

מושגים:

מתיר והכשר מצווה.
מכשירי מצווה שכתובים ושאינם כתובים.
האם מתיר הוא מצווה.
חלקי מצווה וחלקי מלאכה.
הצטרפות של חפץ המצווה ושל מעשה המצווה.
ביטול ההבחנה בין חשיבה להכרה.

תקציר:

במאמרנו השבוע אנו עוסקים ביחס בין מצוות בניית המקדש לבין הציוויים על בניית הכלים. מוני המצוות אינם מונים את מצוות בניית הכלים בנפרד, ותולים זאת בעיקרון שמוצג בשורש הי"ב של הרמב"ם, לפיו אין למנות לחוד חלקי מלאכה. אמנם הרמב"ם והרמב"ן מביאים נימוקים שונים לאי מניית המצוות הללו בנפרד: או מפני שהן חלק ממצוות העבודה, או מפני שהן חלק ממצוות בניית המקדש עצמו. את החלוקה הזו עצמה אנו תולים בשתי תפיסות שונות לגבי תפקידו של המקדש בכלל: לפי הרמב"ם הוא 'בית עבודה', כלומר אמצעי למצוות להקרבת הקרבנות, ולפי הרמב"ן זהו מקום השראת שכינה.
בהמשך דברינו אנו עוסקים ביחס בין השורש הי"ב לבין השורש הי"א, שעוסק בחלקי מצווה. מסקנתנו היא שההבחנה ביניהם נוגעת להבחנה בין חפצי מצווה לבין פעולות שמרכיבות את קיום המצווה. בתוך הדברים אנו מבחינים בין קיבוץ של פעולות למכלול אחד שנקרא 'מעשה מצווה', לבין קיבוץ של חפצים למכלול אחד שהוא החפץ של המצווה.
שני המכניזמים הללו מעלים קשיים פילוסופיים לא פשוטים שמתוארים בפרק האחרון. שם אנו עומדים על התשתית הפילוסופית-אפיסטמולוגית שעומדת ביסוד היכולת שלנו להכליל ולמיין, הן במחקר המדעי והן בפרשנות ההלכתית, ואף להבחין בקיומם של יחסים, יישים קולקטיביים וקבוצות אירועים.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

בעניין היחס בין חלקים למצווה הכוללת מבט על הכללות ואינטואיציה בהלכה ובמדע

מבוא

בפרשתנו התורה מצווה לבנות את המשכן (שמות כה, ח) :

**וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשִׁכְנֹתַי בְּתוֹכָם: כָּל אִשׁר אֲנִי מְרֹאָה אוֹתָךְ אֵת תְּבִנֹת הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תְּבִנֹת
כָּל כְּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ: וַעֲשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים...**

בפשטות זהו ציווי לזמנו, לעשות משכן לה' במדבר. מייד לאחר מכן מגיע פירוט שכולל את תבנית המשכן וכל כליו. אך כמה ממוני המצוות ראו בציווי זה מצווה לדורות לבנות מקדש. ומה באשר לכלי המקדש? האם גם בנייתם היא מצווה? שאלה זו מסתעפת לדברי הרמב"ם בשורש הי"ב, לגבי מעמדם של 'חלקי מלאכה'. במאמרנו השבוע נעסוק בסוגיא זו, ובהשלכותיה הפילוסופיות.

א. מצוות בניית המקדש וכליו

מצוות בניית המקדש ומקורותיה

כאמור, ישנה מצווה לדורות לבנות מקדש. חז"ל אומרים שזו אחת משלוש המצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ (סנהדרין כ ע"ב):

וְכֵן הָיָה רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר: שְׁלֹשׁ מִצְוֹת נִצְטָווּ יִשְׂרָאֵל בְּכַנִּיסַתָּן לְאֶרֶץ: לְהַעֲמִיד לָהֶם מִלֵּךְ, לְהַכְרִית זָרְעוֹ שֶׁל עַמְלֵק, וּלְבַנּוֹת לָהֶם בַּיִת הַבְּחִירָה.

ישנה מחלוקת בין מוני המצוות מה מקורה המקראי של מצווה זו, אך הרמב"ם והנמשכים אחריו ראו את מקורה בפסוק שלפנינו. וזו לשון הרמב"ם בספחמ"צ (עשה כ):

