

השורש הרביעי: שאין ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כולה למשמעותם של הציוויים הכוללים

מאמרנו זה עוסק בשורש הראשון מן הקטגוריה השלישית מתוך החמש שהגדרנו בהקדמה: שורשים הנוגעים לסילוק כפילויות. לקטגוריה זו שייכים השורשים הרביעי, השישי והתשיעי. בדברינו נעמוד על כך שעצם הסיווג לקטגוריות, אשר מניח כי שורש זה נוגע לסילוק כפילויות, אינו ברור. בשורש זה מתייחס הרמב"ם לכמה וכמה ציוויים שמופיעים בתורה, ותוכנם הוא כולל ולא קונקרטי, כמו "ושמרתם את כל מצוותי" וכדו'. הרמב"ם קובע כי אין לכלול אותם במניין המצוות. גם לגבי שורש זה, כמו לגבי קודמו, יש מקום להתלבט האם הוא טכני-פרשני, או מהותי. כלומר, האם המצוות הללו לא נמנות מסיבה טכנית פרשנית בדברי ר' שמלאי, או שמא הן כלל אינן בבחינת מצוות מחייבות. במהלך הדברים נראה לכאורה שהרמב"ם מתמודד כאן מול עמדתו של **בה"ג**, אולם כמו בשורש השלישי, גם כאן נראה שכל המפרשים תמימי דעים בכך שגם **בה"ג** אינו חולק על העיקרון שנקבע בשורש הזה. אנו נראה שישנן דעות שונות באשר להסבר של העיקרון הזה, שאכן יהיו להן גם השלכות מעשיות. גם בשורש זה נעסוק במושג 'מצווה', בו התחלנו לעסוק כבר בשורש השלישי. שאלת טיבן ומהותן של המצוות הכוללות, האם הן מצוות על משהו (ואינן נמנות רק בגלל שיקולי כפילות) או שמא תוכנן אינו ציווי (והן אינן נמנות כי הן כלל אינן מצוות), בעיקר היא תעמוד כאן לדיון.

א. סקירה כללית של דברי הרמב"ם

העיקרון הבסיסי

דברי הרמב"ם בשורש זה הם קצרים מאוד, ולכן הכי פשוט יהיה להציג אותם באמצעות ציטוט (מוער) שלהם. וכך הוא פותח את דבריו: **השרש הרביעי שאין ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כולה. הנה יבואו בתורה ציוויין ואזהרות אינן בדבר רמוז אבל יכללו המצוות כולם כאילו יאמר עשה כל מה שצויתך לעשות והזהר מכל מה שהזהרתך ממנו או לא תעבור דבר ממה שצויתך בו.** עד כאן הרמב"ם הגדיר את נושא הדיון. הוא עוסק כאן במצוות כמו "את חוקותי תשמורו" (ויקרא יט) וכדו'. מצווה כזו אינה מצווה על משהו מסויים, אלא מזהירה אותנו לקיים את כל המצוות. קעת הוא עובר לדון במניית מצוות כאלו:

ואין פנים למנות הצווי הזה מצוה בפני עצמה. שהוא לא יצוה לעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות עשה ולא יזהיר מעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות לא תעשה, וזה כאמרו (משפטי' כג) ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו. וכאמרו (קדושים יט) את חקותי תשמורו, ואת משפטי תעשו (אח"מ יח) ושמרתם את משמרת (ס"פ אח"מ) ורבים כאלה.

הנימוק אותו מביא הרמב"ם לכך שאין למנות את המצוות הללו הוא שאין הן מצוות על מעשה מסויים, ולכן אין הן מצוות עשה, והן גם אינן מזהירות מפני מעשה כלשהו, ולכן הן אינן לאוין. גם אחרי שקראנו מצווה כזו לא נוסף לנו שום מעשה לרשימת המעשים האסורים או המחוייבים שהיתה בידינו קודם לכן.

מתוך לשון הרמב"ם כאן לא לגמרי ברור האם כוונתו לטעון שישנה כאן כפילות, כלומר שאין למנות את המצווה הכוללת מפני שהיא רק חוזרת על הציוויים הפרטיים שכבר נמנו במניין המצוות, או שמא כוונתו לומר שהמצווה הזו בכלל אינה מצווה על משהו, ולכן היא אינה מצווה, ומסיבה זו אין למנותה (וכך יותר נראה מלשונו. להלן נוכיח שזוהי שיטתו). אנחנו נפרט זאת יותר בהמשך דברינו.

הויכוח עם בה"ג

בהמשך הוא מתפלמס על העיקרון הזה עם **בה"ג**:

וכבר טעו בשרש הזה גם כן עד שמנו קדושים תהיו (קדושים יט) מצוה מכלל מצות עשה. ולא ידעו כי אמרו קדושים תהיו, והתקדשתם והייתם קדושים (שם כ וסוף שמיני), הם צוויין לקיים כל התורה. כאילו יאמר היה קדוש בהיותך עושה כל מה שצויתך בו וזהר מכל מה שהזהרתך ממנו. ולשון ספרא קדושים תהיו פרושים תהיו. רוצה לומר הבדלו מן הדברים המגונים כלם שהזהרתי אתכם מהם.

כאן הרמב"ם נכנס לויכוח ספציפי לגבי מצוות "קדושים תהיו", אותה מונה **בה"ג**, בעוד הרמב"ם טוען כנגדו שאין לראות אותה כמצווה ספציפית אלא כמצווה כללית. מעבר לשאלה כיצד כל אחד מהם ראה את המצווה "קדושים תהיו", לא לגמרי ברור האם הרמב"ם חשב ש**בה"ג** אינו מקבל את העיקרון שלא מונים מצוות כלליות, או שמא **בה"ג** גם הוא מקבל את העיקרון הזה ורק חולק על הרמב"ם בפרשנות המצווה "קדושים תהיו", שכן הוא רואה אותה כמצווה ספציפית, ולכן הוא כולל אותה במניינו.

ובמכלתא (דכספא) אמרו ואנשי קדש תהיון לי איסי בן יהודה
אומר כשהקדוש ברוך הוא מחדש מצוה לישראל הוא מוסיף
להם קדושה. רוצה לומר כי זה הצווי אינו צווי עומד בעצמו אבל
הוא נמשך אחר מצוה שנצטוו בה ומקיים הצווי ההוא יקרא
קדוש.

לכאורה נראה שהרמב"ם כאן ממשיך ומאושש את טענתו ביחס לפרשנות המצווה "קדושים תהיו", ואינו עוסק בשאלת המצוות הכלליות. לכן הוא מביא עוד מקור שנוגע במושגים של קדושה. אך מעיון נוסף בראיה שמביא הרמב"ם נראה שההתייחסות לקדושה כאן היא כמעט מקרית. עיקר כוונת הרמב"ם כאן היא להביא ראיה לטענתו הכללית, ולאו דווקא לפרשנות שלו למצוות "קדושים תהיו", והטיעון שלו מחולק לשני שלבים:

בשלב א, הוא מדייק מה**מכלתא** הזו שכל מצווה אמורה להוסיף לישראל קדושה. בנוסף, נראה שהוא מניח במובלע כי קדושה חייבת לבוא לידי ביטוי במעשה או בהימנעות מעשייה. מכאן הוא כנראה מסיק שמצוות אשר אינן מוסיפות עלינו חובה או איסור מעבר למה שכבר היה בידינו, אינן מוסיפות לנו קדושה. ומכאן הוא מסיק שהן אינן מצוות, ולכן ברור שאין למנות אותן במניין המצוות. בשלב זה הקדושה אינה אלא הזווית שממנה הרמב"ם מתבונן על המצוות הכלליות, ואין כל קשר למצוות "קדושים תהיו". הרמב"ם טוען ש'מצוות' אשר אינן מוסיפות לנו קדושה אין להן מקום במערכת המצוות. למרבה האירוניה, במובן זה, דווקא מצוות "קדושים תהיו" אינה מוסיפה לנו קדושה, ולכן טוען הרמב"ם שהיא אינה מצווה.

בשלב ב של הטיעון חוזר הרמב"ם מתוך הפרשנות הזו בחזרה למצוות "קדושים תהיו" ודומותיה. הוא מוכיח שגם הן עצמן לא באו לחדש ציווי כלשהו, וגם לא להוסיף קדושה. אבל כאן הוא מוסיף מה ה'מצווה' הזו כן באה ללמד: את זה גופא, כלומר את העיקרון המטא-הלכתי שכל מצווה מוסיפה לנו קדושה. אך כעת ניתן לראות מזווית אחרת את הסיבה מדוע לא לכלול אותה במניין המצוות. מצווה מעצם טיבה היא ציווי מעשי. גילוי עיקרון מטא-הלכתי, חשוב ככל שיהיה, אינו יכול להיחשב כמצווה.¹ לכן מצוות "קדושים תהיו" אינה יכולה להיחשב כמצווה, לא רק מפני שהיא אינה מוסיפה קדושה, אלא גם מפני שהיא רק באה לגלות לנו עיקרון מטא-הלכתי ולא לצוות. השלב הזה בטיעון כבר נוגע למצוות "קדושים תהיו" ישירות, והעיסוק בקדושה כאן אינו מקרי, כמו שהיה בשלב הקודם.

אם כן, לאחר שהוא הביא מה**מכלתא** הזו ראיה לעיקרון הכללי שבשורש, הוא חוזר ומוכיח את שיטתו גם ספציפית ביחס למצוות "קדושים תהיו". מצווה זו אינה יכולה להיכלל במניין המצוות מפני היא מחדשת לנו עיקרון מטא-הלכתי, ולא חובה או איסור. לשון אחר: זהו פסוק חיווי ולא פסוק ציווי (ראה על הבחנה זו גם בתחילת מאמרנו לשורש השלישי, ועוד להלן).

חשוב לעמוד כאן על הבדל באופיים של הטיעונים שמופיעים בשני השלבים בהוכחה הזו: בשלב א הרמב"ם טען שאין למנות מצוות כוללות כי הן אינן מוסיפות לנו כל חובה מעשית. לכאורה יש כאן טענה של כפילות: אין למנות את המצוות הללו כי הן כבר מנויות דרך המצוות הספציפיות שכבר נמנו לחוד. המצווה הכוללת רק חוזרת על המחויבות לציוויים האחרים, ולכן משיקולי כפילות אין לכלול אותה במניין המצוות. אך בשלב ב, כאשר הוא חוזר לדון במצוות "קדושים תהיו", כאן עולה נימוק שונה: המצווה הזו אינה מוסיפה משהו, ובמובן

לאור המאמץ שמקדיש הרמב"ם לבירור גדריה של המצווה "קדושים תהיו" עולה לכאורה שגם הוא מבין ש**בה"ג** אינו מתווכח על עצם העיקרון שבשורש. ואם כן, אנו מוצאים כאן מבנה דומה למה שראינו בשורש השלישי והשלושה-עשר, שגם הם התבררו כעקרונות מוסכמים על **בה"ג**, אלא שהיו שם ויכוחים ספציפיים כיצד ליישם אותם. ויכוחים כאלה בדרך כלל מתייחסים לפרשנות של מצוות מסוימות ולא לעצם העיקרון שנדון בשורש.

אך עיון נוסף בלשון הרמב"ם כאן מעלה כי הוא חשב ש**בה"ג** חולק על עצם השורש. ראשית, אם נשווה את הביטוי כאן למה שכתב הרמב"ם בשורש ה'**ג**' (ראה במאמר הקודם), נראה כי שם הוא כותב בפירוש ש**בה"ג** אינו חולק על השורש עצמו אלא רק מיישם אותו לא נכון. לעומת זאת, כאן הרמב"ם כותב ש**בה"ג** טעה בשורש הזה.

ולעצם הטענה, מתוך העובדה ששאר הציוויים שמובאים בקטע הקודם לא נכללו במניינו של **בה"ג**, נראה לכאורה שגם **בה"ג** אינו חולק על עצם העיקרון, אלא יש כאן ויכוח ספציפי על מצוות "קדושים תהיו". אך זוהי טעות. השאלה מדוע **בה"ג** אינו מונה את כל המצוות הכוללות אינה מעוררת שום קושי בשיטתו. גם אם אכן יש לכלול במניין גם מצוות כלליות, כלומר שהכלליות אינה מונעת את עצם ההיכללות במניין, עדיין ברור שאין היגיון למנות כמה מצוות כלליות, ולו רק בגלל עצם הכפילות ביניהן. לכן, אם אכן **בה"ג** מנה את מצוות "קדושים תהיו" והבין אותה כמצווה כללית, אזי אין מקום לכלול במניין מצוות כלליות נוספות. לכן די ברור שהרמב"ם חשב כי **בה"ג** אכן חולק על עצם השורש הזה.

והנה, כדי לתקוף את תפיסתו של **בה"ג** ביחס למצוות "קדושים תהיו" מביא הרמב"ם ראיות ממדרשי תנאים במ**מכלתא** וב**ספרא**, שרואים את המצווה הזו כציווי כללי, כלומר ציווי חסר תוכן ספציפי (=לא מוסיף לנו שום איסור מעשי, או חובה מעשית, מעבר למה שהיה בידינו בלעדיו). הרמב"ם גם מציין שיש בתורה עוד כמה פסוקים כאלו, שמצווים עלינו להיות קדושים.

אך כעת עולה ביתר חדות הבעיה: הרמב"ם מתייחס למצוות "קדושים תהיו" אך הוא אינו מנמק את עצם השורש. כלומר, אם צדקנו בכך שגם הוא מבין שהויכוח עם **בה"ג** אינו ביחס למצוות "קדושים תהיו", אלא זהו ויכוח על השורש עצמו, אזי המאמץ להוכיח את טיבה של המצווה הזו נראה די מיותר. גם אם **בה"ג** יודה לרמב"ם בכך שמדובר כאן במצווה כללית, זה לא ישנה מאומה. הוא עדיין ימנה אותה, שכן הוא הרי מונה מצוות כלליות. יתר על כן, אפילו אם הרמב"ם י'שכנע' אותו לא למנות את מצוות "קדושים תהיו", מסיבה זו או אחרת, בכל זאת היה עליו למנות מצווה כללית אחרת (כמו "את מצוותי תשמורו" וכדו'), שהרי לדעתו הכלליות של מצווה אינה פוסלת אותה מלהיכלל במניין. אז מה טעם להקדיש מאמץ לויכוח על טיבה של מצוות "קדושים תהיו"?

לכאורה נראה שהרמב"ם מנסה כאן להוכיח משהו מעבר לטיבה של מצוות "קדושים תהיו". משהו שייגע בעצם העיקרון הנדון בשורש הזה. נראה זאת כעת דרך הראיה הבאה אותה מביא הרמב"ם.

