



בנתיב המצוות

על מצוות וסוגי מצוות

גבריאל חזות ■ מיכאל אברהם

הוצאת תם

כפר חסידים
אדר תש"ע 2010

© כל הזכויות שמורות למיכאל אברהם וגבריאל חזות
ולעמותת "מידה טובה לחקר ההגיון היהודי".
ת.ד. 5217 כ. חסידים, מיקוד: 20400
midatova@netvision.net.il

ניתן להזמין את הספר בטל': 02-6537612

סדר ועימוד: סטודיו תם
עיצוב הספר והכריכה: שפרה ברנדייס
התקנת מפתחות: יוסף חיים אברהם
הודפס בספריית בית-אל

הקדמה

עמותת 'מידה טובה' קיימת כבר מזה כחמש שנים. בשנתיים הראשונות, תשס"ה-תשס"ו עסקנו במידות שהתורה נדרשת בהן, ופריין יצא לאור בשני צמדי ספרים בהוצאתנו. בשנים תשס"ז-תשס"ח עזבנו את מידות הדרש, ועברנו לעיון בצורת החשיבה ההלכתית ובעקרונות המטא-הלכתיים מזוויות שונות. בשנה הראשונה עסקנו בעקרונות החשיבה המטא-הלכתית, והמאמרים משנה זו מופיעים בשלושת הכרכים שיצאים לאור כעת. בשנה השנייה עסקנו בשורשים של הרמב"ם, והתוצאות יפורסמו בעז"ה בספרנו הבא, שנמצא כעת בהכנה לדפוס. נעיר כי שני התחומים הללו, כמו גם תחום מידות הדרש, הם כמעט שדה בור מבחינת המחקר התורני, הן באקדמיה והן בעולם המסורתי (בישיבות). גם כאן מטרתנו היתה בעיקר לשרטט כמה קווים ראשוניים, וכמובן לא למצות את התחומים הרחבים הללו, בדומה למה שעשינו בשנתיים הראשונות ביחס למידות הדרש.

החל מהשנה הנוכחית (תשס"ט), החמישית לקיומה של 'מידה טובה', אנחנו עוסקים במחקר מקיף ושיטתי יותר על המידות, שמנסה לאסוף ולסדר באופן שיטתי את המסקנות מן המאמרים של השנתיים הראשונות, ולבנות תמונה שיטתית מלאה של כל אחת מהמידות (ולמעשה של כמה קבוצות מידות). לשם כך השתתפנו בבניית קבוצת מחקר שבה משתפים פעולה מתמטיקאים ולוגיקנים מן השורה הראשונה, וביחד עמם בחנו את המידות ההגיוניות, קל וחומר ושני בנייני האב, והגענו למודל לוגי-מתמטי מקיף שממצה את מכלול התופעות שנוגעות למידות הדרש הללו.

כעת הסתיים החלק הראשון של המחקר, והגענו למודל לוגי-פורמלי מאוחד עבור שלושת המידות ההגיוניות. אנחנו מאמינים שבמידה רבה הבנו את אופן פעולתן של המידות הללו, וכאמור אף איחדנו אותן למבנה לוגי כולל אחד. אנו מצאנו כי המידות הללו יכולות לשמש כאבני בניין לפורמליזציה לוגית של החשיבה הלא-דדוקטיבית בכל תחומי החשיבה האנושית, בהתאם לחזונו של הרב הנזיר (ראו על כך בשני מאמרינו הראשונים, לפרשיות בראשית ונח, תשס"ה). תוצאות המחקר ייצאו לאור בעז"ה בשני מאמרים וספר שנמצאים כעת בדפוס. לקראת סוף שנת תשס"ט עברה הקבוצה לעסוק בחקר שלושת מידות ה'כלל ופרט', בניסיון להגיע לתמונה מלאה ושיטתית של דרכי הדרש הללו. גם כאן די ברור שמדובר במבנה כולל, אם כי פחות אוניברסלי. ייתן ה' ויעלה בידינו לשרטט תמונה מקיפה של מידות הדרש ההלכתית, ובכך תתממש אחת ממטרותינו הראשוניות.

בפתח שלושת הכרכים הנוכחיים, שהם פירותיה של שנת תשס"ז, אנחנו מודים לה' על שזכינו להוציא לאור את פרי עמלנו. כאמור, בשנה היא עסקנו בשאלות מטא-הלכתיות, כלומר בדרכי החשיבה ההלכתיות. ייחודם של המאמרים כאן הוא בכך שמוקד העיון אינו הסוגיא ההלכתית עצמה אלא העקרונות שבבסיסה. מאמר תורני-למדני עוסק בדרך כלל בנושא הלכתי כלשהו, והעקרונות המטא-הלכתיים משמשים אותו רק ככלי עזר להבהרת הנושא ההלכתי הנדון בו. לעומת זאת, במאמרים שבכאן הנושא הוא העקרונות הלמדניים עצמם, ובמובן זה מדובר כאן בעיון מטא-הלכתי ולא בעיון הלכתי (על אף שהתחומים לא תמיד ניתנים להבחנה חדה זה מזה).

תחושתנו היא שיש חוסר גדול בסוג עיון כזה. מאמרים למדניים שנעשים בכלים מסורתיים, בדרך כלל עוסקים בשאלות הלכתיות ועיוניות, ומשתמשים בעקרונות למדניים ומטא-הלכתיים, לפעמים באופן לא מודע ולפעמים במודע. אך הנושא שלהם אינו העיקרון המטא-הלכתי אלא ההלכה הנדונה. דרך משל, קשה למצוא מאמר תורני שעוסק בשאלה מה משמעות החילוק הרווח בלימוד הבריסקאי בין 'חפצא' ל'גברא'. רבים משתמשים בצמד המונחים הזה (במשמעויות שונות), ככלי לניתוח הלכות שונות, אך מעטים מאד טורחים לברר את עצם משמעותם (לכן גם לא תמיד שמים לב לכך שיש להם כמה משמעויות שונות, ובודאי לא לקשר בינם לבין חילוקים אחרים – כמו מצוות פעולה ותוצאה, טעם וגדר וכדו').

חיבורים אקדמיים ספורים עוסקים בבירור המושגים הללו עצמם, אך גם שם ישנו חסר גדול, הן במתודה והן בהיקף. חיבור אקדמי גם הוא עוסק בדרך כלל בסוגיא הלכתית או בנושא הלכתי, ולא בעיקרון מטא-הלכתי. גם אם ישנו חיבור שעוסק בעיקרון הלמדני עצמו, מדובר בדרך כלל בעיקרון שהומשג כבר בספרות התלמודית, או לכל היותר בראשונים, אך לא בלמדנות ההלכתית המאוחרת יותר. חיבורים מעטים מאד עוסקים בלמדנות המאוחרת עצמה בנושא העיקרי לעיונם.

מאמרינו כאן נוגעים בעקרונות כאלו, ואנו עושים זאת בכלים למדניים-מסורתיים קלאסיים. הסיבה לכך היא שאנחנו מנסים לברר את העקרונות בהם אנו דנים 'מבפנים' ולא 'מבחוץ'. ובכל זאת, צורת העיון וזווית המבט חורגת מהמקובל בספרות התורנית הרגילה. פעמים רבות אנחנו שואלים את עצמנו לגבי השורשים הפילוסופיים של החילוק בו אנו דנים, ומוצאים לו אנלוגיות בתחומים חוץ-הלכתיים. בזה אנו חורגים כמובן מגבולות העיון ההלכתי המצוי.

במונחים המקובלים כיום, המאמרים הללו אינם 'מחקר תלמודי' וגם לא 'משפט עברי', ומסיבה זו נמנענו משימוש במונח הזה בכותרת הספרים. ענייננו הוא לשפוך אור נוסף על ההלכה, ועל העיון בה שהוא נעשה בפועל.

מטבע הדברים, במהלך הדברים עולות תובנות הלכתיות ומטא-הלכתיות רבות ומגוונות. דומה כי זוהי תוצאה ישירה של העובדה שהשאלות אותן אנחנו שואלים הן שונות מעט מאלו שנשאלות בדרך כלל, וגם מייחודה של צורת הטיפול בשאלות הללו. אלו הן אינדיקציות למשמעות החשובה שיש לשאלות המטא-הלכתיות, לא רק במישור העיוני-אקדמי, אלא גם במישור ההלכתי עצמו. יש במאמרינו כמה וכמה השלכות הלכתיות, לפעמים מפתיעות ואף נועזות. חלק מהדברים עוררו תגובות של הקוראים, מהן מסכימות ומהן חולקות, ואנו שמחים על אלו כמו גם על אלו. אנו מקווים שהדברים יתרמו משהו להתעוררות העיון המטא-הלכתי בבתי המדרש השונים, לגוניהם.

המאמרים נכתבו ונשלחו לקוראינו לפי סדר פרשיות השבוע, אף שאין בהכרח קשר בינם לבין הפרשה. הפרשה היא רק קטליזטור לעיסוק בנושא הנדון, אך בהחלט אין כאן מאמרים על פרשיות השבוע כמובן המקובל. ובכל זאת, לנוחיות הקוראים הוספנו את שמות הפרשיות אליהן התייחס המאמר המקורי בתכני הספרים השונים. זה עשוי לעודד את העיסוק בנושאים אלו ולשמש מקור לעיסוק בדברי תורה בשבתות בהן נקראות הפרשיות השונות. נוסף עוד כי אין קשר הכרחי בין המאמרים לבין עצמם, וכל אחד מהם עומד לעצמו. ובכל זאת, יש מהם שמזכירים מאמרים אחרים, ואף מוסיפים עליהם, והקריאה של כולם יכולה בהחלט להעשיר

את התמונה המתקבלת. נעיר כי מסיבות טכניות ההפניות למאמרים מקבילים בשנה זו נעשות לפי פרשיות השבוע. כדי לאתר את המאמר יש לעיין בתוכן העניינים, שם מצויינת ליד כל מאמר הפרשה בה הוא פורסם.

בגלל אורכם של המאמרים החלטנו לחלק אותם הפעם לשלושה ספרים, שמסודרים לפי תת-נושאים: הראשון עוסק במצוות וסוגיהן. השני עוסק באופני קיום מצוות ומעבר עבירות. והשלישי עוסק בעקרונות מטא-הלכתיים כלליים ובמשמעותם הפילוסופית. כאמור, אין קשר מהותי בין המאמרים השונים, כמו גם בין הספרים השונים, אך מאמרים שמזכירים זה את זה יימצאו בדרך כלל באותו כרך. השתדלנו להקפיד על כך שכל מאמר, ובודאי כל ספר, יעמוד לעצמו ויוכל להיקרא עצמאית.

כאמור, בספר הנוכחי אנו עוסקים בסוגי מצוות שונים. בתוכו אנו בוחנים שאלות כמו מצוות פעולה, מצוות תוצאה ומצוות השתדלות, ואת ההשלכה על הגדרות תהליכיות וסטטיות. אנו עוסקים ביחס בין החילוק הזה לבין שאלת טעמא דקרא. כמו כן, אנו דנים ביחס בין מצוות שמוטלות על יהודים לבין מצוות של בני נוח (שאלת הפרטיקולריות והאוניברסליות), וביחס בין מוסר לבין הלכה ועובדות. אנו בוחנים את אופני ההסתעפות השונים של מצוות ממצוות אחרות, כמו מצוות דרבנן ממצוות דאורייתא. אנו עומדים על סוגי מצוות שונים, ועל היחס בין הספירה הנורמטיבית לבין הספירה העובדתית. אנו עוסקים בהידור מצווה ובאונטולוגיה של תארים. מאמר אחר מתאר את הלוגיקה של השלילה בהלכה (דרך ההבדל בין מצוות עשה ולאיון). אנו עוסקים גם בנושא של קיבוץ חלקים למכלול, ואופני הכללה שונים. אחד המאמרים מגדיר 'פסוקים עקורים' (כלומר פסוקים שלא מוצאים את מקומם בהלכה), ובוחר את התופעה הזו ואת משמעויותיה. אנו בוחנים את החילוק בין 'חפצא' ל'גברא', ואת היחס בינו לבין ההבחנה הקאנטיאנית בין פנומנה לנואמנה. אנו נזקקים לשאלת היחס בין ממון לאיסור, וגם לשאלת הרגשות בהלכה, ויחסה לשאלת האפלטוניות (מעמדן האונטולוגי של אידיאות).

כתמיד, נשמח לשמוע הערות והארות מקוראינו הנאמנים, שהחכימו אותנו רבות גם בעבר.

תוכן עניינים

11 מצוות פעולה ומצוות תוצאה (פרשת בראשית)

המאמר מציג את ההבחנה בין מצוות פעולה למצוות תוצאה, ומבחין בין כמה סוגי מצוות תוצאה. הבחנה זו נוגעת לשאלת טעמא דקרא, שהרי הטעם הוא בדרך כלל המטרה של המצווה (=התוצאה המצופה ממנה). מתוך כך אנו דנים בשאלה מדוע התורה מגדירה מצוות כלשהן כמצוות פעולה או תוצאה. בסוף המאמר אנו עוסקים ביחס בין ההבחנה הזו לבין ההבחנה בין מצוות בחפצא ובגברא.

35 יהודי ובן נוח (פרשת נח)

המאמר דן בשאלה כיצד ההלכה רואה את היחס בין יהודי לבין בן נוח, ומתוך כך ביחס בין מצוותיו של היהודי ושל הגוי. אנו מציעים מודל שרואה את ההלכה כמבנה בן שתי קומות, אוניברסלית ופרטיקולרית. מתוך כך נגיע לשאלות אקטואליות, כמו 'מיהו יהודי' (במובן התרבותי וההלכתי).

59 הסתעפות חוקים והלכות ממקורותיהם (פרשת תולדות)

המאמר עוסק במשמעותה של התפילה, ובמחלוקת הרמב"ם והרמב"ן לגבי מעמדה ההלכתי. אנו מציגים כמה מכניזמים של הסתעפות ממצווה דאורייתא לפרטים דרבנן. אנו בוחנים מכניזמים מקבילים בתורת המשפט הכללית.

81 על מצוות ועובדות (פרשת וישלח)

המאמר עוסק בשאלת האזרה לכל איסור, ומתוכה בשאלת תפקידיה של האזרה, ובוחנים את היחס בין מצווה, אזרה וגזירה. מתוך עיון בשאלת היחס בין הציווי למציאות, אנו מבחינים בין הספירה הנורמטיבית לבין הספירה העובדתית, ומציגים את ההלכה כמבנה קונצנטרי של ספירות אלו זו בתוך זו.

101 על מוסר והלכה (פרשת ויגש)

המאמר עוסק בשאלת היחס בין מוסר להלכה. תוך דברינו אנו מציגים אפשרות שדרישות מוסריות חוץ-הלכתיות, הופכות בארץ ישראל לדרישות הלכתיות ממש. בתוך דברינו אנו שבים לשאלת טעמא דקרא, ובוחנים אותה במישור של טעמי מצוות דאורייתא וטעמי מצוות דרבנן.

117 על הידורים ותארים (פרשת בשלח)

המאמר עוסק במעמדה ההלכתי של החובה להדר במצוות, ומתוך כך בגדרי חובת הידור. כמו כן, אנו מגיעים לבחון את שאלת מעמדם האונטולוגי של תארים.

141 שני סוגי שלילה: בין עשין ללאוין (פרשת יתרו)

המאמר מעלה כמה אספקטים לא טריביאליים בנושא הבנאלי והנדוש הזה. אנו עומדים על הקשר לאופן הביצוע או המעבר על המצווה, לניסוח שלה בתורה, ובשקילות הלוגית לכאורה בין לאו לעשה. אנו מציעים הבחנה עקרונית בין לאו לעשה שאינה קשורה לשאלת האקטיביות-פסיביות הפיסית. בתוך דברינו אנו עוסקים גם בכשל מתודולוגי נפוץ של ערבוב בין הבחנה לבין ההשלכות שעולות ממנה. אנו בוחנים גם את מושגי השלילה השונים, ומבחינים בין שלילה לוגית לשלילה נורמטיבית.

165 הכללה ומיון בפרשנות ההלכתית והכללית (פרשת תרומה)

המאמר עוסק ביחס בין מצוות בניית המשכן ובניית הכלים. מתוך כך אנו עוברים לעסוק במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש ה"א, שמבוססת על הבחנה בין קיבוץ פעולות לפעולה כוללת לבין וקיבוץ חלקים של חפץ למכלול חפצי. שני המכניזמים הללו מבטאים קשיים שנוגעים להכללה ומיון בפרשנות ההלכתית והכללית, וגם במחקר המדעי.

181 מצוות השתדלות (פרשת תצווה)

המאמר עוסק ביחס בין מצוות פעולה ותוצאה, ומוסיף סוג שלישי של מצוות: מצוות השתדלות. הבחנה זו שופכת אור יקר על מבוכות רבות בהגדרת מצוות הטבת הנרות.

205 על פסוקים 'עקורים' (פרשת במדבר)

המאמר עוסק במה שכינינו 'פסוקים עקורים', כלומר פסוקים מפורשים שההלכה מתעלמת מהם. אנו דנים כיצד בכלל ניתן להגדיר גניבה של כלי שרת, שהרי רשות גבוהה היא בכל מקום. אנו מבחינים בין שתי משמעויות של הקדש: רשות הציבור ורשות הקב"ה. בתוך כך אנו חוזרים לנושא של היכללות בציבור, שנדון במאמר 9 בספר השני).

225 בין 'חפצא' ל'גברא' (פרשת נשא)

המאמר עוסק בניירות, ומתוך כך בהבחנה בין מצוות בחפצא ובגברא, במשמעויות שונות. אנו מבחינים בין חלויות לבין עובדות, בין סובייקטיביות לאובייקטיביות, ובקשר של כל זה להבחנה הקאנטיאנית בין פנומנה לנואומנה.

247 על ממון ואיסור בהלכה (פרשת קרח)

המאמר עוסק ביחס בין ההיבט האיסורי והממוני של מצוות שונות, והיחס בין החלקים המשפטיים וההלכתיים של ההלכה כולה. מתוך כך אנו יוצאים לבחון סוגי נתינות שונים בהלכה, ואת היחס בין המציאות לבין ההלכה.

271 תהליכים ושינויי מצב (פרשת ואתחנן)
המאמר עוסק ביחס בין נתינה לגוי ולעבד. מתוך כך אנו מתבוננים על תהליך כשינוי מצבים. בתוך הדברים עולה הבחנה בין מצוות בין-אישיות לבין מצוות בין אדם לחברו. אנו שבים להבחנה בין מצוות פעולה ותוצאה, דנים במצוות תהליך ומצב, וביחס בין לאו הבא מכלל עשה לבין עשין רגילים.

295 על רגשות בהלכה (פרשת עקב)
המאמר עוסק בשאלה כיצד ניתן לצוות על רגשות, והאם יש בזה מכניזציה שלהם. אנו עוסקים בהבחנה בין אהבה לתאוה, ובין סוגי אהבה שונים. אנו דנים האם אהבה פונה לאדם או לתכונות שונות שלו, ועומדים גם על מעמדן האונטולוגי של אידיאות. בתוך הדברים אנו מציעים שוב מודל שתי קומות של ההלכה: קומה פורמליסטית ועל גביה קומה מהותית.

321 על מצוות וחלקי מצוות (פרשת כי-תבוא)
המאמר עוסק ביחס בין מקרא ביכורים ולהבאת ביכורים. מתוך כך אנחנו עוסקים בשלושה סוגי יחסים בין פרטים במצווה לבין המצווה בכללותה, כמו גם ביחסים בין מצוות שונות (ראה גם במאמר 7 בספר ב). במהלך דברינו אנחנו מבחינים בין מאפיינים מקריים ומהותיים של עצמים ואידיאות, ועל מקורותיהם השונים.

נספחים

354 נספח א: מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכללים
365 נספח ב: ביבליוגרפיה כללית
367 נספח ג: מושגים ומילות מפתח

מצוות פעולה ומצוות תוצאה

הנקודות הנדונות:

- דיון בנושא הנדון, מתוך עיון במצוות פריה ורביה
- סוגים שונים של מצוות תוצאה
- השלכות הלכתיות להגדרת המצווה כ'פעולה' או כ'תוצאה'
- סוגים שונים של מצוות תוצאה
- סוגיית טעמא-דקרא בזיקה לנושא הנדון
- ההקבלה בין מצוות ב'חפצא' וב'גברא' למצוות 'פעולה' ו'תוצאה'

תקציר

במאמר זה אנו יוצאים מתוך עיון במצוות פרייה ורבייה, שלדעות רבות היא מצוות תוצאה, ומציעים את ההבחנה הכללית בין מצוות פעולה ומצוות תוצאה. יסוד הדברים הוא בכך שבמצבים אלו התוצאות אינן בשליטתנו, ולכן ייתכן שעל אף שהתורה מעוניינת בתוצאה ולא בפעולה, בכל זאת היא מטילה עלינו כמצווה דווקא את מעשה המצווה.

אנו מבחינים כאן בין כמה סוגים של מצוות תוצאה: בחלקן מוטלת עלינו רק ההשתדלות להשגת התוצאה ובחלקן אנו מצויים לעשות מעשה בכדי להשיג אותה. בסוג האחרון יש להבחין בין מעשים שיהוו קיום של המצווה, לבין השגת התוצאה באופן עקיף כך שאמנם המצווה לא התקיימה אך הגענו למצב בו אנו פטורים ממנה. במאמר זה אנו נוגעים בכמה היבטים שבהם ישנה השלכה הלכתית לכך שהמצווה מוגדרת כמצוות פעולה או תוצאה (כגון: מצווה הבאה בעבירה, קיום המצווה בעת הפטור, עשה דוחה לא תעשה, כוונה בעת עשיית המצווה ועוד).

אנו דנים במאמר בהשלכות של ההבחנה הזו על סוגיית טעמא דקרא. הטעם הוא בדרך כלל המצב שמושג על ידי מעשה המצווה. מצוות שבהן מטרת התורה היא התוצאה אך הציויי הוא על הפעולה הן דוגמא לעיקרון שלא דורשים טעמא דקרא, גם אם אין לנו ספק שהטעם הוא נכון ואמיתי.

מטבע הדברים התורה בדרך כלל מצווה אותנו על פעולות, שהרי רק הפעולות מסורות לשליטתנו. אולם בסוף דברינו אנו מביאים כמה דוגמאות נוספות למצוות תוצאה: מילה, הטבת הנרות, זריעה ובישול בשבת, ואף דנים בקצרה במהותה של מצוות צדקה. אנו מחלקים את מצוות התוצאה לשני סוגים, שנבדלים זה מזה בשאלה האם בכל זאת ישנה משמעות לפעולה.

בסוף המאמר אנו דנים בקצרה ביחס בין ההבחנה בה עסקנו כאן, בין מצוות פעולה ותוצאה, לבין ההבחנה הרווחת באחרונים בין מצוות בחפצא ובגברא. ההבחנות הללו דומות מאד, אך כנראה לא ממש זהות.

מבוא

אדם מישראל מצווה שיהיו לו לפחות שני צאצאים: בן ובת. על פניו נראה שמצווה זו היא מצוות תוצאה מובהקת. מסתבר שהתורה מעוניינת בהמשכיות שלנו, ולא דווקא בפעולות שמביאות לאותה המשכיות.

אמנם לכאורה הדבר אינו בידינו. אנו יכולים רק להשתדל שיהיו לנו ילדים, אבל התוצאה היא בידי שמים. אם כן, גם אם התורה אכן רוצה בקיומו של מצב, מה שנתון בידי של האדם הוא רק הפעולה שמובילה לאותו מצב. ייתכן שבמצב כזה התורה תגדיר את המצווה דווקא כמצוות פעולה ולא כמצוות תוצאה, וזאת על אף שמה שהיא באמת רוצה הוא המצב ולא הפעולה.

האם יש הבדל הלכתי בין שתי האפשרויות הללו? לכאורה בכל מקרה רק הפעולה היא בידי האדם, והמצב שנוצר ממנה אינו מצוי בשליטתו, ולכן נראה לכאורה שבכל המקרים רק הפעולה היא המוטלת עלינו בפועל.

במאמר זה ננסה להבין את החלוקה המטא-הלכתית בין מצוות פעולה לבין מצוות תוצאה ואת השלכותיה ההלכתיות, מתוך דיון הלכתי במצוות פרייה ורבייה.¹

א. מצוות פרייה ורבייה: בין פעולה לתוצאה

מצוות פרייה ורבייה כמצוות תוצאה: שיטת בעל ה'מנחת חינוך'

כמה פרטים במצווה זו מעידים כי זוהי מצוות תוצאה. לדוגמא, קיום המצווה תלוי בתוצאות שונות: שיהיו לו בן ובת, ושיהיו להם בנים. ויתירה מזו כתב במנ"ח מצווה א סק"ה שגם אם הבן נעשה לאחר לידתו פצוע דכא או כרות שפכה, כלומר אדם שאינו ראוי להוליד, כי אז אביו לא יצא ידי חובת המצווה.

הבית יוסף אבהע"ז סי' א הביא בשם כמה ראשונים שגם אם הוליד ממזר קיים את המצווה. ומוכיח **המנ"ח** (שם, רסק"ח) שהמדובר גם אם הביאה נעשתה בעבירה. ועל כך הוא מקשה (שם, ד"ה 'זוה זמן') כיצד אדם יוצא ידי חובת מצוות פרייה ורבייה בהולדת בנים ממזרים, והרי זוהי מצווה הבאה בעבירה. והרי כתבו כמה ראשונים שבמצווה הבאה בעבירה לא יוצאים ידי חובת המצווה, או מדאורייתא (ראה תוד"ה 'משום' סוכה ל ע"א, ועוד), או לפחות מדרבנן (ותוד"ה

¹ יש לדיון הזה גם פנים פילוסופיות, שאליהן לא נוכל להיכנס כאן. על כן נסתפק בהפניית הקוראים לאסופה **פילוסופיה**, ליאו ראוך (עורך), יחדיו, תל-אביב 1983, בעיקר בפרק הרביעי - 'פילוסופיית הפעולה'.

'ההוא' סוכה ט ע"א, ועוד).

המנ"ח מיישב את הקושי על פי סברת האחרונים שמצווה מוגדרת להיות באה בעבירה רק אם בשעת קיום המצווה נעברת העבירה.² לדוגמא, אם אדם מכניס מצה מרה"ר לרה"י בשבת, אזי אכילת המצה אינה נחשבת מצווה הבאה בעבירה, שכן המצווה מתקיימת באכילה ואילו העבירה נעברה קודם לכן, בשעת ההכנסה. לאור זאת, כותב **המנ"ח**, ניתן ליישב גם את הדין שמצוות פרייה ורבייה מתקיימת גם בבן ממזר. במקרה זה העבירה נעברת בשעת הביאה האסורה, ואילו המצווה מתקיימת בשעה שנולד הילד. הוא ממשיך ומוסיף לאור זאת שמעשה הביאה אינו מצווה אלא רק הכשר מצווה*, דאי אפשר זה בלא זה. הוא מביא לכך ראייה מן הדין שאם לא הוליד כלל, או אם הוליד ומתו הבנים (ראה **בשו"ע** אבהע"ז סי' א ה"ו), לא יצא יד"ח המצווה. וכך כתב גם שם בסקי"ד.³

שם בסקי"ד הביא את קושיית **הטורי אבן** ר"ה כח ע"א. שם בסוגיא מבואר שאם כפאוהו ואכל מצה יצא יד"ח מצוות אכילת מצה. הגמרא שם מתלבטת מי היה הכופה, ומעלה אפשרות שכפאו שד (=נכפה), ודוחה שבמקרה זה הוא אינו יוצא יד"ח כי שוטה אינו בר מצווה, וקיום המצווה בעת שהוא פטור ממנה אינו מועיל. ועל כך מקשה **הטו"א** כיצד גוי שהוליד בנים ונתגייר יוצא יד"ח פרייה ורבייה, והרי בעודו גוי הוא כלל אינו חייב בפו"ר. וכותב **המנ"ח** שם שלאור דבריו לעיל אין כל קושי, שכן מצוות פו"ר היא מצוות תוצאה, ולכן אם עובדתית יש לאותו אדם בנים הוא יוצא יד"ח. הכלל שקיום מצוות בעת הפטור אינו מועיל, נאמר רק על מצוות פעולה (כמו אכילת מצה) ולא על מצוות תוצאה. במקרה שלנו רק הכשר המצווה נעשה בזמן הפטור. ולהלן נבאר זאת מעט אחרת.

ובסק"ה הוסיף וכתב שאם חרש ושוטה הולידו בנים ונתפקחו אחר כך יצאו יד"ח מצוות פו"ר, בדומה לגוי שנתגייר. אם כן, שיטת בעל **המנ"ח** היא ברורה: מצוות פו"ר היא מצוות תוצאה. כעת נביא ראייה שהדבר אינו מוסכם, ויש שיטות החולקות עליו.

² ראה **שער המלך** הל' לולב פ"ח ה"ה, ומחלוקת ר"י ור"ת בתוד"ה 'אמר עולא' ב"ק סז ע"א.
³ יש להעיר שלפי זה ייתכן שאין צורך לתירוץ, שכן האחרונים כתבו שבמצוות תוצאה אין כלל פסול של מצווה הבאה בעבירה. ראה על כך **בעונג יו"ט** סי' ל וסי' מא בהג"ה, ו**שפת אמת** שבת קה ע"ב, ו**קובץ הערות** סי' יא.

מצוות פרייה ורבייה כמצוות פעולה: שיטת בעלי התוס'

ראשית, מדברי הטו"א הנ"ל עולה כי הוא כנראה אינו מקבל את דעת המנ"ח, ולשיטתו מצוות פרייה ורבייה היא מצוות פעולה ולא מצוות תוצאה. לכן לדעתו אם המצווה התקיימה בעת שהאדם פטור ממנה הוא אינו יוצא בה יד"ח (וראה שם מה שיישב את הקושיא מסוגיית ר"ה לגבי כפאוהו ואכל מצה).⁴

מקור החולק בבירור על המנ"ח אנו מוצאים בתוד"ה 'כופין' ב"ב יג ע"א.⁵ הגמרא בב"ב שם מביאה את מחלוקת ב"ש וב"ה לגבי מי שהוא חציו עבד וחציו בן חורין:

מיתבי: מי שחציו עבד וחציו בן חורין, עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי ב"ה; ב"ש אומרים: תקנתם את רבו, את עצמו לא תקנתם, לישא שפחה אינו יכול, לישא בת חורין אינו יכול, יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר: (ישעיהו מה) לא תהו בראה לשבת יצרה! אלא כופין את רבו ועושין אותו בן חורין וכותבין שטר על חצי דמיו, וחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש!

הדין הוא שעבד כזה אינו יכול לישא שפחה וגם לא בת חורין, ולכן הוא אינו יכול לקיים מצוות פ"ד. ב"ש טוענים שבמצב כזה כופים את רבו לשחרר אותו, וב"ה חזרו להודות להם ולהורות כדבריהם.

והנה, כידוע, הכלל בהלכה הוא שעשה דוחה לא תעשה. לאור זאת התוס' שם מקשים:

כופין את רבו - וא"ת אמאי כופין ליתי עשה דפרו ורבו וידחה לא תעשה דלא יהיה קדש? ואומר רבינו יצחק חדא דבעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה דמשעת העראה קא עקר ללאו ועשה דפרו ורבו לא מקיים עד גמר ביאה.

תוס' מקשים מדוע לא יבוא עשה של פרייה ורבייה וידחה את ל"ת של "לא יהיה קדש"? ועונים שעשה דוחה ל"ת רק כאשר העשה מתקיים באותו זמן שבו גם עוברים על הלאו. הלאו כאן נעבר בשעת ההעראה, ואילו העשה מתקיים בגמר הביאה.⁶

⁴ מקור זה אינו לגמרי חד משמעי, שכן אפשר היה להבין שאמנם המצווה היא מצוות תוצאה, ובכל זאת אם הפעולה נעשתה בעת שהיה פטור הוא אינו יוצא יד"ח. ומכאן שגם ראיית המנ"ח משם אינה כה חד משמעית. אמנם סברא זו כבר מקרבת אותנו מאד להבנה של מצוות פעולה ולא מצוות תוצאה, וראה על כך להלן.

⁵ וראה גם בתוד"ה 'לישא' השני, חגיגה ב ע"ב.

⁶ נתבונן על שני העקרונות אותם ראינו כאן: 1. מצב של מצווה הבאה בעבירה הוא רק כאשר

העולה מדברי התוס' שהם מבינים שהמצווה בפר"ר היא בפעולה ולא בתוצאה, שהרי לשיטתם זמן ביצוע המצווה הוא גמר הביאה ולא לידת הילדים.⁷

כוונה: שיטת הרצ"א מדינוב

כידוע, נחלקו תנאים האם מצוות צריכות כוונה או לא (ראה עירובין צה סוע"ב). בעקבותיהם נחלקו בכך גם האמוראים (ראה ברכות יג ע"א, ר"ה כח ע"ב ועוד), ולבסוף גם הפוסקים (ראה שו"ע או"ח סי' ס ה"ד). מהם מכריעים להלכה שמצוות אינן צריכות כוונה ומהם מכריעים שכן (וכ"פ השו"ע).

והנה המנ"ח שם בסק"ט מסביר לאותן דעות שמצוות צריכות כוונה, שלפי התוס' יוצא שבפר"ר גם כן יש צורך בכוונה כדי לצאת יד"ח, ככל מצוות הפעולה. אך לשיטתו שלו הוא כותב שאין צורך בכוונה. הסיבה לכך היא שהביאה היא רק הכשר מצווה, והכשר מצווה אינו טעון בכוונה (כמו עשיית סוכה, או אפיית המצה). אמנם הוא מוסיף שלכאורה תידרש כוונה כשייולדו לו הבן והבת. אך בסופו של דבר הוא מצדד שבמצווה שאינו עושה בה דבר, וקיומה הוא בדרך של ממילא אין צורך בכוונה כדי לצאת יד"ח. אם כן, לפי טענתו לכל הדעות מצוות תוצאה אינן טעונות כוונה לצאת יד"ח.

בספר **דרך פקודיך** (סי' א ריש חלק המעשה ובהקדמה א)⁸ הביא הרצ"א מדינוב את לשון ה**טור והשו"ע** אבהע"ז סי' א שכתבו: "חייב כל אדם לישא אישה כדי לפרות ולרבות", ודייק מכך שאדם צריך לכוין בנושאו אישה לקיים מצוות

הם מתרחשים באותו זמן. 2. עשה דוחה ל"ת רק כאשר שניהם מתרחשים באותו זמן. ברור שנוצרת בעייה במצב בו יש עשה ול"ת באותו זמן: האם נאמר כאן שהעשה ידחה את הלאו, או להיפך - שהעבירה תבטל את המצווה. שאלה זו נשאלת על ידי כמה ראשונים ואחרונים, ואכמ"ל בה (ראה חי' ר' דוד פסחים לה ע"ב, ועוד).

⁷ המנ"ח שם גם תמה כיצד מתקיימת המצווה בגמר הביאה, הרי כלל לא ברור שהאישה תתעבר ושייצא ממנה ילד בעקבות ביאה זו, ובודאי לא סביר להניח שייצאו ממנה שני ילדים. לעניין השאלה השנייה נראה כי אין כאן קושי של ממש, שהרי אם התפיסה היא שזוהי מצוות פעולה, אזי גמר הביאות של כל הילדים ביחד מהווים את ביצוע המצווה. המצווה מתקיימת ברגע גמר הביאה של שני הילדים הראשונים.

אמנם גם הקושיא הראשונה אינה ברורה: הרי תוס' טוענים שלא ניתן להתיר לו את איסור 'לא יהיה קדש', בגלל שהעשה אינו מתקיים באותו זמן כמו הלאו. אמנם נכון שלא כל גמר ביאה ייחשב כזמן ביצוע המצווה, אולם ברור שהמצווה מתקיימת בגמר ביאה כלשהי, ולכן בכל מקרה היא אינה מתרחשת בעת ביצוע העבירה, ולכן אין מקום להתיר אותה מצד עשה דוחה ל"ת.

⁸ ראה בהערות למנ"ח מהדורת מכון ירושלים, מצווה א הערה יח, וב**טור השלם** אבהע"ז סי' א בהערות ה' ול' שיובאו להלן.

פר"ר.⁹

עוד כתב שם במ"ע א (וע"ש גם בסי' כה):

דהנה איפסקא הלכתא דמצוות עשה מדאורייתא צריכה כוונה. והנה איכות הכוונה הוא לכוין לקיים במעשה הלזו מצוות הבורא יתברך. וצורך הכוונה הלזו היא תיכף בנשאו אישה לעזר ובכל פעם בעת החיבור. והנה במצווה שמפורש בה טעם בתורה מחוייב לכוין גם הטעם, ובזולת זה אינו יוצא. והנה גם במצוה הזאת נאמר "פרו ורבו ומלאו את הארץ", וזה אינו ביד האדם למלא את הארץ, ואין בבחירתו רק להשתדל בחיבור עם העזר.

והנה נראה הדבר לטעם מפורש בתורה שאני מצוכם הדבר הזה בכדי למלאות פני תבל עובדי הש"י. וגם מתיבות 'פרו ורבו' ג"כ נראה כן, דאפקיה רחמנא למצוה הזאת בלשון 'פרו ורבו', וזה אינו בכוח האדם. כי הרבה פעמים יתעסקו בחיבור ויהי יגע לריק. והציווי היתה מהראוי להיות "קח לך אישה ובה עליה", כי זה ביכולת האדם ובחירתו. ומדאפקיה בלשון 'פרו ורבו' הנה הוא טעם מפורש בתורה וצריך כוונה לטעם הזה.

טענתו היא שהציווי של התורה 'פרו ורבו' אינו אלא טעם ולא ציווי, שהרי התוצאה הזו (=הלידה) כלל אינה ביד האדם. אם כן, ברור ש'פרו ורבו' אינו ציווי, אלא טעם למצוות הקידושין. והוסיף שם שבכל מקום שהטעם מפורש בפסוק יש לכוין את הטעם הזה במצווה, ולכל הדעות הכוונה מעכבת.¹⁰ ולכן הוא מסביר שהכוונה של פו"ר מעכבת במצוות הקידושין לכל הדעות (גם לפי אלו הפוסקים שמצוות אינן צריכות כוונה).¹¹ יש לשים לב לכך שהנחתו היא שמצוות פו"ר היא מצוות פעולה ולא תוצאה (כתוס', נגד המנ"ח), זאת על אף שגם הוא מסכים לכך שהתורה מעוניינת דווקא בתוצאה. מסיבה זו הוא גם כותב להדיא שהכוונה הדרושה בעת

⁹ ובספר **דרך המלך** הביא בשם מחותנו, בעל המנ"ח, שבסדרו חופה וקידושין היה נוהג להזהיר את החתן שיכוין למצווה לצאת ידי השיטות שמצוות צריכות כוונה. אמנם נראה שכונתו למצוות קידושין, ולא למצוות פו"ר שלפי שיטתו היא כלל אינה צריכה כוונה. ובאמת יש לדון האם קידושין היא מצווה בפנ"ע, או שהיא רק דין שמכשיר את האופן בו עושים פרייה ורבייה (הכשר מצווה, או מכשירי מצווה). מדיוק לשון ה**טושו"ע** שהובאה כאן למעלה נראה שזהו רק אמצעי לפו"ר. אך מלשון הרמב"ם בתחילת הל' אישות, וב**ספהמ"צ** שלו בעשה ריג, וכן מלשון ה**חינוך** נראה שזוהי מצווה עצמאית. וכבר דשו בזה רבים.

¹⁰ וכעין זה כ' ה**טור** בריש הל' סוכה, שצריך לכוין 'למען יידעו דורותיכם', וראה גם ב**משנה ברורה** שם.

¹¹ אמנם כאן מדובר בכוונה ספציפית הנוגעת לתוכן המצווה, ולא בכוונה הכללית לצאת ידי חובה (שבה עוסקת המחלוקת האם מצות צריכות כוונה), כמו במקרה של סוכה.

ביצוע המצווה היא כוונה בפעולה (בקידושין ובביאה). הוא ממשיך ומקשה שם מכוח העיקרון הזה (ראה **טור השלם** שם, הערה ל) על הדין שגר שנתגייר והיו לו בנים בגיתו שקיים מצוות פו"ר (לפחות אם גם בניו נתגיירו), בדומה לקושיית ה**טו"א** הנ"ל. הוא טוען שבעודו גוי הוא לא התכוין למצווה, ולכן לא יכול היה לצאת יד"ח לשיטות שמצוות צריכות כוונה.¹² הוא מסביר שהכוונה הנוספת הזו, מעבר לכוונה לצאת ידי חובה (שהיא כוונת המצוות הרגילה), אינה מעכבת.¹³ על קושיית ה**טו"א** הנ"ל הסביר המנ"ח שמכיון שהמצווה היא מצוות תוצאה ניתן לצאת יד"ח גם אם הכשר המצווה נעשה בזמן הפטור. גם על קושי זה שבכאן ניתן לענות באופן דומה: מצוות תוצאה אינן צריכות כוונה, כמו שכתב המנ"ח הנ"ל (שהרי הביאה היא רק הכשר מצווה שאינו דורש כוונה, ולידת הילדים אין בה מעשה ולכן גם היא אינה טעונה כוונה). אולם תפיסתו של הרצ"א מדינוב היא שפו"ר היא מצוות פעולה ולא מצוות תוצאה, ולכן הוא נותר עקבי לשיטתו.

סוגיות בכורות מז ע"א ויבמות סב ע"א

לכאורה ישנו מקור בגמרא לתפיסה של מצוות פו"ר כמצוות תוצאה. הגמרא בבכורות מז ע"א מביאה שתי הלכות שנוגעות ליחס בין גוי שהתגייר לילדיו: **איתמר, היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, רבי יוחנן אומר: אין לו בכור לנחלה, ור"ש בן לקיש אומר: יש לו בכור לנחלה. רבי יוחנן אומר: אין לו בכור לנחלה - דהא הוה ליה ראשית אונו, ור"ש בן לקיש אומר: יש לו בכור לנחלה - גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר, היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אומר: קיים פריה ורביה, ור"ש בן לקיש אומר: לא קיים. ר' יוחנן אומר: קיים (ישעיהו מה) לא תוהו בראה לשבת יצרה, ור"ש בן לקיש אומר: לא קיים פריה ורביה - גר שנתגייר כקטן שנולד דמי.**

ההלכה הראשונה עוסקת בדיני ירושה לבניו לאחר גיורו, וההלכה השנייה עוסקת בדיני פרייה ורבייה. מייד לאחר מכן הגמרא עושה צריכותא בין שתי המחלוקות הללו:

וצריכא, דאי איתמר בהא קמייתא - בהא קאמר רשב"ל, משום דבהיותו

¹² הוא טוען שגם אם התכוין זה אינו מועיל, כי עדיין לא היה מחוייב במצווה כישראל. בהנחה זו יש לדון, ואכ"מ.

¹³ אמנם למעלה ראינו הוא כותב במפורש שכוונה זו מעכבת לכל הדעות, וצע"ק.

עובד כוכבים לאו בני נחלה נינהו, אבל בהא - אימא מודה ליה לרבי יוחנן דלא תוהו בראה לשבת יצרה, והא עבד ליה שבת; ואי איתמר בהא - בהא קאמר רבי יוחנן, אבל בהא - אימא מודה ליה לר"ש בן לקיש, צריכא.

הגמרא אומרת שאם היתה מובאת רק המחלוקת הראשונה היינו חושבים שהבן הגוי לא היה בן נחלה בעודו גוי, ולכן כשהאב מתגייר בנו שנולד לו כיהודי אכן יירש כפליים כבכור (הבן הגוי שקדם לבן זה לא נחשב כבנו לעניין זה), אבל לגבי מצוות פו"ר היינו חושבים שר"ל יודה לריו"ח שקיים מצוות פו"ר, שהרי סו"ס כבר עשה 'שבת' (בשני סגו"לים. כלומר יישב את העולם).

לכאורה הגמרא אומרת שגוי שהתגייר יצא יד"ח פו"ר מפני שכבר בגיותו הוא קיים מצווה זו. אמנם תוד"ה 'והא' כותבים על כך:

והא עבד ליה שבת - בפ' הבא על יבמתו (יבמות דף סב) קאמר בלשון אחר דמעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו ולא בני חיוב קאמר דבפ' ד' מיתות (סנהדרין דף נט) מוכח דלא מיפקדא אפריה ורביה אלא כלומר דזרעו מתייחס אחריו והיינו עבד ליה שבת דקאמר הכא וגבי עבד קאמר ביבמות (דף סב) דהכל מודים דאין לו חייס.

תוס' מעיר שגוי אינו חייב בפו"ר, ולכן כוונת הגמרא היא שזוהי מצוות תוצאה, כפי שכתב המנ"ח הנ"ל: הוא קיים מצוות פו"ר מפני שסו"ס בפועל יש לו בנים שמתייחסים אחריו, גם אם יצירתם היתה בשעת הפטור.

ובסוגיית יבמות סב ע"א הנוסח הוא מעט שונה:

איתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה. רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה, דהא הוה ליה; וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה, גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, רבי יוחנן אמר: אין לו בכור לנחלה, דהא הוה ליה ראשית אונו; וריש לקיש אמר: יש לו בכור לנחלה, גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי. וצריכא, דאי אשמעינן בההיא קמייתא, בההיא קאמר רבי יוחנן, משום דמעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו, אבל לענין נחלה דלאו בני נחלה נינהו - אימא מודי ליה לריש לקיש; ואי איתמר בהא, בהא קאמר ריש לקיש, אבל בההיא - אימא מודה ליה לר' יוחנן, צריכא.

בסוגיא זו ריו"ח אומר מפורשות שהטעם מדוע הוא קיים מצוות פו"ר הוא מפני שבעובדה יש לו בנים (ומשמע שזה על אף אין מצוות פו"ר בגוי). הצריכותא נעשית כאן הפוך, והנימוק שעולה לטובת דינו של ריו"ח הוא שכבר מעיקרא הוא

היה בן פו"ר. נזכיר כי אין הכוונה לחיוב במצוות פו"ר, כפי שהעירו התוס', אלא לכך שבפועל הוא קיים את המצווה: בפועל התוצאה קיימת. יש להעיר כי הנימוק בשתי הסוגיות משתמש במקורות שונים: בסוגיית בכורות מובאת המצווה מדברי קבלה (ישעיהו מ"ה) 'לא תהו בראה לשבת יצרה', ואילו בסוגיית יבמות מובאת המצווה של פו"ר עצמה. היחס בין שתי המצוות הללו הוא עמום וסבוך מאד, ובכמה מקומות בחז"ל ובראשונים נראה שמחליפים אותן זו בזו. ייתכן שכאן ישנו רמז כלשהו ליחס ביניהן: מצוות 'לא תהו בראה' היא מצוות תוצאה (= ליישב את העולם), ואילו פו"ר היא מצוות פעולה שתכליתה היא התוצאה. לכן כאשר הגמרא בבכורות רוצה לומר שהושגה התוצאה הרצויה היא משתמשת דווקא במונח 'שבת'.¹⁴ והדברים עדיין צריכים עיון.

השלכה הלכתית: התעברה באמבטי¹⁵

בספר חלקת מחוקק אהע"ז סי' א סק"ח כותב שאישה אשר התעברה באמבטיה מזרע של איש וילדה בן או בת, האיש קיים מצוות פרייה ורבייה בכך. הוא מביא ראייה לכך מספר היחוד (המיוחס לרב חמאי גאון) שכתב שבן סירא היה בנו של ירמיה הנביא מאישתו שהתעברה ממנו באמבטיה. כאן לא היתה כוונת מצווה, ואף לא היה מעשה ביאה (העיבור היה בגרמא). וכן כתב הבית שמואל (שם, סק"י), והוכיח זאת מדברי הב"ח יו"ד סי' קצה בשם סמ"ק. וראה בט"ז אהע"ז סי' א סק"ח שחולק על הראייה מחותנו (= הב"ח).

דוגמא זו של עיבור באמבטיה היא דוגמא מובהקת של תפיסת מצוות פו"ר כמצוות תוצאה. כאן כלל לא נעשה מעשה, ואף לא היתה כוונה, ובכל זאת האב יצא ידי חובה. הסיבה לכך היא שסו"ס בפועל יש לו בן, וזו הגדרת המצווה.

ב. אופן שלישי: בין קיום מצווה לבין הגעה למצב של פטור

הקדמה

כפי שראינו במבוא למעלה, המצב במצוות פרייה ורבייה הוא בעייתני: מחד, התוכן של המצווה נראה בעליל כמו מצוות תוצאה. די ברור שהתורה מעוניינת בכך שיהיו לנו ילדים ולא בעצם פעולת הביאה. יתר על כן, לכל הדעות קיום המצווה

¹⁴ ישנו כאן חידוש נוסף שכאשר קיימת התוצאה התקיימה גם מצוות הפעולה. כעין מי שנולד מהול וכדו' (וראה על כך להלן).

¹⁵ ראה על כך בשו"ת באהלה של תורה, לרב יעקב אריאל, אבהע"ז סי' טו.

תלוי בתוצאה. לדוגמא, אם אדם הוליד ילדים שלהם עצמם אין ילדים (מתו בלי ילדים), הוא לא יצא יד"ח. זוהי קביעה מרחיקת לכת, שכן קיום המצווה אינו תלוי רק בתוצאות שהן בידי שמיים, אלא גם בפעולות של בני אדם אחרים. אם בניו החליטו, או שלא הצליחו, להביא ילדים לעולם, גם הוא לא יצא יד"ח.¹⁶ מאידך, מה שמסור ביד האדם הוא רק הכשר המצווה, פעולות הקידושין והביאה, ולכן לכאורה רק לגביהם התורה יכולה לצוות אותנו. משיקול זה נראה שמצווה כזו צריכה להיות מצוות פעולה ולא מצוות תוצאה. נראה שבמצב כזה עומדות בפני התורה שתי אפשרויות, והן אשר שנויות במחלוקת שסקרנו למעלה:

1. להגדיר את הפעולה כחובה ההלכתית (למרות שמה שהיא באמת רוצה הוא דווקא המצב). בדרך זו בחרו בעלי התוס' בפרק הקודם, שהבינו את מצוות פו"ר כמצוות פעולה.
2. להגדיר את המצב כחובה ההלכתית, והחובה לבצע את הפעולה תיגזר ממילא כהכשר מצווה. בדרך זו בחר המנ"ח.

הסבר שיטת התוס' והרצ"א: המצב כתנאי לקיום במצוות פעולה

לכאורה המנ"ח מביא כמה טענות חזקות לטובת עמדתו. הרי אדם לא יוצא יד"ח המצווה אם לילדיו אין ילדים. אם כן, לכאורה ברור שזוהי מצוות תוצאה ולא מצוות פעולה. קיום המצווה הוא בעת היווצרות המצב, ולא בעת ביצוע פעולה כלשהי. לשיטות החולקות עלינו להניח שאמנם המצווה היא מצוות פעולה, אולם זה בדיוק בגלל העובדה שהתוצאה אינה מסורה בידינו. בסופו של דבר התורה מעוניינת בתוצאה ולא בפעולה. כיצד התורה יכולה להכניס את התוצאה לתוך הגדר ההלכתי שנוגע אלינו? בדרך כלל מסבירים זאת בצורה של תנאי לקיום המצווה. אמנם המצווה עצמה היא פעולה (קידושין וביאה), אך קיום המצווה מותנה בכך שייווצר המצב הרצוי (= שיהיו ילדים בני ילדים).

זוהי אפשרות שלישית להבין את גדרה ההלכתי של מצווה: מצוות פעולה שקיומה מותנה בהיווצרותה של תוצאה כלשהי. כאן הצענו את האפשרות הזו כפתרון אפשרי למצב בו התורה מעוניינת בתוצאה, אך מה שנתון בשליטת

¹⁶ יש שרצו לטעון שלידת הנכדים דרושה רק כאינדיקציה לכך שילדיו הם בעל יכולת הולדה, אך בסופו של דבר מה שקובע את קיום המצווה הוא רק איכות הילדים שהוא עצמו הביא לעולם. לפי זה, אם ילדיו בני הולדה ורק בוחרים שלא ללדת הוא כן קיים את המצווה (אף שאולי הוא לא יכול לדעת זאת כל עוד הם לא הולידו בפועל). קשה ליישב שיטה זו עם רוב המקורות, ואכ"מ.

האדם הוא הפעולה בלבד. אמנם יש להעיר שלא נראה כי הגדרה זו פותרת את הבעייה המהותית: אם התורה אינה מצווה עלינו דברים שאינם בידינו, כי אז מסתבר שגם הכנסת תנאים לקיום שאינם בשליטתנו אינה טובה יותר. סו"ס התורה מגדירה כאן מטרות שלא מצויות בהישג ידינו, ומאי נפ"מ האם זה תנאי לקיום או שזהו עצם הקיום?

בין קיום המצווה לבין הגעה למצב של פטור

הרב אריאל בתשובתו הנ"ל מביא את דברי הרצ"פ פרנק, בשו"ת **הר צבי**, על ה**טור** אהע"ז סי' א. הרצ"פ מיישב את קושיית המנ"ח דלעיל, כיצד יוצא אדם ידי חובה בבן ממזר, והרי יש כאן מצווה הבאה בעבירה. הרצ"פ מסביר שהמוליד ממזר אמנם לא קיים את מצוות פרייה ורבייה, ואין לו שכר על קיום המצווה, אך בכל זאת הוא נפטר ממצוות פרייה ורבייה. בפועל יש לו בן שמתייחס אחריו, ולכן אין מקום לחייבו להביא ילד נוסף לעולם.

הוא משווה זאת לגוי שהיו לו בנים בגיותו והתגייר. כפי שהזכרנו, לרוב הפוסקים גוי אינו חייב בפו"ר, ובכל זאת לאחר הגיור הוא קיים את המצווה. למעלה הוכחנו מכאן שזוהי מצוות תוצאה, אך הרצ"פ מגדיר זאת באופן שונה: אמנם אין כאן מעשה מצווה, והוא לא יקבל שכר על קיום המצווה, אך סו"ס בפועל יש לו ילדים שמתייחסים אליו, ולכן אין מקום לחייבו להביא עוד ילדים לעולם.

הרב אריאל מיישב בצורה כזו גם את שיטות הבית שמואל והחלקת מחוקק הנ"ל, שבנתעברה באמבטיה יוצא יד"ח מצוות פו"ר. הוא שואל היכן היתה כאן כוונה, והרי חסרה כאן אפילו מודעות לכך שנוצר העיבור.¹⁷ לפי הצעתו ההסבר הוא כדברי הרצ"פ הנ"ל, שאמנם לא התקיימה כאן מצוות פו"ר, אך בפועל מכיון שהתוצאה הושגה אין מקום לחייבו להביא עוד ילדים לעולם.

דומה כי זהו הסבר מתבקש ללשון הגמרא שראינו למעלה 'דעבד לה שבת'. כלומר אנו פוטרים את הגוי שהתגייר מהבאת ילדים נוספים לעולם שכן הוא כבר עשה שבת לעולם. אמנם קיום מצווה אין כאן, אך המצב הרצוי כבר נוצר.

במה אפשרות זו שונה מקודמותיה?

לכאורה ישנה כאן הגדרה חדה יותר של מצוות תוצאה. אולם עד כאן הבנו

¹⁷ למעלה הסברנו שמצוות תוצאה אינן טעונות כוונה. והבאנו שהמנ"ח העלה אפשרות שיתכוין כאשר ייולדו לו הילדים, אך לבסוף הוא דחה זאת.

שאם מצווה מסויימת מוגדרת להיות מצוות תוצאה אזי כאשר התוצאה מושגת המצווה קויימה, ואף יש שכר על כך (אולי שכר פחות, שהרי לפום צערא אגרא). כעת אנחנו מבחינים בין שתי רמות שונות של קיום: קיום המצווה (וקבלת שכר). יציאה ידי חובה. ישנם מצבים שבהם המצווה לא קויימה, אך הפעולה של האדם הביאה אותו למצב שבו הוא נפטר מן המצווה. את הקיום משיגים אך ורק באמצעות הפעולה, אך ניתן להגיע לפטור מן המצווה באמצעות השגת המצב, שהרי סו"ס רצון התורה התקיים. זהו ניסוח טוב יותר של התפיסה לפיה המצווה היא הפעולה, והמצב הוא תנאי לקיום המצווה.

דוגמא: סוכה גזולה

ישנן דוגמאות נוספות בהקשרים הלכתיים נוספים להבחנה זו, ובמהלך השנה כנראה נגיע לכמה מהן. רק כדי לחדד את הדברים נביא כאן דוגמא ידועה אחת: סוכה גזולה. בתוד"ה 'ההוא' בסוכה ט ע"א, הקשו מדוע נדרש מקור ("חג הסוכות תעשה לך") לפסול סוכה גזולה, והרי בין כה וכה לא יוצא בה ידי חובה מכיון שזוהי מצווה הבאה בעבירה. המנ"ח, במצווה שכה סק"י, מיישב את הקושיא הזו בהסתמך על כך שאין מצווה לאכול בסוכה (מעבר ללילה הראשון). אם כן, כשאדם יושב בסוכה פסולה הוא אמנם לא מקיים מצווה, אך אין מצווה כזו. מאידך, ודאי שיש איסור לאכול מחוץ לסוכה גם בשאר ימי החג, אך אכילה בסוכה גזולה אינה נחשבת אכילה חוץ לסוכה. כלומר מצד מצווה הבאה בעבירה, לולא המקור המובא בגמרא, היינו חושבים שהאוכל בסוכה גזולה אמנם לא קיים מצוות סוכה, אך הוא גם לא אכל חוץ לסוכה. לכן נדרש מקור שפוסל את הסוכה הזו מכל וכל. לענייננו, זהו מצב של פטור מן המצווה ללא קיום שלה, וכמובן גם ללא נטילת שכר על קיום המצווה.¹⁸

¹⁸ במהדורת מכון ירושלים, בהערה טו שם, מובאים כמה אחרונים שהקשו על ההבחנה הזו, אשר יוצרת ממוצע בין מצווה לעבירה, והדברים עתיקים. בכל אופן, לפי דברינו הבחנה כזו קיימת במקומות נוספים.

ג. טעמא דקרא: בין פעולה לתוצאה

הקשר לסוגיית טעמא דקרא

למעלה העלינו שתי אפשרויות שעומדות בפני התורה להגדיר את החובה ההלכתית: החובה היא הפעולה (ואולי התוצאה היא תנאי), או שהחובה היא התוצאה עצמה והפעולה היא רק הכשר מצווה.

שתי האפשרויות הללו משקפות מתח בין טעמה של הלכה מסוימת לבין הגדר ההלכתי שלה. הן מצביעות על אפשרות ששני אלו לא יהיו תואמים זה לזה. לפי אפשרות 1 ההגדרה ההלכתית משקפת את הערך ההלכתי, כלומר טעמא דקרא מתלכד עם הגדר ההלכתי. אך לפי אפשרות 2 ההגדרה ההלכתית אינה משקפת את הערך המהותי. כאן נוצר הבדל בין הטעם לבין הגדר ההלכתי.

דרישת טעמא דקרא במינוח ההלכתי היא הסקת מסקנות הלכתיות מתוך טעמה של מצווה כלשהי. והנה, כידוע, נחלקו תנאים האם אנו דורשים טעמא דקרא או לא (ראה בסוגיית ב"מ קטו ע"א, ועוד): לפי ר' שמעון אנו דורשים טעמא דקרא, ולפי ר' יהודה לא, והלכה כר' יהודה.

התפיסה המקובלת לכך שלא דורשים טעמא דקרא היא שאין לנו יכולת לרדת לעומק טעמן של מצוות התורה. אולם בסוגיית סנהדרין כא ע"א, לפחות לפי הבנת הרמב"ם, אנו מגלים עובדה מפתיעה: לפעמים התורה עצמה מגלה לנו במפורש את טעם המצווה, ובכל זאת, על אף שהטעם הוא בודאי נכון, אנו לא דורשים אותו.¹⁹ הסוגיא שם עוסקת בציווי על מלך לא להרבות לעצמו נשים. התורה עצמה מפרשת את טעם העניין 'ולא יסור לבבו'. והנה על אף זאת הרמב"ם פוסק (הן בפייהמ"ש שם, הן בשורש החמישי, והן בהלכות מלכים) שלא דורשים טעמא דקרא גם במקרה זה, ולכן הריבוי אסור (מעבר לשמונה עשרה נשים) בלי כל קשר להסרת הלב. יש לכך שתי השלכות הלכתיות שעולות שם בסוגיא (ושנויות במחלוקת תנאים): לקיחת אישה אחת שמסירה את לבבו אינה אסורה מדין זה (=איסור ריבוי נשים). ולקיחת יותר נשים צדקניות שלא יסירו את לבבו, גפם היא אסורה באיסור זה. לפי הרמב"ם הגדר ההלכתי הוא שאסור למלך לקחת לו מעבר לשמונה עשרה נשים, בלי תלות באופיין.

כיצד ייתכן שאנו לא דורשים טעמא דקרא במצב שבו התורה עצמה אומרת לנו את הטעם?²⁰ כאן ודאי אין חשש שאנחנו טועים בפרשנות, שהרי התורה

¹⁹ ראה על כך במאמר מידה טובה לפרשת מטות-מסעי, תשסו.

²⁰ במאמרנו הנ"ל הצענו הסבר אפשרי, ואכ"מ.

עצמה מוסרת לנו את הטעם. הדוגמא שלנו לגבי פרייה ורבייה מציעה מנגנון מעניין להסביר את הכלל התמוה הזה. לפעמים טעם המצווה אינו יכול לקבוע את גדרה, מסיבות צדדיות. לא בגלל שהטעם אינו נכון, אלא בגלל שהגדר ההלכתי מתחשב גם בשיקולים נוספים מעבר לטעם. ובמקרה של פו"ר ראינו שלכל הדעות הטעם הוא יישוב העולם. לכן ברור שמטרת הציווי, כלומר טעמה של המצווה, היא התוצאה הסופית (=שיהיו לו ילדים). ובכל זאת ראינו שיטות שגדרה ההלכתי של המצווה הוא שונה. במקרה של פו"ר ראינו שהדבר נובע כנראה מאילוץ שהתוצאה אינה בידי האדם, ולכן אי אפשר לצוות עליו להגיע לתוצאה זו. במקרים אחרים ייתכן שייכנסו שיקולים נוספים שיגרמו להבחנה בין טעם המצווה לבין גדרה ההלכתי.

הכללה: מדוע לא דורשים טעמא דקרא?

למעלה ראינו שהרצ"א מדינוב טען כי כאשר התורה קובעת תוצאה כלשהי שלא מסורה בידי האדם, היא כנראה מתכוונת לומר טעם למצווה ולא את גדרה של המצווה.²¹ לכאורה ניתן להעלות טיעון דומה כמעט ביחס לכל מצווה למעשה, טעם של מצווה הוא בעצם מהותו מצב, ולא פעולה. אנו מצויים לעשות משהו כדי להשיג תוצאה, או מצב כלשהו. אם כן, היינו מצפים שבדרך כלל טעם המצווה יהיה המצב שנוצר כתוצאה מביצוע הפעולה. בנוסף לכך, בדרך כלל התוצאות אינן מעשה ידי האדם. מה שהאדם יכול לעשות הוא בדרך כלל פעולה. התוצאה שיוצאת ממנה היא תוצאה של ממילא, ולא מעשה ידיו באופן ישיר.

התורה רוצה להשיג תוצאה כלשהי ולכן היא מצווה עלינו מצווה מסויימת. התוצאה בדרך כלל אינה בידינו, שכן אנחנו יכולים רק לבצע פעולות, והתוצאות הן נגזרות טבעיות של הפעולות הללו. לכן התוצאות תמיד תהיינה טעם המצווה, והגדר ההלכתי יהיה הפעולה.

השיקול שהוצג כאן מראה לכאורה כי המנגנון אותו הצענו להבנת הכלל שלא דורשים טעמא דקרא אינו מקרה פרטי, או דוגמא בלבד, אלא הסבר כללי יותר לכלל הזה: כפי שראינו, פעמים רבות הטעמים הם מצבי התוצאה, בעוד שגדרי המצוות הן הפעולות. לכן תמיד אנחנו לא דורשים טעמא דקרא כי התוצאות אינן בידינו אלא רק הפעולות, ולכן לא ניתן לגזור את גדרי החובה ההלכתית

²¹ כמובן יש לכך השלכה הלכתית לגבי החובה להתכוין לטעם בנוסף לכוונה הרגילה (לצאת יד"ח).

מתוך טעמי המצוות.

דוגמא למצוות פעולה היא אכילת מצה, שכבר למעלה ראינו כי זוהי מצוות פעולה.²² מה יכולה להיות התוצאה במקרה זה? אולי הזכירה של יציאת מצרים ושל החיפזון, שנוצרת בעקבות האכילה. אף אחד לא יעלה בדעתו להחליף את מצוות אכילת מצה במצווה לזכור את החיפזון (גם בצורות אחרות). הרי לנו השלכה של ההלכה שלא דורשים טעמא דקרא. הזיכרון הוא מצב שנוצר (אם כי לא באופן דטרמיניסטי) מן הפעולה של האכילה. גם כאן הכוונה שמלווה את הפעולה קשורה לטעמא דקרא, כמו שראינו למעלה לגבי סוכה ופ"ד. במובן זה יש כאן השלכה הלכתית לטעמא דקרא (וכשהוא מופיע במפורש בתורה תמיד תהיה השלכה כזו, כפי שראינו לעיל). אולם כפי שהזכרנו ישנן בתורה גם מצוות תוצאה. אם כן, השאלה הבסיסית חוזרת כעת: מהו הקריטריון לקביעה מתי מצווה כלשהי היא מצוות תוצאה ומתי היא מצוות פעולה? השיקול של הרצ"א מדינוב היה צריך להוביל אותנו למסקנה שכל מצוות התורה הן מצוות פעולה, והתוצאות הן לכל היותר טעמי המצוות. נזכיר כי להלכה אנחנו לא דורשים טעמא דקרא.

האם התוצאות לעולם אינן תלויות באדם הפועל?

הטיעון שהעלינו למעלה, לפיו תוצאות הן תמיד נגזרות של מעשה האדם, ולעולם לא מה שהוא עוסק בו בפועל, הוא אולי נכון פורמלית, אך בפועל הוא נראה מעט מלאכותי. לדוגמא, אדם מצווה לעשות מעקה לגגו. הוא יכול לבנות את המעקה, אולם הוא עוסק בפעולה ולא בתוצאה. התוצאה נוצרת ממילא מתוך פעולתו. לכאורה גם כאן ניתן לראות בתוצאה פעולה של הטבע ולא של האדם. חוקי הטבע קובעים שאם תוקעים מתכת בצורות מסויימות יעמוד על הגג מעקה כנדרש. אך הבחנה זו היא מלאכותית. המעקה הבנוי כן נראה כמשהו שבשליטת האדם, בניגוד לפו"ד. הסיבה לכך היא כנראה שבמקרה זה התוצאה היא הכרחית וצפויה מראש (בבחנית 'פסיק רישא ולא ימות'*). זאת בניגוד למצוות פו"ד, שם התוצאה אינה הכרחית. בפו"ד היחס בין הפעולה לתוצאה הוא מורכב ומפותל, ובהחלט לא דטרמיניסטי.

נתבונן בדוגמא נוספת, והפעם במצוות הישיבה בסוכה. גם שם אדם נמצא במצב ולא עוסק בפעולה. ובכל זאת, נראה כי נכון לומר שהדבר מסור לידינו. הוא יכול להחליט לשכון בסוכה או לצאת ממנה. זה נראה מלאכותי לומר שהאדם

²² ניתוח דומה אפשר לעשות למצוות נטילת לולב.

מצווה להיכנס לסוכה, והשהייה בתוכה היא רק תוצאת ממילא של הפעולה הזו. דוגמא נוספת היא מצוות תענית ביום הכיפורים, או שביתה ממלאכה בשבת ויו"ט. מצוות אלו הן מצוות עשה, אך משמעותן המעשית היא אי עשייה (לא לאכול, לא לשתות, לא לסוך, לא לעשות מלאכות וכדו'). במקרה זה קשה אפילו להבחין בין פעולה לבין תוצאה. יש המגדירים את התענית, או את השביתה, כפעולה של האדם, אך במציאות נראה כי זוהי תוצאה של אי עשייה גרידא. בכל אופן, במקרה זה המצב בהחלט נתון בידיו של האדם, שכן אי אכילה מביאה בהכרח למצב של עינוי, וכך גם אי עשייה מובילה בהכרח למצב של שביתה.²³

ד. דוגמאות למצוות תוצאה

מבוא

ראינו שהקביעה כי המצוות הן בהכרח מצוות פעולה אינה הכרחית. בכל אופן, התפיסה הפשוטה של המצוות, בהיעדר נסיבות ייחודיות היא שהמצוות אכן מטילות עלינו פעולות, והמצבים הם רק פועל יוצא של הפעולות הללו. אך בכל זאת ישנן בתורה כמה וכמה מצוות תוצאה, כמו פו"ר לשיטת המנ"ח. ההבנה שאלו הן מצוות תוצאה יכולה להבהיר כמה וכמה נקודות עמומות הנוגעות אליהן. בפרק זה נדגים את הדברים על קצה המזלג. אנו נביא שתי דוגמאות שבהן נערך דיון כזה במפרשים, ועוד אחת שונה. בהמשך השנה כנראה נרחיב עוד בכמה מצוות כאלו.

זריעה ובישול בשבת

איסורי מלאכה בשבת הם דוגמאות מובהקות לאיסורי פעולה. אין איסור שמשהו יתבשל או ייבנה בשבת. גוי שעושה זאת לא עשה שום דבר רע. האיסור מוטל על האדם שלא יעסוק במלאכות אלו. יש מן האחרונים שהסיקו מן העיקרון הזה מסקנות הלכתיות (לדוגמא: שאי אפשר לעבור על האיסור הזה באופן של שליחות, שכן זהו איסור מנוחה על האדם ולא איסור של פעולה על החפץ הנדון).²⁴

²³ כאן לא מדובר על דטרמיניזם בקשר בין סיבה לתוצאה, אלא על קשר הרבה יותר חזק: קשר לוגי. גם אם תענית אין פירושה אי אכילה, והיא רק תוצאה של אי האכילה, הרי לגבי שביתה ממלאכה הקשר ללא ספק מצוי במישור הלוגי: שביתה אינה אלא אי עשיית מלאכה.

²⁴ ראה שו"ת חת"ם סופר או"ח סי' פד וחור"מ סי' קפה, וכן בישועות יעקב או"ח סי' רסג סק"ו,

ישנן שתי דוגמאות בולטות בין איסורי המלאכה בשבת, שבהן האדם למעשה אינו עושה מאומה. הערך המוסף של המלאכה טמון בתוצאה שעולה בדרך של ממילא מפעולתו:

1. מבשל. במלאכת מבשל, האדם אינו עוסק כלל בבישול אלא אך ורק בהכנות שמאפשרות אותו. אדם מניח קדירה על האש, ולאחר מכן האש מבשלת את האוכל שבתוכה. מלאכת מבשל היא הנחת הקדירה על האש, על אף שזוהי פעולה טכנית שאינה קשורה באופן ישיר לתוצאה: המזון המבושל. את התוצאה משיגה האש ולא האדם.

2. זורע. במלאכת זורע המצב הוא דומה למדיי: האם מניח זרע בקרקע, ותו לא. לאחר מכן הזרע נקלט ומתחיל לצמוח. הקליטה והצמיחה הן תוצאה של פעולת האדם, אך בהחלט לא נעשות על ידו. האדם לא עושה מאומה מעבר להנחת הזרע במקום כלשהו. התוצאות הן נגזרת של הימצאות הזרע באותו מקום.

המפרשים אכן דנים מה יסוד האיסור במלאכות אלו: האם במבשל האיסור הוא על התוצאה שהתבשיל התבשל או על מעשה ההנחה על האש. וכן דנים האם האיסור בזריעה הוא על ההנחה בקרקע או על הקליטה וההשרשה. הרש"ש בשבת עג ע"א כתב שהחיוב הוא על ההשרשה, והסיק שאם ליקט בחול את הזרע מהקרקע הוברר למפרע שהוא פטור על מעשה הזריעה. הוא משווה זאת לאופה שגם שם ההנחה היא המעשה המחייב, אף שכדי להתחייב נדרשת תוצאה. לעומתו **המנ"ח** במצווה רצ"ח²⁵ סובר שהחיוב בזורע הוא על ההנחה בקרקע, שהרי ההשרשה נעשית בחול (ולגבי זריעה בשביעית הדין כנראה שונה), וכן דעת **החיי אדם**.²⁶ והרש"ש שם בע"ב דן גם במי שהניח סיר על האש בשבת והתבשיל התבשל במוצ"ש, וביחס למי שהניח סיר בערב שבת והתבשיל התבשל בשבת. והסתפק בזה גם **הפמ"ג** בפתיחה כוללת להלכות שבת. אמנם בעל **הלכות קטנות** כתב לחלק בין זורע למבשל.²⁷ לכאורה המלאכות הללו הן איסורי תוצאה ולא איסורי פעולה. אמנם הדבר אינו מתיישב עם הטענה הקודמת לפיה כל מלאכות

ובית מאיר אבהע"ז סי' ה. כל או סברו שלא שייכת שליחות במלאכות שבת. לעומתם, ראה **בשו"ע הרב** (סי' רמג ס"א ובקו"א לסי' רסג סק"ח, ובסי' שה סק"ט) שסובר ששייך גדר שליחות במלאכות שבת. וראה בספר **מי טל** על מלאכת הוצאה, סי' א שהסביר בזה את המחלוקות בהסבר העיקרון שהוצאה היא מלאכה גרועה, ואכ"מ.

²⁵ ראה גם את דבריו במצווה ל"ו, 'מוסך השבת', בתחילת מלאכת זורע.

²⁶ וראה **פרי משה** – **בענייני לט מלאכות**, סי' יב, וכן **אפיקי-ים**, ח"ב סי' ד.

²⁷ ראה גם **במנ"ח** 'מוסך השבת' שם, ובשור"ת **חת"ס** ח"ז סי' ל, ו**פרי משה** הנ"ל סי' יט.

שבת הן איסורי גברא. ונראה שהמסקנה היא שאיסורי המלאכה הללו (לפחות בישול) מוגדרים כאיסורי פעולה שמותנים בהשגת תוצאה.²⁸

מילה

הדוגמאות הקודמות היו מצוות ל"ת. ביחס למצוות כאלו אין מקום להגדרת הביניים שראינו למעלה, לפיה ישנה הבחנה בין קיום המצווה לבין הגעה למצב של פטור. כעת נדון בדוגמא שהיא מצוות עשה.

במצוות מילה ישנם דיונים מפורטים בשאלה האם היא מצוות תוצאה או מצוות פעולה. ראשית, ידועים דברי הגרי"ז בהל' חנוכה וסבו בשו"ת **בית הלוי**, ח"ב סי' מז, שדנו במחלוקת הרמב"ם והטור לגבי חזרה על ציצין שאינם מעכבים את המילה. לפי הטור לא חוזרים עליהם בשבת אבל בחול כן, ולפי הרמב"ם לא חוזרים עליהם גם בחול. לפי הסברי האחרונים הנ"ל, מחלוקת זו תלויה בשאלה האם המצווה במילה היא למול, ולאחר מעשה המילה תמה פעולת המצווה ואין יותר אפשרות לבצע הידור למצווה, או שמא המצווה היא להיות מהול, ואז ניתן להמשיך את פעולת המילה גם אחרי שתמה פעולת המילה על מנת להדר יותר את המצב שנוצר, ע"ש בדבריהם. עוד מצינו בשו"ת מהר"ח או"ז סי' יא שכתב שהמצווה על האב היא לדאוג שבנו יהיה מהול, ולא למול אותו. ההשלכה היא שהאב אינו צריך למנות את המוהל כשלוחו, שכן המצווה כלל אינה צריכה להתבצע על ידו.²⁹

שני סוגי מצוות תוצאה

בהקשר זה נראה שההגדרה היא עוד יותר קיצונית לכיוון התוצאה מאשר בפו"ר. ביחס למילה החובה היא לדאוג שבצורה כלשהי הוא יהיה מהול, גם אם האב כלל לא עושה שום מעשה עבור כך. ואילו בפו"ר (לפחות לדעת הרצ"פ פרנק) גם אם נגדיר אותה כמצוות תוצאה, עדיין ברור שישנה חובה כלשהי אשר מוטלת עליו. במונחי החילוק של הרצ"פ פרנק נאמר כי ביחס למצוות מילה אם האב לא מינה את המוהל כשלוחו או לא נאמר שהוא לא קיים את המצווה אלא רק נפטר ממנה. כאן ישנו ממש קיום, שהרי כל מה שהוטל עליו הוא ההשתדלות להשגת התוצאה הרצויה. אולם במצוות פו"ר כפי שראינו, גם אם נגדיר את המצווה כמצוות תוצאה, לפעולה עדיים יש תפקיד. השגת התוצאה ללא פעולה לא תהווה

²⁸ כך כמעט מפורש בסוגיית רדיית הפת, שבת ד ע"א.

²⁹ וראה גם במהרש"א סוטה י ע"ב, **דבר אברהם** ח"ב סי' א, **זכר יצחק** סי' א וה', **פרי יצחק** ח"ב סי' לו, **חלקת יואב** חו"מ סי' ד, ועוד.

מעשה מצווה, אף שהמצב שנוצר פוטר את האדם מן המצווה.

הטבת הנרות

בשולי הדברים נעיר כי מצוות הטבת הנרות גם היא כנראה מצוות תוצאה מן הסוג של מצוות מילה, ואולי עוד נעסוק בה במהלך השנה. ראה על כך בכלי **חמדה** בתחילת פ' תצוה, שלומד זאת ממדרש פליאה אשר משווה את מצוות ההטבה למצוות מילה.

צדקה

גם לגבי מצוות צדקה דנו כמה אחרונים האם היא מצוות פעולה או מצוות תוצאה. האם המצווה היא פעולת נתינת הצדקה לעני, או שמא המצווה היא לדאוג לכך שלעני יהיה כסף. כמה אחרונים כתבו שזוהי מצוות תוצאה, ולכן לא שייך לגביה הפסול של מצווה הבאה בעבירה (ראה על כך במקורות שהובאו לעיל בהערה 1). והנה ניתן לשאול שאלה דומה לגבי צדקה: האם הצדקה מיועדת עבור העני או עבור הנותן? האם מטרתה היא שיפור מצבו של העני, או שמא מטרתה היא שיפור מידותיו של הנותן?³⁰ ניתן לראות בזה סתירה בסוגיית הבבלי בפרק ראשון של ב"ב. בסוגיית ט ע"ב מופיע הקטע הבא:

ואמר רבי יצחק, מאי דכתיב: (משלי כא) רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד? משום דרודף צדקה ימצא צדקה? אלא לומר לך: כל הרודף אחר צדקה - הקדוש ברוך הוא ממציא לו מעות ועושה בהן צדקה. רב נחמן בר יצחק אמר: הקדוש ברוך הוא ממציא לו בני אדם המהוגנים לעשות להן צדקה, כדי לקבל עליהם שכרו. לאפוקי מאי? לאפוקי מדדרש רבה; דדרש רבה, מאי דכתיב: (ירמיהו יח) ויהיו מוכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם? אמר ירמיה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, [אפילו] בשעה שכופין את יצרן ומבקשין לעשות צדקה לפניך, הכשילם בבני אדם שאינן מהוגנין, כדי שלא יקבלו עליהן שכר.

המקרה של ירמיהו שמבקש מהקב"ה להכשיל את אנשי ענתות בעניים שאינם מהוגנים מציג באופן ברור תפיסה של הצדקה כמצווה עבור המקבל. אם המקבל לא היה ראוי לא קויימה המצווה, גם אם הנותן עשה זאת בלב שלם וביד נדיבה. מאידך, כמה שורות אחר כך, מופיע שם הקטע הבא (י ע"א):

³⁰ ראה במאמרו של מ. אברהם, **מישרים** ג, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם תשסד, שם הוא עוסק בשאלה מדוע החקירות הישיבתיות נוטות להציג את שתי האפשרויות באופן דיכוטומי? לשון אחר: מדוע לא ייתכן ששתי התשובות גם יחד הן נכונות?

תניא: היה רבי מאיר אומר, יש לו לבעל הדין להשיבך ולומר לך: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסן? אמור לו: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם. וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר"ע: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? א"ל: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם.

כאן מופיעה תפיסה לפיה הקב"ה ברא את העניים כדי שאנו ניתן להם צדקה וכך ניצול מדינה של גיהנום. זוהי תפיסה ברורה של צדקה עבור הנותן, ולא עבור המקבל. פתרון אפשרי לסתירה זו יכול להימצא ברמב"ם. עיון בדבריו, הן בספר המצוות והן ביד החזקה מעלה שהוא רואה הבדל בין הלאו על העלמת עין מצדקה לבין העשה. במצוות ל"ת רלב כותב הרמב"ם כך:

והמצוה הרלב היא שהזהירונו שלא למנוע צדקה והרחבה מהאביונים מאחינו אחר שנדע חולשת ענינם ויכלתנו להחזיק בהם והוא אמרו יתעלה (שם) לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחריך האביון. וזה אזהרה מלקנות מדת הכילות והאכזריות שתמנע מעשות הראוי:

כאן הדגש הוא על הנותן, שלא יקנה את מידת הכילות. לעומת זאת, במצוות עשה קצ"ה הוא כותב:

והמצוה הקצ"ה היא שצונו לעשות צדקה ולחזק החלשים ולהרחיב עליהם. וכבר בא הצייוי במצוה זו במלות מתחלפות. אמר יתעלה (ראה טו ח) פתוח תפתח את ירך וכו' ואמר (בהר לה) והחזקת בו גר ותושב וכו' ואמר (שם לו) וחי אחיך עמך. והכוונה באלו הלשונות כולם אחת והיא שנעזר עניינו ונחזקם די ספקם. וכבר התבארו משפטי מצוה זו במקומות רבים רובם בכתובות (מח-נ ע"א, סו ע"ב-סח ע"א) ובתרא (ח-יא ע"א, מג ע"א) ובאה הקבלה (גטין ז ע"ב) שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב במצוה זו, כלומר הצדקה, אם למי שלמטה ממנו או לדומה לו ואפילו בדבר מועט:

כאן לא מוזכרות בכלל התועלות עבור הנותן, אלא רק שיפור מצבם של העניים. מקורו של הרמב"ם הוא הגמרא דלעיל, שכן המקרה של ירמיהו מדבר על העשה, שהרי מדובר על קבלת שכר ולא על עונש. לכן שם מבוטאת תפיסה של הצדקה למען העניים. לעומת זאת, המימרא של ר"ע לטורנוסרופוס עוסקת בלאו, שהרי היא מדברת על עונשי גיהנום, ולכן היא מבטאת תפיסה של הצדקה למען הנותן. והן הן דברי הרמב"ם. ניתן להביא לכך ראיות רבות מפסקי הרמב"ם ואכמ"ל בזה. האם החלוקה הזו פירושה שהעשה הוא מצוות תוצאה והלאו הוא מצוות פעולה? לכאורה כן. אם הצדקה היא למען הנותן הדגש הוא על הפעולה, ואם

הצדקה היא למען המקבל אזי הדגש הוא על התוצאה. אולם הבחנה זו היא שגויה. בהחלט ניתן להבין שבשני המקרים מדובר על תוצאות, והשאלה היא רק איזו תוצאה מגדירה נכון את מצוות צדקה: האם שיפור מידותיו של הנותן או שמא שיפור מצבו של המקבל. כאן נכון יותר יהיה להגדיר את השאלה האם צדקה היא דין בחפצא* (=העני המקבל) או דין בגברא* (=האדם הנותן, זה שמקייים את המצווה). הבחנה זו מביאה אותנו להערה שבסעיף הבא.

הערה אודות היחס לחלוקה בין דין בחפצא לבין דין בגברא

לסיום דברינו נשוב לעסוק בחלוקה שבין פעולה לתוצאה בעצמה. לכאורה החלוקה הזו מקבילה לחלוקה בין דין בגברא לדין בחפצא. לדוגמא, במלאכות שבת ראינו שהשאלה הנדונה לגבי זורע ומבשל היא האם האיסור הוא הפעולה שעושה האדם, או התוצאה - שהיא השינוי בחפץ. כאן ניתן היה לבטא את אותה דילמה עצמה כשאלה האם מלאכות אלו הן דין בגברא או בחפצא, ולא כמו שאנחנו ניסחנו זאת: האם זהו איסור פעולה או איסור תוצאה.

מהו היחס הכללי בין שתי החלוקות הללו? האם אכן שתי אלו הן אותה חלוקה עצמה בשני ניסוחים שונים, או שמא מדובר כאן בחלוקות שונות? ראינו בסעיף הקודם שלגבי שני הצדדים בהבנת מצוות צדקה היה עלינו להבחין בין שני הניסוחים: הניסוח שרואה את החקירה הזו על הציר של גברא-חפצא היה נכון, בעוד שהניסוח שרואה בה חקירה בציר 'פעולה-תוצאה היה שגוי. אם כן, לא מדובר כאן באותה חלוקה ממש, על אף הקשר בין השתיים. אין כאן המקום לפרט בשאלה זו, אך סביר שאנו עוד נגיע אליה בעז"ה במהלך השנה מכיוונים שונים.

מסקנות

1. רוב מצוות התורה הן מצוות פעולה, שכן הפעולה היא שמצויה בשליטת האדם.
2. אמנם ישנן גם מצוות תוצאה (פרייה ורבייה – **מנ"ח**, בניגוד ל**טו"א ותוס'**. מילה – **מהר"ח או"ז**, **הטור**, בניגוד ל**רמב"ם**).
3. מצוות תוצאה מתקיימת גם ללא פעולה, או עם פעולה בגרמא (**חלקת מחוקק ובית שמואל**).
4. יש חולקים וסוברים שאין כלל מצוות תוצאה, אלא לכל היותר מצוות פעולה שצריכות להביא להשגת תוצאה (**הר צבי**, **באוהלה של תורה**).
5. לשיטות אלו כאשר מושגת התוצאה אך ללא פעולה (או ע"י גרמא) אין קיום של המצווה, אך יש פטור. שיקול דומה מופיע במנ"ח על ישיבה בסוכה גזולה.
6. מצוות תוצאה ניתן לבצע גם בעת שפטורים מהן (**מנ"ח**).
7. גם לדעת הסוברים מצוות צריכות כוונה, מצוות תוצאה אינן טעונות כוונה (**עונג יו"ט**, **שפת אמת**, **קובץ הערות**, **בניגוד למנ"ח והרצ"א מדינוב**).
8. לפעמים לא דורשים טעמא דקרא גם אם ברור שהטעם נכון (**רמב"ם**). הצענו הסבר אפשרי: גדר המצווה נקבע על פי הפעולה בעוד שטעמה הוא התוצאה.
9. תוצאות הכרחיות נחשבות כנתונות לשליטת האדם שמבצע את הפעולה (ולכן אפשר להגדיר אותן כמצוות תוצאה).
10. החלוקה בין מצוות פעולה למצוות תוצאה אינה זהה עם החלוקה בין מצוות חפצא למצוות גברא, אם כי יש קירבה רבה בין שתי החלוקות הללו.

יהודי ובן נוח

הנקודות הנדונות:

- מצוות בני נוח וערכים אוניברסליים
- הרכבה 'שכונית' והרכבה 'מזגית' של מושגים: 'בכלל מאתים מנה'
- מוטיבציה דתית לקיום מצוות אוניברסליות
- 'דיני המשפטים' וחובות חוץ-הלכתיות
- משפט בינלאומי פרטי בהלכה
- חובות הלכתיות המוטלות על קטנים

תקציר

במאמר זה אנו מציגים שאלה שמעלה הרב קוק: האם יהודי הוא בן נוח עם תוספת, או שמא הוא ברייה בפני עצמה? אנו נראה כי מבחינה מושגית קשה להגדיר את השאלה הזו (כיון שהקריטריון לכך שמושהו נעשה שונה ממושהו אחר הוא עמום במהותו), אך יש לה השלכות די ברורות במישור הנורמטיבי-הלכתי.

אנו נביא כאן מקורות שתומכים במודל שתי הקומות, ונראה שאמנם יש הבדלים בפרטי ההלכות בין בני נוח לישראל, אך ככלל, המצוות שמוטלות על בני נוח מחייבות גם את ישראל. בין היתר, נעסוק בחיוב קטנים במצוות האוניברסליות, ונבחן את 'דיני המשפטים' הקודמים להלכה ממשנתו של ר' שמעון שקאפ, וגם את הכלל בגמרא שכל מה שניתן לבני נוח ולא נשנה בסיני מחייב רק את ישראל.

על אף המודל הזה, אנו נראה כי המוטיבציה לקיום הערכים האוניברסליים הללו אינה הסברא הפשוטה (כפי שהניח קאנט), אלא גם היא קשורה למתן תורה ולעבודת ה'.

בתוך ולאור הדברים, אנו נשאל מדוע החברה נוטה להתייחס ליהודי שרצה, או גנב, כיהודי שהוא עדיין דתי, אך מי שאוכל מאכלים לא כשרים, שזוהי עבירה פחותה בהרבה בחומרתה, נתפס כמי שאינו דתי. אנו נטען כי זוהי טענה לוגית שאינה נוגעת לחומרת העבירות הנדונות.

מבוא

על פי ההלכה המקובלת, מצוות התורה מתייחסות ברוב ענייניהן ליהודים בלבד. אולם ישנן בתורה מצוות שפונות גם לגויים, או במינוח ההלכתי: 'בני נוח'. במאמר זה ננסה להבין את טיבן של המצוות הללו, ואת משמעותן מבחינתנו. ואולי רקע נוסף כמוטיבציה לדיון שנערוך כאן. בדרך כלל ההגדרה החברתית לזהות יהודית של אדם מבוססת על מצוות שמעיות שבין אדם למקום, ופחות על מצוות שכליות שבין אדם לחברו. מי שגנב, או אפילו רצח, עדיין נתפס בעיני הציבור בכלל, דתי או חילוני, כיהודי דתי, זאת על אף חומרתו הטוטלית של איסור רצח בהלכה. ואילו מי שמחלל שבת, או אוכל לא כשר, נתפס כמי שאינו מקיים מצוות. השאלה היא מדוע באמת זוהי ההתייחסות? בשנים האחרונות ישנה ביקורת רבה על גישה זו, שכן היא מובילה ללגיטימציה, לפחות חלקית, למעשים לא מוסריים. מאידך, קשה להתעלם מהתחושה האינטואיטיבית שיש בסיווג הזה אמת. כאמור, החומרה ההלכתית אינה יכולה להיות הפרמטר הרלוונטי שביסוד ההבחנה הזו, שכן רצח הוא העבירה החמורה ביותר, ובכל זאת הוא אינו נתפס כמכונן זהות יהודית. מהו, אם כן, הפרמטר שעומד בבסיס הסיווג הזה?¹

מקורות ראשוניים

המקור העיקרי לדיני בני נוח הוא בסוגיות סנהדרין נו ע"א – ס ע"א. הגמרא בסנהדרין נו ע"א כותבת:

תנו רבנן: שבע מצוות נצטוו בני נח: דינין, וברכת השם, עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, ואבר מן החי.

ויש המוסיפים עוד כמה:

רבי חנניה בן (גמלא) (מסורת הש"ס: גמליאל) אומר: אף על הדם מן החי. רבי חידקא אומר: אף על הסידוס. רבי שמעון אומר: אף על הכישוף. רבי יוסי אומר: כל האמור בפרשת כישוף - בן נח מוזהר עליו. (דברים יח) לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחבר חבר ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים וגו' ובגלל התועבת האלה ה' אלהיך מוריש אותם מפניך, ולא ענש אלא אם כן הזהיר. רבי אלעזר אומר: אף על

¹ שאלה זו עלתה במאמרו של אשר כהן, באקדמות י. המאמר לוקה בכמה וכמה בעיות מתודולוגיות ותוכניות חמורות ביותר. תגובה של מ. אברהם, מסיבה כלשהי, לא התקבלה שם לפרסום, ולכן קשה לנו לפרט יותר. מטבע הדברים, הבעיות המתודולוגיות לא יידונו כאן, אך להלן נביא את אחת הטענות העיקריות ביחס לתוכן הדברים.