וְהַמִּצְוָה הַעֲשִׂיָּים הִיא שְׂצוֹנוֹ לְבַנּוֹת בַּיִת עֲבוּדָה. בּוֹ יִהְיֶה הַהִקְרָבָה וְהַבְּעֻרָת הָאֵשׁ תְּמִיד וְאֵלָיו יִהְיֶה הַהֲלִיכָה וְהַעֲלִיָּה לְרֹגֶל וְהַקְּבוּץ בְּכָל שָׁנָה כְּמוֹ שִׁיתְבָּאָר (מ"ע כז - ט לט מו נב - ד פג - ה ול"ת פט - צ קנו) וְהוּא אִמְרוּ יִתְעַלָּה (ר"פ תְּרוּמ' וְעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ. וְלִשׁוֹן סִפְרֵי (רֵאָה יב י - יא וְסֵנָה' כ ב) שְׁלֹשׁ מִצְוֹת נִצְטָווּ יִשְׂרָאֵל בְּשַׁעַת כְּנִיסַתָּן לְאֶרֶץ לְמִנּוֹת לָהֶם מִלֵּךְ (מ' קַעג) וּלְבַנּוֹת לָהֶם בַּיִת הַבְּחִירָה וְלַהֲכַרִּיעַ זָרְעוֹ שֶׁלְעַמְלֵק (מ' קַפח). הֵנָּה הַתְּבָאָר שְׂבִינֵן בַּיִת הַבְּחִירָה מִצְוָה בְּפָנֵי עֲצָמָה. וְכִבְרָ בָאֲרוֹנוֹ (רִישׁ שֵׁרֵשׁ יב) שְׁזֵה הַכֹּלל הוּא כּוֹלֵל חֲלָקִים וְשֶׁהַמְּנוּרָה וְהַשְּׁלַחַן וְהַמִּזְבֵּחַ וְזוֹלָתָם כֻּלָּם הֵם מִחֲלָקֵי הַמִּקְדָּשׁ וְהַכֹּל יִיקָרָא מִקְדָּשׁ וְכִבְרָ יִיחַד הַצִּיּוּי בְּכָל חֵלֶק וְחֵלֶק...

והעתיק את דבריו גם בעל החינוך, במצווה צה.

האם בניית כלי המקדש היא מצווה נפרדת?

בקטע שהבאנו למעלה, הרמב"ם קובע שאין למנות את בניית כלי המקדש כמצווה בפני עצמה, שכן היא כלולה במצוות בניית המקדש עצמו. הוא מפרט זאת יותר בשורש הי"ב, שם הוא עומד על כך שאין למנות חלקי מלאכה מן המלאכות שנצטוונו בהן (כמו שלבי ההקרבה בכל קרבן). בתחילת דבריו שם הוא גם קובע את העובדה שאין למנות את בניית כלי המקדש כמצוות נפרדות, ומוכיח זאת מן הפסוקים בפרשתנו:

הַשֵּׁרֵשׁ הַשְּׁנַיִם עֶשֶׂר שֶׁאֵין רְאוּי לְמִנּוֹת חֲלָקֵי מִלְאכָה מִן הַמִּלְאכּוֹת שְׂבֵא הַצִּיּוּי בְּעִשְׂיָתָהּ כָּל חֵלֶק וְחֵלֶק בְּפָנֵי עֲצָמוֹ: יָדוּעַ שֶׁאֲנַחְנוּ פְעַמִּים נִצְטוּיְנוּ עַל מַעֲשֵׂה אַחַד מִן הַמַּעֲשִׂים וְאַחַר כֵּן יִתְחַלל הַכְּתוּב לְבָאָר אֵיכּוֹת הַמַּעֲשֵׂה הַהוּא וְיִבָּאָר הַשֵּׁם שֶׁזָכַר וַיֹּאמֶר עַל מָה הוּא כּוֹלֵל. אִם כֵּן אֵין רְאוּי שִׁימְנָה כָּל צוּי שְׂבֵא בְּאוֹתוֹ הַבְּאוּר מִצְוָה בְּפָנֵי עֲצָמָה. כְּמוֹ אִמְרוּ (ר"פ תְּרוּמ') וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ שְׁזֵה מִצְוֹת עֲשֵׂה אַחַת (ע' כ) מְכַלֵּל הַמִּצְוֹת וְהוּא שִׁיחִיָּה לְנוּ בַּיִת מוֹכֵן יִבְאוּ אֵלָיו וַיְחַוְּגוּ וְבוֹ תִּהְיֶה הַהִקְרָבָה וְבוֹ יִהְיֶה הַקְּבוּץ בְּמוֹעֲדִים. וְאַחַר כֵּן בָּא לְתַאֵר חֲלָקָיו וַאֲיֵךְ יַעֲשׂוּ. וַאֲיֵן רְאוּי שִׁימְנָה כָּל מָה שֶׁאִמְרוּ בּוֹ וְעִשְׂיָת וְעִשְׂיָת מִצְוָה בְּפָנֵי עֲצָמָה. וְעַל זֶה הַדֶּרֶךְ בְּעֲצָמוֹ יִלֵּךְ הַעֲנִין בְּקִרְבָּנוֹת הַנּוֹכְרִים בּוֹיְקָרָא. וְזֵה כִי הַמִּצְוָה הָאֶחָת הִיא כֹּלֵל הַמִּלְאכָה הַמְּתוּאָרָה בְּכָל מִין וּמִין מִמִּינֵי הַקְּרָבָנוֹת.

הרמב"ם מפרש את פסוקי המשך בפרשתנו כפירוט של המצווה הכללית לבנות מקדש (ראה בפסוקים שמצוטטים לעיל).¹

והנה הרמב"ן נחלק עליו בנקודה זו. במצוות עשה לג הרמב"ם מונה מצווה על הכוהנים ללבוש בגדי כהונה בעת עבודתם. הרמב"ן, בהשגותיו שם, מביא את שיטת בה"ג שלא מונה את המצווה

¹ אמנם במנ"ח מצווה צה סק"ח דן בשאלה האם בניית כלי המקדש היא חלק ממצוות בניית הבית או שהיא חלק ממצוות העבודה עצמן. למסקנתו הוא נוטה לומר בשיטת הרמב"ם שהיא חלק ממצוות העבודה. כפי שנראה מייד, ברור שזוהי דעת הרמב"ן, אך הרמב"ם ודאי חולק עליה (כמפורש בלשונו במצווה כ ובשורש יב). נעיר עוד כי החינוך גם הוא כותב שבניית הכלים היא חלק מבניית הבית, והמנ"ח מעיר שכאן הוא נוטה מדעת הרמב"ם, אך לענ"ד נראה שהוא אינו צודק בזה.