הראיה מן המכלתא

כעת עובר הרמב"ם לדון במ**מכלתא** נוספת, וממנה הוא מדייק את שיטתו:

¹ אמנם כבר הזכרנו את מצוות עשה צה-צו, שם הרמב"ם עומד על כך שיש מצוות שאינן מצוות אונתו מאומה אלא רק מגדירות מושגים, כמו 'טומאה', או 'הפרת נדר' וכדו'. אך לפי הרמב"ם הגדרות כאלו שייכות לספירה ההלכתית, ולכן לדעתו יש מקום לראות אותן כמצוות. לעומת זאת, כאן עניינו הוא בגילוי על עיקרון מטא-הלכתי, שכלל אין לו משמעות בעולם ההלכתי, ולכן גם לשיטת הרמב"ם ברור שאין מקומו במניין המצוות.

כציווי עשה (אם כי, לפי הרמב"ם אלו ציוויים מדומים), הרי אחת הדוגמאות שבכאן מנוסחת כמצוות לא תעשה. יש איסור להקשות עורף, כלומר איסור לא לשמור את המצוות. בכל אופן, הדוגמא הראשונה היא אמנם בניסוח של עשה ("ומלתם את ערלת לבבכם"), אך חשוב לראות ששתי המצוות הללו כתובות באותו פסוק עצמו (דברים י, טז):

ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד:

וכפי שכותרת הרמב"ם כאן בהשגותיו, בה"ג מונה את הלאו "לא תקשו ערפכם". לכן ייתכן שאחרי שהרמב"ם מסיים את הדיון בעיקרון שבשורש, וביתר פירוט במצוות "קדושים תהיו", שלגביה היו לו ראיות ממדרשי חז"ל, הוא מציין עוד מצווה שבה"ג מנה אותה, ומסיק מהדיון שלמעלה שגם אותה, ומתוך כך גם את הרישא של הפסוק, אין לכלול במניין המצוות.

ב. השגות הרמב"ם ושיטתו

תיאור כללי של דברי הרמב"ם

הרמב"ם בדבריו מביא עוד כמה וכמה דוגמאות לציוויים כוללים שמופיעים בתורה, ופותר בטענה שאף אחד אינו מתווכח על העיקרון שמוצג בשורש הזה. כלומר בניגוד להבנת הרמב"ם לפי מסקנתנו למעלה, שבה"ג אינו חולק עמו על גדר מצוות "קדושים תהיו", אלא על עצם העיקרון שבשורש, הרמב"ם טוען שבה"ג רק חולק לגבי גדר מצוות "קדושים תהיו", ולא על השורש עצמו.

מכאן והלאה עובר הרמב"ם למצוות הכוללות לכאורה שמנה בה"ג (גם כאלו שהרמב"ם במתקפתו כאן אינו מזכיר), ומסביר אחת לאחת מדוע אין מדובר במצוות כוללות, ומתוך כך ברור מדוע בה"ג מונה אותן.

1. לגבי מצוות הקדושה, הרמב"ם מציין שהרמב"ם טעה בהבנת דברי בה"ג. הרמב"ם מסביר שבה"ג אינו מונה את מצוות "קדושים תהיו" (מתחילת פ' קדושים), אלא את המצווה של "התקדשתם והייתם קדושים" (שמופיעה ליד פרשת שקצים ורמשים). ומתוך כך הוא מסביר שמצווה זו באמת אינה מורה לנו לשמור על המצוות כולן בכלליות, אלא מהווה אזהרת עשה על אכילת שקצים ורמשים, ולכן אין פלא בה"ג מונה אותה. אם כן, בה"ג אינו חולק עם הרמב"ם על עצם השורש, אלא רק מוסיף מצוות עשה על הימנעות מאכילת שקצים ורמשים, ותו לא.²
2. בהמשך דבריו הרמב"ם מביא שני ציוויים שמנה בה"ג, הנראים כציוויים כוללים: "לא תסור מכל הדברים אשר אנוכי מצוה אתכם", ו"וערפכם לא תקשו עוד". לאור הנחתו הקודמת שגם בה"ג מסכים לשורש זה, מסביר הרמב"ם את מצוות 'לא תקשו ערפכם' כאיסור ספציפי להקשות על הנביא בבדיקות (וכבר העירו שזה נכלל ב"לא תנסון את ה' אלוהיכם", ואכ"מ).
3. האיסור השני מוסבר על ידי הרמב"ם אכן כאיסור כולל, ובכל זאת הוא נכלל בצדק במניין המצוות. הטעם הזה שופך אור על כל הדיון בשורש, ולכן נפרט אותו יותר.

בין לאוין כוללים למצוות עשה כוללות

הרמב"ם כותב בסוף ההשגות כך:

זה אין כאן כפילות (כי יש במצווה זו חידוש). אך הדבר אותו היא מלמדת הוא עיקרון מטא-הלכתי, ולא חובה או איסור הלכתיים. פסוק שמלמד אותנו עקרונות מטא-הלכתיים, כלומר איך לראות את ההלכה (=ובדוגמא אצלנו: שכל מצווה מוסיפה לנו קדושה), ולא מה לעשות או לא לעשות, אינו פסוק מצווה אלא פסוק חיווי. להלן נראה השלכות של ההבדל בין שני הנימוקים.

אם כן, עולים כאן שני נימוקים שונים מדוע לא למנות מצוות כוללות, וראינו שהם נגזרים משני תפקידים שונים שמשחקות מצוות הקדושה בטיעונו של הרמב"ם. ואלו הם שני השלבים בטיעונו של הרמב"ם מתוך המכילתא של איסי בן יהודה.

אם כן, המכילתא הזו לא רק עוסקת במצוות "קדושים תהיו", אלא דרכה הרמב"ם מוכיח את עצם הטענה בשורש, שאין למנות מצוות כוללות. זה מחזיר אותנו לדיון למעלה שם תהינו מדוע הרמב"ם עוסק רק במצוות "קדושים תהיו" ולא בעצם השורש, אם הוא עצמו חשב שבה"ג חולק עליו בעצם השורש הזה (ולא רק בהבנת גדר ומשמעות מצוות "קדושים תהיו").

סיכום ביניים: שני אופנים להבין את דברי הרמב"ם בשורש זה

כפי שכבר הזכרנו, ניתן לראות כאן שתי אפשרויות לפרש את העיקרון של השורש הנוכחי:

1. זהו עיקרון של מניעת כפילות. לא מונים מצוות כוללות כי הן כבר מנויות במסגרת המצוות הספציפיות.
 2. הן לא נמנות מפני שהן אינן מצוות עלינו מאומה (אלא אולי מגלות לנו עקרונות מטא-הלכתיים). אלו בכלל לא מצוות, ולכן אין מקום לכלול אותן במניין.
- אנו נשוב לשתי ההבנות הללו עוד להלן, ואף נראה השלכה מעניינת של ההבדל ביניהן.

סיום דברי הרמב"ם

קעת הרמב"ם חוזר לדון במצוות הקדושה עצמה:

ואין הפרש בין אמרו קדושים תהיו או אילו אמר עשו מצותי. התראה שנאמר שזה מצות עשה מחוברת אל המצות הרמוז אליהם שנצטוו לעשותם כן לא נאמר בקדושים תהיו והדומים לו שהוא מצוה כי לא צוה לעשות דבר זולת מה שידענו. ולשון ספרי (ס"פ שלח) והייתם קדושים זו קדושת מצות.

גם בקטע זה עולים במובלע שני הטיעונים: מחד, זה לא מוסיף מאומה מעבר למה שכבר הצטוונו. מאידך, הספרי אומר "והייתם קדושים – זו קדושת מצוות", רמז לחידוש המטא-הלכתי שבמצוות אלו. הרמב"ם מסיים את דבריו בשורש זה בהבאת כמה דוגמאות נוספות:

הנה כבר התבאר מה שהלכנו סביבו. ומזה השרש גם כן אמרו (עקב י) ומלתם את ערלת לבבכם. רוצה לומר שיקבל וישמע כל מה שקדם זכרו מן המצוות. וכן וערפכם לא תקשו עוד (שם). רוצה לומר אל תקשה את לבך ותקבל כל מה שצויתך ולא תעבור עליו:

לא לגמרי ברור מה הוא מוסיף בדוגמאות הללו. אחרי ש"התבאר מה שהלכנו סביבו", מדוע הוא חוזר להביא עוד שתי דוגמאות? כבר במבט ראשוני ברור שבניגוד לדוגמאות הקודמות, שנוסחו כולן

² מדוע זו עצמה אינה כפילות? להלן נעמוד על העיקרון שדון בשורש השישי, לפיו עשה ולא או אינם כפולים. כלומר אם יש עשה ולא בעלי אותו תוכן, יש למנות את שניהם במניין המצוות. במאמרינו שידון בשורש השישי נציע הסבר לעיקרון הזה.

אבל דעת בעל ההלכות בלאו ד"לא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום ימין ושמאל" הוא שיהיה לאו בכל המצוות שבתורה.

הרמב"ן מביא כאן מצווה כללית נוספת שבה"ג מנה, והיא "לא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום ימין ושמאל". הוא קובע בפתיחת דבריו שזוהי אכן מצווה כוללת (בניגוד למצוות הקודמות שלגביהן הוא מסביר שלפי בה"ג הן אינן מצוות כוללות כמו שהרמב"ם חשב). כזכור, הרמב"ן טוען שבה"ג מסכים גם הוא לעיקרון שבשורש הנוכחי, ולכן עליו להסביר מדוע בכל זאת המצווה הזו נכללת במניין, וכך הוא כותב:

וימנה אותו מפני חומרו בהן שמוסיף לאו במצוות העשה בכללן כענין שאמר (תבוא כז) ארור האיש אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם. וכבר אמר כזה במקום אחר (ואתחנן ה) ושמרתם לעשות ככל אשר צוה יי' אלהיכם אתכם (ו) לא תסורו ימין ושמאל. אבל כתב זה שהוא חותם התורה כולה כאשר לא מנה בלתי זה.

[בסוגריים נעיר כי לאחר מכן, הרמב"ן עצמו טוען שזה כלל אינו לאו, אלא הבטחה. כלומר הוא חולק הן על הרמב"ם והן על בה"ג, שהרי שניהם מסכימים שזהו ציווי כולל, וראה בזה עוד להלן]

בהסבר דעת בה"ג, הרמב"ן כאן מעלה טיעון מפתיע: יש מקום למנות איסור לאו כולל, שהרי הוא מוסיף לאו על כל העשין. כלומר העיקרון שמוצג בשורש הזה אינו תקף ביחס ללאוין כוללים אלא רק ביחס לעשין.

מניין יוצא החילוק הזה? לשם כך עלינו להקדים תיאור קצר של השורש התשיעי והשישי. נזכיר כי שני השורשים הללו נכללים גם הם בקטגוריה של עקרונות הכפילות, ולכן הם יידונו בשני מאמריו הבאים.

כפילות של לאו ועשה

בשורש התשיעי הרמב"ם קובע שלפעמים התורה מצווה כמה פעמים על אותה מצווה. לדוגמא, בשנים-עשר מקומות התורה מזהירה אותנו לא לעשות מלאכה בשבת. במקרים אלו אין לכלול במניין המצוות יותר ממצווה אחת, שכן אנחנו מונים את המצוות (=התכנים האסורים והמחוייבים) ולא את הציוויים (=הפסוקים המצווים עליהם).

בשורש השישי הרמב"ם מסייג את הכלל הזה, וקובע כי אם הכפילות היא בין לאו לעשה אזי שניהם נמנים בנפרד, לאו אחד ועשה אחד. לדוגמא, באיסור עשיית מלאכה בשבת יש גם לאו וגם עשה, ואכן שניהם נכללים במניין המצוות. לכן מי שעבר ועשה מלאכה בשבת - גם ביטל עשה וגם עבר על לאו. אם כן, הרמב"ם עצמו קובע: כאשר ישנה כפילות בין לאו לעשה זו אינה כפילות של ממש, ויש למנות את שניהם.

בחזרה לטענת הרמב"ן על לאוין כוללים: איך הוא הבין את דברי הרמב"ם?

מכאן מסיק הרמב"ן שהעיקרון אותו קובע הרמב"ם חל רק לגבי מצוות עשה כוללות, שכן הן אינן מוסיפות מאומה על המצוות הפרטיות. אבל לאו כולל כן מוסיף על המצוות הפרטיות שכן הוא אינו כפול עמון, לפי העיקרון שלמדנו בשורש השישי. מסיבה זו הרמב"ן מצדד גם במניית "והתקדשתם" שמטיל עשה על הלאוין של שקצים

ורמשים, שכן זוהי תוספת עשה על הלאוין, ואין כאן כפילות. למעלה העלינו שתי אפשרויות להבין את העיקרון של הרמב"ם: 1. מצוות כוללות לא נמנות בגלל הכפילות. 2. המצוות הללו אינן מצוות עלינו מאומה, ולכן הן כלל אינן מצוות. מדברי הרמב"ן עולה בבירור שהוא מבין את העיקרון שבשורש הזה כאחד מעקרונות מניעת הכפילות (כלומר כאופן 1). לכן הוא אומר שלאוין כוללים כן צריך למנות, שכן זו אינה כפילות. ברור שלפי אופן 2, כלומר בהנחה שמצווה כוללת אינה מצווה עלינו מאומה אלא לכל היותר מגלה לנו עיקרון מטא-הלכתי, אין מקום להבחין בין לאוין כוללים לעשין כוללים, שכן הבעיה אינה כפילות אלא מהותן של ה'מצוות' הללו. והנה הרמב"ם בספהמ"צ, עשה ה, מונה את המצווה להתפלל תפילה אחת ביום (ראה להלן). בתוך דבריו הוא מתייחס לשורש הרביעי, וכותב כך:

והמצווה החמישית היא שצונו לעבדו יתעלה וכבר נכפל צווי זה פעמים, אמר (משפטים כג כה) ועבדתם את יי' אלהיכם ואמר (ראה יג ה) ואותו תעבדו ואמר (ואתחנן ו יג) ואותו תעבדו ואמר (ס"פ עקב) ולעבדו. ואעפ"י שזה הצווי הוא גם כן מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשורש הרביעי הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה. ולשון ספרי ולעבדו זו תפילה. ואמרו גם כן ולעבדו זה תלמוד. ובמשנתו של רבי אליעזר בנו שלרבי יוסי הגלילי (פרש' יב עמ' רכח) אמרו מנין לעיקר תפילה בתוך המצוות מהכא את יי' אלהיך תירא ואותו תעבד. ואמרו (מדרש תנאים ממדרש הגדול פ' ראה) עבדה בתורתו עבדהו במקדשו. כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו כמו שבאר שלמה עליו השלום (מ"א ח דה"ב ו):

מלשונו נראה שהבעיה היא כפילות, שהרי הוא מנמק את הכרעתו למנות את מצוות עבודת ה' בכך שהיא מחדשת משהו מעבר להוראה הכללית. אמנם כפי שנראה מייד, זה אינו הכרחי. ייתכן בהחלט שהרמב"ם מסביר זאת בכך שאין כאן מצווה, אלא שאם יש חידוש אזי יש כאן מצווה, וממילא יש למנות אותה. מאידך, בדברי הרמב"ן בסוף השגותיו על מצווה זו, מופיע בפירוש שכן הוא הבין את העיקרון שבשורש, שכן הוא כותב שם כך:

לפי שאמר הכתוב (ראה יג ה) אחרי יי' אלהיכם תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמורו ודרשו שם בספרי ואת מצותיו תשמורו זו מצות עשה ובקולו תשמעו ליתן לא תעשה בקול נביאיו. הנה עשיית המצות כלן כבר נאמ' ולכן דרשו ואותו תעבדו בעבודת המקדש ואמרו בפירוש כלל הפסוק עבדו בתורתו עבדו במקדשו לומר שצוה תחלה עבדו בתורתו כלומר בעשיית המצות כולן מרישיה דקרא וצוה עבדו במקדשו מן ואותו תעבדו לומר כי בזה כולו תהיה עבודתו שלמה אליו יתעלה.

