז, וביתר פירוט בנספח לספר הרביעי בקוורטט, רוח המשפט.

ושנלקה זה ושנסקול זה ושנקריב קרבן על מה שנתחייב אותו בעברנו עליו.

בדבריו כאן הוא קובע שמדובר במצוות עשה. בהמשך הוא אומר גם שיש למנותן במניין המצוות. כפי שנראה להלן, שני החידושים הללו אינם מוסכמים על שאר הראשונים. הנימוק שמובא כאן לכך שמדובר במצוות עשה הוא שהתורה מטילה חובה על ביי"ד (או על החברה שביי"ד הוא נציגה) להטיל עונשים על העבירות הללו. לאחר מכן נכנס הרמב"ם לשאלת אופן המניה של העונשים, וגם כאן יש בדבריו חידוש לא מוסכם:

ואופן מנינם שנמנה הארבע מיתות בית דין בארבע מצות (רכו-רכט) ממצות עשה... וכמו שלא נמנה כל מחוייב מלקות אבל נמנה מין העונש בלבד והוא המלקות, כן לא נמנה מחוייבי ארבע מיתות. אבל נמנה מיני העונשין לבד והם סקילה שרפה הרג וחנק. וכן גם כן לא נמנה כל מחוייב קרבן בייחוד, עד שנאמר חטאת שגגת שבת מצוה וחטאת שגגת ע"ז מצוה, אבל נמנה מין הקרבן גם כן לבד כמו שנמנה מין המיתה.

הרמב"ם טוען שיש למנות כל סוג עונש כמצוה בפני עצמה: כל סוג מיתה (עשה רכו-רכט), או קרבן (עשין סט-עב. ראה על כך בשורש יב, וביתר פירוט במאמרנו שם), המלקות (עשה רכד), והקנסות השונים (עשין רלט, קיח). העונשים שבידי שמים כמובן אינם נמנים כמצוה, שכן מצוות, מעצם טבען, מוטלות עלינו, ואילו העונשים הללו 'מוטלים' על הקב"ה ולא עלינו.

יש כאן חידוש שלישי, שפונה כנגד שני כיוונים אלטרנטיביים (שיעלו להלן): מחד, הרמב"ם ממאן לקבל עמדה שרואה בעונש על כל עבירה מצוה בפני עצמה. מאידך, הוא אינו מקבל גם עמדה שרואה את כל העונשים כמצוה אחת, או עמדה שאינה מחשיבה כלל את העונשים כמצוות.

הסבר השיטה: הופעה נוספת של עקרון 'אחידות הסיבה ההלכתית'

הרמב"ם טוען כנגד בה"ג שלא נכון למנות כל עונש פרטי בפני עצמו (כלומר סקילת מחלל שבת, סקילת מעלה באוב, סקילת עובד ע"ז וכדו'), שכן מניין המצוות היה עולה כך למאות רבות. לכן כל סוג עונש נמנה כעשה בפני עצמו, ללא פירוט.

יתכן שאנחנו פוגשים כאן שוב את גישתו הכללית של הרמב"ם, שדוגל בעיקרון אותו כינינו 'אחידות הסיבה ההלכתית',¹¹ לפיו לכל תוצאה הלכתית יש רק סיבה אחת. מכאן עולה שאם אנחנו רואים את אותה תופעה הלכתית בכמה הקשרים הלכתיים שונים, ברור שיש בכל אלו רכיב משותף ('הצד השווה'), שהוא אשר גורם לאותה תוצאה הלכתית (במאמר לשורש השלושה-עשר הוכחנו זאת מהמכניזם המדרשי של 'הצד השווה').

גם כאן, לעניין העונשים, הסברא היא זו: אם על כל אחת מהעבירות ששייכת לקבוצה כלשהי יש עונש סקילה, אזי יש משהו משותף לכל קבוצת העבירות הזו, ועונש הסקילה ניתן מחמתו.¹² הוא הדין לגבי הקרבנות והמלקות. אם כן, מניין המצוות משקף את אותו יסוד משותף: כשאנו מונים את עונש הסקילה אנחנו בעצם אומרים שיש מצוות עשה לענוש על אותו דבר שהסקילה באה עליו. הוא הדין לגבי שאר העונשים.

תפיסת הרמב"ם את שיטת בה"ג

בתוך דבריו הרמב"ם מעלה כנגד בה"ג כמה טענות. אך ראשית יש לבחון כיצד הוא הבין את שיטת בה"ג. ניתן ללמוד זאת מתוך קושיותיו על בה"ג, שבסופן כתב כך:

וכבר התבלבל זולתנו בשרש הזה בלבול אין צריך להשיב עליו ולא גם כן ייקל להשיב עליו לחוזק בלבול הענינים. השתדל ותמה מאדם ימנה מחוייבי מיתות בית דין כלם איש ואיש ומחוייבי כרת ומחוייבי מיתה מכלל מצות לא תעשה ואחרי כן ימנה הדברים המוזהר מהם שתחייב עליהן המיתה ההיא גם כן בכלל מצות לא תעשה, כמו שימנה בעל הלכות גדולות המחלל את השבת בכלל מחוייבי סקילה ואחר כן ימנה לא תעשה כל מלאכה.

נראה כי הרמב"ם הבין שבה"ג מונה את כל העונשים, על כל עבירה ועבירה,

11 ראה במאמרנו לשורשים הרביעי, התשיעי (ח"א) והשלושה-עשר.

12 שם הדגמנו את העיקרון הזה מתוך עונש המלקות, וטענו שהוא ניתן על המראת פי ה' ולא על התוכן הקונקרטי של העבירה, שהרי זה משתנה מעבירה לעבירה. ראה עידון של הטענה הזו בפ"ה של מאמרנו לח"א של השורש התשיעי.

כמצוות נפרדות (ולא רק את סוגי העונשים, כשיטת הרמב"ם עצמו), וזאת בנוסף לעבירות עצמן, שנמנות גם הן לחוד. הוא מביא לכך דוגמה ממצוות השבת, שאצל בה"ג מופיעה כצמד: העונש והלאו. יתר על כן, כותב הרמב"ם, העונשים נמנים אצל בה"ג כמצוות ל"ת (ולא כעשין), וגם זה בניגוד לשיטת הרמב"ם עצמו.

קושיה ראשונה: כפילות

הרמב"ם ממשיך לתקוף:

הנה לא נשאר אלא שהם יחשבו בלא ספק שהעמדת הגדרים מצות לא תעשה תחלה ואיך ימנה בהן העונש והדבר שיתחייב עליו העונש ההוא. הרמב"ם טוען שאם בה"ג תופס את העונשים כלאוין, לא ברור כיצד הוא מפריד אותם מהעבירות שעליהן הם ניתנים.

מדוע יש קשר בין השאלה הזו לבין סיווג העונשים כלאוין דווקא? לכאורה גם אם בה"ג היה מתייחס לעונשים כעשין, עדיין היה מקום להקשות עליו מדוע הוא לא כולל אותם במצוות שעליהן הם ניתנים. יתר על כן, הרמב"ם עצמו מונה את העונשים כמצוות (אמנם בפירוט שונה). מדוע לשיטתו לא קשה קושיה זו? כיצד הרמב"ם עצמו יסביר את העובדה שהעונשים אינם כלולים בעבירות שעליהן הם ניתנים?

כדי להבין זאת, נקדים שעונשים ניתנים אך ורק על מצוות ל"ת (למעט עונש כרת על שתי מצוות עשה בלבד, אלא שכרת אינו נכלל במניין המצוות). כעת נוכל להבין שהטענה אותה מעלה הרמב"ם כאן היא שהעונש, שלפי בה"ג הוא עצמו מצוות ל"ת, אמור היה להיות פרט במצוות הל"ת שעליה הוא ניתן. אמנם, אם העונש היה נתפס כמצוות עשה (כשיטת הרמב"ם עצמו), אזי לפי השורש השישי עולה שיש למנותו בנוסף לעבירת הלאו שעליה הוא ניתן, שכן בשורש ההוא קבע הרמב"ם שעשה ולאוי אינם כפילות לצורך מניין המצוות.

שתי תפיסות אפשריות ביחס לעיקרון שבשורש זה

מדברי הרמב"ם הללו עולה כי הסיבה שלא מונים עונשים היא מפני שהם כלולים במצוות שעליהן הם ניתנים. אם כנים דברינו, אזי העיקרון של השורש הזה הוא

שאינן למנות את העונש למרות שהוא מצוה. בכך משתייך השורש לקטגוריה החמישית (של המיון והסיווג): העונשים הם אכן מצוות, אלא שהם נכללים כבר במצוות אחרות ולכן אין למנותם בנפרד. הוא אינו שייך לקטגוריה הרביעית, הכוללת פסוקים שלא נמנים מפני שהם אינם מצווים מאומה (אמנם זו טענה נכונה כלפי כרת ומיתת בי"ד).

טענה זו נתמכת בעובדה שהרמב"ם עצמו מונה את סוגי העונשים. אם העונשים לא היו נמנים מפני שהם כלל אינם מצוות, לא היה מקום למנותם גם לא בצורה כללית. אמנם עדיין לא ברור מדוע הרמב"ם מונה את סוגי העונשים? וכי אלו אינם כלולים בעבירות עצמן? אמנם על כך אפשר היה לענות שלשיטת הרמב"ם העונשים הם עשין ולא לאוין ולכן יש למנות גם אותם לחוד. אלא שאם כך אזי היה עליו למנות כל עונש על כל עבירה כמצוה. אם כן, שיטת הרמב"ם קשה הן לפי ההסבר שרואה בשורש הנוכחי חלק מהקטגוריה החמישית, כלומר עקרון מניה, והן לפי ההסבר שרואה בו חלק מהקטגוריה הרביעית, כלומר שלילת ההגדרה כמצוה.

ניתן להציע לכך שני כיווני הסבר. הראשון הוא שהרמב"ם כלל אינו מתייחס לעונשים כמצוה. זוהי תוצאה של עבריינות, ולא מצוה. בעצם יש כאן פסוק חיווי ולא פסוק ציווי,¹³ והשורש הנוכחי אינו אלא חלק מהקטגוריה הרביעית. להלן נראה שיטה כזו. אולם כפי שכבר הערנו לא פעם (ראה במאמרנו לשורש השמיני ולשורש השנים-עשר), שיטתו היא שיש מצוות שהן סעיפים מבארים, כמו עשין צה-צו. כלומר ישנם מקרים שבהם ביאור מונח שמופיע בכמה מצוות (כמו 'טמא מת', 'הפרת נדר' וכדו'), גם אם אין בו כל חובה או נורמה, יימנה אצל הרמב"ם כמצוה.

לפי זה, יתכן שהמונח 'עונש סקילה' או 'מלקות' שמופיע בתוך העבירות השונות, מקבל את ביאורו במצוות אלו, ואכן הרמב"ם אינו רואה בהן פסוקים שמטילים חובה. מכאן ברור מדוע הוא מונה רק את הסוגים, שכן המונח אותו יש לבאר הוא משותף לכל העבירות שעליהן נענשים בסקילה, שריפה וכדו'. כל עניינו של סעיף מבאר הוא היעילות שבביאור כללי עבור מונח שהוא משותף למצוות רבות.

13 ראה על המינוחים הללו במאמרנו לשורש השלישי פרק ו ובמאמרנו לשורש השמיני.

אמנם הסבר זה אינו סביר בשיטת הרמב"ם, שכן בתחילת דבריו הוא עומד על כך שאלו מצוות עשה ולא לאוין, וכפי שראינו הוא מסביר זאת בכך שיש חובה על ביי"ד להעניש, וחובה זו היא מצוות עשה. אם כן, הוא רואה בעונשים מצוה שמטילה חובה (על ביי"ד), ולא רק סעיף מבאר. הרמב"ם אף מוכיח נקודה זו בנפרד:

ואמרו גם כן כי אמרו יתעלה לא תבערו אש בא להזהיר העמדת הגדרים ביום השבת. וזה כי הוא הזהיר משריפה שלמצוה ואמר בכל מושבותיכם כלומר במושב בית דין לא יבערו אש ואף על פי שהיא מצות עשה. אמרו הבערה בכלל היתה ולמה יצאת ללמד מה שריפה מיוחדת שהיא אחת ממיתות בית דין ואינה דוחה את השבת אף כל שאר מיתות בית דין לא ידחו את השבת.

הרמב"ם טוען שעצם מציאותה של מצוה המגבילה את העונש (ל"ת שכב), מוכיחה שהענישה היא מעשה מצוה. אם הענישה היתה רק תוצאה של העבירה ולא חובה נפרדת, אזי האיסור לענוש בשבת אינו אלא הגבלה בסעיף העונש ולכל היותר חזרה לאיסור רציחה הרגיל.¹⁴

יתר על כן, מלשון הרמב"ם עולה הבדל מסויים בין מצוות העונשים לבין מצוות הקרבנות (שנידונות בשורש יב). במצוות הקרבנות הרמב"ם מתבטא בלשון: "היא שציוונו שיהיה מעשה קרבן העולה/חטאת/אשם/שלמים על התואר הנזכר". לעומת זאת, במצוות ההמתה השונות הרמב"ם מתבטא בלשון: "היא שציוונו לחנוק/לסקול/לשרוף העוברים על קצת מצוות". גם בשורש שלנו הרמב"ם מביא ראיה מלשון חז"ל שיש 'מצוה' לסקול, להרוג או לשרוף, את העבריינים.

לאור ההבדל בין צורות ההתבטאות בשני המקרים, נראה לומר שאמנם בקרבנות אלו סעיפים מבארים, והאזהרות אותן הם מבארים הן האזהרות על העבירות

14 ניתן להוכיח זאת באותה צורה גם ממצוות לא תעשה רצד (שלא להרוג אנוס). יש להעיר שהלאו "לא תרצח" מופיע בספר המצוות (לאו רפט) בקבוצת הלאוין המוטלים על הדיינים (לאוין רעג-רצו) ולא בקבוצת הלאוין שבין אדם לחברו יחד עם גניבה למשל. יתירה מכך, בדפוסים נוסח הלאו הוא: "הזהיר הדיין שלא להרוג נקי וזכאי והוא אמרו לא תרצח", וראה סה"מ מהדורת פרנקל ציונים שהרמב"ם שינה את הנוסח לאחר מכן. ובמניין הקצר נוסח הלאו הוא "שלא להרוג נקי". נראה מכך שלפי הרמב"ם איסור לא תרצח נחוץ גם, ואולי בעיקר, כדי להגביל ענישה של בית הדין. אם כי הבנה זו אינה פשוטה, הן מעניינה (שהרי ברור שיש איסור רציחה על כל אדם) והן מהמקרא (שם האיסור מופיע בעשרת הדברות, ולא נראה שהוא חלק ממצוות הדיינים).

עצמן, אך בעונשים נראה כי לשיטתו יש ממש מצוה להרוג. על כן, נראה להסביר את שיטת הרמב"ם באופן שונה. הרמב"ם אכן רואה בעונשים מצוות שמוטלות על ביי"ד (ולא כסעיף מבאר כפי שהצענו למעלה). אמנם אלה מצוות עשה, ולכן אין כאן כפילות עם העבירות עצמן (ובפרט שהמצוה מוטלת על ביי"ד, והעבירה היא של האזרח, וכנ"ל). מדוע הוא מונה רק את הסוגים? כנראה בגלל 'עקרון אחדות הסיבה ההלכתית'.

עונשי שמים

בהמשך דבריו הרמב"ם ממשיך ותוקף את בה"ג על מניית עונשי שמים: ויותר קשה מזה מה שמנה מחוייבי כרת ומחוייבי מיתה בידי שמים במצות לא תעשה. והם יחשבו כי חיוב הכרת והדבר שיתחייב הכרת והעונש בו היא המצוה המנויה עד כי בעל ספר המצות דבר בזה ואמר בשער הראשון בהודיעו מה שיכללהו השער ההוא דבר זה לשונו אמר וממנו שנים ושלשים ענינים הודיענו ית' ויתע' שהוא יתעסק בהם לא אנחנו, כלם ערב עליהם. אמנם אמרו וממנו רוצה לומר מהענין שיכלול עליו השער ההוא, והשנים ושלשים ענינים הם שלשה ועשרים מחוייבי כרת לבד ותשעה מחוייבי מיתה בידי שמים כמו שמנה. וענין אמרו כלם ערב עליהם ר"ל שהוא ית' ערב שהוא יכרית זה וימית זה. והנה אין ספק כי זה איננו סובר כי תרי"ג מצות כלם מחויבות עלינו אבל יש מהם שחובה עלינו לקיים אותם ומהם שעליו יתעלה לקיימם כמו שאמר ובאר שהוא יתעסק בהם לא אנחנו.

הרמב"ם מלגלג על בה"ג שמונה חובות שמוטלות על הקב"ה במניין המצוות שלו, ומוסיף שבה"ג עצמו כותב שבדברים אלו רק הקב"ה עוסק ולא אנחנו.

הוא מסכם את דעתו על שיטת בה"ג, במילים הבאות:

וזה, אלהים יודע, כלו אצלי בלבול שכל גמור אין ראוי לדבר בו בשום פנים כי הם מאמרים מבוארי ההפסד. ונכנס על כל אחד מהם הטעות בהיותם מונים העונשים במצות ויהיו נבוכים בהם פעמים ימנו אותם לבדם ופעמים ימנו העונש והדבר שיענש עליו וישימו זה כלו במצות לא תעשה בלי השתדלות.

באופן כללי, הרמב"ם טוען שלבה"ג אין מדיניות אחידה בנושא זה. לפעמים הוא מונה רק את העונשים, ולפעמים גם את הדבר המוזהר ממנו, ולפעמים רק את העבירות ללא העונשים, ללא כל חוקיות.

תפיסת הרמב"ן את שיטת בה"ג

למתבונן במניינו של בה"ג כפי הנוסח המצוי לפנינו, נראה לכאורה כי כוונתו היא למנות אך ורק את האזהרות ולא את העונשים. בה"ג מונה את כל המצוות, ובתוכן את האזהרות, וממין אותן לפי העונשים המוטלים עליהן: העבירות המחייבות סקילה, שריפה, הרג, חנק, כרת, מיתה (ביד"ש) ומלקות (ובקטגוריה זו הוא מפרט את כל הלאווין, גם אלה שאין עליהם מלקות) ואחר כך מונה מצוות עשה. הרמב"ם הבין שכוונת בה"ג היא למנות את העונשים כמצוות, ולא רק להשתמש בהם כאמצעי מיון, אך לא זו התמונה העולה מדבריו כפי שמצוי בנוסח שבפנינו. נראה כי לפני הרמב"ם היתה גירסה שונה לגמרי בספר הלכות גדולות,¹⁵ ושם הוא כנראה מנה לפחות חלק מהאזהרות (כמו שבת) מניה כפולה: אזהרה ועונש.

הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה קובע כי בה"ג אינו מונה את העונשים כלל, לא בלאו ולא בעשה, שכן כלל המצוות הן המעשים הרצויים והנמנעים לפניו ית', והגמולים אינם שייכים לקטגוריה הזו, בין בעונשי שמים ובין בעונשי אדם. נוסף שכך היא שיטת בה"ג גם בנושא הקרבנות (כפי שהאשימו הרמב"ם בשורש יב, ראה במאמרנו שם). גם ביחס לכפילות שהוזכרה לגבי שבת, הרמב"ן הבין שבה"ג מנה את הסקילה בשבת לא כעונש אלא שזהו הציווי על המלאכות שבסקילה, בעוד הציווי על הלאו הוא על המלאכות שאינן בסקילה, כמו מחמר.¹⁶ כלומר לדעתו גם בשבת אין אצל בה"ג כפילות בין אזהרה ועונש.

לפי הסבר זה יוצאת שיטה קיצונית הפוכה: לא רק שאין אצלו כפילות כפי שמאשים אותו הרמב"ם, אלא לשיטתו העונשים כלל אינם נמנים במניין המצוות. רק אזהרות כלולות במניינו, והעונשים משמשים אך ורק כשיטת המיון

¹⁵ ספר הלכות גדולות מצוי בכמה כת"י שיש ביניהם שינויים גדולים. כל נוסחאות הספר מלאות שיבושים, ראה הקדמת הספר במהדורת מכון ירושלים.

¹⁶ הרמב"ן מאריך כאן לטעון שהרמב"ם, כנראה מלשונו ברפ"כ מהלכות שבת, כלל לא מנה לאו דמחמר. אמנם נראה שדעת הרמב"ם שהמחמר עובר על הלאו הרגיל של מלאכה בשבת, וכפי שביאר שם המ"מ, וכן פשט לשון הרמב"ם, ע"ש.

של העבירות השונות. זה מסביר גם מדוע בה"ג מונה עונשי שמים (כרת ומיתת בי"ד). גם שני אלו אינם אלא קטגוריות שתחתיהן נכנסות מצוות שונות, ולא עונשים שנמנים בעצמם כמצוות.

שיטת הרמב"ן עצמו

הרמב"ן עצמו בנקודה זו מסכים דווקא לדעת הרמב"ם שהגמולים הם כן חלק מן המצוות (הרמב"ם, כזכור, מנה את סוגי העונש כמצוות עצמאיות), והוא מביא לכך כמה ראיות. הראיה היסודית היא אמרם ז"ל שתדחה רציחה (המתה על ידי בי"ד) את השבת, מדין עשה דוחה לא תעשה (ראה סנהדרין לה ע"ב, יבמות ו ע"ב-ז ע"א), ומשמע שיש מצוות עשה לסקול את המחלל שבת.¹⁷

אלא שהרמב"ן ממשיך וטוען שלכאורה כל האישים (העבריינים) המחוייבים בכל סוג של מיתה צריכים להימנות כמצוות נפרדות, אחת לאחת. המשותף לכל הסקילות, למשל, הוא שכולן נעשות ברגימת אבן, אולם מדוע זוהי סיבה למנותם כמצוה אחת? לפי אותו היגיון היה עלינו למנות גם את כל השביתות בימים טובים למצוה אחת, שכן גם היא נעשית באותו אופן (והרמב"ם עצמו מנאן לחוד, ראה על כך במאמרנו לשורש יב). וכך גם לגבי שביתה מעבודת קרקע בשמיטה וביובל, או תקיעת שופר ברי"ה וביובל, שלפי תפיסתו זו של הרמב"ם לכאורה יש למנותן כמצוה אחת, שכן הן נעשות באותה צורה. מכאן מסיק הרמב"ן שצורת קיום דומה אינה אומרת שמדובר במצוה אחת.¹⁸

במלקות, טוען הרמב"ן, המצב שונה. אנו לא נצטוונו בכל עבירה לחוד להלקות את העובר עליה, אלא יש מצוה כללית להלקות על כל לאו שדומה ללאו דחסימה.¹⁹

17 ראה על כך בהרחבה במאמר מידה טובה לפרשת ויקהל-פקודי, תשס"ז.

18 אמנם בשיטת הרמב"ם הצענו למעלה שההסבר הוא 'עקרון אחידות הסיבה ההלכתית', ולא האופן הדומה של הקיום. אך ניתן להקשות קושיה כללית דומה על ההסבר הזה: אם אנו שובתים באותה צורה בכל המועדים, ניתן להסיק שבכולם יש סיבה משותפת הגורמת לחובת השביתה. אם כן, היה עלינו למנות את כולם כמצוה אחת (והיא: לשבות בכל עת שקיימת הסיבה ההיא). אמנם, היה מקום לומר שאמנם ישנה סיבה משותפת בכל המועדים שמחמתה יש חובת שביתה, אבל היא מופיעה בדרכים שונות ומתוך מקורות שונים (לפי תכניהם השונים של החגים), ולכן נמנות כאן מצוות שונות, ואכמ"ל בזה.

19 באשר לדחיות כנגד טענה זו שמעלים נושאי הכלים של הרמב"ם, ראה דברי ריפ"פ בסימן ג של הקדמתו לח"ג של ספהמ"צ לרס"ג.

הרמב"ן מוסיף שלגבי מלקות המצוה הנוספת היחידה שמופיעה בכתוב היא שלא להלקותו מעבר לאומדן. כלומר מצוות עונש המלקות מפורטת לשתיים: "ארבעים יכנו" (=מצוות עשה), ו"לא יוסיף" (=לאו).

למעשה, לגבי מניין העונשים מעלה הרמב"ן שתי אפשרויות: או שיימנו כולם אחד לאחד, כפי שהעיר כנגד הרמב"ם, או שיימנו כולם כמצוה אחת, מדין "ובערת הרע מקרבך". הרמב"ן מכריע כאפשרות השנייה, וטוען שאת המומתין כולם בוודאי יש למנות כמצוה אחת, שהרי, כידוע (ראה ב"מ לא ע"ב), אם לא ניתן להמיתם במיתה אחת ממיתים אותם בכל מיתה שיכול להמיתם.²⁰ אם כן, הרמב"ן מסיק כאפשרות השנייה.²¹ להלן נעמוד על יסוד המחלוקת, ועל הסיבה לכך שהרמב"ן מכריע דווקא לטובת הכיוון הזה.

הסבר ריפ"פ בשיטת רס"ג ובה"ג

ריפ"פ בהקדמתו לח"ג של ספהמ"צ לרס"ג מאריך מאד (כו סימנים) בנושא העונשים והופעתם במניין המצוות. הוא טוען שלמסקנה דווקא הבנת הרמב"ם בבה"ג היא הנכונה, ולא הבנת הרמב"ן (ראה שם סוף סי' ח). טענה זו מבוססת על כך שבה"ג (כמו גם רס"ג, ועוד ממוני המצוות שקדמו לרמב"ם) מונה במניין העונשים שלו גם את פסח ומילה, ובמניין העשין הוא מונה אותם שוב. ברור שכאן העונש אינו רק ציר מיון לעבירות. גם באיסורי "לא תרצח", "לא תנאף" ו"לא תגנוב", מונה בה"ג אזהרה ועונש לכל אחד.

במקרים אלו בה"ג מנה גם את העונש וגם את האזהרה, בניגוד להסבר הרמב"ן הנ"ל בשיטתו. מאידך, כפי שמעיר ריפ"פ, אין עקביות במניינו של בה"ג. יש מצוות שבהן הוא מונה את העונש והאזהרה, ויש מצוות שהוא מונה רק את העונש או רק את האזהרה. מסקנתו היא שבה"ג הולך בשיטת רס"ג (ראה לקמן), ומונה גם את האזהרות וגם את העונשים, וחוסר העקביות הוא תוצאה משיבושים חמורים שחלו בספר בה"ג, כידוע.

20 אפשר להוסיף לכך את המשנה בסנהדרין עט ע"ב, שאם נתערבו חייבי מיתות נדונים במיתה הקלה שביניהן.

21 גישה דומה לזו מצאנו בהשגותיו לשורש יב, לגבי מצוות הכהנים לעבוד בביהמ"ק, שגם שם הרמב"ן מסיק שמצוות הכהנים כולן נמנות כמצוה אחת.

בח"ג של ספרו (במהדורת ריפ"פ) מונה רס"ג את ע"א העונשים שבמיתה כמצוות עצמאיות. כבר בלשונו של רס"ג בהקדמתו לחלק זה ברור שהוא אינו מתכוון לאזהרות כלפי העבירות, כפי שפירש הרמב"ן את דעת בה"ג, אלא לעונשים עצמם. אם כן, רס"ג מונה בכל מצוה את האזהרה ואת העונש כשתי מצוות נפרדות. כאמור, הריפ"פ טוען שזו גם שיטת בה"ג, כמו גם מוני מצוות קדומים נוספים. ראינו למעלה את קושיית הרמב"ם על בה"ג: מדוע הוא מונה כמצוות את העונשים שהם בידי שמים? ברור שאם העונשים משמשים רק כשיטת מיון של האזהרות, הרי קושיה זו נופלת. אולם על שיטת רס"ג, שהיא לפי הריפ"פ גם שיטתו המקורית של בה"ג (וכפי הנראה כך הבין בו גם הרמב"ם), שבה הקושיה וגם ניצבה, וכפי שראינו במקרים של פסח ומילה למשל, הוא אכן מונה גם עונשי שמים.

דומה כי ניתן לענות על כך בשתי צורות, מנוגדות זו לזו:

א. מלשון בה"ג המצוטטת ברמב"ם כאן ניתן אולי ללמוד הסבר אפשרי:

וממנו שנים ושלושים עניינים הודיענו ית' ויתע' שהוא יתעסק בהם לא אנחנו, כולם ערב עליהם.

הרמב"ם שם מוסיף ביאור על הדברים הללו, ואומר:

אמנם אמרו 'וממנו' רוצה לומר מהענין שיכלול עליו השער ההוא, והשנים ושלושים עניינים הם שלושה ועשרים מחוייבי כרת לבד, ותשעה מחוייבי מיתה בידי שמים כמו שמנה. ועניין אמרו 'כולם ערב עליהם', ר"ל שהוא ית' ערב שהוא יכרית זה וימית זה.

מלשון זו ניתן אולי להסיק כי התורה מצווה על בי"ד שלא יתערב בנושאים אלו, והקב"ה לבדו הוא שערב עליהם (כלומר שהוא עצמו יטפל בהם). כלומר, באופן כללי על בי"ד מוטלת חובה לטפל בכל העבריינים, ולכן לכאורה מוטל עליו לענוש גם את העוברים על עבירות אלו. כדי להוציא מתפיסה זו, התורה מצווה על בי"ד להימנע מלהתערב בנושאים אלו, וזוהי משמעותן של המצוות הנוגעות למיתה בידי שמים ולכרת. מסיבה זו ברור שלפחות עונשים אלו אינם מצוות עשה, אלא הם בגדר לאוין שאוסרים על בי"ד להתערב במקרים אלו. אמנם, מתיאור זה מסתבר ששאר העונשים הם דווקא מצוות עשה, ורק על

רקען של מצוות עשה אלו אנו מבינים את הלאו שאוסר על ביי"ד להתערב בענישה על עבירות שהן בעונשי שמים.²² תמונה זו אינה מתאימה לשיטת בה"ג שרואה בכל העונשים לאוין, אבל בדעת רס"ג יש מקום לדון, שכן עא העונשים הם קטגוריה שעומדת לעצמה (וראה בהקדמת הריפ"פ שמוכיח שאלו הם לאוין, מתוך מניין רמ"ח ושס"ה).

ב. ריפ"פ מסביר שדווקא ישנה מצוה על ביי"ד להתערב, כלומר להלקות את העוברים על מצוות אלו בכדי לפוטרים מעונשי השמים (וע"ש ראיותיו). אם כן, בהחלט ישנה השלכה הלכתית על בני אדם גם בהקשר של העונשים שבידי שמים, ולכן יש מקום למנותם.

סיכום שיטות הראשונים בפרק זה

שיטות הראשונים מסווגות לפי השאלה האם בכלל הם מונים את העונשים, האם הם מונים את הסוגים או את העונש על כל מצוה לחוד, והאם העונשים הם מצוות עשה או לאוין. השיטות השונות, כפי שראינו אותן לעיל, הן:

1. הרמב"ם מונה את האזהרות, ובנוסף לכך הוא מונה את סוגי העונשים כשלעצמם, שנמנים כשש מצוות עשה, מצוה לכל סוג עונש בידי אדם.
2. רס"ג (וכן בה"ג להבנת הרמב"ם) מונה את האזהרות לחוד, ובנוסף לכך את העונשים לכל מצוה בנפרד. בניגוד לרמב"ם, לשיטתו העונשים הם מצוות לא תעשה.²³
3. בה"ג (כפי שהוא לפנינו וכפי שהבינו הרמב"ן) מונה רק את האזהרות. הוא כלל אינו מונה את העונשים, ואפילו לא את סוגי הענישה.
4. הרמב"ן סובר שבנוסף למניין האזהרות יש למנות את העונשים כולם כמצוות עשה אחת: "ובערת הרע מקרבך".

22 ועוד יש להעיר שלכאורה זוהי שלילה, ומצוות אלו אינן נמנות לאור העיקרון שבשורש השמיני (שכפי שכתב ריפ"פ בהקדמתו על השורש הזה גם רס"ג מסכים לו), ראה מאמרנו שם.
 23 כאמור, כך עולה הן מבה"ג והן מרס"ג. אמנם יש להעיר על כך מעצם ראית הריפ"פ נגד הצעת הרמב"ן בבה"ג. הרי הגמרא מעלה אפשרות שרציחה (עונש ביי"ד) תדחה שבת, ומכאן הוכיח הריפ"פ שהעונש הוא מצוה. אך מכאן גם מוכח שזוהי מצוות עשה, שהרי לאו אינו דוחה לאו. ראה על כך במאמרנו הנ"ל לפרשת ויקהל-פקודי, תשסז.
 ומעבר לכל זה, לא ברור כיצד ניתן לתפוס את העונשים כלאוין (ולא כעשין), מה אוסר לאו זה, ועל מי?

האם המחלוקת היא טכנית גרידא?

לכאורה זוהי מחלוקת טכנית, שעניינה הוא מניין המצוות ותו לא מידי. אין כאן ויכוח איזה עונש לתת על איזו עבירה, וגם לא ויכוח אודות החובה לתת את העונשים הללו. ובכל זאת, כפי שנראה להלן, ככל הנראה יש יסודות עקרוניים בבסיס השיטות השונות, שיסודם בתפיסות שונות של הענישה ההלכתית.

פרק ג. תורת הענישה ההלכתית²⁴

מבוא

תורת הענישה היא תחום בתורת המשפט שעוסק במטרות הענישה, בצורותיה, וגם בהצדקות הפילוסופיות והמוסריות שניתן להציע לה. בעולם ההלכתי הטיפול בשאלות אלו מועט למדי, וגם כשהוא מופיע הדבר נעשה כבדרך אגב. בהמשך המאמר ננסה לשרטט קווים לדמותה של תורת הענישה ההלכתית, ולגזור ממנה כמה מסקנות, שחלקן נוגע לאופן הופעת העונשים במניין המצוות.

הקדמה: היחס בין העונש לעבירה

כידוע, ההיסטוריה ההלכתית מחולקת לשתי תקופות: 1. עידן שהיו בו סמוכים, ואז ב"ד דנו דיני קנסות ועונשין. 2. תקופה שבה כבר פסקה הסמיכה,²⁵ וב"ד רק עושים שליחותיהו דקמאי. בתקופה השניה ב"ד כבר לא עונשים את העבריינים מן הדין.

מהו המצב המשפטי כאשר לב"ד אין סמכות לענוש? האם במצב כזה העבריין חייב בעונש רק אין מי שיטיל זאת עליו, או שמא אין עליו כלל חיוב עונשי (למעלה הערנו על הדילמה הזו ביחס לפולמוס הסמיכה)? לפי התפיסה הראשונה, העונש הוא תוצאה מכנית לגמרי של העבירה, ולכן אם נעשתה עבירה קיים חיוב עונשי, גם אם ב"ד לא פסק אותו. אך לפי התפיסה השניה, העונש אינו תוצאה מכנית של העבירה, אלא הוא חידוש שמתחדש מתוך פסיקת בית הדין, ובלעדיה הוא כלל אינו קיים.

אם כן, תפקידו של ב"ד ביחס לחיוב העונש נגזר מתפיסת הענישה של ההלכה: האם המחלל שבת חייב סקילה מעצם חילול השבת שלו, וב"ד הוא רק המוציא לפועל, או שמא חיוב הסקילה אינו תוצאה מכנית של חילול השבת אלא חובה על

²⁴ ראה על כך גם במאמר מידה טובה לפרשת ויקהל-פקודי, תשסז.

²⁵ מקובל לחשוב שזה קרה בימי אביי ורבא (כן נראה מדברי רב שרירא גאון באיגרתו, וכן ברמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ה ה"ג וברמב"ן בספר הזכות, גיטין יח ע"א מדפי הרי"ף). אך יש המאחרים את הסמיכה (לפחות במובן כלשהו) עד ימיו של הרמב"ם. ראה יהודה עציון, כזה ראה וחדש, תשנ"ד (בעיקר בהערות 4 ו-10).

בי"ד להמית את מי שחילל שבת. לא שהעברייך חייב מיתה אלא בי"ד הוא שחייב להמית אותו (כדי לבער את הרוע, וכדו').²⁶
נראה כעת שתי סוגיות שמתייחסות לתפקיד בית הדין ביחס לחיוב העונשי, ומתוכן נלמד על היחס בין העונש לעבירה.

חיוב עונש לפני הכרעת הדין: הזמה

הגמרא במכות ה"א דנה בדיני הזמה, ואמרת כך:

ואמר רבא, באו שנים ואמרו: בחד בשבתא הרג פלוני את הנפש, ובאו שנים ואמרו: עמנו הייתם בחד בשבתא, אלא בתרי בשבתא הרג פלוני את הנפש, ולא עוד, אלא אפי' אמרו: ערב שבת הרג פלוני את הנפש - נהרגין, דבעידנא דקא מסהדי גברא לאו בר קטלא הוא.

כאשר באה כת העדים השניה הוברר למפרע שהראשונים שיקרו, ויש להם דין של עדים זוממים. אך כאן מדובר במצב בו הכת השניה מעידה גם שהנדון אכן רצח. המקרה הראשון עוסק בעדות שהוא רצח אחרי עדות הראשונים, ואז ודאי עושים בהם דין הזמה כרגיל. המקרה השני עוסק במצב בו השניים מעידים שהוא רצח יומיים לפני העדות של הראשונים (המוזמים). אם כן, בשעה שהראשונים העידו, הנדון כבר היה רוצח. הגמרא קובעת שגם במצב כזה הראשונים חייבים מיתה, שכן הם זממו להרוג אדם שעדיין לא היה בר קטלא.

מדוע בשעת העדות הוא עדיין אינו בר קטלא, הרי הוא רצח יומיים לפני עדותם? לכאורה מוכח מכאן שמי שרצח עדיין אין עליו חיוב מיתה, כל עוד בי"ד לא הטיל עליו את החיוב הזה.

כעת ממשיכה הגמרא לדון במקרה אחר:

מאי קמ"ל? תנינא: לפיכך נמצאת אחת מהן זוממת - הוא והן נהרגין והשניה פטורה! סיפא מה שאין כן בגמר דין איצטריכא ליה, באו שנים ואמרו: בחד בשבתא נגמר דינו של פלוני, ובאו שנים ואמרו: בחד בשבתא

26 דיונו הוא בגדר ההלכתי של העונש. אמנם מבחינה רעיונית-רוחנית הרי על העברייך חלה רמת ריחוק השווה לעונש אותו הוא חייב לו היה בית הדין פוסק אותו עליו. כך אנו מתוודים ביום כיפור: "ועל חטאים שאנו חייבים עליהם ארבע מיתות בית דין" וראה לעיל הערה 5 מאמר הגמרא "אף על פי שארבע מיתות בטלו, דין ארבע מיתות לא בטלו".

עמנו הייתם, אלא בערב שבת נגמר דינו של פלוני, ולא עוד, אלא אפי' אמרו: בתרי בשבתא נגמר דינו של פלוני - אין אלו נהרגין, דבעידנא דקא מסהדי גברא בר קטלא הוא.

כאן מדובר שהשניים העידו שנגמר דינו למיתה (כיוון שהוא רצח) יומיים לפני העדות של הראשונים. במקרה כזה הוא אכן נחשב גברא קטילא, ולכן הראשונים נפטרים ממיתה, שכן הם זממו להרוג גברא קטילא. ההבדל מהמקרה שברישא הוא שכאן מדובר על עדות שעסקה בגמר דין ולא במקרה עצמו. אם נגמר דינו למיתה הוא גברא קטילא, שכן מוטל עליו עונש מיתה. אבל לפני שנגמר דינו, למרות שידוע שהוא רצח, הוא לא גברא קטילא.

לכאורה יש מכאן ראייה ברורה שחיוב העונש אינו תוצאה של העבירה עצמה, אלא חידוש שמחדש בית הדין בגמר הדין, כאשר הוא גוזר עליו עונש מיתה. אמנם, היה מקום לערער ולומר שהחילוק הזה אינו מצביע על כך שאין על העבריין חיוב מיתה לפני גמר דין, אלא רק על כך שהוא לא גברא קטילא לענין הזמה. לשון אחר: ניתן עדיין לומר שאמנם חיוב העונש הוא תוצאה מכנית של העבירה, כלומר שהוא קיים גם לפני פסק הבי"ד. אבל כל עוד לא נגזר דינו הוא עדיין לא נחשב כמת לענין זה שמי שרוצח אותו אינו רוצח, או שמי שזומם להרגו אינו זומם שחייב מיתה.

והנה, הסוגיה שם ממשיכה ואומרת שאותו דין קיים גם לגבי קנס (הדוגמה היא מתשלומי ארבעה וחמישה, שקונסים גנב שטבח ומכר):

וכן לענין תשלומי קנס, באו שנים ואמרו: בחד בשבתא גנב וטבח ומכר, ובאו שנים ואמרו: בחד בשבתא עמנו הייתם, אלא בתרי בשבתא גנב וטבח ומכר - משלמין, ולא עוד, אלא אפילו אמרו: בערב שבת גנב וטבח ומכר - משלמין, דבעידנא דקא מסהדי גברא לאו בר תשלומין הוא; באו שנים ואמרו: בחד בשבתא גנב וטבח ומכר ונגמר דינו, ובאו שנים ואמרו: בחד בשבתא עמנו הייתם, אלא ערב שבת גנב וטבח ומכר ונגמר דינו, ולא עוד, אלא אפי' אמרו: בחד בשבתא גנב וטבח ומכר ובתרי בשבתא נגמר דינו - אין משלמין, דבעידנא דקא מסהדי גברא בר תשלומין הוא.

אם כן, ההבחנה בין לפני גמר דין ואחריו אינה מאפיינת רק את עונש המוות. זה

נכון לכל סוגי העונשים, גם בקנס הממוני. כאן כבר יותר קשה לומר שהגברא לאו בר חיובא. לגבי עונש מיתה יש מקום לחלק בין חיוב תיאורטי של מיתה לבין סטטוס של גברא קטילא. אבל בחיוב ממוני, אם הוא חייב הוא גברא בר חיובא, ואם אינו חייב אז לא. כאן קשה יותר לעשות חילוק כזה. לא סביר שגורם הזמן יהיה בעל משמעות בדיון ממוני.

על כן, נראה שסוגיה זו אכן מוכיחה את התפיסה שהעונשים אינם תוצאה מכנית של העבריינות, אלא חיוב שמוטל על ידי ביי"ד, וכל עוד הוא לא הוטל הוא לא קיים.

אולם, בתוספות שם נראה באופן עקבי שהם אינם תופסים כך את הסוגיה. בד"ה בעידנא הם מסבירים את החילוק בדיני נפשות וקנסות:

דבעידנא דאסהידו עדים לאו בר קטלא הוא - פ"ה משום דאי הוה מודה מיפטר. ולא נראה, דזה לא מצינו, דאם כן כל חייבי מיתות בית דין יכול להודות ולפטור עצמו. ונראה לפרש לאו בר קטלא הוא פירוש קודם שנגמר דינו הוא, דשמא לא יבואו עדים ואם יבואו עדים לא יהא עדותן קיים ועוד שאסור להורגו עד שיגמר דינו, וכשנגמר דינו כבר ודאי בר חיובא הוא הואיל וכבר באו עדים ונתקבל עדותן וההורגו פטור.

התוספות תולים את החילוק בשאלות טכניות. כלומר, החיוב העונשי אכן נגזר מעצם העבריינות, אלא שלענין גברא קטילא יש חילוק בין לפני ואחרי גמר דין. לפני גמר דין הוא אינו גברא קטילא כי אולי לא יבואו עדים, או שלא יקבלו את עדותם. אמנם הם מוסיפים שאסור להרגו לפני גמר דין, וכאן אולי הם מתייחסים לשיקול המהותי. אך מלשונם לא נראה כך.

מה הדין לגבי חיוב ממון רגיל (פיצוי ולא קנס. ראה לעיל לגבי ההבחנה הזו)? סביר להניח שבממון לא יהיה שום חילוק בין לפני גמר דין ואחריו. בממון החיוב קיים מעצם הסיטואציה, בלי קשר לפסקי ביי"ד. אם אדם לווה הוא חייב את הממון למלווה גם ללא פסק דין. וכן אם הוא הזיק לזולתו, או גזל ממנו. אם כן, לפי התפיסה העולה מפשט הסוגיה לא היינו מצפים להבחנה שראינו למעלה לגבי הזמה שעסקה בחיוב ממוני.

בתוד"ה וכן משתקפת עמדתם הנ"ל (שלא רואה את העונש כחידוש שנוצר בפסק

הדין אלא כתוצאה של העבירה עצמה) גם ביחס להיבט הממוני :

וכן לענין קנס - אבל ודאי לענין ממון לא, דכשמעידין דבחד בשבת גנב ובאו שנים ואמרו דבערב שבת גנב ובחד בשבת עמנו הייתם ודאי אין משלמין ממון, דבההיא שעתא דמסהדי גנבא בר חיובא, אע"ג דלגבי נפשות לא תדמנו לבר חיובא דכל כמה דלא נגמר דינו (נמי הוי בר חיובא משום שאינו ספק כל כך עדות) בממון [הוי] קרוב לודאי שיבואו עדים ויעידו, אבל בעדות נפשות דבעינן דרישה וחקירה אז ודאי אמרינן דקודם שנגמר דינו לאו הוי בר חיובא.