הזו. הוא מסביר זאת בכך שלבישת הבגדים היא הכשר לעבודה ולא מצווה בפני עצמה. ניתן להבין את דבריו בשתי צורות: 1. לבישת הבגדים היא מתיר ולא מצווה (כלומר בלי בגדים אסור לעבוד, אבל אין מצווה ללבוש בגדים), ובמניין המצוות אנו כוללים רק מצוות ולא מתירים. מתיר אינו ציווי אלא תנאי (וראה כעין זה בשורש השמיני לגבי השלילות).² 2. לבישת הבגדים היא מצווה גמורה, אך זהו חלק ממצוות העבודה עצמה. מצווה זו אינה נמנית כי היא כלולה במצוות העבודה שכבר נמנו. בהמשך דבריו הוא מפרט ונראה לכאורה שכוונתו היא לאופן השני. אנו נשוב לנקודה זו להלן.

בהמשך דבריו שם הוא כותב:

וכבר נתבאר (שרש יב) שאין מונים חלקי המצות. 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 (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.

לכאורה הרמב"ן חוזר כאן על דברי הרמב"ם שלא מונים את בניית הכלים כמצוות בפני עצמן. אך עיון נוסף מגלה שכוונתו היא אחרת לגמרי. לדעתו אמנם אין מונים את בניית הכלים כמצוות נפרדות, אך זה לא מפני שהן נכללות במצוות בניית המקדש, אלא מפני שהן נכללות במצוות העבודה עצמן. בניית השולחן היא חלק ממצוות לחם הפנים שצריך לשים אותו עליו. זהו הכשר מצווה (הכנה של האמצעים הדרושים לקיום המצווה ההיא).

לכן הרמב"ן מוסיף בסוף הקטע שלא הוכשרו בעיניו דברי הרמב"ם שרואה את הכלים כחלק מן הבית עצמו. לדעתו הכלים אינם חלק מן הבית, והוא מוסיף שהבית והכלים הם שתי מצוות שאין אינן מעכבות זו את זו.³

יסוד המחלוקת: מטרתו של בית המקדש

לכאורה המחלוקת הזו תלויה בתפיסת תפקידו של בית המקדש. הרמב"ם פותח את דבריו במצווה כ במשפט הבא:

שצונו לבנות בית עבודה. בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד...

כלומר מטרת המקדש היא 'בית עבודה'. בתפיסה כזו די ברור שכלי המקדש הם חלק מהבניין עצמו, שהרי כל מטרת הבניין היא השימוש בכלים.⁴ אמנם בתחילת שורש יב, שהובאה לעיל, הנוסח הוא מעט שונה:

כמו אמרו (ר"פ תרומ') ועשו לי מקדש שזה מצות עשה אחת (ע' כ) מכלל המצות והוא שיהיה לנו בית מוכן יבאו אליו ויחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים.

אך ייתכן שגם שם זוהי הכוונה. בכל אופן, ברור שהבית הזה הוא מכשיר למצוות שונות לעומת זאת, הרמב"ן בפירושו לפרשתנו כותב (כה, ב):

...ואמרו ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש (שם ו), והנה הם קדושים ראויים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם. ולכן צוה תחלה על דבר המשכן שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו, ושם ידבר עם משה ויצוה את בני ישראל. והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון, כמו שאמר (להלן כה כב) ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת, על כן הקדים הארון והכפרת בכאן כי הוא מוקדם במעלה...

וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתרו. וכמו שנאמר שם (לעיל כז טז) וישכן כבוד ה' על הר סיני, וכתוב (דברים ה כא) הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו, כן כתוב במשכן וכבוד ה' מלא את המשכן (להלן מ לד). והזכיר במשכן שני פעמים וכבוד ה' מלא את המשכן, כנגד "את כבודו ואת גדלו". והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני...וכן אמר הכתוב (להלן כט מב מג) אשר

² שני המושגים: 'מתיר' ו'מכשיר מצווה' הם דומים מאד. ובכל זאת ישנם כמה הבדלים ביניהם. מתיר הוא בדרך כלל פעולה צדדית שההלכה מחייבת לעשות אותה כדי שיהיה מותר לנו לעשות פעולה אחרת (כמו ברכה לפני אוכל, או זריקת הדם לכפרה וכדו'). מכשירי מצווה הם הכנות של הפך המצווה שאינן תוצאה של קביעה הלכתית. לדוגמא: בניית סוכה היא מכשירי מצוות סוכה, שכן אי אשר לשבת בסוכה בלי שבנינו אותה קודם לכן. מעבר לכך, מתיר בדרך כלל מצוי בכתוב, ונראה דומה מאד לציווי. לעומת זאת, מכשירי מצווה בדרך כלל אינם כתובים בתורה, אלא הם תוצאה של אילוצים מציאותיים (לא ניתן לשבת בסוכה בלי לבנות אותה קודם לכן).