והנה הם מצות כוללות. אבל מפני שצוה אותנו בפסוק בכל לבבכם בעינין חדש להיות כל לבבנו מיוחד אליו יתעלה בענין עשיית המצות כאשר פירשתי יתכן שתבא המצוה הזאת בחשבון רמ"ח מצות עשה.

ומן הטעם הזה אצלו לא ימנו המצוות הכוללות מפני שכבר נמנו בפרטן וכמו שלא נמנה הכפל מצוה מן המצוות פעמיים שלש בפרט אלא אחת כן לא נמנה כפילן בכלל אלא לאחת. ואולם אם חדש בכפילן והוסיף בו עניין ראוי להמנות ימנו.

בתחילת דבריו הוא מסביר מדוע חז"ל דרשו את הפסוק "ואותו תעבדו" על עבודת המקדש ולא על עבודת ה' בכלל. לטענתו זה

נעשה בגלל שציווי כולל על עבודת ה' בכלל הוא ציווי כפול ואין בו צורך. ולגבי עבודת המקדש זה אינו ממש עשה כולל, שכן הוא מוסיף עוד חובה לעבוד בכל לבבנו, ולכן הוא נמנה.³

לאחר מכן הוא מסביר שבדיוק בגלל הטעם הזה לא נמנו המצוות הכוללות, "מפני שכבר נמנו בפרטן". כלומר הוא רואה את השורש הזה כשורש של כפילות. לכן הוא קושר זאת בפירוש לשורש התשיעי, שמורה לנו לא למנות ציוויים כפולים, אלא אם יש באחד מהם חידוש שאין בשני. לכן גם אצלנו הלאו הכולל נמנה כי יש בו חידוש, שהוא מוסיף לאו על העשין הפרטיים. כל הפיסקה האחרונה בדבריו מוקדשת להסביר שכל העניין נעוץ בשאלות של כפילות.

חשוב לציין שהנימוק אותו מביא הרמב"ן לכן שמצוות "בכל לבבכם" נמנית הוא שהיא מצווה אותנו לעשות את כל המצוות עם כוונת הלב כלפי שמיא. זהו נימוק שונה מזה שמביא הרמב"ם (שכן הרמב"ן חולק עליו וסובר שאין מצווה מן התורה להתפלל). הוא מסביר שהמצווה הזו מחדשת צורת עשייה לגבי כלל המצוות.

למעשה, מהנימוק הזה עולה כי זהו עדיין ציווי כולל, כמו החובה לעשות את המצוות עם כוונה (שגם היא אינה נמנית, לפחות לפי הרמב"ם, אף שלכל הדעות יש חובה כזו).⁴ אך הציווי הכולל הזה מחדש משהו, ולכן הוא נמנה. זוהי עוד ראייה שהרמב"ן רואה את השורש הזה כשורש שעוסק במניעת כפילויות.

אמנם הרמב"ם כנראה אינו מקבל את הנימוק הזה. גם אם היינו קוראים את הפסוק כפשוטו, כלומר שיש לעבוד את ה' גם עם הלב, לפי הרמב"ם זה לא היה מספיק כדי לכלול את המצווה הזו במניין המצוות. לכן הוא נזקק לפרשנות שהפסוק הזה מצווה אותנו על תפילה. מדוע באמת הפירוש הפשוט לפסוק אינו מספיק לנמק את הכללתו במניין לפי הרמב"ם? זוהי עוד ראייה לכך שהרמב"ם אינו רואה את השורש הזה רק כמונע כפילויות, אלא ישנו עיקרון שאין למנות ציוויים כוללים. לכן החובה להתכין, שהיא עדיין מצווה כוללת, לא נמנית לחוד אצל הרמב"ם.

נראה כי ההסבר לכך הוא שההוראה להתכין בעת שעושים מצוות היא הוראה כללית, ולכן היא שייכת לרובד מטא-הלכתי, ולא להלכה עצמה. ההוראה הזו מלמדת אותנו כיצד עושים מצוות, אך אין להתייחס אליה כמצווה בפני עצמה. לכן הרמב"ם לא היה כולל את המצווה הזו (להתכין בעת עשיית מצווה), לולא הפסוק היה מצווה אותנו על תפילה. אנו נרחיב בכך יותר להלן.

גם בלשונם של הרמב"ם והרמב"ן כאן ניתן לראות הבדל סימפטומטי: הרמב"ן מדבר על 'חידוש' שיש בפסוק, ואילו הרמב"ם מדבר על 'ייחוד' שיש בו. הרמב"ן תופס את השורש הזה ככפילות, ולכן כשיש חידוש מוסרת הכפילות. הרמב"ם רואה את השורש הזה כעיקרון עצמאי שאין למנות ציוויים כוללים, ולכן כשיש לציווי ייחוד בזה סר האופי הכוללני של הציווי, ואז גם לפי הרמב"ם יש למנותו.

קושי בטענת הרמב"ן

דברי הרמב"ן הם תמוהים מאד. הוא טוען כי אמנם אין מקום למצוות עשה כוללות במניין המצוות, אך בהחלט יש מקום ללאוין כוללים. אולם המצוות הספציפיות במניין המצוות הן לאוין ועשין. אם כן, מצוות עשה כוללת, כמו "ושמרתם את כל מצוותי", היא

אמנם כפולה עם העשין הפרטיים, אך היא נדרשת כתוספת ללאוין הפרטיים. בדיוק כך גם לאו כולל, כמו "וערפכם לא תקשו עוד", נדרש כתוספת למצוות העשה הפרטיות, אף שהוא כפול עם הלאוין הפרטיים. אם כן, מדוע חושב הרמב"ן שישנה אסימטריה בין לאו כולל לעשה כולל?

בעל המגילת אסתר על השורשים, בדרך כלל מגן על הרמב"ם כנגד טענותיו של הרמב"ן. כאן הוא תוקף את הרמב"ן בצורה דומה, וטוען כנגדו:

אם כן, ימנה גם הציוויים הכוללים כמו "קדושים תהיו" וחבריו, מפני חומרו בכל המצוות שמוסיף בהן עשה כי הוא חמור מהלאו, כמו שכתוב בכתובות, בפ' הכותב לאשתו (פו ע"א): במה דברים אמורים במצוות ל"ת, אבל במ"ע, כגון שאומר לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו. והרמב"ן הרגיש שאין בהתנצלות ממשות, ולכן אמר כי הנראה אליו בזה הוא שהפסוק ההוא יהיה הבטחה ולא לאו...

אם כן, לא ברור מהו ההבדל המהותי שרואה הרמב"ן בין לאוין לבין עשין? בשני המקרים ישנה כפילות עם חלק מהמצוות הספציפיות, וביחס לחלק האחר אין כפילות.

האם הרמב"ן עצמו מקבל את הסברא שהציע בביאור שיטת בה"ג?

ראינו שבעל מגילת אסתר טוען בסוף דבריו שרמב"ן עצמו לא מקבל את הסברא הזו (שיש למנות לאו כולל), שהרי הוא עצמו מפרש שהפסוק הוא הבטחה ולא ציווי כולל. אך זה לא ברור מדברי הרמב"ן, שהרי הוא לא כותב שהוא לא מקבל את הסברא, אלא רק מעיר שלדעתו יש לפרש את הפסוק הספציפי הזה באופן שונה.⁵ ובכל זאת, נראה כי ניתן להביא ראייה לכך שהרמב"ן באמת לא מקבל בעצמו את הסברא הזו. אם אמנם ויכוחו עם בה"ג הוא מקומי, כלומר רק לגבי הפירוש של 'לא תסור' כהבטחה, אך הוא מסכים לעיקרון שיש למנות ציווי של לאו כולל אחד כדי להוסיף על העשין, אז מדוע באמת הוא לא מנה ציווי כולל אחר במקום הפסוק 'לא תסור'? הרי הוא עצמו העיר שיש עוד פסוקים רבים כאלה. אם אכן אין מניעה למנות ציווי לאו כולל, אזי היה עליו למנות את אחד מהם במקום הפסוק הזה שמתפרש על ידו כהבטחה.

מכאן נראה שהרמב"ן עצמו באמת לא מוכן למנות שום מצווה כוללת, גם אם היא לאו. ולכן צודק בעל המגילת אסתר בקביעתו שהרמב"ן חולק גם על עצם העיקרון שהוא עצמו הציע בביאור לשיטת בה"ג. מדוע באמת הוא אינו מקבל זאת? הרי לאו כולל מוסיף על העשין הפרטיים, ולהיפך. ייתכן ששיטתו היא שאי מניית לאוין כוללים אינה נובעת משיקולי כפילות אלא מתוך התפיסה שציוויים כאלו כלל אינם מצוות (בניגוד למה שעולה מדבריו הנ"ל במצווה ה'). אנחנו נעיר על כך עוד להלן.

הערה על דברי בעל המגילת אסתר

נציין כי בעל מגילת אסתר מציג את דברי הרמב"ן, וגם את טענתו כנגדם, בצורה מעט שונה מזו שאנחנו הצגנו אותם. לטענתו בעשה יש צד חמור לעומת הלאו (במקביל לצורה בה הציג הרמב"ן את תירוצו

³ לא ברור מדוע אי אפשר היה לומר זאת על הציווי הכולל, ולפרש שהוא מחדש שעלינו לעבוד את ה', לא רק במקדש אלא בכלל המצוות, בכל לבבנו.

⁴ אמנם ישנה מחלוקת האם מצוות צריכות כוונה, אך כבר כתבו הראשונים והאחרונים שזוהי מחלוקת רק ביחס לשאלה האם הכוונה מעכבת. לכל הדעות יש חובה ל - תכין כשעושים מצוות.

⁵ וכעין זה (בהיפוך עמדות) אנו מוצאים בויכוח של הרמב"ן עם הרמב"ם לגבי הפסוק "ושבת עד ה' א-להיך". הרמב"ם רואה אותו כהבטחה, ואילו הרמב"ן רואה בו מצוות עשה לעשות תשובה.

בגלל שהן כלל אינן מצוות (ולא משיקולי כפילות). הן אולי מגלות לנו עקרונות מטא-הלכתיים, או משהו אחר, אך לא מצוות עלינו מאומה.

הרמב"ן שרואה את הדברים כמניעת כפילות, באמת נאלץ לוותר על העיקרון שבשורש, שהרי הוא מגיע לכך שיש למנות לאו כולל מפני שהוא מוסיף על העשין הפרטיים. אם כן, על אף הצהרתו של הרמב"ן שבה"ג מקבל גם הוא את העיקרון שבשורש הזה, בפועל זה לא נכון. בה"ג כן מונה לאו כולל. הוא אמנם מונה רק אחד, מפני שמניית כמה כאלו תהיה כפילות מיותרת, אך לאו אחד מספיק כדי להראות שהוא חולק על הרמב"ם בשורש הזה.

אמנם לגבי עשין כוללים הוא כנראה מקבל את גישת הרמב"ם בשורש. אך לפי הסברנו למעלה ייתכן שגם זה לא נכון. מה שהוא אינו מונה עשין כוללים הוא מפני שאין להם תוכן מעבר ללאוין הפרטיים, ולא בגלל שלא מונים מצוות כוללות.

שני הסברים אפשריים בשיטת בה"ג

לעיל הוכחנו שהרמב"ן עצמו אינו מקבל את הסברא הזו. גם לדעתו אין מקום ללאו כולל מעבר למצוות הפרטיות. ההסבר שלו רק מוצע כאפשרות להבין את דעת בה"ג. אך בסופו של דבר נותר קושי לא פשוט בהסבר הזה, גם אם הרמב"ן מציע אותו רק לשיטת בה"ג. מדוע בה"ג מונה מצוות ל"ת כוללת בנוסף לעשין הפרטיים, אך לא מונה מצוות עשה כוללת בנוסף ללאוין?

ייתכן שהבנתנו בהצעת הרמב"ן לא היתה נכונה. אולי גם הוא אינו תולה את השורש הזה בכפילות, אלא טוען (לפחות בדעת בה"ג) שמצוות כוללות אינן מצוות מאומה, ולכן הן אינן נכללות במניין. לדעתו שלו זה ודאי כך, שהרי כפי שראינו הוא עצמו אינו מוכן לקבל כפילות בין לאו כולל לבין עשה או להיפך. ייתכן שגם בדעת בה"ג יש אולי מקום להסביר כהבנה זו, אלא שלפי הצעתו יש לחלק בין עשה כולל לבין לאו כולל. לאו כולל מצווה אותנו לא לעשות משהו, ובמקרה של עשה הוא מצווה לא לבטל את העשה. אבל עשה כולל מצווה אותנו לעשות משהו, ובמקרה של לאו הוא מצווה לא לעבור על הלאו.

והנה, אמנם מצאנו דוגמאות לעשה שעניינו הוא אי עשייה, כמו בשמירת שבת (מצוות עשה לשבות ממלאכה). אבל במקרה זה אי העשייה היא אכן תוכן המצווה. אנו מצווים לשבות בשבת, כלומר לא לעשות מלאכה. רק במקרה כזה יש היגיון לצוות במצוות עשה על הימנעות מעשייה. אך בדרך כלל אי אפשר לצוות במצוות עשה שלא לאכול חזיר. אין משמעות לאי אכילת חזיר, אלא רק היעדר המשמעות השלילית של אכילת חזיר. לכן אין מקום לצוות בעשה כולל לגבי מצוות הל"ת. יש לשים לב שהטעון הזה מדוע לא למנות עשה כולל אינו מבוסס על הכפילות אלא על כך שהוא אינו מצווה אותנו מאומה.

נמצאנו למדים שעשה כולל אינו מוסיף מאומה על הלאוין הפרטיים, שכן אין משמעות לציווי עשה על הימנעות מעשייה (אלא במקום שיש לה תוכן חיובי, כמו שביתה בשבת). ולגבי מצוות העשה ברור שהעשה הכולל אינו מחדש מאומה, ולו רק משיקולי כפילות. ולכן מכוח שני הנימוקים הללו ביחד אין טעם להגדיר עשה כולל כמצווה נפרדת.

