

שאלות:

1. האם יש טעמים למצוות?
2. השלכה של שאלה זו לגבי מניין המצוות: ביאור דברי הרמב"ם בשורש השלישי.
3. מחלוקת הראשונים לגבי משמעות 'גזירת הכתוב'.
4. מחלוקת התנאים לגבי דרשת טעמא דקרא.
5. מה קורה כשהטעם כתוב במפורש בפסוק?
6. מדוע לא דורשים טעמא דקרא?
7. האם כל מי שאינו דורש טעמא דקרא חושב שלא ניתן להבין את הטעמים?

המידות:

קל וחומר. דרשינן טעמא דקרא.

וְאִם בֵּית אִישָׁה נְדָרָה אוֹ אֶסְרָה אֶסֶר עַל נַפְשָׁהּ בְּשִׁבְעָה: וְשָׁמַע אִישָׁה וְהָחֵרֵשׁ לָהּ לֹא הִנִּיא אֶתְהּ וְקָמוּ כָּל נְדָרֶיהָ וְכָל אֶסֶר אֲשֶׁר אֶסְרָה עַל נַפְשָׁהּ יִקּוּם: וְאִם הָפֵר יָפֵר אֶתְם אִישָׁה בְּיוֹם שָׁמְעוּ כָּל מוֹצֵא שְׁפִתֶיהָ לְנְדָרֶיהָ וְלֹאֶסֶר נַפְשָׁהּ לֹא יִקּוּם אִישָׁה הַפֵּרִים וַיִּקְוֶק יִסְלַח לָהּ: כָּל נֶדֶר וְכָל שְׁבַעַת אֶסֶר לְעֵנֶת נַפְשׁ אִישָׁה יִקְיָמנוּ וְאִישָׁה יִפְרְנוּ: וְאִם הָחֵרֵשׁ יִחְרִישׁ לָהּ אִישָׁה מִיוֹם אֶל יוֹם וְהִקִּים אֶת כָּל נְדָרֶיהָ אוֹ אֶת כָּל אֶסְרֶיהָ אֲשֶׁר עָלֶיהָ הִקִּים אֶתְם כִּי הָחֵרֵשׁ לָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוּ: וְאִם הָפֵר יָפֵר אֶתְם אַחֲרֵי שָׁמְעוּ וְנָשָׂא אֶת עוֹנָהּ: (במדבר ל, יא-טז)

מתני'. האומר לאשתו כל הנדרים שתדורי מכאן עד שאבא ממקום פלוני הרי הן קיימין - לא אמר כלום; הרי הן מופרין - ר' אליעזר אמר: מופר, וחכ"א: אינו מופר. אמר ר"א: אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור, לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור? אמרו לו, הרי הוא אומר: (במדבר ל) אישה יקימנו ואישה יפרנו, את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר, לא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר.

גמ'. איבעיא להו: לר"א מיחל חלין ובטלין, או דלמא לא חלין כלל? למאי נפקא מינה? כגון דאתפיס אחרינא בהדין נדרא, אי אמרת חלין - הויה תפיסותא, אי אמרת לא חלין - לא איכא מששא, מאי? ת"ש, אמר רבי אליעזר: אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור, לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור? שמע מינה לא חלין. מי קתני שאינן באין? שלא באו קתני, עדיין לא באו. ת"ש, אמר להן ר"א: ומה במקום שאין מיפר נדרי עצמו משנדר - מיפר נדרי עצמו עד שלא ידור, מקום שמפר נדרי אשתו משתדור - אינו דין שיפר נדרי אשתו עד שלא תדור; מאי לאו דאשתו דומיא דיליה, מה [הוא] דלא חיילין, אף אשתו נמי דלא חיילין. לא, הא כדאיתא והא כדאיתא. ת"ש, אמרו לו לר"א: ומה מקוה שמעלה את הטמאין מטומאתן - אין מציל על הטהורים מליטמא, אדם שאין מעלה את הטמאין מטומאתן - אינו דין הוא שלא יציל על הטהורין מליטמא; שמע מינה לא חיילין. אימא סיפא, אמרו לו לר"א: אם מטבילין כלי טמא ליטהר, יטבילו כלי לכשיטמא ליטהר? שמע מינה חיילין! אמרי: רבנן לא קיימי להון בטעמיה דר"א, והכי קאמרי ליה: מאי סבירא לך? אי סבירא לך דחיילין ובטלין - תהוי כלי תיובתך, אי לא סבירא לך דחיילין - תהוי מקוה תיובתך. ת"ש, אמר להם ר"א: ומה זרעים טמאים כיון שזרען בקרקע - טהורין, זרועין ועומדים לא כל שכן; ש"מ לא חיילין. ורבנן לא דרשי ק"ו? והא תניא: יכול ימכור אדם את בתו כשהיא נערה? אמרת ק"ו: מכורה כבר יוצאה, אינה מכורה אינו דין שלא תימכר! אין, בעלמא דרשי ק"ו, ושאיני הכא, דאמר קרא: (במדבר ל) אישה יקימנו ואישה יפרנו, את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר, את שלא בא לכלל הקם לא בא לכלל הפר.

