

**מושגים:**

אסנציאליזם וקונוונציונליזם בהלכה ובכלל.  
פרט מהותי ומקרי. עצם ומקרה.  
יחסים שונים בין מצוות.

**תקציר:**

במאמרנו השבוע אנו עוסקים ביחס בין מקרא ביכורים לבין הבאת ביכורים. הדיון ההלכתי מעלה כמה אפשרויות לתפוס את היחס הזה: האם מקרא ביכורים הוא פרט במצוות הבאת הביכורים, או שמא הוא מצווה עצמאית שההבאה רק מגדירה את העיתוי לקיומה. לאחר שאנחנו עומדים על כמה השלכות הלכתיות של התפיסות השונות, אנחנו עוברים לדיון כללי יותר בשאלה של היחס בין פרט לבין מצווה, וביחס בין מצוות שונות. אנו מבחינים בין פרטים שהם מאפיינים מקריים ומהותיים של המצווה שכוללת אותם. אנחנו מסבירים שהבחנה בין המקרי והמהותי אינה ניתנת להנמקה, אך היא בהחלט לא שרירותית. מסתבר שהיא נובעת מסוג כלשהו של תצפית על ההלכה (ולא רק מחשיבה עליה). לבסוף אנחנו עוסקים בשאלת היחס בין מצוות קרובות, ומבחינים בין כמה סוגים של יחסים כאלה: ישנם צמדים שיוצרים ביחד מכלול אחד, באופן שלכל חלק אין ערך בפני עצמו. ישנם צמדים שיש להם מטרה משותפת, אך כל אחד מהם מצליח להשיג אותה באופן חלקי. וישנם צמדים שלכל אחד יש ערך בפני עצמו שאינו תלוי בשני. וישנם צמדים שערכו של כל אחד משניהם תלוי בקיומו של השני. אנו מסבירים בהבחנות אלו את המחלוקות בין רמב"ם ורמב"ן ובה"ג ביחס לעיקרון שנדון בשורש הי"א של הרמב"ם.

# מקרא ביכורים

## מבט על ההבחנה בין דין מהותי לדין מקרי

### מבוא

במאמרנו השבוע נעסוק באופי המצווה של מקרא (או וידוי) ביכורים, וביחסה של זו למצוות הבאת הביכורים. אנו נראה שישנה אפשרות לראות את מקרא ביכורים כחלק ממצוות ההבאה, או כמצווה עצמאית שההבאה היא רק העיתוי בו היא מתבצעת. מתוך כך נעבור לבחון את השאלה בדבר שני סוגי יחס בין צמדי מצוות.

## א. היחס בין מקרא ביכורים להבאת ביכורים

### מצוות קריאת וידוי ביכורים

התורה מצווה אותנו בתחילת הפרשה להפריש ביכורים, ולקרוא בעת ההבאה את פרשת ביכורים, שמצוטטת כולה כלשונה בפרשה (דברים כו, א-יא):

**וְהָיָה כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְקַוֶּה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה וִירְשָׁתָה וַיִּשְׁבַּת בָּהּ: וְלִקְחַתְּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תִּבְיֵא מֵאֲרֶצְךָ אֲשֶׁר יְקַוֶּה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ וְשַׂמְתָּ בַטֶּנֶא וְהִלַּכְתָּ אֶל הַמִּקְוִים אֲשֶׁר יִבְחַר יְקַוֶּה אֱלֹהֶיךָ לְשָׂכֵן שְׁמוֹ שָׁם: וּבֹאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הַגִּדְתִּי הַיּוֹם לַיְקַוֶּה אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְקַוֶּה לְאַבְתִּינִי לָתֵת לָנוּ: וְלִקַּח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדְךָ וְהִנִּיחוֹ לְפָנֶיךָ מִזֶּבַח יְקַוֶּה אֱלֹהֶיךָ: וְעִנִּיתָ וְאָמַרְתָּ לְפָנֶיךָ יְקַוֶּה אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבִד אָבִי וַיִּרְדַּ מִצְרַיִם וַיְגַר שָׁם בְּמִתֵּי מַעַט וַיְהִי שָׁם לְגֹי גָדוֹל עֲצוּם וָרָב: וַיִּרְעוּ אֶתְנֵן הַמִּצְרַיִם וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה: וְנִצַּעַק אֶל יְקַוֶּה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע יְקַוֶּה אֶת קִלְנוּ וַיִּרְא אֶת עֲוֹנוֹ וְאֶת עֲמַלְנוּ וְאֶת לַחֲצוֹנוּ: וַיִּצְאֵנוּ יְקַוֶּה מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרַע נְטוּיָה וּבְמִרְא גָדֹל וּבְאֲתוֹת וּבְמִפְתִּימִים: וַיְבָאֵנוּ אֶל הַמִּקְוִים הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲרָץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ: וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי יְקַוֶּה וְהִנְחִיתוּ לְפָנֶיךָ יְקַוֶּה אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לְפָנֶיךָ יְקַוֶּה אֱלֹהֶיךָ: וְשַׂמְחַתְּ בְּכָל הַטוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ יְקַוֶּה אֱלֹהֶיךָ וּלְבִיתְךָ אֶתָּה וְהַלְוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ:**

מצוות הבאת הביכורים נמנית אצל רוב מוני המצוות בפרשת משפטים. העיקר בפרשתנו הוא מצוות הקריאה על הביכורים. ובכל זאת, מוני המצוות הביאו את שתי המצוות במניינם: הבאת הביכורים וקריאת וידוי (או פרשת, או מקרא) ביכורים. לכאורה עולה מכאן שאלו הן שתי מצוות שונות, ולכן הן נמנות כשתיים. מאידך, כפי שנראה, ישנו קשר ביניהן, מה שמעורר מחדש את השאלה מדוע בכלל הן נמנות כשתי מצוות.

### היחס בין שתי המצוות

הרמב"ן מזכיר את מצוות הקריאה בדיונו על ברכת התורה, בהוספות למצוות העשה של הרמב"ם, מצווה טו, והוא כותב כך:

**מצוה טו שנצטוונו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא. וכאשר נצטוונו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוונו בזו... מכלל זה מתבאר שהברכה הזו מן התורה. ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא בכורים (ע' קלב) אינו נמנה אחת עם הבאתן (ע' קכה) וספור יציאת מצרים (ע' קנז) עם אכילת הפסח (ע' נו):**

הרמב"ן נזקק בדבריו לשאלה מדוע מצוות ברכת התורה אינה נמנית ביחד עם לימוד תורה (או קריאה בתורה). הוא מסביר שזה בדיוק כמו ספור יציאת מצרים עם אכילת הפסח, וכמו מקרא ביכורים והבאתם. הרמב"ן מביא דוגמאות, אך כלל לא ברור גם בדוגמאות הללו מדוע הן נמנות לחוד. כמו כן, הוא לא מסביר מה הקשר בין הדוגמאות לבין השאלה בה הוא עצמו דן.

בשלושת המקרים ישנה מצווה לומר משהו ביחד עם ביצוע של מצווה מעשית. הרמב"ן טוען שבשלושת המקרים מצוות האמירה אינה פרט במצווה המעשית אלא מצווה נוספת שהעיתוי שלה הוא בשעת ביצוע המצווה המעשית. אף שהיה מקום להבחין בין המקרים, הרמב"ן מניח שניתן להסיק משתי הדוגמאות את המסקנה לגבי הדוגמה השלישית. הוא כנראה רואה שבשלושת המקרים ישנו קשר בין שני חלקי הצמד, ומפני שהקשר הזה בשלושת המקרים הוא דומה, אז ניתן להסיק משני המקרים האחרונים למקרה הראשון.

לעומת זאת, הרמב"ם במצוות עשה קלב כותב כך:

**והמצוה הקל"ב היא שצונו לספור טובותינו אשר הטיב לנו והציל אותנו ומתחיל בענין יעקב אבינו ומסיים בעבודת המצרים וענותם אותנו ולשבחו על כל זה ולבקש ממנו להתמיד הברכה כשיביא הביכורים. והוא אמרו יתעלה (שם) וענית ואמרת לפני י"י אלדיך ארמי אובד אבי ומה שבא אחר זה מן הפרשה כולה. ומצוה זו נקראת (סוטה פ"ז**

**מ"ב - ג) מקרא ביכורים. וכבר התבארו משפטיה במסכת בכורים ובפרק שביעי מסוטה (לב א, לג א). ואין הנשים חייבות בה:**

מלשון הרמב"ם נראה שהמצווה לקרוא את מקרא ביכורים אינה קשורה ישירות למצוות הבאת הביכורים. נראה מדבריו שזוהי מצווה עצמאית להודות לקב"ה ולספר טובותיו. באת הביכורים זהו רק העיתוי לאמירה הזו, אך אין לו קשר ישיר למצוות הקריאה. ברור שלפי שיטה זו אין כל מקום ללמוד ממקרא ביכורים וסיפור יציאת מצרים לברכת התורה. אם אכן במקרה זה אין קשר בין שתי המצוות הדבר אינו מעיד מאומה על כך שגם בשתי הדוגמאות האחרות אין כל קשר. הרמב"ן שלומד מהדוגמאות הללו מזו לזו, כנראה מבין שישנו קשר בין המצוות, ובכל זאת מסיבה כלשהי יש למנות אותן בנפרד. לכן הוא יכול ללמוד מדוגמא אחת לאחרות.