שוב הם תולים את החילוק בין ממונות לעונשים (=קנסות ונפשות) בהבחנות טכניות (אולי לא יבואו עדים, דרישה חקירה וכו'), ואינם רואים הבדל מהותי ביניהם, שכן לשיטתם גם העונשים קיימים עוד לפני פסק הדין, בדיוק כמו החיובים הממוניים.

ואכן, רעק"א בגליון הש"ס שם מעיר על דברי התוס' :

תמיהני למה הוצרכו לזה, ולא בפשוטו דבממון אף דליכא עדים כלל אלא הוא בעצמו אומר לא כי אלא לויתי בערב שבת... מ"מ ליכא דין הזמה דהעידו בבר חיובא, דאף דבלא עדים לא היה הבי"ד יכולים לחייבו מ"מ הוא בעצמו שיודע האמת בר חיובא הוא ומוטל עליו לשלם. משא"כ בקנס דלקושטא דמילתא אינו מוטל עליו לשלם דכל זמן שלא חייבוהו בי"ד אינו מחוייב כלל. ועי' תוס' כתובות ל"ג: ד"ה 'לאו'.

וכן בדיני נפשות דבמה שיודע האמת שהרג לאו בר קטלא הוא ואין עליו חיוב כלל להמית את עצמו, וליכא חיוב רק ע"פ פסק בי"ד. והחילוק נראה נכון וברור בעזה"י.

רעק"א תמה על הסברי התוס', שהרי ישנו חילוק פשוט בין קנסות ומיתות לבין עונשי ממון. בעונשים רגילים (מיתות, קנסות, מלקות וכו') ביה"ד יוצרים את החיוב, וכשאין פסק בי"ד אין כלל חיוב. אדם לא מצווה להרוג את עצמו, או להלקות או לקנוס את עצמו, כל עוד ביה"ד לא פסקו עליו את העונשים הללו. מאידך, בדיני ממונות רגילים, ביה"ד רק מבררים את החיוב ולא יוצרים אותו.

מי שגנב, או לוח, חייב להחזיר גם ללא פסק ביה"ד, וביה"ד רק מבררים את המחלוקת בין הצדדים, ואז כופים את כל אחד מהצדדים לבצע את חיוביו שקיימים עוד מלפני כן, גם בלעדי בית הדין.

כפי שכבר רעק"א עצמו מעיר, שיטתו מוכחת מדברי התוס' בכתובות לג ע"ב (ד"ה לאו משום), אשר כותבים כך:

... דדוקא בממון הוא דאמר רבא בהשוכר את הפועלים (ב"מ צא. ושם)

אתנן אסרה תורה אפי' בא על אמו, דמיחייב בבא לצאת ידי שמים,

אבל קנס לא מיחייב אלא ע"פ ב"ד כדאמרי' אשר ירשיעון אלהים פרט

למרשיע עצמו...

כאן מבואר להדיא שפסק ביה"ד הוא המכונן את חיובי הקנס, להבדיל מחיוב ממוני. זוהי תפיסה שנראית מנוגדת לשיטת התוס' בסוגיית מכות.

קנס בזמן הזה

סוגיה נוספת שנוגעת ליחס בין העונש לעבירה היא שאלת קנס בזמה"ז. כפי שכבר הערנו, בזמן הזה שאין ביה"ד סמוכים, אין סמכות לבי"ד לדון דיני קנסות. כעת עולה השאלה האם יש חיוב קנס על מי שעבר עבירת קנס בזמה"ז, ורק אין מי שיוציא זאת לפועל, או שמא כשאין ביה"ד סמוכים אין חיוב קנס בכלל?

בסוגיית ב"ק טו ע"א נחלקו אמוראים האם חיוב חצי נזק כל נזקי קרן הוא קנס או ממון. להלכה חיוב זה הוא קנס. ושם (ע"ב) נאמר בגמרא:

והשתא דאמרת פלגא נזקא קנסא, האי כלבא דאכל אימרי, ושונרא

דאכלה תרנגולא - משונה הוא, ולא מגבינן בבבל. והני מילי ברברבי,

אבל בזוטרי אורחיה הוא. ואי תפס לא מפקינן מיניה. ואי אמר: קבעו

לי זימנא דאזלינא לארעא דישראל - קבעינן ליה. ואי לא אזיל משמתין

ליה.

הגמרא אומרת שגם להלכה שחצי נזק הוא קנס, הרי בבבל שאין סמוכים לא דנים זאת, ובכל זאת, אם הניזק קדם ותפס לא מוציאים ממנו. לכאורה מוכח מכאן כדעת התוס' במכות, שחיוב הקנס קיים גם בלי פסק ביה"ד, והדרישות מבי"ד שיהיו סמוכים הן רק כדי להתיר להם לכפות את קיום החיוב הזה, אך לא כדי

לכונן אותו עצמו.

במקבילה בכתובות מא ע"ב, מופיע שוב הדין הזה, ושם כותבים התוס' (ד"ה ואי תפס):

ואי תפס כו' - פר"ת דדוקא אי תפס את המזיק עצמו, אבל דבר אחר לא, דלענין מזיק עצמו הקילו חכמים שיכול לתופסו, דאל"כ יתפוס כל אשר לו ולא נפיק מיניה דאין דנין דיני קנסות, ואם נוציא המותר ונשאיר כדי נזק הרי אנו דנין דיני קנסות ודוחק.

מלשון התוס' עולה שזוהי תקנה מיוחדת, אך לא זכות שמעיקר הדין, ובודאי לא לגבי כל הקנסות. וכן כתבו עוד ראשונים ופוסקים (ראה הגהמ"י פ"ה מסנהדרין סק"ח, וש"ע חו"מ סי' א ה"ה ובנו"כ שם, ועוד). אם כן, תוס' כאן גורסים כי ללא פסק של ב"ד אין חיוב קנס, ובזאת הם מצטרף לתוס' בכתובות לג ולרעק"א בסוגיית מכות, בניגוד לתפיסת התוס' במכות.

סיכום ביניים

נראה שהדעות השונות חלוקות בדיוק בנקודה זו: האם החובה להעניש היא חובת ביה"ד, ואם כן, ללא פסק ב"ד וללא ב"ד סמוכים אין כלל חובת עונש, והאדם עצמו פטור לגמרי מעונש. או שמא חובת העונש מוטלת על האדם עצמו, ולכן גם אם אין ב"ד סמוכים, או שאין פסק ב"ד, עדיין חיוב העונש מוטל על העבריין.

בחזרה למחלוקת בין מוני המצוות

המחלוקת אותה תיארנו עד כאן מוליכה בצורה די ברורה למחלוקות בין הדעות השונות אותן פגשנו בפרק הקודם.

הרמב"ן הוא המייצג המובהק ביותר של השיטה הגורסת שהעונשים כולם אינם אלא חובה שמוטלת על ב"ד לבער את הרוע מהחברה ומהעולם. עונשי מיתה מבערים את הרע עצמו, אבל גם שאר העונשים (הלא סופניים) מבערים את הרוע, וזאת על ידי הרתעת העבריין הזה ועבריינים פוטנציאליים נוספים. לכן הוא גם מביא כמקור למצוה זו את הפסוק: "ובערת הרע מקרבך".

תפיסה זו מבוססת על עמדה הרואה בהטלת העונשים חובה שמוטלת על ב"ד.

די ברור שאין טעם לומר לאדם לענוש את עצמו כדי להרתיע את עצמו, או את אחרים, מעבריינות. החובה הזו מוטלת על ביי"ד, ולכן כל עוד ביי"ד לא הטיל אותה על העבריין הוא כלל אינו חייב. לשון אחר: זוהי חובה ציבורית ולא חובה על העבריין. לכן הרמב"ן מונה את כל העונשים כמצוה אחת בלבד.

שיטת בה"ג כפי שהיא לפנינו ולפי הצעתו של הרמב"ן, היא שהעונשים כלל אינם נמנים במניין המצוות. כיצד עלינו להבין את השיטה הזו? לכאורה צודק הרמב"ם בטענתו שיש בתורה מצוה לענוש, ומדוע שלא תימנה המצוה הזו במניין המצוות? ישנה אפשרות להבין זאת דרך העקרון של הכפילות. העונשים אינם נמנים מפני שהם מהווים פרט בעבירה שעליה הם ניתנים. לדוגמה, עונש הסקילה על חילול שבת הוא פרט מפרטי איסור מלאכה בשבת. אמנם לפי זה גם קרבן החטאת שמובא על העבירה בשוגג היה אמור להיות פרט כזה, וכך אכן טוען הרמב"ן בשורש יב (ראה מאמרנו שם). לפי הצעה זו שורש יד שייך לקטגוריה החמישית (של המיון והסיווג, וכנ"ל), ולא לקטגוריה הרביעית.

אך קשה לקבל את ההצעה הזו כהסבר בדעת בה"ג, שכן פרטי הקרבת החטאת כן נמנים אצל בה"ג, בעוד שלפי הצעה זו היו אמורים להיכלל כפרטים בעבירות עצמן.

על כן, דומה שהאפשרות היחידה להבין את השיטה הזו היא לראות את העונש כמשהו שכלל אינו מצוה. פסוק העונש הוא פסוק חיווי, לפיו מי שעבר עבירה כלשהי יקבל עונש כזה וכזה. אין כאן ציווי אלא גילוי עובדה, בדיוק כמו שראינו לגבי עונשי שמים (כרת ומיתה ביד"ש). אך כיצד עלינו להתייחס לחובה שמוטלת על ביי"ד להטיל את העונש? מדוע זו אינה מצוה?

מסתבר שעלינו לראות את ביי"ד בהקשר הזה כשלוחי דרחמנא ולא כשלוחי דידן. הרמב"ן רואה את החובה להעניש כחובה שמוטלת על הציבור, שבית הדין הוא נציגו לעניין זה, ולכן הוא מבצע את מצוה זו. אולם בה"ג ככל הנראה רואה את בית הדין כשליחי הקב"ה ולא כנציגי החברה. זו אינה מצוה שמוטלת על הציבור אלא ביצוע של רצון ה' כלפי העבריין. הקב"ה הוא המעניש ובית הדין משמש כאן כשליח. מבחינה זו העונשים כולם דומים לעונשי שמים. הדבר דומה למחלוקת שאנו מוצאים לגבי הכהנים, האם הם שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן (ראה יומא

וכך אכן כותב הרמב"ן בסיום השגותיו לשורש זה :

ואחזור להשלים כוונת בעל ההלכות בעונשי הלאוין. הוא רואה שלא ימנו העונשין כלל לא במצות לא תעשה ולא במצות עשה שלא בא הסכום הזה תרי"ג אלא בעיקרי המעשים הרצויים במצווים מאתו ית' ובנמנעים מאתו ית', אבל אין הגמולים מכלל המעשים הרצויים ובין שיהיו הגמולים מאתו יתעלה כגון הכרת והמיתה בידי שמים ובין שיצוה אותנו לגמול לו כפי רשעו במלקות וארבע מיתות לכפרה או לנקמה או שיצוה עליו להביא כפרה על עצמו בקרבן אינו בא בחשבון הזה. ולכן לא מנה בקרבנות שום מצוה רק חשבונו בתמיד ובמנחה יציקות ובלילות וכו' שחיטות מליקות וכו' אשר האשים אותו הרב בהן.

נראה שכאן כתוב בפירוש הכיוון אותו הצענו: עונשי ב"ד הם בדיוק כמו עונשי שמים, וכך גם חיובי הקרבן. אלו הם הגמולים למי שעובר עבירה, אך אינן חובות שמוטלות על מישהו. על כורחנו אנו מגיעים למסקנה שגם ב"ד אינו פועל כאן כיישות שמחוייבת במצוות אלא כשליח ההשגחה.²⁸

27 אמנם לפי דברינו יוצא שלמסקנה שהכהנים הם שלוחי דרחמנא, המצוות שמוטלות עליהם ככאלו אינן נכללות במניין המצוות. אך כבר האריכו האחרונים לבאר שהמסקנה היא שהם שלוחי שני הצדדים, וברור שיש כאן חובה שמוטלת עלינו (הרי אי אפשר להבין את הקרבנות במנותק לגמרי מהחובות שלנו).

באופן אחר נאמר זאת כך: תוכן השליחות הוא המבחין בין המקרים. בעונשים השליחות היא כעין מטה ביד ה' לבצע את מה שהוא רוצה שיתבצע בעולם. לכן כאן הקב"ה הוא מי שנחשב כמבצע זאת. לעומת זאת, בעבודת המקדש הכהנים צריכים ייפוי כוח אלוהי, אבל הם עושים את העבודה שלנו ולא את זו של הקב"ה.

28 הרמב"ן (דברים כב, ו) האריך לשלול הבנה במצוות שילוח הקן, כאילו מבקש מאתנו הקב"ה לסייע לו בניהול הבריאה. מטרת כל המצוות היא "לצרף את הבריות", כלומר שאנו נבצע את מה שנכון לנו, ואינן מהוות כלים בידי הקב"ה כשאנו משמשים כשליחיו (וכן בב"ב י ע"א: "תניא היה רבי מאיר אומר יש לו לבעל הדין להשיבך ולומר לך אם אלהיכם אוהב עניים הוא מפני מה אינו מפרנסן, אמור לו כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם"). מחד, דברים אלה מסייעים לאמירתנו כאן, שמעשה שבו אנו נציגי הקב"ה אינו מצוה. מאידך, נראה מדברי הרמב"ן שם שהקב"ה לעולם אינו מצווה על מעשים כאלה, ואינו נזקק לסייע מאתנו במימוש מטרותיו בעולם. בתחילת דבריו נראה שהוא נוקט סברא זו ככלל גורף: "שאין התועלת במצות להקב"ה בעצמו יתעלה, אבל התועלת באדם עצמו למנוע ממנו נזק או אמונה רעה או מדה מגונה או לזכור הנסים ונפלאות הבורא יתברך ולדעת את השם". אמנם בסוף דבריו הוא מבאר מדוע אין הסבר זה אפשרי במצוות שילוח הקן: "שלא חס האל על קן צפור ולא הגיעו רחמיו על אותו ואת בנו שאין רחמיו מגיעין בבעלי הנפש הבהמית למנוע אותנו מלעשות בהם צרכנו, שאם כן היה אוסר השחיטה, אבל

אם כן, בה"ג והרמב"ן, מסכימים כאחד שהעונשים הם חובה המוטלת על ביי"ד. המחלוקת ביניהם היא בשאלה האם חובה זו היא כשלוחי דרחמנא (כך סבר בה"ג) או כשלוחי דידן (של החברה. כך סבר הרמב"ן). שני הכיוונים הללו מתאימים לשיטת רעק"א וסיעתו שראינו, לפיה, העונש הוא חידוש שמתחדש עם גזר הדין של ביי"ד, ולפני כן הוא לא קיים.

לפי תפיסה זו ברור שאין מקום לכלול את העונשים בעבירות שעליהן הם ניתנים. העונשים הם חובה שמוטלת על ביי"ד, בעוד שלאווין פונים לאזרח הפשוט. כיצד ניתן להבין את שיטת רס"ג ובה"ג לפי הסבר הריפ"פ? כזכור, הם מונים כל אחד מהעונשים הספציפיים כמצוה בפני עצמה. די ברור שלדעתם אין כאן חובה כללית למנוע או לבער את הרע, וגם לא ייצוג של הקב"ה (שאם לא כן לא היה כאן מקום למניה כלל). לפי שיטה זו העונש אינו אלא תוצאה שנוצרת באופן מכני ממעשה העבירה. מי שעובר עבירה באופן אוטומטי נעשה מחוייב בעונש. זהו אולי פרט מפרטי העבירה עצמה, שמי שעובר עליה חייב בעונש, אך ברור שיש כאן מצוה, וברור שכל אחת מהמצוות הללו היא מצוה עצמאית, ולכן לא די במניית סוגי העונשים.

אמנם לא ברור לפי הסבר זה מדוע עונש כזה אינו נכלל כפרט בעבירה שעליה הוא ניתן. ואולי היה כאן מקום להעלות אפשרות שגם לשיטה זו העונש הוא חובה שמוטלת על ביי"ד. כעת ברור שאין לראות את העונש כפרט בעבירה, שהרי העבירה מוטלת עלינו והחובה להעניש מוטלת על ביי"ד. מדוע כל עונש ועונש הוא מצוה עצמאית? יתכן שהם אינם רואים בעונש רק חובה כללית של ביעור הרוע, אלא אוסף של חובות ספציפיות (וראיה לדבר שיש עונשים שונים על עבירות שונות, והתורה מכתיבה איזה עונש לתת לאיזו עבירה. להלן נראה שכבר בעל האבני נזר כותב שאם העונש היה רק מטעם ביעור הרוע די היה לנו בעונש אחיד). בסוגיה זו נעסוק בפרק הבא.

טעם המניעה ללמד אותנו מדת הרחמנות". נראה שלולא השיקול שתועלת האדם גוברת על צער הציפור, היה מקום אולי לומר סברא כזו. בנוסף, אולי ציווי להעניש כגמול על עבירה נראה יותר כ'מילוי מקומו' ובו כן הגיוני לנקוט סברא כזו.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם, כאמור, מהווה שיטת ביניים. הוא אמנם מונה את העונשים, אך אינו מפרט את כולם (כרס"ג) וגם אינו מסתפק במצוה אחת (כרמב"ן). די ברור שהוא אינו רואה את ביי"ד כשלוחי דרחמנא, שאם לא כן אין מקום למנות את העונשים כמצוות. הוא הרי מבחין בין עונשי שמיים לבין עונשי ביי"ד, ולפי תפיסת שלוחי דרחמנא ההבדל הזה איננו קיים.

כבר הזכרנו את הדמיון בין המחלוקות והדעות בשורש הנוכחי לבין מה שאנו פוגשים בשורש יב (וראה על כך גם במאמרנו לשורש השביעי). ראינו שהרמב"ם כאן בתחילת דבריו כלל את הקרבנות ברשימת העונשים, והערנו שנראה שהוא תופס אותם כעונשים. גם הפירוט שהרמב"ם מאמץ בשורש יב דומה למה שאנו פוגשים כאן (מצוה אחת לכל סוג קרבן). בה"ג כלל אינו מונה את המצוה להקריב קרבנות (אלא רק את פרטי ההקרבה), רס"ג מונה כל מחוייב קרבן לחוד, והרמב"ן רואה בכל המכלול של ההקרבה מצוה אחת כוללת. כל זה ממש מקביל לתמונה אותה פגשנו כאן לגבי העונשים.

ראה במאמרנו שם שסביר שלפי הרמב"ם מצוות הקרבנות הן סעיפים מבארים, ולא חובות הקרבה (אלו כלולות בעבירות שעליהן מובאים הקרבנות). אך כפי שהערנו לעיל, ביחס לעונשים נראה מלשון הרמב"ם בכמה מקומות כי ישנה מצוה עלינו, ועל ביי"ד כנציגנו, להעניש.

ההחלטה למנות רק את סוגי העונשים, שלגביה העיר הרמב"ן שהיא בלתי סבירה לחלוטין, נובעת לפי הצעתנו מתפיסת העונש כתגובה למימד המשותף שיש בכל סוגי העבירות שעליהן ניתן העונש הזה (כתוצאה מעקרון אחדות הסיבה ההלכתית). כפי שנראה להלן, זהו גופא רמז לתפיסת הענישה של הרמב"ם. בפרק הבא נבחן את תפיסת הענישה של הרמב"ם ורס"ג ושאר הראשונים, מזוויות ומקורות נוספים.

פרק ד. תורת הענישה בהלכה ובכלל

מבוא

בפרק זה נעסוק במטרות הענישה. שלד הדיון מבוסס על ספרו של חיים כהן (שעוסק בענישה במשפט בכלל),²⁹ ובשולי הדברים נעיר על האפשרות ליישם את התפיסות הנדונות בהלכה.

הצדקה לענישה

כל מערכת משפטית שמטילה חובות על חברי קהילה מסוימת, צריכה לכלול בתוכה מערכת של סנקציות כנגד עבריינים, שאם לא כן מערכת החוקים מאבדת מערכה וממשמעותה. על כן, אין להתפלא שבהלכה, כמו בכל מערכת משפטית, ישנה מערכת ענישה מסועפת ומפורטת. בהגות המשפטית עולות כמה וכמה סיבות והצדקות לענישה.

כהן כותב על כך את הדברים הבאים (עמ' 680):

מאחר שכל עונש הוא רעה, כאמור, הוא צריך הצדקה (או הצטדקות). רק אלהים אינו חייב להצטדק: די בחרון-אפו ובחמתו הבווערת. חוץ מאשר במדינות טוטליטריות, אין זו הצדקה מספקת שלשליט הכוח הפיסי להוציא איומי עונשין מן הכוח אל הפועל; במדינת משפט ההצדקה צריכה להיות אובייקטיבית ועניינית; והיא יכולה להיות אובייקטיבית ועניינית רק כשהיא נובעת לא משרירות ליבם של מחוקקים או שופטים, אלא מטיבם וממטרתם של העונשין עצמם.

בתורת המשפט בכלל, ובהלכה בפרט, קיימות תפיסות ענישה שונות. יש גורסים שהעונש נועד למנוע נזק מהחברה, ויש הסוברים שמטרתו היא להרתיע את העברייין, לחנך אותו וכדומה. כמובן שאין בהכרח סתירה בין התפיסות השונות, ויכול אדם לאמץ כמה מהן גם יחד. ייתכנו מצבים שבמערכת משפטית-הלכתית אחת ייטלו חלק כמה תפיסות ענישה שונות גם יחד, בהתאם לאופי העבירה

²⁹ חיים כהן, המשפט, מוסד ביאליק, ירושלים תשנב, שם הוא סוקר בהרחבה את האפשרויות השונות. בדברינו כאן אנחנו עוקבים אחרי התיאור שם, וההפניות הן לספר הזה.

והעברין, ובהתאם למטרות הענישה בכל מקרה ומקרה.
 על פי דבריו (המרירים, לאור גישתו הידועה) של כהן, נראה לכאורה שמערכת דתית פטורה מהצגת הנמקות לעונשים ולסנקציות שהיא מטילה, והיא יכולה להסתפק ב'חרון אפו של אלוקים'. אולם זה אינו המצב בהלכה היהודית. קיימת שם תפיסת ענישה שמופיעה בצורות שונות, וישנן רציונליזציות לעונשים השונים, לפחות לאלו שבידי אדם (בדרך כלל בידי בית-דין).³⁰
 על כן ננסה כעת לתאר בקצרה את התפיסות השונות שעולות ביחס למשפט הכללי (ראה עמ' 680 והלאה), וללמוד מתוכן משהו על גישת התורה וההלכה.

1. ענישה כאיום חינוכי

כל חוק עונשין הוא בראש וראשונה איום על עבריינים, שאם יעברו על האיסור הקבוע בחוק הם ייענשו. יש המבינים את דיני העונשין כאיום בעל מטרות חינוכיות, כלומר השכר (שאינו קיים במערכת משפטית רגילה) והעונש הם בבחינת 'מקל וגזר' שנועדו לחנך את האדם שלא לעשות מעשים מסויימים, ולעשות מעשים אחרים.

למעשה, לפי הפרשנות החינוכית מטרת קביעתו של העונש בחוק היא לעצב את אישיותו של האזרח ולא רק למנוע ממנו עשיית מעשים מסויימים באופן חיצוני. מעבר לכך, נראה שעיקר דיני העונשין לפי גישה זו הוא עצם הכללתם

30 גם ביחס לקביעתו של כהן אודות עונשיו של האלוקים עצמו, להבדיל מעונשי בית-דין, יש מקום לפקפק. אמנם אפו של אלוקים חורה בעם ישראל, או באישים מסויימים מתוכו, אולם המקרא תמיד מציג את חרון האף הזה על רקע עברייני כלשהו. גם אם אלוקים אכן פטור מן החובה להציג את נימוקי ומטרות הענישה שלו, הוא אינו נוהג להשתמש בפטור זה וטורח לבאר באר היטב מדוע נענש כל מי שנענש, פרט לכמה מקרים חריגים.

יש המתייחסים להמתת נדב ואביהו המתוארת בפרשת שמיני, כמקרה חריג כזה. אמנם גם לגביה מצויין שזהו עונש על חטא מוגדר ('אש זרה', 'בקרבתי לפני ה'), אלא שמתוך ההתייחסות המקראית לא לגמרי ברור מה היה טיבו של חטא זה. במקרה זה ישנם במפרשי המקרא ובחז"ל דיונים על אפשרות שמותם היה מעצם רצונו של הקב"ה, ללא הנמקה של ממש, זאת בעקבות האמירה 'בקרובי אקדש'. כמובן שגם במקרה זה רבו הדעות, ואין כאן המקום להאריך בכך. ובכל זאת, דומה כי הגישה השלטת היא שתמיד צריכה להיות סיבה מוצדקת, גם ביחס לעונש שמוטל מלמעלה. הדברים מעוגנים בצדק האלהי. התפיסה שהקב"ה מטיל עונשים ללא סיבה, דומה לתפיסה שהוא מטיל עלינו חובות ללא טעם (שאינן טעמים למצוות). לגבי זו האחרונה כבר הבאנו יותר מפעם את דברי הרמב"ם במו"נ (ח"ג פל"א), אשר מכנה את האוחזים בגישה זו 'חלושי הדעת'.

בספר החוקים. ביצוע העונש מתבקש רק בכדי להשיג את המטרה החינוכית שאותה העונש רוצה להשיג (אם הוא יופיע בספר החוקים ולא ייאכף, הוא מאבד מהאפקטיביות החינוכית שלו). כלומר מטרת העונש לפי גישה זו מושגת באמצעות החוק הקובע את העונש ולא באמצעות הביצוע בפועל.

דוגמה לדבר היא בחינה על חומר לימודים במערכת החינוך. אנחנו בדרך כלל לא נתפוס את הבחינה כעונש, ולמעשה, לקיום הבחינה גם אין בהכרח מטרה כשלעצמה. עניינה של הבחינה הוא בעצם ההודעה על קיומה ולא בקיומה בפועל. הודעה זו נועדה להשפיע על התלמיד ללמוד, ואולי גם לחנך אותו שהלמידה היא ערך חשוב. ביצוע הבחינה בפועל הוא אילוץ שנועד לגרום לתלמידים להתייחס ברצינות להודעה ולדומותיה בעתיד.

כידוע, בהלכה מקובל שבכל עבירה בכדי לענוש את העובר עליה, צריכים להימצא בתורה גם פסוקי עונש וגם פסוקי אזהרה.³¹ בעל ספר החינוך במצוה סט דן בשאלה מדוע נדרשים פוסקי אזהרה ולא די לנו בפסוקי עונש, והוא מסביר זאת באופן הבא:³²

כי לא יספיק לנו הזכרת העונש במצוה מבלי אזהרה. וזהו שיאמרו רבותינו ז"ל תמיד: "עונש שמענו, אזהרה מנין?". והעניין הוא מפני שאם לא תבוא לנו בדבר מניעת הא-ל, אלא שיאמר עושה דבר פלוני יענש בכך, היה במשמע שיהיה רשות ביד כל הרוצה לקבל העונש ולא יחוש לצערו לעבור על המצוה, ולא יבוא בזה כנגד חפץ השם יתברך ומצוותו, ויחזור דבר המצוה כעין מקח וממכר, כלומר הרוצה לעשות דבר פלוני יתן כך וכך ויעשהו או יתן שכמו לסבול כך ויעשהו.

ואין כוונת המצוות בכך, אלא שהאל לטובתנו מנענו בדברים והודיענו במקצתן העונש המגיע לנו מיד, מלבד העברת רצונו שהיא קשה מן הכל. וזהו אמרם ז"ל בכל מקום: 'לא ענש אלא אם כן הזהיר', כלומר לא יודיע האל העונש הבא עלינו על העברת המצוה אלא אם כן הודיענו תחילה

31 במאמר לשורש השני (ובקצרה בתחילת המאמר כאן) עמדנו על נחיצותם של פסוקי העונש, ותלינו בכך את הכלל 'אין עונשים אלא אם כן מזהירין'. כאן אנו עוסקים בנחיצותם של פסוקי האזהרה.

32 להלן (בדיון על ענישה מכנית) נראה את משמעות הדברים הללו מזווית נוספת.

שרצונו הוא שלא נעשה אותו הדבר שהעונש בא עליו.

מדברי בעל ספר החינוך אנו למדים שכל עונש מטרתו היא חינוכית. אין ענישה שהיא אקט פורמלי בלבד, כלומר קביעת מחיר על מעשה מסוים. כל ענישה בהלכה היא ביטוי לכך שיש כאן מעבר על רצונו של הקב"ה. אמנם, כדאי לשים לב שהתורה לא מניחה זאת כמובן מאליו. אם אכן התורה היתה מציגה גישה כזו כדבר פשוט, מספיק היה לכתוב בתורה פסוקי עונש וממילא היינו למדים שישנה כאן גם עבירה על רצון ה'. מעצם העובדה שהתורה נזקקת בכל מקום לכתוב עונש ולהוסיף גם אזהרה, נראה שאמנם זו הגישה, אולם זה אינו פשוט כל כך ויש לחזור ולציין זאת בכל פעם מחדש.

נחדד: אם אכן מטרת העונש היתה הרתעה בלבד, די היה בכך שהעונש יהיה כתוב וזה ירתיע את האדם מעשיית המעשה. מדוע לדעת החינוך חשובה הידיעה המתלווה שיש כאן מעבר על רצון ה'? מתבקשת מכאן המסקנה שהעונשים בתורה אינם מסתפקים בהרתעה בלבד, ונדרשת גם הבנה של העברייין אודות רצון ה'. לשון אחר: העונשים מבטאים גם גישה חינוכית, ולא רק רצון טכני להרתיע מעשיית מעשים מסויימים. אמנם, כפי שנראה מיד, יש בתפיסת העונש גם רכיב של הרתעה.

מה שניתן ללמוד מכאן הוא שמבחינת התורה (וכך גם בכל מערכת משפטית הרואה את העונש כאיום בעל מטרת חינוכיות), לא די היה לכתוב בספר החוקים את העונש. כדי להשיג את המטרה החינוכית יש לכתוב תחילה את האזהרה (הקביעה שהמעשה הוא אסור, או פסול).³³

2. ענישה כהרתעה

התפיסה המקובלת של העונש היא שמטרתו בעיקר להרתיע. תפיסה זו מקבילה במידה מסויימת לתפיסת האיום החינוכי, אלא שכאן מטרת העונש מהווה בעיקר ניסיון למנוע ישירות את ביצוע המעשה האסור, ולא לחנך את האזרח לשמור על

³³ כהן עצמו עומד על כך שבחוק הישראלי אין כלל איסור לגנוב. העבירות הפליליות מופיעות רק בצורה של עונשים (הגונב עונשו כך וכך). כלומר אם יש לחלק בין ההלכה לבין המשפט הכללי, החלוקה היא הפוכה ממה שהוא כותב בהקדמתו הנ"ל: החוק הישראלי מטיל עונשים בלי לנמק ובלי להטיל איסור, ודווקא החוק ההלכתי מקפיד בנוסף לקציבת העונש גם לקבוע שהמעשה הוא פסול, ובכך גם לחנך.

החוק.

תפיסה זו מופיעה כבר במקרא: "וכל ישראל ישמעו ויראון ולא יוסיפו לעשות הדבר הרע הזה בקרבך" (דברים יג, יב. ראה גם שם יט, כ; ושם יד, יג). יש שמסבירים בכך גם את פומביות הענישה בהלכה (בית הסקילה היה גבוה שתי קומות, ויד כל העם היתה בו להמיתו, מניחין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל ועוד).

כפי שראינו למעלה, ההרתעה אמנם קיימת כרכיב בתורת הענישה ההלכתית, אך היא אינה יכולה להסביר את המכלול כולו (ובפרט לא את הפירוט והגיוון של העונשים, ואת הפרוצדורה המפורטת שמתלווה אליהם).

3. ענישה כנקמה

ענישה כנקמה היא לכאורה מתן פורקן ליצר אינסטינקטיבי שיש באדם שראוי לו להתגבר עליו. על אף זאת, יש הוגים שראו בנקמה את אחד ההסברים לענישה המשפטית. החברה, או הנפגע, נוקמים בפוגע על פי החוק. ישנם, אם כן, שני מימדים, מנוגדים ומשלימים, למושג הנקמה במערכת משפטית: מחד, מתן לגיטימציה חוקית לנפגע לנקום את נקמתו ללא התחייבות בעונש, ומאידך, ברור שישנו כאן גם מימד של בקרה על האינסטינקט הנ"ל. ללא מתן לגיטימציה חוקית לנקמה וקביעת גבולות ברורים שלה, יכול אדם להגיע למעשים שלא ייעשו במסגרת פורקן יצרי הנקמה שלו. מטרת העונש היא, בין היתר, לקבוע את גבולות הנקמה.³⁴

הנקמה הבסיסית צריכה להיעשות רק ע"י הנפגע, ותורת הענישה בתפיסה זו אינה פונה לנענש אלא למעניש. אדם שלישי אינו יכול להעניש פושע כנקמה על מעשיו כלפי הזולת. כאמור, הנקמה דורשת בקרה, ולכן יש בהחלט מקום לבי"ד ליטול חלק במעשה זה, ולו כמבקר חיצוני. יתר על כן, ניתן לראות את הענישה ע"י בית הדין כנקמה שבה בית הדין הוא שלוחו של הנפגע. כל זה הוא בעברות שבין אדם

34 מעבר לגיטימציה לעונש, יש בענישה משפטית גם חיוב לענוש, שהרי החוק קובע עונשים לעברייך, ולא רק מתיר לענוש אותו. אמנם המימד הנוסף הזה יכול לנבוע משאר המכניזמים שאנו מונים כאן, ולא דווקא מזה שבו אנו עוסקים כעת. יתר על כן, ההנחה היא שהנפגע תמיד רוצה לנקום, ולכן ממסדים את הדבר וקובעים חיוב עונש.

לחברו. בעבירות שבין אדם למקום אין נפגע אנושי, וכאן בית הדין משמש בשני התפקידים גם יחד (גם המבקר וגם המעניש כנציג ה'נפגע').

בתורה ובהלכה ישנן התייחסויות לשני הכיוונים הללו. ישנם פסוקים שמתארים את הקב"ה כ"אל קנא ונוקם" או "אל נקמות". אמנם גם בעונשי בית דין אנו רואים מימד של נקמה, והבולט שבהם הוא: "עין תחת עין" (ויקרא כד יט-כ).³⁵ אמנם חז"ל קבעו שהעונש יהיה ממוני (ב"ק פג ע"ב-פד ע"א), וזהו בדיוק האספקט של ריסון הנקימה שנזכר לעיל, אולם ברור מן הניסוח של התורה שישנו כאן גם מימד של נקמה.³⁶

דוגמה בולטת נוספת היא דין 'גואל הדם'. לגבי רוצח בשגגה, קובעת התורה שעליו לגלות לעיר מקלט, וכל עוד הוא לא גלה לשם יכול גואל הדם (קרובו של הנרצח) להרוג אותו ללא שיתחייב בעצמו בעונש.³⁷ אמנם התורה מגבילה את הנקמה וקובעת שמזמן שהרוצח נכנס לעיר המקלט שוב לא יכול גואל הדם להרוג.³⁸ לכאורה לפי תפיסה זו הנפגע יכול למחול על העונש, שכן הוא מיועד עבורו. בתפיסה המקובלת בישראל ובמערכות משפט נוספות (כולל ההלכה. ראה רמב"ם הל' רוצח פ"א ה"ד),³⁹ הנפגע אינו יכול למחול על העונש, שכן התובע הוא החברה

35 ראה במאמרו של אהרן שמש, "אלו הן הנהרגין": עיון בפרק מתורת העונשים של חז"ל, שנתון המשפט העברי כא, תשנח-תשס, הוא עומד שם (בח"א) על יסודות של נקמה ומידה כנגד מידה בתורת הענישה ההלכתית. וראה על כך גם במו"נ ח"ג פמ"א. ראה גם ספרו של שמש, עונשים וחטאים - מן המקרא לספרות חז"ל, מאגנס תשס"ג.

36 יש לכך גם השלכות הלכתיות. בתלמוד דנים האם קובעים את הסכום דרך שומא של עינו של המזיק או עינו של הניזק (ראה ב"ק פד ע"א). אם אכן התשלום היה רק פיצוי לניזק, לא היה טעם לשום את עינו של המזיק. שומת עינו של המזיק כמדד לגובה התשלום מרמזת על תפיסה שהעונש הוא עינו של המזיק כנגד זו של הניזק, אלא שחז"ל גדרו את הנקמה הזו וקבעו שהיא תהיה רק ע"י תשלום ולא בהוצאת העין ממש.

37 ולדעת רבי יוסי הגלילי זו אף מצוה על גואל הדם (מכות יא ע"ב).

38 גם לגבי רוצח במזיד ההלכה קובעת שיד גואל הדם היא זו שתמית אותו לאחר שבית דין פסקו את דינו למוות.

39 וראה מקבילה חד משמעית יותר במו"נ ח"ג פמ"א :

ואם הזיק בממון ינזק בממונו, ויש לבעל הממון למחול ולהקל. אמנם ההורג לבד לחוזק חטאתו אין מקילין לו כלל ולא ילקח ממנו כופר, ולא רץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו, ומפני זה אילו חיה הנהרג שעה אחת או ימים והוא מדבר ושכלו טוב ויאמר הניחו הורגי הנה מחלתי וסלחתי לו אין שומעים לו, אבל נפש בנפש בהכרח. הרמב"ם קובע כאן שאמנם לגבי חיוב פיצוי כספי - הנפגע יכול למחול עליו, אבל ברצח אפילו הנרצח עצמו אינו יכול למחול לרוצח על העונש.

ולא רק הנפגע עצמו. ועדיין תפיסה זו נוטלת חלק בתורת הענישה שלנו, שכן ניתן לראות את העונש כנקמה של החברה כנפגעת. עד כאן התייחסנו למימד הנקמה שבעונש, שנוגע בעיקר לנפגע, או לחברה כולה. אמנם ישנו מימד דומה לנקמה אלא שהוא מתייחס לעבריין עצמו, וזהו מימד התגמול.

4. ענישה כתגמול

העונש מהווה תגמול הולם למעשיו של העבריין. כאן ישנה תפיסה של תיקון שבא לענות על דרישות של צדק, מעבר לפורקן סביר של יצר הנקמה של הנפגע או קרוביו שהיה בגישה הקודמת. קשה מאד להבין את הגישה הרואה בעונש תגמול גרידא, ללא קשר לנקמה במובנה הקודמים. ניתן לראות זאת לאור הגדרת גישת העונש כתגמול, המתוארת בלשונו של כהן כך (עמ' 684):

חסידי תורת התגמול אומרים שאין סדר ואין שלום ואין שיווי משקל בעולם, כל עוד לא בא הפושע על עונשו הראוי לו - כאילו הופר הסדר על ידי הפשע, ויש לאזן את המאזן על ידי העונש. והיו מהם שראו בענישה לא רק חובת המדינה (להחזיר את הסדר על כנו), אלא גם זכות הפושע, שאם בחר לפשוע, בחר להיענש, ובחירתו היא זכותו (הגל). חוששני שלא נמצא פושע שלא יוותר על זכותו זו ברצון, אבל הדגש הוא תמיד על חובת המדינה להעניש... שום שיקולים אינם כשרים להמתקת עונשין; והקרימינולוגים הראשונים אף גרסו שכל סולמות העונשין צריכים להיות קבועים ועומדים ומודרגים בחוק לפי חומרות אפשריות של כל עבירה ועבירה, ואין לתת לשופט שום שיקול דעת, שמא יתפתה למשוא פנים. תורת התגמול היא, למעשה, תורת ענישה לשמה: הענישה היא מטרה מקודשת בזכות עצמה, ואין טעם לחפש מטרות אחרות. ולא זו בלבד אלא שאסור להמר או למהול מטרה מקודשת זו בשום מטרה אחרת. ישנה כאן תפיסה מטפיסית של הענישה, כאילו היא מטרה לעצמה. ישנו איזה

אי-סדר בעולם שהופר ע"י הפשע, והעונש מחזיר אותו על כנו. ברור שכוונתו של הגל, המוזכר באירוניה בקטע הנ"ל, לומר דבר דומה. מכיון שהעונש נגזר מעצם ביצוע העבירה ולא משיקולים נוספים, אזי העבריין בחר דה-פקטו בקבלת העונש - על אף שהוא בהחלט היה מוותר עליו ברצון. הפושע היה מעדיף להתיר מראש את הקשר בין העבירה לעונש, אך בהינתן שזו המשוואה, הרי שהוא בחר בשני חלקיה.

הקושי הגדול בגישה משפטית כזו, כפי שגם ניתן לראות בדיונו של כהן שם, הוא שאין זה ברור בהסתכלות רציונלית היכן מצוי אותו אי סדר, ובאיזה מובן הוא אכן קיים 'בעולם' (ולא רק בנפשו של הנפגע, שבזה עוסקת גישת הנקמה). ישנן כאן הנחות מטפיסיות על מימדים רוחניים בעולם ששיווי משקלם הופר, דבר שקשה להבין אותו בקונטקסט של תורת משפט אזרחית חילונית ומודרנית. אמנם כאן בהחלט יכול לבוא לידי ביטוי הבדל מרכזי בין תורת ענישה דתית לתורת ענישה משפטית. בעולם דתי בהחלט יש מקום לתפיסת העבירה כיצירת אי סדר בעולם במובנים רוחניים, וממילא לתפיסת העונש כמתקן ומאזן את אי שיווי המשקל הזה.

בתורה ובהלכה ישנה בהחלט תפיסה של תגמול. לדוגמה, כתוב: "כי הדם הוא יחניף את הארץ, ולא רץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו" (במדבר לה, לג). רואים בבירור תפיסה של הרס וחורבן רוחני שקורה ל'ארץ' כתוצאה מן הרצח. הכפרה שמתקנת את החורבן ומשיבה אותו על כנו, היא העונש. כדאי לשים לב לכך שכתוב שם עוד בהמשך: "ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות, כי מות יומת" (במדבר לה, לא). כלומר מעצם ראיית עונש המוות על רציחה כתגמול, אכן נגזר שאסור לשופט לתת הקלות בדין זה, כמתואר בקטע הנ"ל של כהן (וזה אף נמנה במניין המצוות - לאו רצה, ודומה לכך גם לאווין רעז, רעט ועוד). באופן כללי יותר ניתן לומר שבהלכה בכלל אין שיקול דעת לדיין באשר לחומרת העונש. הוא יכול רק להחליט על האשמה או החפות, אולם העונש קבוע בהלכה ואינו מסור בידו. עובדה זו עצמה מצביעה על מימד של תגמול בתפיסת הענישה ההלכתית. לעניין זה השווה למשל קביעתו של כהן (עמ' 693): "כלל גדול בדיני העונשין הוא שאין המחוקק קובע אלא עונשין מקסימליים", כאשר השופט

רשאי ואף מצופה ממנו להפחית מכך. בהלכה זה בעליל אינו המצב.⁴⁰ דוגמה מובהקת נוספת לתפיסה כזו מצויה בדין עדים זוממים. התורה קובעת לגביהם: "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" (דברים יט, יט), כלומר יש כאן תגמול מדויק על מעשיהם, כפי שרצו לעשות כך נעשה להם.⁴¹ כל העניין של מידה כנגד מידה בענישה, שמופיע בהקשרים רבים נוספים (ראה, לדוגמה, מו"נ ח"ג פמ"א, שם הרמב"ם קובע את העיקרון הזה כיסוד תורת הענישה), מצביע על גישה של תגמול (ואולי זה גם תואם לגישה החינוכית, כפי שנראה להלן בסעיף 6). לסיום נעיר כי מהדיון כאן עולה שעל אף שבתורה ובהלכה ישנה תפיסה של תגמול, ואכן חומרת העונשים בהלכה אינה נתונה לשיקול דעתם של הדיינים, בכל זאת ניתן למצוא גישות נוספות ביחס למטרות הענישה. בניגוד לדברי כהן בסוף הקטע הנ"ל, אין זה נכון שלפי תורת התגמול אין מקום לגישות נוספות.