על דברי בה"ג, ראה בציטוט לעיל), ולכן יש מקום להוסיף גם עשין כוללים על גבי הלאוין הפרטיים. לא ברור האם הוא מתכוין לחלוק על הרמב"ן ולטעון שדווקא עשה מתווסף על לאו ולא להיפך, או שמא הוא טוען שבכל סוג יש צד חומרה, ולכן יש למנות את שני סוגי המצוות הכוללות. נראה יותר שכוונתו היא לשני הכיוונים. בכל אופן, הוא מניח שהסיבה שמונים עשה ולא כפולים היא שבכל אחד מהם יש צד חומרה.

כפי שנראה בשני המאמרים הבאים, נראה כי לא זוהי הסיבה. ההבדל אינו בהכרח נוגע לחומרה שיש במישהו מהם אלא להבדל תוכני ביניהם. בכל אופן, ביסודו של דבר טענתו כלפי הרמב"ן נראית נכונה, וכפי שראינו לעיל.

דברי הגר"פ: מדוע בכלל נדרש השורש הרביעי?

הגר"פ, בהקדמתו לספר המצוות של רס"ג, עובר על השורשים של הרמב"ם, ובוחר מה היתה עמדת רס"ג ושאר מוני המצוות ביחס לכל אחד מהם. בדבריו על השורש הרביעי, הוא עוסק בדברי הרמב"ן, והוא מקשה את הקושיא בנוסח שלנו:

אלא שדברי הרמב"ן ז"ל צ"ע טובא אצלי. דהרי לפי"ז כל שורש זה כולו נסתר לגמרי, ואין לו מקום כלל. דהא כל לאו הכולל כל התורה כן הוא שמוסיף לאו על כל העשין שבתורה. וכן כל עשה שכוללת כל התורה מוספת מצוות עשה על כל הלאוין שבתורה. ואמאי לא כתב כן הרמב"ן אלא בלאו זה ד"לא תסור" מכל הדברים בלבד?

לאחר מכן הוא מביא את דברי בעל מגילת אסתר, ומפרש אותם כדברינו שלדעתו עשה חמור מלאו, אך הוא דוחה את דבריו על הסף, שכן ברור בעיניו שלאו הוא החמור מעשה ולא להיפך.⁶ עוד הוא מקשה שלאחר הוספת לאו או עשה ודאי התוצאה חמורה יותר, שהרי לאו ועשה ביחד ודאי חמורים יותר, הן מלאו והן מעשה. אם כן, לפי הטעון שמתבסס על חומרה, אין מקום להבחנת המגילת אסתר (בין הוספת לאו כולל להוספת עשה כולל). בכלל. לכן הוא מסיק שהכפילות בין לאו לעשה אינה תלויה בחומרא וקולא, כפי שהערנו למעלה.

בסופו של דבר הוא כותב שבדיוק בגלל השיקול הזה הרמב"ם הקדיש שורש מיוחד לענייננו, ולא הסתפק בשורש התשיעי. הוא בעצם טוען שלפי הבנת הרמב"ן, שגם השורש הזה הוא כלל שמונע כפילות, אזי די היה לנו בשורש התשיעי, והשורש הזה היה מיותר. עצם העובדה שהרמב"ם הקדיש לציוויים הכוללים שורש נוסף, מוכיחה שהרמב"ן טועה, ולא מדובר כאן בשאלות של כפילות. לשון אחר: מבחינת כללי הכפילות דווקא כן היה מקום למנות את האיסורים הכוללים, שכן הלאוין שבהם מוסיפים על העשין הפרטיים ולהיפך. לכן השורש התשיעי אינו מספיק כדי להסביר מדוע אין למנות את הציוויים הכוללים. ולכן הרמב"ם מוסיף את השורש הזה לנמק מדוע לא למנות ציוויים כוללים.⁷

אמנם כעת השאלה אודות טיבו של השורש הזה נותרת פתוחה. הוא אינו מסביר מדוע באמת לא מונים מצוות כוללות. אם אכן לאו ועשה כפולים כן נמנים, אזי מדוע לא למנות מצוות כוללות? שיקולי כפילות לא ייתנו לנו מענה.

אם כן, אין מנוס ממסקנתנו לעיל, שהמצוות הכוללות אינן נמנות

⁶ נראה שהוא הבין את טענת המגילת אסתר, כטענה שמטרתה להחליף את המסקנה של הרמב"ן, כלומר למנות עשין כוללים ולא לאוין כוללים. למעלה הערנו שיתכן כי לא זו היתה כוונתו, אלא הוא רק רצה לטעון שיש למנות את שני הסוגים.

⁷ הוא גם מוסיף שרס"ג חולק על השורש השישי, ולדעתו גם לאו ועשה זוהי כפילות, ואין למנות את שתי המצוות. מכאן הוא מסיק לפי דרכו שרס"ג גם אינו סובר את השורש הזה.

מה מקום להכניס עשה דמעקה למניין זה? הרי גם אם זה היה עשה שהזמן גרמו, עדיין נשים היו מחויבות בו, שכן יש לצידו גם לאו של 'לא תשים דמים בביתך'. הרמב"ן שם מיישב זאת בטענה שאם אכן מצווה זו היתה תלויה בזמן, אזי נשים באמת היו פטורות ממנה, על אף הלאו שבצידה. הסיבה לכך היא שבמקרה כזה הלאו נועד לתמוך בעשה, כלומר לוודא שמקיימים את העשה, ולכן מי שפטור מן העשה ודאי לא יהיה חייב גם בלאו. אם כל מהותו של הלאו היא לוודא שעושים את העשה, אין כל מקום להטיל את הלאו הזה על מי שאינו מחויב בעשה. ובאופן אחר: אם הלאו נועד לתמוך בעשה, הוא אינו יכול להיות חמור ממנו, ולכן לענין הנפ"מ (לפחות חלקן) הוא ייחשב כמצוות עשה.⁸

לפי זה, יש אולי מקום לבאר גם את הבעיה דידן. כאשר ישנו לאו כולל שמוסב על כל העשין, הרי הוא עצמו גם בכלל עשה, שהרי כל תוכנו הוא תמיכה בעשין (שהרי ביחס ללאוין הוא מיותר, עקב הכפילות). לכן, לפחות לענין חלק מן הנפ"מ הוא ייחשב כמצוות עשה. לדוגמא, לא תהיה חובה להוציא עליו את כל ממנו, שהרי אפילו על העשה אין חובה כזו, אז מדוע על הלאו, שכל עניינו הוא לוודא קיום של העשה, כן יהיה חיוב להוציא את כל הממוץ?! וכך גם לגבי דיני ספיקות. שם ברור שאין מקום להחמיר, שהרי במצב של ספק יש פטור מהעשה, וממילא גם אין מחויבות בלאו, שהרי במצב כזה אין צורך לקיים את העשה ולכן הלאו שכל עניינו הוא לוודא קיום של העשה אינו רלוונטי כאן.

אמנם היה מקום לשאול אם הלאו הזה הוא לגמרי כמצוות עשה, לכל דבר ועניין, אזי לא ברור מה מועיל הלאו הזה? הרי הלאו מועיל מכיון שהוא חמור יותר מהעשה שהוא בא לתמוך בקיומו. אך לאור דברינו כאן יוצא שהלאו הזה אינו חמור יותר מעשה. נעיר כי בעייה זו עולה גם ביחס לדברי הרמב"ן על מצוות מעקה, ובכל זאת הרמב"ן מנה את הלאו ד'לא תשים דמים בביתך'.

במאמר לשורש השישי אנו נענה על הקושי הזה. כללית נאמר, כפי שכבר הזכרנו גם קודם לכן, שיש בלאו משהו שמוסיף על העשה בלי שום קשר לחומרתו ההלכתית (החומרה היא תוצאה של העניין הזה). אמנם אפשר שלגבי חלק מן הנפ"מ ההלכתיות לאו כזה אכן ייחשב כלאו, ואכ"מ.⁹

ג. "קדושים תהיו"

מבוא

כפי שכבר הזכרנו לא פעם, חלק ניכר מדברי הרמב"ם והרמב"ן בשורש זה מוקדשים לבירור מצוות "קדושים תהיו" ומקבילותיה. ננסה כאן לגעת בכמה היבטים של המצווה הזו.

שיטת הרמב"ן בביאור "קדושים תהיו"

ראינו שהרמב"ם תוקף את בה"ג על כך שהוא מונה את מצוות "קדושים תהיו", על אף שזהו ציווי כולל על קיום כל התורה. הרמב"ן

ומה באשר ללאו כולל? מדוע אותו יש טעם למנות? האם לאו כולל יש לו משמעות בנוסף למצוות עשה פרטיות? מסתבר שכן. אם נבחן את המושג של לאו כולל נראה שהוא אוסר עלינו לבטל עשין פרטיים. ציווי כזה הוא מצוות ל"ת בעלת תוכן. אמנם, כפי שראינו, מצוות עשה כוללת - שמצווה עלינו לא לעבור על לאוין פרטיים - אין לה כל תוכן, אבל לאו כולל - שאוסר עלינו לבטל עשה - בהחלט יש לו תוכן קונקרטי. לכן מציע הרמב"ן שבה"ג מוצא לנכון למנות לאוין כוללים אך לא עשין כוללים.

לפי דרכו של הגריפ"פ, שתולה את הכל במידת החומרה, אפשר להסביר את בה"ג גם בצורה אחרת. לדעתו לאו חמור מעשה, ולכן יש טעם להטיל לאו כללי על עשין פרטיים. אבל אין טעם להטיל עשה כללי על לאוין פרטיים, שהרי הוא אינו מוסיף חומרה נוספת. אמנם אם יוטל לאו כזה הוא יימנה במניין המצוות, מכוח השורש השישי (שהרי זהו לאו בנוסף לעשה, וזו אינה כפילות שלא נמנית), אבל אין היגיון להטיל אותו אם הוא אינו מוסיף חומרה מעבר למה שיש בעשה הפרטי כשלעצמו. הטלת איסור נוסף תפקידה הוא להחמיר עם העברין, אבל כשהאיסור הנוסף אינו מוסיף חומרה אין בהטלתו היגיון. אמנם הסבר זה הוא בעייתי לדעת הגריפ"פ עצמו, שכן הוא עצמו טען שהוספת עשה גם היא מחמירה את המצב, שכן לאו ועשה ודאי חמורים יותר מלאו אחד בלבד.

קושי נוסף בדברי הרמב"ן

אם אכן צדק הרמב"ן, ובה"ג מנה את מצוות 'לא תסור מכל הדברים' על אף שהיא מצווה כוללת, אזי המצב הוא שיש לנו כרגע מצוות ל"ת על כל התורה. אם כן, כל מצוות עשה בתורה יש בצדה גם לאו. לדוגמא, מי שלא מניח תפילין מבטל מצוות עשה של תפילין אך עובר גם על לאו ד'לא תסור מכל הדברים'. אולי אפילו ניתן להבין מכאן מדוע עשה דוחה ל"ת. הסיבה היא שבנוסף לעשה יש לצידו גם לאו.⁸ אך כעת עולות כל השאלות שהעלה הרמב"ן כלפי הרמב"ם בשורש הראשון: מדוע אין מלקות על מצוות עשה? לכאורה יש ללקות על הלאו ד'לא תסור'. את זה אולי ניתן להבין דרך העיקרון של לאו שבכללות (ראה על כך בשורש התשיעי). לאו כזה אינו מחייב מלקות כי הוא לאו שבכללות. אך עדיין טעונים ביאור כל ההבדלים האחרים בין לאו לעשה. לדוגמא, מדוע על עשה מוציאים רק עד חומש מממונו, ולא את כל ממנו כמו בלאו? מדוע עשה נדחה בפני כבוד הבריות ולא לאו? הרי בכל עשה יש גם לאו, ולכאורה יש להוציא את כל ממנו, ואין לדחות אותו בפני כבוד הבריות וכדו'. ובאופן כללי יותר נאמר כי לכאורה הנחה זו מוחקת לחלוטין את ההבדלים בין לאו לבין עשה בהלכה.

לאו שתומך בעשה

נראה שאפשר לבאר זאת לפי דברי הרמב"ן, בחידושו לקידושין לד ע"א. הגמ' שם מנתה כמה מצוות עשה שלא הזמן גרמן, וביניהן היא הביאה את עשה דמעקה. והקשו שם כמה ראשונים, וביניהם הרמב"ן,

⁸ אמנם הלאו הכולל מתווסף גם ללאוין וגם לעשין, ולכן יש כאן התנגשות בין עשה ולאו לבין שני לאוין, עדיין לא ברור שבסיטואציה כזו אין דחייה. הדבר תלוי כנראה במחלוקות ראשונים, ואכ"מ.

⁹ אלו שני ניסוחים שונים, ואנו נרחיב בכך יותר במאמרנו לשורש השישי.

¹⁰ ויש לעיין בהסבר זה, שהרי הלאו הזה אינו מוסב על העשין בלבד אלא גם על הלאוין, אלא שמנייתו מתאפשרת מכיון שהוא מוסב גם על העשין. אם כן, לא מסתבר שהוא בעל מאפיינים של עשה. ואולי י"ל שכוונת הרמב"ן שהוא אכן מוסב רק על העשין, שהרי ביחס ללאוין הוא מיותר. ואולי יש כאן הבדל בין שני הניסוחים שהבאנו למעלה בביאור תירוצו של הרמב"ן בקידושין, שכן לפי ההסבר שאין סברא שהלאו הזה יהיה חמור מעשה שבו הוא מיועד לתמוך, יש מקום לומר שלפחות לגבי חלק מהנפ"מ זה פשוט לא יכול להיות נכון, שהרי אם הוא לא היה חמור יותר לא היה לו כל טעם (כי הוא לא היה תומך בעשה). אבל להסבר שהלאו הזה הוא בגדרי עשה באופיו, שם באמת נראה שכל מאפייני העשה יהיו גם לו.

בחזרה לדברי הרמב"ן כאן: 'פרדוס הנבל'

לאור דבריו בפירוש התורה, קשה לכאורה מדוע הרמב"ן, כאשר הוא רוצה להסביר מדוע **בה"ג** מנה את המצווה "קדושים תהיו" לא הביא את הפירוש שהוא עצמו נותן למצווה זו. לכאורה פירושו כאן מוסיף תוספת חידוש שיוצאת מהפסוק "קדושים תהיו", ולכן לכאורה היתה צריכה להיות הצדקה למנות את הפסוק הזה כמצוות עשה, בדיוק כמו הצעתו לגבי שקצים ורמשים. אם כן, מדוע היה נחוץ לרמב"ן להקדים ולטעון שבה"ג מונה פסוק אחר?

יש לציין שהרמב"ן עצמו אינו מוסיף את מצוות "קדושים תהיו" במסגרת המצוות שהוא מוסיף על מניינו של הרמב"ם. בפשטות הסיבה לכך היא שאי אפשר למנות את הדרישה לנהוג לפני משורת הדין כמצווה. אם נמנה מצווה כזו, אזי 'לפנים משורת הדין' הופך להיות שורת הדין, שהרי יש חיוב הלכתי מדאורייתא לעשות זאת. כך בעצם נעקר מיניה וביה כל עניינו של 'לפנים משורת הדין'.