הכלאים. מותרין בני נח ללבוש כלאים, ולזרוע כלאים, ואין אסורין אלא בהרבעת בהמה ובהרכבת האילן.

לאחר מכן נדונים בהרחבה המקורות בתורה לחיובים אלו:

מנהני מילי? - אמר רבי יוחנן: דאמר קרא (בראשית ב) ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל. - ויצו - אלו הדינין, וכן הוא אומר (בראשית יח) כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו'. ה' - זו ברכת השם, וכן הוא אומר (ויקרא כד) ונקב שם ה' מות יומת. אלהים - זו עבודה זרה, וכן הוא אומר (שמות כ) לא יהיה לך אלהים אחרים. על האדם - זו שפיכות דמים, וכן הוא אומר (בראשית ט) שפך דם האדם וגו'. לאמר - זו גילוי עריות, וכן הוא אומר (ירמיהו ג) לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר. מכל עץ הגן - ולא גזל, אכל תאכל ולא אבר מן החי. כי אתא רבי יצחק תני איפכא: ויצו - זו עבודה זרה, אלהים זו דיני.

ויש חולקים על שתים מתוך המצוות הללו:

אלא אמר רבא: האי תנא - תנא דבי מנשה הוא, דמפיק ד"ך ועייל ס"ך. דתנא דבי מנשה: שבע מצוות נצטוו בני נח: עבודה זרה, וגילוי עריות, ושפיכות דמים, גזל, ואבר מן החי, סירוס, וכלאים. רבי יהודה אומר: אדם הראשון לא נצטווה אלא על עבודה זרה בלבד, שנאמר ויצו ה' אלהים על האדם. רבי יהודה בן בתירה אומר: אף על ברכת השם, ויש אומרים: אף על הדינים. כמאן אזלא הא דאמר רב יהודה אמר רב: אלהים אני - לא תקללוני, אלהים אני - לא תמידוני, אלהים אני - יהא מוראי עליכם. כמאן - כיש אומרים.

סיכום הדברים מופיע ברמב"ם, אשר כותב בתחילת פ"ט ממלכים כך:

על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים, אע"פ שכולן הן קבלה בידינו ממשה רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה, הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצוות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית, ובמצרים נצטווה עמרם במצות יתירות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו.

שני סוגי הרכבות בהלכה: שכונית ומזגית²

מקובל על כל הפוסקים, כי כל מצוות בני נוח מחייבות גם את ישראל, אלא שיש להם עוד מצוות רבות אחרות.³ דבר זה מרמז שבעצם באופן מטפורי ניתן לומר שבכל ישראלי חבוי גם בן נוח.

במהלך דברינו בהמשך השנה נעמוד על כך שישנם שני סוגי הרכבה, ושני סוגי מושגים מורכבים, בהלכה: 'הרכבה מזגית' * ו'הרכבה שכונית'*.⁴ מושגים שמורכבים באופן 'מזגי', ממזגים את שני המרכיבים שלהם ליישות חדשה אחת, ואילו מושגים שמורכבים באופן 'שכוני' מותירים את שני המרכיבים בצורתם כשכנים זה לזה. לדוגמא, ניתן לשאול האם כהן גדול הוא כהן הדיוט עם תוספת, או שהוא יישות מסוג אחר. ההשלכה היא לדיני כהן הדיוט. הגמרא קובעת שבכל שור מועד יש גם שור תם ('צד תמות במקומה עומדת'. ראה ב"ק). כלומר זוהי הרכבה שכונית. במינוח הזה, נוכל לומר כי ישראל הוא 'הרכבה שכונית' של בן נוח עם הרובד העליון יותר, ולא 'הרכבה מזגית'.

שתי תפיסות של מערכת דיני בני נוח

אמנם הרב קוק, בספרו **אורות ישראל** (עמ' קנה-קנו) מתחבט בשאלה זו: **צורתם של ישראל צריכה להתברר: אם האנושיות הכללית של תוכן האדם עומדת היא בה בצביונה כמו שהיא אצל כל העמים, ועליה נבנתה הצורה הישראלית המייחדתה, או שמעקב ועד ראש הכל הוא מיוחד? לביור זה צריך להשתמש במקורות שונים, תורניים, שכליים, הסתוריים, רזיים, הופעיים, שיריים, ולפעמים גם פוליטיים ואקונומיים.**

השאלה היא האם ישראל היא צורה חדשה לגמרי (= 'הרכבה מזגית'), או שמא היא מורכבת משתי קומות: קומה הראשונה היא קומת בני נוח, הקומה האוניברסלית, ואילו הקומה השנייה היא הקומה הייחודית לנו (= 'הרכבה שכונית')? ברקע הדברים יש לזכור כי עם ישראל גם הם חלק מבני נוח (הם צאצאי שם).

בסופו של דבר הרב קוק מסיק את המסקנה הבאה:

נראה הדבר שמקודם נערך הדבר שצורת האדם תשתלם בכללותה, ובתור תוספת ויתרון יגלה על האומה המיוחדת רוחה המפואר בהדרת קודש.

² ראה על כך גם בספרו של מיכאל אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, בהארה 10.

³ לא מדובר ב-606 מצוות, שכן השבע של בני נוח כוללות הרבה יותר מצוות שמתפרטות בהלכה שלנו. ראה על כך מעט גם להלן.

⁴ המושגים הללו שאובים ממשנתו של הרוג'ובר. ראה על כך בהרחבה בספר **מפענח צפונות**, לרמ"מ כשר.

אבל נתקלקלו העניינים ורוח האדם שקע כל כך בכלל, עד שלא היה החול יכול להיעשות בסיס לקודש אלא א"כ יקלקל אותו, והוכחה גלות מצרים לבוא בתור כור הברזל שצירפה את צד האדם שבישראל, עד שנעשה לבריה חדשה, וצורתו החולית נתטשטשה לגמרי. והוחל גוי פעם אחת ע"י הגרעין האנושי לצורה שמראש ועד עקב כולה ישראלית, יעקב וישראל.

ומקורו נראה בסוגיית ב"ק לח ע"א, מהפסוק "עמד וימודד ארץ, ראה ויתר גויים", ע"ש היטב. אנחנו כאן נטען לטובת העמדה האחרת, השכונית, לפיה יש כאן מודל של שתי קומות: קומה ראשונה של בן נוח, ועל גביה קומה פרטיקולרית-ישראלית. לשם כך עלינו לחזור לדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל.

שני חידושים בדברי הרמב"ם: מודל שתי הקומות

בדברי הרמב"ם שהובאו למעלה ישנן שתי תוספות עיקריות שנוגעות לנושא שלנו:

1. הוא קובע שהדעת נוטה למצוות אלו. כלומר בני נוח הצטוו רק במצוות שכליות.⁵

2. הוא מביא את שבע מצוות בני נוח כחלק אינטגרלי מהתפתחות מערכת המצוות המלאה של ישראל. בשלב הראשון העולם הצטווה על שבע המצוות הללו, ולאחר מכן נוספו עוד מצוות, עד שמשה הביא את המערכת להשלמתה.

ברצוננו לטעון כאן ששני החידושים הללו קשורים זה לזה. מדברי הרמב"ם הללו עולה כי מערכת המצוות משקפת מבנה בן שתי קומות: קומה ראשונה היא קומת המסד האוניברסלית, שמכילה את שבע מצוות בני נוח. ואילו הקומה השנייה היא הקומה היהודית הפרטיקולרית, שמכילה את שאר המערכת התורנית.⁶

ומכאן נובעת גם עמדתו של הרמב"ם לגבי האופי של מצוות בני נוח: אלו הן מצוות שהדעת נוטה להן, שכן הן מהוות את התשתית המאפיינת את צלם האלוקים שבאדם בכלל. אלו מצוות שכל בר דעת מחוייב בהן, והן מהוות תשתית ראשונית שעל גביה נבנית המערכת היהודית-תורנית הייחודית. לכן סביר שכל בר דעת גם יבין את מחוייבותו זו. אם כן, נראה כי הרמב"ם סובר שישראל זוהי הרכבה שכונית.

⁵ אמנם הוא אומר זאת על שש המצוות הראשונות, אך נראה שכוונתו לכולן. וראה על כך גם בדברי ר' ניסים גאון שיובאו להלן.

⁶ לא סביר שהרמב"ם מתאר כאן רק את התוכנית המקורית, כפי שמציג אותה הרב קוק. מסתבר שכך הוא גם ראה את המצב בפועל.

דברי בעל ה'בית ישי' בדרשותיו

ר' שלמה פיישר בספריו מתייחס לשאלה זו בכמה מקומות. בספר **בית ישי – דרשות**, בסי' ט ובסי' כו הוא מביא שנחלקו בשאלה זו חכמי ישראל:

1. יש שהבינו את בחירת ישראל מן העמים בבחינת בכורה בעלמא, כמו שכתוב:

"בני בכורי ישראל". מקור עיקרי לכך הוא המשנה בפרקי אבות פ"ג מי"ד:

הוא [ר"ע] **היה אומר: חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם. שנאמר (בראשית ט): "בצלם אלוקים עשה את האדם". חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חבה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום, שנאמר (דברים יד): "בנים אתם לה' אלוקיכם"**.⁷

אם כן, כל אדם נברא בצלם, כמו אדם הראשון. מתוך כלל בני האדם בני ישראל חביבים יותר, שנקראו בנים למקום.

בעל ה**תוי"ט** על המשנה הזו, מביא שהמפרשים הוציאו אותה מפשוטה, ופירשו אותה על ישראל, ונסמכו על דרשת חז"ל:⁸ "אתם קרויים 'אדם' ואין עובדי אלילים קרויים 'אדם'" (שנאמרה על פסוק ביחזקאל, "אדם אתם"). בעל ה**תוי"ט** חולק עליהם וקובע שאין להוציא את המשנה מפשוטה ואת הפסוקים מפשטם (שהרי הפסוק "בצלם אלוקים עשה את האדם" מדבר על אדם הראשון), ובודאי ר"ע במשנה מדבר על כלל בני האדם.⁹

אם כן, המשנה הזו מכניסה את כל בני האדם תחת צלם אלוקים, ומתוכם יש חיבה יתירה לישראל, כעין בן בכור.

ב**בית ישי** מביא כאן גם את הפסוקים בתהילים קיז, אשר מתחילים בכל הגויים, ואח"כ עוברים לישראל, ואח"כ לבית אהרן. גם שם רואים מעבר הדרגתי מבני נוח לישראל, ואח"כ לכהנים.

2. כנגד עמדה זו עומדים ה**כוזרי** והמקובלים, אשר רואים בישראל צורה מיוחדת וברייה בפני עצמה, ולשיטתם ישראל כלל אינם שייכים לסוג של שאר האומות, בבחינת "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". ה**כוזרי** במאמר א (לא-מג) כותב שצורת היהודי היא שונה באיכותה מצורת בן האדם, כמו האדם מן החי והחי מן הצומח והצומח מן הדומם.

⁷ וראה בתוי"ט ומדרש שמואל שהסבירו מדוע לא הובא הפסוק "בני בכורי ישראל", אף שהוא קודם.

⁸ ראה ילקוט שמעוני, פ' כי-תשא רמז שפח, ד"ה 'תניא רבי יהודה', ויחזקאל רמז שעג, ד"ה 'לד ואתן צאני'.

⁹ גם ה**תוי"ט** שם, וגם בבית ישי שמיישב את דעות המפרשים שדחה ה**תוי"ט**, מסבירים בדומה לרב קוק, שבני נוח איבדו את מעמדם כבנים בעקבות חטאיהם.

ענייננו כאן, כמו במאמרי 'מידה טובה' בכלל, הוא לבחון את השאלה הזו מאספקטים הלכתיים.

דברי הרב קוק ב'עץ הדר'

הרב קוק, בתחילת ספרו **עץ הדר**, מביא את שיטת ה**לבוש** שפוסל אתרוג מורכב מפני שנעברה בו עבירה (עבירת הרכבה, שלטענת בעל ה**לבוש** גם בני נח מצוים בה). הרב קוק טוען כנגדו שהדבר אינו מוכרח מפני הבדלים כלליים בחיוב במצוות שישנם בין בני נח לבין ישראל.¹⁰

הרב קוק קובע עיקרון כללי שפרטי הלכותיהם של בני נח נקבעים על פי הטבע ולא על פי ההלכה. לדוגמא, הגמרא בחולין לג ע"א קובעת שאבר מן החי אסור בבן נח אפילו במפרכסת, שכן סו"ס במציאות היא חיה. ואילו אצל ישראל אסור אבר מן החי תלוי במעשה ההלכתי של שחיטה, ולא במציאות של חיים. לכן במפרכסת, מכיון שהיא נשחטה, אף שהיא עדיין חיה, מותר לישראל לאכול אבר שלה.¹¹ אצל ישראל ההבחנות ההלכתיות מצויות בספירה ההלכתית ונקבעות על פי מעשים הלכתיים (כמו מעשה שחיטה), ואילו אצל בן נח הן נגזרות ממצבי מציאות (כאן: מציאות של מיתה). ניתן לראות זאת גם בדיני ייחוסו של בן נח, שכן הוא הולך אחר האם ולא אחר האב, בעוד שייחוסו של ישראל נקבע על פי האב. הרב קוק מסביר גם את זה באותו אופן: ההורות של האם היא בטבע, ואילו ההורות של האב היא מכוח חזקה הלכתית.

דוגמא נוספת שהוא מביא היא מנושא השיעורים. כידוע, הגמרא אומרת שהשיעורים נמסרו לנו ה**למ"מ** (ראה סוכה ה ע"ב, ומקבילות). הרב קוק מסביר שבגלל זה הם לא ניתנו לבני נח (ראה רמב"ם מלכים פ"ט ה"י). ה**חת"ס** בתשובות ש"י וקפד בחיו"ד דן בדין הגדלות של בן נח, ומסיק (בעקבות תשובת הרא"ש) שהגדלות היא כמו כל שיעור אחר, ולכן אין בבני נח שיעורים לגדלות, כמו שני סימנים, או גיל שלוש עשרה. מסקנתו היא שחיובם במצוות הוא החל מהשלב בו הם מגיעים להבנה. אם כן, גם בדברים שבהם נוח מצווה בהם כישראל ישנו הבדל בינו לבין ישראל: לגבי בן נוח לא קיימים דיני השיעורים.

¹⁰ ישנם כמה וכמה הבדלים כאלה, גם במצוות שבני נוח מצווים בהן (הרבו לדון באיסורי עריות, עבודה זרה וכדו'). ואפילו בעניין האמונות הנכונות ישנן דעות שני נוח אינם מוזהרים על השיתוף). וראה ברמב"ן בסוף השגותיו לשרש הי"ד, הבדל עקרוני לעניין מניין המצוות. אמנם כאן הרב קוק מתייחס רק לאותם הבדלים שמבטאים את הקריטריון של התייחסות למציאות הטבעית.

¹¹ ראה דיון ארוך בגמרא זו ב**בית ישי** סי' קז, ד"ה 'והנה בחולין ל"ג' והלאה.

אם כן, אצל בן נח הולכים אחר המצב המציאותי (האם הוא בעל הבנה או לא), ואצל ישראל הולכים אחר השיעור ההלכתי.

האם ניתן להסיק מכאן מסקנה חד משמעית?

לכאורה המסקנה העולה מכאן היא שישראל הוא ברייה חדשה, ואין לה שום רובד דומה לשאר בני האדם, זאת בניגוד לעמדתנו כאן. הרי גם ברובד שבו לכאורה יש דמיון, ישנו שוני בפרטים. לשון אחר: אם אכן כל ישראל היה מכיל בן נוח בתוכו, היינו מצפים שכל דיני בן נוח יחולו ככתבם וכלשונם גם על ישראל, מעבר לדינים הספציפיים שתקפים רק לגבי יהודים. תמונה זו נראית עקבית עם מה שהסיק הרב קוק בקטע הנ"ל מאורות ישראל.

אולם ניתן לראות את הדברים גם מזווית שונה, כך שהם יתאימו גם לתפיסה המנוגדת. גם אם המודל הנכון הוא השכוני, עדיין לפעמים הקומה השנייה תשפיע על הראשונה, גם בלי להתמוזג עמה.¹²

העיקרון שקובע הרב קוק לפיו בבני נוח אזלינן בתר המציאות הטבעית ואצל ישראל בתר המצב ההלכתי, יכול גם להיגזר מן ההבדלים שראינו לעיל. ראינו למעלה ששבע מצוות בני נוח הן הבסיס האוניברסלי שמהווה תשתית לחיים האנושיים. הקומה היהודית-תורנית היא קומה נוספת על גבי הקומה האנושית-אוניברסלית. הרמח"ל בספרו דרך ה', ח"ב פ"ד פיסקא ט, כותב:

ואולם במעשיהם של ישראל תלה האדון ברוך הוא תיקון כל הבריאה ועילויה כמו שזכרנו, ושעבד כביכול את הנהגתו - לפעלם, להאיר ולהשפיע, או ליסתר ולהתעלם חס ושלום על פי מעשיהם.

אך מעשה האומות, לא יוסיפו ולא יגרעו במציאות הבריאה ובגילוי יתברך שמו או בהסתרו, אבל ימשיכו לעצמם תועלת או הפסד, אם בגוף ואם בנפש, ויוסיפו כח בשר שלהם או יחלישוהו.

אם כן, בני נח מצווים לחיות במציאות טבעית מתוקנת, ותו לא (בפיסקה הקודמת הרמח"ל מסיק מכך גם לגבי אופי הציוויים שלהם, שהם כלליים ולא מפורטים)¹³. מכאן שגם ההלכות הנוגעות אליהם ייקבעו על פי המציאות ולא על פי הלכות, שהן נורמות מופשטות. לעומת זאת, ישראל מיועדים גם להשפיע על כלל המציאות, הגשמית והרוחנית. לכן ישראל מצווים במצוות יתירות, וגם אופי המצוות שלהם הוא שונה. ועדיין יש להם קומה א של בני נוח, שהיא קומה

¹² ומכאן שגם דעתו של הרב קוק בנדון דידן אינה יכולה להתפרש באופן ברור, שכן ייתכן שהוא מתכוין לומר שיש הרכבה שכונית עם השפעה ולא הרכבה מזגית.

¹³ וזה תואם את דברי הרמב"ן הנ"ל בהשגות לשורש י"ד, ע"ש היטב.

אוניברסלית, אולם גם היא מושפעת מעט מקיומה של קומה ב.

שיטת ר' ניסים גאון

כך גם ניתן ללמוד מדברי ר' ניסים גאון בהקדמתו לש"ס (נדפסה במהדורות התלמוד שבידינו, בתחילת מסכת ברכות), אשר מקשה כיצד אנו מוצאים עשרות מצוות שבני נוח חייבים בהן, על אף שהגמרא קובעת שיש רק שבע כאלו? ועוד, הוא שואל, כיצד ניתן להעניש אותם ללא ציווי מפורש (הרי 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין')? הוא עונה על כך ואומר:

כי כל המצוות שהן תלויין בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ, עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים. והמצוות שהן נודעות מדרך השמועה...

כלומר גם הוא עושה חלוקה בין מצוות מסברא שמחייבות כל אדם, יהודים ובני נוח, לבין מצוות שמדרך השמועה אשר מחייבות רק את מי שנצטווה.¹⁴ אמנם מדבריו שם משתמע שלא כל המצוות של בני נוח הן מסברא, וחלקן מדרך השמועה ולכן נדרש ציווי על חלקן. לדעתו גם התשתית הבסיסית יש בה ממד שמעי, ולא הכל עולה מסברא אנושית פשוטה.

הערה מתודולוגית כללית

למעשה, החלוקה הדיכוטומית, כפי שמציע אותה בעל הבית ישי, אינה חד משמעית. ממתי ייקרא יצור מסויים איכות שונה מיצור אחר? אם אכן ישנה השפעה של קומה ב על קומה א שעדיין מותירה אותה מוגדרת בנפרד מקומה ב, אז מתי ההרכבה בין שתי הקומות כן מתחילה להיות מזגית? אילו מאפיינים צריכים להיות שונים, ועד כמה, כדי שיהיה מדובר כאן במציאות שונה בתכלית? כל הבדל שנמצא יכול להתפרש גם כהבדל בסוג, אך גם כהבדל בין מינים ששייכים לאותו סוג. להלן נראה, שאמנם קשה לענות על השאלה התיאורטית שהעלינו, אולם ישנן השלכות הלכתיות-מעשיות שבהן תבואנה שתי התפיסות הללו לידי ביטוי. נוכל אם כן להסיק לפחות ברובד הנורמטיבי, שאמנם ישראל מחוייבים גם בקומה השנייה, אך ברור שהם צריכים גם לחיות במציאות חומרית מתוקנת. לכן ברור שיש דמיון בחיובים שלהם ושל בני נוח, על אף ההבדלים שנובעים מהאופי המיוחד שלהם ומתפקידם השונה (=מקומה ב). נראה כעת

¹⁴ נראה מדבריו שבמצוות שישודן בסברא אין תוקף לכלל 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין'. כלומר לא רק שיש חובה ללא ציווי, אלא צפוי גם עונש (אולי רק בידי שמים, אך מדבריו לא משמע כן) למי שאינו מקיים את חובתו.

כמה השלכות כאלו.

סוגיית ישראל וגוי שבאו לדון¹⁵

הגמרא בב"ק ק"ג ע"א מביאה את הברייתא הבאה:

דתניא: ישראל וכנעני אנס שבאו לדין, אם אתה יכול לזכהו בדיני ישראל -

זכהו ואמור לו: כך דינינו, בדיני כנענים - זכהו ואמור לו: כך דינכם,

במסורת הש"ס על אתר מובאת גירסא שונה: במקום 'כנעני אנס' יש לכתוב 'גוי'. מהו ההבדל בין שתי הגירסאות? לכאורה בגירסא שלפנינו נראה כי ההיתר להוליך את הגוי שולל ולבחור באופן מגמתי את המערכת המשפטית בה אנו דנים הוא רק כלפי אנס גוי, ולא כלפי כל גוי. ומה יקרה כאשר סתם גוי בא לדון עם ישראל? על כך פוסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"י הי"ב):

שני עכו"ם שבאו לפניך לדון בדיני ישראל, ורצו שניהן לדון דין תורה דנין,

האחד רוצה והאחד אינו רוצה אין כופין אותו לדון אלא בדיניהן, היה

ישראל ועכו"ם אם יש זכות לישראל בדיניהן דנין לו בדיניהם, ואומרים לו

כך דיניכם, ואם יש זכות לישראל בדינינו דנין לו דין תורה ואומרים לו כך

דינינו, ויראה לי שאין עושין כן לגר תושב אלא לעולם דנין לו בדיניהם

הרמב"ם אומר שהדין לבחור באופן מגמתי את המערכת המשפטית נאמר כלפי עכו"ם. אבל בדין בין ישראל לגוי שקיבל עליו שבע מצוות בני נוח (=גר תושב. ראה שם, סופ"ח), דנים לו בדיניו.

לגויים יש מערכת דינים משלהם (אחת משבע המצוות שלהם היא להקים מערכת של דינים. ראה להלן), ולישראל יש מערכת משפטית משלהם. כאשר יש דין בין ישראל לגוי, זוהי בעיה קלאסית של 'משפט בינלאומי פרטי' (במינוח משפטי בן ימינו): באיזו מערכת משפטית נדון בדין זה? הרמב"ם פוסק שלפחות ביחס לגר תושב אנו דנים את הדין הזה דווקא לפי מערכת הדינים של בני נוח.

השאלה שמתעוררת כאן היא: מדוע? לכאורה יש לדון את הדין במסגרת המשפטית המשותפת לשני הצדדים. אם אין מסגרת כזו, אזי אין כל אפשרות לדון את הדין הזה במסגרת ההלכה. וגם אם אנו מחליטים לדון את הדין הזה לפי אחת משתי המערכות המעורבות, מדוע עדיף דווקא הדין של בני נוח על ההלכה הרגילה? מדוע לא לדון זאת על פי המערכת ההלכתית הרגילה, שלפיה דן הבי"ד ההלכתי בכל שאר המקרים (ומכוחה הוא בעצם יונק את סמכותו)?

בשאלה זו עוסק ר' שלמה פיישר בספרו (ההלכתי) **בית ישי**, סי' קז. הוא

¹⁵ ראה בעניין זה את מאמרו של הרב מאיר ברקוביץ, תחומין יד.

מסביר שם שמערכת דיני בני נוח היא מערכת אוניברסלית, שכן עניינה הוא דיני הצדק והיורש האנושי. מערכת כזו קיימת גם כלפי ישראל, שהרי גם הם מצווים לנהוג על פי הצדק והיורש, ולכן הדין בין ישראל לגוי ייערך במסגרת המערכת של הגויים, שכן היא מהווה בסיס משותף לשתי המערכות. וזה ממש כדברינו לעיל, שישראל הוא קומה נוספת מעבר לקומה האוניברסלית של בני נוח, ולא תחליף לה.

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן לגבי מצוות דינים

הבאנו למעלה שאחת המצוות שבהן מצווים בני נוח, היא הדינים. הרמב"ם בסופ"ט מהל"מ מלכים כותב כך:

וכיצד מצווין הן על הדינים, חייבין להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצות אלו, ולהזהיר את העם, ובן נח שעבר על אחת משבע מצות אלו יהרג בסייף, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו, ובן נח נהרג בעד אחד ובדיין אחד בלא התראה ועל פי קרובין אבל לא בעדות אשה ולא תדון אשה להם.

משמע מדברי הרמב"ם שמצוות הדינים שמוטלת על בני נוח היא להעמיד דיינים בכל מקום לדון את העם על קיום שש המצוות האחרות. מהם הדינים שלפיהם דנים באותם בתי דין? זה לא ברור מדברי הרמב"ם.

הרמב"ן בפירושו לפרשת וישלח (על מעשה בעלי שכם), כותב שמצוות הדינים כוללת גם ציווי על הדינים (המערכת המשפטית האזרחית – דיני ממונות) שהצטוו ישראל. אותם בתי דינים ינהגו בדיוק כמו בי"ד של ישראל ביחס לדיני הממונות. יהיו שם דיני אונאה, וגניבה וכדו'.

ומה דעת הרמב"ם בעניין (ראה שם בלח"מ על אתר, שכתב שפשט הסוגיא הוא כרמב"ן)? כמה מפרשים מסבירים שהרמב"ם מתכוין לומר שהדינים שחלים על בני נוח אינם בהכרח מערכת המשפט של התורה, אולם הם חייבים לחוקק לעצמם מערכת חוקים להסדיר את המשפט האזרחי שלהם כפי שייראה להם, על פי הצדק והיורש (ראה בשו"ת הרמ"א סי' י, ובחזו"א ב"ק סי' י סק"א).¹⁶

לכאורה לפי הרמב"ן יוצא שבאמת ישנו מסד משותף למערכת המשפט של ישראל ולזו של בני נוח, אך לפי הרמב"ם אלו הן שתי מערכות משפט שונות. מאידך, דווקא לפי הרמב"ם עולה כי מערכת המשפט של בני נוח היא מערכת של

¹⁶ ובשו"ת חת"ס ח"ו סי' יד כתב שאמנם הציווי על הדינים מכיל רק חובה להקים ולמנות בתי דינים, אבל ישנה גם חובה לחוקק משפט אזרחי, והיא מסתעפת מאיסור גזל. וראה בזה בדברי ר' שמעון שקאפ, להלן.

צדק ויושר (=ערכים אוניברסליים), והמערכת הישראלית-תורנית היא מערכת שונה.

מסקנה זו הולמת באופן חלקי את מה שראינו למעלה בשיטת הרמב"ם: מחד, באמת ראינו שהרמב"ם סובר שמערכת המשפט של בני נוח היא מערכת של עקרונות צדק ויושר, וזה מתאים למה שראינו כאן. מאידך, המערכת ההלכתית נראית שונה, והיא אינה משותפת לנו ולבני נוח. ובזה נראה שהרמב"ם סותר את מה שראינו בדבריו למעלה. מעבר לכך, עלינו לשאול את עצמנו שאלה נוספת: האם ישראל אינם מצווים על חוקי הצדק והיושר? מדוע חוקים אלו לא תקפים לגביהם?

שיטת בעל 'דרשות הר"ן'

נראה שהדברים אינם סותרים, ואכן גם ישראל חייבים לנהוג על פי הצדק והיושר. כדי להבין זאת, נשים את ליבנו להיבט נוסף של ההלכה. הר"ן בדרשותיו, דרוש יא, כותב שיש בהלכה שתי מערכות משפט מקבילות: משפט המלך, שאחראי על הצדק והיושר והתיקון החברתי, ומשפט ההלכה, שאחראי על חלות האור האלוקי על ישראל, ממש בהקבלה לדברי הרמח"ל שראינו למעלה. וזו לשונו (עמ' קצא, במהדורת פלדמן):

שכמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתקום הסדר המדיני, והם סיבה עצמית קרובה לחול השפע האלוקי, כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול... ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה ממה שהם היו פונים לתקן קיבוצנו. כי התקון ההוא המלך אשר נעמיד עלינו ישלים ענינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט את העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הדבר הענין האלוקי בנו. ישלם מנו לגמרי סידור ענינו ההמוני, או לא ישלם. ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות ממה שהוא קרוב יותר לתיקון הסידור המדיני מה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בה, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר היה משלימו המלך... ונמצא שמינוי השופטים היה לשפוט משפטי התורה בלבד, שהם צודקים בעצמם... ומינוי המלך היה להשלים תקום הסדר המדיני, וכל מה שהיה מצטרך לצורך השעה... וכאשר לא יהיה מלך בישראל, השופט יכלול שני הכוחות: "כוח השופט וכוח המלך..."

אם כן, מערכת המשפט ההלכתי לא תמיד מתאימה לצדק האוניברסלי, אבל

¹⁷ כוונתו להלכה לפיה ב"ד מכין ועונשין שלא מן הדין. ראה שו"ע חו"מ סי' ב ועוד.

הסטיות הללו מתוקנות בפועל על ידי משפט המלך. כאשר ההליכה על פי משפט התורה מובילה אותנו לעיוות, מסתבר שנוצרה כאן התנגשות בין הסדר הרוחני שאליו מובילה אותנו ההלכה, לבין הסדר המוסרי-חברתי, שכפוף לחוקים האוניברסליים. תפקידו של המלך הוא לתקן את המעוות. לפי אילו קריטריונים פועל המלך? איזו מערכת משפטית מנחה אותו? מסתבר שזוהי המערכת של הצדק והיושר האנושי, כלומר משפט בני נוח.

נביא כאן רק דוגמא אחת כדי לחדד את העניין.¹⁸ ר' מאיר דן פלאצקי, בספרו **חמדת ישראל**, קונטרס 'נר מצוה' דף ק, דן בשאלה האם במשפט של בני נוח ישנו כלל שאדם לא נאמן בהודאת עצמו. בתוך דבריו שם הוא כותב כך:

והנה...כתבנו להכריח דהר"מ ז"ל גם כן סבירא ליה כשיטת החינוך [שבן נוח נהרג בהודאת עצמו] והוא ממה שכתב בהלכות סנהדרין הנ"ל דמה שהרג יהושע לעכן בהודאת עצמו היה מדין מלך, ובררנו שם דמלך...אין לו יותר כוח לדון מדיני בני נוח, ומי שאינו מתחייב בדיני בני נוח, גם המלך אינו יכול להענישו...

הוא מביא ראיה לכך שבמערכת המשפטית של בני נוח אדם נהרג בהודאת עצמו (=אדם משים עצמו רשע. ראה סנהדרין ט ע"ב ומקבילות), מכך שהרמב"ם כותב שבמשפט המלך אדם נהרג בהודאת עצמו (וראייתו היא מעכן שנהרג בהודאת עצמו. ראה ברמב"ם הל' סנהדרין פי"ח ה"ו). בתוך דבריו הוא משווה באופן מפורש את משפט המלך למשפטם של בני נוח, וטוען שכל מה שמצוי בדיני המלך חייב להיות בדיני בני נוח.

ובכל זאת שתי קומות

נשוב כעת לבאר את הסתירה שהבאנו בדברי הרמב"ם. מחד, הרמב"ם אומר שדיני בני נוח שונים מדיני ישראל גם בחלקים המשפטיים. כלומר המערכת האוניברסלית אינה משותפת לבני נוח ולישראל, וזה לכאורה מתאים לגישה שישראל הם ברייה בפני עצמה. אולם ראינו שהרמב"ם בסופ"ח מהל' מלכים אינו תופס זאת כך. כעת נוכל להבין שהמערכת האוניברסלית אכן קיימת גם ביחס לישראל, אולם היא מסווגת תחת משפט המלך. ההלכה הטהורה אינה מחוייבת לסידור החיים החברתיים-מדיניים, ולכן ייתכנו במסגרתה סטיות מהצדק והיושר. אולם בפועל אין לסטות מהם, ועל כך אמון המלך ומשפטו. אם

¹⁸ דוגמא זו מובאת במאמרו של מ. אברהם, 'האם ההלכה היא משפט עברי', **אקדמות** טו. ראה שם במאמר השלכה חשובה של דברינו כאן, בדבר אפשרות שילוב של אלמנטים מהותיים מן המשפט העברי במשפט המדינה.

כן, כללי הצדק והיושר אכן מחייבים גם את ישראל, שכן גם הם אמורים לנהל חיים חברתיים ומוסריים תקינים. אמנם יש להם מטרות נוספות (=חול העניין האלוקי), ולכן לפעמים משפטם סוטה מן המשפט האינסטרומנטלי של בני נוח, שכל עניינו הוא תיקון החיים החברתיים. נמצאנו למדים שגם אם המערכת המשפטית של ישראל אינה זהה לזו של בני נוח, הדברים אמורים רק כלפי ההלכה הטהורה. אולם בפועל הצדק והיושר מחייבים גם את ישראל. אם כן, ישראל אכן מהווים קומה שנייה, אך הם מחוייבים גם לקומה הראשונה, האוניברסלית, של משפט בני נוח. כעת ברור מה שפוסק הרמב"ם שישראל וגוי שבאים לדין, דנים להם לפי דיני בני נוח, שכן אלו הם דינים שמשותפים לשתי המערכות, ולכן מוצדק לדון אותם דווקא במערכת הזו.

מצווה שנאמרה לבני נוח ונשנית בסיני

הגמרא בסוגיית סנהדרין נט ע"א דנה במצוות שנצטוו בני נוח, ובתוך הדיון על אבר מן החי היא שואלת מדוע התורה היתה צריכה לחזור ולתת בסיני מצוות שניתנו כבר לבני נוח:

למה לי למיכתב לבני נח ולמה לי למשני בסיני? - כדרבי יוסי ברבי חנינא. דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: כל מצווה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח. ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה.

אמר מר: כל מצווה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה. אדרבה, מדנשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח! - מדאיתני עבודה זרה בסיני, ואשכחן דענש נכרי עילוה - שמע מינה לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני לישראל נאמרה ולא לבני נח. אדרבה, מדלא נישנית בסיני לבני נח נאמרה ולא לישראל! - ליכא מידעם דלישראל שרי ולנכרי אסור.

הגמרא קובעת כלל שמצווה אשר ניתנה לבני נוח ונשנתה בסיני מכוונת לכל באי עולם, ומצווה שניתנה רק לבני נוח נאמרה רק לישראל. כמו שהגמרא עצמה מקשה, הסיפא היא קשה מאד: מדוע מצוות שלא נשנו בסיני נאמרו רק לישראל? להיפך: לכאורה נראה סביר יותר שהן יפנו רק לבני נוח. נראה בעליל שהגמרא רואה את ישראל כקומה נוספת מעבר לבני נוח: המצוות האוניברסליות שניתנו לבני נוח, ודאי נאמרו גם לישראל, וחלק מהן נאמרו רק לישראל.

הגמרא אף קובעת כלל שאין דבר שאסור לבני נוח ולישראל מותר. כלומר כל

ההלכות של בני נוח רלוונטיות גם לישראל, בבחינת 'בכלל מאתיים מנה'.¹⁹ ואכן, כך כותב שם רש"י על אתר: "שכשיצאו מכלל בני נח - להתקדש יצאו, ולא להקל עליהם". כלומר ישראל הם בני נוח, עם קומה נוספת, ולא ברייה חדשה ממש. בהקשר זה יש לציין את שני הדרושים הראשונים בספר **פרשת דרכים** (לר' יהודה רוזאניס, בעל **המשנה למלך**), אשר דנים בשאלת מעמדם של האבות (ושל ישראל בכלל לפני מתן תורה, ולפני הגרות שעברו ביציאת מצרים): מובאת שם מחלוקת בין המפרשים האם האבות יצאו מכלל בני נוח והפכו לישראל, או שמא הם רק החמירו על עצמם כישראל (קיבלו על עצמם קומה שנייה בלבד), אבל בפועל היו בני נוח. לפי דברינו כאן, שאלה זו נוגעת רק לקומה השנייה, שכן הקומה הראשונה נותרת בעינה גם אצל ישראל גמור (פרט לכמה שינויים בפרטים).²⁰

חיובי קטנים

כמה אחרונים מציגים סתירה בין סוגיית סנהדרין נה ע"א (סוגיית 'תקלה וקלון', אשר עוסקת ברביעת בעלי חיים) לסוגיית יבמות לו ע"א (אשר דנה באיסור שבת ומצוות המקדש, בסוגיית 'אין איסור חל על איסור'). בסוגיית סנהדרין מתברר כי גם אם קטן עובר עבירה, פעולה זו מוגדרת כעבירה. לעומת זאת, בסוגיית יבמות עולה כי הקטן מתחייב במצוות בגדלותו, ולפני כן מעשיו אינם נחשבים כעבירה.

ביחס לקושיא זו עולים באחרונים כמה תירוצים. כמה מהם כותבים ליישב את הקושי באותו סגנון (**אור שמח**, איסורי ביאה פ"ג ה"ב. **נחל יצחק** ח"ב, סי' פט ס"ב). לעומת זאת, בעל **חלקת יואב** בסי' א, מעלה את האפשרות הזו ודוחה אותה): לטענתם כל המצוות שבני נוח חייבים בהן, ברור שגם קטן ישראל

¹⁹ ר' שלמה פישר בסי' קז מאריך להוכיח שישנה מחלוקת האם הכלל הזה הוא סימן או סיבה, שכן ישנם יוצאי דופן (כמו במקרה של אבר מן החי שהוזכר לעיל).

²⁰ שם עיקר עיסוקו הוא דווקא בפרטים הללו, שכן ההבדלים בין השיטות נוגעים להלכות שלגביהן בן נוח חמור מישראל. לגבי הלכות אלו עולה השאלה האם האבות יצאו מכלל בני נוח גם לקולא או רק לחומרא. לכאורה העובדה שיש בבן נוח גם חומרות ולא רק קולות לעומת ישראל, מצביעה על כך שהוא יצור שונה במהותו. אם בכל ישראל היה גם רכיב של בן נוח, אזי היינו מצפים שכל מה שיימצא בבן נוח יהיה גם בישראל. אמנם ישנן חומרות אצל בני נוח שאינן מצביעות בהכרח על שינוי מהותי. לדוגמה, לבן נוח אסור ללמוד תורה. אם כן, לכאורה בזה הוא חמור יותר מאשר ישראל. אך ברור שאין להביא מכאן ראיה שישראל הוא יישות אחרת לגמרי, שהרי זה אינו הבדל הלכתי פרטי, אלא הבדל שבעצמו נגזר מאי השייכות לקומה ב.

חייב בהן. הסיבה לכך היא דברי החת"ס שהובאו לעיל, לפיהם חיובים של גוי מתחילים מגיל שהוא מבין את חובתו ולא מגיל הבגרות ההלכתית. נוסיף לכך את מאמר הגמרא שהובא לעיל "ליכא מידעם דלישראל שרי ולבן נוח אסור". ומשתי ההנחות הללו נגיע מייד למסקנה שאם בני נוח חייבים על רביעת בהמה משעה שהם מבינים את האיסור ואת חובתם כלפיו, הרי ישראל אינם יכולים להיות פחותים מבני נוח. לכן ברור שספציפית לגבי מצוות בני נוח גם בישראל החובה מתחילה מהגיל שהוא מבין את חובתו ולא מגיל בגרות.

די ברור שמעבר להוכחה הפורמלית ישנה כאן גם טענה מהותית: בתוך כל ישראל כביכול יש בן נוח ('בכלל מאתים מנה'), ולכן כל ילד יהודי חייב גם בחיובים של ילד גוי. לכן כל דבר שמוטל על בן נוח מוטל ממילא גם על יהודי. ניתן להרחיב ולומר שכפי שראינו החובות של בני נוח הם חובות שמסברא, ולכן אין צורך שיהיה גיל סף פורמלי שקובע את החיוב בהן, אלא הכל נקבע על פי מידת ההבנה. אם כן, בחובות כאלו, גם כאשר אנו מתייחסים ליהודי, אין אפשרות לקבוע גיל סף, שהרי בחובות שמסברא חייב כל מי שמבין את הסברא שביסוד החיוב. שאלה זו נוגעת לסוגיית הסברא בהלכה, שתידון בעז"ה במאמרים נוספים בהמשך השנה.

מערכת 'דיני המשפטים'*

ר' שמעון שקאפ, בספרו **שערי יושר**, לכל אורך שער ה, מחדש חידוש גדול מאד ביחס לחלק המשפטי של התורה. בתחילת פ"א שם הוא מביא קושיא חזקה של מהר"י באסן: על פי ההלכה כשיש דיון משפטי בדיני ממונות ואין לתובע ראייה, הממון נותר אצל הנתבע, כלומר במצב של ספק ממון הולכים לקולא לנתבע (ולחומרא לתובע). ובלשון ההלכה (ב"מ ב ע"ב, ומקבילות): "המוציא מחברו עליו הראייה". כידוע, על פי ההלכה במצב של ספק חלים כללי הכרעה בספיקות: בספק דאורייתא הדין הוא שיש ללכת לחומרא, ובספק דרבנן לקולא. כעת מקשה מהר"י באסן: הרי המצב שתואר לעיל הוא מצב של ספק, שכן אין ראייה לאף צד. אם כן, כל אחד מהצדדים נמצא במצב של ספק איסור גזל, ובמצב כזה עליו לנהוג על פי דיני ספיקות, ולכן ללכת לחומרא (איסור גזל הוא איסור דאורייתא). החומרה במצב כזה היא לא לקחת את הכסף, או שהנתבע ישלם מספק. אם כן, כיצד ההנחייה ההלכתית לנתבע במקרה זה היא ללכת לקולא?²¹

²¹ כדי להעמיד את הקושיא הזו על מכונה, יש לדקדק בה הרבה יותר. ראשית, הרי אין פתרון אחר, שכן גם אם הנתבע יתן את הכסף המצב הוא שזוהי הליכה לקולא לתובע, וכעת הוא יעבור על 'לא תגזול'. מעבר לכך, אם הנתבע יודע שהאמת אתו, מדוע עליו להחמיר בדיני

על קושיא זו ר' שמעון משיב שאיסור גזל שונה משאר איסורי התורה. בכל איסור הלכתי היסוד לאיסור הוא הציווי עליו בתורה. אבל בגזל היסוד לאיסור הוא ההסכמה החברתית שקובעת בעלויות ממוניות של אנשים על רכוש. התורה רק נותנת גושפנקא לקביעה המשפטית הזו, וקובעת שמי שעובר על הכללים החברתיים הללו (שקרויים אצל ר' שמעון 'דיני המשפטים') עובר על לאו של 'לא תגזול'. ולפי זה, אם יש מצב שבו ההסכמה המשפטית היא שבמצב נתון אין חוב ממוני, כי אז ההחזקה בממון הזה אינה עבירת גזל. אם כן, במצב שבו אין ראיות לתובע, המערכת המשפטית האנושית קובעת את הכלל 'המוציא מחברו עליו הראיה' (גם בהלכה יסודו של הכלל הזה הוא מסברא. ראה ב"ק מו ע"ב). ממילא במצב כזה הנתבע הוא הבעלים ברובד המשפטי, ולכן גם אם הוא יחזיק בממון הוא לא יעבור על איסור גזל.²² השלכה אחת שמביא ר' שמעון שקאפ לדבריו היא לגבי גזל גוי. כידוע, בגמרא ובפוסקים חלוקות הדעות האם בגזל הגוי יש איסור 'לא תגזול' או לא (ראה **אנציק"ת** ע' 'גזל הגוי'). והנה ר' שמעון שקאפ טוען בכמה מקומות לאורך השער (ראה בסופ"א, בפ"ה ועוד) שאמנם מן הבחינה ההלכתית יש דעות שאין איסור דאורייתא של גזל גוי, אך מבחינת דיני המשפטים ודאי יש איסור כזה. הרי גם לגבי גויים מוגדרות בעלויות, ולכן הפגיעה בהן מהווה איסור משפטי. אמנם לפי חלק מן הפוסקים התורה אינה מטילה על הנורמות הללו את הקומה ההלכתית הנוספת של 'לא תגזול', אך עדיין קיים לגביהם האיסור המשפטי.

זוהי דוגמא מובהקת למודל שתי הקומות שהצגנו למעלה. אמנם ישנה כאן הנחה נוספת, שבה נדון בסעיף הבא.

ספיקות ולמסור את הכסף? לשם הפשטות נעמיד את הקושיא במצב שבו התובע טוען ברי שמגיע לי כסף, והנתבע משיב לו בשמא (=הוא אינו יודע, או אינו זוכר). במצב כזה עדיין ההלכה קובעת שהממון נותר אצל הנתבע (לא אומרים ברי ושמא להוציא ממוחזק. ראה ב"ב קג ע"א, ומקבילות). כאן הנתבע אינו יודע את האמת והוא מצוי בספק בעצמו ולכן עליו להחמיר, ואילו התובע אינו מצוי בספק, ולכן אינן לו מניעה לקבל את הכסף.

²² לכל אורך שער ה הוא מביא השלכות של הקביעה המחודשת הזו, וישנן עוד השלכות שהוא אינו מביא. על חלקן ודאי נעמוד במאמרינו במהלך השנה. ראה בעניין זה את מאמרו של אבי שגיא, 'המצווה הדתית והמערכת המשפטית – פרק בהגותו ההלכתית של הרב שמעון שקאפ', **דעת** 35, תשנ"ה, עמ' 114-99. מיכאל אברהם עסק בשיטתו זו של ר' שמעון שקאפ, ובהשלכה מעניינת שלה, במאמרו 'מה אקוב לא קבה א-ל ומה אזעום לא זעם ה" – דיון בדיני ממונות בגטו קובנא', **צהר** כ.

האם יש בהלכה הכרה באיסור משפטי?²³

ההסבר אותו מציע ר' שמעון בתחילת השער (בכרך ב, דף א) לעיקרון הזה הוא הבא:

כשם שסוג הקניינים וחוקי הבעלים בנכסים הוא דבר משפטי, גם בלי אזהרת 'לא תגזול', וכמו שביארנו לעיל דלא ייתכן בשום פנים לומר דהעניין מה שאנו מייחסים החפץ לראובן הוא מחמת ששמעון מוזהר עפ"י התורה שלא לגזול ממנו. אלא הדבר הוא בהיפוך, דאיסור גזילה הוא לאחר החלטת העניין בחוקי גבולי הבעלים...

לכאורה ישנו כאן שיקול פרשני: התורה מצווה אותנו על איסור 'לא תגזול'. אולם גזילה היא פגיעה בבעלות ממונית, ולכן האיסור הזה מניח במובלע את קיומן של קטגוריות משפטיות אשר קובעות את הבעלויות הממוניות, שהפגיעה בהן מהווה עבירת גזל. אך מהשיקול הזה עולה רק שהרובד המשפטי-קנייני מגדיר את הבעלויות שעליהן חל איסור 'לא תגזול'. משיקול זה לא עולה שיש איסור משפטי לגזול גם במקום שבו יש בעלות אך אין איסור 'לא תגזול', כמו המצב שתיארנו לגבי גזל הגוי. להיפך, מכאן נראה דווקא שאין כל איסור מעבר לאיסור ההלכתי, אלא שהאיסור ההלכתי זוקק הגדרות משפטיות קודמות. אך בפיסקה אחרת (שם בפ"ד ד"ה 'ונלענ"ד') מעורר ר' שמעון שאלה על חידושו:

ואף דבהשקפה ראשונה הוא דבר תמוה, איזה הכרח וחיוב על האדם יהיה לעשות דבר בלי ציווי ואזהרת התורה? אבל כשנעמיק בעניין היטב יש להבין עניין זה. דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו ית', הוא גם כן עניין חיוב והכרח עפ"י משפט השכל וההכרה, כמו"כ הוא חיוב והשעבוד ממון הוא חיוב משפטי, שנתחייב עפ"י דרכי הקניינים...

ר' שמעון מקשה כיצד אנו מחוייבים לחוקים שאינם מעוגנים בתורה שבכתב ובע"פ (=נורמות חוץ-הלכתיות)? הוא עונה שגם החובות ההלכתיות מבוססות על הכרעה שלנו להיות מחוייבים אליהן, ולכן אין להתפלא שחובות אחרות שיסודן בסברתנו ובהכרעתנו מחייבות אותנו גם הן.

עלינו לשים לב לכך שגם הקושיא וגם ההסבר מניחים במובלע שהרובד המשפטי אינו רק הגדרות מטא-נורמטיביות, אלא ישנו ממש איסור גזל ששייך לרובד המשפטי. ברור שלפי הגרש"ש ישנה חובה שלא לגזול שאינה נובעת מן

²³ בשאלת מעמדן של נורמות חוץ הלכתיות נעסוק בעז"ה גם בעוד שבועיים, במאמרנו לפרשת וירא.

האיסור ההלכתי של גזל אלא מדיני המשפטים.²⁴ על כך הוא מקשה כיצד אנו מחוייבים להישמע לו, ומסביר שהחובות שנובעות מן הסברא מחייבות גם הן. אם היתה כאן רק הגדרה מטא-הלכתית ותו לא, לא היה מקום לא לקושיא ולא לתירוץ.

כעת נוכל להרחיב את היסוד של הגרש"ש לכל האיסורים השייכים לתשתית האוניברסלית. לגבי כולם החובה נובעת מן הסברא וההכרה האנושית, ובכל זאת היא מחייבת אותנו כמו דיני התורה.²⁵

בחזרה להגדרת הזהות היהודית

במבוא למעלה שאלנו מדוע אנו נוטים לזהות את היהדות עם המצוות הפרטיקולריות, ולא עם המצוות האוניברסליות (שחלקן חשובות וחמורות יותר, כמו איסור רציחה). אמנם הניסוח באופן כזה כבר נותן רמז לתשובה: כבר אריסטו עמד על כך שכאשר אנו רוצים להגדיר מושג, או עמדה, עלינו לתאר אותם דרך הסוג העליון שמכיל אותם, ולייחד אותם בצורה של מין ייחודי באותו סוג. לדוגמא: האדם הוא חי מדבר. הסוג הכללי שבתוכו כלול האדם הוא החי, והמאפיין הייחודי בתוך הסוג הזה (המין) הוא - המדבר. לכן, בדיוק באותו אופן, ההגדרה לזהות יהודית צריכה להיות מורכבת מהסוג הכללי (=בן נוח, או אדם), ולאחר מכן מן המאפיינים הפרטיקולריים שלו במובחן משאר בני האדם (או בני נוח). אם כן, ברור שכאשר מישהו ירצה לבחון את יהדותו של אדם או חברה כלשהם, עליו לבחון את קיומם של המאפיינים הייחודיים ליהדות. אין טעם לבחון את יהדותו של מישהו דרך המאפיינים שמשותפים ליהדות ולשאר האנושות (=מצוות בני נוח, או הערכים האוניברסליים), כמו שאין טעם לבחון את היותו של ראובן אדם דרך השאלה האם יש לו רגליים, או דרך העובדה שהוא נושם. אין בכך כדי לומר שהמאפיינים הייחודיים הם חשובים יותר. הם פשוט מאפיינים את המושג 'יהודי' בצורה חדה יותר.²⁶ מסיבה זו מי שרצח נחשב עדיין כיהודי

²⁴ השלכה של נקודה זו מצויה במאמרו של מיכאל אברהם, 'בעיית היחס בין הפרט והכלל ודילמת 'חומת מגן', צהר יד, אביב תשסג. שיטת רש"י בב"ק ס ע"ב שאסור לאדם להציל עצמו בממון חברו ולשלם, מבוססת בהכרח על תפיסה כזו (וע"ש ברפ"ג שהערתי שאמנם כל הראשונים חולקים על רש"י בזה, אולם גם מדבריהם עולה בבירור תפיסה עקרונית דומה).

²⁵ שאלה זו נוגעת בטבורה בשאלת מעמדם של הסברות בהלכה. אנו נעסוק בעז"ה בנושא זה במאמרינו בעתיד.

²⁶ ניתן אולי לומר שהמאפיינים האוניברסליים הם בסיסיים יותר, והפרטיקולריים הם

(אף שקומת האדם האוניברסלית שלו היא פגומה מאד), אך מי שחילל שבת או אכל לא כשר, על אף שאלו איסורים קלים יותר מרצח, אינו נתפס כיהודי. זוהי אבחנה לוגית פשוטה ונכונה, שאינה נוגעת לחומרת העבירות הנדונות, ובצדק.

הכוונה בעת עשיית מצווה אוניברסלית

עד כאן עמדנו על כך שההלכה מכירה בחובות אוניברסליות כמחייבות גם את היהודי, ובפיסקאות שלפני זו האחרונה ראינו שזה נכון אפילו לגבי חובות שכלל אינן מופיעות במפורש בהלכה.

והנה אנו מוצאים ברמב"ם דרישה שעומדת לכאורה בניגוד לדברינו אלה. הרמב"ם כותב בסופ"ח מהל' מלכים את הדברים הבאים:

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

בהלכה קודמת הרמב"ם קובע שאם גוי מקבל על עצמו שבע מצוות בני נוח הוא נקרא 'גר תושב'. אולם בהלכה זו הוא מסייג את דבריו ואומר שאם אותו אדם עושה את המצוות הללו מפני הכרע הדעת (=סברתו שלו) ולא מפני שהקב"ה ציווה אותן בתורה שניתנה למשה בסיני, הוא אינו גר תושב ולא מחסידי אומות העולם, אלא מחכמיהם.

לכאורה דבריו אלו של הרמב"ם שומטים את הקרקע מתחת לטענתנו העיקרית. אם המימד האוניברסלי מחייב כל יהודי, שכן בתוך כל יהודי מצוי אדם רגיל, בבחינת 'בכלל מאתים מנה', אזי היינו מצפים שהחובה לעשות את המצוות האוניברסליות לא תהיה חובה הלכתית וגם לא חלק מן התורה, אלא חובה שיסודה בכך שהדעת נוטה לה (כמו שכתב הרמב"ם עצמו ברפ"ט). ברור שזוהי תפיסה שגויה. הרמב"ם אמנם אומר שמצוות בני נוח הדעת נוטה

'גבוהים' יותר. לשון אחר: מי שעובר על נורמה אוניברסלית (לדוגמא, מי שרצח) עשה משהו חמור יותר (כי הוא עבר על משהו בסיסי), אך מי שמקיים אותה (= מי שלא רצח) קיים משהו נמוך ואלמנטרי יותר. כעין זה אומר הרמב"ן בפירושו לפרשת יתרו על היחס בין מצוות עשה (שקשורות לאהבת ה') ומצוות לא-תעשה (שקשורות ליראתו). גם שם הקושי עליו הוא בא לענות הוא דומה: מחד, עשה דוחה לא תעשה. מאידך, עלינו להוציא את כל ממוננו שלא לעבור על מצוות ל"ת, ואילו ביחס למצוות עשה אין לנו חובה אלא להוציא שלישי, או חומש. וראה גם בשדי חמד, ע' 'עשה דוחה לא תעשה' שדן בדברי הרמב"ן.

להן, אולם הוא אינו אומר שהסיבה לקיומן היא הסברא השכלית לבדה. כאן הוא מוסיף ומסביר שהמוטיבציה לקיום והכוונה שמלווה את הקיום צריכה להיות מוטיבציה של עבודת ה', ולא רק מוטיבציה אוניברסלית להיות אדם טוב. אם כן, אמנם בכל יהודי טמון בן נוח, והקומה היהודית אכן בנויה משתי קומות: אוניברסלית ופרטיקולרית, אך שתי הקומות הן חלק מעבודת השם, והמחוייבות לנהוג לפיהן היא מחמת עבודת השם.

אמנם דברי הרמב"ם נאמרו על גר תושב, אך רוב מפרשיו הבינו שכוונתו היא גם ליהודי (ראה בספר **המפתח** במהדורת פרנקל על הלכה זו). גם יהודי צריך לעשות את המצוות מפני שנצטוו עליהן בתורה, וגם את המצוות השכליות.²⁷ **בפירוש המשנה**, חולין פ"ז מ"ו, הרמב"ם חוזר על טענה דומה, והפעם ביחס ליהודים (הוא רומז לסוגיית סנהדרין הנ"ל על מצוות שניתנו לבני נוח ונשנו בסיני):

ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשא אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו, הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצות.

אנו רואים שהרמב"ם דורש מכל יהודי לקיים מצוות רק מפני שנצטוונו על כך בסיני. אמנם הניגוד אותו הוא שולל הוא קיום מצוות מפני שניתנו לאבות לפני מתן תורה, ולא קיומן מחמת הסברא, אך העיקרון דומה מאד.

סיכום

המסקנה העולה מדברינו היא שהשאלה האם ישראל הוא ברייה חדשה או קומה שנייה על גבי הקומה של בני נוח היא שאלה שאינה מוגדרת היטב מבחינה מושגית. אך מבחינה נורמטיבית די ברור שהמודל של שתי הקומות הוא המודל הנכון. לפי מודל זה מצוות בני נוח מחייבות את ישראל, אולם החובה לקיימן

²⁷ ראה על כך במאמרו של מיכאל אברהם, 'בענין הכשלת חילוני בעבירה', **צהר** כה.

אינה מפני שיש להן הסבר מסברא אלא מפני שנצטוונו עליהן בתורה. ראינו שישנם הבדלים בפרטים בין ישראל לבני נוח גם במצוות אלו, אך הם אינם בהכרח סותרים את מודל שתי הקומות. מה בדבר החובות להישמע למערכת המשפטית? חובות אלו אינן חובות של בני נוח, אלא חובות חוץ תורניות וחוץ הלכתיות בכלל. לפי הגרש"ש חובות אלו אכן מוטלות עלינו מכוח סברא, כמו החובה לעבוד את השם במצוות שבתוך ההלכה. אמנם לאחר שאנו מכירים בקב"ה, ומבינים את חובתנו לעובדו, ברור שגם חובות אלו מצטרפות למכלול הנגזר מן החובה לעובדו. אין פעולה יכולה להיכלל בעבודת השם ללא מודעות לכך שזוהי עבודת השם, ועשייה מתוך מוטיבציה של עבודת השם.²⁸ הסברא שמחייבת אותנו במצוות האוניברסליות יסודה גם הוא במחוייבות לעבודת השם. אין כאן מוסר אוניברסלי ואנושי נוסח קאנט.²⁹ אנו חייבים לפעול כך מפני שהקב"ה מצפה מאיתנו. אין כאן שתי קומות בעלות מהות שונה. שתיהן מהוות חלקים מאותו מכלול של עבודת ה'.

²⁸ ראה במאמר המובא בהערה הקודמת.

²⁹ ראה על כך במאמרו של מיכאל אברהם, 'האם ההלכה היא 'משפט עברי'', **אקדמות** טו.

מוסקנות

1. על פי מונחי הרוגצ'ובר נראה שישראל היא 'הרכבה שכונית' של בן נוח עם הרובד העליון יותר.
2. שני חידושיו של הרמב"ם בעניין בני נוח קשורים זה לזה. שבע המצוות עליהם הצטוו בני נוח הן מצוות שכליות והן קומת המסד האוניברסלית. עליהן נוספה הקומה השנייה, היא הקומה היהודית הפרטיקולרית שמכילה את כל שאר המצוות.
3. על אף העקרון שקובע הרב קוק לפיו בבני נוח אזלינן בתר המציאות הטבעית ואצל ישראל בתר המצב ההלכתי, אין להסיק מכאן בהכרח שישראל היא ברייה חדשה. ההבדלים הנובעים מעקרון הרב קוק נגזרים מן ההבדלים (ברמה השכונית) שבין בני נוח לישראל. על פי הרמח"ל בני נוח מצווים לחיות במציאות טבעית מתוקנת ותו-לא ולכן גם אופי הצווים שלהם אוניברסלי, כללי ונקבע על פי המציאות. לעומת זאת, ישראל נוצרו כדי להשפיע על המציאות הגשמית והרוחנית ולכן הם מצווים במצוות יתירות ומכאן שאופי המצוות עליהן הצטוו שונה.
4. נראה שהמערכת האוניברסלית המאפיינת את מצוות בני נוח אכן קיימת גם ביחס לישראל אולם היא מסווגת תחת 'משפט המלך'.
5. על פי הגמרא קיים יחס של 'הכלה' בין המצוות שהצטוו בני ישראל לאלו שהצטוו בני נוח. כל ההלכות שעליהן הצטוו בני נוח רלוונטיות גם לישראל בבחינת 'בכלל מאתיים מנה', על אף שישראל מקיימים מצוות אלו בהחמרות נוספות.
6. על פי הסברו של ר' שמעון שקאפ, בכל האיסורים הנובעים מן הסברא האוניברסלית (כמו גזל למשל) יש חובה הנובעת מן הסברא וההכרה האנושית ובכל זאת היא מחייבת אותנו כמו דיני התורה.

הסתעפות חוקים והלכות ממקורותיהם

הנקודות הנדונות:

- 'חפצא של מעשה מצווה', בניגוד למצווה קיומית
- קשרי הסמכה: דינאמי וסטטי
- התפרטות והסתעפות של הלכות דרבנן ממצווה דאורייתא
- עובדה הלכתית

תקציר

במאמר זה אנו יוצאים מעיסוק הלכתי במצוות תפילה, שלפי הרמב"ם היא מדאורייתא ולרמב"ן היא מדרבנן, ושואלים את עצמנו מהו הקשר (=קשר הנביעה) בין הרובד דאורייתא של המצווה לבין רבדי דרבנן שבה. אנו מציגים כמה אפשרויות לקשר נביעה בין השורש מדאורייתא לבין הענפים שהם מדרבנן: רבנן מעצבים את המצווה דאורייתא. רבנן מוסיפים רובד שני, בלתי תלוי. הרובד דרבנן מהווה קיום של הדאורייתא, אך לא אופן הכרחי (ניתן לקיים את הדאורייתא גם לא בצורה שחכמים קבעו מדרבנן). ולבסוף אנו מציעים מנגנון חדש שקרוי 'הסתעפות', לפיו הדרבנן צומח מן הדאורייתא כענפים משורשיהם.

מובאות בדברינו כמה דוגמאות נוספות, רובן ככולן מדברי הרמב"ם, לקשר כזה: דברי הרמב"ם לגבי מצוות "ואהבת לרעך כמוך", ולגבי "למען ינוח" כטעם לאיסור מוקצה, וכן דבריו בשורש הראשון והשני לגבי ההסתעפות של החובה לציית לחכמים בפרשנותם ובחקיקתם, מתוך המצווה של "לא תסור".

בכל המקרים הללו דברי הרמב"ם מעוררים מבוכה בין הפרשנים, ומודעות לקיומו של מכניזם נביעה נוסף יכולה להבהיר את התמונה.

אנו רומזים לקשר אפשרי לסוגיות בתורת המשפט, ועוסקים ב'קשרי הסמכה' במינוח של 'קלזן', כמו גם רמז ליחס בין חקיקה-שיפוטית לבין פרשנות, שמחמת קוצר היריעה לא יכולנו להתייחס אליו בפירוט.

מבוא

נקודת המוצא שלנו במאמר זה היא מצוות התפילה לפי שיטת הרמב"ם. אנו נראה כי לשיטת הרמב"ם יש במצווה זו שתי קומות: דאורייתא ודרבנן, אשר מהוות ביחד בפועל את מצוות תפילה בכללותה. במאמר זה נעמוד על צורות הקשר השונות בין שתי קומות מן הטיפוס הזה, ונראה את המבנה הלוגי של הקשרים הללו.

סוגי קשר כאלו מופיעים גם בתורת המשפט, כאשר היא דנה בקשר בין חקיקה ראשית לבין חקיקה משנית. חקיקה ראשית נעשית על ידי הגורם המחוקק (הרשות המחוקקת), ואילו חקיקה משנית נעשית על ידי גורמים אחרים (בדרך כלל מהרשות המבצעת) אשר מקבלים מן הרשות המחוקקת סמכויות לתקן תקנות בתחומים שנוגעים אליהם, או בתחומים ספציפיים שהוגדרו על ידי המחוקק. הקשרים בין החקיקה הראשית לבין חקיקת המשנה קרויים על ידי ההוגה המשפטי האוסטרי קלזן 'קשרי הסמכה'.

במאמר זה אנו נראה את הופעתם הייחודית של קשרי הסמכה בהלכה, לא רק ביחס לעצם הסמכות של חכמים (והקשר שלה לאיסור דאורייתא של "לא תסור"), אלא גם בנוגע ליחס בין רבדים דאורייתא ודרבנן של מצוות ספציפיות. כפי שנראה, אי שימת לב להבחנה בין צורות הקשר, או הנביעה, הללו עלולה להוליך לטעויות בפרשנות ההלכתית.

תפילתם של האבות

בתחילת הפרשה מתוארת תפילתו של יצחק (בראשית כה, כא):

וַיַּעֲתֶר יִצְחָק לִיקְוֹק לְנֶכַח אֲשֶׁתוֹ כִּי עֲקָרָה הוּא וַיַּעֲתֶר לוֹ יְקֻוֹק וַתֵּהֵר רִבְקָה אֲשֶׁתוֹ:

זהו חלק ממכלול תפילות שאנו מוצאים בספר בראשית, הרבה לפני שחכמים תקנו לנו את מצוות התפילה במתכונתה הנוכחית (שלוש תפילות ביום, בנוסחים ובזמנים מוגדרים וכדו').

לכאורה יש להתייחס לתפילות של האבות כאל פעולות חסרות משמעות הלכתית. לכל היותר, יש כאן הטרמה של הציווי שיינתן בהר סיני, בבחינת מה שמצאנו בסוגיית יומא כח ע"ב¹:

אמר רב: קיים אברהם אבינו כל התורה כולה, שנאמר (בראשית כו) עקב

¹ עניין זה קשור לשאלת מעמד האישי של האבות: האם הם היו יהודים לכל דבר ועניין, או שמא רק בני נוח. בשאלה זו עסק ר' יהודה רוזאניס (בעל המשנה למלך), בספרו **פרשת דרכים**, בעיקר דרושים א וב'.

אשר שמע אברהם בקלי וגו'. אמר ליה רב שימי בר חייא לרב: ואימא שבע מצות! - הא איכא נמי מילה. - ואימא שבע מצות ומילה! - אמר ליה: אם כן מצותי ותורתי למה לי? אמר (רב) (מסורת הש"ס: רבא) ואיתימא רב אשי: קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין, שנאמר תורתי - אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה.

אך עדיין מדרש אנכרוניסטי (ראה מידה טובה, פרשת לך-לך, תשסה-ו, ועוד) לא יצאנו.

והנה מתברר שביחס לתפילה המצב הוא שונה. חז"ל עצמם רואים את תפילותיהם של האבות כמעשה הלכתי, ואולי אף תקנה הלכתית של ממש. וכך מצינו בסוגיית ברכות כו ע"ב:

איתמר, רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפלות אבות תקנום; רבי יהושע בן לוי אמר: תפלות כנגד תמידין תקנום. תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא, ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי. תניא כוותיה דרבי יוסי ברבי חנינא: אברהם תקן תפלת שחרית - שנאמר (בראשית יט) וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר (תהלים קו) ויעמד פינחס ויפלל; יצחק תקן תפלת מנחה - שנאמר (בראשית כד) ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר (תהלים קב) תפלה לעני כי - יעטף ולפני ה' ישפך שיחו, יעקב תקן תפלת ערבית - שנאמר (בראשית כח) ויפגע במקום וילן שם, ואין פגיעה אלא תפלה, שנאמר (ירמיהו ז) ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע - בי.

הגמרא מביאה דעה שהתפילות הן תקנות של האבות. כלומר האבות לא הטרימו כאן ציווי מסיני, או תקנות מאוחרות מדרבנן, אלא תקנו תקנה בעצמם. זה אינו אנכרוניזם, אלא הבסיס אשר מחייב אותנו במצוות תפילה עד ימינו אלה.² אמנם היה מקום לתפוס זאת כאמירה אגדית גרידא, אך מעיון בסוגיא שם עולה כי זו נתפסת כאמירה עובדתית (היסטורית) והלכתית של ממש, אמירה שיש לה השלכות הלכתיות:

ותניא כוותיה דרבי יהושע בן לוי [=הסובר שתפילות כנגד הקרבנות, ולא אבות תקנום]: מפני מה אמרו תפלת השחר עד חצות - שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד חצות; ורבי יהודה אומר: עד ארבע שעות, שהרי תמיד של שחר קרב והולך עד ארבע שעות. ומפני מה אמרו תפלת המנחה עד הערב

² לא ניכנס כאן לשאלה האם הבסיס הזה הוא בהכרח היסטורי, או שמא יש כאן פיקציה הלכתית. לנושא הפיקציות, בהלכה ובכלל, נתייחס בעז"ה בעתיד.

- שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד הערב; רבי יהודה אומר: עד פלג המנחה, שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה. ומפני מה אמרו תפלת הערב אין לה קבע - שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה; ומפני מה אמרו של מוספין כל היום - שהרי קרבן של מוספין קרב כל היום; רבי יהודה אומר: עד שבע שעות, שהרי קרבן מוסף קרב והולך עד שבע שעות...נימא תיהוי תיובתיה דרבי יוסי ברבי חנינא! אמר לך רבי יוסי ברבי חנינא: לעולם אימא לך תפלות אבות תקנום, ואסמכינהו רבנן אקרבנות. דאי לא תימא הכי - תפלת מוסף לרבי יוסי ברבי חנינא מאן תקנה? אלא: תפלות אבות תקנום, ואסמכינהו רבנן אקרבנות.

הגמרא תולה את ההלכה של זמני התפילות במחלוקת האם התפילות הן תקנה של האבות או שהן כנגד הקרבנות, ומקשה על הדעות ההלכתיות השונות מכוח הטענה שהתפילות לא האבות תקנום.³ כך עולה גם ממקורות נוספים בחז"ל ובראשונים, ואכ"מ.

תפילה דאורייתא או דרבנן

מקובל לחשוב שמצוות תפילה היא מצווה מדרבנן. אך להלכה מצינו שנחלקו בכך הרמב"ם והרמב"ן. הרמב"ם בספהמ"צ, עשה ה' (וראה גם בחינוך מצווה תלג), כותב כך:

והמצוה החמישית היא שצונו לעבדו יתעלה וכבר נכפל צווי זה פעמים, אמר (משפטים כג כה) ועבדתם את י"י 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 בשרש 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 המצות מהכא את י"י אלהיך תירא ואותו תעבדו. ואמרו (מדרש תנאים ממדרש הגדול פ' ראה) עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו. כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו כמו שבאר שלמה עליו השלום (מ"א ח דה"ב ו):

הרמב"ם מבין שחובת התפילה היא מדאורייתא, ומקורו הוא ממדרש חז"ל על

³ יש לדון מדוע בכלל שתי האפשרויות הללו נתפסו כמנוגדות זו לזו. ואכן למסקנת הגמ' מוצע חיבור ביניהן.

הפסוק "ולעבדו בכל לבבכם".

הרמב"ן בהשגותיו למצווה זו חולק עליו, ומביא כמה וכמה ראיות לכך שחובת התפילה היא מדרבנן. בתוך דבריו הוא כותב כך:

ואין הסכמה בזה. שכבר בארו החכמים בגמרא תפלה דרבנן כמו שאמרו בשלישי שלברכות (כא א) לעניין בעל קרי שקורא קרית שמע ומברך על המזון לאחריו ואינו מתפלל והעלו הטעם בזה אלא ק"ש וברכת המזון דאורייתא תפלה דרבנן. ואמרו עוד (שם) ספק קרא ק"ש ספק לא קרא ק"ש חוזר וקורא ק"ש ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל דק"ש דאורייתא תפלה דרבנן...

ולכן הוא מסיק:

אלא ודאי כל ענין התפלה אינו חובה כלל אבל הוא ממדות חסד הבורא ית' עלינו ששומע ועונה בכל קראינו אליו. ועיקר הכתוב ולעבדו בכל לבבכם מצות עשה שתהיה כל עבודתנו לאל ית' בכל לבבנו כלומר בכוונה רצויה שלימה לשמו ובאין הרהור רע, לא שנעשה המצות בלא כונה או על הספק אולי יש בהם תועלת. כענין ואהבת את יי' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך שהמצוה היא לאהוב את השם בכל לב ולב ושנסתכן באהבתו בנפשנו ובממוננו. ומה שדרשו בספרי (עקב) ולעבדו זה התלמוד ד"א זו תפלה אסמכתא היא או לומר שמכלל העבודה שנלמוד תורה ושנתפלל אליו בעת הצרות ותהייה עינינו ולבנו אליו לבדו כעניי עבדים אל יד אדוניהם. וזה כענין שכתוב (בהעלותך י) וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני יי' אלהיכם והיא מצוה על כל צרה וצרה שתבא על הצבור לצעוק לפניו בתפלה ובתרועה.

הרמב"ן קובע שדרשת הספרי היא אסמכתא בעלמא, או לכל היותר חובה להתפלל בעת צרה, אך לא מקור לחובת תפילה הרגילה.⁴

⁴ עוד משתמע מדבריו שהתפילה היא מושג דאורייתא, ורק החובה להתפלל היא מדרבנן. כלומר שאם האבות התפללו היתה כאן 'חפצא של תפילה' (ראה על מושג זה במאמרו של הרב זיון על ר' חיים מבריסק, בספרו **אישים ושיטות**), אף שהם לא היו חייבים לעשות זאת. נציין כי לא היתה כאן אפילו מצווה קיומית, אך כעובדה היתה כאן תפילה. ניתן לראות בזה דרגה שלישית (אחרי מצווה חיובית וקיומית, יש עובדה הלכתית מדאורייתא). יש מקום לדמות זאת לקיום מצוות עשה שהזמן גרמן על ידי נשים. יש המגדירים זאת כמצווה קיומית, אך דומה שהגדרה הנכונה יותר היא כדברינו כאן: יש כאן 'חפצא של מעשה מצווה', אך לא קיום מצווה. וכן נראה במאמר לפ' האיזו לגבי ברכת התורה של נשים.

והנה גם בסמ"ק מצווה יא מביא את המצווה הזו:

להתפלל בכונה בכל יום שנאמר (דברים יא) ולעבדו בכל לבבכם. ודרשו רבותינו ז"ל (ספרי פר' עקב לה' ובירושל' דתפיל' השחר ותענית דף ב') איזוהי עבודה שהוא בלב הוי אומר זו תפילה בכוונה.

נעיר כי בסמ"ק עולה שבניגוד לרוב המצוות שבהן ישנה מחלוקת האם נדרשת⁵ כוונה (לצאת ידי חובה) או לא, בתפילה הכוונה היא חלק מהגדרת המצווה עצמה, וכנראה שמקורו הוא מהפסוק עצמו, אשר מצווה אותנו: "לעבדו בכל לבבכם" (לפי הרמב"ן הנ"ל, זהו כל תוכן הציווי).

כיצד ליישב את השיטות הללו עם הקביעה שתפילה היא מדרבנן בסמ"ק שם דן בשאלה כיצד קביעה זו מתיישבת עם ההלכה שתפילה היא חובה מדרבנן, וכותב:

פי' אף על פי שעקר תפלות דרבנן מכל מקום יש תפלה שהיא מן התור' דכתיב (דברים ד) ובקשת' משם את ה' אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך ולמדנו כמו כן בכל התפלו' שתקנו חכמים מכאן^א.
הניסוח הזה לא לגמרי ברור, וניתן לפרש אותו בשתי צורות שונות, שאותן נפרט כעת. הצורה הראשונה מופיעה בהגהות ר' פרץ שם, אשר כותב:

(א) ואומר הר' פרץ מיהו מדחשיב זה במצות עשה ש"מ תפלה מן התורה היא לעולם והכל לפי העת בעת צרה שלא תבא או שיוציאנו המקום מהצרה ואף בזמן שבית המקדש קיים שהיו ישראל שרויים על אדמתם שקטים היו מתפללין על קרבנות צבור שיתקבלו ברצון כמו שתקנו חכמי' מעמדות שהיו מתענין ד' ימים בשבוע ודרשוה בספרי מדכתיב תשמרו להקריב לי במועדו, פי' במעמדו.

מדבריו עולה כי התפילות הקבועות הן אכן מדרבנן, אך ישנן נסיבות מיוחדות שבהן יש חובה מדאורייתא להתפלל (בעת צרה, או תפילה על קבלת הקרבנות

⁵ וידועים דברי ר' חיים מבריסק בספרו על הרמב"ם בהל' תפילה, שכותב כך גם בשיטת הרמב"ם. הוא מבאר שם שהכוונה עליה מדובר כאן היא אינה הכוונה הרגילה (=לצאת ידי חובה) אלא כוונת המילות. נציין כי מדברי הסמ"ק נראה שהוא גורס כך במדרש עצמו. נעיר כי אנו מוצאים כוונות ספציפיות שמהוות חלק אינהרנטי מקיום המצווה, גם ביחס לקריאת שמע, וביחס לסוכה (ראה בטור ריש הל' סוכה). בדברי הסמ"ק ייתכן להבין שהחיוב הוא על הכוונה הרגילה ולא על כוונה חריגה כלשהי (וזה לא כדברי ר' חיים הנ"ל). התפילה היא חריגה מכל המצוות בכך שהכוונה שמצויה במחלוקת כתנאי צדדי בכל המצוות, במצוות תפילה היא נדרשת כתנאי מהותי, ולכל הדעות.

וכדו'). לפי גישה זו ישנם שני סוגים שונים של תפילות: בעת צרה - זו תפילה דאורייתא, ותפילות החובה הרגילות - שהן רק מדרבנן. נציין כי טענה זו כבר מתקרבת מאד לאחת ההצעות שראינו לעיל ברמב"ן, שגם הוא כותב שתפילות בעת צרה הן מדאורייתא. עוד נעיר כי מדברינו אלה עולה שלכל הדעות תפילתו של יצחק שהובאה בתחילת דברינו היא תפילה דאורייתא. הוא התפלל וביקש ישועה מעקרונה של רבקה, ותפילה בעת צרה היא תפילה מן התורה לכל הדעות. בכל אופן, לפי הצעה זו אין קשר של ממש בין שתי החובות בתפילה: החובה דאורייתא היא על תפילה בעת צרה, ותפילות החובה הן תוספת מדרבנן שמופיעות בנסיבות אחרות. לפני שנראה את התפיסה השנייה אודות הקשר בין שני הממדים הללו בתפילה, נקדים דיון קצר על חיוב נשים בתפילה.

חיוב נשים: שיטת ר' פרץ

מסקנה שמתבקשת מן הגישה שהוצגה למעלה מופיעה בהגה"ה בר' פרץ שם: **עוד מצאתי הג"ה: נשים ועבדים חייבים בתפילה שאין לה זמן קבוע מן התורה ואינה מצות עשה שהזמן גרמה עכ"ה.**

ר' פרץ כותב שעל אף שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, בתפילה המצב הוא שונה. מכיון שיש חובת תפילה מן התורה, שאין לה זמן קצוב, גם נשים חייבות בה. ואכן בלשון הרמב"ם שהובאה לעיל באמת לא מופיע פטור לנשים ממצווה זו.

אמנם זה נאמר לגבי התפילות המיוחדות (בעת צרה) שחובתן מדאורייתא, שבהן גם נשים חייבות. מה באשר לתפילות הקבועות מדרבנן? אולי שם נשים תהינה פטורות, שהרי שם ודאי ישנה תלות בזמן (התפילות הקבועות הן מדרבנן, וקצוב להן זמן). אמנם הדבר תלוי בשאלה האם במצוות עשה מדרבנן שהזמן גרמן נשים פטורות, או לא.⁶

חיוב נשים: שיטת הרמב"ם

אך מה יהיה לשיטת הרמב"ם עצמו? החובה מדאורייתא לפי הרמב"ם אינה להתפלל בעת צרה, אלא להתפלל תפילת חובה פעם ביום, אך גם זה אינו תלוי בזמן, ובודאי נשים חייבות בזה. מה אם כן יהיה דין הנשים בתפילות הרגילות?

⁶ זוהי כנראה מחלוקת בין רש"י ותוס' בכמה מקומות בש"ס. ראה, לדוגמא, בתוד"ה 'שאף', פסחים קח ע"ב ועוד. וראה גם בשו"ע ומ"ב שביא להלן.

לכאורה יש כאן מצוות עשה שהזמן גרמן (לפחות לדעת התוס', הסוברים שגם במצוות עשה דרבנן שתלויות בזמן נשים פטורות), ונשים תהיינה פטורות מהן. אך נראה כי זה אינו כה פשוט. בשולחן ערוך או"ח סי' קו ה"א, כותב:

ונשים ועבדים, שאע"פ שפטורים מק"ש חייבים בתפלה, מפני שהיא מ"ע שלא הזמן גרמא;

השו"ע קובע שנשים חייבות בתפילה. אמנם הוא אינו מפרט באיזו תפילה וכמה תפילות מדובר. מפשט לשונו נראה שהן חייבות במצוות תפילה על כל פרטיה, כמו גברים. מאידך, הרי תפילות החובה הזמן כן גרמן. והנה המשנה ברורה שם בסק"ד כותב:

שהיא מ"ע וכו' - כ"ז לדעת הרמב"ם שרק זמני התפלה הם מדברי סופרים אבל עיקר מצות תפלה היא מן התורה שנאמר ולעבדו בכל לבבכם איזו עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה אלא שאין לה נוסח ידוע מן התורה ויכול להתפלל בכל נוסח שירצה ובכל עת שירצה ומשהתפלל פ"א ביום או בלילה יצא י"ח מן התורה וכתב המ"א שע"פ סברא זו נהגו רוב הנשים שאין מתפללין י"ח בתמידות שחר וערב לפי שאומרות מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומן התורה יוצאות בזה ואפשר שאף חכמים לא חייבו יותר.

אבל דעת הרמב"ן שעיקר מצות תפלה היא מד"ס שהם אנשי כה"ג שתיקנו י"ח ברכות על הסדר להתפלל אותן שחרית ומנחה חובה וערבית רשות ואע"פ שהוא מ"ע מד"ס שהזמן גרמא והנשים פטורות מכל מ"ע שהזמן גרמא אפילו מד"ס כגון קידוש הלבנה אעפ"כ חייבו אותן בתפילת שחרית ומנחה כמו אנשים הואיל ותפלה היא בקשת רחמים.

המשנה ברורה כותב שלפי הרמב"ם המצווה להתפלל היא מן התורה, ורק הזמנים והנוסח הם מדרבנן, ולכן נשים חייבות לפחות בתפילה אחת. נראה שהוא תופס את היחס בין החובה דאורייתא לחובות דרבנן בדומה לר' פרץ: אלו הן שתי חובות נפרדות, ולכן יש להתייחס לחיוב בהן בנפרד. אך בפשטות נראה כי כוונת השו"ע והרמב"ם היא אחרת. מדבריהם נראה כי נשים חייבות בכל התפילות (אולי למעט ערבית שהיא רשות).⁷ ונראה כי ביאור הדברים הוא שהמתכונת שקבעו חכמים היא קיומה של המצווה דאורייתא. לפי הרמב"ם חכמים לא הוסיפו מצווה נוספת מדרבנן, אלא תקנותיהם נועדו לעצב את המתכונת של קיום המצווה דאורייתא.

לפי ר' פרץ ראינו שיש כאן שתי מצוות נפרדות, וכאשר מקיימים אחת

⁷ לדיון ומקורות רבים בשאלה זו, עיין יביע אומר ח"ו, או"ח סי' יז.

לא מקיימים את השנייה ולהיפך. בדומה לזה ראינו גם בהבנת המ"ב בשיטת הרמב"ם. ברם, לפי פשט דברי הרמב"ם הצורה דרבנן אינה אלא המתכונת הנכונה לקיים את המצווה דאורייתא. לכן אם נשים חייבות במצווה דאורייתא, אזי עליהן לעשות זאת במתכונת שקבעו חכמים. ומכאן שאין להן פטור בגלל התלות בזמן, שהרי המתכונת הזו כולה היא מימוש החובה מדאורייתא שבה הנשים חייבות.⁸ אמנם המג"א כותב שלפי הרמב"ם נשים חייבות רק בתפילה מן התורה, ולא בשלוש התפילות שחיובן מדרבנן, ולכן הן פטורות מהן כי החיוב הזה תלוי בזמן, אך לענ"ד זה אינו פשט השו"ע והרמב"ם.

אך לפי הרמב"ן הסובר כי תפילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא מדרבנן, נשים באמת היו אמורות להיות פטורות, לולא הסברא שמביא המ"ב שהתפילה היא בקשת רחמים.⁹

המשמעות המטא-הלכתית של המחלוקת הללו: סוגי נביעה שונים

ראינו שלפי הסמ"ק יש מצוות תפילה מן התורה, ובכל זאת כותב רבינו פרץ לשיטתו שנשים תהיינה פטורות מהתפילות הרגילות וחייבות רק בתפילות המיוחדות. נראה שכך גם היה אמור לצאת לפי הרמב"ן (לולא סברת המ"ב הנ"ל). הסיבה לכך היא שהוא רואה את החובה מדאורייתא ומדרבנן כשתי חובות בלתי תלויות, שיש לדון בכל אחת מהן לחוד. אולם לפי דרכנו ברמב"ם, נראה שהוא סובר כי המתכונת דרבנן היא הצורה לקיים את החובה מדאורייתא, ולכן יוצא בפשטות שלשיטתו נשים חייבות בכל התפילות.

יש לציין כי הרמב"ם גם תולה את מצוות תפילה כביטוי למצווה הכוללת (שאינה נמנית. ראה בשורש הרביעי), והיא המצווה לעבדו (=עבודת ה'). לשיטת הרמב"ם התפילה היא הביטוי ההלכתי הפורמלי והקונקרטי של החובה לעבוד את ה', וחכמים עיצבו את החובה הזו באופן יותר מפורט. אם כן, לא פלא שלפי הרמב"ם החובה להתפלל שלוש תפילות ביום היא כעין חובה דאורייתא, שהרי חכמים הודיעונו שבצורה זו עלינו לקיים את המצווה דאורייתא עצמה.

⁸ אפשר היה לנסח זאת בלשון אחרת: שלוש התפילות הקבועות אינן שלוש חובות שונות שכל אחת תלויה בזמן, אלא חובה אחת של תפילה ביום, שהאופן לעשות אותה פרוש על כל היום לפי המתכונת שקבעו חכמים. סברא כעין זו אומר בעל השאגת אריה על מצוות ק"ש. הוא טוען שהיא אינה מצוות עשה שהזמן גרמא. ההסבר שהוא מציע הוא שק"ש בוקר וערב אלו לא שתי מצוות שונות שכל אחת מהן תלויה בזמן, אלא שני חלקים של מצווה אחת שאינה תלויה בזמן.

⁹ לא ברור מדוע לפי המג"א ברמב"ם סברא זו אינה קיימת.

עד כאן פגשנו שלוש צורות אפשריות של קשר בין הממד דרבנן שבמצווה לבין הממד דאורייתא:

1. קיום המצווה דרבנן הוא למעשה צורת הקיום של המצווה דאורייתא. חכמים רק מסבירים לנו מה התורה דורשת מאיתנו. כעין זה (אף שכאן המישור המתפרט אינו מדרבנן), התורה מצווה עלינו לשבות בשבת, אך היא אינה מפרטת. חכמים אומרים לנו שאסור (אמנם מדאורייתא) לעשות לט אבות מלאכה ותולדותיהן באופן מפורט. הפירוט הזה אינו אלא פירוש של חובת השביתה שהטילה התורה עצמה. אם יהודי שובת באופן שונה, כלומר עושה מלאכה בשבת, הוא לא קיים כלל את מצוות השביתה. זהו הקשר שנכנה מכאן והלאה 'התפרטות' של המצווה דאורייתא. אמנם זוהי התפרטות שהיא פעולה של חכמים, אך כולה מצויה במישור דאורייתא. כאן חכמים הם פרשנים ולא מחוקקים.¹⁰
2. המצווה מדרבנן היא אמנם קיום של המצווה דאורייתא, אך גם אם קיים אותה שלא במתכונת שקבעו חכמים עדיין קיים את החובה דאורייתא ועבר רק על דרבנן. לדוגמא, אם אדם התפלל בנוסח חופשי פעם אחת ביום, הוא יצא ידי חובת מצוות תפילה דאורייתא, אך לא יצא את החובה דרבנן. לעומת זאת, אם הוא התפלל בנוסח שקבעו חכמים הוא יצא מדאורייתא, והוא אינו צריך להתפלל עוד תפילה אחרת כדי לצאת ידי הדאורייתא. במצב כזה יש חובה מדרבנן להתפלל במתכונת שהם קבעו. אמנם אם עושה זאת יוצא ידי החובה דאורייתא, אך החובה לעשות זאת היא רק מדרבנן. מדאורייתא היה יכול להסתפק בתפילה כלשהי פעם אחת ביום. גם זוהי התפרטות, אך מסוג שונה. כאן הפרטים שייכים למישור דרבנן, אך הם יכולים להחביא מאחוריהם ממדים דאורייתא.
3. המצווה מדרבנן היא נפרדת לגמרי מן החובה דאורייתא. לדוגמא, לפי ר' פרץ תפילה בעת צרה היא חובה מדאורייתא, ותפילה קבועה היא חובה מדרבנן. מי שקיים את זה לא קיים את זה ולהיפך.

¹⁰ חלק ממנגנון זה הוא מה שקרוי 'מסרן הכתוב לחכמים'. כאן אמנם חכמים משמשים כמחוקקים, שכן הפרטים אינם יוצאים מתוך שיקולי פרשנות או מדרש אלא מדעתם, אך התוצר הוא הלכה דאורייתא (כי התורה עצמה נתנה להם את התפקיד לעצב את דין התורה). על דוגמאות למנגנון זה, ראה **התקנות בישראל**, הרב ישראל שציפנסקי, מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"א, כרך א', עמ' נ"א והלאה. וליתר פירוט ראה במאמרו של הרב יונה עמנואל, **המעין**, טבת-ניסן תשל"ה, והשלמה שם, ניסן תשל"ז, שאוסף דוגמאות רבות מאד לעניין זה.

כפי שנראה להלן ההבחנות הללו אינן ממצות את כל האפשרויות.

"לא קיימת מצוות סוכה מימין": מחלוקת תוס' והר"ן בריש סוכה
הגמרא בברכות דנה בשאלה מה דינו של מי שנהג כב"ש במקום שנפסקה הלכה כב"ה. בתוך הדברים היא מביאה את המקרה הבא (ברכות יא ע"א):

תני רב יחזקאל: עשה כדברי בית שמאי - עשה, כדברי בית הלל - עשה. רב יוסף אמר: עשה כדברי בית שמאי - לא עשה ולא כלום, דתנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית - בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית. מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו כלום. אמרו להם: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג, לא קיימת מצות סוכה מימין.

לאיזה משלוש האפשרויות שהבאנו קודם היינו משייכים את הקשר לפי בעלי התוס'? לכאורה יש כאן הלכה מדרבנן לא לשבת בסוכה כשולחנו בבית, והטעם הוא גזירה שמא ימשך אחר שולחנו (ויאכל מחוץ לסוכה). לכאורה זהו מקרה רגיל מסוג 2, כלומר שהיושב עם שולחנו בסוכה קיים מצווה דאורייתא ודרבנן, אך החובה לעשות זאת היא רק מדרבנן. מי שישב בסוכה ושולחנו בבית קיים את הדאורייתא ועבר רק על הגזירה דרבנן.