5. ענישה כמניעה

ישנה גישה שרואה בעונש כלי למניעת העבריינין מלשוב לחטאו. נציין שהמדובר במניעה שתפקידה לעזור לעבריינין ולא לחברה (מניעה לתועלת החברה תידון להלן בסעיף 7). כאן ענישה כמו כליאה, ובודאי עונש מוות, היא מובהקת. כהן דן שם בכליאה לזמן קצוב שאינה מהווה מניעה לתקופה שלאחר המאסר. לכאורה

40 אמנם בעונש מלקות, מניין המלקות הוא מקסימלי ובית הדין אומדים את כוחו של הנדון ומפחיתים על פי יכולת הסבל שלו (מכות כב ע"א), ואכן רב אשי לומד מלקות בשפחה חרופה, מהכתוב "ביקורת תהיה", וזהו העונש היחיד שיש בו מנגנון בקרה (כריתות יא ע"א), אך זה אינו נובע מהתערבות בחומרת העונש, אלא על פי יכולתו של העבריינין לשרוד את המלקות מבלי לנפוח את נשמתו.

41 בדין עדים זוממים מצאנו הלכה תמוהה: 'הרגו אין נהרגין' (בבלי מכות ה ע"ב), כלומר שאם בית הדין כבר ביצע את העונש על הנאשם העדים הזוממים אינם מקבלים את עונשם 'כאשר זממו לעשות'. הפרשנים הציעו כמה הסברים לדין תמוה זה, ובספר מכתב מאליהו לרב דסלר הביא את ההסבר הבא: פסק הדין בעקבות עדות השקר יצר כוח משחית בעולם. אם בית הדין הרגו את הנאשם, זה עצמו חיסל את הכוח המשחית הנ"ל. אולם אם בית הדין עוד לא הרג את הנאשם, והרי נפסק שהוא זכאי ואינו ראוי לעונש, ומאידך הכוח המשחית הזה עלול לפגוע בעולם ועל כן צריך לתקן אותו באופן אחר. מסיבה זו הורגים את העדים הזוממים שיצררו אותו, שכן עליהם חובת התיקון של הנזק הרוחני. כאן ישנה ממש תפיסה מטפיסטית של תורת התגמול, שלפיה העונש בא לתקן את הנזק הרוחני שבעולם ולהשיבו על כנו. לפי זה, הריגת הזכאי מחסלת את הכוח המשחית שנוצר על ידי יציאה לפועל (הריגת אדם). אמנם יש עוד בחינה והיא הענישה למי שמגיע לו העונש, ולכן אם הרגו שלא כדין לא נפטר הרוצח האמיתי.

מניעה אמיתית תושג רק במאסר עולם. אמנם יתכן לתפוס באופן תיאורטי את בית הכלא כמחנך, ואז ההנחה היא שלאחר המאסר העבריין לא יחזור לסורו (ראה בסעיף הבא). אם אכן כך הוא המצב אזי ישנה כאן מניעה אפקטיבית בהחלט. אולם, כפי שקובע כהן שם, בדרך כלל העבריין חוזר לסורו, ופעמים רבות הוא אף מיזדרדר במהלך הישיבה בבית הכלא עצמו. כלומר תהליך המניעה אינו מושג בכליאה, וגם לא התהליך החינוכי. לכל היותר הרתעה יש כאן (ראה סעיף 4), ואולי אף איום (סעיף 1).

ניתן אולי להציע כאן הבחנה חשובה שתתרום להבנת הרעיון של כליאה לזמן קצוב גם לפי בעלי תורת המניעה. כל ענישה שנעשית לצורך החברה צריכה גם הצדקה כשלעצמה. אם התועלת בענישה היתה רק לתועלת החברה, לא ניתן היה להצדיק פגיעה בפרט אחד על מנת להביא תועלת לחברים אחרים בחברה (בודאי לא פגיעה קיצונית, ובודאי במצב שהתועלת אינה ברורה). כלומר הצדקת העונש כמניעת פשע והגנה על החברה אינה מספיקה. צריך להוסיף לה את העובדה שלנאשם אכן מגיע עונש כשלעצמו. רק במצב כזה מותר לנו לפגוע בו, שכן זה מגיע לו, בכדי להועיל לחברה.⁴²

אם כן, ברור שהכליאה אינה יכולה להימדד רק על סמך השאלה האם יש בה בכדי למנוע את הפשיעה בעתיד ולהביא תועלת לחברה. בנוסף, עלינו להתחשב גם בשאלה האם מגיע לעבריין עונש כזה. במצב בו החברה גוזרת על העבריין כליאה לזמן קצוב ישנו שקלול של שני השיקולים: לעבריין מגיעה כליאה לזמן קצוב, אולם אין הצדקה לשלול ממנו את חירותו עולמית. על כן, שיקול של מניעה אינו יכול להוות גורם לכליאה עולמית כשלעצמו. אנו מגינים על החברה רק כל עוד אנו זכאים לפגוע בעבריין. מעבר לכך, לא נוכל לפגוע בו ואפילו כדי להועיל לחברה.⁴³

42 לפי טיעון זה ניתן להבין סתירה לכאורה שקיימת בדברי רש"י, שתופס כפייה על קיום מצוות כסוג של עונש מחד (חולין קי ע"ב), וכניסיון לגרום לקיום המצוה מאידך (כמשתמע בבבלי כתובות פו ע"א). לפי דברנו כאן ניתן להבין שהכפייה על המצוות מטרתה היא קיום המצוה, אולם אם לא היתה סיבה שמאפשרת לפגוע במי שאינו רוצה לקיים מצוות לא יכולנו לפגוע בו בכדי שיקיים אותן.

43 כעין זה, ראה אפיקי ים ח"ב סי' מ, שדן ביסוד ההיתר להרוג רודף. הוא מצדד בכך שיש כאן מימד עונשי, ולא רק שאלה של מניעה (ואחת הראיות לכך היא דין 'קים ליה בדרבא מיניה', שהוזכר לעיל, שנוהג גם ברודף). ההסבר לכך הוא שאמנם יש להרוג את הרודף כדי להציל את הנרדף, אך לולא היתה מגיעה מיתה לרודף לא היה היתר להרוג למען הנרדף. רק השילוב של

כהן מעלה תמיהות אלו ביחס לעונש כמניעה, מכיון שהוא מחלק את המניעה מגישת ההגנה החברתית (ראה להלן בסעיף 7). את הגישה ההיא הוא מציג כעמדה שגורסת שאין לחברה זכות לענוש את העבריין אלא רק להגן על החברה. לעומת זאת כאן מוצגת גישה שהחברה מונעת מהעבריין לפשוע, למענו ולא למען החברה. חשוב לציין שבהקשר דתי אין ספק שישנן כאן שתי גישות שונות. בהקשר דתי ישנם חטאים רבים שאינם פוגעים באף אחד (בין אדם למקום ולא בין אדם לחברו). הענישה על חטאים כאלה אינה נובעת מהגנה על החברה, אלא לכל היותר מניסיון למנוע השפעה רעה עליה (שחברים אחרים לא ייטו לחטוא באותו חטא בהשפעת העבריין).⁴⁴ במקרה כזה ברור שיש מקום לתפוס גישה של עונש כמניעה ביחס לעבריין עצמו. בהקשר האזרחי דומה כי אין מקום לתפיסה כזו, לפחות לא באופן בלעדי.

בהקשר התורני ניתן לראות בעונש אמצעי מניעה רק בהקשר של עונשי מוות. (ראה בספר בצמת התורה והמדינה כרך א, כמה מאמרים על הכליאה בהלכה). מקרה מובהק של מניעה הוא עונשו של בן סורר ומורה שסוקלים אותו. חז"ל

שני הדברים מוליך להיתר להרוג. נעיר כי בהלכה הורגים גם קטן הרודף, אף שמדיני עונשין קטן שרצח אינו חייב מיתה. מסתבר שההצדקה להמית אותו אינה זוקקת אשמה ברמה שנדרשת כדי להטיל עונש מוות רגיל, ואכ"מ. וראה בספר חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם בהלי רוצח (פ"א הי"ג), קובע קביעה דומה (הוא מחלק בין התרת דמו של הרודף והגדרתו כגברא קטילא, לבין החיוב להרוג אותו כדי להציל את הנרדף, ונפק"מ ביכול להציל באחד מאבריו). ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, האם מותר להרוג לשם הצלת ממון, תחומין כח.

44 בהתבוננות מעמיקה יותר יש כאן גם הגנה על החברה, מפני כרסום ערכיה שיביא לפיחות רוחני בה. חילול שבת, למשל, יביא בטווח הארוך לירידה בהדגשת אמונת הייחוד וכך תיפגע החברה. לכן, ענישה על חטאים שבין אדם למקום ניתן אולי לראות בה מימד מוסרי כאשר החברה בכללה איתנה בשמירת המצוות הללו והחוטא היחיד מתריס כלפי החברה וערכיה וכך פוגע בה. אולם במצב שהחוטא אינו מפר את האיזון באופן כזה, ברור שאין הצדקה מוסרית להעניש אותו. כידוע, החזון איש (יו"ד סי' ב סוף אות טז) טען שאין דין מורדין ואין מעלין בימינו ונימק זאת כך:

ונראה דאין דין מורדין 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.

לדברינו הוא הדין בעונשי בית דין בזמן שרבו עבריינים - אין מדובר רק בשיקול להימנע מדין שזקוק רב על תועלתו, אלא שהדין איבד את הצדקתו במציאות כזו.

שואלים לגבי בן סורר ומורה (ספרי דברים, כי תצא, לה):

אמר ר' יוסי: וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין נסקל?!
אלא הגיעה תורה לסוף עניינו של זה, ואמרה ימות זכאי ואל ימות חייב,
שמיתתם של רשעים נאה להם ונאה לעולם ורע לצדיקים רע להם ורע
לעולם.

וברש"י (דברים כא, יח) פירש את דברי ר' יוסי באופן הבא:

ובן סורר ומורה נהרג על שם סופו. הגיעה תורה לסוף דעתו, סוף שמכלה
ממון אביו ומבקש למודו ואינו מוצא ועומד בפרשת דרכים ומלסטם
הבריות. אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב.

כלומר בן סורר ומורה נהרג על שם סופו, בכדי להשיג מניעת עבירה. לא ברור
האם יש כאן הגנה עליו או על החברה. מלשון ר' יוסי נראה שיש כאן שיקול של
הגנה עליו, ואם כן תורת מניעה יש כאן. מרש"י נראה שיש כאן הגנה על הבריות
(שלא ילסטם אותם), ואם כן תורת הגנה חברתית יש כאן (ראה סעיף 7).⁴⁵

6. ענישה כחינוך ושיקום

גישה זו מצביעה על העונש כמביא תועלת לאסיר, ולא רק במניעתו מלחטוא
בעתיד אלא גם בחינוכו מחדש. יש להבחין בין גישה זו לבין גישת האיום, שגם
היא מחנכת (אלמנט ההרתעה שבה מוצג בסעיף 2, ואינו קשור לכאן). האיום
מחנך עוד לפני החטא, בעצם קיומו של העונש בספר החוקים, ואילו העונש
המחנך תפקידו לחנך לאחר החטא דרך ביצוע העונש. לדוגמה, עבודה חינוכית
בבית הכלא היא עונש מחנך במובן זה.

בהקשר התורני ניתן לראות בעונש מכירה לעבדות סוג כזה של עונש. יהודי
שגנב ואין לו לשלם את גניבתו, נמכר ע"י בית הדין לעבד עברי. בכסף שמקבלים
תמורתו הוא מחזיר את שווי הגניבה לבעליה. המכירה גורמת לו לחיות בבית
נורמטיבי, ולהתרגל לחיים בעלי ערך ללא עבריינות. על כן בעל הבית מצווה לתת
לעבדו יחס יפה, לפעמים בצורה מפליגה (אם יש לו רק כסת אחת, נותנה לו).
המטרה היא להרגיל אותו להתייחס לעצמו ולאחרים כאנשים בעלי ערך, כלומר

45 נראה שיש בכך מחלוקת ראשוניים, הן ביחס לרודף והן ביחס לבן סורר ומורה (שניהם מופיעים
במשניות בפרק בן סורר): האם הורגים אותו למען עצמו (למנוע אותו מעבירה) או למען האחרים.

זהו עונש חינוכי.

גם גלות רוצח בשוגג לעיר מקלט ניתן לראותה כעונש מחנך, שכן תושבי העיר הם בני שבט לוי, אנשי התורה, ושהייתו של החוטא ביניהם עשויה להביא לחינוכו, ראה דברים דומים בספר החינוך מצוה תח.⁴⁶

7. ענישה כהגנה על החברה

כאן ישנה תפיסה של מניעה, אולם רק בכדי להגן על החברה ולא בכדי למנוע את העברייני עצמו מלחטוא. זו ענישה שתועלתה לחברה ולא לעברייני. אחת ההשלכות לגישה זו היא התביעה לכלוא חולה נפש שעלול להזיק לחברה, גם אם אין במעשיו כל מימד של אשמה. הענישה לצורך הגנה על החברה אינה נזקקת לאשמה בכדי לבצע את העונש.

כהן מצביע על הוגים שטענו כי לחברה אין כלל זכות לענוש את העברייני אלא אם ישנה כאן תועלת לחברה (יש לחברה זכות להתגונן, אך לא להעניש). כלומר ישנה תפיסה בלעדית של העונש כהגנה על החברה.⁴⁷

גם כאן, דומה כי ישנו הבדל בין גישה אזרחית וגישה דתית. אין ספק שלקב"ה כבורא העולם ישנה זכות גם לענוש את העברייני ולא רק בכדי להגן על החברה. על כן, בעולם של חוק דתי מסתבר שלא יהיה טיעון מסוג זה.⁴⁸ אמנם ברור שעל אף

46 עונש הגלות חריג למדי בין עונשי התורה, שכולם מיתה, מלקות או ממון. בשנות קום המדינה, כאשר ניסו למצוא מקורות בתורה לקיום מערכת ענישה מודרנית, עונש הגלות היה אחד המקורות הבודדים לעונש מאסר. ראה למשל בספר הלכות מדינה (ח"א שער ד) לרב אליעזר וולדינברג.

47 מתוך אותה תפיסה יש שהסיקו כי אין לחברה כל סמכות לקבוע את המותר והאסור. מעשיו של אדם הם עניין להחלטתו שלו בלבד. החברה יכולה רק לקצוב עונשים כדי להגן על עצמה ולהרתיע את העברייני. לפי גישה זו, החוק אינו יכול לאסור את הגניבה אלא רק להעניש עליה. כבר הבאנו למעלה שזהו המצב בחוק הישראלי.

48 ניתן לטעון שגם בגישה דתית, הקב"ה הוא המוסמך הבלעדי לבצע עונש לשמו, והוא לא העניק סמכות זו לבני אדם. סמכותם של בני אדם להעניש נובעת, גם בתורה, אך ורק מזכותם וחובתם להגן על החברה מפני העבריינים. ראה למשל רש"י על הפסוק "כי לא אצדיק רשע" (שמות כג, ז) העוסק בדין הדואג שמא בטעות יצא הרשע זכאי: "אם יצא מידך זכאי יש לי שלוחים הרבה להמיתו".

כך טען רבי יהושע בן קרחה כלפי רבי אלעזר ברבי שמעון שמונה לתפוס גנבים ולמסרם למלכות: "יבוא בעל הכרם ויכלה את קוציו" (בי"מ פג ע"ב).

החזון איש כתב דברים נפלאים בעניין זה, וכדאי להביאם כלשונם (אורח חיים נו אות ד, בתוך דיונו על איסור חליבה בשבת):

וכשם שאין ראוי לחכם לכעוס ולנקום במריע לו מתוך חולי רוח, כן אין ראוי לנקום

ההבדלים הללו, ההגנה החברתית בהחלט יכולה להיות חלק מן השיקולים של בית הדין (ושל הקב"ה) בבואו להעניש, גם בעולם הלכתי. לדוגמה, ישנה הלכה שבית דין מכים ועונשים שלא מן הדין (ראה רמב"ם הלכות סנהדרין כד, ד-ז), כלומר הם יכולים לענוש גם כשאין להם סמכות פורמלית לכך, או בעונש שאינו קיים בהלכה הבסיסית. נראה שהסיבה העיקרית לכוח זה שניתן לבית הדין היא הצורך להגן על החברה במקום שבו החוק הבסיסי אינו עושה כן. במסכת מכות (ז ע"א) מופיעה אמירה של רבי עקיבא ורבי טרפון שאילו היו בסנהדרין לא היה נהרג אדם מעולם, שכן הם היו מקשים על ההרשעה בכך שהיו דורשים מהעדים עדות על פרטי פרטים במעשה (אולי הנרצח היה טריפה עוד קודם לכן, והסייף חדר בדיוק לנקב שהיה לו עוד קודם, וכדו'). רבן גמליאל ענה

ולשנוא את המריע מתוך חולי נפש המשכלת וחסר משקל המידות, ואין בין בליעל למטורף הדעת ולא כלום, וכל העונשים הוא להיות חכמת החכמים מוגבלת מאוד ובלתי מספקת ליתן לפתאים ערמה, ההכרח להשתמש בעונשים להקים גדרי עולם שלא יהיה העולם טרף לשיני בריאי הגוף וחלושי השכל, אבל העונש צריך להיעשות מתוך יגון עמוק נקי מרגש צרות עין בשל אחרים, ובהיות האדם בלתי שלם בתכלית השלמות ומורגז ביצר הרע, לא יחדל מלהיות רחמני ולהתיר בשעה שמצוה לעשות דין ואז ניתן לו להשתמש גם בהערת טבעת נקמה תחת פיקוח הדעת, שאין הערתו בזה רק לזירוז הדין, וזהו בכל לבבך בשני יצריך.

דברים אלה מעמידים באור חדש את מטרת הענישה ואת המוטיבציה האנושית הראויה בסוגיה זו.

(נעיר כי יש בדבריו חידוש משמעותי, שמותר ונכון לרתום את היצר הרע לטובת הצורך להעניש, ואין מכך מנוס. נראה שהחפץ חיים לא סבר כך, שכן הוא מצריך נקיות מרגש נקמה בעת שמדברים לשון הרע לתועלת, ראה ח"ח הלכות לשון הרע כלל י סעיף ב תנאי ה, והלכות רכילות כלל ט סעיף ב תנאי ג ובאר מים חיים ג. אמנם יש לחלק בין לשון הרע לתועלת לבין עונש שנעשה על ידי בי"ד והחברה בכלל).

ניתן לבאר בכך עניין תמוה בסוגיית רוצח בשוגג. עונשו הוא גלות לעיר מקלט והוא יוצא ממנה במות הכהן הגדול. הגמרא (מכות יא ע"א) מסבירה שיש לכהן הגדול אשמה מסוימת בכך שאירע רצח בשוגג, שכן היה עליו לבקש רחמים שלא יארע כך, ולכן אם הרוצחים בשוגג יתפללו שימות הכהן הוא אכן עלול להיענש ולמות. בהמשך (שם ע"ב) נאמר במשנה שאם מת הכהן הגדול שהיה בזמן הרצח, ובשעת גמר דינו של הרוצח היה כבר כהן גדול אחר, הרוצח חוזר רק במות הכהן השני, ומבארת הגמרא שהטענה על השני היא שהיה לו לבקש רחמים שיגמר דינו של הרוצח לזכות. לכאורה הדברים תמוהים מאוד. הרי יש כאן עברייני שבית דין גזרו את דינו. מדוע יש לכך התייחסות כאל תקלה שהיה על הכה"ג למונעה בתפילה? הערוך לנר שם הקשה כך ותירץ שהיה עליו לבקש רחמים שימחל לו הקב"ה ויטה לב הדיינים לזכותו, אך תמוה מניין ששב הרוצח בתשובה ואינו ראוי לעונש? נראה שיש כאן תפיסה מינימליסטית של תורת הענישה ובקשת רחמים שלא יוטל עלינו להעניש עבריינים. אמנם זהו עונש על רצח בשגגה, ויש מקום להבחין בינו לבין ענישה על עבירה במזיד.

להם שהם מרבים שופכי דמים בישראל, כלומר העונש לא ישיג את המטרה של ההגנה על החברה (זוהי זווית שונה של תפיסת ההרתעה).⁴⁹ דוגמה הלכתית נוספת לגישה זו ראינו למעלה (בסעיף 5) שכן סורר ומורה נענש על שם סופו, כלומר לצורך הגנה חברתית (לפחות לפי רש"י).

8. ענישה כהשבת המצב לקדמותו

ישנו עוד סוג של התייחסות לעונש כמיועד להשיב את מה שהופר על כנו, כלומר לתקן את העוול. למשל, אדם שהזיק חייב לשלם, או מי שגזל חייב להשיב את הגזילה לבעליה.

סוג זה של הנמקה אינו מופיע בהגות המשפטית. כפי שכבר הערנו, הסיבה לכך היא שקטגוריה זו לכאורה אינה שייכת לכלל דיני העונשין, שכן יש כאן השבת ממון לבעליו, או פיצויו, ולא ענישה של העבריין.

אמנם, כפי שכבר הערנו, במסגרת ההלכה ניתן לראות בכמה מקומות התייחסות לאקטים מסוג זה כאל ענישה. כדי להבין זאת, נעבור כעת לתאר עוד שתי תפיסות ענישה, שלא בכדי אינן מופיעות אצל כהן.

9. ענישה כביעור הרוע ותיקון מטפיסי

תופעה נוספת שניתן להבין לפי גישה זו היא עונשים מן הסוג של "ובערת הרע מקרבך". ישנו כאן מימד של תגמול, אולם יותר מכך תיקון מטפיסי של העולם (ולא רק של העבריין עצמו כמו בסעיף 4). ניתן לראות זאת בעיקר במקומות שבהם משמש עיקרון זה בכדי לקבוע חובת ענישה אפילו על בעלי חיים. במקרים אלו אין בכלל אשמה, ולכן גם אין מקום לתפיסה של תגמול במובנה שבסעיף 4, ועל כן אנו נאלצים להסביר זאת במונחי תורת ענישה שמבינה את העונש כתיקון מטפיסי.⁵⁰

49 ניתן לראות כאן הבדל בין נקודת המבט של רבן גמליאל שהיה נשיא הסנהדרין והיתה עליו האחריות החברתית-משפטית הפרקטית, לבין ר"ע ור"ט שאולי חשבו באופן 'אקדמי' יותר. 50 לכאורה יתכן להבין זאת גם במונחי הגנה על החברה, אולם הביטוי 'ובערת הרע מקרבך', שמשמש בהקשרים אלו, אינו מתפרש כך בפשוטו.

אפשרות נוספת להבנת עונש מסוג זה מצויה בסוגיית הבבלי בסנהדרין נה ע"ב, בחיוב להמית בהמה שאדם רבע אותה. עולות בסוגיה שתי אפשרויות: משום תקלה, ומשום קלון. הקלון הוא דאגה למי שרבע אותה, שלא יאמרו עליו שזו הבהמה שנרבעה לו, וזו מטרה שהיא לצורך האדם, כלומר סוג של הגנה חברתית. מאידך, הדעה השנייה בסוגיה, שענישת הבהמה נובעת מעצם העובדה

תפיסה כזו מאפיינת כמובן בעיקר מערכות חוק דתיות-הלכתיות, שבהן יש מקום לשיקולים של תיקון העולם, או עולמות רוחניים. ההבדל היסודי מהגישה של תגמול (שתוארה בסעיף 4 לעיל) הוא שאין כאן בהכרח מימד של אשמה. ענישה קולקטיבית (ראה על כך עוד להלן), או ענישת יישויות שאינן יכולות לשאת באשמה משפטית (בעלי חיים), הן שתי דוגמאות מובהקות לגישה זו. אמנם לפי תפיסות אלו קשה להבין את ההבדל בין צורות ההמתה השונות. לכאורה היה עלינו להרוג את העבריין בכל צורה שנמצא לנכון. הצורות השונות מרמזות על כך שיש בענישה מימדים נוספים. ראינו למעלה שפיצוי של ניזק או השבת ממון לבעליו נחשבים בהלכה כסוג של עונש. זוהי התייחסות מפתיעה, ולפי הכיוון הזה ניתן להבינה טוב יותר. אם אכן כל הענישה מטרתה להשיב את העולם לסדרו ולתקן את הקלקולים שנוצרו בו בעקבות העבירה, אזי ניתן לראות גם את השבת המצב הממוני על כנו באותה מסגרת עצמה כחלק מדיני העונשין.

10. ענישה ככפרה

ישנו בעונש, ובפרט בהקשרים דתיים, גם מימד של כפרה. אדם שנענש מתכפר על ידי עונשו. הסתכלות של כפרה אינה קשורה בהכרח לתיקון החטא, ועל כן היא אינה אספקט משפטי של הענישה אלא בבחינת אספקט דתי נילוהו. זוהי 'מחיקה' של העוון מ'חשבונו' של החוטא. יש שיראו זאת כתיקון מטפיסי של תוצאות המעשה (התפיסה הקודמת), אך כאן הכוונה היא לתיקון בנפשו של האדם החוטא ולא כלפי העולם.

הרמב"ם בתחילת הלכות תשובה כותב כי כל חייבי מיתות ומלקות אין מתכפר להם עד שיעשו תשובה ויתוודו. בפרק יג מהלכות סנהדרין הרמב"ם מציג את חובת הוידוי של מי שנמצא חייב מיתה, "שכן דרך כל המומתין מתוודין" (סוף הלכה א שם). ובפרק יז הלכה ז שם: "כל מי שחטא ולקה חוזר לכשרותו".

שגנרמה תקלה על ידה, מורה על גישה של עונש כתיקון מטפיסי. כאן, כמובן, אין אפשרות להבין זאת במונחי תגמול, שכן אין על בהמה כל אשמה מוסרית או דתית שדורשת תגמול. ידועים גם דברי הרמב"ן בפירושו על פרשת המבול, המסביר שהחיות נענשו על חמס וניאוף. וראה ביאור הדברים ודוגמאות נוספות במאמרו של מ. אברהם, בעניין חיוב תשלומין על ממונו שהזיק, משפטי ישראל א, פתח תקווה, תשסג.

בחזרה לשיטות הראשונים בשורש שלנו

בפרקים הקודמים ראינו שיטות שונות של הראשונים ביחס להופעת העונשים במניין המצוות. לפי הרמב"ן הענישה היא מצוה שמוטלת על בי"ד, וראינו שלשיטתו הדיינים הם שלוחי החברה. מסתבר שעניינה של הענישה לפי דרכו הוא הרתעה וסדר חברתי, מתן תגמול (נקמה) או איום. לעומת זאת, לפי רס"ג נראה שהעונש הוא מירוק של העבירה, ולכן על כל עבירה יש מצוה נפרדת להעניש. לפי הרמב"ן בדעת בה"ג, ראינו שתי אפשרויות: 1. העונשים הם גמול מהקב"ה, והדיינים הם שליחי ה'. זו נראית תפיסה של איום, גמול וכפרה. 2. העונשים הם פרט בעבירה שעליה הם ניתנים. זו נראית תפיסה של תיקון העוול שגרמה העבירה. בשיטת הרמב"ם התלבטנו האם הוא סובר שזוהי מצוה על ביה"ד או שזוהי תוצאה של העבריינות (כלומר שזהו גמול). מכל מקום, נראה שלשיטתו עונש אינו לכפרה אלא גמול או הרתעה ותיקון חברתי (להלן נראה שבמו"נ ח"ג פמ"א מפורש שהענישה היא לצורך הרתעה). עוד ראינו, שרס"ג אף הוא הולך בשיטת הרמב"ם. נראה שלשיטתו העונש מתקן את העבירה, אבל התיקון של העבירה הוא באמצעות תגמול שניתן לפי מידת הסבל, ולכן לשיטתו חומרת העונש פרופורציונית לחומרת העבירה. מכל האמור לעיל עולה שקשה לבנות תמונה מלאה ועקבית לגבי תפיסת הענישה בדעת כל אחד מהראשונים. כוונתנו היתה בעיקר להצביע על הכיוונים העקרוניים, ופחות לטעון טענות מדויקות לגבי כל שיטה ושיטה.

פרק ה. חומרת העונש ויחסו לחומרת העבירה⁵¹

מבוא

מושכל ראשון אצל רבים שחומרת העונש נגזרת מחומרת העבירה, ולכן גם מעידה עליה.⁵² בפרק זה נראה שהתמונה אינה כה פשוטה. אנו נציג מחלוקת ראשונים בדבר היחס בין חומרת העבירה לבין חומרת העונש שניתן עליה, וננסה לראות במחלוקת זו ביטוי לתפיסות שונות של הענישה בהלכה, מתוך השוואה למה שראינו בפרק הקודם.

היחס בין חומרת העונש לחומרת העבירה: מחלוקת רס"ג ור' יהודה החסידי

בספר המצוות לרס"ג (מהדורת ריפ"פ) בעונש המ' כתוב:

לפי כבוד השבת מחלליה ובאי מאורשה חמודה.

ריפ"פ, בפירושו על אתר, כותב:

נראה דכוונתו לומר בזה דלפי ערך חשיבת מצות שביתת שבת שהיא מן המצוות היותר גדולות שבתורה כן בערך זה הוא עונש מחלליה שהוא העונש היותר חמור שבכל מיני העונשין שבתורה דק"ל דסקילה חמורה מכל שאר מיתות ב"ד. וכן בנערה המאורשה לפי ערך חומר העבירה חומר העונש. וכן כתב רבנו הגאון ז"ל בספרו האמונות והדעות (מאמר חמישי) וז"ל שם. ובאיזה צד נדע שאינם חמורות מפני שלא הגדילו ענשם בעולם הזה וכו'. אבל המזיד הוא שעובר על החמורות והם שיש בהם כרת וכו' וארבע מיתות ב"ד. ובזה נדע כי הם חמורות וכו' עכ"ל עיי"ש.

הוא לומד ששיטת רס"ג היא שחומרת העבירה מלמדת על חומרת העונש. ההנחה

51 הדברים נדונו בהרחבה במאמרו של מ. אברהם, 'נותן לרשע רע כרשעתו, האמנם?' לעיל הערה 3.

52 ראה, לדוגמה, מאמרו של אהרן שמש (לעיל הערה 35), אשר מניח זאת כמובן מאליו. בסוף המבוא הוא כותב: "תעריף' העונשים (מיתות קלות ומיתות חמורות) שמציעה המשנה, הוא בודאי שיקוף של תפיסתם של חכמים את מהותן של העבירות השונות ויחסי חומרתן זו לזו...". בסוף המאמר, הוא מסכם ואומר שישנה הבחנה בין עונש הניאוף עם אשת איש (שלהלכה הוא חנק, אך לפי כמה מקורות המובאים שם הוא מיתה בסיף) לבין תשעה איסורי ערוה אחרים שעונשיהם שריפה וסקילה. המשפט שמסיים את המאמר הוא: "הבחנה זו פירושה, שבתפיסתם של חז"ל איסור הניאוף חמור פחות באופן יחסי לשאר איסורי העריות".

היא שישנה פרופורציה בין שתי החומרות הללו.

לעומת זאת, ריפ"פ מציג את שיטת בעל ספר חסידים :

וזה שלא כדעת רבינו יהודה החסיד ז"ל (בספר חסידים השלם סי' קנ"ז) שכתב וז"ל דע לך כי לא לפי חומר הפורעניות תוכל לידע מצות עונשן ושכרן. שהרי חילול שבת בסקילה ומקצת מצות עריות בחנק ובכרת. אעפ"י שמחלל שבת בעבור פיקוח נפש מותר ואינו יכול לעשות כן באיסור עריות וברציחה שאינן בסקילה. לכך אל תאמר שזו יקרה וחביבה מזו עכ"ל עיי"ש. וכ"כ עוד לקמן (שם סימן תתרמ"ו) שאין להעריך ערך המצוות ע"פ עונש העובר עליהן. והביא ראיה לזה שהרי עון שבועת שקר ומחיקת השם אינו אלא בלאו ועון אשת איש הוא בחנק. ואע"פ כן כשנבעלה בעבירת אשת איש כמה בעילות לא נפלה יריכה ולא צבתה בטנה. וכשהשביעה הכהן ושתתה מים המרים נפלה יריכה וצבתה בטנה.

אם כן, שיטת ר' יהודה החסיד היא שאין קשר הכרחי בין חומרת העבירה לחומרת העונש, בניגוד לדעת רס"ג.

משנת אבות: בין שכר מצוה להפסד עבירה

המשנה באבות פ"ב מ"א, קובעת :

והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות.

והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה.

לכאורה נראה מכאן שאיננו יכולים לדעת שכרן של מצוות, וכנראה גם עונשן של עבירות. מדוע אין אפשרות לדעת זאת? לכאורה מפני שאין קשר ישיר בין חומרת העונש לחומרת העבירה, וכדעת ר' יהודה החסיד.

אך הרמב"ם בפיהמ"ש על אתר כותב :

אחר כך אמר שראוי להזהר במצוה שייחשב בה שהיא קלה, כגון שמחת הרגל ולמידת לשון קודש, ובמצוה שהתבארה חומרתה, כמו מילה וציצית ושחיטת פסח. ושם סיבת זה, שאין אתה יודע מתן שכרן, ובאור זה הענין כמו שאספר, וזה, שהתורה כולה - ממנה מצוות עשה ומצוות

לא תעשה. אמנם מצוות לא תעשה, הנה ביאר הכתוב העונש על כל אחת מהן, מלבד המעט, וחייב בקצתן מיתות, ובקצת כרת, ומיתה בידי שמים, ומלקות, וידענו מן העונשים מצוות לא תעשה כולן, מה מהן איסורו חמור ומה מהן למטה מזה, והן שמונה מדרגות: המדרגה הראשונה, והיא החמורה שבהן - הם הדברים אשר חייב בהם סקילה. והמדרגה שלמטה מזו - מחוייבי שריפה. והשלישית - מחוייבי הרג. והרביעית - מחוייבי חנק. והחמישית - מחוייבי כרת. והששית - מחוייבי מיתה בידי שמים. והשביעית - מחוייבי מלקות. והשמינית - לאוין שאין לוקין עליהן. ומאלה המדרגות נדע גודל החטא וקוטנו. אבל מצוות עשה - לא נתבאר שכר כל אחת מהן מהו אצל ה', עד שנדע מה מהן יותר חשוב ומה מהן למטה מזה, אלא ציוה לעשות מעשה פלוני ופלוגי, ולא ייודע שכר איזה משניהם יותר גדול אצל ה', ולפיכך ראוי להשתדל בכולן. ומפני זה העיקר אמרו: "העוסק במצוה פטור מן המצוה", מבלי הקשה בין המצוה אשר הוא עוסק בעשייתה והאחרת אשר תחלוף ממנו. ולזה גם כן אמרו: "אין מעבירין על המצוות", רצונו לומר: אם הזדמן לך מעשה מצוה, אל תעבור ממנו ותניחנו כדי לעשות מצוה אחרת.

הרמב"ם מסיק מן המשנה הזו מסקנה הפוכה בתכלית: חומרת העבירות ידועה, שכן היא ניתנת להילמד מן העונשים שניתנים עליהן (והוא מפרט את ההיררכיה לשמונה רמות). אך במצוות עשה אין לנו עונש ולא שכר בבי"ד, ואת השכר בשמים אין לנו דרך לדעת. לכן אין לנו דרך לדעת את חשיבותן של מצוות העשה. גם רע"ב שם כותב דברים דומים:

שאינ אתה יודע מתן שכרן של מצות - לא נתפרש בתורה שכר המקיים מצות עשה, ולא עונש המבטל מעשותן. דאילו עונשן של מצות לא תעשה מפורשין הן, סקילה, שריפה, הרג, וחנק, כרת, ומיתה בידי שמים, ומלקות. העונש הקל לעבירה קלה, והחמור לחמורה.

שיטת הרמב"ם והרע"ב, אם כן, היא הפוכה בתכלית למה שהסקנו למעלה מהמשנה. לדעתם יש קשר ישיר בין חומרת העבירה לבין חומרת העונש, וגם במצוות קיים קשר כזה אלא שלנו אין דרך לדעת את ההיררכיה לגבי מצוות עשה.

לפי ריפ"פ זוהי גם שיטת רס"ג. ועיין גם במאירי ורשב"ץ בספרו מגן אבות שם. כך גם רבנו יונה מגירונדי בספרו שערי תשובה (שער שלישי), חילק את מצוות התורה לעשר מדרגות, כאשר העשין נמוכים מן הלאווין, והלאווין מחולקים בעיקר על פי חומרת העונש.

סיכום ביניים ותהייה

נמצאנו למדים שהקשר בין חומרת העונש לחומרת העבירה שנוי במחלוקת בין רבותינו הראשונים. לשיטת הרס"ג והרמב"ם (והרשב"ץ), כחומרת העונש כן חומרת העבירה, בעוד שלפי ר' יהודה החסיד אין קשר הכרחי כזה. לאחר מכן מאריך ריפ"פ במו"מ ובראיות לשיטת רס"ג וסיעתו, ומסיים שם: ודברי הר"י החסיד ז"ל נפלאים בעיני. ודברי רבינו הגאון והרמב"ם ז"ל פשוטים וברורים דלא עביד קב"ה דינא בלא דינא וישרים דרכי ה' וכו'.

שאלתו/זעקתו של הריפ"פ טעונה ליבון. כיצד טוען ר"י החסיד שחומרת העונש אינה קשורה לחומרת העבירה. מה אם כן קובע את חומרת העונש? אמנם הראיות שהוא הביא (ראה למעלה) לכאורה באמת מורות כדבריו.

הבחנה ראשונה

כאשר נבחן את שתי השיטות הללו נראה כי ההנחה שחומרת העונש צריכה לעמוד בפרופורציה לחומרת העבירה מניחה שהעונש מיועד לאיים, או לנקום ולהוות תגמול.⁵³ אך אם מטרת העונש היתה אחרת, ואפילו אם העונש הוא הרתעה, יתכן שאין הכרח לקצוב את חומרת העונש כפרופורציה לחומרת העבירה. אם כן, מסתבר שהמחלוקת בין הראשונים הללו נעוצה גם היא בתפיסות הענישה שלהם. לדוגמה, אם ר"י החסיד רואה את העונש כהרתעה, בהחלט יש מקום למסקנה שאין קשר הכרחי בין חומרת העבירה והעונש. לדוגמה, אם יש צורך גדול בהרתעה כלפי עבירות שהיצר דוחף אותנו אליהן, או שיש סיבה אחרת שתגרום לעבריינות ביחס אליהן - נטיל עונש כבד יותר, גם אם העבירה מצד עצמה אינה כה חמורה

53 מלשונו של ריפ"פ יוצא שהוא ראה את העונש כנקמה ולא כאיום, שכן הוא תולה את חומרת העונש במה שמגיע לעברייני ולא בעוצמת החינוך הדרוש לו.

(ראה להלן בציטוט מהמו"נ, שם הרמב"ם כותב כך מפורשות).⁵⁴ לשונו של ריפ"פ בטענתו כלפי ר"י החסיד היא: "דלא עביד קוב"ה דינא בלא דינא וישרים דרכי ה"י". הוא מניח שהעונש הוא דין על החוטא, ולכן הוא חייב לעמוד ביחס ישיר לחומרת החטא, ולא סביר שהקב"ה יטיל על אדם עונש שלא על פי חומרת האשמה שלו. אך על ההנחה הזו גופא נסוב הויכוח. ריפ"פ מניח שהעונש הוא סוג של נקמה או תגמול. אך ר"י החסיד ישיב שהעונש מיועד להרתיע, או למטרה אחרת, ולכן חומרתו אינה עומדת תמיד ביחס ישיר לחומרת העבירה. נעיר כי יש מקום להבין את טענתו של ריפ"פ גם לפי הגישות האחרות, בהסתמך על טיעון שהעלינו למעלה. הערנו שגם אם יש הצדקה חיזונית להעניש את העבריין, למשל לשם הרתעה או הגנה על החברה, עדיין דרושה גם הצדקה פנימית (במונחי נקמה: האם זה מגיע לו). אם כן, גם אם ההרתעה דורשת ענישה חמורה יותר לעבירה קלה, כדעת ר"י החסיד, עדיין יש מקום לטענה של ריפ"פ, שכן סוף סוף לעבריין עצמו לא מגיע עונש כה חמור. מטיעון זה יוצא שלפחות לדעת ריפ"פ הנקמה עומדת גם בבסיס כמה מן ההצדקות האחרות. אכן, ניתן לטעון שאמנם שני החטאים ראויים לעונש החמור מצד אספקט הנקמה, אך טובת החברה (למשל) אינה דורשת זאת ביחס לחטא שעליו ישנו עונש קל. הרי מלבד הנקמה אנו מבקשים גם שהעונש יידרש מצד השיקולים האחרים. בסעיף הבא נראה שגם התפיסה של העונש ככפרה, או כתיקון, אינה מוליכה בהכרח לקיומה של פרופורציה בין העונש לעבירה.

מה קובע את חומרתו של העונש?

כאשר אנחנו אומרים שעונש כלשהו חמור מחברו, לכאורה אנו מתכוונים לומר שהעונש סובל יותר, או אולי מתבזה יותר (וכדרשת חז"ל בסנהדרין מה ע"א ועוד: "ואהבת לרעך כמוך" - ברור לו מיתה יפה"). אמנם, כאשר מנסים להחיל עיקרון זה על עונשים קונקרטיים, כמו סקילה או שריפה, קשה לראות מדוע הסקילה כואבת יותר משריפה,⁵⁵ וגם לגבי הביזיון לא ברור האם יש יחס כל כך פשוט

⁵⁴ ליחס בין חילול שבת לרציחה, ראה מאמרנו לשורש ט ח"א הערה 11.
⁵⁵ יש לציין שאכן לא מדובר בדירוג חד משמעי, שהרי כפי שנראה בפרק הבא, רבי שמעון חולק וסובר שסקילה חמורה משריפה וחנק חמור מסייף.

ביניהן. יותר מכך, לכאורה עיקר העונש הוא ההמתה, ואפילו אם יש הבדל בסבל של הנענש, סוף סוף ההבדל הזה בטל לעומת המתתו, וזו כמובן קיימת בכל מיתות בי"ד.

האם באמת חומרת העבירה השונה יכולה להתמצות בכך שצורת ההמתה היא מעט כואבת יותר, או שהגופה מתבזה יותר? זה נראה מאד בעייתי. יתירה מזו, ברור לגמרי שמיתה נחשבת עונש חמור יותר ממלקות, אולם אם נדרג את חומרת העונשים על פי מידת הסבל של הנענש, הרי המלקות כרוכות בסבל קשה ומתמשך, ויסורי גוף מתמשכים קשים יותר ממוות שהוא חד פעמי. אלמנט הנקמה, למשל, חזק יותר לעיתים דווקא כאשר משאירים את האדם חי בסבלו מאשר כאשר מניחים למוות לגאול אותו מיסוריו.

ניתן להעלות כאלטרנטיבה את הגישה שתטען כי הקביעה שסקילה היא המיתה החמורה ביותר, היא קביעה הנוגעת למשמעותו הרוחנית של העונש, ולא דווקא לכאב או הביזיון הכרוכים בו. באופן מטפורי נאמר שעונש הוא חמור יותר אם הוא פוגע בחלק עליון יותר של קומתו הרוחנית של האדם.

כעת נמשיך ונאמר, שאם באמת לענישה התורנית יש מימד רוחני המקביל לענישה הפיסית, והוא הקובע את חומרת העונש, אזי יש מקום לדון האם ההבדל בין העונשים הרוחניים הוא הבדל שבעוצמה או הבדל שבסוג. סביר לומר שהעונש הרוחני מתקן את הפגם בנפש (או בעולם) שפגמה העבירה בבחינת מירוק העוון, ולפי סוג הפגם כך סוג המירוק. ואם באמת כך הם פני הדברים, אזי עבירה חמורה דורשת כמובן עונש המתאים למירוקה. עונש כזה יכול להיות כרוך בסבל קטן יותר מזה הכרוך בעונש הממרק עבירה אחרת שקלה ממנה. טיעון כזה מעמיד באור קצת יותר מתקבל על הדעת את גישתו של ר"י החסיד המנתקת את חומרת העונש מחומרת העבירה. לשיטתו, גם אם הוא רואה את העונש ככפרה, העונש צריך למרק את העבירה ולא רק לגרום לסבל לעבריין. המירוק אינו תלוי רק במידת הסבל אלא גם בסוגו, ולכן הקשר בין סוג העונש לעבירה הוא קשר שתלוי בסוג ולא דווקא בחומרה. סוג הפגם קובע את סוג המירוק הדרוש.

היה מקום כמובן להעלות שיקול של התאמה בין משמעותו הרוחנית של העונש לבין עוצמת הסבל הכרוך בו, באופן שהרמה הרוחנית של הפגם אותו יש לתקן

"מתורגמת" בהסתכלות הארצית לעוצמת סבל. אם נקבל את הטיעון הזה הרי שגישתו של רס"ג נראית מובנת מאליה. אך קשר כזה כמובן אינו הכרחי, ולכן שיטת ר"י החסיד נותרת סבירה.