#### **דוגמא נוספת: סדר העבודה**

בפרשת אחרי-מות התורה מתארת את סדר עבודת יום הכיפורים. אמנם כשמתבוננים ביתר עיון על סדר הפרשה רואים שיום הכיפורים כלל אינו מוזכר בתחילת הפרשה (ויקרא ר"פ טז):

**וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֱהֲרֹן בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי יְהוָה וַיָּמָתוּ: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אֱהֲרֹן אַחִיד וְאֵל יִבְאֵ בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לְפָרְכֹת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאֹרֹן וְלֹא יָמוּת כִּי בַעֲנֹן אֲרָאָה עַל הַכַּפֹּרֶת: בְּזֹאת יִבְאֵ אֱהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפָרֹן בֶּן בָּקָר לְחֹטָאת וְאֵיל לְעֹלָה: כְּתַנֶּת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמְכַנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבִאֲבָנֹת בַּד יַחְגֹּר וּבְמַצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בְּגָדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרַחֵץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבָשֶׁם: וּמֵאֵת עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׁעִירֵי עִזִּים לְחֹטָאת וְאֵיל אֶחָד לְעֹלָה:**

בהקשר של מיתת בני אהרן שהתקרבו יותר מדי אל ה', הקב"ה מדריך את משה כיצד יש להיכנס את הקודש בלי למות. ואז מתחיל התיאור המפורש של עבודת הכהן הגדול, ולקראת סוף הפרק התורה מסיימת (שם טז, כט-לא):

**וְהִיְתָה לָכֶם לְחֻקֵּי עוֹלָם בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בַעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תַּעֲנִנוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל מְלֹאכֶה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֹזֶרַח וְהַגֵּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי יְהוָה יְהִי יְהוָה: שֶׁבֶת שֶׁבֶתוֹן הִיא לָכֶם וְעֲנִיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם חֻקֵּי עוֹלָם:**

רק כאן התורה מצווה שבכל שנה נעשה את הסדר הזה ביום הכיפורים. היא חוזרת על כך גם אחר כך, בסיום הפרק:

**וְהִיְתָה זֹאת לָכֶם לְחֻקֵּי עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטָּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת מֹשֶׁה:**

המסקנה המתבקשת מן המבנה הזה היא שסדר העבודה המתואר בפרשת אחרי-מות אינו סדר עבודת יום הכיפורים, אלא סדר הכניסה הנכונה אל הקודש. בנוסף יש מצווה להיכנס אל הקודש אחת בשנה, ביום הכיפורים, ולכן ישראל עושים כסדר הזה בכל יום כיפור.

גם כאן נראה שישנו קשר מהותי בין העבודה הזו לבין היום המסויים שבו היא מתבצעת. אך מבנה הפרשה רומז לנו שהקשר אינו מהותי. הסדר הזה הוא בעל מעמד עצמאי, ויום הכיפורים הוא רק העיתוי בו עלינו לעשות זאת. ואכן, מקובל בשם הגר"א, שאם רוצים להיכנס לפני ולפנים ביום אחר בשנה (לאו דווקא ביום הכיפורים), ניתן לעשות כסדר הזה ואז להיכנס.

בדומה לזה, המסקנה מהתפיסה של הרמב"ם לגבי מקרא ביכורים היא שבאופן עקרוני ניתן היה להודות לקב"ה ולקרוא את הפרשה גם בעיתוי אחר (למעשה אנחנו עושים זאת בליל פסח, בקריאת ההגדה), ובאופן עקרוני אנחנו מקיימים את המצווה הזו גם ללא הבאת הביכורים. כמובן שהעיתוי כאן הוא מעכב, אך זהו דין צדדי שיש לקרוא את הפרשה הזו רק בעיתוי הזה, אך לאו דווקא קביעה של קשר מהותי.

#### **הערות בשיטת הרמב"ם**

בהקדמה להלכות ביכורים הרמב"ם כותב:

**הלכות בכורים עם שאר מתנות כהונה שבגבולין יש בכללן תשע מצות, שמונה מצות עשה, ואחת מצות לא תעשה. וזהו פרטן: (א) להפריש בכורים ולהעלותן במקדש. (ב) שלא יאכל הכהן בכורים חוץ לירושלים. (ג) לקרות עליהן.**

מכאן נראה שהמצווה היא 'לקרות עליהן', כלומר מצוות הקריאה היא חלק ממצוות הבאת הביכורים. יתר על כן, דיני הקריאה מובאים בהל' ביכורים, דבר שמצביע על כך שהם מהווים חלק מתהליך הבאת הביכורים. היה אולי מקום להבין זאת באופן טכני: הלכות ביכורים מכילות את כל מה שנעשה במסגרת הבאת הביכורים, והרמב"ם לא רוצה להקדיש קובץ הלכות נפרד לקריאת ביכורים. זה אינו אומר בהכרח שיש קשר מהותי בין השתיים.

בחינוך הדבר נראה מובהק יותר: הכותרת שלו למצווה תרו היא "מצוות קריאה על הבכורים". וכן משמע (אם כי, לא בהכרח) בתחילת דבריו שם:

**שנצטוונו בהביאנו הביכורים למקדש לקרות עליהם הכתובים אלו הנזכרים בפרשה זו...**

אם כן, ייתכן שגם לשיטת הרמב"ם ישנו קשר כלשהו בין מקרא ביכורים לבין הבאת הביכורים. כך גם עולה מנוסח התורה למעלה, שהרי בפסוקים זה מובא כחלק אורגני מתהליך הבאת

הביכורים. לעומת זאת, הניסוח בפרשת אחרי-מות הוא שונה, ושם נראה בבירור שבאמת אין קשר מהותי בין סדר העבודה כהכנה לכניסה אל הקודש לבין העיתוי (=יום הכיפורים). ייתכן שהרמב"ם לא מנתק לגמרי את מצוות הקריאה ממצוות ההבאה. טענתו היא שישנו קשר ביניהן, אך הקריאה אינה חלק מהותי מההבאה. זהו קשר חיצוני ולא פנימי. נציין כי בסופ"ג מהל' ביכורים הרמב"ם כותב:

**נמצאת אומר שהבכורים טעונין שבעה דברים: הבאת מקום, וכלי, קריאה, וקרבן, ושיר, ותנופה, ולינה.**

והנה ברפ"ד מהל' ביכורים הרמב"ם כותב:

**כל המביא בכורים טעון קרבן ושיר ותנופה ולינה אבל הוידוי אינו שוה בכל, לפי שיש שחייבין להביא בכורים ואינן קורין עליהם.**

כלומר מתוך חמישת הדינים שמוזכרים כאן, ארבעה מחוייבים בכל ביצוע של הבאת ביכורים, אך הוידוי אינו הכרחי. ישנם מצבים שבהם ישנה הבאה בלי וידוי. יש לשים לב שהרמב"ם אינו כותב שהוידוי אינו מעכב, אלא רק שהוא לא תמיד מחוייב. במצבים בהם הוא מחוייב ייתכן שזה גם מעכב.<sup>1</sup> אנו נדון בזה ביתר פירוט בפרק הבא.

## **ב. משמעויות הלכתיות**

### **מבוא**

בסוף הפרק הקודם הזכרנו שהרמב"ם ברפ"ד כותב שמקרא הביכורים אינו מחייב תמיד, שהרי יש רבים שמביאים ולא קוראים. מי אלו שאינם יכולים לקרוא? הרמב"ם מפרט אותם בה"ב ובהמשך הפרק:

**ואלו מביאין ולא קורין: האשה והטומטום והאנדרווגינוס לפי שהן ספק אשה ואינן יכולין לומר אשר נתת לי יי', וכן האפוטרופין והעבד והשליח לפי שאינן יכולין לומר "אשר נתת לי יי'".**

לכאורה עולה מכאן שהקריאה אינה חלק מהותי מההבאה. לפיכך היינו מצפים שמקרא ביכורים לא יהיה חלק מעכב במצוות הבאת הביכורים. אולם מאידך, אנו מוצאים בהלכה (וכך גם נפסק ברמב"ם) שלפעמים הקריאה כן מעכבת.

### **ביכורים שהופרשו לפני החג והובאו אחרי**

יסוד הדברים הוא בסוגיית מכות יח ע"ב (וראה גם מקבילה בב"ב פא ע"ב):

**אמר ר' אלעזר אמר ר' הושעיא: בכורים - הנחה מעכבת בהן, קרייה אין מעכבת בהן. ומי אמר ר' אלעזר הכי? והא אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא: הפריש בכורים קודם לחג ועבר עליהן החג - ירקבו, מאי לאו משום דלא מצי למיקרי עליהן, ואי ס"ד קרייה אין מעכבת בהן, אמאי ירקבו? כדרבי זירא, דאמר ר' זירא: כל הראוי לבילה - אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה - בילה מעכבת בו.**

אם כן, מי שהפריש ביכורים קודם החג והביאם אחרי החג יירקבו שכן הקריאה מעכבת לגביהם. מדוע אי אפשר לקרוא עליהם אחרי החג? רש"י שם, מסביר זאת לאור דברי המשנה, ביכורים פ"א מ"ו:

**בכורים - לפני החג בני קרייה נינהו לאחר החג לאו בני קרייה נינהו דכתיב בתר קרייה ושמחת בכל הטוב מעצרת ועד החג שהוא זמן שמחת לקיטת פירות מביא וקורא מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא (בכורים פ"א משנה ו).**

כלומר אחרי החג הוא מביא ואינו קורא, כי זה אינו זמן קריאה. אם כן, כשהפריש ביכורים עוד קודם לחג ומביאם אחרי החג אלו הם ביכורים שחייבו קריאה, וכשמביא אותם כבר אינו יכול לקרוא עליהם, ולכן זה מעכב והם לא נאכלים כדן ביכורים רגילים אלא נרקבים.

מדברי רש"י עולה כי ביכורים שלא הופרשו לפני החג אלא הכל נעשה אחרי, אכן מביא אותם ואינו קורא. לא צריך להרקיב אותם. וכך אכן פוסק הרמב"ם בהל' ביכורים פ"ד הי"ג:

**המביא בכורים מאחר חג הסכות ועד חנוכה אע"פ שהפרישן קודם החג מביא ואינו קורא שנאמר ושמחת בכל הטוב ואין קריאה אלא בשעת שמחה מחג השבועות עד סוף החג ושאר המביאין חוץ מאלו מביאין וקורין.**

המסקנה היא שגם להלכה מקרא הביכורים אינו מעכב, אבל אם יש ביכורים שהתחייבו בקריאה והוא לא יכול לקיים את המחוייבות הזו, במקרה כזה הם נפסלים ויירקבו.

### **הסבר: כל הראוי לבילה**

<sup>1</sup> בפ"ג ה"ד מבואר שהקריאה אינה מעכבת את אכילתו של הכהן, והכהן יכול לאכול את הביכורים גם לפני הקריאה. אבל אנהנו כאן (ובפרק הבא) דנים בשאלה האם הקריאה מעכבת את המצווה של המביא.

נראה שעל כך מסבירה הגמרא שם, על פי העיקרון הידוע בבבליה מנחות, שהראוי לבילה אינו מעכב, אך כשאינו ראוי לבילה הביילה מעכבת. פירוש הדברים הוא שאם ניתן לבלול את המנחה אז אפשר להביא אותה גם בלי לבלול (הבליה לא מעכבת), אך במצבים בהם כלל לא ניתן לבלול – חוסר האפשרות לבלול מעכב את המנחה.