והנה בעלי התוס' (ד"ה 'דאמר לך', סוכה ג ע"א) דנים במקרה הזה, מקשים עליו, ולבסוף קובעים:

וצ"ל דאיצטריך התם לאיתויי היכא דב"ה מחמירים מדרבנן וב"ש מוקמי לה אדאורייתא ולא גזרינן אם עשה כדברי ב"ש לא יצא ידי חובתו אפי' דאורייתא כדאשכחן לב"ש היכא דיתב אפיתחא דמטלתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימין דאפי' מדאורייתא לא קיים ומדבית שמאי נשמע לב"ה.

כלומר הכלל הוא שאם אדם קיים את מצוות ישיבת סוכה באופן שמנוגד למה שקבעו חכמים מדרבנן, לא יצא גם ידי חובת הדאורייתא.

לכאורה בעלי התוס' מחזירים אותנו לסוג 1, כלומר שחכמים רק קובעים את צורת הישיבה שתובעת התורה עצמה. אבל בגמ' מבואר במפורש שלא זהו המצב, שהרי הטעם להלכה להכניס את השולחן לסוכה הוא גזירה מדרבנן שמא ימשך אחר שולחנו, ולא פרשנות להגדרות של מצוות ישיבת סוכה מדאורייתא.¹¹ אם

¹¹ אמנם יש שדייקו ברי"ף שהבין זאת באמת כהגדרת ישיבה מן התורה, אך זוהי שיטת מיעוט,

כן, מדוע הוא לא קיים מצוות סוכה דאורייתא?
 לכאורה אין מנוס מהמסקנה שמדובר כאן בהפקעה מיוחדת של חכמים. הוא
 אמנם קיים את המצווה דאורייתא, אך כדי לחזק את תקנתם חכמים קבעו שמי
 שעבר על דבריהם נעקר קיום המצווה שלו גם בדאורייתא.¹²
 לפי הרמב"ם בהחלט יש מקום לומר זאת גם לגבי תפילה: אם אדם לא
 התפלל את התפילה בצורה שקבעו חכמים, ייתכן שהוא לא יצא גם ידי החובה
 מדאורייתא. כאן זה אפילו סביר יותר מאשר בסוכה, שכן בתפילה בהחלט
 יש מקום לראות את הקביעה של חכמים כדפוס שהם קבעו לביצוע החובה
 דאורייתא עצמה. מתכונת התפילה אינה תוצאה של חשש או גזירה, אלא ראיית
 צורת התפילה הנכונה (לפחות עבורנו). אין צורך לומר שלפי ר' פרץ ודאי שאין
 לראייה כזו מקום.

הדוגמא של תוס' בסוכה מהווה למעשה סוג רביעי של קשר בין דאורייתא
 לדרבנן. התקנה דרבנן אינה עיצוב של הדאורייתא, ובכל זאת בשורה התחתונה
 היא קובעת דה-פקטו את צורת הקיום של המצווה דאורייתא. כעת נעבור לראות
 סוג חמישי, שונה מהותית מכל קודמיו, של קשר בין דאורייתא ודרבנן.

"ואהבת לרעך כמוך"

הרמב"ם בתחילת פי"ד מהל' אבל כותב את הדברים הבאים:

**מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס
 הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף,
 ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל
 צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אע"פ שכל
 מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה
 רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות.**

דברי הרמב"ם הללו מעוררים קשיים לא פשוטים, ורבים ממפרשי התחבטו
 בהם, ודומה כי הם לא העלו דבר ברור. מחד, הרמב"ם קובע כי מצוות ביקור
 חולים וניחום אבלים והוצאת המת וכדו' הן מצוות מדברי סופרים. מאידך, הוא
 מסיים וקובע שמצוות אלו הן בכלל המצווה דאורייתא של "ואהבת לרעך כמוך".

האם אלו מצוות דאורייתא או דרבנן?

יש ממפרשי הרמב"ם שסברו כי אלו מצוות דאורייתא, ודבריו ברישא הם

ואכ"מ.

¹² השאלה היא מנין להם הכוח לעשות זאת, ואכ"מ. אולי זה מה שגרם לרי"ף (ראה בהערה
 הקודמת) לטעון את טענתו המחודשת.

לאו בדווקא (ואולי הם נאמרו לשיטתו בשורש השני שם הוא מרחיב את המושג 'דברי סופרים'), ויש שנקטו להיפך: שהרישא היא העיקרית, ודבריו בסיפא הם רק כמליצה והצבעה על רוח הדברים. אולם פשט דבריו מורה שהוא מתכוין ברצינות לשתי האמירות גם יחד. כיצד ניתן להבין זאת?

על פניו נראה שהמקיים את המצוות הללו אכן קיים את המצווה דאורייתא, אך מדאורייתא אין חובה לעשות זאת. אם לא ליווה את המת או הכניס כלה הוא עדיין יכול לקיים את המצווה דאורייתא של אהבת הריע, אך אם קיים אותם הוא קיים בזה גם את המצווה של "ואהבת".

כיצד אם כן מקיימים רק את המצווה דאורייתא של "ואהבת"? אם לא באופנים אלו, כיצד היא מתקיימת מדאורייתא? בפשטות, המצווה דאורייתא מכוונת ללב, לאהוב את הריע, ולא מצווה על פעולה כלשהי.¹³ כמובן שמי שמבטא את האהבה הזו בצורה מעשית על ידי המעשים הללו, מקיים בכך גם את המצווה דאורייתא.

עד כאן החלוקה לא נראית בעייתית, עד כדי כך שלא לגמרי ברור מדוע בכלל המפרשים ראו קושי בדברי הרמב"ם. לכאורה זהו קשר מסוג 2 עליו עמדנו למעלה (שגם היא כונתה 'התפרטות': הקיום דרבנן מהווה קיום דאורייתא, אך אין חובה לעשות זאת).

הבעייה שהטרידה את מפרשי הרמב"ם היא כנראה בעיית הקשר בין שני המישורים. הרי אם אדם יכניס כלה ללא כל רגש אהבה אליה, או ילווה מת ללא אהבה אליו, או ינחם את האבלים ללא אהבה אליהם, נראה כי הוא אמנם יקיים את המצווה מדרבנן, אך בהחלט לא את המצווה דאורייתא. מאידך, אם הוא יאהב את חברו ללא כל מעשה כלפיו, הוא יקיים את החובה מדאורייתא ללא קיום של המצווה מדרבנן.

לפי הצעה זו, התמונה המתקבלת היא הבאה: המצווה דאורייתא מתקיימת על ידי האהבה שבלב, ללא כל קשר למעשה המצווה, ואילו המצווה דרבנן מתקיימת על ידי המעשים ללא קשר לכוונה. אם כן, נראה שיש כאן 'קשר' מסוג 3, שהוא למעשה היעדר קשר: אלו הן שתי מצוות שונות שאין כל קשר ביניהן. נכון שלפעמים ניתן לקיים את שתי המצוות הללו ביחד, אך זהו מקרה.¹⁴ אין קשר

¹³ זו אינה הבחנה בין מצוות פעולה למצוות תוצאה, עליה עמדנו במאמרנו לפרשת בראשית, תשסז. כאן השאלה היא האם המצווה היא על נפשו של הגברא או מצווה על פעולה מעשית. הדיון כאן דומה לדיון שערכנו שם לגבי מצוות צדקה (האם מטרתה לתקן את נפש הנותן או לשפר את מצבו של המקבל).

¹⁴ נחדד את הדברים על ידי דוגמא: גם לפי ר' פרץ ניתן לקיים את שתי חובות התפילה ביחד,

מהותי והכרחי ביניהן. מלשון הרמב"ם עולה בבירור שלא לכך הוא התכוין, שהרי הוא תלה את שתי החובות הללו זו בזו.

הסתעפות: סוג חמישי של קשר

אין מנוס מן המסקנה שיש כאן סוג חמישי של קשר נביעה בין הדאורייתא לדרבנן. אם הפרטים היו הקיום היחיד האפשרי של המצווה דאורייתא, אזי המתכונת מדרבנן היא 'התפרטות' של המצווה דאורייתא. חכמים רק פירטו את החובה דאורייתא לפרטים מעשיים קונקרטיים, והאופן לבצע את המצווה דאורייתא הוא אך ורק בצורות שקבעו חכמים. זהו קשר מסוג 1 שראינו למעלה, אך כפי שראינו לא זה המצב כאן. גם נביעה מסוג 2 אינה מתארת אל נכון את מה שפגשנו כאן (שכן באופן בסיסי אין שם קשר של ממש בין הדאורייתא לדרבנן).

נראה כי עלינו להסיק שמדובר כאן בקשר של 'הסתעפות', ולא של 'התפרטות'. המצוות דרבנן מסתעפות מן המצווה דאורייתא, כמוענפים שצומחים מן השורשים (ראה ביטוי דומה בשורש השני לרמב"ם: 'כענפים היוצאים מן השורשים'), אך לא מהוות קיום שלה. הקשר אינו קשר של התפרטות, שמצוי בספירה הלוגית, אלא קשר של צמיחה של האחד מתוך השני. בנוסח אחר ניתן לומר שהיחס בין השורש לענפים בנוי על אנלוגיה, או הרחבה, ולא על דדוקציה.¹⁵

לפי הצעתנו כאן, מי שאוהב את רעו בלב ללא כל ביטוי מעשי אכן מקיים מצווה דאורייתא. אולם מי שמנחם אותו מאבלו מקיים מצווה דרבנן שמסתעפת מן המצווה דאורייתא. הרי הפעולות הללו הן בד"כ ביטוי של אהבה, ולכן רוח הציווי של 'ואהבת' באה לידי ביטוי הולם במעשים אלו. בשל כך תקנו חכמים חובה לבצע פעולות כאלו שמסתעפת מן החובה דאורייתא לאהוב את הריע. ברם, עשיית הפעולות הללו כשלעצמה אין בה קיום של המצווה דאורייתא (אלא אם בו בזמן הוא גם אהב את ריעו בליבו).

קשר של הסתעפות פירושו שההלכות דרבנן מסתעפות מן המצווה דאורייתא אך לא מהוות ביטוי שלה עצמה. ישנו קשר ביניהם אך הוא אינו הרמטי. מי שקיים את המצוות דרבנן לא בהכרח קיים בכך את המצווה דאורייתא (שזה מה שקורה בהתפרטות), אלא כביכול הוא קיים 'חצי' (באיכות) של המצווה דאורייתא.

אם אדם שמצוי בצרה יתפלל ויתחנן על הצרה במסגרת 'שומע תפלה'. גם כאן זהו קשר מקרי ולא מהותי ביניהן.

¹⁵ מ. אברהם, בספרו הרביעי (טרם פורסם) בקוורטט **שתי עגלות וכדור פורח**, עומד על מנגנון זה בהרחבה, הן בהקשר ההלכתי והן בתורת המשפט הכללית.

לכן אלו הן הלכות מדרבנן (שלא כמו בהתפרטות מסוג 1), אך יש להן שורש בדאורייתא.

אל לנו להיות לכודים בדיכוטומיה הבינארית, של כן או לא. השאלה האם ההלכות מדרבנן מהוות ביטוי למצווה דאורייתא מקבל כאן מענה שונה מאשר כן (=התפרטות. סוג 1) או לא (=סוג 3). ישנו כאן סוג אחר של קשר נביעה אל המישור דאורייתא, בעוצמת ביניים: הסתעפות.

דוגמא נוספת: "למען ינוח"

הרמב"ם בפכ"ד מהל' שבת הי"ב כותב:

אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול, ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפינה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה (דברים ה) למען ינוח.

לכאורה הרמב"ם מפרט כאן את איסור מוקצה, או גזירת כלים (ראה שבת קכב, "בימי נחמיה..."). הוא מסביר את טעם הגזירה בכך שאנשים יבואו לחלל את צביונה של השבת. כידוע, הרמב"ן בפירושו לפרשת אמור רואה במצב כזה איסור תורה, שנלמד מהמילה "שבתון" (וראה גם בריטב"א ר"ה לד שהביאו). הרמב"ם, לאחר שהוא מביא את טעמי הגזירה, הוא תולה אותם בפסוק "למען ינוח". אמנם בתחילת דבריו הוא כותב "אסרו חכמים", כלומר שזה איסור דרבנן.

כאן הביטוי ברור יותר מאשר בדוגמא הקודמת, שכן הוא אינו מדבר על ביטול עשה רגיל, אלא על ביטול טעם המצווה, כלומר רוח המצווה. ר' אלחנן וסרמן בקובץ **שיעורים**, 'קונטרס דברי סופרים', סי' א סי"ז, מסביר שכוונתו היא שזה נגד רצון התורה אף שאינו עושה ציווי מפורש (נעיר כי ללא ספק איסור הלכתי מדרבנן יש ויש).

ולדברינו נראה שדוגמא זו היא בדיוק כמו הדוגמא הקודמת שהבאנו. רוח התורה היא שיהיה צביון כלשהו לשבת. חכמים יצקו את הרצון ההיולי הזה לדפוסים הלכתיים. אלו הן הלכות דרבנן, אך הן מסתעפות מן הדאורייתא. כביכול, זוהי 'חצי' (באיכות) מצווה'.

"לא תסור"

דוגמא טובה לעניין זה ניתן לראות מתוך עיון במעמדן של מצוות דרבנן בכלל. כידוע, הרמב"ם סובר בכמה מקומות (ראה בריש הל' ממרים, בשורש הראשון ועוד) שגם החובה לקיים את המצוות דרבנן נובעת ממצוות "לא תסור". הרמב"ן חולק עליו, ולדעתו המצווה של "לא תסור" נותנת סמכות לחכמים אך רק בהלכות דאורייתא (למשל כשהם דורשים את התורה, או מפרשים אותה), אך לא בהלכות דרבנן (כשהם מתקנים תקנות או גוזרים גזירות).

הסיבה לחלוקה שעושה הרמב"ן היא קושייתו על שיטת הרמב"ם: לפי הרמב"ם יוצא שכל העובר על איסור דרבנן עבר למעשה על איסור דאורייתא. לדוגמא, מי שאוכל עוף בחלב למעשה עבר על 'לא תסור' מדאורייתא. אחת ההשלכות שמעלה הרמב"ן היא שלכאורה היה עלינו להחמיר גם בספיקות דרבנן, שכן בכל ספק דרבנן טמון ספק באיסור דאורייתא. לא נאריך בסוגיא זו, שכן כאן היא מהווה רק דוגמא לענייננו.¹⁶

די ברור שגם הרמב"ם אינו סובר שבכל פעם שאדם עובר על איסור דרבנן הוא למעשה עובר על איסור דאורייתא. טענתנו היא שהרמב"ם רואה את הקשר בין האיסור דרבנן לבין הלאו דאורייתא של 'לא תסור' שממנו הוא נגזר, כנביעה של הסתעפות ולא של התפרטות. האיסור לאכול עוף בחלב אינו איסור דאורייתא שהוא התפרטות של 'לא תסור', אלא הוא מסתעף מאיסור 'לא תסור'.

נביא כאן השלכה אחת, דווקא במישור שמוסכם גם על הרמב"ן, כלומר ביחס להלכות שנלמדות מדרשות. בעל **המנ"ח** במצווה תצה-ו סק"ב-ג קובע קביעה בעייתית מאד: אם אדם עומד בפני מצב שבו הוא חייב לאכול איסור (למשל, כשהוא חולה מסוכן), עדיף שיאכל איסור שמפורש בתורה מאשר שיאכל איסור שנלמד מדרשה. הסיבה לכך היא שבאיסור שכתוב במפורש בתורה יש רק איסור אחד, ואילו במעבר על איסור שנלמד מדרשה יש שני איסורים: איסור של 'לא תסור' והאיסור הנדרש עצמו.

במחילת כבודו של בעל **המנ"ח**, זהו דבר שלא ניתן להיאמר, ולא נאריך כאן בהוכחות (יש רבות כאלה). מה שהוביל אותו לקביעה הבעייתית הזו הוא כשל בהבנת מהות הלאו ד'לא תסור'. הוא הבין שהאיסור שנלמד מדרשה מהווה איסור כשלעצמו, ואיסור המרידה בסמכות חכמים היא איסור נוסף. אך האמת היא שרק האיסור הנדרש הוא איסור של ממש. הלאו ד'לא תסור' אינו איסור עצמאי אלא רק גילוי שמגלה לנו שדרשות חכמים יוצרות הלכות שעלינו להישמע

¹⁶ ראה בספר הרביעי הנ"ל, בשער הראשון.

להן. אמנם אם הוא עובר על האיסור שמדרשה והוא גם עושה זאת מתוך מרידה בסמכות חכמים הוא אכן עבר על שני האיסורים. אבל במעבר רגיל על איסור שמדרשה יש רק איסור אחד, והוא לכל היותר שווה בחומרתו לאיסור תורה (ואולי אף קל ממנו).

והן הן דברינו למעלה. הלאו ד'לא תסור' אינו לאו רגיל. עבירה דרבנן או עבירה שנלמדת מדרשה אינה התפרטות של הלאו הזה, אלא הסתעפות שלו. 'לא תסור' מהווה מקור לכך שיש איסור בציוויים הנגזרים, אך מעבר עליהם אינו מהווה מעבר עליו (אא"כ מתלווה אליה גם מרידה בסמכות חכמים, בדיוק כמו שראינו במצוות 'ואהבת לרעך כמוך' שרגש האהבה המתלווה למעשה הוא הקיום של המצווה דאורייתא, והיעדר הרגש הזה הוא ביטולה).

הערה: מישור דיון כפול

יש לשים לב לכך שמושג ההסתעפות מצוי בתווך בין הדאורייתא לדרבנן, בשני מישורים שונים: 1. ההסתעפות מתארת נביעה של המחוייבות העקרונית לדיני דרבנן מתוך מצוות 'לא תסור'. 2. היא מתארת גם את הנביעה של תכני מצווה ספציפית מדרבנן מתוך השורש של המצווה בדאורייתא (כמו במקרה של "ואהבת לרעך כמוך").

המישור הראשון עוסק בשאלת הסמכות העקרונית, ואילו המישור השני עוסק בנביעה של התכנים. כפי שראינו, במצוות 'לא תסור', עקב אופייה המיוחד, התכנים הם הסמכות שהיא מעניקה. מצוות 'לא תסור' אינה מצווה ספציפית אלא האצלת סמכויות לחקיקת משנה. לכן לגביה מתלכדים שני המישורים הללו לכלל הנביעה ההלכתי שכינינו כאן 'הסתעפות'.

דוגמא דומה: דרשות לפי הרמב"ם

אין כאן המקום להרחיב, אך נעיר כי קשר נביעה דומה אנו מוצאים בדברי הרמב"ם בשורש השני, בין הלכות שנלמדות מדרשות לבין מקורן המקראי. רוב הראשונים רואים את הדרשה כחשיפה של מה שמצוי בכתובים עצמם, ולכן רואים בהם הלכות מדאורייתא. לעומת זאת, לדעת הרמב"ם הקשר בין שני המישורים הללו אינו התפרטות, ולכן הן אינן הלכות דאורייתא. לשיטתו המדרש הוא מנגנון מרחיב ולא חושף. זהו קשר שאינו דדוקטיבי במהותו, אלא קשר של אנלוגיה או אינדוקציה, ולכן אין בענף את כל מה שיש במקור (בניגוד לקשר דדוקטיבי).¹⁷

¹⁷ ראה על כך במאמרינו לפרשיות יתרו ומשפטים, תשסה, ועוד הרבה. וביתר פירוט בספר

השלכה על תורת המשפט: קשרי הסמכה¹⁸

נסיים את המאמר בהצבעה על כך ששני סוגי הנביעה אותם הגדרנו למעלה, ההתפרטות וההסתעפות, מופיעים בצורה מאד דומה גם בהגות המשפטית הכללית.

ההוגה המשפטי האוסטרי קלזן, היה מאבות הפוזיטיביזם המשפטי. כמו כל הוגה פוזיטיביסטי, גם הוא תפס את עולם החוק כמערכת של נורמות אשר קשורות ביניהן במה שהוא כינה 'קשרי הסמכה' (קשרים בין נורמה מסמיכה ונורמה מוסמכת). בראש הפירמידה כולה עומד כלל יסודי, 'כלל האב' (במינוח של דבורקין), שהוא בעל אופי שונה מכל שאר הנורמות המשפטיות. מן הכלל הזה נבנית ונגזרת כל הפירמידה של המערכת הנורמטיבית. במשנתו של קלזן זוהי 'הנורמה הבסיסית', ואצל הארט זהו 'כלל הזיהוי' (לא ניכנס כאן להבדלים ביניהם). המבנה בנוי בצורה לוגית דדוקטיבית של קשרים בין הנורמות השונות: מנורמת האב לנורמות הנמוכות ממנה בהיררכיה, וכן הלאה.

והנה קלזן מחלק את קשרי ההסמכה לשני סוגים עיקריים:¹⁹

1. **קשרי הסמכה דינאמיים.** קשרי הסמכה אלו אינם מבוססים על קשר תוכני-לוגי בין הנורמות, אלא על קשרים מוסדיים של האצלת סמכויות. תוקפה של הנורמה אינו מוכח באמצעות הצבעה על נורמה אחרת, שממנה היא נגזרת או מוסקת, אלא על-ידי הצבעה על נורמה אחרת, תקפה ומוסמכת כשלעצמה, אשר הסמיכה את יצירתה. לדוגמא, נורמה כללית אשר קובעת כי שר הפנים אשר מקים מועצה מקומית, יקבע את תפקידיה, סמכויותיה וחובותיה. נורמה זו מסמיכה את הנורמה הספציפית שהיא צו של שר הפנים אשר קובע הוראות בדבר ניקיון הרחובות. זהו קשר דינאמי במהותו, שכן הוא אינו קובע את התוכן המוסמך, אלא את אפשרות יצירתו. השאלה התוכנית (איזו נורמה ליצור), מסורה לרשות הנסמכת. נעיר לדוגמא כי יש הרואים בחוקי הירושה (=זכות האדם להוריש את רכושו) סוג של קשרי הסמכה דינאמיים, שכן הם מסמיכים את המוריש לקבוע את הסטטוס המשפטי של רכושו לאחר מותו.
2. **קשרי הסמכה סטטיים.** קשרי הסמכה כאלו מבוססים על קשר תוכני-לוגי בין הנורמה המסמיכה לנורמה המוסמכת. הקשר ביניהן הוא קשר של

הרביעי הנ"ל, בעיקר בשער השני.

¹⁸ ראה על כך בקצרה בספר **תורת המשפט והמוסר**, רון דלומי ומנשה כהן, הוצאת 'משפטים', בני-ברק תשס"ג, פרק ג' סעיף 3. וראה גם בספר הרביעי הנ"ל, בעיקר בשער השלישי.

¹⁹ אצל הארט מקובלת החלוקה בין כללים ראשוניים, לבין כללים משניים, שאינה זהה לחלוקה זו. לא נעסוק בכך כאן.

דדוקציה וגזירה לוגית. לדוגמא, ישנה נורמה כללית שאין לפגע בקניינם הפרטי של אחרים ובזכויותיהם לעשות בו כרצונם. נורמה זו מסמיכה את הנורמה הספציפית שאסור לגנוב. קשרים אלו הם סטטיים, שכן בניגוד למקרה הקודם כאן הנורמה המוסמכת מכתובה גם את התוכן הנסמך. הוא קבוע ועומד מראש במסגרת הנורמה המסמיכה, ואינו נתון לבחירתו של מישהו.

שני סוגי הקשרים הללו מגדירים גם שני סוגי מערכות נורמות, לפי אופיים של קשרי ההסמכה הנהוגים בהן. כאן לא נעסוק בכך.

ניתן לראות מייד שהחלוקה הזו שקולה בדיוק לחלוקה אותה עשינו בין שורש א (העוסק במעמדם ההלכתי של דיני דרבנן) לבין שורש ב (העוסק במעמדן ההלכתי של הדרשות) ברמב"ם. כפי שראינו, שורש א עוסק בקשר הסמכה דינאמי, בעוד שורש ב עוסק בקשרי הסמכה סטטיים.

ניתן לשאול כעת: על מה עבר מי שפעל בניגוד להוראה של מועצה מקומית? האם הוא עבר על חוקי המדינה, או על חוקיה של אותה רשות? לכאורה הוא עבר על חוקי המדינה, שכן יש חוק שיש לפעול לפי הוראות הרשות המקומית. אולם העבירה הזו נחשבת כעבירה קלה יותר מאשר עבירה ישירה על חוקי המדינה (חקיקה ראשית תוקפה גבוה יותר מזה של חקיקה משנית). כיצד יכול להיווצר הבדל כזה, כאשר יש חוק שמסמיך את הרשות המקומית לחוקק חוקים? לכאורה יש כאן עבירה על חקיקה ראשית. התשובה היא בדיוק כפי שראינו לגבי המנ"ח לעיל: הנביעה של החקיקה המשנית מהחקיקה הראשית אינה התפרטות אלא הסתעפות.

קשרי ההסמכה הדינאמיים הם באופן מהותי בעלי אופי של הסתעפות. אך את קשרי ההסמכה הסטטיים ניתן לחלק לשני סוגים. גם שם ישנם קשרים של התפרטות, כלומר שעבירה על סעיף מסויים של חוק הגניבה תהווה גניבה ממש, ויש מצבים שבהם העבירה היא על משהו שנגזר מהרחבה של חוק הגניבה, ולכן אין כאן גניבה ממש. כאן זוהי הסתעפות במסגרת קשרי ההסמכה הסטטיים.²⁰

ושבו: תפילות אבות תקנום

פתחנו את המאמר בגמרא שמבינה את התפילות כתקנות של האבות. אם יש כאן מצווה מן התורה, כפי שכותב הרמב"ם, על כורחנו עלינו להסיק שהאבות

²⁰ ומכאן טעותם של פוזיטיביסטים רבים שמתייחסים לנביעה שבקשרי ההסמכה הסטטית כדדוקציה. הם אינם מכירים בהסתעפות אלא רק בהתפרטות. נקודה זו עומדת ביסודה של הבעיה הידועה בשם 'חקיקה-שיפוטית', ואכ"מ.

תקנו את הצורה הראויה של קיום המצווה הזו, כפי שהתורה עצמה היתה רוצה שנעשה אותה. לאחר קביעת הצורה זהו הקיום של המצווה דאורייתא. הדעה המנוגדת היא שצורת התפילות מעוצבת לאור דיני הקרבנות. אם כן, המחלוקת היא בשאלה מהי הצורה הראויה להתפלל, ויסודה הוא בהבנת משמעות המצווה מדאורייתא להתפלל. התקנה של האבות, או של חכמים לאור דיני הקרבנות, אינה אלא ניסיון להבין מה התורה עצמה היתה רוצה שנעשה בתפילתנו. אמנם מעמדן של אלו הוא כשל דיני דרבנן, ולכן הן אינן התפרטות של המצווה דאורייתא, אך ניתן לומר כי הן מסתעפות מן החובה דאורייתא, כענפים היוצאים מן השורשים.

וב'קונטרס דברי סופרים' שם, סקכ"א-כב ר' אלחנן תמה כיצד מצינו תקנות חכמים לפני מתן תורה (לגבי עכו"ם הבא על בת ישראל, מבית דינו של שם), כאשר מקור הסמכות של חכמים הוא הפסוק 'לא תסור'. כך גם ניתן לשאול לגבי תקנת התפילות על ידי האבות.

לפי דברינו יש לומר שאכן לא היתה להם סמכות, אבל הם היו אלה שיכולים לפרש את רצון התורה עצמה, ולכן עלינו לציית לתקנה, מפני שהיא היתה הביטוי הנכון לצביון שהתורה עצמה דורשת מאיתנו. מעשי האבות מהווים אינדיקציה לצורה הנכונה של התפילה, ולכן גם חכמים כשהם הופכים זאת להלכה פורמלית שומרים על הצביון שנוצר על ידי האבות.

מוסקנות

- קיימים לפחות חמש צורות אפשריות של קשר בין המימד דרבנן שבמצווה לבין המימד דאורייתא:
1. 'התפרטות' - קיום המצווה דרבנן הוא למעשה צורת הקיום של המצווה דאורייתא. חכמים במקרה זה מקיימים פונקציה של פרשנות ולא של חקיקה.
 2. 'התפרטות' מסוג שונה - הפרטים שייכים כולם למישור דרבנן, אך הם יכולים להחביא מאחריהם מימדים דאורייתא. גם אם המצווה מקויימת שלא במתכונת שקבעו חכמים, עדיין חובת הדאורייתא מקויימת אך לא החובה מדרבנן.
 3. 'התפרדות מוחלטת' - המצווה דרבנן נפרדת לגמרי מן החובה דאורייתא.
 4. 'עיצוב דבפקטו' - התקנה דרבנן אינה עיצוב של הדאורייתא, ובכל זאת בשורה התחתונה היא קובעת בפועל את צורת הקיום של המצווה דאורייתא.
 5. 'הסתעפות' - המצוות דרבנן מסתעפות מן המצווה דאורייתא כמו ענפים שצומחים מן השורשים (כביטוי של הרמב"ם בשורש השני), אך לא מהוות קיום שלה. זהו קשר של 'צמיחה' אחד מן השני הבנוי על אנלוגיה או הרחבה ולא על דדוקציה.

על מצוות ועובדות

הנקודות הנדונות:

- גזירה, או ציווי
- אזהרה: הגדרה (טכסטואלית ומהותית) לאיסור לא תעשה
- הבחנה בטקסט המקראי בין מצווה (=צווי) לבין תיאור (=לא מצווה)
- מקורה של מצוות גיד הנשה (יעקב אבינו או מסיני?)
- היחס בין מצוות נח לתרי"ג מצוות
- שלילות, אזהרות, ומניעות בתורה
- האם אזהרה במקרא היא תנאי לאיסור או לעונש?

תקציר

במאמר זה אנו יוצאים מתוך האיסור של גיד הנשה, ומראים שישנה דרישה שבכל איסור לא תעשה תהיה אזהרה מפורשת בכתוב. עיקרון זה מעורר קושי לגבי גיד הנשה, שכן אין פסוק שמזהיר עליו בצורה ברורה. אנו מציעים שתי צורות לקרוא את הפסוק על גיד הנשה, ומראים ששתיהן מופיעות בראשונים.

מתוך הדיון הזה אנו מרחיבים את היריעה לשאלת תפקידה של האזהרה, ויחסה של זו למונחים כמו 'מצווה', או 'גזירה'. נושאים אלו נדונים בדברי הרמב"ם בשורש השמיני, ובהשגות הרמב"ן שם (שגם מזכיר את הדוגמא של גיד הנשה).

מסקנתנו היא שההלכה בנויה בצורה של כמה ספירות זו בתוך זו. ישנו אוסף המעשים השלייליים (=מזיקים ופוגמים) והחיוביים (=מתקנים). בתוך הספירה הנורמטיבית הכללית הזו ישנה תת-ספירה הלכתית שמוללת מצוות (עשה ולא תעשה). ובתוך הספירה ההלכתית ישנה תת-ספירה של איסורי לאו, שלגביהן דרושה אזהרה. האזהרה היא המגדירה מעשה כלשהו כשייך לספירה הפנימית הזו. אנו קושרים את הדיון הזה למאמרי 'מידה טובה' שונים, שעסקו ויעסקו בנושא זה מזוויות נוספות.

מבוא כללי

בפרשתנו מתואר המאבק בין יעקב למלאך (בראשית לב, כה-לג):

וַיִּתֵּר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ וַיֹּאבֶק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר: וַיֵּרָא כִּי לֹא יָכַל לוֹ וַיִּגַע בְּכַף יָרְכּוֹ וַתִּקַּע כַּף יָרֵךְ יַעֲקֹב בְּהֶאֱבָקוֹ עִמּוֹ: וַיֹּאמֶר שְׁלַחֲנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלַּחְךָ כִּי אִם בְּרִכְתְּנִי: וַיֹּאמֶר אֵלָיו מָה שְׂמִיךָ וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב: וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֹאמֶר עוֹד שְׂמִיךָ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שְׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אַנְשֵׁים וַתּוֹכַל: וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַגִּידָה נָא שְׂמִיךָ וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶה תִּשְׁאַל לְשָׁמִי וַיִּבְרַךְ אֹתוֹ שָׁם: וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיָאֵל כִּי רָאִיתִי אֱלֹהִים פְּנִים אֶל פְּנִים וַתִּנְצַל נַפְשִׁי: וַיִּזְרַח לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ כְּאֲשֶׁר עָבַר אֶת פְּנוּאֵל וְהוּא צָלַע עַל יָרְכּוֹ: עַל כֵּן לֹא יֵאָכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנֶּשֶׂה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נִגַע בְּכַף יָרֵךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנֶּשֶׂה:

המלאך נוגע הכף ירך יעקב ונוקע אותה. הפרשה מסתיימת בתיאור שבני ישראל אינם נוהגים לאכול את גיד הנשה כיון שהמלאך נגע בה. חז"ל הבינו שמדובר כאן באיסור הלכתי רגיל. לדוגמא, במדרש שמתאר את השתלשלות מתן המצוות לעולם, מאדם הראשון עד מתן תורה, חז"ל אומרים (ראה שיר השירים רבה פרשה א, ד"ה 'ה ר' עזריה', ומקבילות):

ר' עזריה ואמרי לה ר' אליעזר ורבי יוסי ברבי חנינא ורבנן ר' אליעזר אומר משל למלך שהיה לו מרתף של יין בא אחד אורח ראשון מזוג לו את הכוס ונתן לו, ובא השני ומזוג לו את הכוס ונתן לו, כיון שבא בנו של מלך נתן לו המרתף כולו, כך אדם הראשון נצטווה על שבע מצוות... נח ניתוסף לו אבר מן החי דכתיב אך בשר בנפשו דמו, אברהם נצטווה על המילה, יצחק חנכה לשמונה ימים, יעקב על גיד הנשה שנאמר (בראשית לב) על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, יהודה על היבמה שנא' (שם, בראשית לח) ויאמר יהודה לאונן בא אל אשת אחיך ויבם אותה, ישראל אכל מ"ע ומצוות ל"ת... כלומר חז"ל הבינו זאת כציווי ליעקב ובניו שלא לאכול את גיד הנשה, ובעקבותיהם גם מוני המצוות, כמו החינוך במצווה ג (וכן הוא בספהמ"צ להרמב"ם, ל"ת קפג):

ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ובנקבות. והעובר עליה ואכל גיד אחד אפילו הוא פחות מכזית, או שאכל כזית מגיד הנשה גדול, לוקה. זהו איסור גמור, והעובר עליו חייב מלקות ככל לאו רגיל אחר בתורה. אכן עד ימינו אנחנו מנקרים את הגיד כחלק מהכשר הבהמה לאכילה.

א. גיד הנשה

לעצם הבעייתיות

ראינו שחז"ל והפוסקים רואים בגיד הנשה איסור לאו שיש עליו מלקות. אך כפי שאנחנו יודעים חז"ל קבעו קריטריון חד וברור לאבחנה של פסוקי לאו מפסוקים אחרים (ראה מנחות צט ע"ב, ומקבילות):

דאמר רבי אבין אמר ר' אילעא: כל מקום שנאמר 'השמר', 'פן' ו'אל' - אינו אלא לא תעשה.

הגמרא רואה בלשונות אלו (והראשונים הוסיפו עליהן גם את הלשון הרביעית: 'לא') מדד לקיומו של לאו. היה מקום לומר שאם יש לשון כזו יש לאו, אך אין הכרח שבהיעדר לשון כזו לא יהיה לאו. אך התפיסה המקובלת במפרשים היא שזהו תנאי הכרחי, ולא רק מספיק. כך גם משתמע מדברי הגמרא בהמשך הסוגיא הנ"ל, אשר מסיקה שאם יש כפל של לשונות יש שני לאוין:

רבינא אמר: השמר ופן שני לאוין נינהו. רב נחמן בר יצחק אמר: בשלשה לאוין, שנאמר: השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים;

אם כן, בפסוק לגבי גיד הנשה, שכלל לא נאמרה בו לשון ציווי, לא ברור כיצד ניתן לראות את קיומו של לאו. והנה בעל החינוך כותב על כך במצווה ג:

והאי לא יאכלו לא נאמר על דרך סיפור, כלומר מפני שאירע דבר זה באב נמנעים הבנים מלאכול אותו הגיד, אלא אזהרת השם יתברך שלא יאכלוהו.

נראה שבעל החינוך מבין את הלשון 'לא יאכלו' שבפסוק כלשון ציווי. אמנם זה אינו פשט הפסוק, אך ייתכן שהוא רואה בכך סוג של דרשה. ומקורו כנראה בסוגיית חולין ק ע"ב. במדרש **שיהש"ר** שהובא למעלה ראינו שזמן התחלת החיוב הוא מיעקב אבינו, אך למעשה הדבר שנוי במחלוקת תנאים במשנה בסוגיית חולין הנ"ל:

מתני'. נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה, רבי יהודה אומר: אף בטמאה, אמר ר' יהודה: והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה, ועדיין בהמה טמאה מותרת להן! אמרו לו: בסיני נאמר, אלא שנכתב במקומו:

התנאים חלוקים בשאלה האם איסור גיד הנשה נוהג גם בבהמות טמאות או רק בטהורות, ויסוד המחלוקת נעוץ בשאלה האם יעקב הוא שנצטווה על כך, ואז עדיין לא היה הבדל בין בהמה טהורה וטמאה, או שציווי זה ניתן בסיני (כשכבר היתה ההבחנה בין בהמות טהורות וטמאות) ורק בתורה כתבו אותו במסגרת

הסיפור על יעקב והמלאך. בגמרא קא ע"ב (ומקורו מהתוספתא פ"ז ה"ד) מובא שגם הביטוי 'בני ישראל' שמופיע בפסוק, מרמז שהאיסור התחיל בסיני ולא אצל יעקב.¹

בדעת חכמים נראה שהפסוק הזה הוא עצמו ציווי, והוא הוזה ממקומו כדי לבאר לנו את טעם האיסור (זכר למאבק של יעקב עם המלאך, והחינוך במצווה הנ"ל כותב שטעם הציווי הוא כדי שלא נתייאש גם במצבים שנראים לנו אבודים, כמו במקרה של המאבק בין יעקב למלאך). כנראה שזה היה מקורו של החינוך הנ"ל שהבין את הפסוק הזה כציווי ולא כתיאור. כך גם מפרש הרשב"א בחידושי אגדות לחולין צא ע"א:

איננו הודעה... שאילו כן היה מתחייב שאם נגף יעקב ברגלו שלא יאכלו בניו רגל וכו', רק מצווה נצטוו עליה מפי הקב"ה.

אם כן, הפסוק הזה אינו 'הודעה' (=תיאור), אלא פסוק ציווי, ונראה כי לפי הראשונים הללו הוא עומד בקריטריון של 'השמר, פן ואל'.

הצעה אלטרנטיבית

נמצא שלפי חכמים הפסוק הזה הוא ציווי שהוזה ממקומו, אך הוא ניתן לנו בסיני, ולא ליעקב אבינו. ואילו לפי ר' יהודה הפסוק הזה הוא הציווי, אשר ניתן ליעקב עצמו.

דעת חכמים היא בעייתית מבחינת נוסח הפסוק. הפסוק מתאר מנהג והוא לא מנוסח בלשון ציווי. אין כאן רק הזזה של ציווי (ממקומו בסיני לספר בראשית), אלא פסוק בסגנון של תיאור ('הודעה', בלשון הרשב"א) ולא של ציווי. אמנם באמת לפי הפסוק המנהג הזה רווח אצל בני ישראל ולא יעקב עצמו, מה שמתאים לדעת חכמים שרק בני יעקב התחייבו באיסור זה בהר סיני. ולפי ר' יהודה נוסח הפסוק הוא בעייתי, שכן הוא אינו מתאר ציווי אלא מנהג, ועוד צריך להבין מדוע הפסוק כותב שרק בני יעקב נהגו באיסור זה.

מתוך דברי חז"ל עולה האפשרות לפרש את הפסוק אחרת: הציווי שניתן ליעקב כלל לא מופיע בפסוק. הוא סמוי מאחורי הדברים, ורק התוצאה של אותו ציווי נעלם מתוארת בפסוק: שיעקב (לפי ר' יהודה) או (גם) בניו, לא אוכלים את גיד הנשה, עד היום הזה. אם כן, הפסוק הזה מתאר מצב שהוא רק אינדיקציה לקיומו של ציווי, ולא את הציווי עצמו. לפי הצעתנו הלשון 'לא' שמופיעה בפסוק אינה לשון ציווי אלא בהחלט לשון הודעה.

¹ ראה גם בתוד"ה 'קדשים', חולין צ ע"א, שדן לפי זה בתחילת זמן האיסור ובנמעניו (רק ישראל, או גם בני נוח). וראה גם בתורה שלמה, על אתר, אות קס.

נפקא מינא הלכתית לדברינו

הגמרא בפסחים כב ע"א דנה ביחס בין איסורי אכילה לבין איסורי הנאה. בתוך הדיון מובאת השלכה לעניין גיד הנשה:

דאמר רבי אבהו: כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו - אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה (משמע) +מסורת הש"ס: [במשמע] +עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה...

דעת ר' אבהו היא שלשון 'אכילה' בתורה מתפרשת תמיד כאיסור אכילה וגם איסור הנאה (חזקיה חולק עליו בסוגיא שם). הגמרא שם מאריכה להקשות עליו מכמה וכמה מקומות. בתוך הדברים היא מקשה מגיד הנשה:

מתלב רבי יצחק נפחא: והרי גיד הנשה, דרחמנא אמר (בראשית לב) על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, ותנן: שולח אדם ירך לנכרי, וגיד הנשה בתוכו, מפני שמקומו ניכר! - קסבר רבי אבהו: כשהותרה נבילה - היא וחלבה וגידה הותרה. - הניחא למאן דאמר יש בגידין בנותן טעם, אלא למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם, - מאי איכא למימר? - מאן שמעת ליה דאמר אין בגידין בנותן טעם - רבי שמעון, דתניא: האוכל מגיד הנשה של בהמה טמאה, רבי יהודה מחייב שתיים, ורבי שמעון פוטר. רבי שמעון הכי נמי דאסר בהנאה. דתניא: גיד הנשה מותר בהנאה, דברי רבי יהודה, ורבי שמעון אוסר.

רש"י על אתר מסביר שמכאן עולה שגיד מותר בהנאה, שהכתוב קראו 'נבלה'. אמנם אנו מוצאים במהר"א פולדא וקרובן העדה על הירושלמי ערלה פ"ג ה"ב ופסחים פ"ב ה"א שהותר בהנאה גיד של נבילה אך לא כל גיד (ועי' בתורה שלמה אצלנו אות קנח).

בכל אופן, גם לפי רש"י וסיעתו יוצא מהסוגיא שהיתר הגיד בהנאה תלוי בתפיסה לפיה יש בגיד בנותן טעם. אם אין בגיד בנותן טעם, אז הוא אינו מקבל את טעם הנבילה (הגמרא בחולין קא ע"א מתייחסת לגיד כ'עץ', כלומר משהו קשה שאינו בולע ואינו מהווה בשר) ולכן אינו נחשב בעצמו כחלק מהנבלה. ממילא התורה לא התירתו בהנאה. רק לצד שיש בגיד בנותן טעם, התורה התירתו בהנאה. כך הניחו רוב הראשונים.

אך ברמב"ם אנו מוצאים שפסק שאין בגיד בנותן טעם (מאכלות אסורות פט"ו הי"ז, וראה גם שם פ"ד הי"ח), ובכל זאת הוא מתיר אותו בהנאה (שם פי"ד הי"ד והט"ז). ורבים מן המפרשים האריכו להקשות עליו (ראה רא"ש פ"ז בחולין סי' יז בשם חכמי לוניל, ובמנ"ח מצווה ג סקי"א ועוד הרבה). אמנם אנו מוצאים

עוד שיטות כאלה, לדוגמא הרמב"ן בתשובה שמובאת בתורת הבית לרשב"א, בית שלישי שער שלישי, והסביר שהתלייה שמצאנו בגמרא בין שני הדינים הללו אינה תלייה אמיתית, אלא רק לרווחא דמילתא.

אנו מציעים שההסבר בדעת הרמב"ם והרמב"ן הוא שהפסוק אינו מהווה ציווי על איסור גיד הנשה, אלא רק רמז עקיף לקיומו של איסור. לכן אין ליישם לגביו את הכלל של ר' אבהו בפסחים שכל שנאמר לגביו לשון 'אכילה' הכוונה היא לאיסור אכילה וגם איסור הנאה, שהרי אין כאן ציווי שאוסר אכילה, אלא תיאור שישראל לא אוכלים גיד הנשה. הכלל של ר' אבהו מדברר אך ורק על פסוקי ציווי, ולא מפרש את המונח 'אכילה' עצמו.

אם כן, יוצא שהגיד מותר בהנאה גם לדעת ר' אבהו, ולפי כל הדעות. המו"מ בגמרא נאמר בהנחה שהפסוק מצווה על איסור אכילה, אך הרמב"ם לומד ופוסק לא כך. לכן ההיתר בהנאה אינו מבוסס על כך שאין בגיד בנותן טעם ועל המקור מנבילה, אלא על כך שאין מקור לאיסור בהנאה, שהרי התיאור מדבר רק על אכילה.²

מדברינו עולה שאופן קריאת הפסוק מקרין על שאלות הלכתיות. חכמי לונל הבינו את הפסוק כדעת החינוך והרשב"א, ולכן הם מניחים שיש לשון ציווי על איסור אכילה בגיד הנשה, ואילו הרמב"ם והרמב"ן הבינו כהצעתנו הנ"ל.

השלכה על דבר שנאמר ונשנה בסיני

ישנו כלל שציווי שנאמר לפני מתן תורה ולא חזר בסיני, נאמר רק לישראל. ואם הוא חזר בסיני, אז הוא נאמר גם לישראל וגם לבני נוח (ראה במאמרנו לפ' נח, תשסז). מה יהיה הדין לגבי גיד הנשה? אנו מוצאים בסוגיית הבבלי סנהדרין נט ע"א:

דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח. ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה.

אם כן, מכאן עולה בבירור שלפי ר' יהודה הציווי נאמר לבני יעקב, ולפי חכמים הוא נאמר רק למשה בסיני והועתק לשם. אך גם לפי ר' יהודה הדברים מעלים קושי. לכאורה מהמימרא הזו יוצר שהסיבה מדוע הציווי מחייב רק את ישראל לפי ר' יהודה היא שהוא נאמר ליעקב ולא נשנה בסיני (זוהי הדוגמא היחידה

² ייתכן שבכך ניתן ליישב קושיא נוספת שהקשו האחרונים על הרמב"ם (ראה במנ"ח שם סק"ג), ואכ"מ.

שהש"ס מוצא לתופעה זו). אבל הייחוד של האיסור לבני ישראל עולה מלשון הציווי עצמו, ולא מן העובדה שהוא נאמר רק לפני מתן תורה. הרי בפסוק עצמו כתוב ש'בני ישראל' לא אוכלים את גיד הנשה (ראה על כך ברש"י כאן). אם כן, כיצד הגמרא מוצאת בגיד הנשה לפי ר' יהודה דוגמא למצווה שנאמרה לבני נוח ולא נשנתה, ולכן היא תקפה רק לישראל?

ולפי דרכנו הדברים קלים יותר. הרי אנו הצענו שהפסוק הזה כלל אינו פסוק ציווי. לכן גם לפי ר' יהודה המצווה לא בהכרח נאמרה לבני יעקב. הפסוק רק מתאר שבני ישראל שומרים על האיסור הזה, אבל בהחלט ייתכן שהציווי לגביו נאמר לכל בני נוח. ובאמת בחולין צא ע"א מבואר שיש מ"ד שגיד הנשה נאסר גם לבני נוח. אמנם רש"י שם מפרש שהכוונה היא שנאסר לבני יעקב כשעוד היו בני נוח (וראה גם בתוד"ה 'קדשים', שם צ ע"א),³ ולדברינו אין צורך לכך ואפשר לפרש את הגמרא כפשוטה.

גם **בפיהמ"ש** לרמב"ם על משנת סנהדרין כותב לחלוק על רש"י, ולדעתו גם חכמים מסכימים שנצטווה על כך כבר יעקב, אלא שאנו נוהגים איסור זה מפני הציווי בסיני, ולא מפני הציווי ליעקב (וראה בתורה **שלמה** כאן אות קס, שהקשה עליו מכמה סוגיות שמפורש לא כדבריו). ולדברינו אפ"ל שכוונתו היא שהציווי לא ניתן ליעקב בתורה, אלא רק נרמז בתורה, ולכן מה שהוא מחייב אותנו זה רק מפני שהוא חזר ונאמר בסיני (לפי חכמים שם נכתב הפסוק המתאר הזה).

ב. האם יש איסור ללא מקור מפורש?

מבוא

בפרק הקודם העלינו אפשרות לפיה הציווי על גיד הנשה כלל לא מופיע בתורה בפירוש, אלא רק מתואר בה בדרך עקיפין. האם ייתכן מצב שבו יש לנו איסור הלכתי מחייב ללא מקור מפורש בתורה? האם הכלל של 'השמר, פן ואל' אינו קריטריון הכרחי לקיומו של לאו? בפרק זה ניגע בקצרה בשאלה היסודית והחשובה הזו.

כיסוי ראש

אנו מכירים דוגמאות נוספות לאינדיקציות עקיפות לקיומם של איסורים. לדוגמא, בפרשת סוטה התורה אומרת (במדבר ה, יח): "ופרע את שער ראש

³ והאריך בזה בתורה **שלמה** כאן, באות קס.

האישה". ומכאן לומדים חז"ל שיש חובה על נשים נשואות לכסות את שער ראשן (כתובות עב ע"א):

ואיזוהי דת יהודית? יוצאה וראשה פרוע. ראשה פרוע דאורייתא היא! דכתיב: (במדבר ה) ופרע את ראש האשה, ותנא דבי רבי ישמעאל: אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש!

כאן כלל לא מופיעה מילת אזהרה ('השמר', 'פן', 'לא', או 'אל'), ובכל זאת לומדים מכאן איסור תורה לצאת בשער פרוע.

נדגיש כי הדוגמא הזו קיצונית הרבה יותר מזו של גיד הנשה, שכן בגיד הנשה מתואר באופן ברור איסור אכילה, אלא שהוא נאמר בנוסח של תיאור ('הודעה', בלשון הרשב"א) ולא של ציווי. כאן אין אפילו רמז לחובה לכסות את הראש, פרט לכך שאולי נשים היו נוהגות לכסות את ראשן.⁴ עלינו לשים לב לכך שבמהלך הסוגיא פונה הקושיא מהפסוק הזה כלפי הטענה בגמרא שפריעת ראש של אישה היא 'דת יהודית', שאותה מפרש רש"י על אתר:

דת יהודית - שנהגו בנות ישראל ואע"ג דלא כתיבא.

כלומר הפסוק מוכיח שזה אינו סתם מנהג שאינו כתוב אלא דין תורה. וכי באמת יש כאן הוכחה לכך?

והנה ההוכחה מהפסוק מתפרשת אצל רש"י בשני אופנים:

אזהרה - מדעבדין לה הכי לנוולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור א"נ מדכתיב ופרע מכלל דהוא שעתא לאו פרועה הות שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש וכן עיקר.

כיוון ראשון הוא שלומדים זאת מתוכן המעשה, ואז יש כאן דרשה ללא אזהרה מפורשת בפסוק: מכך שעושים לאישה שסטתה פריעת ראש מוכח שפריעת ראש היא בבחינת סטייה. הכיוון השני, שנראה לרש"י עיקרי, הוא שזה נלמד מדיוק, כפי שהנחנו למעלה.

הכללה: דברי הרמב"ם בשורש השמיני

אנו מוצאים התייחסות עקרונית ללשוניות הצייווי וללשוניות מקבילות להן בשורש השמיני של הרמב"ם, בו הוא עוסק בשלילות. נביא כאן קטעים מתוך דבריו, ולאחר מכן נדון במחלוקות עם הרמב"ן בהשגותיו שם. ההגדרה הבסיסית של הרמב"ם מחלקת את הצייויים למצוות עשה ול"ת:

⁴ וגם זה לא לגמרי ברור, שהרי ניתן היה לפרש את הפסוק באופן שאם במקרה השיער שלה מכוסה יש לפרוע (=לגלות) אותו. ואולי בכלל מדובר על אופנה ולא על נוהג הלכתי.

השרש השמיני שאין ראוי למנות שלילת החיוב עם האזהרה: דע שהאזהרה היא אחד משני חלקי הצווי. וזה כי אתה תצוה למצווה שיעשה דבר אחד או שלא יעשהו. כמו שתצוהו לאכול ותאמר לו אכול או תצוהו להרחיק מן האכילה ותאמר לו לא תאכל... והמלה המפורסמת בלשון הערבי המונחת לאזהרה היא מלת לא. וזה הענין בעצמו נמצא בלא ספק בכל לשון. כלומר שאתה תצוה למצווה שיעשה דבר או לא יעשה. אם כן הוא מבואר שמצות עשה ומצות לא תעשה שניהם צווי גמור, דברים צונו לעשותם ודברים הזהירנו מעשותם, ושם המצווה לעשותם מצות עשה ושם המוזהר מהם מצות לא תעשה. והשם שיכללם יחד בלשון העברי הוא גזירה. וכן החכמים קראו כל מצוה בין עשה (עמ"ע קט ולג מת"כ אח"מ פרש' ה ופ"ח) בין לא תעשה (עי' תוספת' הוב' לק' עמ' רב) גזירת מלך.

מצוות ל"ת נאמרת בדרך כלל בלשון 'לא'. אך כעת הרמב"ם מראה שבעברית מילה זו מופיעה גם במשמעות אחרת, לא נורמטיבית, אשר אינה שייכת למושגים של מצוות וגזירות (בתוך דבריו הוא מזכיר שבערבית יש מילה שונה לשלילה לא נורמטיבית):

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

כעת הוא עובר להסיק מסקנות מן ההבחנה הזו לענין מניין המצוות:

הנה כבר התבאר לך ההפרש שבין האזהרה והשלילה. וזה שהאזהרה מענין הצווי ולא תהיה אלא בפעולת הצווי בשוה, רצוני לומר שהוא כמו שפעולת הצווי לעולם עתידה כן האזהרה, ולא יתכן בלשון שיהיה הצווי בעבר וכן האזהרה. ואין פנים להכניס הצווי בספור. כי הספור צריך לנשוא ונושא והצווי מאמר שלם כמו שהתבאר בספרים המחוברים לזה. והאזהרה גם כן

לא תכנס בספור. ואין כן השלילה. כי השלילה תכנס בספור ותשלול בעבר ובעתיד ובעומד. וזה כלו מבואר בעצמו עם ההשתדלות. וכשהיה זה כן אין ראוי שיימנו הלאוין שהם שלילה במצות לא תעשה בשום פנים. וזה ענין מופת לא יצטרך עליו עד זולת מה שזכרנוהו מהבנת עניני המלות עד שיבדיל בין האזהרה והשלילה.

העיקרון שפסוקים שעניינם הוא שלילה ולא אזהרה אין למנות אותם נראה לרמב"ם מובן מאליו, וכלל אינו טעון הוכחה והנמקה. ובכל זאת הוא מוצא שבה"ג טעה בעיקרון הזה, והוא מביא כמה דוגמאות שלא היו צריכות להימנות, ועוד כמה שגם בה"ג עצמו לא מנאן:

וכבר נעלם זה מזולתנו עד שמנה לא תצא כצאת העבדים (ר"פ משפטי'), ולא ידע כי זה שלילה לא אזהרה. ובאור זה כמו שאספר... ואין הפרש בין אמרו לא תצא כצאת העבדים או אמרו (תזריע יג) לא יבקר הכהן לשער הצהוב טמא הוא שהוא שלילה לבד לא אזהרה. וזה שהוא מספר לנו שלא יצטרך עם הסימן הזה הסגר ולא יספק בו כי הוא טמא.

וכן אמרו (קדושים ט) לא יומתו כי לא חופשה, זה גם כן שלילה לא אזהרה. כי הוא אמר אינו מתחייב להם המות אחר שלא נשלם החרות. ואין ראוי שיפורש זה בשנאמר לא יומתו ויצא מענין השלילה לענין האזהרה... וכן אמרו (קרח יז) ולא יהיה כקרח וכעדתו הוא שלילה. ובארו החכמים שהוא שלילה ופירשו ענינו ואמרו שהוא יתעלה ספר לנו שכל מי שיחלוק על הכהונה ויעורר בה לא יחול בו מה שהגיע בקרח ובעדתו מן הבליעה והשריפה אבל אמנם יהיה ענשו כאשר דבר י"י ביד משה, ר"ל הצרעת והוא אמרו ית' אליו (שמות ד) הבא נא ידך בחיקך, והביאו ראיה במה שקרה בעוזיה מלך יהודה (דה"ב כו)...

כעת הוא מסכם וקושר את העיקרון שבשורש הזה לכלל החז"ל של 'השמר, פן ואל', אותו הבאנו לעיל:

וכבר בארנו זה הענין תכלית הבאור עד שאומר שלא נשאר ספק ולא אפילו על מי ששכלו יותר עב שבכל האנשים. ואחר שדברנו בכוונה הזאת דע כי המלות שתבוא בהן האזהרה בתורה ארבע מלות. וכל מה שיזהיר ממנו באחת מאלו הארבע ייקרא מצות לא תעשה, והם: השמר, פן, ואל ולא. ובבאור אמרו כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה.

אם כן, עד כאן הרמב"ם קובע באופן קטגורי ששלילות אינן יכולות להימנות על תרי"ג המצוות, שכן אלו הם תיאורים ולא ציוויים. ולכאורה מכאן סתירה

ברורה למה שראינו למעלה לגבי גיד הנשה, שהפסוק הוא תיאור (או 'הודעה'), ובלשון הרמב"ם כאן: שלילה, ובכל זאת הוא נמנה במניין המצוות. למען האמת, יש מקום עיון בעצם העובדה שהרמב"ם כלל אינו מתייחס לגיד הנשה כדוגמא שנוגעת לדבריו בשורש הזה.

ובכל זאת: 'לא' שהוא תיאור אך אינו שלילה

והנה בפסקה המסיימת את השורש הרמב"ם כותב את הדברים הבאים:

ונשאר עלינו לבאר דבר אחד כדי שתשלם בו כוונת השער הזה. וזה כי כשספר בתורה וגזר עלינו שנקה נפשותינו שנשלול ממנו הפועל הפלוני והפלוני הנה אותו הפועל יימנה מכלל מצות לא תעשה. ואעפ"י שהלאו שבא בו הוא שלילה לא אזהרה. מאחר שצוינו שנשלול אותו מנפשותינו ונאמר אני לא עשיתי כך ולא עשיתי כך ידענו בהכרח שהפועל הכך והכך מוזהר ממנו. וזה כמו צוות הכתוב לנו (ר"פ תבוא) שנאמר לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת, זה הורה על היות כל פועל מאלו מוזהר ממנו. והנה יבא ביאור זה במקומו (ל"ת קנ - ב) בדברינו על אלו המצוות:

הרמב"ם מביא כאן כמה דוגמאות של מילות שלילה שמופיעות במשמעות של שלילה ולא של אזהרה, ובכל זאת הן מעידות באופן עקיף על קיומה של אזהרה. לדוגמא, "לא אכלתי באוני ממנו", שמביא הביכורים מתוודה ואומר בבית המקדש על אכילת בטומאה, מעיד שיש איסור לאכול בטומאה, או לבער בטמא, או לתת למת. אם כן, אמנם אין כאן לשון אזהרה, אך התיאור השולל מעיד באופן עקיף על קיומו של איסור, ובכך הוא מהווה אזהרה.

דומה כי אין כוונת הרמב"ם לומר שמילת השלילה עצמה היא האזהרה. גם תיאור שאינו כולל מילות שלילה יכול להוות אינדיקציה עקיפה לקיומו של איסור. והן הן דברינו בהצעה דלעיל לגבי פירוש הפסוק של איסור גיד הנשה.

השגת הרמב"ן ושיטתו העקרונית

הרמב"ן בהשגתו על השורש השמיני, מסכים לעיקרון שקבע הרמב"ם, ואף מביא לו מקור מחז"ל:

העיקר השמיני אמר הרב ז"ל שאין ראוי שימנה השלילות עם המניעה. ביאר הרב ז"ל העיקר הזה ועניין השלילות שנשלול נשוא ממונח ואין בו מעניין הצווי כלום. ואמר [עמ' קמון] וכבר העידו עליהם השלום על זה העניין במחלוקת שנפלה ביניהם בלאו מן הלאוין וזהו במאמרו בחטאת העוף

ומלק את ראשו ממול ערפו ולא יבדיל שדרש תנא דידן שאם הבדיל פסל ולדעתו היא מניעה ודרש רבי אלעזר בר' שמעון אינו צריך להבדיל. והנה לדעתו הוא שלילות לא מניעה. וכל אלה דברים ברורים לא נעלמים מכל מבין עם תלמיד.

מייד אח"כ הוא קובע שהתורה אינה נוקטת לשון שלילה במשמעות שאינה נורמטיבית, למעט במקרים חריגים שבהם ישנו ייתור כלשהו:

אבל נצטרך בהם עוד להתנות כי לדעת רבותינו ז"ל אין בתורה דבר נאמר בלשון לאו או בלשון עשה שיהיה שלילות מצוה כלומר רשות ולא שלילות דין מן הדינים אלא אם כן היה הכתוב צריך לשלילות ההוא, וכך הזכירו באותו המחלוקת לדעת זה החכם הרואה בולא יבדיל שהוא שלילות אמרו (זבחי' סו א) מכדי כתיב והקריבו חלק הכתוב בין חטאת העוף לעולת העוף לא יבדיל למה לי שמע מינה אין צריך להבדיל.

הרמב"ן קובע שפסוק יתפרש כשלילה אך ורק אם גם בלי השלילה לא היינו חושבים שהדבר אסור. מתוך העיקרון הזה הוא מסביר את מניינו של בה"ג, שכל השלילות שהוא מונה כמצוות הן מילות שלילה שכיון שאין בהן ייתור יש לפרשן כמניעות (=אזהרות), ולא כשלילות.

נציין כי הרמב"ן הולך כאן לשיטתו, שכן גם בשורש החמישי הוא אינו מוכן לפרש פסוקים כטעמים למצוות אלא במקרים חריגים. בדרך כלל, אם אין אילוץ מיוחד, התורה עוסקת אך ורק במצוות. גם בשורש התשיעי אנו מוצאים מחלוקת דומה ביניהם לגבי משמעותן של חזרות בתורה: הרמב"ם רואה בהן לפעמים רק אמצעי ספרותי, ואילו הרמב"ן רואה הכרח שתהיה משמעות הלכתית לכל אחת מן ההופעות של מצווה כלשהי בתורה.

דעת הרמב"ן על אינדיקציות עקיפות לאיסורים: אין ענישה ללא אזהרה בהמשך הוא מביא את פיסקת הסיום של הרמב"ם שמדברת על אינדיקציות עקיפות לקיומם של איסורים, ומציין שנראה כי גם בה"ג מסכים לעיקרון הזה, אך הוא עצמו חולק על שניהם באופן חד משמעי:

אבל מה שכתב הרב כי כשנצטוינו בתורה שנשלול מנפשותינו המעשה הפלוני והפלוני שימנה המעשה ההוא בכלל מצות לא תעשה ואע"פ שלא הבא בדבר ההוא שלילות לא מניעה כגון הכתוב לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת, וגם בעל ההלכות (אות רעח - פ) הודה כן, ואני לא באתי לידי המדה הזאת כי מן הנראה מדברי רבותינו ז"ל

בתלמוד אין מניעה בתורה שלוקין עליה באה מן הכלל. אבל אלו וכיוצא בהן לאו הבא מכלל עשה הן שנצטוינו אנחנו החיים לאכלו בטהרה לפני י"י ובשמחה לא באנינות ולא בטומאה ולא לתת ממנו למת.

לשיטת הרמב"ן אין בתורה אף אזהרה עקיפה (= "אין מניעה בתורה באה מן הכלל"). בכל מקום שיש לאו, התורה צריכה לצוות ולהזהיר אותנו עליו באופן מפורש, בפסוק שהוא מניעה, ולא בפסוקי שלילה. נראה כי הרמב"ן רואה את הכלל הזה כהרחבה של העיקרון שאין עונשין אלא אם כן מזהירין. ללא אזהרה מפורשת בתורה לא ניתן להעניש. לכן בכל מקום בו ישנה רק אינדיקציה עקיפה לאיסור ללא אזהרה, בהכרח שזו אינה אזהרה אלא רק לאו הבא מכלל עשה. לדוגמא, מדליק שמן של מעשר שני שנטמא אינו לוקה, שכן זה אינו לאו, אלא זהו לאו הבא מכלל עשה, שהוא בעצם עשה. לאחר מכן הוא מאריך להוכיח את טענתו זו, ואכ"מ.

אם כן, לפי הרמב"ן לא ייתכן איסור לאו הלכתי שאין לנו לגביו אזהרה באחת מן הלשונות המקובלות בחז"ל לאזהרות לאו. אם אין אזהרה, לא ייתכן שיש לאו. ייתכן שיש איסור שאיו כרוך בעונש, כמו לאו הבא מכלל עשה, אך לא איסור לא תעשה. איסור לאו דורש אזהרה, שכן הכלל המקובל אצלנו הוא 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין'.

הסבר הרמב"ן לאזהרת גיד הנשה

הבעיה שמתעוררת לאור דברי הרמב"ן היא כיצד עלינו להבין את הפסוק של גיד הנשה. לכאורה שם זוהי שלילה ולא אזהרה, ולשיטתו היה עלינו להתייחס לכך לכל היותר כלאו הבא מכלל עשה, שהוא עשה (כלומר שלא לוקים עליו), אם בכלל. למעשה ייתכן שיאן כאן כלל מקום להבין איסור, שהרי זהו רק תיאור של מנהג. ובכל זאת, כפי שראינו, להלכה מוסכם על הכל שאנו מתייחסים לזה כלאו, ואף מלקים את מי שעובר ואוכל את גיד הנשה.

והנה, בתוך דבריו, כאשר הרמב"ן דן בשאלה האם "לא יהיה כקרח וכל עדתו" היא אזהרה או מניעה, הוא מזכיר כבדרך אגב את הפסוק של גיד הנשה, וכותב:

אבל פשט הכתוב ועיקרו שצוה ברקועי פחים צפוי למזבח זכרון לבני ישראל בשני דברים, שלא יקרב איש זר להקטיר ולהקריב קרבן ושלא יחלוק גם כן שום אדם על כהונת אהרן לאמר כי לא היתה מאת י"י. ושני אלה עם היותם אמורים בדרך הזכרון הם מניעות, כדרך (וישלח ל) על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, וכדרך (ס"פ שופטי') אשר לא יעבד בו ולא יזרע.

ולא ימנה לא יקרב איש זר בעבור היות בו לאו אחר מפורש בכל עבודות שבמקדש שנאמר וזר לא יקרב אליכם וימנה ולא יהיה כקרח וכעדתו כמו שבארנו.

לא לגמרי ברור למה הרמב"ן מתכוין בדבריו אלו. לכאורה כוונתו היא לומר שזהו פסוק אזהרה ולא שלילה, אלא שהוא נאמר בניסוח היסטורי. אך מתוך לשונו עולה כי הפסוק נאמר 'בדרך הזיכרון', כלומר יש כאן פסוק שהוא שלילה ולא אזהרה. מאידך, על אף שהוא אמור 'בדרך הזיכרון', בפועל זוהי מניעה, כלומר לאו הלכתי גמור.

לכאורה נראה שכוונתו היא כדברינו למעלה: הפסוק הזה אינו מהווה פסוק אזהרה, אלא רק אינדיקציה לקיומה של אזהרה. כאשר יש אינדיקציה ברורה בפסוק לקיומה של אזהרה, די בכך כדי להוות אזהרה ולהעניש. אך כעת עולה כאן השאלה מדוע השלילות האחרות, כמו "לא אכלתי באוני ממנו", אינן מספיקות כדי ליצור לאו? הרי גם שם ישנה אינדיקציה עקיפה לקיומו של איסור. מדוע אזהרה כזו היא שונה, ובמה היא שונה מן האזהרה העקיפה שמצינו בגיד הנשה?

אינדיקציה לאזהרה ואינדיקציה לאיסור

על כורחנו עלינו להסיק מכאן שלפי הרמב"ן באכילת מעשר שני בטומאה ישנה רק אינדיקציה עקיפה לקיומו של איסור אך לא לקיומה של אזהרה. לעומת זאת, בגיד הנשה יש אינדיקציה עקיפה (= 'הודעה') לקיומה של אזהרה, ולכן ניתן ללמוד משם על לאו הלכתי, ואף לענוש את העובר עליו במלקות.

ההנחה הטמונה בדברינו היא ש'אזהרה' ו'איסור' אינן מילים נרדפות. אנו רואים זאת כבר בדברי הרמב"ן עצמו, שהרי הוא מוכן לאסור דברים מדאורייתא גם ללא קיומה של אזהרה ברורה, אבל לא כאיסור לא תעשה אלא רק כאיסור לאו הבא מכלל עשה וכדו'. אם כן, הרמב"ן אינו דורש אזהרה מפורשת כתנאי לכינונו של איסור הלכתי מדאורייתא. זהו תנאי לענישה, כלומר תנאי לכינונו של לאו, ולא לכינונו של איסור.

אם כן, כאשר התורה רוצה להזהיר אותנו על קיומו של לאו, דרושה לכך אזהרה, ולא די להודיע לנו שהדבר אסור. אזהרה היא דרישה פורמלית שונה מאשר הודעה על קיומו של איסור. החידוש בדברינו הוא שגם הרמב"ן אינו דורש אזהרה מפורשת במקרא, אלא רק שיהיה ברור שקיימת אזהרה. לדעתנו בירור שקיים איסור אינו שקול לביורור על קיומה של אזהרה.

"לא אכלתי באוני ממנו", מעיד שיש כאן איסור כלשהו, אך אין לנו כל

אינדיקציה שזהו לאו. ייתכן שזהו לאו הבא מכלל עשה, או איסור קל אחר. לכן אין די בפסוק ההוא כדי להגדיר לאו. אך הפסוק לגבי גיד הנשה הוא עדות לקיומה של אזהרה, ולא רק לקיומו של איסור. מדוע באמת יש כאן עדות לקיומה של אזהרה? ניתן להבין זאת בשתי צורות:

1. מבחינה תוכנית. כאשר התורה מתארת איסור אכילה של גיד הנשה, ברור שזה איסור לאו, שכן לא סביר שיש עשה לחטט אחרי הגיד שהאכילה היא רק לאו שנגזר ממנו. מוך תוכן האיסור ברור שהמצב הוא הפוך: החובה לחטט ולהוציא את הגיד נגזרת מאיסור האכילה. לכן זה אינו לאו הבא מכלל עשה, אלא לאו רגיל.

2. מבחינת ההקשר הטכסטואלי. "לא אכלתי באוני ממנו" הוא תיאור שבא מפיו של העולה לרגל. לעומת זאת, "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה" הוא תיאור של התורה עצמה. תיאור כזה נתפס אצל הרמב"ן כאינדיקציה לקיומה של אזהרה, ולא רק של איסור.

שני ממדים בכל מצווה ועבירה

מהו באמת ההבדל בין איסור לאזהרה? מה יש בלאו שאין באיסור מסוג אחר? מדוע כדי לאסור משהו בלאו הבא מכלל עשה לא דרושה אזהרה אלא רק הודעה שזה אסור, ואילו כדי לאסור בלאו נדרשת אזהרה? מה יש באותה 'אזהרה', מעבר להודעה על קיומו של איסור? ניתן כאן רק הקדמה לדיון החשוב הזה.

במאמרנו לפרשת לך-לך, תשסז (בדיון על אשם תלוי), הבאנו את דברי ר' אלחנן וסרמן, במאמרו 'התשובה' (בתוך **קובץ מאמרים**), אשר עומד על כך שבכל מצווה או איסור הלכתיים יש שני ממדים שונים: הציות/מרי, והתיקון/קלקול. מי שעובר עבירה עושה בכך שני דברים: הוא מורד נגד ציווי התורה, והוא מקלקל או פוגם משהו בעולם, או באדם (שהרי בדיוק לשם מניעת הפגם הזה ניתן לנו האיסור). הוא הדין למי שעושה מצווה: הוא מציית לציווי התורה, והוא מתקן משהו בעולם, או באדם (שהרי לשם כך ניתנה לנו המצווה הזו).

כאשר התורה מודיעה לנו שפעולה מסויימת היא מזיקה, לנו או לעולם, אזי ברור שהיא מצפה מאיתנו לא לעשות זאת. אולם אין כאן ציווי. לכן במצב כזה מי שיעבור על הלאו הזה, לא ימרוד נגד ציווי של התורה, שהרי לא היה כאן ציווי. כאן יהיה רק ממד הפגימה, בעולם או באדם. אם כן, כדי לכונן איסור הלכתי לא די בכך שהתורה תודיע לנו שמעשה כלשהו פוגם בעולם או באדם, אלא עליה להזהיר אותנו לא לעשות זאת.

לכאורה האזהרה אינה אלא הציווי. 'הודעה' אינה אלא גילוי עובדתי שפעולה כלשהי היא בעייתית, או להיפך: שפעולה כלשהי היא מועילה וטובה. אולם כדי להיכנס לספירה ההלכתית נדרש גם ציווי, ולא רק הודעה עובדתית. הציווי מכונן חיוב לציית ואיסור למרוד, שהוא הממד השני שיש בכל מצווה או עבירה הלכתית.

בין ציווי (= 'גזירה') לאזהרה

אך הסבר זה אינו מספק. הקריטריון של הציווי נדרש כדי להגדיר פעולה כלשהי כשייכת לספירה ההלכתית בכלל (ראה על כך במאמרנו לפרשת וירא, תשסז). אך כאן אנחנו עוסקים בהבחנה שכל כולה מצויה בתוך הספירה ההלכתית: בין איסור הלכתי שיש עליו אזהרה, לבין איסור הלכתי שאין עליו אזהרה. אנו מחפשים ספירת-משנה לספירה ההלכתית, שהיא הספירה של האזהרות: מה מאפיין אותה, ומה ייחודה של זו מול שאר סוגי האיסור. האם העובדה שנענשים עליה, או שמא כל הלאוין שייכים לספירה הזו. מדברי הרמב"ן שהבאנו למעלה משתמע כי אזהרה נדרשת כדי לכוון לאו, ולא רק כדי להעניש. שאם לא כן, היינו יכולים להגדיר אכילת מע"ש בטומאה כלאו שלא לוקים עליו כי אין עליו אזהרה. הרמב"ן אומר שזהו לאו הבא מכלל עשה, כלומר הוא דורש אזהרה לכל לאו, ולא רק ללאו שנענשים עליו.

אם כן, הניתוח של רא"ו הגדיר לנו את המושג 'ציווי', אך לא את המושג 'אזהרה'. יש במושג 'אזהרה' משהו מעבר למה שיש במושג 'ציווי'. נראה שזו כוונת הרמב"ם בדבריו בשורש השמיני שהובאו למעלה, שם הוא כותב שהמונח 'גזירה' משותף למצוות עשה ולא תעשה (ובערבית יש מונחים נפרדים לשני אלו). 'גזירה' היא הרובד שעליו מדבר רא"ו בניתוח הנ"ל. אנחנו כאן מצויים בתוך הספירה ההלכתית, ומנסים להגדיר את ההבדל בין לאו לעשה, שיבחין בין הספירה של הציווי לבין תת-הספירה של האזהרה.

במאמרנו לפרשת ויצא, תשסז, עמדנו על דברי הרמב"ן שמנסה להבחין בין לאו לעשה, ועל כמה השלכות הלכתיות של ההבחנה היסודית הזו. לא היה שם דיון ממצה ביחס בין לאו לעשה, ובהגדרה ההלכתית והמטא-הלכתית של לאו מול עשה. את הברור בסוגיא עמומה זו, לאור דברי הרמב"ן הנ"ל ושאר ראשונים, נמשיך בעז"ה במאמר אחר בעתיד, ורק שם יושלם הדיון אותו ערכנו במאמרנו הזה.

נעיר כי גם במאמרנו בשבוע הבא נצמד צעד חשוב לקראת הבחנה בין כמה

סוגי ציווי ומחוייבות, ולקראת הבנת המושג 'מצווה'. גם שם נגדיר כמה ספירות-משנה לספירה ההלכתית הכללית.

סיכום

מסקנתנו היא שהעולם הנורמטיבי בנוי בצורה של כמה ספירות זו בתוך זו: ישנו אוסף הנורמות, כלומר המעשים השליליים (=מזיקים ופוגמים) והחיוביים (=מתקנים). בתוך הספירה הנורמטיבית הכללית הזו ישנה תת-ספירה הלכתית, אשר כוללת מצוות (עשה ולא תעשה). הציווי (או 'גזירה', במינוח של הרמב"ם) מגדיר את הספירה הזו. בתוך הספירה ההלכתית ישנה תת-ספירה של איסורי לאו. האזהרה היא המגדירה מעשה כלשהו כשייך לספירה הפנימית הזו. היא מאפשרת ענישה של העובר על הנורמה הזו, אך כפי שהערנו תפקידה של האזהרה מתייחד לעצם הגדרת האיסור כלאו, ולא רק לענישה עליו.

מסקנות

1. בעל ספר החינוך מבין שהלשון 'לא יאכלו' שנאמרה בגיד הנשה היא לשון צווי, ולא לשון תיאור.
2. יסוד מחלוקת התנאים בדבר החלות של 'גיד הנשה' (בהמה טהורה בלבד, או גם בבהמה טמאה) נעוץ בשאלה האם צווי זה ניתן ליעקב, ואז לא היה הבדל בין בהמה טהורה לטמאה, או שהוא ניתן בסיני, אך בתורה הוא שובץ במסגרת הסיפור על יעקב והמלאך.
3. אנו מציעים שההסבר בדעת הרמב"ם והרמב"ן הוא שהפסוק אינו מהווה צווי על איסור גיד הנשה אלא רק רמז עקיף לקיומו של האיסור. בשל כך אין ליישם לגביו את הכלל של ר' אבהו בפסחים. (= שכל שנאמר לגביו לשון אכילה הכוונה היא לאיסור אכילה וגם איסור הנאה) שהרי אין כאן איסור אכילה אלא תיאור.
4. על פי רבי יוסי ברבי חנינא: כל מצווה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח.
5. פרשת סוטה בה נאמר - "ופרע את שער ראש האשה" היא דוגמה לאינדיקציה עקיפה של אסור ללא מקור מפורש בתורה.
6. הרמב"ם קובע בשורש השמיני באופן קטגורי ששלילות אינן יכולות להימנות על תרי"ג מצוות, שכן הם תיאורים ולא ציוויים.
7. הרמב"ן קובע שפסוק יתפרש כשלילה אך ורק אם גם בלי השלילה לא היינו חושבים שהדבר אסור. על בסיס הכלל העקרוני הזה הוא מסביר את מניינו של בה"ג, שכל השלילות שהוא מונה כמצוות הן מילות שלילה שכיון שאין בהן ייתור יש לפרשן כמניעות (= אזהרות) ולא כשלילות. הוא חולק בהקשר זה על הרמב"ם באופן חד-משמעי וסובר כי בתורה אין אף אזהרה עקיפה. לדבריו, בכל מקום שיש לאו, התורה צריכה לצוות ולהזהיר אותנו עליו באופן מפורש, בפסוק שהוא מניעה ולא בפסוק שהוא שלילה.
8. הרמב"ן אינו דורש אזהרה מפורשת כתנאי לכינונו של איסור הלכתי מדאורייתא. זהו תנאי לענישה, כלומר תנאי לכינונו של לאו, ולא לכינונו של איסור. מכאן שלדבריו 'אזהרה' ו-'איסור' אינן מילים נרדפות.
9. העולם הנורמטיבי בנוי בצורה של כמה ספירות זו בתוך זו. אוסף הנורמות (= מעשים שליליים וחיוביים). בתוך זו מצויה תת ספירה הלכתית (= מצוות עשה ולא תעשה), הקרויה בלשון הרמב"ם 'גזירה'. בתוך הספירה ההלכתית מצויה תת-ספירה של איסורי לאו, האזהרה היא המגדירה מעשה כלשהו כשייך לספירה פנימית זו.

על מוסר והלכה

הנקודות הנדונות:

- המוסר בהלכה
- קפיטליזם וסוציאליזם בהלכה ובמוסר
- טעמי התקנות ותקפן
- רבדי ההלכה שבתקנות חז"ל
- האם הנורמות המוסריות מחייבות יותר בארץ ישראל?

תקציר

במאמר זה אנו עוסקים בפעולותיו של יוסף במצרים, בשנות הרעב. לכאורה הוא עוסק בהפקעת שערים ומביא לדרדור מצבם של תושבי מצרים, עד שהוא מאלץ אותם למכור את שדותיהם ואף את עצמם לפרעה.

מתוך כך אנו מגיעים לעסוק באיסור הפקעת שערים ואצירת פירות, שמובא להלכה בפוסקים. אנו רואים בו שתי בחינות שונות: איסור מוסרי-חברתי ואיסור הלכתי משום יישוב ארץ ישראל. חלק מן המקורות הם עמומים בגישתם, וחלקם נוקטים עמדה ברורה בשאלה זו.

אנו דנים ביחס בין שני המישורים הללו, ובוחנים מתוך כך כמה אפשרויות בדבר היחס בין הלכה ומוסר בכלל. מתוך דברינו עולה אפשרות שגם דרישות מוסריות שבדרך כלל נותרות מחוץ להלכה המחייבת, בארץ ישראל הן נכנסות לתוך ההלכה עצמה.

בתוך הדברים אנו בוחנים את היחס בין פרשנות לתקנות דרבנן לבין העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא. אנו דנים בשאלת נימוקיהן של התקנות, ומתוך כך האם כאשר בטל הטעם של תקנה התקנה עצמה גם בטלה.

מבוא

בפרשתנו מתוארות פעולותיו של יוסף בתחילת שנות הרעב במצרים (בראשית מז, יג-כו). הוא שולט על מחסני המזון וממגורות התבואה שנאספו בימי השבע, וכעת תושבי מצרים קונים ממנו את התבואה בכסף. לאחר שתם הכסף הם נותנים את מקניהם ובהמותיהם, ולאחר מכן את אדמותיהם, ולבסוף הוא קונה אותם עצמם (ראה בפס' כג וכ"ה).

תיאור זה מעורר מייד את האסוציאציה לשאלות של הפקעת שערים, וניצול הרעב כדי להרבות רכוש. ואכן ר' אחאי, בעל **השאלות**, דן בנושא זה בשאלתא לב, השייכת לפרשה זו.

מקור ראשוני

הבבלי ב"ב צ ע"ב, בתוך הסוגיות שעוסקות באונאה והפקעת שערים והתנהגות בארץ ישראל בימי רעב (ההיתר והאיסור לעזוב אותה במצב כזה), מביא את הברייתא הבאה:

תנו רבנן: אוצרי פירות, ומלוי ברבית, ומקטיני איפה, ומפקיעי שערים - עליהן הכתוב אומר: (עמוס ח) לאמר מתי יעבור החדש ונשבירה שבר והשבת ונפתחה בר להקטין איפה ולהגדיל שקל ולעות מאזני מרמה, וכתוב: (עמוס ח) נשבע ה' בגאון יעקב אם אשכח לנצח כל מעשיהם.

הברייתא לומדת מהפסוקים בספר עמוס, שיש מעשים רעים שאותם הקב"ה אינו שוכח לנצח: מלווי בריבית (= "להגדיל שקל"), מוכרים במחירים מופקעים (= "יעבר החדש ונשבירה שבר"), אלו שמשנים את מידות המדידה (= "להקטין איפה"), ואוצרי פירות (= "השבת ונפתחה בר"). ומפרש הרשב"ם על אתר:

אוצרי פירות - שקונין בשוק לאצרים למכור ביוקר וגורמין שמתייקר השער ואיכא הפסד עניים. ונראה לי דבעיר שרובה ישראל מיירי.

מדברי הרשב"ם נראה כי ההפסד הוא רק לעניים. על אף שלכאורה כשמוכרים ביוקר ההפסד הוא לכולם! ניתן להבין זאת בשתי צורות: 1. מדובר בשנות רעב, ואז יש מחסור רק לעניים (שכן לעשירים יש מזון במחסניהם). 2. מדובר בשנות בצורת כאשר בפועל אין תבואה, ולכן הוא פוגע בכולם. ברם, האיסור לעשות זאת הוא רק ביחס לעניים, שהרי העשירים יש להם ממון ואין מניעה להרוויח מהם תמורת פירותיו.

הגמרא בהמשך מביאה כדוגמא לאוצרי פירות את שבתי אוצר הפירות. ורשב"ם שם מפרש:

כגון שבת יאוצר פירי - כדי למכור לעניים ביוקר אבל כגון דאצר פירי בשעת הזול ומוכרן בזול לעניים בשעת היוקר כדלקמן אע"פ שגורם יוקר השער מותר.

ומשמע שהוא היה מוכר ביוקר רק לעניים. כלומר מדובר במצב שיש פירות, ולעשירים יש במחסניהם, ולכן יוצא שהיוקר פוגע רק בעניים. ובגמרא מבואר שמדובר במי שקונה בעת שזול ומוכר בעת היוקר (ומשמע: אפילו בשנה רגילה).¹

בהמשך הגמרא מובאת הסתייגות נוספת:

אמר רב: עושה אדם את קבו אוצר. תניא נמי הכי: אין אוצרין פירות דברים שיש בהן חיי נפש, כגון יינות וסלתות, אבל תבלין כמון ופלפלין - מותר; במה דברים אמורים - בלוקח מן השוק, אבל במכניס משלו - מותר. אם כן, האיסור לאצור פירות הוא רק על הסוחרים שקונים פירות כדי למכרם ביוקר. אבל למגדלים עצמם מותר לאצור את הפירות על מנת למכרם ביוקר.² בהמשך הגמרא מובא שמותר לאצור פירות סביב השביעית מחשש שלא יהיה לו מה לאכול. אחר כך הגמרא מוסיפה:

ובשני בצורת - אפי' קב חרובין לא יאצור, מפני שמכניס מארה בשערים. מהו ההבדל בין המצב הקודם לבין שני בצורת? לכאורה מוכח שעד כאן הגמרא עסקה בשנים רגילות (כפי שדייקנו לעיל), ואז בעיית הפקעת המחירים היא רק כלפי העניים. כעת הגמרא עוסקת בשנות בצורת, וכאן האוצר פוגע בכולם.

בין א"י לחו"ל

בהמשך מובאות בגמרא שלוש הלכות נוספות (ראה שו"ע חו"מ סי' רלא):
ת"ר: אין מוציאין פירות מא"י דברים שיש בהן חיי נפש, כגון יינות שמנים וסלתות; ר' יהודה בן בתירא מתיר ביין, מפני שממעט את התפלה.
ת"ר: אין משתכרים בארץ ישראל בדברים שיש בהן חיי נפש, כגון יינות, שמנים וסלתות.

¹ הנצי"ב בהעמק שאלה שם סק"ד מחלק בין בצורת, שבה יש תבואה אלא שהיא יקרה, ולכן היא חסרה רק לעניים, לבין שנות רעבון, שבהן חסרה תבואה בשוק, וכולם מצויים במחסור. הוא מוכיח את ההבחנה הלשונית הזאת מכמה מקורות, אך עניינו שם הוא לא באיסור אצירת פירות, אלא בחובה לא לפרוש מהציבור (כלומר להזדהות עמם. לא לאכול הרבה כשאין לציבור מה לאכול וכדו').

² ובריטב"א שם מביא פירוש נוסף: שמדובר על מי שהותיר מפירותיו בבית, ולפי זה אין היתר לאצור פירות אפילו משדותיו.

ת"ר: אין יוצאין מארץ לחו"ל - אא"כ עמדו סאתים בסלע. א"ר שמעון: אימת? בזמן שאינו מוצא ליקח, אבל בזמן שמוצא ליקח, אפי' עמדה סאה בסלע - לא יצא. וכן היה ר"ש בן יוחאי אומר: אלימלך, מחלון וכליון, גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו, ומפני מה נענשו? מפני שיצאו מארץ לחוצה לארץ, שנאמר: (רות א) ותהם כל העיר עליהן ותאמרנה הזאת נעמי. מאי הזאת נעמי? א"ר יצחק, אמרו: חזיתם, נעמי שיצאת מארץ לחו"ל מה עלתה לה?

הלכות אלו נוגעות אך ורק לארץ ישראל, וכנראה שהן נועדו לבסס ולייצב את הישיבה בה (לא לגרום ליהודים לעזוב אותה).

ומה באשר להלכות הקודמות? מסתבר שהן נוהגות בכל מקום שיושבים בו יהודים, וכך באמת כתב הרשב"ם שהבאנו לעיל, שהלכות הפקעת שערים נוהגות בכל עיר שרובה ישראל (וכן הוא ברא"ש ב"ב, פ"ה סי' ט). כך אכן פוסקים ה**שו"ע** (חו"מ, סי' רלא, הכ"ה), והרמב"ם (מכירה יד, ו):

מותר לאצור פירות שלש שנים ערב שביעית ושביעית ומוצאי שביעית, ובשני בצורת אפילו קב חרובין לא יאצור מפני שמכניס מארה בשערים, וכל המפקיע שערים או שאצר פירות בארץ או במקום שרובו ישראל הרי זה כמלוה ברבית.

אמנם יש לשים לב לכך שה**שו"ע** והרמב"ם מביאים באופן מיוחד ובנפרד את האיסור בארץ ישראל, לכאורה אין לכך טעם, שהרי מדובר בכל מקום שרובו ישראל (כמו שכתב הרשב"ם הנ"ל). נראה מדבריהם שבארץ ישראל יש איסור מיוחד לעשות זאת, גם אם אין רוב ישראל (וכ"כ הנצי"ב בהעמק **שאלה** סק"ו). הסיבה לכך היא כנראה הדאגה ליושבי הארץ, ואולי אף לשמור שלא ייצאו לחו"ל. תפיסה זו קושרת את ההלכות הללו להלכות המובאות בהמשך הגמרא, שכפי שראינו הן נוהגות רק בארץ ישראל.

ומקור לדברים אנו מוצאים בתוספתא (צוקרמנדל) ע"ז פ"ד ה"א:

אין אוצרין בארץ ישראל דברים שיש בהן חיי נפש כגון יינות שמנים וסלתות פירות אבל דברים שאין בהן חיי נפש כגון כמון ותבלין הרי זה מותר ועוצרין שלש שנים ערב שביעית ושביעית ומוצאי שביעית במה דברים אמור' בלוקח מן השוק אבל בכונס מתוך שלו אפילו עשר שנים מותר לאצר בשנת בצורת אפילו קב חרובין ולא יעצור מפני שמכניס מאירה בשערים אין משתכרין בתבואה אבל משתכרין ביין ושמן וקטניות אמרו עליו על ר' אלעזר בן עזריה שהיה משתכר ביין ושמן כל ימיו:

האם יש כאן שני דינים שונים?

מנוסח התוספתא עולה כי איסור אצירת פירות הוא אך ורק לגבי ארץ ישראל (וכן הביא הרי"ף בב"ב שם). ולכאורה כאן הדין מתפרש לגמרי אחרת: זה אינו דין מוסרי-חברתי, שלא להפקיע שערים ולהרוויח על חשבון החלשים, אלא דין מדיני ישיבת ארץ ישראל. ולפי זה, הרמב"ם והשו"ע כנראה רואים כאן שני דינים: הן דין מוסרי-חברתי והן דין מדיני ישיבת א"י.³ כך לומר הנצי"ב (שם סק"ו) גם בדעת השאלות.

אמנם הנצי"ב בהעמק שאלה (שם סק"ו) מציע הסבר אחר, מטפיזי באופיו: בחו"ל אם יש רוב גויים אז הישראל נגררים בפרנסתם אחרי הגויים, אבל בא"י ישראל במקומו הוא העיקר, ונראה שהוא מפרש שיש משקל סגולי שונה לישראל בא"י, ולכן כאן הם אינם נגררים אחרי האומות. כלומר, אין כאן תפיסה של שני דינים בעלי אופי שונה, אלא זהו דין אחד של דאגה מוסרית לחברה, וההבדל בין א"י לחו"ל הוא רק בשאלה מי קובע את הסטטוס הכללי: בחו"ל – הרוב, ובא"י – החלק החשוב יותר.⁴

בהמשך הוא מביא את דברי השו"ע (חו"מ סי' תט) לעניין איסור גידול בהמה דקה בא"י, בימינו (=המאה ה-16) שאין מצוי שיהיה לישראל שדות בא"י, איסור זה אינו נוהג. הנצי"ב טוען לאור דבריו לעיל, שכוונת השו"ע היא שהמציאות היא שאין ליהודים בכלל שדות בא"י, אבל אם יהיו להם מעט שדות האיסור בהחלט חל גם כיום.