נוסיף ונאמר כי גם במישור העבירות עצמן (ולא רק העונשים) קיימת אותה בעייתיות. מהי המשמעות של הקביעה כי עבירה כלשהי היא חמורה יותר מחבירתה? נראה כי כאן הסיווג הוא רוחני בלבד. שלא כמו במקרה של העונש, כאן בד"כ אין היבט פיסי מובהק.⁵⁶ לכן, סביר להניח שעבירה מסווגת כחמורה יותר אם היא פוגמת במישור רוחני עליון יותר, או אם מי שעבר עבירה זו נגוע בפגם רוחני עמוק יותר. לכאורה גם הבדל זה הוא הבדל שבסוג ולא הבדל שבעוצמה. אם כן, משיקול דומה לזה הקודם ניתן לערער שוב על הגישה הקובעת שצריכה להיות התאמה בין עוצמת הסבל שבעונש לסוג הפגם של העבירה. אם חומרת העבירה היא חומרה שבסוג, אזי חומרת העונש גם היא אינה באה לידי ביטוי בהכרח ברמת הסבל או הביזיון.

נסכם ונאמר כי גם לעונש וגם לעבירה ישנו פן רוחני ופן גשמי/ארצי. העבירה היא מעשה שנאסר ע"י התורה, אבל היא גם מעשה שיש לו השלכות הפוגמות בנפש/בעולם. העונש גם הוא פעולה שנגזרה ע"י התורה על עושה המעשה האסור ובד"כ היא גם מסבה לו סבל, אבל היא גם פעולה שבפן הרוחני שלה ממרקת את הפגימה של העבירה. ברור מאליו שהקשר בין המימד הרוחני של העונש והעבירה הוא חד ערכי, שכן האחד ממרק את השני. אבל זהו קשר שבסוג ולא דווקא קשר שבעוצמה. לכן שאר הקשרים, כמו הקשר בין עצמת הסבל שבעונש לגובה הרוחני של הפגימה או של התיקון, אינם הכרחיים. יותר מכך, לא ברור האם בכלל קיים סולם חומרה כמותי שיכול לאפיין את העונשים והעבירות השונות, או שמא העונשים והעבירות נבדלים זה מזה בסוגם ואין להם סרגל עם קנה מידה משותף.⁵⁷

56 יוצאות מן הכלל הזה הן העבירות שבין האדם לחברו, ששם ישנו גם היבט ארצי ברור למעשה העבירה בנוסף לפגימה הרוחנית שישנה בכולן. אנו דנים כאן רק במאפיינים כלליים השייכים לכל סוגי העבירות.

57 בעילת נכרית דרך זנות היא דוגמה בולטת ליחס חריג בין חומרתם הפורמלית של העבירה והעונש, לחומרת העונש בפועל. העבירה היא מדרבנן בלבד, כמ"ש הרמב"ם (איסורי ביאה פ"ב הל"ב):

אם כן, הרמב"ם וסיעתו תופסים את מגמת העונש כאיום או תגמול, ולכן הם מודדים אותו במונחי חומרה פיסית. לעומת זאת, ר"י החסיד רואה את העונש כממרק פגמים רוחניים, ולכן הוא מנתק את חומרת העונש מחומרת העבירה. כעת קושייתו של ריפ"פ עליו כבר אינה נראית כה קשה.⁵⁸ כפי שנראה כעת, נקודה זו שנויה, ככל הנראה, במחלוקת הראשונים (תוס' וריטב"א) בביאור הגמ' בכתובות.

סוגיית כתובות

שנינו בכתובות (לג ע"ב):

מתקיף לה ר' אשי: ממאי דמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל, דלמא לא הוי? אם תמצא לומר הוי, ממאי דמיתה חמורה דלמא מלקות חמור, דאמר רב: אילמלא נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא. א"ל ר' סמא בריה דרב אסי לר' אשי: ולא שני לך בין הכאה שיש לה

הבא על הגויה דרך זנות מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים. גזירה שמא יבא להתחתן. ואילו העונש בפועל הוא כחמורות שבעריות, כמו שכתב (שם ו):

לא פגעו בו קנאים ולא הלקוהו ב"ד הרי עונשו מפורש בדברי קבלה שהוא בכרת. החומרה הבלתי פורמלית היא במימד הרוחני-לאומי. כך כתב הרמב"ם (שם ו-ח):

הנה למדת שהבועל גויה כאילו נתחתן לע"ז. שנאמר 'ובעל בת אל נכרי ונקרא מחלל קדש. עון זה אע"פ שאין בו מיתת ב"ד אל יהי קל בעיניך. אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו, שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נחשב אע"פ שהוא ממזר והבן מן הגויה אינו בנו, שנאמר 'כי יסיר את בנך מאחרי' מסיר אותו מלהיות אחרי ה'. ודבר זה גורם להדבק בגוים שהבדילנו הקב"ה מהם ולשוב מאחרי ה' ולמעול בו.

דוגמה נוספת היא איסור השחתת זרע. לא ברור אם האיסור הוא מהתורה או מדרבנן ומהי חומרתו הפורמלית, אך היחס אליו הוא כחמור שבעבירות. כבר בגמרא (נדה יג ע"א-ב) החמירו בו כרוצח, נואף ועובד עבודה זרה גם יחד. השו"ע (אבהע"ז סימן כג סעיף א, ומקורו בזוהר) כתב: "ועוון זה חמור מכל עבירות שבתורה", עד כדי שהפוסקים נצרכו לכתוב שמוטב להיכשל בעוון זה מלהיכשל באשת איש (נו"כ שם בשם ספר חסידים). יש לבאר כך את דברי הגמרא [סוטה לו ע"ב] על יוסף שיצאה שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו, כלומר הוציאו לבטלה כדי שלא ייכשל באשת פוטיפר, אמנם לא מצאנו שהביאו מקור זה). אמנם בעניין זה נראה שהיחס המחמיר מאפיין ביתר שאת את הנוטים לחשיבה קבלית ונסמכים על הזוהר. מעניין הקשר בין שתי הדוגמאות הללו, ששתיהן בעצם הן פגיעה בקדושת הזרע והברית.

58 במאמרו של מ. אברהם 'נותן לרשע רע כרשעתו, האמנם?' (לעיל הערה 3), מצויין כי נראה שיש קשר בין התפיסות הללו להשקפת עולמם הכללית של החכמים האוחזים בהן. הרמב"ם ורס"ג, שנחשבים רציונליסטים, תופסים את העונש במובנו הפשוט, כמניעת עבריינות. לכן סביר שהם ימדדו את חומרת העונש לפי מידת הסבל שכרוכה בו. לשיטתם העונש הוא תגמול או איום (ואולי גם הרתעה). לעומת זאת, ר' יהודה החסיד, מחסידי אשכנז שכידוע עסקו בתורת הסוד, תפס את העונש במובנו המיסטי יותר, כממרק את הפגימות שנוצרו מן העבירות. ראה על כך עוד להלן.

קצבה להכאה שאין לה קצבה!?

הדיון הוא בשאלה האם מי שהותרה לעבירה חמורה ועשה עבירה קלה, נחשב כמותרה גם עליה או לא. אחר כך הגמרא מעלה לדיון גם את השאלה של מדידת חומרת העונשים עצמה. כלומר, גם אם מותרה לדבר חמור הוא מותרה לדבר קל, מניין לנו מהו חמור ומה קל? אם כן, בסוגיה זו השאלה מהו העונש החמור יותר עולה גם היא לדיון, וכבר כאן ברור שהיא אינה מובנת מאליה.

הגמרא מנמקת את האפשרות שעונש המלקות הוא החמור יותר בכך שהוא מכאיב יותר. אם כן, מכאן נראה שהקריטריון לחומרת העונש הוא באמת הכאב הכרוך בו.

למסקנת הגמרא עונש מלקות אינו בהכרח חמור ממיתה, שכן מלקות קצובות (ל"ט מלקות) אינן כואבות כמו מלקות עד אין קץ. נראה, אם כן, שלמסקנת הסוגיה נותרת התפיסה לפיה חומרת העונש נקבעת ע"י הסבל הכרוך בו. לכן סדר החומרה הוא (מן החמור לקל): הכאה ללא קצבה, מיתה, הכאה עם קצבה.

אמנם, הקשר הדיון מורה לנו שהחומרה של העונשים אינה בהכרח נמדדת על סולם אובייקטיבי כלשהו. הרי החומרה כאן משמשת כמדד לשאלה האם כאשר העבריין קיבל על עצמו את העונש הקל (ואמר על מנת כן אני עושה) יש בכלל זה גם קבלה של העונש החמור או לא. אבל אם זה הדיון, אזי החומרה צריכה להימדד בדעתם של בני אדם, כלומר על פי הכאב. אולם אין להביא מכאן ראיה לשאלה מהו הסולם האובייקטיבי למדידת חומרתם של עונשים. לפי ר"י החסיד זוהי שאלה שנוגעת לסוג ולא לעוצמת הכאב, ולכן לא זו השאלה הנדונה כאן. והנה, הריטב"א על אתר, בד"ה שם לאו מילתא, הרגיש בהבחנה הזו, והוא מבאר את מהלך הגמרא כך:

וממאי דמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל דילמא לא הוי. פירוש דגזרת הכתוב הוא שיהא צריך התראה לאותו עונש עצמו שנענש עליו, ואת"ל הוי ממאי דמיתה חמורה, דילמא מלקות חמור, פירוש אף על גב דדיני תורה פשיטא דמיתה חמורה הכי אמרינן ממאי דהתראת מיתה חמירא להו לאינשי דילמא התראת מלקות חמירא להו, דבמיתה לא

חייש דמימר אמר תמות נפשי עם פלשתים,⁵⁹ אבל מלקות לא ניחא ליה דלא לקטלוהו וללקי הוא דהא מלקות דידיה חמיר מחבלה דחבריה. תפיסתו של הריטב"א היא שלמאן דאמר מותרה לחמור לא הוי מותרה לקל, זהו מגזירת הכתוב, ולא בגלל שדעת בני אדם שונה מהערכת התורה לחומרת העונש. אלא שלשיטה שמותרה לחמור כן הוי מותרה לדבר הקל, הקשתה הגמרא מי אמר שמיתה חמורה ממלקות בדעת בני אדם.

נמצא שלדעת הריטב"א הדיון בסוגיה זו אינו קשור לשאלה הכללית בה אנו דנים. זהו דיון בדעת בני אדם, ממה הם פוחדים יותר. מאידך, בדיני התורה ברור לריטב"א שמיתה היא החמורה יותר. אך כאן כמובן נשאלת השאלה, מדוע יש הבדל במדידה בין החומרה ההלכתית של העונש לבין חומרתו בעיני בני אדם. אצל בני אדם מה שקובע הוא הסבל והביזיון, ובהלכה כנראה החומרה נקבעת באופן אחר. אם כן, הריטב"א אכן מוליך אותנו לשיטת ר"י החסיד, אשר מודד את חומרת העונשים בסרגל רוחני ולא לפי עוצמת הסבל והביזיון. לעומת זאת, תוספות ד"ה ממאי (שם ע"א), כותבים:

ממאי דמותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל דלמא לא הוי - אין לומר דטעמא משום דאהריגה הוא דקיבל התראה דניחא ליה ליהרג על מנת שיהרוג שונאו דתמות נפשי עם פלשתים הוא דקאמר, אבל לא ניחא ליה להכות את חברו על מנת שילקוהו, דהא אמתניי דפרק הנשרפין (סנהדרין ד' עט ע"ב) דקתני דחייבי מיתות שנתערבו ידונו בקלה וקאמר בגמ' (שם דף פ ע"ב) ש"מ מותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר הקל, והתם פשיטא דכיון דהתרו בו לסקילה וקבל כ"ש שאם התרו בו חנק על אותו דבר עצמו שהיה מקבל, ואפ"ה בעי למימר דמותרה לדבר חמור לא הוי מותרה לדבר הקל. אלא יש לומר דגזירת הכתוב הוא דבעינן שיתיר עצמו לאותה מיתה בין קלה בין חמורה.

התוספות קושרים את הדיון לגבי התראה עם הדיון על חומרת העבירה. חידושם הוא שדווקא בדיון על מותרה לדבר חמור אין קשר למידת הסבל. אבל חומרת העונש ודאי נקבעת על פי מידת הסבל של בני אדם. הם מוכיחים זאת מהסוגיה

59 זוהי בעצם הטענה שהעלינו לעיל נגד התפיסה שמיתה חמורה בגלל הסבל שהיא גורמת, באומרנו שהסבל שבמיתה הוא רגעי, ולא סביר שזה מה שקובע אותה להיות חמורה יותר.

בפרק הנשרפין שקשרה את מידת קבלת האדם את העונש עם מידת החומרה שלו. לפי זה נראה שבהמשך הסוגיה, כאשר הגמ' מקשה ממאי דמיתה חמורה ולא מלקות, כוונתה להקשות על הדין הרגיל והמקובל שמיתה חמורה, ודלא כהריטב"א שניתק קושיה זו מהשאלה הכללית. לכן גם מסקנת הגמרא, שקובעת שהחומרה נקבעת על פי מידת הכאב, אומרת זאת גם על החומרה ההלכתית ולא רק לגבי השאלה במותרה לדבר חמור.⁶⁰

לסיכום דברינו בסוגיית כתובות: לשיטת הריטב"א המדד לחומרת העונש אינו קשור למידת החשש של האדם ממנו (כלומר לעוצמת הסבל שהוא גורם), בעוד שלשיטת התוס' מידת החשש היא המדד לחומרה.⁶¹ נראה שהדברים קשורים רעיונית למחלוקת הרס"ג ור"י החסיד שראינו לעיל.⁶²

דברי הרמב"ם במורה הנבוכים

הרמב"ם, מו"נ ח"ג פמ"א, מתייחס מפורשות לשאלת חומרת העונשים, והוא בונה עבורם מודל מורכב יותר:

דע שגודל העונש וחזוק צערו וקטנותו וקלות סבלו, יהיה בבחינת ארבעה דברים. הראשון גודל החטא, שהפעולות שיבא מהם הפסד גדול עונשם גדול, והמעשים שהפסדם מועט עונשם מועט, והשני רוב המצאו, שהדבר שהוא נמצא יותר ראוי שימנע בעונש חזק, אמנם מה שימצא מעט, במעט מן העונש עם מיעוט המצאו מספיק במניעתו. והשלישי רוב ההסתה בדבר, שהענין שהאדם ניסת בו יותר, להיות התאוה מביאה אליו מאד, או לרוב ההרגל, או שיש בהנחתו צער גדול, בידוע שלא ימנע ממנו אלא

60 נעיר עוד שתוד"ה ודלמא, שם ע"ב, מביאים ראיה לחומרתה של המיתה מהעובדה שהיא ניתנת לאנשי עיר הנידחת. משמע שהעבירה החמורה נענשת בעונש החמור, אם כי כיוון ההיסק שם הוא הפוך, מחומרת העבירה לחומרת העונש. בדיון שלמעלה בסוגיית הגמ' בכתובות אנו מתייחסים רק לשאלה מהו המדד להיותו של עונש חמור, ולא לשאלת הקשר בין חומרת העונש לזו של העבירה. בכל אופן, תוס' זה מהווה ראיה לטענתנו שלש"י תוס' הדיון בסוגיה זו הוא הדיון הכללי בחומרתם של עונשים, ובשונה מהריטב"א.

61 בלתי סביר לומר שהחשש הוא מפני העונש החמור, לא מפני שהוא כואב אלא מפני עצם העובדה שהוא חמור. זו אינה נראית אומדנה נכונה בדעת בני אדם.

62 אין כוונתנו לומר שלשיטת תוס' ורס"ג בהכרח אין לעונש כל מימד רוחני. הטענה היא שחומרת העונש מוגדרת ע"י הפן הגשמי. ואולי המימד הרוחני מותאם באופן חד ערכי להבדלי החומרה הפיסית (אפשרות כזו עלתה בדברינו למעלה).

על יראת דבר גדול. והרביעי קלות עשות המעשה ההוא בהסתר ובהעלם בענין שלא ירגיש בו זולתו, כי מניעת זה א"א אלא ביראת עונש גדול וחזק.

מכאן עולה שחומרת העונש אינה נגזרת ישירה של חומרת העבירה, אלא היא משקללת את חומרת העבירה עם פרמטרים נוספים. אמנם זה עומד בניגוד לדברי הרמב"ם עצמו בפיהמ"ש שהובאו לעיל, שכן לאור מה שהוא קובע כאן נראה שגם בלאוין אין לנו דרך לדעת את חומרתם, שהרי גם אם נראה עונש חמור יותר אין זה מעיד בהכרח על חומרת העבירה.⁶³ ואולי הוא מניח שאנחנו יכולים לנטרל את שאר הפרמטרים מדעתנו, וכך לחלץ את חומרת העבירה. והדברים צ"ע. בכל אופן, מכאן עולה תפיסת העונש כהרתעה, וכל השיקולים הללו מצטרפים לכך שלפי הרמב"ם העונש מיועד להרתעה. כך בדיוק גם הערנו למעלה, שתפיסת העונש כהרתעה מוליכה למסקנה שחומרת העונש אינה בהכרח פרופורציונית לחומרת העבירה.

כיצד ניתן להבין עונש כלאו? בחזרה למחלוקת הראשונים שבשורש

ראינו למעלה שישנה מחלוקת בין הראשונים בשאלה האם העונשים הם עשין או לאוין. לפי הרמב"ם והרמב"ן הענישה היא מצוות עשה, ולפי רס"ג ובה"ג (לפי הבנת ריפ"פ ורמב"ם בו) אלו הם לאוין.

לפי מה שביארנו במאמרנו לשורש ו, ישנן גישות שונות באשר להבדל בין לאוין לבין עשין. לפי הרמב"ם (וכך כנראה סוברים גם הרמב"ן ובה"ג, ע"ש במאמרנו, ובעיקר במאמר הנספח לגבי לאו הבא מכלל עשה) מצוות עשה מצביעה על מצב רצוי ולא מצביע על מצב שאינו רצוי. ביארנו שם ששניהם יכולים להופיע גם בצורה של קום עשה וגם בצורה של שב ואל תעשה. לפי רס"ג והסמ"ק, לעשה ולא יש אותו תוכן, ולכן, שלא כרמב"ם, הם אינם מונים עשה ולא המורים על אותו ענין.

לפי זה, הרמב"ם והרמב"ן, שמונים בשורש זה את הענישה כמצוות עשה, סוברים

⁶³ לשיקול דומה, ראה במאמרנו לשורש התשיעי, ח"א סופ"ב, לגבי הטענה שה'נפח' של פרשה בתורה מצביע על חומרת התוכן שלה. גם שם הגענו מאמירה פשטנית למודל מורכב בצורה מאד דומה.

שהענישה באה לצוות על מצב רצוי, או פעולה רצויה, ולא למנוע מצב/פעולה שאינם רצויים. אצל הרמב"ן מבואר שהפעולה הרצויה היא ביעור הרוע. ברמב"ם הדברים פחות חד משמעיים, וניתן לתלות את הענישה בכמה מההבנות שנמנו לעיל (אמנם לעיל ראינו שמדבריו במו"נ עולה שתפיסתו היא שעונשים מיועד להתענה).

רס"ג מתייחס לעונשים כלאוין. מכאן ראינו נוספת למה שטענו שם, שגם רס"ג אינו מקבל את הקריטריון הביצועי (האם מדובר בשוא"ת או בקו"ע) כמבחין בין לאוין לעשין. נראה שגם הוא רואה את ההבדל בשאלה האם מצביעים על מצב רצוי או על מצב לא רצוי. אם כן, לשיטתו העונש הוא הצבעה על מצב לא רצוי. מהו אותו מצב?

אפשרות ראשונה היא לבאר שמצוות הענישה באו למנוע את המצב בו ישנה עבריינות בלא עונש. מצב כזה עלול להצביע על היעדר שכר ועונש למצוות ועבירות, ואולי אף היעדר השגחה (וכבר ראינו למעלה שלפחות בדעת בה"ג אפשר להבין שביה"ד שמטיל את העונש הוא 'שלוחא דרחמנא'), ולכן התורה רוצה למנוע אותו באמצעות מצוות העונשים.

באופן שונה, ואולי פשוט יותר, נוכל לומר שהעונש מיועד למנוע את העבירה עצמה (ולא רק מצב של עבריינות בלא עונש). כלומר העונש אינו מצווה על ביה"ד לעשות משהו אלא למנוע משהו. הענישה אינה אלא כלי למניעת העבריינות, ולכן כל עונש על כל עבירה נתפס אצלו כעומד בפני עצמו ונמנה במניין המצוות. אמנם הוא רואה בזה מצוה נפרדת, ולא 'מבליע' את העונש בעבירה (כמו בה"ג), ולכן מסתבר שהחיוב להעניש מוטל על ביה"ד, אבל יסודו הוא במניעת העבריינות ולא במעשה העונש עצמו (כמו הלאו "לא תשים דמים בביתך", אשר מחייב אותנו למעשה בקו"ע, לבנות מעקה. ראה מאמרנו הנ"ל). זה מוליך אותנו לתפיסת ענישה מאד מסויימת אצל רס"ג, והיא בהחלט מתיישבת עם עמדתו שחומרת העבירה צריכה לעמוד בפרופורציה לחומרת העונש.⁶⁴

אמנם הרמב"ם שרואה את העונש כעשה, כנראה תופס אותו כחובה על ביה"ד

64 זה אמנם לא הכרחי, שכן כפי שכבר הערנו תפיסת העונש כהרתעה אינה מוליכה בהכרח לשיטת רס"ג (ראה בציטוט מהמו"נ שהבאנו לעיל). אבל זוהי תפיסה אפשרית: ההרתעה מבוססת על עוצמת הענישה. זו מצביעה על חומרת העבירה, וכך היא מרתיעה.

להעניש. המצוה הזאת מצביעה על מצב חיובי, בניגוד לדעת רס"ג. זאת על אף שבעניין המחלוקת עם ר"י החסיד הרמב"ם סובר כרס"ג (כך הוכחנו מפייהמ"ש באבות, ועוד). הסיבה לכך היא שלדעתו החובה לפעול למען ביעור העבריינות היא היא החובה שמוטלת על בי"ד. לפי הרמב"ם זוהי מצוות פעולה (=לפעול למען ביעור העבריינות) ולא מצוות תוצאה, בעוד שלפי רס"ג זוהי כנראה מצוות תוצאה (=ביעור העבריינות). לפי רס"ג מצוות העונש עניינה הוא שלא תהיה עבריינות, ולרמב"ם עניינה הוא שאנחנו נעסוק בביעור העבריינות. מסיבה זו הרמב"ם גם אינו מתייחס לכל עונש כמצוה נפרדת, אלא רק לכל סוג עונש. לדעתו אלו הם אופני פעולה שונים של בי"ד, ואין לחלק בין סקילה לסקילה. רק לפי רס"ג, שהעונש מיועד למנוע את העבירה, כלומר התוצאה היא החשובה, יש מקום להתייחס לכל עונש על עבירה שונה כמצוה נפרדת.

פרק ו. תורת הענישה - זוויות והשלכות נוספות

מבוא

בפרק זה נבחן כמה זוויות נוספות שנוגעות לתפיסת הענישה של התורה. אנו נבחן את התיזה שמנתקת את חומרת העונש מחומרת העבירה לאור סוגיות בדיני נפשות. כמו כן, נציג מקורות שמהם עולה תפיסה מכניסטית שרואה את העונש כתוצאה מכנית ואוטומטית של העבירה.

הקשר בין חומרת העונש לחומרת העבירה בנפשות

המשנה בסנהדרין מט ע"א מונה את ארבעת סוגי מיתות בי"ד :

ארבע מיתות נמסרו לבית דין : סקילה, שריפה, הרג, וחנק. רבי שמעון אומר : שריפה, סקילה, חנק והרג.

בגמרא שם מדייקים את נוסח המשנה ולומדים ממנו שיש יחס סדר בין המיתות השונות :

אמר רבא אמר רב סחורא אמר רב הונא : כל מקום ששנו חכמים דרך מניין - אין מוקדם ומאוחר, חוץ משבעה סמנין, דתנן : שבעה סמנין מעבירין על הכתם : רוק תפל, ומי גריסין, ומי רגלים, ונתר, ובורית, קמוליא, ואשלג. וקתני סיפא : העבירן שלא כסידורן, או שהעבירן שבעתן כאחד - לא עשה ולא כלום. רב פפא סבא משמיה דרב אמר : אף ארבע מיתות, מדקא מפליג רבי שמעון - שמע מינה דוקא קתני. ואידך : בפלוגתא לא קא מיירי.

למסקנה, לכל הדעות יש סדר והיררכיה בין המיתות במשנה, והראיה העיקרית היא מעצם העובדה שהתנאים במשנה חולקים על הסדר. מהו הציר שעליו מסודרות המיתות השונות? מסתבר שזהו ציר החומרה. ואכן, הגמרא שם מבינה שמחלוקת ת"ק ור"ש היא בשאלה האם שריפה חמורה מסקילה או להיפך.

במהלך הדיון הגמרא מנסה להביא ראיות לצדדים השונים. תחילת הדיון היא :

סקילה חמורה משריפה - שכן ניתנה למגדף ולעובד עבודה זרה. מאי חומרא - שכן פושט ידו בעיקר. אדרבה, שריפה חמורה, שכן ניתנה לבת כהן שזינתה, ומאי חומרא - שכן מחללת את אביה!

אנו רואים ששני הצדדים מנמקים את עמדותיהם לגבי חומרת העונש בהצבעה על חומרת העבירה שעליה הוא ניתן. אם כן, הנחת היסוד של הסוגיה היא שחומרת העבירה קובעת את חומרת העונש. כיצד יכול ר' יהודה החסיד להתמודד עם ראייה חזיתית כה פשוטה?

ההסבר הפשוט הוא שהגמרא כלל אינה עוסקת בחומרת העונשים מבחינת עוצמת הסבל והכאב שהם גורמים, אלא מבחינת משמעותם הרוחנית. לשון אחר: הגמרא עוסקת בשאלה מה גובה (או עומק) הפגיעה הרוחנית שהעונשים הללו מתקנים. לעניין זה אכן רלוונטי להביא את העבירות שעליהן ניתן העונש, ואת הפגימה הרוחנית שנוצרה מהן, כאינדיקציה לחומרת העונש (במובן הנ"ל).

יש לשים לב שהנימוקים המובאים שם בגמרא אינם עוסקים בחומרה הרגילה של העבירה, שהרי זנות של בת כהן היא חמורה קודם כל ובעיקר מפני שהיא זינתה תחת בעלה. העובדה שהיא בת כהן שמחללת את הכהונה אינה אלא תוספת לחומרה העיקרית, ובכל זאת, הגמרא מביאה כנימוק דווקא את המימד הזה. יתכן שזה מפני שדנים כאן בעומק הפגימה הרוחנית שגורמת העבירה, ולא דווקא בהיבטים החברתיים-מוסריים שלה. גם לגבי מגדף ועובד ע"ז הגמרא מסבירה שהם חמורים מפני ששולחים את ידם בעיקר, כלומר הוא פוגמים ברובד הרוחני הגבוה ביותר.

ועדיין הדברים צריכים עיון רב.

ענישה מן הדין

להלכה מקובלנו שאין עונשין מן הדין. פירוש הכלל הזה הוא שלא ניתן ללמוד בק"ו מעונשה של עבירה אחת לחברתה. כלומר, אם עבירה ב חמורה מעבירה א, אזי אין ללמוד מהעובדה שמצאנו עונש על עבירה א, שיש לתת עונש זהה גם על עבירה ב.⁶⁵

המפרשים מציעים כמה כיוונים בביאור העיקרון הזה. יש שהסבירו את העניין בכך שאולי יש פירכא על הק"ו, ולכן אי אפשר לסמוך על ק"ו כבסיס לענישה (ראה מידות אהרן פ"ב חי"ג). הדברים תמוהים מכמה בחינות, שכן ישנם טיעונים

65 בתחילת המאמר נדון הכלל הזה בקצרה.

הרבה פחות בטוחים שאנו סומכים עליהם לכל דבר ועניין. האם לימוד בגז"ש או בבניין אב הם יותר בטוחים?⁶⁶ יתר על כן, לגבי עונשי מיתה אולי אפשר להבין את הזהירות. אבל מדוע ענישת ממון היא כל כך רגישה שק"י לא מספיק כדי להטיל אותו? הרי יש דעות שהולכים בממון אחר הרוב. האם כאשר יש ק"י לטובת הצד התובע, זה אינו מקביל למצב שיש רוב לטובת הצד הזה וניתן יהיה להוציא ממון בשל כך? ועוד, הרי בגילוי מילתא (כלומר שהק"י אינו מלמד את הדין אלא נותן אינדיקציה, לשונית או אחרת, שממנה יוצא הדין) כן עונשים מן הדין (ראה אנצ"ת, ערך 'אין עונשין מן הדין). לכאורה אם יש חשש לפירכא, אזי גם גילוי מילתא בק"י אינו בסיס מספיק כדי להעניש.

כיוון נוסף שעולה במפרשים (ראה מהרש"א סנהדרין סד ע"ב) הוא שדווקא חומרתה של עבירה ב יכולה להיות הסיבה שהעונש לא יספיק כדי לכפר עליה. הוא מספיק לכפר על עבירה א, אבל אולי על עבירה ב לא די בו.⁶⁷ גם כאן ישנן תהיות, שכן מדוע לא לתת לו לפחות את העונש הזה, שהרי זה ודאי יותר קרוב

66 אפשר היה לטעון שכל שאר המידות נמסרו לנו במסורת (שכן רק ק"י אדם דן מעצמו). רש"י ותוס' (סוכה לא ע"א, ד"ה וסבר') חלוקים בשאלה זו. אך מעבר לכך, הרי גם לשיטות שאדם לא דן מעצמו, ברור שיש משקל לדעת הדרשן, ולא הכל התקבל מסיני (ראה מידה טובה לפרשת וישלח, תשסו).

67 בדומה לנימוק הגמרא (מכות ב ע"ב) מדוע ההורג במזיד ואינו נהרג (כגון בלא התראה) אינו גולה כרוצח בשוגג: "כי היכי דלא תיהווי ליה כפרה", ובערכין (ו ע"ב) נאמר: "מיתות חמורות - שלא ניתנה שגגתן לכפרה, מיתות קלות - שניתנה שגגתן לכפרה", הרי שהעדר כפרה הוא דווקא סימן לחומרתה של עבירה. סברא כזו כתב הכס"מ (הל' עדות פ"כ ה"ב) לגבי עדים זוממים שנאמר בהם "כאשר זמם" - ולא כאשר עשה", כיון שפסק דין שבוצע בו העונש הוא כה חמור, שלא יספיק לעשות להם כאשר זממו. וכן לגבי "המעביר מזרעו למולד" - ולא כל זרעו", שנתבאר בכס"מ (שם) באופן דומה.

בתמורה (ג ע"ב) הגמרא דורשת עונש מלקות מהפסוק (דברים כח, נח-נט): "אם לא תשמור לעשות... ליראה את השם הנכבד והנורא... והפלה ה' את מכותך", ודנה הגמרא אם מדובר על מקלל את חברו בשם או על מוציא שם שמים לבטלה. מקשה הגמרא:

אימא מוציא ש"ש לבטלה תיסגי ליה במלקות אבל מקלל חברו בשם כיון דקעביד תרתיה דקא מפיק ש"ש לבטלה וקמצער ליה לחבריה לא תסגי ליה במלקות.

בפשטות כוונת הקושיה היא כמו המקורות שראינו למעלה, שחומרת העבירה מונעת את העונש כי הוא קל מידי. אבל רש"י שם הסביר שאכן ילקה אלא שלא יתכפר לו, ועל פי זה לא מובנת קושיית הגמרא, שהרי לא עסקו שם אלא בשאלה אם לוקה או לא (ובשטמ"ק שם בהשמטות אות יח נדחק בזה). ולפי דרכנו יש להעיר מדוע לא פירשו כפשוטו, שלא ילקה? ואולי יש הבדל בין מצב שיש עוולה אחת יותר גדולה שאז יש מקום לומר שאין עונש, לבין מצב שיש שתי עוולות באותו מעשה שאין מקום לפטור מעונש אלא שאינו מכפר. ועדיין נראה שהסבר זה לא מצדיק את הדוחק של רש"י בפשט הגמרא.

למגיע לו מאשר לא להעניש בכלל (שזה מה שנעשה בפועל לגבי עבירות שנלמדות בק"ו)? ובפרט שהכלל הוא שאם אינך יכול להמית את העבריין במיתה האמורה בו יש להמית אותו בכל מיתה שאפשר (ראה רמב"ם פי"ד מהל' סנהדרין ה"ח). נניח שעבירה א' עונשה הוא חנק, ועבירה ב' לא כתוב לגביה עונש. מדוע שלא נטיל עליו עונש של מיתת חנק? גם אם דרוש עונש חמור יותר, הוא יכול להיות אך ורק מיתת ב"ד אחרת, והרי כשאי אפשר להמית אותו במיתה הראויה לו ניתן להמיתו בחנק.

באנציות (בתחילת הערך) מובא גם הסבר שלישי: הכלל 'אין עונשין מן הדין' נלמד מגזיה"כ מהפסוק "ולאחותו". זה כמובן אינו הסבר אלטרנטיבי לדין, אלא מקור לדין. גם אם יש מקור לכלל הזה מפסוק כלשהו, עדיין ההיגיון שלו טעון הסבר. מדוע שלא נענוש מכוח ק"ו?

כעת נבחן שוב את שני ההסברים שהעלינו. ההסבר הראשון טוען שלא בטוח שאנחנו מבינים את יחס החומרות של העבירות. ההסבר השני טוען שהחומרה עצמה היא הסיבה שהעונש הקל לא יספיק. הצד השווה לשני ההסברים הוא ששניהם מניחים באופן ברור שחומרת העבירה קובעת את חומרת העונש. אך לכאורה, פשוטו של הכלל 'אין עונשין מן הדין' מורה על כך שהנחה זו אינה נכונה: חומרת העונש אינה קשורה בהכרח לחומרת העבירה, ולכן אי אפשר ללמוד בק"ו מן העבירה הקלה להטיל לפחות את אותו עונש גם על העבירה החמורה. לפי תפיסה זו, הק"ו כלל אינו רלוונטי לשיקולי ענישה.

אם כן, תפיסתו של ר"י החסיד נותנת פשר הגיוני ופשוט לכלל 'אין עונשין מן הדין'. למעשה, כפי שכבר הערנו, לולא ניסיונות ההסבר האחרים (הבעייתיים למדי), ברור שזה מה שכלל זה אומר: שאין קשר בין חומרת העבירה לחומרת העונש. זו משמעותה של 'גזירת הכתוב' שלומדים מ"ולאחותו". אפשר שזה גופא המקור לשיטתו של ר"י החסיד. רס"ג והרמב"ם וסיעתם, ככל הנראה יסבירו את הכלל הזה באחד משני ההסברים האחרים.

ולאור דברי הרמב"ם במו"נ שהובאו לעיל, עולה הסבר מקביל לעיקרון הזה, גם בשיטת הרמב"ם. גם אם חומרת העונש קשורה לחומרת העבירה, ישנם שיקולים נוספים שמעורבים בקציבת העונש (כמו החשש מעבריינות בעבירה זו, היכולת

לעשות אותה בסתר, מידת היצר שמעורב בה וכדומה). אם כן, ברור שגם לפי הרמב"ם לא ניתן ללמוד עונש בק"ו מעבירה א לעבירה ב, שהרי גם אם עבירה ב חמורה יותר, יתכן שהיצר מעורב בה פחות וכדו'.⁶⁸

קיים ליה בדרכה מיניה

הזכרנו כבר למעלה את הכלל ההלכתי 'קיים ליה בדרכה מיניה' (=קלב"מ), לפיו כשמוטלים על האדם שני עונשים או מענישים אותו בכבד שביניהם אך לא בשניהם. לכאורה, אם העונש מיועד לכפר ולא להרתיע או להעניש במובן אחר כלשהו, אין כל טעם בכלל הזה. הרי הכפרה לכל עבירה היא שונה, ולכן היא זוקקת עונש אחר. כיצד אפוא יתכפר העבריין בעונש האחד על חטאו האחר? לכאורה מכאן עולה שכל העונשים אינם נבדלים זה מזה אלא על ציר החומרה (הכאב והסבל), וההבדל ביניהם הוא רק במידת הסבל והכאב שהם גורמים, ולכן האחד 'בולע' את השני, הפחות חמור ממנו.

כך אנחנו מוצאים בתוספות בכתובות לע"ב (ד"ה זר שאכל תרומה), אשר כותבים: וי"ל דשאני שוגג דתרומה משום דתשלומין דידיה כפרה ולא ממונא, כדאמרין במסכת תרומות (פ"ו מ"א) דאם רצה כהן למחול אינו יכול למחול, משום דלא הוי ממון אלא כפרה ואפילו אוכל תרומת עצמו דלא גזל מידי משלם כפרה לעצמו וחומש לכהן, ולכך לא שייך קיים ליה בדרכה מיניה לפוטרו מכפרה. אבל קרן וחומש של הקדש אינו משום כפרה אלא משלם ממון שגזל הקדש...

68 אמנם למעלה כבר הערנו ששיטת הרמב"ם בזה קשה. בפייהמ"ש הוא כותב שאנחנו יכולים ללמוד על חומרת העבירה מחומרת העונש. במו"נ הוא כותב שיש פרמטרים נוספים שמעורבים בקביעת חומרת העונש. אם נרצה לשלב את שני המקורות הללו, אין מנוס מהקביעה שאנחנו יכולים לנטרל את שאר הפרמטרים, וכך ללמוד על חומרת העבירה מתוך חומרת העונש. אלא שאם אכן אנחנו יכולים לנטרל את שאר הפרמטרים, מדוע שלא נוכל גם לקבוע את מידת העונש מן הדין. הרי אם עבירה ב חמורה מעבירה א, ואנחנו יכולים לקבוע מה היחס ביניהן גם מבחינת שאר הפרמטרים, שוב אין מניעה לכך שנוכל לקבוע את העונש על עבירה ב.

אמנם נזכיר כי לפי הרמב"ם הכלל 'אין עונשין מן הדין' אינו קשור רק לק"ו, אלא לכל מידות הדרש. ויסודו שונה לגמרי מאשר לשאר הראשונים. לפי הרמב"ם הכלל הזה נובע מכך שהלכה שנלמדת מק"ו, כמו גם כל מידת דרש אחרת, אינה כתובה בפירוש בתורה - לכן העבריין אינו מותר לגביה באמירה ברורה של התורה, ולכן לא ניתן להעניש אותו. תפיסה כזו מוציאה את הכלל הזה מה'מגרש' בו הנחנו אותו כאן.

התוספות כותבים שמי שאכל תרומה בשוגג חייב לשלם משום כפרה ואין זה חיוב ממוני רגיל (וההשלכה היא שהכהן אינו יכול למחול לו על התשלום). מכאן הם מסיקים שאדם אינו יכול להיפטר מתשלומי התרומה ע"י עונש חמור יותר בקלב"מ. כלומר הכלל קלב"מ חל לגבי חיובי ממון אך לא לגבי חיובי כפרה.

ומה בדבר עונשים אחרים (מלקות, או מיתה)? אנו יודעים שקלב"מ בהחלט מיושם גם לגביהם. אם כן, מוכח שעונשים אלו אינם כפרה.⁶⁹

ובאמת, אליבא דר"י החסיד לא ברור כיצד ניתן לפטור את העבריין ממירוק אחד ע"י מירוק מסוג אחר: לכאורה דין קלב"מ מהווה קושיה חזקה על שיטתו, והדברים צ"ע.⁷⁰

אמנם בכלל קשה על דין זה, שהרי להלכה יש דין קלב"מ גם כאשר העבירה שעליה נענשים נעשתה בשוגג (חייבי מיתות שוגגים). כלומר, מי שעשה בשוגג עבירה שעונשה מיתה (ולא הורגים אותו שהרי הוא עבר בשוגג), ויחד עמה עבר במזיד על עבירה שעונשה מלקות, הוא פטור מן המלקות על אף שלא הורגים אותו בפועל. דין זה אינו מובן לפי כל ההסברים. מכאן עולה לכאורה שהפטור אינו מהעונש אלא כביכול העבירה עצמה לא נעשתה. העבירה הקלה יותר כאילו כלל לא נעשתה, ומכאן שגם הפגימה שנוצרה ממנה כלל אינה קיימת, ולכן אין על מה להעניש. זה כמובן יכול להסביר גם את שיטת ר"י החסיד, אך כל אלו הם דברי תימה, וצ"ע.

ואולי דין קלב"מ יסודו ברצון לא להביא לזלזול בעונש החמור. כאשר אדם מתחייב בעונש מיתה ויחד עם זה גזל או הזיק משהו - אם נטיל עליו חובה להשיב את הסכום הקטן זה יראה כדקדוקי עניות לעומת עונש המיתה. לפי הצעה זו, קלב"מ עניינו לחדד את חומרת העבירה החמורה, ולכן איננו מוכנים לעונש עונש קל גם אם בפועל לא התחייב העבריין בעונש על החמורה (בשוגג). אם נעשה רצח או עבירה שמחייבת מיתה, הכל בטל מול זה.

69 אמנם קשה קצת על דברי התוס', שכן כפי שהזכרנו לעיל הנפגע גם לא יכול למחול על העונש שניתן לפוגע, ולכאורה מכאן היה עלינו להסיק שאין קלב"מ גם בעונשים. עיי"ש בקובץ שיעורים לגרא"ו אות צא משי"כ בזה.

70 וראה לקמן מה שנטען שגם לפי ר"י החסיד ישנו צד כזה בעונש (צד של הרתעה וגרימת סבל), אלא שהוא אינו היחיד. ולפי"ז קצת ניתן ליישב את הקושי, ובכל זאת הדברים צ"ע.

המתה בסוג מיתה שונה

הזכרנו למעלה את שתי ההלכות שבהן באה לידי ביטוי החובה להמית את העבריין בכל מיתה שלא תהא (גם אם זו אינה המיתה שנגזרה עליו): המקרה הראשון הוא בחייבי מיתות שנתערבו, וכעת איננו יודעים מי חייב איזו מיתה. המוצא ההלכתי הוא שממיתים את כולם בסוג המיתה הקלה יותר. המקרה השני הוא מי שברח, או שלא ניתן להמית אותו מסיבה אחרת, שאז ממיתים אותו בכל סוג מיתה שיכולים. בשני המקרים אנו ממיתים אדם במיתה שהוא אינו חייב בה. והנה, אם ההבדל בין סוגי המיתה אינו הבדל שבעוצמה אלא הבדל שבסוג, שתי ההלכות הללו אינן ברורות. מה מועיל להמית אדם במיתה שאינה מכפרת על סוג הפגם שאותו אדם צריך לתקן? בשלמא לדעת רוב הראשונים שההבדלים הם בעוצמה והמטרה היא הרתעה או מניעת פשעים עתידיים (=הגנה על החברה), הדבר מובן. אך לשיטת ר"י החסיד הדברים תמוהים.

לכאורה נראה מכאן שלפחות בעונשי מיתה ישנם שני היבטים: 1. עצם ההמתה, כסילוק וביעור הרוע. 2. סוג ההמתה, כמירוק ותיקון של הפגמים. ומכאן נראה שרכיב 1 הוא שווה ומשותף לכולם. לעומת זאת, רכיב 2 הוא האחראי על ההרתעה, המירוק והתיקון. לגבי המירוק והנקמה ניתן לזהות היררכיה של חומרה לפי מידת הסבל או הביזיון, אך מעבר לזה יש כאן תיקון של הפגם שהוא יותר עניין של סוג, ומבחינה זו אין מקום לקביעת היררכיה בין העונשים.

חייבי מיתות שהתערבו, ממיתים את כולם בקלה, שכן לפחות נוכל להשיג את המימדים של ההרתעה וסילוק הרוע, אף שהמירוק כנראה לא נעשה. וכן לגבי מי שאי אפשר להמית אותו במיתה הכתובה בו, שם ממיתים אותו בכל מיתה שאפשר, וגם כאן זה נעשה כדי להשיג לפחות את התועלת החלקית הזו.

אנו מוצאים תמונה דומה לגבי עונשי מיתה, גם אצל בעל האבני"ז, או"ח סי' רכח, אשר כותב לגבי ענישה בשבת:⁷¹

אמנם בירורן של דברים. דבחיבי מיתות יש שתי ענינים. האחד לבער הרע מתוך הכלל כדכתיב ובערת הרע מקרבך. וזה אפילו אינו עושה מיתה האמורה בו, כדקיימא לן פרק שילוח הקן דף ק"מ, דאפילו שחט לעוף

71 ראה על כך גם במאמר מידה טובה לפרשת ויקהל, תשסז.