א. תקציר המאמר משנה שעברה

במאמר משנה שעברה עסקנו בהפרת נדרי אישה על ידי הבעל ביום שומעו. במשנה שלמעלה מופיע שיקול של קו"ח שלומד מהפרת נדר קיים להפרת נדר שעוד לא חל. התנאים במשנה מתווכחים על הקו"ח הזה, האם אכן לבטל נדר קיים זה קשה יותר מאשר למנוע מראש את החלתו. הגמרא דנה לפי שיטת ר"א שסובר שההפרה מועילה גם מראש, האם הנדר חל ומייד מופר, או שהוא כלל לא מתחיל לחול. למסקנה הוא כלל לא חל. במהלך הסוגיא מתפתחת מחלוקת כללית יותר ברובד הלוגי: האם אכן מניעת היווצרות של משהו קלה יותר מאשר עקירתו כשהוא כבר קיים. בגמרא נדונה סדרה שלימה של שיקולי קו"ח מן הטיפוס הזה (לגבי מקווה, זרעים ועוד), שהוא קו"ח סברתי (ולא מידותי. ראה בדף לפרשת נח, תשסה).<sup>1</sup>

לאחר מכן הסברנו בפירוט את מהלך הגמרא, והסקנו שחסר בגמ' חלק (המציעתא) מן הדיון התנאי. עמדנו בדברינו על כך שהקו"ח של המקווה דומה לגמרי לנדון שלנו, בעוד הקו"ח של זרעים חלוק ממנו (כי הוא תלוי במצב – האם הזרע מחובר או לא, ולא בפעולה – כמו טבילה, או הפרה).

בסופו של הדיון בפ"א נותרנו עם התמיהה שלכאורה סברת ר"א (שמניעת היווצרות קלה יותר מאשר עקירת דבר קיים) צודקת והגיונית, ואילו מהסוגיא עולה במשתמע שדווקא דעת חכמים היא ההגיונית יותר. ראינו שעמדת חכמים אמנם נלמדת מפסוק, אך הפסוק מלמד אותם עיקרון כללי, לפיו מניעת היווצרות אינה בהכרח קלה יותר מאשר עקירת דבר קיים. לכן הם חולקים על ר"א בכל הקשר שבו יעלה שיקול קו"ח שביסודו מונחת סברא מהטיפוס הזה.<sup>2</sup>

הבאנו שני כיוונים עקרוניים בהבנת דעת חכמים:

א. חכמים חולקים חזיתית על ר"א, וסוברים שמניעת היווצרות באמת אינה קלה יותר מאשר עקירה. לכן כלי שיועיל לביצוע העקירה לא בהכרח יועיל למניעת ההיווצרות.

ב. חכמים טוענים שמניעת היווצרות, גם אם היא בדרך כלל קלה יותר, היא מנגנון שונה במהותו מאשר עקירת הדבר שנוצר, ומנגנון שונה דורש כלים שונים לביצועו. לדוגמא, עקירת צמח דורשת הפעלת כוח ומשיכתו החוצה. מניעת זריעתו או קליטתו באדמה יכולה להיעשות באמצעות השקיית האדמה בחומר רעיל. אמנם נכון הוא כי יותר קל למנוע את הקליטה מאשר לעקור, אולם הכלי של משיכה החוצה לא יועיל לבצע זאת. אם כן, היחס של קולא וחומרא כן קיים כאן, אולם הוא לא הפרמטר היחיד. ישנם פרמטרים ספציפיים נוספים אשר שולטים על ההבדל בין המלמד ללמד.

השיקול של אמה עבריייה שמובא בסוף הסוגיא מראה שבמקרים מסויימים גם חכמים מקבלים עקרונית את סברת ההיררכיה הזו (שעקירה קשה יותר מאשר מניעת תחולה), וזה הוביל אותנו להניח שההסבר השני סביר יותר בדעת חכמים.

לאחר מכן הבאנו דוגמא מדיני תנאים. ראינו שרעק"א והשטמ"ק כנראה סוברים כדעת חכמים, ואילו בעל הקו"ח סובר כסברת ר"א.

סיימנו את המאמר בלקח לגבי התנגשות בין פסוק או דרשה לבין שיקול קו"ח, שכן זהו בדיוק המצב בסוגייתנו לפי חכמים. לכאורה הפסוק תמיד גובר, שכן הוא מפורש. אם הקו"ח היה דוחה את הפסוק, היה נותר לנו פסוק שטעון הסבר בתורה. לעומת זאת, אם הפסוק גובר, אזי הוברר שהקו"ח אינו נכון, אבל אין פסוק בתורה שהוא מיותר או לא ברור (קו"ח אינו מבוסס על פסוק מיותר כלשהו).