לדברינו אין הכרח לדוחק זה, הדין של אצירת פירות נוהג בא"י משום יישוב א"י, ולכן הוא נוהג גם במקום שיש מיעוט יהודים. אין כאן עיקרון כללי שיהודים בא"י נחשבים תמיד הרוב, ולכן אפשר שלגבי גידול בהמה דקה הדין ייקבע על פי זהותם של רוב התושבים.

הנצי"ב שם מביא את רש"י שכתב לגבי גידול בהמה דקה בא"י (ב"ק ע"ב): "וכל שדות ארץ ישראל דישראל". ומשמע שאפילו אם יש מיעוט מהשדות אצל גויים אין איסור. בכפתור ופרח מביא בשם רש"י את הנוסחה הבאה: "וכל שדות ארץ ישראל דישראל הן", כלומר שזהו דין ולא הערכת מציאות. הדין הזה יכול

³ ומכאן עוד ראיה, למי שבכלל צריך כזו, שלפי הרמב"ם והשו"ע יש מצוות יישוב הארץ (ומוהופעת הדין בשו"ע עולה בבירור שהיא נוהגת גם בזמן הזה).

⁴ לקראת סוף דבריו הוא מזכיר שם פעמיים את מצוות יישוב א"י, ולכאורה זה ממש כדברינו. אך לאור דבריו הקודמים נראה כי אין זו הכוונה. טענתו היא שיישוב ארץ ישראל הוא הסיבה מדוע המיעוט היהודי נחשב כחשוב יותר בא"י, אך תפיסתו בסוגייתנו היא שיסוד האיסור של אצירת פירות אינו משום יישוב א"י אלא משום דאגה מוסרית-חברתית.

לנבוע מהבנת הנצי"ב (שישראל בא"י הם החלק החשוב), או מהצעתנו (שדואגים אפילו למיעוט משום יישוב א"י).

דו-משמעות במקור המקראי

מתוך ההקשר בנביא נראה לכאורה שיסוד האיסור שעליו מדובר כאן הוא מוסרי-חברתי, לפגוע בדלים ואביונים ולרמות במידה ובמשקל, ולא איסור טכני מפני יישוב א"י. עיון בתוספתא שהבאנו למעלה מראה כי בניגוד לגמרא בב"ב כלל לא מובא שם המקור לאיסור מספר עמוס. ייתכן שהתוספתא באמת מבינה את איסור אצירת פירות כאיסור מדיני יישוב א"י ולא כאיסור מוסרי-חברתי, ולכן היא אינה יכולה להביא לו מקור מספר עמוס.

אך בחינה נוספת מעלה אפשרות לפרש גם את המקור מספר עמוס כנוגע ליישוב הארץ. כדי לראות זאת, נביא כעת את הפרק (עמוס פ"ח) במלואו:

כֹּה הִרְאֵנִי אֲדֹנָי יְקֹוֹק וְהִנֵּה כְּלוֹב קִיץ: וַיֹּאמֶר מָה אַתָּה רֹאֶה עֲמוֹס וַאֲמַר כְּלוֹב קִיץ וַיֹּאמֶר יְקֹוֹק אֵלַי בָּא הַקֶּץ אֶל עַמִּי יִשְׂרָאֵל לֹא אוֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ: וְהִלִּילוּ שִׁירוֹת הַיָּכֵל בַּיּוֹם הַהוּא נֶאֱמַר אֲדֹנָי יְקֹוֹק רֵב הַפָּגֹר בְּכֹל מְקוֹם הַשְּׁלִיךְ הַסֵּ: פ שָׁמְעוּ זֹאת הַשֹּׁאֲפִים אֲבִיוֹן וְלִשְׁבִּית [עֲנוּי] עֲנִי אֶרֶץ: לֵאמֹר מִתִּי יַעֲבֹר הַחֹדֶשׁ וְנִשְׁבְּרָה שֶׁבֶר וְהִשְׁבַּת וְנִפְתַּח בָּר לְהַקְטִין אִיפָה וְלִהְגְדִיל שְׁקֵל וְלַעֲוֹת מֵאֲזֵנֵי מִרְמָה: לְקִנּוֹת בְּכֶסֶף דָּלִים וְאֲבִיוֹן בְּעִבּוֹר נְעָלִים וּמִפֶּל בָּר נִשְׁבְּרָה: נִשְׁבַּע יְקֹוֹק בְּגִאוֹן יַעֲקֹב אִם אֶשְׁכַּח לְנֹצַח כֹּל מַעֲשֵׂיהֶם: הֵעַל זֹאת לֹא תִרְגַּז הָאֶרֶץ וְאָבֵל כֹּל יוֹשֵׁב בָּהּ וְעֹלְתָה כְּאוֹר כָּלָה וְנִגְרָשָׁה [וּנְשָׁקָה] וְנִשְׁקָעָה כִּיאוֹר מִצְרַיִם: ס וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא נֶאֱמַר אֲדֹנָי יְקֹוֹק וְהִבֵּאתִי הַשֶּׁמֶשׁ בְּצַהָרִים וְהַחֲשַׁכְתִּי לְאֶרֶץ בַּיּוֹם אֹר: וְהִפַּכְתִּי חֲגִיכֶם לְאָבֵל וְכָל שִׁירֵיכֶם לְקִינָה וְהִעֲלִיתִי עַל כָּל מְתָנִים שֶׁק וְעַל כָּל רֹאשׁ קִרְחָה וְשִׁמְתִּיהָ כְּאָבֵל יְחִיד וְאַחֲרֵיתָה בַּיּוֹם מֵר: הִנֵּה יָמִים בָּאִים נֶאֱמַר אֲדֹנָי יְקֹוֹק וְהִשְׁלַחְתִּי רֶעִב בְּאֶרֶץ לֹא רֶעִב לְלַחֵם וְלֹא צָמָא לַמַּיִם כִּי אִם לְשִׁמְעַת אֶת דְּבַר יְקֹוֹק: וְנָעוּ מַיִם עַד יָם וּמִצְפּוֹן וְעַד מִזְרַח יִשׁוּטְטוּ לְבַקֵּשׁ אֶת דְּבַר יְקֹוֹק וְלֹא יִמְצְאוּ: בַּיּוֹם הַהוּא תִּתְעַלְפֶנָּה הַבְּתוּלוֹת הַיְּפוֹת וְהַבְּחוּרִים בְּצָמָא: הַנִּשְׁבָּעִים בְּאִשְׁמַת שְׁמֵרוֹן וַאֲמָרוּ חֵי אֱלֹהֶיךָ דָּן וְחֵי דָרְךָ בְּאֵר שֶׁבַע וְנִפְּלוּ וְלֹא יִקְוּמוּ עוֹד:

הפרק נפתח בכך שבא הקץ על עם ישראל. זה יכול להתפרש כעונש על עוול מוסרי, אך ניתן גם לפרש זאת כהיעדרות מארץ ישראל כתוצאה ממעשיהם (אצירת פירות, הלוואה בריבית, רמאות במשקלות וכדו', שבגללם יישוב הארץ אינו מתאפשר). באמת, מייד אח"כ מופיעה התייחסות למקום, שבכל מקום

מושלכת דומיה. ארץ ישראל דוממת, שכן בניה גלו מעליה. לאחר מכן מופיעים כל האיסורים הללו, שעל פניהם נראים כאיסורים מוסריים. מייד אח"כ, הדבר מוצג ככעס של הארץ ששוקעת כיאור מצרים (וקצת משמע שהארץ היא א"י ולא כל העולם, אך ראה בפרשנים). וכשיהיה רעב בארץ לדבר ה' במקום הרעב בארץ שאנחנו גרמנו לו במעשינו, דבר ה' לא יימצא, שכן הארץ שוממה. שאריות אלילים מדין ומבאר שבע עדיין מושלכים בארץ, ותו לא.

יש כאן כפל משמעות: מחד, 'הארץ' הוא במשמעות של העולם כולו. מאידך, יש כאן רמזים למשמעות פרטיקולרית, לפיה 'הארץ' היא ארץ ישראל (ראה ברד"ק פס' יא-יב, ובאבע"ז פס' יב). הגמרא לומדת זאת במשמעות הראשונה, ולכן היא מציגה את האיסורים כאיסורים חברתיים-מוסריים. ואילו התוספתא מציגה זאת במשמעות השנייה, ולכן היא רואה את האיסורים כקשורים ליישוב א"י.

ההשוואה לאיסור ריבית

הברייתא משווה את האיסור הזה לאיסור ריבית. והנה, פרופ' סולובייצ'יק, במבוא לספרו הלכה, כלכלה ודימוי עצמי,⁵ מאריך להוכיח שאין כל מקור לכך שאיסור ריבית הוא איסור מוסרי, והוא מראה שם שלדעת רוב הפרשנים זהו איסור הלכתי-פורמלי. אם כן, מתוך ההשוואה של הברייתא בין האיסור הזה לבין איסור אצירת פירות, ברור שהשבועה של הקב"ה נוגעת לשני האיסורים גם יחד. ומכאן ניתן אולי ללמוד שאיסור אצירת פירות גם הוא אינו איסור מוסרי.

ההשוואה ליוסף

הפסוקים בעמוס מתארים מצב דומה מאד לזה ששרר במצרים, ואפילו הביטויים מזכירים את מעשי יוסף ('בר נשביר', 'נשבירה שבר', 'לקנות בכסף דלים'). המפרשים על אתר מרחיבים עוד יותר את הדברים, ובאמת קשה להתעלם מן ההשוואה למעשי יוסף. נביא לדוגמא את דברי הרד"ק על הפסוקים בעמוס:

ונשבירה - ונמכור כי מוכר התבואה יקרא משביר כמו המשביר לכל עם הארץ אוכל בכסף תשבירי והתבואה נקרא' שבר לפי ששורת הרעב וכן אמר שבר רעבון בתיכם על דרך ישברו פראים צמאם, להקטין איפה מקטינים האיפה שמוכרים בה ומגדילים השקל שלוקחים שאסף במשקל גדול מלוקחי התבואה והאבן ששוקלים בה את הכסף מגדילים אותה ועוד

⁵ פרופ' חיים סולובייצ'יק, מאגנס, תשמה.

מעותים המאזנים שהם מאזני מרמה אחר שיעותו אותם וכן ובגדי ערומים תפשיט וכן וטחני קמח והדומים להם הנה כי בשלשה פנים מרמים את העניים במכרם להם התבואה:

(ו) לקנות - הם מתנכלים אליהם במה שיעשו להם שיקנו אותם כלומר שיקנו שדותיהם וכרמיהם בדמים קלים לרוב דחקם והם מביאים אותם לזה הדוחק במרמותיהם גם חושבים לקנותם הם עצמם לעבדים כמו שאמר כי ימוך אחיך עמך ונמכר לך ואביון בעבור נעלים אפילו בעבור נעלים שהוא דבר קל חושבים לקנותם בנכליהם אשר ינכלו ויונתן תרגם בעבור נעלים בדיל דיחסנון וכבר כתבנו פירושו למעלה:

יש כאן תיאור שהוא דומה למדיי למעשי יוסף במצרים. אמנם אם נבין שאין במעשים אלו בעייה מוסרית אלא רק משום יישוב א"י, אזי הקושי לגבי יוסף אינו כה בעייתי, שהרי מעשיו נעשו במצרים ולא בא"י, והאנשים היו גויים ולא יהודים. יש כאן לכל היותר ביטוי לגישה קפיטליסטית שנותנת לאדם חופש לסחור בשוק כפי אפשרויותיו.⁶

בכל זאת, הנפש אינה מתמלאת מן ההסבר הזה. לגבי הבעייה ההלכתית היינו יכולים להביא תירוצים נוספים, הן בהסתמך על פרטי ההלכה (שלו רובם לא נכנסו), והן באמצעות דרשת הפסוקים (ראה, למשל, בתורה שלמה כאן במדרשים מא-מב, שמהם עולה כי יוסף נהג כהלכה, ואולי אף בצדק).⁷ קשה להימנע מגינוי מוסרי כלפי מעשים של ניצול שעת מצוקה כגון אלו. גם קפיטליסט אידיאולוגי מכיר בבעייתיות שקיימת בניצול בוטה של מצוקת הזולת.⁸ נוסף כי גם אם ההלכה הזו מבוססת על דיני יישוב א"י ולא על חובות מוסריות, אין זה אומר שאין מימד מוסרי להלכה (ולו כחובות לא הלכתיות, לפנים משורת הדין. ראה על כך עוד להלן). נראה כעת דוגמא נוספת שבה עולה

⁶ נעיר כי הפסוק שלפני תחילת התיאור של מעשיו כמשנה למלך ברעב, עוסק בפרנסת אחיו (בראשית מז, יב): **וַיִּכְלֹל יוֹסֵף אֶת אָבִיו וְאֶת אָחִיו וְאֶת כָּל בֵּית אָבִיו לְחֶם לְפִי הַטָּף**: לפי דברינו יוצא שיוסף נהג כלפי אחיו באופן אחר, ואולי יש כאן רמז לחובה המוסרית כלפי יהודים מאחיו.

⁷ מעניין לציין שעל אף הקשר הברור בין איסור הפקעת שערים לבין הפרשייה הזו, לא מצאנו מי שהתייחס לכך (פרט למיקום השאילתא בפרשתנו, שמרמז על כך. אך גם בשאילתות אין טיפול ישיר ומפורש בקשר למעשיו של יוסף). גם במדרשים שמוביאים בתורה שלמה יש לכל היותר הד לבעייתיות הזו, אך המושגים 'הפקעת שערים' או 'אצירת פירות' אינם מוזכרים בהם, ולו ברמז.

⁸ וגם אם ניתלה במשטר המושחת שהיה במצרים, ובהתעללות שלהם ביוסף עצמו, עדיין נראה כי אין זה מצדיק התייחסות כזו לכלל הציבור שם.

דילמה דומה.

דוגמא: תקנת ההקראה של וידוי ביכורים⁹

התורה מחייבת אותנו בעת הבאת הביכורים לקרוא את הפרשה של וידוי ביכורים. פרשה זו נקראת רק בלשון הקודש (ראה משנה ר"פ בתרא דסוטה), דבר שעורר בעייה אצל אלה שלא ידעו לקרוא את הפרשה. המשנה מתארת שחכמים תקנו בגלל זה את התקנה הבאה (משנה ביכורים ג, ז):

בראשונה כל מי שידע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו

נמנעו מלהביא התקינו שיהו מקרין את מי שידע ואת מי שאינו יודע:

לכאורה יש כאן תקנה שלא לבייש את מי שאינו יודע (ואנו מכירים דוגמאות נוספות לתקנות כאלה). אך בספרי אנו מוצאים תיאור מפורט יותר של העניין, ושם מבואר (ספרי דברים, פיסקא שא ד"ה (ה) וענית', ומקבילות):

וענית ואמרת, נאמר כאן עניה ונאמר להלן עניה מה עניה האמורה להלן בלשון הקדש אף עניה האמורה כאן בלשון הקדש מיכן אמרו בראשונה כל מי שהוא יודע לקרות קורא ושאינו יודע לקרות מקרים אותו נמנעו מלהביא התקינו שיהו מקרים את היודע ואת מי שאינו יודע סמכו על המקרא וענית אין עניה אלא מפי אחרים.

מכאן עולה בבירור שהנימוק לתקנה אינו מוסרי. הבעייה עמה מתמודדים חכמים היא שבגלל הבושה אנשים נמנעו מלהביא ביכורים. כלומר מטרת התקנה אינה מניעת הבושה כשלעצמה, אלא מניעת ביטול העשה של הבאת ביכורים. חכמים דאגו לקיום המצווה ולא לכבודם של אלו שאינם יודעים.

כפל פנים בהלכה

ומה עם הבושה? האם היא כשלעצמה אינה סיבה לתקן תקנה כזו? האם חכמים אינם דואגים לכבודם של ישראל? הרי מקובלנו מחז"ל עצמם (ראה בבבלי ברכות יט ע"ב, ומקבילות): "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה".

ייתכן להסביר זאת בשני אופנים: 1. העובדה שנמנעו מלהביא היא אינדיקציה לעוצמת הבושה, אך טעם התקנה הוא הבושה ולא רק הדאגה לקיום המצווה. 2. חכמים נוקטים טעם הלכתי-פורמלי לתקנה, אך מאחוריו עומדים גם טעמים מוסריים.¹⁰

⁹ ראה על כך בפ"ג של מאמרנו לפרשת כי-תבוא, תשסה.

¹⁰ לפעמים ישנו מנגנון שלישי אפשרי: בגלל הבושה אנשים לא יביאו ביכורים, וממילא הם לא יעמדו במצבים מביכים. לכן אין כאן בעיה של בושה אלא רק בעיה של ביטול מצוות עשה.

לכאורה אפשר היה לומר דבר דומה גם ביחס לאיסור אצירת פירות. לפי הטעם 1, אולי היה אפשר לומר שהעובדה שהארץ תתרוקן היא אינדיקציה לבעייתיות שישנה בחיים כאלו ובחברה כזו, ולמעשה זוהי הסיבה האמיתית לאיסור של אצירת פירות. אך זהו דוחק. ולפי טעם 2 הדבר יותר מובן: האיסור לאצור פירות מנומק אצל חכמים במצוות יישוב א"י, אך למעשה הוא מחביא מאחוריו גם עיקרון מוסרי.

אולי זוהי הסיבה לכך שמתוך התוספתא, שלכאורה מדברת רק על יישוב א"י, הגמרא, ובעקבותיה גם הפוסקים, מרחיבים את האיסור גם למקומות בחו"ל (לפחות כאלו שיש בהם רוב יהודים), ומכניסים לתוכו את הממד המוסרי-חברתי.

הערה: בטל טעם לא בטלה תקנה"

מדברינו עולה שלא תמיד הטעם שניתן להלכה כלשהי הוא הטעם הנכון, או הבלעדי. לפעמים התורה, או חכמים, נוקטים טעם אחד אך מתכוונים (גם) למשהו אחר. אנו מכירים תופעה דומה לגבי מצוות התורה. להלכה מקובלנו שלא דורשים טעמא דקרא. כפי שראינו במאמר לפרשת בראשית, תשסז, הרמב"ם פוסק שלא דורשים טעמא דקרא גם במקום שהטעם מפורש בכתוב.

אנו מכירים עיקרון דומה ביחס לתקנות חכמים. כידוע, תקנות חכמים אינן תלויות בטעמיהן (כעין העיקרון שלא דרשינן טעמא דקרא, ביחס למצוות דאורייתא). לכן גם אם בטל טעם התקנה לא בטלה התקנה עצמה. יש התולים זאת בשאלות של סמכות גרידא, כלומר הדין הזה נועד לשמר את מעמדם וסמכותם של חכמים. אך יש המסבירים זאת במונחים מהותיים. לדוגמא, ידוע שהגר"א היה מסביר שלכל תקנה ישנם גם טעמים נוספים, מעבר לאלו שנראים לנו במבט ראשון, ולכן גם כשהטעם השטחי בטל התקנה עדיין בתוקף, זאת בגלל הטעמים הנסתרים.

אמנם כמה פוסקים העירו כי במקום שהטעם מפורש בנוסח התקנה, שם מותר לנו להסיק מהטעם מסקנות הלכתיות (בפ"ג של מאמרנו לפרשת בראשית, תשסז, ראינו תופעה דומה לגבי דרישת טעמא דקרא במקום שהטעם מפורש בפסוק).¹²

אך כאן זה לא נראה סביר, שהרי ודאי היה עלינו לדאוג לאותם צדיקים שיתגברו על הבושה ויביאו בכל זאת.

¹¹ ראה התקנות בישראל, להרב שציפנסקי, כרך א עמ' עח והלאה.

¹² ראה שם בספר הנ"ל הערה 5 ו-16, ושם עמ' ח הערה 38. וראיה פשוטה לזה אפשר להביא מן

ואכן לפי דברינו יוצא דבר דומה גם ביחס לתקנות חכמים: גם כאשר הטעם מפורש בנוסח התקנה עדיין אי אפשר להסיק ממנו מסקנות, שכן לא בהכרח זהו הטעם הנכון (לדוגמא, כשאנו לא בא"י, לכאורה לא שייך הטעם לאיסור הפקעת שערים שהוא משום יישוב א"י, ולכן אם נלך לאור הטעם אזי צריך להיות מותר להפקיע שערים).¹³

מוסר והלכה

למעלה בכיוון השני הערנו שיתכן שהטעם לתקנת ההקראה בידוי ביכורים הוא מוסרי (חשש מבושה), אף שבפועל הוא מוסבר ברובד הלכתי (חשש מאי קיום מצווה). מדוע באמת מובאים טעמים שאינם היסודיים? ייתכן שההסבר לכך הוא שההלכה אינה עוסקת במישור המוסרי. אם רוצים לנמק הלכה כלשהי, עושים זאת ברובד ההלכתי. אם כן, מובלעת כאן תפיסה שהמוסר הוא קטגוריה חוץ-הלכתית.¹⁴ בהקשר זה נוכל לומר שההלכה עצמה היא קפיטליסטית, אך ישנה חובה מוסרית לכיוון הסוציאליסטי (המתון, ככל הנראה).¹⁵

לאור ההבחנה הזו נוכל אולי להציע הסבר לסתירות שראינו למעלה ביחס לשורשו של איסור אצירת פירות. ייתכן שהאיסור במקורו הוא אכן איסור מדיני יישוב ארץ ישראל. ההרחבה המוסרית נעשית על בסיס הפסוקים בספר עמוס, אך היא אינה שייכת לעיקר הדין, שכן המוסר אינו קטגוריה הלכתית. לאחר ההרחבה האיסור כבר נכנס להלכה, אך מקורה של ההרחבה ההלכתית הוא בתחום המוסר.

לפי תפיסה זו, ההלכה אינה משקפת בהכרח אמות מידה מוסריות, ובודאי לא רק אותן. ישנן נורמות שמחייבות אותנו אף שהן אינן כלולות בהלכה הפורמלית. ההלכה רוצה לכתחילה להשאיר אותן ברובד המוסרי ולא להכניס אותן כחובה מחייבת (ראה מאמרנו לפרשיות נח, לך-לך ווירא, תשסז, והשווה

התקנה שלא יקרא לאור הנר, שם מובא הסבר בנוסח התקנה: שמא יטה. ובגמרא מתואר שר' ישמעאל בן אלישע בכל זאת קרא, שכן הוא חשב שלא יטה (ראה בבלי שבת יב ע"ב).
¹³ וראה עוד בכל זה במאמרו של הרב ז"נ גולדברג, בתוך **מבשטי תורה** – יו"ט, על תלותה של התקנה בטעמיה ובנוסחה.

¹⁴ ראה בהקשר זה את מאמרו של מ. אברהם באקדמות טו' האם ההלכה היא משפט עברי, ואת תגובתו של הרב יעקב אריאל בגיליון שאחריו, ואת התגובה לתגובה שם.

¹⁵ למעשה, דווקא הקפיטליזם מאפשר פיתוח רגישות לגמילות חסד וצדקה, שהרי הסוציאליזם עושה זאת באמצעות ההסדרים החוקיים הפורמליים. הצדקה והחסד נעשים בעיקר על ידי המדינה ופחות על ידי האדם הבודד.

למאמר בפרשת וישלח, תשסז).

זהו כיוון נוסף להבין את היחס בין הפסוקים בספר עמוס לפסיקת ההלכה. לפי הצעתנו כאן ניתן להבין את הפרק בעמוס כפשוטו, כלומר כעוסק בבעייה המוסרית (ולא ביישוב א"י), ובכל זאת לראות את הנאמר שם כהרחבה (ליתר דיוק: כנזיפה למי שאינו מרחיב) מוסרית של האיסור ההלכתי הפורמלי. לחילופין ניתן לפרש את הפסוקים בעמוס ברובד ההלכתי ששייך רק לא"י, ולהבין את פסיקת ההלכה לאור הבבלי כהרחבה הלכתית של מה שעולה מן הפסוקים עצמם.

בארץ ישראל המוסר הוא הלכה

עד כאן הנחנו כי שני הכיוונים בהבנת איסור הפקעת שערים ואצירת פירות הם מנוגדים זה לזה. הכיוון המוסרי הוא אוניברסלי והכיוון של יישוב א"י אינו שייך לתחום המוסר. ייתכן שניתן לקשור בין שני המישורים הללו. לפי התוספתא בארץ ישראל אנו מצווים גם במישור ההלכתי על התנהגות מוסרית וחברתית נאותה. גם בחו"ל קיימת הבעייתיות המוסרית, אך ההלכה מותירה אותה במישור מוסרי ואינה נותנת לה מקום במסגרת ההלכות המחייבות. שם זהו לפני משורת הדין. אם כן, בארץ ישראל ישנה בהלכה עצמה מידה מחייבת של סוציאליזם, מה שלא נמצא בחו"ל.

לפי הצעה זו, התוספתא אמנם מדברת רק על א"י, אך עדיין עניינה הוא מוסרי. היא קובעת שבא"י הנורמה המוסרית מחייבת מבחינה הלכתית. הפסוקים בספר עמוס יכולים להתפרש ברובד המוסרי הכללי, ואז אין כאן הלכה מעיקר הדין, או ברובד של א"י (כהצעתנו לעיל), ואז הם עוסקים בעיקר הדין (הרי בא"י המוסר הוא מעיקר הדין). בכל אופן, הפוסקים כבר מכניסים גם את הרובד המוסרי של אסור הפקעת שערים לתוך ההלכה הפורמלית.

ישנן עוד דוגמאות לעניין זה. למשל, איסור גידול בהמה דקה או הסגת גבול. ברור שבשני המקרים יש היבטים מוסריים (בבהמה דקה יש איסור רק אם אינו מקפיד על כך שלא יגזלו את שכניו, אך ההנחה היא שבד"כ לא מקפידים), ובכל זאת בשניהם העוגן ההלכתי הוא בכך שזה פוגע ביישוב א"י, ולכן זה אסור מבחינה הלכתית רק בא"י.

גם כאן ישנו כפל פנים: איסור מוסרי שמעוגן בטעם של יישוב א"י. ניתן היה להסביר זאת בכך שההלכה לא תמיד מעגנת את האיסור בטעמיו האמיתיים, אך כאן לא מדובר בהנמקה בלבד, שהרי חלות האיסור בפועל היא רק בא"י. לכן

סביר יותר להסביר זאת כפי שביארנו כאן: בא"י החובות המוסריות הן מחייבות מבחינה הלכתית. כמובן שכעת נוכל להבין שהתשתית המוסרית שלהן קיימת גם בחו"ל, ושומר נפשו ירחק מעבירות כאלו גם שם.

מסקנות

1. מנוסח דברי התוספתא נראה כי אסור אצירת פירות, נוגע רק לארץ ישראל, והנימוק אינו מוסרי-חברתי כיוצא מן הברייתא שבבבלי. מן הפוסקים (רמב"ם ושו"ע) רואים שיש כאן שני דינים הנוגעים לשני תחומים הלכתיים שונים: דיני מוסר וצדק חברתי ודיני ישיבת ארץ ישראל.
2. עיון במקור בספר עמוס (פ"ח) מראה כי יש בדברי הנביא כפל משמעות מחד 'הארץ' הוא במשמעות של העולם כולו, ואז מקור האיסורים הוא חברתי-מוסרי. מאידך יש בדבריו רמזים למשמעות פרטיקולרית לפיה 'הארץ' היא ארץ ישראל. אפשר שכפל משמעות זה מסביר את ההבדל שבין התוספתא לברייתא שבבלי.
3. מתוך ההשוואה בבריתא בין איסור אצירת פירות לבין ריבית, אפשר להסיק שסוג האיסור בשני המקרים אינו מוסרי.
4. אפשר ש'הסתירות' שבין המקורות נובעים מהתפתחות ההלכה. האיסור במקורו שייך לדיני יישוב ארץ ישראל. לאיסור זה התבצעה הרחבה השייכת לדיני המוסר והיא נכנסה לקטגוריה ההלכתית.
5. אנו מציעים, להבין את דברי התוספתא כקביעה, שבארץ ישראל הנורמה המוסרית מחייבת מבחינה הלכתית, מה שאין כן בחו"ל, שם זהו 'לפנים משורת הדין'.

על הידורים ותארים

הנקודות הנדונות:

- מעשה מצווה וקיום מצווה
- מאפיינים ועצמות של מצווה
- הידור הוא חלק מהמעשה ולא חלק מהקיום
- האם חובת הידור מצווה היא מדאוריתא?
- האם יש לברך על 'הידור מצווה'?

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בהידור מצווה. לכאורה יש פסוק שמצווה אותנו להדר במצווה: "זה א-לי ואנוהו", אך בפועל הוא אינו נמנה במניין המצוות, ולא לגמרי ברור מעמדו ההלכתי והלוגי-אונטולוגי. אנו עוסקים בכמה שאלות הלכתיות ביחס להידור, כמו מה דין ספק הידור? או, האם ניתן להדר אחרי קיום המצווה? האם ניתן לברך על הידור מצווה לחוד? על מה בכלל נאמרת ברכה כזו? לבסוף אנו נוגעים גם בשאלה האם ניתן לחזור ולקיים מצווה בשנית כדי להדר בה? מסקנתנו היא שהעמדה המטא-הלכתית הרווחת ביחס להידור היא שזהו חלק ממעשה המצווה אך לא חלק מקיום המצווה (חילוק שהופיע במאמרנו לפרשת וישב, תשסז).

לאחר מכן אנו מציעים אנלוגיה פילוסופית, שמצביעה על ההידור כמשהו שהוא בין תואר של המצווה לבין חלק מהעצמות שלה. אנו עוסקים בקיומם של תארים, ומתוך כך מציעים הבהרה של מסקנתנו ההלכתית. אנו מסיימים בהצעה מדוע החובה להדר במצווה נלמדת דווקא מפסוקי השירה, וזאת על ידי השוואה בין הידור לבין שירה.

מבוא

שירת הים פותחת בפסוק הבא (שמות טו, ב):

עֲזֵי וְזַמְרַת יְהוָה וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה זֶה אֱלֹהֵי וְאַנְוָהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וְאַרְמְמָנָהוּ:
כלומר יש לשירה שתי מטרות: לרומם ולנאות את הקב"ה.
רש"י על אתר מפרש:

ואנוהו - אונקלוס תרגם לשון נוה, (ישעיה לג כ) נוה שאנו, (שם סה י) לנוה צאן. דבר אחר ואנוהו לשון נוי, אספר נוי ושבחו לבאי עולם, כגון (שיר השירים ה, ט - י) מה דודך מדוד דודי צח ואדום, וכל הענין: לשון 'נוי' מתפרשת לשני כיוונים: מלשון נוי, ומלשון נוה (=בית, משכן). הרשב"ם דוחה את הפירוש הראשון של רש"י:

ואנוהו - ואייפהו. כמו הנוה והמעונגה דמיתי בת ציון. ואינו לשון נוה משולח, כי כפל סופו מוכיח, וארוממנהו. ואנוהו [וארוממנהו] שניהם לשון כיבוד להק':

לעומת זאת, באבע"ז שם מוסיף עוד פירוש נגזר:

זה אלי ואנוהו - כדברי המתרגם ארמית, והטעם: זה הוא אלי ואני ארצה לעשות לו נוה שידור עמי לעולם. ואמר הגאון, שטעמו - 'אנוה אליו'. וזה הפך הכתוב: זה הוא אלהי אבי, ולעד ארוממהו:

כלומר מטרת השירה היא לא רק שהקב"ה יגור אצלנו, אלא שאנחנו נגור באוהליו שלו.

והנה חז"ל דורשים מהפסוק הזה (ירושלמי, פאה פ"א, ה"א, ומקורו במכילתות):

רב חביבא בשם רבנין דתמן מהו שליש לדמים היך עבידא לקח אדם מצוה וראה אחרת נאה הימינה עד כמה מטריחין עליו עד שליש תני רבי ישמעאל זה אלי ואנוהו וכי איפשר לו לאדם לנוות את בוראו אלא אנוה לפניו במצות אעשה לפניו לולב נאה סוכה נאה שופר נאה ציצית נאה תפילין נאין אבא שאול אומר אדמה לו מהו חנון ורחום אף את תהא חנון ורחום.

הירושלמי מבין לשון 'ואנוהו' מלשון 'נוי', אך הוא מניח שלא ניתן לנאות את הבורא עצמו, ולכן המסקנה היא שאני אתנאה לפניו במצוות.¹ זהו המקור המקובל בחז"ל לחובה להדר במצוות, והוא מופיע במקומות רבים בש"ס (ראה

¹ משתמע מכאן שהדרשה גרמה להיפוך משמעות: במקום לנאות את הקב"ה, אני מתנאה בעצמי לפניו. אמנם היה מקום לומר שזו גופא הדרך לנאות את הקב"ה.

שבת קלג ע"ב, נזיר ב ע"ב, סוכה יא ע"ב ול"ג ע"א, ומקבילות).

א. מעמדו ההלכתי של ההידור ויחסו לעיקר המצווה

ההידור כמצווה

ישנן סוגיות אשר מתייחסות לנוי המצוות כמצווה בפני עצמה. לדוגמא, הגמרא במסכת סוכה עוסקת במחלוקת תנאים האם יש חובה לאגוד את מיני הלולב ביחד. לפי ר' יהודה זוהי חובה ולפי חכמים אין חובה בכך. בהמשך, הגמרא מביאה ברייתא ומשייכת אותה לחכמים (סוכה יא ע"ב, מנחות כז ע"א):

כמאן אזלא הא דתניא: לולב מצוה לאוגדו, ואם לא אגדו - כשר. אי רבי יהודה - כי לא אגדו אמאי כשר? אי רבנן - אמאי מצוה? - לעולם רבנן היא, ומשום שנאמר. (שמות טו) זה אלי ואנוהו - התנאה לפניו במצות.

מכאן משתמע בבירור שההידור הוא עצמו מצווה. הוא אמנם אינו מעכב את מצוות ארבעת המינים עצמה, אך ישנה מצווה להדר אותם. מה מעמדה של המצווה הזו?

אפשרויות שונות בדבר מעמדו ההלכתי של ההידור

לכאורה ההידור הוא פרט צדדי ביחס למערכת המצוות שבתורה. מעבר לחובה לקיים את המצוות השונות, אנו נדרשים להדר אותן, כלומר לעשות אותן באופן נאה. מהו מעמדה של הדרישה הזו? האם זהו פרט מפרטי המצוות השונות? האם זוהי מצווה עצמאית? האם זו בכלל חובה, או שמא זה נותר להכרעתו האישית של כל אחד מאיתנו?²

ניתן לשאול זאת לגבי אדם שקיים מצווה כלשהי בלא הידור, לדוגמא אדם שמל את בנו בלי להוריד את הציצים שאינם מעכבים את המילה (ראה שבת קלג ע"ב). מתוך ההגדרה עולה שהוא יוצא ידי חובת מצוות מילה כשלעצמה. אז מה בעצם חסר כאן? האם נאמר שהוא קיים את המצווה באופן לא שלם? האם הוא קיים אותה באופן שלם אך הוא אינו חסיד? האם הוא קיים את המצווה במלואה אך לא קיים את מצוות ההידור (שהיא חובה גמורה, רק שאינה מעכבת את המצווה העיקרית עצמה)?

נעיר כי ניתן לשאול שאלות דומות לגבי כמה וכמה 'הלכות רחב' כאלו, הן

² המונח 'מצווה' בסוגיית סוכה הנ"ל אינו אומר שיש כאן מצווה גמורה. ייתכן שניתן לפרש אותו במובן של מעשה חיובי גרידא, ומצינו כמה דוגמאות כאלה בחז"ל.

ביחס למצוות והן ביחס לעבירות, כגון: חצי שיעור, לפני עיוור (=הכשלה בעבירה), ספיית (= נתינת) איסור בידיים לקטן, מצווה הבאה בעבירה, ספק, מכשירי מצווה, כוונה במצווה ועוד. כל ההלכות הללו אינן מוסיפות חובה מסויימת, אלא נוגעות בכל המכלול של המצוות, או העבירות, ולכן ניתן לשאול מה מעמדן ביחס למצוות הספציפיות, והאם הן כשלעצמן מהוות מצוות, ובאיזה מובן?³ נציין כי רוב מוחלט של הפוסקים רואים את ההידור כחובה גמורה. אמנם נראה כי ישנה מחלוקת האם זהו חובה מדאורייתא או מדרבנן, ויסודה הוא בסוגיית ב"ק ט.

סוגיית ב"ק ט

בבבלי ב"ק ט ע"א-ע"ב ישנה סוגיא קצרה שעוסקת בהידור מצווה:
א"ר זירא אמר רב הונא: במצוה - עד שלישי. מאי שלישי? אילימא שלישי ביתו, אלא מעתה, אי איתרמי ליה תלתא מצותא, ליתיב לכוליה ביתא? אלא אמר ר' זירא: בהידור מצוה - עד שלישי במצוה. בעי רב אשי: שלישי מלגיו או שלישי מלבר? תיקו. במערבא אמרי משמיה דרבי זירא: עד שלישי משלו, מכאן ואילך משל הקב"ה.

בגמרא מסיקים שיש חובה להוציא עד שלישי מעלות המצווה כדי להדר אותה. מסתבר שזוהי חובה ולא תיאור גרידא, שכן הגמרא מקשה על הה"א כיצד מחייבים אדם לכלות את כל ממונו על שלוש מצוות. אמנם מדברי אנשי מערבא בשם ר' זירא נראה שמוציאים על ההידור כמה שרוצים, אלא שכל מה שמעבר לשליש הראשון אינו הפסד של האדם אלא יינתן לו 'מלמעלה' (ויש שפירשו שהידור מעל שלישי הוא רשות ולא חובה).⁴

רש"י ותוס' נחלקו בהבנת הגמרא: לפי רש"י מדובר במצב בו מונחים לפניו שני אתרוגים, ומחירו של המהודר גבוה משל הרגיל. החובה היא לקנות את המהודר אם מחירו אינו עולה על שלישי יותר ממחיר הרגיל. לעומת זאת, בתוד"ה 'עד' מסבירים שמדובר במי שכבר קנה אתרוג, וכעת הזדמן לו אתרוג נוסף,

³ שאלה דומה ניתן לשאול לגבי התכלת בציצית. להלכה התכלת אינה מעכבת את הלבן, ולכן יש שנוטים להבין שמצוות התכלת היא סוג של הידור למצוות ציצית. אך ההבנה הפשוטה היא שזוהי מצווה גמורה, אלא שאם לא קיים אותה עדיין מצוות הלבן לא נפגעה. ברור שמי שמטיל פתיל לבן ללא תכלת ביטל עשה של תכלת, אך קיים את מצוות ציצית ע"י הלבן. ראה על כך במאמרו של מ. אברהם 'על מהותם של מושגים בהלכה ובכלל', שעתיד בעז"ה להתפרסם באקדמות.

⁴ ראה מ"ב סי' תרנו סק"ו.

מהודר יותר. לפי שיטתם הוא חייב לקנות אותו, אם מחירו הוא עד שליש יותר ממחיר הרגיל.⁵

מלגיו ומלבר: דין ספק בהידור

כפי שהבאנו, בתוך הדברים הגמרא מסתפקת האם השליש נמדד מלגיו (=מבפנים). כלומר שהתוספת היא שליש מהמחיר עצמו) או מלבר (=מבחוץ). כלומר שהתוספת היא שליש מהמחיר + התוספת עצמה). לדוגמא, אם אתרוג כשר עולה 30 ש, האם עלינו לחפש אתרוג מהודר עד מחיר 40 ש (=מלגיו), או עד מחיר של 45 ש (=מלבר).
הרא"ש על אתר כותב (פ"א סי' ז):

הדור מצוה עד שליש במצוה. אם מצא אתרוג שהוא ראוי לצאת בו שהוא כאגוז יוסיף שליש לקנות יפה ממנו ולא שיהיה מחויב לקנות אתרוג היפה [ממנו] שימצא בתוס' שליש על אתרוג שחפץ לקנות. ועד שליש מלגיו כיון דלא איפשיטא הבעיא.

הוא פוסק שיש להוציא שליש ממחיר המצווה כדי להדר אותה. מדבריו עולה בבירור שזוהי חובה גמורה, שהרי הוא מוסיף שאין חובה להוציא יותר משליש על אתרוג מהודר ביותר. לאחר מכן הוא פוסק במחלוקת כיצד לקבוע את השליש, שיש לעשות זאת מלגיו מפני שהבעיא נותרה בספק בגמרא. ה**ב"י** (או"ח סי' תרנו), מסביר זאת כך:

ובמאי דאיבעיא לן שליש מלגיו או מלבר כתב הרא"ש (שם) דכיון דלא איפשיטא נקטינן דשליש מלגיו קאמר ונראה שהטעם משום דספיקא דרבנן היא ולקולא:

כלומר ה**ב"י** מבין שהרא"ש פסק לקולא כיון שהחובה להדר היא מדרבנן, וספק דרבנן לקולא, וכן כתב בעל הפלפולא חריפתא על הרא"ש כאן סק"ק. אמנם הר"ח על אתר כתב בפירושו: "ועלתה בתיקו ועבדינן לחומרא מלבר". וכן הרי"ף כאן (טז ע"א בדפיו) לא הכריע האם הולכים מלגיו או מלבר, והר"ן הבין מסתימת דבריו שיש להכריע לחומרא, כדן ספק דאורייתא. אם כן, נראה שיש כאן מחלוקת ראשונים, האם זוהי חובה דאורייתא או דרבנן. והסתפק בזה בתוד"ה 'אין פוטר', מנחות מא ע"ב (וראה גם ריטב"א בסוכה יא ע"ב ומאירי שבת קלג ע"ב, וכן דן בזה בשאג"א סי' נ). וה**ב"י** (וכן הוא בשו"ע שם) מכריע להלכה כשיטת הרא"ש. נראה שלפי הרא"ש וה**ב"י** הלימוד

⁵ מרש"י נראה שאם כבר קנה אחד, בכל אופן לא צריך לקנות אחר.

מהפסוק "זה א-לי ואנוהו" הוא אסמכתא בעלמא. והנה המהרש"ל, בספרו **ים של שלמה**, ב"ק סי' כד, תמה על הרא"ש: **וטימא: מאחר שהוא ספיקא דאורייתא אזלינן לחומרא? ואפשר שהוא סבר דאין זה דאורייתא, מאחר שאינו מצוות עשה, רק מצווה בעלמא להדר המצווה.**

המהרש"ל מסביר שגם הרא"ש אינו סובר שחובת הידור היא מצווה דרבנן. לטענתו זו מצווה דאורייתא שאין לנו חובה להחמיר בספיקה, שכן מדובר בדין בעלמא להדר מצוות. זו אינה חובה גמורה אלא 'עניין מדאורייתא'. זוהי שיטה שלישית בהבנת מעמדו של הידור מצווה: מחד, תפיסה כזו מגבירה את מעמדה של החובה להדר, שכן היא נותרת במישור דאורייתא. מאידך, אין כאן חובה גמורה אלא רק עניין לכתחילה, ובמובן זה החובה היא פחותה מדין דרבנן רגיל. ייתכן שזוהי גם הסיבה מדוע הרמב"ם השמיט את ההלכה הזו של הידור עד שליש לגמרי, שכן לדעתו זו לא ממש חובה הלכתית, בדומה לדברי המהרש"ל.

היחס לעיקר המצווה

הר"ח שם, בסוף דבריו, מוסיף וכותב: **והמהדר המצווה משובח, כדתנינן בנר חנוכה (שבת כא ע"ב): "והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין, וכו'"** לא ברור מה בא הר"ח להוסיף. הרי אינו שלשיטתו החובה להדר היא מדאורייתא, ולכן בספיקות הידור יש להחמיר. אם כן, מה מוסיפה לנו האמירה שהמהדר הוא משובח? יתר על כן, מה כוונתו להוכיח מנר חנוכה? מה הוא מצא שם מעבר לכל הידור בכל מצווה?

ניתן להבין שכוונתו לרומם את מי שמהדר, כפי שאומרים על מצוות אלה או אחרות שהן שקולות כנגד כל התורה וכדו'. אך בפשטות כוונתו לומר שהמהדר שיבח את המצווה שאותה עשה, ולא רק קיים מצווה נוספת ('זה א-לי, של הידור). כלומר זוהי חובה דאורייתא לבצע את המצווה המקורית בצורה משובחת. כעת אולי נוכל גם להבין מה ראה הר"ח במצוות נר חנוכה. אנו רואים שם שלוש רמות של קיום המצווה, ומשתמע שכל אחת מהן מהווה קיום של מצוות נר חנוכה ברמה אחרת, ולא קיום של נר חנוכה + קיום מצוות הידור (מצווה לנאות את הקב"ה).

מבחינה זו, הר"ח מתקרב לתפיסת המהרש"ל ברא"ש, שכן גם מהרש"ל כנראה

הבין שהחובה להדר אינה דין עצמאי אלא פרט שנספח לעיקר המצווה. מהרש"ל כנראה הבין את מצוות ההידור כחובה לעשות את המצווה באופן מעולה יותר, ולכן זו אינה חובה גמורה אלא רק מעליותא בקיום המצווה העיקרית. בשל כך המהרש"ל גם סובר שספק הידור לקולא שכן החובה להחמיר בדיני דאורייתא נובעת מהרצון לצאת ידי חובה בכל מקרה. לכן, אם החובה להדר היתה חובה נפרדת מעיקר המצווה ההיגיון אומר שהיה עלינו להחמיר בה מספק, כדי לוודא שיצאנו ידי חובה. ברם, אם החובה היא חלק מעיקר המצווה, כי אז בעיקר המצווה יצאנו, והדרישה להדר את עיקר המצווה אינה חובה גמורה, ולכן לגביה אין סברא שמחייבת להחמיר.

ניתן אולי לנסח את הסברא הזו באופן מעט שונה: החובה להחמיר בדיני דאורייתא נובעת מהסתכלות כאילו יש חזקה שלא קיימתי את המצווה (או שכן עברתי את העבירה) אלא אם ברור שכן קיימתי אותה (או לא עברתי עליה). אך אם החובה להדר נספחת למצווה העיקרית, ובפרט שזהו נספח שאינו מעכב את המצווה עצמה, אזי כשקיימתי את המצווה העיקרית נוצרת חזקה שהמצווה קויימה (שהרי בכל אופן היא קויימה, כי ההידור אינו מעכב גם אם הוא לא קויים), אלא שמתעורר ספק האם היא קויימה כראוי או לא. כאן 'חובת הראיה' היא על הטוען שהמצווה לא קויימה כראוי, ולכן ניתן להקל.⁶

ב. אספקטים הלכתיים של דין ההידור

ברכה על הידור מצווה

האחרונים דנו האם ניתן (או צריך) לברך על הידור מצווה. בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' יג טוען שיש לברך גם על הידור מצווה. השאלה בה הוא עוסק היא לגבי אדם

⁶ במאמרנו משבוע שעבר הבאנו את שיטות הפוסקים שסוברים שאין להחמיר בספק מצוות עשה, אף אם היא מדאורייתא. לכאורה הדיון כאן מניח שיש חובה להחמיר גם במצוות עשה, שהרי ההידור הוא ודאי בגדר מצוות עשה ולא לאו (אם בכלל). אך הסברא שהעלינו שם היתה שאין חובה להחמיר במצוות עשה בגלל שגם אם יחמיר לא בטוח שיקיים בכך מצווה, כמו בספק תכלת בציצית, שגם אם יטיל אותו לא בהכרח יקיים את מצוות תכלת (שהרי אם זו אינה התכלת הנכונה הוא לא קיים בכך מצווה. ההחמרה היא להיכנס למצב שאולי תתקיים מצווה). ובהחמרה בספק עבירה אנו מרוויחים שבכל מקרה לא נעברה כאן עבירה. מבחינה זו הספק שלפנינו דומה לספק בלאו ולא לספק בעשה. הרי אם יחמיר ויהדר מלבר, אז הסכום של ההידור הוא גדול יותר, ולכן ברור שבכל מקרה הוא יקיים את מצוות הידור. בספק מהסוג הזה לכל הדעות יש להחמיר גם במצוות עשה.

ששכח לברך על הדלקת נר חנוכה ונזכר שלא בירך לפני שסיים להדליק את כל הנרות. כעת נותר לפניו רק הידור המצווה, והשאלה האם הוא עדיין יכול לברך.⁷ רעק"א טוען שהפוסקים חלוקים בשאלה זו. **הפרי חדש** בסי' תרעב נשאל שאלה לגבי מי שהדליק ששה נרות והתברר לו שהוא מצוי ביום השביעי, האם יברך על הנר הנוסף. להלכה הוא קובע כדבר פשוט שלא יברך כי אין מברכים על הידור מצווה. לאחר מכן הוא גם מביא ראייה מדברי **הב"י**, שכתב בשם **הארחות חיים**: **וכתוב בארחות חיים** (הל' חנוכה אות י) **מי שלא הדליק בליל שלישי אלא שתי נרות או בליל רביעי אלא שלשה זה היה מעשה בלוני"ל והחמירו שידליק מה שחסר להדליק ואין צריך לברך פעם אחרת כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשאה.**

מכאן הוכיח **הפר"ח** שאין לברך על הידור. אמנם מפשט לשון **הב"י** דווקא נראה בדיוק הפוך, שכן כל מה שאינו מברך הוא רק בגלל שהברכה בהתחלה חלה על הכל, ומשמע שבאופן עקרוני גם הידור טעון ברכה, ובאמת כך דייק בעל **האליהו רבה** על אתר. על כן ראיית **הפר"ח** נדחית, אך דעתו היא שאין לברך על הידור. רעק"א מסיק שיש בזה מחלוקת בין שני הפוסקים הללו, ולכן בספק ברכות יש להקל. אך הוא מוסיף שבמקרה שלנו יש לברך בכל אופן, שכן כל זמן שהנרות דולקים, נחשב הדבר כהמשך עשיית המצווה, ולכן עדיין לא חלף זמן הברכה.⁸ בשו"ת **דעת מודכי** (הוצאת 'בני תורה', תשס) בסי' מח מוכיח שמברכים על הידור מצווה מדברי הרמ"א יו"ד סי' רסג ה"ג שפסק לברך על הורדת ציצים שאינם מעכבים את המילה. לפי דרכו של רעק"א אין משם ראייה גורפת, שכן גם במילה יש מצווה להיות מהול, ורק עקב כך אפשר לברך אחרי עשיית המצווה, ובזה אולי כולם מודים.

הסתייגויות וחילוקים

יש להעיר שרעק"א מניח שהמחלוקת הזו נוגעת לשאלה האם ניתן לברך על הידור. אך השאלה בה הוא עצמו עסק היתה שונה: אם אדם שכח לברך על

⁷ הנדון כאן הוא רק על ברכת 'להדליק', שכן בשתי הברכות האחרות יכול לברך גם על ראייה בלי להדליק בכלל.

⁸ הוא מביא ראייה מהרא"ש בפסחים פ"א סי' ג, שמסביר שיש מצוות שברכתן כוללת את פעולת המצווה ('להתעטף בציצית', 'להניח תפילין', 'להדליק נר של חנוכה' וכדו'), ואלו מצוות שיש בהן 'שיהיו מצווה'. וקצ"ע מה הוסיף בזה, הרי לפי **הא"ר** שמתיר לברך על הידור, הוא מתיר גם בלי זה, ולפי **הפר"ח** שאוסר לברך על הידור הוא עוסק בדיוק במצווה כזו (נר חנוכה). וראה שם מה שהוסיף צדדים להקל ולדון בזה.

עיקר המצווה, האם הוא יכול לברך על עיקר המצווה בזמן שהיא כבר הסתיימה והוא עוסק כבר בהידור. ייתכן שתהיה דעה לפיה לא ניתן לברך על הידור, אך במקרה של רעק"א האדם יוכל לברך, שכן זו אינה ברכה על הידור אלא על עיקר המצווה.

ממילא גם הקשר למקורות שרעק"א מביא אינו לגמרי ברור. כפי שראינו, הב"י מדבר על ברכה על הידור כאשר כבר בירך על עיקר המצווה. ראינו שבגלל העובדה הזו עצמה רעק"א והא"ר טוענים שהב"י סובר שיש דין לברך על הידור אלא שהברכה הראשונה כבר הוציאה אותו ידי חובה. אך כאן אנו מציעים השלכה נוספת של העובדה הזו: גם אם הברכה הראשונה לא היתה חלה על ההידור, עדיין ייתכן שלא מברכים על הידור במקום שבו היתה ברכה על המצווה עצמה. אבל בסיטואציה שבה אנו מקיימים הידור לחוד (או במקום שעל עיקר המצווה לא היתה ברכה) ייתכן שכן נידרש לברך.

גם החילוק שמביא רעק"א, לפיו ניתן לברך על הידור במקום שיש 'שיהוי מצווה' (כלומר שהמצווה היא מתמשכת), נראה רלוונטי דווקא עבור ברכה על המצווה ולא לברכה על ההידור. כל עוד המצווה מתמשכת ניתן לברך עליה עצמה, אבל לגבי ברכה על ההידור כשלעצמו החילוק הזה לא נראה רלוונטי. מדוע יהיה הבדל בין הידור של מצווה מתמשכת לבין הידור של מצווה רגעית לעניין ברכה?

ביצוע ההידור אחרי שהסתיימה המצווה

דיון דומה לזה של רעק"א ביחס להידור מצוי בשו"ת **בית הלוי ח"ב סי' מז**, ובחי' מרן רי"ז הלוי (נכדו) על הרמב"ם הל' חנוכה, פ"ד ה"א. גם הם מבחינים בין מצוות מתמשכות לבין מצוות חד פעמיות, אלא שהדיון שם אינו בשאלת הברכה אלא בשאלה עד מתי ניתן לעשות הידור מצווה. יסוד הדברים הוא במחלוקת הרמב"ם והטור ביחס לסוגיית חזרה על ציצין שאינם מעכבים את המילה. המשנה בשבת קלג ע"א אומרת:

משנה. עושין כל צרכי מילה [בשבת]; מוהלין ופורעין ומוצצין, ונותנין עליה איספלנית וכמון.

הגמרא שם ברע"ב דנה בשאלה מה פירוש 'כל צרכי מילה':

מכדי קתני כולהו, כל צורכי מילה לאתויי מאי? - לאתויי הא, דתנו רבנן: המל, כל זמן שהוא עוסק במילה - חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה. פירש, על ציצין המעכבין את המילה - חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה - אינו חוזר.

אם כן, הגמרא אומרת שכל זמן שהוא עוסק בצרכי מילה הוא חוזר גם על ציצין שאינם מעכבים את המילה. אבל אם כבר פירש מהמילה (סיים את המצווה ולא חתך את הציצין שאינם מעכבים), אזי הוא חוזר רק על ציצין מעכבים ולא על ציצין שאינם מעכבים. בהמשך הסוגיא מבואר שציצין שאינם מעכבים מהווים הידור מצווה, מדין 'זה א-לי ואנוהו'.

והנה ה**טור** מביא את המימרא הזו להלכה כפשוטה (או"ח סי' שלא ויו"ד סי' רסד). אך הרמב"ם מביא את ההלכה הזו כך (הל' מילה פ"ב ה"ד):

המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על הציצין שמעכבין בין על ציצין שאין מעכבין, פירש על ציצין המעכבין חוזר, על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר, מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל.

הרמב"ם פוסק את הברייתא הזו כפשוטה, אך הוא אינו מזכיר ברמז שמדובר כאן על שבת. נראה מלשונו שאם כבר סיים את המילה ופרש, אינו חוזר על ציצין שאינם מעכבים גם ביום חול.

את המחלוקת הזו מסבירים האחרונים הנ"ל בשתי צורות:

לפי **בית הלוי** שני הראשונים מסכימים שלא ניתן להדר מצווה אחרי פרישה מביצוע המצווה. המחלוקת ביניהם היא בשאלה האם מצוות מילה היא מצוות פעולה או מצוות תוצאה. הרמב"ם סובר שמצוות מילה היא רק מצוות פעולה, ולכן לאחר שהוא פורש המצווה הסתיימה, ולכן בשלב זה לא ניתן כבר להדר בה. מסיבה זו גם ביום חול הוא אינו חוזר על ציצין שאינם מעכבים. ואילו ה**טור** סובר שמצוות מילה היא גם מצוות תוצאה (המצווה היא להיות מהול, ולא רק למול), ולכן גם אחרי סיום פעולת המילה הוא מקיים מצווה, ולכן ניתן להדר את המצווה גם בשלב שאחרי הפרישה. לשיטתו זהו עדיין הידור בזמן ביצוע המצווה.

לפי הגר"ז המחלוקת היא בשאלה זו גופא: האם ניתן לבצע הידור אחרי סיום ביצוע פעולת המצווה או לא. כלומר שני הראשונים מסכימים שמצוות מילה היא מצוות פעולה, אלא שהרמב"ם סובר שלא ניתן להדר אחרי שביצוע המצווה הסתיים, ואילו ה**טור** סובר שניתן להדר גם אחרי סיום המצווה. הגר"ז מיישם את המחלוקת הזו גם לגבי נרות חנוכה, ע"ש.

ענייננו כאן אינו במהותה של מצוות מילה (ראה במאמרנו לפרשת בראשית, תשסז, שם עסקנו במצוות פעולה ותוצאה), אלא בשאלה האם ניתן להדר אחרי ביצוע המצווה או לא, ומדוע. כאמור, **בית הלוי** מניח שלכל הדעות לא ניתן להדר אחרי ביצוע פעולת המצווה, ואילו הגר"ז סובר שלפחות לדעת ה**טור** הדבר ניתן. כאמור, מחלוקת זו דומה מאד למחלוקת שראינו למעלה בשו"ת רעק"א, שכן גם

היא נוגעת לקשר בין התמשכות המצווה לבין ההידור. אלא שרעק"א דן בשאלת הברכה, והאחרונים הללו דנים בשאלה לגבי עצם ביצוע ההידור.⁹

ג. הבסיס העיוני למחלוקות ההלכתיות הללו

מבוא

בפרק זה ננסה לקשור בין שני הפרקים הקודמים. אנו נציג את המסגרת המושגית שבתוכה ניתן לבחון את השיטות ההלכתיות ביחס לברכה על הידור וביצוע הידור אחרי מעשה המצווה. ננסה להראות כאן שהמחלוקות הללו טומנות בחובן תפיסות שונות של מצוות ההידור, שאלו הם הביטויים ההלכתיים שלהן.

ברכה על הידור

ראינו שלפי רעק"א קיימת מחלוקת בפוסקים האם ניתן לברך על הידור. מה יסוד המחלוקת? לכאורה יסוד המחלוקת הוא האם ישנה חובה בלתי תלויה של הידור, או שזה פרט מפרטי המצווה, כצדדים שראינו לעיל. אם זו מצווה בפני עצמה אזי מברכים עליה, אך אם זהו פרט מפרטי המצווה העיקרית אזי הברכה שתקנו היא על המצווה ולא הוסיפו ברכה על הידור.

ברם, כשמתבוננים שוב רואים שהמצב הוא למעשה בדיוק הפוך. יש לשים לב שבתשובת רעק"א לא מדובר על ברכה כמו 'אשר קדשנו... על הידור במצוות', אלא על הברכה שנאמרת על המצווה העיקרית (כמו 'להדליק נר של חנוכה'). אם כן, דווקא מי שאומר שכן מברכים ברכה כזו גם על ההידור כנראה סובר שההידור גם הוא פרט מפרטי המצווה העיקרית, ולכן שייך לברך גם עליו את ברכת המצווה עצמה. לעומת זאת, דווקא מי שסובר שלא מברכים על הידור, ניתן להסביר את שיטתו בכך שהוא סובר שההידור אינו חלק מהמצווה עצמה, ולכן לא שייך לברך עליו את הברכה של המצווה עצמה. אם כן, מדוע לא מברכים על ההידור ברכה משלו, כמו 'להדר במצוות'? ייתכן שעל ביצוע הידור כשלעצמו לא תקנו ברכה

⁹ לכאורה נראה מכאן שרעק"א והפר"ח והא"ר מניחים כמובן מאליו שאפשר להדר גם אחרי גמר המצווה, וכל השאלה היא האם מברכים על ההידור. אך הקשר הזה אינו הכרחי כלל וכלל. האחרונים הללו מדברים על ההידור של הדלקת נרות חנוכה, שבדאי ניתן לעשות אותו אחרי הדלקת הנר, אלא שלדעת הפר"ח המצווה הזו אינה מצווה מתמשכת. ובכל זאת ברור שניתן להדליק גם את נרות ההידור, שכן זה נעשה מייד אחרי ביצוע המצווה. כך גופא תוקן ההידור בנרות חנוכה.

(אולי מפני שזו אינה מצווה גמורה, כמהרש"ל הנ"ל).¹⁰

אמנם רעק"א עצמו טען שאם המצווה היא מתמשכת ניתן לברך גם על הידור. כאן ישנם שני ההיבטים גם יחד: מחד, ההידור כשלעצמו אינו המשך המצווה, ולכן במצווה ללא שיהוי אין היתר לברך על הידור. היתר לברך זוקק הנמקה שמתבססת על המשכיות של המצווה עצמה (ללא ההידור). מאידך, מאחר שבמצווה עצמה יש 'שיהוי', ניתן לברך את הברכה, אך הברכה נאמרת על ההידור (בכל אופן הוא לא מתיר לברך על המשך המצווה כשלעצמה, כמו לברך על מצוות מילה הרבה אחריה, כאשר האדם כבר מהול). כלומר, שייך לברך את ברכת המצווה עצמה על ההידור, ומבחינה זו נראה שההידור הוא כן חלק ממעשה המצווה.

מסתבר שרעק"א מתכוין לומר שאם יש במצווה שיהוי אז מותר לברך על ההידור, אך הברכה בה מדובר היא ברכה שנאמרת על המצווה ולא על ההידור. לא רק שנוסח הברכה הוא כנוסח ברכת המצווה, אלא היא נאמרת על המצווה, ולא על ההידור. אמנם ההידור נחשב כאילו הוא עדיין עוסק במצווה לעניין זה שהיא לא הסתיימה, ולכן עדיין יכול לברך. אך הברכה היא על המצווה ולא על ההידור. אם כן, לפי רעק"א דווקא נראה שההידור אינו חלק מקיום המצווה עצמה. ובכל זאת מעשה ההידור נחשב כחלק ממעשה המצווה, ולכן עדיין ניתן לברך עליה עצמה. אם כן, לפי רעק"א ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא חלק מקיום המצווה.¹¹ בהמשך דברינו נראה ראיות נוספות לתפיסה זו.

ראינו למעלה שהב"י סובר שראוי לברך על הידור, אלא שהברכה על המצווה מוציאה אותו ידי חובת הברכה על ההידור. גם כאן יש לדון מהי תפיסת ההידור שלו? נראה שהוא סובר כרעק"א, שההידור הוא חלק נפרד מהמצווה, אך לטענתו הברכה של המצווה עצמה מוציאה אותנו ידי חובת הברכה על ההידור. ברם, אם ההידור הוא חלק עצמאי, מדוע באמת זה כך? מה הקשר בין המצווה להידור? על כורחנו אנו מגיעים לאותו חילוק שעשינו בשיטת רעק"א: ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא חלק מקיומה. במעשה המצווה מתקיימות שתי מצוות: הדלקת נר חנוכה, והידור מצווה. מדוע, אם כן, הברכה על החלק הראשון מועילה גם לחלק השני? או מפני שהשני אינו מצווה גמורה (אך לפי"ז מדוע בכלל מברכים עליו?), או מפני שהברכה נאמרת על מעשה המצווה ולא על קיום המצווה.

¹⁰ אמנם בשיטת המהרש"ל עצמו צידדנו למעלה שהוא סובר שההידור הוא פרט מפרטי המצווה ולכן הוא אינו חובה גמורה.

¹¹ על חילוק כעין זה, ראה מאמרנו לפרשת וישב, תשסז).

קיום ההידור אחרי סיום המצווה

ראינו שהראשונים והאחרונים נחלקו בשאלה האם ניתן לבצע את ההידור אחרי תום קיום המצווה. בעל בית הלוי מניח בבירור שלא. הגרי"ז, לעומתו, סובר שלפחות לפי הטור – כן. מה יסוד המחלוקת כאן? מסתבר שגם הוא נעוץ בהבנות היחס בין המצווה להידור. במונחי הסעיף הקודם ניתן לפרש זאת כך: אם פעולת ההידור היא חלק ממעשה המצווה, כי אז די ברור שניתן לקיים אותו רק במסגרת מעשה המצווה עצמו, אך אם ההידור הוא חלק מקיום המצווה, אזי סביר שניתן לבצע אותו גם לאחר מעשה המצווה, כל עוד המצווה מתקיימת (לדוגמא, במילה שהמצווה מתקיימת כל עוד הוא מהול, אך מעשה המצווה הסתיים עם המילה). לשון אחר: בסעיף שעסק בהידור למצוות מילה הנחנו שמחלוקת הראשונים נסובה על השאלה האם מצוות מילה היא מצוות פעולה או מצוות תוצאה. אך כעת אנו מציעים נוסח שונה: מצוות מילה היא מצוות תוצאה, ולכן קיום המצווה הוא כל עוד האדם מהול. אך מעשה המצווה הוא פעולת המילה בלבד. המחלוקת היא בשאלה האם ההידור הוא חלק מקיום המצווה או ממעשה המצווה. וההשלכה היא האם ניתן לבצע אותו אחרי סיום מעשה המצווה אך בתוך זמן הקיום. ויש לדון לגבי נר חנוכה, האם דגם שם ניתן להגדיר שהפעולה היא ההדלקה, והקיום הוא שהנר דולק. דיון זה צריך להיערך לאור סוגיות הדלקת נר חנוכה,¹² ואכ"מ.

ד. חזרה על מצווה בהידור

מבוא

ראינו למעלה שרש"י ותוס' נחלקו בפירוש הגמרא בב"ק לגבי החובה להדר עד שלישי. לפי תוס' מדובר במצב בו מונחים לפניי שני חפצי מצווה: האחד, מהודר יותר, עולה בשלישי יותר מהשני, שהוא כשר בלבד (לא מהודר). לדעת התוס' חובה עלינו לקנות את המהודר גם לאחר שקנינו את הראשון. עד כאן עסקנו בשאלה האם יש חובה לקנות את המצווה המהודרת אחרי שכבר קנינו מצווה כשרה. מה יקרה במצב שבו כבר קיימנו את המצווה בכשרות בלא הידור, ולאחר מכן מצאנו חפץ מצווה מהודר? לדוגמא, קנינו אתרוג כשר

¹² הדיון האם הדלקה עושה מצווה או הנחה עושה מצווה, מתפרש בד"כ בנסוב על השאלה מהי המצווה. אך לפי דרכנו אולי יש כאן דיון שנוגע למעשה המצווה ולא לקיומה. בזה אפשר ליישב כמה קשיים בסוגיא, ואכ"מ.

שמחירו 30 ש"ח, ולאחר שנטלנו את ארבעת המינים מצאנו אתרוג שעולה 38 ש"ח (פחות משליש מלגיו, כך שלכל הדעות לפחות מלכתחילה היתה עלינו חובה לקנותו).

לכאורה האפשרות להדר אבדה ללא שוב. מכיון שכבר יצאנו ידי חובה, אין מקום לקיים את המצווה בשנית, שכן לא יהיה כאן מעשה מצווה. וידוע הפסק של הגר"ח מבריסק לגבי מצב בו יש בפנינו אתרוג שהוא מהודר מאד אך ספק כשר ואתרוג אחר שהוא ודאי כשר אך לא מהודר. הגר"ח אומר שעלינו ליטול קודם את המהודר שהוא ספק כשר, ואז כשאנו נמצאים בספק האם קיימנו את המצווה, עלינו ליטול את האתרוג הכשר כדי לוודא שיצאנו ידי חובה. אם נעשה זאת בסדר הפוך, אזי אחרי שיצאנו ידי חובה באתרוג הכשר, לא נוכל כבר לקיים עוד פעם את המצווה באתרוג המהודר. איבדנו את האפשרות להדר, שכן המצווה כבר קויימה.

ובכל זאת, אנו מוצאים בהלכה מקורות שמלמדים אותנו כי אפשר לקיים מצווה בהידור גם אחרי שהיא כבר קויימה באופן רגיל. בפרק זה נציג אותם בקצרה, ולאחר מכן נדון במשמעות ההלכות הללו במונחי הפרקים הקודמים.

שיטת 'בית הלוי'

בעל בית הלוי (באותה תשובה, ח"ב סי' מז סוסק"א) דן בדיוק במקרה שלנו, וכותב שזה מכבר הוא הסתפק במי שכבר נטל לולב כשר ביו"ט של סוכות, ואח"כ הזדמן לו לולב מהודר יותר, האם יש עליו חיוב ליקח את הנאה. הוא תולה זאת בהנחתו שראינו למעלה, לפיה אין אפשרות להדר ללא מעשה מצווה, ולכן גם כאן מכיון שההידור יהיה ללא מעשה מצווה אין לו טעם.¹³

ספירת העומר

בשו"ע סי' תפט ה"ג-ד כותב:

ג. המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור.

ד. מי ששואל אותו חברו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו: אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו: היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה; אבל קודם בין השמשות, כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום.

¹³ הוא מציג זאת שם כספק, ולא לגמרי ברור מהם הצדדים שלו. לכאורה עולה מדבריו שהנחתו פשוטה שלא ניתן ליטול את הלולב המהודר אחרי שכבר יצא ידי חובה.

לכאורה דברי המחבר סתרו אהדדי: בה"ד הוא קובע שאם אמר למישהו כמה היום לספירה יצא, ולכן אינו יכול לחזור ולספור בברכה. הנחתו היא כנראה שספירת העומר בזמן הזה היא מדרבנן, ולכן בבין השמשות שהוא זמן מסופק יצא ידי חובת הספירה מספק. ואילו בה"ג הוא אומר שלאחר שספר ביום, אם יזכור הוא יכול לספור בלילה בברכה.

בפשטות, בשתי ההלכות הללו מדובר הן על קיום המצווה והן על הברכה, אלא שהקיום של ספירת העומר, גם אם הוא נעשה ללא חיוב, אינו כרוך בעבירה, ולכן אין מניעה שיעשה מעשה ספירה גם אם הוא כבר יצא ולכן אינו עושה בכך מעשה מצווה.

הגר"א בהגהותיו שם מסביר שיש כאן סתירה ב**שו"ע**, ומקורה בדברי **אבודרהם** שחזר בו: בה"ג **השו"ע** פוסק כדעת ה**אבודרהם** לפני החזרה, שאם כבר קיים את המצווה יכול לשוב לחזור ולקיימה בברכה (כדי לעשותה בצורה שלימה יותר, או מהודרת יותר), ואילו בה"ד הוא פוסק כמסקנת ה**אבודרהם** שאינו יכול לקיים את המצווה שוב בברכה. אם כן, ישנו כאן מקור שסובר שניתן לקיים מצווה שוב כדי להדר בה, גם אם כבר יצא יד"ח.¹⁴ וזה לכאורה לא כהנחתו הנ"ל של בעל **בית הלוי**.

סוגיית מנחות: חטאת שמינה וכחושה

בפרשת ויחי עסקנו בסוגיית הבבלי במנחות לגבי מי שהקריב פעמיים קרבן. בתוך הסוגיא שם עולה כי מי שהקריב חטאת כחושה (פחות מהודרת) יכול לחזור ולהקריב חטאת שמינה בשבת כדי להדר במצווה, זאת על אף שכבר יצא ידי חובה. ה**שאג"א** בסי' נ לומד מכאן לגבי ציצין המעכבים את המילה, שגם עליהם ניתן לחזור ואף לחלל שבת. משתמע שגם לגבי לולב הוא יאמר שניתן לחזור על המצווה על מנת להדר בה, בניגוד לדברי **בית הלוי** שהובאו לעיל.

לכאורה יש כאן מקור מגמרא מפורשת שניתן לחזור על המצווה על מנת להדר בה. אך יש לזכור ששם מדובר על שחיטה לפני זריקת הדם, כלומר המצב הוא שהמקריב עדיין לא יצא ידי חובת המצווה (הבאת החטאת והכפרה). הזריקה היא עיקר הכפרה). ייתכן שרק בגלל זה ניתן לשחוט את השמינה, שכן כעת זהו הקרבן אמיתי שלו. אך אם כבר זרק את הדם, האם גם אז יוכל להביא חטאת נוספת לשחוט ולזרוק את דמה? בהחלט ייתכן שלא.

¹⁴ אמנם רוב נושאי הכלים מפרשים זאת אחרת, ואכ"מ.

הסבר המחלוקת

לכאורה, גם המחלוקת הזו נעוצה בהבנת היחס בין ההידור לבין המצווה עצמה. לפי **הבית הלוי** שסובר שלא ניתן לחזור על מצווה על מנת להדר, ההידור צריך להתלוות למצווה עצמה. לשיטתו אין כל משמעות להידור בלא מצווה. דבר זה יכול להיות נכון לפי כל ההבנות שהעלינו עד כה ביחס להידור. אך הדעות הסוברות שניתן לחזור על מצווה על מנת להדר, נראה שהן סוברות שההידור הוא חלק מן המצווה עצמה, ולכן ללא הידור המצווה חסרה, ולכן הוא יכול לחזור על המצווה בשנית.

אמנם סביר יותר שכאן עלינו להבין בדיוק הפוך. דעות אלו סוברות שההידור דווקא אינו חלק מהמצווה, ואם עשה את המצווה עדיין נותרה עליו חובת ההידור. אלא שלא שייך לקיים את חובת ההידור בלי המצווה עצמה, שהרי ההידור הוא הידור של המצווה. לכן ניתן לחזור על המצווה שוב רק כדי לקיים את חובת ההידור.

יש להדגיש שלפי ההסבר המוצע כאן אמנם ההידור אינו חובה עצמאית במובן זה שהיא לא ניתנת להיעשות בלי המצווה עצמה. מאידך, זוהי חובה עצמאית במובן זה שהקיום שלה אינו חלק מקיום המצווה. אנו שבים כאן עוד פעם לתפיסה שראינו למעלה, לפיה ההידור הוא חלק ממעשה המצווה (לא ניתן לעשות אותו בלי המצווה) אך לא חלק מקיום המצווה. לכן גם כאשר המצווה כבר קויימה ניתן לעשות את ההידור, אך לא ניתן לעשות זאת בלי מעשה המצווה.

קידושין על ידי שליח

בסעיף זה נראה דוגמא מפתיעה לעיקרון שניתן לחזור על המצווה בכדי להדר. הגמרא בתחילת פ"ב דקידושין קובעת שקידושי אישה באופן ישיר עדיפים על קידושין על ידי שליח: "מצווה בו יותר מבשלוcho".

והנה בשו"ת הריב"ש תשובה פב (וכן בקצרה בתשובה תח), הביא שיטות שהמקדש אישה ולא בירך חוזר ומקדש בברכה (התשב"ץ ועוד). אמנם את הדין הזה אפשר היה להבין כברכה על עצם הקידושין (הראשונים), ומה שחוזר ומקדש זה רק כדי שלא ייראה כחוכא. כלומר אי אפשר לקיים מצווה אחרי שכבר יצא ידי חובה, ומה שעושים זאת הוא רק כדי שהברכה תוכל להיאמר בלי חשש שהדבר ייראה תמוה ויביא אולי גם למכשולות בעתיד.

הריב"ש (שם בתוך דבריו) מביא גם את שיטת הראב"ד, לפיה המקדש בשליח חוזר ומקדש שוב בעצמו, מפני שמצווה בו יותר מבשלוcho. לכאורה יש כאן מקור

נוסף לכך שניתן לקיים מצווה לאחר שכבר יצא יד"ח כדי לעשותה בהידור. אמנם כאן הדבר תמוה עוד יותר, שכן קידושין אינם רק מצווה (אם בכלל, ראה מאמרנו לפרשת בראשית, תשסז), אלא החלת חלות. ואם קידש ע"י שליח, הרי האישה היא כבר אישתו. במצב כזה ממש לא ברור כיצד ניתן לחזור ולקדש אותה בשנית. מה משמעות יש למעשה השני? במקום בו המצווה מחילה חלות קשה מאד להבין כיצד ניתן לחזור עליה בשנית אחרי שכבר יצא ידי חובה וכבר נוצרה החלות. כאן כבר ברור שלא ניתן לומר שהוא חוזר על המצווה כדי ללוות את ההידור, כפי שהסברנו לעיל, שכן במצב שהחלות כבר נוצרה לא שייך במציאות לחזור על המצווה. עובדתית אין כאן כבר אישה לקדשה.

אם כן, מכאן נראה בבידור שההבנה באותן דעות שניתן לחזור על המצוות בכדי להדר אינה גורסת שבאמת יצא ידי חובה במצווה הראשונה והוא חוזר רק כדי להדר (כי ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא מהקיום שלה). מכאן נראה שכל אדם שעושה מצווה כביכול מתנה תנאי מכללא, שאם הוא יוכל לאחר מכן לעשות את המצווה בהידור, הוא מתנה שאינו מתכוין לצאת ידי חובה במעשה המצווה הראשון. לכן כאשר מזדמנת לאדם אפשרות לקיים את המצווה שוב בהידור, מתברר שמעיקרא הוא לא התכוין לצאת ידי חובה במצווה הראשונה, ולכן הוא יכול לחזור עליה בצורה מהודרת. ומקידושין נלמד לשאר המצוות, שיייתכן שההבנה בכל האפשרות לחזור על המצווה בכדי להדר היא בגלל התנאי מכללא, ולכן זה מועיל גם למצוות שמחילות חלות.

אמנם לפי רוב הראשונים והפוסקים (ראה בתשובות הריב"ש הנ"ל) ודאי שלא ניתן לחזור ולקדש אישה בשנית בכדי לעשות זאת באופן מהודר, אך אין זה אומר שלא ניתן לחזור על המצווה. כפי שראינו ישנן דעות שגם להלכה כן ניתן לחזור על המצוות בכדי להדר בהן. דעות אלו יוסברו כפי שהצענו למעלה: ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא חלק מהקיום.

ה. אנלוגיה פילוסופית: מה להידור ולשירה

מבוא

בפרק זה נציג אנלוגיה שאולי תבהיר מעט את משמעות הגישות השונות שפגשנו, את השאלות ששאלנו, וגם את המסקנה שלנו, לפיה ההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא מן הקיום שלה. יש להתייחס לדברים כאנלוגיה בלבד.

אונטולוגיה של תארים¹⁵

במאמרנו לפרשת וארא, תשסז, עסקנו בשאלת ההצבעה. ראינו שם שניתן להצביע על עצם מסויים בשתי צורות עיקריות: דרך תיאור מיוחד שלו ודרך שמו. בתוך הדברים עמדנו על כך שהתיאור מתייחס לצורתו של העצם (=מאפייניו, והתכונות שלו) ואילו השם מתייחס לעצמותו (=העצם כשהוא מופשט מתכונותיו). לדוגמא, השולחן הוא גבוה, עם ארבע רגליים, צבעו חום, הפלטה שלו היא בדרגת קושי מסויימת וכדו'. עוד עמדנו על כך שכל האמירות שלנו אודות העצם מתייחסות לצורתו, פרט לאמירה שהוא קיים. אמירה זו מתייחסת לעצמותו (ואכן בדרך כלל היא תשתמש בשמו: משה קיים. הכסא ישנו. ולא: השכן שלי מלמעלה קיים. או: העצם בעל ארבע הרגליים שמשמש לשיבה ישנו).

האם תואר של דבר קיים במציאות? האם הצבע החום של השולחן הוא עצם? די ברור שהוא אינו 'יש' במובן הרגיל. אך האם הוא סובייקטיבי לגמרי? האם הוא אינו קיים אלא בתודעתנו?

די ברור שהצבע החום נוצר אך ורק בתוך התודעה הצופה. במציאות עצמה יש גל אלקטרו-מגנטי שמוחזר מן העצם הזה אל עינינו, ורק לאחר הפגיעה בעין והעיבוד שנעשה לאות זה במוח, נוצרת בהכרה שלנו התחושה של צבע חום. לו יצויר שנהיה מצויידיים באמצעי חישה שונים, הגל האלקטרו-מגנטי יכול להתרגם אצלנו לקול (כמו 'רואים את הקולות'). זה מה שקורה באוסצילוסקופ, שמתרגם אותות ווקליים לתמונה ויזואלית (גרף כלשהו). אם כן, הצבע החום אינו קיים במציאות הממשית, אלא אך ורק בתודעה הקולטת אותו.

ישנה שאלה עתיקת יומין, האם כשעץ נופל ביער ואין שם אוזן שתשמע את הנפילה, האם במצב כזה ניתן לומר שיש שם קול? התשובה על כך היא כמובן לא. אין שם קול, אלא רק גלים אקוסטיים. רק משאלו פוגעים בעור התוף שבאוזן, נוצרת במוח המעבד את האות הזה, התחושה של קול כפי שהיא מוכרת לנו. יצור שיהיה מצוייד באמצעי חישה שונה, יוכל לראות את הקול הזה, במקום לשמוע אותו.

אך בכל זאת קשה להתעלם מהאינטואיציה שיש לצבע של העצם מקור במציאות עצמה. הוא אינו תופעה סובייקטיבית לגמרי, כמו חלומות, רגשות וכדו'. ניתן לראות זאת גם באופן הבא: אותו שולחן עצמו שצבוע בצבע שונה ייראה לנו שונה. אם יעמדו שני שולחנות זהים, האחד צבוע בצבע ירוק והשני

¹⁵ 'אונטולוגיה': יישות, או תורת היש.

ליתר פירוט בנושא זה, ראה בספרו של מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, בשער השני.

בצבע חום, אנו נראה אותם בצבעים שונים. מכאן ברור שיש משהו בשולחן עצמו שגורם לכך שצבעו כפי שהוא מופיע בתודעתנו הוא חום, או ירוק. התכונה הזו שקיימת בשולחן עצמו היא אופי החומר שלו (מבנה גבישי). המבנה של החומר מכתוב את אורך הגל של האור המוחזר מן העצם, וממילא גם את צבעו. אם כן, התכונה שאנו מכנים 'צבע חום' היא אמנם תופעה שקיימת אך ורק בתודעתנו, אך יש לה מקור עובדתי אובייקטיבי שמצוי בעצם עצמו. אם כן, מה שאנו מכנים 'תכונות' של העצמים, מורכבות משני רכיבים, האחד בנוי על חברו: תכונה כלשהי שמאפיינת את הדבר עצמו (כמו מבנה גבישי שמחזיר קרני אור באורך הגל של הצבע החום), ואופן הופעתה של התכונה הזו בהכרתנו.¹⁶

אנלוגיה למישור הנורמטיבי¹⁷

במישור הנורמטיבי ניתן לראות מבנה דומה, אך שם הוא מופיע באופן מורכב יותר. ישנו המושג 'טוב'. עצמותו של המושג היא אידיאה נטולת תכונות ספציפיות. אך למושג הזה ישנן גם תכונות כלשהן: הציוויים המוסריים. המושג כשלעצמו קיים כאידיאה בעולם האידיאות, ותכונותיו מאפיינות אותו שם. לעומת זאת, בעולמנו המבנה מתהפך: ישנם מעשים שונים, שחלקם יתוארו אצלנו כ'טובים' וחלקם לא. המעשים שיתוארו אצלנו כ'טובים' הם מעשים שמאפייניהם מתאימים במובן כלשהו לתכונות האידיאה של ה'טוב'. המעשה הוא ה'עצם', והתיאורים שלו הם תארים. אם כן, בעולם שלנו האידיאה הופכת לתואר, והמעשים, אלו שנגזרים מהתכונות, דווקא הם סוג של יישים.¹⁸

ניתן לבחון את החלוקה הזו גם ביחס לנורמה מסויימת. לדוגמה, הנורמה של כיבוד הורים. יש לה עצמות, ויש לה גם ביטויים קונקרטיים. כאשר נתאר אותה

¹⁶ לאינדיקציה יפה של ההבחנה הזו, ראו מאמרו של נדב שנרב, בתחומין כג, שם הוא מצביע על כך שדווקא הצבע החום (בו עסקנו כאן) הוא ארטיפקט תודעתי-הכרתי. אין אורך גל מוגדר שמכתיב לנו תחושה של צבע חום. אם כן, ספציפית לגבי הצבע החום נראה שאין בכלל מקור חיצוני שמכתיב את התופעה התפיסתית ששמה 'צבע חום'. ברוב הצבעים ישנה התאמה ברורה בין תופעה לבין תחושה, וקיימים שני הרכיבים הללו גם יחד.

¹⁷ ניתן יהיה לקרוא על כך ביתר פירוט בספר **אנוש כחציר**, שהוא השלישי בקוורטט 'שתי עגלות וכדור פורח'. הספר יצא לאור בעז"ה בחודשים הקרובים. לגבי תפיסת המצוות בהלכה, הדבר יפורט יותר בחלק הרביעי של הקוורטט.

¹⁸ אמנם מעשה הוא התרחשות, ולא ממש יש, אך דומה כירובו נסכים שהתרחשויות קיימות במובן כלשהו. ייתכן שרובן הן שינוי של יחסים בין יישים, אך עובדה זו אינה מבהירה יותר את התמונה.

אנו נתייחס תמיד לביטויים שלה ולא אליה עצמה. רק כשנאמר שיש נורמה כזו, נאמר משהו על הנורמה כשהיא לעצמה.

הוא הדין ביחס למצוות. ישנה מצווה, שהיא נורמה בסיסית. יש למצווה כמה מאפיינים או תכונות שמאפיינות אותה, ויש גם חלקים שמרכיבים אותה. לדוגמא, במצוות ארבעת המינים ישנם ארבעה חלקים, וישנן תכונות שמכתיבות התרחשויות (פעולות מצווה ופעולות שאינן מצווה): יש ליטול אותם באופן מסויים, בזמן מסויים, עם כוונה מסויימת וכדו'.¹⁹

הקשר להידור מצווה

לאן נשייך את החובה להדר במצווה זו? האם זהו חלק מהמצווה, כמו הלולב או הערבה? או אולי זהו מאפיין של קיום המצווה?²⁰ זוהי בבואה של השאלה אותה שאלנו בתחילת דברינו: האם ההידור הוא חובה עצמאית, או אופן קיום של המצווה עצמה. כעת נוכל לשאול: האם הוא חלק מהעצם של המצווה או שהוא תואר שלה?

והנה בפועל בדרך כלל ההידור הוא חלק נוסף על עיקר המצווה (כמו אגד בלולב, שלהלכה הוא מחייב רק מדין הידור, נרות נוספים בחנוכה, ציצין שאינם מעכבים את המילה וכדו'), אך לפעמים הוא מאפיין של המצווה בכללה, (כמו אתרוג מהודר, שאין בו חלק נוסף על האתרוג הכשר אלא הוא צורה שונה, יפה יותר, של אתרוג). אך בפועל בשני המקרים ההידור מטרתו לאפיין את המצווה כולה. כלומר ההידור הוא מאפיין, שלכאורה הוא חלק מהמצווה עצמה, אך למעשה מטרתו היא אפיון של מעשה המצווה בכלל. כאשר עושים מעשה מצווה בהידור, זה נותן אופי ורוח כלשהי למצווה כולה.

הטענה שההידור הוא חלק ממעשה המצווה אך לא מקיום המצווה אין פירושה שאין להידור כל זיקה לקיום. פירוש טענה זו הוא שההידור הוא מאפיין של הקיום אך לא חלק ממנו. הוא חלק ממעשה המצווה שאינו מהווה חלק מהקיום. הוא תואר של הקיום ולא חלק מעצמותו. לעומת זאת, ההידור הוא חלק ממעשה המצווה (אך ברוב המקרים הוא לא תואר של המעשה, למעט הדוגמאות של אתרוג מהודר וכדו').

אמנם, כפי שראינו, המאפיינים של הדבר שורשם הוא בדבר עצמו. יש להם יסוד מציאותי, ולא כולם מצויים בתודעה המתבוננת. לכן, גם ההידור מבטא

¹⁹ בכל אחד משני המישורים הללו ניתן לחלק בין חלקים מעכבים ולא מעכבים. שאלות דומות ניתן לשאול לגבי כל מה שכינינו למעלה 'הלכות הרחב' (מכשירי מצווה,

כוונה, ספק, חצי שיעור וכדו').

משהו מן המצווה עצמה. לדוגמא, אגד בלולב לפי ר' יהודה הוא חלק מהמצווה עצמה (לולב צריך אגד). להלכה אנו פוסקים כחכמים שלולב אינו צריך אגד, אך אנו עושים אותו כהידור. במה האיגוד מהדר את הלולב? האם הוא הופך ליפה יותר? ספק רב. דומה כי ההידור מהטיפוס הזה מבטא משהו במצווה עצמה. חכמים לא רצו לחייב אותנו בעשייתו, אך ללא ספק גם הם ראו בו ביטוי למשהו מקיום המצווה עצמה.

הערה לסיום: הקשר לשבת 'שירה'

מעניין שהציווי על הידור מצווה מופיע בתוך השירה, שנקראת בשבת 'שירה'. כאשר אנו חושבים על הגדרת המושג שירה, לעומת פרוזה למשל, קשה מאד להציע מאפיינים ברורים. השירה היא צורה מסויימת של הצגה, וזאת בשתי משמעויות:

1. ייצוג של משמעות כלשהי.

2. הצגת השיר עצמו במדיום הכתוב.

הפרוזה מייצגת את המשמעות באופן ישיר, בעוד השירה, אם בכלל היא מייצגת משמעות כלשהי, עושה זאת באופן עקיף. הקשר בין הפירוש המילולי של השיר לבין ה'משמעות' שלו, אינו חד משמעי. שיר יכול לדבר על מעיין ונחל ושמש, ולכוין למשהו אחר לגמרי.

צורת ההצגה של הטכסט השירי מטרתה כנראה לבטא את העניין זה. אחד המאפיינים הברורים של שירה במקרא הוא הריוח בין המילים. יש הרבה יותר רווחים בין המילים מאשר בפרוזה. בעלי הדרוש כבר אמרו על כך שבשירה העיקר מצוי בין המילים, בגיליונין, ולא בתוכנן. גם בספר תורה יש קדושה לגליונין (קטעי הקלף שמחוץ לקטעים שמכוסים במילים). לכן התורה קרויה 'שירה', ללמדנו שיש בה הרבה מעבר לתוכן הפשטי של המילים.

ראינו שהידור מצווה מגלה שיש במצווה עצמה משהו מעבר לעצם המעשה. ההידור מגלה משהו שישנו במצווה, דווקא בגלל שהוא לא חלק ממנה. או בגלל הוולונטריות שלו, או בגלל שהוא מוגדר כחלק נפרד מקיום המצווה (אך מהווה חלק ממעשה המצווה). עשיית מצווה בהידור מגלה משהו על היחס לעשיית המצווה עצמה. לפעמים מה שנספח ונלווה לדבר מגלה על מהותו יותר ממה שכלול בו עצמו. זהו עיקר תוכנה של שירה. גם דפוס שירי הוא הופעה חיצונית שונה של המשמעות, אשר מגלה משהו ממנה עצמה. אולי זוהי הסיבה שדין הידור נלמד מפסוקי שירה.