שהרג, הרי הרע מכל מקום מבוער. הבי' לענוש החוטא.
וראה שם כמה וכמה השלכות שהוא מוצא להבחנה הזו. אם כן, לפחות לגבי עונשי מיתה אנו מקבלים תמונה מורכבת יותר. יש להם כמה וכמה מטרות, וההיררכיה נוגעת רק לגבי רכיבים מסויימים של התמונה בלבד. את שני ההיבטים שהצגנו בעונשי מיתה ניתן לראות מתוך הטענה שהעלינו לעיל: עונש מיתה הוא כל כך משמעותי ודרסטי, שאין חשיבות מכרעת לאופן שבו ממיתים את העבריין. ההבדל בין המיתות השונות אינו יכול להיות בעל מגמה הרתעתית, אלא רק בעל משמעות של מירוקים מסוגים שונים. רק עצם ההכחדה מן העולם יכולה להתפרש כסוג של הרתעה.
מכאן עולה אפשרות שהמיתות הן סוגי מירוק שונים, גם אם עונשי המלקות יכולים להתפרש כהרתעה. הבחנה זו תפורט יותר כעת.

הבחנה בין עונש מיתה למלקות

בפסקה הקודמת עמדנו על הקושי שמעוררת ההלכה שנאמרה לגבי עונשי מיתה לגבי תפיסתו של ר"י החסיד. אמנם בעונשי המלקות ראינו בסוגיית כתובות שבהחלט כן משתמע כשיטתו. עולה כאן האפשרות להבין את עונשי המיתה באופן שונה מאשר עונש המלקות. כבר הערנו שלא בהכרח כל העונשים צריכים להיכנס לאותו דפוס מחשבתי. יתכן שעונשים מסויימים מיועדים למטרה א ועונשים אחרים מיועדים למטרה ב.
ואכן, כפי שכבר הערנו, עונשי המלקות מופיעים בתורה באופן שונה מאשר עונשי המיתה. עונשי המיתה מפורשים בכתוב, ואם אין פסוק שמורה להמית אנו לא עונשים במיתה. לעומת זאת, לגבי מלקות המצב הוא הפוך: כל לאו מחייב מלקות, אלא אם יש סיבה מסויימת שפוטרת את העבריין (כמו לאו שאין בו מעשה וכדו').
כזכור, התורה כלל אינה מזכירה עונש מלקות, אלא במקום אחד בלבד, ובכל זאת בכל הלאוין ישנה הנחה שהעובר עליהם לוקה. בגלל ההבדל הזה בצורת ההופעה בתורה, גם לדעת רס"ג שמונה את כל העונשים כמצוות נפרדות, את כל המלקות הוא כולל במצוה אחת. משמע שגם אם המיתות נתפסות אצלו כהבדל שבסוג, הרי עונשי המלקות כולם עניינם אחד.

גם מעצם טבעם של עונשי מיתה עולה שיש בהם משהו שונה. מיתה אינה רק גרימת סבל לעבריין, אלא יותר מכך: הכחדתו מן העולם. כפי שראינו בכל המיתות ישנו צד כזה, גם אם הוא אינו יחיד (ולכן בלית ברירה ממתים גם במיתה שונה).⁷² בנוסף, מיתה בודאי אינה עונש שמטרתו חינוכית (לפחות לא לחינוך העבריין עצמו), שהרי ה'מתחנך' אינו קיים יותר אחריה.

מסקנתנו בפסקה הקודמת היתה שעונשי המיתה מיועדים למירוק, ולכן הם נבדלים זה מזה בסוג. מסיבה זו הם נמנים אצל רס"ג כל אחד לחוד. לעומת זאת, עונשי המלקות מיועדים להרתעה, ולכן רס"ג מונה את כולם בחדא מחתא. נעיר כי עונשי המלקות מופיעים אצל בה"ג בפרשה ט (האיסור להרבות במלקות מעבר לאומד הוא ל"ת רנ).⁷³ הריפ"פ בפירושו לפרשה ט העיר שבבה"ג ישנן נוסחאות בהן מופיע עונש המלקות, וישנן נוסחאות שבהן הוא אינו מופיע. גם כאן ישנו מקום לדון ולהתלבט האם זה משקף תמונות שונות אודות היחס בין עונשי מיתה לעונש מלקות.

ענישה קולקטיבית⁷⁴

קיימת בתורה גם ענישה קולקטיבית. הקב"ה פוקד עוון אבות על בנים, ודורש ערבות מהכלל על הפרט. ובעונשי בית דין, בעיר הנידחת נענשים גם כאלו שלא חטאו, לפחות לפי חלק מהדעות.

בעולם של משפט אזרחי, קשה מאד להצדיק ענישה קולקטיבית על מי שלא חטא (פרט למקרים קיצוניים של התגוננות הכרחית בסכנה ודאית, שאז לא מדובר

⁷² על רקע זה נוכל לשאול מה יהיה הדין בחייבי מיתה ומלקות שנתערבו. האם נלקה את כולם, או שמא במצב כזה הם ייצאו פטורים מעונש. אם הסולם הוא רק סולם של סבל פיסי, אזי אנו נלקה את כולם, כדי שלפחות יקבלו עונש מינימלי. אך אם זהו הבדל שבסוג אזי אין מקום להלקות את מי שחייב מיתה, ולכן הם ייפטרו לגמרי מעונש. מניסוח המשנה עולה שהדין קיים רק במצב שבו חייבי מיתות התערבו. המשנה אינה עוסקת בחייבי עונשים שנתערבו. אך זו כמובן אינה ראייה מכריעה.

⁷³ ויש לדון מדוע הוא לא נמנה כפרשיה. כמובן שזה תלוי בשאלה מהן אותן 'פרשיות', וראה על כך במאמרנו לשורש העשירי. לכאורה נראה שזהו לאו על היחיד ולא על הציבור, כלומר על אף שהמצוה להלקות מוטלת על בי"ד, האיסור להוסיף מוטל על שליח בי"ד המכה כאיש פרטי. לכן אם נפרש את הפרשיות כמצוות ציבוריות הדבר מובן. אך שם ראינו שכל הנראה לא זהו הפירוש, והדברים צ"ע.

⁷⁴ ראה במאמרו של מ. אברהם, בעיית היחס בין הפרט והכלל ודימת "חומת מגן", צהר יד, בסופו.

בענישה אלא בהתגוננות, או מניעת נזק). אך לפי גישת ר"י החסיד ניתן גם להבין את הענישה הקולקטיבית, שבה נענשים גם אלו שלא חטאו. אם אנו רואים את העונש כמירוק הפגם שנוצר מהעבירה, ישנם מצבים שבהם הפגם נדבק גם בסביבה, ויש לפגוע גם בה. אם כן, גישה של תיקון מטפיסי, בניגוד לגישה של תגמול, מאפשרת להבין גם סוג עונשים כזה.⁷⁵

התפיסה המכניסטית

הגמרא בסנהדרין פט ע"ב דנה בנביא שכובש את הנבואה שה' שם בפיו ואינו אומרה:

תני תנא קמיה דרב חסדא: הכובש את נבואתו לוקה. אמר ליה: מאן דאכיל תמרי בארבלא לקי? מאן מתרי ביה? אמר אביי: חבריה נביאי. מנא ידעי? אמר אביי: דכתיב "כי לא יעשה ה' אלהים דבר כי אם גלה סודו" (עמוס ג, ז). ודילמא הדרי ביה? אם איתא דהדרי ביה - אודועי הווי מודעי לכלהו נביאי. והא יונה, דהדרי ביה ולא אודעהו! יונה מעיקרא נינוה נהפכת אמרי ליה, איהו לא ידע אי לטובה אי לרעה.

עולה מהגמרא שיש לאו בנביא שכובש את נבואתו, ולוקים עליו. מי שמתרה בו הוא הנביאים האחרים. הדוגמה שמובאת בגמרא לנביא שכבש את נבואתו היא מעשה יונה הנביא, שלא הלך לנינוה להתנבא עליה.

לאו זה אינו נמנה בפני עצמו במנינם של הרמב"ם והחינוך, אך החינוך מביא זאת כבדרך אגב בסוף מצוה תקטז, כאחד מאלו שמיתתן בידי שמים. המנ"יח על אתר טוען שאף כי למדנו עונש למבטל עשה זה, לא מצינו לו בשום מקום ציווי.⁷⁶ לפי הכלל שאין עונשים אא"כ מזהירין, עולה השאלה כיצד מלקים כאן?⁷⁷

75 ניתן להסביר ענישה קולקטיבית גם דרך ראיית הכלל כנמען העונש. אם יש עבירה שהיא של הכלל, אזי הכלל נענש, גם אם יש פרטים מתוכו שלא חטאו. כאן מונחת תפיסה של הכלל כיש פועל, חוטא, ואף נענש, שגם היא אינה מקובלת בתפיסות ענישה מודרניות. ראה על כך בספר שתי עגלות וכדור פורח, הארה 15.

76 ראה בתוד"ה 'הכובש נבואתו', סנהדרין פט ע"א, שכותבים שבאמת אין כאן לאו (וגם אם היה לאו, אין כאן מעשה), אלא עשה, ולכן המלקות הן מדין כפייה על המצוות (ומהי המצוה? בהחלט יתכן שזהו הציווי של הקב"ה בנבואה זו, כמו שנביא בהערה הבאה).

77 יעויין בהערה יג במהדורת מכון ירושלים של המנ"יח שהעירו שבמצוות עשה לא נדרשת אזהרה. אמנם שם מדובר על מצוות פסח ומילה, שהעונש עליהן הוא כרת, שהוא עונש בידי שמים. אך לגבי

המניח מציע שם הסבר לאור דברי בעל החינוך עצמו במצוה סט (המקלל דיינים). החינוך מסביר שם את העיקרון שנדרשת אזהרה ולא די בעונש, בכך שאם לא היתה אזהרה היה עולה בדעתנו שהעונש אינו אלא מחיר קבוע מראש למעשה העבירה (הבאנו את דבריו לעיל). כלומר, לולא היתה כתובה אזהרה, היינו חושבים שמי שעושה מעשה עבירה כלשהו אינו עובר על רצון ה', אלא שיש כעין חוק שמי שעושה כן מקבל עונש. ומכאן יכולה לעלות גישה שאדם עושה את העבירה ומקבל על עצמו את העונש, ולא יהיה בכך כל רע (שכן הוא לא עבר על רצון ה'). אפשרות זו נשללת במקום בו יש אזהרה, שכן זו מלמדת אותנו שהמעשה הזה הוא רע בעיני ה'. אך במקום כמו איסור כובש נבואתו, שם אין אזהרה, יש מקום עדיין לתפיסה כזו. בכך הוא מסביר את מעשהו של יונה הנביא, שברח מאת ה' ולא התנבא. הוא טוען שיונה הנביא קיבל על עצמו את העונש, וכבש את נבואתו. לא היה בכך מעבר על רצון ה', דבר שקשה להאמין שנביא כיונה היה עושה.⁷⁸

אמנם למסקנה הוא דוחה את האפשרות הזו, ואומר שלא יתכן שיש מעשה שהעונש עליו יהיה מכני גרידא. עונש תמיד מהווה סנקציה אשר מביעה אי שביעות רצון של הקב"ה מהמעשה.

התפיסה שהעונש הוא מעין תגובה לעבירה, כמו מי שמכניס יד לאש ששריפתו אינה עונש אלא תגובה פיסית טבעית, היא קיצונית יותר מן הגישה שראינו אצל ר"י החסיד. לפי תפיסה זו, לא רק שאין קשר בין חומרת העונש לחומרת העבירה, אלא יתכן עונש ללא עבירה כלל (מעשה עבירה דרוש כמובן, אבל לא 'עבירה' במובן השלילי של המושג. מעשה כזה הוא עבירה שחומרתה היא בעוצמה 0). תפיסה כזו עוקרת לחלוטין את מושג העונש ממשמעותו הרגילה ומהקונוטציה השלילית בה הוא נתפס בד"כ.

ר' דוב לנדו (ר"י סלובודקה) טוען⁷⁹ שתפיסה כזו מצויה גם בדברי רבנו גרשום

עונשי בי"ד בהחלט יתכן שנדרשת אזהרה, כמו שמניח בעל המניח. אמנם נראה שעצם ההתגלות של הקב"ה שמצווה אותו באופן אישי "לך אמור..." היא גופא הציווי, למרות שאין זה ציווי שנאמר בתורה (ציווי בתורה דרוש כדי ליצור איסור כללי למי שאינו נביא ולא מקבל התגלויות משלו). שו"ר שכן כתב המניח עצמו שם בהמשך.

78 ראה פירוש אחר למעשהו של יונה במאמר לשורש ג הערה 34.

79 הדברים מופיעים במאמר קצר שלו שמופיע בספר זיכרון ששמו לא זכור לנו. לאחר זמן ראינו את הדברים גם בספרו של שי ע' וזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, מאגנס, ירושלים 2016. ראה שם בסוף הערה 187 בפרק הרביעי.

במסכת תמורה ג ע"ב, לגבי מלקות לנשבעים. הגמ' שם אומרת :
...הוי אומר הפלאה זו מלקות, אימר אפילו שבועת אמת, בהדיא כתיב
"שבועת ה' תהיה בין שניהם". אימר הני מילי לפייס את חברו אבל
מילקא לילקי, לא מצית אמרת דהכתיב "ובשמו תשבע" וכו'.
הגמרא דנה באיזו סיטואציה לוקים על שבועה, ומעלה אפשרות שהמלקות ניתנות
על שבועת אמת שנשבע השומר למפקיד. ברש"י שם משמע שהגמרא טוענת שהוא
ילקה על שבועת אמת מפני שהוא מביא את עצמו לידי שבועה, כלומר יש כאן
מימד של אשמה. אך רבנו גרשום שם מפרש זאת אחרת :
ואימא ומוטב שיפיס דעתו בממון ולא בשבועה, ואם לא רצה [=בעה"ב]
ממון אלא שבועה, ישבע לו כדי להפיס דעתו אבל ילקה על שבועת אמת.
משמע מדבריו שבאמת עלתה בגמרא הבנה שהשומר יישבע כפי שהתורה מחייבת
אותו (כדי להפיס דעתו של בעה"ב), ובכל זאת ילקה. אם כן, גם כאן יש תפיסה של
העונש כתגובה מכנית למעשה העבירה, שאינה קשורה למידת האשמה. כאן לא
רק שהוא נשבע מרצונו, אלא התורה אף מחייבת אותו להישבע, ובכל זאת הוא
לוקה. אמנם סברא זו עולה רק בהוה אמינא, והיא נדחית במסקנה.
תפיסה דומה לזו רווחת בספרים שונים לגבי עונשים בידי שמים (בניגוד לעונשי
בי"ד שנדונו עד כה). לדוגמה, בספר שיחות מוסר לר"ח שמואלביץ (תשלא, שיחה
כד, 'בעניין זכירת מעשה מרים') מביא את המעשה דרב רחומי (כתובות סב ע"ב)
שאיחר לחזור לביתו בערב יום הכיפורים וגרם דאגה לאשתו. כעונש הומת רב
רחומי על ידי התמוטטות התקרה. ומקשה על כך ר"ח: כעת הצער שנגרם לאשתו
(ממיתתו) רב לאין שיעור מהצער שהיה לה באיחורו. אם כן, אין כל הגיון בהטלת
עונש כזה! ר"ח שם מפרש שעונשי העבירות שבין אדם לחברו הם כהכנסת יד לאש
(ששורפת ללא קשר לאשמתו של האדם). אדם שעושה מעשה שפוגע בזולתו נענש
באופן מכני, ללא כל שיקול דעת נוסף. גם כאן אנו פוגשים תפיסה מכניסטית של
העונש.
על פניה, תפיסה כזו מופרכת, שכן זוהי כמעט כפירה בהשגחה פרטית, אשר אחד
ממאפייניה הבסיסיים הוא שאין אירוע שאינו כרוך בבחירה של אדם, ובודאי לא

עונש, הקורה לאדם ללא החלטה הבאה בעקבות שיקול דעת עליון.⁸⁰ דוגמה נוספת לדיון בשאלה זו ניתן למצוא בגיטין לה ע"א (ועוד כמה סיפורים מקבילים במקורות חז"ל)⁸¹, שם מספרת הגמרא על אלמנה שהפקידו אצלה דינר והניחתו בתוך כד קמח. לאחר מכן אפתה את הקמח ונתנה את הלחם ובתוכו הדינר בטעות לעני. כשבא המפקיד לבקש את דינרו נשבעה האלמנה: "יהנה סם המוות באחד מבניה של אותה אישה (=היא עצמה) אם נהייתי מדינר זה". לא עברו ימים מועטים ומת אחד מבניה. הגמרא לומדת מכאן עד כמה חמור עונשו של הנשבע לשקר: אם כך במי שנשבעה באמת, בנשבע לשקר על אחת כמה וכמה. הרשב"א על אתר מביא את דברי בה"ג שמקשה, איזו שבועה יש כאן? ותיירץ שסוגייתנו הולכת כדעת ר' אבהו בשבועות לו ע"א, שקללה היא סוג של שבועה. ולפי זה הקשו כמה אחרונים, מהי הראיה מכאן שעונשה של שבועת שקר חמור, הלוא בנה מת מפני קיללת אמו ולא כעונש על שבועתה.⁸² ונראה שגם קללה אינה פועלת באופן מכני, אלא הפעלתה נעשית לאחר שיקול דעת, ורק אם מי שהקללה הופנתה כלפיו אכן ראוי לקבלה.⁸³

80 יש מקום לשאול שאלה דומה על האש עצמה - מדוע נשרף מי שמכניס ידו אליה, באם לא מגיע לו הדבר כעונש? נראה לומר שבפעולה מסוג זה אדם יודע שהוא צריך להיזהר, ולכן משיקולים שונים ההשגחה מאפשרת ברובד הגשמי הנהגה מכניסטית. משא"כ ברובד הרוחני של עונשי עבירות, אם אכן מקבלים השגחה אקטיבית של הקב"ה על אירועים כאלה (יש גישות שונות בין הראשונים בשאלת עד היכן 'אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזים עליו מלמעלה' ואכ"מ), נראה ששם אין מקום להנהגה כזו.

81 ראה לדוגמה שלושה מקרים שאירעו לשמואל: כתובות כג ע"א (שבנות שמואל נשבו מפני דברים שאמר אביו "כשגגה שיוצא מלפני השליט"), מו"ק יח ע"א (שאירע לשמואל אָבל מפני "ברית כרותה לשפתיים" בשל דברים שאמר פנחס אחיו), שבת קח ע"א (שלא היו לו בנים מפני קללת רב), ועוד בנוזיר נז ע"ב ("יתקברינון חובה לבניה"), ברכות נח ע"ב ("יהבי ביה עינייהו ושכיב"), מו"ק ט ע"א-ע"ב ("הנך כולהו ברכתא נינהו"), ר"ה ו ע"א (אשתו מתה בעוון שאינו משלם), מכות יא ע"א ("קללת חכם אפילו על תנאי היא באה"), וכבר במקרא אנו מוצאים שרחל אמנו מתה מקללת יעקב בלא שידע על גניבת התרפים (כפי שכתב רש"י בראשית לא, לב).

82 בתוס' סוד"ה לא היו, משמע שהשבועה היתה שבועת השומרים, וכן מפורש בדברי ר' קרשקש על אתר. אך נראה שזהו דוחק, שהרי להלכה אנו פוסקים שלא ידעתי פשיעותא היא (בי"מ ל"ה ע"א), ועיין בחזו"א (חוי"מ י אות יז, ד"ה הא דאמר) מה שהסביר בזה. ואפשר שמה שהכניס את תוס' לדוחק זה היא התפיסה הגנדית שאלה היא באמת קללה שפועלת מכנית, והדברים עדיין צ"ע.

83 בדומה לקללה מצינו גם בכשפים. הגמרא (סנהדרין סז ע"ב) מספרת על אשה שניסתה להטיל כישוף על רבי חנינא, ורבי חנינא אמר לה שלא תצליח משום ש"אין עוד מלבדו". הגמרא מקשה: "והאמר רבי יוחנן למה נקרא שמן מכשפים? שמכחישין פמליא של מעלה", ומתרצת "שאני רבי

טמטום הלב ממאכלות אסורות

גישות דומות ניתן למצוא בנושא "טמטום הלב" (הנפש) כתוצאה ממעשי עבירה שבוצעו בהיתר או בשוגג.⁸⁴

הרשב"א יבמות (קיד ע"א) כותב:

הא דתניא יונק תינוק והולך מחלב נכרית ומבהמה טמאה ואין חוששין ביונק שקץ... מפני שטבען של ישראל נח יותר משום דרגילי במצות והם רחמנים וביישנים בטבע, אף חלבן מגדל טבע כיוצא בהן. וזה שאמרו במשה שלא רצה לינק מחלב הנכרית כמו שהוא באגדה, ולזה אמרו כאן יונק מן הנכרית ומן הבהמה טמאה, ולא שיהא זה כזה אלא מן הנכרית יונק לכתחלה ואפילו בזמן שיש חלב של ישראלית, אלא שהוא מדת חסידות ומדת זריזות שלא להניקו.

ובתוספות הרא"ש (שם) כתב באופן דומה, אלא שהרשב"א הדגיש את מעלתם של ישראל ואת רגילותם במצוות, והרא"ש את הגנות שבמאכלות אסורות שאוכלת הנכרית:

דאין בו איסור... אלא מנהג פריצות יש בו בשביל שאוכלות דברים טמאים.

חנינא דנפיש זכותיה".

כמו כן גם בברכה מצינו עת רצון שבה מתקיימות הברכות. הגמרא (מגילה כז ע"ב) מספרת שרב הונא היה עני מרוד, עד שמישכן את אבנטו כדי להשיג יין לקידוש. ראה זאת רב ובירכו: יהי רצון שתתכסה בשיראי משי. הברכה התקיימה בחתונת בנו, בכך שכלותיו הניחו עליו בטעות את בגדיהן בעת שישן. מששמע זאת רב הקפיד עליו מדוע לא השיבו בשעתו "וכן למר" ופירש"י: "אף אתה תהא מבורך לכך שמא היה עת רצון ותתקיים אף ביי". נביא פירוש נאה ששמענו בשם הרב שמעון משה דיסקין ז"ל. הקושי ברור. מדוע לא הקפיד רב בשעה שבירך ולא ענה רב הונא "וכן למר", ודווקא כעת כשהברכה התקיימה רק 'לצאת ידי חובה' הקפיד? הרי כוונת הברכה היתה שרב הונא יתעשר ולא שבטעות יניחו עליו בגדי משי. פירש הרב דיסקין שברכה יכולה להתקיים בשני אופנים: 1. עת רצון. 2. צדיק גוזר והקב"ה מקיים. יש נפק"מ בין האופנים. אופן 1 אינו תלוי בכוחו של המברך שכן עת רצון היא לכל. מאידך הוא תלוי בזכויותיו של המתברך אם יזכה לברכה אמיתית או מאולצת. לעומת זאת, אופן 2 תלוי בזכותו של המברך ובכוונתו, שהרי הקב"ה מקיים את רצונו. מראש סבר רב שברכתו היא באופן 2, ואם כן אין טעם שרב הונא ישיב לו בברכה, שכן כוחו של רב הונא לגזור אינו שווה לכוחו של רב. אך משראה שהברכה לא התקיימה כפי שגזר אלא רק בצורה מאולצת, הבין שחלה כאן הברכה באופן 1 ורב הונא הוא שלא זכה להתעשר באמת, ואם כך אם היה רב הונא משיב לו בברכה היתה גם היא מתקיימת, שכן היתה זו עת רצון, ובו היתה מתקיימת כפי זכויותיו שלו.

84 ראה על כך בפרק ו של המאמר הנספח לשורש השישי.

וכך אנו מוצאים באור זרוע (ב, סי' רעט) :

קיימא לן דאפילו שלא בסכנה קטן אוכל נבילות אין ביי"ד מצווין עליו להפרישו, אפילו הכי צריכים להזהר שלא יאכל האיסור, וצריכים להזהר במינקת גויה שלא תאכיל לתינוק בשר חזיר, מפני שמה שאוכל בקטנותו מפעפע בו בזקנותו ומוציאו לתרבות רעה, כההיא דירושלמי חגיגה. הדברים מבטאים תפיסה שתכונות שקיימות במינקת משפיעות על היונק, בדומה לאחת הסיבות שהביאו את אלישע בן אבויה לידי קיצוץ בנטיעות (ירושלמי חגיגה ב, א) :

אמו כשהיתה מעוברת בו היתה עוברת על בתי עכו"ם והריחה מאותו המין והיה אותו הריח מפעפע בגופה כאירסה של חכינה.⁸⁵ וברמ"א (יו"ד סי' פא ס"ז) פסק :

חלב כותית כחלב ישראל, ומכל מקום לא יניקו תינוק מן הכותית אם אפשר בישראלית, דחלב כותית מטמטם הלב. וכן לא תאכל המינקת אפילו ישראלית דברים האסורים, וכן התינוק בעצמו, כי מזיק לו בזקנותו.

הטמטום הנובע מחלב נכרית נובע מאכילתה מאכלות אסורות, מאכל שעבורה הוא היתר גמור. יותר מכך כתב הש"ך (ס"ק כ"ה), שאף המינקת הישראלית כשהיא חולה וצריכה להתרפא במאכלי איסור תשלח את בנה לינוק אצל אחרת, למרות שהיא אוכלת אותם בהיתר גמור (ואף מצוה היא, "וחי בהם"). והתינוק עצמו, אף שנפסק להלכה שאין מצווין להפרישו אם הוא אוכל מעצמו נבלות, מומלץ כאן להפרישו מפני הנזק שיגיע לו בעתיד.⁸⁶ כנגד התפיסה הזו יוצא נחרצות בעל בן איש חי (בשו"ת רב פעלים ח"ג בסופו

85 ובדומה לדברי הרמב"ן (ויקרא יא, יג) על איסור אכילת עופות טמאים : והסימן הגדול בעופות היא הדריסה, שכל עוף הדורס לעולם טמא, כי התורה הרחיקתהו מפני שדמו מחומם לאכזריותו ושחור וגס, ומוליד המרירה השרופה השחרורת, ונותן אכזריות בלב... והנה טעם האיסור בעופות, מפני אכזריות תולדותם, והבהמות יתכן שיהיו כן, מפני שאין בבעלי הגרה והפרסה השסועה דורס, והשאר כולם יטרופו... וראיתי בקצת ספרי הנסיונות, שחלב החזיר אם ינק היונק ממנו יהיה אותו הנער מצורע, וזה לאות שיש בכולם סגולות רעות מאד.

86 ראה עוד בעניין זה במאמרו של שמחה עמנואל, המינקת הנוצרייה בימי הביניים - הלכה והיסטוריה, ציון עג.

נדפסו כמה תשובות בעניני סוד תחת השם 'סוד ישרים'. תשובה ו):

בריה טמאה וכן בשר נבלה וטריפה אין גופם מטמא נפש האדם. ואע"ג דכתיב בהו "ונטמאתם במ" אין הכוונה לומר שגופם מטמא נפש האדם, אלא כל דבר אסור וטמא שורה עליו כח רוחני של טומאה וכשאדם אוכל אותו שורה אותו כח הטומאה על האדם ונכנס בו ומטמאו. אמנם אם הוא אנוס גמור שאינו יודע כלל מן האיסור והטמא וגם אין לו לתלות בו גרמא שהוא גרם לעצמו שיכשל בשגגה, אז אם אכל אותו דבר האסור והטמא לא ישרה על האדם אותו כח הטומאה של אותו דבר ואין רשות לכח הטומאה ליכנס בו ולא להיות נוגע בו.

בתוך הדברים הוא מספר על מעשה שאירע בבגדד בעת שאביו היה רבה של העיר. הגיע אז משולח אשכנזי שראה את התפילין שמניחים אנשי העיר והבחין שהן אינן מרובעות כפי דרישת ההלכה. לאחר בירור עם רב העיר הוברר שבאמת היתה שם טעות של כמה דורות, וכבר מה כמה דורות תושבי בגדד לא הניחו תפילין כשרות. הוא דן בשאלה האם יש להם דין של "קרקפתא דלא מנח תפילין", ומסקנתו היא שמכיון שהיו אנוסים אין להם את הגדר הזה. זהו חידוש עוד יותר גדול: לא רק שאין עליהם עונש, ולא רק שאין עליהם עבירה, אלא הם אף נחשבים כמי שקיימו את המצוה במובן כלשהו (אונסא כמאן דעבד). ועיין שם בהמשך דבריו.⁸⁷ גם כאן התפיסה היא שעונש וסטטוס הלכתי אינם נקבעים באופן מכני ושרירותי. הדברים תלויים תמיד באשמת האדם, ולא רק במצב האובייקטיבי. עונשים ומצוות אינם חוקי טבע.

השלכה על חובת הציות לחכמים

מקור קדום יותר שדן בבעיה זו הוא ספר דרשות הר"ן, דרוש אחד-עשר, 'שופטים ושוטרים'. הר"ן שם מבאר שהמצוות אינן ביטוי לרצון שרירותי של הקב"ה אלא ישנה בקיומן תועלת ובעבירות נזק אעפ"י שלא נדע סיבתו. ולפי זה מקשה שם

87 נקודה נוספת מתחדשת בהשוואתו בין מאכלות אסורות להנחת תפילין פסולות. במאכלות אסורות, בהם עוסקים המקורות שהבאנו, הדיון הוא על הפעולה הרוחנית של טמטום הלב שלכאורה אינה קיימת במצוות אחרות, ויש אם כן מקום לדחות את ההשוואה בין תפילין, שאם אין עבריינות אכן אין פגם, למאכלות אסורות שבהם יש יותר מקום לתפיסה מכניסטית.

הר"ן:

לפי זה הדעת אם כן כשיסכימו החכמים בדבר אחד טמא שהוא טהור (בטעות), מה יהיה. הלא הדבר ההוא יזיק אותנו ויפעל מה שבטבעו לפעול, ואעפ"י שהסכימו בו החכמים שהוא טהור. ואלו הסכימו הרופאים על סם אחד שהוא שוה, והוא על דרך משל חס במעלה רביעית, שאין ספק שלא תמשך פעולת הסם בגוף כפי מה שהסכימו בו הרופאים, אבל כפי טבעו בעצמו. כן הדבר שאסרה לנו התורה מצד שהוא מזיק בנפש, איך ישתנה טבע הדבר ההוא מצד שהסכימו החכמים שהוא מותר, זה אי אפשר רק על צד הפלא.

הר"ן מקשה כיצד התורה מצווה עלינו להישמע להכרעת חכמים גם במקום שהם טועים, הרי העבירה תגרום לנו נזק רוחני בנפשנו. הר"ן בקושייתו גם מדמה נזק כזה לפעולת נזק פיסית.⁸⁸

ומתוך הר"ן שהתורה קבעה דרך פעולה שתהיה אופטימלית ברוב המקרים. בד"כ הכרעת חכמים תהיה קרובה לאמת יותר מזו של האדם הפשוט ולכן זו הדרך האופטימלית לצמצום הנזק. נכון שבמקרים מסוימים גם חכמים עלולים לטעות, ואז נשלם על כך כולנו בנזק רוחני, בדומה לנזק שנגרם כתוצאה מטעות בהחלטה של רופא. בהמשך דבריו רוצה הר"ן לטעון שהתועלת שבציות לקולם של החכמים תמחה את הנזק שהיה עלול להיגרם מן הטעות עצמה.⁸⁹

מתפיסת הר"ן עולה כי הנזק הרוחני (טמטום הלב) הוא באמת מכניסטי, והוא תלוי במעשה עצמו ולא בהיותו של מעשה זה עבירה על רצון ה' (או במידת האשמה של העבריין), כעין מה שראינו בהו"א בסוגיית תמורה.

למסקנת הר"ן בתירוץ הראשון ברור שתפיסה זו נשארת. את המשך דבריו ניתן לפרש לתרי אנפי: או שבאמת הנזק הוא מכניסטי, אלא שהתועלת הנגדית שנגרמת מן הציות לחכמים (שגם היא מצוות עשה) שקולה כנגדה. ואפשר גם לפרש שעקב היותו של הציות מצוה הרי שאין כלל נזק מן העבירה. וזאת כיון שהנזק נגרם ממעבר על רצון ה' ולא מהמעשה עצמו, בניגוד להנחתו בשלב הקושיה.

88 ראה אברבנאל ריש שופטים בספק החמישי ובהודעה השמינית.

89 הר"ן מושה את המצב הזה גם כאן להשפעה פיסית, כאשר הוא טוען שגם אדם האוכל מאכל מזיק וכוונתו שיועיל לו, הרי שאם היזקו לא מופלג הוא לא ייזק ממנו.

התפיסה המכניסטית: סיכום

כאמור, בכל המקורות הללו נדונה תפיסה מכניסטית של עונשים. למסקנה בעונשי בי"ד התפיסות הללו נשללות, אך בעונשי שמים אולי יש להן מקום כלשהו. תפיסה מכניסטית היא ביטוי קיצוני יותר של גישת ר"י החסיד, שכן היא אינה מהווה, גמול שמיועד למטרה כלשהי, אלא תוצאה מכנית של מעשה העבירה. כפי שהערנו, כאן ודאי אין כל פרופורציה בין חומרת העבירה לחומרת העונש, שהרי העבירה כלל אינה חמורה שכן היא נעשית באונס ומבלי כוונה, ובמקרים מסויימים אולי אף מתוך חיוב הלכתי.⁹⁰

90 בפת"ש (יו"ד קטז ס"ק ז) הביא בשם תורת האשם, שגנאי הוא להמנע כ'מידת חסידות' מלאכול איסור שהתבטל בשישים, שהרי התורה התיירה ואין לפקפק. מאידך, דין 'דבר שיש לו מתירין' שלא בטל אפילו באלף, מוסבר ע"י רש"י (ביצה ג ע"ב) בסברא שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ומשמע שיש דבר בעייתי גם באיסור שהתבטל.

במרדכי (חולין, סימן תרפז) הביא שמהר"ם היה מתלוצץ מהמחמירים במקום שהתירו, שהוא כחולק על התלמוד וכדרך מינות, וכמוסיף שהוא גורע - מלבד במקום גדר ומשמרת שמותר ופעמים גם צריך. ביד יהודה (יו"ד קב ס"ק ו) כתב שמצינו בכמה מקומות שהחמירו חז"ל שלא יועיל ביטול באיסורים, כגון בדברים חשובים - משום שבמקרים אלו גם לאחר הביטול הדבר נראה בעיני בני אדם כאכילת איסור, ויש חשש שיבואו לאכול איסור ממש. וכך פירש שסברת 'עד שתאכלנו באיסור' אינה איסור ממש, אלא רק שנראה כאיסור. אפשרות נוספת היא שאינו בגלל חשש, אלא משום שהביטול הוא צורת היתר לא מועדפת, ובמקום שאפשר להגיע להיתר בדרך אחרת ובלי טירחה, אין להסתמך על הביטול (כעין "אין מבטלים איסור לכתחילה"). הדברים זוקקים בירור מקיף יותר, ואכ"מ.

פרק ז. סיכום

ראינו שהרמב"ם מונה את סוגי העונשים אך לא את פירוטם, וקיימות אפשרויות נוספות בדעות הראשונים, ממניית כל עונש לעצמו ועד מניית כל תורת הענישה כמצוה אחת. תלינו זאת תחילה בשאלה האם העונש הוא חובה המוטלת על בית הדין להפעילו וזוהי מצוה כללית אחת, או שהוא קיים מעצם מציאותה של העבירה שנעברה ובית הדין אינו אלא מוציא לפועל ואם כך נכון למנות את העונשים בצמוד לעבירות שיצרו אותן. הרמב"ם הוא דעה ממוצעת.

לאחר מכן בחנו את מטרותיה השונות של ענישה בכלל וענישה תורנית בפרט, וראינו שניתן להשליך מכך על ההבנות השונות ועל אופני המניין השונים. למשל, עונש כנקמה מתאים יותר למנותו על פי סוגיו, לעומת עונש כתיקון שהוא פרטני יותר עבור כל חטא, ואילו עונש כביעור הרע הוא חובה אחת כללית.

עסקנו בחומרת העונש והתאמתה לחומרת החטא, וגם כאן ראינו ששאלת מטרות העונש משליכה ישירות על הדיון. עונש כמירוק מעמיד סולם חומרה שונה, רוחני יותר, מאשר עונש כנקמה, שדירוגו יהיה יותר על פי מידת הסבל שהוא מסב לנענש.

העלינו לבסוף כמה נקודות לבירור בסוגיה זו. הצענו למשל לחלק בין עונשי מיתה, שעיקרם סילוק הרע ולכן הם מפורטים בתורה על כל חטא בנפרד, ובין עונש מלקות, שהוא חינוכי יותר ולכן הוא מוטל כאחת על כלל הלאווין.

ראינו שהגישה הרואה בעונש את דרך מירוק החטא בעולם הרוחני, תוכל להצדיק ענישה קולקטיבית, ותפיסה מכניסטית של יחסי עבירה חטא מביאה את הגישה הזו עד לקצה, ואפשר שיש לה גם השלכות הלכתיות, שלא לחטוא גם במצבי היתר מפני התוצאות האוטומטיות השליליות.

הערת הרמב"ן בסוף השגותיו לשרשים:

ויש לי עוד ספק וקושיא והוא ממה שאמרו (סנהדרין נו ע"א) שבע מצות נצטוו בני נח והנה מנו עניין העריות כולן מצוה אחת והדינים כולם מצוה אחת וכן ענין עבודה זרה כלו מצוה אחת. והם שוים בה לישראל שהם חייבים בכל מה שבית דין שלישראל ממיתין עליה. והנראה בזה לומר שהזהירו בני נח במצות שלהם בכללות לא בפרטים כלומר שנאמר להם בעריות על דרך משל כמו איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו אל האם ואל האחות מן האם ואשת החבר וימנה אותם מפני זה מצוה אחת, אבל בישראל שריבה בהן לאוין ומניעות מאחר שהזהיר על כל אחד בלאו נפרד ימנו מצות רבות. וכן מה שאמרו (שם ב) עשר מצות נצטוו ישראל במרה שבע שנצטוו בני נח הוסיף להם שלש שבת וכיבוד אב ואם ודינין שנאמר [בשלח טו] שם שם לו חק ומשפט, נאמר כי הזהיר אותם באזהרות הנאמרות לבני נח כאזהרות הם עצמם, ארצה לומר שכללם להם עד שבאו אל הר סיני ששם נתבארו המצות בפרטיהן ודקדוקיהן. והזהיר אותם במרה לשבות בשבת מצות עשה אחת אבל בדינין אמרו במכילתא ומשפט אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות. והנה כל אלו מנו אותם אחת ואין להם ענין לכללם בבת אחת אלא ששם אחד יכלול אותם והוא המשפט. והמתקרב אל הדעת מזה שהוא ית' וית' צוה לשפוט בצדק שנאמר (ר"פ שופטים) ושפטו את העם משפט צדק והצדק הוא לעשות בכל דבר ודבר מן הנולדים בין בני אדם כאשר צוה הוא יתעלה אותנו ולא נחוש על הפרשיות והחלוקים בדבור בכל אשר אין בהם צווי מוחלט לעשות ככה או ככה או מניעה מוחלטת להשמר מן הפועל הפלוני ואם כן יהיו כל הדינין הבאים בחשבון מצוה אחת.

שבע מצוות בני נח

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. עיון ראשוני בדברי הרמב"ן

הקדמה: שבע מצוות בני נח

קושיית הרמב"ן

ההסבר: מניין המצוות ואופי הציווי

המשך דברי הרמב"ן

דברי ספר החינוך: מדוע יש פירוט אצל ישראל?

ג. ההשתלשלות ההיסטורית של היחס בין סברא לציווי

מבוא

דברי הרמח"ל

מצוה ושכל

המוטיבציה הראויה לקיום מצוות

היסטוריה ומהות של המושג 'ציווי'

בחזרה לדברי הרמב"ן

ד. בין ישראל לבני נח

מבוא

חלופות לדיני 'חושן משפט'

האם ניתן להקים חלופה כוללת ל'חושן משפט'?

מעמדו של 'חושן משפט'

היכן מצוי הצדק?

דברי הראי"ה קוק על ההבדלים ההלכתיים בין בני נח לבין ישראל

הבדל גם בגדרי הבעלות

"ליכא מידי דלישראל שרי ולנכרים אסור"

הקושי המוסרי

ה. ישראל ובני נח: מודל שתי קומות

מבוא

שתי תפיסות של מערכת דיני בני נח

דברי הבית ישי

השלכה עקרונית

סוגיית ישראל וגוי שבאו לדון

השוואות בני נח לישראל: משפט המלך וכיבוד הורים

מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני

חיובי קטנים

דיני המשפטים

הגדרת הזהות היהודית

ו. סיכום

פרק א. הקדמה

מאמר זה ידון בהערה שמעיר הרמב"ן על מניין מצוות בני נח בסיום השגותיו לשרשים. כפי שנראה, הדיון נוגע להבנת משמעותן של מצוות בכלל (לעומת מעשים טובים), ובעיקר להבדל שבין מצוות בני נח למצוות שלנו. בפרק הבא נלמד את דברי הרמב"ן, קושייתו ותירוצו, ונבחן מקבילות בדברי הראשונים. בפרק ג נציב שני רבדים במישור ההיסטורי, כאשר הציוויים לבני נח ובכלל עד מתן תורה הם הבסיס, ועל גביהם הציוויים לישראל בסיני. נראה גם את השפעת סיני על בני נח. בפרק ד נבחן השלכות הלכתיות של הבדל זה, ובפרק ה נחדד את המודל בעל שתי הקומות, קומת יהודי על גבי קומת אדם, ונראה כמה סוגיות עקרוניות שמיושבות על פיו.

פרק ב. עיון ראשוני בדברי הרמב"ן

הקדמה: שבע מצוות בני נח

כידוע, חז"ל מלמדים אותנו שיש שבע מצוות שבני נח חייבים בהן. כך מסכם זאת הרמב"ם (הלכות מלכים ומלחמותיהם פ"ט ה"א):

על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על עבודה זרה, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים. אע"פ שכולן הן קבלה בידינו ממושה רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה. הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצוות.

וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם. בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטוו עמרם במצוות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו.

הרמב"ם מתאר כאן השתלשלות היסטורית של קבלת המצוות בעולם. אדם הראשון קיבל שש מצוות, נח קיבל עוד אחת, וכך נוצרו שבע המצוות שכל בני האדם חייבים בהן עד ימינו. לאחר מכן נוספו בהדרגה מצוות נוספות שמחייבות רק אותנו.

והנה, מצאנו שנחלקו הראשונים בהגדרת היקף המצוות הללו וגדרן. לדוגמה, ביחס לגזל ודינים (=הקמת מערכת משפטית), רבים מבינים ששיטת הרמב"ם היא שבני נח יכולים לעצב את המערכת הזו כרצונם. הם אינם מחוייבים לשולחן ערוך שלנו, והמצווה שמוטלת עליהם היא רק לדאוג לסדר חברתי ולצדק מוסרי.

כך כותב הרמב"ם (פ"ט ה"ד):

וכיצד מצווין הן על הדינין, חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו, ולהזהיר את העם, ובן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו יהרג בסייף, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו, ובן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד בלא התראה ועל פי קרובין אבל לא בעדות אשה ולא תדון אשה להם.

המצוה כוללת הקמת בתי דין והושבת דיינים שידונו בשש המצוות האחרות ויענישו עליהן. היה מקום לומר שלפי הרמב"ם קביעת תוכן המערכת המשפטית ודיני ממונות היא חלק ממצוות גזל ולא ממצוות דינים, אבל סביר יותר לראות אותה כחלק ממצוות דינים שהיא הקמת מערכת משפטית ועיצוב דיני הממונות. זהו תנאי לכך שאפשר יהיה לדון בבתי הדין הללו על איסור גזל.¹

כלומר בעניין זה יש הבדל גדול בינם לבינינו, שכן אצלנו יש מצוות רבות שנוגעות לדין האזרחי (כמו דיני ראיות, שומרים, נזיקין וכדו'). לגבי ישראל התורה אינה מסתפקת בקביעת העיקרון הכללי שיש לחוקק מערכת חוקים צודקת ולמסד מערכת אכיפה שלהם. היא נכנסת גם לתכני המצוות שייכללו באותו חוק אזרחי. אמנם הרמב"ן חולק בזה על הרמב"ם, ולדעתו מערכת הדין האזרחי (=דיני ממונות) של בני נח דומה (ואולי זהה) למערכת הלכתית שמחייבת את ישראל. כלומר החוק של בני נח הוא חלק 'חושן משפט' של השולחן ערוך ונו"כ. וכך הוא כותב בפירושו לתורה, על מעשה שכס ובני יעקב (בראשית לד, יג):

ורבים ישאלו, ואיך עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה לשפוך דם נקי. והרב השיב בספר שופטים ואמר שבני נח מצווים על הדינים, והוא להושיב דיינין בכל פלך ופלך לדון בשש מצות שלהן, ובן נח שעבר על אחת מהן הוא נהרג בסייף, ראה אחד שעבר על אחת מהן ולא דנוהו להרגו הרי זה הרואה יהרג בסייף. ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכס הריגה שהרי שכס גזל, והם ראו וידעו ולא דנוהו.