מדוע זה קשור לנדון דידן? ההבחנה שלנו נעשית בין מצב בו הביכורים התחייבו בקריאה לבין מצב שלא התחייבו בקריאה, ולא בין מצב שלא קרא למצב שאינו יכול לקרוא. מסתבר שהכוונה היא להסביר מדוע הפירות שהופרשו לפני החג יירקבו, והסיבה היא שכשמביאים אותם אחרי החג כבר לא ניתן לקרוא עליהם אפילו אם הוא רוצה. לעומת זאת, פירות שהופרשו לפני החג (ולכן הם חייבים בקריאה) וגם הובאו לפני החג (שאינו ניתן לקרוא עליהם), והוא שכח או סתם לא קרא, כאן הביכורים כשרים ונאכלים לכהנים כדין ביכורים רגילים, שכן כשאפשר באופן עקרוני לקרוא אז היעדר הקריאה אינו מעכב.

ומה באשר לפירות שהופרשו והובאו אחרי החג? כאן הם אינם חייבים בקריאה, אז ברור שאין כלל מקום לפסול אותם בגלל היעדר קריאה. כלומר העיקרון 'כל הראוי לבילה' לא הובא כדי להבחין בין פירות שהופרשו לפני החג לבין כאלו שהופרשו אחרי, אלא כדי להסביר את עצם הדין שפירות שהופרשו קודם והובאו אח"כ נרקבים, בעוד שסתם הבאה בלי קריאה אינה מעכבת.

### דין מי שקונה אילנות מחברו

והנה הגמרא שם ובב"ב דנה במי שקנה מחברו אילנות, האם הוא חייב להביא מהם ביכורים. כידוע, מי שאין לו קרקע לא יכול להביא ביכורים, שכן הוא אינו יכול לומר "את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'". לגבי מי שקנה אילנות מחברו, הגמרא מתלבטת האם הוא קנה עמם גם את הקרקע, ואז הוא גם בעלי הקרקע ולכן הוא יכול גם לקרוא את וידוי הביכורים, או לא. הדין הוא שמספק הוא מביא ביכורים אך אינו קורא.

בהמשך סוגיית ב"ב הגמרא ממשיכה לברר מדוע במצב של ספק הוא מביא ואינו קורא:

**ודלמא בכורים נינהו ובעו קרייה! קרייה לא מעכבת. ולא? והאמר ר' זירא: כל הראוי לבילה - אין בילה מעכבת בו, ושאינו ראוי לבילה - בילה מעכבת בו! דעביד להו כו' יוסי בר חנינא, דאמר: בצרון ושגון ביד שליח, ומת שליח בדרך - מביא ואינו קורא; מאי טעמא? דכתיב: +דברים כ"ו+ ולקחת והבאת, עד שתהא לקיחה והבאה כאחד, והא ליכא. א"ל רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: מכדי פסוקי נינהו, ליקרי! א"ל: משום דמחזי כשיקרא. רב משרשיא בריה דרב חייא אמר: דלמא אתי לאפקועינהו מתרומה ומעשר.<sup>2</sup>**

אם כן, ההנחה היא שקריאה אינה מעכבת, ולכן תמיד אפשר להביא ולא לקרוא, כדי ללכת על בטוח. אולם הגמרא מייד דוחה ואומרת שזה לא נכון. כפי שראינו למעלה לגבי הבאה אחרי החג, לפעמים (כאשר כלל לא ניתן לקרוא) הקריאה כן מעכבת. הגמרא מסבירה שמדובר כאן במצב מיוחד, שבו הוא שיגר את הביכורים ביד שליח והשליח מת בדרך, והוא עצמו (או שליח אחר) הביא אותם לבית המקדש. במצב כזה יש פטור מקריאת ביכורים מעיקרא, שכן התורה מלמדת אותנו שקריאת הביכורים היא רק כשאותו אדם עצמו גם קוצר וגם מביא את הביכורים לכהן בבית המקדש לכל אורך הדרך.

בכל אופן, למסקנה מדובר כאן בביכורים כאלה שאינם טעונים קריאה גם בלי הספק שהתעורר בדין הקונה אילנות. רק בגלל זה הוא מביא ואינו קורא. אבל במצב הרגיל כאשר מתעורר ספק הגמרא מניחה כדבר פשוט שבמצב של ספק אי אפשר לקרוא ולכן גם לא להביא (הקריאה מעכבת). רק במצב שהוא סתם לא קרא, שם הקריאה אינה מעכבת.

הגמרא כאן גם שוללת את האפשרות לקרוא ליתר בטחון, גם במצבי ספק. אמנם מדובר רק בפסוקים שאין איסור לומר אותם, אבל אמירתם בהקשר זה היא 'מחזי כשיקרא'.<sup>3</sup>

וכך אכן פוסק הרמב"ם להלכה, בהל' ביכורים, פ"ד ה"ד:

**הקונה שני אילנות בתוך [שדה] של חברו מביא ואינו קורא לפי שהדבר ספק אם יש לו קרקע או אין לו, וכיצד עושה מקדיש אותם תחלה לבדק הבית מפני שהן ספק חולין ואין מכניסין חולין לעזרה והכהן פודה אותן מיד ההקדש ואח"כ אוכלן, ומפריש מהן תרומה ומעשר מפני שהן ספק חולין ונותן המעשרות שלהן לכהנים שמא בכורים הם ואסורין לזרים, ואינו מביא אותן בעצמו אלא משלחן ביד שליח כדי שלא תעכב אותן הקריאה מלאוכלן, שכל שאינו ראוי לקריאה מפני הספק הקריאה מעכבת בו.**

אם כן, במקרה זה הרמב"ם סובר שחוסר האפשרות לקרוא כן מעכב היכא שאינו ראוי לבילה. הרמב"ם גם מסביר שהאוקימתא שעושה הגמרא שמעמידה את חכמים במשנה שם באופן ששלח ע"י שליח אינה מקרית. כך צריך לעשות כדי לפתור את הבעיה של הספק בקריאה, כי מספק הביכורים ייפסלו בגלל שאי אפשר לקרות עליהם וידוי ביכורים. כשאדם רואה שהוא מצוי בספק

<sup>2</sup> ביכורים פטורים מתרו"מ.

<sup>3</sup> ברור שלימוד שלהם, או קריאה בתורה, היא משהו אחר. שם ודאי יכול כל אחד לומר אותם, גם אם אין לו קרקע. אבל כאן מדובר על אמירה שמתייחסת לאומר, ולכן יש בעיית מחזי כשיקרא (לא ברור מדוע זה רק 'מחזי', ולא שקר ממש? ואולי ניתן היה לפרש את האמירה כאמירה ציבורית – כביכול: "האדמה אשר נתת לנו ה'").

אם הוא יכול לקרות, הדבר עלול לפסול את הביכורים כי הם לא ראויים לקריאה, ולכן העצה היא לשלוח ע"י שליח ולהיפטר מעיקרא ממקרא ביכורים.

### דברי התוס'

בתוד"ה 'ובצרך', ב"ב פא סוע"ב, מקשה על הגמרא:

**בצרן ושגרון ביד שליח ומת שליח בדרך מביא ואינו קורא - תימה הא נראו לקריאה ונדחו והוה לן למימר ירקבו כדא"ר זירא בפרק בתרא דמכות (דף יח: ושם) הפריש ביכורים לפני החג ועבר עליהם החג ירקבו משום דקודם החג הוה חזו לקריאה ואחר החג תו לא חזו וחשיב להו מטעם זה התם אין ראויים לבילה דבילה מעכבת בהן.**  
תוס' מקשה מה מועילה מיתת השליח, הרי אם מלכתחילה הפירות היו ראויים לקריאה, אזי כשמביא אותם במצב בו לא ניתן לקרוא, ירקבו, כדעת ר' זירא הנ"ל.  
על כן תוס' מסביר כך:

**ותירץ רבינו חיים דהכא איירי כגון שהיה בדעתו מתחלה כשבצרן לשגרון ביד אחר דאז יכול לשגרון ביד אחר כאילו לא נראו לקריאה מעולם כדמוכח בירושלמי דביכורים (פ"א) דגרס התם ר' יוחנן וריש לקיש בשם רבי אושעיא אומר כשלקטן לשלחן ביד אחר אבל אם לקטן להביאן הוא לא ישלחנו ביד אחר דכל הביכורים שנראו להיתר קריאה אין נתירן אלא בקריאה וקאמר בתו הכי מתניתין פליגא הפריש ביכוריו ומכר שדהו מביא ואינו קורא קיימונה שנתן דעתו למכור משעה ראשונה והא דתנינא יבש אילן או נקצץ מביא ואינו קורא כשייבש משעה ראשונה.**

התוס' מביאים מהירושלמי שביכורים שלא ראויים מלכתחילה לקריאה הקריאה לא מעכבת בהם. דברי ר' זירא עוסקים רק בביכורים שנראו ונדחו, ולא בסתם ביכורים שלא ראויים לקריאה. התוס' מסיים:

**ולפי זה הפריש ביכורים לפני החג על מנת להביאן לאחר החג לא ירקבו אלא אחר החג מביא ואינו קורא.**

כלומר אם כאשר הוא בצר אותם, וכבר אז הוא חשב שהוא עושה כן על מנת להביאם אחרי החג, אזי אמנם לא יכול לקרוא, אבל מלכתחילה הביכורים לעולם לא היו ראויים לקריאה. במצב כזה הקריאה אינה מעכבת.

המסקנה היא כדברינו לעיל, שרק ביכורים שהתחייבו קריאה ואי אפשר לקרוא עליהם נרקבים. אבל אם סתם לא קרא עליהם הם כשרים, שכן הקריאה לא מעכבת. ואם לא התחייבו מעיקרא בקריאה שוב אפשר להביא בלא קריאה. תוס' מוסיף שגם הכוונה שלו בעת ההפרשה קובעת את מעמד הפירות. אם הוא חשב להביאם באופן שפוטר מקריאה, אזי יכול להביאם בלי קריאה ואף בלי אפשרות לקרוא, והביכורים כשרים. והן הן דברי הרמב"ם ורש"י שראינו לעיל.

### הסבר ה'כסף משנה' ברמב"ם

הכס"מ שם בה"י"ג מקשה על הרמב"ם כך:

**המביא ביכורים כו'. שם מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא ובפרק כל שעה (דף ל"ו) יהיב טעמא לפי שאינו זמן שמחה. ומ"ש רבינו אע"פ שהפרישם קודם החג וכו' יש לתמוה דהא בפרק אלו הן הלוקין אמר רבי אלעזר אמר רבי הושעיא הפריש ביכורים קודם לחג ועבר עליהם החג ירקבו ויהיב טעמא בגמרא משום דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.**

הכס"מ מבין שהרמב"ם מכשיר פירות שהופרשו לפני החג, וקובע שמביא ואינו קורא. על כך הוא מקשה שזה עומד בניגוד לגמרא שקובעת שיירקבו (כר' זירא, כי הם חייבים בקריאה ואי אפשר לקיים זאת). למעלה הסברנו שלא זו כוונת הרמב"ם. הרמב"ם אומר שמביא ואינו קורא אם שולח בידי שליח, וזו העצה לתקן מצב כזה. אבל באמת אם לא עושה כן על ידי שליח הביכורים נפסלים והפירות יירקבו. ראה בציטוט למעלה ש הרמב"ם כותב זאת במפורש, שאם לא עושה זאת באופן של העצה היעוצה לשלוח על ידי שליח, אזי הפירות לא נאכלים אלא נרקבים.