מסקנות

1. המקור שמובא בחז"ל לחובת הידור במצוות הוא דרשה מן הפסוק "זה א-לי ואנוהו".
2. מעמד הדרישה להידור במצוות יכול להיות: מצוה עצמית, או פרט מפרטי המצוות (בדומה לדרישות 'רוחב' נוספות כמו, חצי שעור, לפני עיור וכו'). גם ביחס לחובה, לא ברור האם יש חיוב מלכתחילה בהידור מצוה, או שהדבר נתון להכרעתו האישית של המקיים. יש לכך נפקא-מינא הלכתית במקרים מסויימים שבהם המצוה מלכתחילה לא התבצעה בהידור.
3. נראה שקיימת מחלוקת ראשונים, האם חובת הידור המצוות היא מדאוריתא או מדרבנן. למאן דאמר שזו מצוה מדרבנן, הלימוד מן הפסוק 'זה א-לי ואנוהו' היא אסמכתא בעלמא (הרא"ש).
4. המהרש"ל מציג שיטה שלישית ביחס למצוה זו, (כנסיון הסבר לדברי הרא"ש) שלפיה, ההידור היא מצוה מדאוריתא שאין לו חובה להחמיר בספיקה, שכן מדובר בדין בעלמא להדר במצוות. אפשר, שזו הסיבה לכך שהרמב"ם השמיט הלכה זו של הידור עד שליש, משום שזו אינה ממש חובה הלכתית.
5. האחרונים חלוקים בשאלה האם ניתן (או צריך) לברך על הידור מצוה. ראיית רבי עקיבא איגר אינה עוסקת באופן ישיר בשאלה של ברכה מלכתחילה על הידור מצוה, אלא בשאלה האם אדם ששכח לברך על עיקר המצוה יכול לצאת בברכה על הידור המצוה, לאחר שהבצוע של עיקר המצוה הסתיים!
6. האחרונים דנים בשתי שאלות דומות ומשלימות: האחת האם ניתן להדר לאחר ביצוע המצוה? והשניה האם במקרה שהתשובה חיובית יש לברך על ההידור? שתי השאלות נוגעות למצוות מתמשכות (ולא רגעיות), ובסיס המחלוקת אפשר שהוא נוגע בשאלה האם המצוה הנדונה היא מצות פעולה או מצות תוצאה?
7. בניתוח עמוק יותר של דברי רבי עקיבא איגר נראה שההידור הוא חלק ממעשה המצוה, אך לא חלק מקיום המצוה.
8. לגבי המילה אנו מציעים נסוח מחודש לבסיס המחלוקת, שעיקרו כן: מצות המילה היא מצות תוצאה, ולכן קיום המצוה הוא כל עוד האדם מהול. ברם, מעשה המצוה היא פעולת המילה בלבד, והמחלוקת היא בשאלה, האם ההידור הוא חלק מקיום המצוה או ממעשה המצוה? ההשלכה לכך הינה בשאלה האם ניתן לבצע אותו לאחר סיום מעשה המצוה אך בתוך זמן

הקיום.

9. באנלוגיה למונחי הפילוסופיה אנו שואלים האם 'הידור מצוה' הוא חלק מהעצם של המצוה או שהוא תואר שלה? הצעתנו היא שההידור הוא מאפיין של קיום המצוה אך לא חלק ממנו. הוא חלק ממעשה המצוה, שאינו מהווה חלק מהקיום. הוא תואר של הקיום ולא חלק מעצמותו.

שני סוגי שלילה: בין עשין ללאוין

הנקודות הנדונות:

- שלילה לוגית ושלילה נורמטיבית
- מצווה תומכת ועיקרית
- היחס בין הבחנה לבין ההשלכות שנגזרות ממנה
- היחס בין 'עשה' ו'לא תעשה' על פי הרמב"ן
- שיטת 'בעל התניא' בשאלת היחס בין 'עשה' ל'לא תעשה'

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים ביחס בין מצוות עשה ללאו. לכאורה אנו רגילים להבחנה הזו, והיא נראית לנו פשוטה מאוד. ברם, במבט שני עולים כמה וכמה קשיים לא פשוטים. לא ברור מהו הקריטריון שקובע מתי מצווה כלשהי היא עשה מתי היא לאו. במאמר זה אנו דנים בקריטריון של לשון המקרא (אופן הניסוח של המצווה במקרא) ובקריטריון הפיסי (האם נדרשת פעולה בקום עשה או בשב ואל תעשה), ודוחים את שניהם. מעבר לכך, נראה שהתוכן אינו מכתיב את אופי המצווה, שכן ישנן מצוות עשה שמתקיימות על ידי אי עשייה (כמו איסור מלאכה בשבת), וכן מצוות לא תעשה שמתקיימות בקום ועשה (כמו בניית מעקה). יתר על כן, בכלל לא ברור כיצד יכול להיות הבדל מהותי בין לאו לבין עשה, הרי כל מצוות עשה ניתנת לנסח בצורה של לאו, ולהיפך, תוך שימוש בשלילה כפולה: במקום לצוות על הנחת תפילין ניתן לאסור מצב ללא תפילין, ובמקום לאסור אכילת חזיר ניתן לצוות על מצב של אי אכילת חזיר כמצוות עשה.

אנו מראים שיש לשאלות אלו השלכות על מניין המצוות, ודנים לאורן גם בשיטות הראשונים בסוגיית פטור נשים ממצוות עשה שיש גם לאו בצידן. בתוך הדברים אנו עומדים על כשל מתודולוגי נפוץ, כאשר מתוך המצוקה שתוארה עד כה יש שרוצים לתלות את ההבחנה היסודית בין עשה ללאו בהשלכות ההלכתיות של אותה הבחנה עצמה. אנו דוחים את ההצעות הללו, ומראים שהבסיס להבחנה הנדונה צריך להיות קודם (מבחינה לוגית) להשלכות שנגזרות ממנה. בסופו של דבר, אנו מציעים קריטריון אחר להבחנה בין לאו לבין עשה. לפי הצעתנו ההבדל נעוץ בשאלה האם התורה מצביעה על מצב רצוי, או שוללת מצב לא רצוי. לאחר מכן אנו משתמשים בניתוח לוגי כדי להסביר מדוע ניסוח בצורה של מצוות ל"ת, שמשתמש בשלילה כפולה, אינו שקול למצוות העשה המקורית. ניתוח זה מחדד את ההבחנה היסודית בין שלילה לוגית לבין שלילה נורמטיבית. השלילה הלוגית פועלת על ערך האמת של המשפט ואילו השלילה הנורמטיבית פועלת על תכני הרצון (על הנורמות עצמן).

א. בין עשה ללאו

מבוא

בעשרת הדברות הדיבר הרביעי הוא מצוות השבת (שמות כ, ז-י):

זְכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֹאכְתֶּךָ: וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת לַיהוָה לֵאמֹר כֹּל מְלֹאכָה אֲתָה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ עֹבְדֶיךָ וְאִמְתֶּךָ וּבְהִמַּתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְקֹוֹק אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ יְקֹוֹק אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ: ס

בתוך הדברים מופיעה מצוות עשה של 'זכור את יום השבת לקדשו', ומצוות ל"ת של 'לא תעשה כל מלאכה'. בפסוק המקביל בפרשת ואתחנן מופיעה מצוות העשה בלשון אחרת: "שמור את יום השבת", וחז"ל מסבירים שהכוונה שם היא ללאו.¹

והנה הרמב"ן על אתר דן בשאלה מהו היחס בין מצוות עשה ללאוין. במאמרנו לפרשת ויצא, תשסז, הבאנו את דברי הרמב"ן בדיון על לולאות לוגיות בהלכה. כעת נעסוק בהם מזווית שונה.

נביא כעת את הקטע מדברי הרמב"ן שנוגע ליחס בין עשין ללאוין:

ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו:

מצוות עשה יוצאות ממידת האהבה והרחמים, ומצוות ל"ת יוצאות ממידת היראה. מצוות עשה הן עשיית מה שהקב"ה רוצה מתוך אהבתו, ומצוות ל"ת הן הישמרות מכישלונות בדברים שהוא אינו רוצה שנעשה. ומכאן לומד הרמב"ן

² הרמב"ם בשורש התשיעי מזכיר שציוויים על שבת מופיעים בתורה 12 פעמים, וכמוכן שלא מונים כל אחד מהם לחוד במניין המצוות.

שכמו שהאהבה גדולה מהיראה כך מצוות העשה גדולות מהלאוין. מכאן הוא מסיק שעשה דוחה ל"ת. מאידך, העונש על עבירת לאו גדול מהעונש על עשה (למעשה על ביטול עשה אין בכלל עונש בבי"ד).
 בתוך דבריו הוא גם מזכיר את מדרש חז"ל לפיו נשים חייבות במצוות העשה של שבת, על אף שהזמן גרמה, מכיון שהן חייבות בלאו של שבת, וה'זכור' הוקש ל'שמור' (שנאמרו בדיבור אחד).

דברי בעל ה'תניא' באגרת התשובה

כפי שהזכרנו במאמר לפרשת תולדות, תשסז, הרמב"ן עומד שם על הסתירות לכאורה במעמדם ההלכתי של העשין והלאוין. מחד, עשה דוחה ל"ת, ומאידך על עשה מוציאים רק חומש מממונו ואין עליו עונש ואילו על לאו אדם חייב להוציא את כל ממונו ויש עליו עונש. כפי שראינו, יסוד דבריו הוא שקיום העשה גדול מהימנעות ממעבר על לאו, אך ביטול העשה קל מעבירה על לאו.
 אחד מקוראינו הביא לידיעתנו את דברי בעל ה'תניא' בפרק א מאגרת התשובה, אשר מתייחס גם הוא לשאלה זו, וכותב את הדברים הבאים:

תניא בסוף יומא שלשה חלוקי כפרה הם ותשובה עם כל אחד. עבר על מ"ע ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו עבר על מל"ת ושב תשובה תולה ויוה"כ מכפר. (פי' דאע"ג דלענין קיום מ"ע גדולה שדוחה את ל"ת. היינו משום שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור א"ס ב"ה (כמ"ש בזהר דרמ"ח פקודין אינון רמ"ח אברין דמלכא) וגם על נפשו האלקית כמ"ש אשר קדשנו במצותיו. אבל לענין תשובה אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך. מ"מ האור נעדר וכו' וכמארז"ל ע"פ מעוות לא יוכל לתקן זה שביטל ק"ש של ערבית או וכו'. דאף שנזהר מעתה לקרות ק"ש של ערבית ושחרית לעולם אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פ"א. והעובר על מל"ת ע"י שנדבק הרע בנפשו עושה פגם למעלה בשרשה ומקור חוצבה (בלבושי' די"ס דעשי' כמ"ש בת"ז לבושין תקינת לון דמנייהו פרחין נשמתין לב"נ וכו') לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוה"כ כמ"ש וכפר על הקדש מטומאות בני"י ומפשעיהם וכו' לפני ה' תטהרו לפני ה' דייקא ולכן אין ללמוד מכאן שום קולא ח"ו במ"ע ובפרט בת"ת. ואדרבה ארז"ל ויתר הקב"ה על ע"ז וכו' אף שהן כריתות ומיתות ב"ד ולא ויתר על ביטול ת"ת). עבר על כריתות ומיתות ב"ד תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין (פי' גומרין הכפרה והוא מלשון מריקה ושטיפה לצחצח

הנפש. כי כפרה היא לשון קינוח שמקנח לכלוך החטא) שנאמר ופקדתי בשבת פשעם ובנגעים עונם.

בעל התניא טוען שאמנם על מצוות עשה אין עונש ועל לאו יש, אבל הסיבה אינה קולתו של העשה, אלא להיפך: עונש לא יועיל לתקן את ביטול העשה, שכן היעדר האור שנגרם מביטול העשה בעינו עומד. העונש יכול לכפר רק על לאו, שכן הוא פועל כמטהר את טינוף החטא. אך חטא של לאו פועל טינוף רוחני כלשהו שהעונש מנקה אותו. אבל ביטול עשה גורם להיעדר אור, ולכן שום עונש לא יוכל לתקן זאת. אם כן, לשיטתו העשה חמור מהלאו לכל אורך החזית.

ב. הקשיים בהגדרת עשין ולאויין

מבוא

עד עתה הנחנו שעשה ולאו מוגדרים היטב, והשאלה בה עסקנו היתה מהו היחס ההלכתי הנכון ביניהם. מי חמור ממי, ולאילו השלכות הלכתיות. בפרק זה נראה שעצם ההגדרות של עשה ולאו הן בעייתיות, הן מבחינה לוגית והן מבחינה נורמטיבית.

הייחודיות של שבת: מבט ראשון על הקשיים הבסיסיים

ראינו למעלה שבמצוות השבת כלולות מצוות עשה ולאו. נדגיש שלשתי המצוות הללו יש אותו תוכן נורמטיבי: שתיהן אוסרות עשיית מלאכה (מל"ט אבות ותולדותיהן) בשבת.²

עובדה זו מחדדת קושי מאד יסודי שקיים ביחס בין עשין ללאוין. ראשית נשאל, מהו בדיוק ההבדל בין מצוות עשה לבין לאו? לכאורה העשה מצווה עלינו לקום ולעשות משהו (כמו מצווה להניח תפילין, להטיל ציצית בבגד, לברך ברכת המזון, לכבד הורים וכדו'), ואילו הלאו מזהיר אותנו שלא לעשות מעשה (כמו איסור אכילת חזיר, או איסור לבישת כלאיים וכדו'). ובמינוח ההלכתי המקובל נאמר שבמצוות עשה החיוב המוטל עלינו הוא בקום ועשה (=קו"ע), ואילו במצוות ל"ת החיוב המוטל עלינו הוא בשב ואל תעשה (=שוא"ת).

והנה, דווקא לאור ההבחנה החדה הזו, עולה השאלה כיצד תיתכן חפיפה

³ אמנם לפי פשט הגמרא ורוב הראשונים מ'זכור' נלמדת החובה לעשות קידוש והבדלה ולקדש את השבת בדברים. אבל לכולי עלמא יש מצוות עשה אחרת של 'תשבות' (מצווה פ"ה בחינוך) שתוכנה זהה ללאו.

תוכנית בין עשה ללאו? אם החובה המוטלת עלינו בעשה היא קו"ע ובלאו היא שוא"ת, איך ייתכן שעשה ולא מטילים עלינו את אותה חובה עצמה, כמו במקרה של שבת? אם נדייק יותר, המצווה בשבת אמורה היתה להיות מצוות ל"ת, שכן היא אוסרת עלינו לעשות מלאכה. החובה המוטלת עלינו היא בשוא"ת ולא בקו"ע. אם כן, עולה כעת שאלה נוספת: כיצד ה'זכור' בכלל מוגדר כעשה ולא כלאו, אם הוא מטיל עלינו חובת שוא"ת? יש לשים לב לכך שזוהי שאלה שונה מהקודמת, גם אילו לא היתה כאן מצוות ל"ת ('שמור'), עדיין לא ברור כיצד ניתן להגדיר את ה'זכור' כמצוות עשה? אם כן, קיימות כאן שתי שאלות: שאלה הכפילות ושאלת הגדרת מצוות 'זכור'.

כדי לחדד את הנקודה הזו, נציע הסבר מקובל למהותה של מצוות 'זכור'. רבים מסבירים שמוטלת עלינו חובה לשבות בשבת, ולא רק חובה שלא לעשות מלאכה. החובה לשבות היא כעין חובת קו"ע, ולכן היא מוגדרת כעשה ולא כלאו. הסבר זה, עוד לפני שתהינו על קנקנו, מסביר אך ורק את הקושי השני. הקושי של הכפילות בעינו עומד, אם אכן החובה בשבת היא לשבות, כי אז גם ה'שמור' היה צריך להיות מצוות עשה. בהמשך לאותו כיוון עלינו לומר שככל הנראה יש כאן שתי מצוות שונות: לשבות בקו"ע, ולהימנע מעשיית מלאכה בשוא"ת. אם כן, כעת לכאורה שני הקשיים מיושבים.

הקושי המהותי

ברם, הקושי המהותי בעינו עומד. אם אכן מצוות עשה יכולה להכיל תוכן שמבחינה מעשית מטיל עליי חובת שוא"ת, אז חוזרת השאלה מהו בעצם ההבדל בין עשין ללאוין? נציג את הקושי בצורה שונה: אם התורה היתה מצווה שלא להיוותר בלא תפילין, לכאורה היתה כאן מצוות ל"ת ולא מצוות עשה, אבל התוכן המעשי שלה היה כשל מצוות העשה להניח תפילין. אם כן, מהו ההבדל בין עשה ללאו? מתי התורה מגדירה חובה כלשהי כלאו ומתי כעשה? אם הקריטריון המעשי אינו מגדיר את היחס בין עשין ללאוין, מהו בכל זאת הקריטריון להבדל? ניתן לשאול זאת אחרת: מה היה ההבדל אם התורה לא היתה מטילה עלינו לאו של שמירת שבת אלא רק עשה, או להיפך? לכאורה החובות המעשיות שלנו היו נראות אותו דבר בדיוק.

יהיו שירצו לענות שההבדל הוא מבחינת ההשלכות ההלכתיות: לדוגמא, אם יש כאן לאו אזי נשים חייבות בו, אך אם זהו עשה אזי הן פטורות (כי הזמן גרמו). כמו כן אם יש כאן לאו אז עלינו להוציא את כל ממוננו בכדי להישמר שלא לעבור

עליו, אך אם יש כאן עשה אזי מוטלת עלינו חובה להוציא עד חומש (ראה על כך במאמרנו לפרשת תולדות, תשסז). אולי ישנו הבדל מבחינת דיני ספיקות (ראה במאמר לפרשת בא, תשסז) ועוד. ישנם גם הבדלים לקולא בגלל הלאו, לדוגמא: אם שבת מתנגשת עם לאו אחר שעומד מולה, אזי מכיון שיש בה עשה היא תדחה אותו. אך אם היא היתה רק לאו ולא עשה, לא היתה כאן דחייה.

ברם, כל אלו אינם מועילים לנדון דידן. כל אלו הן השלכות הלכתיות שהן תוצאות של העובדה שמדובר כאן בלאו ולא בעשה. אך אנו עוסקים בשאלה באיזה מובן שונה הלאו מהעשה? מהו הגורם לכך שלעשה וללאו יש גדרים שונים והלכות שונות. לא ייתכן שהתוצאות הן המגדירות את ההבדל עצמו, כאשר הן אינן אלא תוצאה שלו.

באופן קונקרטי יותר, מהו הגורם לכך שעלינו לעבור על לאו כדי לשמור שבת (בגלל עשה דוחה ל"ת)? העובדה שבשבת יש גם עשה ולא רק לאו, לכאורה אינה משקפת שום דבר מהותי מצד עצמה. לכאורה החובה המוטלת עלינו בשבת היא חובת שוא"ת, וחובות כאלה אינן דוחות לאוין. אם כן, מה יש בעשה שאין בלאו מעבר להגדרה הסמנטית? מתי התורה מגדירה את החובה כחובה להניח תפילין, ומתי היא מגדירה את החובה שלא להיות בלא תפילין.

השלכה לגבי מניין המצוות

הרמב"ם בשורש התשיעי עומד על כך שאין למנות מצוות כפולות. אם מצווה חוזרת כמה פעמים בתורה, היא תימנה במניין המצוות רק פעם אחת. הזכרנו למעלה שאחת הדוגמאות שהוא מביא היא שמירת שבת, שמוזכרת בתורה 12 פעמים, ונמנית במניין המצוות רק פעם אחת.

והנה בשורש השישי הרמב"ם מסייג את העיקרון הזה, וקובע שאם יש באותו נושא מצוות עשה ולא, אנו מונים את שניהם במניין המצוות. ושוב, אחת הדוגמאות היא שבת: גם הלאו ('שמור') וגם העשה ('זכור') נמנים במניין המצוות של הרמב"ם.

זהו ביטוי לכך שהכפילות בין עשה ללאו שונה מהכפילות בין שני עשין או שני לאוין. שני לאוין או שני עשין הם חזרה בעלמא (הרמב"ם מסביר שם שהחזרה מיועדת להדגיש את חומרת העבירה, והרמב"ם בהשגותיו שם חולק עליו בזה). אך אם הכפילות היא בין לאו לעשה אז כנראה שיש הבדל מהותי ביניהם, שבגללו שניהם נמנים במניין המצוות. בכל המקרים בהם מדובר כאן העשה והלאו הם בעלי תוכן חופף (כמו במקרה של שבת), שאם לא כן הדיון כלל לא היה מתעורר.

מהו, אם כן, ההבדל שגורם ללאו ולעשה להימנות ולא להיחשב ככפולים?
 ובאמת הגרי"ף פערלא בהקדמתו **לספר המצוות לרס"ג** (על השורש השישי)
 טוען שרס"ג חולק על הרמב"ם בעניין זה, ובאמת הוא אינו מכליל לאו ועשה
 לחוד במניינו. מבחינתו הכפילות שבין לאו ועשה היא בדיוק כמו הכפילות בין
 שני עשין או שני לאוין, ומי משניהם יימנה? מסתבר שזו תהיה המצווה שאופייה
 מתאים לתוכן המעשי של הציווי. אמנם לא בהכרח מדובר על האופי המעשי של
 המצווה, אלא יותר תוכנה המהותי. לדוגמא, בשמירת שבת התוכן המעשי הוא
 שוא"ת (=הימנעות ממלאכה), אך אצל רס"ג היא נמנית דווקא כמצוות עשה ולא
 כלאו.

חידוד השאלה

מהי אם כן, שיטת הרמב"ם בעניין זה? כיצד הוא מבחין באופן מהותי בין לאו
 לבין עשה, כאשר שניהם בעלי אותו תוכן נורמטיבי? אם ההבחנה אינה מבוססת
 על קו"ע לעומת שוא"ת, אז מהי ההבחנה העקרונית ביניהם?
 לכאורה דברי בעל ה**תניא** למעלה מציעים הסבר אפשרי. מצוות עשה מטרתה
 הגברת אור, ומצוות ל"ת עניינה הוא מניעת 'טינוף' מהנפש. אך גם הבחנה זו
 אינה נוגעת ישירות לנדון דידן. השאלה בה אנו עוסקים מצויה כל כולה בספירה
 הנורמטיבית: אנו שואלים מהו ההבדל הקטגוריאלי בין עשה ללאו מבחינה
 הלכתית, ולא מבחינה מטפיסית. העובדה שמעשים כלשהם מוסיפים אור
 ואחרים גורמים ל'טינוף' אינה מסייעת לנו להבין את המשמעות ההלכתית
 שלהם. מדוע באמת שמירת שבת מוסיפה אור, או מונעת טינוף? ובכלל, כיצד
 קובעים אילו מעשים מוסיפים אור ואלו יוצרים טינוף? על פניו אמור להיות לזה
 קשר כלשהו למושגים של קו"ע ושל שוא"ת, שהרי אפילו המינוח הוא מצוות
 'עשה' ו'לא-תעשה', ולפחות במישור ההלכתי זה ממש לא נראה כך.

ג. סוגיית קידושין לד ע"א: חיוב נשים במעקה

מבוא

הגמרא במסכת קידושין לד ע"א מונה את מצוות העשה שהזמן גרמן ואת אלו
 שלא הזמן גרמן:

ת"ר: איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא? סוכה, ולולב, שופר, וציצית, ותפילין;
 ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן.

תוד"ה 'מעקה', ועוד כמה ראשונים על אתר, מקשים:

מעקה אבידה ושילוח הקן - תימה לרבי בכל הני כתיב לאו במעקה כתיב (דברים כב) לא תשים דמים בביתך אע"ג דמוקמינן ליה (בב"ק דף טו:)
למגדל כלב רע וסולם רעוע דהיינו שימה בידיים מ"מ אתי נמי למעקה דהא דרשי בסיפרי ועשית זו מצות עשה לא תשים דמים זו מצות לא תעשה ובאבידה נמי כתיב (דברים כב) לא תוכל להתעלם ובשילוח הקן כתיב (שם) לא תקח האם על הבנים וא"כ איך יהיו נשים פטורות אפילו הם זמן גרמא והא השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה?

הקושיא היא מדוע מונים מעקה ברשימה, הרי מצווה זו (כמו עוד כמה מהרשימה) יש בה גם לאו, ולכן נשים היו חייבות בה גם אם היא כן היתה תלויה בזמן. לכאורה מדובר כאן בדיון טכני על פטור של נשים ממצוות מסויימות, אך להלן נראה שבמהלך הדיון עולות כאן תפיסות עקרוניות בדבר היחס בין עשין ללאוין.

שיטת התוס'

תוס' מיישב את הקושיא כך:

ואומר ר"י דבכולהו משכחת בהו עשה בלא לאו ובמעקה אין שייך לא תשים דמים אלא בבונה בית מתחילה על מנת שלא לעשות מעקה אבל אם היה בדעתו לעשות מעקה ולאחר שבנאו נמלך או שעשה ונפל אין שם אלא עשה דועשית מעקה ואז נשים פטורות.

כלומר תוס' באמת מוצא עצמו נאלץ לחלק בין העשה לבין הלאו, ולהראות שתוכנם המעשי והנורמטיבי הוא שונה. אמנם הסיבה לכך אינה הבעייה הלוגית שהעלינו כאן אלא סיבה טכנית (של פטור נשים). נראה שתוס' אינו מוטרד מעצם הכפילות בין עשה לבין לאו, כלומר מכך שלשניהם יש תוכן מעשי זהה.

ישנה כאן הערה מעניינת של בעל הפני יהושע, שטוען שלולא דברי התוס' הוא היה מפרש שיש הבדל בין העשה לבין הלאו לעניין זה שבעשה יש מצווה בו יותר מבשלוcho. כלומר אם עשיית המעקה היא מצוות עשה, אזי יש מצווה לעשות אותו בעצמנו. אך אם מדובר רק בלאו, אז אין כל עניין לעשות את המעקה, ובודאי לא בעצמנו. מה שמוטל עלינו הוא לוודא שלא יהיה מצב בו הגג יישאר ללא מעקה. כוונתו לומר שגם אם אין שום הבדל תוכני בין העשה לבין הלאו, ישנן השלכות הלכתיות להגדרתם כעשה או כלאו. לכן לא קשה קושיית התוס', שכן אם מעקה היתה מצווה שהזמן גרמא, אזי נשים אמנם היו צריכות לדאוג לכך שהגג לא יישאר בלי מעקה, אך לא היתה מוטלת עליהן חובה לעשות זאת

בעצמן. ולזה מתכוונת הגמרא באומרה שמעקה אינו מצווה שהזמן גרמא, לומר לנו שגם הנשים חייבות לעשות את המעקה בעצמן. יש לשים לב לכך שהפנ"י מניח שאין כל הבחנה מעשית בין תוכן העשה לבין תוכן הלאו, ובכל זאת הוא טוען שתהיה השלכה הלכתית להגדרת המצווה כעשה או כלאו. זה כמובן מחדד מאד את הקשיים שהעלינו במבוא. והנה בהמשך התוס' מובא הסבר נוסף לקושיא:

וי"מ דמ"מ איכא נפקותא כשיהיה לאשה לקיים מצות עשה דאי הוה אמינא דנשים פטורות מעשה דלאו הזמן גרמא כמו כן יהיו פטורות מן הלאוין דאיכא למימר דאתי עשה ודחי ל"ת אבל כשהן חייבות בעשה דלאו הזמן גרמא אז לא יבא עשה אחר וידחנו דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

תוס' מעלה אפשרות שעל אף שיש לאו במעקה חשוב לחדש שמהעשה נשים לא פטורות. לטענתו ההשלכה היא במצב בו ישנה מצוות עשה שעומדת כנגד מצוות מעקה. במצב כזה, אם נשים היו פטורות מהעשה (כי הזמן גרמו) אזי נותר שם רק לאו. אם כן, העשה שעומד כנגדו היה צריך לדחות אותו. לעומת זאת לגבי גברים העשה לא ידחה את מצוות מעקה, שכן לגביהם יש שם גם לאו וגם עשה. נציין כי זוהי הערה דומה לדברי הפנ"י שהובאו לעיל, אלא שלפי הדעה הזו בתוס' לא צריך שום הבדל הלכתי בין העשה ללאו. ההבדל ייווצר בסיטואציות שבהן המצווה הזו עומדת כנגד מצוות עשה אחרת, והשאלה היא האם היא תידחה או לא.

הסיטואציה שבה תבוא עמדה זו לידי ביטוי, מתוארת בהמשך התוס', בתוך הקושיא של ר' יוסף מארץ ישראל על הגישה שתוארה לעיל:

אך הקשה הר"ר יוסף מארץ ישראל על פירוש זה א"כ גבי אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט (שבת דף כה) משום די"ט עשה ולא תעשה ושריפת קדשים אינה אלא עשה אשה שאינה חייבת בעשה די"ט דהוי זמן גרמא וכי תוכל להדליק בשמן שריפה ביו"ט וכ"ת אין הכי נמי אמאי לא לישתמיט תנא דלא אמר לך?

המצב של שריפת תרומה טמאה ביו"ט הוא בדיוק המצב שתואר למעלה. יש מצוות עשה לשרוף את התרומה, וכנגדה יש איסור מלאכה ביו"ט, שמורכב מלאו ועשה. לכאורה לפי דברי התוס' הנ"ל יוצא שנשים תוכלנה לשרוף קדשים (כמו תרומה) שנטמאו ביו"ט, הרי מלאכה ביו"ט אסורה על נשים רק בלאו ולא בעשה (כי העשה הוא תלוי בזמן ונשים פטורות ממנו). ר' יוסף מקשה שלא מצינו אף פוסק, בתלמוד או אחריו, שהתיר זאת לנשים. לכן הוא דוחה את דברים האלה

באומרו:

**אלא מאי אית לך למימר דעשה שיש עמו לאו אף הלאו אלים ולא דחי ליה
עשה אף הכא הלאו אלים.**

ר' יוסף טוען שכאשר יש לאו שבא עם עשה חופף בתוכנו, הלאו עצמו נעשה חמור יותר. לאו כזה אינו נדחה בפני מצוות עשה. זהו ההסבר שהוא מציע מדוע גם לנשים אסור לשרוף תרומה טמאה ביו"ט. הוא ממשיך ואומר שלפי זה נדחית הצעת התוס' שהובאה לעיל, שכן גם אם הלאו והעשה במעקה הם חופפים בתוכם, הימצאות העשה מאלימה את תוקפו של הלאו, ואף עשה אחר לא ידחה אותו.

כיצד עלינו להבין את הטענה שהימצאות הלאו מאלימה את מצוות העשה? מדוע זה קורה? לכאורה, ההיפך הוא הנכון: אם צריך להוסיף עשה אז ברור שהלאו כשלעצמו הוא חלש.

מסתבר שר' יוסף סובר שהלאו והעשה אינם נמנים כשתי מצוות נפרדות. עצם הימצאות שני ציוויים כאלה בתורה מעידה שהתורה רואה באיסור הזה משהו חמור. הוא נמנה כלאו בלבד, אך זהו לאו חמור שכן הוא הודגש פעמיים, ולכן הוא לא יידחה בפני עשה אחר. אם כן, נראה כי הנחתו של ר' יוסף היא שלאו ועשה זו אכן כפילות רגילה, כמו שני לאוין או שני עשין, וכפי שראינו בשורש התשיעי לרמב"ם כפילות רגילה רק מעידה על יתר חומרה אך היא ודאי לא נמנית כשתי מצוות.

לפי ר' יוסף ההסבר השני בתוס' נדחה, ולכן עלינו לחזור בהכרח להסבר הראשון, לפיו יש הבדל מעשי בתוכן בין הלאו לעשה. אלא שלפי תוס' הבסיס להסבר הזה היה טכני (כדי לבאר את פטור הנשים), ואילו לפי ר' יוסף נראה שאנו מגיעים לתפיסה זו על בסיס עקרוני: אם היתה חפיפה מלאה בתוכן, כי אז כלל לא היו כאן שתי מצוות אלא מצווה חמורה אחת.

השוואה לשיטת רס"ג

נראה מדבריו שהמצווה האחת הזו היתה נמנית אצלו כלאו ולא כעשה (ר' יוסף מכנה אותו 'לאו אלימתא'). מהי הסיבה לכך שהוא בוחר למנות זאת דווקא כלאו? נראה שהוא סובר כרס"ג שיש למנות את המצווה המתאימה לאופי התוכני של הציווי. אלא שיש לשים לב לכך, שלגבי יו"ט, ששם לדעתו התוכן אכן חופף, הוא מונה דווקא את הלאו ולא את העשה. זאת בניגוד לרס"ג שכפי שראינו למעלה מונה בשבת וביו"ט דווקא את העשה נראה שיש כאן תפיסה דומה לרס"ג

מבחינה אחת ושונה ממנו מבחינה אחרת. ר' יוסף מסכים עם רס"ג שעשה ולאן בעלי תוכן חופף מהווים כפילות רגילה (בניגוד לעמדת הרמב"ם), ולכן יש למנות רק מצווה אחת מבין שניהם. ברם, לפי רס"ג ראינו שהמנייה אינה תלויה דווקא בתוכן המעשי של המצווה, שהרי בשבת התוכן המעשי הוא שוא"ת, ובכל זאת רס"ג מונה אותה כמצוות עשה. על כך חולק ר' יוסף, ולדעתו מה שקובע הוא אך ורק האופי המעשי של המצווה: לדעתו מצוות עשה היא מצווה שבקו"ע, ולאן הוא מצווה שבשוא"ת.

שיטת הרמב"ן: לאו שתומך בעשה

והנה הרמב"ן (וכן הוא בריטב"א על אתר) בחידושי מביא את קושיית התוס' ודוחה את התירוץ. לבסוף הוא מציג אלטרנטיבה משלו ליישב את הקושי:

ולי נראה שעיקר מצותו עשה, שאין לאו שבו אלא לקיים העשה, דכתב רחמנא ועשית מעקה תחלה והדר לא תשים דמים בביתך כלומר לא תעכב מלעשות מצוה זו, ולאן שאין בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו הוא, ואלו היו נשים פטורות מעשה היו פטורות אף מן הלאו, שאין הלאו אלא קיום העשה, אבל בשאר מצוות עשה שיש בהם לאו ועשה חייבות הן בשניהן כדאמרינן בשבת (כד ב) ובביצה (ח ב) שבתון עשה הוא ולא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה, ואיש ואשה שוין בדבר.

הרמב"ן מסביר שאם מעקה היתה מצוות עשה שהזמן גרמא נשים היו פטורות ממנה על אף שקיים במקביל לה גם לאו. הסיבה לכך היא שבמעקה הכפילות היא מהותית, לא כמו בשבת ויו"ט. במקרה של מעקה, הלאו אינו אלא קיר תמך לעשה, שמיועד לוודא שנבצע את מצוות העשה. במצב כזה אם הנשים היו פטורות מן העשה הן היו נפטורות גם מהלאו. כלומר קיומו של הלאו אינו מיייתר את הצורך בחידוש הגמרא לגבי כך שנשים חייבות בעשה דמעקה.

ניתן להבין את דברי הרמב"ן בשני אופנים:

1. הזכרנו למעלה שהרמב"ן בשורש התשיעי אינו מוכן לקבל כפילות רגילה בתורה. לדעתו גם במקום שהתורה חוזרת על אותו ציווי עצמו (עשה או לאו) כוונתה ללמד אותנו בכך משהו נוסף. אם כן, בכל מקרה בו אנו רואים כפילות מלאה, על כורחנו טמון בו גם הבדל תוכני. אם לא נמצא הבדל תוכני אזי, אחד הצדדים מיועד לתמוך בשני והוא כלל אינו נמנה כמצווה נפרדת. לפי הכיוון הזה הלאו כאן אינו אלא עשה שמנוסח בצורה שונה.

כיוון זה הוא בעייתי. ראשית, מדוע הרמב"ן בוחר דווקא את העשה ולא את

הלאו כעיקרי? שנית, הרי לגבי שבת ויו"ט הוא מקבל כפילות של לאו ועשה כקבילה. במה, אם כן, שונה מצוות מעקה?
 2. לאו ועשה הם אמנם שתי מצוות. לאו שתומך בעשה הוא עדיין לאו, אך במהותו הוא לאו מיוחד שכל עניינו הוא תמיכה בעשה. כעת נוכל להבין שגם אם יש כאן לאו ועשה (לא כמו בכיוון הראשון) נשים היו פטורות משניהם, שכן אם הן היו פטורות מן העשה מדוע לחייב אותן בלאו? הרי כל מטרת הלאו היא לוודא שעושים את העשה, וכשאינן עשה אין במה לתמוך, ולכן ודאי שלא חייבים גם בלאו.

ההבדל בין שני הכיוונים הוא כמובן לגבי השאלה האם כשעוברים על מעקה עוברים על לאו ועשה או רק על עשה? בפועל ההבדלים המעשיים בין שני הכיוונים הם מועטים, אם בכלל. כמעט כל ההבדלים בין לאוין לבין עשין לא יבואו כאן לידי ביטוי. לדוגמא, כמה ממון נצטרך להוציא כדי לא לעבור על מצוות מעקה? לכאורה רק חומש, שכן המטרה היא לקיים את העשה, והלאו מיועד רק לוודא שנקיים אותו. אמנם יש לדחות ולומר שבדיוק בגלל זה התורה הוסיפה כאן לאו כדי לומר לנו שעל מעקה יש להוציא את כל ממוננו. אבל מבחינת מהות האיסור קשה לקבל זאת, שכן הלאו כאן במהותו הוא עשה (או תמיכה בעשה), ולא ברור מדוע ניסוח של התורה משנה זאת? כמו שראינו למעלה, הניסוח בתורה אינו הסבר מספק להגדרת פעולה כלשהי כלאו, אלא צריך להיות לזה בסיס נורמטיבי כלשהו.

ומה לגבי עונש? לכאורה אותם שיקולים יעלו גם בהקשר זה. מחד, על עשה לא עונשים, ולכן קשה לראות כיצד נענוש על הלאו שכל עצמו אינו אלא קיר תמך לעשה. והנוסח בו נאמר הציווי אינו יכול להיות בסיס מספק לכך.

יישום לגבי האכלת קטנים ביו"כ

בעל **דברי יחזקאל**, סי' טו סק"ח, מיישם את סברת הרמב"ן בהקשר הלכתי נוסף. רבים מן המפרשים מקשים כיצד מותר להאכיל קטנים ביום הכיפורים, הרי יש איסור על ספיית איסור לקטן בידיים (שנדרש מ'לא תאכלום' – לא תאכלום. ראה יבמות ק"ג ע"א).³ חלקם מסבירים שזה בגלל פיקוח נפש, אך הדבר תמוה. בעל **דברי יחזקאל** מביא שיטות פוסקים שאין איסור על ספיית איסור לקטן אלא בלאו ולא בעשה. בהמשך הוא אומר שהלאו (=איסור אכילה) ביו"כ מיועד

⁴ איסור זה הוא גם על קטן בן יומו. זהו איסור דאורייתא, והוא אינו קשור לדיני חינוך שאינם אלא חיוב דרבנן מגיל חינוך. האיסור הזה מוטל על כל גדול, ולא דווקא על ההורים, בניגוד לחיוב חינוך שמוטל אך ורק על ההורים.

לתמוך בעשה (=חובת העינוי), ולכן במקרה זה מותר להאכיל את הקטנים ולעבור גם על הלאו.

עיון נוסף בדברי הרמב"ן

בסופו של דבר, עלינו לשאול את עצמנו מדוע הרמב"ן החליט שבמעקה זהו עשה, ולא לאו? למה הוא לא קבע שדווקא העשה הוא המיועד לתמוך בלאו? נסיף לשאול: מדוע לגבי שבת הוא אינו אומר דבר דומה? למה שם נשים לפי תפיסתנו נשים כן חייבות?

מסתבר שלעניין שבת ויו"ט הרמב"ן רואה שהעיקר הוא הלאו ולא העשה, ולכן נשים חייבות בהם. לעומת זאת, במעקה העיקר הוא העשה, ולכן אם זה היה תלוי בזמן אזי נשים היו פטורות. במעקה די ברור מדוע העיקר הוא דווקא העשה, שכן הציווי עניינו הוא שנקום ונעשה מעשה (=נבנה מעקה). לעומת זאת, בשבת המהות היא שלא נעשה מלאכה, ולכן שם העיקר הוא הלאו.

יש להדגיש שהרמב"ן אינו עושה את החילוק הזה לעניין מניין המצוות, כמו רס"ג או ר' יוסף מא"י. הוא כותב בפירושו בהשגותיו לשורש השישי שהוא מסכים לדעת הרמב"ם שיש למנות את העשה והלאו בנפרד. טענתו כאן היא רק לעניין מה עיקר ומה טפל, וההשלכה היא לפטור נשים. במעקה, אם הוא תלוי בזמן, אמנם היו כאן שתי מצוות (לא כרס"ג), אך נשים היו פטורות משתייהן. לעומת זאת, בשבת ויו"ט שהמצוות תלויות בזמן, יש אמנם שתי מצוות (שוב, לא כרס"ג), אך נשים חייבות בשתייהן.

ד. הפתרון: בין שלילה נורמטיבית לשלילה לוגית

בחזרה לשאלה העקרונית של היחס בין עשין ללאוין

דברי הרמב"ן מעוררים את הקושי היסודי שהעלינו למעלה ביתר תוקף: אם התוכן של העשה והלאו, הן בשבת ויו"ט והן במעקה, הוא חופף, אז באיזה מובן יש כאן לאו ועשה? עוד נוכל להקשות: באיזה מובן הלאו ד"לא תשים דמים בביתך" בכלל תומך בעשה של מעקה? מה יש בלאו שאין בעשה, ובפרט על רקע מה שהרמב"ן עצמו אומר שאין בו מאומה מעבר לעשה שהרי כל עצמו אינו אלא תמיכה בעשה. הרי דווקא בגלל התמיכה הזו הרמב"ן מסיק שאין בלאו הזה כל חומרה יותר מאשר בעשה, אז מדוע, ובאיזה מובן, קיומו של לאו מחזק את העשה?

זה מחזיר אותנו לשאלות הכלליות אותן הצגנו בפרק למעלה: מהו באמת ההבדל בין מצוות עשה לבין לאו? מדוע הציווי לשמור שבת שונה מציווי לא לחלל שבת, כאשר התוכן של שני הציוויים הוא זהה לחלוטין?

הבעייה הלוגית

ניתן להציג את השאלה כבעייה לוגית: לכאורה הפעלה כפולה של שלילה לוגית מוליכה אותנו לאותה תוצאה. אם כן, כאשר התורה מצווה אותנו לא להימצא בלי תפילין, זה בדיוק כמו ציווי להיות עם תפילין. אם כן, הלאו והעשה המנוגדים הם בהכרח בעלי תוכן מעשי זהה, ולכן לכאורה זו אותה מצווה עצמה בשני ניסוחים.

העמדת הבחנה על השלכות שנגזרות ממנה

אהרן שמש, במאמרו 'לתולדות משמעם של המושגים מצוות עשה ומצוות לא תעשה'⁴, מחלק בין אלו המגדירים לאו ועשה בצורה לשונית (דרך ניסוח התורה) לבין אלו המגדירים אותן בצורה ביצועית (דרך האופן של הקיום או העבירה: שוא"ת לעומת קו"ע). אך ברור ששתי החלוקות אינן מספקות, כפי שנראה כעת.

לגבי החלוקה המעשית, לפחות בשיטת הרמב"ם שמונה מצוות עשה לשבות (=לא לעשות מלאכה) בשבת, ברור שאין בה כדי לתת מענה לשאלת הקריטריון המבחין בין לאו לעשה. אפילו רס"ג, שלעניין שבת מונה רק מצווה אחת, מונה זאת כמצוות עשה ולא לאו. כלומר גם בעיניו האופי המעשי אינו זה הקובע. הרמב"ן, כפי שראינו למעלה אמנם חולק על רס"ג בעניין הכפילות בין לאו לעשה, אך הוא מגדיר את העיקר והתפל בין הלאו והעשה לפי האופי המעשי: הוא סובר שבמעקה העיקר הוא העשה כי המטרה היא עשיית המעקה, וזו החובה המוטלת עלינו, ואילו בשבת ויו"ט העיקר הוא הלאו, כי החובה המוטלת עלינו היא לשבות. ובכל זאת, הרמב"ן אינו ממיין כך את הלאוין והעשין, שהרי הוא אינו חולק על העובדה שבשבת ויו"ט יש גם לאו וגם עשה, וכך גם במעקה. הדיון שלו נוגע רק לשאלה מיהו העיקרי ביניהם, אך הוא מוכן לקבל לאו שמטיל חובה לעשות משהו בקו"ע (כמו במעקה) או עשה שמצווה לא לעשות משהו (כמו בשבת).

אמנם נכון שלפי הצעתנו לעיל בשיטת ר' יוסף מארץ ישראל ייתכן שהקריטריון הוא הקריטריון המעשי, אך זוהי שיטת יחיד, וגם היא אינה מפורשת בדבריו.

⁵ תרביץ, שנה עב, חוברות א-ב, תשרי-אדר ב תשס"ג, 133-149.

ומה באשר לחלוקה הלשונית? אפשר אולי לומר שמצוות עשה היא מצווה שהתורה מנסחת אותה כמצוות עשה (כלומר כציווי של קו"ע), ומצוות ל"ת היא זו שמנוסחת כחובת שוא"ת. האם זה יכול להיות הקריטריון שמבחין בין לאו לבין עשה?⁵ אין ספק שלא. וזאת משתי סיבות עיקריות:

1. כפי שראינו, ברובד הלוגי הניסוחים הללו הם שקולים. לא ייתכן שהנוסח עצמו מכונן את ההבחנה בין סוגי המצוות הללו.
2. חלוקה לשונית-סמנטית אינה יכולה להוות יסוד לוגי להבחנה מהותית, שהרי היא רק משקפת את עובדת קיומה של ההבחנה, אך בשום אופן לא מכוננת אותה. דווקא מפני שמצוות מסויימות הן בעלות אופי של עשה הן מנוסחות לשונית כמצוות עשה, וכן לגבי מצוות ל"ת. השאלה היא מהו אותו אופי שמבחין בין שני סוגי המצוות הללו? הנוסח הוא ביטוי להבדל ולא ההבדל עצמו.

דוגמא: קדשים קלים

מכיון שסוג הכשל הזה הוא נפוץ נעמוד עליו עוד מעט. ראינו כאן כמה הצעות להעמיד הבחנה מהותית על ההשלכות שלה: או ההשלכות ההלכתיות (הגדרים של מצוות עשה ולאן), או הסמנטיות (צורת הניסוח של עשה ושל לאן). כפי שטענו למעלה, לא ייתכן להעמיד הבחנה מהותית על ההשלכות שיוצאות ממנה. חשוב להבחין בין הסיבות להבחנה זו לבין התוצאות שנגזרות ממנה.

כידוע, ישנה מחלוקת האם קדשים קלים הם ממון בעלים או שהם ממון גבוה. צריך להבין באיזה מובן קדשים קלים יכולים להיות ממון בעלים, הרי הם קדושים ומיועדים להקרבה בלבד. במובן זה קדשים קלים הם כמו קדשי קדשים.

והנה יש מהמפרשים שמביאים הסבר לכך שהם ממון בעלים את העובדה שניתן לקדש בהם אישה (על ידי נתינת שווה כסף שהוא קדשים קלים), וכדו'. אולם העובדה שניתן לקדש בהם אישה אינה הסיבה לכך שהם מוגדרים כממון בעלים, אלא תוצאה של הגדרה זו. לא ייתכן להביא את האפשרות לקדש אישה כהסבר או יסוד מכונן להיותו של משהו ממון של משהו. ברור שחייב להיות הסבר מטא-משפטי שמגדיר את אופי וסוג הבעלות.

הגדרה של מצוות עשה דרך האופי שלהן (כחובות של קו"ע), אם היא היתה נכונה אזי היא בהחלט הגדרה טובה. כאן ניתן בסיס מטא-הלכתי להבדלים

⁶ בדברי הרמב"ן למעלה ראינו שהציווי 'שמור' מתפרש כלאו, על אף שזהו ביטוי דומה באופיו לציווי 'זכור' שמתפרש כעשה. אך זהו מקרה יוצא דופן, ואין ללמוד ממנו. בדרך כלל מצוות ל"ת מנוסחות דרך 'הישמר, פן ואל'.

הלכתיים-נורמטיביים. ההשלכות ההלכתיות עצמן לא מובאות כאן כבסיס להבחנה, אלא כנגזרות שלה. גם הניסוח של התורה הוא תוצאה של ההבחנה הזו ולא היסוד המכונן אותה. אלא שכפי שראינו, לפי רוב הראשונים הגדרה זו אינה נכונה, ולכן אנחנו מחפשים הגדרה מהותית אחרת שתיתן לנו קריטריון להבחין בין לאו לעשה.

הצעתנו לקריטריון שמבחין בין עשין ללאוין

מכל השיקולים שעלו עד כה עולה כי הגדרת מצוות העשה היא הבעת רצון חיובית של התורה, ואילו לאו הוא הבעת רצון שלילית. לדוגמא, הציווי לעשות מעקה הוא הבעת רצון להגיע למציאות שבה יהיה לגג מעקה. כאשר התורה מצביעה על מה שהיא רוצה זוהי מצוות עשה. לעומת זאת, כאשר התורה מצביעה על מה שהיא לא רוצה זוהי מצוות ל"ת. לדוגמא, הציווי "לא תשים דמים בביתך", פירושו שהתורה לא רוצה שיהיה מצב שבו בביתי יהיה מכשול מסוכן. זוהי הבעת רצון לגבי מצב שאינו רצוי לתורה, ולכן זהו לאו ולא עשה.

כעת נוכל להבין שהחלוקה בין עשה ללאו אינה קשורה לשאלה האם אני נדרש לעשות פעולה אקטיבית בקו"ע או נדרש לא לעשות פעולה, כלומר בשוא"ת. נבחן זאת בשתי הדוגמאות החריגות שהובאו למעלה: מצוות השבת – שבה יש מצוות עשה שבאה לידי ביטוי מעשי בצורה של בשוא"ת, ומצוות מעקה – שבה יש מצוות ל"ת שבאה לידי ביטוי מעשי בצורה של קו"ע. נראה כעת כיצד ההגדרה שהצענו מסבירה את שתי התופעות הללו.

המצווה לשבות בשבת מתפרשת לפי דרכנו כהבעת רצון שאהיה במצב של שבתה בשבת, ולכן זוהי מצוות עשה. התורה אמרה כאן מה היא רוצה שיהיה ולא מה היא לא רוצה שיהיה, ולכן זוהי מצוות עשה. זאת על אף שאין כאן הוראה לעשות פעולה כלשהי. כאמור, הצבעה על מצב רצוי היא מצוות עשה. לעומת זאת, הציווי "לא תעשה כל מלאכה" הוא הבעת רצון שלא יהיה מצב בו אעשה מלאכה בשבת. מכיון שזוהי הצבעה על מצב לא רצוי זהו לאו.

ההיפך בדיוק קורה במצוות מעקה. שם אנו פוגשים מצוות ל"ת שמטרתה להמריץ אותנו לעשות פעולה (=לבנות מעקה). הסיבה שהוראה זו נחשבת כמצוות ל"ת היא בגלל שהתורה שללה כאן מצב שאינו ראוי בעיניה, ולא הצביעה על מצב רצוי. מבחינת מצוות הל"ת, הפעולה של בניית המעקה אינה באמת הדבר שנדרש ממני. הפעולה מיועדת למנוע מצב שבו התורה אינה מעוניינת (שהבית יהיה בלי מעקה (=שיהיו בו דמים)). לעומת זאת, העשה הוא ציווי לבנות מעקה,

וכאן התורה מצביעה על מה שהיא רוצה ולא על מה שהיא לא רוצה, ולכן זהו עשה ולא לאו.

הסבר ההשלכות: הסמנטיות וההלכתיות

למעלה ראינו שיש שרצו להעמיד את ההבחנה בין עשה ללאו על ההשלכות של ההבחנה, ועמדנו על הבעייתיות שבגישות אלו. כעת נוכל לעשות את המסלול ההפוך: מתוך ההגדרה הבסיסית נוכל להבין את ההשלכות, גם במישור הסמנטי וגם במישור ההלכתי.

במישור הסמנטי, הניסוח של מצוות עשה הוא בצורה של קו"ע, ומצוות ל"ת מנוסחת באופן של שוא"ת, אך זו אינה ההגדרה הבסיסית של עשה ולא, אלא רק ביטוי מילולי שלה. כאשר התורה מנסחת ציווי כלשהו כמצוות עשה היא אינה בהכרח אומרת לנו לעשות משהו. כוונתה היא לומד שהמצב החיובי הוא הרצוי בעיניה. לעומת זאת כשהיא מנסחת ניסוח של לאו כוונתה לומר שהיא מצביעה על מצב לא רצוי ושוללת אותו. לפעמים נדרשת פעולה אקטיבית כדי לא להימצא במצב הזה, ועדיין יהיה כאן לאו.

במישור ההלכתי ראינו שהרמב"ן מסביר שהתורה כתבה לאו במעקה כדי לחזק את העשה, וראינו שיש לכך גם השלכות הלכתיות. שאלנו במה מחזק לאו כזה את העשה? מהו ההבדל בין איסור לא להשאיר את הגג בלי מעקה לבין הוראה חיובית לעשות מעקה?

התשובה היא שזהו כעין 'מקל' ו'גזר': אם היתה רק מצוות עשה על בניית מעקה יכולנו לחשוב שאפשר לא לבנות מעקה ולא לעבור בכך על רצון התורה. אי הבנייה אינה מתנגשת חזיתית עם רצון התורה, שכן המצב שנוצר שהגג הוא בלי מעקה אינו מצב לא רצוי בעיני התורה. במצוות העשה התורה הצביעה על מצב רצוי (נכון יותר: על פעולה רצויה): שאבנה מעקה, ולא שללה מצב לא רצוי. לשון אחר: אם התורה היתה כותבת רק עשה של מעקה בלי לאו, הייתי חושב שלא לבנות מעקה אינו עבירה אלא רק היעדר מעלה.

בשל כך התורה מוסיפה גם מצוות ל"ת כדי לחזק את העשה. משמעותה של מצוות ל"ת היא שהמצב שבו הגג הוא ללא מעקה עומד חזיתית בניגוד לרצונה. כעת לא אוכל לחשוב שאי בניית מעקה אינה עבירה אלא רק היעדר מעלה. כעת ברור שזוהי עבירה גמורה שכן יש כאן התנגשות חזיתית (ולא רק פסיבית) עם רצון התורה. הלאו מחזק את העשה, שכן הוא מוסיף 'מקל' על ה'גזר'. אם מצוות העשה קובעת 'גזר': כדאי לך להגיע למצב A, שכן אז תהיה עובד מאהבה וצדיק,

הרי מצוות ל"ת קובעת 'מקל', שאם לא תגיע למצב A תימצא במצב 'לא A', וזהו מצב שהתורה אוסרת עליו. כעת אתה לא רק 'לא צדיק' אלא 'רשע', ולכן מגיע לך עונש על הימצאות במצב שלילי. כעת נבין גם מדוע יש עונש על מצוות ל"ת ואין עונש על מצוות עשה. ביטול עשה הוא מחדל, גם אם הוא נעשה באמצעות מעשה פיזי, ולכן אין עונש עליו. ואילו עבירת לאו היא פעולה עבריינית אקטיבית שמנוגדת חזיתית לרצון התורה, ולכן יש עונש עליה. מאותה סיבה יש חובה להוציא את כל ממונו על מצוות ל"ת, אך רק חומש מממוני על עשה.

ובכל זאת: קו"ע ושוא"ת

בפרק א לעיל הבאנו את דברי הרמב"ן ובעל התניא. הרמב"ן הסביר שמצוות עשה היא בבחינת אהבה, מול ל"ת שהוא בחינת עבודה מיראה. ובעל התניא הסביר שעשה הוא הגברת אור (=הגעה למצב חיובי) ואילו ל"ת הוא מניעת 'טינוף' (=הימצאות במצב שלילי). נראה שכוונתם דומה מאד לדברינו כאן.

ביטול עשה באופן מהותי הוא התנגשות לא חזיתית עם רצון התורה, זו אי הגעה למצב רצוי. לעומת זאת, עבירת ל"ת היא הימצאות במצב לא רצוי, ולכן יש כאן הליכה חזיתית נגד רצון התורה. אם כן, ברמה הלוגית מצוות עשה היא אכן ציווי בקו"ע: עליך להימצא במצב חיובי A. לעומת זאת, מצוות ל"ת היא ציווי של שוא"ת: אל תימצא במצב שלילי B. אמנם ההימצאות ואי ההימצאות במצבים השונים יכולות להיות מושגות לפעמים על ידי פעולה ולפעמים על ידי הימנעות (=מחדל. לא במובן השלילי של המושג, אלא במובן הלוגי).

אם כן, הגדרנו כעת מחדש את המושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע'. הם אינם מכוונים דווקא לפעולות, פיזיות או אחרות, אלא להגעה או אי הגעה למצבים. כאשר התורה מצביעה על מצב לא רצוי, היא מורה לי בזה על אי הגעה למצב זה, ואילו כשהיא מצביעה על מצב רצוי היא מורה לי על הגעה למצב זה. ההבחנה אינה מצויה על הציר הפיסי של קו"ע ושוא"ת, אלא על הציר הנורמטיבי של ראוי ולא-ראוי.

ובכל זאת, הבעייה הלוגית

לכאורה נפתרו כל בעיותינו. נראה כי כעת אנו גם יכולים להבין מדוע הרמב"ם והרמב"ן ורוב הראשונים אינם רואים בעשה ובלאו כפילות, ומונים אותם כשת מצוות נפרדות גם אם תוכנן חופף: במצוות עשה התורה מצביעה על מצב רצוי, ואילו בלאו היא מצביעה על מצב לא רצוי. לעומת זאת, כאשר יש שני לאוין או

שני עשין בעלי אותו תוכן, הכפילות היא מלאה, ולכן אין למנותם כשתי מצוות נפרדות.

ברם, אם נחזור כעת לניסוח הלוגי של הבעיה (ראה בתחילת הפרק הנוכחי), נראה שהתמונה אינה כה פשוטה. מצוות עשה של שביתה בשבת פירושה: הימצא במצב של שביתה. מצוות ל"ת שאוסרת מלאכה (=אי שביתה) בשבת, פירושה: אל תימצא במצב של אי שביתה. אך האם שני אלו אינם ניסוחים שונים לאותו עניין עצמו? הרי ראינו ששלילה לוגית כפולה מוליכה אותנו בחזרה לאותו מצב. אם כן, שלילת מצב שבו לא שובתים פירושה הוראה להימצא במצב שבו כן שובתים, ולהיפך. עדיין לא ברור מהו ההבדל בין עשה לבין לאו? לכאורה הבעייה הלוגית נותרת בעינה.

שלילה נורמטיבית: הדגמות הלכתיות

הפתרון לבעייה זו נעוץ בהבחנה עדינה, וגם היא דורשת מעבר מן הציר הלוגי לציר הנורמטיבי. ההיפוך שבין עשה ללאו אינו שלילה לוגית אלא שלילה נורמטיבית. הציווי: "הימצא במצב א!", אינו זהה לציווי: "אל תימצא במצב לא-א!". במקרה זה, למרבה הפלא, שלילה כפולה אינה מחזירה אותנו לאותה נקודה. הסיבה לכך היא שהשלילה כאן אינה שלילה לוגית אלא נורמטיבית. מבחינה נורמטיבית שני הציוויים שלמעלה אינם שקולים.

נדגים זאת במישור ההשלכות הנורמטיביות. אם התורה מצווה עלינו להקים מעקה, ונאנסנו ולא הקמנו אותו. במצב כזה לא קיימנו את מצוות העשה, ובמינוח התלמודי (ירושלמי גיטין פ"ז ה"ו, וקידושין פ"ג ה"ב): "אונסא לאו כמאן דעבד". אמנם איננו אשמים בכך שכן היינו אנוסים, וכמובן לא ניענש (גם לא בבי"ד של מעלה), אך סוף סוף בפועל מצוות העשה לא קויימה. לעומת זאת, אם התורה ציוותה עלינו: אל תגיע למצב שבו ביתך הוא ללא מעקה, כאן אם הייתי אנוס ניתן לומר (וישנן דעות כאלה) שלא עברתי את העבירה כלל. אם כן, מבחינה נורמטיבית הציווי "הקם מעקה!" אינו שקול לציווי "אל תימצא במצב ללא מעקה!".

לחילופין, מה יקרה אם יש לי בית שכבר יש לו מעקה (בדומה למצב בו תינוק נולד מהול)? מבחינת המצווה לבנות מעקה כמובן לא קיימתי אותה (אולי אין עליי מצווה במצב כזה, אך ודאי לא קיימתי כאן מצווה). לעומת זאת, מבחינת הלאו ודאי שלא עברתי שום לאו.

ובצורה אחרת: האם יש עניין לרוץ אחרי בית כדי להתחייב בבניית מעקה?

מבחינת העשה אולי כן מבחינת הלאו ודאי שלא. השלכה אחרת היא הערת הפנ"י לעיל: מבחינת העשה יש עניין לעשות את המעקה בעצמי, ואילו מבחינת הלאו אין שום עניין כזה, העיקר שלא יהיה ברשותי בית ללא מעקה (להיפך, אולי יש עניין דווקא שלא להיות בעל בית כדי לא להיכשל בלאו דמעקה).

שלילה נורמטיבית: ניתוח לוגי

ועדיין ההבחנה הזו טעונה הסבר. סוף סוף אופרטור השלילה פועל באותה צורה על כל משפט, ללא קשר לאופיו. לכן שלילה כפולה אמורה להוליך אותי בחזרה לנקודת המוצא, גם אם מדובר בציווי ולא בטענת עובדה. לומר ששוקולד אינו טעים הוא ההיפך מהטענה ששוקולד הוא טעים, גם אם איננו רואים בשתי אלו טענות עובדה אלא טענות ערך. הוא הדין לטענות שיצירה כלשהי היא יפה או לא יפה, או שמעשה כלשהו הוא ראוי או שאינו ראוי. הלוגיקה פועלת על כל ביטוי אנושי, ולא ברור כיצד הספירה הנורמטיבית יוצאת מן הכלל הזה.

כדי להבין זאת נבחן את הדברים בניתוח לוגי פורמלי לגמרי. ניטול את הציווי הנורמטיבי שמורה לנו לעשות מעקה, שאינו נבחן במונחי אמת ושקר, ונחליף אותו בטענת עובדה:

(א) "אני רוצה שתעשה מעקה".

טענה זו יכולה להיבחן במונחי אמת ושקר, ולכן ניתן להגדיר לגביה פעולת שלילה. מהי השלילה של טענה זו? לכאורה ניתן להציע כאן כמה אפשרויות:

(1ב) "אני לא רוצה שתעשה מעקה".

(2ב) "אני רוצה שלא תעשה מעקה".

(3ב) "שקרי הוא שאני רוצה שתעשה מעקה".

השלילה של טענה היא הטענה שמקבלת תמיד ערך הפוך מהטענה המקורית: אם טענה (א) היא שלילתה של (ב), פירוש הדבר הוא שאם (א) אמיתית אז (ב) שקרית, ואם (א) שקרית אז (ב) אמיתית. שלילה כזו מתקבלת על ידי הוספת קידומת 'שקרי ש' לפני הטענה הנשללת.

כעת נשאל את עצמנו: איזו משלוש הטענות שלמעלה היא השלילה של הטענה (א)? ברור שאך ורק טענה (3ב). זוהי הטענה היחידה שמתקבלת מהוספת הקידומת הנ"ל לפני הטענה הנשללת. כעת נוכל לראות זאת דרך הפעלה חוזרת של אופרטור השלילה:

(1ג) "שקרי הוא שאני לא רוצה שתעשה מעקה".

(2ג) "שקרי הוא שאני רוצה שלא תעשה מעקה".

(3ג) "אני רוצה שתעשה מעקה".

כמובן שרק טענה (3) מחזירה אותנו לטענה המקורית. השלילה הלוגית מבטלת את השלילה הלוגית, אך לא את שתי האחרות, שהן שלילות נורמטיביות. שתי הטענות האחרות מגיעות קרוב אך לא בדיוק. אם כן, שלילה כפולה אכן פועלת גם על טענות נורמטיביות, כמו כל טענה אחרת, אך יש להפעיל לשם כך את אופרטור השלילה הלוגי.

כעת נשאל את עצמנו את השאלה הבאה: אם הטענה (א) היא מצוות העשה, מהי הטענה שמבטאת את הלאו השקול? די ברור שהתשובה היא:

(ד) "אינני רוצה שלא תעשה מעקה".

בעצם זהו הנוסח המקביל לציווי המקראי: "לא תשים דמים בביתך". אך הוראה זו אינה שקולה לאף אחת מן ההוראות (ג) שלמעלה. ההיפך מ'אני רוצה' הוא 'לא נכון שאני רוצה', ולא 'אני לא רוצה'. ממילא ברור שניסוח זה אינו שקול לוגית לניסוח (א) שהוא מצוות העשה.

לסיכום, השלילה הלוגית מתייחסת לערך האמת של המשפט, והופכת אותו. כאמור, היא מתקבלת על ידי הוספת הקידומת 'לא נכון ש' לפני הטענה הנשללת. לדוגמא, היא הופכת את 'A רוצה X' ל'לא נכון ש-A רוצה X'.

לעומת זאת, השלילה הנורמטיבית מתייחסת לרצון עצמו. היא הופכת את תוכן הרצון (את הנורמה) ולא את ערך האמת של המשפט. היא מחליפה את 'A רוצה X' ב' A רוצה לא X' או ב' A לא רוצה X'. לכן כינינו זאת 'שלילה נורמטיבית' בניגוד ל'שלילה לוגית'. אנחנו רואים כאן שישנן כמה אפשרויות של שלילה נורמטיבית, וכל אחת מהן מבטאת אופרטור נורמטיבי שונה, ואכ"מ.

מסקנות

1. הרמב"ן קובע עקרון הלכתי לפיו כמו שהאהבה גדולה מהיראה כך מצוות עשה גדולות ממצוות לא תעשה. מכאן הוא מסיק שעשה דוחה לא תעשה, ומאידך העונש על לאו גדול מהעונש על ביטול עשה.
2. בעל התניא טוען שאמנם על מצוות עשה אין עונש ועל לאו עונשין, אבל הסיבה אינה קולתו של העשה אלא להיפך - עונש לא יועיל לתקן את ביטול העשה, שכן היעדר האור שנגרם מביטול העשה בעינו עומד על אף העונש. לשיטתו, העשה חמור מן הלאו לרוחב כל החזית.
3. ממניין המצוות של הרמב"ם נראה שהכפילות בין עשה ללאו שונה מן הכפילות בין שני עשין או שני לאוין. לכן במקרה זה שתי המצוות נמנות כמצוות שונות.
4. הנחתו של ר' יוסף מארץ ישראל הינה שלאו ועשה הן כפילות רגילה, כמו שני לאוין או שני עשין. כפי שעולה מן השורש התשיעי ברמב"ם, כפילות זו מעידה על יתר חומרה אך אינה נמנית כשתי מצוות. גם לפי ר' יוסף יש הבדל מעשי בתוכן בין הלאו לעשה, אלא שהוא מגיע לתפיסה זו על בסיס עקרוני ולא כמו בהסבר התוספות המבוסס על בסיס טכני.
5. דברי הרמב"ן בעניין זה ניתנים לשני פרושים שונים:
 - א. אין כפילות רגילה בתורה, וכשיש כפילות כזו טמון בה הבדל תוכני. אם לא ימצא הבדל כזה אזי אחד הציוויים מיועד להיות 'קיר תמך' לציווי השני, אך הוא אינו נמנה כמצווה נפרדת.
 - ב. לאו שתומך בעשה הוא מצווה נפרדת, אך במהותו הוא לאו מיוחד שכל עניינו הוא תמיכה בעשה.
6. אנו מציעים קריטריון לפיו מצוות עשה היא ציווי בו התורה מצביעה על המצב הרצוי בעיניה בעוד לאו הוא ציווי שבו התורה שוללת מצב שאינו ראוי בעיניה. הגדרה זו אינה קשורה לשאלה האם אנו נדרשים לבצע פעולה אקטיבית או להימנע מפעולה כזו. האקטיביות והפסיביות הן רק תוצאות של ההסבר המהותי ולא ההסבר עצמו.
7. להצעתנו לעיל יש להוסיף הבחנה דקה שמבהירה את השיטה המוצעת. ההיפוך שבין עשה ללאו אינו שלילה לוגית אלא שלילה נורמטיבית. הציווי להימצא במצב x, אינו זהה לציווי אל תמצא במצב לא-x. בשל כך שלילה כפולה אינה מחזירה אותנו לנקודת המוצא.

הכללה ומיון בפרשנות ההלכתית והכללית

הנקודות הנדונות:

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

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים ביחס בין מצוות בניית המקדש לבין הציוויים על בניית הכלים. מוני המצוות אינם מונים את מצוות בניית הכלים בנפרד, ותולים זאת בעיקרון שמוצג בשורש הי"ב של הרמב"ם, לפיו אין למנות לחוד חלקי מלאכה. אמנם הרמב"ם והרמב"ן מביאים נימוקים שונים לאי מניית המצוות הללו בנפרד: או מפני שהן חלק ממצוות העבודה, או מפני שהן חלק ממצוות בניית המקדש עצמו. את החלוקה הזו עצמה אנו תולים בשתי תפיסות שונות לגבי תפקידו של המקדש בכלל: לפי הרמב"ם הוא 'בית עבודה', כלומר אמצעי למצוות להקרבת הקרבנות, ולפי הרמב"ן זהו מקום השראת שכינה.

בהמשך דברינו אנו עוסקים ביחס בין השורש הי"ב לבין השורש הי"א, שעוסק בחלקי מצווה. מסקנתנו היא שההבחנה ביניהם נוגעת להבחנה בין חפצי מצווה לבין פעולות שמרכיבות את קיום המצווה. בתוך הדברים אנו מבחינים בין קיבוץ של פעולות למכלול אחד שנקרא 'מעשה מצווה', לבין קיבוץ של חפצים למכלול אחד שהוא החפץ של המצווה.

שני המכניזמים הללו מעלים קשיים פילוסופיים שמתוארים בפרק האחרון. שם אנו עומדים על התשתית הפילוסופית-אפיסטמולוגית שעומדת ביסוד היכולת שלנו להכליל ולמייין, הן במחקר המדעי והן בפרשנות ההלכתית, ואף להבחין בקיומם של יחסים, יישים קולקטיביים וקבוצות אירועים.

מבוא

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

וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשֹׁכְנֵתִי בְּתוֹכְכֶם: כָּכָל אֲשֶׁר אֲנִי מֵרְאֶה אוֹתְךָ אֵת תְּבִנֵית הַמִּשְׁכָּן

וְאֵת תְּבִנֵית כָּל כְּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ: וַעֲשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים...

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

א. מצוות בניית המקדש וכליו

מצוות בניית המקדש ומקורותיה

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

וכן היה רבי יהודה אומר: שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד

להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה.

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

והמצוה העשרים היא שצונו לבנות בית עבודה. בו יהיה ההקרבה והבערת

האש תמיד ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה כמו שיתבאר

(מ"ע כז - ט לט מו נב - ד פג - ה ול"ת פט - צ קנו) והוא אמרו יתעלה (ר"פ

תרומ') ועשו לי מקדש. ולשון ספרי (ראה יב י - יא וסנה' כ ב) שלש מצוות

נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות להם מלך (מ' קעג) ולבנות להם

בית הבחירה ולהכריע זרעו שלעמלק (מ' קפח). הנה התבאר שבנין בית

הבחירה מצוה בפני עצמה. וכבר בארנו (ריש שרש יב) שזה הכלל הוא כולל

חלקים ושהמנורה והשלחן והמזבח וזולתם כלם הם מחלקי המקדש והכל

ייקרא מקדש וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק...

והעתיק את דבריו גם בעל החינוך, במצווה צה.

האם בניית כלי המקדש היא מצווה נפרדת?

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

השרש השנים עשר שאין ראוי למנות חלקי מלאכה מן המלאכות שבא הצווי בעשייתה כל חלק וחלק בפני עצמו: ידוע שאנחנו פעמים נצטוונו על מעשה אחד מן המעשים ואחר כן יתחיל הכתוב לבאר איכות המעשה ההוא ויבאר השם שזכר ויאמר על מה הוא כולל. אם כן אין ראוי שיימנה כל צווי שבא באותו הבאור מצוה בפני עצמה. כמו אמרו (ר"פ תרומ') ועשו לי מקדש שזה מצות עשה אחת (ע' כ) מכלל המצות והוא שיהיה לנו בית מוכן יבאו אליו ויחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים. ואחר כן בא לתאר חלקיו ואיך יעשו. ואין ראוי שיימנה כל מה שאמר בו ועשית ועשית מצוה בפני עצמה. ועל זה הדרך בעצמו ילך הענין בקרבנות הנזכרים בויקרא. וזה כי המצוה האחת היא כלל המלאכה המתוארה בכל מין ומין ממניי הקרבנות.

הרמב"ם מפרש את פסוקי ההמשך בפרשתנו כפירוט של המצווה הכללית לבנות מקדש (ראה בפסוקים שמצוטטים לעיל).¹ והנה הרמב"ן נחלק עליו בנקודה זו. במצוות עשה לג הרמב"ם מונה מצווה על הכהנים ללבוש בגדי כהונה בעת עבודתם. הרמב"ן, בהשגותיו שם, מביא את שיטת **בה"ג** שלא מונה את המצווה הזו. הוא מסביר זאת בכך שלבישת הבגדים היא הכשר לעבודה ולא מצווה בפני עצמה. ניתן להבין את דבריו בשתי צורות: 1. לבישת הבגדים היא מתיר ולא מצווה (כלומר בלי בגדים אסור לעבוד, אבל אין מצווה ללבוש בגדים), ובמניין המצוות אנו כוללים רק מצוות ולא מתירים.

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

מתיר אינו ציווי אלא תנאי (וראה כעין זה בשורש השמיני לגבי השלילות).² לבישת הבגדים היא מצווה גמורה, אך זהו חלק ממצוות העבודה עצמה. מצווה זו אינה נמנית כי היא כלולה במצוות העבודה שכבר נמנו. בהמשך דבריו הוא מפרט ונראה לכאורה שכוונתו היא לאופן השני. אנו נשוב לנקודה זו להלן. בהמשך דבריו שם הוא כותב:

וכבר נתבאר (ש"ש יב) שאין מונים חלקי המצות. ולכן לא נמנה אנחנו עשיית השלחן והמנורה והמזבח מצוה מפני שנצטוינו לשום לחם לפני י"י תמיד וצוה אותנו בהכשר העבודה הזאת שהיא לשום אותו בשלחן מתואר כן ושיסודר עליו בענין כן וצונו יתברך בהדלקת הנר לפניו וסדר לנו שתהיה ההדלקה הזו במנורת זהב משקלה ועניינה כן וכן, והנה הם תשמישי קדושה. ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר (מ' כ) שהם חלק מחלקי המקדש. לפי שאין הכלים חלק מן הבית אבל הם שתיים מצות ואינן מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלו.

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

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

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

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

יסוד המחלוקת: מטרתו של בית המקדש

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

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

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

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

אך ייתכן שגם שם זוהי הכוונה. בכל אופן, ברור שהבית הזה הוא מכשיר למצוות שונות.

לעומת זאת, הרמב"ן בפירושו לפרשתנו כותב (כה ב):

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

וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר. וכמו שנאמר שם (לעיל כד טז) וישכן כבוד ה' על הר סיני, וכתוב (דברים ה כא) הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו, כן כתוב במשכן וכבוד ה' מלא את המשכן (להלן מ לד). והזכיר במשכן שני פעמים וכבוד ה' מלא את המשכן, כנגד "את כבודו ואת גדלו". והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני...וכן אמר הכתוב (להלן כט מב מג) אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם ונקדש בכבודי, כי שם יהיה בית מועד לדבור ונקדש בכבודי:

והמסתכל יפה בכתובים הנאמרים במתן תורה ומבין מה שכתבנו בהם (עי' להלן פסוק כא) יבין סוד המשכן ובית המקדש, ויוכל להתבונן בו... וכתוב (שם ח מד מה) והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת בה והבית אשר

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

בניתי לשמך ושמעת השמים, ובביאור אמר כי האמנם ישב אלהים את האדם על הארץ הנה שמים ושמי השמים לא יכלכלוך (דהי"ב ו יח). וכתוב על הארון להעלות משם את ארון האלהים אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו (ש"ב ו ב). ובדברי הימים (א יג ו) להעלות משם את ארון האלהים ה' יושב הכרובים אשר נקרא שם, כי השם יושב הכרובים:

מדברי הרמב"ן עולה בבירור התפיסה שמטרת המשכן והמקדש היא השראת שכינה בקרב ישראל על הארץ, ולא כדעת הרמב"ם שהוא 'בית עבודה', כלומר בית שהוא רק אמצעי לקיום מצוות הקרבנות, העלייה לרגל וכדו'. לפי הרמב"ם עיקרו של המקדש הוא המזבח, ואילו לפי הרמב"ן עיקרו הוא הארון (שבעצמו אינו משמש לשום עבודה, או מצווה אחרת).

אם כן, לא נתפלא לגלות כי הרמב"ן סובר שהכלים אינם חלק מהבית. הבית מיועד להשראת שכינה, והכלים מיועדים לעבודה. ושתיהן אלו הן מצוות שאינן מעכבות זו את זו (שהרי מקריבים אע"פ שאין בית).

הרמב"ן: שני סוגי מתירים

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

אך מדבריו בהמשך הקטע לגבי כלי המקדש נראה שכוונתו היא ליסוד אחד: המתיר, או הכשר המצווה, אינו נמנה בגלל שהוא חלק מהמצווה עצמה. יש לשים לב לחידוש הגדול שנאמר כאן: אי מניית המתיר, או הכשר המצווה, אינה מבוססת על כך שאילו אינן מצוות. לפי הרמב"ם, באופן עקרוני כן היה עלינו למנותם, אלא שהם כבר כלולים במצוות שהם מכינים לקראתן.

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

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

ב. חלקי מצוות וחלקי מלאכות

היחס לשורש יא

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

במבט ראשון נראה כי שורש יא עוסק בחלקים חפציים מחפץ המצווה, כמו ארבעת המינים או הדברים הנדרשים בטהרת המצורע (אזוב ושני תולעת וכדו'). ואילו שורש יב עוסק בחלקי פעולות (=מלאכות), כמו שלבי הקרבת הקרבנות. לאור החילוק הזה, ניתן אולי להבין מדוע הרמב"ן מפנה אותנו דווקא לשורש הי"ב, ולא לשורש יא. כזכור, לפי טענתו בניית כלי המשכן לא נמנית מפני שהיא שלב מקדים לעבודות שנעשות באותם כלים. אם כן, ניתן לראות בזה שלב בפעולת המצווה ולא חלק מחפצי המצווה.⁶ אך את הפנייתו של הרמב"ם קשה

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

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

להבין: מדוע בניית כלי המקדש אינה חלק מחפץ המצווה (=בית המקדש), אלא דווקא חלק מפעולה. מהו ההבדל בין בניית שולחן בתוך בניית המקדש, לבין נטילת לולב בתוך נטילת ארבעת המינים, או שילוח הציפור במסגרת טהרת המצורע?

הצעה ראשונה: מצווה שהיא מכשיר

למעלה הזכרנו את ההבחנה בין מכשירי מצווה שהתורה מצווה עליהם לבין מכשירי מצווה שהתורה לא מצווה עליהם. ייתכן שהבחנה זו קשורה גם לשאלה שהתעוררה כאן. לפי הרמב"ם בניית המקדש היא מכשירי מצווה (למצוות ההקרבה).⁷ אמנם הפעולה הזו, על אף שהיא רק מכשיר מצווה, מוגדרת בתורה כמצווה בפני עצמה (וכלשונו בעשה כ: "וכבר ייחד הציורי בכל חלק וחלק").⁸ והנה, אם נקבל את העובדה שבניין המקדש וכליו כולם הם מכשירי מצווה להקרבת הקרבנות, אזי המקדש וכליו כלל אינם חפצי מצווה במהותם. לכן הבנייה כולה היא פעולה מתמשכת (בעצם זוהי תחילת פעולת ההקרבה, כמו שהרמב"ן הנ"ל תופס את המעמד של בגדי כהונה ביחס לעבודה עמם), אך לא יצירה של חפצי מצווה. לכן לא ניתן לשייך את הקביעה הזו לשורש יא אלא דווקא לשורש יב.

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

הצעה שנייה: שני סוגי הרכבה

מהסתכלות פשוטה נראה כי החלקים השונים של המצוות הנדונות בשורש יא אינם יוצרים מכלול אחד. ארבעת המינים אינם חפץ אחד, שלא כמו בית המקדש וכליו. מה שמצרף את ארבעת המינים הוא קיום מצוות הנטילה בהם. הצירוף של מעשי הנטילה ביחס לכל אחד מהמינים מצטרף למעשה מצווה אחד, ולא

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

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

שהמינים עצמם מהווים ביחד יישות אחת.⁹ לעומת זאת, הרמב"ם סובר שהמקדש וכליו מצטרפים להיות עצם אחד: בית המקדש. אם כן, פעולות הבנייה שנעשות על כל חלק מהם הן חלקים של פעולת הבנייה של המכלול. בדיוק כמו שלא נעלה בדעתנו להתייחס לבניית הקיר המזרחי של המקדש, או התקרה שלו, או ההיכל, או קודש הקדשים לחוד, כמצוות עצמאיות, שכן פעולות אלו הן חלק ממעשה בניית הבית כולו, כך גם לגבי בניית השולחן ושאר הכלים. בניית כל אחד מהכלים היא כמו בנייה של קיר מהבניין, ולכן היא חלק מבניית המקדש עצמו. מדברינו עולה כי החלוקה בין מעשי הבנייה של הכלים השונים לבין בניית הבית עצמו היא חלוקה ברובד של הפעולות ולא של העצמים. העצמים הללו כלל אינם מחולקים זה מזה, רק הבנייה של העצם הזה נעשית בצורה מדורגת. אם כן, במובן זה החלוקה בין בניית כלי המקדש והבית דומה יותר לחלוקה בין פעולות הקרבת הקרבן, ולא לנטילת ארבעת המינים. זוהי פעולה מדורגת ולא פעולה, או פעולות, שנעשות על קיבוץ חפצים. לכן הבניות השונות הללו הן 'חלקי מלאכות' ולא 'חלקי מצוות'. נראה שמסיבה זו הרמב"ם מכניס את הדיון לגבי המקדש דווקא לשורש יב, ולא לשורש יא.

ג. מבט על היחס בין יש פרטי ליש קולקטיבי

מבוא

בפרק הקודם עמדנו על הבחנה בין פרטים שמצטרפים למכלול אחד (כמו המקדש וכליו), לבין פרטים שאינם מצטרפים (כמו ארבעת המינים), שלגביהם רק המעשים שנעשים בכל אחד מהם מצטרפים למעשה מצווה אחד. כיצד אנו קובעים האם פרטים מצטרפים למכלול אחד או לא? האם ישנו קריטריון ברור לכך? ראינו שהרמב"ן כנראה אינו מקבל את הגישה הזו לגבי המקדש וכליו (אמנם תלינו זאת בהבנה שונה שלו את תפקידו של ביהמ"ק). אמנם שאלה זו, כפי שעלתה כאן, נוגעת לפרשנות ההלכתית, אך ברור שהיא אינה אלא שיקוף של שאלה פילוסופית רחבה יותר.

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

יישיות קולקטיביות

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

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

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

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

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

אם כן, המסקנה היא ששאלת קיומם של קולקטיבים קשורה גם לשאלת המיון והסיווג של אלמנטי יסוד לקבוצות השתייכות רחבות יותר.

מיון וסיווג תופעות

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

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

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

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

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

¹² ואכן מסיבה זו הפילוסוף הסקוטי דייוויד יום כפר בקיומו של רכיב נוסף (=גרימה), מעבר

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

הקשר לשאלות המטא-הלכתיות שהעלינו

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

היחס בין חשיבה להכרה: דעת תורה ואינטואיציה

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

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

המסקנה היא שההכרה שלנו ביישים קולקטיביים, או בקיבוצים ומכלולים של

לסמיכות הזמנית, בתוך היחס הסיבתי.

תופעות, אינה יכולה להיות תוצאה של חשיבה, וגם לא של הכרת החושים. ישנה יכולת שמשלבת חשיבה עם הכרה, ואולי הכרה שאינה חושית במונח המקובל (אלא משתמשת בחוש שישי כלשהו, או מה שמכונה אצלנו 'אינטואיציה'), והיא אשר מבחינה ביחסים אלו.

אנו פשוט 'רואים' (באמצעות מה שהרמב"ם, בתחילת **מורה הנבוכים**, מכנה 'עיני השכל') בצורה כזו את היחס הסיבתי בין אירועים, או את ההשתייכות שלהם לאותה קבוצה, וזאת עוד לפני שהשכל שלנו המשיג וניסח את חוק הטבע הרלוונטי לקבוצה זו. להיפך, ה'ראייה' הזו היא אשר עומדת בבסיס ההמשגה והניסוח. בצורה דומה עלינו להסיק כי אנו 'רואים' שהמכלול הקרוי אדם הוא אכן יש מובחן, ולא רק קיבוץ של מולקולות (או חלקיקים אלמנטריים).¹³ מסקנה דומה עולה ביחס לשאלות ההלכתיות: יש לנו יכולת להבחין בקיבוצי עצמים, ופעולות או התרחשויות. אנו פשוט 'רואים' שבית המקדש וכליו הם מכלול אחד (לפי הרמב"ם, בתפיסתנו את בית המקדש). אנחנו רואים שארבעת המינים אינם יוצרים מכלול חפצי אחד, אך הפעולות של נטילתם מתקבצות לכלל מעשה מצווה אחד. מה שרצינו להראות כאן הוא שה'מיסטיקה' הזו אינה ייחודית לתחום של לימוד תורה. היא עומדת גם בבסיס כל הפעילויות הרציונליות שלנו, כמו מחקר מדעי וחשיבה מכלילה בכלל.

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

מסקנות

1. המקור על פי הרמב"ם למצוות בניית בית הבחירה הוא מן הפסוק "ועשו לי מקדש" שבפרשתנו. לעומת זאת, בניית כלי המקדש אינה מצווה בפני עצמה, והיא כלולה במצוות בניית המקדש עצמו. הרמב"ן אף הוא אינו מונה את בניית הכלים כמצווה עצמאית, אך טעמו הוא שמצוות אלו כלולות במצוות העבודה עצמן. על פי הרמב"ן, בניית הכלים היא 'הכשר מצווה', בשונה מן הרמב"ם שרואה זאת כחלק מבניית הבית עצמו.
2. אפשר לומר שבבסיס המחלוקת רמב"ם - רמב"ן מצויה השאלה בדבר תפקידו של בית המקדש. על פי הרמב"ם זהו 'בית עבודה', ועל פי הרמב"ן מטרת הקמת המשכן/מקדש היא השראת שכינה על עם ישראל. על פי הרמב"ם עיקר המקדש הוא המזבח ועל פי הרמב"ן עיקר המקדש הוא הארון.
3. גם על פי הרמב"ן, מכשירי מצווה אינם מצווה, אלא במקום שהתורה עצמה מצווה אותנו בעשייתם.
4. מכשירי המצווה כאן אינם נמנים כמצוות כיון שאין מונים חלקי מצווה, שהרי הם כלולים במצווה עצמה. ברם, הרמב"ם בשורש העשירי אינו מונה מכשירי מצווה משום שלדבריו הם אינם מצוות כלל. התאור בתורה של מכשירי מצווה אלו היא רק הוראה של התורה לצורת קיום של המצווה.
5. הרמב"ם מחלק בין שני סוגים של חלקי מצווה: חלקים חפציים וחלקי פעולות (=מלאכות). פעמים קשה להגדיר את האיפיון המדויק שלהן. נראה ש'חלקי מלאכות' על פי הרמב"ם הם מלאכות מדורגות שמובילות לקיום מצווה אחת.
6. ההכרה שלנו ביישים קולקטיביים, או בקיבוצים ומכלולים של תופעות, אינה יכולה להיות תוצאה של חשיבה וגם לא של הכרת חושים. ישנה יכולת שמשלבת חשיבה עם הכרה, ואולי הכרה שאינה חושית במובן המקובל (=חוש שישי), וזה מה שאנו מכנים 'אינטואיציה'. האינטואיציה היא אשר מבחינה ביישים כאלו, מסווגת אותם ומקבצת אותם לקבוצות. באמצעותה אנחנו מבחינים גם ביחס הסיבתי בין ארועים וביחסים בכלל. בלשון הרמב"ם זה מתואר כראיה ב'עיני השכל'. על פי זה אנו 'רואים' שבית המקדש וכליו הם מכלול אחד ולעומת זאת ארבעת המינים אינם יוצרים מכלול חפצי אחד, ברם, פעולות נטילתם מתקבצות לכלל מעשה מצווה אחד.

מצוות השתדלות

הנקודות הנדונות:

- מצוות מעשה שאינה על העושה
- מצוות השתדלות, מצוות פעולה ומצוות תוצאה
- 'הטבה' ו'הדלקה' ומה שביניהם
- 'הכנה' בלימוד תורה
- 'הכנה' בחיוב האב למול את בנו

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות הטבת הנרות. אנו מציגים את עיקרי הדינים שנוגעים להטבת הנרות, ואת מחלוקת הרמב"ם והראשונים האחרים לגבי השאלה האם ההדלקה היא חלק מן ההטבה או מצווה נפרדת.

כמוה וכמה קשיים שמתעוררים בשיטת הרמב"ם וגם בשיטת שאר הראשונים מביאים אותנו למסקנה שהמצווה העיקרית בהטבת הנרות היא ההכנה להדלקה. ההדלקה היא המטרה אבל עיקר החיוב הוא דווקא על ההכנה. אנו רואים תופעה דומה במצוות מילה, שלפי כמה שיטות ראשונים גם בה החיוב המוטל על האב הוא רק הכנה למילה ולא המילה עצמה.

ההסבר שאנו מציעים הוא שהעבודה במנורה, שמסמלת את לימוד התורה, ובעיקר תושבע"פ, היא בעיקר ההכנה, ולאחר מכן השלהבת אמורה לעלות מאליה. גם בלימוד, עיקר העבודה הוא העמל וההכנות, אחר כך ההבנה היא מתנה שמגיעה אלינו מאליה. גם ביחס למילה אנו מציעים הסבר דומה (לפחות בשיטת המהר"ח או"ז): כל חובות האב על הבן הן חובות של הכנה לחיים ולקיום מצוות.

בתוך הדברים אנו מגדירים סוג מצווה שלישי: פרט למצוות תוצאה ומצוות פעולה, יש גם מצוות השתדלות (או הכנה). אלו הן מצוות (כמו הטבת הנרות ומילת הבנים) שהחובה המוטלת עלינו היא ההכנה למטרה ולא המטרה עצמה. אנו מעירים ביחס לדברינו במאמר לפרשת בראשית, תשסז, שבמצוות אלו כנראה אין פער בין הטעם לגדר.

בשתי המצוות הללו הגענו להגדרה מעניינת ביחס לחיוב להשלים את ההכנה. אמנם ההשלמה כאילו מגיעה ממילא (=מאליה), אבל יש חובה שנוגעת גם ביחס אליה: שייעשה מעשה של גברא בר חיובא. אין חיוב על האדם הקונקרטי שהוא בעל המצווה (כהן במנורה, או אב במילה), שכן הוא מחוייב רק בהכנה. ברם ההשלמה אינה יכולה להיעשות לגמרי מאליה. אדם (אפילו זר) צריך להדליק את המנורה ובר חיובא צריך למול את הבן. אלו הן מצוות שייעשה מעשה (הדלקת הנר או מילה), אך אין מצווה על עושה מסויים. בהערה השווינו זאת להגדרות שאנו מוצאים בסוגיות ב"מ כב ו', לגבי הכשר זרעים לטומאה ופסול עגלה שעלה עליה עול.

מבוא

בפרשתנו מופיע הציווי על הדלקת המנורה (שמות כז, כ-כא):

**וְאֵתָהּ תַצֹּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְחוּ אֵלֶיךָ שִׁמֹן זֵית זָךְ כִּתִּית לְמָאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר
תָּמִיד: בְּאֵהָל מוֹעֵד מִחוּץ לַפְּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אֶהְרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב
עַד בֹּקֶר לִפְנֵי יָקוֹק חֶסֶת עוֹלָם לְדֹרֹתֶם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:**

מוני המצוות מביאים זאת להלכה כמצווה מנויה. אמנם הנוסח כאן הוא 'יערך אותו אהרן ובניו', ולא 'ידליק אותו'. מה פירושה של אותה 'עריכה'? האם המצווה אינה הדלקת המנורה?

האבע"ז בפירושו על אתר כותב:

אמר יפת, כי יערוך כמו 'כערכך הכהן' (ויקרא כז, יב), שיערוך שמן, שיספיק להיות הנרות מאירים מערב ועד בקר, וככה 'נרות המערכה' (שמות לט, לז). ונכון הוא להיות טעם יערוך בעבור היות הנרות כחצי עגול. ועוד אדבר על זה:

פירוש ראשון שמובא שם הוא ש'יערוך' הוא משורש להעריך. על הכהן לשים שמן ולהעריך את הכמות כדי שהנר ידלוק מערב עד בוקר. פירוש שני הוא שיש לערוך אותם, משורש של עריכת שולחן, לעצב להם צורה (בחצי עגול).