באופן אחר נאמר כי זהו 'פרדוס הנבל'. הציווי "קדושים תהיו" מצווה אותנו לפי הרמב"ן לא להיות נבלים ברשות התורה, בעוד שעצם הציווי הזה עצמו הופך את הנהוג באופן כזה למישהו שאינו עושה זאת 'ברשות התורה'. הציווי הזה עצמו מפקיע את רשות התורה לנהוג כך, שהרי הנהוג כך עובר על הציווי המפורש "קדושים תהיו". ייתכן שזוהי הסיבה שרמב"ן הדגיש שבה"ג אינו מונה את מצוות "קדושים תהיו", אלא את "והתקדשתם". את "קדושים תהיו" אין מקום למנות במניין המצוות של ההלכה הפורמלית גם לפי פירושו של הרמב"ן, ולכן גם הרמב"ן עצמו אינו כולל אותו במניינו, שכן זו בהכרח אינה מצווה.

מבט נוסף על המחלוקת לגבי "קדושים תהיו"

ראינו שלפי הרמב"ם המצווה "קדושים תהיו" מצווה אותנו בעשה על קיום כל המצוות ההלכתיות הפורמליות. עשה זה מטרתו לשמור על המערכת הפורמלית עצמה. הוא גם הסביר שהפסוק מגלה לנו את העיקרון המטא-הלכתי לפיו עשיית המצוות ההלכתיות מוסיפה לנו קדושה. לעומת זאת, הרמב"ן חולק על הרמב"ם במהות הקדושה ומצוותה, והוא מפרש שעניינה הוא דווקא להתקדש מעבר למה שאנו מצויים במסגרת מערכת המצוות, או ההלכה הפורמלית.

נמצא, שישנה מחלוקת קיצונית בין הרמב"ם לרמב"ן בפירוש מושג הקדושה: לפי הרמב"ם הקדושה היא דווקא ביחס למצוות שבתוך ההלכה, ולפי הרמב"ן זה נוגע דווקא למה שמחוץ לה. אולם לכו"ע אין מקום למנות את "קדושים תהיו", כל אחד מסיבה שונה. לפי הרמב"ם זה לא נמנה כי זו מצווה כללית. ולפי הרמב"ן זה אינו נמנה כי זו אינה מצווה כלל (אלא הוראה חוץ-הלכתית).

הקבלה לשאלת ה'טוב' באתיקה

מהרמב"ם עולה תפיסה שהמצווה "קדושים תהיו" אינה אלא ציווי כולל לעשות את המצוות ולא לעבור את העבירות. התורה אומרת לנו עשו את המצוות וזה יקדש אתכם, ואם לא תעשו זה יפגע בקדושתכם. האם בכלל יש תוכן לאמירה זו? מה יש במושג הקדושה מעבר לקיום המצוות?

בעייה דומה עולה בפילוסופיה של המוסר. שם עולות טענות מקבילות כנגד ההנמקה המוסרית. אם אדם אומר לחברו: "עליך לעשות את מעשה X מפני שזהו מעשה טוב", האם הוא בכלל אומר כאן משהו?

דוחה את המתקפה בטענה שלא מדובר על הציווי "קדושים תהיו", אלא על "והתקדשתם", ולציווי זה יש תוכן קונקרטי. משמע שאם היה מדובר כאן על "קדושים תהיו" הרמב"ן היה רואה בזה קושיא של ממש, שכן גם הוא רואה את הציווי הזה כמצווה כוללת.¹¹ והנה, ידועים דברי הרמב"ן בפירושו לתחילת פרשת קדושים, שם הוא מפרש את הציווי "קדושים תהיו" כדרישה לנהוג לפני משורת הדין, כלומר לא להיות 'נבל ברשות התורה' (ויקרא יט, ב):

ולפי דעתי אין הפרישות הזו לפרוש מן העריות כדברי הרב [רש"י], אבל הפרישות היא המוזכרת בכל מקום בתלמוד, שבעליה נקראים פרושים:

והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזמאת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה:

לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות. ימעט במשגל, כענין שאמרו (ברכות כב א) שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין, ולא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצווה ממנו. ויקדש עצמו מן היין במיעוטו, כמו שקרא הכתוב (במדבר ו ה) הנזיר קדוש, ויזכור הרעות הנזכרות ממנו בתורה בנח ובלוט. וכן יפריש עצמו מן הטומאה, אע"פ שלא הוזכרו ממנה בתורה, כענין שהזכירו (חגיגה יח ב) בגדי עם הארץ מדרס לפרושים, וכמו שנקרא הנזיר קדוש (במדבר ו ח) בשמרו מטומאת המת גם כן. וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברבוי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס, כענין שהזכיר הכתוב (ישעיה ט טז) וכל פה דובר נבלה, ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות, כמה שאמרו על רבי חייא שלא שח שיחה בטלה מימיו:

באלו ובכיוצא בהן באה המצווה הזאת הכללית, אחרי שפרט כל העבירות שהן אסורות לגמרי, עד שיכנס בכלל זאת הצוואה הנקיות בידיו וגופו, כמו שאמרו (ברכות נג ב) והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, כי קדוש זה שמן ערב. כי אע"פ שאלו מצות מדבריהם, עיקר הכתוב בכיוצא בזה יזהיר, שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים:

וזה דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה, כי אחרי אזהרת פרטי הדינין בכל משא ומתן שבין בני אדם, לא תגנוב ולא תגזול ולא תונו ושאר האזהרות, אמר בכלל ועשית הישר והטוב (דברים ו יח), שיכניס בעשה הישר וההשויה וכל לפני משורת הדין לרצון חבריו, כאשר אפרש (שם) בהגיעי למקומו ברצון הקב"ה. וכן בענין השבת, אסר המלאכות בלאו והטרחים בעשה כללי שנאמר תשבות, ועוד אפרש זה (להלן כג כד) בע"ה:

וטעם הכתוב שאמר כי קדוש אני ה' אלהיכם - לומר שאנחנו נזכה לדבקה בו בהיותנו קדושים. והנה זה כענין הדבור הראשון בעשרת הדברות (שמות כ ב):

הרמב"ן מסביר שהציווי הכללי הזה בא לאסור את הדברים המותרים, ולשמור על הרעיון הכללי שמאחורי ההלכה הפורמלית (כמו המצווה לשבות שעושה דבר דומה לאיסורי המלאכה בשבת, או "ועשית הישר והטוב" שעושה זאת לדיני המו"מ הממוני).

¹¹ נציין כי "קדושים תהיו" מנוסח כמצוות עשה, וגם לפי הצעתו של הרמב"ן יש הצדקה למנות לאוין כוללים אך לא מצוות עשה כוללות. ראה על כך בדברינו לעיל.

יש כאן גילוי של עיקרון מטא-הלכתי, אך אם כך מדוע הוא מנוסח בתורה בלשון של ציווי?
בשאלה לגבי שיטת הרמב"ם יעסוק הפרק הבא. כאן נציע הסבר אפשרי לפי הרמב"ן.

מה טיבה של הוראה הלכתית לעשות לפנים משורת הדין?

נראה שכוונת התורה לפי הרמב"ן היא ללמד אותנו שהקב"ה מצפה מאיתנו לפעול לפנים משורת הדין, ולא להיות נבל ברשות התורה. אמנם ההוראה הזו נראית כמו מצווה רגילה, אולם מסיבות לוגיות לא ניתן לצוות על כך, ואף לא רצוי לעשות זאת. כפי שראינו, אם היה על כך ציווי, אזי זו עצמה היתה הופכת להוראה הלכתית, וזה היה עוקר את המשמעות של עשיית לפנים משורת הדין.

אמנם את הבעייה הזו ניתן לפתור. התורה יכולה היתה באמת לכלול את כל הפעולות שלפנים משורת הדין בהלכה עצמה. אמנם זה לא היה לפנים משורת הדין, אבל זה היה נעשה, ולכאורה זה מה שחשוב. על כן נראה שיש לתורה עניין מיוחד לא לצוות על כך. ניתן להבין זאת באמצעות מה שכותב הרב קוק בביאור הסיבה מדוע התורה לא ציוותה אותנו על שיפור המידות. הוא כותב שאמנם מקובלנו שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, אבל ישנן מצוות שלגביהן גדול מי שאינו מצווה ועושה. שיפור המידות מתוך מחויבות לעניין עצמו ולא כמצווה ועושה היא פעולה בדרגה גבוהה יותר. מי שמשפר את מידותיו בגלל סעיף בשולחן ערוך אינו באמת פועל מסיבות מוסריות. שיפור המידות אמור להיעשות מאיתערוותא דלתתא, ולא מתוך ציווי.

בצורה דומה ניתן להסביר את מצוות "קדושים תהיו". התורה מעוניינת להותיר את כל הפעולות הללו כ"לפנים משורת הדין", שכן חשוב לתורה שהן תיעשינה מתוך איתערוותא דלתתא, ולא מתוך ציווי הלכתי, בדיוק כמו שראינו ביחס לשיפור המידות.

לכן הרמב"ן כנראה רואה את ה"ציווי" "קדושים תהיו" כהוראה לא הלכתית. התורה מגלה לנו שהיא מצפה מאיתנו לפעול לפנים משורת הדין, אך מקפידה לא לצוות על כך. זה מוליך אותנו ישירות לשאלה מה יש במצווה מעבר להבעת רצון ה' האם מצווה הלכתית רגילה מכילה עוד משהו מעבר להבעת רצון התורה מאיתנו?

התשובה היא: בהחלט כן. כפי שנראה במאמרנו לשורש השמיני, מצווה אינה רק הבעת רצון של התורה אלא גם הוראה מחייבת. כפי שראינו כבר לא פעם בעבר, בקיום מצווה יש שני היבטים: ציות לציווי והתיקון שהמצווה מביאה אליו. וכך גם במעבר עבירה יש שני היבטים הפוכים: מרידה נגד הציווי והקלקול שנובע מהעבירה עצמה.

כאשר התורה רק מביעה רצון שנעשה או לא נעשה משהו, לא קיים המימד של הציות או המרי, אלא רק המימד המהותי. וכבר ביארנו בעבר שזהו טעם המימד של חז"ל שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. המצווה ועושה מקיים גם את הציות לציווי וגם את התיקון, ומי שאינו מצווה ועושה מקיים רק את התיקון בלי הציות.

כך נרמז בלשון הרמב"ן, שכותב:

באלו ובכיצד בהן באה המצווה הזאת הכללית, אחרי שפרט כל העבירות שהן אסורות לגמרי.

רואים כאן שהעבירות הרגילות הן "אסורות לגמרי", לעומת זאת "קדושים תהיו" אינה אסורה לגמרי אלא רק אסורה. וכך הוא כותב גם בתחילת דבריו:

לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי,

וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות.

ביאור הדבר הוא שמצוות "קדושים תהיו" יש בה רק את המימד המהותי בלי המימד של הציות.

האם באמת יש כאן נימוק? הרי פירושו של ה'טוב' הוא מה שראוי לעשותו. אם כן, בתרגום חופשי המשפט שאמר אותו אדם לחברו הוא: עליך לעשות את מעשה X מפני שיש לעשותו". זוהי טאוטולוגיה ריקה מתוכן.

על שאלה זו עומד חיים פרלמן, בספרו **ממלכת הרטוריקה** (מאגנס, ירושלים תשמד'), בעמ' 27 (ראה בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, הארה 8, ובהערה 115 שם). אמנם פרלמן רואה בטענה כזו דמיוגיה ריקה בעלמא, אך מסקנת ההארה בספר **שתי עגלות וכדור פורח** היא שונה בתכלית. שם רואים כי למושג 'טוב' יש תוכן משלו, והוא אינו רק קיצור למונח "מה שראוי לעשותו". ממילא יוצא כי הטענה שראוי לעשות את המעשה X כי הוא טוב, היא טענה שמחדשת משהו, ולא רק משתמשת בהגדרת המונח 'טוב' ותו לא. זו אינה טענה אנליטית-טאוטולוגית אלא טענה סינתטית (שמחדשת משהו מעבר למשמעות המונחים המעורבים בה). אם כן, בהחלט יש כאן נימוק, שכן תיאור המעשה כטוב הוא אכן סיבה מדוע לעשות אותו. נושא זה מתפרט הרבה יותר בספר **אנוש כחציר**, שמוקדש בעיקר לבעייה זו ומקבילותיה בתחומי השיפוט השונים (כמו אסתטיקה ועוד).

'טוב' ו'קדוש'

בשני המקרים אותם תיארו כאן, המצב הוא דומה. הטענה שיש לעשות משהו מפני שהוא טוב אינה טענה ריקה מתוכן. יש כאן נימוק, ויש כאן חידוש כלשהו ביחס למעשה הנדון. בה במידה, האמירה שהעושה מצווה מתקדש גם היא אינה רק טאוטולוגיה. יש כאן חידוש מטא-הלכתי, שעשיית המצוות היא הדרך להוסיף קדושה.

ומכאן יוצא העיקרון של הרמב"ם, לפיו המצווה "קדושים תהיו" אינה נמנית מפני שהיא רק מגלה לנו עיקרון מטא-הלכתי, אך לא מצווה עלינו מאומה. הגישה שרואה את העיקרון שבשורש הזה כעיקרון של מניעת כפילויות, לוקה באותו חוסר הבחנה אנליטי, אשר רואה בטענה שהעושה מצווה מתקדש טענה ריקה מתוכן. בעינינו להתקדש פירושו אינו אלא עשיית המצוות. מתוך ראייה כזו ודאי אי אפשר להבין שהציווי "קדושים תהיו" פירושו אחר מאשר עשו את מה שעליכם לעשות. ומכאן יוצא שזהו ציווי כפול עם המצוות הפרטיות. לעומת זאת, לפי הרמב"ם הפסוק מגלה לנו שאנחנו מתקדשים. אם כן, יש בו חידוש, אלא שזהו חידוש מטא-הלכתי ולא הלכתי, ולכן הוא לא נכלל במניין המצוות. להלן נראה שאולי זה מה שגורם לרמב"ם לחשוב שמצווה זו כלל אינה ציווי, ולא שיש כאן רק בעייה של כפילות.

ייתכן שמה שגורם לרמב"ן לפרש שהמצווה הזו עוסקת במה שמעבר להלכה הוא בדיוק התחושה שאם היא היתה עוסקת בהלכה היתה כאן טאוטולוגיה. וכפי שראינו, הרמב"ן גם רואה את העיקרון שבשורש הזה כעיקרון שמונע כפילויות במניין המצוות, ואולי מתוך כך נגזר גם פירושו ל"קדושים תהיו".

אז מה בכל זאת סובר הרמב"ן לגבי "קדושים תהיו"?