³ בשורש יא מבואר שלפי הרמב"ם (וגם הרמב"ן מסכים לכך חלקית) ישנם צמדי מצווה שאינם מעכבים זה את זה ובכל זאת הם נמנים כמצווה אחת (כמו תכלת ולבן בציצית). ראה על כך את מאמרו של מ. אברהם, 'על מהותם של מושגים בהלכה ובכלל: בין פילוסופיה להלכה', שעתיד להתפרסם בעז"ה באחד הגיליונות הקרובים של **אקדמות**.

⁴ לפי גישה זו יש לדון מדוע בכלל למנות את בניין בית המקדש, הרי הוא מכשיר מצווה ולא גוף המצווה. ראה על כך מעט להלן.

אועד לכם שמה לדבר אליך שם ונקדש בכבודי, כי שם יהיה בית מועד לדבור ונקדש בכבודי:

והמסתכל יפה בכתובים הנאמרים במתן תורה ומבין מה שכתבנו בהם (עי' להלן פסוק כא) יבין סוד המשכן ובית המקדש, ויוכל להתבונן בו... וכתוב (שם ח מד מה) והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת בה והבית אשר בניתי לשמך ושמעת השמים, ובניאור אמר כי האמנם ישב אלהים את האדם על הארץ הנה שמים ושמי השמים לא יכלכלוך (דהי"ב ו יח). וכתוב על הארון להעלות משם את ארון האלהים אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו (ש"ב ו ב). ובדברי הימים (א יג ו) להעלות משם את ארון האלהים ה' יושב הכרובים אשר נקרא שם, כי השם יושב הכרובים:

מדברי הרמב"ן עולה בבירור התפיסה שמטרת המשכן והמקדש היא השראת שכונה בקרב ישראל על הארץ, ולא כדעת הרמב"ם שהוא 'בית עבודה', כלומר בית שהוא רק אמצעי לקיום מצוות הקרבנות, העלייה לרגל וכדו'. לפי הרמב"ם עיקרו של המקדש הוא המזבח, ואילו לפי הרמב"ן עיקרו הוא הארון (שבעצמו אינו משמש לשום עבודה, או מצווה אחרת). אם כן, לא נתפלא לגלות כי הרמב"ן סובר שהכלים אינם חלק מהבית. הבית מיועד להשראת שכונה, והכלים מיועדים לעבודה. ושתי אלו הן מצוות שאינן מעכבות זו את זו (שהרי מקריבים אע"פ שאין בית).

הרמב"ן: שני סוגי מתירים

נחזור כעת לדברי הרמב"ן על בגדי כהונה. ראינו שהוא מעלה שם שני נימוקים שונים: 1. לבישת הבגדים היא הכשר מצווה, או מתיר. כלומר היא אינה נמנית בגלל שהיא כלל אינה מצווה. 2. לבישת הבגדים היא חלק ממצוות הכהונה. כלומר היא מצווה, אך היא אינה נמנית כי היא כלולה במצוות העבודה.

אך מדבריו בהמשך הקטע לגבי כלי המקדש נראה שכוונתו היא ליסוד אחד: המתיר, או הכשר המצווה, אינו נמנה בגלל שהוא חלק מהמצווה עצמה. יש לשים לב לחידוש הגדול שנאמר כאן: אי מניית המתיר, או הכשר המצווה, אינה בגלל שהוא פשוט אינו מצווה אלא רק מכשיר. עקרונית היה עלינו למנותו, אלא שהוא כבר כלול במצווה שהוא מכין לקראתה.

מסתבר שהרמב"ן לא טוען כאן שכל מכשירי מצווה הם מצוות בעצמם. כוונתו היא רק לאותם מכשירים שהתורה עצמה מצווה אותנו בעשייתם (וכלשון הרמב"ם בעשה כ: "וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק"). התורה מצווה "ועשו שולחן...", ולכן עשייה זו היא מצווה. ועל אף זאת, ברור שתוכנה של המצווה הזו הוא רק הכשר למצווה אחרת. עקרונית היה עלינו למנות אותה, שהרי יש על כך ציווי מפורש בתורה. ובכל זאת אנו לא מונים אותה, וזאת מפני היא כבר כלולה במצווה שאותה היא מכשירה. אי המנייה היא בגלל שלא מונים חלקי מצווה, ולא בגלל שלא מונים מכשירי מצווה.

אמנם הרמב"ם מקדיש את השורש העשירי כשורש מיוחד לאי מניית מכשירי מצווה. אך נראה ששם כוונתו היא למכשירים שלא נמנים בגלל שהם אכן אינם מצוות. התורה כלל אינה מצווה על עשייתם אלא רק מורה לנו כיצד לבצע את המצווה עצמה. האם הרמב"ן חולק על כך, וסובר שכל המכשירים הם מצוות ומה שהם אינם נמנים זה מפני שהם כלולים במצוות עצמן? כך נראה קצת מהשגותיו בשורש העשירי, ואכמ"ל בזה.