אך במקרה שלנו ראינו שהדבר אינו פשוט. אם אכן אנו לוקחים את הפסוק, כי אז הפסוק הזה מלמד אותנו שהסברא שבבסיס הקו"ח אינה נכונה. אם כן, יכולות להיות לכך השלכות גם במקומות נוספים. בדוגמא שלנו: הפסוק לגבי הפרה מלמד אותנו שהסברא שמניעה קלה מעקירה אינה נכונה, וכעת מופרכים כל הקו"ח מאותו סוג.<sup>3</sup>

הכיוון בסוגיא אותו הצענו אכן מסיים במסקנה כזו. אולם ראינו שהתוס' והר"ן לא מקבלים את המסקנה הזו באופן גורף. הם אמנם מסכימים שלפי חכמים הפסוק גובר על הקו"ח, אולם הסברא היסודית שנלמדת מהקו"ח בעינה עומדת בהקשרים אחרים. לדעתם גם לאחר הפסוק לא נסתר העיקרון ההגיוני שביסוד הקו"ח, לפיו מניעה קלה מעקירה.

הערנו כי ישנה כאן תפיסה מסויימת, ולא מוסכמת, לגבי המושג 'גזירת הכתוב'. תוס' והר"ן סוברים שהפסוק לגבי הפרה הוא 'גזירת הכתוב', ולכן אל לנו לחפש לו נימוקים. לא ניתן ללמוד ממנו שעקירה אינה קשה ממניעה, ואפילו לא כאפשרות לפירכא על קו"ח מטיפוס כזה (שהרי כדי לפרוך קו"ח די להצביע על אפשרות לסברא, ולא צריך להוכיח אותה, או לקבל אותה באופן

<sup>1</sup> אמנם במהלך דברינו הבאנו מדברי הר"ן על אתר (עו ע"א, בסוף השורות הבינוניות) שכותב שהקו"ח הזה אינו תלוי בקולא וחומרא. למדנו ממנו שישנם סוגי קו"ח שאינם תלויים בקולא וחומרא, אלא בהיררכיות מסוג שונה, ועדיין אלו שיקולי קו"ח של סברא.

<sup>2</sup> אמנם ראינו שחלק מהראשונים (תוס' והר"ן) אולי חולקים על כך, ורואים בדברי חכמים התייחסות ספציפית להפרת נדרים ותו לא.

<sup>3</sup> חשוב להבין שלצורך פירכא על ק"ו די לנו בקיומה של אפשרות בלבד. מספיק שישנה אפשרות במקרים מסויימים שמניעת היווצרות אינה קלה מעקירה, בכדי להעלות פירכא על הק"ו של זרעים, ולומר: הפרה תוכיח.

מוחלט). זה עומד בניגוד לדברי המאירי, שהובאו בדף לפרשת וירא, תשסה, לפיו גם לגזירת הכתוב יש טעמים, ואף ניתן למצוא אותם ולעמוד עליהם.

## ב. מהי 'גזירת הכתוב'?

### מבוא

הזכרנו את דברי המאירי שהובאו בדף לפרשת וירא, תשסה, אשר מסביר כי גזירות הכתוב יש להן טעמים, ואנחנו אף יכולים לעמוד עליהם בעזרת הפסוק. מסקנת הדיון שלנו במאמר משנה שעברה היתה שהתוס' והר"ן כנראה חולקים על המאירי בעניין זה. במאמרנו השנה ננסה לעמוד מעט יותר על המחלוקת הזו ועל שורשיה.

### דברי הרמב"ם

הרמב"ם במו"נ ח"ג פל"א עומד על השאלה האם יש טעמים למצוות, ואומר כך:

**יש מבני אדם אנשים שיכבד עליהם נתינת סבה למצוה מן המצוות, 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 נצטוינו 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, 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, 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 הזהיר 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:**

הרמב"ם מביא דעות אשר סוברות כי למצוות לא יכולים להיות טעמים. הם מסיקים זאת מעצם העובדה שמדובר במצוות דתיות, שהרי מצוות עם טעמים מחייבות אותנו לא מפני הציווי אלא מפאת טעמיהן.

הרמב"ם אומר שדעות אלו הופכות את הקב"ה לפחות מאשר בריותיו, שכן בני אדם שלמים אינם פועלים ללא סיבות וטעמים, ולפי דעות אלו הקב"ה כן עושה זאת.

בסוף דבריו הרמב"ם מסיק שלמצוות יש טעמים, והוא מביא פירוט של כל האפשרויות: תיקון הדעות, המידות וההנהגה המדינית (=החברתית). הקטע מסתיים במשפט הסתום הבא: "ואשר חייב שלא נמנה המאמרים...", שכלל לא ברור למה כוונתו ומה עניינו.

כעת נראה כי יש בדברים אלו רמז מאיר עיניים למה שכתב הרמב"ם בשורש התשיעי, ונעמוד על הדברים כעת בקצרה.

### מבנה השורש התשיעי

בשורש התשיעי הרמב"ם עומד על כך שאין למנות במניין המצוות ציוויים כפולים. לדוגמא, הציווי על שבת מופיע בתורה 12 פעמים, ואיסור אכילת דם 7 פעמים. הרמב"ם אומר שמוסכם על כל המפרשים שיש למנות רק לאו אחד על שבת ורק לאו אחד על אכילת דם. כאן נעמוד על שתי נקודות בדבריו:

1. הניסוח של השורש הוא מעט מסורבל:

**השרש התשיעי שאין ראוי למנות הלאוים והעשה אבל הדברים המוזהר מהם והמצווה**

**בהם:**

הוא מסביר שלא ראוי למנות הלאוין והעשה, אבל הרי זה גופא מה שאנחנו מונים. ברור שכוונתו היא שלא נמנה את הציוויים אלא את תוכנם. אם יש ציוויים (לאו או עשה) שמופיעים כמה פעמים, כמו הדוגמא של איסורי שבת, אנו לא מונים במניין המצוות 12 לאוין על שבת אלא רק אחד. מדוע החלוקה הזו נוגעת לשאלת הציווי מול התוכן?