כאמור, הכס"מ הבין את דברי הרמב"ם בתחילת ההלכה כלשונם, ולכן הוא מסביר:

**וצ"ל שדחאה רבינו לזו מהלכה מקמי ההיא דפרק השולח (דף מ"ז:): דאמר ר"י בר חנינא בצרן ושגרון ביד שליח ומת שליח בדרך מביא ואינו קורא שנאמר ולקחת והבאת עד שתהיה לקיחה והבאה כאחד ואע"ג דבירושלמי מוקי לה בשליקטן לשלחן ע"י שליח אבל ליקטן להביאן הוא לא ישלחם ביד אחר שכל הביכורים שנראו להתיר בקריאה אינם נתירים אלא בקריאה מאחר דגמרא דידן מיייתי להא דר"י בר חנינא בפרק הספינה (דף פ"א) ובפרק השולח סתמא ואי הוה סבר גמרא דידן כירושלמי לא הוה שתיק מלפלוגי בהכי וכגמרא דידן נקטינן ועוד דמתניתין דהפריש ביכוריו ואח"כ מכר שדהו ומתניתין דיבש המעיין ונקצץ האילן דמיתנו סתמא אתו כר"י בר חנינא ואע"ג דבירושלמי משני להו שינויא דחיקא ולא סמכינן עליה ולפי זה מ"ש רבינו לעיל בפרק זה גבי הקונה שני אילנות שכל שאינו ראוי לקריאה מפני הספק הקריאה מעכבת בו התם שאני דמחמת ספק הוא:**

**הכס"מ** מביא את ההלכה של ר' זירא שביכורים שנראו ואח"כ נדחו אינם ניתנים ללא קריאה, וטוען שיש בזה מחלוקת הסוגיות, ולכן הרמב"ם פוסק בניגוד להלכה זו. לדעת הרמב"ם גם ביכורים שנראו ונדחו מביא ואינו קורא.

אם כן, מדוע בה"ד הרמב"ם פוסק שבמצב של ספק הפירות יירקבו כי אי אפשר לקרוא? **הכס"מ** סותם בזה, וכותב: "התם שאני דמחמת הספק הוא". כוונתו בזה אינה ברורה.

מסתבר שכוונתו להסביר חילוק אחר. במקרה של ספק, כמו בקונה אילנות, שם יש ספק האם יש לו קרקע או לא, אזי יש צד שיש כאן ביכורים שחייבים קריאה כעת (על הצד שהוא קנה גם קרקע). מאידך, אי אפשר לקרוא כי אולי אי לו קרקע, ואז זה מחזי כשיקרא. במצב כזה ייתכן מצב שהפירות חייבים בקריאה (לא רק בעבר, אלא ממש כעת), ובכל זאת לא מתקיימת החובה לקרוא עליהם, ולכן יירקבו (אא"כ שולחם ביד שליח).

הרמב"ם מדבר רק על מקרה בו יש צד שהביכורים כעת זקוקים לקריאה וזה לא מתקיים. הוא אינו עוסק במקרה שהיה פעם מצב שבו הם היו זקוקים לקריאה ונדחו. במקרה כזה הרמב"ם פוסק שמביא ואינו קורא, והקריאה לא מעכבת, שכן כעת הם ודאי לא מחוייבים בקריאה.

### **סיכום ומסקנה לגבי הקשר בין הקריאה להבאה**

שיטת תוס' ורש"י, ולפי דרכנו גם שיטת הרמב"ם כך היא, שהקריאה מעכבת בכל פעם שהפירות התחייבו בעת ההפרשה בקריאה. במצב כזה (רק אם בעת ההפרשה לא התכוין לשלוח באופן שפוטר מקריאה), אם סתם לא קורא ניתן לאכול את הפירות כדין ביכורים. ואם לא ניתן לקרוא וידוי זה מעכב. לעומת זאת, אם מלכתחילה לא היה חיוב קריאה, הקריאה אינה מעכבת, ובמקרים אלו מביא ואינו קורא.

שיטת **הכס"מ** ברמב"ם היא שהקריאה מעכבת אך זה רק במצבים שבהם יש לפחות צד ספק שכעת הפירות חייבים קריאה (ולא אם הם היו חייבים בקריאה בעבר).

לפי שתי השיטות עולה כי הקריאה מהווה חלק ממצוות ההבאה. לכאורה נראה שזהו ממש דין בחפצא של הפירות, כלומר הפירות עצמם טעונים קריאה. המחלוקת היא רק בשאלה האם חיוב שחל על הפירות בעבר נחשב כחיוב בחפצא ולכן הקריאה מעכבת לגביו או שרק חיוב עכשווי נחשב כחיוב בחפצא של הפירות.

אמנם כשסתם לא קורא על ביכורים שחייבים בקריאה, אז לכו"ע יוצא ידי חובה והפירות נאכלים. אך הגמרא מסבירה כי זהו מדין יכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת. ההבנה הפשוטה בדין זה היא שמה שדרוש למנחה הוא לא הבליחה אלא האפשרות לבלול. לכן כשיש אפשרות לבלול אין צורך לבלול בפועל. וכך גם בביכורים: מה שדרוש בביכורים הוא האפשרות לקרוא, ולא הקריאה עצמה. ולכן הקריאה עצמה לא מעכבת כשיש אפשרות עקרונית לקרוא. בכל אופן, ההסבר הזה מציג תמונה לפיה יש קשר בין הקריאה להבאה. כמו שהבליחה היא חלק מחובת הבאת המנחה, כך הקריאה היא חלק מחובת הבאת הביכורים (שגם הם קרויים 'מנחה').<sup>4</sup>

בכל אופן, מן התמונה המתוארת עד כאן עולה כי החובה לקרוא היא ודאי חלק מחובת הבאת הביכורים. בכל אופן, נראה בעליל כי הבאת הביכורים אינה רק העיתוי של חובת הקריאה כפי שניתן היה להבין מלשון הרמב"ן שהובאה למעלה. זה כמובן חוזר ומעורר את השאלה מדוע מצוות הקריאה נמנית כמצווה עצמאית ולא כפרט במצוות הבאת הביכורים. האם הבליחה נמנית כמצווה עצמאית? ודאי שלא. זהו פרט ממצוות הבאת המנחה (ראה **ספהמ"צ** לרמב"ם, מצוות עשה סז). אם כן, היינו מצפים שגם הקריאה תהווה פרט ממצוות ההבאה.

### **אפשרות נוספת להבנת המחלוקת**

אמנם יש מקום להבין את מחלוקת הפוסקים דלעיל באופן אחר. לפי **הכס"מ** זה בהחלט נראה כחיוב בחפצא, אך לפי שיטת הרוב נראה סביר יותר להבין שזהו חיוב בגברא. לא הפירות חייבים בקריאה, אלא האדם חייב לקרוא כשהוא מביא את הפירות. לפי זה נראה יותר ברור מה שמחלקים בעלי השיטה הזו ביחס לחיוב שחל על הפירות בעבר ונעלם כעת: החיוב בעבר הוא חיוב על האדם ולא על הפירות. כאשר אדם כבר התחייב בשעת ההפרשה לקרוא וידוי על הביכורים, אזי כבר חלה עליו (=על הגברא) חובת הקריאה. לכן, אם לאחר מכן הפירות אינם מאפשרים לו לקרוא מסיבות שונות, הוא לא מילא את חובתו, והביכורים נפסלים בגלל היעדר קריאה. ואם מעולם לא חלה עליו חובת קריאה אין כל בעיה בכך שהוא לא קורא.

לפי האפשרות הזו יש יותר מקום להבין שאכן מצוות הקריאה היא מצווה אחרת ממצוות ההבאה, ובהחלט לא פרט מתוכה. זוהי חובה על האדם ולא על הפירות עצמם. אמנם כשהאדם לא עשה את חובתו הפירות נפסלים מלהיות ביכורים, כי מצוותו של האדם לא קויימה, וזה פוסל את ההבאה.

<sup>4</sup> היה מקום להעלות אפשרות נוספת, שהחובה אינה נוגעת לקריאה, אלא היא מהווה רק ביטוי לדרישות אחרות לגמרי ביחס לביכורים (שתהיה לו קרקע, ושיהיה בעלים וכדו'). לפי זה יוצא שאלו לא דרישות בקריאה אלא בחובת הבאת הביכורים עצמה. זהו ביטוי לכך שהקריאה אינה נפרדת מחובת ההבאה.

אם כן, שיטת רוב הראשונים היא שהחובה היא על הגברא ולא על הפירות. וזה מתאים לדברי הרמב"ן הנ"ל, שרואה את חובת הקריאה כחובה עצמאית. שיטת הכס"מ היא שהחוב הוא על הפירות עצמם, ואז באמת קשה יותר להבין מדוע לא לראות זאת כפרט במצוות ההבאה.

### **הבאה פעמיים: הקריאה כדין בגברא ובחפצא**

הרמב"ם בהל' ביכורים פ"ד הי"א כותב:

**הביא בכוריו מאחד מן המינים וקרא וחזר והביא ביכורים ממין אחר אינו קורא עליהן**

**שנאמר הגדתי היום פעם אחת בשנה הוא מגיד ולא שתיים.**

כלומר אם אדם קרא כבר פעם אחת את וידוי ביכורים אזי כשהוא מביא ביכורים נוספים הוא מביא ואינו קורא. יש מקום לפרש את הדין הזה בשתי צורות: או שיש דין שאין לקרוא פעמיים, והקריאה הראשונה מועילה להבאה השנייה, או שדין הקריאה הוא דין בגברא, ומכיון שהוא קרא וידוי ביכורים הוא כבר יצא ידי חובה, ולכן הוא כבר אינו חייב לקרוא. לא הפירות טעונים את הקריאה אלא האדם צריך לקרוא, ואת זה הוא כבר עשה לכן הוא פטור.