ואין דברים הללו נכונים בעיני, שאם כן היה יעקב אבינו חייב להיות קודם וזוכה במיתתם, ואם פחד מהם למה כעס על בניו וארר אפם אחר כמה זמנים, וענש אותם וחלקם והפיצם, והלא הם זכו ועשו מצוה ובטחו באלהים והצילם.

ועל דעתי הדינין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דיינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני

1 ראה על כך בשו"ת הרמ"א סי' י, ובחזו"א ב"ק סי' י סק"א. ובשו"ת חת"ס ח"ו סי' יד כתב שאמנם הציווי על הדינים מכיל רק חובה להקים ולמנות בתי דינים, אבל ישנה גם חובה לחוקק משפט אזרחי, והיא מסתעפת מאיסור גזל. לדברינו זהו שילוב של איסור גזל ומצוות דינים.

מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אנס ופתה בתו של חברו או שהדליק גדישו וחבל בו וכיוצא בהן. ומכלל המצוה הזאת שיושיבו דיינין גם בכל עיר ועיר כישראל, ואם לא עשו כן אינן נהרגין, שזו מצות עשה בהם, ולא אמרו (סנהדרין נז ע"א) אלא אזהרה שלהן זו היא מיתתן, ולא תיקרא אזהרה אלא המניעה בלאו, וכן דרך הגמרא בסנהדרין (נט ע"ב).

כלומר, לשיטתו בני נח חייבים בכל פרטי הדינים שמחייבים אותנו.²

אמנם לגבי איסור עבודה זרה כותב הרמב"ם (ה"ב) שדיניהם שווים לשלנו :

בן נח שעבד ע"ז הרי זה חייב, והוא שיעבוד כדרכה. וכל ע"ז שבית דין של ישראל ממיתין עליה בן נח נהרג עליה, וכל שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה אין בן נח נהרג עליה, ואע"פ שאינו נהרג אסור בכל, ואין מניחין אותו להקים מצבה, ולא ליטע אשרה, ולא לעשות צורות וכיוצא בהן לנוי.

ומה לגבי עריות? כאן הרמב"ם כותב (ה"ה) :

שש עריות אסורות על בני נח: האם, ואשת האב, ואשת איש, ואחותו מאמו, וזכור, ובהמה, שנאמר "על כן יעזוב איש את אביו" זו אשת אביו, "ואת אמו" כמשמעה, "ודבק באשתו" ולא באשת חברו, "באשתו" ולא בזכור, "והיו לבשר אחד" להוציא בהמה חיה ועוף שאין הוא והם בשר אחד, ונאמר "ואחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה".

כלומר, יש הבדל בין בני נח לישראל לגבי דיני ערוה (לדוגמה, אצל ישראל אסורה גם אחותו מאביו, ואצל בני נח אין כלל עריות מחמת קורבת האב, ועוד).

קושיית הרמב"ן

כאמור, בסוף השגותיו לשורשים הרמב"ן מעלה נקודה, שככל הנראה לא באה לידי ביטוי בשורשי הרמב"ם. ואלו דבריו :

ויש לי עוד ספק וקושיא והוא ממה שאמרו (סנהדרין נו ע"א) שבע מצות

² בשיטת הרמב"ם יש לדון, שכן יתכן שהוא כולל את כל אלו באיסור גזל. כפי שנראה להלן, גם הרמב"ן מסכים שאצל בני נח מתאגדים איסורים רבים, שאצלנו נמנים בנפרד, ונמנים יחד כמצוה אחת.

נצטוו בני נח והנה מנו עניין העריות כולן מצוה אחת והדינים כולם מצוה אחת וכן ענין עבודה זרה כלו מצוה אחת. והם שוים בה לישראל שהם חייבים בכל מה שבית דין של ישראל ממיתין עליה.

הרמב"ן מעורר שאלה לאור ההשוואה בין מצוות בני נח למצוות של ישראל, מדוע אצל בני נח נמנות כל העריות, דינים וע"ז, כמצוה אחת (כל אחת), בעוד שאצלנו כל אחת ממצוות אלו מכילה כמה מצוות שונות?

הוא אומר שאין להסביר שרק ערוה אחת מהאסורות עלינו אסורה על בני נח, או שיש רק אופן אחד של איסור ע"ז, שהרי דיניהם זהים לאלו שלנו. וגם לגבי עריות שהדינים אינם ממש זהים, לפחות אותו חלק מהאיסורים שקיים גם אצלם היה צריך להימנות במפורט כמו אצלנו. הערנו למעלה שלגבי מצוות דינים לא ברור האם גדריה חופפים לדיני ההלכה שלנו. לעומת זאת, לגבי עבודה זרה הרמב"ן כאן קובע שדיניה אצל בני נח זהים לאלו של ישראל, וראינו שגם הרמב"ם מסכים לזה. לגבי עריות ההבדלים בין בני נח לישראל מבוארים בגמרא, וקשה להאמין שהרמב"ן חולק על כך (בהמשך דבריו הוא כותב לגבי עריות כלשון הרמב"ם). אם כן, מסתבר שהרמב"ן בדבריו כאן מתכוון להצביע על דמיון חלקי ולא מלא (פרט לנושא ע"ז). מכאן מתבקשת השאלה מדוע אצל בני נח מניית המצוות נעשית באופן שונה מאשר אצלנו?

הדבר מתחדד בעיקר ביחס לדינים. לפי הרמב"ם (לפחות על פי הצעתנו למעלה בשיטתו) מובן מדוע אצל בני נח יש רק מצוה אחת של דינים. הסברנו שלשיטתו הם אינם מצווים על דינים מסויימים, אלא על קביעת מערכת שתשיג סדר חברתי וצדק. זהו צו אחד בודד, ויישומיו מסורים להם. אצל בני נח אין טעם לפרט את מצוות הדינים למצוות רבות. אצל ישראל זה מתפרט כי התורה מצווה אותנו לא רק בציווי הכללי לעשות צדק וסדר, אלא גם נכנסת לתכנים הספציפיים (ולהלן נעמוד על משמעות העניין).

לעומת זאת, לפי שיטת הרמב"ן הקושיה מתעצמת: מדוע אצל בני נח לא קיים הפירוט שקיים אצלנו? אם היקף המצוה הוא זהה, מדוע היא נמנית אצלם כמצוה אחת ואצלנו כעשרות רבות של מצוות?³

3 הגמרא בחולין (צב ע"א) אומרת: "אלו שלושים מצוות שקבלו עליהם בני נח". רש"י כתב: "שלושים מצוות. לא נתפרשו", ויש מרבותינו שניסו למנות אותן (ראה למשל הקדמת רב ניסים

ההסבר: מניין המצוות ואופי הציווי

הרמב"ן מציע את היישוב הבא:

והנראה בזה לומר שהוזהרו בני נח במצות שלהם בכללות לא בפרטים, כלומר שנאמר להם בעריות על דרך משל כמו 'איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו, אל האם ואל האחות מן האם ואשת החבר' וימנה אותם מפני זה מצוה אחת, אבל בישראל שריבה בהן לאוין ומניעות מאחר שהזהיר על כל אחד בלאו נפרד ימנו מצות רבות.

הרמב"ן מסביר שבני נח הוזהרו במצוות שלהם באופן ובנוסח כללי, ולא בפרטים, ולכן הם נמנים כמצוה אחת. כלומר הוא תולה את ההבדל באופן מניין המצוות בהבדלים בצורת הציווי: אנחנו נצטוונו במפורט והם נצטוו באופן כללי. על כך יש להעיר משני היבטים:

א. מנין שבני נח הצטוו באופן כללי בלבד? הפסוק "איש איש אל כל שאר בשרו" שהוא מביא בדבריו נאמר לישראל ולא לבני נח. נראה שהוא רק מעלה השערה שהציווי לבני נח (שלא מופיע בפירוש בתורה) נאמר בלשון דומה לפסוק זה, כלומר בנוסח כללי. בכל אופן, ברור שאין כוונתו ללשון הפסוק בתורה שפונה לבני נח, שהרי אין פסוק כזה (ובאמת המקור לשבע המצוות שנוי במחלוקת. ראה ערך 'בן נח' באנציקלופדיה). כוונתו היא לציווי שנאמר ע"י הקב"ה לאדם ולנח כאשר הוא ציווה אותם בשבע המצוות הללו, שאין לנו עדות ישירה על אופיו (ואכן הוא מקפיד לכתוב כאן "על דרך משל").

ב. לא ברור איזה הסבר יש כאן לקושיה? אם לא הבנו מדוע המצוות נמנות ביחד, כעת הוסבר לנו שזה מפאת אופיו ונוסחו של הציווי. אך כעת עולה השאלה מדוע באמת יש הבדל כזה בנוסחי הציוויים לבני נח ולישראל? אם כן, מדברי הרמב"ן עדיין לא קיבלנו מענה לקושי הבסיסי אותו הוא עצמו העלה.

המשך דברי הרמב"ן

בהמשך דבריו מביא הרמב"ן את מדרש חז"ל לגבי המצוות שקיבלנו במרה:

גאון לש"ס, פירוש התורה לרב שמואל בן חופני, עשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו מאמר חיקור דין ח"ג פכ"א). יש שכתבו שהן פירוט של שבע המצוות, ויש שכתבו (ע"פ הירושלמי בע"ז פ"ב ה"ד) שאלו מצוות ש"עתידין" בני נח לקבל עליהם לעתיד לבוא. ואכ"מ.

וכן מה שאמרו (שם ב) עשר מצות נצטוו ישראל במרה שבע שנצטוו בני נח הוסיף להם שלש שבת וכיבוד אב ואם ודינין⁴ שנאמר [בשלח טו] שם שם לו חק ומשפט, נאמר כי הזהיר אותם באזהרות הנאמרות לבני נח כאזהרות הם עצמם.

כוונתו כנראה להקשות מדוע גם אצל ישראל אנחנו מוצאים ששבע המצוות הללו נכללות ולא מתפרטות? מלשון המדרש עולה לכאורה שבמרה קיבלנו 10 מצוות, ובסיני קיבלנו עוד 603. אבל כשבוחנים את המצוות שקיבלנו במרה, הן כוללות יותר מאשר 10, שהרי השבע של בני נח מתפרטות אצלנו להרבה מצוות שונות. הוא מסביר זאת כך:

ארצה לומר שכללם להם עד שבאו אל הר סיני ששם נתבארו המצות בפרטיהן ודקדוקיהן. והזהיר אותם במרה לשבות בשבת מצות עשה אחת אבל בדינין אמרו במכילתא ומשפט אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות. והנה כל אלו מנו אותם אחת ואין להם ענין לכללם בבת אחת אלא ששם אחד יכלול אותם והוא המשפט.

דבריו כאן אינם ברורים די הצורך. נראה שכוונתו לומר שבמרה המצוות הללו לא התפרטו גם ביחס לישראל. שם קיבלנו את המצוות הללו בצורה כללית, ורק במעמד הר סיני הן התפרטו. כלומר, בהר סיני לא רק נוספו לנו מצוות מעבר למה שקיבלנו במרה, אלא גם חזרו על הציוויים שנצטוונו במרה, אך בנוסח פרטני יותר, שלא כמו שהם נאמרו לבני נח. במרה קיבלנו את המצוות של בני נח בנוסח הכללי, כפי שהן נאמרו לבני נח. נראה כי הדברים אמורים גם לגבי שלוש המצוות שנוספו במרה.

מלשון הרמב"ן לא לגמרי ברור האם כוונתו לומר שהצטוונו לשפוט בצדק ותו לא (כשיטת הרמב"ם לגבי בני נח), או שכוונתו לומר שהתחייבנו בכל הפרטים כפי שניתנו אח"כ בסיני, ורק נוסח הציווי היה כללי (כפי שהרמב"ן עצמו הציע קודם לגבי בני נח).

4 וצ"ע מדוע הדינין הם תוספת על מצוות בני נח, הרי גם הם קיבלו את המצוה הזו, ואמנם בהמשך הוא מביא פירוט מהמכילתא: "אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות", ואלה דינים מחודשים שצריכים בית דין סמוכים (ראה ב"ק פד ע"ב) ואפשר שאינם נוהגים בבני נח, ולכן היה צורך להוסיף אותם לבני ישראל. אך עדיין קשה על הוספת מצוה זו למניין עשר, שהרי זה פירוט נוסף למצוות דינים ולא מצוה חדשה במונחי "שבע מצוות".

ההסבר בהמשך דבריו מורה שכוונתו לאופן השני :

והמתקרב אל הדעת מזה שהוא יתברך ויתעלה צוה לשפוט בצדק שנאמר (ר"פ שופטים) "ושפטו את העם משפט צדק", והצדק הוא לעשות בכל דבר ודבר מן הנולדים בין בני אדם כאשר צוה הוא יתעלה אותנו. ולא נחוש על הפרשיות והחלוקים בדבור בכל אשר אין בהם צווי מוחלט לעשות ככה או ככה או מניעה מוחלטת להשמר מן הפועל הפלוני ואם כן יהיו כל הדינין הבאים בחשבון מצוה אחת.

הוא מסביר שכמו לגבי בני נח, גם ישראל במרה נצטוו לשפוט בצדק. מה פירוש "בצדק"? ככל המצוות שנצטוונו לפרטיהן. כלומר מצבנו אז היה כמו בני נח, שנוסח הציווי היה כללי, אבל החובות ההלכתיות היו כמו שמקובל אצלנו כיום. מכלול החובות ההלכתיות שנכללות בדינים אינו אלא פירוט של החובה לשפוט בצדק, ולכן הוא נמנה כמצוה אחת. נראה שטיעון זה מבוסס על השורש השביעי, אשר קובע שפירוט של מצוה לא יופיע בנפרד במניין המצוות.

השאלה היא מה התחדש אחרי מעמד הר סיני. האם רק הנוסח השתנה, או שמא גם המהות? האם כעת המכלול הזה מכיל עוד משהו, מעבר לפירוט של המושג 'צדק'? לכאורה כעת המצוות הללו אינן רק פירוט של מושגי הצדק, אלא יש להן מטרות מעבר להשגת הצדק והסדר החברתי. אנו נדון בכך להלן.

דברי ספר החינוך: מדוע יש פירוט אצל ישראל?

כאמור, הרמב"ן לא מסביר מדוע הציוויים לבני נח נאמרו בלשון כללית ואצל ישראל הם פורטו. לכאורה היה מקום לומר שזהו רק רצון להרבות לישראל תורה ומצוות.

ספר החינוך (מצוה תטז), עוסק במצוות "לא תחמוד", ובתוך דבריו הוא כותב כך : ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ונקבות. גם כל בני העולם מחוייבין בה, לפי שהיא ענף למצות גזל שהיא אחת מן השבע מצוות שנצטוו עליהם כל בני העולם.

החינוך מסביר שאיסור חימוד מחייב גם את בני נח, והוא אינו מופיע בנפרד ברשימת שבע המצוות שכן הוא כלול באיסור גזל. לאחר מכן הוא עובר לדון

בשאר מצוות בני נח :

ואל תטעה בני בזה החשבון של שבע מצוות בני נח הידוע והמוזכר בתלמוד (סנהדרין נו ע"ב), כי באמת שאותן שבע הן כעין כללות, אבל יש בהן פרטים הרבה. כמו שאתה מוצא שאיסור העריות נחשב להם דרך כלל למצוה אחת, ויש בה פרטים כגון איסור אם ואיסור אחות מן האם ואיסור אשת איש ואשת אב וזכר בהמה (שם נח ע"ב). וכן ענין עבודה זרה כולו נחשב להם מצוה אחת, ויש בה כמה וכמה פרטים, שהרי הם שוים בה לישראל לענין שחייבין בכל מה שבית דין של ישראל ממיתים עליה (שם נו ע"ב). וכמו כן נאמר, אחר שהוזהרו בענין הגזל, שהוזהרו גם כן בכל הרחקותיו. ואין כוונתי לומר שיהיו כמונו מוזהרין על זה בלאו, שהם לא נזהרו בפרטי הלאוין כמו ישראל,⁵ אבל נזהרו דרך כלל באותן שבעה, כאילו תאמר על דרך משל שהזהירים הכתוב איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו אל האם והאחות וכל השאר, וכמו כן בעבודה זרה גם כן דרך כלל, וכן בגזל כאילו נאמר להם אל תגזלו אבל תתרחקו ממנו בתכלית, ובכלל ההרחקה שלא לחמוד.

אבל בישראל אין הענין כן, שרצה המקום לזכותם והרבה להן מצוות יותר מהן, וגם באותן שנצטוינו אנחנו והם, זכינו אנחנו להיות ציווינו עליהן במצוות עשה ולאויין נפרדים. וכל זה זכות וטובה לנפשנו, שכל העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד.

הפירוט אצל ישראל הוא מפני שהקב"ה רצה לזכות אותנו במצוות רבות. מקור הדברים הוא מדרש של ר' חנניא בן עקשיא (מכות כג ע"ב) :

ר' חנניא בן עקשיא אומר : רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שנאמר : "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר" (ישעיהו מב).

אמנם מתוך ההקשר שם ברור שהכוונה היא שונה. הקב"ה ציווה אותנו על איסור שקצים ורמשים, על אף שנפשו של אדם קצה בהם. ציווי כזה לכאורה אינו נחוץ, ולכן המסקנה היא שהוא נוצר כדי לתת לנו שכר על מה שהיינו עושים בלאו הכי

⁵ כאן נראה שהוא תופס את מצוות הגזל והדינים כרמב"ם הנ"ל, ודלא כרמב"ן שדיני ממונות הם מצוה נפרדת מגזל.

(ראה ברש"י על אתר ועוד).⁶

הרחבת היסוד הזה לנדון דידן נראית על פניה תמוהה. הרי אם אכן בני נח מצווים באותן מצוות כמונו, אזי הסיווג והסידור של מניין המצוות אינו מעלה ולא מוריד. כשבן נח משלם שכר שכיר או לא מונה את זולתו, הוא מקבל שכר בדיוק כמו ישראל. השאלה האם האיסורים הללו כלולים באיסור גזל או שהם נמנים כמצוות עצמאיות אינה אמורה לשנות מאומה לעניין השכר ומשמעויות המעשים הללו. השכר הוא לפי מספר הפעמים ולא לפי מספר הציוויים (וכי אדם שיניח תפילין מאה פעמים, מקבל פחות שכר ממי שמקיים מאה מצוות שונות, כל אחת פעם אחת?!).

על כורחנו שבעל החינוך כאן הולך לשיטתו. ראינו שהוא מבין שההבדל בין ישראל לבין בני נח לגבי דיני גזל הוא גם בתוכן ולא רק בצורת הציווי. לשיטתו אצל בני נח יש רק ציווי כללי שלא לגזול וממילא יש איסורים שונים כמו שלא לחמוד. אם כן, אצלו זו אינה רק שאלה של מניין המצוות ואופן סידורו, אלא שאלה שנוגעת לרובד המהותי. הוא סובר שלבני נח אכן יש פחות מצוות, ולכן יש להם פחות שכר. כשהם יימנעו מאונאה הם לא עושים מצוה (או נמנעים מלאו) לא להונות, אלא לכל היותר מקיימים חוק של עצמם (אם בכלל יש אצלם חוק כזה), ואת הציווי הכללי לשמור את החוקים של עצמם. ואילו אצל ישראל הקב"ה מרבה להם תורה ומצוות, כדי להרבות את שכרם, ולכן הם יקיימו גם את הציווי הכללי וגם כל אחד מהציוויים הפרטיים.⁷

דברי החינוך נאמרים כהסבר לקיומן של המצוות עצמן, ולא לשאלה הטכנית לגבי סידורו של מניין המצוות שבה עוסק הרמב"ן. החינוך שואל למה ניתנו להם פחות מצוות, ולא מדוע אותו מספר של מצוות מסודר אצלם באופן שונה מאשר אצלנו. ההסבר שלו נשען על תפיסתו שיש הבדל במספר המצוות ולא רק באופן הסידור שלהן. כפי שראינו, לפחות לגבי דיני איסור גזל שבו עוסק החינוך, זו גופא גם

6 כבר כאן ניתן לראות שיש בציווי משמעות נוספת מעבר ליתרונות שבעצם המעשה. עמדנו על כך במאמרנו לשני השורשים הראשונים ולשורש השמיני (בעקבות מאמרו של ר' אלחנן וסרמן 'התשובה'), ונפרט זאת יותר בהמשך דברינו כאן.

7 אמנם גם אצל ישראל יש דוגמאות כאלה. מצוות המידות (אהבת הרע, גמילות חסד, הליכה בדרכיו) הן ציוויים כלליים, ומעמד הפרטים שמיישמים אותם לא לגמרי ברור. בכל אופן הפרטים אינם מצוות בפני עצמן. ראה נספח א למאמרנו לשורש ב.

שיטת הרמב"ם (ובעל החינוך פוסע בעקבות הרמב"ם⁸). ניתן אולי למצוא קשר בין נקודה זו לנדון של שורש יד (העונשים. ראה על כך גם במאמרנו שם). עונשם של בני נח על כל העבירות שהם מוזהרים בהן הוא מיתה (לדעת הרמב"ם ה' מלכים, פ"ט-י, והרמב"ן חולק, בראשית שם). לעומת זאת, אצל ישראל ישנם עונשים שונים על עבירות שונות, וישנן גם עבירות ללא עונש כלל. אם כן, גם בנושא זה ישנו הבדל בין בני נח לישראל. יתכן שהבדל זה מקביל להבדל בהגדרת המצוות. גם כאן הן נראות יותר כמכלול אחד שמורכב מפרטים, ולא כאוסף מצוות שונות כמו אצל ישראל. בן נח שעבר עבירה כלשהי עבר תמיד על אותו יסוד עצמו, ולכן עונשו הוא אותו עונש.

כאמור, כל זה הוא לשיטת הרמב"ם והחינוך. אך לפי הרמב"ן, ראינו שתכני החיובים של בני נח הם בדיוק כמו אצל ישראל (לפחות בדינים). אם כן, בשיטתו נותרת השאלה שלנו בעינה: מדוע לפי הרמב"ן הקב"ה מצווה אותנו ואת בני נח בצורות שונות? אם התוכן הוא זהה, מה משמעות יש לצורת הציווי השונה?

8 במצוה קלח כתב החינוך שבחשבון המצוות אינו נוטה ממניינו של הרמב"ם (אך יש חריג אחד - מצוה תפז שלא להקריב פסח בבמה. ראה דרך מצוותיך על סה"מ לבעל משנה למלך, חלק רביעי [נדפס גם בשולי הדף במנ"ח מהדורת מכון ירושלים]), אמנם בשאלות הלכתיות הדבר אינו מוחלט, ראה הקדמת הרב דוד מצגר מהדורת מכון ירושלים, סביב הערה 23 והלאה.

פרק ג. ההשתלשלות ההיסטורית של היחס

בין סברא לציווי

מבוא

ראינו שהרמב"ן מבחין בין מניין המצוות אצל בני נח, שנעשה באופן כוללני, למניין אצל ישראל, שם הוא נעשה באופן פרטי. הבחנה זו מעלה אסוציאציה להבדל אחר שבין בני נח לבין ישראל, לגבי ההשגחה. רבים כתבו שהשגחת הקב"ה על בני נח היא השגחה כללית על בני כל עם (חברה), בעוד שההשגחה על ישראל היא השגחה פרטית.

אמנם הקבלה זו נראית חיצונית בלבד, מכיון שקשה לראות קשר בין צורת ההשגחה האלוהית לבין אופן הציווי במצוות. להלן ננסה לראות שישנו קשר מהותי בין שתי התופעות. בהמשך הפרק נעמוד על ההשתלשלות ההיסטורית של היחס בין סברא לציווי, ועל הקשר של זו ליחס בין ישראל לבין בני נח.

דברי הרמח"ל

הרמח"ל, בספרו דרך ה' (חלק ב' פ"ד), מתאר את השתלשלות ההבדל בין ישראל לאומות העולם כצאצאי אדם הראשון. בסוף הפרק מופיעות שתי פיסקות, האחת דנה בהבדלים בהשגחה על ישראל ועל אומות העולם, והשנייה בהבדלים במהות המצוות שלהם. בפסקה ח (מהדורת פלדהיים) הוא כותב:

והנה בשעה שנחלק העולם כך, שם הקב"ה שבעים פקידים מסוג המלאכי, שיהיו הם הממונים על האומות האלה, ומשקיפים עליהם, ומשגיחים על ענייניהם, והוא יתברך שמו לא ישגיח עליהם אלא בהשגחה כללית, והשר הוא ישגיח עליהם בהשגחה פרטית, בכח שמסר לו האדון ברוך הוא על זה. ועל דבר זה נאמר: "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה" (עמוס, ג ב).

ואמנם, לא מפני זה תיעדר ח"ו ידיעתו יתברך שמו בפרטיהם, כי הכל צפוי וגלוי לפניו יתברך שמו מעולם, אבל העניין הוא שאינו משגיח ומשפיע לפרטיהם.

והוא ממשיך וכותב (פסקה ט):

ואולם במעשיהם של ישראל תלה האדון ברוך הוא תיקון כל הבריאה ועילויה כמו שזכרנו, ושעבד כביכול את הנהגתו - לפעלם, להאיר ולהשפיע, או ליסתר ולהתעלם חס ושלום על פי מעשיהם. אך מעשה האומות, לא יוסיפו ולא יגרעו במציאות הבריאה ובגילוי יתברך שמו או בהסתרו, אבל ימשיכו לעצמם תועלת או הפסד, אם בגוף ואם בנפש, ויוסיפו כח בשר שלהם או יחלישוהו.

נראה שהרמח"ל קושר את האמירה על השגחה כללית על אומות העולם לעומת השגחה פרטית על ישראל, לאמירה אודות מהותן של מצוותיהם: אצל ישראל המצוות פועלות על המציאות, ומגלות את כבוד ה' בעולם, בעוד שמצוותיהם של בני נח נועדו רק לתועלתם (או למניעת הפסד עבורם). נראה שהרמח"ל רוצה לבאר בכך גם את משמעותו של ההבדל באופני ההשגחה.

מטרתם של בני נח בעולם היא לדאוג לתיקונם הם, כלומר לבנות חברה מסודרת ומתוקנת מבחינה אנושית-מוסרית. מצוותיהם נועדו לתכלית זו בלבד, וכולן הן מצוות שכליות שעניינן הוא תיקון החברה. נזכיר כי הרמב"ם עצמו מעיר ברפ"ט ממלכים (ראה לעיל) על מצוות בני נח: "והדעת נוטה להן".

מצוותיהם של ישראל, לעומת זאת, נועדו לגלות את אור ה' בעולם, כלומר לפעול על המציאות (בין לטב ובין למוטב), גם באספקטים שאינם נוגעים להם עצמם. ניתן לומר שפעולותיהם משפיעות גם על אופן וצורת הופעת ה' בעולם. הרקע להבדל זה מצוי אצל הרמח"ל בתיאור שבתחילת הפרק, שם הוא מראה איך ישראל הפכו להיות בבחינת שורש, בעוד שבני נח הם בבחינת ענפים, ע"ש.

המסקנה היא שאצל ישראל, גם המצוות שנועדו לתקן את המבנה החברתי, הן בבחינת תשתית ולא מטרה לעצמה. מטרתם של ישראל היא תיקון עולם במלכות שדי. התיקון החברתי הוא המסד שעל בסיסו ניתן לעשות כן (בבחינת 'איסתכל באורייתא וברא עלמא', המטרה הרוחנית קודמת ליישומה הגשמי). מצוותיהם של ישראל הן מצוות 'דתיות',⁹ גם אלו שנראות על פניהן כמצוות שכליות-אנושיות-מוסריות. כלומר, גם כאשר ישראל מצווים באותן מצוות כמו בני נח,

⁹ בלשון הר"ן בדרשותיו (דרוש יא, שיובא להלן בפרק ד) והכוזרי מטרת המצוות היא "חול העניין האלוהי עלינו". להסבר נוסף, ראה באתר "שו"ת ומאמרים" (מ. אברהם), טור 15.

ישנו הבדל במשמעותן של המצוות, ולקמן יתבאר יותר. יתכן שזהו גם ההסבר לעונש המיתה שנגזר על בני נח על כל חטאיהם. מחד, כפי שראינו, העונש אינו מפורט כמו אצל ישראל. ומאידך, ישנו עוד הבדל: העונש הוא תמיד מיתה. נראה שכל אחד מבני נח הוא פרט בכלל שלהם, ומי שאינו מקיים את חלקו בתרומה למבנה חברתי ראוי - הוא 'מיותר', ועל כן עונשו מיתה. תמונה זו מבוססת על כך שלפרט אין תפקיד כשלעצמו, מעבר לחלקו בתוך תפקידו של הכלל. אצל ישראל, גם אם מישהו חוטא, בד"כ יש מקום לתקן אותו ולגרום לכך שיעשה כראוי את תפקידו המיוחד שאין לו תחליף,¹⁰ ולכן הוא אינו נענש במיתה אלא במקרים קיצוניים.

לאור הבחנה זאת ניתן להבין את ההבדל בהשגחת הבורא על אומות העולם לעומת ישראל. ההשגחה על אומות העולם היא רק על הכלל, שכן רק לכלל ישנו תפקיד, לחיות באופן מתוקן. הפרט אינו יותר מאשר 'בורג' בכלל. אצל אומות העולם אין כל טעם להשגיח על הפרט, שכן אין לו כל תפקיד ספציפי, מעבר להיותו אבר הכלול בכלל.

אצל ישראל, לעומת זאת, התיקון החברתי הוא בסיס, שעל גביו מתחיל הפרט (וגם הכלל) לבצע את תפקידו המיוחד. לכל יחיד, כמו גם לכלל, יש תפקיד לפי כישרונותיו ונטיותיו, להשפיע על הופעת ה' בעולם. לכן ישנה השגחה פרטית על כל פרט, שנגזרת מן העובדה שלכל פרט כזה ישנו תפקיד משלו.

אם כן, זהו הקשר עליו מצביע הרמח"ל בין אופיין של המצוות של אומות העולם ושל ישראל, לבין אופני ההשגחה השונים עליהם. כעת ננסה להמשיך ולבאר את היחס בין אלו לבין אופיים של מנייני המצוות של בני נח ושל ישראל.

מצוה ושכל

ראינו למעלה שמסתבר שמצוותיהם של בני נח הן מצוות שכליות, כפי שגם כותב הרמב"ם בפ"ט מה' מלכים ה"א. גם בהקדמת רב ניסים גאון לספר המפתח (נדפסה בתחילת מסכת ברכות), הוא מקשה מדוע מקובל שקיימות רק שבע מצוות בני נח בעוד שמצאנו הרבה יותר מצוות שהם מחוייבים בהן. תשובתו היא:

10 "חטא ישראל" - אמר רבי אבא בר זבדא: אע"פ שחטא ישראל הוא" (סנהדרין מד ע"א).

כי כל המצוות שהן תלויין בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים. והמצוות שהן נודעות מדרך השמועה... מצינו שאדם הראשון הטען מהם קצת מצוות כמו שאמרו רז"ל שבע מצוות נצטוו בני נח.

כל המצוות הנוספות, לדבריו, מחוייבות על פי השכל, והמחוייב על פי השכל נתחייב בהן כל אדם מעולם גם ללא ציווי.¹¹ כאמור, גם שבע המצוות המקובלות הן שכליות, וכנראה שהשבע הללו הן בבחינת 'מילתא דאתיא מסברא טרח וכתב לה קרא'. יתכן שהסיבה לכך היא שזהו הבסיס האלמנטרי להתנהגות מוסרית-אנושית, ולכן התורה רוצה לקבוע אותו בלי להשאיר ספיקות או מקום לסברות, מחלוקות, ספקולציות וויכוחים.

דווקא על רקע זה לכאורה מפתיע לגלות ברמב"ם בהלכה המקדימה את פירוט שבע המצוות (סופ"ח שם), את הקביעה הבאה:

כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.¹²

מדברי הרמב"ם עולה שעל בן נח לעשות את מצוותיו לא מפני הכרע השכל אלא דווקא מפני הציווי וכעבודת ה' (ודווקא מפני הציווי בתורת ישראל!), וזה לכאורה נגד דברינו לעיל, שמצוותיהם של בני נח הן לנהוג באופן מתוקן במצוות שכליות.

11 וראה מאמרו של הרב כשר בתחילת ספרו מפענח צפונות, 'סברא דאורייתא', וכן במחלוקת הפנ"י והצל"ח בברכות לה ע"א, ובקונטרס דברי סופרים לרא"י בסעיף טו שמעיר שכל סברא היא כדאורייתא. ראה על כך גם במאמריו לשורשים הראשון, השני, החמישי והשמיני.

אמנם לכאורה הריטב"א (מכות ט ע"ב) חולק על זה, שכן הוא כותב:

מכאן לבן נח שנהרג על שהיה לו ללמוד ולא למד וכו', ועוד דהיכן מצינו שנצטוו בני נח ללמוד דרך ארץ, שהרי לא אמר זאת שום חכם בפ"ד מיתות.

12 יש גירסאות ברמב"ם בהם במקום "אלא מחכמיהם" כתוב 'ולא מחכמיהם', והעיקר כגירסא קמא. וראה במהדורת פרנקל שהתועפות ראם דייק ביראים שלא כרמב"ם, שגוי המקיים מפני הכרע הדעת הוא גר תושב. אין כאן ניגוד לענייננו, שכן הוא גר תושב אולם לא חסיד אומות העולם, כלומר אין לזה ערך של מצוה. אמנם הרמב"ם דייק בלשונו וכתב שאינו גר תושב וגם לא חסיד אומות העולם, וראה חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם במכתב המסיים את הספר.

אולם נראה שדבריו הללו של הרמב"ם דווקא תומכים בעמדתנו. ראשית, עלינו לשאול מדוע הרמב"ם כותב כך רק לגבי בני נח ולא לגבי ישראל? האם ישראל שעושה מצוות רק מפני הכרע הדעת הוא כן מחסידי ישראל, או שגם הוא אינו אלא מחכמיהם? בספר עונג יו"ט תשובה יט (וראה עוד בספר המפתח מהדורת פרנקל) פשיטא ליה שגם בישראל כן הוא הדין, ובאמת הוא דבר פשוט בסברא.¹³ כך עולה גם מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (חולין פ"ז מ"ו), העוסק בסוגיית מצוות שניתנו לבני נח ונשנו בסיני). הרמב"ם שם חוזר על טענה דומה, והפעם ביחס לישראל:

ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו. הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצוות.

הרמב"ם דורש מכל יהודי לקיים מצוות רק מפני שנצטוונו על כך בסיני. אמנם הניגוד אותו הוא שולל הוא קיום מצוות מפני שניתנו לאבות לפני מתן תורה, ולא קיומן מחמת הסברא, אך העיקרון דומה מאד. אך אם העיקרון הזה נכון גם ביחס ליהודים, מדוע הרמב"ם ראה לנכון לציין זאת במשנה תורה לגבי בני נח וגר תושב?

מסתבר שהסיבה לכך נעוצה בעובדה שדווקא במצוות בני נח, שהן מצוות שכליות, עולה האפשרות שיקיימו אותן מפני הכרע הדעת, ולכן דווקא שם הרמב"ם כותב הלכה זו. קשה לחשוב על אדם מישראל שיקיים מצוה כמו פדיון פטר חמור או

¹³ ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, בעניין הכשלת חילוני בעבירה, צהר כה, ובתגובות בגיליונות הבאים.

הנחת תפילין מפני הכרע דעתו, אך העיקרון נכון לכל אדם, יהודי כגוי. יתר על כן, כפי שראינו אצל ר' ניסים גאון, כל המצוות שיסודן בסברא, גם מעבר לאותן שבע, בני נח חייבים גם בהן. המצוות שמחייבות רק את ישראל הן מצוות שמעיות, שהן בגדר החוקים. לכן האפשרות של קיום מצוות מפני הכרע הדעת עולה רק ביחס למצוות של בני נח (שהן כלל המצוות השכליות).

המוטיבציה הראויה לקיום מצוות

ביארנו את האפשרות ששולל הרמב"ם, לפיה אדם מקיים מצוות מפני הכרע הדעת. הדבר נוגע רק למצוות שמסברא, שהן מצוות המחייבות גם את בני נח. בשאר המצוות כלל לא עולה אפשרות כזו.

אמנם כעת עולה השאלה ההפוכה: אם אכן המצוות הללו הן שכליות ומתבקשות מן ההיגיון, מדוע נדרש קיום שלהן דווקא מחמת הציווי? בהקשר זה יש בנותן טעם להביא את דברי הרמב"ם בפרק שישי משמונה פרקים, שמביא סתירה בין דברי הפילוסופים לבין מאמרי חז"ל:

אמרו הפילוסופים שהמושל בנפשו אע"פ שעושה המעשים הטובים והחשובים, הוא עושה אותם והוא מתאוה אל הפעולות הרעות ונכסף אליהן, וכבוש את יצרו. ויחלוק עליו בפעולותיו, על מה שיעירוהו אליו כוחותיו ותאוותו ותכונת נפשו. ויעשה הטובות והוא מצטער בעשייתן וניזוק. אבל החסיד, הוא שנמשך בפעולתו אחר מה שתעירוהו תאוותו ותכונתו, ויעשה הטובות והוא מתאוה ונכסף אליהן.

ובהסכמה מן הפילוסופים שהחסיד יותר שלם ויותר חשוב מן המושל בנפשו. אבל אמרו שהמושל בנפשו כחסיד בעניינים רבים, ומעלתו למטה ממנו בהכרח לפי שהוא מתאוה לפועל הרע, ואף על פי שאינו עושה אותו, מפני שתשוקתו לרע היא תכונה רעה בנפש.

ולעומת זאת עמדת חז"ל:

וכאשר חקרנו דברי חכמים בזה העניין, נמצא להם שהמתאוה לעבירות ונכסף אליהן הוא יותר חשוב ויותר שלם מאשר לא יתאוה אליהן ולא יצטער בהנחתן. עד שאמרו שכל אשר יהיה האדם יותר חשוב ויותר שלם,

תהיה תשוקתו לעבירות והצטערו בהנחתן יותר גדול. והביאו בזה: "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו". ולא דיים זה עד שאמרו ששכר המושל בנפשו גדול לפי רוב צערו במשלו על נפשו. ואמרו: "לפום צערא אגרא". ויותר מזה, שהם ציוו להיות האדם מתאוה לעבירות, והזהירו מלומר שאני בטבעי לא אתאוה לזאת העבירה, ואף על פי שלא אסרה התורה. והוא אומר: "רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא יאמר אדם אי אפשי לאכול בשר בחלב, אי אפשי ללבוש שעטנז, אי אפשי לבוא על הערוה. אלא אפשי, ומה אעשה - אבי שבשמים גזר עלי.

מוצגת כאן דילמה, האם עדיף המושל ברוחו (שיש לו יצר הרע, והוא מתגבר עליו) או השלם במידותיו (שאינו לו יצר הרע).

הרמב"ם טוען שאין סתירה בין העמדות השונות:

ולפי המובן מפשוטי שני המאמרים בתחילת המחשבה הם סותרים זה את זה. ואין העניין כן, אבל שניהם אמת ואין מחלוקת ביניהם כלל. והוא, שהרעות אשר הן אצל הפילוסופים רעות - אשר אמרו שמי שלא יתאוה אליהן יותר חשוב מן המתאוה אליהן ויכבוש את יצרו מהן - הם העניינים המפורסמים אצל כל בני אדם שהם רעות, כשפיכות דמים וגניבה וגזלה ואונאה, ולהזיק למי שלא הרע לו, ולגמול רע למיטיב לו, ולבזות אב ואם וכיוצא באלו. והן המצוות שאמרו עליהן החכמים זכרונם לברכה שאילו לא נכתבו ראויות הן ליכתב. ויקראו אותן קצת מחכמינו האחרונים אשר חלו חולי המדברים 'מצוות השכליות'. ואין ספק שהנפש אשר תכסוף לדבר מהם ותשתוקק אליו שהיא חסרה. ושהנפש החשובה לא תתאוה לאחד מאלו הרעות כלל, ולא תצטער בהימנעה מהם. אבל הדברים שאמרו עליהם החכמים שהכובש את יצרו מהם הוא יותר חשוב וגמולו יותר גדול הם התורות השמעיות. וזה אמת, שאלמלא התורה לא היו רעות כלל. ומפני זה אמרו שצריך האדם שיניח נפשו אוהבת אותן, ולא יהיה לו מונע מהן רק התורה.

עולה מדבריו שאת המצוות השכליות, שלעיל זיהינו אותן עם המצוות שבני נח מחוייבים בהן, עדיף לקיים מתוך הזדהות נפשית ולא כמי שכפוי לעשות זאת.

לכאורה הדברים סותרים את מה שראינו למעלה בדברי הרמב"ם. שם הוא אומר כי גם מצוות כאלו צריכות להתקיים לא מחמת הסברא אלא רק מפני הציווי. אך אין כאן כל סתירה. אמנם קיום המצוות הללו אמור להיעשות מפני הציווי ולא מפני הסברא, אך מי שבנוסף לקיום מטמיע את הדברים בנפשו, ויוצר הזדהות נפשית עמם, עדיף על מי שמקיים אותם מחמת הציווי בלי הזדהות נפשית.

כלומר בשמונה פרקים הרמב"ם אינו עוסק במוטיבציה מדוע אנחנו מקיימים את המצוות, שכן זו ודאי נובעת מהציווי בלבד. הוא עוסק שם רק בשאלה האם במקביל יש ליצור הזדהות נפשית או להותיר את היצר הרע על כנו.

הדגמה לדבר ניתן לראות במה שכתב בעל האגלי טל בהקדמתו. הוא כותב כי יש הטועים וחושבים שיש עניין שלא ליהנות ממצוות תלמוד תורה, שכן הנהנה בלימודו לומד 'שלא לשמה'. הוא מסביר שזוהי טעות (והראיה היא מברכת התורה שאנו מברכים בכל בוקר: "והערב נא ה' אלוהינו את דברי תורתך בפינו"). לטענתו ההנאה היא חלק ממצוות תלמוד תורה. ובכל זאת, בהמשך דבריו הוא קובע כי אם עצם המוטיבציה ללמוד היא לשם ההנאה, זה אכן לימוד שלא לשמה. כלומר צריך שתהיה לנו הנאה בעת הלימוד, אך המוטיבציה לגשת ללימוד צריכה להיות מחמת הציווי ולא כדי ליהנות.

לסיכום, ההבדל בין המצוות השמעיות והשכליות אינו מצוי במוטיבציה לקיומן. בשני סוגי המצוות המוטיבציה הבסיסית צריכה להיות הציווי. ההבדל הוא בשאלת ההטמעה שלהן בנפשנו ויצירת הזדהות נפשית. במצוות שכליות יש עניין ליצור הזדהות נפשית עם המצוה, ואילו במצוות השמעיות יש עניין דווקא להותיר את הרגש הטבעי (וגם את היצר הרע), ולהתגבר עליו. אך בכל אופן, קיום מצוה אינו אלא כשעושה זאת מתוך כניעה לציווי, ולא משום מוטיבציה אחרת.¹⁴

היסטוריה ומהות של המושג 'ציווי'

כעת נוכל לשוב ולהבין את מהלך מתן המצוות בעולם, כפי שהוא מתואר בדברי הרמב"ם הנ"ל. אנו נראה כי הוא קשור להתפתחות המושג 'ציווי'. בשחר ההיסטוריה הקב"ה מצווה את העולם כולו שבע מצוות (נתעלם לצורך

14 ראה על כך דיון ארוך ומפורט בספר השלישי של הקוורטט, אנוש כחציר, בשער החמישי.

הדיון מהחלוקה בין שש הראשונות שניתנו לאדם הראשון לבין האחרונה שניתנה לנח). מצוות אלו מחייבות מפני שיסודן בסברא מוסרית והן דרושות לקיום חברה מתוקנת וצודקת. הציווי על שבע המצוות הללו היה בנוסח כללי, שכן לא היה עניין מיוחד בכל אחת מהן. הן כולן מהוות ביטויים שונים לחובה האחת והיחידה - לקיים חברה מתוקנת. בשלב זה, אבותינו מחוייבים בכל המצוות הללו כבני נח, וכחלק מהם.¹⁵

יתכן שבשלב ההוא כלל לא היה קיים הצורך לקיים את המצוות מפני שהקב"ה ציווה אותנו בהן (כדברי הרמב"ם הנ"ל). חיובנו בהן היה מחמת הסברא והכרע הדעת, גם ללא ציווי.

לאחר מכן הקב"ה התגלה אלינו במרה ונתן לנו עוד שלוש מצוות. כאן החל להיווצר הייחוד הישראלי במצוות. אך הרמב"ן מסביר שגם השלוש הללו ניתנו בנוסח כללי, כמו שניתנו השבע הקודמות לבני נח. כנראה שגם השלוש הללו עדיין ניתנו לנו כבני נח, אלא שהן היו דרושות להכנות לקראת קבלת התורה. שלוש המצוות הללו חוזרות ונשנות בסיני, וזה מעורר את השאלה מדוע היה צורך לתת אותן במרה ואח"כ לשוב ולתת אותן בסיני? מסתבר שרק בסיני הן קיבלו את הצביון הנוכחי שלהן. במרה הן היו בעלות אופי של מצוות בני נח.