2. הבעייה השנייה היא שבתחילת דבריו בשורש הוא מקדיש מקום נרחב לפירוט של סוגי הציוויים והאזהרות בתורה :

**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 - עב 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 לשבחו ולהתפלל 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 - יח) וזולת זה. וכשהגיעו אלו הענינים, הנה ראוי שיימנו הענינים המצווה בהם או המוזהר מהם, יהיו פעולה או דבור או אמונה או מדה.**

לא ברור מדוע הרמב"ם בכלל מזכיר כאן את הפירוט הזה? זהו עניין לטעמי המצוות ולא לשאלות טכניות של מניין המצוות. לא ברור מדוע סוגי התכנים של הציוויים חשובים לנדון של השורש, ועוד באריכות כזו?

מייד אח"כ הוא מביא את ההוראה העיקרית של השורש :

**ולא נביט לרבוני הצוויין שבאו בענין ההוא אם היה מן המצווה בו או לרבוני האזהרות שבאו ממנו אם היה מן המוזהר ממנו. כי כלם הם לחזוק לבד ...**

ולבסוף הוא מסכם :

**הנה כבר התבאר כי לא ברבוני הלאוין או העשה ירבו המצוות. כבר נודע שהציוי בשבת לנוח נכפל בתורה שתיים עשרה פעמים (שמות כ כג לא ד"פ לד לה ויקרא יט כג כז דברי' ה). התראה שיחשוב אחד מאשר ימנו המצוות שיאמר כי מכלל מצות עשה המנוחה בשבת והיא שתיים עשרה מצות. 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 מצות. זה מה שלא יטעה בו אחד. כלומר בשביתת שבת שהיא מצוה אחת מכלל מצות עשה (קנד) ובאזהרה מאכילת דם שהיא מצוה אחת ממצות לא תעשה (קפד).**

### הסבר דברי הרמב"ם

ברור שכוונת הרמב"ם היא להביא ראיה לעיקרון המוצג בשורש הזה. כדי להבין זאת, נקדים את ההבחנה של ר' אלחנן וסרמן, בספרו **קובץ מאמרים**, במאמר 'התשובה', אשר מצביעה על כך שבכל מצווה או עבירה יש שני חלקים שונים: 1. התיקון או הקלקול המהותי שיש במצווה 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 מצווה או נמנע מעבירה - תיקן (או לא קלקל), וגם ציית.

והנה לטענת הרמב"ם, אם אכן למצוות לא היו טעמים, אזי מי שעבר על ציווי של התורה לא קלקל במאומה, אלא רק 'עבר' אמימרא דרחמנא (=עבר על ציווי השם. ראה בבבלי ריש תמורה, ד ע"ב - ה ע"א). אם כן, מספר המצוות שהיה עלינו למנות היה כמספר הציוויים שעליהם הוא עבר. לפי תפיסה זו, מי שחילל שבת עבר על 12 ציוויים, ולכן עבר על 12 לאוין. אם כן, מניין המצוות היה צריך לכלול 12 לאוין על חילול שבת. לעומת זאת, לפי תפיסת הרמב"ם עצמו, שלכל מצווה יש טעם ומטרה, אזי מי שעבר על איסור מלאכה בשבת גם קלקל משהו, בדעות, בדיבור, במידות, או בפעולה. אם כן, ברור שמהות העבירה היא גם תוכן המצווה ולא רק הציווי עצמו, ולכן יש למנות את איסור מלאכה בשבת רק כלאו אחד. הציוויים כולם מורים על התוכן הזה.

אם כן, מניין המצוות משמש את הרמב"ם כראיה לעמדתו שראינו במו"נ הנ"ל ביחס לסוגיית טעמי המצוות. אם כל מוני המצוות מונים רק פעם אחת כל לאו או מצווה, אות הוא שיש למצוות טעמים. העיסוק בתכנים מיועד להוות הקדמה לשאלה הטכנית של מניין המצוות. זוהי ככל הנראה משמעותו של המשפט האגבי שנכתב בסוף הקטע הנ"ל מהמו"נ:

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

כלומר מניין המצוות שבו לא מונים את המאמרים אלא את התכנים, מוכיח לנו שיש טעמים למצוות. הקטע הזה מבאר היטב את דברי הרמב"ם הנ"ל בשורשיו.

הבחנה בין שתי שאלות שונות ביחס לטעמי המצוות

נחזור כעת לסוגיית טעמי המצוות. ניתן לשאול ביחס לכך שני סוגים של שאלות, שרבים נוטים לערבב ביניהן: 1. האם יש טעמים למצוות? 2. האם הטעמים הללו נוגעים אלינו? האם אנחנו יכולים לעשות בהם שימוש, ואיזה? האם הטעמים צריכים להוות את המוטיבציות והסיבות שלנו לקיום המצוות?<sup>4</sup>

דברי הרמב"ם למעלה נסובים כלפי אלו הטוענים שאין בכלל טעמים למצוות. אולם דעות שגורות כי ישנם למצוות טעמים, אך לנו אין אפשרות לעשות בהם שימוש כזה או אחר, אין מפחיתות את הבורא מברואיו. טענותיו של הרמב"ם אין פונות נגדם.