דין דומה אנחנו מוצאים במי שקנה שדה מחברו, והלה כבר הפריש ביכורים. שם הדין הוא שלגבי המין שהביא הראשון, אז אם הוא כבר הפריש אף אם לא קרא, השני אינו קורא. במין אחר השני מביא וקורא. המנ"ח במצווה תרו סק"ח וסק"י מקשה את שתי ההלכות הללו אהדדי: מדוע בקונה שדה מספיקה הבאה של הראשון, גם אם לא קרא, ובמקרה של אותו אדם רק אם קרא אינו קורא שוב.

בפשטות ההסבר הוא שבמקרה של קונה, אם הראשון כבר הביא אזי הביכורים של השני הם כבר לא לגמרי ביכורים, לפחות לגבי זה שהם אינם טעונים קריאה. לעומת זאת, במקרה של אותו אדם עצמו הפטור מן הקריאה אינו נובע ממעמד הביכורים אלא מכך שהמביא כבר יצא ידי חובת קריאה. מכאן נראה שיש במצוות הקריאה שתי פנים: זהו חלק מדין הבאה של הביכורים עצמם, אלא שזה רק על הפעם הראשונה מכל מין. וחוף מזה יש דין על הגברא לקרוא את הפרשה, והבאת הביכורים היא רק העיתוי של מצוות הקריאה. לשון אחר: יש חובה על הגברא לקרוא את הוידוי, אבל ניתן לעשות זאת רק על פירות שטעונים קריאה.

לפי זה ניתן אולי להבין גם את שיטת הכס"מ. אמנם יש במצוות הקריאה היבט שהוא פרט מפרטי מצוות ההבאה של הפירות, אך מה שזה נמנה כמצווה עצמאית זה מפני ההיבט השני, שהוא דין על הגברא לקרוא וידוי ביכורים. שאלת העיכוב של ההבאה אינה בהכרח קשורה לשאלה האם יש על האדם חובה לקרוא.

הצעה זו דורשת עיון בעוד כמה וכמה הלכות, אך אין כאן המקום להאריך בזה יותר.

## **ב. קשרים שונים בין הלכות: דין מהותי ומקרי**

### **מבוא**

הדיון בפרק הקודם נראה כדיון למדני טיפוסי, שכמותו רבים בבתי המדרש. בפרק זה נעסוק בהיבט מתודולוגי אחד שעולה מן הדיון הזה ודומיו.

### **פרטים במצווה: דין מהותי ודין מקרי**

פתחנו את הפרק הקודם בשאלה האם הקריאה היא חלק ממצוות ההבאה או שמא היא מצווה עצמאית. ביטוי אחד לשאלה זו יכול להיות האם הקריאה מעכבת את ההבאה או שמא ההבאה עומדת לעצמה והקריאה לעצמה. שאלה מטא-הלכתית דומה נזקקת להבחנה בין דין מהותי ודין מקרי, לדוגמא האם הקריאה היא פרט מהותי במצוות ההבאה או שהיא דין מקרי (מצטרפת לדין ההבאה כאחד הפרטים ממנה, אך לא מעכבת אותה).

התשתית המטא-הלכתית לשאלות אלו נוגעת לראיית הפרט ומעמדו במכלול. פרט מהותי למצווה כלשהי הוא פרט שבלעדיו המצווה אינה אותה מצווה. חסרונו הופך אותה למשהו אחר. לעומת זאת, פרט מקרי זהו רכיב שגם בחסרונו המצווה נותרת אותה מצווה.

לדוגמא, ישנה חובה ששני השעירים המובאים ביום הכיפורים יהיו דומים במראה, במשקל ובדמים, אך דין זה אינו מעכב. פירוש הדברים הוא שגם אם הובאו שני שעירים שאינם דומים לגמרי, עדיין מתקיימת כאן מצוות שני השעירים, אם כי לא בשלימות.

### **הבעייתיות הפילוסופית**

ההבחנה בין שני המצבים הללו היא בעייתית מאד. נדגים זאת על עצמים חומריים. לכל עצם ישנם מאפיינים שונים, חלקם מהותיים וחלקם מקריים. אדם בלי רגל הוא עדיין אדם, אך אדם בלי ראש (ומוח) ובלי לב כבר אינו אדם. יש שיאמרו שאדם ללא יכולת בחירה אינו אדם אלא בהמה, אך אדם שאינו רואה הוא ודאי בגדר אדם. שולחן ללא רגל הוא עדיין שולחן (אולי מקולקל, ולא מושלם), אך שולחן שלא ניתן להניח עליו מאומה אינו אלא גוש עץ, חומר בעירה.



כיצד אנחנו יודעים להבחין בין מאפיינים מהותיים ומאפיינים מקריים? מדוע המוח נראה לנו מהותי והרגל מקרי? מדוע הבחירה היא מהותית והראייה לא? קשה להצביע על קריטריון להבחנה הזו. לכאורה היא נראית סובייקטיבית לגמרי. סוג של קונוונציה חברתית, שתלויה בהסכמה (לפעמים בלתי מילולית) בקבוצת הדוברים המשתמשים במושג.

אך התפיסה שהבחנה הזו היא סובייקטיבית לגמרי גם היא מאד בעייתית. אנחנו גוזרים מסקנות מעשיות ומוסריות מתוך ההבחנות הללו. לדוגמא, הטענה שאדם ללא בחירה אינו אדם, פירושה שהאיסור לרצוח אותו אינו חמור כמו רציחת אדם. הטענה שפרה אינה אדם פירושה שעדיף להרוג פרה מאשר להרוג אדם (ואנחנו אפילו מרשים לעצמנו להרוג את הפרה כדי לאכול אותה). לעומת זאת, האיסור לרצוח אדם שאינו רואה, דומה בחומרתו לאיסור לרצוח אדם רואה. כמובן קיימת האפשרות לראות גם את הטענות המוסריות הללו כסוגים של קונוונציות, ולא כטענות בעלות תוכן אובייקטיבי כלשהו. אך גם מי שמוכן לפרש כך את מערכת הנורמות המוסריות, דומה כי בהלכה יתקשה מאד לעשות זאת. ההלכה אינה תוצאה של קונוונציה אלא יסודה הוא במסירה מלמעלה. האם הקב"ה הנחיל לנו אוסף של קונוונציות? קשה להאמין בכך.

### בין היעדר קריטריון לבין ריקנות מהותית

מי שאינו מוכן לראות בכל זה קונוונציות, צריך להבחין בין הטענה שאין קריטריון חד להבחין בין תכונות מהותיות לתכונות מקריות, לבין הטענה שאין בכלל הבחנה כזו. היעדר הקריטריון אינו מעיד בהכרח על ריקנות מהותית של ההבחנה המדוברת. ישנן הבחנות רבות שקשה לנו להצביע במפורש על הקריטריון שקובע אותן, אך אין זה אומר שאין קריטריון כזה (אולי לא חד משמעי, ואולי גם לא ניתן לניסוח).

הדבר נכון גם ביחס לנורמות אתיות, אך כפי שראינו הוא נכון גם ביחס לראיית המציאות עצמה. כפי שראינו, לפעמים נורמות אתיות משקפות טענות על המציאות.<sup>5</sup>

מסתבר שהבחנה הזו נובעת מתפיסה בלתי אמצעית, כלומר שלא ניתן להציג טיעון לוגי שמנמק את ההבחנות הללו. כאשר אנחנו קובעים שאדם עיוור הוא אדם לכל דבר ועניין, ואילו אדם עם ארבע רגליים וללא בחירה (=פרה) אינו כזה, אין לנו אפשרות ברורה לנמק זאת, ובכל זאת רבים מאמינים שזו אינה רק קונוונציה. המסקנה היא שאנו 'רואים' זאת באופן בלתי אמצעי. אם מישוהו אומר שהוא רואה לפניו קיר, אף אחד אינו מצפה ממנו לנמק את אמונתו בקיומו של הקיר שם. ואפילו אם תעלה הבעיה של פטה-מורגנה, די לאדם שיאמר שברור לו שכאן לא מדובר במראה מתעתע אלא בראייה אמיתית.

אם כן, ישנם דברים שהם תוצאה של תצפית ולא של חשיבה, ולכן שם לא נדרש נימוק. כנראה שהבחנה בין מאפיינים מהותיים ומקריים גם היא תוצאה של תצפית ולא רק של חשיבה (היא אפוסטריורית ולא אפריורית).

נעיר כי הבחנה דומה קיימת גם לגבי מושגים. גם מושגים מאופיינים במאפיינים מהותיים ומקריים. וגם שם ההבחנה הזו אינה מבוססת על קריטריון כלשהו, אלא על תחושה אינטואיטיבית. כנראה גם שם מדובר על תצפית, במובן כלשהו, ולא על חשיבה.

גם ביחס להלכה נראה שהבחנות הללו מתבססות על תצפית ולא על חשיבה. כאשר פרשן או פוסק מתבונן במושג הלכתי, הוא שואל את עצמו האם רכיב כלשהו באותו מושג הוא מקרי או מהותי. התשובה אינה ניתנת לנימוק לוגי מפורש, אך הפוסק מסיק ממנה מסקנות הלכתיות, כלומר הוא מייחס לה ערך אמת.

ראינו מחלוקות לגבי קריאת וידוי הביכורים, האם היא פרט מהותי או מקרי במצוות ההבאה. מה הבסיס למחלוקת הזו? מסתבר שיסודה של המחלוקת הוא בתצפית על המושג ההלכתי, על הרכיב הנדון, ועל היחס ביניהם.

### מהותיות בחפץ ובמעשה

יש להבחין בין שני הקשרים שונים בהם יכולה להתעורר השאלה של מהותיות ומקרייות. ניתן לשאול האם מאפיין כלשהו של מושג הלכתי הוא מהותי או מקרי אליו. וניתן לשאול האם מאפיין של פעולה הלכתית הוא מהותי או מקרי אליה.

לדוגמא, החובה ששני השעירים יהיו זהים יכולה להיתפס כחלק לא מהותי של ה'חפצא', כלומר גם בלי זה יש כאן שני שעירים. וניתן לראות זאת כרכיב לא מהותי של מצוות ההבאה שלהם, כלומר גם אם שני השעירים אינם זהים קויימה כאן מצוות ההבאה של שני השעירים.