ב. חלקי מצוות וחלקי מלאכות

היחס לשורש יא

ראינו שהרמב"ם והרמב"ן בנימוקיהם (השונים) מדוע לא מונים את מצוות בניית כלי המקדש מפנים שניהם לשורש הי"ב. על פניה ההפנייה הזו צריכה עיון. נקדים ונאמר שבין שורשי הרמב"ם ישנם שני שורשים שעוסקים בחלקי מצווה: בשורש יא הרמב"ם עומד על העיקרון שאין למנות חלקי מצווה מן המצוות שנצטוונו בהן (כמו כל אחד מארבעת המינים שנצטוונו ליטול בסוכות). בשורש יב הוא מדבר על אי מנייה של חלקי מלאכה מן המלאכות שנצטוונו בהן (כמו כל פעולה מפעולות ההקרבה). לא ברור מהו ההבדל בין שני השורשים הללו,⁵ ומדוע כלי המשכן נכנסים דווקא תחת הקטגוריה של שורש יב.

במבט ראשון נראה כי שורש יא עוסק בחלקים חפציים מחפץ המצווה, כמו ארבעת המינים או הדברים הנדרשים בטהרת המצורע (אזוב ושני תולעת וכדו'). ואילו שורש יב עוסק בחלקי פעולות (=מלאכות), כמו שלבי הקרבת הקרבנות.

לאור החילוק הזה, ניתן אולי להבין מדוע הרמב"ן מפנה אותנו דווקא לשורש הי"ב, ולא לשורש יא. כזכור, לפי טענתו בניית כלי המשכן לא נמנית מפני שהיא שלב מקדים לעבודות שנעשות

⁵ ובאמת, כנראה בגלל הדמיון הזה, כמה מפרשים טעו והתייחסו לשורש אחד במקום חברו.

באותם כלים. אם כן, ניתן לראות בזה שלב בפעולת המצווה ולא חלק מחפצי המצווה.⁶ אך את הפנייתו של הרמב"ם קשה להבין: מדוע בניית כלי המקדש אינה חלק מחפץ המצווה (=בית המקדש), אלא דווקא חלק מפעולה. מהו ההבדל בין בניית שולחן בתוך בניית המקדש, לבין נטילת לולב בתוך נטילת ארבעת המינים, או שילוח הציפור במסגרת טהרת המצורע?

הצעה ראשונה: מצווה שהיא מכשיר

למעלה הזכרנו את ההבחנה בין מכשירי מצווה שהתורה מצווה עליהם לבין מכשירי מצווה שהתורה לא מצווה עליהם. ייתכן שהבחנה זו קשורה גם לשאלה שהתעוררה כאן. לפי הרמב"ם בניית המקדש היא מכשירי מצווה (למצוות ההקרבה).⁷ אמנם הפעולה הזו, על אף שהיא רק מכשיר מצווה, מוגדרת בתורה כמצווה בפני עצמה (וכלשונו בעשה כ: "וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק").⁸

והנה, אם נקבל את העובדה שבניין המקדש וכליו כולם הם מכשירי מצווה להקרבת הקרבנות, אזי המקדש וכליו כלל אינם חפצי מצווה במהותם. לכן הבנייה כולה היא פעולה מתמשכת (בעצם זוהי תחילת פעולת ההקרבה, כמו שהרמב"ם הנ"ל תופס את המעמד של בגדי כהונה ביחס לעבודה עמם), אך לא יצירה של חפצי מצווה. לכן לא ניתן לשייך את הקביעה הזו לשורש יא אלא דווקא לשורש יב.

אמנם זה מעט דוחק, שכן סוף סוף התורה עצמה מגדירה את הבנייה כמצווה, ולכן בפשטות אלו הם חפצי מצווה, גם אם מהות המצווה הזו היא אכן מכשיר למצווה אחרת. על כן נציע כעת הסבר נוסף.

הצעה שנייה: שני סוגי הרכבה

מהסתכלות פשוטה נראה כי החלקים השונים של המצוות הנדונות בשורש יא אינם יוצרים מכלול אחד. ארבעת המינים אינם חפץ אחד, שלא כמו בית המקדש וכליו. מה שמצרף את ארבעת המינים הוא קיום מצוות הנטילה בהם. הצירוף של מעשי הנטילה ביחס לכל אחד מהמינים מצטרף למעשה מצווה אחד, ולא שהמינים עצמם מהווים ביחד יישות אחת.⁹ לעומת זאת, הרמב"ם סובר שהמקדש וכליו מצטרפים להיות עצם אחד: בית המקדש. אם כן, פעולות הבנייה שנעשות על כל חלק מהם הן חלקים של פעולת הבנייה של המכלול. בדיוק כמו שלא נעלה בדעתנו להתייחס לבניית הקיר המזרחי של המקדש, או התקרה שלו, או ההיכל, או קודש הקדשים לחוד, כמצוות עצמאיות, שכן פעולות אלו הן חלק ממעשה בניית הבית כולו, כך גם לגבי בניית השולחן ושאר הכלים. בניית כל אחד מהכלים היא כמו בנייה של קיר מהבניין, ולכן היא חלק מבניית המקדש עצמו.