הגישות שגורות כי למצוות לא יכולים להיות טעמים, בדרך כלל עושות זאת מפני שהוראות נורמטיביות שיש להן טעמים טובים אינן צריכות להיכתב בתורה. אנחנו יכולים לדעת אותן לבדנו, ואף נחוש מחוייבות אליהן גם ללא ציווי מלמעלה. אולם נימוק זה מוליך אותנו לעמדה שאנחנו לא עושים את המצוות מפני טעמיהם, בגלל שהטעמים לא ידועים לנו, או מסיבות אחרות. אבל אין בכך כדי לומר שלמצוות אין בכלל טעמים.

### שתי גישות מקבילות ביחס ל'גזירת הכתוב'

גם לקביעה שמצווה כלשהי היא 'גזירת הכתוב', ניתן להתייחס באותן שתי דרכים: ניתן לומר שאין למצווה זו טעם כלל. וניתן לומר שיש לה טעם אך הוא אינו נגיש לנו, או שאינו ניתן לשימוש על ידינו. המאירי הנ"ל אומר משהו עוד הרבה יותר מתון: לטענתו גם לגזירות הכתוב יש טעם, והטעם אף נגיש לנו. אם כן, מדוע נדרש הפסוק? כנראה רק כדי לוודא שאכן נגיע להלכה הנכונה ולטעם הנכון, שכן במקרים אלו יש חשש שנטעה ביחס לטעם.

אמנם המצוות שלגביהן חז"ל מתבטאים בלשון שהן 'גזירת הכתוב' הן מצוות מאד מסויימות (חז"ל מכנים אותן 'חוקים'. כמו פרה אדומה וכדו'). השאלה לגבי כלל המצוות והשאלה לגבי המצוות הללו הן שאלות נפרדות. תיתכן עמדה לפיה ישנם טעמים למצוות, ורק למצוות המיוחדות הללו אין טעמים. ותיתכן עמדה שביחס למצוות הללו הטעמים הם נסתרים, אך מכאן עולה שהטעמים של שאר המצוות הם גלויים.

לפי המאירי שאפילו טעמיהן של גזירות הכתוב נגישים עבורנו, בהכרח עלינו לומר שבשאר המצוות הטעמים ברורים גם ללא הגילוי של הפסוק, לכן הפסוק אינו 'גזירת הכתוב'. במובן מסויים יוצא לפי המאירי שהפסוקים הללו הם מיותרים. אם כן, השאלה של 'גזירת הכתוב' נוגעת בטורה לשאלת טעמי המצוות.

## ג. 'טעמא דקרא'<sup>5</sup>

### מבוא: מחלוקת התנאים אי דרשינן טעמא דקרא

אחת מהשאלות שלמעלה, שאלת 'טעמא דקרא' (=האם ניתן להשתמש בטעמי המצוות במישור הפרשנות ההלכתית), נדונה במפורש בגמרא. אמנם רבים ממפרשי התורה ומבעלי המחשבה מציעים טעמים שונים למצוות, אך זה במישור של הפרשנות המחשבתית והרעיונית. במישור ההלכתי ישנה מחלוקת תנאים האם לדרוש את טעמים של הפסוקים בכדי לעצב את ההלכה או שהטעמים נותרים ברובד הרעיוני בלבד.<sup>6</sup> מקור אחד לכך הוא בסוגיית ב"מ קטו ע"א:

**משנה. אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה - אין ממשכנין אותה, שנאמר +דברים כ"ד+ ולא תחבל בגד אלמנה.**

**גמרא. תנו רבנן: אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה - אין ממשכנין אותה, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: עשירה - ממשכנין אותה, ענייה - אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה.**

ר' שמעון דורש את טעמי הפסוקים ומעצב לפיהם את ההלכה. לעומת זאת, ר' יהודה מעצב את ההלכה לפי מה שמופיע במקרא עצמו, ללא התייחסות לטעמים. הגמרא אומרת בכמה מקומות

<sup>4</sup> ראה התייחסות של הרמב"ם בשמונה פרקים פרק ו ד"ה 'וכאשר חקרנו', אשר מבחין בין מצוות שמעיות, שאותן יש לקיים כמצוות מלך (אע"פ שיש גם להן טעמים), בחינת 'אפשי ואפשי אך מה אעשה ואבי שבשמים גזר עליי', לבין מצוות שכליות (שאותן יש לקיים מתוך טעמיהן). דוגמא שונה במידה רבה אשר עוסקת במניעת קיום המצוות (האם ההנאה או עצם הציווי), מופיעה בהקדמת הספר **אגלי טל**, לגבי ההנאה מלימוד תורה. הוא מבחין שם בין הנאה שמלווה את הלימוד לבין ההנאה כמוטיבציה ללימוד.