בפרק הקודם שאלנו את כל השאלות הללו. ראשית, עלתה שם התלבטות האם הקריאה היא חלק ממצוות ההבאה או חיוב על הביכורים עצמם. עוד שאלנו האם הבאה בלא קריאה מועילה או לא (כלומר האם הקריאה מעכבת את ההבאה או לא). כמובן שגם אם היא מעכבת, עדיין ניתן להבין

<sup>5</sup> תופעה דומה ניתן לראות בספר **שתי עגלות וכדור פורה**, סביב הארה 15, שם עמדנו על כך שראיית המציאות קובעת את הנורמות המוסריות. במאמרו של מ. אברהם **בצהר יד**, הוא עומד על כך שתפיסת המעמד האונטולוגי (=היישותי) של הקולקטיב (כלומר השאלה האם הקולקטיב קיים או שהוא רק פיקציה שמתייחסת לאוסף של פרטים) מקרינה על היחס המוסרי שלנו אליהם. מכאן נגזרות תפיסות של ענישה קולקטיבית, פגיעה בחפים מפשע וכדו'.

זאת כעיקוב מפני שאין כאן חפצא של ביכורים, או מפני שלא קויימה כאן מצוות הבאת הביכורים.

### סיכום האפשרויות השונות

קעת נסכם את האפשרויות השונות לראות את היחס בין הקריאה להבאה: 1. אלו שתי מצוות שונות בלי קשר ביניהן (אלא שההבאה היא העיתוי של הקריאה). 2. אלו שני פרטים של אותה מצווה, כשהקריאה היא פרט מקרי. 3. הקריאה היא פרט מהותי. 4. לקריאה יש שני תפקידים: א. להוות פרט במצוות ההבאה. ב. זוהי חובה עצמאית על האדם. כמובן שההבנות השונות תלויות בשאלה האם הקריאה היא דין בגברא או בחפצא וכדו'. כאמור, ההבחנות שמוליכות לתפיסות השונות תלויות באינטואיציות שיש לפרשן או לפרסק ביחס להלכות הנדונות.

## ג. קשרים בין צמדי מצוות

### מבוא

שאלה דומה עולה בהקשרים הלכתיים שבוחנים יחס בין מצוות ולא בין פרטים לבין מצווה. לדוגמא, מצוות תפילין מכילה שני רכיבים: תפילין של ראש ושל יד. גם תמיד של שחר מובא בבוקר ובערב. כך גם בציצית יש שני פרטים: התכלת והלבן. מהו היחס בין צמדי הרכיבים הללו? האם שניהם מצטרפים למצווה אחת, או שמא שתי מצוות יש כאן? גם כאן היינו מצפים שהעיקוב יהווה אינדיקציה לשאלה האם מדובר במצוות אחת או בשתיים. שאלות אלו אינן עוסקות ביחס בין הפרט לשלם, אלא ביחס בין שני רכיבים במעמד שווה, ובשאלה האם ישנו מכלול ששניהם שייכים אליו.

דיון בשאלה זו אנו מוצאים במפורש בשורש האחד-עשר לרמב"ם, ובדברי הרמב"ן שם, וננסה לבחון אותם מן ההיבטים הנוגעים לענייננו.<sup>6</sup>

### דברי הרמב"ם בשורש האחד-עשר

בשורש יא קובע הרמב"ם את העיקרון:

**שאינן למנות חלקי המצוה בפרט חלק חלק בפני עצמו כשיהיה המקובץ מהם מצוה אחת.**

הדוגמא שהרמב"ם עצמו נותן היא ארבעת המינים. אנו מצווים ליטול את ארבעתם, וכשחסר אחד לא יצאנו ידי חובת המצווה. על כן, הרמב"ם טוען שאין למנות לחוד את המצוות ליטול לולב, ערבה, הדס ואתרוג, אלא למנות מצווה אחת כוללת של נטילת ארבעת המינים, ובתוכה כפרטים יופיעו ארבעת המינים (ראה עשה קסט בספר המצוות).

בתוך דבריו הרמב"ם בוחן את ההשלכות של השאלה ההלכתית האם חלקי המצווה מעכבים זה את זה לגבי מניין המצוות. כאמור, נראה לכאורה כי אלו שתי פנים של אותה מטבע: אם חלקים של מצווה מעכבים זה את זה, עלינו למנות אותם כמצווה אחת, ואם אין עיכוב אזי יש כאן שתי מצוות. ואכן, ארבעה מינים בלולב מעכבים זה את זה, וכך גם לחם הפנים והלבונה שעמו. כך גם בטהרת המצורע (עשה ק"י) ובהרחקתו. בכל המקרים הללו, קובע הרמב"ם, אין ספק שאלו חלקים של מצווה אחת, שהרי הם מעכבים זה את זה.

ההסבר שהרמב"ם נותן לעניין זה הוא שהתכלית המבוקשת לא מגיעה אלא אם מקיימים את כל החלקים. לכן ברור שכל החלקים הללו יוצרים מכלול אחד. ומה באשר למקרים בהם החלקים אינם מעכבים זה את זה? הרמב"ם כותב כי ישנו מרכיב דק ביסודו של שורש זה, והוא שהקריטריון לבחינת השאלה האם מדובר במצווה אחת או בשתי מצוות שונות הוא חד-כיווני: אם החלקים מעכבים זה את זה, כי אז מדובר כאן בחלקים שונים של מצווה אחת. אולם אם הם אינם מעכבים זה את זה, אל לנו להסיק בהכרח כי מדובר בשתי מצוות. במקרים כאלו פעמים שהחלקים יימנו כמצווה אחת ופעמים כמצוות נפרדות.

שתי הדוגמאות העיקריות שסביבן מתפלמסים הראשונים מובאות במשנת מנחות (לח ע"ב):

**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.**

לדעת הרמב"ם, מצוות ציצית על שני רכיביה נמנית כמצווה אחת (ראה בספר המצוות, עשה יד), זאת על אף שהלבן אינו מעכב את התכלת והתכלת אינו מעכב את הלבן. לעומת זאת, את התפילין הוא מונה כשתי מצוות נפרדות (עשין יב-יג).

בסוף השורש הרמב"ם מסביר את הדברים כך:

**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 המצוות לאמרם מעכבין או**

**אינם מעכבין כי אם לענין לבד האם הוא ענין אחד או ענינים רבים**

<sup>6</sup> בנושא זה עוסק מאמרו של מ. אברהם שעתיד להתפרסם בגיליון 'אקדמות' בעתיד.

הרמב"ם מסביר כאן שהקריטריון הוא האם ישנו כאן 'עניין אחד', כלומר מטרה ותכלית אחת. לדעת הרמב"ם מדרש חז"ל **במכילתא** מלמד אותנו ששני החלקים הללו משרתים רעיון אחד, ולכן על אף שהם לא מעכבים זה את זה הם מהווים חלקים של מכלול אחד.<sup>7</sup> הרעיון המשותף הזה הוא כנראה זכירת המצוות: "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי והייתם קדושים לא-להיכם" (כך גם מסביר זאת הרמב"ן בהשגותיו). כנראה שלפי הרמב"ם זו כוונת התורה עצמה, באומרה: "והיה לכם לציצית". התכלת והלבן מצטרפים למכלול אחד שקרוי 'ציצית'.

### השגות הרמב"ן<sup>8</sup>

הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה מסכים לעיקרון היסודי שבדברי הרמב"ם. הוא גם מקבל שהעיכוב אינו קריטריון, אלא השאלה האם עניינם של החלקים הוא אחד. אמנם הוא חולק על הרמב"ם בפרטים, ואכ"מ.

בהמשך מקשה הרמב"ן על הרמב"ם ממניינו לגבי מצוות תפילין. שהרי אמנם תפילין של יד לא מעכב את של ראש ולהיפך, אך בכל זאת ברור שעניינם אחד:

**ואם נביט לענינם, הרי התפילין יחשבו יותר ענין אחד, שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה, והענין בהם אחת, "למען תהיה תורת ה' בפינו", שומה כנגד הלב והמוח, משכנות המחשבה.**

הוא מציע להסביר זאת באמצעות הוספת הקריטריון של מספר המעשים המעורבים בעשיית חלקי המצווה. אם כן, הרמב"ן עצמו מסכים עקרונית לדעת הרמב"ם שגם חלקים שאינם מעכבים זה את זה, אם עניינם הוא אחד הם נמנים כמצווה אחת. לעומת זאת, ברמב"ם די ברור שמספר הפעולות אינו חשוב. לדעתו כנראה אין רעיון משותף לתפילין של יד ושל ראש, ולכן הם נמנות אצלו כשתי מצוות.

### רעיון משותף לחלקי מצווה

כאן המקום לחדד את עניין הרעיון המשותף לחלקי מצווה. גם אם שתי הפעולות מיועדות להשיג מטרה דומה אין בכך כדי לעשות אותן מצווה אחת. ישיבה בסוכה ואכילת מצה שתייהן זכר ליציאת מצרים, ובכל זאת ברור שיש כאן שתי מצוות. חלקי מצווה נמנים כמצווה אחת רק כאשר המטרה שכלפיה הם מופנים מושגת בצירוף כולם. וכך הוא עצמו כותב:

**וכן על מה שיתבאר לך שהתכלית המבוקש לא יגיע בחלק אחד מאותם החלקים היה הוא מבואר כי קבוצם הוא הענין הנמנה...וכן טהרתו (של המצורה) לא תגיע אלא בכל מה שזכר מן הצפרים ועץ ארז ושני תולעת והגלוח, ואז תגיע לו טהרתו.**

שיטת הרמב"ם בתפילין יכולה גם היא להיות מוסברת בכך שתפילה של יד היא כנגד הלב ושל ראש היא כנגד המוח. ואכן אלו הן מטרות דומות מאד, אך הרמב"ם כנראה סובר שמכיון שאף אחת מהן אינה צריכה את השנייה, לכן תפילין לדעתו נמנים כשתי מצוות. לעומת זאת, בציצית זכירת המצוות מושגת רק מתוך השילוב של תכלת ולבן. לכן ציצית נמנית כמצווה אחת.

בכל אופן, ההגדרה של הדברים במישור ההגיוני הכללי טעונה עדיין ביאור: מה בין חלקי מצווה שאינם מעכבים זה את זה אך יש להם רעיון משותף, לבין שני חלקים שמעכבים זה את זה? אם אכן בשני המקרים מדובר במצווה אחת, אז מדוע יש מקרים שבהם החלקים מעכבים זה את זה ויש מקרים שלא? ובאשר למקרה השלישי, שבו יש שני חלקים של מצווה שאינם מעכבים וגם אין להם רעיון משותף, מדוע בכלל שני חלקים כאלו שייכים למצווה אחת?