במעמד הר סיני אנחנו מצטווים מחדש בכל התורה. כאמור, ישנה שם חזרה גם על עשר המצוות שכבר ניתנו לנו. מטרת החזרה היא הפירוט של המצוות לכלל תרי"ג. אמנם, כפי שראינו, הפירוט מעיד גם על מהות. כעת עלינו לקיים את המצוות הללו רק מתוך כך שהיה ציווי בסיני. ובאמת, לשון הרמב"ם היא כך: והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן.

הסיבה לקיום המצוות היא הציווי על ידי משה בסיני, ולא הציווי שניתן לאדם הראשון. לציווי החוזר יש משמעות גם ביחס לבני נח, שכן כעת הם מחוייבים לקיים את המצוות מחמת הציווי במעמד הר סיני ולא מחמת הציווי שניתן לאדם

15 אמנם ראה בספר פרשת דרכים, לבעל המשנה למלך, דרוש א-ב, שם הוא מאריך במחלוקת ראשונים האם האבות יצאו מכלל בני נח לחומרא או גם לקולא, ועוד באחרונים. אך דברים אלה הם על דרך הדרש. על פי הפשט לא היה חיוב במצוות וייחוד ישראלי בזה לעומת שאר העולם עד מתן תורה.

הראשון. אם כן, מעמד הר סיני חידש את המימד של קיום מתוך ציווי, גם לגבי המצוות שכבר ניתנו קודם לכן, ואפילו לגבי בני נח.

מה בכל זאת ההבדל לאחר מתן תורה בין ישראל לבני נח? לכאורה לפחות בשבע המצוות שמחייבות אותם כמותנו אין כל הבדל. כעת כולנו מחוייבים בהן מחמת הציווי בסיני. אם כן, חוזרת השאלה מדוע הן נמנות באופן שונה? הרי הציווי שנאמר לאדם הראשון כבר אינו רלוונטי. מסתבר שישנו עוד הבדל, והם הם דברי הרמח"ל לעיל. בני נח מצווים במצוות אלו כמכשיר לחברה מתוקנת. אמנם לא די בכך כמוטיבציה לקיומן, ונדרש מהם קיום מכוח הציווי, אבל מטרת המצוות היא אך ורק תיקון החברה שלהם עצמם. אין לקיום המצוות שלהם השפעה על העולם שמחוצה להם (על הופעת הקב"ה בעולם והנהגת עולמו). לעומת זאת, אצל ישראל ישנה השפעה כזו, ולכן מצוותיהם נמנות בפירוט. ומאחר שיש הבדל גם במניין המצוות של שבע מצוות בני נח כפי שהן מופיעות אצלנו, על כורחנו הדברים אמורים גם ביחס למצוות אלו. אם כן, גם המצוות שנראות לכאורה כמצוות שמטרתן תיקון החברה, יש להן פן דתי. הן עוסקות גם בתיקון העולם והופעת ה' בעולם, ולא רק בתיקון החברה.

הבדל זה בין ישראל לבין בני נח נוצר במעמד הר סיני. התחדש שם מימד הציווי כבסיס לחיוב במצוות ולמוטיבציה לקיומן (לעומת הכרע הדעת), ובנוסף התחדש שם המימד ה'רוחני' שיש במצוות אלו. הן אינן רק מכשיר לתיקון חברתי אלא מצוות דתיות לכל דבר, כמו פדיון פטר חמור, הנחת תפילין וכדו'. זו משמעותו העיקרית של מעמד הר סיני.

אמנם, גם אם מקבלים את המשמעות של הציווי שהתחדשה בסיני, עדיין חשוב לזכור שיש מימד קודם שהוא אוניברסלי. זוהי הסיבה לכך שהרמב"ם רואה ערך בהפנמה של המצוות הללו לכלל מידות בנפשנו, במקביל למחוייבות הבלתי תלויה לקיים אותן מחמת הציווי. המחוייבות נוצרת מפני המשותף שיש ביניהן לבין שאר המצוות. ההפנמה בנפש נוגעת רק למימד האוניברסלי-מוסרי שלהן (הקודם לסיני), שלגביו אכן עדיף שיהיה אדם מתוקן ולא עבד ה' במובן של כובש נפשו ומושל ברוחו.

לפי דרכנו ניתן לבאר מדרש חז"ל מוכר ותמוה (מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו,

מסכתא דבחדש פרשה ה) :

ולפיכך נתבעו אומות העולם בתורה, כדי שלא ליתן פתחון פה להם כלפי שכינה לומר, אלו נתבענו כבר קיבלנו עלינו, הרי שנתבעו ולא קבלו עליהם, שני (דברים לג, ב) "ויאמר ה' מסיני בא" וגו'. נגלה על בני עשו הרשע ואמר להם, מקבלים אתם עליכם את התורה, אמרו לו, מה כתיב בה, אמר להם "לא תרצח". אמרו לו, זו היא ירושה שהורישנו אבינו, שנאמר (בראשית כז, מ) "ועל חרבך תחיה". נגלה על בני עמון ומואב, אמר להם, מקבלים אתם את התורה. אמרו לו, מה כתוב בה, אמר להם, "לא תנאף". אמרו לו, כלנו מניאוף דכתיב (שם יט, לו) "ותהרין שתי בנות לוט מאביהם", והיאך נקבלה. נגלה על בני ישמעאל, אמר להם, מקבלים אתם עליכם את התורה. אמרו לו, מה כתוב בה, אמר להם, "לא תגנוב". אמרו לו, בזו הברכה נתברך אבינו, דכתיב (שם טז, יב) "והוא יהיה פרא אדם", וכתיב (שם מ, טו) "כי גנב גנבתי". וכשבא אצל ישראל, (דברים לג, ב) "מימינו אש דת למו", פתחו כלם פיהם ואמרו: "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע".

הקב"ה מחזר על האומות ושואל אותם האם הם רוצים את התורה. כל אומה מבקשת לדעת מה כתוב בה, ולאחר שהיא שומעת היא דוחה אותו. בני עשיו אינם מעוניינים באיסור רציחה, בני עמון ומואב באיסור זנות, ובני ישמעאל באיסור גניבה. הדברים קשים להולמם, שהרי בני נח היו מחוייבים באיסורים אלו מזמנו של אדם הראשון, והם ממשיכים להיות מחוייבים בהם גם לאחר מתן תורה לישראל. מה אם כן המשמעות של השאלה ושל הסירוב? וכי אם לא יקבלו את התורה לא יתחייבו באיסורים אלו?

על כורחנו, גם ביחס למצוות אלו התחדש משהו במעמד הר סיני, ובני נח לא רצו אותו. לפי דרכנו נסביר שאמנם בני נח חייבים במצוות אלו כחובות שמטרתן תיקון החברה. הם אמנם לא אוהבים אותן, אך זה לא נמסר לשיקול דעתן. אולם הקב"ה מציע להם את החובות הללו כמצוות, שאותן יש לעשות מחמת הציווי, ושיש להן השפעה על העולם ותיקונו. כאן הם מסרבים, שכן הם לא מעוניינים בקיומו של המימד הזה. הם רואים בהן אמצעים לתיקון העולם ותו לא. אלו לא מצוות 'דתיות' בעיניהם, אלא חובות אנושיות אוניברסליות בלבד.

בחזרה לדברי הרמב"ן

כעת נוכל לשוב ולהבין את תשובתו של הרמב"ן. כפי שראינו, הוא התקשה בשאלה מדוע מצוות בני נח נמנות באופן שונה מהמצוות שלנו, גם כאשר אנחנו מצווים באותן מצוות עצמן. תשובתו היתה שאופן הציווי שפנה אליהם היה שונה: הוא נאמר בנוסח כללי, והפירוט ניתן בצדו, ואילו כלפי ישראל הציווי מפורט בכל מצוה לחוד. ראינו למעלה שהחינוך מציע לראות בזה אהבה מיוחדת של הקב"ה אלינו, והערנו שזה לא יכול להיות ההסבר בשיטת הרמב"ן.

כעת נוכל להבין שהציווי לבני נח הוא אמנם מצוה דתית, אך תוכנה של המצוה הזו הוא תיקון החברה. המצוה היא 'להיות בן אדם'. השאר אינו אלא פירוט של החובה הזו. אצל ישראל, ישנה החובה הכללית הזו, אך בנוסף לה מצויים גם המימדים הרוחניים של המצוות הללו. כלפי אלו, כל אחת מהמצוות הכלולות בדינים (חלק חו"מ בשו"ע - הדין האזרחי) עומדת לעצמה. לא הרי איסור אונאה כהרי איסור גזל או כבישת שכר שכיר. אמנם במובן של תיקון החברה כל אלו הם ביטויים של צו עליון אחד, אבל בהיבט הרוחני אלו הן מצוות שונות, ממש כמו כל המצוות ששייכות לחלקי יו"ד או או"ח שבשו"ע.

בני נח אינם מצווים על כל אחת מן העריות אלא על איסור עריות בכלל, מכיון שיסוד כל איסורי עריות הוא תיקון העולם. כלומר בני נח אינם מצווים על איסור אשת איש, או אחות או בת וכו', אלא על חיי אישות מתוקנים מבחינה מוסרית. הפירוט של הציווי הזה הוא אוסף איסורי העריות. כך גם לגבי דינים, שם נצטוו בני נח לחיות בסדר משפטי חברתי מתוקן, והמצוות השונות הן רק פירוט של הציווי הכללי הזה. זו הסיבה לכך שאצל בני נח הציווי על עריות הוא אחד, והציווי על דינים הוא אחד וכו'.

לעומת זאת, אצל ישראל המצוות הן בעלות משמעות של השפעה רוחנית על העולם ולא רק תיקון חייהם שלהם עצמם. מבחינה זו המצוות אינן רק סעיפים של המצוה הכוללת לחיים מתוקנים. כל תיקון עולם וגילוי כבוד ה' בעולם היא מצוה עצמאית, ולכן נצטווינו עליה בנפרד, ולכן היא גם מנויה בנפרד.

פרק ד. בין ישראל לבני נח

מבוא

בפרק זה נעמוד על כמה השלכות של התמונה שהובאה בפרקים הקודמים. אנו נבחן את המצוות שמשותפות לישראל ולבני נח, ונראה שכתוצאה מהתמונה הנ"ל נוצרים הבדלים בכמה היבטים. בתחילת דברינו נעסוק במשמעות הדין האזרחי (כלומר דיני ממונות, חלק חו"מ) בהלכה. לאחר מכן נעבור לעסוק במצוות נוספות שבני נח חייבים בהן, ונראה הבדלים בגדרי החיוב בינם לבנינו.

- נקדים ונאמר כי ההבדלים יכולים לבוא לידי ביטוי בשני מישורים:
1. הבדל בפרטי הדינים, כלומר גם במצוות שמשותפות לישראל ולבני נח ישנם הבדל בפרטי וגדרי החיוב.
 2. גם אם אין הבדל בגדרי החיוב, ישנו הבדל במשמעות הציוויים. להלן נדון בשני המישורים הללו.

חלופות לדיני 'חושן משפט'¹⁶

ההלכות הכלולות בחלק חו"מ של השו"ע מעוררות אצל הלומדים מבוכה לא פשוטה. במינוח מודרני, מדובר על 'הדין האזרחי' בהלכה. המשנה, בתוך העיסוק בדיני שומרים, קובעת (ב"מ צד ע"א):

מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה, והשואל להיות פטור מלשלם, נושא שכר והשוכר להיות פטורין משבועה ומלשלם. כל המתנה על מה שכתוב בתורה - תנאו בטל, וכל תנאי שיש מעשה בתחילתו - תנאו בטל, וכל שאפשר לו לקיימו בסופו והתנה עמו מתחילתו - תנאו קיים.

בגמרא שם מובאת מחלוקת תנאים, שממנה ניתן לראות כי מדובר בקביעה שלא מתמקדת דווקא בדיני שומרים אלא בכל דיני הממונות:

אמאי? מתנה על מה שכתוב בתורה הוא, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל! - הא מני - רבי יהודה היא, דאמר: בדבר שבממון -

¹⁶ ראה על כך גם במאמריו של מ. אברהם, בין הטריטוריה שלי לטריטוריה של הזולת - על חובות וזכויות בהלכה ומשמעותן, מישרים ו, ירוחם תשעב; האם ההלכה היא משפט עברי, אקדמות טו, מרחשוון תשסה, עמ' 141.

תנאו קיים. דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת, ותנאו בטל, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים.

התנאים חלוקים ביניהם בשאלת המתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון. להלכה אנו פוסקים כר"י שתנאו קיים.

עולה מכאן שההלכות הממוניות אינן מחייבות, אלא מהוות רק ברירת מחדל. אם לא הותנה אחרת, מה שיחייב הוא מה שכתוב בשו"ע חו"מ. אך כל אימת שאנו מתנים תנאי כלשהו, מה שקובע את הדין הוא התנאי ולא ההלכה הפסוקה. כידוע, הדברים עוברים גם למתן לגיטימציה לחקיקה כללית יותר, ולכן חכמים יכולים לשנות את דיני הממונות באמצעות הכלל "הפקר בי"ד הפקר". כמו כן, מנהג הסוחרים הוא מעשה קניין המחייב (ראה ב"מ עד ע"א, לגבי סיטומתא) וזאת ללא סמכות פורמלית של מחוקק כלשהו. נמצא שניתן לעקוף את דיני הממונות שבתורה באמצעות תנאי מקומי, וגם בצורה רחבה יותר באמצעות חוקי בית הדין או מנהג בני אדם.

האם ניתן להקים חלופה כוללת ל'חושן משפט'?

האם ניתן להקים מערכת חוק קבועה ומקיפה אלטרנטיבית שתחייב על פי הלכה, ובעצם לעקור לגמרי את כל חלק חושן משפט?!

בשאלה זו נחלקו הפוסקים. הבית יוסף (חו"מ סוף סימן כו) הביא תשובת הרשב"א (ח"ו סי' רנד) שנשאל על מי שביקש לדון בערכאות הגוים על דבר שיש בו מנהג בטענה שכל דבר שבממון תנאו קיים, והשיב:

אבל לנהוג כן מפני שהוא משפט הגוים באמת נראה לי דאסור לפי שהוא מחקה את הגוים וזהו שהזהירה התורה לפנייהם ולא לפני גוים ואף על פי ששניהם רוצים בכך והוא דבר שבממון שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם שייקרו חוקות הגוים ודיניהם ולא אפילו לעמוד לפנייהם לדין אפילו בדבר שדיניהם כדיני ישראל... אבל ללמוד מזה לילך בדרכי הגוים ומשפטיהם חס ושלום לעם קדוש לנהוג ככה וכל שכן אם עתה יוסיפו לחטוא לעקור נחלה הסומך על משענת קנה הרצוץ הזה ועושה

אלה מפיל חומות התורה ועוקר שרש וענף והתורה מידו תבקש ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא טועה וגזלן הוא ואפילו גזלה ישיב רשע מקרי כדאיתא בפרק הכונס (ב"ק ס ע"ב) ובכלל עוקר כל דיני התורה השלימה ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי ילמדו את בניהם דיני הגוים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי הגוים חלילה לא תהא כזאת בישראל חס ושלום שמא תחגור התורה שק עליהם.

הרשב"א מדבר על ההולך לדון אצל נוכרים, אבל הטיעון שלו הוא שזוהי עקירת התורה, לא בגלל זהותם של השופטים אלא בגלל אופי החוקים שעל פיהם הם דנים, וטיעון זה נכון גם כאשר הדיינים הם יהודים.

הרמ"א (עג, יד) כתב ללכת אחר מנהג בדיני מכירת משכון, למרות שמנהג זה הוא בעצם חוק נכרי. הש"ך (סקל"ט) האריך לזעוק מרה כנגדו, והתבסס על תשובת הרשב"א הנ"ל ועל תשובת מהרי"ק ועוד, ואף הקשה סתירה מדברי הרמ"א עצמו, וכך כתב:

אך לפי ע"ד דברי הר"ב [=הרמ"א] צל"ע בעיקר הדין שכתב הר"ב שלא יוכל למכרו בפחות משנה, שהוא דבר תמוה מאד לפי עניות דעתי, דכיון דעל פי דין תורה יכול למכרו לאחר ל' יום, היאך נלמוד מדיני גוים לבטל דין תורה, ח"ו לא תהא כזאת בישראל. ולא מיבעיא לאותן הפוסקים שסוברים דלא אמרינן דינא דמלכותא רק בדברים שהם להנאת המלך, ולא בין איש לחבירו... אלא אפילו לשאר פוסקים דסוברים דאמרינן דינא דמלכותא בכל דבר, היינו דוקא מה שאינו נגד דין תורתנו אלא שאינו מפורש אצלנו, אבל לדון בדיני הגוים בכל דבר נגד תורתנו, חלילה, ודאי לא יעשה כן בישראל... היאך נלמוד מדיני גוים להכחיש דיני ישראל חלילה. וכבר האריך הרשב"א בתשובה... וכן כתב גם כן מהרי"ק בשורש קפ"ז וז"ל... דאע"ג דקיימא לן דינא דמלכותא דינא, ואפילו למאן דאמר דינא דמלכותא דינא בכל דברים, היינו דוקא לענין ארנוניות ומנהגות של משפטי המלכים, אבל דין שבין אדם לחבירו פשיטא ופשיטא דלא, דא"כ בטלת כל דיני תורה ח"ו...

אמת שהרב כתב לקמן סוף סימן שס"ט בהג"ה וז"ל... דלא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה, אבל לא שידונו בדיני גוים, דאם כן בטלת כל דיני ישראל, עכ"ל... אבל לפע"ד גם דבריו דלקמן סוף סימן שס"ט צ"ע, ואנה מצא זה דמה שהוא לתקנת בני המדינה אמרינן דינא דמלכותא דינא אפילו נגד דין תורה... וכן תיקן וביאר בעיר שושן להדיא לקמן סוף סימן שס"ט וז"ל, לא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש לו הנאה למלך או שהוא לתיקון בני מדינתו בעניני משא ומתן שביניהם, אבל שאר דינים דיני תורה המפורסמים בינינו, כגון שהם מכשירים עד אחד ואפילו הוא קרוב או פסול, וכיוצא בדברים אלו דינים פרטיים שבין ישראל לחבירו, פשיטא שלא נדין בהם כמותם, דאל"כ בטלו ח"ו כל דיני תורה מישראל... החזו"א (סנהדרין טו, ד) התייחס לסוגיית ערכאות שבסוריא (סנהדרין כג ע"א), שממנה עולה בפשטות שבהיעדר דיינים כשרים היודעים את הדין, ניתן למנות דיינים הדיוטות שידונו על פי סברתם. החזו"א מסייג זאת ומגביל את יכולותיהם, וכך כתב:

אף על גב דליכא ביניהם דין שידון על פי משפטי התורה ומוכרחים להמנות בעל שכל לפי מוסרי אדם, אינם רשאים לקבל עליהם חוקי העמים או לחוקק חוקים, שהשופט כל דין שלפניו לפי הנראה אליו זהו בכלל פשרה ואין ניכר הדבר שעזבו מקור מים חיים לחצוב בורות נשברים, אבל אם יסכימו על חוקים הרי הם מחללים את התורה ועל זה נאמר אשר תשים לפניהם ולא לפני הדיוטות... ואין נפקותא בין בא לפני אינם ישראלים ובין ישראל ששופט על פי חקים בדוים, ועוד הדבר יותר מגונה שהמירו את משפטי התורה על משפטי ההבל, ואם יסכימו בני העיר על זה אין בהסכמתם ממש ואם יכופו על זה משפטם גזלנותא ועושק ומרימים יד בתורת משה.

אמנם המאירי (בסנהדרין שם) כתב:

אתה צריך לפרש שאינן מומחין בכאן שאינם יודעין או שאינם הגונים והוא שכוונו לדעת גדולי הרבנים בגמרא בערכאות שבסוריא שלא היו

בקיאין בדין תורה אלא שדנין לאומד הדעת ובחקים ונימוסים.

משמעות דבריו היא שאותם דיינים דנים על פי נימוסים קבועים, ובעצם עוקרים את דין תורה. נמצא שאמנם רוב מניין של גדולי הפוסקים הגבילו את ההיתר לחרוג מדיני ממונות של התורה, שאין רשות להקים מערכת חוקים אלטרנטיבית ולעקור הלכה למעשה את חלק חו"מ. אולם דעת המאירי, ובמידה מסוימת גם הרמ"א, היא שניתן להנהיג חוקים זרים על חשבון ההלכה.¹⁷ גם השוללים אפשרות של חקיקה מקיפה אלטרנטיבית להלכה, נוקטים טיעון של עקירת התורה, אך פסיקה מקומית נגד השו"ע מוסכמת גם עליהם ובלבד שלא תשתקף ממנה אמירה מתריסה נגד דיני התורה.

מעמדו של 'חושן משפט'

התמונה שתוארה עד כאן מעוררת שאלה: עד לאותו שלב שבו מותר לנהוג על פי החלטות חדשות, אם "הפקר ביד הפקר", אם מנהג הסוחרים ואם דינא דמלכותא (ובעיקר לשיטת המאירי שהובאה במסגרת למעלה המרחיבה עד כדי חוקים ונימוסים), מה אם כן המשמעות של פסיקת ההלכה בחלק חו"מ? לכאורה מה שקובע הוא הסכמת הצדדים, מנהג, או חקיקה בגבולות המותרים. יתר על כן, לאחר החקיקה שוב אין להלכה אפילו משמעות של ברירת מחדל (=הסדר דיספוזיטיבי). היא איבדה כמעט את כל משמעותה הפרקטית. ההלכה בדיני ממונות נקבעת שלא על פי שו"ע חו"מ, אלא משיקולים לא הלכתיים. אם כן, מה משמעותה? איזה מעמד יש להלכות שנפסקו בשו"ע, כאשר בפועל אנו איננו אמורים בהכרח לנהוג על פיהן?

ניתן לשאול זאת אחרת: מדוע אנחנו מברכים ברכות התורה על לימוד סוגיות והלכות מחלק חו"מ? לחילופין, מדוע אנחנו לא מברכים ברכות אלו על לימוד חוקי מדינת ישראל? ברוב המקרים מה שקובע את התנהגותנו על פי ההלכה כיום

17 ראה עוד במאמר של הרב יעקב אריאל, המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות, תחומין א (תשי"ט), עמ' 319-328 [ולאחר מכן בשו"ת באהלה של תורה א, כפר דרום, תשנ"ח, עמ' 121-115]. ובתגובת השופט יעקב בזק, בתי המשפט בישראל - האמנם 'ערכאות של גויים?', תחומין ב (תשמ"א), עמ' 523-527. ובתשובת הרב אריאל בעמ' 528 שם. וכן אצל אליאב שוחטמן, מעמדם ההלכתי של בתי המשפט במדינת ישראל, תחומין, יג (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 337-370.
* ראה על כך במאמריו הנ"ל (הערה 16) של מ. אברהם.

הוא חוקי המדינה, ולא מה שכתוב בשו"ע חו"מ.¹⁸

למען הסר ספק, נדגיש כי לדעת רוב ככל הפוסקים אין כל איסור להתנות על מה שכתוב בתורה, לקבוע מנהג שונה, או לשנות את החוק הממוני. זוהי זכות גמורה לכל יחיד ולכל חברה, ואין בכך כל בעיה הלכתית. אין כל עניין הלכתי לנהוג לכתחילה כפי שכתוב בשו"ע חו"מ. זוהי לכל היות ברירת מחדל, וכאמור כיום אפילו זה לא הכרחי. אם כן, הקושי עוד מתחדד יותר.

לאור דברינו למעלה ניתן להבין זאת כך. ההלכות שנפסקו בשו"ע הן רצון ה'. זוהי התורה. כאשר שומר שכר לא שמר כראוי והחפץ נגנב, רצון ה' הוא שהוא יתחייב לשלם למפקיד. אמנם זכותו של כל אדם לוותר על ממונו ולתת אותו במתנה למי שירצה. לכן אין כל בעיה לא לקיים את רצון התורה בתחומים אלו, או להתנות עליו. הוא הדין לגבי חקיקה של הקהילה (או המדינה). באופן אחר נאמר שכאשר אנחנו פוטרים בחוק הכללי או בהתניה על מה שכתוב בתורה את שומר השכר מתשלום על גניבה, הרי הוא בעצם חייב ואנחנו (או המפקיד) נותנים לו את הכסף במתנה. העובדה שהוא חייב היא רצון ה', ואת זה קובעת התורה (כנפסק בשו"ע חו"מ). העובדה שהוא החליט לתת את הכסף במתנה, אינה קשורה לתורה ובודאי לא לרצון ה'. זוהי זכות גרידא של אדם על ממונו.

לכן לימוד של הלכות חו"מ הוא חלק בלתי נפרד מהתורה. עליו אנחנו מברכים את ברכות התורה, בדיוק כמו על לימוד של כל חלק אחר מההלכה. ואילו על חוק המדינה או הסדרים דיספוזיטיביים אחרים, אין כל מקום לברך, שכן חוקים אלו רק קובעים מה אנחנו נותנים במתנה (על אף שהוא מגיע לנו), ומה לא. זה לא קשור למה ראוי לעשות, ו/או למה רצון ה' שנעשה, ולכן זה אינו חלק מהתורה.¹⁹

היכן מצוי הצדק?

לכאורה קשה להבין שהדינים עניינם הוא רק התיקון החברתי. אם אכן דיני

18 בשאלת תוקפו ההלכתי של חוק וחובת הציות לחוק, ראה למשל במאמרו של הרב אריאל בראלי, האם אי ציות לחוק נחשב כאיסור הלכתי?, אמונת עתיד גליון 113. וראה גם באתר "שו"ת ומאמרים" (מ. אברהם) טור 37.

19 החידוש הוא שיש לחברה כוח לכופ אדם לתת מתנות גם אם הוא אינו רוצה. הבסיס לזה הוא היכללותו של אותו אדם כאיבר באורגן החברתי, ולכן החלטותיו של האורגן מחייבות כל איבר שכלול בו. ואכמ"ל.

שומרים של התורה הם תיאור לחוקי החברה המתוקנת ביותר, מדוע התורה נותנת לנו אפשרות להתנות עליו? מדוע היא לא כופה עלינו את התיקון האופטימלי הזה? אמנם זה לא הכרחי. עדיין ניתן היה להבין שהדינים (=ההלכות שנכללות בחו"מ) מטרתם היחידה היא תיקון החברה. העובדה שהתורה אינה כופה אותנו על כך נובעת מהזכות שיש לנו כיחידים וכחברה לתת מתנות מרכושנו (והתורה עצמה עוסקת גם בדיני מתנה). הצדק מורה שהמזיק חייב לשלם לניזק או השומר למפקיד, אבל אם הוא רוצה לתת מתנות, זוהי זכותו. הדברים מובנים כלפי התניות של צדדים לחוזה, אבל כלפי הזכות לחוקק חוקים קבועים נגד הלכות אלו הדברים קשים יותר ליישום, שכן קשה להבין מדוע התורה תאפשר לחברה לקבוע חוקים לא צודקים ולכפות אותם על היחיד?²⁰

יתר על כן, אנחנו מוצאים בכמה הקשרים הלכות שלא נראות כחותרות לצדק החברתי האופטימלי, ויש אף מן המפרשים שעמדו על כך.²¹ לדוגמה, ביחס לקניין רוחני, שבו הצדק מורה לתת ליוצר בעלות על יצירתו. בכל זאת, מבחינה הלכתית נבוכו הפוסקים למצוא מקור הלכתי לזה, והסכמת רובם היא שאין לכך מקור ממשי, ויש לעגן זאת בתקנות או במכניזמים הלכתיים עקיפים (כמו דינא דמלכותא וכדו').²²

מדוע באמת זהו המצב? אם אכן הצדק מחייב לתת ליוצר זכות על יצירתו, כיצד ההלכה (מעיקר הדין) אינה תומכת בכך? התשובה הפורמלית היא שזהו דבר שאין בו ממש, ולכן לא שייכת לגביו בעלות. אך מדוע באמת לא? אם אכן זה מה שמחייב הצדק, היה על ההלכה לתת בעלות גם על דבר כזה? האמנם העדר מקור ברור נובע רק מכך שמציאות כזו לא היתה נפוצה בעבר? קשה לקבל זאת. לכאורה יש כאן שיקול פורמלי שמתעלם משיקולי צדק.

דוגמה נוספת לכך היא הלכות השבת אבידה. הרמב"ם קובע בהל' גזילה ואבידה פי"א ה"ז :

20 אמנם יש מקום לסברא שתקנה של הציבור נחשבת כהתנייה של כל פרטיו זה מול זה. אם כך, החוק אינו אלא אוסף של התניות רגילות של האזרחים, וכמו שיכולים שני צדדים להתנות על חוזה יכול ציבור להתנות על דיני ממונות בין פרטיו וזה נחשב כהתנייה מכללא של כל אזרח.

21 ראה במאמרו של מ. אברהם, משמעותה של בעלות על ממון: בין הלכה למשפט, שנות חיים, תשסח.

22 ראה במאמר הנ"ל, ובמאמרו של מ. אברהם, גניבת דעת וקנין רוחני, תחומין כה.

היה רוב העיר גוים אם מצא במקום מן העיר שרוב המצויים שם ישראל חייב להכריז, אבל אם מצא בסרטיא ופלטיא גדולה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שהגוים מצויין שם תמיד ובכל מקום שהרבים מצויין שם הרי המציאה שלו, ואפילו בא ישראל ונתן סימניה, שהרי נתיאש ממנה כשנפלה מפני שהוא אומר גוי מצאה. אף על פי שהיא שלו הרוצה לילך בדרך הטוב והישר ועושה לפניו משורת הדין מחזיר את האבדה לישראל כשיתן את סימניה.

כלומר היאוש הוא הקובע את הבעלות על האבידה, ואם הבעלים התייאש אין כל חובה הלכתית להשיב לו את אבידתו, שכן היא כבר אינה שלו. אמנם התורה עצמה (חז"ל, ובעקבותיהם הרמב"ם) רואה שהצדק אכן מחייב להשיב את האבידה, גם לאחר ייאוש בעלים. אם כן, מדוע שהיא לא תקבע זאת בתור הלכה מחייבת?²³ שוב, ההלכה בדיני ממונות לכאורה אינה פועלת על פי הצדק. המהר"ל בבאר הגולה, באר השני (עמ' לא-לב, במהדורת לונדון), מתקשה גם הוא בנקודה זו:

בפרק ב דבבא מציעא (כא ע"ב) אמרו שם שאין צריך להחזיר האבידה אחרי ייאוש בעלים. ודבר זה נראה לבני אדם רחוק שיקח אדם את שאינו שלו, והוא לא עמל ולא טרח, ויחמוד ממון אחר. ודבר זה אינו לפי דת הנימוסית, כי דת הנימוסית מחייב להחזיר האבידה אף אחר ייאוש בעל האבידה מן האבידה.

וסיבה זאת כי דת הנימוסית מחייב דבר מה שראוי לעשות לפי תיקון העולם, אף כי אין השכל מחייב דבר ההוא, רק שכך הוא תיקון העולם. לפיכך דת הנימוסית יש בה לפעמים חומר בדבר מה, אף כי לפי השכל והמשפט הישר לא היה צריך לעשות. ולפעמים דת הנימוסית מקילה ביותר כאשר הדבר ההוא אינו צריך לעשות לפי תיקון העולם, אף כי אינו ראוי לפי השכל רק לפי הדת הנימוסית.

לכך צריך לפי דת הנימוסית להחזיר האבידה אחר ייאוש בעל האבידה ודבר זה הוא חומרא. וכן להיפך, אם מצא כלי כסף וכלי זהב והכריז עליו

23 במאמר הנ"ל בשנות חיים, ניתן לראות שההנחה המקובלת בעולם המשפט הכללי היא אכן כזו, שהצדק הוא הקובע את חובת השבת האבידה ואת הבעלות עליה.

פעם אחת ושתיים ולא דרש אדם אחר האבידה בשנה או שנתיים, הרי הוא מעכב לעצמו ומשתמש בכלי ההוא, כי אין בזה תיקון העולם אחר שהכריז עליו כמה פעמים והמתין שנה או שנתיים או יותר שוב לא יבוא. ודבר זה אינו לפי התורה, כי אם מצא כלי כסף או כלי זהב והכריז עליו פעמים הרבה אסורים לו לעולם. רק יהא מונח עד שיבוא אליהו לא יגע בהם לעולם. הרי שהחמירו מאד.

וכל זה כי דברי חכמים על פי התורה. שכל דברי תורה משוערים בשכל וכאשר ראוי לפי השכל כך ראוי לעשות. וכמו שאמרה תורה (דברים ד): "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם" וגו', ואינו דת נימוסית מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה שכלית לגמרי ואין התורה פונה אל הסברא.

המהר"ל מסביר שאמנם הצדק אינו מתאים להלכה, אך היא הולכת על פי 'השכל' ולא דווקא על פי הצדק. מה פירוש על פי השכל? מסתבר שהתיקון החברתי אכן מושג ביתר שלימות בשיטה של השבה לבעלים בכל מקרה. אבל השכל אומר שהייאוש מוציא מרשות הבעלים. זוהי עובדה משפטית, או סברא משפטית, והיא קודמת לצדק והתיקון החברתי. האם בני נח אמורים לנהוג כך? מסתבר שלא. תפקידם הוא התיקון החברתי, ולא לפעול על פי 'השכל'.

דברים דומים אנחנו מוצאים בדרשות הר"ן, דרוש יא :

אבל בעיני פשט הכתוב כך הוא. ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הלסטים הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכין זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכין אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, (ולהעמיד) [ולהעניש] חייבי מלקיות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל. ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי, והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחוייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה.

והשם יתברך ייחד כל אחד מהעניינים האלו לכת מיוחדת, וצוה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי, והוא אמרו ושפטו את העם משפט צדק, כלומר בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו, ובמה כוחם גדול. ואמר שתכלית מינויים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכלתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך.

ונבאר עוד כשנניח צד אחד מהצדדים, הרי שנינו בפרק היו בודקין (סנהדרין מ ע"ב) תנו רבנן מכירים אתם אותו כו' התריתם בו קיבל התראה התיר עצמו למיתה המית בתוך כדי דיבור וכו'. ואין ספק כי כל זה ראוי מצד משפט צדק, כי למה יומת איש, אם לא שידע שהכניס עצמו בדבר שיש בו חיוב מיתה ועבר עליו, ולזה יצטרך שיקבל עליו התראה, וכל יתר הדברים השנויים באותה ברייתא, וזהו משפט צדק אמיתי בעצמו הנמסר לדיינים. אבל אם לא יענש העובר כי אם על זה הדרך, יפסד הסידור המדיני לגמרי, שיתרבו שופכי דמים ולא יגורו מן העונש, ולכן צוה השם יתברך לצורך ישובו של עולם במינוי המלך, כמו שכתוב בפרשה זו (דברים יז, יד-טו) כי תבא אל הארץ וגו' שום תשים עליך מלך וגו', שהיא מצוה שנצטוינו בה למנות עלינו מלך, כמו שבא בקבלת רבותינו ז"ל (סנהדרין כ ע"ב), והמלך יכול לדון שלא בהתראה כפי מה שיראה שהוא צריך לקיבוץ המדיני.

נמצא שמינוי המלך שוה בישראל וביתר אומות שצריכים לסידור מדיני, ומינוי השופטים מיוחד וצריך יותר בישראל, וכמו שהזכיר עוד ואמר (דברים טז, יח) ושפטו את העם משפט צדק, כלומר שמינוי השופטים ויכלתם, הוא שישפטו העם במשפטים צודקים אמיתיים בעצמם.

תפקידו של המלך הוא השלמת דיני התורה להיותם צודקים ומביאים לתיקון החברתי. כלומר משפטי התורה עצמם אכן אינם אופטימליים לצורך זה, שכן זו אינה מטרתם היחידה.

בהמשך דבריו הוא אף מחדד את הנקודה הזו:

ואני מבאר עוד זה, ואומר שכמו שנתחידה תורתנו מבין נימוסי אומות

העולם במצות וחוקים, אין ענינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע האלהי באומתנו והידבקו עמנו, בין שיראה הענין ההוא לעינינו כעניני הקרבנות וכל הנעשה במקדש, בין שלא יראה כיתר החוקים שלא נתגלה טעמם, מכל מקום אין ספק שהשפע האלהי היה נדבק בנו, וחל בפעלים ההם, עם היותם רחוקים מן הקש השכל. ואין בזה פלא, כי כמו שנסכל הרבה מסיבות ההיות הטבעיות, ועם כל זה יתאמת מציאותם, כל שכן שראוי שנסכל סיבות חול השפע האלהי והידבקו בנו. וזה שנתיחדה בו תורתנו הקדושה מנימוסי האומות הנ"ל, שאין להם עסק בזה כלל, כי אם בתיקון ענין קיבוצם.

ולפיכך אני סובר וראוי שיאמן, שכמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתיקון הסידור המדיני, והם סיבה עצמית קרובה לחול השפע האלהי, כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאילו הם משותפים בין סיבת חול הענין האלהי באומתנו ותיקון ענין קיבוצנו. ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה, ממה שהם היו פונים לתיקון קיבוצנו, כי התיקון ההוא, המלך אשר נעמיד עלינו ישלים ענינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הידבק ענין האלהי בנו, יושלם ממנו לגמרי סידור ענין ההמוני או לא יושלם.

כאן הוא כותב בפירוש ככל דברינו למעלה: לא רק שיש לנו עוד מצוות מעבר לבני נח, שמטרתם היא רוחנית-דתית. הוא מוסיף שגם החלק המשפטי (הדינים), שבו חייבים גם בני נח, יש לו מגמות רוחניות-דתיות, ולא רק התיקון החברתי. ומכאן הוא מסיק מסקנה נועזת:

ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות הנ"ל, מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר, היה משלימו המלך. אבל היתה לנו מעלה גדולה עליהם, כי מצד שהם צודקים בעצמם, רוצה לומר משפט התורה, כמו שאמר הכתוב ושפטו את העם משפט צדק, ימשך שידבק השפע האלהי בנו.

כלומר, ישנם מקרים שחוקי בני נח צודקים יותר מאשר חוקי התורה, ומביאים לתיקון החברה בצורה אופטימלית יותר, שכן זו מטרתם היחידה. ברם, להלכה יש אילוצים בדמות מטרות נוספות, ה'מפריעות' להשיג צדק מקסימלי. לפעמים המלך, או ב"ד אמורים להתערב ולתקן את המעוות, וזו הנקודה עליה עמדנו לעיל, שמסיבה זו יש מקום לא רק להתניה של יחידים, אלא גם לחוקים קבועים שיתקנו את העיוותים שנוצרים בהלכה, ויקרבו אותה לצדק ולתיקון החברה. לאחר התיקון, נוצרת הלכה עם שני רבדים: 1. עיקר הדין, שמטרתו היא החלת השפע האלוהי (ולא רק תיקון החברה). 2. התיקונים החיצוניים, שמטרתם התיקון החברתי. בעולם של בני נח אין לכך מקום, שכן שם קיים רק המימד השני.²⁴

דברי הראי"ה קוק על ההבדלים ההלכתיים בין בני נח לבין ישראל

הרב קוק בתחילת ספרו עץ הדר עוסק בסוגיה זו, בהקשר של דברי בעל הלבוש שפוסל אתרוג מורכב מפני שנעברה בו עבירה (עבירת הרכבה, לדעתו שגם בני נח מצווים בה). הרב קוק טוען כנגדו שהדבר אינו מוכרח מפני הבדלים כלליים בחיוב במצוות שישנם בין בני נח לבין ישראל. הכוונה היא כמובן למצוות בהן חיובים גם בני נח.

הדוגמה הראשונה שמביא הרב קוק היא מנושא השיעורים. מקובלנו שהשיעורים ניתנו בהלמ"מ, ולכן הם לא ניתנו לבני נח (ראה רמב"ם מלכים פ"ט ה"י). כלומר מצוות בני נח אינם מוגבלות בשיעורים. החת"ס (בשו"ת חיו"ד, תשובות קפד, שיז) דן בדין גדלות אצל בני נח, והוא מסיק (בעקבות תשובת הרא"ש) שהגדלות היא כמו כל שיעור הלכתי אחר, ולכן אין בבני נח שיעור לגדלות כמו שני סימנים, או גיל שלוש עשרה. חיובם במצוות הוא מעת שהם מגיעים להבנה. לאור זאת קובע הרב קוק עיקרון כללי, לפיו פרטי הלכותיהם של בני נח נקבעים על פי הטבע ולא על פי ההלכה. לכן אצל בן נח הולכים אחר המצב הנגזר מן המציאות (האם

24 מ. אברהם, במאמרו הנ"ל באקדמות, עמד על כך שהעוסקים במשפט העברי נוטים שלא להבחין בין שני המישורים הללו. כאן אנחנו רואים את השורש לעניין: הם תופסים את חוקי חו"מ (=הדינים) כבסיס לתיקון חברתי, ולא מבינים שעניין זה קיים בעיקר אצל בני נח. בישראל גם לדינים יש רכיבים נוספים (אמנם יש גם תיקון חברתי, וראה בזה עוד להלן). זהו גם הבסיס לניסיונות של חלקם לדחוק חלקים מההלכה לתוך החוק הכללי, מה שהוא כמעט חסר ערך לפי התמונה שתיארנו כאן, ואכמ"ל בזה.

הוא בעל הבנה או לא), ואצל ישראל הולכים אחר השיעור ההלכתי הפורמלי. ע"ש עוד באורך בדבריו לעניין החיוב ביישובו של עולם, ועוד.

דוגמה נוספת היא אבר מן החי שאסור בנח במפרכסת (שעומדת למות אך עדיין לא מתה. כך היא דעת הרמב"ם [פ"ט הל' יב-יג] אף שהרשב"א חולק).²⁵ הראי"ה מסביר שבמציאות המפרכסת היא אמנם חיה, אבל אצל ישראל אבר מן החי תלוי במעשה ההלכתי של שחיטה ולא במציאות של חיים, ולכן הוא מותר במפרכסת. לעומת זאת, אצל בני נוח הדין תלוי במציאות כפי שהיא לעצמה. אם כן, אצל ישראל ההבחנות ההלכתיות נגזרות מרובד הלכתי, או ממעשים בעלי משמעות הלכתית, ואצל בן נח הן נגזרות ממצבים הנגזרים מן המציאות.

הוא הדין גם לגבי יחוסו של בן נח, שיחוסו הולך אחר האם, ולא אחר האב (סנהדרין נח ע"א). הרב קוק מסביר כי גם זה נובע מן העובדה שההורות של האם היא בטבע (כל אחד רואה שהיא הרתה וילדה את הילד), ואילו ההורות של האב היא מכח חזקה (רוב בעילות אחר הבעל).²⁶

העיקרון הזה נגזר אף הוא מן ההבדלים אותם ראינו לעיל. בני נח מצווים לחיות במציאות טבעית מתוקנת, וכפי שראינו מסיבה זו ההשגחה עליהם היא כללית, והמצוות שלהם אינן מפורטות לפרטיהן. הדינים נקבעים על פי שיקולי חכמיהם. אין למצוות שלהם השלכה רוחנית אלא רק תיקון חברתי, ולכן הכל נקבע במישור האנושי הארצי הפיסי. אצל ישראל, לעומת זאת, תכלית החיים היא תיקון העולם, ולא רק חיים במציאות חברתית מתוקנת. לצורך זה לא די בשיקול דעת אנושי טבעי, וצריך הנחיות 'מלמעלה', האיך מתקנים היבטים רוחניים של מציאות. לכן אצלם פרטי הדינים נקבעים ע"י ההלכה ולא ע"י המציאות.

הבדל גם בגדרי הבעלות

עד כאן ראינו הבדל הנוגע להתנהגות האדם. בעוד למעשיו של יהודי יש משמעות רוחנית ועל פיה הוא מצווה לנהוג, למעשי הגוי אין משמעות כזו. כעת נראה שגם

25 יסוד הדברים הוא במחלוקת בין סוגיית חולין לג ע"א לסוגיית סנהדרין נט ע"א בשאלה זו. ראה בנושאי הכלים של הרמב"ם שם שהביאו זאת.

26 אמנם יש להעיר שאצל בני נח פשוט לא קיימת החזקה ולכן בכלל לא הולכים אחר חזקת רוב בעילות אחר הבעל. ויש לדון מה קורה במצב שישנה חזקה כזו. מסתבר שלעניין השאלה מיהו האב, נלך אחר החזקה, אולם לעניין השאלה מהו הייחוס פשיטא שנלך אחר האם.

מצבו הקיומי של היהודי עצמו, ואפילו של רכושו, הם בעלי משמעות רוחנית, מה שאין בקיומו של הגוי.