ראינו שה"ציווי" "קדושים תהיו" לפי הרמב"ן אינו יכול להיחשב כמצווה. לא תיתכן מצווה, שבמהותה היא חלק מ'שורת הדין', שמצווה עלינו לפעול לפנים משורת הדין. אם כן, מהו בעצם הסטטוס ההלכתי של ה"ציווי" הזה לפי הרמב"ן? מה יש כאן, אם לא מצווה? לכאורה הניסוח של התורה הוא ניסוח של ציווי. לפי הרמב"ם זהו ציווי כולל, ולכן השאלה אינה עולה בצורה כה בוטה. אך לפי הרמב"ן לכאורה זה אינו ציווי כלל. אז מה הוא כן? אמנם גם לפי הרמב"ם עלינו לשאול את עצמנו מה פשרו של הניסוח של התורה, אשר מצווה אותנו "קדושים תהיו"? האם יש כאן מצווה שאינה נמנית? או שמא

מבוא

עד כאן ראינו שהרמב"ם והרמב"ן כנראה חלוקים בהבנת העיקרון שנדון בשורש הזה. הרמב"ן רואה אותו כמונע כפילויות, ואילו הרמב"ם מתכוין כאן לאי הכללה של מצוות כוללות מעצם היותן כאלו, גם אם הן מחדשות משהו (כל עוד הוא אינו ספציפי, אלא נוגע לכלל המצוות).

ראינו גם שתי השלכות של המחלוקת הזו: 1. מצווה כוללת שיש בה חידוש מעבר למצוות הפרטיות, אך הוא נוגע לכלל המצוות, כגון: כוונה במצוות. 2. לאו כולל שמוסיף על העשין הפרטיים. שני סוגי המצוות הללו לפי הרמב"ם לא יימנו, ולפי הרמב"ן – כן. בפרק זה ננסה להסביר יותר את הרעיון שביסוד שיטת הרמב"ם. מדוע באמת לשיטתו מצווה כוללת, מעצם היותה כזו, אינה מצווה?

העולה מן ההסברים למעלה

בפרקים הקודמים כבר הזכרנו בקצרה מכניזם שיכול להסביר מדוע ציוויים כוללים אינם מצוות. לדוגמא, בדיון על הראיה מהמכילתא עמדנו על כך שהפסוק "קדושים תהיו" מלמד אותנו משהו על משמעות קיום המצוות. הוא אינו מצווה אותנו להיות קדושים, אלא אומר לנו שאם נקיים את המצוות נתקדש על ידי כך. אם כן, הפסוק הזה כלל אינו מצווה אותנו במאומה, אלא רק מגלה לנו עובדה (רוחנית, מטא-הלכתית). העובדה הזו אינה שייכת למישור ההלכתי, וזאת בגלל שני היבטים: 1. היא אינה מצווה מאומה, אלא רק מגלה לנו משהו. 2. הדבר אותו היא מגלה בעצמו אינו שייך להלכה אלא למשמעותה של ההלכה ושל קיומה.

בתוך דבריו של הרמב"ם על המכילתא אנו פוגשים את הלשון הבאה:

רוצה לומר כי זה הצווי אינו צווי עומד בעצמו אבל הוא נמשך אחר מצוה שנצטוו בה ומקיים הצווי ההוא יקרא קדוש.

כאן ישנו רמז לכיוון נוסף. המצווה הזו אינה מצווה שעומדת לעצמה, אלא משהו שנספח למצווה. זה אינו נראה כמו טיעון של כפילות, אלא טיעון שמסביר מדוע אין כאן מצווה כלל. גם בהמשך דבריו הרמב"ם מתבטא בצורה דומה:

ואין הפרש בין אמרו קדושים תהיו או אילו אמר עשו מצוה. התראה שנאמר שזה מצוה עשה מחוברת אל המצוה הרמוז אליהם שנצטוו לעשותם כן לא נאמר בקדושים תהיו והדומים לו שהוא מצוה כי לא צוה לעשות דבר זולת מה שידענו.

כאן הרמב"ם מסביר שהמצווה "קדושים תהיו" היא "מחוברת אל המצוות הרמוז אליהם", כלומר היא נספחת למצוות אחרות אך אינה מהווה בעצמה מצווה, בדומה למה שראינו לעיל. יתר על כן, בקטע הזה הרמב"ם טוען את אותה טענה ביחס למצווה שהיתה נכתבת בצורה יותר מפורשת ופשוטה מאשר "קדושים תהיו", כמו: "עשו מצוותי". גם לגבי נוסח כזה הרמב"ם אינו רואה כאן רק כפילות אלא משהו שאינו מצווה כלל. גם נוסח כזה הוא רק מתייחס למצוות ואינו מצווה בעצמו.

זה מחדד את המחלוקת, עליה עמדנו למעלה, של הרמב"ם עם הרמב"ן. הרמב"ם טוען שמצוות כוללות אינן יכולות להיות מצוות גם

אם הן מחדשות משהו. מצוות "קדושים תהיו" היא מקרה קל, שכן היא אינה מחדשת מאומה במישור ההלכתי, אלא רק מגלה לנו היבט מטא-הלכתי של משמעות עשיית המצוות. במקרה כזה ברור שלא מדובר כאן במצווה. ומה באשר לציווי כמו "לעבדו בכל לבבכם"? ציווי זה מחדש את הדרישה לכוונה בעת קיום המצוות, ואינו מגלה לנו מאומה ביחס למשמעות העשייה. הרמב"ם קובע גם לגבי שהוא מצווה כוללת, וככה הוא לא נמנה. הסיבה לכך היא שגם הוא, כמו קודמו, מהווה הוראה שנוגעת למערכת המצוות, ולא ישירות למעשים שלנו.

אם כן, הרמב"ם טוען שמצווה היא הוראה שאומרת לנו לעשות משהו או להימנע מעשייה כלשהי. נשוא הדיון בהוראה כזו הוא מעשה או פעולה. לעומת זאת, ב'מצוות' הללו ("קדושים תהיו" או "ולעבדו בכל לבבכם") נשוא הדיון אינו פעולה או אי פעולה, אלא מצוות. גם אם יש כאן הוראה בעלת משמעות הלכתית (כמו כוונה במצוות), מכיון שעניינה הוא נורמות ולא פעולות, היא אינה נחשבת כמצווה.

מצוות מטא-הלכתיות

עמדנו על כך שמצווה אשר עניינה הוא מערכת המצוות אינה נחשבת אצל הרמב"ם כמצווה. מכאן ניתן להסיק כמה מסקנות חשובות לגבי עוד כמה מצוות כאלו. ראינו שהמצווה "ולעבדו" שמורה לנו על כוונה, אינה נמנית. ומה עם דין חצי שיעור, שלהלכה הוא מדאורייתא? מדוע הוא אינו נכלל במניין המצוות? ומה בדבר "זה א-לי ואנוהו", שמצווה אותנו על הידור מצווה? כל אלו לא נמנים, על אף שיש בהם ממדים הלכתיים מובהקים.

לעומת זאת, מצוות כמו "ועשית הישר והטוב", או "קדושים תהיו" לפי פירוש הרמב"ן על התורה, הן מצוות כוללות, אך הן אינן מתייחסות למצוות אחרות (אלא למה שמחוץ למערכת המצוות). כלומר לגביהן לא ניתן להעלות את ההצעה שהצגנו למעלה. אמנם כבר ראינו שמצוות אלו אינן נמנות מסיבה אחרת: פרדוקס הנבל. כפי שראינו, אי אפשר לכלול ציווי לעשות מידת חסידות או לפנים משורת הדין בשורת הדין עצמה.

זהו מכניזם שונה, ולכאורה נראה שהוא ייחודי למצוות הללו. אך ייתכן שניתן לנסח פרדוקסים מקבילים גם ביחס לכל המצוות הכוללות, לא רק אלו שמדברות על עשייה לפנים משורת הדין. גם במצוות שעניינן הוא צורת עשיית המצווה (כמו חצי שיעור, הידור, כוונה וכו'), ישנה בעייה דומה להגדיר אותן כמצוות. לדוגמא, אם הכוונה במצווה היתה בעצמה מצווה, אז עולה השאלה האם צריך להתכוין כעת שמתכוונים בעשיית מצווה? לחילופין, האם יש לנאות את נוי המצווה? כל אלו מדגימים לנו מדוע התייחסות שעניינה הוא מערכת המצוות עצמה אינה יכולה להיחשב כמצווה.

פרדוקסים של הוראה עצמית ותורת הטיפים.

ניתן היה לפתור את הפרדוקס הזה בדומה להצעות שעלו ביחס לפרדוקסים שונים של הוראה עצמית (=self reference), שהם נפוצים מאד בלוגיקה. ברטרנד ראסל ווייטהד, בהקדמה לספרם **פרינציפיה מתמטיקה**, מציעים לפתור את הפרדוקסים הללו באמצעות חלוקה של המשפטים בשפה לפי היררכיה מסוימת, ובנוסף אימוץ של כלל לפיו משפט יכול להתייחס אך ורק למשפטים שמצויים נמוך ממנו בהיררכיה.

או גריעה של פרט ממצווה קיימת (כמו חמשה או שלושה פתילים בציצית, וכדו'). לפי תפיסה זו יש כאן מצוות שעניינן הוא המצוות האחרות.

מה שיטת הרמב"ם בעניין זה? מתוך דבריו בתחילת הלכות ממרים ברור שהוא מפרש זאת גם באופן השני: יש איסור להוסיף או לגרוע מצווה מהתורה, וכך הוא כותב שם (פ"ב ה"ט):

הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע ג' מהן ולקבוע הדבר לעולם בדבר שהוא מן התורה בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה, כיצד הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר בהמה בין בשר חיה אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה, אם יבוא בית דין ויתיר בשר חיה בחלב הרי זה גורע, ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף, אבל אם אמר בשר העוף מותר מן התורה ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזרה שלא יבא מן הדבר חובה ויאמרו העוף מותר מפני שלא נתפרש כך החיה מותרת שהרי לא נתפרשה, ויבא אחר לומר אף בשר בהמה מותרת חוץ מן העז, ויבא אחר לומר אף בשר העז מותר בחלב פרה או הכבשה שלא נאמר אלא אמו שהיא מינו, ויבא אחר לומר אף בחלב העז שאינה אמו מותר שלא נאמר אלא אמו, לפיכך נאסור כל בשר בחלב אפילו בשר עוף, אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה וכן כל כיוצא בזה.

הרמב"ם מגדיר בפירושו הוספת מצווה או גריעתה כאיסורי 'לא תוסיף' ו'לא תגרע'. לכן הוא קובע שבי"ד אשר קבעו תקנה חייבים להבהיר שמדובר בתקנה ולא במצווה מהתורה, שאל"כ הם עוברים על 'לא תוסיף'.

ואמנם הראב"ד על אתר, משיג עליו בזאת:

הואיל ויש לב"ד לגזור ולאסור וכו'. א"א כל אלה ישא רוח שכל דבר שגזרו עליו ואסורו לסייג ולמשמרת של תורה אין בו משום לא תוסיף אפילו קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא ואם גרע לפי צורך שעה כגון אליהו בהר הכרמל אף זה דבר תורה הוא עת לעשות לה' הפרו תורתך, ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן בין לשעה בין לדורות בין שקבעה בדבר תורה בין שלא קבעה.

כלומר הראב"ד טוען שהוספת מצווה או גריעתה אינן 'לא תוסיף' או 'לא תגרע', וכנ"ל. וראה גם בתוד"ה 'ותוקעים', ר"ה טז רע"ב, וברשב"א שם.

הערה לוגית-הלכתית: ניסוח הפרדוקס לגבי 'לא תגרעו'

למעלה הצענו ניסוחים מקבילים לפרדוקס הנבל ביחס למצוות כוללות אחרות. ביחס ל'לא תגרעו' ישנה הופעה חדה במיוחד של הפרדוקס הזה. אם אדם יגרע את מצוות "לא תגרעו" עצמה, לכאורה שוב הוא אינו עובר על איסור כלל (שהרי כעת אין במניינו איסור על גריעת מצווה). זוהי אינדיקציה לכך שלא שייך לכלול את המצווה הזו במערכת המצוות.

אמנם זוהי טעות, שכן גם אם אדם גורע את המצווה הזו זה משנה

בדרך כלל הפתרון הזה אינו מספק, שכן אין לו הצדקה של ממש, והוא אינו אלא פתרון אד-הוק לבעיה.¹² אולם כאן נראה שיש בהצעה זו היגיון. מצוות הן טענות שמורות לנו על מעשה כלשהו. טענות שמלמדות אותנו משהו אודות מצוות הן טענות מסוג שונה, ולכן הן עצמן אינן נחשבות כמצוות (לפחות לפי הרמב"ם. הרמב"ן, כזכור, רואה כאן רק בעייה של כפילות).

הדברים מתחדדים עוד יותר לאור מה שראינו בשיטת הרמב"ם עצמו, אשר מתייחס למערכת המצוות באופן שיטתי ולא מהותי, כלומר מבחינתו המצוות הן חוקים, ולא דווקא הוראות מעשיות. כפי שראינו, הוא כולל במניין המצוות גם הוראות שאינן מטילות כל חובה, עשה או לאו, אלא רק מגדירות מושגים (ראה, לדוגמא, עשין צה וצ"ו). אם כן, העובדה שיש להוראה כלשהי תוכן מעשי אינה אומרת בהכרח שמדובר כאן במצווה. הוראות אשר מגדירות את המצב של טומאת מת או שרץ, נחשבות כחלק ממניין המצוות, שכן הן מתייחסות לרובד המעשי. לעומת זאת, הוראות כוללות שמתייחסות למצוות אחרות ולא למעשינו, אינן נחשבות אצל הרמב"ם כמצוות. בכל אופן, הפתרון של הפרדוקס הזה רק מחזק את ההבחנה של הרמב"ם, לפיה מצוות כאלה אינן מצוות.

הגדרתו של ר' ירוחם פערלא: 'לא תוסיף' ו'לא תגרע'

הגריפ"פ טוען כי שיטת רס"ג היא שגם כפילות של לאו ועשה היא כפילות, בניגוד לדברי הרמב"ם בשורש השישי. ולפי זה אומר הגריפ"פ בדבריו לשורש הרביעי כי לפי רס"ג שורש זה הוא מיותר, שכן שורש ט שקובע שכפוליות לא נמנות מכסה גם אותו.

אלא שבסוף דבריו שם הוא כותב כי לרס"ג ישנו שורש רחב יותר מזה של הרמב"ם, ולפיו אין מונים התייחסות למערכת המצוות כמצווה בפנ"ע. מסיבה זו, לטענתו, רס"ג אינו מונה את מצוות 'לא תגרעו' ו'לא תוסיפו', מכיון שאלו אינן מצוות אלא התייחסויות מטא-הלכתיות למערכת המצוות.

הגריפ"פ מוסיף ואומר שהכלל הזה אינו נוגע רק למצוות שכוללות את כל התורה כולה, אלא גם למצוות שמוסיפות פרטים על מצוות מסויימות אחרות. נראה שהוא מתכוין להגדרה שונה מזו שלנו: המצוות שמוסיפות פרטים או משמעויות במצוות אחרות אינן נמנות כמצוות עצמאיות. הן לכל היותר פרטים במצוות האחרות, או שהן בגדר טעמים למצוות ההן, וראה שם את הדוגמאות שהביא לכך.