### שלושה סוגי יחס בין חלקי המצווה לבין המכלול

כאשר אנו אומרים שמשוהו 'מעכב' מבחינה הלכתית, ניתן להבין זאת בכמה אופנים: ניתן לומר שהמצווה כמכלול אינה מתקיימת ללא החלק הזה, אולם עדיין יש טעם לעשות אותה כשלעצמו, לפחות כדי להרוויח חלק מהתועלת שבמצווה. לעומת זאת, ניתן להבין שאי עשיית החלק האחד גורמת לכך שאין בעשיית החלק השני כל תועלת.<sup>9</sup> גם כאשר אומרים שחלק כלשהו 'אינו מעכב', ניתן להבין זאת בשני אופנים מקבילים: או שהוא אינו מעכב את עשיית החלק השני, או שעשיית המצווה בכללה אינה מעוכבת. מאחורי האמור כאן עומדים שלושה סוגי יחס אפשריים בין חלקי המצווה לבין המכלול:

1. קיומו של כל חלק הוא בעל ערך, אולם רק הצטרפותם יחד מהווה מכלול שלם של המצווה.
2. כל חלק מהווה קיום בעל ערך עצמאי והם כלל אינם מצטרפים למכלול שלם.

<sup>7</sup> ר' אברהם בן הרמב"ם (להלן: ר' אברהם), בתשובה ה' בספר **מעשה ניסים** (שמודפסת בסוף מהדורת פרנקל **לספר המצוות** לרמב"ם), מסייג מאד את הקריטריון הזה, שכן אם ניקח אותו רחוק מדי נוכל להגיע למניין מועט ביותר של מצוות בעלות תכליות שונות.

<sup>8</sup> נדפסו כאן במהדורת פרנקל. במהדורות אחרות הן מודפסות בהמשך להשגות על שורש ט.

<sup>9</sup> ניתן היה לחשוב שאי עשיית חלק זה הופכת את העשייה של החלק השני לשלילית, כלומר היא אסורה. ראה בגריפ"פ במצוה ה-ו שמדבר על מנגנון כזה מצד 'בל תגרע', ואכ"מ.

3. אין לשום חלק לחוד ערך כשלעצמו, והערך של המצווה נוצר רק כאשר מקיימים את כולם יחד.

במקרה השני ברור שחלק אחד אינו מעכב את האחר, והוא גם אינו מעכב את קיום המצווה כולה (שכן כלל אין מצווה אחת שמאגדת אותם). לכאורה אלו בכלל לא חלקים של מצווה אחת אלא שתי מצוות שונות. במקרה השלישי, ברור שהיעדרו של החלק האחד מעכב את המצווה כולה, ולכן אין טעם לעשות את החלק השני לבדו (שהרי כל תכליתו היא קיום המצווה הכוללת).

במקרה הראשון ניתן לומר שהחלק האחד מעכב את קיום המצווה כולה, אולם הוא אינו מעכב את החלק השני. במקרה כזה יש טעם לעשות את החלק השני לבדו, גם אם לא נשיג את התועלת העולה מן המצווה כולה, שהרי גם לו לבדו יש ערך. אמנם מקרה זה יכול אף הוא להופיע בשני אופנים:

א. כאשר מקיימים חלק אחד יש כאן קיום של החלק הזה עצמו, אך לא של המכלול. זה

מתקרב מאד לנוסח 2 לעיל.

ב. יש כאן קיום חסר של המצווה כולה.

### בחזרה לדברי הרמב"ם

כעת נוכל להבין את החלוקה שראינו למעלה. חלקים המעכבים זה את זה, הם בודאי חלקים של מצווה כוללת אחת. זהו המקרה 3. אולם לגבי חלקים שאינם מעכבים זה את זה, הרמב"ם קובע כי הם יכולים לפעמים להימנות כמצווה אחת, ולפעמים כשתיים. ההבדל נעוץ בשאלה האם העובדה שניתן לקיים את החלק השני בלי הראשון יסודה בכך שיש בקיומו ערך עצמאי (מקרה 1א) – ואז הם נמנים כשתי מצוות (מקרה מסוג 2 הוא כמובן הופעה טריביאלית של מצב כזה), או שמא יש כאן קיום חסר של המכלול (מקרה 1ב) – ואז יש כאן מצווה אחת.

זהו ההבדל בין ציצית לבין תפילין, על אף ששתי המצוות מופיעות במשנה אחת במנחות: בשני המקרים החלקים אינם מעכבים זה את זה, כלומר הם לא שייכים לסוג 3. אולם בציצית, הלבן והתכלת מצטרפים למכלול, ולכן כאשר מקיימים את המצווה רק עם לבן, או רק עם תכלת, יש כאן קיום חלקי של מצוות ציצית כולה. לכן מצוות ציצית היא מצווה כוללת אחת על אף שהחלקים לא מעכבים זה את זה. לגבי תפילין, הרמב"ם הוכיח מלשון המדרש כי הם אינם מצטרפים למכלול אחד, ולכן אלו שתי מצוות שונות.

דומה כי בפסוקים עצמם ניתן לראות את הדבר (במדבר טו, לח-מ):

**דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם ועשו להם ציצת על פנפי בגדיהם לדרתם ונתנו על ציצת הפנף פתיל תכלת:**

הציצית קרויה כך עוד לפני שהטילו בה תכלת. על הציצית של הלבן מטילים בנוסף גם פתיל תכלת, כלומר זוהי תוספת. אמנם המכלול כולו קרוי גם הוא 'ציצית' (זהו הפסוק הבא: "והיה לכם לציצית"). המסקנה היא שהלבן לבדו נחשב כציצית (ולכן קיומו הוא קיום חסר של מצוות ציצית הכוללת, ולא קיום של מצוות לבן), אך ציצית היא גם המכלול. נעיר כי אין מבנה מקביל בפסוקי פרשיית התפילין (המונח תפילין כלל אינו מונח מקראי). כפי שראינו לעיל, מטרת שתי התפילין היא דומה (הטמעת המצוות בראש ובלב), אך כל אחת אינה צריכה את חברתה.

### שלוש שיטות ראשונים

ניתן להראות כי ישנן שלוש שיטות עיקריות בראשונים בהבנת היחס בין חלקי המצווה לבין המכלול: הרמב"ם סובר שגם שאלת העיכוב וגם שאלת ההצטרפות למכלול (ההבחנה בין 1א ל-1ב) הן רלוונטיות למניין המצוות. הרמב"ן סובר שרק העיכוב הוא רלוונטי (הוא אינו מבחין בין 1א ל-1ב). ואילו בה"ג (שהרמב"ם שם תוקף אותו והרמב"ן מגן עליו) סובר שגם התכלת והלבן בציצית נמנים כמצווה אחת, כמו גם תפילין של יד ושל ראש. הרמב"ן מסביר שמבחינתו כנראה העיכוב אינו פרמטר רלוונטי למניין המצוות אלא רק התכללותם לעניין אחד (ההבדל בין 1א ל-1ב) היא הרלוונטית מבחינתו.<sup>10</sup>

### הערה: מדוע חלקי מצווה שאינם מעכבים ואינם מתכללים אינם שתי מצוות

עד כאן כמעט התעלמנו מקיומה של הקטגוריה 2, שכן קטגוריה זו מתארת שתי מצוות שונות, ולא חלקים של מצווה אחת. האם יש הבדל בינה לבין הקטגוריה 1א? לשון אחר: מדוע הקטגוריה 1א כן שייכת לדיון על חלקי מצווה? מדוע כאן אנו לא אומרים שאלו שתי מצוות שונות? למה בכלל מתעורר כאן הקושי, יותר מאשר לגבי היחס בין מצוות סוכה למצוות כבוד אב ואם? ובאופן קונקרטי יותר: האם תפילין הם שני חלקי מצווה שנמנים לחוד, או שמא אלו הן שתי מצוות שונות שאין קשר ביניהן?

ר' אברהם בתשובתו לר' דניאל הבבלי מתבטא כאילו על אף המניין הכפול, שני התפילין הם בכל זאת חלקים של מצווה אחת. כך גם משתמע בלשון הרמב"ם עצמו. רק מסיבה זו הרמב"ם בכלל

<sup>10</sup> נעיר כי לולא דברי הרמב"ן בהחלט ניתן היה ללמוד שבה"ג הוא כרמב"ם, אלא שבניגוד לרמב"ם לדעתו גם התפילין מתכללות לעניין אחד. ראה גם בספר פיקודי ישרים, לפרופ' פיינטוך, על שורש י"א.

היה מוטריד מהשאלה מדוע לא למנות אותם כחלקים של מצווה אחת. למעשה ניתן לראות שיש קשר בין שני החלקים גם מהדיונים ההלכתיים על ברכות הנחת תפילין, ואכ"מ. השלכה אפשרית נוספת של ראיית התפילין כחלקי מצווה עצמאיים (א1) ולא כשתי מצוות נפרדות (2), יכולה להיות לגבי מחלוקת הראשונים האם התפילין אינן מעכבות זו את זו גם כאשר יש לו את שתיהן ובכל זאת הוא מניח רק אחד,<sup>11</sup> ואכ"מ.

### קונוונציונליזם ואסנציאליזם ביחס למושגים<sup>12</sup>

עמדנו על כמה סוגי יחס בין חלקי המצווה לבין כלליותה, וראינו כיצד יחס זה בא לידי ביטוי במניין המצוות לשיטות הראשונים השונות. כעת נברר משהו אודות היסודות הלוגיים של התמונה הזו. הצעתנו היסודית היא שיסוד הדברים נעוץ בהתייחסות הלוגית למושגים וליישים תיאורטיים. על כן נקדים כאן דיון פילוסופי קצר, ולאחר מכן נשוב למחלוקת הראשונים שהוצגו למעלה.

לצמד המונחים 'עצם' ו'מקרה' ישנם שני מובנים, ששניהם קשורים אהדדי, ושניהם נוגעים לנדון דידן: 1. 'העצם' הוא הדבר עצמו, היישות. ו'המקרה' הוא מה שקורה לו, או נספח אליו. אלו הם המאפיינים או התכונות שלו. 2. ההבחנה נעשית בין תכונות שונות, או מאפיינים, של העצם. ישנן תכונות שהן 'בעצם' אליו, כלומר תכונות מהותיות שלו. וישנן תכונות שהן נספחות אליו באופן מקרי, ואז הן 'מקרה' עבורו.