ר' שמעון שקאפ בספרו שערי יושר, שער ה, מביא את קושיית מהר"י באסן: אנו פוסקים שספק ממון להקל ולא מאלצים את הנתבע להחזיר את הממון גם במצב של ספק, מדין 'המוציא מחבירו עליו הראיה'. אך מדוע לא נחמיר בספק כזה מצד ספק איסור גזל, וספיקא דאורייתא לחומרא?

ר' שמעון, בתשובתו לקושיה זו, קובע יסוד מפורסם שדיני איסור 'לא תגזול' נקבעים על פי דיני המשפטים של חו"מ. כל פסק דין של ביי"ד לפי דיני הראיות והמוחזקות וכו' המפורטים בחו"מ, מעניק לזוכה את הזכות להחזיק בממון כדין ולא לחשוש לאיסור 'לא תגזול'. פסק הדין הקובע שהממון הוא שלו בדיני חו"מ, מוריד מעליו גם את איסור 'לא תגזול' לגבי ממון זה. התפיסה שבבסיס הקביעה הזו היא שדיני הקניינים מוגדרים במישור משפטי, טרום-הלכתי. על גבי הקביעות הללו באה ההלכה ומחילה איסור "לא תגזול", שמי שפוגע בבעלויות הללו עובר גם על איסור הלכתי של "לא תגזול". ההלכה נותנת גושפנקא הלכתית לקביעה המשפטית.

לכאורה ניתן להקשות על יסודו של ר' שמעון מדין גזל הגוי. ישנן שיטות לפיהן גזל הגוי אינו אסור מן התורה, ואיסורו הוא רק מדרבנן (דרכי שלום) או מפני חילול השם. ולכאורה קשה, שהרי פשיטא שלגויים ישנם קניינים מן התורה (שהרי הם נצטוו על הדינים). אם כן, הגדרת הבעלות המשפטית ודאי קיימת גם אצלם. והרי ראינו שלפי ר' שמעון פגיעה בקניין המשפטי היא גופא איסור "לא תגזול"!

ההסבר הוא שאמנם איסור "לא תגזול" נקבע על פי דיני המשפטים של חו"מ, אולם הוא אינו זהה עימם. כוונת ר' שמעון לא היתה לטעון שלאיסור "לא תגזול" אין כלל רובד איסורי (רובד דומה לאיסורי יו"ד), אלא הוא טוען שהקביעה המשפטית היא הקובעת את תחומיו של האיסור. האיסור נגזר מן הקביעה המשפטית אולם הוא אינו זהה עמו.

לשון אחר: לבני נח אמנם ישנם קניינים ובעלויות, אולם האיסור של "לא תגזול" (לגבי יהודי שגזול מהם) אינו חל על בעלויות אלה. לגבי גזל של יהודי מיהודי, שם קיים איסור "לא תגזול" מהתורה, תחולת האיסור היא לפי הקביעה המשפטית.

לעומת זאת, לגבי יהודי מגוי כלל לא קיים רובד האיסור מהתורה (לשיטות אלו).
אנו רואים כאן שגם בנושא שהוא משותף לגויים ויהודים, נושא הבעלויות והקניינים, קיים הבדל בין ההתייחסות ליהודי להתייחסות לגוי. הבעלות של יהודי היא בעלת מימד רוחני, כלומר הזכויות הממוניות משקפות יחס מטפיסי בינו לבין רכושו.²⁷ המימד הרוחני הזה הוא הגורם לאיסור ההלכתי של "לא תגזול". אצל גויים המימד הזה אינו קיים, שכן אצלם קיים רק הרובד המשפטי שמטרתו היא תיקון העולם, ולכן אין לכך השלכות רוחניות. מסיבה זו אין אצלם איסור הלכתי אלא רק איסור משפטי משום תיקון העולם. ניתן לומר שאצלם הדינים הם הסדר משפטי ולא דתי. במצב כזה ישנו חיוב לא לגזול מכל אדם במסגרת אותם הסדרים משפטיים, כחלק מן החובה לקבוע דינים (אחת משבע מצוות בני נח), אולם אין כאן 'איסור' במשמעותו הדתית.

אין ספק שהחיוב לא לפגוע בבעלות הממונית של הגוי, כחלק משמירת חברה מתוקנת, מוטל גם על יהודים. האיסור דאורייתא של "לא תגזול", אשר מבטא איסור דתי, ולא רק הסדרים חברתיים מתוקנים, הוא שאינו קיים כלפי הגוי.²⁸

"ליכא מידי דלישראל שרי ולנכרים אסור"

הגמרא בחולין לג ע"א (וראה גם בסנהדרין נט ע"א) קובעת שלא מצינו דבר שלגוי אסור ולישראל מותר, שכן ישראל תמיד יותר חמור מגוי. ולכאורה קשה, כיצד אנחנו מתירים לישראל את גזל הגוי, האסור בגויים עצמם? וכיצד ישראל קטן פטור ממה שגוי חייב עליו (שהרי לישראל יש גיל בגרות שממנו והלאה הוא

²⁷ יחס זה נדון בכמה מאמרים של מ. אברהם - ראה משפטי ישראל א, אקדמות טו, וצהר ב.
²⁸ ראה גם מאמרנו לשורש יב בהערה 23 וסביבה. ובה תוסר טענה שיכולה לעלות לגבי מי שחומד חפץ כלשהו - מדוע שיעבור על איסור "לא תחמוד" (לדעות שעובר גם אם לא לקח), הרי עדיף לעבור על איסור "לא תגזול" ושהחפץ גם יהיה אצלו. ולדברינו יש לומר שכל החשבון הזה מתנהל רק ברובד ה'דתי', או ההלכתי. אולם ישנו רובד קודם, משפטי-אנושי-מוסרי, שלפיו אסור לגעת בממון הזולת מעצם העובדה שזהו ממון (וזה, כאמור, קיים גם ביחס לבני נח), ועל כן לא מתחילה כל ההתחשבות ההלכתית ביחס לממון הזולת. לכן לדעת רש"י (ב"ק ס ע"ב) אסור להציל עצמו בממון חברו, על אף שפיקוח נפש ודאי דוחה איסור גזל. האיסור לגעת בממון הזולת הוא מוסרי-אנושי, מעצם הגדרתו כממון הזולת. ועל כן גם ללא הרובד האיסורי של 'לא תגזול', אסור לנו לגעת בו. לכן איסור זה בעינו גם בהקשרים שבהם החשבון ההלכתי נראה כמבטל אותו. ראה על טיעונים אלו במאמרנו שעסקו בשאלת 'הטריטוריה ההלכתית' (מידה טובה פ' חקת, תשסז, ועוד).

מתחייב במצוות, כפי שראינו לעיל)?

לפי דברינו למעלה כל זה לא קשה. באמת האיסור המשפטי המוטל על הגוי קיים גם אצל ישראל, ורק האיסור הדתי (יו"ד) לא קיים כלפי גויים, כמו שלגויים עצמם הוא אינו קיים. יתר על כן, גם בשיעור הגדלות, היהודי מחוייב בכל מה שבן נח מחוייב מעת שהוא מגיע להבנה. מה שמתחדש מרגע בגרותו ההלכתית הוא רק החיוב ההלכתי. כפי שנראה להלן, כך כתבו בפירוש כמה אחרונים, מכוח סתירה בין שתי סוגיות בגמרא (ראה על כך בפרק הבא).

הקושי המוסרי

רבים מתקשים מדוע ההלכה מפלה את הגוי, ולא מטילה איסור על יהודי שגוזל ממנו? הוא הדין לגבי שאר המצוות הממוניות שלא נאמרו כלפי גוי (אונאה, השבת אבידה וכדו').

לאור דברינו כאן נוכל להבין שהאיסור לגזול ולרצוח את הגוי הוא אמנם בעל אופי משפטי בלבד, אך הוא בהחלט קיים. האיסור שלנו כלפי הגוי הוא בדיוק כמו האיסור שלו כלפי חבריו וכלפינו. במובן זה יש כאן סימטריה מלאה, שכן בקומה האנושית-מוסרית קיים שוויון מלא. אי-השוויון לכאורה, נובע מהחמרה של ההלכה כלפי ישראל ולא מהקלה כלפי הגוי. כלפי ישראל קיים רובד 'דתי' לאיסור, שהוא קומה שנייה, על גבי הקומה המוסרית של תיקון העולם. וברובד זה, כמו שהגוי עצמו אינו מחוייב, גם הישראל אינו מחוייב כלפיו. המסקנה היא שישנה כאן סימטריה מלאה, אם אנחנו מניחים שהתמונה של יהודי לעומת גוי בנויה כמודל של שתי קומות. זה מוביל אותנו לפרק הבא, בו נגדיר את המודל הזה ביתר פירוט.

פרק ה. ישראל ובני נח: מודל שתי קומות²⁹

מבוא

בפרק זה ננסה לתאר את דברינו עד כה במסגרת של מודל בן שתי קומות. לפי הצעה זו דמות היהודי כפי שהתורה רואה אותו היא כמבנה בן שתי קומות: האחת, אוניברסלית-הגיונית, שהיא קומת בני נח. השנייה, פרטיקולרית, שהיא הקומה היהודית-תורנית. למעשה, כבר בפרקים הקודמים הנחנו במובלע את המודל הזה, ואף עמדנו על השלכות שונות העולות ממנו. כעת אנו רק מציגים אותו באופן שיטתי יותר, ומרחיבים ומפרטים השלכות נוספות שלו.

שתי תפיסות של מערכת דיני בני נח

הרב קוק, בספרו אורות ישראל (עמ' קנה-קנו), מתחבט בשאלה הבאה: צורתם של ישראל צריכה להתברר: אם האנושיות הכללית של תוכן האדם עומדת היא בה בצביונה כמו שהיא אצל כל העמים, ועליה נבנתה הצורה הישראלית המייחדתה, או שמעקב ועד ראש הכל הוא מיוחד? לבירור זה צריך להשתמש במקורות שונים, תורניים, שכליים, הסתוריים, רזיים, הופעיים, שיריים, ולפעמים גם פוליטיים ואקונומיים.

השאלה היא האם ישראל היא צורה המורכבת משתי קומות שונות, זו על גבי זו: קומה הראשונה היא קומת בני נח, הקומה האוניברסלית, ואילו הקומה השנייה היא הקומה הייחודית לנו (במינוח של הרוגציובי ניתן לומר שזוהי 'הרכבה שכונית', כלומר תערובת ולא תרכובת), או שמא ישראל היא צורה חדשה לגמרי (כלומר שתי הקומות הנ"ל מתמזגות בבחינת 'הרכבה מזגית', תרכובת, ליישות חדשה - יהודי)? ברקע הדברים יש לזכור כי עם ישראל גם הם חלק מבני נח (הם צאצאי שם).

בסופו של דבר הרב קוק מסיק את המסקנה הבאה:

נראה הדבר שמקודם נערך הדבר שצורת האדם תשתלם בכללותה,

²⁹ לגבי בני נח, ראה בפירוט במאמרנו לפרשת נח, תשסז. על מודל שתי קומות לגבי האישות, ראה גם במאמר לשורש יא פ"ז. גם במאמרנו לפרשת עקב, תשסז, עמדנו על מודל שתי קומות ביחס למצוות על הנפש.

ובתור תוספת ויתרון יגלה על האומה המיוחדת רוחה המפואר בהדרת קודש. אבל נתקלקלו העניינים ורוח האדם שקע כל כך בכלל, עד שלא היה החול יכול להיעשות בסיס לקודש אלא א"כ יקלקל אותו, והוכרחה גלות מצרים לבוא בתור כור הברזל שצירפה את צד האדם שבישראל, עד שנעשה לבריה חדשה, וצורתו החולית נתטשטשה לגמרי. והוחל גוי פעם אחת ע"י הגרעין האנושי לצורה שמראש ועד עקב כולה ישראלית, יעקב וישראל.

מקורו של הראי"ה הוא כנראה בסוגיית ב"ק (לח ע"א), מהפסוק "עמד וימודד ארץ, ראה ויתר גוים", שם מתבאר שבמקור היו חיובי תשלומי נזיקין כלפי בני נח, ורק משחטאו ונטשו את מחויבותם לשבע המצוות שלהם בוטלו החיובים כלפיהם. אנחנו כאן טוענים לטובת העמדה האחרת, השכונית, לפיה יש כאן מודל של שתי קומות שונות - בכל יהודי יש בן נח, ועל גבי זה קומה יהודית פרטיקולרית. כך גם עולה מדברי הרמב"ם בתחילת פ"ט מהל' מלכים שהובאו לעיל, שם הוא מתאר את השתלשלות מתן המצוות לעולם. הוא מתחיל במצוות שניתנו לבני נח, ולאחר מכן ועל גביהן הוא מתאר את התוספות שניתנו לישראל בהדרגה. גם הכוזרי (א, פג) מתאר זאת כך:

ועד העת ההיא לא היו להם מצות כי אם מעט, מורשה מן היחידים ההם מאדם ונח, ולא בטלם משה אבל הוסיף עליהם.

מסתבר שכוונתו לתאר מודל של שתי קומות, שהקומה האנושית הכללית עדיין נותרת רלוונטית גם אחרי מתן תורה. מתן תורה יצר קומה נוספת על גביה.³⁰

דברי הבית ישי

ר' שלמה פיישר מתייחס לשאלה זו בכמה מקומות (ספר בית ישי - דרשות, סי' ט וסי' כו). הוא מביא שנחלקו בשאלה זו חכמי ישראל:

1. יש שהבינו את בחירת ישראל מן העמים כבכורה בעלמא, כמו שכתוב: "בני

30 ממש כעין זה דייקנו במאמר מידה טובה לפי כי-תצא, תשסז, מהקדמת הרמב"ם בתחילת הל' אישות. גם שם הוא מתאר השתלשלות של דיני האישות, וגם שם נראה שכוונתו לומר שהרובד האוניברסלי הראשוני (הנישואין) נותר רלוונטי גם אחרי שנוסף לו הרובד הפרטיקולרי התורני (הקידושין).

בכורי ישראל". מקור עיקרי לכך הוא המשנה בפרקי אבות פ"ג מ"ד: הוא [רבי עקיבא] היה אומר: ³¹ חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם. שנאמר (בראשית ט): "בצלם אלוקים עשה את האדם". חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום, שנאמר (דברים יד): "בנים אתם לה' אלוקים". ³² אם כן, כל אדם נברא בצלם, כמו אדם הראשון. מתוך כלל בני האדם בני ישראל חביבים יותר, שנקראו בנים למקום.

התוספות יום טוב על המשנה הזו, טוען כי המפרשים הוציאו אותה מפשוטה, ופירשו אותה על ישראל, ונסמכו על דרשת חז"ל: ³³ "אתם קרויים 'אדם' ואין הגויים קרויים 'אדם'" (שנאמרה על פסוק ביחזקאל, "אדם אתם"). בעל התו"ט חולק עליהם וקובע שאין להוציא את המשנה מפשוטה ואת הפסוקים מפשטם (שהרי הפסוק "בצלם אלוקים עשה את האדם" מדבר על אדם הראשון), ובודאי שר"ע במשנה מדבר על כלל בני האדם. ³⁴ אם כן, המשנה הזו מכניסה את כל בני האדם תחת צלם אלוקים, ומתוכם יש חיבה יתירה לישראל, כעין בן בכור (ותפקידו הוא להיות 'ממלכת כהנים', כלומר אור לגויים, כבכור המוביל את יתר הבנים).

בבית ישי מבאר כך את הפסוקים בתהילים קיז-קית, אשר עוסקים תחילה בכל הגויים, אח"כ עוברים לישראל, ולבסוף בבית אהרן. גם שם רואים מעבר הדרגתי מבני נח לישראל, ואח"כ לכהנים.

2. כנגד עמדה זו עומדים הכוזרי והמקובלים, אשר רואים בישראל צורה מחודשת ובריה בפני עצמה, ולשיטתם ישראל כלל אינם שייכים לסוג של שאר האומות, בבחינת "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". הכוזרי במאמר א (לא-מג) כותב

31 מעניין שר"ע עצמו, בבחינת "הוא היה אומר", משקף באישיותו שלושה רבדים, בהיותו בן גרים (או גר): אדם, ישראל, וחכם בתורה. כך הוא מציב כאן את האדם, על גביו את ישראל כבן למקום, ועל גביו את ישראל שניתנה לו תורה.

32 וראה בתו"ט ומדרש שמואל שהסבירו מדוע לא הובא הפסוק "בני בכורי ישראל", אף שהוא קודם.

33 בבא מציעא קיד ע"ב. ראה ילקוט שמעוני, פ' כי-תשא רמז שפח, ד"ה 'תניא רבי יהודה', ויחזקאל רמז שעג, ד"ה 'לד ואתן צאני'.

34 גם התו"ט שם, וגם הבית ישי שמיישב את דעות המפרשים שדחה התו"ט, מסבירים בדומה לרב קוק, שבני נח איבדו את מעמדם כבנים בעקבות חטאיהם.

שצורת היהודי היא שונה באיכותה מצורת בן האדם, כמו האדם מן החי³⁵ והחי מן הצומח והצומח מן הדומם.

השלכה עקרונית

מודל שתי הקומות יכול להיבחן הלכתית באופן הבא: אם אכן זהו המודל, אזי אותם דינים שמחייבים גם בני נח וגם יהודים אמורים להיות זהים. הסיבה היא שדינים אלו פונים אל רובד בני נח שיש בכל ישראל. לעומת זאת, אם ישראל הוא צורה חדשה, ואין בתוכה בן נח כדמותו הרגילה, אזי אין מניעה שיהיו הבדלים הלכתיים גם באותן הלכות שמחייבות את שניהם.

והנה מדברי הראי"ה בספרו עץ הדר (שהובאו לעיל), נראה לכאורה מודל של קומה חליפית. דיני בני נח משתנים כשהם מופיעים אצל ישראל. אצלם הדברים נקבעים על פי המציאות ואצלנו על פי ההלכה. זה בהחלט עקבי עם מסקנתו בקטע שהובא לעיל מאורות ישראל. אכן, עולה מכאן שישנם הבדלים גם בקומה הראשונה (ולא רק תוספת של הקומה השניה), אבל אין זה אומר שהמסקנה הגורפת שיהודי הוא צורה חדשה היא בהכרח נכונה. להלן נראה כמה דוגמאות לכך.

העיקרון שקובע הרב קוק, לפיו בבני נח אנו מביטים על המציאות הטבעית ואצל ישראל על המצב ההלכתי, יכול גם להיגזר מן ההבדלים שראינו לעיל. שבע מצוות בני נח הן הבסיס האוניברסלי שמהווה תשתית לחיים האנושיים. הקומה היהודית-תורנית היא קומה נוספת על גבי הקומה האנושית-אוניברסלית, אך מעבר לה גם המצוות הבסיסיות מקבלות משמעות נוספת אצל ישראל. הן לא מיועדות רק לתיקון העולם. אם כן, לא פלא שמופיעים הבדלים הלכתיים בין ישראל לבין בני נח גם ב'קומה הראשונה'. דברי הראי"ה בעץ הדר מתיישבים היטב עם מודל שתי הקומות.

נראה כעת כמה דוגמאות המאששות את מודל שתי הקומות.

35 מעניין שרבנו גרשום (ערכין ז ע"א) כותב שאסור לענות דינו של אדם שנגמר דינו למות, מפני צער בעלי חיים. יש כאן כביכול מודל שבו נותרה גם באדם קומת בעל חיים.

סוגיית ישראל וגוי שבאו לדון³⁶

ראינו שלגויים יש מערכת דינים משלהם, ולישראל יש מערכת דינים משלהם. כאשר יש דין בין ישראל לגוי, זוהי בעיה קלאסית של 'משפט בינלאומי פרטי' (במינוח משפטי בן ימינו): באיזו מערכת משפטית נדון בדין זה? הגמרא עוסקת בשאלה זו (ב"ק קיג ע"א):

תניא: ישראל וגוי³⁷ שבאו לדון, אם אתה יכול לזכהו בדיני ישראל - זכהו

ואמור לו: כך דינינו, בדיני כנענים - זכהו ואמור לו: כך דינכם.

וכך פוסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"י הי"ב):

שני גויים שבאו לפניך לדון בדיני ישראל, ורצו שניהם - דנים להם דין תורה. האחד רוצה והאחד אינו רוצה - אין כופין אותו לדון אלא בדיניהם. היה ישראל וגוי אם יש זכות לישראל בדיניהם - דנים לו בדיניהם, ואומרים לו כך דיניכם; ואם יש זכות לישראל בדינינו - דנים לו דין תורה ואומרים לו כך דינינו. ויראה לי שאין עושין כן לגר תושב, אלא לעולם דנים לו בדיניהם.

הרמב"ם אומר שהדין לבחור באופן מגמתי את המערכת המשפטית נאמר כלפי נכרי. אבל בדין בין ישראל לגר תושב (גוי שבין השאר קיבל עליו שבע מצוות בני נח. ראה שם, סופ"ח), דנים לו בדיניו.

השאלה שמתעוררת כאן היא מדוע. לכאורה יש לדון את הדין במסגרת המשפטית המשותפת לשני הצדדים. אם אין מסגרת כזו, אזי אין כל אפשרות לדון את הדין הזה במסגרת ההלכה. וגם אם אנו מחליטים לדון לפי אחת משתי המערכות המעורבות, מדוע עדיף דווקא הדין של בני נח? מדוע לא לדון זאת על פי המערכת ההלכתית הרגילה, שלפיה דן הבי"ד ההלכתי בכל שאר המקרים (ומכוחה הוא בעצם יונק את סמכותו)? לכאורה היא גם אמורה להיות שלמה ונכונה יותר.

ר' שלמה פישר בספרו (ההלכתי) בית ישי, סי' קז, מסביר כי מערכת דיני בני נח היא מערכת אוניברסלית, שכן עניינה הוא דיני הצדק והיושר האנושי. מערכת כזו קיימת גם כלפי ישראל, שהרי גם הם מצווים לנהוג על פי הצדק והיושר -

³⁶ ראה בעניין זה את מאמרו של הרב מאיר ברקוביץ, תחומין יד.

³⁷ בדפוסים המצויים כתוב "כנעני אנסי", כנראה כתוצאה של צנזורה, ובמסורת הש"ס על אתר מובאת הגירסה 'גוי'.

לכן הדין בין ישראל לגוי ייערך במסגרת המערכת של הגויים, שכן היא מהווה בסיס משותף לשתי המערכות. זו תמונה זהה למודל שתי הקומות שהצגנו, לפיו ישראל הוא קומה נוספת מעבר לקומה האוניברסלית של בני נח, ולא תחליף לה. כפי שראינו למעלה, המהר"ל ודרשות הר"ן מסבירים שמערכת הדינים שלנו, בגלל חתירתה גם לאמת אלוהית, במדדים של תיקון החברה היא פחות שלמה מהמערכות של הגויים.

השוואות בני נח לישראל: משפט המלך וכיבוד הורים

נביא כאן שתי דוגמאות כדי לחדד את העניין. בדיני ישראל נאמר "אין אדם משים עצמו רשע" (סנהדרין ט ע"א), כלומר שאדם לא נאמן בהודאת עצמו. האם כלל זה ישנו גם בדיני בני נח? ר' מאיר דן פלאצקי, בספרו חמדת ישראל, קונטרס 'נר מצוה' דף ק, דן בכך, ובתוך דבריו הוא כותב כך:

והנה... כתבנו להכריח דהר"מ ז"ל גם כן סבירא ליה כשיטת החינוך [שבן נח נהרג בהודאת עצמו] והוא ממה שכתב בהלכות סנהדרין הנ"ל [פי"ח ה"ו] דמה שהרג יהושע לעכן בהודאת עצמו היה מדין מלך, ובררנו שם דמלך... אין לו יותר כוח לדון מדיני בני נח, ומי שאינו מתחייב בדיני בני נח, גם המלך אינו יכול להענישו...

הוא מביא ראיה לכך שבמערכת המשפטית של בני נח אדם נהרג בהודאת עצמו, מכך שהרמב"ם כותב שבמשפט המלך אדם נהרג בהודאת עצמו. בתוך דבריו הוא משווה באופן מפורש את משפט המלך למשפטם של בני נח, וטוען שכל מה שמצוי בדיני המלך חייב להיות בדיני בני נח. כיצד עלינו להבין את הקישור הזה? ברור שהוא רואה במשפט בני נח ומשפט המלך פלטפורמה משותפת, שעניינה הוא השלמת ההלכה וסגירת הפערים שקיימים בה לצורך תיקון העולם. מערכת דיני בני נח זהה למערכת דיני המלך, וזוהי המערכת האוניברסלית (הקומה הראשונה) שמשותפת לכל בני האדם, ועניינה הוא התיקון החברתי.

ניתן להביא עוד דוגמה לכך מהסיפור על דמא בן נתינה (קידושין לא ע"א וע"ז כג ע"ב). הגמרא לומדת שם "עד היכן כבוד אב ואם" מסיפור על גוי. כיבוד הורים היא מצוה שיסודה בסברא וברור שהיא אוניברסלית. לכן ההנחה היא שגדריה

צריכים להיות דומים אצל יהודים וגויים. אמנם הדוגמה הזאת לא בהכרח רלוונטית אלינו, שכן הגמרא כאן לא באה בהכרח ללמד גדרים הלכתיים אלא לדבר בשבחו של מכבד הורים ולהראות עד היכן הדברים יכולים להגיע. כך גם לומדת הגמרא צניעות מחתול וגזל מנמלה (ראה עירובין ק ע"ב). אמנם שם מדובר במצב שלא היתה ניתנת תורה (אז היינו לומדים צניעות מחתול וכו'), ולכן אולי העלאה על נס של מצוותו של הגוי יש בה אמירה המשווה את חיובו מסברא לזו שלנו, למרות שאנו מצווים ממש.

מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני

הגמרא (סנהדרין נט ע"א) דנה במצוות שנצטוו בני נח, ובתוך הדיון על אבר מן החי היא שואלת מדוע התורה היתה צריכה לחזור ולתת בסיני מצוות שניתנו כבר לבני נח :

למה לי למיכתב לבני נח ולמה לי למשני בסיני? כדרבי יוסי ברבי חנינא. דאמר רבי יוסי ברבי חנינא : כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח. ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה. אמר מר : כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה. אדרבה, מדנשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח! מדאיתני עבודה זרה בסיני, ואשכחן דענש נכרי עלווה - שמע מינה לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח. אדרבה, מדלא נישנית בסיני לבני נח נאמרה ולא לישראל! ליכא מידעם דלישראל שרי ולנכרי אסור.

הגמרא קובעת ככל, שמצוה אשר ניתנה לבני נח ונשנתה בסיני מכוונת לכל באי עולם, ומצוה שניתנה רק לבני נח ולא נשנתה בסיני נאמרה רק לישראל. כמו שהגמרא עצמה מקשה, הסיפא קשה מאד : מדוע מצוות שלא נשנו בסיני נאמרו רק לישראל? להיפך, סביר יותר שהן יפנו רק לבני נח. נראה שהגמרא רואה את ישראל כקומה נוספת מעבר לבני נח - המצוות האוניברסליות שניתנו לבני נח, ודאי נאמרו גם לישראל, וחלק מהן נאמרו רק לישראל. אין מצוות שנאמרו רק

לבני נח, שכן בכל יהודי קיים גם יסוד מובנה של בן נח, ולכן כל מה שקיים אצל בני נח חייב בהכרח להיות קיים גם אצל ישראל. ההיפך כמובן, אינו בהכרח נכון, שהרי אצל ישראל קיימת גם קומה ב.

כפי שכבר הזכרנו, הגמרא אף קובעת כלל שאין דבר שאסור לבני נח ולישראל מותר. כלומר כל ההלכות של בני נח רלוונטיות גם לישראל, בבחינת 'בכלל מאתיים מנה'.³⁸ ואכן, כך כותב שם רש"י: "שכשיצאו מכלל בני נח - להתקדש יצאו, ולא להקל עליהם". כלומר ישראל הם בני נח, עם קומה נוספת, ולא בריה חדשה ממש.

שני הדרושים הראשונים בספר פרשת דרכים דנים בשאלת מעמדם של האבות.³⁹ מובאת שם מחלוקת בין המפרשים האם האבות יצאו מכלל בני נח והפכו לישראל, או שמא הם רק החמירו על עצמם כישראל (קיבלו על עצמם קומה שניה בלבד), אבל בפועל היו בני נח. לפי דברינו כאן, שאלה זו נוגעת רק לקומה השנייה, שכן הקומה הראשונה נותרת בעינה גם אצל ישראל גמור, וגם אחרי מתן תורה (פרט לכמה שינויים בפרטים).⁴⁰

חיובי קטנים

כמה אחרונים מצביעים על סתירה בין סוגיית סנהדרין נה ע"א (סוגיית 'תקלה וקלון', אשר עוסקת ברביעת בעלי חיים) לסוגיית יבמות לו ע"א (אשר דנה באיסור שבת ומצוות המקדש, בסוגיית אין איסור חל על איסור). בסנהדרין נפסק שגם אם קטן עובר עבירה, פעולה זו מוגדרת כמעשה עבירה למרות שאין כאן עבריין

38 ר' שלמה פישר בסי' קז מאריך להוכיח שישנה מחלוקת האם הכלל הזה הוא סימן או סיבה, שכן ישנם יוצאי דופן (כמו במקרה של אבר מן החי שהוזכר לעיל).

39 ראה למעלה בהערה 15.

40 שם עיקר עיסוקו הוא דווקא בפרטים הללו, שכן ההבדלים בין השיטות נוגעים להלכות שלגביהן בן נח חמור מישראל. לגבי הלכות אלו עולה השאלה האם האבות יצאו מכלל בני נח גם לקולא או רק לחומרא. לכאורה, העובדה שיש בבן נח גם חומרות ולא רק קולות, לעומת ישראל, מצביעה על כך שהוא יצור שונה במהותו. אם בכל ישראל היה גם רכיב של בן נח, אזי היינו מצפים שכל מה שיימצא בבן נח יהיה גם בישראל.

אמנם ישנן חומרות אצל בני נח שאינן מצביעות בהכרח על שינוי מהותי. לדוגמה, לבן נח אסור ללמוד תורה. אם כן, לכאורה בזה הוא חמור יותר מאשר ישראל. אך ברור שאין להביא מכאן ראיה שישראל הוא יישות אחרת לגמרי ולכן לא חל עליו האיסור, שהרי אדרבה, הבדל זה נגזר מאי השייכות של הגוי לקומה ב.

בר חיובא. לעומת זאת, ביבמות עולה כי הקטן מתחייב במצוות בגדלותו, ולפני כן מעשיו אינם נחשבים כמעשה עבירה כלל.

ביחס לקושיה זו עולים באחרונים כמה תירוצים. כמה מהם כותבים ליישב את הקושי באותו סגנון: ⁴¹ כל המצוות שבני נח חייבים בהן, גם קטן ישראל חייב בהן. הסיבה לכך היא דברי החת"ס שהובאו לעיל, לפיהם חיובים של גוי מתחילים מגיל שהוא מבין את חובתו ולא מגיל הבררות ההלכתי. נוסף לכך את מאמר הגמרא שהובא לעיל "מי איכא מידי דלישראל שרי ולנכרי אסור?!". משתי ההנחות הללו נגיע למסקנה שאם בני נח חייבים על רביעת בהמה משעה שהם מבינים את האיסור ואת חובתם כלפיו, הרי ישראל אינם יכולים להיות קלים בעניין זה יותר מבני נח.

משיקול זה עולה כי לגבי כל מצוות בני נח תהיה חובה גם בישראל החל מהגיל שהקטן מבין את חובתו, ולא מגיל בגרות, כמו אצל בני נח. רק החובות ההלכתיות ששייכות לקומה הפרטיקולרית (קומה ב) מתחילות מגיל הבררות ההלכתית. די ברור שמעבר להוכחה הפורמלית מוצגת כאן גם טענה מהותית: בתוך כל ישראל כביכול קיים גם מימד של בן נח ('בכלל מאתים מנה'), ולכן כל ילד יהודי חייב גם בחיובים של ילד גוי.

ניתן להרחיב זאת ולומר את הדברים לגבי כל מצוות בני נח. כפי שראינו, החובות של בני נח הן חובות שמסברא, ולכן אין צורך שיהיה גיל סף פורמלי שקובע את החיוב בהן, אלא הכל נקבע על פי מידת ההבנה. בחובות שיסודן בסברא, גם כאשר אנו מתייחסים ליהודי, אין אפשרות לקבוע גיל סף, שהרי בחובות שמסברא חייב כל מי שמבין את הסברא שביסוד החיוב.⁴²

41 אור שמח, איסורי ביאה פ"ג ה"ב; נחל יצחק ח"ב סי' פט ס"ב; וראה גם קובץ הערות ליבמות סי' דש במהדורה הישנה, שכתב באופן מעט שונה. לעומת זאת, בעל חלקת יואב בסי' א, מעלה את האפשרות הזו ודוחה אותה.

42 יש לשאול אם כך מדוע קטן שהזיק פטור מתשלום? אמנם הגהות אשר"י (בי"ק פ"ח סי' ט) כותב בדעת רש"י שהוא חייב לשלם כשיגדיל, אך השו"ע (ח"מ סי' תכד ס"ח) פסק כדעת הרמב"ם שפטור. נראה שלדעתם מכיון שקטן אינו ישות משפטית הוא כלל אינו חייב, לפחות בדיני אדם (בי"ד לא עוסק בו). גם עונש על עבירות הוא לא מקבל בבי"ד אלא רק בדיני שמיים. בהקשר זה מעניין לציין שבספר דברי חיים (הביאו בפתחי חושן פרק י הערה קטו) למד על חיובו של קטן (בדיני שמים) מחיובם של בני נח.

ראה דוגמאות נוספות לכך (כמו לגבי שבועות של קטנים), במאמר מידה טובה לפי נח, תשסז.

הדיון הזה מעמיד באור אחר את ההבחנה שראינו למעלה בשם החת"ס, בין ישראל לבני נח לגבי גיל הבגרות. כעת אנחנו רואים שאין כאן אסימטריה, אלא רק השתקפות של מודל שתי הקומות.

דיני המשפטים

ראינו למעלה את חידושו של ר' שמעון שקאפ שבתשתית הלכות הממונות והקניינים קיים רובד מטא-הלכתי, שמחייב עוד לפני הציווי ההלכתי. הוא מכנה אותו 'דיני המשפטים'. ההסבר אותו מציע ר' שמעון (שער ה תחילת פ"א) לעיקרון הזה הוא כך:

כשם שסוג הקניינים וחוקי הבעלים בנכסים הוא דבר משפטי, גם בלי אזהרת 'לא תגזול', וכמו שביארנו לעיל דלא יתכן בשום פנים לומר דהעניין מה שאנו מייחסים החפץ לראובן הוא מחמת ששמעון מוזהר עפ"י התורה שלא לגזול ממנו. אלא הדבר הוא בהיפוך, דאיסור גזילה הוא לאחר החלטת העניין בחוקי גבולי הבעלים...

לכאורה קיים כאן שיקול פרשני: התורה מצווה אותנו על איסור 'לא תגזול'. אולם גזילה היא פגיעה בבעלות ממונית, ולכן האיסור הזה מניח במובלע את קיומן של קטגוריות משפטיות אשר קובעות את הבעלויות הממוניות, שהפגיעה בהן מהווה עבירת גזל. לכן קיומו של איסור "לא תגזול" מניח את קיומה של רמה תשתיתית שקובעת את גדרי הבעלויות.

אמנם מהשיקול הזה עולה רק שהרובד המשפטי-קנייני מגדיר את הבעלויות שעליהן חל איסור "לא תגזול". משיקול זה לא עולה שיש איסור משפטי לגזול חפץ מבעליו, עוד לפני הציווי של "לא תגזול". להיפך, מכאן נראה דווקא שאין כל איסור מעבר לאיסור ההלכתי, אלא שהאיסור ההלכתי זוקק הגדרות משפטיות קודמות.

אך בפיסקה אחרת (פ"ד ד"ה ונלענ"ד) מעורר ר' שמעון שאלה על חידושו: ואף דבהשקפה ראשונה הוא דבר תמוה, איזה הכרח וחיוב על האדם יהיה לעשות דבר בלי ציווי ואזהרת התורה? אבל כשנעמיק בעניין היטב יש להבין עניין זה. דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו

ית', הוא גם כן עניין חיוב והכרח עפ"י משפט השכל וההכרה, כמו"כ הוא חיוב והשעבוד ממון הוא חיוב משפטי, שנתחייב עפ"י דרכי הקניינים... ר' שמעון מקשה כיצד אנו מחוייבים לחוקים שאינם מעוגנים בתורה שבכתב ובע"פ (נורמות חוץ-הלכתיות)? הוא עונה שגם החובות ההלכתיות מבוססות על הכרעה שלנו להיות מחוייבים אליהן, ולכן אין להתפלא שחובות אחרות שישודן בסברתנו ובהכרעתנו מחייבות אותנו גם הן. הסברא והשכל מורים לנו לציית לציווי הקב"ה בתורה. ומכיוון שהסברא היא הבסיס למחוייבות לציווי, אם הסברא מורה לנו שיש לעשות משהו שאין עליו ציווי - גם זה מחייב.⁴³ עלינו לשים לב לכך שגם הקושיה וגם ההסבר מניחים במובלע שהרובד המשפטי אינו רק הגדרות מטא-נורמטיביות, אלא ישנו ממש איסור גזל ששייך לרובד המשפטי. ברור שלפי הגרש"ש ישנה חובה שלא לגזול שאינה נובעת מן האיסור ההלכתי של גזל אלא מדיני המשפטים.⁴⁴ על כך הוא מקשה כיצד אנו מחוייבים להישמע לו, ומסביר שהחובות שנובעות מן הסברא מחייבות גם הן. אם היתה כאן רק הגדרה מטא-הלכתית ותו לא, לא היה מקום לא לקושיה ולא לתירוץ. כך ניתן להבין את טענתו שהובאה לעיל, לפיה קיים איסור משפטי לגזול גוי, גם אם אין על כך ציווי הלכתי של "לא תגזול".

כעת נוכל להרחיב את היסוד של הגרש"ש לכלל האיסורים השייכים לתשתית האוניברסלית. לגבי כולם החובה נובעת גם מן הסברא וההכרה האנושית, ובכל זאת היא מחייבת אותנו כמו דיני התורה.

הגדרת הזהות היהודית

רבים שואלים מדוע אנחנו נוטים לזהות את היהדות עם המצוות הפרטיקולריות (כשרות, שבת, נידה), ולא עם המצוות האוניברסליות (שחלקן חשובות וחמורות

43 אמנם לעיל ראינו שלפי הרמב"ם היסוד המחייב הוא הציווי, אלא שבמצוות שכליות יש להוסיף על הציות לציווי גם הזדהות עמו. אך הדברים לא סותרים. ראשית ישנה סברא כללית שעלינו לציית לציווי ה', לאחר מכן אנו לומדים את ציווי ומצייתים להם, בין אם אנו מבינים ובין אם לא, ולאחר מכן אנו מוסיפים הבנה והזדהות עם פרטי הציוויים.

44 השלכה של נקודה זו מצויה במאמרו של מיכאל אברהם, 'בעיית היחס בין הפרט והכלל ודילמת 'חומת מגן', צהר יד, אביב תשסג. שיטת רש"י בב"ק ס ע"ב שאסור לאדם להציל עצמו בממון חברו ולשלם, מבוססת בהכרח על תפיסה כזו (וע"ש ברפ"ג שאמנם כל הראשונים חולקים על רש"י בזה, אולם גם מדברי חלק מן החולקים עולה תפיסה עקרונית דומה).

הרבה יותר, כמו איסור רציחה ועוד).

התשובה על כך פשוטה. אכן אין כל קשר בין ההגדרות הסוציולוגיות הללו לבין החומרה היחסית של האיסורים השונים. כבר אריסטו עמד על כך שכאשר אנו רוצים להגדיר מושג, או עמדה, עלינו לתאר אותם דרך הסוג העליון שמכיל אותם, ולייחד אותם בצורה של מין ייחודי באותו סוג. לדוגמא: האדם הוא חי מדבר. הסוג הכללי שבתוכו כלול האדם הוא החי, והמאפיין הייחודי בתוך הסוג הזה (המין) הוא - המדבר.

לכן, בדיוק באותו אופן, ההגדרה לזהות יהודית צריכה להיות מורכבת מהסוג הכללי (בן נח, או אדם), שעניינו הוא בקומה הראשונה, האוניברסלית. ורק לאחר מכן יש להוסיף את המאפיינים הפרטיקולריים שלו במובחן משאר בני האדם. אם כן, ברור שכאשר מישוהו ירצה לבחון את יהדותו של אדם או חברה כלשהם, עליו לבחון את קיומם של המאפיינים הייחודיים ליהדות. אין טעם לבחון את יהדותו של מישוהו דרך המאפיינים שמשותפים ליהדות ולשאר האנושות (מצוות בני נח, או הערכים האוניברסליים), כמו שאין טעם לבחון את היותו של ראובן אדם דרך השאלה האם יש לו רגליים, או דרך העובדה שהוא נושם. תכונות אלו אינם מייחדות אותו, שכן הן משותפות לו וליצורים נוספים. הייחוד הסוציולוגי נעשה דרך תכונות מייחדות, כלומר דרך קומה ב, הפרטיקולרית.

כמובן שאין בכך כדי לומר שהמאפיינים הייחודיים הם בהכרח חשובים יותר. הם פשוט מאפיינים את המושג 'יהודי' בצורה חדה יותר.⁴⁵ מסיבה זו מי שרצח נחשב עדיין כיהודי (אף שקומת האדם האוניברסלית שלו היא פגומה מאד), אך מי שחילל שבת או אכל לא כשר, על אף שאלו איסורים קלים יותר מרצח, אינו נתפס כיהודי. זוהי אבחנה לוגית פשוטה ונכונה, שאינה נוגעת לחומרת העבירות הנדונות, ובצדק.

במאמר מידה טובה לפרשת נח, תשסז,⁴⁶ הרחבנו את היריעה גם ביחס לשאלת

⁴⁵ ניתן אולי לומר שהמאפיינים האוניברסליים הם בסיסיים יותר, והפרטיקולריים הם 'גבוהים' יותר. לשון אחר: מי שעובר על נורמה אוניברסלית (לדוגמה, מי שרצח) עשה משהו חמור יותר (כי הוא עבר על משהו בסיסי), אך מי שמקיים אותה (מי שלא רצח) קיים משהו נמוך ואלמנטרי יותר. כעין זה אומר הרמב"ן בפירושו לפרשת יתרו על היחס בין מצוות עשה (שקשורות לאהבת ה') ומצוות לא-תעשה (שקשורות ליראתו). ראה על כך במאמרנו לפרשת יתרו, תשסז.

⁴⁶ מיכאל אברהם וגבריאל חזות, בנתיב המצוות, הוצאת תם (כפר חסידים 2010), עמ' 35.

ההגדרה היהודית ל'דתיות', ובעיקר לקשר בינה לבין מושגי הדתיות המקובלים כיום (שמתבססים בעיקר על רליגיוזיות ומוסר). במונחינו כאן נאמר כי מוסר שייך לקומה הראשונה, ולכן הוא אינו יכול להוות מדד למידת היהדות של אדם או חברה. אין זה אומר בהכרח שהוא פחות חשוב, אלא שהוא פחות מהותי וייחודי כמגדיר ליהדות.⁴⁷

47 ראה על כך בתגובתו של הרב יעקב אריאל באקדמות טז, למאמר 'האם ההלכה היא משפט עברי' הנ"ל, ובתשובתו של מ. אברהם שם.

פרק ו. סיכום

לאור קושיית הרמב"ן ועוד ראשונים על אופן שונה של שיטת המניין בין מצוות בני נח למצוות ישראל, עמדנו על כך שגם כאשר ישראל מחויבים באותן מצוות כבני נח, יש לכך משמעות נוספת. בעוד בני נח מצווים על תיקון החברה, ולכן מצוותיהם הן כלליות והפרטים כלולים בהם ללא מטרה עצמאית, ישראל מצווים על תיקונו הרוחני של העולם ולכל פרט ומעשה יש משמעות משל עצמו.

הקבלנו זאת לאופי ההשגחה האלוהית, שעל ישראל היא פרטית ועל האומות היא כללית. ראינו שמצוותיהם של בני נח הדעת נוטה להן, ולמרות זאת הם מחוייבים לקיימן כמצווים ועושים בתורת משה. הרחבנו את מצוות בני נח לכלל המצוות שמסברא.

ראינו עוד שדיני ממונות עשויים להיות מדויקים יותר במגמת תיקון החברה דווקא אצל בני נח, שכן הם אינם צריכים לקחת בחשבון גם את השיקול האלוהי, ואצל ישראל נועד לכך משפט המלך. בסיכומנו של דבר ביקשנו לטעון ולבסס את המודל לפיו בכל ישראל יש בן נח, ולכן כל מה שיש בו הוא תוספת ולא חלופה.