אצל חז"ל עולות בהקשר זה שתי פעולות שונות: הטבת הנרות והדלקת הנרות. לשתייהן יש שורשים במקרא: 'לערוך' (אצלנו), כנראה מקביל להטבה (שגם היא מופיעה במקרא. ראה להלן), ו'להעלות' (בתחילת פרשת בהעלותך), מקביל להדלקה.

באופן כללי, מוסכם על הכל שהעריכה היא ההכנה לקראת ההעלאה (=הדלקת הנרות). אנו מוצאים זאת ברש"י על הפסוק שמוזכיר את ההטבה (שמות ל, ז):

וְהִקְטִיר עָלָיו אֶהְרֹן קֶטֶרֶת סַמִּים בְּבֹקֶר בְּבֹקֶר בְּהִיטִיבוֹ אֶת הַנֵּרֹת יִקְטִירָנָהּ:

ועל כך מפרש רש"י שם:

בהיטיבו - לשון נקוי הבזיכין של המנורה מדשן הפתילות שנשרפו בלילה, והיה מטיבן בכל בקר ובקר:

הנרות - לוצי"ש בלעז [מנורות] וכן כל נרות האמורות במנורה, חוץ ממקום שנאמר שם העלאה, שהוא לשון הדלקה:

אם כן, ההטבה היא ניקוי מהדשן שהצטבר מההדלקה של אתמול בלילה (=דישון), וכנראה גם מילוי שמן לקראת ההדלקה הבאה (כאבע"ז הנ"ל). העלאה היא לשון הדלקה והיא נעשית בבוקר.

מאמרנו השבוע עוסק ביחס המיוחד בין שתי הפעולות הללו. נזכיר כי במאמרנו לפרשת בראשית, תשסז, הערנו שנראה כי מצוות הדלקת המנורה היא מצוות תוצאה. כאן נברר את ההיבט הזה, ונראה שהוא מופיע במצווה זו בצורה מאד ייחודית.

א. מצוות עריכת הנרות: עריכה והעלאה

שיטת הרמב"ם: ההדלקה וההטבה שתיהן מצווה אחת

כאמור, מוני המצוות מביאים את המצווה הזו במניינם. הרמב"ם במצוות עשה כ"ה כותב:

והמצווה הכ"ה היא שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני י"י והוא אמרו יתעלה (ר"פ תצוה) באהל מועד מחוץ לפרוכת אשר על העדות יערוך אותו אהרן ובניו. וזו היא מצות הטבת הנרות [תמידין פ"ג הי"ב ועכ"מ]. וכבר התבארו משפטי מצוה זו כלם בשמיני ממנחות (פו א) ופרק ראשון מיומא (יד א, טו א, כא ב) ומקומות ממסכת תמיד (ספ"ג ורפ"ו):

מלשון הרמב"ם נראה שהמצווה המוטלת על הכהנים היא להדליק את הנרות, והוא מזהה את העריכה עם ההטבה ועם ההדלקה.

כך אנו מוצאים גם בהלכות תמידין ומוספין לרמב"ם בפ"ג הי"ב:

מהו דישון המנורה, כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר... ומדליק נר שכבה. והדלקת הנרות היא הטבתם...

הרמב"ם מרחיב כאן את היריעה וכותב שהמצווה היא הדישון (ניקוי והכנה - הטבה) וההדלקה. בכל אופן בסוף דבריו בהלכה זו הוא מזהה בפירוש את ההדלקה עם ההטבה.

שיטת המפרשים ב'חינוך':

ההדלקה וההטבה אלו שתי מצוות נפרדות

בעל החינוך, לעומתו, מביא גם פירוש אחר, והוא הפירוש המקובל אצל רוב המפרשים. וכך הוא כותב (מצווה צח):

מצות עריכת נרות המקדש. להיטיב נרות תמיד לפני השם יתברך, שנאמר (שמות כז, כא) יערוך אותו אהרן ובניו, כלומר יערוך הנר לפני השם יתברך, וזהו מצות הטבת נרות הנזכרת בגמרא... ומענין מצות ההטבה הוא הדישון, ודישון המנורה והטבתה מצות עשה בבקר ובין הערבים, והדישון הוא שכל

נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו, ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר, ונר שלא כבה מתקנו, ונר אמצעי אם כבה מדליקו מאש שעל מזבח החיצון, והאחרים מדליקן זה מזה, שמושך הפתילה ומטה אותה עד שהאור נתפשת בה, לפי שאין כבוד המצוה להדליקן מנר אחר. זהו דעת הרמב"ם זכרונו לברכה במצוה זו שהטבת הנרות היא הדלקתן כמו שפירשנו, אבל דעת מפרשים רבים שההטבה היא הדישון והקנוח ותקון הפתילות, וזו היא מצוה בפני עצמה, וכן נראה בפרק התכלת במסכת מנחות (דף נ"א).

ונוהגת בזמן הבית, בכהנים. וכהן העובר עליה ולא ערך הנרות כמצוה, ביטל עשה.

בעל החינוך מפרש שהעריכה היא הטבה, ונראה לכאורה שאין כוונתו להדלקה. אך מייד לאחר מכן הוא מסביר שההטבה היא ניקוי הנר והכנתו להדלקה והדלקתו. כלומר כל הפעולות הללו ביחד הן המצווה: ההכנה וההדלקה. וזה ממש כשיטת הרמב"ם.

אך לבסוף הוא מביא גם את דעת מפרשים רבים (ראה, לדוגמא, מאירי שבת, כב ע"ב, ועוד להלן) שההטבה היא מצווה לנקות ולהכין את הנרות והפתילות, והיא מצווה בפני עצמה, וההדלקה היא מצווה נפרדת. הוא כותב שכך גם נראה מסוגיית מנחות נ"א.

הוא מסיים באומרו שהמצווה מוטלת על הכוהנים. לכאורה קביעה זו אינה תלויה במחלוקת בין הפירושים שהובאו למעלה, ומכך יוצא שההטבה וההדלקה מוטלות על הכוהנים, בין אם אלו הן שתי מצוות נפרדות ובין אם שתיהן מהוות מצווה אחת. להלן נבחן את הנקודה הזאת ביתר פירוט.

זמני הדלקת והטבת המנורה

כאמור, במנורה ישנן כמה עבודות שנוגעות להדלקת הנרות. עיקרן הוא עבודות של הדלקה ושל הטבה. הרמב"ם בפ"ג מתמידין ומוספין ה"י-יב כותב כך:

י. דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערבים מצות עשה שנאמר יערוך אותו אהרן ובניו, והדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבת שקבוע להן זמן שנאמר להעלות נר תמיד. יא. וכמה שמן הוא נותן לכל נר, חצי לוג שמן שנאמר מערב עד בקר תן לו כמדה שיהיה דולק מערב עד בקר, ואין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותיה בין הערבים.

יב. מהו דישון המנורה, כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במידה והוא חצי לוג, וזה שהסיר משליכו במקום הדשן אצל המזבח עם דישון המזבח הפנימי והחיצון ומדליק נר שכבה, והדלקת הנרות היא הטבתם, ונר שמצאו שלא כבה מתקנו.
הדישון צריך להיעשות פעמיים ביממה, בערב ובבוקר. ההדלקה נעשית בערב. הנרות צריכים להמשיך ולדלוק עד הבוקר.

מפשט לשונו של הרמב"ם עולה שגם בבוקר צריך להדליק נרות שכבו, שכן לשיטתו ההדלקה היא הסיום של מצוות ההטבה והדישון. לפי שאר המפרשים שהבאנו למעלה, ראינו שמדובר כאן בשתי מצוות שונות. אם כן, לשיטתם נראה שבהטבה חייבים בבוקר ובערב, והדלקה נעשית רק בערב. אמנם הנר המערבי לפי כל הדעות היה דולק מערב עד ערב. ואכן כך כותב בעל הכס"מ על הי"ב:

ומ"ש והדלקת הנרות היא הטבתם זהו דעת רבינו שהוא סובר שגם בבקר מדליק הנרות דכי כתיב והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר בהטיבו את הנרות פירוש בהטיבו בהדליקו. והאחרונים חולקים עליו ואומרים שאין הדלקת הנרות אלא בין הערבים ופירוש בהטיבו אינו הדלקה אלא תיקון הפתילות וכל זה תמצא באורך בתשובות הרשב"א סי' ש"ט ומ"ט. ומדברי רש"י שכתבתי בסמוך וממה שכתב בפירוש התורה נראה שדעתו כדעת האחרונים וכן נראה שהוא דעת הראב"ד ממה שכתב בפרק שני מעבודת יוה"כ וכן דעת אונקלוס. ומ"ש ונר שמצאו שלא כבה מתקנו:

שיטת הרשב"א בתשובות שהובאו בכס"מ כאן, ורש"י (שהבאנו למעלה) וראב"ד (שנביא מייד), וכן המאירי שהבאנו לעיל, והחינוך (שהביא לכך ראיה מסוגיית מנחות נ"ע"א), היא שההדלקה נעשית רק בערב. יש לשים לב שלשיטות אלו אין צורך בהטבה בערב, ולכן באופן עקרוני הטבה נעשית רק בבוקר (אחרי שהנרות כבו). ומה פשר החובה להיטיב את הנרות בערב? לפי רש"י שהבאנו למעלה נראה שאכן ההטבה נעשית רק בבוקר, ואז יש מצוות הדלקה בערב והטבה בבוקר. אך יש מקום לומר שיש גם הטבה בערב, אלא שזה רק בנר המערבי שדולק כל היממה (מערב עד ערב). ואכן כך מצאנו בהשגות הראב"ד, הל' עבודת יוה"כ, פ"ב ה"ב:

ומטיב את הנרות וכו'. א"א אמת כך הוא לשון המשנה אבל לא היה בין הערבים הטבה אלא לנר המערבי בלבד שהיה דולק מערב לערב.

כהן או זר

מפורש בפסוקים שהבאנו למעלה, שההטבה אינה כשרה אלא בכהן ופסולה בזר, שכתוב: "יערוך אותו אהרן הכהן ובניו". למעשה כל עבודה טעונה כהן ופסולה בזר. כך מבואר ברמב"ם פ"ט מהל' ביאת מקדש ה"א (ובתוך דבריו הוא מזכיר גם 'וערכו', כלומר הדלקת המנורה):

זר שעבד במקדש עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים שנאמר והזר הקרב יומת מפי השמועה למדו שאין חיוב זה אלא לקרב לעבודה והיכן הזהיר עליו וזר לא יקרב אליכם, אי זהו זר כל שאינו מזרע אהרן הזכרים שנאמר וערכו בני אהרן, והקטירו בני אהרן, בני אהרן ולא בנות אהרן.

אמנם זר שהיטיב ודישן אינו חייב מיתה, כמבואר שם בה"ב-ה:

ב. אע"פ שהזרים מוזהרין שלא יתעסקו בעבודה מעבודות הקרבנות אין חייבין מיתה אלא על עבודה תמה לא על עבודה שיש אחריה עבודה, ואין הזר חייב מיתה אלא על ארבע עבודות בלבד, על הזריקה ועל ההקטרה ועל ניסוך המים בחג ועל ניסוך היין תמיד.

ה. והמסדר שני גזרי עצים על המערכה הרי הוא כמקטיר איברים וחייב מיתה שהעצים קרבן הוא. אבל היוצק והבולל והפותת והמולח והמניף והמגיש ומסדר את לחם הפנים או את הבזיכין על השלחן והמטיב את הנרות והמצית אש במזבח והקומץ והמקבל דמים, אע"פ שנפסלו והרי הוא מוזהר על כל אלו ולוקה אינו חייב מיתה, מפני שכל אחת מהן עבודה שאחריה עבודה ואינה גמר עבודה.

מהלכה ו והלאה הרמב"ם מפרט אילו פעולות כשרות גם בזר, ביניהן שחיטה, הפשט, ניתוח וכדו'. בה"ז שם כותב הרמב"ם:

וכן הדלקת הנרות כשירה בזרים לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן.

אם כן, בניגוד להטבה שטעונה כהן ופסולה בזר, ההדלקה כשרה גם בזר (ומקורו בסוגיית יומא כד ע"ב).

אמנם הראב"ד כאן משיג על הרמב"ם בזה, וכותב:

והוציאן לחוץ מותר וכו'. א"א הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשירות.

אם כן, הרמב"ם סובר שמותר לכתחילה לזר להדליק, והראב"ד סובר שרק כשר בדיעבד, אך לכתחילה צריך כהן גם להדלקה. המנ"ח במצווה צח סקי"ג מביא נפ"מ ביניהם, במצב שכל הכוהנים טמאים, האם נדליק בישראלים, או שנאמר

שטומאה דחוויה בציבור. לפי הרמב"ם במצב זה נדליק בזר, שהרי לשיטתו ההדלקה כשרה בזר לכתחילה. אך לפי הראב"ד לכתחילה יש להדליק בכהן, ולכן אם כל הכוהנים טמאים הרי הטומאה דחוויה בציבור, ובשל כך ניתן להדליק את המנורה על ידי כהן טמא.

והנה בה"ח שם הרמב"ם חוזר שוב על ההלכה שזר שהיטיב אינו חייב מיתה:

הרמת הדשן צריכה כהן שנאמר ולבש הכהן מדו בד וגו', ואם הרים ישראל לוקה ואינו חייב מיתה אע"פ שאין אחריה עבודה שנאמר עבודת מתנה עבודת מתנה הוא שתהיה בכהן לבדו ואם קרב לה הזר חייב מיתה, אבל עבודת סלוק אין חייבין עליה מיתה, [וכן אם דישן מזבח הפנימי והמנורה אינו חייב מיתה].

הלכה זו ברמב"ם היא תמוהה מארבעה אספקטים עיקריים: 1. יש כאן חזרה על הלכה שנאמרה כבר לעיל (בה"ה). 2. הנימוק כאן נראה שונה, שכן הוא תולה זאת בכך שזוהי עבודת סילוק ולא בגלל שזו עבודה שאינה תמה. 3. החזרה הזו מופיעה אחרי הפסקה של כמה הלכות אשר מפרטות את הפעולות שכשרות בזר. 4. לפי הרמב"ם הדלקה אינה עבודה, ולכן היא כשרה לכתחילה בזר. אם כן, ההטבה היא עבודה שאין אחריה עבודה, ולמה זר שעשאה אינו חייב מיתה?

יש אולי מקום לראות את משפט הסיום כנימוק שלישי: אחרי שבה"ה נמנו העבודות שאינן תמות (כלומר שיש אחריהן עבודה), ובה"ח נמנו עבודות הסילוק, בסוף ה"ח נמנו עוד שני פטורים על דישון מזבח הפנימי והמנורה, שגם עליהם הזר אינו חייב מיתה, אך זאת מטעם נפרד (ולא משני הקודמים). אלא שגם זה לא ברור, שכן אם הדלקה אינה עבודה אזי ההטבה היא עבודה שאין אחריה עבודה, והיא בודאי גם עבודת סילוק. מדוע אם כן לא די בשני הפטורים הראשונים?

ב. השתדלות וקיום

מבוא

עד כאן ראינו את הלכות הדלקת והטבת הנרות במקדש. בפרק זה נבחן כמה וכמה קשיים שעולים מן התמונה ההלכתית שהוצגה למעלה, ומתוך כך נגיע להגדרה מחודשת בגדר מצווה זו. אנו נראה ונסביר כיצד הגדרה זו פותרת את כל הקשיים שהצגנו.

קשיים בהלכות הטבה והדלקה

ראשית, נמנה את הקשיים שעולים למקרא הדברים:

1. ראינו שלפי הרמב"ם ההדלקה כשרה לכתחילה בזר, והראב"ד סובר שזה רק בדיעבד. והנה כמה מפרשים הקשו על הרמב"ם מכך שלגבי הדלקה כתוב להדיא בפרשה (בפ' בהעלותך) שהיא בכהן. לפי הראב"ד, זה לא קשה, שכן בקודשים בעינין 'שינה עליו הכתוב לעכב', כלומר כדי שדין כלשהו יעכב נדרשת חזרה מקראית נוספת עליו. כשאינן חזרה הדין קיים רק לכתחילה, אך הוא אינו מעכב. אולם לשיטת הרמב"ם קשיא, שהרי הוא כותב שאף לכתחילה אפשר להדליק בזר.
2. עצם הקביעה שהדישון הוא עבודה (עבודת סילוק) ולכן הוא פסול בזר, וההדלקה אינה עבודה, ולכן כשרה בזר, היא תמוהה. לכאורה הדישון הוא רק הכשר מצווה להדלקה, ואיך ההכשר יהיה חשוב מהמצווה עצמה?
3. אמנם גדר הדין גם הוא קשה, וזאת דווקא לשיטת הראב"ד. לשיטת הרמב"ם ההדלקה אינה עבודה, כמו שחיטה שאינה עבודה, ועל כן היא כשרה לכתחילה בזר (וכ"כ הכס"מ ביאת מקדש שם). אך לשל' הראב"ד לא ברור מדוע יש איסור לכתחילה בזר? אם זו עבודה אז צריך כהן גם בדיעבד, ואם זו אינה עבודה אז צריך להיות מותר אף לכתחילה בזר.
והנה הר"י קורקוס בפירושו לרמב"ם שם הביא בשם הריטב"א, שגם הוא סובר כראב"ד, ולשיטתו הפסוק מלמד שרצוי כהן, אולם זה אינו מעכב. ההדלקה היא 'קצת עבודה'. אך גם זה לא ברור: מהי ההגדרה של 'קצת עבודה' לעומת 'עבודה' ממשית? ומנין למדנו זאת?
4. עוד הקשה המנ"ח, מצווה צח סק"ט, שלהלכה מקובלנו במנורה שהדלקה עושה מצווה, ולא הנחה. והראיה היא ממה שפסק הרמב"ם בפ"י מהל' תמידין ומוספין ה"י, שהדלקת הנרות דוחה את השבת שכן קבוע לה זמן. ואם הדלקה לא עושה מצווה (אלא הנחה), אזי לא היתה ההדלקה דוחה שבת, דאפשר לעשות קודם השבת ולהניחה בשבת (וכ"כ להדיא רש"י בשבת כב ע"ב ד"ה 'אי הדלקה עושה מצוה', ע"ש). אם כן, לא ברור כיצד מועילה הדלקת המנורה ע"י זר בחוץ (כפי שכותב הרמב"ם בפ"ט מביאת מקדש ה"ז, ראה לעיל), הרי צריך אחר כך הנחה של המנורה במקומה?! ולגבי נר חנוכה אי הדלקה עושה מצווה, מבואר בגמרא בשבת שם שלא מועיל להניחה דולקת במקומה (על פתח ביתו). והוסיף המנ"ח שכן מבואר להדיא בתו"כ פ' אמור (הובא גם ברמב"ן, ויקרא כד, ב) שהדלקה בחוץ פסולה.

5. הרמב"ם שם בה"ה כותב שזר שהיטיב את הנרות פסל. והקשה **המנ"ח** (שם, סק"א) מה שייך כאן לשון פסול: או שהנר נקי או שאינו נקי. וכי זוהי עבודה לפוסלה?
6. עוד קשה מה שכתב הרמב"ם שם בה"ח שאם זר דישן מזבח פנימי ומנורה אינו חייב מיתה. בסוף הפרק הקודם ראינו ארבעה קשיים שיש בהלכה זו.
7. אם לש' הרמב"ם ההטבה פסולה בזר, וההדלקה כשרה, אזי מוכח שהטבה אינה הדלקה. אם כן, איך פוסק הרמב"ם בפ"ב מתמידין ובעוד מקומות (ראה למעלה) שההדלקה כלולה בהטבה? נזכיר שבתורה הדרישה לכהן כתובה על ההטבה (עריכה), ולפי הרמב"ם ההדלקה היא חלק מההטבה, ולכן לכאורה מה שהתורה דורשת בהטבה ממילא נדרש גם בהדלקה!

התיזה הבסיסית: ההשתדלות כקיום מצווה

בביאור כל הקשיים הללו נראה להציע שמצווה זו היא מצווה מיוחדת, שלא מצינו כמותה ברוב המצוות האחרות. המצווה המוטלת על הכהן היא להשתדל בהדלקת המנורה, ולא עצם ההדלקה. מלאכת הדישון היא ההכנה להדלקה, כמפורש ברמב"ם, שהרי שתיהן נמנות אצלו כמצווה אחת. אולם המצווה להשתדל היא המוטלת על הכוהנים, והיא המוגדרת כעבודה, ועל כן היא פסולה בזרים. המצווה להדליק היא מצווה ולא עבודה. **במנ"ח** (שם, סק"ד) הביא נפ"מ שההדלקה תהיה פסולה בחרש שוטה וקטן, בדיוק כמו שחיתה, על אף שאינה עבודה. הסיבה לכך היא שההדלקה היא מצווה, וחשו"ק אינם בני עשיית מצווה. לפי דברינו אלה התיישב קושי 2, שכן אמנם ההכנה אינה חשובה מהמצווה עצמה, אבל רק ההכנה היא בגדר עבודה והמצווה עצמה לא. לכן ההכנה פסולה בזר וההדלקה לא. ועדיין קשה, מדוע ההטבה היא עבודה וההדלקה עצמה לא, אם ההטבה אינה אלא הכנה להדלקה?

על כורחנו עלינו להמשיך ולומר שכאשר הכהן הכין את הנר ההדלקה נקראת על שמו, שכן הוא זה שעשה אותה. הזר שמדליק הוא רק מסיים ומוציא מן הכוח אל הפועל את המעשה שעשה הכהן. נמצא שההטבה אינה רק הכנה להדלקה, אלא מבחינה הלכתית היא נחשבת כהדלקה עצמה, ומה שחסר הוא רק הוצאה של המעשה הזה מן הכוח אל הפועל.

יש לשים לב לכך שלפי דברינו אלו מתיישב גם קושי 1, שהרי למעשה הכהן הוא המדליק את הנרות, אלא שתפקידו הוא ההכנה להדלקה, וההנחה היא שהגרימה להדלקה נחשבת בעצמה כמעשה הדלקה. זו כוונת הרמב"ם שאומר

שההדלקה היא המשך ההטבה והעריכה. ההדלקה היא 'המכה בפטיש' של מעשה שנעשה כבר בהטבה ובדישון.

ובאמת הרבה יותר סביר לומר שההטבה והדישון הם חלק מן ההדלקה (=תחילת ההדלקה), מאשר ההיפך (=שההדלקה היא סוף הדישון). אם נבין את דברי הרמב"ם כפשוטם, שההדלקה היא חלק מההטבה, זו נראית קביעה תמוהה: האם נכון להגדיר שהמטרה היא חלק מהאמצעי עבורה? על כן נראה סביר יותר לומר שההטבה היא חלק מן ההדלקה, והדישון הוא תחילת ההדלקה. לפי הרמב"ם ייתכן שכל התהליך הזה כולו הוא הקרוי בפסוקים שלנו 'עריכה'. אולי בזה תבואר גם שיטת הראב"ד והריטב"א, שפסלו לכתחילה הדלקה בזר. המטרה של הדישון היא ההדלקה, ועל כן יש בהדלקה מימד של עבודה, על אף שהיא אינה עיקר העבודה. גם הם מסכימים שהדישון הוא עיקר העבודה, אולם סו"ס מטרתו היא ההדלקה, ועל כן גם היא כעין עבודה. כאמור, ההדלקה היא הוצאה מן הכוח אל הפועל של ההטבה, וכבר מעשה הדישון יש בו תחילת הדלקה, ולכן יש בהדלקה 'מקצת עבודה'. בזה מיושב קושי 3, שכן כעת ברור מדוע לפי הראב"ד והריטב"א לכתחילה צריך כהן גם בהדלקה.

בזה ניתן להסביר גם מדוע ההדלקה כשרה בחוץ, על אף שבמנורה הדלקה עושה מצווה (כפי שמוכח ממה שההדלקה דוחה שבת). אמנם כאן המטרה היא ההדלקה, אולם העבודה היא הדישון, ובזה אין כל משמעות למקום. כשההדלקה נעשית במקום כלשהו, היא מאירה שם, ואם היא צריכה להאיר במקום כלשהו, זה מגדיר את מקומה. ברם דישון נעשה בנר עצמו, ואין לו כל קשר למקום כלשהו, ולכן זה לא משנה היכן הוא נעשה. אצלנו ההדלקה היא רק בגדר מטרה (שהנרות יהיו דולקים, ולא דווקא שידליקו אותם), ועל כן זה אינו דומה לנר חנוכה, ולא צריך הדלקה דווקא במקומו. כלומר: אמנם יש כאן מצווה על המעשה, אבל אין כאן מצווה על העושה אלא רק שיעשה מעשה בנרות.¹

נעיר כי מתוך העובדה שההדלקה דוחה את השבת אמנם מוכח שיש מצווה גם בעצם מעשה ההדלקה (כפי שכתב המנ"ח הנ"ל, שאם לא כן היינו מדליקים קודם לכן). אבל לאור דברינו עד כה נראה כי הגדרת המצווה הזו היא שהנר יודלק ולא שמישהו ידליק אותו (ולכן המדליק יכול גם להיות זר).² מסיבה זו גם

¹ ובכלי חמדה פ' תצווה סק"ב הביא מהמנ"ח שהקשה מדוע שהדישון לא יצטרך להיעשות במקומו, אלא הוא כשר בחוץ, והרי הוא העבודה. ולדברינו כאן זה אינו קשה כלל, שהרי אמנם הדישון הוא העבודה אולם הוא אינו המטרה, ולכן אין טעם לדרוש שהדישון ייעשה במקום כלשהו. מעבר לזה, כפי שראינו, ביחס לדישון אין משמעות למקום מוגדר כלשהו.

² חלוקה כעין זו מופיעה כבר בחז"ל. ראה, לדוגמא, בסוגיית ב"מ ל ע"א (לגבי פסול עגלה

בהדלקה (ולא רק בדישון) כנראה לא חשוב המקום, ובזה התיישב קושי 4. זה יסוד מה שדורשת הגמרא בשבת כא ע"א:

תני רמי בר חמא: פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת - אין מדליקין בהן במקדש, משום שנאמר (שמות כז) להעלות נר תמיד. הוא תני לה והוא אמר לה: כדי שתהא שלהבת עולה מאיליה, ולא שתהא עולה על ידי דבר אחר.

אם כן, ההעלאה צריכה להיות משהו שקורה מאליו. מה שמוטל עלינו הוא רק ההכנה כדי שהשלהבת תוכל לעלות (לבחור שמן מתאים). הגמרא לומדת זאת מהפסוק "להעלות נר תמיד", ולהלן נעיר על השלכה הלכתית אפשרית להסבר זה.

באשר למה שהקשה המנ"ח מה שייך פסול בדישון המנורה? וכי המנורה כעת אינה נקיייה? לפי דברינו אולי אפשר לומר שמכיון שהדישון הוא ההכנה להדלקה, ואף ראינו שמעשה הדישון הוא עצמו נחשב תחילת ההדלקה, אזי דישון שלא נעשה כדין פוסל את ההדלקה. מה שנפסל כאן הוא ההדלקה שנעשתה לאחר דישון כזה. לא המצווה עצמה (=הדישון) נפסלה, אלא המטרה המהותית שלשמה היא נעשית, ובזה התיישב קושי 5.

כעת נוכל אולי גם להבין את מה שכותב הרמב"ם בה"ח. למעלה העלינו אפשרות שהרמב"ם מדבר שם על סוג שלישי של פטור (לא מצד עבודה שיש אחריה עבודה ולא מצד עבודת סילוק). הקשינו על כך מדוע שלא יהיו שני הפטורים הראשונים? כעת נוכל להבין שהפטור ממיתה של זר שדישן אינו יכול להיות רק מצד עבודה שיש אחריה עבודה, שהרי ההדלקה אינה עבודה. ברם, זו גם לא מלאכת סילוק, שהרי הדישון אינו רק ניקוי, אלא תחילת ההדלקה. אם כן, על אף שמלאכת סילוק ועבודה שיש אחריה עבודה נראים כשתי קטגוריות מנוגדות שאין אפשרות שלישית ביניהן, אנו מוצאים שאף אחד משתיהן לא מתקיים בדישון: אין אחריו עבודה, אבל הוא לא מלאכת סילוק. זוהי קטגוריה שלישית של עבודה.

אם כן, מדוע זר שדישן לא יהיה חייב? לפי דברינו ניתן לומר שהדישון הוא הכנה להדלקה, ולא שייך לחייב מיתה על הכנות, גם אם הן עצמן מוגדרות כעבודה. ניתן ללמוד זאת בקו"ח מעבודה תמה (שאין אחריה עבודה): אם עבודה שמכינה לעבודה לא מחייבת מיתה כי היא קלה יותר (היא אמצעי ולא מטרה), הרי כאן העבודה היא הכנה למשהו שהוא עצמו אפילו אינו עבודה (=ההדלקה),

ערופה בעבודה), וכן בסוגיית ב"מ כב ע"א (לגבי הכשר זרעים לטומאה).

ועל כן סביר להניח שהיא תהיה עוד יותר קלה. לשון אחר: אם זר יכול אפילו לכתחילה להדליק, אזי עבודה שמהווה רק הכנה להדלקה לא יכולה לחייב אותה מיתה.³ ובזה התיישב קושי 6.

הקושי האחרון שנותר לנו הוא שלפי הרמב"ם ההדלקה קרויה בתורה הטבה, כי היא חלק ממנה, ובכל זאת הוא פוסק שהדישון פסול בזר וההטבה כשרה. לפי דברינו נראה לבאר זאת בכך שאמנם ההטבה היא הדלקה, אולם עיקר המצווה כאן היא ההכנה לקראת ההדלקה, ולכן רק בזה הזר עובר איסור ופוסל. ההדלקה עצמה שהיא חלק מהמצווה (המטרה), אך הוא עצמו אינו עבודה, ולכן בזה זר הוא כשר לכתחילה. כפי שראינו המצווה היא שהנרות יודלקו ולא שמישהו ידליק, ובזה התיישב גם קושי 7.

קשר לשורש הי"ב

נציין כי לפי הצעתנו בשיטת הרמב"ם, ההכנה וההדלקה הן שני שלבים בעשיית הפעולה של ההדלקה. לכן ברור שהרמב"ם לא ימנה אותן כשתי מצוות נפרדות, לפי העיקרון שמתואר בשורש הי"ב, ואשר נדון במאמרנו מן השבוע שעבר. ראינו שם שבדרך כלל מכשירי מצווה לא נמנים מפני שהם אינם ציוויים (וזה עניינו של השורש העשירי של הרמב"ם). אך הערנו שלפעמים מכשירי המצווה באים בתורה בצורת ציווי, ובכל זאת הם לא נמנים כמצוות נפרדות, וזאת מפני שהם כלולים במצווה העיקרית עצמה שהיא כבר מצויה במניין. זהו המצב גם כאן.

'שתהא שלהבת עולה מאליה': האם זו דרישה הלכתית?

ראינו למעלה את דרשת הגמרא בשבת כא, שיש להדליק בשמן כזה שתהא שלהבת עולה מאליה. לכאורה, מפשט הסוגיא נראה כי זה אינו אלא ביטוי מדרשי בעלמא, ומטרתו היא רק לומר שיש להדליק בשמן שיאפשר הדלקה טובה וחלקה של האש. אך לפי דברינו הדרישה הזו היא מהותית. יש עניין בדווקא שתפקידו של הכהן יהיה ההכנה, והשלהבת תעלה מאליה (ראה הסבר לכך בפרק הבא). אפשר אולי להביא נפ"מ הלכתית לכך. לפי דברינו זה אינו רק קריטריון לסוג

³ אמנם כאן ניתן לשאול מדוע בכלל זה אסור לזר (גם בלי חיוב מיתה)? את זה הסברנו למעלה בכך שכאן קיים עיקר מעשה ההדלקה, ולכן הוא צריך להיעשות ע"י כהן. אבל זה מעשה חלקי, כמו שההדלקה היא רק הסיום שלו, ולכן גם היא רק 'מקצת עבודה' לפי הרמב"ם. כל אחד משני החלקים הללו הוא מקצת עבודה, כשהעיקרי הוא הדישון ולכן הוא אסור בזר, והמשני הוא ההדלקה עצמה (=ההעלאה), ולכן הוא אף מותר בזר (לכתחילה לפי הרמב"ם, ורק בדיעבד לראב"ד).

השמן, אלא שבשעת ההדלקה אין להטיב את הנרות ולהכניס להדלקה. ההדלקה חייבת להיות מאליה, כאשר ההכנה כבר נעשתה בבוקר. אם ההדלקה לא עולה יפה, הרי הוא עושה הטבה בזמן ההדלקה, וכפי שראינו את ההדלקה יכול לעשות גם זר. והנה אם יעשה זאת זר, ויצטרך גם להיטיב, אזי זוהי הטבה בזר שפוסלת את ההדלקה, וכמושנ"ת. אם כן, עלינו לדאוג ששלהבת תעלה מאליה, ולא תצטרך סיוע של ממש. אמנם להלכה חידוש זה עדיין טעון בירור.

שיטת הראב"ד

ראינו שהראב"ד חולק על הרמב"ם בהל' עבודת יוה"כ, והוא סובר שההטבה אינה הדלקה. אם כן, נראה שהוא הולך לשיטתו כאשר הוא סובר שלכתחילה רצוי להדליק בכהן. לדעתו יש משמעות חשובה יותר להעלאה, והיא לא רק מצווה בדרך של ממילא.

יודגש כי גם לפי הראב"ד יש לעשות הטבה בבוקר, על אף שההדלקה רק בערב. לכאורה לא ברור מדוע יש לעשות הכנה כל כך הרבה זמן לפני ההדלקה? מוכח מכאן שגם לראב"ד ההכנה היא מלאכה לעצמה (והרי היא דורשת כהן אף בדיעבד), אלא שלדעתו גם ההדלקה היא שלב משמעותי (ולא רק ההכנה חשובה), ולכן רצוי לכתחילה שגם היא תיעשה ע"י כהן.

ג. טעמא דקרא: לימוד תורה שבעל-פה כהכנת אוצר

טעמא דקרא: הקדמה והתנצלות

לכל אורך הדרך הנחנו שהדישון הוא אמצעי להדלקה, אולם דווקא האמצעי הוא העבודה, והמטרה היא משהו שמתרחש ממילא. ההדלקה נעשית בעת הדישון, וזה נעשה בכהן, ואילו ההעלאה (=הדלקת האש בפועל) כשרה גם בזר, כי היא רק סיום של הפעולה ולא ממש עבודה (לפי הראב"ד והריטב"א זה 'מקצת עבודה'). אך עד כה לא ביארנו מה טעם התורה הגדירה זאת כך? אם אכן רצונה בהדלקה, וזוהי המטרה, מדוע שלא תגדיר את עיקר רצונה כעבודה, ואת ההכנה כהכשר למצוות העבודה?

אמנם הסברנו שמבחינה עקרונית אכן מעשה ההדלקה הוא העבודה, אלא שההלכה רואה כהדלקה האמיתית את פעולת הדישון, ולא את ההעלאה. גם זה טעון ביאור: מדוע לא לראות את העלאת האש כעבודת ההדלקה, אלא דווקא את ההכנות לקראת ההעלאה כעבודת ההדלקה האמיתית?

פרק זה ינסה להסביר את המאפיינים הייחודיים הללו של מצוות הטבת הנרות. נעיר כי כאן אנחנו מצויים בספירה של טעמי המצוות, ולכן ברור שההסבר לא יהיה הלכתי אלא מחשבתי-הגותי. מאידך, אף שבדרך כלל במאמרי 'מידה טובה' אין ענייננו בטעמי המצוות אלא בגדריהן ואופני הגדרתן ההלכתיים, בגלל התופעה החריגה שגילינו כאן, כמעט אין מנוס מניסיון לחפש טעם הגותי עבודה.

מנורה כסמל לתורה בעל-פה

כידוע, המנורה היא סמל לחכמה, שכן כך אמרו חז"ל (ב"ב כה ע"ב):

אמר רבי יצחק: הרוצה שיחכים - יזרים, ושיעשיר - יצפין, וסימניך: שלחן בצפון ומנורה בדרום; ורבי יהושע בן לוי אמר: לעולם יזרים, שמתוך שמתחכם מתעשר, שנאמר: (משלי ג) אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד.

שני כלים מונחים בתוך ההיכל: הארון והלוחות שבתוכו מסמלים את התורה שבכתב שניתנה למשה מפי הגבורה. והמנורה מסמלת את התושבע"פ. זוהי התורה שנוצרת ע"י האדם וחכמותו. לכן דווקא המנורה מבטאת את החכמה. ישנם מדרשים רבים נוספים שמאוששים את הטענה הסימבולית הזו, ואכ"מ.

חשיבות ההכנה לקניין תורה

במקומות רבים מאד חז"ל מתארים את הלימוד וקניית החכמה כהכנת כלי קיבול. לדוגמא, הגמרא בתענית ז ע"א כותבת:

אמר רבי חנינא בר אידי: למה נמשלו דברי תורה למים, דכתיב הוי כל צמא לכו למים - לומר לך: מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה. ואמר רבי אושעיא: למה נמשלו דברי תורה לשלשה משקין הללו: במים, וביין, ובחלב. דכתיב הוי כל צמא לכו למים, וכתוב (ישעיהו נה) לכו שברו ואכלו ולכו שברו בלוא כסף ובלוא מחיר יין וחלב, לומר לך: מה שלשה משקין הללו אין מתקיימין אלא בפחות שבכלים, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה.

הענווה היא אחת ההכנות לקניין תורה. בפרק 'קניין תורה' (שנחשב לפעמים כפרק שישי של פרקי אבות) ישנם כמה וכמה אופני הכנה, וכך גם במדרשי חז"ל לעשרות ומאות. ההכנה העיקרית הנדרשת היא יראת שמים, כמבואר בפרקי אבות (ג, ט):

רבי חנינא בן דוסא אומר כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת הוא היה אומר כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת:

כך גם מאריך להוכיח בספר נפש החיים שער ד פ"ד-ט ממקורות חז"ל ומהזהר, ויסודם מהפסוק (ישעיהו לג, ו):

וְהָיָה אַמוּנַת עֵתֶיךָ חֶסֶן יְשׁוּעַת חֲכָמַת וְדַעַת יְרֵאת יִקְנֶךָ הִיא אוֹצְרוֹ:
הוא מסביר שיראת שמים היא כמו אוצר (=מחסן) שלתוכו יכולה התורה להיכנס.

תורה כמתנה

והנה בגמרא נדרים נה ע"א (וראה גם עירובין נד ע"א) רואים שלב אחד נוסף בתמונה הזו:

אמר ליה: לא תיתיב אכרעך עד דאמרת לי פירושא דהדין מילתא; מאי דכתיב: (במדבר כא) וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות? א"ל: כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר שהוא מופקר לכל - תורה ניתנה לו במתנה, שנאמר: וממדבר מתנה, וכיון שניתנה לו במתנה נחלו אל, שנאמר: וממתנה נחליאל, וכיון שנחלו אל עולה לגדולה, שנאמר: ומנחליאל במות, ואם הגביה עצמו - הקב"ה משפילו, שנאמר: (במדבר כא) ומבמות הגיא, ולא עוד, אלא ששוקעין אותו בקרקע, שנאמר: +במדבר כא+ ונשקפה על פני הישימון, ואם חוזר בו - הקב"ה מגביהו, שנאמר: (ישעיהו מ) כל גיא ינשא. אנו לומדים מכאן שאדם צריך להכין את עצמו, להיות כמדבר שמופקר לכל, ואז יש לתורה מקום להיכנס. אך מעבר לזה, הגמרא מתארת את השלב הבא, קניית התורה, כמתנה שניתנת לאדם. התורה לא נרכשת בעמלו, אלא ניתנת לאדם שמכין את עצמו כמתנה. וכך נוהגים להליץ על לשון הגמרא במגילה ו ע"ב: "יגעתי ומצאתי - תאמן", שלאחר היגיעה התורה מגיעה כמציאה שבאה לאדם בהיסח הדעת.⁴

⁴ אמנם, לעצם העניין, נראה שפירוש זה נסתר מלשון הגמרא שם בהמשך, שכן היא כותבת כך:

ואמר רבי יצחק, אם יאמר לך אדם: יגעתי ולא מצאתי - אל תאמן, לא יגעתי ומצאתי - אל תאמן, יגעתי ומצאתי - תאמן. הני מילי - בדברי תורה. אבל במשא ומתן - סייעתא הוא מן שמיא. ולדברי תורה לא אמרן אלא לחדודי, אבל לאוקמי גירסא - סייעתא מן שמיא היא.

מדוע דווקא הטבת הנרות היא העבודה?

כעת נוכל לחזור ולהבין מדוע התורה קובעת דווקא את הטבת הנרות כעיקר העבודה, וההדלקה אינה חלק מהותי מן העבודה ('השלהבת עולה מאליה', כביטוי הגמ' שבת כא, שהובאה לעיל). ראינו שמנורה היא כנגד תורה שבעל-פה, שהיא חכמת התורה. עוד ראינו שבתורה ההכנה היא העיקר, ולאחר מכן התורה נכנסת ל'אוצר' יראת השמים של האדם מאליה, כביכול כמתנה. לכן גם במנורה, שמסמלת את החכמה, העיקר הוא ההכנה להדלקה, והשלהבת עולה מאליה. לכן את ההדלקה יכול לעשות אפילו זר, שכן זוהי רק תוצאה שמסיימת בדרך של ממילא את 'מעשה ההדלקה' (במובן ההלכתי) שבדישון.

כפי שהגדרנו לעיל, גם לגבי ההעלאה, המצווה אינה שמישהו ידליק אלא שהנר יודלק. התורה רוצה ללמדנו את היסוד העיקרי בתלמוד תורה: ההכנה (=יר"ש מקדימה, ולאחר מכן העמל והיגיעה) היא היא עיקר הלימוד. כפי שראינו למעלה, הדישון וההטבה לא רק שהם העבודה העיקרית, אלא שמעשה הדישון הוא הנקרא מבחינה הלכתית 'הדלקה'. כפי שהעמל על הסוגיא הוא הנקרא לימוד, ולא ההבנה שנוצרת בעקבות העמל, שאינה אלא מתנה שניתנת לנו מאליה, כאותה שלהבת הנר העולה מאליה.

תהליך דומה ביצירה בכלל

יש להעיר שבכל היצירות המשמעותיות שלנו כבני אדם, אף שלפעמים אנו מרגישים כי אנו יוצרים את הדבר במו ידינו, למעשה התחושה הזו אינה אלא אשלייה. נביא לכך כמה דוגמאות.

הפרייה מלאכותית (או שכפול גנטי), לעולם לא יכולה להיעשות על ידינו ממש. לכל היתר אנו יכולים לעשות במקום הטבע את החלק האחרון של המסלול. אנו לא יכולים ליצור תא רבייה בעצמנו יש מאין. מה שניתן הוא לשכפל אותו מתא קיים. ובהפרייה אנו לוקחים תאי זרע וביצית קיימים, ומחקים את התהליך הטבעי של איחודם בתנאי מעבדה. לעולם אין כאן יצירה של יש מאין גמור. אנו לכל היותר מנצלים תכונות שהקב"ה ברא בעולמו כדי לפתח אותן. לאחר ההכנות שלנו, בא הקב"ה (דרך חוקי הטבע) ומסיים את המלאכה.

על כן במובנים רבים גם ביצירה, ולא רק בחכמה, אנו רק מכינים לקראת

משמע מכאן שהמציאה היא החזקת התורה (לאוקמי גירסא), ולא ההבנה הראשונית והחידושים שהאדם יוצר. מעבר לכך, הדגש במימרא הזו הוא שדווקא היגיעה היא שמולכה לתורה, וללא יגיעה לא ניתן להצליח, שלא כמו במסחר שדווקא בו ההצלחה היא תוצאה של סייעתא דשמיא, וצ"ע.

פעולה שעושה הקב"ה מלמעלה. המונח 'יצירה' מעצם הגדרתו הוא יש מיש (להבדיל מבריאה, שהיא יש מאין. ראה על כך במאמרנו לפ' וארא, תשסז).

המדרש בויקרא רבה (וילנא, פרשה כז, ד"ה 'ב' ר' תנחומא'), אומר על כך:⁵

ר' תנחומא פתח (איוב מא) מי הקדימני ואשלם תחת כל השמים לי הוא זה רווק הדר במדינה ונותן שכר סופרים ומשנים אמר הקב"ה עלי לשלם גמולו ושכרו וליתן לו בן זכר, א"ר ירמיה ב"ר אלעזר עתידה בת קול להיות מפוצצת בראש ההרים ואומר כל מי שפעל עם אל יבוא ויטול שכרו הה"ד (במדבר כג) כעת יאמר ליעקב ולישראל וגו' רוח הקודש = אומרת מי הקדימני ואשלם מי קלס לפני עד שלא נתתי לו נשמה מי מלל לשמי עד שלא נתתי לו בן זכר מי עשה לי מעקה עד שלא נתתי לו גג מי עשה לי מזוזה עד שלא נתתי לו בית מי עשה לי סוכה עד שלא נתתי לו מקום מי עשה לי לולב עד שלא נתתי לו דמים מי עשה לי ציצית עד שלא נתתי לו טלית מי הפריש לפני פאה עד שלא נתתי לו שדה מי הפריש לי תרומה עד שלא נתתי לו גורן מי הפריש לפני חלה עד שלא נתתי לו עיסה מי הפריש לפני קרבן עד שלא נתתי לו בהמה הה"ד שור או כשב או עז.

תהליך דומה בשאר החכמות

נעיר כאן בקצרה על הקשר לדיון הפילוסופי שנערך בסוף המאמר מן השבוע שעבר. ראינו שם שההכללה והבחנה ביישים קולקטיביים, כמו גם הבחנה ביחסים בין אירועים (כמו סיבתיות וכדו'), נעשית שלא באמצעות החושים. אנחנו יכולים למדוד תוצאות של ניסוי במעבדה, אך אין שום דרך להגיע דווקא להכללה הנכונה מתוך כל ההכללות האפשריות.

ההצדקה שהצענו שם לתקפותן של ההכללות המדעיות האחרות שלנו, הוא בדרך שמעל לחושים. הדברים מתוארים בפירוט בשני הספרים הראשונים בקוורטט של מ. אברהם, ושם מתבאר כי ההתאמה הזו בין אופן החשיבה שלנו לבין העולם, שמכוחה אנו מגיעים להכללות נכונות, היא מתנה מלמעלה. כלומר גם המחקר המדעי בנוי בצורה דומה למה שתיארנו כאן: לאחר איסוף הנתונים (=ההכנה שלנו), מגיעה אלינו ההכללה כמתנה מלמעלה.

בפילוסופיה של המדע מבחינים בין שני השלבים הללו: לראשון קוראים 'הקשר הצידוק', ולשני קוראים 'הקשר הגילוי', והקשר זה עומד מחוץ לתחומו

⁵ מדרש זה הובא גם בספר **פרשת דרכים** (ספר דרושים של ר' יהודה רוזאניס, בעל המשנה **למלך**), דרוש כו ('דרך מצפה'), ושם הוא דן בו, ואף מביא יוצאי דופן.

של המדע. אדם מגיע להכללות ולחוקים המדעיים שהוא מציע לבחינה אמפירית בצורות רבות ומגוונות, ואין כל מגבלה על הצורות הללו (בעבר חלקן היו מיסטיות בעליל). המגבלה המדעית מוטלת על הקשר הצידי: לאחר שהוצע חוק כללי הוא נבחן בצורה חמורה בניסויים במעבדה.

במינוח כללי יותר ניתן לומר דבר דומה על כל המשפטים הסינתטיים-אפריורי, כלומר משפטים שטוענים טענות על העולם, באופן שאינו מבוסס על הכרה אלא על חשיבה בלבד (ראה על כך באורך בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בעיקר בשער הראשון ולאורך כולו). קאנט הראה שכל החוקים המדעיים, וכל ההכללות שאנחנו עושים, הם משפטים מטיפוס זה. וכל אלו אינם מבוססים על תצפית. הם מגיעים אלינו כמתנה מלמעלה, כמובן רק אם עשינו את ההכנות הדרושות (תצפית זהירה, ולימוד וניתוח של החומר).

ד. היחס למצוות מילה

מבוא: חובת האב במצוות מילה

ישנה עוד מצווה אחת שבה מצינו יסוד כמו זה שמצאנו בהטבת הנרות (לפחות לפי חלק מהראשונים): מצוות המילה.

הגמרא בקידושין כט ע"א מביאה פסוק לפטור נשים מחיוב למול את בניהן: 'אותו' - ולא אותה. הראשונים שם (ראה בתוד"ה 'אותו', על אתר) מקשים מדוע דרוש פסוק, הרי מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא. בתורי"ד שם מביא את הקושי ומתרץ אותו כך:

איהי מנלן דלא מיחייבא דכתיב אשר צוה אותו אלהים אותו ולא אותה. אי קשיא ומאי איצטרינן לקרא תיפוק לי' דהויא לה מילה מצוה שהזמן גרמא חדא דכתיב וביום השמיני ימול וחדא דאין מצות מילה אלא ביום ולא בלילה כדאיתא במגילה שאין מוהלין אלא ביום?...

תשובה: היכי אמרינן דמצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות הני מילי מצוה דתליא בגופה והיא אינה מצווה אלא לזמן ידוע ולא בכל זמן אבל מצוה דלא תליא בגופה כגון למול את בנה אע"ג דמילת הבן יש לה זמן נהי דקבוע הזמן לבן הנימול אבל האב שצוהו הבורא להתעסק במילת בנו העסק ההוא אין לו זמן שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו והלכך אי לאו אותו הוה מחייבין גם האשה ואין זמן הקבוע לכן פוטרה דהוה אמינא היא תתעסק בין ביום בין בלילה עד שתמול את בנה בזמנו

**אבל הציצית היא מצוה שתלויה על גופו של אדם ואי הוה מחייביןן האשה
היתה מצוה תלויה בזמן הלכך פטורה:**

התורי"ד מסביר שמצוות מילה המוטלת על האב אינה מצווה שהזמן גרמא, שכן המצווה על האב אינה מצווה למול את בנו בעצמו, אלא רק להשתדל ולדאוג לכך שבנו יהא נימול לשמונה ימים. זו מצווה שלא הזמן גרמא, שכן ההכנות למילה נעשות גם ביום וגם בלילה, וגם לפני היום השמיני. אם כן, זו מצווה שלא הזמן גרמא ונשים היו צריכות להיות חייבות. לכן נדרש פסוק מיוחד כדי לפטור נשים (אמהות) ממצווה זו.

וכן מצינו בשו"ת מהר"ח או"ז תשובה יא (הביאו בכלי חמדה, פ' לך-לך סק"ד, ד"ה 'אמנם', וראה שם את כל הדיון והראיות), שכתב כך:

ומענין המילה נראה דאין האב חייב למול בנו בידיו אלא לעסוק שיהא נימול. דומיא דכל הני דקחשיב התם, ללמדו תורה, ללמדו אומנות, להשיטו בנהר. וכי לא ישכור מלמד לבנו לתורה ולכל הני... אלא כל הני עיקר מצוותן אינו העשייה, אלא שהמילה חתומה בבשרו... ומילה גם היא עיקר מצוה כן, שאל"כ דוד המלך ע"ה שהיה מצטער כשנכנס למרחץ וראה עצמו ערום בלא מצוה, נזכר על המילה. ואם לא היה מצות המילה אלא העשייה, למה שמח עליה יותר מראשו וזרועו וכל גופו, שקיים בהם מצות תפילין, וציצית, וכמה מצוות? אלא מילה היא מצוה בכל עת...⁶

ועוד אם האב בעצמו חייב למולו, או הוא או שלוחו דוקא, א"כ אם מל אותו אחר בלא רשות האב שאינו חפץ בשליחותו אינו מהול, ויצטרך להטיף ממנו דם ברית. כמו דהאומר לשלוחו צא ותרום, והלך ומצאו תרום, דאמר דילמא אינש אחרינא שמע ואזל ותרום, ורחמנא אמר מה אתם לדעתכם וכו' (חולין ד יב). אלא וודאי אין האב חייב למול בידו, אלא שיתעסק שיהא בנו נימול, ואין להאריך.

מדבריו משתמע, וכך הסיקו משיטתו גם הפוסקים, שהאב כלל אינו צריך למנות

⁶ הערות אלו נוגעות למחלוקת הטור והרמב"ם שהבאנו במאמר לפרשת בשלח, תשסז, לגבי ציצין שאינם מעכבים את המילה. ראינו שנחלקו שם הראשונים והאחרונים האם המצווה היא למול או להיות מהול. התורי"ד כאן מוכיח מדוד המלך שהמצווה היא להיות מהול, ולא למול. כלומר טענתו היא לא רק על האב אלא גם על הבן עצמו. היה מקום לנתק את הדיון, ולומר שהמצווה על הבן היא למול, אבל על האב המצווה היא לדאוג למילת בנו. אמנם הבנה זו אינה סבירה, שכן אם על הבן יש מצווה למול, מדוע שהאב ייקח לו את המצווה, בלי שעל האב בכלל מוטלת מצווה כזו. לא סביר להטיל על הבן מעה מילה כשהמצווה היסודית שהאב כבר היה צריך לקיים היא רק להיות מהול.

את המוהל כשלוחו. מצוות המילה אינה מוטלת על האב, ולכן אם מישהו אחר עושה אותה הוא אינו צריך להיות שלוחו של האב. על האב מוטל רק לדאוג לכך שבנו יהיה מהול (להביא את המוהל, ולספק את צרכי המילה), ובכך הוא מקיים את המצווה המוטלת עליו.⁷ זוהי השלכה הלכתית שמתבקשת מגישת התורי"ד שראינו לעיל.

ההקבלה להטבת הנרות

ראינו שבמילה אין על האב מצווה למול אלא עליו רק לדאוג לכך שהבן יהיה נימול. זהו מצב מקביל בדיוק למצב אותו ראינו בהדלקת המנורה. גם שם עיקר העבודה היא ההכנה, וההעלאה באה אחר כך בדרך של ממילא.

אמנם גם במילה צריך מוהל בר מצוות, וההגדרה אינה שהמצווה היא שהבן יהיה מהול ותו לא. מעשה המילה גם הוא מצווה, ולכן ההגדרה היא שהמצווה היא שהבן יעבור מעשה מילה (ולא רק שיהיה מהול. הנפ"מ היא למי שנולד מהול, ואכ"מ). גם זה דומה בדיוק למה שראינו בהדלקת המנורה: גם שם זה אינו ממש בדרך של ממילא, אלא התורה דורשת מעשה של גברא בר חיובא, אולם לאו דווקא של כהן.

גם במישור של טעמא דקרא ניתן להמשיך את ההקבלה בין שתי המצוות: בהדלקת הנרות ראינו שהרעיון הוא שזה כמו בלימוד תורה, שהעיקר הוא ההכנה לקראת ההדלקה (הלימוד). גם במילה הרעיון הוא שהאב מכין את בנו להיות יהודי, ובזה גם לקבל תורה. הדבר אינו ממש בידו, פרט להכנות היסודיות שהוא עושה. השאר, כביכול, בא מאליו.

ולכן באמת כותב המהר"ח או"ז בתשובה הנ"ל, שהבנה זו נכונה לכל מצוות האב על הבן, שכן מהותן של כל אלו היא הכנת בנו להיכנס לברית עם הקב"ה וקיום התורה ומצוותיה.⁸ לכן בכל אלו עיקר המצווה היא ההכנה ולא המעשה עצמו.⁹

⁷ לפי זה, סביר שהקופץ ומל את בנו של חברו אינו צריך לשלם לו את הקנס של עשרה זהובים שמוטל על מי שגונב מצווה מחברו (ראה ב"ק צא ע"ב, לגבי כיסוי הדם).

⁸ ראה פירוש על כך במאמרו של מ. אברהם, 'סייגים שונים על מצוות כיבוד אב ואם', **מישרים** ד, תשסו.

⁹ ובכלי חמדה, פ' לך-לך סק"ד, תלה זאת בשאלה האם המצווה של מילה ופדיון מוטלת על הבן אלא שהאב הוא הממונה לוודא ביצוע. ולפי"ז אמנם המצווה היא ההשתדלות, אולם ישנה גם מצווה של ביצוע, אלא שהיא מוטלת על הבן ולא על האב. ולדברינו כאן, זה אינו. כל המצווה היא רק השתדלות ולא המעשה, ולא בגלל שמדובר באב

מדרש תמוה ב'תנחומא'

במדרש תנחומא בתחילת פ' תצוה, מובא מדרש תמוה:

ילמדנו רבנו: קטן לכמה נימול? כך שנו רבותינו: קטן נימול לשמונה. מ"ט, כשם שנימול יצחק אבינו. אמר רשב"י: בא וראה שאין חביב לפני האדם יותר מבנו והוא מל אותו. וכל כך למה? אמר רנב"י: כדי לעשות רצון בוראו. המדרש תמוה מאד מכמה אספקטים (וכי בעל המדרש לא יודע לכמה ימים מלים את הקטנים? והאם המקור הוא מיצחק אבינו? ועוד), אך לענייננו נתמקד בשאלה מה עניין מילה לתחילת פרשת תצוה אשר עוסקת במנורה. בעל הכלי **חמדה** כאן בסק"א עושה את הקישור בין שתי המצוות הללו, כפי שהצגנו אותו כאן, ומסביר בכך את המדרש התמוה הזה.¹⁰ הוא אומר שמצוות מילה עניינה הוא ההכנה של הבן על ידי אביו, כמו שבמצוות המנורה העניין העיקרי הוא ההכנה על ידי הכהן.

למעשה ניתן לראות תופעה דומה ביחס למשכן בכלל. ימי המילואים של המשכן הם שבעה ימים של הבאת קרבנות, שבהם שימש משה, ואח"כ ביום השמיני (שקרוי גם הוא יום מילואים), העבודה נכנסת למסלולה הרגיל, ולכן גם שאר הכוהנים מצטרפים למשה (גם הם מקדשים ידיים ורגליים, כמובא בפרשתנו). למעשה אלו הם רק שבעה ימי הכנה, שכן היום השמיני הוא יום עבודה רגיל, ובו המשכן נכנס למסלול. לאחר שמסתיימת ההכנה של הבנייה ושבעת ימי המילואים נכנסת השכינה ושורה בו כמתנה מלמעלה, בדרך של ממילא. היום השמיני למילואים אינו חלק מההכנה, אלא זהו השלב שבו נכנסת המתנה (=השכינה) ל"אוצר" שמוכן לה.¹¹

אולי יש מקום להשוות זאת גם לבריאת העולם. גם שם העולם נברא בששה ימים, ולאחר מכן נבראה המנוחה ביום השביעי. בעל **בית הלוי** על התורה מסביר שביום השבת נברא המצב של יש מיש, המצב של עולם כמנהגו נוהג, שממשיך לנוע באופן הרגיל ולהתקיים. גם זה סוג של בריאה. כלומר גם ביצירת העולם רק ששה ימים הם הכנה של העולם לפעולה. היום השביעי הוא כבר ההתנהלות עצמה.

ולא בבן עצמו, כפי שהבין הכל"ח.

¹⁰ הוא שנתן לנו את הרעיון הכללי להבין כך את מצוות הטבת הנרות. ראה שם בסק"ב לגבי חלקו הראשון של המאמר.

¹¹ גם להבחנה זו בין שבעת ימי המילואים הראשונים לבין היום השמיני יש השלכות הלכתיות, ואכ"מ.

הערה על טעמא דקרא, ועל מצוות פעולה ותוצאה

הדיון כאן קשור להבחנה בה עסקנו כבר כמה פעמים בעבר בין מצוות פעולה ומצוות תוצאה (ראה במאמר לפרשת בראשית, תשסז, ועוד). כאן אנו פוגשים מצוות שהן בעליל מצוות פעולה ולא מצוות תוצאה. אבל ברור שבמאמרנו הנוכחי התקדמנו צעד נוסף: אלו הן מצוות פעולה, שהפעולה היא הכנה לקראת מצב רצוי, ולא שהפעולה היא המטרה הרצויה לקב"ה. למעשה, זוהי קטגוריה שלישית: מעבר למצוות תוצאה ומצוות פעולה, יש גם מצוות הכנה (או השתדלות). אמנם במאמר לפרשת בראשית הנ"ל עמדנו על כך שלפעמים הקב"ה מעוניין דווקא בפעולה, והתוצאה מוצבת בפנינו כמטרה רק כדי שנעשה את הפעולה. ראינו שזהו אחד המכניזמים להסביר את הכלל לפיו אין לדרוש טעמא דקרא. מבחינת טעם המצווה ברור שהמטרה היא התוצאה, שכן זה מה שהקב"ה רוצה בסופו של דבר. אבל גדרי המצווה נוגעים רק להכנה (או לפעולה), שכן זה מה שמסור בדינו. אולם כאן אנו רואים מכניזם קיצוני יותר: המטרה מוצבת בפנינו רק כדי שנעשה את ההכנות לקראתה. ההכנה מוטלת עלינו לא בגלל אילוץ טכני (שרק היא מה שמסור בדינו מבחינה מציאותית), אלא המטרה היא דווקא ההכנה, ולא התוצאה. אם כן, במקרים אלו ייתכן שהטעם דווקא מתלכד עם הגדר ההלכתי של המצווה.

מוסקנות

1. על הפסוק "יערך אתו אהרון ובניו" מביא האבן-עזרא שני פירושים:
 - א. 'יערך' מלשון להעריך, על הכהן להעריך נכונה את כמות השמן שהוא שם כדי שהנר ידלק מערב עד בוקר.
 - ב. שיש לערך אותך, מלשון עריכת שולחן, דהיינו: לעצב להם צורה, בחצי עיגול.
2. בספרות חז"ל, 'עריכת' הנרות מקבילה ל'הטבה' ו'להעלות' (בתחילת פרשת בהעלותך) מקביל ל'הדלקה'.
3. הרמב"ם מונה במצוות עשה כ"ה את הדלקת הנרות, והוא מזהה את העריכה עם ההטבה וההדלקה.

בעל החינוך סבור כמו הרמב"ם, אך הוא מביא דעת מפרשים רבים שההטבה היא מצווה בפני עצמה, ומטרתה לנקות ולהכין את הנרות והפתילות. בהטבה חייבים בבוקר ובערב, וההדלקה נעשית רק בערב. ההטבה טעונה כהן ופסולה בזר, ההדלקה כשרה גם בזר.
4. אנו מציעים לראות במצוות הדלקת נרות מצוות 'השתדלות'. החובה המוטלת על הכהן במצווה זו היא להשתדל בהדלקת הנרות ולא עצם ההדלקה. ההכנה היא בגדר עבודה וההדלקה עצמה לא, ובשל כך ההכנה פסולה בזר וההדלקה מותרת בזר. מן ההיבט ההלכתי ההכנה להדלקה נחשבת כהדלקה עצמה, ומה שחסר הוא רק הוצאה של המעשה הזה מן הכח אל הפועל.

זר שדישן אינו חייב משום שהדישון הוא הכנה להדלקה, ולא שייך לחייב מיתה על הכנות, גם אם הן עצמן מוגדרות כעבודה.
6. ההכנה הכוללת יראת שמיים טרם הלימוד, ולאחר מכן העמל והיגיעה בלימוד עצמו, היא היא עיקר לימוד התורה. ההבנה שנוצרת בעקבות העמל (באנלוגיה להדלקה בנרות, העולות מאליהן אינה אלא מתנה שניתנת לנו מאליה).
7. במצוות מילה מצאנו יסוד דומה למה שמצוי בהטבת הנרות. לפי כמה ראשונים המצווה על האב אינה למול את בנו בעצמו אלא רק להשתדל ולדאוג לכך שבנו יהיה נימול לשמונה ימים. בשל כך לפי שיטות אלו אין האב צריך למנות את המוהל כשלוחו.
8. גם במישור של 'טעמא דקרא' דומות המצוות זו לזו. בהדלקה, כמו בלימוד תורה העיקר הוא ההכנה להדלקה, וגם במילה העיקר הוא הכנת האב את הבן לחיים ולקבלת תורה.

על פסוקים 'עקורים'

הנקודות הנדונות:

- פסוקים 'עקורים', ויחס חז"ל לתופעה
- שני סוגי רשות גבוה
- באורים שונים לאיסור גניבת כלי שרת
- צורת היישום לעקרון 'כל היכא דאיתא'

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות שמטרתן שמירת כבוד כלי שרת. אנו מציגים שלוש מצוות כאלה: איסור ראייה, איסור נגיעה ואיסור גניבה. איסור הראייה לא קיים לפי רוב הפוסקים, אף שהוא מופיע במפורש בפסוק. זוהי דוגמא אחת מיני כמה לפסוקים עקורים, כלומר פסוקים מפורשים שחז"ל מתעלמים מהם להלכה. אין כוונתנו כאן לפסוקים שנדרשים בפירושים שונים מהפשט, אלא לפסוקים שכלל אינם נכללים בהלכה, לפי שום פירוש שהוא. אנו דנים בדוגמא נוספת להלכה עקורה, והיא שביתת בנו. גם שם על אף שהפסוק מצווה זאת במפורש, הגמרא ורוב הראשונים מתעלמים ממצווה זו.

אנו מציעים שתי אפשרויות עקרוניות להסביר פסוקים עקורים: 1. התורה רוצה להשאיר את המצוות הללו כנורמה וולונטרית ולא כחיוב גמור. 2. המצוות הללו ניתנו לשעתן ולא לדורות.

לאחר מכן אנו עוברים לעסוק באיסור לגנוב כלי שרת, שנלמד בדרשה מפרשתנו. אנו מביאים מחלוקת בשאלה האם מי שגונב כלי שרת עובר גם על איסור 'לא תגנובו' הרגיל או לא. ביחס לשני האיסורים הללו עולה השאלה כיצד ניתן לגנוב כלי שרת, הרי הם הקדש וככאלו נאמר עליהם "כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה", כלומר שאי אפשר להוציא אותם מרשות ההקדש.

אנו מציעים כמה כיווני פתרון לבעייה קשה זו. אפשרות אחת היא חילוק בין שני סוגי הקדש: הקדש בבעלות הקב"ה (=רשות גבוהה), שכולל את הקרבנות. והקדש שהוא בבעלות כלל ישראל, שכולל את כלי השרת. טענתנו היא שההקדש מן הסוג השני אינו נמצא בי גזא דרחמנא, ולכן ניתן לקנות (וגם לגנוב) אותו. אנו מעירים על כך מסוגיות שמייחסות את הכלל 'כל היכא דאיתא' לקדשי בדק הבית, ומציעים ניסוח שונה לפתרון, אשר מבוסס על עיקרון שלמדנו במאמר לפרשת כי-תשא, תשסז: שהקנייה של יחיד מקולקטיב שהוא עצמו שייך אליו, קלה יותר. לפי זה אנו מציעים שאולי ניתן לעשות אותה גם ללא הוצאה מרשות ההקדש.

א. חיוב השמירה על כבוד וקדושת כלי שרת

מבוא

בעל ספר החינוך כותב שבפרשתנו אין מצוות מנויות. אך בעל המנ"ח על אתר מעיר שזה רק לשיטת ההולכים בעקבות הרמב"ם, אך לפי בה"ג (ורמב"ן) ישנה מצווה מנויה אחת והיא האיסור על גונב את הקסווה. במאמרנו השבוע נראה שלושה איסורים שנוגעים לכבודם של כלי שרת, ונעיין מעט במשמעויות הנלוות אליהם.

מצוות כבוד כלי שרת

התורה בפרשתנו מתארת את תפקידן של משפחות שבט לוי. בתוך הפרשייה של בני קהת, מוקדש המקום העיקרי לחובתם לכסות את כלי השרת בעור תחש. במהלך הדברים מופיעות שתי תת-פרשיות: האחת עוסקת באיסור נגיעה בכלי שרת (במדבר ד, טו):

וְכֹלֵה אֶהְרֹן וּבָנָיו לְכַסֹּת אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֵת כָּל כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ בְּנִסְעֵי הַמִּחְנֶה וְאַחֲרָי כֵן יָבֹאוּ בְנֵי קֵהֶת לְשֹׂאת וְלֹא יִגְעוּ אֶל הַקֹּדֶשׁ וּמִתּוֹ אֱלֹהֵי מִשְׁאֵל בְּנֵי קֵהֶת בְּאֶהֱל מוֹעֵד:

השנייה, עמומה יותר, אך מן ההקשר נראה שגם היא קשורה לקדושת כלי השרת (שם ד, יז-כ):

וַיְדַבֵּר יְקֹנָן אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהְרֹן לֵאמֹר: אֵל תִּכְרִיתוּ אֶת שֵׁבֶט מִשְׁפַּחַת הַקֵּהֶתִי מִתּוֹךְ הַלְוִיִּם: וְזֹאת עָשׂוּ לָהֶם וְחִיו וְלֹא יָמֹתוּ בְּגִשְׁתֶּם אֶת קֹדֶשׁ הַקֹּדְשִׁים אֶהְרֹן וּבָנָיו יָבֹאוּ וְשָׂמוּ אוֹתָם אִישׁ אִישׁ עַל עֲבֹדָתוֹ וְאֶל מִשְׁאֵלוֹ: וְלֹא יָבֹאוּ לְרֵאוֹת כְּבָלַע אֶת הַקֹּדֶשׁ וּמִתּוֹ:

חז"ל כבר עוסקים בפרשנותו של הציווי העמום הזה. "ולא יבואו לראות כבלע את הקודש". המפרשים על אתר מסבירים כי מדובר על איסור לראות את הכלים המכוסים. לדוגמא, האבן עזרא, בפירושו לפסוק זה, קובע:

ולא יבאו - הקהתים אל אהל מועד לראות כבלע את הקדש. והטעם, כאשר יוסר בנינו, יוסר מסך הפרכת ונגלה הארון. וי"א כי כבלע כמו ככסות. והטעם, כאשר יכסו הארון לשאת אותו. וזה טעם קרוב מהראשון. והנה שתיים אזהרות, שלא יגעו בקדש, כי אם בבדים ישאהו, ולא יראו הקדש:

זהו פשוטו של מקרא (כך מפרשים גם האונקלוס, רש"י רשב"ם ועוד).¹ האבן

¹ אמנם הוא מדגיש זאת דווקא לגבי הארון. וראה ברמב"ן להלן שהבין שכוונתו באמת רק

עזרא קושר זאת גם לאיסור שהתורה מצווה עליו קודם לכן, לגעת בכלי השרת. אמנם נראה שכוונתו רק ביחס לארון ולא ביחס לכל כלי השרת.² לעומת זאת, במשנת סנהדרין פא ע"ב מופיע הדין הבא:

הגונב את הקסוה, והמקלל בקוסם, והבועל ארמית - קנאין פוגעין בו.

ובגמרא שם מסבירים:

מאי קסוה? - אמר רב יהודה: כלי שרת, וכן הוא אומר (במדבר ד) ואת קשות

הנסך. והיכא רמיזא - (במדבר ד) ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו.

כלומר חז"ל לומדים (ברמז) מפסוק זה איסור לגנוב כלי שרת. עוד הם מוסיפים שמי שעובר על איסור זה (ושניים נוספים) קנאים פוגעים בו.

כאמור, בה"ג מונה את הלאו הזה במניין שבהקדמתו (לאוין קנו):

אלו לאוין שבמלקות ארבעים:...(קנו) לא יבאו לראות כבלע.

אם כן, פשט הפסוק אוסר לראות את כלי הקודש המכוסים, ורמז יש בו לאיסור לגנוב כלי שרת. הרמב"ן בפירושו על אתר מביא שלושה פירושים:

ולא יבאו לראות כבלע את הקדש - כשמכניסין את הכלי לתוך נרתיקו

כמו שפירש למעלה בפרשה זו, ופרשו עליו בגד פלוני וכסו אותו במכסה

פלוני, ובלוע שלו זהו כסויו, לשון רש"י. והוא דעתו של אונקלוס. ורבותינו

אמרו במסכת סנהדרין (פא ב), שזו אזהרה על הגונב כלי שרת שחייב מיתה

והקנאין פוגעין בו, שהגנבה והגזל יקראו בליעה, מלשון חיל בלע ויקיאנו

(איוב כ טו), והוצאתי את בלעו מפיו (ירמיה נא מד):

ור"א אמר כפשוטו, שלא יבאו לראות כאשר יוסר פרכת המסך ויגלה הארון,

רק אחרי כן כאשר יכוסה יבאו לשאת אותו. ויהיה "כבלע את הקדש",

כאשר יוסר הבנין מעל הארון שהוא הקדש, מלשון בלע ה' ולא חמל (איכה

ב ב), יחד סביב ותבלעני (איוב יח). והנה הלויים מוזהרים שלא יגעו אל ארון

הקדש ומתו רק בבדים ישאוהו, ועוד יזהירם שלא יבאו לראות כלל הסרת

הבנין בעוד שיוריד אהרן את הפרכת, כענין כי ראו בארון ה' (ש"א ו יט).

ויפה אמר.

אבל ע"ד האמת טעם הכתוב, כי בעבור היות כבוד יושב הכרובים שם הוזהרו

הלויים שלא יהרסו לראות את ה' עד שיורידו הכהנים את הפרכת, כי אז

תראה הכבוד בחביון עזו, וישוב אל מקומו הראשון לקדש הקדשים, ויהיה

כבלע את הקדש כפשוטו. והמשכיל יבין:

לארון.

² וראה דיון בזה בפ"ה הגריפ"פ על ספהמ"צ לרס"ג, לאו ריב-ריד, ד"ה 'איברא'.

אם כן, בפרשתנו מופיעים שלושה איסורים שנוגעים לכבודם של כלי שרת: איסור לראות אותם (מפשט פסוק כ), איסור לגעת בהם (אולי רק לגבי הארון. מפשט פסוק טו) ואיסור לגנוב אותם (מדרש על פסוק כ).
האיסור לראות את כלי השרת נמנה ב**יראים**, מצווה שכט, ביחד עם האיסור על גניבת כלי שרת:

לא יבאו לראות כבלע וגו'. ויראת מאלהיך ותן על פניך יראתו ותן כבוד לכלי קדושתו הזהיר על כלי קודש בנותנם לנרתקם בהנשאים דכתיב בפ' במדבר סיני ולא יבאו לראות כבלע את הקודש פי' לא יבאו לראות בהנתנם בנרתקם שהם כנבלעים בו ומן הדין היה לו להמנות בחייבי מיתה בידי שמים אע"פ שמצינו בסנהדרין פ' אלו הנשרפין [פ"א ב'] שהוא לפגיעת קנאים לכן לא מניתי דתניא הגונב את הקסוה קנאים פוגעים בו ואמרינן מאי קסוה אמר רב יהודה כלי שרת וכן הוא אומר את קשות הנסך והיכא רמיזא לא יבאו לראות כבלע את הקודש ומתו פי' ימותו בפגיעת קנאים ולא במיתה בידי שמים ורב יהודאי גאון מנאו כמו כן במספר הלאוין.

וכן הוא בר"י אלברצלוני ורשב"ג באזהרותיהם (הובאו בפ"י ר' ירוחם פערלא על לאו ריב בספהמ"צ לרס"ג). אך הרמב"ם והחינוך לא מנו זאת.
לגבי גניבת הקסוה נחלקו הראשונים. הרמב"ם לא מנה אותה, כפי שהסביר בשורש השלישי, מפני שהיא מצווה שאינה נוהגת לדורות. החינוך צעד בעקבותיו, כדרכו. לעומת זאת, בה"ג כן מנאה (ראה גם בהשגות הרמב"ן על השורש השלישי). רס"ג כתב משפט סתום:

לוי לא יגעו. ויראו כבלע.

ר' ירוחם פערלא מסביר שרס"ג מונה כאן שלושה לאוין (ריב-ריד), וכנראה כוונתו לשלושת האיסורים שתיארנו למעלה. אמנם הוא מסביר שהאיסור הוא רק לגבי הארון לשאת אותו ביד ולא בבדים (בכתף), אך אין לכך עוגן ברור בדברי רס"ג.

האיסור לגעת בכלי שרת

איסור זה הוא לכאורה האיסור המפורש ביותר בכתוב: "ולא יגעו אל הקדש". הפסוק מפרש גם את העונש המוטל על העוברים על איסור זה. והנה, אף שהאבע"ז והרמב"ן אכן מתייחסים לכך כאיסור, לרוב הדעות אנו לא מוצאים את האיסור הזה בחז"ל ובפוסקים. ייתכן שרס"ג מתכוין לאיסור זה (באמירתו "לוי לא יגעו"), ברם, גם בכך איננו בטוחים.

למעשה אנו אפילו מוצאים קביעה מפורשת ששוללת איסור נגיעה. הרמב"ם

בספהמ"צ ל"ת עב מביא אזהרה על הלוויים לעסוק בעבודות של הכהנים (והעונש הוא מיתה בידי שמים) ועל הכהנים לעסוק בעבודות הלוויים (לפי הרמב"ם, הל' כלי המקדש, פ"ג הי"א, העונש הוא מלקות, והראב"ד שם חולק וסובר שגם זה במיתה ביד"ש). בתוך דבריו הוא מביא את המדרש **ספרי זוטא** הבא (וכן הוא בסמ"ג, לאוין רצו):

ובמכילתא (ספ"ז בילקוט ובמדרש הגדול) **אל כלי הקדש ואל המזבח לא יגשו יכול אם נגעו יהיו חייבין תלמוד לומר אך משום עבודה הם חייבין ולא משום נגיעה**

אם כן, הנגיעה אינה מחייבת בעונש. זה עומד כמובן בניגוד לפסוק שכותב "ומתו". ועדיין היה מקום להבין שאמנם אין על כך עונש אך יש בזה איסור. כאן בא הרמב"ם בהל' כלי המקדש פ"ג ה"ט וכותב:

...וכל הלויים מוזהרין על עבודת המזבח שנאמר אך אל כלי הקדש ואל המזבח לא יקרבו ולא ימותו לא יקרבו לעבודה אבל ליגע מותרין.

אם כן, כאן מבואר שהנגיעה מותרת לגמרי. מתברר שלפי הרמב"ם אנחנו עוקרים את הפסוק לגמרי מפשוטו: בפסוק מופיעים אזהרה ועונש על הנגיעה, ולהלכה אנחנו פוסקים שאין אזהרה וגם לא עונש. נזכיר כי הרמב"ן והאבע"ז חולקים עליו וסוברים שיש איסור בנגיעה (וכנראה גם עונש), אך ייתכן שזה רק לגבי הארון.

הערה על שיטות הרמב"ן והאבע"ז

המדרש אותו הביא הרמב"ם לכאורה סותר את דברי הרמב"ן והאבע"ז, שכן הוא קובע שאין בנגיעה איסור. ניתן להסביר את שיטתם בשלושה אופנים:

1. ייתכן שהם הבינו שאמנם אין בכך עונש (זה מה שהמדרש אומר), אך איסור ישנו (בניגוד לדברי הרמב"ם שהבין מהמדרש שגם אין בכך איסור).
2. ייתכן שאין איסור נגיעה על כלי השרת בכלל, ומה שאסרו הוא רק לגבי הארון.
3. נראה מדבריהם שהם מפרשים את איסור הנגיעה, כאיסור על נשיאה בלי בדים, ולא כאיסור נגיעה בכל מצב. לפי זה ייתכן שאין כאן סתירה: כפי שהמדרש קובע אכן אין איסור על נגיעה בכלי שרת, אבל יש איסור לשאת אותם בידיים (בלי בדים, או כיסוי).

ב. פסוקים עקורים: שביתת בנו

מבוא

נמצאנו למדים שלפחות לפי הרמב"ם (והמדרש שהוא מביא) המצווה (שהיא איסור לא תעשה) הכתובה בפסוק זה נעקרה לגמרי. היא כלל אינה נפסקת להלכה. גם לפי הרמב"ם והאבע"ז ייתכן שנעקר העונש שכתוב גם הוא בפסוק. זוהי תופעה מתמיהה מאד: כיצד ניתן לעקור איסור בפסוק מפורש ולהתעלם ממנו? אנו מכירים דוגמאות לפרשנות מדרשית שעוקרת את הפרשנות הפשטית. לדוגמא, "עין תחת עין" – ממון. אבל במקרים אלו אין עקירה של פסוק, אלא פרשנות שחורגת מהפשט. זוהי העדפת הדרש על הפשט, בבחינת 'הלכה עוקבת (או: עוקרת) מקרא'. הפסוק עצמו בהחלט מופיע בהלכה. אך כאן אנו מוצאים תופעה חריגה הרבה יותר: הפסוק נעקר לגמרי. כלל לא מוצע לו פירוש אלטרנטיבי, ולו על דרך הדרש, ובכל זאת המצווה שמופיעה בו אינה כלולה בהלכה הפסוקה. גם המדרש מהספרי זוטא שעוקר את ההלכה הזו, אינו מציע פירוש אחר לפסוק הזה, אלא דורש פסוק אחר. אם כן, למה מיועד הפסוק הזה? כיצד ניתן להותיר פסוק ציווי בתורה ללא יישום מעשי?

דוגמא נוספת: שביתת בנו

דוגמא נוספת שמצאנו להלכה עקורה, כלומר ציווי מפורש בפסוק שאינו מיושם להלכה, היא שביתת בנו. הפסוק אומר (שמות כ, ט. וראה גם דברים ה, יג):

וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שִׁבְתָּ לִיקוֹק אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ עִבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וּבְהִמְתְּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ:

כלומר יש בתורה ציווי מפורש על שביתת בניו. ואכן שביתת בהמתו היא איסור מוסכם על כל הפוסקים, ולגבי שביתת כליו נחלקו ב"ה וב"ש. אבל שביתת בנו היא ציווי עקור.

רש"י על אתר מביא את המכילתא:

אתה ובנך ובתך - אלו קטנים. או אינו אלא גדולים, אמרת הרי כבר מוזהרים הם, אלא לא בא אלא להזהיר גדולים על שביתת הקטנים, וזו ששנינו (שבת

קכא א) קטן שבא לכבות אין שומעין לו, מפני ששביתתו עליך:

אם כן, נראה שיש אזהרה על הגדולים לשמור על שביתת הקטנים, והיא נלמדת מהפסוק הזה.

להלן נראה שהלכה זו היא 'עקורה', כלומר לא מופיעה בפוסקים (לפחות ברובם),

ונראה כי הם מתעלמים ממנה.

סוגיית שבת קכא: קטן שבא לכבות

כאשר מתבוננים בסוגיית שבת קכא ע"א, המוזכרת ברש"י על החומש, מגלים התעלמות גמורה מדין שביתת בנו. המשנה שם עוסקת במצב בו פרצה דליקה בבית, ונכרי או קטן באים לכבות אותה. המשנה אומרת כך:

נכרי שבא לכבות, אין אומרים לו כבה ואל תכבה - מפני שאין שביתתו עליה. אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו, מפני ששביתתו עליה.

בגמ' שם מקשים על המשנה:

אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששביתתו עליה. שמעת מינה: קטן אוכל נבלות - בית דין מצווין עליו להפרישו. - אמר רבי יוחנן: בקטן העושה לדעת אביו.

לכאורה במשנה מבואר שקטן שאוכל נבלות (=עובר איסורים) אנחנו מצווים להפרישו, שהרי קטן שבא לכבות אין שומעין לו. אך ההלכה היא שקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו (ראה יבמות קיד ע"א ומקבילות). לכאורה הגמרא היתה צריכה מייד להביא את הפסוק שמצווה על שביתת בנו, וליישב שבשבת יש חידוש מיוחד שאדם מצווה על שביתת הקטנים, ולכן אם רואים קטן שעובר על איסורי שבת עלינו להפרישו לכל הדעות, אף שבשאר האיסורים להלכה אין חובה כזו.

לכאורה הגמרא מתעלמת מהייחוד של שבת לעניין זה, אף שהוא מופיע במפורש בפסוק. נציין כי גם בתירוץ הגמרא מעמידים בקטן שעושה על דעת אביו, כלומר האיסור קיים הואיל והקטן נחשב כשליחו של האב. יש שהסבירו זאת שמצב כזה נחשב כאילו אביו מאכילו בידיים. נציין כי בכל האיסורים התורה אוסרת לספות (לתת) אותם לקטן. (ראה ביבמות שם, לגבי איסור ספייה בידיים). נראה, אם כן, כי גם למסקנה אין ייחוד מבחינת איסורי בשבת לעניין קטנים.

בתוד"ה 'שמע מינה' (וכן הוא ברשב"א וריטב"א ועוד ראשונים שם) מוסיפים להקשות שכאן מדובר באיסור דרבנן, ובסוגיית יבמות מוכח שבאיסור דרבנן לכל הדעות אין חובה להפרישו. כלומר הם מדמים זאת לגמרי לגדרי קטן אוכל נבלות, ואינם רואים כל ייחוד באיסורי שבת. יש להעיר שגם בסוגיית יבמות מובאים איסורי שבת ביחד עם שאר האיסורים, ונראה שחז"ל לא ראו ייחוד באיסורי שבת ביחס לחובתנו כלפי קטנים, אף שהדבר מפורש בפסוק.

גם בתירוץ הגמרא, הראשונים מסבירים שקטן העושה על דעת אביו, הגדולים חייבים להפרישו, שכן הוא נחשב כאילו נתן לו איסור בידיים, ובכל איסורי התורה יש איסור לספות איסורים לקטן בידיים (גם לשיטה שאין חובה להפרישו מאיסור שנטל מעצמו). כלומר גם מסקנת הגמרא אינה מתפרשת כמתייחסת לדין שביתת בנו.

היוצא מן הכלל היחיד הוא הרשב"א, שאמנם על אתר מפרש כשאר הראשונים, אך בתחילת פ' מי שהחשיך (שבת קנג ע"ב) מפרש את הסוגיא כ**מכילתא** הנ"ל שהובאה ברש"י:

וכל שבגופו איכא איסורא דאורייתא אי אמרינן לקטן למיעבד איכא נמי איסורא דאורייתא דכתיב לא תאכלום קרי ביה לא תאכלום, ואמרינן ביבמות פרק חרש (קיד, א) לא יאמר אדם לתינוק הבא לי חותם הבא לי מפתח אבל מניחו תולש מניחו זורק, ולעיל (קכא, א) נמי תני' קטן שבא לכבות אין שומעין לו, ואוקימנא בגמרא בקטן העושה על דעת אביו, כלומר ועובר בזה משום לא תעשה מלאכה אתה ובנך.

הרשב"א כותב כאן שבמקביל לאיסור לספות איסורים לקטנים בידיים, ישנו איסור מיוחד על איסורי שבת, שנלמד מהפסוק "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך", אותו הבאנו למעלה. זוהי דעת יחיד, והיא מחדדת מאד את ההתעלמות הזועקת בגמרא עצמה. בפרט הדברים קשים שכן גם הרשב"א וגם רש"י שעל החומש הביא את הדרשה הזו, בפרושם לסוגיא עצמה הם מפרשים כמו כל שאר הראשונים. הסיבה לכך היא שבסוגיא עצמה ודאי לא מוזכר הפסוק הייחודי לשבת, ולכן משמע שהגמרא שם ודאי לא סברה שיש איסור מיוחד על שביתת בנו בשבת מעבר לחובה בשאר האיסורים.

היה אולי מקום לומר שהאיסור לספות איסורים לקטן בידיים נלמד משביתת בנו, ולכן להלכה אין להבחין בין איסורי שבת לשאר איסורים. אך הסוגיא ביבמות קיד ע"א לומדת את האיסור הזה משלושה מקורות שונים, שאף אחד מהם אינו איסור שבת. הסוגיא שם אף עושה צריכותא בין שלושתם, כלומר מסבירה מדוע צריך כל אחד מהשלושה. מכאן מוכח בבירור שאין מקור אחר לאיסור זה (פרט לשלושת אלו), ועל כורחנו ששביתת בנו היא איסור שונה, שהוא ייחודי לשבת. נציין כי הדברים מופיעים בעקיפין גם ב**יראים** (סי' קא):

ובענין הזה תניא התם במכילתא בנך ובתך אלו הקטנים שאתה מוזהר על שביתתם אתה אומר אלו הקטנים או אינו אלא הגדולים אמרת והלא כבר מוזהרים הם מה ת"ל בנך ובתך אלו הקטנים והיינו דתנן בשבת פרק כל

כתבי הקדש [קכא, א] קטן שבא לכבות אין שומעין מפני ששביתתו עליך. וביבמות פרק חרש [קיד א] מוקי לה ר' יוחנן בקטן העושה לדעת אביו אבל אם אינו עושה לדעת אביו אין אביו מוזהר על שביתתו כדאמרין ביבמות קטן אוכל נבלות וטריפות אין ב"ד מצוין להפרישו ובנך ובתך דקרא נמי דמוקמינן בקטנים בקטן העושה לדעת אביו שיודע שנוח לו לאביו ומתוך שאביו חפץ בעשותו עושה.

גם אצלו נראה לכאורה שהוא אינו מבחין באופן חד בין האיסור לספות איסורים לקטנים בידיים לבין החובה של שביתת בנו. אמנם ייתכן שהוא עוסק באיסורי שבת בלבד, אלא שלטענתו גדרי האיסור שם הם כגדרי האיסור לספות שאר איסורים לקטן, כלומר שאם הוא עושה את האיסור בעצמו אין חובה להפרישו, ורק לספות לו בידיים (או כשהוא עושה על דעת אביו, שזה כמו ספייה בידיים), הדבר אסור.

נציין כי דברי הרשב"א והיראים הללו חלחלו להלכה באופן קלוש (ראה במשנה ברורה סי' שלד סקס"ה, ובשער הציון שם סקנ"ד). רוב הפוסקים משמיטים זאת. עוד נעיר כי כמה וכמה אחרונים העירו על היחס בין איסור ספיית איסור לקטן לבין הציווי של שביתת בנו.³ אך ההתעלמות של ספרות ההלכה מן הציווי הזה, עדיין זועקת לשמים.

פתרון אפשרי: לשעתו ולא לדורות

הרמב"ם בשורש השלישי קובע שלא מונים מצוות שאינן לדורות. בתוך דבריו הוא מתייחס גם לפסוק שלנו, וכותב:

וכבר טעה גם כן זולתנו בשרש הזה ומנה בעבור שהצר לו היכולת ולא יבאו לראות כבלע את הקדש (ס"פ במדבר). ומנה לא יעבוד עוד (בהעלותך ח) בלויים. ואלו גם כן אינן נוהגות לדורות כי אם במדבר. ואף על פי שאמרו (סנה' פא ב) רמז לגונב את הקסוה לא יבואו לראות, ויש די ספוק באמרם רמז ושפשטיה דקרא אינו כן. ואינו גם כן מכלל מחוייבי מיתה בידי שמים כמו שהתבאר בתוספתא (זבחים ספי"ב וכריתות פ"א ה"ב) ובסנהדרין (פג א)

³ ראה שו"ת חידושי הרי"ם, או"ח, סי' ג; שו"ת ארץ צבי, ח"א, סי' עה; שו"ת פרי יצחק, ח"ב סי' ג; שו"ת משכנות יעקב, סי' קיח; אחיעזר, ח"ג, סימן פא; אור שמח, הלכות שבת, פכ"ד, ועוד. כל אלו הניחו כמובן מאליהם שיש ציווי על שביתת בנו ותירצו באופנים שונים מדוע הגמרא מתעלמת ממנו, ומדוע הוא נחוץ במקביל לאיסור הכללי לספות לקטנים איסורים בידיים. אבל ההתעלמות של הגמרא של ספרות הפסק מן הציווי הזה זועקת, וקשה לקבל על כך תירוצים מקומיים כאלה או אחרים.

הרמב"ם קובע שהאיסור שעולה מפשוטו של מקרא (לא לראות את כלי השרת) אינו נמנה כי הוא לא לדורות. ואילו האיסור לגנוב כלי שרת, הנוהג לדורות, אינו נמנה מפני שהוא אינו פשוטו של מקרא, אלא רק 'רמז'.⁴

ר' ירוחם פערלא (הגריפ"פ) על ספהמ"צ לרס"ג מסביר שגם בה"ג אינו מונה את האיסור לראות את כלי השרת מפני שהוא אינו נוהג לדורות.⁵ את האיסור לגנוב כלי שרת הוא מונה מפני שלשיטתו מונים גם מצוות שנלמדות מדרשות. הוא טוען שיסוד לכך ניתן לראות בסוגיית הבבלי יומא נד ע"א:

ויאמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה. מתיב רב חסדא: (במדבר ד) ולא יבאו לראות כבלע את הקדש, ואמר רב יהודה אמר רב: בשעת הכנסת כלים לנרתק שלהם! - אמר רב נחמן: משל לכלה, כל זמן שהיא בבית אביה - צנועה מבעלה, כיון שבאתה לבית חמיה - אינה צנועה מבעלה.