שיטת הרמב"ם ב'לא תוסיף' ו'לא תגרעו'

אם כן, ההגדרה הזו אינה בדיוק ההגדרה שהצענו ברמב"ם עצמו, אבל בכל זאת אם אכן צודקים דברינו בשיטת הרמב"ם שזהו אינו מדבר על כפילות אלא על הוראות שעניינן הוא מצוות ולא פעולות, אם כן, באמת לא ברור מדוע הרמב"ם עצמו מונה את האיסורים של 'לא תוסיף' ו'לא תגרעו'? הרי גם לשיטתו אלו מצוות שעוסקות במערכת המצוות ולא מצוות אותנו על משהו נוסף, ולכן לא היה עליו למנותן. אמנם כאן יש להבחין בין שתי פרשנויות למצוות אלו. יש שמפרשים אותן כאיסור להוסיף או לגרוע מצווה על מצוות התורה. לפי פרשנות זו, המצוות הללו אמנם מתייחסות למערכת המצוות באופן כללי, אך אלו אינן מצוות שנושאן הוא המצוות האחרות. אין כאן הוספת פרט או משמעות למצוות האחרות אלא איסור על הוספת מצוות או החסרתן.¹³ אך הגריפ"פ מפרש את המצוות הללו כאיסור על הוספה

¹² ראה על כך בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בהארה 19 וסביבה.

¹³ דווקא 'לא תגרעו' יכול להתפרש כהתייחסות לשאר המצוות, שהרי כל מצווה ומצווה אסור לגרוע אותה. אך 'לא תוסיף' ודאי אינה כזו.

שהרמב"ם אינו מונה מצווה כוללת שמתייחסת לכלל מצוות התורה הוא מעט שונה.

נקדים ונזכיר את מה שראינו במאמר הקודם (לשורש ה"ג), שמתוך מידת 'הצד השווה' ניתן ללמוד שלכל דין בתורה יש אך ורק סיבה אחת. עוד ראינו שאם יש כמה הקשרים הלכתיים שההלכה המסויימת נוהגת בכולם, אות הוא שלכולם יש מאפיין משותף (=צד שווה) שהוא אשר גורם את הדין.

דוגמא לדבר היא היחס בין מצוות האהבה בתורה.¹⁶ ישנה מצוות "ואהבת לרעך כמוך", שמצווה עלינו לאהוב את רעינו. ישנה גם מצוות "ואהבת את הגר", שמצווה עלינו לאהוב גרים. ר' יצחק הוטנר בספרו **פחד יצחק** – פסח, מאמר כט, מביא שחכם אחד הקשה לו מדוע יש צורך בשתי המצוות הללו? הרי כל גר הוא גם רעינו, ויש חובה לאהוב אותו מצד זה. אז מדוע נדרשת מצווה מיוחדת לאהוב את הגר? ר' יצחק הוטנר עונה על כך שהמצווה לאהוב את הגר אינה מצווה לאהוב אותו כאדם אלא לאהוב אותו בגלל הגרות שבו. ולכן המצווה לאהוב כל אדם מישראל אינה חופפת למצווה זו. כלומר אם באמת האהבה לגר היתה בגלל שהוא אדם מישראל היא היתה נכללת במצוות אהבת ישראל, ואז היא לא היתה נמנית כמצווה עצמאית. אך מכיון שעניינה הוא שונה היא נמנית כמצווה נפרדת.

זהו הפן ההפוך למה שראינו קודם. אם שתי מצוות אינן כלולות זו בזו, אות הוא שיש בזו מה שאין בזו ולהיפך, כלומר שהמצוות אינן נובעות מן הצד המשותף לשני ההקשרים אלא דווקא ממה שונה ביניהם.¹⁷

אם כן, התייחסות למכלול של מצוות תמיד נוגעת למה שמשותף לכולן. לדוגמא, עונש ניתן על כל לאו שיש בו מעשה. מכאן ניתן להסיק שהעונש אינו ניתן על אכילת חזיר, או על חילול שבת, אלא על המראת פי ה' באופן של עשיית מעשה. זהו הרובד המשותף לכל ההקשרים ההלכתיים שבהם ניתן עונש, ולכן הוא הגורם לעונש. זוהי מסקנה שנוגעת לתורת הענישה ההלכתית, ואכ"מ. הוא הדין לגבי כל התייחסות אחרת אשר נוגעת למכלול של מצוות. היא תמיד נוגעת למה שמשותף לכולן.

מסקנה נוספת היא שכלל שהמצווה נוגעת ליותר מצוות אחרות, המצב שגורם לחיוב שלנו בה הוא בעל פחות מאפיינים, כלומר היא מתייחסת לרובד בסיסי יותר, שהרי היא נוגעת לרובד שמצוי בכולן.¹⁸

לאור הדברים הללו עולה מסקנה מעניינת מאד ביחס לנדון דידן: אם יש מצווה שמתייחסת לכל מצוות התורה האחרות, כי אז ברור שהיא נוגעת לרובד שהוא משותף לכולן. אך מה יכול להיות משותף לכל מצוות התורה כולן? נראה שזוהי רק עצם החובה לעבוד את השם. זהו

את מערכת המצוות שקיבלנו מהקב"ה. ואפילו אם לשיטתו אין בכך איסור, בפועל העובדה שבמערכת החדשה לא מופיע איסור לגרוע אינה אומרת מאומה, שהרי זו ודאי מערכת שונה מזו שקיבלנו. במערכת המקורית היה איסור לגרוע, והוא אכן גרע. לכן ברור שגם אם הוא גרע את "לא תגרעו" עצמה, יש בכך איסור. ומכאן שאין שום מניעה לכלול את המצווה הזו במניין המצוות.

ניסוח אחר להסבר שהצענו בשיטת הרמב"ם לגבי מצוות כוללות

למעשה ניתן לומר שמצוות כוללות, כמו "זה א-לי ואנוהו" או כוונה במצווה אינן נמנות מפני שכל אחת מהן אינה יכולה להתקיים בלי להיספח למצווה אחרת. לדוגמא, לא ניתן לקיים את מצוות כוונה כשלעצמה. הדרך לקיים מצווה זו היא אך ורק ליד קיום מצווה אחרת, כאשר מתכוונים לשם מצווה בעת שעושים אותה. הוא הדין לגבי הידור מצווה.¹⁴

אם כן, הרמב"ם אומר שמצוות שאינן יכולות להתקיים באופן עצמאי אינן נמנות. אלו הן נספחים למצוות, כלשונו שלו, ולא מצוות ממש. במניין המצוות כלולות אך ורק מצוות שניתנות לקיום עצמאי.

דחיית ההסבר הזה

אמנם הסבר זה גם הוא נראה בעייתי. מצווה שמוסיפה פרטים במצווה אחרת ודאי אינה נמנית בפני עצמה. אך זה עניינו של שורש אחר. יתר על כן, הרמב"ם עצמו שולל את העיקרון הזה כעיקרון גורף, בשורש ה"א. שם הוא מראה שיש מצוות שאינן יכולות להתקיים בלי מצווה אחרת (כלומר הן מעכבות זו את זו), ובכל זאת ניתן לפעמים למנות אותן לחוד (ראה על כך במאמרנו על השורש ההוא בע"ה). ועוד, למעשה הסבר זה מחזיר אותנו לסוגיית הכפילות. בעצם העיקרון שבשורש הזה חוזר להיות עיקרון של מניעת כפילות. יתר על כן, הסבר זה אינו מתאים למצוות שאינן מחדשות מאומה, כמו "שמרתם את כל מצוותי" וכדו'.

על כן זה אולי עיקרון נכון בדעת הרמב"ם לגבי מצוות כמו הידור או כוונה, אולם אין בו כדי להסביר את היסוד העיקרי שבשורש הזה.¹⁵ בסעיף הבא נציע הסבר אחר בשיטת הרמב"ם, לפחות לגבי המצוות שמסתפקות בציווי על קיום המצוות האחרות (להוציא מהידור וכוונה וכדו').

למשמעותן של המצוות הכוללות

העיקרון אותו הצענו בביאור שיטת הרמב"ם, מזכיר את עניין לאו שבכללות, שיידון במאמרנו לשורש התשיעי. ייתכן שההסבר לכך

¹⁴ אמנם ישנה מחלוקת בשאלה האם ניתן לקיים הידור מצווה לאחר גמר קיום המצווה (ראה בח' הגר"ז על הרמב"ם, הל' חנוכה פ"ד ה"א, ובאופן מעט שונה בשו"ת בית הלוי, ח"ב סי' מז. ראה על כך גם במאמרנו לפרשת בשלח, תשסז. אך הקביעה שלנו כאן אינה תלויה במחלוקת ההיא. לפי כל הדעות ההידור צריך להיספח למצווה אחרת ולא יכול להתקיים כשלעצמו בלי קשר למצווה ספציפית. השאלה האם הוא יכול להתקיים אחרי גמר קיום המצווה האחרת או לא, היא אשר שנויה במחלוקת שם. אבל לית מאן דפליג שלא ניתן לקיים הידור בלי קשר למצווה אחרת.

¹⁵ בשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם סי' סג משתמע כי השואל הבין את דברי הרמב"ם באופן שמציע הגר"פ. הוא מתייחס שם למצוות "והלכת בדרכיו" כמצווה כוללת. וה' בר תמוה שכן הרמב"ם מפרש להדיא את המצווה ההיא כמצווה לנהוג בדרכים ראויות (או לשפר את מידות הנפש, ואכ"מ), ולא כמצווה לקיים מצוות, וזו לכאורה מצווה פרטית. ואכן ר' אברהם עונה לו בדיוק את זה. לא ברור האם השואל חשב שהרמב"ם רואה גם במצווה כזו מצווה כוללת, או שמא הוא הבין אותה לא כפי שהרמב"ם עצמו מציג אותה בספח"צ.

¹⁶ ראה על כך בספרו של מ. אברהם, **אנוש כחציר**, הארה 23, שם עסקנו בזה מזווית אחרת.

¹⁷ כעין זה ראינו במאמרנו הקודם (לשורש ה"ג), שם דנו בהבחנה שעושה הרמב"ם בין מצוות המוספים, שנמנות לחוד עבור כל רגל, לבין מצוות הראייה והשמחה והחגיגה, אשר נמנות כמצוות אחת לכל שלושת הרגלים. הסיבה לכך היא שהמוספים מתייחסים למה שמייחד את הרגל המסויים, ואילו החגיגה, השמחה והראייה, מתייחסות למה שמשותף לשלושת הרגלים.

¹⁸ לעניין זה ראו בספר **את אשר ישנו ואשר איננו**, בשער החמישי, שם מוגדרים ונדונים ההליכים הלוגיים של 'פירוט' ו'ניווט' של מושגים. זהו דיון מקביל לזה שנערך כאן, אלא שהוא עוסק בפילוסופיה של המדע ושל ההכללה המדעית.

הבסיס היסודי ביותר שמצוי בכל מצוות התורה. כל קבוצה אחרת, מצומצמת יותר, תהיה בעלת כמה מאפיינים נוספים.

כעת נוכל לראות מהי בעצם משמעותה של מצוות כוללת: זוהי מצווה שמצווה אותנו לעבוד את השם, ותו לא. היא לא מצווה אותנו להימנע מאכילת חזיר, אם כי זה בהחלט נגזר ממנה. היא גם לא מצווה אותנו לא לחלל שבת, או להניח תפילין, אם כי גם אלה נגזרים ממנה. היא מצווה אותנו לעבוד את השם.

אולי נתקן מעט את ההכללה הזו, ונאמר כי מצווה כוללת היא מצווה להישמע לציוויים (שכן ישנם ממדים נוספים בעבודת השם, שאינם באים לידי ביטוי דווקא במצוות. מכלול המצוות אינו כלל התורה אלא רק חלק ממנה, ולכן הצו שמתייחס אליו לא יכול לכלול את כל עבודת השם, לפי העיקרון עליו עמדנו למעלה: ככל שהקבוצה מצומצמת יותר, יש לה יותר מאפיינים).

אך אם אכן זהו פשרן של המצוות הכוללות, אזי לא ברור כיצד בכלל ניתן להתייחס אליהן כמצוות? האם יש בכלל פשר למצווה לקיים מצוות? האם ייתכן חוק שמצווה אותנו לקיים חוקים?

על המצווה לקיים ציוויים ועל המצווה להאמין

לא ייתכן לצוות עלינו לקיים ציוויים, משתי סיבות עיקריות:

1. אין לכך טעם, שכן אם אנחנו לא מקיימים מצוות בלעדי הציווי הזה, אזי גם בהתחשב בו נמשיך לא לקיים אותם. מדוע שנקיים את המצווה הזו יותר מאשר כל מצווה אחרת?! לכן גם אין טעם לחוקק חוק שיש לשמור את החוקים.

2. גם אם היה לו טעם, חוק כזה או מצווה כזו אינם מוגדרים מבחינה לוגית. לא ייתכן ציווי שמצווה לקיים ציוויים. ברור שמעמדו הלוגי של ציווי כזה הוא שונה מאלו שהוא מצווה עליהם, כלומר הוא בעצמו אינו יכול להיות מצווה.

זהו מצב דומה למצוות עשה א בספר המצוות של הרמב"ם, והיא המצווה להאמין בה'. גם שם מעירים כמה וכמה מפרשים שמצווה כזו לא תיתכן. אם משהו לא מאמין בקיומו של מצווה אז אין טעם וגם אין אפשרות לוגית לצוות עליו להאמין בזה. האמונה הזו היא התשתית הדרושה כדי שהאדם בכלל יהיה בר קיום מצוות. אותו דבר עצמו קיים גם בנדון דידן. אם אדם אינו בר קיום מצוות ואין לו מחויבות לכך, אין היגיון וטעם לצוות אותו שיקיים ציוויים.

ההסבר לשורש הרביעי

ראינו למעלה שכאשר הרמב"ם מסביר מדוע לא למנות ציוויים כוללים הוא אינו מדבר על כפילויות אלא על כך שהן אינן מצוות על מעשה מיוחד (הוא לא אומר שאין בהן חידוש). כעת מתבררת כוונתו: המצוות הללו אינן מצוות על מעשה כלשהו, אלא על עצם המחויבות ההלכתית עצמה, כלומר על עבודת ה' (המעשית).

ובאמת המצווה הכי קרובה להגדרה זו היא מצוות "ולעבדו", ולכן לא פלא שדווקא שם הרמב"ם מתייחס לשורש הרביעי, ובאמת הוא מחליט למנות את המצווה רק בגלל שיש בה תוספת ייחודית, מעבר לחובה לעבוד את ה', שהיא ודאי אינה בת מנייה כמצווה.

נדגיש כי ההסבר הזה לעיקרון שבשורש שונה במהותו מההסבר הקודם. דברינו כאן מתייחסים אך ורק למצוות שמתייחסות למכלול ההלכתי כולו, ולא להוראות שמתייחסות למצוות אחרות, ואפילו אם הן רבות (כמו חצי שיעור, הידור, וכדו'). הניתוח שבכאן תקף רק לגבי הוראות שמתייחסות למכלול כולו.