<sup>5</sup> ראה על כך גם בדף לפרשת בחוקותי, תשסה, ח"ב.

<sup>6</sup> שאלה דומה קיימת בתורת המשפט, ביחס לפרשנות מגמתית (לאור מגמת החוק). הפוזיטיביסטים נוטים לפרש את החוק על פי לשונו ותו לא. פרשנים בגישות אחרות משתמשים גם בפרשנות מגמתית, שר מסתמכת על טכסטים ומקורות שמחוץ ללשון החוק החרות (הדיונים בפרלמנט בעת קבלת החוק, דברי הסבר לחוק, סברות וכדו'). ראה על כך בהרחבה בספרו של אהרן ברק, **פרשנות במשפט**, ועוד. על הדומה והשונה ביחס לנדון זידון, אכמ"ל.

שר"ש דורש טעמא דקרא,<sup>7</sup> ור' יהודה אינו דורש טעמא דקרא. כך אכן אנו פוסקים להלכה, שלא דורשים טעמא דקרא (ראה באנציק"ת ע' טעמא דקרא').

### **דעות ר"ש ור"י במצב בו הטעם כתוב במפורש בתורה**

והנה מצינו דוגמא נגדית, במשנה סנהדרין כא ע"א (פ"ב מ"ד):

**'לא ירבה לו נשים' אלא שמונה עשרה** [בגמרא שם ישנה ילפותא לכך שזוהי מידת הריבוי האסורה]. **'ר' יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהא מסירות את לבו. ר' שמעון אומר אפילו אחת מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה לו נשים', אפילו כאביגיל.**

במשנה זו נחלקים ר' שמעון ור' יהודה לגבי האיסור על מלך להרבות לו נשים. הפסוק אומר: "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו". ר' יהודה לכאורה דורש את הטעם, ולכן הוא מורה שמותר להרבות נשים ובלבד שלא יסירו את לבבו. ודווקא ר"ש מתעלם מהטעם ואוסר להרבות נשים בלי קשר להסרת הלב.

הגמרא בסוגיית ב"מ הנ"ל מקשה את הקושיא הזו, ועונה:

**לעולם רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ושאיני הכא דמפרש קרא, ולא ירבה לו נשים ולא יסור, מאי טעמא לא ירבה לו נשים - משום דלא יסור. - ורבי שמעון: מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא - לכתוב רחמנא לא ירבה ולא בעינן לא יסור, ואנא ידענא: מאי טעמא לא ירבה - משום דלא יסור, לא יסור דכתב רחמנא למה לי? אפילו אחת ומסירה את לבו - הרי זה לא ישאנה.**

הגמרא תולה את ההבדל בין הסוגיות בעובדה שבמקרה של איסור ריבוי נשים על מלך הטעם מפורש בפסוק, בניגוד לאיסור למשכן אלמנה, שם הטעם הוא תוצר של פרשנות. במצב כזה העמדות מתהפכות, שכן לפי ר' יהודה לא דורשים טעמא דקרא רק כאשר הטעם אינו מופיע בפסוק, אך כאן אין מניעה לעשות זאת. ואילו לפי ר' שמעון שבדרך כלל דורש טעמא דקרא גם כשהוא אינו כתוב במפורש, דווקא בגלל זה כאן הוא שואל את עצמו מדוע התורה טרחה לכתוב את הטעם? הרי היינו דורשים אותו גם בלי שהתורה היתה כותבת אותו. לכן הוא מסיק שהמשך הפסוק ("ולא יסור לבבו") בכלל אינו טעם לציווי שבחלק הראשון, אלא זהו ציווי נפרד. המסקנה לפי ר"ש היא שיש שני ציוויים: לא להרבות נשים, בלי קשר לאופיין, ואיסור נוסף לשאת נשים שמסירות את לבבו, בכל מספר שהוא.

### **מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש החמישי**

הרמב"ם בשורש החמישי עומד על העיקרון שלא מונים במניין המצוות פסוקים שמיועדים לתת טעמים לציוויים. במניין המצוות נמנים רק פסוקי ציווי. הרמב"ן בהשגותיו בתחילת השורש מביא את הדוגמא בה עסקנו כאן, כדי להראות שהפסוקים הללו גם הם יכולים להיות פסוקי ציווי:

**כענין שנחלקו ב'לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו', שזה הלאו השני ודאי טעם למניעה שקדמה מריבוי הנשים, ואעפ"כ נחלקו בו חכמי ישראל, שר' יהודה דורש מה טעם 'לא ירבה' משום 'לא יסור', ולימד שמרבה הוא נשים ובלבד שלא יהו מסירות את לבו, כלומר שתהיינה בדוקות בכשרות, ור' שמעון דורש אותו לאו בפני עצמו. אמר: אפילו אחת ומסירה את לבו לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה'? דאפילו כאביגיל. הנה עשאו לאו בפני עצמו לייתורו.**

הרמב"ן מראה שר"ש מפרש את החלק השני של הפסוק, שלכאורה בא לתת טעם לציווי שלפניו, כציווי עצמאי. בכל אופן, גם ר' יהודה אינו מתייחס לפסוק הזה כנתינת טעם גרידא, אלא הוא משתמש בו כדי להבין את ההלכה עצמה. אף אחד משניהם אינו מתייחס לחלק השני כסרח עודף, או מילים שאינם רלוונטיות למישור ההלכתי, כפי שמשמע מדברי הרמב"ם.