ועל כך כותב רש"י שם:

בבית אביה - באירוסיה, אף ישראל במדבר עדיין לא היו גסין בשכינה. כלומר, יסוד האיסור היה במדבר מפני שישראל לא הרגישו חופשיים עם השכינה, כמו כלה בבית אביה לפני שמגיעה לבית בעלה. לאחר שהגיעה לבית בעלה היחס הוא חופשי יותר, ולכן ללוויים מותר לראות את כלי השרת. מסתבר שאותו יסוד עצמו יחול על איסור הנגיעה בכלי השרת. גם איסור זה נאמר רק לשעתו ולא לדורות, ולכן מוני המצוות לא מונים אותו.⁶ כך אכן מציע הגריפ"פ שם, ד"ה 'ואמנם'.

באופן עקרוני, נראה כי זהו פתרון אפשרי לכל ההלכות העקורות. הפסוקים לא נאמרו סתם, וההלכה לא עקרה פסוקים. ישנם פסוקים שנאמרו רק לשעתם ולא לדורות.⁷

⁴ די ברור שכוונתו היא שזה אינו הפשט אלא דרשה, והדברים מתיישבים עם שיטתו בשורש השני לפיה אין שני פירושים אמיתיים לאותו טכסט (הרמב"ן בהשגותיו שם חולק על זה). וראה בהשגות הרמב"ן כאן שהראה שלשון 'רמז' אצל חז"ל אינה מתפרשת בהכרח כאסמכתא.

⁵ ראה גם כלי חמדה בפרשתנו, אות ו.

⁶ אמנם לגביו הרמב"ם אף לא טורח לציין זאת, ונראה שהוא לומד שאין איסור נגיעה מדרשה, ולא בגלל שאיסורי כבוד כלי השרת שבפרשייה שלנו הם לשעתם ולא לדורות.

⁷ וזהו לשון המדרש בתחילת פרשת צו, שכל לשון 'צו' היא מייד ולדורות. כלומר זה לא מובן מאליו שכל לשון במקרא היא לדורות. ראה על כך במאמרנו לפרשת תצווה, תשסה.

ובכל זאת פסוקים עקורים

אמנם ההתעלמות של הפוסקים מן הפסוק הזה אומרת גם היא דרשני. היינו מצפים שיעוררו את עניין הציווי הזה, וכתירוץ יעלו את האפשרות שזה אינו ציווי לדורות. אך הפוסקים פשוט מתעלמים מכך.

גם הציווי של שביתת בנו מטריד מאותו אספקט. גם שם ישנה התעלמות מציווי מפורש בתורה, ושם האפשרות שמדובר בציווי לשעתו נראית בלתי סבירה. מדוע שיהיה הבדל בין ציווי השבת במדבר לבין ציווי השבת לדורות, או בין הציווי על החינוך במדבר ולדורות?

המסקנה היא שנראה כי ישנם פסוקים שנותרים עקורים להלכה, וההסבר לתופעה תמוהה זו אינו נעוץ כולו בהבחנה בין לשעה ולדורות. ייתכן שציוויים אלו נותרים כנורמות שאינן מצוות ממש, אך הן בכל זאת נדרשות מאיתנו, ולכן אין להן ביטוי בהלכה הפסוקה. ובכל זאת, היינו מצפים שתהיינה הערות על כך, ויעלו הסברים מדוע פסוקים אלו נאמרים דווקא בצורה כזו (כמו שראינו לגבי ראיית כלי השרת). על כן עניין הפסוקים העקורים נותר לדידנו בצריך עיון.

ג. היחס לאיסור גניבה

מבוא

ראינו שחז"ל לומדים בדרך דרש איסור על גניבת כלי שרת, ואיסור זה הוא ודאי איסור גמור לכל הדעות. השאלה האם הוא ממש דאורייתא או לא, שנוייה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן.

המנ"ח בתחילת ספר במדבר טוען כדבר פשוט שמי שגונב כלי שרת עובר גם על איסור 'לא תגנובו', כמו כל גנב ממון, דמה לי ממון הדיוט ומה לי ממון גבוה.⁸ הוא מסתפק האם חייבים גם על פחות משו"פ, והאם גם במצב כזה יחול דין קנאים פוגעים בו. בפרק זה נעסוק מעט ביחס בין איסור גונב כלי שרת לבין האיסור הרגיל של גניבה.

רשות ההקדש: כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה

הגמ' בסוגיית ר"ה ו ע"א עוסקת בשאלה האם מי שהפריש קרבן ולא הקריב אותו עבר על נדרו. על כך היא קובעת שבאמת לולא הפסוק היינו חושבים שאין

⁸ **בכלי חמדה** בפרשתנו, אות ז, מביא שגם מהרי"ט אלגזי בחידושו לבכורות טוען שיש גניבה מהקדש.

בכך עבירה מפני ש:

כל היכא דאיתיה - בי גזא דרחמנא איתיה.

כלומר בכל מקום הבהמה מצויה ברשות גבוה (שכן הקב"ה מלוא כל הארץ כבודו, והוא נמצא בכל מקום), ולכן כאילו הוקרבה על ידו (מבחינת קיום נדרו). 'בי גזא דרחמנא' הוא בית אוצרותיו של הקב"ה, שהוא כל העולם כולו. בסוגיית חולין קלט ע"א מביאים לעיקרון הזה מקור מהפסוק "מלוא כל הארץ כבודו", ומיישמים אותו לגבי שאלות נוספות, אמנם דומות:

אבל במקדיש תרנגולתו לבדק הבית, דלאו קדשי מזבח, דקדושת דמים בעלמא הוא, כיון דמרדה - פקעה קדושתיהו, וחייבת בשילוח; ושמואל אמר: כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתא, דכתיב (תהלים כד) לה' הארץ ומלואה; וכן אמר ר' יוחנן: במקדיש תרנגולתו לבדק הבית ומרדה, אמר ליה רבי שמעון בן לקיש: וכיון שמרדה פקעה ליה קדושתה! אמר ליה: בבי גזא דרחמנא איתא, דכתיב לה' הארץ ומלואה.

כלומר, תרנגולת שקודשה לבדק הבית וברחה, לפי ריו"ח קדושתה לא פוקעת שכן בכל מקום בו היא נמצאת היא כאילו עדיין מצויה ברשות הקב"ה, שמלוא כל הארץ כבודו.

דוגמא נוספת שמובאת שם בגמרא היא לעניין האחריות על הקדש שאבד. גם כאן כל עוד הוא מצוי בעולם הוא אינו נחשב כאבוד ביחס לקב"ה, מאותו טעם:⁹

דאיתמר: מנה זה לבדק הבית ונגנבו או נאבדו, רבי יוחנן אמר חייב באחריותן עד שיבואו לידי גזבר, וריש לקיש אמר: כל היכא דאיתיה - בבי גזא דרחמנא איתיה, דכתיב לה' הארץ ומלואה.

ומקרה שלישי נוגע לאחריות על חפצים שהוקדשו ואבדו, וגם שם כל עוד הם בעולם אין עליו חיוב לשלם כי הם עדיין ברשות הקב"ה בכל מקום שיימצאו: **והתנן: האומר שור זה עולה בית זה קרבן, מת השור נפל הבית - אינו חייב באחריותן, שור זה עלי עולה בית זה עלי קרבן מת השור ונפל הבית - חייב לשלם! ה"מ היכא דמת השור ונפל הבית חייב לשלם - דליתנהו, אבל היכא דאיתנהו, כל היכא דאיתיה - בבי גזא דרחמנא איתיה, דכתיב לה' הארץ ומלואה.**

כל אלו הן דוגמאות שנוגעות לאחריות על אבדן, ולהגדרת רשות ההקדש, אך לא בהכרח לדיני קניין.

⁹ החילופים בין ריו"ח ור"ל נדונים שם בגמרא, ואכ"מ.

האם אפשר לגנוב מהקדש?

לכאורה לאור האמור לעיל נראה שלא ניתן לגנוב מהקדש, שכן בכל מקום בו תימצא הגניבה היא עדיין ברשות ההקדש. זוהי השלכה אפשרית של העיקרון הזה לגבי דיני קניין. האם הרחבה זו אכן נכונה?

הגמרא בכתובות ל ע"ב עוסקת בשאלה האם זר שאכל תרומה מתחייב לשלם עליה, או שמא עונש המיתה בידי שמים שהוא מתחייב בו, פוטר אותו מהתשלום (מדין קים ליה בדבריה מיניה). הגמרא אומרת שנחלקו בזה אביי ורבא, לרבא הוא חייב ולאביי פטור. על כך שואלת הגמרא:

ולאביי פטור? והאמר רב חסדא: מודה ר' נחוניא בן הקנה, בגונב חלבו של חבירו ואכלו - שהוא חייב, שכבר נתחייב בגניבה קודם שבא לידי איסור חלב; אלמא דמעידנא דאגביה קנייה, מתחייב בנפשו לא הוה עד דאכיל ליה, הכא נמי בעידנא דאגביה קנייה, מתחייב בנפשו לא הוה עד דאכיל ליה!

הגמרא אומרת שיש הבדל בזמנים בין קניית התרומה לבין העבירה של אכילתה. הקנייה מתרחשת מיידי כשמגביה אותה, ואילו העבירה של האכילה מתבצעת אח"כ. ואם עונשי המיתה והממון אינם בו-זמניים אין פטור של קים ליה בדבריה מיניה.

בשטמ"ק שם הקשה על הנחת הגמרא שמשעת ההגבהה קונה את התרומה, וטוען שתרומה היא קדושה ודבר קדוש אינו נקנה, שכן "כל היכא דאיתא ביה גזא דרחמנא איתיה". כלומר הוא גוזר מהסוגיות שראינו למעלה את העיקרון שאי אפשר להוציא ממון מרשות ההקדש, ולכן אי אפשר לגנוב מהקדש.

כדי ליישב זאת, השטמ"ק מחלק בין תרומה לבין הקדש. התרומה היא ממון כהן ולא ממון ההקדש, ולכן לגביה לא שייך לומר שבכל מקום היא מצויה ברשות בעליה. הכהן הוא בשר ודם, ורשותו היא כרשותו של כל אדם אחר. אם כן, הקדושה של התרומה היא רק לעניין הלכותיה, אבל מבחינה ממונית היא שייכת לאדם פרטי (הכהן) ולא להקדש, ולכן אותה אפשר להוציא מרשות בעליה, וממילא גם לגנוב.

אם כן, למסקנת השטמ"ק עולה כי הקדש של ממש (בניגוד לתרומה) באמת לא ניתן לגנוב, שכן בכל מקום הוא נותר ברשות גבוה.

ומה באשר לגנוב כלי שרת?

מסקנה זו כמובן מעוררת שאלה גדולה על דברי בעל המנ"ח שהובאו למעלה, לפיהם הגונב כלי שרת עובר גם על איסור גניבה רגיל. כך מקשה בנו של בעל

כלי חמדה (מובא בספרו, בפרשתנו באות ז). כיצד אפשר לגנוב כלי שרת, הרי בכל מקום שהם נמצאים הוא 'בי גזא דרחמנא'? כלי שרת דומים להקדש ולא לתרומה, שכן הם שייכים לרשות גבוהה, אם כן לפי דברי השטמ"ק הנ"ל לא ניתן להוציאם מרשות זו.¹⁰

יש להעיר כי הוא מקשה את קושייתו רק ביחס לאיסור 'לא תגנובו', כיצד ניתן ליישם אותו על כלי שרת (כלומר על בעל המנ"ח). אך למעשה ניתן להרחיב את הקושי גם ביחס לעצם האיסור של גונב את הקסוה. גם אם מי שגונב כלי שרת אינו עובר על 'לא תגנובו' אלא רק על 'ולא יבואו לראות כבלע את הקודש', עדיין לא ברור כיצד ניתן לראות אותו כגנב גם ביחס לאיסור הזה? הרי גם כאן מדובר על מעשה גניבה, ואם כלי שרת אינם בני גניבה אזי גם האיסור הזה אינו יכול לחול לגביהם.

גניבה בקרקע

הגמרא (ראה סוכה ל ע"ב – לא ע"א, וכן בב"ק צה ע"א-ע"ב) אומרת שקרקע אינה נגזלת. והנה בעלי התוס' בכמה מקומות (ראה ב"מ סא ע"א, ומהרש"א ופנ"י שם) מסבירים שאין כלל איסור גזילה וגניבה בקרקע. לעומת זאת, רש"י (דברים יט, יד) מביא בשם הספרי שיש בכך לאו. כלומר, לפי רש"י מה שהגמרא אומרת הוא שאין חובת השבה בקרקע, והיא אינה נקנית לגזלן. אבל לדעתו הגזל קרקע בהחלט עובר גם הוא בלאו של 'לא תגזול' (או 'לא תגנובו').¹¹

בעל הכלי חמדה טוען שיש לתלות את השאלה של גזילת הקדש במחלוקת הראשונים לגבי גניבת/גזילת קרקעות. מחלוקת זו נוגעת בשאלה האם העובדה שקרקע אינה יוצאת מרשות בעליה לעולם מכריחה שלא יהיה גם איסור בגניבת קרקע. לפי תוס' הסבורים כי בקרקע אין איסור, אזי ברור שבכל מקום שאין הוצאה מרשות לא שייך איסור. לעומת זאת, לפי רש"י וסיעתו יכול להיות איסור גניבה גם במקום שאין בכלל הוצאה מרשות הבעלים. לפי זה, גם בגונב כלי

¹⁰ אמנם בשוגג ניתן, שכן הקדש יוצא לחולין במעילה בשוגג. לכן גם יש פסוק שממעט גונב מהקדש מכפל, וכנראה מדובר על גונב בשוגג. אבל בכלי שרת אין מעילה שמוציאה אותם לחולין, ולכן שם אינו רלוונטי.

¹¹ לדיון ומראי מקומות, ראה עמק הנצי"ב לספרי (שופטים פיסקה מוח סי' קפח), מל"מ הל' מלוה ולוה פ"ד ה"א, מנ"ח מצווה רכט, לח, תקכב, קו"ש ב"ק אות ק, חזו"א או"ח סי' קנ סקכ"ב ד"ה 'ב"מ', קה"י ב"ק סי' לו והוספות לסוכה בעניין סוכה גזולה. להלכה פסקו הרמב"ם גניבה פ"ו הי"א וספהמ"צ ל"ת רמו והשו"ע חו"מ סי' שעו שיש איסור לאו.

שרת ניתן להגדיר איסור גניבה. אמנם לא ניתן להוציא דבר מרשות ההקדש, אך בהחלט לא הכרחי להסיק מכאן שלא יכול להיות איסור גניבה על כלי שרת. בדיוק כמו בקרקע, כך גם בכלי שרת יש איסור גם בלי הוצאה מרשות ההקדש. כאן ניתן אולי לחלק בין איסור 'לא תגנובו' לבין איסור 'ולא יבואו לראות כבלע את הקודש'. לגבי איסור 'לא תגנובו' נחלקו הראשונים: לפי תוס' גדר האיסור הוא הוצאה מרשות, וכשאין הוצאה כזו אין איסור. אם כן, גם בכלי שרת לא יהיה איסור 'לא תגנובו'. ולרש"י גדר האיסור הוא עשיית מעשה שיכול לקנות בהסכמת הבעלים (וכשאין הסכמה הוא לא קונה), כמו בקרקע. ולפי זה, בהחלט ייתכן שגם בכלי שרת שייך איסור 'לא תגנובו'.¹²

לגבי איסור 'ולא יבואו לראות כבלע את הקודש', כאן ייתכן שכולם יסכימו שהאיסור הוא לעשות מעשה שיכול להקנות במקרה של הסכמה, וזה בדיוק היסוד המחודש שהתורה אסרה ביחס לכלי שרת, ולכן היא לא הסתפקה באיסור 'לא תגנובו' הרגיל.¹³

הצעה לפתרון: צמצום העיקרון של 'כל היכא דאיתא'

ניתן לפתור את הבעייה הזו באמצעות ויתור על הנחתו של השטמ"ק הנ"ל. כפי שכבר הערנו, בגמרא עצמה לא מופיע יישום של העיקרון של 'כל היכא דאיתא' ביחס לדיני הקניין. הוא מופיע ביחס לאחריות על הקדש אבד וכדו'. בנושא זה הגמרא קובעת שאבידה מהקדש אינה אבידה, וביחס להקדש זה עדיין קיים. ברם, ביחס לקניין יש מקום לומר כי יש אפשרות לקנות דברי הקדש, וברגע שקנינו אותם הם יצאו מרשות ההקדש, וזה גופא מחזק את הקניין שעשינו. ההוצאה מרשות ההקדש והקנייה באות כאחד.

אם כן, לפי השטמ"ק אמנם לא ניתן יהיה לגנוב כלי שרת, ולכן גם לא יהיה איסור בגניבתם, אך שיטתו אינה הכרחית, וייתכן שבעל המנ"ח חולק עליה. לדעתו העיקרון של 'כל היכא דאיתא' נאמר רק לגבי אחריות ולא לגבי דיני הקניין.

¹² אמנם היה מקום לחלק ולומר שבהקדש אין בכלל אפשרות של הוצאה מרשות, בניגוד לקרקע חולין שיוצאת מרשות הבעלים בהסכמתו, ולכן כאן גם רש"י יודה שלא שייך בכלל איסור גניבה.

¹³ ייתכן שזו הסיבה מדוע הכל"ח מקשה זאת דווקא על איסור 'לא תגנובו' ולא על האיסור של 'ולא יבואו לראות כבלע את הקודש'. כמובן שלפי זה לא יהיו בכלי שרת שני האיסורים, זאת בניגוד להנחתו הנ"ל של בעל המנ"ח.

הצעה נוספת לפתרון: שני סוגי הקדש

ייתכן שניתן לפתור את הבעייה הזו בצורה שונה. קרבן שאדם פרטי מקדיש לשם הקרבה הופך להקדש. כעת הבעלים עליו הוא רשות הגבוהה (כמובן שה'בעלים' לעניין הכפרה הוא המקריב), ולכן נאמר לגביו "כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה". כפי שראינו, תרומה גם היא סוג של קודש, אך זהו סוג שונה. בעליו הוא הכהן הפרטי, ולכן לגביו לא חל העיקרון של 'כל היכא דאיתא'.

ניתן להעלות אפשרות שכלי השרת גם הם סוג שונה של הקדש, שהבעלים שלו אמנם אינו אדם פרטי, אך הוא גם אינו הקב"ה (=רשות גבוהה), אלא כלל ישראל. הקרבן עצמו מגיע מהאדם הפרטי (קרבן יחיד) או מכלל ישראל (קרבן ציבור) אל הקב"ה, ולכן לאחר שהוקדש הוא נחשב כברשותו של הקב"ה, אך כלי השרת אינם מיועדים להקרבה. אלו הם אמצעים של עם ישראל אשר משמשים אותם לשם עבודת הקודש, ולכן כלי השרת נחשבים כמצויים ברשות כלל ישראל ולא ברשות הקב"ה. רשות של כלל ישראל אינה בכל מקום, ולכן לגביה לא נאמר 'כל היכא דאיתא', וניתן לגנוב ממנה.

אולי ניתן להביא רמז לדבר מהדין שכלי שרת חייבים להיקנות מכספי הציבור (ראה רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח ה"ז), וכן בגדי כהונה (ראה יומא לה).¹⁴ לאור דברינו כאן ניתן להסביר כי הסיבה לכך היא שהם אמורים להיות בבעלות הציבור כולו. קרבנות ציבור נקנים גם הם מכספי תרומת הלשכה, אך לאחר הקדשתם הם הופכים ל'ממון גבוה' ולא לרכוש הציבור שכן הם מיועדים להקרבה לה' (הציבור הוא ה'בעלים' לכפרה ולא הבעלים הממוני).

ניתן אולי להסביר זאת באופן מעט שונה, על בסיס אותה הנחה (שהבעלים הוא הציבור). גם אם נאמר שהכלל 'כל היכא דאיתא' תקף גם לגבי כלי שרת, עדיין ניתן לטעון שכלי שרת בכל זאת יכולים להיקנות (ולהיגנב) מההקדש. במאמרנו לפרשת כי-תשא עסקנו במצב בו נעשית עסקה בין אדם לבין קולקטיב אליו הוא עצמו שייך. עמדנו שם על כפל הפנים במצב כזה: מחד, קשה להקנות את הדבר כי מעשה הקניין לא יכול להיעשות מיד אל יד של אותו אדם. מאידך, קל מאד להקנות את החפץ שכן הקונה הוא כבר בעלים עליו במובן כלשהו. המצב בו אנו עוסקים כאן הוא דומה. אדם רוצה לקנות חפץ מבעלים שהוא קולקטיב שכולל אותו עצמו (=הציבור). טענתנו היא שהוא יכול לעשות זאת ביתר קלות מאשר מעשה קניין רגיל, ולכן גם אם אין כאן הוצאה מרשות ההקדש שכן "כל היכא

¹⁴ ראה על כך את מאמרנו לפרשת כי-תשא, תשסז, שם עמדנו על המשמעות של הבעלות הציבורית הזו לדיני קניין.

דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה", מכיון שהוא עצמו חלק מהבעלים הוא כן יכול לקנות זאת. מעשה קניין קלוש מספיק כדי לקנות את החפץ. ההשלכה מדברינו היא שאמנם לא ניתן לגנוב או לקנות בהמות קרבן, שכן בכל מקום הן מצויות ברשות הקב"ה, אך כלי שרת ודברי קדושה שהם בבעלות כלל ישראל ניתנים לגניבה ולקנייה. נעיר כי חידוש זה, אף שהוא נראה לנו, אינו מתאים לתפיסה המקובלת לגבי הקדש, והוא טעון בדיקה נוספת. אנו רק מציעים אותו כאן כדי להסביר את העמדה הבעייתית של בעל המנ"ח וסיעתו.

הערה מקדושת בדק הבית

לפי ההיגיון שהצענו לעיל, יש מקום להעיר שגם דברים שקדושים בקדושת בדק הבית אינם ברשותו של הקב"ה אלא ברשות כלל ישראל, ולכן גם לגביהם היינו מצפים שלא ייאמר העיקרון של 'כל היכא דאיתא'. ואכן בסוגיית ר"ה ו ע"א הכלל הזה מובא ביחס לקדושת הגוף של קרבן. ברם, כפי שראינו, בסוגיית חולין הכלל מיושם גם לגבי קדושת בדק הבית (כמו תרנגולת שהוקדשה לבדק הבית ועוד, ע"ש).

צירוף שני כיווני הפתרון: סיוג ההרחבה של 'כל היכא דאיתא'

כדי להסביר זאת ניתן אולי לצרף את שני כיווני הפתרון שהצענו: אמנם הכלל של 'כל היכא דאיתא' נאמר גם ביחס לקדשי בדק הבית, אך זה דווקא לגבי דיני האחריות. אדם לא חייב באחריותם של קדשי בדק הבית כל עוד הם בעולם, שכן בכל מקום שהם נמצאים הם ברשות גבוהה. ברם, לגבי דיני קניין יש מקום לומר שקדשי בדק הבית אינם דומים לקדשי מזבח, ולכן הם ניתנים להקנאה, ומסיבה זו ניתן גם לגנוב אותם.

בהצעה זו אנו מסייגים את הכלל 'כל היכא דאיתא' בקדשי בדק הבית, וטוענים שניתן ליישם אותו רק ביחס לחיובי אחריות אך לא להרחיב אותו ביחס לדיני קניין (כמו שעשה השטמ"ק ביחס לקדשי מזבח).

ההסבר לכך יכול להיות הניסוח השני שהוצע למעלה: אם אכן היכולת לקנות חפץ מקולקטיב שהקונה כלול בו היא קלה יותר, אזי ניתן לומר שאמנם כאן החפץ אינו יוצא מרשות ההקדש, אך בכל זאת מכיון שהבעלים הוא הציבור שכולל את הקונה, ניתן לקנות את החפץ גם בלי הוצאה מרשות המוכר. לכן הכלל 'כל היכא דאיתא' אמנם רלוונטי לדיני אחריות על אבדן, אך הוא לא יפריע לביצוע הקניין. לעומת זאת, בקדשי מזבח, שהבעלים הוא הקב"ה, ההשלכות תהיינה גם לגבי האחריות וגם לגבי הקניין.

מסקנות

1. אנו מוצאים בהלכה מצב של 'פסוקים עקורים', כלומר ציוויים מפורשים בפסוקים שאינם נכללים בהלכה. הבאנו שתי דוגמאות: שביתת בנו, איסור ראיית כלי שרת.
2. הצענו שני סוגי הסבר לתופעה זו: א. חז"ל הבינו שהציווי הזה אינו ציווי הלכתי מחייב אלא נורמה חוץ-הלכתית. ב. הציווי נאמר לשעתו ולא לדורות.
3. יש איסור לגנוב כלי שרת שנלמד מדרשה.
4. האחרונים דנים האם יש בכך גם איסור של 'לא תגנובו' הרגיל.
5. בגמרא מופיע עיקרון שהקדש נמצא בכל מקום ברשות גבוה (לא ניתן להוציאו משם): 'כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתיה'. זה מופיע ביחס לחיוב אחריות על הקדש שהופרש ואבד.
6. מהגמרא ומדברי השטמ"ק עולה הרחבה של היסוד הזה לדיני קניין, לפיה אין אפשרות לקנות או לגנוב חפצי קדושה (פרט לתרומה שהיא ממון הכהן). מכאן קשה הן על האיסור הייחודי לגנוב כלי שרת והן על יישום האיסור הכללי לגבי כלי שרת.
7. יש מקום לחלק בין שני סוגי האיסור לגבי קושיא זו. ייתכן שזה יקשה רק לגבי האיסור הכללי ולא לגבי האיסור הייחודי (שיתפרש כאיסור לעשות מעשה גניבה של כלי שרת).
8. העלינו כמה אפשרויות לבאר את האיסור על גניבה בכלי שרת: א. אין הלכה כדברי האומר שיש גניבה בהם (וזה כמובן רק לגבי האיסור הכללי, שכן האיסור הייחודי נאמר רק על כלי שרת). ב. כלי שרת הם הקדש ששייך לכלל ישראל (לא כמו הקרבנות שהם הקדש ששייך לגבוה), ולכן לא נאמר לגביהם שבכל מקום הם נמצאים ברשות ההקדש. ג. הכלל הזה נאמר גם לגביהם (שבכל מקום הם ברשות גבוה), אבל מכיון שהם בבעלות כלל ישראל כל יהודי יכול לקנות אותם גם בלי להוציא אותם מרשות ההקדש (כפי שראינו במאמר לפרשת כי-תשא).
9. האפשרות האחרונה מבוססת על הבחנה בין שני היישומים של העיקרון 'כל היכא דאיתא' בקדשי בדק הבית: לגבי אחריות הוא נאמר אך לגבי דיני קניין לא.

בין 'חפצא' ל'גברא'

הנקודות הנדונות:

- האם יש הלכה בלי נפ"מ?
- כמה משמעויות של החלוקה חפצא-גברא
- איסורים עם הגבלות הם איסורי גברא

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בניירות. כרקע אנו מבררים בפירוט מה את החלוקה בין איסורי חפצא ואיסורי גברא (במשמעותם התלמודית ובספרות הראשונים, ללא התייחסות להרחבות שנעשו למושגים אלו בבית המדרש הבריסקאי). אנו מבחינים בין שני צירים שונים של חפצא-גברא: 1. הציר של חלויות איסור. איסור בחפצא הוא איסור שנגזר מקיומה של חלות איסור בחפצא, ואיסור גברא הוא איסור סובייקטיבי ללא כל חלות. 2. הציר של העובדות שביסוד האיסור: איסור בחפצא הוא איסור שנגרם מבעייתיות עובדתית שמצויה בחפץ (=נזק רוחני, או טמטום הלב), ואיסור גברא הוא איסור שכל כולו במישור הנורמטיבי.

אנו דנים בהגדרת שבועות, נדרים, נזירות ושאר איסורי התורה בשני הצירים הללו. שבועות הם איסורי גברא, יש שפירשו אותם כאיסורים סובייקטיביים ויש שפירשו אותם כאיסורים שנגזרים מחלות שרובצת על האדם. נדרים הם איסורי חפצא, כלומר יש חלות איסור על החפץ האסור (יש אחרונים שרצו להגדיר זאת אחרת, אך דבריהם בעייתיים). ביחס לשאר איסורי התורה, הראשונים חלוקים במשמעות הראשונה (בציר חלויות האיסור). במשמעות השנייה מקובל לתפוס שלפחות איסורי המאכלות הם איסורי חפצא (הם מטמטמים את הנפש).

בפרק השני אנו עוסקים באפיון איסורי הנזירות. אנו מביאים שם ארבע שיטות בעניין זה: 1. איסור סובייקטיבי. 2. איסור חפצא על היין. 3. איסור גברא על האדם (=אך רק אדם שיש עליו חלות נזירות). 4. איסור על האדם להשתמש בפיו לשתיית יין. אנו מראים את ההשלכות לגבי הגדרת נזירות כאיסור השווה בכל, ולגבי היותה איסור גברא או חפצא.

בפרק המסכם אנו מצביעים על קשר אפשרי לסוגיא הקאנטיאנית שמבחינה בין העולם כשלעצמו לבין העולם כפי שאנו תופסים אותו. אנו מסבירים דרך החלוקה הזו את הבעייה שמעלים כמה אחרונים, כיצד ניתן להבחין בין איסורי גברא לאיסורי חפצא, כאשר תמיד הנמנען של ההלכות הוא האדם.

א. דיני חפצא וגברא

מבוא

ישנם בהלכה כמה איסורי 'הפלאה' (המינוח הוא בעקבות הרמב"ם, שהקדיש להם את ספר הפלאה): נדרים, נזירות, שבועות וחרמים. באיסורים אלו האדם יוצר ומחיל על עצמו (ולפעמים גם על זולתו) איסורים מחודשים, על אף שהתורה עצמה לא אסרה אותם עליו. המשנה בתחילת מסכת נדרים עומדת על דין ידות וכינויים בכל איסורי ההפלאה:

כל כינויי נדרים כנדרים, וחרמים - כחרמים, ושבועות - כשבועות, ונזירות - כנזירות. האומר לחברו מודרני ממך, מופרשני ממך, מרוחקני ממך, שאני אוכל לך, שאני טועם לך - אסור. מנודה אני לך - ר"ע היה חוכך בזה להחמיר.

לעומת זאת, במשנה בתחילת מסכת נזיר מנויים רק כינויי נזירות:

כל כינויי נזירות כנזירות. האומר אהא - הרי זה נזיר, או אהא נאה - נזיר. נזיק נזיח פזיח - הרי זה נזיר. הריני כזה, הריני מסלסל, הריני מכלכל, הרי עלי לשלח פרע - הרי זה נזיר. הרי עלי ציפורים - ר"מ אומר: נזיר, וחכמים אומרים: אינו נזיר.

בגמרא בנדרים שם בע"ב עוסקת בהבדלי המבנה בין שתי המשניות:

כל כינויי נדרים כנדרים. מאי שנא גבי נזיר דלא קתני להו לכולהו, ומאי שנא גבי נדרים דקתני לכולהו? משום דנדר ושבועה כתיבי גבי הדדי תני תרתין, וכיון דתני תרתין תני לכולהו. וליתני כינוי שבועות בתר נדרים! איידי דתנא נדרים דמיתסר חפצא עליה, תנא נמי חרמים דמיתסר חפצא עליה, לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא.

הגמא מסבירה שהמשנה בנדרים היתה צריכה לעסוק בנדרים ושבועות, שכן הם כתובים במקרא זה לצד זה, ולאחר שהביאו כבר שניים מאיסורי ההפלאה הביאו גם את כל השאר. לאחר מכן שואלים מדוע המשנה אינה שומרת על הסדר והקשר המקראי, כלומר מביאה את שבועות אחרי נדרים, אלא מכניסה את חרמים באמצע? כאן עונה הגמרא שלאחר שהוחלט להביא את כל דיני ההפלאה, הסדר נקבע על פי קשר מהותי שיש ביניהם: נדרים וחרמים יש להם מן המשותף שהם איסורי חפצא (=דמיתסר חפצא עליה), ואילו שבועות הם איסורי גברא (=דקאסר נפשיה מן חפצא).

כבר כאן עולה השאלה מה אופיים של איסורי נזירות? לכאורה הם אינם איסורי חפצא, שאם לא כן היה על התנא לסדרם לפני שבועות. מאידך, הגמרא אינה אומרת מאומה ביחס אליהם. על פניו נראה שאלו הם איסורי גברא, אך איסורים מסוג מיוחד. באותה מידה יש מקום לבחון גם את מעמדם של שאר איסורי התורה, האם הם איסורי חפצא או גברא.

בדברינו להלן ננסה להבהיר את משמעותם הכללית של המונחים הללו, 'חפצא' ו'גברא', ולאחר מכן נעסוק במעמדם של איסורי נזיר על הציר של חפצא-גברא.

'חפצא' ו'גברא' - משמעויות ראשוניות

בגמרא לעיל החלוקה בין איסורי נדרים (חפצא) ושבועות (גברא) עולה רק בכדי להסביר את העריכה של המשנה. אין לכך השלכות הלכתיות ברורות, ובכל הש"ס המושגים הללו אינם עולים במקום נוסף. בכל זאת, רבים מן המפרשים, ראשוניים ואחרונים, תולים בחלוקה הזו כמה וכמה השלכות הלכתיות. לפני שנעמוד על ההשלכות ההלכתיות, נבחן בקצרה את משמעות המושגים עצמם.

המשמעות המילולית הפשוטה של החלוקה הזו הינה שבנדרים האדם אוסר את החפץ על עצמו, כלומר יש חלות איסור על החפץ עצמו, ומתוך כך נגזר שלאדם אסור ליהנות ממנו. במובן זה הנדר דומה לחזיר או שרץ, שהם עצמם חפצא של איסור, וממילא לאדם אסור לאכול אותם. לעומת זאת, בשבועה אין חלות איסור על החפץ, כלומר זה אינו חפצא של איסור. יש איסור על האדם לעשות פעולה כלשהי שאסר על עצמו. בדרך כלל ההבחנה הזו עוברת לתכני האיסור: נדר הוא איסור של חפץ על האדם, כגון מי שאסר על עצמו כיכר לחם כלשהי. ואילו שבועה היא איסור של פעולה כלשהי (לא ללכת למקום כלשהו). אולם ישנם מקרים בהם האדם נשבע משהו לגבי חפץ. יש ראשוניים שסוברים ששבועה כזו אינה אלא נדר, אף שהיא נאמרה בלשון שבועה. אך יש מהראשוניים שסוברים שתיתכן שבועה על חפץ, ובמקרה כזה אין חלות איסור על החפץ, אלא האדם הוא שנאסר בהנאה מהחפץ. הפעולה שנאסרה עליו נוגעת לחפץ, אך מה שנאסר הוא הפעולה ולא החפץ.

השלכות הלכתיות: דברי התוס'

כאמור, אין בסוגיא השלכות הלכתיות ברורות של הגדרת איסור כאיסור חפצא או גברא, אולם הראשוניים מציינים כמה וכמה השלכות. מקום טבעי לחפש השלכות של ההבדל הזה הוא באותם מקומות שבהם נמצא הבחנה הלכתית בין

הלכות נדרים להלכות שבועות. וכך לשון הרמב"ם, הל' נדרים פ"ג ה"א:
ארבעה דברים יש בין נדרים לשבועת ביטוי, שבשבועת ביטוי אין שבועה חלה על שבועה, ובנדרים יחול נדר על נדר, המתפיס בשבועה פטור ובנדרים חייב, אין שבועת ביטוי חלה אלא על דברי הרשות, ונדרים חלות על דברי מצוה כדברי הרשות, שבועת ביטוי חלה על דבר שיש בו ממש ועל דבר שאין בו ממש, ונדרים אינן חלין אלא על דבר שיש בו ממש.
 אמנם יש לציין כי לא כל הבדל כזה חייב להיגזר מן ההבחנה בין חפצא לגברא, שכן ייתכן שיש עוד פרמטרים שיוצרים הבדל בין נדרים לשבועות, להלן נראה דוגמאות לכך.

בתוד"ה 'נדרים', שם ב ע"ב מקשים:

וא"ת ומנ"מ אי אסר חפצא עילויה או איהו אחפצא י"ל דלענין זה שאם היה אומר קונם שלא אוכל ככר זה לא אמר כלום וכן אמר גבי שבועה להפך.
 כלומר תוס' תולים את ההבדל בין חפצא לגברא בענין סמנטי: אם אמר קונם (=נדר) שלא אוכל כיכר זה לא אמר כלום, כי נדר חייב לאסור חפץ על האדם ולא אדם בחפץ. כמובן שהנפ"מ הזו היא אמנם מעשית, אך היא אינה אומרת הרבה. זוהי נפ"מ שנובעת מעצם ההגדרה בלי התחייבות לתכנים קונקרטיים. באותה מידה ניתן היה להביא נפ"מ למי שקידש אישה בתנאי שנדר הוא דין בגברא. זוהי הלצה ידועה בעולם הישיבות, שם מקובל לומר שלשאלה כלשהיא אין כל השלכה מעשית, באופן הבא: זוהי 'נפ"מ לקידושי אישה'.

נפקא מינה לקידושי אישה

מצאנו מקור לכך בדברי אחד מן הראשונים, והוא הר"ן בסנהדרין טו ע"א. הגמרא שם עוסקת בדין שהמתת שור היא בבי"ד של 23 דיינים (כמו המתת אדם). הגמרא שם מציגה את האיבעיא הבאה:

איבעיא להו: שור סיני בכמה? מי גמר שעה מדורות, או לא? תא שמע, דתני רמי בר יחזקאל: (שמות יט) אם בהמה אם איש לא יחיה, מה איש בעשרים ושלשה - אף בהמה בעשרים ושלשה.

הגמרא דנה בשוורים שעמדו למרגלות הר סיני. לגביהם כתוב שבהמה שהיתה עולה על ההר היתה מתחייבת מיתה. השאלה היא האם יש לדון את הבהמות הללו ב-23 דיינים, כמו כל דין על מיתת שור, או שאין ללמוד דין לשעה מדין לדורות. למסקנה היו צריכים לדון אותם ב-23 דיינים.

הר"ן בחידושיו על אתר שואל:

וא"ת אמאי נפקי לה מינה, מאי דהוו הוו. י"ל דרוש וקבל שכר. וא"נ נפקי מינה לנודר דאי אמר הריני נזיר אם מיתת שור סיני בכ"ג הוי נזיר, ואי לא איננו נזיר.

הר"ן אומר בכיוון הראשון שבאמת אין נפ"מ לשאלה זו, וזהו בירור שהוא לימוד תורה לשמו ללא השלכות הלכתיות. אפשרות שנייה היא שיש נפ"מ לעניין מי שנודר נזירות (או מקדש אישה) בתנאי ששור סיני נדון ב-23 דיינים, והשאלה היא האם נדרו חל או לא.

המאירי כאן מיישב זאת באופן דומה: נפ"מ למי שנדר להלביש עניים כמניין הדיינים שהיו צריכים לדון שור סיני.

כמובן שלפי ההיגיון הזה כל פרט מידע על העולם הופך ללימוד תורה, שכן גם לדעת כמה תושבים יש בכתובת מסויימת הופכת לשאלה הלכתית, שהרי יכול מישהו לקדש אישה בתנאי שיש בבניין זה 31 תושבים, ועלינו לדעת האם היא מקודשת או לא.

אמנם נראה שכוונת הר"ן היא לומר שמכיון שיש כאן עניין תורני, שהרי בירור מה היה במעמד הר סיני, גם אם זה לא נוגע למעשה, בימינו זהו לימוד תורה. רק לאחר שהגענו למסקנה הזו ניתן לומר שיש גם נפ"מ הלכתית לקידושי אישה וכדו'. פרט מידע אחר אמנם יניב את אותה השלכה הלכתית, אך עדיין אנחנו לא נגדיר אותו כלימוד תורה.

מכל מקום הדברים קשים, שכן בסוגיית יומא ה"ע"ב הגמרא מעלה קושי דומה לגבי סדר הלבשת הכוהנים בימי משה, והגמרא שואלת מה טעם לדון בכך מאי דהווה הווה. ולפי הר"ן יכלו לענות שנפ"מ היא לקידושי אישה או לנדר נזירות. כלומר הגמרא אינה רואה בנפ"מ מסוג זה השלכות הלכתיות של ממש, והסיבות לכך ברורות מאליהן.¹

אמנם יש מקום לומר שבעייה לגבי מה עשה משה רבנו היא באמת בעייה היסטורית גרידא, ללא נפ"מ הלכתית. אך כאן אנו עוסקים בשאלה הלכתית לגמרי, כיצד היה עליהם לדון את שור סיני. זוהי שאלה הלכתית, ולכן לגביה אנו מוכנים לקבל את הנפ"מ שמציע הר"ן.

נעיר כי בסוגיית חגיגה ו"ע"ב הגמרא עוסקת בעולה שהקריבו ישראל במדבר, האם היתה טעונה הפשט וניתוח או לא. הגמרא שואלת מאי נפ"מ, ומביאה נפ"מ דומה מאד לזו שהביא הר"ן:

¹ וכן העיר הערוך לנר על דברי הר"ן הנ"ל. כאן המקום לומר שאיננו בטוחים שהר"ן לא התכוין לומר את הדברים שלו כהלצה על שאלת הגמרא.

דתניא, רבי יוסי הגלילי אומר: עולה שהקריבו ישראל במדבר אינה טעונה הפשט וניתוח, לפי שאין הפשט וניתוח אלא מאהל מועד ואילך... למאי נפקא מינה? - מר זוטרא אמר: לפיסוק טעמים. רב אחא בריה דרבא אמר: לאומר הרי עלי עולה כעולה שהקריבו ישראל במדבר.

ההכרעה לגבי מה עשו בעולה שהביאו ישראל במדבר משליכה לגבי מי שנודר להביא עולה כמו שעשו ישראל במדבר.

בחזרה לתוס'

הנפ"מ שמביאים התוס' היא כמובן בעלת אופי מעט שונה מכל אלו. כאן ודאי שלא ניתן לתקוף זאת בטענה שכל פרט מידע יכולה להיות לו אותה נפ"מ, אך עדיין מדובר על נפ"מ בנאלית שנובעת מעצם ההגדרה (אמנם זה דומה מעט לנפ"מ של חגיגה ו). האם יש גם השלכות מהותיות לחלוקה זו? ראשונים אחרים מביאים כמה כאלו, וההתעלמות של תוס' מהנפ"מ הללו נראית תמוהה (ראה בחי' ר' שמואל (רוזובסקי) ריש נדרים). לפי דברינו נראה כי תוס' מבינים ששאר הנפ"מ אינן נובעות מההגדרה של חפצא או גברא אלא מהבדלים אחרים. יש לדון, אם כן, בהבחנה בין חפצא לגברא, שהרי כל איסורי התורה הם איסורים של חפצים על אנשים. האם יש בהלכה איסור שהנמען שלו הוא חפצים? ברור שבכל מקרה הנמען של האיסור הוא האדם, מדוע אם כן יש הבדל בין אסור חפץ על האדם לבין אסור האדם בחפץ? כאן המקום לבחון את שאר ההשלכות שמביאים הראשונים, ולנסות לראות דרכן את מהותה של ההבחנה הזו.

השלכות הלכתיות: שאר הראשונים

נביא כאן בקצרה כמה השלכות הלכתיות שמביאים הראשונים והאחרונים. מטרתנו היא רק חידוד ההבחנה, ולכן לא נאריך בדיון על כל אחת מן ההשלכות הללו.

1. הר"ן (ראה כאן, וכן בסוגיות נדרים יג ע"ב וט"ו ע"א) ותוס' כאן מביאים שיש נפ"מ למי שנדר בלשון שבועה, או להיפך. לכאורה זו אותה נפ"מ שהביאו התוס', אבל ייתכן שהכוונה כאן היא אחרת: מישהו נשבע לא לאכול כיכר לחם, או נודר שלא ללכת למקום פלוני. במצב כזה ישנה השלכה לכך שנדר ושבועה הם מנגנונים שונים, ולכן נדר בלשון שבועה לא יחול. ההשלכה שהביאו התוס' הנ"ל, הינה למי שנודר בלשון 'קונם שלא אוכל כיכר זה'. מבחינת תוכן האיסור זה מתאים לנדר (שכן יש כאן חפץ, הכיכר, שנאסר

- עליו), ורק הלשון בעייתית. ברם, הדוגמאות שהבאנו כאן הן שונות, שכן בנודר לא ללכת למקום פלוני התוכן כשלעצמו אינו מתאים לנדר.
2. נדרים חלים לבטל מצווה, ושבועות לא (ראה במשנה טז סוע"א). כלומר כשאדם נודר הנאה מסוכה, אזי על אף שיש מצווה לשבת בסוכה אם הוא יושב בה הוא עובר איסור ('לא יחל דברו'). הראשונים חלוקים האם ההבדל הזה קשור לשאלת החפצא-גברא (ראה ר"ן וריטב"א שם).
3. הראשונים חלוקים לגבי נדר שמטרתו לתמוך במצווה ולא לבטלה (נדרי זירוזין). ראה **קה"י** נדרים סי' יח. גם שם יש שתלו זאת בשאלת החפצא-גברא.
4. בנדרים לא אומרים מכלל לאו אתה שומע הן, ובשבועות כן. ראה ר"ן נדרים טז ע"א ד"ה 'מתני'.
5. לגבי התפסה בנדר, כלומר העברת האיסור מחפץ אסור לחפץ מותר, שזה אפשרי רק בנדרים ולא בשבועות. ראה בריטב"א יד ע"א ורפ"ב ומקבילות. ההשלכה העיקרית והמבהירה היא במקרים 2,3 לעיל. כמה ראשונים מסבירים שההבדל נעוץ בשאלת החפצא-גברא. נדרים הם החלת איסור על החפץ, ולכן החובה שמוטלת על הגברא לשבת בסוכה אינה סותרת את החלת האיסור על הסוכה. לאחר מכן ישנה התנגשות מעניינת בין החובה לקיים מצוות סוכה לבין האיסור שמוטל על ישיבה בסוכה. לעומת זאת, אם אדם יישבע לא לשבת בסוכה, אזי האיסור לא יחול על האדם שכן הוא כבר מושבע ועומד מהר סיני לשבת בסוכה, ואין שבועה חלה על שבועה.
- הסבר זה תקף הן ביחס לנדרים ושבועות שבאים למנוע קיום מצווה (להטיל איסור), והן ביחס לשבועות ונדרים שבאים לזרז אדם לקיים מצוות. חובות הלכתיות מוטלות על האדם, ולכן הן מונעות החלת חובות סותרות או מתאימות נוספות עליו. אבל חובות שמוטלות על האדם אינן מפריעות להחיל איסורים על החפצים, גם אם בסופו של דבר תיווצרנה סתירות בין החובות לבין האיסורים הללו.

מסקנת ביניים לגבי שאר איסורי התורה

בפיסקה האחרונה הנחנו שהחובות ההלכתיות הרגילות מוטלות על הגברא (=האדם), כלומר הן אינן חובות בחפצא. לכן הן מונעות החלת חובות נוספות על האדם, אך הן אינן מפריעות להחיל חובות, ואפילו סותרות, על החפצא. מעבר להנחה הזו ישנה כאן הנחה סמויה נוספת. כפי שראינו, נדר הוא חלות

שמוטלת על החפץ. זה מה שכינינו 'חובת חפצא'. לעומת זאת, שבועה היא חובת גברא. האם פירושו של דבר שבועה כלל אינה מחילה חלות, כלומר שזוהי נורמה שמטילה חובה על האדם, אך אין כאן חלות משפטית? או שמא גם שבועה היא סוג של חלות, אלא שבניגוד לנדר כאן החלות מוטלת על האדם ולא על חפץ? ההסבר שהבאנו למעלה לגבי החלת נדר ושבועה על דבר מצווה, מניח שהמצוות מחילות חלות על האדם, וגם שבועה מחילה עליו חלות, ולכן חלות קיימת מונעת את החלתה של חלות נוספת. אם שבועה היתה נורמה סובייקטיבית, אז לכאורה היא לא היתה צריכה להפריע להחלת נורמה נוספת על האדם (אולי נורמה מנוגדת כן, כמו בכלל 'אי עביד לא מהני', ראה במאמרנו מן השבוע שעבר. אך בודאי אין בכך כדי למנוע החלת נורמה מתאימה/מקבילה).

אם כן, הסבר זה מניח שלוש הנחות:

1. החובות ההלכתיות הרגילות הן חובות על הגברא.
 2. החובות על הגברא הן חלויות שמוטלות עליו, ולא חובות סובייקטיביות.
 3. קיומן של חובות הלכתיות מונע החלת נורמות נוספות, מתאימות או סותרות.
- על כל אחת מן ההנחות הללו ניתן להתווכח, ואכן הראשונים חלוקים לגביהן.

מה פירוש איסור גברא?

ראינו כי הטענה ששבועות הם איסורי גברא יכולה להתפרש בשתי צורות: 1. אין חלות איסור כלל, וזוהי חובה שמוטלת על האדם שאינה נגזרת מחלות איסור כלשהי. 2. יש חלות איסור, אלא שהיא מונחת על האדם ולא על חפץ כלשהו. בסעיף הקודם עמדנו על דעה שרואה בשבועות חלות שמוטלת על האדם, אך לרוב הדעות שבועה אינה אלא היעדר חלות, כלומר איסור סובייקטיבי. גם את הדין ששבועה אינה חלה על דבר מצווה ניתן להסביר לפי דעה זו. שבועה מטילה איסור על האדם, ואם ישנה חלות הלכתית שמטילה עליו חובה הפוכה, אזי החובה שהשבועה יוצרת לא יכולה לחול (כפי שהסברנו לעיל, זה דומה לעיקרון של 'אי עביד לא מהני'). חלות על חפץ אינה נמנעת בגלל חובה שמוטלת על האדם שכן החפץ אינו מחוייב במצוות (ראה טענה כזו בלשון תוס' שתובא להלן).

לכאורה יש מקום להביא ראיה מדברי הר"ן בנדרים יח ע"א שהסביר שאף שנדר חל על שבועה, שבועה אינה חלה על נדר. ההסבר לכך הינו שבנדר יש בנוסף לאיסור החפצא גם איסור גברא של 'לא יחל דברו'. ומכיון שהשבועה היא חלות

על הגברא, היא אינה יכולה לחול על הנדר, שכן בנדר יש גם חלות על הגברא. בפשטות היה מקום לטעון ששבועה כן חלה על נדר, שכן נדר הוא איסור חפצא, כלומר יש חלות איסור רק על החפץ, והשבועה מוסיפה חלות איסור על הגברא. כדי להסביר את דברי הר"ן עלינו להניח אחת משתיים: 1. בנדר יש גם חלות איסור על הגברא, בנוסף לחלות על החפצא. לכן שבועה שהיא חלות על הגברא אינה מוסיפה על כך מאומה, ולכן היא לא חלה. 2. בנדר אין חלות על הגברא, אבל גם שבועה אינה חלות אלא איסור סובייקטיבי, ולכן היא אינה מוסיפה מאומה על הנדר, ובשל כך היא אינה חלה.

האפשרות 1 היא קשה מאד, שכן בנדר ברור שיש חלות איסור על החפצא, וברור שיש איסור על הגברא לפגוע בחלות שעל החפצא. מדוע עלינו להוסיף שיש גם חלות איסור על הגברא? בפשטות החלות היא על החפצא והאיסור על הגברא נובע ממנה. הרי ברור שחלות האיסור על החפצא אינה מטילה איסור שהנמען שלו הוא החפצא עצמו. רק בני אדם מחוייבים באיסורים. על כן החלות בחפצא היא שמטילה איסור על הגברא, ואין כל צורך להניח שיש חלות נוספת על הגברא עצמו.

נעיר כי הר"ן עצמו על הרי"ף בשבועות (ח ע"א בדפיו) דן בשאלה האם ניתן להתפיס שבועה מגברא לגברא, והוא תולה זאת בשאלה האם בשבועה יש חלות על הגברא או ששבועה היא איסור סובייקטיבי ללא חלות.

המסקנה היא שלפי הר"ן כאן אין חלות איסור על הגברא בנדר, ולכן ברור שהוא סובר ששבועות אין בכלל חלות של איסור, ולכן זה אינו מוסיף מאומה על הנדר. כאמור, כך תפסו רוב המפרשים את משמעות הביטוי 'איסור גברא'. זה אינו ביטוי מקביל ל'איסור חפצא' (כלומר שיש חלות אלא שהיא על החפצא), אלא ביטוי שפירושו הוא היעדר חלות איסור. יש רק חובה סובייקטיבית על הגברא שאינה מלווה ואינה נגזרת מחלות כלשהי. להלן נראה שבניזירות המצב הוא שונה.

האבנ"ז והגרש"ש

יש מהאחרונים שהגדירו את המושגים 'חפצא' ו'גברא' באופן שונה ממה שתיארנו עד כה. כפי שראינו, נדר חל לבטל מצווה, ושבועה לא. הסברנו זאת בכך שהנדר מחיל חלות על החפצא, והחובה של שאר התורה היא על הגברא, ולכן אין כל מניעה שיחול האיסור נדר על החפצא. לדוגמא, מי שאסר על עצמו בקונם את הסוכה, האיסור חל על הסוכה, על אף שיש חובה על האדם לישוב בסוכה.

והנה **המנ"ח** במצווה ל מקשה מדוע לא יבוא עשה של ישיבת סוכה וידחה איסור ל"ת של נדר? **המנ"ח** מיישב שבנדר יש לאו ועשה (וכ"כ הרשב"א נדרים טז ע"א). אמנם הסבר זה קשה (וכבר הקשה כן הרשב"א עצמו), שכן בנדר האיסורים הללו הם עשה ול"ת שישנם בשאלה (ניתן להישאל עליהם ולבטלם), ובסוגיית יבמות מבואר שעשה דוחה ל"ת ועשה שישנם בשאלה.

הנמו"י בנדרים על הלכות הרמב"ן (ה ע"א בדפיו) תירץ שנדרים הם איסור חפצא, ואין מאכילים לאדם דבר האסור לו, שלא אמרה תורה לעשות מצווה באיסורי הנאה. לכן אין לומר כאן עשה דוחה ל"ת.

הג"ר שמעון שקאפ בחידושיו לנדרים מקשה על דברי **הנמו"י** מדוע שעשה לא ידחה ל"ת בחפצא? במה שונה עבירת חפצא מעבירת גברא לעניין זה? הרי ברור שהחפצא עצמו אינו מחוייב במצוות, אלא רק האדם. בכל מקרה הבעייה היא שהאדם עובר עבירה. ואם עשה דוחה את הבעייתיות בעבירה של אדם, מדוע עבירת חפצא תהיה שונה?

הגרש"ש מיישב את דברי **הנמו"י** ואומר שהמושגים 'חפצא' ו'גברא' צריכים להתפרש אחרת. ההבדל ביניהם אינו בחלות האיסור אלא במטרתו. איסור חפצא הוא איסור שיסודו הוא מניעת פגיעה בחפץ. המטרה של האיסור היא החפץ ולא האדם. לדוגמא, מעילה בקדשים היא פגיעה בחפץ קדוש, בקודש, ולכן היא איסור חפצא. לעומת זאת, חילול שבת הוא איסור גברא, שכן מטרתו היא האדם. גם איסור נבילה, שנראה לכאורה כאיסור חפצא, למעשה זהו איסור גברא. מטרתו היא מניעת נזק רוחני (טמטום הלב) מהאדם שאוכל את הנבילה. בכל אופן, בשני המקרים האיסור הוא על האדם ולא על החפץ. ההבדל הוא רק בשאלה מהי מטרת האיסור.

כעת נוכל להבין את דברי **הנמו"י**. כאשר האיסור הוא בחפצא, אזי מצוות עשה שמוטלת על האדם אינה דוחה אותו. מצוות עשה שמוטלת עליו אינה מתירה פגיעה בחפץ קדוש, או בהיבט אחר של העולם. לעומת זאת, באיסורי גברא אין פגיעה במאומה פרט לאדם עצמו, ולכן עשה שמוטל עליו דוחה את הבעייתיות שבפגיעה כזו.

טענה דומה אנו מוצאים בדברי בעל **האבנ"ז**, או"ח סי' לו סק"ד, אשר כותב כך: **ובאמת ענין איסור גברא או איסור חפצא יכולין לומר בכל איסור מה שירצה. כי לכאורה אינו מובן. דכל איסור הוא אסור בחפץ וחפץ עליו:** (ג) והנה מכבר שמעתי גדולי עולם שנתקשו בענין זה ובריטב"א שבועות ראיתי דכל איסורי תורה איסורי גברא המה. ולכאורה יפלא לומר על נבילה

ושקצים ורמשים שאינם איסורי חפצא:

ד) והנראה לי בענין זה. כי איס"ג נאמר על מעשה אשר פוגם מעלת האדם. כמו שקצים ורמשים כמ"ש ולא תשקצו את נפשותיכם. ואנשי קודש וגו'. ובשר בשדה וגו'. כי לפי מעלת ישראל אין נבלות ושקצים ראויין להם. זה איסור גברא. אבל נהנה מהקדש או זר שאכל תרומה הוא להיפוך שמתקרב אל דבר שהוא למעלה ממדריגתו. כי איך יקרב זר אל תרומה והדיוט אל קדשי שמים. זה איסור חפצא. שפוגם בחפצא. ועל כן קונס דמתפיס בקרבן ויש מעילה בקונמות קרי לי' איסור חפצא. אבל שבועה אין שום קדושה נתפס בחפץ. רק שמחלל דיבורו ושבועתו ופוגם נפשו הוה לי' איסור גברא. ואתי שפיר דברי ריטב"א. ובודאי לפי זה גם יום הכיפורים איסור גברא.

האבנ"ז מסביר שלפי הגדרה זו איסורי נבלה ושקצים אינם איסורי חפצא, שכן השאלה אינה האם יש כאן חפץ אסור, או האם יש חלות איסור בחפץ, אלא מהי מטרת האיסור: פגיעה בחפץ או פגיעה באדם.

אמנם בלשון הנמו"י קשה קצת להכניס את ההסבר הזה, שכן הוא כותב ש"אין מאכילים לאדם דבר האסור לו", ומשמע בפירוש שהבעייה הינה האדם. על כן נראה שכוונתו היא שונה: הוא מתכוין לאיסורי חפצא במשמעות המקובלת, ולטענתו איסורי חפצא פוגמים בנפש, ולכן גם אם יש מצוות עשה אנו לא אומרים לו לאכול ולפגום בנפשו כדי לקיים מצווה. רק כאשר האיסור הוא נורמה סובייקטיבית על האדם עצמו, או אז המצווה דוחה את האיסור.

ובאמת כן מצינו בלשון התוד"ה 'מה שאין כן', שבועות כה ע"א, שכותב כך:

בפרק ב' דנדרים (דף טז): פריך מ"ש נדר דכתיב כי ידור נדר לה' שבועה נמי הכתיב או השבע שבועה לה' ומשני הא דאמר ישיבת סוכה עלי הא דאמר שלא אשב בסוכה משמע דבנדרים לפי שאוסר סוכה על עצמו ראוי שיחול הנדר שאוסר הסוכה עליו כקרבן וסוכה אינה מצווה לעשות מצוה אבל שבועה שאוסר עצמו על הסוכה אין השבועה חלה דמשועבד הוא לעשות מצוה

תוס' מסביר שהנדר חל על הסוכה מפני שהיא אינה מצווה בעשיית מצוות. רק חלויות על הגברא אינן יכולות לחול משום שהוא כן מחוייב במצוות. זה עומד בניגוד גמור לדברי הגרש"ש והאבנ"ז הנ"ל, ומבואר כאן בפירוש כהבנה המקובלת שאיסור חפצא הוא חלות איסור על החפצא.

עוד קשה על הגרש"ש מאותם ראשונים שסוברים שניתן להחיל איסור חפצא (נדר) בלשון שבועה (ראה תוד"ה 'הא', נדרים טז ע"ב, ותוס' שבועות הנ"ל).

לכאורה, הן בנדר והן בשבועה זהו איסור של החפץ עליו, ולכן הפגיעה היא באדם ולא בחפץ, שכן אסור לו לחלל את דיבורו. דברי האחרונים הללו קשים מכמה וכמה סוגיות וראשונים, ונראה שלפחות ברוב שיטות הראשונים הדברים לא ניתנים להיאמר.

האם איסורי התורה הם בחפצא או בגברא?

כפי שראינו, הגמרא מבחינה בין נדרים שהם דין בחפצא לבין שבועות שהן דין בגברא. השאלה שעולה כאן היא היכן החידוש: האם כל דיני התורה הם בחפצא, והחידוש הוא שדיני שבועות הם בגברא, או שמא כל דיני התורה הם בגברא, והחידוש הוא שדיני נדרים הם בחפצא? ההשלכה הינה לגבי שאר דיני התורה (פרט לשבועות ונדרים): האם הם דינים בחפצא או בגברא? בעל **קה"י**, נדרים סי' טו, דן בשאלה זו, ומוצא בה מחלוקת ראשונים.

הוא מסביר שאם כל איסורי התורה היו איסורי חפצא כי אז לא ניתן היה לומר את מה שטוען ה**נמו"י**, שכן היה יוצא שבכל האיסורים לא יתקיים הכלל עשה דוחה ל"ת. לעומת זאת, הרשב"א שאינו מקבל את התירוץ של ה**נמו"י** כנראה הבין שאיסורי התורה באופן כללי הם איסורי חפצא, ולכן גם לגבי איסורי חפצא נאמר הכלל עשה דוחה ל"ת.

ואכן, הרשב"א בתשובה תרטו כותב במפורש כי כל איסורי התורה הם איסורי חפצא (הביאו בהגהות רעק"א ליו"ד סי' רטו).

הריטב"א שבועות כ ע"ב וקידושין נד כותב גם הוא שאיסורי התורה הם בגברא, והוא מסביר בכך את הדין שמתפיסים איסורי נדר בדבר הנדור (דבר שאיסורו משום נדר) ולא בדבר האסור (דבר שאיסורו אחר). התפסה היא העברה של חלות איסור מחפץ אחד לשני. דבר שאיסורו אינו מכוח נדר (כמו חזיר), אין עליו חלות איסור, ולכן אי אפשר להעביר חלות ממנו לחפץ אחר וליצור איסור נדר. לעומת זאת, בדבר הנדור האיסור הוא חלות שתפוסה בחפץ, ולכן ניתן להעביר אותה לחפץ אחר.

מושגים אחרים של חפצא וגברא

אנו מוצאים בכמה הקשרים התייחסויות של ראשונים ואחרונים לאיסורי חפצא וגברא, ונראה שכולם מתעלמים מן הגמרא שלנו.

לדוגמא, בעל **נתיבות המשפט** בסי' רלד טוען שכל איסורי דאורייתא הם איסורי חפצא ואיסורי דרבנן הם איסורי גברא. ההשלכה הינה שבאיסורי דרבנן

שעבר עליהם בשוגג אין צורך לעשות תשובה. הסיבה לכך היא שבאיסורי דרבנן כל האיסור הוא המרי נגד הקב"ה, וכשעבר בשוגג לא עבר איסור. לעומת זאת, באיסורי תורה ישנה גם סיבה בחפצא שמחמתה הדבר נאסר, ולכן גם אם עבר עליו בשוגג הוא עבר איסור.

כיצד זה מתיישב עם שיטות הראשונים שאיסורי התורה הם איסורי גברא? בכלל מקובל שאיסורי מאכלות אסורות הם איסורי חפצא, ולכן הם מטמטמים את הנפש של אוכלם. כיצד זה מתיישב עם הטענה שאיסורי התורה הם איסורי גברא?

מכאן נראה בבירור שיש כמה מושגי חפצא וגברא שעולים בהקשר זה, וחשוב להבחין ביניהם. לדוגמא, בנדון של ה**נתייה"מ** השאלה האם האיסור הוא בחפצא או בגברא אינה שאלה שנוגעת לקיומה של חלות איסור, אלא לשאלה האם יש במציאות משהו שמהווה בסיס לאיסור. לדוגמא, בחזיר יש משהו שמטמטם את הנפש ולכן התורה אוסרת אותו באכילה. אין זה אומר שיש חלות איסור על החזיר, אלא רק שיש בו משהו מציאותי שגורם לנזק רוחני. החלוקה בין חפצא וגברא של הנתיבות היא חלוקה במישור המציאותי-עובדתי. החלוקה שלנו היא חלוקה הלכתית (היכן נמצא היש הקרוי 'איסור').

ב. אופיים של איסורי נזיר

מבוא

כפי שהבאנו בתחילת הפרק הקודם, איסורי נדר ושבועה מובחנים זה מזה על הציר של גברא וחפצא, וזה בא לידי ביטוי בעריכת המשנה ריש נדרים. איסורי נזירות מופיעים שם אחרי נדרים ושבועות גם יחד, וזה מותיר את השאלה אודות אופיים (גברא או חפצא) פתוחה. לכאורה נראה כי אלו הם איסורי גברא.

מאידך, בסוגיית נדרים יח ע"א הגמרא מניחה שהחומרא שיש בשבועה לעומת נזירות היא חומרא בשבועות מבנדרים. מכאן נראה שנזירות היא סוג של נדר, ולכן יש שם חלות איסור, כלומר נזירות היא איסור חפצא. השאלה היא על מה 'יושבת' החלות הזו (מהו ה'חפצא'), ומדוע במשנת ריש נדרים לא מובאת הנזירות ליד נדרים (לפני שבועות)?

בשאלת אופיים של איסורי נזירות דנו בעיקר מהרי"ט בח"א תשובה נג-נד, ובעל האבני מילואים בתשובותיו (שנדפסו בסוף הספר), בסל' כב, ואנו נעסוק

בה כאן בקצרה. למעשה, נראה כאן ארבע תפיסות שונות.²

שיטת הרא"ש ומהרי"ט

הרא"ש בפירושו לסוגיית יח ע"א מסביר את איסורי נזירות כך:
**ונזיר אעפ"י שנאסר בין אינו נאסר היין עליו אלא בגופו תלוי הנזירות,
שאומר הריני נזיר, וממילא נאסר בין בתגלחת ובטומאה.**

לכאורה הרא"ש מסביר שנזירות היא איסור גברא ולא איסור חפצא. החפצים האסורים על הנזיר הם היין והיוצא ממנו, ועליהם אין חלות איסור. אמנם מלשונו "בגופו תלוי הנזירות", משמע שיש חלות איסור על הנזיר עצמו. כלומר זה איסור גברא שיש בו חלות, והחלות רובצת על האדם ולא על חפצי האיסור. מתוך חלות האיסור על האדם נגזרים האיסורים שלו לשתות יין ולהתגלח ולהיטמא. במקרה של נזיר, בניגוד לנדר רגיל, הפעולות האסורות אינן מתבצעות על החפץ האסור, אלא על ידי האדם שהוא ה'חפצא' שעליו רובצת חלות האיסור.
וכך בדיוק מצאנו בתשובת מהרי"ט נג, ד"ה 'וכך נ"ל':

דנדר הוא דין בחפץ ואין לו שייכות לאדם הנודר. שבועה היא איסור על הגברא, אבל אין גופו נתפס בה. ונזירות הוא עצמו נתפס בנדר ונתקדש גופו דומיא דכהן, וממילא נאסר.

שיטת מהר"י בסאן

לכאורה גם מהר"י בסאן, שהובא במהרי"ט ובאב"מ, סובר כדעות אלו. הוא כותב שנזירות הוא איסור חפצא, אלא שהחפץ האסור הוא האברים של האדם (=הנזיר). אמנם מלשונו משתמע שהחלות הופכת את האיברים לחפצא של איסור, ולא שזוהי חלות איסור שממנה נגזרות נורמות לגבי היין. כלומר לפי המהר"י בסאן האדם אוסר על עצמו (=על נשמתו/אישיותו) את פיו לשתית יין וכדו', והחפצא של איסור הוא הפה. זוהי תפיסה שונה מזו של מהרי"ט.

שיטת מהריב"ל

דעת המהר"י בן לב היא שנזירות היא איסור חפצא, על היין עצמו. הוא מביא ראיה מהרי"ף שהשווה התפסה בנזירות להתפסה בנדר, ולא לשבועה. כלומר על היין רובצת חלות איסור ביחס לנזיר.

² לגבי שיטת הריטב"א בעניין זה, ראה בנדרים טז ע"א ליד הערה 371 במהדורת מוסד הרב קוק, ובהערה שם.

אמנם, המהרי"ט הביא את דבריו וחלק עליו, ולדעתו אין אפשרות להתפיס
בנזירות (באופן שאמר על גרוגרות 'הרי אלו כיון'), ע"ש היטב.

שיטת התוס'

בתוד"ה 'חומר', שבועות כה ע"א, הקשו:

חומר בנדרים שהנדרים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות - בפ"ב דנדרים (דף טז): נפקא לן מדכתיב לה' ובריש מסכת נזיר (דף ה. ושם) דרשינן מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה כיון הרשות. ותימה: תרי קראי למה לי, הא איתקוש נדרים ונזירות אהדדי בריש מסכת נדרים (דף ג.)?

תוס' מקשה מדוע נדרשים פסוקים נפרדים ללמד שנזירות חלה על דבר מצווה ושנדר חל על דבר מצווה, הרי הם מוקשים זה לזה? תוס' מיישב זאת כך:

וי"ל צריכי דנזירות אוסר כל יין עליו הלכך חייל איין מצוה כיון הרשות אבל נדרים שאינו אוסר עליו אלא המצוה כגון סוכה ושופר ולולב ותפילין אימא דלא חייל ואי כתיב נדרים ה"א לפי שאוסר המצוה עליו אבל בנזיר שאוסר עצמו על היין לא חייל דנדרים גופייהו כשאוסר עצמו הסוכה לא חייל.

כלומר, אם היה פסוק רק על נדרים לא היינו יודעים לגבי נזירות, מפני שנזירות היא איסור גברא, ואיסורי גברא לא חלים על איסורים אחרים. מפשט לשונו של תוס' נראה שכוונתו לומר שבנזירות אין כלל חלות, גם לא על הגברא. הביטוי 'אסר עצמו על היין' הוא בדיוק הביטוי של הגמרא ריש נדרים לגבי איסורי גברא.

משמעות המחלוקת

בעל האב"מ מסביר שלפי מהריב"ל ומהר"י בסאן הנזירות הוא לאו השווה בכל. כלומר כל בני האדם חייבים בלאו הזה, אם יידרו נזירות. לעומת זאת, לפי המהרי"ט הנזירות היא לאו שאינו שווה בכל, מפני שהדיבור הפך אותו לנזיר, אבל האיסורים חלים מכוח ציווי התורה, והם רלוונטיים רק לגבי נזירים (אלו שיש על גופם חלות נזירות נאסרים ביין). זה דומה לאיסורי היטמאות, שחלים רק על כהנים, ולכן הם אינם שווים בכל.

לפי הר"י בסאן הדיבור יוצר חלות איסור על היין ולכן השתייה היא פגיעה (=חילול) בדיבור. אבל לפי מהרי"ט הדיבור יוצר חלות נזירות על האדם, והאיסורים חלים עליו מכוח ציווי התורה. לכן מקשה האב"מ בתשובה טו מדוע נזיר עובר על 'בל יחל' כשהוא שותה יין, הרי שתיית היין היא פגיעה באיסור

שהתורה הטילה עליו ולא שדיבורו יצר אותו? הדיבור יצר חלות עליו שהפכה אותו לנזיר, וכעת חלים עליו האיסורים שהטילה התורה על שתיית יין (כמו איסור להיטמא שחל רק על הכהנים, ולכן הוא אינו שווה בכל).
האב"מ מסביר שלפי המהרי"ט כאשר הנזיר פוגע באיסורים שהטילה עליו התורה, פוקעת נזירותו, ובכך הוא מחלל את דיבורו.

בירור בשיטת הרא"ש

ראינו שלדעת הרא"ש הנזירות היא חלות על הגברא שממנה נגזרים איסורים שמוטלים עליו (שתיית יין וכדו'). התפיסה הרווחת בדעת הרא"ש היא שהאיסורים הללו הם איסורי גברא. החלות על הגברא אינה חלות איסור אלא חלות נזירות שממנה נגזרים איסורים. אבל על היין עצמו אין חלות איסור. אם כן, זהו איסור גברא שמוטל על נזירים, והנזירים הם בני אדם שיש עליהם חלות נזירות.

מדוע באמת הרא"ש רואה את האיסורים הללו כאיסורי גברא? נראה לכאורה כי זה משום שלדעתו כל איסורי התורה הם איסורי גברא.
ברם, הרא"ש עצמו במקום אחר מתייחס לאיסורי אכילה כאיסורי חפצא. בספר **אתון דאורייתא** סי' י הביא ששיטת הרא"ש היא שעדיף לשחוט לחולה בשבת מאשר להאכילו נבילות, זאת אע"פ שאיסור שבת הוא איסור שבסקילה ונבילה הוא לאו רגיל. הסיבה לכך הינה שאיסור שבת הוא איסור גברא ואיסור נבלה הוא איסור חפצא.

יש לדחות את הדברים, שכן המושג 'חפצא' בדיון על חולה בשבת אינו נוגע לשאלה האם יש חלות איסור בחפץ או לא. השאלה שם היא מהו הנזק הרוחני שנגרם ממעבר על האיסור. הרא"ש טוען שעדיף לעשות איסור גברא, מפני שעשייתו בהיתר אינה עבירה, וההשפעות הרוחניות של אסור גברא אינן קיימות. לעומת זאת, באיסור חפצא אמנם אין עבירה (כי עושים זאת להצלת חיי החולה), אבל מכיון שיש בו ממד אובייקטיבי, הנפש של העובר עליו תיפגע. כלומר הדיון של חפצא-גברא בהקשר זה הוא כמו בדיון של **הנתיבות** דלעיל, והוא אינו קשור בהכרח לדיון שלנו אודות חלות איסור בחפץ.

איסורים עם הגבלות

ראינו כי הרא"ש מניח שהאיסורים על הנזיר הם איסורי גברא, ותהינו מדוע הוא החליט כך. הצענו הסבר שלדעתו כל איסורי התורה הם איסורי גברא, וראינו

שקביעה זו בדעת הרא"ש אינה פשוטה. אמנם ייתכן להסביר את שיטתו גם באופן אחר.

כפי שראינו, לפי הרא"ש האיסורים שמוטלים על הנזיר הם איסורים שאינם שווים בכל, שכן הם חלים רק על נזירים. כלומר ישנה כאן מגבלה על האיסור, שהוא אינו חל על כל האנשים. התפיסה ההלכתית המקובלת היא שאיסורים שיש לגביהם מגבלות הם איסורי גברא ולא איסורי חפצא.

לדוגמא, ב**אתון דאורייתא** ס' י דן באיסורים שתלויים בזמן (הזכרנו למעלה את איסורי מלאכה בשבת, שמקובל לראות אותם כאיסורי גברא). גם כאן הסיבה לכך שאיסורים אלו נתפסים כאיסורי גברא היא מפני שהם מוגבלים על ציר הזמן.

ההיגיון שמאחורי הדברים הוא שאם אכן יש ממד אובייקטיבי באיסור, כלומר יש מציאות שממנה נגזר האיסור, אזי הוא היה אמור לחול על כולם כל הזמן. איסור שמשנתנה מרגע לרגע הוא כנראה איסור סובייקטיבי, ולא מציאות שמטלטלת ממצב למצב בלי סיבה נראית לעין. החפץ אינו משתנה עם חלוף הזמן, ולכן די ברור שהאיסור התלוי בזמן הוא סובייקטיבי ולא דין בחפצא.

ייתכן שגם באיסור שמוטל רק על הכהנים או רק על הנזירים התפיסה היא דומה. איסור שהיה בעל ממד אובייקטיבי היה צריך להיאסר על כל אדם. לכן אם יש איסור שאינו חל על כל בני האדם הוא כנראה איסור סובייקטיבי.

אמנם דין נדר כשלעצמו סותר את התמונה הזו, שכן האדם אוסר חפץ מסויים על עצמו, ובכל זאת יש חלות איסור בחפץ. אמנם כבר העירו האחרונים שאולי יש להבחין בין קונם כללי וקונם פרטי. אדם יכול לאסור בקונם חפץ שלו על כל העולם, והוא יכול לאסור אותו רק על עצמו. חפץ של אחרים הוא כמובן יכול לאסור רק על עצמו. לפי דרכנו, רק בקונם כללי תהיה חלות איסור בחפץ, שכן רק במקרה זה האיסור הוא כללי, ובאמת בקונם פרטי לא תהיה חלות איסור.³

אמנם יש לדון האם טענתנו של ה**אתון דאורייתא** נוגעת למושגי חפצא-גברא שבהם אנחנו עוסקים כאן (=על מה, אם בכלל, רובצת חלות האיסור), או למושגי חפצא-גברא של ה**נתיבות** (=האם יש ממד אובייקטיבי שגורם לאיסור). ייתכן שזה נוגע לשניהם, ואכ"מ.

³ ראה במאירי על המשנה נדרים כח ע"א, שם הוא קובע שיש מעילה רק בקונמות כלליים ולא בקונם פרטי. וראה בקה"י נדרים ס' כה.

ג. היחס לסוגיית הפנומנה-נואומנה⁴

מבוא

עסקנו ביחס בין איסורי חפצא לאיסורי גברא. ראינו כמה סוגי איסורים בהלכה, וחילקנו אותם לפי שני צירים:

1. הציר של חלות האיסור: 1. איסור סובייקטיבי, שכלל אינו מלווה בחלות. 2. איסור שמלווה בחלות על הגברא (שני גוונים). 3. איסור שמלווה בחלות על החפצא.

2. הציר של הממד האובייקטיבי: 1. איסורים שאין להם שורש עובדתי. 2. איסורים שיש להם שורש עובדתי.

כבר בתחילת דברינו הקשינו כיצד ניתן להבחין בין מצב בו האדם אסור על החפץ לבין מצב שבו החפץ אסור על האדם? הרי בשני המקרים הנמען של האיסור הוא האדם, אז מה ההבדל בין שני הניסוחים? האם יש איסורים הלכתיים על חפצים?

הגרש"ש והאבנ"ז הציעו פתרון מקורי אשר מבחין בין האיסורים לפי מטרתם ולא לפי אופיים. אך ראינו שלפי רוב שיטות הראשונים הדברים לא ניתנים להיאמר. אם כן, ההבחנה הבסיסית עדיין טעונה הסבר.

ההבחנה הקאנטיאנית בין פנומנה לנואומנה

קאנט מבחין בין הדברים כפי שהם לעצמם (=עולם הנואומנה) לבין הדברים כפי שהם משתקפים לעינינו האנושיות (=עולם הפנומנה).

הוא טוען שכל אמירה שלנו וכל הבנה שלנו נוגעת אך ורק לעולם הפנומנה, שכן עולם הנואומנה אינו נגיש לנו. אנחנו לא יכולים לצפות או ליצור קשר כלשהו עם העולם עצמו, אלא רק עם העולם כפי שהוא משתקף לעינינו. מבחינתנו זהו ה'עולם'.

לפי גישה זו ההבחנה בין דין בחפצא ודין בגברא נראית בעייתית. כיצד ניתן לדבר על דינים בחפצא? לכאורה אלו הן אמירות על העולם כשהוא לעצמו, ולא על האופן בו אנו רואים אותו. לעומת זאת, דינים בגברא הם דינים שנוגעים לסובייקט, כלומר לפנומנה.

⁴ ראה על כך בספרו של מ. אברהם, שתי עגלות וכדור פורח, הארה 1.

הנאומנה שבפנומנה

היה מקום לדחות את הקושי הזה בכך שגם הדיבור על תכונה של העולם כשהוא לעצמו אינו אלא דיבור שנעשה בתוך עולם המושגים שלנו. כלומר כשאנו עוסקים בעולם עצמו זהו עיסוק בעצמות כפי שהיא נתפסת, ולא בעצמות עצמה. בתוך התודעה שלנו קיימת דיכוטומיה שמעמידה זה מול זה צופה ועולם נצפה. גם הצופה וגם העולם הנצפה הם תוצרים של התודעה וההכרה שלנו וכליהן, אך שני ההיבטים הללו מופיעים בתוך הפנומנה שבתוכנו.

ברם, בנדון דידן אין צורך לכל זה. דיני הנדרים והאופי שלהם אינם תוצאה של תצפית אמפירית שלנו במציאות. אלו דינים שהתחדשו על ידי התורה, אשר גילתה לנו שבעת שאדם נודר נדר נוצרת חלות איסור על החפץ כשהוא לעצמו. כדי לכפור בזה עלינו ללכת צעד אחד רחוק יותר מקאנט, ולטעון שאין בכלל עולם כשלעצמו (נאומנה) אלא רק עולם תופעות (פנומנה). אך עמדה ספקנית זו היא ספקולטיבית מאד, שהרי כמו שאין לנו יכולת ליצור קשר עם העולם כשהוא לעצמו ולתאר אותו, כך איננו יכולים גם לטעון שהוא איננו. משיקולים של סיבתיות אנו מסיקים שאם ישנם תופעות שמופיעות בהכרתנו, מסתבר שיש מה שמחולל אותן. משהו בעולם עצמו שמהווה שורש למה שאנחנו צופים בו.

נכון הוא שההשלכה של החלות שמאפיינת את העולם האובייקטיבי היא בצורה של איסור שמוטל עלינו עצמנו, כלומר היא שייכת לפנומנה, אבל מתברר שהתוצאה הזו שונה מפנומנה טהורה, כלומר איסור סובייקטיבי ללא כל חלות שמלווה אותו. לדוגמא, הראשון יכול לחול על דבר מצווה והשני לא. ההבחנה הזו גופא מהווה ראייה לקיומו של עולם כשהוא לעצמו. העובדה שיש כאן שתי פנומנות איסור שונות, מהווה אינדיקציה לכך שאחת מהן ניזונה מן העולם הנורמטיבי כשהוא לעצמו (=מכלול חלויות האיסור).

זה מוליך אותנו לשאלה מהי בכלל חלות? לכל אורך הדרך הנחנו שהחלות היא סוג של מציאות, אונטולוגיה (=ישות) נורמטיבית, ולכן לעצם קיומה יש השלכות נורמטיביות. ואכן ניתן לראות את החלות באופן זה, ואכמ"ל בזה.⁵

⁵ ראה במאמרו של מ. אברהם, 'מהי 'חלות'', צהר ב, ובדין עם הרב קהת שנערך בגיליונות הבאים.

מסקנות

1. יש שני הסברים עיקריים לחלוקה בין איסורי חפצא לאיסורי גברא: א. המקובל – איסורי חפצא הם איסורים שנגזרים מחלות איסור בחפץ, ואיסורי גברא הם איסורים סובייקטיביים. ב. ר' שמעון שקאפ והאבני נזר - איסורי חפצא הם איסורים שמטרתם היא שמירה על קדושת החפץ, ואיסורי גברא יסודם בהישמרות של האדם מכישלון.
2. ישנה חלוקה נוספת שנוגעת לשאלה האם למעבר על האיסור יש השלכה על המציאות או לא.
3. במובן האחרון, יש אחרונים שנוטים לחשוב כי איסורים עם הגבלה הם איסורי גברא (כלומר ללא השפעה על המציאות). ההגבלות יכולות להיות בזמן, או מבחינת האישים המחוייבים באיסור.
4. ישנן שאלות הלכתיות שאין להן נפקא מינא. תמיד ניתן ליצור נפ"מ מלאכותית, כמו מי שמקדש אישה (או נודר נזירות) על תנאי שתשובת השאלה היא X. ישנן נפ"מ שאינן מהותיות אך גם לא לגמרי מלאכותיות.
5. איסורי נדר הם איסורי חפצא, ואיסורי שבועה הם איסורי גברא. יש מחלוקת ראשונים באשר לטיבם של שאר איסורי התורה. ההשלכה המהותית העיקרית, אם בכלל ישנה כזו, היא לגבי חלות של נדרים ושבועות על מצוות ואיסורים, וזה על זה.
6. לגבי נזיר יש ארבע גישות: א. זהו אחד מסוגי הנדרים, שהם דין בחפצא (יש חלות איסור על היין והענבים עצמם). ב. זהו איסור סובייקטיבי, כמו שבועה. ג. זהו איסור שיש בו חלות איסור על חפץ, אבל החפץ הוא האדם. ד. זהו איסור על אברי האדם לגבי פעולות מסויימות.
7. האפשרות ג מהסעיף הקודם מעלה תפיסה נוספת לגבי איסורי גברא בכלל: ייתכן שאלו אינם איסורים סובייקטיביים אלא איסורים אובייקטיביים, כלומר שנובעים מחלות איסור כלשהי, אלא שחלות זו רובצת על האדם.
8. ההבחנה בין איסורי חפצא ואיסורי גברא במשמעות המקובלת היא בעייתית לכאורה, שכן הנמען של איסורי התורה הוא תמיד האדם. הצגנו את ההבחנה הזו במונחי ההבחנה הקאנטיאנית בין העולם כשהוא לעצמו (הנואומנה) לבין העולם כפי שהוא מופיע בהכרתנו (הפנומנה).

על ממון ואיסור בהלכה

הנקודות הנדונות:

- מצוות מכוננות ומכוונות
- מערכת משפטית והלכה
- חובות משפטיים התלויים במצווה
- תלויות שונות של ממון ואיסור/מצווה

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות פדיון הבן, אשר מורכבת מהיבט ממוני (חובה לשלם לכהן) ומהיבט איסורי/הלכתי (החובה לפדות את הבן). אנו בוחנים תלויות שונות בין שני הרכיבים הללו, דרך השאלה האם ניתן לפדות את הבן בעל כורחו של הכהן ובעל כורחו של האב הפודה.

אנו עוסקים בשאלה זו לאור השוואה מול נתינות אחרות בהלכה, שגם בהן ישנה התלבטות האם תועיל נתינה בכל כורחו של המקבל. ברור שהוא שבפירעון חוב תועיל נתינה בעל כורחו של המלווה, ובמתנה בעלמא היא לא תועיל. מה שמעניין הוא מקרי הביניים, שהם יש משחק בין רכיבי ממון ואיסור/מצווה.

לאחר מכן אנו עוסקים בשאלות אודות היחס בין החלקים המשפטיים וההלכתיים של התורה. וביחסים השונים בין רכיבים שקיימים באותה מצווה עצמה. אנו מבחינים בין מצבים שבהם ישנה מציאות שהתורה מכירה בה ואף מנסה לתקף אותה, לבין מצבים שבהם התורה יוצרת מציאות חילופית. אנו אף רומזים להקשרים בני ימינו של המחלוקת הזו אודות תפיסת התורה וההלכה.

מבוא

אנו מכירים בהלכה הבחנה בין החלק ה'משפטי' (חושן משפט) וה'הלכתי' (יורה דעה ואורח חיים). ישנם מצבים שבהם נוצר ערבוב, שכן הקניין הופך להיות מצווה. הקדש הוא קניין שמהווה מצווה (וגם איסור). מעילה היא פגיעה בקניין שהיא עבירה. נתינת מתנות כהונה לכהן היא מצווה לבצע הקנאה, וכן לגבי מתנות עניים. הוא הדין לגבי הקשרים הלכתיים נוספים.

אחד ההקשרים הללו הוא מצוות פדיון הבן. בפרשתנו התורה מונה כמה ממתנות הכהונה, ובתוכן היא מצווה על פדיון הבן (במדבר יח, טו):

כָּל פֶּטֶר רָחֵם לְכָל בֶּשֶׂר אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לִיקְוֹק בְּאֲדָם וּבְבַהֲמָה יִהְיֶה לָךְ אֵךְ פְּדֹה תִּפְדֶּה אֶת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֶת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה: וּפְדוּי מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכָּךְ כֶּסֶף חֲמִשָּׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֶּרָה הוּא:

במצווה זו אנו מצווים לפדות את הבן הבכור שלנו מידי הכהן, כשהוא מגיע לגיל 30 יום. המצווה מוטלת על האב, ואם הוא לא פודה את בנו אז הבן עצמו כשהוא גדול חייב לפדות את עצמו. הפדיון כרוך בנתינת שווי 5 סלעים כסף, או שווה כסף, לכהן, ובכך נפדה הבן. הנתינה הזו אינה אלא הקנאה, והיא נעשית לפי דיני הקניינים (צריך מעשה קניין וכדו').

במאמרנו השבוע נעסוק בשאלה שנוגעת לתפר בין קניינים לבין מצוות, כפי שהוא מופיע בפדיון הבן ובכלל. אנו נבחן את שאלת הפדייה באונס. מצבים אלו מחולקים לשני סוגים: פדיון בעל כורחו של האב, שם הפודה הוא אנוס, ופדיון בעל כורחו של הכהן, שם הכהן הוא אנוס.

על פי ההלכה קניינים דורשים הסכמה ודעת של המקנה של הקונה. על כן, היינו מצפים שלא ניתן יהיה לפדות בן באונס. אך כפי שנראה המצב אינו כה פשוט.

א. נתינה בעל כורחו של המקבל, ופדיון בעל כורחו של הכהן

נתינה בעל כורחו

הגמרא בגיטין עד ע"ב דנה בתקנת הלל לגבי מי שפודה בתי ערי חומה. כידוע, מי שמוכר בית עיר חומה יכול לחזור ולפדות את הבית מן הקונה בתוך יב חודש. בזמן מסויים ראה הלל שהתפתחה תופעה שהרוכשים התחמקו מהמוכרים לאורך השנה כדי שהללו לא יצליחו לתפוס אותם ולפדות את הבית המכור. כדי לפתור את הבעיה, הלל תיקן שניתן יהיה לפדות את הבית שלא בנוכחותו של הקונה, על ידי הפקדת המעות בלשכה מיוחדת שעשו לשם כך. לאחר הפקדת

המעוות הבית חזר ונקנה למוכר בעל כורחו של הקונה.
מכאן מנסה הגמרא ללמוד את דין נתינה בעל כורחו:

ואמר רבא: מתקנתו של הלל נשמע, הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז, ונתנה לו מדעתו - מגורשת, על כורחו - אינה מגורשת, מדאיצטריך ליה להלל לתקוני נתינה בעל כורחיה דהויא לה נתינה, מכלל, דבעלמא נתינה בעל כורחיה לא הויא נתינה. מתקיף לה רב פפא, ואיתימא רב שימי בר אשי: ודלמא כי אצטריך ליה לתקוני - שלא בפניו, אבל בפניו - בין מדעתו בין בעל כורחו הויא נתינה.

רבא לומד מתקנת הלל שמעיקר הדין נתינה בעל כורחו של מישהו אינה מועילה, וכאן הלל מצא לנכון לתקן שהיא תועיל כדי לפתור את בעיית ההתחמקות של הקונים. ר' שימי בר אשי חולק על רבא, ולדעתו עיקר התקנה הוא שהפדיון יועיל שלא בפני הקונה, אבל כבר מעיקר הדין היה מועיל פדיון בעל כורחו של הקונה (אם הוא נעשה בפניו).

ההלכה נפסקה כרבא (ראה רמב"ם פ"ח מגירושין הכ"א, ושו"ע אבהע"ז סי' קמג ה"ד), שנתנה בעל כורחו של המקבל לאו שמיה נתינה.¹ יש לציין כי הדין כאן הוא על נתינה שאמורה להוות קיום תנאי, ולא על נתינת מתנה בעלמא. במתנה רגילה די ברור שלא תועיל נתינה בעל כורחו של המקבל, שכן אדם לא קונה דברים בעל כורחו.