מדברינו עולה כי החלוקה בין מעשי הבנייה של הכלים השונים לבין בניית הבית עצמו היא חלוקה ברובד של העצמים ולא של העצמים. העצמים הללו כלל אינם מחולקים זה מזה, רק הבנייה של העצם הזה נעשית בצורה מדורגת. אם כן, במובן זה החלוקה בין בניית כלי המקדש והבית דומה יותר לחלוקה בין פעולות הקרבת הקרבן, ולא לנטילת ארבעת המינים. זוהי פעולה מדורגת ולא פעולה, או פעולות, שנעשות על קיבוץ חפצים. לכן הבניות השונות הללו הן 'חלקי מלאכות' ולא 'חלקי מצוות'. נראה שמסיבה זו הרמב"ם מכניס את הדיון לגבי המקדש דווקא לשורש יב, ולא לשורש יא.

ג. מבט על היחס בין יש פרטי ליש קולקטיבי

מבוא

⁶ אמנם גם את זה היה ראוי יותר לשייך לשורש העשירי, אשר מדבר על פעולות שנדרשות לתכלית מן התכליות – כלומר מכשירי מצווה. אך כבר ראינו למעלה שהשורש העשירי מדבר על פעולות שהן כשלעצמן כלל אינן מצוות, והן רק הקדמות נחוצות למצוות (כמו בניית סוכה, לרוב הדעות). לעומת זאת, כאן אנחנו עוסקים בפעולות שהתורה עצמה מצווה אותנו עליהן, ולכן הן מצוות. אלא שעיון בהם מלמד אותנו שתוכנן הוא להוות הקדמה למצוות אחרות. במצב כזה אנו לא מונים את המצווה לא מפני שאין כאן מצווה, אלא מפני שהיא כבר כלולה במצווה העיקרית, וכמושונות למעלה.

⁷ לאור החלוקה שהוצגה בהערה למעלה, יש לדון האם בניית המקדש וכליו היא מכשיר או מתיר, ואכ"מ.

⁸ דיון דומה מצוי בספר **לקח טוב**, לר' יוסף ענגיל, בסי' ח. הוא דן שם האם מצינו מצוות דאורייתא שאינן אלא סייג, כלומר אמצעי כדי להרחיק אותנו מאיסור, או שמא כל האיסורים הם מטרות ולא אמצעים. כאן אנו עוסקים בשאלה המקבילה בתחום של מצוות העשה.

⁹ ייתכן שהדבר תלוי במחלוקת ר' יהודה וחכמים האם לולב צריך אגד. ר' יהודה סובר שלולב צריך אגד, וייתכן שהדבר נובע בדיוק מן העובדה שהוא רוצה להפוך את ארבעת המינים לחפץ אחד. חכמים, לעומתו, מסתפקים בצירוף של המעשים, בלי חיבור החפצים (נוסיף כי גם השאלה האם לפי חכמים צריך ליטול את ארבעת המינים במעשה אחד שנויה במחלוקת ראשונים, ואכ"מ).

בפרק הקודם עמדנו על הבחנה בין פרטים שמצטרפים למכלול אחד (כמו המקדש וכליו), לבין פרטים שאינם מצטרפים (כמו ארבעת המינים), שלגביהם רק המעשים שנעשים בכל אחד מהם מצטרפים למעשה מצווה אחד.

כיצד אנו קובעים האם פרטים מצטרפים למכלול אחד או לא? האם ישנו קריטריון ברור לכך? ראינו שהרמב"ן כנראה אינו מקבל את הגישה הזו לגבי המקדש וכליו (אמנם תלינו זאת בהבנה שונה שלו את תפקידו של ביהמ"ק). אמנם שאלה זו, כפי שעלתה כאן, נוגעת לפרשנות ההלכתית, אך ברור שהיא אינה אלא שיקוף של שאלה פילוסופית רחבה יותר.

יישויות קולקטיביות

ההלכה מבחינה בין יישים פרטיים לבין יישים קולקטיביים. ציבור הוא יש קולקטיבי, ולכן יש לו מאפיינים שונים. לדוגמא, ציבור אינו מת (רק הפרטים שמרכיבים אותו מתחלפים). החלטה ממונית של הציבור אינה דורשת מעשה קניין (ראה במאמרנו לפי משפטים, תשס"ז), ועוד.

האם יישים קולקטיביים אכן קיימים, או שמא זוהי רק פיקציה משפטית (הקרויה במשפט המודרני 'תאגיד')?¹⁰ בתפיסה המקובלת כיום הקולקטיב אינו אלא פיקציה משפטית, ומה שבאמת קיים הוא רק הפרטים שמרכיבים אותו. אבל אם נמשיך את כיוון החשיבה הזה נראה שניתן להגיע לאבסורדים ממש. לדוגמא, האם השולחן שלפניי כן קיים? באיזה מובן? הרי הוא אינו אלא צירוף של חלקי עץ ומתכת שונים שכל אחד מהם קיים לעצמו, וישנו חיבור כלשהו ביניהם. האם גם השולחן אינו אלא פיקציה? ומה באשר לרגלו של השולחן? האם היא קיימת? או שמא רק המולקולות שמרכיבות אותה קיימות? וכך ניתן גם להמשיך הלאה עד לחלקיקים האלמנטריים.