הערה מלשון הרמב"ם בהשגותיו לשורש ט

לאחר כותבנו כל זאת, מצאנו בהשגות הרמב"ם לשורש התשיעי, שכתב לכאורה ממש כדברינו כאן, וזו לשונו שם:

ועוד שהלאו הצריך ללאו אחר ותלוי בו אין לוקין עליו, רצוני לומר שכל לאו שלא יפרש ולא יאסור דבר אלא שיזהיר לא תעשה מה שאסרתי לך אינינו/איננו/מניעה אלא אזהרה. והנה זה הלאו איננו אלא מזהיר שלא ישקצו את נפשותם בנאסרין עליהן בלאוין המפורשים ובה איננו כדאי ללקות עליו. והוא הטעם לאזהרות הכוללות כל התורה כגון ושמרתם מצותי וזולתם (הנז' שרש ד). כי בזה איננו בא בכלל לאו אבל הם זירוז במצות וחזוק בהן וכל שכן שלא נלקה עליהם.

הוא פותח ממש בהגדרת הרמב"ם, שאין לוקים על לאו שמפרש לאו אחר, אלא יזהיר לקים לאו אחר (ונראה שזה מקביל לדבריו בחידושי קידושין לד, וכנ"ל). זה ממש כלשון הרמב"ם בשורש זה, כפי שראינו למעלה. מייד לאחר מכן, הוא מסביר שזהו היסוד לאי מניית האזהרות הכוללות כל התורה, שהן אינן מצוות לא זירוז למצוות וחזוק בהן. והן הן דברינו כאן בבאור שיטת הרמב"ם. וקצ"ע כיצד זה מתיישב עם דברי הרמב"ם שראינו כאן שמבין את יסוד השורש כמניעת כפילות?

סיכום

אם כן, ראינו כמה הסברים וסיבות לאי הכללתן של מצוות כוללות במניין המצוות:

1. שי' רס"ג שהן אינן נמנות מכיון שהן פרטים במצוות קיימות.
2. שי' רמב"ם בהשגות למצוות עשה ה, שהם אינם נמנים בגלל שהם כפילות של המצוות הפרטיות. ובאמת שיטת בה"ג לפי הרמב"ם היא שלא כולל אחד נמנה, וכל השאר אינם נמנים כי הם מיותרים.
3. יש ציוויים כוללים שאינם נמנים בגלל שהם מחדשים חידוש מטא-הלכתי (כמו שכל מצווה מוסיפה לנו קדושה). ויש שמחדשים עיקרון שנוגע לאופן קיום המצוות (כמו כוונה).
4. הצעתנו הראשונה ברמב"ם, והעולה מדברי הגרי"פ בהתחלה: מצוות הן הוראות שמתייחסות למעשים ולא לנומרות אחרות. הוראות שמתייחסות למצוות אינן נכללות במניין המצוות.
5. הצעתנו האחרונה בשיטת הרמב"ם: ציוויים כוללים אינם נמנים כי תוכנם הוא ציווי לקיים מצוות (ציווי על עבודת ה'), ועל כך אין אפשרות לוגית ואין טעם לצוות.

ה. למה נדרשים ציוויים כוללים: על עולמות ותיקונים

מבוא

במקביל לכל הדיון כאן עולה שאלה נוספת. אם אכן הציוויים הכוללים אינם מצוות, ואם אכן הם אינם מצווים אותנו מאומה, אז מדוע בכלל הם מופיעים בתורה? מהי המשמעות שלהם, ומה בכל זאת ניתן ללמוד מהם? כדי לבחון זאת עלינו להבחין בין כמה סוגים של ציוויים כוללים.

חידוש מטא-הלכתי

למעלה ראינו מצוות כוללות שמורות לנו על חידוש מטא-הלכתי. לדוגמא, הפסוק "קדושים תהיו" מלמד אותנו על משמעות עשיית המצוות. אם כן, 'מצווה' זו מופיעה בתורה כדי ללמד אותנו את

ההיבט הזה שנלווה לעשיית המצוות. פירוש כזה הוא סביר ביחס לפסוקים שמלמדים שעבירה מחניפה את הארץ, או מוסיפה קדושה, וכדו'. כל אלו לא באו לצוות עלינו אלא רק ללמד אותנו משהו אודות המצוות ומשמעותן.

עוד ראינו שיש מצוות כוללות שעניינן הוא מערכת המצוות, כמו כוונה, הידור, חצי שיעור וכו'. אלו אינן נמנות מסיבה טכנית, אבל הסיבה מדוע הן מופיעות בתורה היא ברורה לגמרי. יש בהן חידוש חשוב ומעשי. במובן זה הן דומות מאד לסוג הקודם.

פסוקי ציווי כוללים

ומה באשר לסוג השלישי, והוא פסוקים שפשוט אומרים לנו לשמור את כל המצוות? לגביהם קשה יותר להסביר את סיבת ההופעה שלהם בתורה, שהרי אלו הם ציוויים גרידא, ללא כל גילוי נוסף על משמעות העבירה (כמו גילוי על טומאה, קדושה, או חנפה וכדו'), וללא כל חידוש מעשי ביחס למערכת המצוות. ובפרט לאור ההסבר האחרון שהצענו, לפיו אלו הם ציוויים לקיים ציוויים, ולפיו ממש קשה להבין מדוע בכלל הם נדרשים.

כפי שכבר הזכרנו לא פעם, ר' אלחנן וסרמן, במאמרו על התשובה (בספר **קובץ מאמרים**) מחלק בין שני ממדים שיש בכל מצווה או עבירה: הממד הפורמלי-הלכתי והממד המהותי. כל מצווה יש בה ציות לקב"ה וגם תיקון כלשהו (שבגללו נצטוונו בזה), וכל עבירה יש בה מרי נגד הקב"ה וגם פגם כלשהו (שבגללו נאסרנו בכך). לפי זה היה אולי מקום לומר שציווי לשמור מצוות נועד ללמד אותנו את העובדה שיש חובת ציות לקב"ה, בעצם עשיית המצווה כמצווה. כלומר החידוש הוא שמעבר לתיקון המהותי שיש בעשיית המצווה או בהימנעות מעבירה, ישנו גם ערך בציות לציווי של הקב"ה ובאי מרידה כנגדו.

אך גם אם הסבר זה היה נכון, לא די בו. לשם כך הרי די היה לנו בפסוק כולל אחד ולא יותר. אך הרמב"ן עצמו מביא כאן כמה וכמה פסוקים שמורים לנו לשמור את המצוות, ועניינם של אלו הוא באמת צע"ג. נעיר כי לפי הרמב"ן השאלה מדוע הציוויים הכוללים מופיעים בתורה היא קשה הרבה יותר מאשר לפי הרמב"ם. לשיטתו הציוויים הללו אינם נמנים בגלל הכפילות. אם כן, מדוע באמת התורה כתבה אותם? נזכיר כי הרמב"ן (בהשגות, לא בפירוש התורה) כנראה מתייחס לציווי כמו "קדושים תהיו" כציווי נוסף על עשיית המצוות, ותו לא. אם כן, מדוע הוא בכלל מופיע?

ייתכן שיש מקום לומר שציוויים אלו אכן מהווים מצוות. בכל מצווה או עבירה ישנם עוד כמה וכמה עשין ולאין כוללים שמתלווים אליה כמו צללים. ובכל זאת הם אינם נמנים, שכן הם לא מוסיפים מאומה מבחינה מעשית. זהו הסבר קשה, שכן ההשלכות ההלכתיות של הוספת לאוין עדיין היו צריכות להיות קיימות. לדוגמא, בכל עשה היה צריך להיות גם לאו, או לאוין, ולכן היה עלינו להוציא עליו את כל ממונו (אמנם ראה לעיל בסופ"ב הסבר אפשרי לכך).

בין מצוות למצוות מנויות

כעת יש מקום לדון האם שורש ד הוא שורש פרשני או מהותי. כלומר, האם מה שלא מונים ציוויים כוללים הוא עיקרון שנוגע למניין המצוות, אולם כל העובר על לאו עובר גם על כל הציוויים הכוללים,

או שמא זהו עיקרון מהותי שקוב כי הוראות אלו אינן מצוות כלל, ולכן לא ניתן לעבור עליהן.

לכאורה ההכרעה תלויה בהנמקות לשורש זה. אם ההנמקה היא פרשנית (בדברי ר' שמלאי במכות, כמו שהופיע כמה פעמים בשורשים הקודמים), אזי לכאורה ישנו לאו אלא שהוא אינו נמנה בכלל התרי"ג. אולם אם ההנמקה היא מהותית, כמו מה שהצענו בשיטת הרמב"ם לעיל, אזי ייתכן שאין כאן בכלל לאו.

מסתבר שלשיטת הרמב"ן, אשר רואה כאן עיקרון שמבוסס על מניעת כפילות, אזי יש כאן לאו אלא שהוא אינו נמנה. ייתכן שמי שעובר על עה או ל"ת אחר יעבור גם עליו. ומכאן שאם התורה חזרה על מצוות כוללות כמה פעמים הרי זה כדי לחזק את הציוויים הפרטיים, ולהורות לנו שמי שעובר עליהם עובר גם על עוד כמה איסורים (הכלליים).

לעומת זאת, לשיטת הרמב"ם נראה שזוהי בעיה מהותית, שמסקנתה היא שאי אפשר למנות ציוויים אלו בתוך מערכת המצוות. אמנם ברור שמי שלא עובד את ה' עושה משהו שאינו ראוי, אבל קשה לומר שהוא ביטל עשה או עבר על לאו של עבודת ה'.

אם אין כאן משהו נוסף, אזי נדרש עדיין הסבר מדוע נכתבו כל הציוויים הללו בתורה? מה הם באו ללמדנו? ואפילו לשיטת הרמב"ן שאולי רואה בכל אלו מצוות, שרק אינן נמנות, עדיין צ"ע מה מקום להטיל עוד כמה עשרות לאוין על כל מצווה ללא כל נפ"מ מעשית? האם הם באים לחזק את האיסורים והמצוות הקיימים, אז מה טעם בכך (אולי מעבר לתוספת של לאו אחד ועשה אחד)?

עולמות, פגיונות ותיקונים

למעלה הצגנו את החלוקה שהציע ר' אלחנן וסרמן במאמרו על התשובה, בין ממד הציווי/מרי לבין הממד המהותי (תיקון/פגם) שיש בכל מצווה ובכל עבירה. מתוך כך הצענו שאולי ציווי לקיים מצוות נועד לגלות לנו שבכל מצווה יש פן של ציות מעבר לפן המהותי שיש בה. אך דחינו זאת בכך שלצורך זה די היה לנו במצווה כוללת אחת. אמנם ייתכן שהציוויים הכוללים מגלים לנו שכל עבירה או מצווה פוגמות/מתקנות כמה וכמה אספקטים שונים בעולמות הרוחניים או אולי אף בעולמנו. אמנם אין שם הסברים באשר לאופי התיקון או הפגמה הללו, אבל ייתכן שכל ציווי כזה מגלה על עוד אספקט שמתלווה לכל מצווה או עבירה.

אם נאמץ את ההצעה הזו, אזי התשובה לשאלה מדוע נכתבו המצוות הכוללות בתורה תהיה דומה מאד לתשובה שהצענו לגבי הפסוקים שמגלים לנו היבטים מטא-הלכתיים. זה נכתב כדי לגלות לנו משהו אודות המצוות וקיומן, אך לא משהו הלכתי.

נדגיש כי אם אכן זהו ההסבר להופעתם של הציוויים הללו בתורה, כי אז עולה מכלל דברינו שכל ציווי כולל כזה מתאר אספקט שמתקן או מקולקל על ידי כל תריג המצוות כולן. הרי כל פסוק כזה מתייחס לכלל המצוות, ולכן ברור שאם הוא מגלה משהו זה נוגע לכל המכלול הזה. אין כאן גילוי בשאלה מה מתוקן או נפגם ממצווה זו או אחרת, אלא משהו שנוגע לכלל המצוות.

מה שמתבקש כאן הוא המסקנה שכל פסוק כזה מגלה לנו על 'עולם' שלם, שכלל המצוות פוגמות או מתקנות אותו. כל פסוק כולל שכזה מגלה לנו על עוד עולם. כל מעשה מצווה או עבירה משפיע על כל אחד מהעולמות הללו, ולכן באמת ישנם כמה וכמה אספקטים מקבילים שמתקיימים בכל מצווה או עבירה.

הפגם שבעולם שלנו. כפי שראינו גם במאמר שלפני הקודם (לשורש השלישי), מצוות שפונות אך ורק כלפי עולמות נסתרים ועליונים אינן נכנסות למניין המצוות. לכן גם הכוונות של המקובלים, אשר נוגעות רק לעולמות הללו, אינן מהוות חלק מחייב מבחינה הלכתית במצוות תפילה. זהו עניין שפועל על העולמות העליונים בלבד, ללא השפעה ישירה על עולמנו, וככזה הוא אינו נכנס להלכה הפורמלית. אמנם הוא יכול ללוות את עשיית המצוות, או התפילה, אך הוא אינו העיקר ההלכתי שבהם.

הגילויים שבפסוקים הללו אינם נמנים כמצוות פרטיות רגילות, שכן הם מדברים על משמעות עשיית המצוות ולא מצווים על משהו. כל אחד מהם מצווה אותנו לעבוד את ה' ולקיים מצוות מבחינת אספקט (=עולם) אחר. ברור שתיקונים בעולמות העליונים כשלעצמם אינם נכנסים למסגרת המצוות. רק עניינים מעשיים אשר פועלים על המישורים שבעולם שלנו נמנים במסגרת מניין המצוות הרגיל. נכון הוא שגם לאלו ישנם פנים בנסתר, אלא שהללו מתרחשים במקביל לתקיון או

אודות עמותת 'מידה טובה'

עמותת 'מידה טובה' הוקמה למען קידום המחקר התורני ברוח אשר משלבת כלים אקדמיים עם כלים ישיבתיים-מסורתיים. לאחר פירסום דף שבועי העוסק בחקר י"ג מידות הדרש אנו עוברים כעת לדף שעוסק בעקרונות החשיבה ההלכתית. בכוונתנו להרחיב את מעגל הפעילות למחקר תורני בתחומים נוספים, ובטווח רחוק יותר אף לפרספקטיבות תורניות של נושאים מתוך מדעי הרוח.

מידה טובה

עמותת מידה טובה לחקר ההגיון היהודי



כל הזכויות שמורות למיכאל אברהם וגבריאל חזות.
נשמח על שימוש בחומר זה לכל מטרה שאינה מסחרית.
מותר להדפיס, לשכפל ולחלק.

דוא"ל: midatova@netvision.net.il

כתובת: "מידה טובה" ת.ד. 5217 כפר חסידים. מיקוד- 20400 פקס: 04-9847148