כאשר מדברים על 'עצם' ו'מקרה' לגבי מושגים (ולא לגבי עצמים), ישנה תחושה שרק המובן השני יכול להיות רלוונטי. תחושה זו נסמכת על ההנחה שלמושגים אין יישות, שכן הם אינם דברים קיימים. לפי הנחה זו המושגים הם יצורים פיקטיביים, אשר נוצרים מתוך הסכמה בין בני אדם. זוהי התפיסה הקונוונציונליסטית (=הסכמית) ביחס למושגים. לפי תפיסה זו, המושג אינו אלא צבר מאפיינים שקיבלו בהסכמת הדוברים בקהילה מונח לשוני משותף שמתאר את המכלול כולו.<sup>13</sup>

לדוגמא, ניטול את המושג 'מדינה דמוקרטית'. לפי הקונוונציונליזם 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), שמתחלקים למהותיים ומקריים. למשל, המאפיין ששם המדינה מתחיל באות י הוא מקרי, ולעומת זאת המאפיינים של שיטת הממשל הנוהגת בה, כמו בחירה של כלל האזרחים במוסדות השלטוניים, נראים מהותיים לה. מדינה ששמה מתחיל באות אחרת תהיה עדיין דמוקרטית, ולעומת זאת אם אין בה בחירות למוסדות השלטון היא לא תיחשב ככזו. הגדרה של מושג תכיל אך ורק את תכונותיו המהותיות, ולא המקריות. אלו הם התנאים ההכרחיים לכינונו של המושג. אין טעם להכניס לתוך ההגדרה מרכיבים מקריים, שהרי גם בהיעדרם של אלו מדובר עדיין באותו מושג עצמו.

לפי התיאור הקונוונציונליסטי נראה לכאורה שלא ניתן לשנות הגדרה של מושג, שכן שינוי כזה של תכונה מהותית פירושו הפיכתו של המושג המקורי למושג אחר. הגדרה שונה מצביעה על מושג שונה. כמו כן, נראה כי הקונוונציונליזם אינו מאפשר ויכוח לגבי משמעותם של מושגים. כל מי שמגדיר את המושג הנדון באופן שונה פשוט עוסק במושג אחר. הויכוח הופך סמנטי גרידא. אולם ישנה תחושה חזקה שניתן גם ניתן לשנות הגדרות של מושגים, ואף להתווכח לגביהם. עם הזמן מושגים יכולים ללבוש צביון שונה ממה שהיה להם בעבר. ייתכן שבמקומות שונים יתייחסו לאותם מושגים באופנים שונים.

לדוגמא, ה'מוסר' מחייב מעשים שונים, ולפעמים אף הפוכים, בחברות שונות, ובזמנים שונים. יש שיאמרו שהמוסר מחייב להפיל עובר חולה, ויש שיתנגדו לכך בחריפות ויטענו כי זוהי רציחה. הוא הדין לגבי יחסים הומוסקסואליים ועוד.

האם ישנו כאן ויכוח על משמעותו ומאפייניו של המושג 'מוסר', או שמא אנו פשוט עוסקים בשני מושגים שונים? מסתבר שאם המושג 'מוסר' היה רק אוסף מאפיינים ותו לא, אזי לא היה כל מקום לויכוח. ברור היה לשני הצדדים שהם עוסקים במושגים שונים, והבלבול נוצר מכך שהם משתמשים באופן מקרי באותו מונח לשוני בכדי לתאר אותם. אולם, כאמור, ישנה אינטואיציה חזקה שהויכוח הזה הוא ממשי, והוא נסוב על משמעותו של אותו מושג עצמו. כיצד נוכל להסביר זאת? מה יש במושג מעבר למאפייניו ותכונותיו?

כדי להסביר זאת, עלינו להניח שלמושג 'מוסר' יש עצמות. ישנה יישות (או אידיאה) שקרויה 'מוסר', והויכוח נסוב על המאפיינים שלה: מנקודת מבט אחת היא נראית באופן אחד, ומזווית אחרת היא נתפסת באופן שונה. אך שני הצדדים מתווכחים על אותו מושג עצמו, ולכן הויכוח הוא ממשי ולא סמנטי.

<sup>11</sup> ראה ב"י סו"י כו, ואו"ז סי' תקעח בשם ר' שמחה, ובפ"י רי"פ על ספר המצוות לרס"ג, עשה ה-ו. והשווה לשון הרמב"ם לגבי תפילין (פ"ד ה"ד), שם ברור שלשיטתו הם אינם מעכבים זה את זה בשום מקרה, ללשונו לגבי ציצית (פ"א ה"ד), שם נראה שהם מעכבים אם אכן יש לו את שניהם.

<sup>12</sup> עוד על הבחנה זו, ראה בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בית-אל תשסב, בשער השני.

<sup>13</sup> הפילוסוף האנגליטי סול (שאול) קריפקי, בספרו **שמות והכרח**, מכנה זאת באופן מטפורי 'הטבלה' של מושג.

זוהי למעשה גישה אפלטונית. לפי גישה זו ישנו עולם של אידיאות, שבו קיימות אידיאות מופשטות, כמו הסוסיות, או האדמומיות, טוב הלב, הצורה המשולשת וכדו'. הסוס הקונקרטי שקיים בעולמנו הוא ביטוי של אידיאת הסוסיות שמצויה בעולם האידיאות. האידיאה היא מעצם טיבה מושלמת, אך הסוס הקונקרטי לפעמים יכול להופיע באופן חסר. כאשר הסוס הוא נכה, או מעוות, או סתם לא מושלם, בכל זאת אנו נמשיך להתייחס אליו כסוס. הסיבה לכך היא שהאידיאה של הסוסיות היא אמנם מושלמת, אולם הופעתה בעצמים קונקרטיים יכולה לפעמים להיות חסרה. במצבים אלו נאמר כי חלק מן המאפיינים של האידיאה לא מופיעים באופן מלא בעצם הקונקרטי.

האינטואיציה הזו מחביאה מאחוריה עמדה שאיננה קונוונציונליסטית, אלא אסנציאליסטית (=מהותנית). הקונוונציונליסט סובר שאוסף המאפיינים הוא המכונן את המושג. לעומת זאת, האסנציאליסט סובר שלמושג ישנה גם מהות, איזה רקע כאילו יישותי, שאוסף המאפיינים רק מנסה לתאר אותו, אך לא מכונן אותו. המושג קיים עוד לפני המאפיינים שלו, ומעבר להם. ואולי גם בלעדיהם.<sup>14</sup>

ראינו שהקונוונציונליזם אינו מאפשר להתייחס למושגים בעלי מאפיינים שונים כביטויים שונים של אותו מושג (שהרי המושג הוא סך כל מאפייניו). האסנציאליזם, לעומת זאת, מוליד אותנו למסקנה שגם היעדר של תכונה, ואפילו תכונה מהותית, יכול עדיין לתאר את אותו מושג עצמו בנסיבות שונות. הזהות של המושג החדש עם קודמו יכולה להישמר על אף השינוי במאפיינים (אם היעצמות' שלו, או ה'חומר' שלו, נשמרים), שכן המאפיינים אינם היסוד המכונן של המושג, אלא משהו שרק נספח אליו.

### אסנציאליזם וקונוונציונליזם בהלכה

כעת נשוב לדיון המטא-הלכתי שערכנו למעלה, ונבחן אותו בפריזמה של דברינו כאן. ראינו שהנטייה הראשונית של כל הראשונים היא שכאשר שני מאפיינים של מצווה אינם מעכבים אחד את השני, כנראה מדובר בשתי מצוות שונות (מקרה 2). הסיבה לכך היא שאנו נוטים לחשוב שכל חלק של מצווה הוא מהותי, ולכן אם הוא חסר אין כאן אותה מצווה. מכאן עולה שאם חלק כלשהו של מצווה אינו מעכב את חברו, אזי בהכרח מדובר במצוות נפרדות.

התשתית הלוגית לכך היא ככל הנראה תפיסה של קונוונציונליזם הלכתי. המצווה אינה יש מציאותי כלשהו, אלא מושג תיאורטי, שאינו אלא אוסף של חלקיו, ולכן כאשר נחסר חלק כלשהו מהם, אזי המצווה הנדונה כלל אינה קיימת. לדוגמא, ציצית היא הרכבה של תכלת ולבן. לפי התפיסה הקונוונציונליסטית, ישנם אמנם עצמים קונקרטיים ששמן 'ציצית', אולם המושג (או האידיאה) 'ציצית' עצמו אינו בעל ממשות. הוא אינו אלא מכלול שמתכונן על ידי צירוף מסויים של קשירת פתילי תכלת ולבן באופן שהתורה הגדירה בפרשת ציצית. אם נטיל רק תכלת או רק לבן בכנף הבגד, כי אז אין מדובר כאן בציצית במובנה ההלכתי, שהרי הגדרתה הכוללת אינה מתקיימת. ואם בכל זאת ההלכה קובעת שהטלת לבן בלבד היא אפשרית, אזי המסקנה היא שהלבן הוא מצווה נפרדת מהתכלת.

אך כפי שראינו כבר בפסוקים עצמם, הטלת לבן לחוד בבגד מזכה אותו בתואר 'ציצית'. אין כאן רק קביעה שיש ערך למצוות לבן ללא התכלת, אלא ישנה כאן גם קביעה שלבן לחוד גם הוא ציצית. התייחסות זו גוררת אותנו בהכרח לתפיסה אסנציאליסטית, לפיה המושג 'ציצית' מציין יישות כלשהי (=אידיאה אפלטונית), שאם לא כן הופעה חסרה של המאפיינים היתה גורמת לכך שהמושג שנוצר כלל לא היה בגדר ציצית. כעת יש מקום לדון האם לבן בלבד גם הוא בגדר הופעה (חסרה) של אותו מושג, או שמא מכיון שההופעה היא כה שונה אז ברור שזה כבר אינו אותו מושג. אם כן, לפחות ביחס למצוות ציצית, נראה כי התמונה הקונוונציונליסטית אינה נכונה. מסיבה זו, שלושת הראשונים שעסקנו בהם לעיל מונים את הלבן והתכלת ביחד כמצווה אחת, על אף שהם אינם מעכבים זה את זה.

לעומת זאת, המושג 'תפילין', כאמור, אינו מופיע במקרא. הרמב"ן ובה"ג רואים גם בתפילין יישות כוללת אחת (וגם הם נסמכים על רמז מקראי, לפיו שניהם משמשים לאותה מטרה: "למען תהיה תורת ה' בפינו"), ולכן הם מונים אותם כמצווה אחת. לפי הרמב"ם, לעומת זאת, הם נמנים כשתי מצוות.

שאלות אלו קשורות בטבורן למחלוקות אודות אופיין של המצוות, האם הן מכוונות או מכוונות. ראה על כך במאמרנו מן השבוע שעבר, ואכ"מ.

<sup>14</sup> ראה על כך במאמרנו של מ. אברהם, 'מהי חלות', צהר ב. שם, כמו גם בספר שתי עגלות, ניתן לראות דוגמאות.