אם כן, כמעט כל יישות בעולם הסובב אותנו (לפחות זה המקרוסקופי) היא קולקטיב של יישויות 'אטומיות'. אם נוותר על ההנחה שלקולקטיב יכול להיות קיום עצמאי (מעבר למרכיביו), אזי ויתרנו בזאת גם על קיומם של עצמים שנתפסים בדרך כלל כמאד קונקרטיים, מובחנים ופרטיים. אך באמת כיצד ניתן לומר שהאדם קיים? לכאורה הוא אינו אלא צירוף של מכלול אבריו וחלקיו (וגם כל אחד מהם הוא צירוף של חלקיקים אלמנטריים). על שאלה זו עדיין לא ענינו.

למעשה זוהי גם שאלה של מיון וסיווג. אנחנו מחליטים מסיבה כלשהי שאוסף החלקיקים שמרכיבים את גופנו יוצר יישות אחת, ואילו החלקיקים שמרכיבים את האילן שילדנו יוצרים יישות אחרת. כיצד אנחנו ממיינים את החלקיקים היסודיים לקבוצות שיוצרות יישים קולקטיביים? האם לפי סמיכות גיאוגרפית? האם החלקיקים שיוצרים את גופי מתכללים ליישות קולקטיבית רק בגלל שהם סמוכים זה לזה? לא סביר. ישנן סמיכויות שלא היינו מתייחסים אליהן כיוצרות יישויות. אולי האורגניות (=התנהגות כאורגניזם) היא שמצרפת את החלקיקים הללו? אך לפי זה השולחן, כמו כל עצם דומם, באמת אינו יישות אמיתית ומובחנת. אם כן, המסקנה היא ששאלת קיומם של קולקטיבים קשורה גם לשאלת המיון והסיווג של אלמנטי יסוד לקבוצות השתייכות רחבות יותר.

מיון וסיווג תופעות

עד כאן עסקנו במיון וסיווג של עצמים פיסיים לקבוצות השתייכות. שאלה דומה קיימת גם ביחס לתופעות. כאשר אנחנו עוסקים במחקר מדעי, אזי בתחילת הדרך עומדת בפנינו בעיה לא פשוטה: מחד, עלינו לאסוף את כל התופעות שקשורות להקשר מדעי אחד, ולאחר מכן להציע הסבר למכלול התופעות הללו. מאידך, כל עוד לא ידוע לנו ההסבר, אזי אין לנו קריטריון לפיו נוכל לקבץ תופעות שונות לאותה קבוצה.

זוהי בעיה מוכרת בפילוסופיה של המדע.¹¹ דוגמא ידועה (שמובאת בספרו של קרל המפל, **פילוסופיה של מדע הטבע**), נוגעת לקדחת היולדות. רופא הונגרי בשם זמלווייס חיפש את הסיבה לתמותת יולדות מוגברת במחלקתו, ביחס לתמותה נמוכה יותר במחלקת היולדות השכנה. הוא ניסה לחפש פרמטרים שמבחינים בין שתי המחלקות, אך ישנם אינספור פרמטרים כאלה (שם המחלקה, גיל האחות המבוגרת ביותר, גובה קנקני השתייה וכדו'). כל עוד הוא לא ידע את ההסבר להבדל הזה (כלומר את סיבת התמותה), לא היה לו כל כיוון לחפש בו פרמטרים שמבחינים בין המחלקות. זוהי בעיה שזנבה בתוך פיה: כדי למצוא הסבר אנו זקוקים להגדרת קבוצה של תופעות רלוונטיות. אך כדי להגדיר מאפיינים של קבוצה כזו אנו זקוקים להסבר המבוקש.

נחשוב על ניוטון, בשלב לפני שהוא גילה את חוק הגרביטציה. לא היתה לו כל סיבה להניח שהתופעות של מסלולי הכוכבים בשמים והנפילה של עצמים לכדור הארץ והגאות והשפל של הים שייכות לאותה קבוצה, ולכן מוסברות על ידי אותו חוק מדעי. רק לאחר שמבינים את חוק הגרביטציה ניתן לקבץ את כל התופעות הללו לקבוצה אחת.

¹⁰ ראה מאמרנו לפרשיות בראשית, מקץ וחקת, תשס"ה, ובספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בהארה 15 וסביבה, ובמאמרו של יעקב קורצמן **בצהר יג**, ובתגובתו של מ. אברהם **בצהר יד**, עוד.

¹¹ ראה על כך במאמר לפרשת חקת, תשס"ו, ובספרו של מ. אברהם, **את אשר ישנו ואשר איננו**, בשער השני.

באופן דומה ניתן לתהות על יחסי סיבה ומסובב. אנחנו יכולים להבחין בסמיכות של מאורע הסיבה למאורע המסובב (לדוגמא: בעיטה בכדור, ולאחר מכן מעופו של הכדור). אך כיצד אנו מבחינים בכך שיש יחס של גרימה ביניהם? מהו התוקף של הקביעה שהיחס ביניהם אינו יחס של סמיכות זמנית גרידא, אלא שיש שם גם יחס של גרימה? האם אנחנו יכולים לראות את היחס הזה?¹²

גם בהקשר זה עולה שאלה של יכולת ותוקף תהליכי המיון והסיווג: כיצד אנחנו יודעים למיין ולסווג תופעות למכלולים? מהי ההצדקה לאיסוף הזה? מדוע לא לאגד את צריחת הינשוף בלילה ביחד עם גובה פני הים בקמציטקה בחודש יולי, ומדד המחירים לצרכן בשלזיה עילית, לקבוצה אחת, על מנת לחפש לכל אלו הסבר באמצעות חוק מדעי אחד? ישנן אינספור אפשרויות של מיון וחלוקת כלל התופעות הפרטיות לקבוצות משנה. כיצד אנו מצליחים לעשות זאת עוד לפני שמצוי בדינו החוק הכללי?