והנה, כשבוחנים את דברי הרמב"ם, בפייהמ"ש על אתר, מגלים קביעה מפתיעה:

**אין הלכה כר' שמעון ולא כר' יהודה.**

הרמב"ם קובע שההלכה אינה כר"ש ולא כר"י. אם כן, כמי עוד נוכל לפסוק כאן הלכה? האם ישנה במשנה כאן דעה תנאית נוספת? לשם כך עלינו לחזור למשנה ולקרוא אותה שוב דרך העיניים של הרמב"ם.<sup>8</sup> התבוננות בתשומת לב מגלה מייד שהרמב"ם ראה במשנה שלוש דעות תנאיות, ולא שתיים כפי שהבין הרמב"ן. במשנה שמצוטטת למעלה ישנה דעה ראשונית, שהיא דעה עצמאית

<sup>7</sup> שיטתו של ר' שמעון היא תמיד לא ללכת אחרי מה שנראה לעין, אלא לחפש את מה שטמון בעומק. ר' שמעון בר יוחאי הוא יסוד תורת הנסתר. בהלכות שבת הוא פוטר אדם שעושה מלאכה שלא בכוונה (אינו מתכוין), או בכוונה אחרת (מלאכה שאינה צריכה לגופה), שכן מבחינתו מה שחשוב הוא הרובד של הכוונה בעומק ולא רק הרובד הגלוי של המעשה עצמו. מעניין שר' יהודה הוא אשר חולק עליו בכל המקרים הללו. הוא מעמיד הכל על הרובד הנגלה, ואינו נזקק לרובדי עומק.

<sup>8</sup> דרך אגב נעיר כי קשיים רבים שעולים בבבית המדרש ביחס לסתירות בין פסקי הרמב"ם לבין מה שמצוי בתלמוד, יכולות להיפתר באופן כזה. אנחנו רגילים לקרוא את התלמוד בצמוד לרש"י ותוס'. פעמים רבות איננו מקפידים להבחין מה מתוך הדברים מצוי בתלמוד עצמו ומה הוא תוספת פרשנית של רש"י או תוס'. הסתירות לכאורה בין התלמוד לרמב"ם נפתרות על ידי כך שאנחנו מראים שהרמב"ם פשוט קרא אחרת את הסוגיות. פעמים רבות מתברר כי דווקא הקריאה שלו היא הפשוטה והסבירה יותר.

(הרמב"ן ראה אותה ככותרת למשנה, שמקדימה את מחלוקת ר"ש ור"י, ולא כדעה הלכתית עצמאית): "לא ירבה לו נשים אלא שמונה עשרה". זוהי דעת ת"ק. רק אחריה מופיעה מחלוקת ר"ש ור"י. הרמב"ם גם פוסק הלכה כאותו ת"ק עלום שם. מה פשרה של דעת ת"ק? ראינו שר"ש רואה בשני חלקי הפסוק שני ציוויים. ר"י רואה כאן ציווי וטעם שכתוב במפורש, ולכן יש לדרוש אותו להלכה. אך ת"ק לכאורה מתעלם מהטעם, על אף שהוא כתוב. הוא אינו עושה אתו מאומה. זוהי בדיוק שיטת הרמב"ם שפוסק כמותו להלכה. כך גם ניתן לראות בפ"ג מהל' מלכים ה"ב, שם הרמב"ם פוסק דעה זו להלכה.

### **משמעות מחלוקת התנאים והראשונים**

במה נחלקו הדעות במשנה, ובעקבותיהן גם דעות הראשונים? ר"י אינו דורש טעמא דקרא אלא אם הוא מופיע במפורש בפסוק. די ברור שר' יהודה אינו דורש טעמא דקרא בגלל שיש לו חשש שאולי תהיה טעות פרשנית. לכן כאשר התורה עצמה כותבת את הטעם, אין כל חשש, ולכן במצבים כאלו גם הוא דורש את הטעם. ר"ש לעומתו אינו חושש מטעות, ולכן הוא דורש טעמים גם כשהם אינם כתובים במפורש. אולם ת"ק נוקט בעמדה מפתיעה מאד: הוא אינו דורש טעמא דקרא גם כשהוא כתוב במפורש בפסוק! כלומר גם כשהטעם הוא מעל לכל ספק סביר, ת"ק ובעקבותיו הרמב"ם אינם דורשים טעמא דקרא. כאמור, הרמב"ן פוסק להלכה כר"י (שהרי במחלוקתו עם ר"ש לגבי טעמא דקרא הלכה כמותו). אם כן, בעקבות ר' יהודה הרמב"ן תולה את העיקרון שלא דורשים 'טעמא דקרא' בכך שיש חשש שנטעה בפרשנות ונחשוב על טעם שגוי. אולם הרמב"ם פוסק כת"ק. ת"ק גם הוא אינו דורש טעמא דקרא, אולם הוא אינו דורש אותו גם אם הוא כתוב במפורש בפסוק. אם כן, לפי ת"ק, והרמב"ם בעקבותיו, העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא אינו נובע מחשש לטעות בפרשנות. כעת מתעוררות כמה שאלות: כיצד אפשר להתעלם מטעם שכתוב במפורש בתורה? מה משמעות הטעם, וכיצד הוא קשור לציווי? ומדוע באמת לא דורשים טעמא דקרא לפי הרמב"ם?