הקשר לשאלות המטא-הלכתיות שהעלינו

למעשה ניתן לזהות הצטרפות של מעשי מצווה עם קיבוץ של תופעות, ואילו הצטרפות של חפצי מצווה זהו קיבוץ של עצמים או יישים. שתי השאלות אותן שאלנו במישור המדעי והפיסיקלי הן אשר עומדות גם בבסיס הבעיות ההלכתיות אותן פגשנו בפרקים הקודמים: מהי ההצדקה לקבץ אוסף של פעולות (=מעשי מצווה, כמו שלבי הקרבת הקרבן, או נטילת ארבעת המינים) למכלול אחד? ומהי ההצדקה לקבץ אוסף של יישים (המקדש וכליו) למכלול אחד? ולבסוף, מהי ההצדקה לראות אוסף כזה כמכלול אורגני?

היחס בין חשיבה להכרה: דעת תורה ואינטואיציה

הבעיות אותן הצגנו כאן בתחום הפילוסופיה של המדע, נדונות בהרחבה בשני הספרים הראשונים מהקוורטט של מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח ואת אשר ישנו ואשר איננו**. לא נוכל להאריך כאן בדיון אודותיהם, ולכן נביא רק את תמציתה של הצעת ההסבר המוצגת שם. הבעיות הללו מאלצות אותנו לוותר על ההבחנה החדה שהורגלנו אליה, בין חשיבה להכרה.

אנו רגילים להבחין בין הכרה - שמעבירה נתונים מן העולם החיצוני, האובייקטיבי, אל השכל שלנו, לבין חשיבה - שמעבדת את הנתונים הללו ומבצעת הכללות והפשטות שלהם. אך יכולת שכלית ללא רכיב אמפירי אינה יכולה להיות מקור לתפיסה של יחסי סיבה-מסובב או של השתייכות לקבוצה משותפת או אורגניים. מאידך, כפי שראינו למעלה, ההכרה שלנו, לפחות זו החושית, אינה מבחינה באופן ישיר ביחסים אלו (היא מבחינה בסמיכויות, זמניות או מרחביות, אך לא ברכיבים הנוספים: הגרימה והאורגניות).

המסקנה היא שההכרה שלנו ביישים קולקטיביים, או בקיבוצים ומכלולים של תופעות, אינה יכולה להיות תוצאה של חשיבה, וגם לא של הכרת החושים. ישנה יכולת שמשלבת חשיבה עם הכרה, ואולי הכרה שאינה חושית במובן המקובל (אלא משתמשת בחוש שיש כלשהו, או מה שמכונה אצלנו 'אינטואיציה'), והיא אשר מבחינה ביחסים אלו.

אנו פשוט 'רואים' (באמצעות מה שהרמב"ם, בתחילת **מורה הנבוכים**, מכנה 'עיני השכל') בצורה כזו את היחס הסיבתי בין אירועים, או את ההשתייכות שלהם לאותה קבוצה, וזאת עוד לפני שהשכל שלנו המשיג וניסח את חוק הטבע הרלוונטי לקבוצה זו. להיפך, ה'ראייה' הזו היא אשר עומדת בבסיס המשגה והניסוח. בצורה דומה עלינו להסיק כי אנו 'רואים' שהמכלול הקרוי אדם הוא אכן יש מובחן, ולא רק קיבוץ של מולקולות (או חלקיקים אלמנטריים).¹³

מסקנה דומה עולה ביחס לשאלות ההלכתיות: יש לנו יכולת להבחין בקיבוצי עצמים, ופעולות או התרחשויות. אנו פשוט 'רואים' שביית המקדש וכליו הם מכלול אחד (לפי הרמב"ם, בתפיסתו את בית המקדש). אנחנו רואים שארבעת המינים אינם יוצרים מכלול חפצי אחד, אך הפעולות של נטילתם מתקבצות לכלל מעשה מצווה אחד. מה שרצינו להראות כאן הוא שה'מיסטיקה' הזו אינה ייחודית לתחום של לימוד תורה. היא עומדת גם בבסיס כל הפעילויות הרציונליות שלנו, כמו מחקר מדעי וחשיבה מכלילה בכלל.

¹² ואכן מסיבה זו הפילוסוף הסקוטי דייוויד יום כפר בקיומו של רכיב נוסף (=גרימה), מעבר לסמיכות הזמנית, בתוך היחס הסיבתי.

¹³ ניתן לתלות זאת ב'נשמה' שיש בכל אורגניזם כזה, שהיא אשר הופכת אותו לאחדותי. היכולת שלנו להבחין באדם כמכלול אחד נובעת מהיכולת שלנו להבחין שיש בו נשמה שמכלילה את כל חלקיו לכלל אורגניזם אחדותי. גם חוק טבע הוא מעין 'נשמה' של ההתנהלות של החלק הרלוונטי של העולם אשר מתנהל על פי החוק הזה.