### **שיטת הרמב"ם בדרשת טעמא דקרא**

הרמב"ם כנראה מפרש את הפסוק "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו" כציווי שלא להרבות נשים, מכל סוג שהוא. הטעם שמופיע בהמשך הפסוק רק מסביר שריבוי נשים, גם אם הן כשרות כאביגיל, עלול להסיר את לבב המלך. כלומר ישנה זהות בין הציווי כפשוטו ללא הטעם לבין התוצאות ההלכתיות של יישום הטעם בפרשנות. המסקנה ההלכתית היא שאסור למלך להרבות לו נשים מכל סוג שהוא.

ומכאן יתד ופינה לשיטת הרמב"ם בדין טעמא דקרא. נראה כי לפי הרמב"ם הסיבה שלא דורשים טעמא דקרא היא שדרשת טעמא דקרא לא תוסיף מאומה על מה שיוצא מיישום הציווי כלשונו. התוצאות של פרשנות טכסטואלית רגילה של הציווי זהות לחלוטין לתוצאות של פרשנות לאור הטעם. יתר על כן, אם מתברר שיש הבדל בין פרשנות טכסטואלית לבין פרשנות שמתחשבת בטעם, אזי כנראה שהטעם אינו נכון. אם כן, דווקא כאשר יש עניין לדרוש טעמא דקרא (כי התוצאות משתנות), אסור לעשות זאת.

במקרה של האיסור להרבות נשים, היישום של הטעם לפי ר' יהודה מוליך אותנו לתוצאות שסותרות את הפרשנות הטכסטואלית ללשון הפסוק, ולכן ברור שהטעם אינו נכון. ר' יהודה אשר סובר כי רק נשים לא כשרות מסירות את לבו של המלך טועה. כל ריבוי נשים מסיר את ליבו, ולכן יישום הטעם מתלכד עם הפרשנות הטכסטואלית שאינה דורשת את הטעם.

אם כן, לפי ת"ק והרמב"ם לא דורשים טעמא דקרא לא בגלל חשש לטעות, אלא בגלל שיש לנו אמון בפרשנות הטכסטואלית, ויישום הטעמים צריך תמיד להתלכד עמה. אמנם כתוצאה מכך במקרים שבהם אכן נוצר הבדל, באמת אסור לדרוש טעמים, שכן זה יוליך לטעויות.

### **הקשר לשיטת המאירי, והסבר שיטת התוס' והר"ן**

ראינו למעלה שהמאירי סובר כי בכל הפסוקים הרגילים (בניגוד לפסוקים שהם 'גזירות הכתוב') הטעם הוא מובן מאליה. לכאורה זוהי ממש שיטת ר"ש שדורש טעמא דקרא. יש לשניהם אמון מלא בפרשן של התורה, שיבין את טעם הדין לאשורו.

אולם, כפי שהזכרנו למעלה, ההלכה נפסקה דלא כר"ש. להלכה אנו לא דורשים טעמא דקרא. לפי המאירי עולה השאלה מדוע באמת אנו לא דורשים טעמא דקרא? הרי ברוב המקרים (למעט גזירות הכתוב) הטעמים נגישים וברורים לנו, אז מדוע לא לדרוש אותם?

לפי ההסבר אותו הצענו בשיטת הרמב"ם, הדברים מובנים. כפי שראינו, לפי ת"ק והרמב"ם אנו לא דורשים טעמא דקרא גם כאשר הטעמים כתובים במפורש בתורה, כלומר גם כאשר הם ידועים לנו בוודאות. אם כן, גם לפי המאירי שהטעמים ידועים לנו, יש עדיין מקום להבין את ההלכה האוסרת עלינו לדרוש טעמא דקרא.

המסקנה היא שלהלכה שלא דורשים טעמא דקרא, אין זה בהכרח בגלל חשש לטעות בחילוף הטעמים מתוך הציוויים. תיתכן גישה אופטימית ביחס לאפשרותנו להגיע לטעמי המצוות, ובכל זאת היא שוללת דרשת טעמא דקרא. לשון אחר: גם מי שחולק על ר"ש יכול להאמין בכלי הפרשנות וההבנה שלנו ככלים אמיתיים.

כמובן ששיטות התוס' והר"ן נראות דומות יותר למה שעלה מדברי הרמב"ן: 'גזירות הכתוב' הן הלכות שהטעמים שלהן כלל לא נגישים לנו, וטעמי הלכות אחרות אולי נגישים לנו יותר, אך בכל זאת אסור לנו לדרוש אותם במישור ההלכתי.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> נציין כי המאירי בדרך כלל פוסע בעקבות הרמב"ם, הרציונליסטי יותר, ואילו הר"ן שייך יותר לבית המדרש של הרמב"ן.