ואכן הרשב"א בחידושו כאן כותב כך במפורש, ואף מוסיף להתייחס לכמה מקרים אחרים של נתינה:

מכלל דבעלמא נתינה בע"כ לא הויא נתינה. דהיכא דתקין הלל תקין והיכא דלא תקין לא תקין, והא דאצטריכין למילף מתקנתו של הלל דנתינה בע"כ לא שמה נתינה היינו דוקא במה שהוא חייב לקבל מן הדין כגון פדיון הבית אבל מתנה בעלמא ואמר הלה אי איפשי בה הא לא איצטריך דפשיטא דאינו מקבל בעל כורחו, דהא לכו"ע בצווח מעיקרא דבריו קיימין (ב"ב קל"ח א') ובכי הא לא פליג רב שימי לומר דהויא נתינה, וכיון שכן נצטרך לפרש דכשאמר לה לאשה על מנת שתתני לי מאתים זוז אינו תולה קבלת המעות בדעת עצמו אלא בדעת האשה הוא תולה שכל זמן שתוצה לתת יהא הוא מוכן לקבלם והילכך הוה ליה כמי שהוא חייב בקבלתם, ומשו"ה איצטריכין למילף מדהלל דנתינה בעל כורחו אף בכי הא לא שמה נתינה ואע"פ שתלה הוא בדעת האשה, ובהא הוא דפליג רב שימי. עוד נראה לי דאפילו למ"ד

¹ לאחר מכן מובאת לשון אחרת בגמרא, אך לא ניכנס לכך כאן.

נתינה בע"כ שמה נתינה היינו דוקא שהנותן נפטר בנתינתו וזכה במה שבידו בקיום תנאו, והיינו טעמא דגט, והיינו טעמא דבית בבתי ערי חומה זכתה האשה בגט שבידה וזכה הלה בבית בקיום תנאם, וה"ה לנשבע ליתן לחבירו נותן לו בעל כרחו ונפטר, אבל שתהא נתינה לגבי מי שניתן להם בעל כרחם לא שא"א לזכות לאדם בעל כרחו, והיינו טעמא דמתנה, והוא הדין והוא הטעם לאומרת תן לי מנה ואתקדש אני לך ונשבע הלה ליתן לה ונתן לה בעל כרחה יצא הלה ידי שבועה והיא אינה מקודשת, כנ"ל.

הרשב"א קובע כי במתנה בעלמא ברור שלא תועיל נתינה בעל כרחו של המקבל. בזה גם ר' שימי לא יחלוק על רבא. אמנם להלכה גם במקרה התנאי בגירושין הנתינה לא מועילה, אך כאן היה צורך ללמוד זאת מתקנת הלל. כלומר לא היה פשוט לגמרא שגם נתינה כזו אם תיעשה בעל כרחו של המקבל לא תהיה נתינה.

מדוע באמת זה לא היה מובן מאליו? לשון אחר: מדוע ר' שימי חולק במקרה זה? הרשב"א מביא בעניין זה שני פירושים:

1. אפשרות ראשונה היא שבמקרה זה מדובר שההתנייה תולה את הגירושין בנתינת הכסף, והבעל מתחייב לקבל כשהיא תרצה לתת. במצב כזה מועילה נתינה בעל כרחו כי הוא חייב לקבל. נראה שכוונתו לומר שכאשר האישה תיתן את הכסף בעל כרחו - הבעל גם יקנה את הכסף (אף שבדרך כלל אדם אינו קונה בעל כרחו), שכן הוא חייב לקבל את הכסף. ועל כך לומדים מהלל שגם במצב כזה נתינה בעל כרחו אינה נתינה.

2. הפירוש השני אותו מציע הרשב"א הוא שהנתינה של האישה תועיל בעל כרחו של הבעל, אך זה רק כקיום החובה שלה. אבל הבעל ודאי לא קונה את הכסף אם הוא אינו מוכן לקבל אותו, שכן אדם אינו קונה בעל כרחו. זוהי דעת ר' שימי. אך לדעת רבא בסופו של דבר למדנו מהלל שאם נתנו בעל כרחו אז לא רק שהבעל לא קנה אלא גם האישה לא קיימה את חובתה.

לפי הסבר, זה התנאי של הגירושין הוא מקרה דומה לבתי ערי חומה, והרשב"א מדמה זאת גם למקרה שראובן נשבע שייתן משהו לשמעון, שגם שם מועילה נתינה בעל כרחו של שמעון. היא מועילה רק לעניין זה שהנשבע או הנותן יוצא ידי חובה, אבל לא להקנות את הכסף למקבל. ונראה שרבא יחלוק גם על כך שהנותן יצא ידי חובה.

בכל אופן, במתנה רגילה, לכל הדעות ולפי שני הפירושים, ברור שהנתינה לא מועילה בעל כרחו של המקבל. ולהלכה גם במקרה של גירושין בתנאי הנתינה

בעל כורחו אינה מועילה.

מה באשר לפירעון חוב? נראה כי בחוב ודאי ניתן לפרוע בעל כורחו של המלווה, שהרי הוא חייב לקבל את הכסף מהלווה או למחול לו על החוב. מסתבר שגם לדעת רבא המלווה לא יוכל לסרב לקבל את הכסף ובו בזמן לומר ללווה שהוא עדיין חייב לו את הכסף (וראה בקצוה"ח סי' רמג סק"ד, ולהלן).
 אם כן, ישנם שני מקרי קצה: פירעון חוב ודאי מועיל גם בעל כורחו של המלווה. לעומת זאת, מתנה רגילה ודאי לא מועילה על כורחו של המקבל. כל מקרי הביניים, כמו נשבע, או גירושין בתנאי, בתי ערי חומה וכדו', נחלקו לגביהם רבא ור' שימי, ולהלכה לומד רבא מתקנת הלל שהנתינה בעל כורחו לא מועילה גם בהם.

הלימוד מתקנת הלל מהווה רק מקור ללמוד ממנו את הדין הזה. השאלה המהותית היא מדוע באמת לא מועילה נתינה בעל כורחו במקרים אלו? מסתבר שזה מפני שבכל המקרים הללו אין חוב. זוהי נתינה רגילה, אלא שיש מצווה לתת, או שיש התנייה שיוצרת מסגרת שבה הנתינה אינה לגמרי וולונטרית, אך בכל זאת אין כאן חוב ממש. בשורה התחתונה, לרבא כל המקרים הללו הם כמו נתינת מתנה רגילה ולא כמו חוב.

פדיון הבן²

ומה באשר לפדיון הבן? כאן ישנה מצווה של התורה לתת את דמי הפדיון לכהן, ויש מקום לדמות זאת לחוב. כך אכן עושה בעל קצוה"ח, שדבריו יובאו להלן. מאידך, ברור שאין כאן חוב ממש, ובודאי לא לכהן מסויים (אלא אולי לשבט הכוהנים כולו).

ואכן מצאנו לבעל הפרי חדש, בקונטרס 'מים חיים', בשו"ת בתשובה ה (ראה בקצוה"ח שם, ד"ה 'אמנם במתנות', שהביאו), שכתב שפדיון הבן מועיל בעל כורחו של הכהן המקבל. הוא מביא מקרה של כהן היה בכפר שלא רצה לקבל דמי פדיון מהישראל, ופסק שנתנה בעל כורחו מועילה. כך הוכיח גם בעל אור גדול על המשניות, פ"ח מבכורות מ"ח, מדברי רש"י.

וכן הוכיח בעל המנ"ח מדברי הר"ן והרשב"א בתחילת קידושין. הגמרא במסכת קידושין לומדת ששווה כסף הוא ככסף לעניין קידושין, כלומר שאפשר לקדש אישה בכסף וגם בשווה כסף (=סחורה). הר"ן והרשב"א שם דנים בדין שווה כסף בכסף, וקובעים שלגבי קידושין הכלל הזה הוא תקף ולא צריך לכך כל

² ראה בעניין זה בספר (המומלץ מאד) מילואי חושן על קצוה"ח סי' רמג.

מקור, שכן בקידושין היא מקבלת אותם ברצונה (ובלי זה אינה מקודשת), ולכן ברור שאם היא מסכימה להתקדש בשווה כסף גם זה יועיל. הם מוסיפים שבעבד עברי שנפדה בגירעון כסף שם צריך מקור ללמד ששווה כסף הוא ככסף, שכן שם הוא נפדה בעל כורחו.

לגבי פדיון הבן ישנו לימוד מיוחד ששווה כסף הוא ככסף (ראה שבועות ד ע"ב, ומקבילות), מכלל ופרט. בעל המנ"ח במצווה שצב סק"ו מסיק מכאן שנתניה בעל כורחו של הכהן מועילה, ולכן צריך לימוד מיוחד שמבסס את הדין שווה כסף בפדיון הבן.³

בעל קצוה"ח שם דן בפדיון הבן על ידי כהן קטן. בתוך דבריו הוא מביא את מה שראינו, שלהלכה מקובלנו לגבי חובות שפירעון בעל כורחו שמיה פירעון. הוא טוען שם שפדיון הבן הוא סוג של חוב לכהן, ולכן הוא מסיק שמועילה לגבי נתניה בעל כורחו של הכהן, כמו כל מתנות כהונה. מכאן הוא מסיק שמועילה גם נתניה לכהן קטן, אף שהוא אינו בר קניין, שכן נתניה כזו ודאי אינה גרועה יותר מנתניה לכהן שמסרב לקבל.

אם כן, בעל קצוה"ח מדמה את פדיון הבן לחוב, ולכן הוא מכריע שמועילה גם נתניה בעל כורחו. כפי שראינו למעלה בדברי הרשב"א, גם במקום שזה מועיל יש מקום לדון האם המקבל אכן קנה את הכסף, או שמא המעשה הועיל אך ללא קנייה של הכסף על ידי המקבל.

מלשונו של בעל קצוה"ח כאן ובהמשך עולה בבירור שכוונתו היא לטעון שאמנם הכהן לא קונה את הכסף בנתניה בעל כורחו, אבל הישראל יוצא ידי חובת המצווה גם אם נתן בעל כורחו של הכהן. לכן הוא מדמה זאת למי שנותן את דמי הפדיון לכהן קטן, שכן גם בקטן הכסף אינו קנוי לו (שכן אין לו יכולת לקנות מדאורייתא), ובכל זאת הנותן יצא ידי חובה.

הוכחה נוספת מהרשב"א והר"ן לגבי ברכה על פדיון

הר"ן בפסחים (ד ע"א בדפי הרי"ף). הובא במחנה אפרים, הל' זכיה ומתנה

³ מעניין שבספר **שער המלך**, הל' אישות, פ"ג ה"א, הביא מספר **קול יעקב** שהוכיח מדברי הר"ן והרשב"א בדיוק את ההיפך (נגד שיטת הפר"ח). ההוכחה שלו היא הבאה: אם בפדיון הבן היתה מועילה נתניה בעל כורחו של הכהן, אזי ניתן היה ללמוד מכאן גם לגבי עבד עברי, שעל אף שגירעון כסף נעשה בעל כורחו של הבעלים ניתן לעשות זאת בשו"כ. ואם הר"ן טוען שצריך מקור מיוחד לכך, אזי מוכח שלא ניתן ללמוד זאת מהמקור לגבי פדיון הבן. אמנם ראה מה שכתב על כך בעל **שעה"מ** שם. ולהלן נביא עוד ראייה אחרת לכך ששיטת הרשב"א היא שאכן מועיל פדיון בעל כורחו של הכהן.

סי' ז, וכן הביא שם ממהרי"ט אלגזי לבכורות פ"א סק"ז, ולפנינו ליתא) כתב שבמילה ופדיון הבן מברכים עליהן בלשון 'על' (כלומר 'וציוונו על פדיון' ולא 'וציוונו לפדות'), כיון שהוא יכול לפטור את עצמו מהן על ידי אחר. כוונתו לומר שבמצוות אלו המצווה אינה לפדות אלא שהדבר ייעשה, ואפילו על ידי אחר. לכן לשון הברכה צריכה להיות 'על'. הוא מקשה על עצמו מתרומה, שגם אותה אפשר לעשות על ידי שליח, ובכל זאת לא מברכים בה בלשון 'על'. הוא מסביר שבתרומה השליח תורם מדעת הבעלים, אבל במילה ופדיון יכול אדם אחר לפטור אותו שלא מדעתו. כלומר בתרומה האחר שתורם הוא שליח של הבעלים, ולכן המצווה היא מצווה לעשות מעשה תרומה. כששליח עושה זאת עבורו זה כאילו הוא עצמו עשה זאת. אבל בפדיון הבן ומילה המצווה היא שהדבר ייעשה, גם אם האחר אינו שליח האב.⁴ ומכאן ראה שפדיון הבן הוא פירעון חוב, ולכן כשאחר פורע אותו הוא פרוע. רואים שלפי הר"ן מועיל פדיון בעל כורחו של כהן, כמו בפירעון חוב.⁵ ובספר **אמרי בינה**, דיני פדיון הבן סי' ב, הוכיח דבר דומה מתשובת הרשב"א סי' יח שמועילה בפדיון הבן נתינה בעל כורחו של הכהן. הרשב"א שם מסביר שלא מברכים על מצוות צדקה, על מצוות העניקה (לעבד) ועל שאר מתנות עניים, משום שהמצוות הללו אינן תלויות רק בנותן, ואפשר שלא יתרצה המקבל, ולא תתקיים המצווה. עוד הוסיף שם שבמתנות כהונה לא מברכים מפני שהנותן אינו נותן משלו (כי הן ממון הכהנים, ורק טובת הנאה היא שלו). אך בפדיון הבן כן מברכים, ומכאן מוכח שזה אינו דורש הסכמה של הכהן. וכן הוכיח שם מאבודרהם שהביא גם הוא את התשובה הזו. נראה, אם כן, שהרשב"א והר"ן הולכים כאן לשיטתם.

יש להעיר כי מדברי הרשב"א בתשובה הנ"ל מוכח שהממון של הפדיון לפני הנתנה אינו ממון הכהן אלא הוא שייך לאב, שאם לא כן לא היו מברכים על הפדיון מסיבה זו (כמו במתנות עניים). אם כן, מכאן נסתר לכאורה נימוקו של **הקצוה"ח** שפדיון הבן הוא סוג של פירעון חוב. לכאורה יש כאן תרתי דסתרי: מחד, רואים שהפדיון מועיל בעל כורחו של הכהן, מאידך, זה אינו חוב, ולכאורה מכאן עולה כי זה צריך היה להיות כמתנה רגילה, שלא מועילה בעל כורחו של המקבל. כלומר דינו של **קצוה"ח** הוא נכון, שהפדיון מועיל בעל כורחו של הכהן, אך נימוקו אינו נכון.

אך כעת חזרנו לנקודת המוצא: אם אכן יש כאן נתינה גמורה ללא חוב, אז מדוע

⁴ ראה על כך במאמרנו לפרשת בראשית, תשס"ז, בדיון על מצוות מילה כמצוות תוצאה.

⁵ אמנם מהרי"ט אלגזי דחה את ראיית המחנ"א מהר"ן, ודברי ודחוקים. וראה בפירושו **ברכת משה** על המחנ"א שם, בסק"ד.

היא באמת מועילה בעל כורחו של הכהן? במה היא שונה מנתינת מתנה רגילה?

הבהרה: בין חוב לקניין

עד כאן הנחנו שבפירעון החוב מועילה נתינה בעל כורחו של המלווה, מפני שהכסף בעצם כבר שלו. הוא לא צריך לקנות את הכסף, ולכן אין מניעה לעשות זאת בעל כורחו. אבל זה לא בהכרח נכון. כאשר לאדם יש חוב כלפי מישהו אין פירושו שהכסף כבר שייך למלווה, אלא רק שלמלווה יש שעבוד בנכסיו ובגופו של הלווה שמחייב אותו להקנות לו את אותה כמות של כסף בחזרה. גם כאשר יש חוב, פירעון הוא הקנאה, שכן המעות שניתנות לא שייכות למלווה כל עוד הלווה לא נתן לו אותן. בלשון חז"ל עיקרון זה מתואר כך: "מילוה להוצאה ניתנה". מעות המילוה שייכות ללווה, ורק רובץ עליו שעבוד לפרוע את חובו.

אם כן, מה הסיבה לכך שבחוב מועיל פירעון בעל כורחו של המלווה? דומה כי הסיבה דומה יותר לדברי הרשב"א שהבאנו למעלה, באפשרות הראשונה: אין היגיון לאפשר למלווה לסרב לקבל את הכסף המגיע לו (אך עדיין לא שלו), ובו בזמן לטעון כלפי הלווה שהוא טרם פרע לו את החוב. אם המלווה מסרב לקבל את הכסף זוהי מחילה על החוב, ולכן הפירעון מועיל. הוא לא יכול לסרב לקבל את הכסף ובו בזמן להמשיך להחזיק בזכויותיו.

אם כן, גם בפדיון הבן אין כל הכרח לומר שהכסף כבר שייך לכהן עוד לפני הנתינה. אכן יש כאן חוב לכהן, אבל הכהן אינו בעל הכסף. וכמו בחוב, גם בפדיון הכהן אכן לא קונה את הכסף בעל כורחו, אך הישראל יצא ידי חובת המצווה גם בלי שהכהן קנה אותו. כפי שראינו, זה גופא מה שכתב בעל **קצוה"ח** בפירוש. עצם העובדה שהאב נתן את הכסף הוציאה אותו ידי חובה, גם אם הכהן לא קנה את הכסף. הסיבה לכך יכולה להיות אחת משתיים:

1. כמו בחוב: אם הכהן מסרב לקבל את הכסף הוא כאילו מחל עליו. כאן ישנה הנחה שמחילה מועילה בפדיון הבן.

2. הפדיון תלוי במעשה נתינה של הכסף ולא בכך שהוא נקנה לכהן המקבל. לכן אם הכהן מסרב הוא אכן לא קונה, אך זה אינו מעכב את הפדיון.

מה ההבדל בין פדיון הבן לבין בתי ערי חומה (מעיקר הדיון, לולא תקנת הלל) או גירושין בתנאי, שבהם ראינו שלהלכה לא מועילה נתינה בעל כורחו של המקבל? די ברור שבשני המקרים הללו אין כלל חוב כלפי המקבל. כתוצאה מכך לא מועילה נתינה בלבד ונדרשת הקנאה ממש. ר' שימי, שחולק על רבא, אולי סובר שגם בשני המקרים הללו מועילה נתינה ללא הקנאה, אף שגם לדעתו אין מדובר

בחוב. לדעתו גם במקרים אלו המקבל אינו יכול לסרב לקבל את הכסף ובו בזמן לטעון שבגלל שהוא לא קיבל את הכסף הוא רוצה להמשיך להחזיק בזכויותיו. ההבדל בין שני המקרים הללו לבין מתנה רגילה הוא שבמתנה המקבל מסרב לקבל את הכסף אך הוא אינו תובע לעצמו כל זכויות, ואילו כאן כן. במקרה של חוב או פדיון הבן (שגם הוא חוב, לדעת בעל קצוה"ח) המקבל אינו יכול לסרב לקבל מפני שהוא רוצה להמשיך להחזיק בזכויות (בחוב), וזה אינו אפשרי.

דעות חולקות: בפדיון הבן לא מועילה נתינה בעל כורחו של הכהן

עד כאן ראינו את הדעות שבפדיון הבן מועילה נתינה בעל כורחו של הכהן. אך בין המפרשים והפוסקים קיימות גם דעות אחרות. בעל נתיבות המשפט, שם בסק"ח, תמה כיצד ניתן לפרוע מתנות כהונה בעל כורחו של הכהן, הרי זה דומה למתנה ואין נתינה בעל כורחו של המקבל. אמנם על כך כבר ענינו לעיל, אך בכל אופן זו דעתו של בעל נתי"מ.

גם בעל קצוה"ח עצמו מדייק כך מדברי תוד"ה 'מנא אמינא', קידושין ח ע"א, אשר כותבים שבפדיון הבן דרושה סמיכות דעת של הכהן.⁶ זאת על אף שבמתנות כהונה ודאי מועילה נתינה בעל כורחו של הכהן.

לאחר מכן הוא מביא כמה אחרונים שהניחו כמובן מאליו שדרושה דעת (כשיטת נתי"מ הנ"ל), ולכן דחו את הדיוק בדברי התוס'. הם הציעו שכוונת התוס' אינה לעצם הנתינה, שכן זה ודאי מועיל בעל כורחו של הכהן, אלא לתנאים שונים בנתינה:⁷

ובספר עצמות יוסף שם (הלכה ט"ז) כתב וז"ל, אם נתן לכהן ה' סלעים מה לנו בידיעת כהן כיון שכבר נתן לו ה' סלעים, ונראה דכיון שהכהן הוא אדון בכור זה אם אין לו ידיעה בשיווי הדמים אין בנו פדוי וצריך דעת, כמו שהאשה צריכה לידע שיעור הקידושין ע"ש. ולפי מ"ש בשם הפר"ח גבי פדיון חמש סלעים דאפילו בע"כ מהני א"כ מוכח דלא בעינן דעת כהן כלל, וכן נראה, דהא לא עדיף מבע"ח דפרעון בע"כ שמיא פרעון. ובדרישה ביו"ד סימן ש"ה (ע"ש אות א') כתב בהא דנוהגין עכשיו לפדות באבנים טובות

⁶ ובאמת בחזו"א אבה"ע"ז סי' קמח מגיה את לשון התוס', ומנטרל את הדיוק הזה. אמנם בתוס' רא"ש המקביל ברור שהגירסא שלפנינו נכונה. וכן גורס הגר"א אבה"ע"ז סי' לא סק"א, אף שלכאורה זה סותר לשיטתו שתובא להלן בפסקה הבאה.

⁷ ורש שמעון שקאפ בחידושו לקידושין סי' טז טוען שהסכמת הכהן אינה נדרשת כדי לקנות את הכסף אלא כדי לשמור על שווי. אם הכהן טוען ששווה הכסף שהוא קיבל אינו שווה לו אזי לא ניתנו כאן ה' סלעים, ע"ש.

ומרגליות בלי שומא, משום דגבי כהן אין צריך דעתו ע"ש, והוא נגד דברי תוס' קידושין הנזכר דכתבו דצריך סמיכת דעתו.

והנה אפשר לומר דאע"ג דפרעון בע"כ שמיה פרעון, היינו כשרוצה ליתן לידו והוא אינו רוצה לקבל זורקו לו בפניו, אבל כשרוצה לקבלו בידו צריך ליתן לידו כמבואר בטור וש"ע סימן ק"ך א"כ ה"נ בפדיון הבן דצריך ליתנו לכהן בכדי שיהיה סמכה דעתו בהם, ומש"ה צריכי שומא כסברת תוס', ואם אינו רוצה לקבל רשאי לזרקו בפניו וא"כ דברי הפר"ח נכונים.

אך בסיכומו של דבר בעל הקצוה"ח עצמו מפקפק בדחיות אלו, וכותב:

אלא דאכתי לבי מגמגם משום דמשמע בסימן ק"ך שם דהא דצריך ליתנו לידו כשרוצה לקבלו אינו אלא משום דאומר המלוה אילו נתתו לידי הייתי שומרו וע"ש, וא"כ אכתי אינו צריך סמכיה דעתיה דכהן. ולכן נראה מדברי התוס' דאע"ג דפרעון בע"כ שמיה פרעון אבל מתנות כהונה בעינן דרך נתינה ואינו יוצא בנתינה בע"כ, ומש"ה בעי סמיכת דעת כהן, וצ"ע בכל זה:

אם כן, למסקנה עולה שדעת התוס' היא שבכל מתנות כהונה, ופדיון הבן בכללן, לא מועילה נתינה בעל כורחו. זאת בשונה מחוב רגיל שודאי מועיל לפרוע אותו בעל כורחו של המלוה. הנימוק שהוא מביא לכך הוא שבמתנות כהונה נדרשת נתינה, ונתינה בעל כורחו של הכהן אינה נתינה.

אפשר היה לנסח את ההבדל אחרת: בחוב אדם יכול למחול ובכך נמחק החוב, אך במתנות כהונה יש מצווה לתת אותן, ואם הכהן מוחל אזי הוא אולי לא יכול לתבוע אותן, אך האדם לא יצא ידי חובת המצוות הללו. הכהן אינו יכול למחול את החובה שמטילה המצווה על האדם. רק אם המחילה היא כאילו אמר 'התקבלתי' יש מקום לראות זאת כנתינה, והתוס' כנראה אינו רואה את המחילה באופן זה.

ואפילו לדעת ר' שימי: בין חוב למתנות כהונה

נראה כי אף לדעת ר' שימי לעיל, שכפי שהסברנו הוא סובר שבעל החוב אינו יכול לסרב לקבל את הכסף ובו בזמן להמשיך ולהחזיק בזכויותיו, הרי כאן המצב הוא שונה: הכהן אכן אולי אינו יכול להחזיק בזכויותיו, אבל ישראל עדיין לא יצא ידי חובת המצווה. וכל עוד יש מצווה יש גם חוב. ולגבי פירעון חוב רגיל ראינו שגם רבא מסכים שניתן לפרוע בעל כורחו של בעל החוב.

ניתן לנסח את ההסבר לחילוק הזה כך: בפירעון חוב רגיל המצווה לפרוע אותו נגזרת מעצם קיומו המשפטי של החוב. המצווה אינה הנורמה הבסיסית, אלא היא

נורמה נגזרת (מקימו של חוב). לעומת זאת, במתנות כהונה החוב המשפטי (גם אם נגדיר זאת כחוב, כפי שטען בעל **קצוה"ח**) נגזר מקיומה של המצווה. כלומר הנורמה הבסיסית היא המצווה, והחוב הממוני הוא הנורמה הנגזרת. לכן, בחוב רגיל, כאשר המלווה מוחל עליו, גם אם המחילה אינה כאילו אמר התקבלתי, החוב נמחק, וממילא אין גם מצווה (או חובה) לפרוע. אבל במתנות כהונה לא שייכת מחילה על המצווה, וכל עוד יש מצווה יש גם חוב. מחילה ישירה על החוב לא תועיל, שכן החוב נגזר מן המצווה. ואכן מצאנו שכך בדיוק כתב בעל **אמרי בינה**, דיני פדיון הבן, סי' א.

יש מקום לתלות בזה את המחלוקת בין הרמ"א לגר"א ביו"ד סי' שה סקי"ז. הרמ"א שם כותב שלא מועילה שליחות לפדיון הבן, והאדם צריך לעשות זאת בעצמו. אך הגר"א על אתר משיג עליו ואומר שהפדיון אינו אלא פירעון חוב (כדעת בעל **קצוה"ח** הנ"ל), ולכן מועיל פירעון על ידי אחר, ואפילו בלי רשות ודעת האב, כמו שניתן לפרוע חוב בלי דעתו של החייב.⁸

לכאורה נראה שהיכוח הוא בדברינו לעיל. הרמ"א סובר שמתנות כהונה הן מצווה שבגופו, ודרוש מעשה נתינה, ולכן זה לא יכול להיעשות על ידי שליח. לאחר שנותנים, החוב כנראה נמחק, אך קיומו או היעדרו של החוב הוא תוצאה של קיום או אי קיום המצווה. נתינה שלא מדעתו של האב לא יכולה להיחשב קיום מצווה שלו, ולכן גם החוב אינו נמחק. כפי שראינו, זוהי גם דעת בעל **נתיה"מ** וסיעתו. לעומת זאת, הגר"א כנראה הבין שזהו חוב רגיל, ולכן כשאדם אחר פורע אותו הוא נמחק, וממילא יוצאים ידי חובת המצווה. כלומר הוא מבין כדעת בעל **קצוה"ח** שפדיון הבן אינו אלא חוב שהטילה התורה, והמצווה אינה אלא לפרוע את החוב, ומשנפרע החוב האב יצא ידי חובת המצווה. לדעתם, גם כאן המצווה היא פועל יוצא של החוב.⁹

שלוש ראיות נוספות

אנו מוצאים באחרונים שלוש ראיות נוספות לטובת עמדת התוס', נגד **הפר"ח**, שפדיון הבן בעל כורחו של הכהן אינו מועיל. שתיהן מובאות גם בחי' ר' שמעון

⁸ וראה בזה אריכות ומראי מקומות בספר **מחנה אפרים**, הל' זכיה ומתנה, סי' ז.

⁹ יש לדון האם הפודה יתחייב לשלם לאב עשרה זהובים, כדין גוזל מצווה. יש מקום לומר שהוא רק פרע חוב, והמצווה נמחקה ממילא. כלומר הוא לא קיים מצווה במקום האב אלא רק מנע ממנו לקיים את חובתו. ואם נבין שהמצווה היא תוצאתית, אזי אולי הפירעון הזה יהווה ממש קיום מצווה של האב. וצל"ע בכל זה. אחר כתיבת הדברים ראינו דיון קצר בעניין זה במחנה **אפרים**, הלכות זכיה ומתנה, סוס"י ז, ואכ"מ.

שקאפ לקידושין, סי' טו, ובחמדת שלמה יו"ד סי' לא סק"כ (וראה שם גם בסי' לב).

1. בשו"ע סי' שה הי"ט פוסק (ומקורו מהרא"ש) שאם לכהן נולד בן חלל (שנחשב כזר, ולכן חייב בפדיון) ומת לאחר ל יום, הוא חייב להפריש חמשה סלעים ומעכבן לעצמו. מוכח מכאן שהמצווה אינה רק פירעון חוב, שהרי כאן אין כלל פירעון חוב שהרי אדם אינו יכול להיות חייב משהו לעצמו.

2. בגמרא בבכורות מט"ב מובא שאם לאדם שבעצמו לא נפדה יש רק ה סלעים, אזי הוא פודה את עצמו ולא את בנו, שכן מצוותו הוא קודמת למצוותו על בנו. והנה אם פדיון הבן היה רק חוב ממוני, אזי יש כאן שני חובות ממוניים, ואין מקום להיררכיה שהוא קודם לבנו. קיומה של היררכיה מוכיח שאלו הן מצוות ולא חובות, ומבחינת המצוות - מצוותו שלו קודמת לזו של בנו. הראיה השלישית אותה מביאים האחרונים היא בעייתית יותר:

3. הדין הוא שבספק בכור האב אינו חייב לשלם לכהן, שכן המוציא מחברו עליו הראיה (ראה ב"מ ו ע"ב. ורמב"ם הל' ביכורים פי"א הי"ט. ושו"ע יו"ד סי' שה, הי"ג, ה"כ והכ"ה). לכאורה מוכח מכאן שזהו חוב בעלמא, שהרי מבחינת המצווה היה עליו להחמיר מספק ובכל זאת לפדות את הבן. אך הש"ך בסוף הל' ריבית מוכיח מכך שגם בחובות שיש בהם לתא דאיסורא (=עניין של איסור) אנחנו פוסקים שבספק ממון יש ללכת לקולא לנתבע (כלומר שהמוציא מחברו עלו הראיה). והנה, אם פדיון הבן היה רק חוב ממוני אז אין מכאן כל ראיה. לכן מדברי הש"ך עולה ראיה לכיוון ההפוך, שיש כאן מצווה וזה אינו רק חוב. אמנם עצם דבריו צ"ע, שכן אם אכן יש כאן מצווה בנוסף לחוב, אז מדוע באמת לא מוטל עליו להחמיר ולפדות מספק? לכן לכאורה ראיה זו מופרכת מתוכה, ומדין זה עולה דווקא התפיסה של הפר"ח והקצוה"ח.¹⁰

¹⁰ הש"ך וסיעתו כנראה מבינים שבכל חוב ממוני יש כלל שהולכים לקולא, גם אם הוא מלווה במצווה. אמנם מצד המצווה יש כלל שספיקה לחומרא, אבל מכיון שקיום המצווה הזו כרוך בנתינת כסף כאן אין חובה להחמיר. כלומר במצוות שמלוות בנתנת כסף אין כלל שספיקן לחומרא. לגביהן חל הכלל ההפוך: ספיקן לקולא. ועדיין הדברים קשים מסברא, שהרי אין לכך כל מקור (גם הכלל לגבי נדון ממוני רגיל, שספיקו לקולא לנתבע, אינו נלמד ממקור כלשהו אלא מסברא).

ואולי כוונתו לומר שמשפך אין לכהן תביעה ממונית-משפטית על האב, אך האב כשלעצמו חייב לתת לכהנים כדי לצאת ידי חובת המצווה. ומכיון שאין כאן חוב ממוני, שהרי מספק לא מוציאים ממון, הכוהנים אינם יכולים לתבוע את הממון ממנו (ובודאי לא לתפוס ממנו. ראה על כך בפרק הבא). בי"ד אולי יכפה עליו לפדות מדין כפייה על המצוות אך לא מדיני ממונות הרגילים.

תימה בדעות החולקים

ראינו שבעל **קצוה"ח** נוטה לדעה שפדיון הבן באונס מועיל. כפי שראינו, הוא מבסס זאת על התפיסה (השנויה במחלוקת) לפיה פדיון הבן הוא חוב. אך ראינו גם שכאשר אדם פודה בעל כורחו של הכהן אזי הכהן לא קנה את הכסף, ובכל זאת הבן פדוי. כלומר יש כאן פדיון ללא הקנאה לכהן. אם כן, משיטת בעל **קצוה"ח** עולה ככי אמנם הפדיון הוא חוב גרידא, אבל ניתן לבצע אותו גם בלי לתת ולהקנות לכהן. והסיבה לכך היא שגם בפירעון חוב הוא נמחק במחילה, גם אם המלווה לא קנה את הכסף.

לעומת זאת, בעל **נתיה"מ** סובר שהפדיון הוא מצווה ולא רק חוב. ובכל זאת לדעתו בלי שהכהן קנה את הכסף לא קויימה המצווה, שכן מחילה אינה קיום של המצווה.

אם כן, יוצאת כאן תוצאה מעניינת: דווקא בעל **נתיה"מ**, אשר מנתק את הממד הכספי מהמצווה, דווקא הוא רואה הכרח בהקנאה ממונית של הכסף כדי שתקויי המצווה. ואילו בעל **קצוה"ח**, אשר רואה במצווה הזו פירעון חוב ממוני לגמרי, מסכים שלא נדרשת הקנאה ממונית כדי לקיים את המצווה.

הערה על הגדרת המצווה לפי הקצוה"ח

לכאורה יוצא שלפי בעל **קצוה"ח** המצווה היא נתינה ולא הקנאה, שהרי לדעתו האב יוצא ידי חובה גם בלי הקנאה.¹¹ ובעל **הקה"י**, ב"מ ס' יח, חילק בין מתנות כהונה לבין פדיון הבן. מתנות כהונה הם ממון הכוהנים עוד לפני הנתינה (בתרומות ומעשרות זה משעת הפרשה), ומה שיש לבעלים הוא רק טובת הנאה (הזכות לתת למי מהכוהנים שהם רוצים), אבל בפדיון הבן כל עוד הכסף לא ניתן הוא שייך לגמרי לאב (אין כאן פעולת הפרשה), ולכן שם נדרשת נתינה שכוללת גם הקנאה לכהן.¹² כך אכן ראינו למעלה אפילו לשיטת **הקצוה"ח**, שאמנם יש חוב על האב אך המעות עצמן ודאי שייכות לו עצמו עד שהן ניתנות לכהן.

ולפי דרכנו נראה שחילוק זה אינו נכון. גם בפדיון הבן המצווה היא הקנאה, כלומר פירעון החוב, אך כמו בחוב גם כאן אם הכהן מסרב לקבל החוב נפרע גם בלי שהכסף הוקנה לו. אין פירוש הדבר שמה שנדרש הוא רק מעשה נתינה

¹¹ ובעל **הקה"י**, ב"מ ס' יח, הקשה עליו מסוגיית ב"מ יא, ונדחק בפירוש הסוגיא. אך ראה במילואי **חושן** (סוף הערה 37) יישוב נכון לזה.

¹² כעין זה כתב בעל **מחנה אפרים**, במקור שיובא להלן בפרק ב. אמנם הוא רק עומד על החילוק הזה בין פדיון הבן לבין מתנות כהונה, אך אינו מיישם זאת לשאלה של פדיון על כורחו של הכהן.

בעלמא ללא הקנאה, אלא שבמצב כזה ההלכה מתייחסת לכך כאילו היתה כאן גם הקנאה.

הראיה לכך היא ממצב מקביל לגבי חוב רגיל. במקרה של חוב רגיל אף אחד לא יעלה בדעתו לומר שהחובה היא רק לבצע מעשה נתינה של הכסף למלווה ולא להקנות לו את הכסף. החובה היא להשיב את הכסף לבעל החוב. ובכל זאת, כאשר בעל החוב מסרב לקבל את הכסף הפירעון תקף. הסיבה לכך אינה שחובת הלווה היא רק לבצע מעשה נתינה (ולא לפרוע ממש), אלא שאם המלווה מסרב לקבל את הכסף הוא מאבד את זכויותיו, וזה נחשב כאילו הלווה פרע לו בפועל את הכסף (או שהחובה לפרוע זאת פוקעת ממנו).

ואכן כך מדויק גם בלשון בעל **קצוה"ח** עצמו, שהרי דווקא כאשר הוא עוסק בשיטת התוס' בקידושין הוא מדבר על המצווה שיהיה מעשה נתינה, ועל כך הוא אומר שלשיטה זו נתינה בעל כורחו של הכהן אינה נתינה. משמע שלשיטת הראשונים האחרים שחולקים על התוס', ולדעתם נתינה בעל כורחו של כהן כן מועילה, אין די רק במעשה נתינה אלא צריכים הקנאה ממשית של הכסף (וראה גם **במנ"ח** מצווה שצב, סק"ו, שכך הבין את דעת בעל **הקצוה"ח**).

שוב מצאנו כדברים אלו ממש ב**מחנה אפרים**, הל' זכיה ומתנה סי' ז, שם הוא דן האם יכול אחר לפדות את בנו של חברו. בתחילת דבריו הוא עוסק בשאלה האם יש כאן שליחות או דין זכין, והוא כנראה מניח שיש חובה על הפודה לעשות מעשה נתינה, ולכן כשאחר עושה זאת עבורו הוא אמור להיות שלוחו כדי שהמעשה יועיל. אך בסופו של דבר הוא מסיק שאין כאן כל צורך בשליחות, או בדין זכין, מפני שזה דומה לפריעת חוב של חברו, שמועיל גם בלי ידיעתו (ואף בעל כורחו) של הפורע. סוף סוף, אם החבר שילם את הכסף אזי בפועל החוב נפרע, ולכן הוא כבר אינו קיים (החובה לפרוע פקעה). אם כן, מוכח מדבריו שאין כל חובה לעשות מעשה נתינה אלא פשוט לפרוע את החוב.

ב. נתינה בעל כורחו של האב

מבוא

עד כאן עסקנו בפדיון שנעשה על כורחו של הכהן המקבל. כעת נדון בפדיון על כורחו של האב. יש בהחלט מקום לתלות את תקפותו של פדיון כזה בשאלת אופיו של הפדיון: חוב ממוני או מצווה. אם זהו חוב כי אז מועיל גם פדיון באונס, שכן אנו כופים את האב לפרוע את חובו, והחוב פרוע. כך משתמע מדברי **המחנה**

אפרים שהובאו בסוף הפרק הקודם. אך אם מדובר במצווה, הרי יש כאן קיום מצווה באונס, וזה אולי בעייתי יותר.

פדייה על ידי אחר: דעת הר"ן והמחנה אפרים

המקור העיקרי לסוגיא זו הוא ספר **מחנה אפרים**, הלכות זכיה ומתנה סי' ח. כבר בסי' ז, שהובא בדברינו לעיל, **המחנ"א** עומד על כך שלאור תפיסתו ניתן לפדות את בנו של אדם אחר, כלומר לעשות פדיון שלא מדעתו, ואף בעל כורחו, של הפודה. ראינו למעלה שהר"ן בפסחים כותב זאת בפירוש, ומחלק בין פדיון, בו האחר אינו פועל כשליח של האב, לבין הפרשת תרומה שזוקקת שליחות (או דין זכין).

אך כל זה הוא כאשר אדם אחר פודה את הבן עבור אביו בעל כורחו של האב. ומה הדין כאשר הכהן עצמו תופס את המעות בכוח מהאב? האם במקרה כזה האב יכול להוציא אותן ממנו?

תפיסה של הכהן

מהגמרא בב"מ ו ע"ב עולה לכאורה שדין בכור אדם ובכור בהמה שווה, ובשניהם הכלל בעת ספק הוא המוציא מחברו עליו הראיה. לגבי בכור בהמה הגמרא שם מתלבטת האם הכהן יכול לתפוס מהבעלים, או שאם תפס מוציאים זאת מידו. הרמב"ם פוסק (בהל' בכורות פ"ה ה"ג) שאם הכהן תפס לא מוציאים מידו. אמנם זה נאמר לגבי בכור בהמה, אך ההנחה הפשוטה היא שהוא הדין לגבי בכור אדם שיש לגביו ספק האם הוא חייב בפדיון.

ואכן **המחנ"א** בתחילת סי' ח מניח כי הדין לגבי בכור אדם, אם הכהן תוקף ותופס את המעות, הוא שאין מוציאים אותו מידו. אך מכוח הוכחות מסוגיית בכורות נא ע"ב הוא מכריח שהדין בבכור אדם הוא שונה. ההסבר שהוא מציע הוא בדיוק הסבר **הקה"י** שראינו למעלה, לפיו מעמד הסלעים לפדיון של בכור אדם שונה ממעמד המשפטי של שאר מתנות כהונה לפני הנתינה. במתנות כהונה משעה שהפרישם הם נעשו ממון הכהן, ולבעלים יש בהם רק טובת הנאה. אך בבכור אדם אין שלב של הפרשה, ולכן הם אינם ממון הכהן עד אחרי הנתינה. מסיבה זו בסלעים של פדיון אדם ברור שאם הכהן תפס מוציאים מידו.

כמובן שמסקנה זו היא בעייתית לפי דברי **הקצוה"ח** ו**הפר"ח** וסיעתם. אם אכן מדובר כאן במצווה ולא רק בחוב ממוני, אז מדוע לא יהיה חיוב לתת לכהן מספק כדי לצאת ידי חובת המצווה? מסתבר שבאמת מבחינת דיני איסורים

מוטלת על האב החובה להחמיר ולפדות את בנו מספק. אבל לכהן אין זכות תביעה מהאב, שכן מבחינה ממונית אין לו זכויות מספק. מסיבה זו גם לא תועיל לו תפיסה של הממון.¹³ ואם מדובר בחוב, אז מדוע הכהן לא יכול לעשות דין לעצמו ולתפוס את הכסף בחובו?

היה מקום לומר שכל מה שראינו למעלה הוא שאדם אחר יכול לשלם מכיסו שלו ולפדות את בנו של האב, גם שלא מדעתו של האב. היכולת לפדות בעל כורחו של האב היא רק אם הפודה משלם מכיסו ופודה את בן חברו. אבל אין אפשרות לקחת את כספו של האב בכוח כדי לפדות את בנו (אלא רק ב"ד יכול לעשות זאת, מדין כפייה על המצוות). ולפי זה, הכהן עצמו אינו יוצא דופן, וגם הוא לא יוכל לתפוס בכוח את חמשת הסלעים מן האב.

תקפו כהן

הנדון בסוגיית ב"מ ובפוסקים הוא לגבי מצב של ספק, והדיון הוא בשאלה האם יש חובת פדיון והאם ניתן לתפוס. הדיון העקרוני שלנו כאן עוסק במצב של ודאי. אדם לא רוצה לפדות את בנו, והשאלה היא האם יכול אדם אחר לתקוף ממנו ממון ולתת לכהן.

נראה כי המסקנות בשתי השאלות תלויות זו בזו: אם במצב של חובת ודאי אדם לא יכול לתקוף ולפדות, אז כל שכן שבמצב של ספק הוא לא יוכל לעשות זאת. לעומת זאת, אם במצב של ספק הוא יכול לתקוף ולפדות, כי אז נראה שבמצב של ודאי ברור שיש לו זכות לתפוס את הכסף.

לדעת **המחנה אפרים** הנ"ל, המסקנה היא שבספק הכהן אינו יכול לתקוף, אך לגבי ודאי יש לדון אולי כן תהיה לו זכות לעשות זאת (מדבריו בסי' ז נראה שהוא יכול לעשות זאת רק מכספו שלו, אך לא מכספו של האב). הדברים תלויים גם בהגדרת החובה לפדות כחוב ממוני (שאינו יכול לתקוף ולתפוס) או כמצווה גרידא (שאינו יכול לתפוס), וכנ"ל בפרק הקודם.

ג. ממון ומצווה/איסור

מבוא

ראינו מחלוקת בין הפוסקים אודות היחס בין מצווה לקניין. יש מצוות שמהוות בסיס לדרישה ממונית (כמו פדיון הבן ובתי ערי חומה, לחלק מהדעות), ויש

¹³ וזה כעין מה שהסברנו בדעת הש"ך בהערה לעיל.

מצוות שנגזרות ממצב משפטי (כמו פריעת חוב). ההבחנה בין שני הסוגים הללו נוגעת לשאלה האם נאמר בהם הכלל המוציא מחברו עליו הראיה. הכלל הזה ודאי אמור במקומות בהם היסוד הוא החוב, אך במקומות שהמצווה היא הבסיס לכאורה יש חובה לפרוע גם בספק מדין ספק איסור.

יתר על כן, ראינו את שיטת הש"ך, לפיה גם במקום שיש מצווה ואיסור בו-זמנית (שאף אחד מהם אינו תלוי בחברו), חל הכלל שהמוציא מחברו עליו הראיה.

הסברנו את ההבחנות הללו בהתייחסות בלתי תלויה לממון ולאיסור. כלומר ביחס לפן הממוני אנו אומרים שהמוציא מחברו עליו הראיה, וביחס לפן האיסורי - לא. גם בדעת הש"ך ייתכן שהוא מסכים שמצד האיסור יש חובה לשלם מספק, אך הוא טוען שהצד השני אינו בעל דברים של החייב, שכן מבחינת דיני הממונות יש כלל שהמוציא מחברו עליו הראיה.

תמונה זו מעלה כמה וכמה היבטים שדורשים עיון ודין. ראשית, מה בכלל היחס בין איסורים לבין ממונות? מהו באמת ההבדל בין ההלכות שבחושן משפט, כלומר חיובים משפטיים, לבין שאר ההלכות? האם לא כל ההלכות הן 'מצוות'? מה היחס בין שאלה זו לבין ההבחנה במשפט המודרני בין משפט אזרחי ומשפט פלילי?¹⁴ מדוע ישנם מצבים שבהם החיוב המשפטי הוא תוצאה בעוד שבמצבים אחרים הוא הבסיס והמצווה היא התוצאה? ניתן לשאול באופן כללי יותר לגבי כל ההקשרים ההלכתיים שבהם מופיעים שני היבטים, מתי נתייחס לאחד כפועל יוצא של השני, ולמי מהם, ומתי ניתן להם מעמד שקול ומקביל.

כל אחת מן השאלות הללו דורשת מאמר מפורט בפני עצמה, ואנו נעסוק כאן מעט ובקצרה בפן מסויים אשר נוגע לשאלות האחרונות, ומתוכן גם מעט לראשונות.

הלכות מכוננות ומכוונות

ראינו שחוב הוא קודם כל מציאות משפטית. מתוך קיומו של חוב ברובד המשפטי נוצרת מצווה לפרוע אותו (= 'פריעת בעל חוב מצווה'). ניתן להכליל ולומר ביחס לכל דיני הממונות, שלפני החלת נורמות הלכתיות לגביהם חייבת להתקיים תשתית משפטית שקובעת את יחסי הבעלות והקניין. לדוגמא, אם התורה אוסרת לגזול, פירוש הדבר לפגוע בבעלות ממונית. אם כן, איסור לא תגזול מניח את קיומם של כללי בעלות וקניין שקודמים לו, וכנראה להלכה בכלל.

¹⁴ החלוקה של ההלכות לסוגים אלו אינה מתבטאת באופן חד במקורות הלכתיים קדומים. ר' יעקב בעל הטורים (המאה ה-14) היה הראשון שהגדיר את מכלול ההלכות המשפטיות כקטגוריה מובחנת, בכך שהוא כלל אותן יחד בטור חושן משפט.

אם כן, בפריעת חוב, כמו בכל דיני הממונות יש היבט הלכתי ייחודי: החובה ההלכתית חלה על מציאות משפטית קיימת. היא לא מכוננת את המציאות המשפטית אלא מכוננת אותה. אמנם התורה יכולה היתה שלא להכיר במציאות המשפטית הזו, ולבטל את הבעלות הממונית (לדוגמא, לאמץ עמדות קומוניסטיות, או ניהיליסטיות וכדו'), אך היא לא עשתה כן. במצבים אלו התורה מעגנת מערכות שקודמות לה, בכל שהיא מחילה עליהן מעטה הלכתי-נורמטיבי. התורה החליטה לחזק ולקבע את דיני המשפטים בכך שהיא מלבישה עליהם איסור. מעתה, מי שפוגע בממון חברו הוא לא רק עבריין משפטי אלא גם הלכתי.

אך התוספת הזו אינה רק תוספת דין מקביל גרידא. התמונה המשפטית שהוצגה עד כאן יכולה היתה ליצור מצב של מקבילות: יש דין משפטי של בעלות ויש איסור הלכתי של 'לא תגזול', ושניהם לא תלויים זה בזה. אך ככל הנראה לא זהו המצב. הרי במקום שאין בעלות לא יהיה גם איסור 'לא תגזול'. כלומר הדין המשפטי הכללי קובע את הדין ההלכתי, ומהווה תנאי אליו. הם לא קיימים זה לצד זה, אלא האחד מותנה בשני,¹⁵ ובמקרה הזה - ההלכתי במשפטי.

נימוקיו של ר' שמעון שקאפ

כבר הזכרנו בעבר (ראה במאמר לפרשת לך-לך, תשסז, ועוד) שהתיזה הזו מפותחת בהרחבה על ידי ר' שמעון שקאפ, בספרו **שערי ישר**, לכל אורך שער ה. הוא מביא לה כמה וכמה ראיות, ואף פותר עמה כמה וכמה קושיות ובעיות הלכתיות. בתחילת השער הוא מביא שני נימוקים לחובתנו להישמע למערכת המשפטית הקודמת להלכה:¹⁶

כשם שסוג הקניינים וחוקי הבעלים בנכסים הוא דבר משפטי, גם בלי אזהרת 'לא תגזול', וכמו שביארנו לעיל דלא ייתכן בשום פנים לומר דהעניין מה שאנו מייחסים החפץ לראובן הוא מחמת ששמעון מוזהר עפ"י התורה שלא לגזול ממנו. אלא הדבר הוא בהיפוך, דאיסור גזילה הוא לאחר החלטת העניין בחוקי גבולי הבעלים...

ואף דבהשקפה ראשונה הוא דבר תמוה, איזה הכרח וחיוב על האדם יהיה

¹⁵ לא נכון לומר שהאחד קובע את השני, שכן ישנם מצבים של בעלות ללא איסור גזל, כמו לגבי גוי (לחלק מהדעות). אם כן, הבעלות המשפטית היא תנאי לחלות איסור לא תגזול, אך היא אינה קובעת אותו חד ערכית.

¹⁶ ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'מה אקוב לא קבה א-ל, ומה אזעם לא זעם ה' " - דיון בדיני ממונות בגטו קובנא)', **צהר כ.**

לעשות דבר בלי ציווי ואזהרת התורה? אבל כשנעמיק בעניין היטב יש להבין עניין זה. דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו ית', הוא גם כן עניין חיוב והכרח עפ"י משפט השכל וההכרה, כמו"כ הוא חיוב והשעבוד ממון הוא חיוב משפטי, שנתחייב עפ"י דרכי הקניינים...

בדבריו אלו של הגרש"ש עולים שני נימוקים עיקריים לטענתו:

1. איסור 'לא תגזול' הוא איסור לפגוע בבעלות. אולם כדי שלאיסור זה תהיה משמעות, אנו צריכים להגדיר קודם את מושגי הבעלות עצמם. רק לאחר הגדרה של מושגים אלו, ניתן לומר שמי שפוגע בהם עובר גם על איסור 'לא תגזול' (בנוסף לאיסור המשפטי).

2. התוקף של החיוב לציית למערכת המשפטית קיים גם בלא ציווי. ההנמקה של הגרש"ש לכך היא שגם תוקף החיוב לעבוד את ה' בכלל אינו נגזר מציווי (שהרי החובה לשמור מערכת כלשהי אינה יכולה להיות פרט באותה מערכת).¹⁷

יש לשים לב לכך שהנימוק השני מניח הנחה נוספת לגבי היחס בין שני המישורים. לאור הנימוק הראשון, היה מקום לראות את המישור המשפטי כמגדיר תיאורטי של הבעלות, וכרקע גרידא לאיסור 'לא תגזול' ההלכתי. לפי תפיסה זו, העובר על כך ופגע בממון חברו עבר אך ורק איסור אחד, 'לא תגזול'. אך מדברי הגרש"ש עולה כי יש לרובד הזה גם משמעות נורמטיבית עצמאית. מי שפוגע בממון חברו עובר, פרט לאיסור ההלכתי של 'לא תגזול', גם על איסור משפטי.¹⁸ הרובד המשפטי אינו רק מגדיר של גבולי הבעלות, אלא גם בעל תוקף ערכי-נורמטיבי. לדוגמא, הגרש"ש עצמו טוען שגם לאותן דעות שגזל הגוי הוא מותר מן התורה (כלומר העובר עליו לא עבר על 'לא תגזול' מדאורייתא), יהיה איסור משפטי על כך, שהרי אין חולק על כך שיש לגוי בעלות על רכושו, ועצם הבעלות המשפטית יוצרת איסור עצמאי, פרט ל'לא תגזול'.

¹⁷ הדברים ידועים גם בפילוסופיה של המשפט, שם עמדו על כך רבים שהחובה לשמור את החוק אינה יכולה להיות כלולה בחוק, דמי יימר שצריך לשמור את החוק הזה עצמו?! ראה, למשל, בספרו של חיים גנן, **ציות וסירוב**, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1996 (ראה שם בתחילת פרק א', עמ' 21). וראה גם בספרו של מ. אברהם, **אנוש כחציר**, שהוא השלישי בקוורטט **שתי עגלות וכדור פורח**, שיצא לאור בעז"ה בקרוב.

¹⁸ השלכה של נקודה זו מצויה במאמרו של מ. אברהם, 'בעיית היחס בין הפרט והכלל ודילמת 'חומת מגן', **צהר יד**, אביב תשס"ג. שם הוא מצביע על כך ששיטת רש"י בב"ק ס ע"ב שאסור לאדם להציל עצמו בממון חברו ולשלם, מבוססת בהכרח על תפיסה כזו (וע"ש ברפ"ג שאמנם כל הראשונים חולקים על רש"י בזה, אולם גם מדבריהם עולה בבירור תפיסה עקרונית דומה).

בחזרה לתמונה מהפרקים הקודמים

כעת נוכל להבין את הסיבה לכך שלגבי פירעון חוב המצווה נגזרת מהמצב המשפטי, ולכן בהיעדר חוב משפטי לא תהיה מצוות פירעון. כפי שראינו כאן, התורה אינה מחדשת איסור משל עצמה, אלא מגבה ומחזקת איסור משפטי שקיים באופן בלתי תלוי בהלכה.¹⁹ במצב כזה היינו מצפים שהתלות באמת תהיה בכיוון הזה.

אך זה גם נותן לנו רמז להבין מדוע במקרים אחרים המצב הוא שונה. לדוגמא, בפדיון הבן, או במתנות כהונה, ראינו דעות שהחוב תלוי במצווה ולא להיפך, ולכן לא ניתן למחול עליו. הסיבה לכך היא שבמקרים אלו התורה היא שכוונה את המצב המשפטי ולא רק נתנה לו חיזוק ותוקף בדיעבד. ללא ציווי התורה אין חוב של האב לכהן, לא ביחס לפדיון ולא ביחס למתנות כהונה אחרות, ולכן שם המצווה היא המסד הבסיסי, והחוב בנוי על גביו.

אמנם נכון הוא שייטכנו מצבים שבהם התורה היא שכוונה את החוב, אך לאחר שזה התכונן, הוא מהווה מסד משפטי עצמאי ואינו מותנה במצווה. לדוגמא, כפי שראינו יש דעות לגבי פדיון הבן שניתן למחול על החוב או לפרוע בעל כורחו של הכהן, שכן אם החוב נפרע קויימה גם המצווה. במקרה זה, לפחות לדעות אלו, אמנם התורה אינה רק נותנת תוקף למציאות שהיא בלתי תלויה בה, אלא היא היא שכוונה את החוב. אך כל מה שהתורה רוצה הוא שהאדם ייתן כסף לאדם אחר, ומעת שהכסף ניתן אין משמעות נוספת למצווה. לכן על אף שהמצווה היא המסד הבסיסי, בכל זאת ברמה הנורמטיבית המצווה תלויה בחוב ולא להיפך. כל מה שהתורה עושה במקרים אלו הוא להוסיף אלמנט למערכת המשפטית האפריורית, ומכאן והלאה יש להתייחס אליו כחלק בלתי נפרד ממנה.

מצוות מכוונות ומכוונות

נסיים את הדיון בהרחבה על קצה המזלג של ההבחנה אותה עשינו כאן. ישנה בעולם התורה תפיסה רווחת לפיה התורה יוצרת עולם אלטרנטיבי לעולם המציאות. עולם החולין אינו רלוונטי לתורה, ויש שירחיקו לכת ויאמרו שכל כולו אינו אלא ניסיון לגבינו, עד כמה נצליח להתעלם ממנו ולחיות בבועה התורנית האלטרנטיבית.²⁰

לעומת זאת, יש שיאמרו שהתורה אינה תחליף למציאות אלא מטרתה

¹⁹ אם כי, בהחלט יש מקום לראות את האיסור החוץ-הלכתי הזה כנובע גם הוא מרצון ה', כלומר הוא חוץ-הלכתי, אך לא חוץ-תורני.

²⁰ בהכללה ניתן לומר שזוהי הגישה החרדית.

היא לכוין ולרומם את המציאות.²¹ לפי גישה זו, כאשר התורה עוסקת בבניית תא משפחתי היא אינה מכוננת (constitute) את המושג הזה יש מאין. הוא אינו יצירה של התורה, אלא הוא קיים באופן בלתי תלוי בה, והיא רק מכוונת (regulate) אותו. כעין מה שראינו לגבי היחס בין ההלכה לבין המערכת המשפטית שקודמת לה.

כמובן אין צורך לראות את הדברים באופן קיצוני וגורף, ובהחלט ייתכנו גישות לפיהן יש מצוות שהתורה מכוננת אותן ויש אחרות שהתורה רק מכוונת אותן.

דוגמא, אחת מיני כמה וכמה, מצויה בדיוק אפשרי בלשון התורה בפרשת שלח. במסגרת פרשת ציצית, התורה כותבת כך (במדבר טו, לז-לט):

וַיֹּאמֶר יְקֹזֵק אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִית עַל כְּנָפֵי בְּגָדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתַנוּ עַל צִיצִית הַכֶּנֶף פְּתִיל תְּכֵלֶת: וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִית וְרֵאִיתֶם אֹתוֹ וְזָכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת יְקֹזֵק וְעָשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תִתְּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אֵתֶם זֵנִים אַחֲרֵיהֶם:

לאחר שהתורה מגדירה את המושג 'ציצית', וביחד עם תושבע"פ אנחנו מכירים אותו כצירוף של פתילי תכלת ולבן שקשורים באופנים מסויימים על כנפות הבגד, היא מתבטאת בנוסח תמוה: "והיה לכם לציצית". מנוסח זה עולה שהמושג 'ציצית' היה קיים עוד קודם לכן. התורה אינה מכוננת את המושג 'ציצית', אלא רק מורה לנו כיצד לעשות ציצית. זה יהיה לכם לציצית, ולא משהו אחר. כלומר המושג ציצית היה קיים גם בלי ציווי התורה, והציווי רק מכוין אותו ולא מכוון אותו. מהי אותה 'ציצית'? האבן עזרא מסביר שמשמעות הביטוי היא סמל, או ציון, כמו ציצת הראש. אם כן, התורה אינה מכוננת את המושג ציצית אלא רק מנחה אותנו כיצד יש לעשות ציצית נכונה, ומה לא יהיה בגדר ציצית נכונה.

אם כן, בעלי הגישה הסגורה יתייחסו למושג 'ציצית' כמושג שכל כולו מצוי בספירה ההלכתית. לעומתם, בעלי הגישה הפתוחה יותר יראו אותו כמושג בעל משמעויות כלל אנושיות רחבות יותר, שהתורה רק מנחה אותנו כיצד לעשות אותו. הוא בהחלט קיים גם מחוץ לקונטקסט ההלכתי, ואכ"מ.

²¹ בהכללה ניתן לומר שזו גישתה של האורתודוכסיה המודרנית.

מסקנות

1. בעולם ההלכה קיימת הבחנה בין החלק המשפטי, שבה לידי ביטוי בעיקר ב'חושן משפט', והחלק ההלכתי שבא לידי ביטוי בעיקר ב'יורה דעה' ו'אורח חיים'. פעמים, יש מצבים בהם קיימים שני הרכיבים (משפט והלכה) ולא ברור תמיד מי המקור ומי הנגזר, אם בכלל. הדיון הבא המוזכר בפרשתנו היא דוגמא לתופעה כזו. רכיב אחד שלו, החובה לתת את הפדיון לכהן, דומה לחוב קנייני שהוא רכיב משפטי. רכיב אחר, נתינה בעל כורחו של הכהן, יכול להצביע על רכיב של הלכה. בנקודה זו ממש מצאנו מחלוקת אמוראית שעקרונותיה התגלגלו לראשונים ולאחרונים.
2. אנו סבורים, בעקבות דעת התוספות שיש הבדל בין חוב רגיל לחוב השייך בפדיון הבן ובמתנות כהונה בכלל. בחוב, האדם יכול למחול ובכך נמחק החוב, במתנות כהונה הרכיב הדומיננטי הוא רכיב המצווה. מחילת הכהן אינה יכולה להועיל לאב, אלא רק לפטור אותו מנתינה לכהן. ויתור הכהן על זכויותיו אינו פוטר את בעל המצווה מלקיימה. בפדיון הבן המצווה היא הקנאת הכסף לכהן לצורך פדיון הבן, כלומר פירעון החוב, מאידך, כמו בחוב, אם הכהן מסרב לקבל, החוב נפרע גם בלי שהכסף הוקנה לו. זה אינו מצב של נתינה בעלמא ללא הקנאה, אלא שההלכה מתייחסת למצב זה כאילו היתה הקנאה של ממש. פדיון הבן היא מצווה המהווה בסיס לדרישה ממונית, וזה שונה מחוב, בו החובה לפרוע נובעת מחיוב משפטי אפריורי.
3. ההבחנה בין חובת הפדיון לחובת החזר החוב, היא הבחנה בין מצוות מכוננות (constitutive) לבין מצוות מכוונות (regulative). חוב הוא קודם לכל חובה משפטית, הנורמה הקובעת חובת החזר חוב היא הנורמה האפריורית הקיימת בכל דיני הממונות, וממנה נגזרים הבעלות והקנין. החובה ההלכתית בהחזר החוב חלה על מציאות משפטית קיימת. התורה, על פי הסבר זה, מחזקת ומקבעת את דיני המשפטים, בכך שהיא מחילה עליהם איסורים. עבריינות משפטית היא מעתה גם עבריינות הלכתית. תיזה זו מפותחת על ידי ר' שמעון שקאפ בספרו 'שערי יושר' (שער ה').
4. בפדיון הבן החוב תלוי במצווה ולא ההיפך, ולכן לא ניתן למחול עליו. זוהי מצווה מכוננת שנקבעה ככזו על ידי התורה מלכתחילה. ללא צווי זה, אין חוב של האב לכהן, ובשל כך המצווה היא המסד הבסיסי, והחוב בנוי עליה.

לאחר פירוט אופן עשיית המצווה כותבת התורה נוסח תמוה של צווי: "והיה לכם לציצית". 'ציצית' היא מושג אפריורי שקיים קודם לצווי התורה. התורה אינה מכוננת את המושג, אלא מכוננת אותנו ביחס לצורת מימושו. המושג קיים גם מחוץ לקונטקסט ההלכתי, והתורה 'רתמה' אותו להלכה.

תהליכים ושינויי מצב

הנקודות הנדונות:

- מצוות פעולה/תוצאה
- מצוות תהליך/מצב
- מצוות בין אדם לחברו ומצוות בין-אישיות
- מצוות ואיסורים בין-אישיים והיחס ביניהם לבין שתי ההבחנות הקודמות
- סיבתיות סימולטנית
- לאו הבא מכלל עשה הוא אמנם עשה, אך במהותו הוא איסור ולא מצווה

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים באיסור 'לא תחנם'. חז"ל לומדים מפסוק זה שלושה איסורים, ואנו מתרכזים כאן רק באחד מהם: האיסור לתת לגוי מתנת חנם. אנו בוחנים השוואה שעולה בראשונים בין האיסור לתת לגוי מתנת חנם לבין האיסור לשחרר עבד. הרמב"ן מצביע לכאורה על זהות, וכך מבינים בו בעל הקו"ש ואולי גם הרשב"א, אך מפשט לשונו עולה כי הוא רק רואה קווי דמיון בין שני האיסורים. בשניהם יש איסור לעשות טובה לאדם, אך אם המעשה הזה לא נעשה למענו אין מניעה לעשותו. האחרונים מעירים שאין היגיון בתפיסת האיסור לשחרר עבד כחלק מהאיסור לתת מתנת חנם לגוי, שהרי השחרור הופך את העבד ליהודי, ומי שמקבל את המתנה הוא יהודי ולא עבד. יש שהעירו שבאופן כללי לא סביר שיש איסור לתת מתנות חנם לעבד, שלא כמו לגוי.

מסוגיית הגמרא בכתובות עולה שאין בעייה לזכות לגוי אם הזכייה היא עצמה הופכת אותו ליהודי (מדובר בגיור של גוי קטן), וזה לכאורה סותר את דברי הרמב"ן הנ"ל.

אנו מציעים כמה אפשרויות להבין את שיטת הרמב"ן, ובמהלך הדיון אנו נזקקים לכמה חידושים עקרוניים: הבחנה בין איסורים ומצוות בין-אישיים לבין מצוות בין אדם לחברו. הבחנה בשני סוגי המצוות הללו בין איסורי פעולה/תוצאה ובין איסורי תהליך/מצב. כמו כן אנו מציעים שלאו הבא מכלל עשה אמנם להלכה נחשב כעשה, אך במהותו הוא איסור ולא מצווה. לא נוכל במסגרת זו לפרט את הדברים יותר.

א. האיסורים הנלמדים מ'לא תחנם'

מבוא

בכמה חלקים בפרשתנו התורה מתייחסת באופן נרחב למדיי לעבודה זרה ולעובדיה. בתחילת פרק ז מופיעה התייחסות לשבעת העממים שחיו בארץ לפני כיבוש יהושע (דברים ז, א-ו):

כִּי יִבְיָאֲךָ יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֵתָהּ בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם רַבִּים מִפְּנֵיךָ הַחַתִּי וְהַגְּרִגְשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שְׁבַע גּוֹיִם רַבִּים וְעִצּוּמִים מִמֶּךָ: וְנָתַנְם יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם הַחֲרָם תַּחְרִים אֹתָם לֹא תִכְרַת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחְנַם: וְלֹא תִתַּחֲתוּ בָם בְּתַךְ לֹא תִתֵּן לִבְנוֹ וּבִתּוֹ לֹא תִקַּח לְבָנְךָ: כִּי יִסִּיר אֶת בְּנֶךָ מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְחָרָה אַף יְקֹוֹק בְּכֶם וְהִשְׁמִידְךָ מֵהָר: כִּי אִם כֹּה תַעֲשׂוּ לָהֶם מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתְצוּ וּמִצְבֹּתֵיהֶם תִּשְׁבְּרוּ וְאֲשִׁירֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ: כִּי עִם קְדוּשַׁת אֱתָהּ לִיקְוֹק אֱלֹהֶיךָ בְּךָ בַּחֵר יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סִגְלָה מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאָדָמָה:

אחד הציוויים שמופיעים ביחס לשבעת העממים הוא 'לא תחנם'. מלשון הציווי לא לגמרי ברור למה הכוונה ב'לחון' את אותם עממים. מצאנו שחז"ל דורשים זאת בשלושה אופנים, ונביא אותם כעת.

סוגיית ע"ז יט-כ

המשנה בע"ז יט ע"ב מביאה שתי הלכות שנוגעות לעבודת כוכבים:

וְאִין עוֹשִׂין תַּכְשִׁיטִין לְעִבּוּדַת כּוֹכְבִים, קְטֻלָּאוֹת וְנִזְמִים וְטַבְעוֹת; רַבִּי אֲלִיעָזָר אוֹמֵר: בְּשֹׁכֵר מוֹתֵר. אִין מוֹכְרִין לָהֶם בְּמַחוּבֵר לְקַרְקַע, אֲבָל מוֹכֵר הוּא מְשִׁיקֶצֶץ; ר' יהודה אוֹמֵר: מוֹכֵר הוּא עַל מִנַּת לְקוּץ.

בגמרא שם מובא מקור להלכות אלו מהפסוק שלנו:

גמ'. מנהני מילי? אמר רבי יוסי בר חנינא, דאמר קרא: (דברים ז) לא תחנם, לא תתן להם חנייה בקרקע. האי לא תחנם מיבעי ליה דהכי קאמר רחמנא: לא תתן להם חן! א"כ, לימא קרא לא תחונם, מאי לא תחנם? שמע מינה תרתי. ואכתי מיבעי ליה דהכי אמר רחמנא: לא תתן להם מתנת של חנם! אם כן, לימא קרא לא תחנים, מאי לא תחנם? שמע מינה כולהו. תניא נמי הכי: לא תחנם - לא תתן להם חנייה בקרקע; דבר אחר: לא תחנם - לא תתן להם חן; דבר אחר: לא תחנם - לא תתן להם מתנת חנם.

מן הפסוק 'לא תחנם' לומדת הגמרא שלושה ציוויים: 1. לא לתת להם חנייה בקרקע. 2. לא לתת להם חן (=לא לומר כמה נאה עבודת כוכבים זו וכדו'). 3. לא לתת להם מתנת חנם.

מלשון הגמרא ברור שהפירושים הללו אינם חלוקים ביניהם, אלא כולם נלמדים מדקדוקים שונים באותה מילה. אמנם בברייתא שמובאת בסוף הסוגיא היה מקום ללמוד שאלו פירושים חלוקים, אך הגמרא רואה בברייתא סיוע לפירוש שמצרף את שלושתם, ונראה שהיא הבינה שאין כאן מחלוקת בין האפשרויות השונות.

איסורים אלו מובאים להלכה ברמב"ם, הל' ע"ז פ"י ה"ד:

...ומפני מה אין מוכרין להן שנאמר ולא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן ישיבת עראי היא, וכן אסור לספר בשבח ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה.

הרמב"ם מביא את שני הדינים הראשונים מהפסוק 'לא תחנם', ואילו את השלישי הוא לומד מהפסוק "או מכור לנכרי" (ומקורו הוא מהמשך הסוגיא הנ"ל בע"ז). ההלכה לגבי מתנת חנם מובאת גם בהל' זכיייה ומתנה פ"ג הי"א:

אסור לישראל ליתן לעכו"ם מתנת חנם, אבל נותן הוא לגר תושב, שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא במתנה אבל לגר תושב בין במכירה בין בנתינה מפני שאתה מצווה להחיותו, שנאמר גר ותושב וחי עמך.

וכן הוא בשו"ע יו"ד סי' קנא הי"א:

אסור ליתן מתנת חנם יח לעובד כוכבים שאינו מכיר. בניסוח הזה ברור שהכוונה היא לכל גוי, ולא דווקא לשבעה עממין, למעט גר תושב. וכך באמת כותב הש"ך על אתר בסקי"ח בשם הב"י: לעובד כוכבים כו' - כתב הב"י בח"מ סי' רמ"ט דכל עובד כוכבים במשמע אפי' ישמעאל לאפוקי גר תושב דלא ופשוט הוא וע"ש:

מוני המצוות

מוני המצוות הביאו כאן רק איסור דאורייתא אחד, זה העוסק במתן חן. לדוגמא,

הרמב"ם בספהמ"צ ל"ת נ, כותב:

והמצוה החמישים היא שהזהירנו מחמול על עובדי עבודה זרה ומייפות דבר מכל מה שייחוד להם והוא אמרו יתעלה (ס"פ ואתחנן) לא תחנם ובאה הקבלה לא תתן להם חן עד שהיש יפה הצורה מעובדי עבודה זרה אינו מותר לנו שנאמר זה יפה תואר או זה פניו יפות כמו שהתבאר בגמרא דילן (ע"ז כ, א). ובגמר עבודה זרה ירושלמי (פ"א ה"ט) אמרו לא תתן להם חן בלא תעשה:

אמנם החינוך מביא במסגרת אותה מצווה גם את הדין של מתנת חנים (מצווה תכו):

שלא נחמול על עובדי עבודה זרה ולא יישר בעינינו דבר מהם, כלומר שנרחיק ממחשבתנו ולא יעלה על פינו שיהיה במי שהוא עובד עבודה זרה דבר תועלת, ולא יהי מעלה חן בעינינו בשום ענין, עד שאמרו רבותינו זכרונם לברכה [ע"ז כ' ע"א] שאסור לומר כמה נאה גוי זה או מה נחמד ונעים הוא, ועל זה נאמר [דברים ז, ב], ולא תחנם, ובא הפירוש על זה לא תתן להם חן, כענין שאמרנו. ויש מרבותינו שלמדו מלא תחנם לא תתן להם מתנות חנם, והכל שורש אחד. ובירושלמי דעבודה זרה [פ"א ה"ט] אמרו, לא תחנם, לא תתן להם חן, בלא תעשה.

הוא מוסיף ואומר ששתי ההלכות הללו שורשן אחד.

האם 'לא תחנם' הוא לאו שבכללות

יש להעיר על עניין מניין המצוות, שמצאנו לאו מקביל שלומדים ממנו כמה ציוויים, והוא נמנה כלאו אחד. לדוגמא, בסוגיית סנהדרין סג ע"א לומדים מהפסוק "לא תאכלו על הדם" כמה וכמה איסורים (ועוד הוסיפו איסור נוסף בברכות י ע"ב). הרמב"ם מונה מתוך כל האיסורים הללו רק את האזהרה על בן סורר ומורה (ל"ת קצה). ההסבר המפורט לעניין זה מצוי בשורש התשיעי לרמב"ם, שם הוא כותב כך:

אמנם כשיהיה לאו אחד כולל ענינים רבים הנה אז יימנה הלאו ההוא לבדו. לא כל ענין וענין מן הענינים שיכלול אותם הלאו ההוא. וזה הוא לאו שבכללות שאין לוקין עליו כמו שנבאר עתה. וזה כי אמרו (קדושים יט) לא תאכלו על הדם אמרו בפירושו (סנה' סג, א ספרא) מנין לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בלא תעשה ת"ל לא תאכלו על הדם, דבר אחר מנין לאוכל בשר קדשים קודם זריקת הדם שהוא בלא תעשה תלמוד לומר

לא תאכלו על הדם לא תאכלו בשר ועדיין דם במזרק, רבי דוסא אומר מנין שאין מברין על הרוגי בית דין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם, רבי עקיבה אומר מנין לסנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמים כלום כל אותו היום תלמוד לומר לא תאכלו על הדם, אמר רבי יוסי בר' חנינה אזהרה לבן סורר ומורה מנין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם. הנה אלו חמשה ענינים כלם מוזהר מהם והם כלם נכללים תחת זה הלאו. ועוד אמרו (ברכות י, ב) מנין שלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל תלמוד לומר לא תאכלו על הדם לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם.

ובבאור אמרו בגמר סנהדרין (שם) במנותם אלו הענינים על כלם אינו לוקה משום דהוה לאו שבכללות וכל לאו שבכללות אין לוקין עליו. ובארו גם כן כי לאו שבכללות הוא דאתו תרי תלתא איסורי מחד לאו. ואין ראוי שיימנה כל איסור ואיסור שכלל עליהם זה הלאו מצוה בפני עצמה אבל יימנה הלאו לבדו (ל"ת קצה בבסו"מ) שכולל אלו הדברים כלם.

לכאורה זהו בדיוק המצב בלאו של 'לא תחנם', ולכן גם שם הוא נמנה כלאו אחד. הרמב"ם בל"ת קצה אינו מפרט את שאר האיסורים שנלמדים מ"לא תאכלו על הדם", ובהתאם לכך גם כאן הוא אינו עושה זאת.

בחינוך מצווה רמת, גם הוא מונה רק את הלאו לגבי אכילת בן סורר ומורה, ומתרכז רק בה, אך הוא מזכיר גם את שאר ההלכות הנוגעות ללאו זה מסוגיות סנהדרין וברכות:

והנה אזכיר לך מן הדברים שפירשו לנו זכרונם לברכה, שנכללין בלאו הזה. אמרו זכרונם לברכה [שם ס"ג ע"א] שיש בו אזהרה לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה. וכן לאוכל בשר קדשים קודם זריקת הדם, וכמו שאמרו [שם] לא תאכלו הבשר ועדיין דם במזרק. וכן למדו ממנו שאין מברין על הרוגי בית דין, וכן סנהדרין שהרגו את הנפש שאין טועמין כלום כל אותו היום, ושלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל, וכן אזהרה לבן סורר ומורה כמו שאמרנו.

ובכל זאת לא מצינו בחז"ל ובראשונים התייחסות ללאו ד'לא תחנם' כלאו שבכללות. ייתכן שההסבר לכך הוא מה שמופיע בחינוך שם (בקטע קודם):

ואולם שניהם [=הרמב"ם והרמב"ן] מודים כי זה הלאו דלא תאכלו על הדם וכל כיוצא בו שכולל דברים רבים כמו שנכתוב כאן, ואין ענינם וטעם איסורן שוה, אלא שהכתוב אסרם כולם בלאו אחד ושם אחד, כי לאו שבכללות הוא נקרא, והלכה היא לאו שבכללות אין לוקין עליו.

כלומר החינוך כותב שאחד המאפיינים של לאו שבכללות הוא שהאיסורים

השונים שנלמדים ממנו אינם מעניין אחד ואין טעמים שווה, רק המקור שלהם הוא משותף (=מאותו פסוק). ולפי זה, ייתכן שאצלנו לא מדובר על לאו שבכללות מפני ששני האיסורים הללו (=נתינת חן ומתנת חנים) טעמים הוא אחד: לא לייקר ולחבב עובדי עבודה זרה, כפי שראינו שהחינוך עצמו כותב במפורש. אמנם האיסור השלישי (לתת להם חנייה בקרקע) נראה שיסודו הוא שונה, ומטרתו נראית שונה (=להותיר את ארץ ישראל בשליטה יהודית). ייתכן שהראשונים רואים גם את יסוד האיסור הזה כמיועד לא לאפשר קשר וחובה בין יהודים לבין עובדי ע"ז.¹ ויש שרצו לומר שיסוד האיסור אינו נעוץ דווקא בעבודה זרה, אלא באיסור לחבב ולייקר גויים,² ואין זה הפשט הפשוט העולה מהש"ס ומהפוסקים, ואף מהפוסקים עצמם.

ב. שחרור עבד

מבוא

בפרק זה נעסוק בסוגיא שמספרת כי ר' אליעזר שחרר את עבדו כדי להשלים מניין, ובקשר (המפוקפק) בינה לבין 'לא תחנם'.

סוגיית גיטין

בסוגיית גיטין לח ע"ב נחלקו התנאים בשאלה האם יש איסור לשחרר עבד כנעני:

ת"ר: לעולם בהם תעבודו - רשות, דברי רבי ישמעאל, ר"ע אומר: חובה. ודילמא ר"א סבר לה כמאן דאמר רשות! לא סלקא דעתך, דתניא בהדיא, רבי אליעזר אומר: חובה.

כלומר ר"א ור"ע סוברים שיש איסור לשחרר עבד כנעני, וכך נפסקה ההלכה ברמב"ם, הל' עבדים פ"ט ה"ו (ובשו"ע יו"ד סי' רסז הע"ט):

...וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני וכל המשחררו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו ואם שחררו משוחרר כמו שביארנו...

והנה הגמרא שם מספרת את הסיפור הבא:

¹ לפי זה עולה כי גם האיסור לתת חניה בקרקע הוא רק לגבי עובדי ע"ז, ולא לגבי כל גוי. ברוב הפוסקים מקובל לחשוב אחרת (יש לכך השלכות גם לגבי היחס להיתר המכירה בשמיטה, ואכ"מ). ראה **יביע אומר** ח"ח חו"מ סי' ב סק"א ועוד.

² ולפי זה המסקנה היא הפוכה מאשר בהערה הקודמת (ראה שו"ת הרדב"ז ח"ה סי' שיד אלף תרעז), ועוד).

גופא, אמר רב יהודה אמר שמואל: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: (ויקרא כה) לעולם בהם תעבדו. מיתבי: מעשה בר' אליעזר שנכנס בבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה! מצוה שאני.
 כלומר ר"א שחרר את עבדו (עבד משוחרר הוא יהודי לכל דבריו) כדי שישלים למניין לתפילה, וזה לכאורה סותר את העמדה של ר"א עצמו שמסכים עם ר"ע (ראה לעיל). הגמרא מיישבת זאת בכך ששחרור לדבר מצווה הוא מותר. כך נפסק להלכה ברמב"ם שם (ובשו"ע שם):

ומותר לשחררו לדבר מצוה אפילו למצוה של דבריהם כגון שלא היו עשרה בבית הכנסת ה"ז משחרר עבדו ומשלים בו המנין וכן כל כיוצא בזה, וכן שפחה שנוהגין בה העם מנהג הפקר והרי היא מכשול לחוטאים כופין את רבה ומשחררה כדי שתנשא ויסור המכשול וכן כל כיוצא בזה.

הסברים להיתר שחרור עבד במקום מצווה

הראשונים מביאים כמה הסברים להיתר לשחרר את העבד לצורך מצווה. רובם תולים זאת במנגנונים של דחייה, כלומר לדעתם האיסור לשחרר עבד נדחה במקום מצווה (ראה תוד"ה 'וכי אומרים', שבת ד ע"א, ורשב"א בסוגיא כאן שיובא להלן ועוד). כמובן שהסבר כזה מעורר כמה ותהיות: מדוע המצווה להתפלל במניין חשובה יותר מן האיסור לשחרר עבדים? אמנם אם היה כאן לאו רגיל, אזי יש מקום לדון זאת לפי העיקרון 'עשה דוחה לא תעשה' (אף שמדובר בעשה דרבנן), אבל כאן גם איסור השחרור הוא עשה, ומדוע שקיטומו של עשה אחד ידחה את קיום העשה השני?

מסיבה זו, הריטב"א על אתר (וראה גם בר"ן כאן) מציע שהפסוק 'לעולם בהם תעבדו' הוא אסמכתא בעלמא, ומדובר באיסור דרבנן:

מצוה שאני. ואי קשיא לך משום האי מצוה דחינן עשה שבתורה, כתב רבינו נר"ו דמהא שמעינן דלאו עשה גמור הוא אלא איסורא דרבנן וסמין ליה אקרא, ור"ע דאמר לקמן חובה, חובה דרבנן קאמר.

אך זה נראה דוחק בלשון הגמרא שמביאה זאת כמקור גמור. יתר על כן, הרי גם המצווה להתפלל במניין היא מדרבנן (הרי לרוב הדעות עצם התפילה היא מדרבנן, למעט שיטת הרמב"ם, אך החובה לעשות זאת במניין היא לכל היותר דין דרבנן, אם בכלל, ואכ"מ).

הפנ"י על אתר מציע אפשרות לפיה ר"א אינו סובר שיש איסור לשחרר עבד, אלא שיש חובה לשעבד אותו כל עוד הוא עבד: 'לעולם בהם תעבדו'. גם זה קשה

במהלך הגמרא (וראה על כך בחי' החת"ס כאן, ועוד להלן).

סיעת ראשונים, והרמב"ן בראשה, מציעים הסבר אחר, מהותי יותר, שאינו מבוסס על מנגנוני דחייה אלא על אופי האיסור של 'לעולם בהם תעבודו'.³ וזו לשון הרמב"ן שם (וראה גם בר"ן ורשב"א שהביאו זאת):

הא דאמרין מצוה שאני. תמהני וכי מפני מצוה להתפלל בציבור דחו עשה שבתורה ואפשר שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא משום שלא ליתן להם מתנות חנם כענין דכתיב בגוים לא תחנם, אבל כשהוא משחררו מפני שנותן דמי עצמו או משום מצוה וצורך הרב דליכא חנינה מותר וי"ל נמי אין הכי נמי דאתיא האי מצוה ודוחה עשה שבתורה שכיון שבא הקב"ה לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס.

הרמב"ן מתקשה בדיוק בקושי שלנו, ומעלה אפשרות שבכל זאת המצווה של תפילה בציבור חשובה יותר מן העשה לעבוד בעבד כנעני. אך קודם לכן הוא מציע כיוון שונה, שכאשר השחרור מתבצע לצורך מצווה או לצורך הרב עצמו אין מניעה לשחררו. האיסור לשחרר עבד הוא לעשות זאת בחינם, כמו האיסור לתת מתנת חנם לגוי, שנלמד מ'לא תחנם'. אבל אם הבעלים עושה זאת עבור עצמו, או עבור מצווה כלשהי, אז כלל אין איסור. אם כן, לא מדובר כאן בדחייה של עשה בפני המצווה, אלא שבמקום מצווה אין בכלל איסור.

יש להעיר שלפי ההסבר הזה ההיתר לשחרר את העבד אינו קשור לכך שמדובר כאן במצווה, אלא לכך שהשחרור אינו נעשה בחינם. לדוגמא, הרמב"ן עצמו פוסק שאם העבד נותן לאדון כסף פדיון אין איסור לשחרר אותו. במצב כזה השחרור לא נעשה לטובת העבד אלא לטובת האדון, או למען מצווה (כלומר לטובת החברה, או העולם), ולכן הוא אינו 'מתנת חנם'.

יש לציין כי בלשון הגמרא זה מעט דחוק, שכן הגמרא תולה זאת בכך שהתפילה היא מצווה, והרמב"ן עצמו מרגיש בזה, וכנראה מפני זה הוא מוסיף גם את האפשרות השנייה.

הרשב"א על אתר מביא את שיטת הרמב"ן, ומקשה עליו:

וקשיא לי דאפילו לגר אוכל נבלות מותר ליתן מתנת חנם לכו"ע וכל שכן לעבד כנעני שקבל עליו כל המצות כישראל, וקרא כתיב לגר אשר בשעריך תתננה ובשילהי פ"ק דעבודה זרה גמ' אין מוכרין להם במחובר לקרקע (כ' א') אמרי' מתנת חנם תנאי היא דתניא לגר אשר בשעריך תתננה אין לי אלא

³ ראה הבחנה דומה בין מנגנון דחייה לוגי ונורמטיבי, במאמרנו לפרשת אחרי-מות-קדושים, תשסז.

לגר בנתינה לגוי במכירה ולגוי בנתינה ולגר במכירה מנין ת"ל ואכלה או מכור וגו' דברי ר"מ ר' יהודה אומר דברים ככתבן לגר בנתינה ולגוי במכירה אלמא מדמוקמינן פלוגתייהו במתנת חנם שמעינן מינה דאפילו מאן דאית ליה דאסור ליתן מתנת חנם לגוי לגר מותר וכ"ש לעבד כנעני כמו שאמרנו, אלא הכא מצוה דרבים שאני ולאפרושי רבים מאיסורא נמי עדיף ושרי.

לדעת הרשב"א אין כל איסור לתת מתנת חנם לעבד, שכן הוא אינו גוי. אפילו לגר אוכל נבלות מותר לתת מתנת חנם, וקו"ח לעבד כנעני שחייב במצוות כאישה. לכן הרשב"א דוחה את הצעת הרמב"ן, ולדעתו מדובר כאן בדחייה של העשה 'לעולם בהם תעבודו' מפני המצווה להתפלל בציבור, מפני שהמצווה של תפילה בציבור היא צורך רבים (ראה בעניין זה את מאמרנו מן השבוע שעבר). כך הוא מסביר גם את החובה לשחרר שפחה שיש חשש שיעברו עמה עבירות, שכן גם שם מדובר בהצלת רבים מעוון ולא בהצלת אדם בודד.

סתירת הסוגיות

למעשה כדברי הרשב"א מפורש בסוגיא המקבילה בברכות מז ע"ב, אשר מביאה את המו"מ שציטטנו לעיל, ואת התירוץ שמצווה שאני, ומוסיפה להקשות על כך:

מצוה הבאה בעבירה היא! - מצוה דרבים שאני.

יתר על כן, מהסוגיא שם מוכח לכאורה נגד שיטת הרמב"ן, שכן משם ברור שמדובר בדחייה של האיסור מפני מצווה דרבים (ולא מצווה סתם), ולא בטענה שבשחרור כזה אין בכלל איסור (וכן הקשה בעל המג"א, סי' צ סק"ל). כך כתבו כמה ראשונים ואחרונים (ראה תוד"ה 'וכי אומרים', שבת ד ע"א, ומג"א סי' צ סק"ל). על היחס בין שתי הסוגיות הללו ראה בח' החת"ס בסוגיית גיטין ועוד.

למשמעותו של לאו הבא מכלל עשה: הסבר אחר בהבנת הדחייה

הבאנו למעלה שיטת ראשונים שמבינים את ההיתר לשחרר עבד לצורך מצווה כדחייה הלכתית, והקשינו על דבריהם במה עדיפה המצווה של תפילה מן העשה של לעבוד בעבד. ייתכן שניתן להסביר זאת באופן נוסף, מתוך הגדרת אופי האיסור לשחרר עבד.

כפי שראינו, האיסור לשחרר עבד נובע ממצוות עשה לעבוד בעבדים. כלומר אין איסור לשחרר את העבד אלא יש חובה לעבוד בו. אך בגמרא זה מוצג כאיסור, ולכאורה יש כאן כעין לאו הבא מכלל עשה (ולהלכה אנו פוסקים שהוא

4. (כעשה).

בהבנת הגדר של לאו הבא מכלל עשה ניתן להעלות שתי אפשרויות:

1. יש כאן מצווה לעבוד בעבד, והאיסור לשחרר אותו נובע רק מכך שהוא אינו מאפשר לנו לקיים את המצווה. אלא שלפי האפשרות הזו מדובר כאן במצוות עשה רגילה, ולא משמע כך בסוגיות העוסקות בלאו הבא מכלל עשה.

2. אין כלל מצווה לעבוד בעבד, והתורה בוחרת בנוסח חיובי כדי ללמד אותנו איסור. הסיבה שהתורה בחרה בנוסח כזה היא כדי ללמדנו שתוקף האיסור אינו כמו לאו גמור אלא כאיסור חלש יותר (לדוגמא, לא לוקים עליו).⁵ אם אכן ההבנה בלאו הבא מכלל עשה היא כאפשרות השנייה, אזי מסתבר מאד ש'עשה' כזה יידחה בפני מצוות עשה רגילה. אם עשה דוחה איסור של ל"ת רגיל, אזי קו"ח שהוא ידחה לאו הבא מכלל עשה.

אמנם בסוגיית ברכות משתמע שמדובר כאן בדחייה מכוח עשה דרבים, ולכאורה לדברינו אין צורך להגיע לזה, אך קשה להקשות משם שכן כפי שראינו שתי הסוגיות נראות סותרות. למעשה, לפי דרכנו ניתן אולי ליישב בין שתי הסוגיות, ולומר שהסוגיא בברכות רק מפרטת יותר את מה שאומרת גם הסוגיא בגיטין. אמנם האיסור לשחרר נדחה מפני המצווה להתפלל בציבור, אך המצווה להתפלל בציבור כשלעצמה אינה עשה מן התורה (ראה לעיל), ולכן היא אינה יכולה לדחות אפילו לאו הבא מכלל עשה. מסיבה זו הסוגיא בברכות מוסיפה שזוהי מצווה דרבים, ולכן אף שלא מדובר בעשה דאורייתא היא דוחה לאו הבא מכלל עשה (משיקולים כמו אלו שהובאו במאמרנו מן השבוע שעבר). אבל אם היה מדובר בשחרור לשם קיום מצוות עשה רגילה, כאן יידחה האיסור לשחרר עבד גם בלי ההיבט של מצווה דרבים.

כמובן שכל זה תלוי בהבנות השונות בגדרו של לאו הבא מכלל עשה (ראה על כך בפירוט רב בשורש התשיעי לרמב"ם ובהשגות הרמב"ן שם), ואכ"מ.

ביאור דברי הרמב"ן

מדברי הרשב"א עולה כי הוא הבין שכוונת הרמב"ן היא שיסוד האיסור לשחרר עבדים הוא מ'לא תחנם', והרשב"א עצמו טוען כנגדו שאין איסור לתת מתנת

⁴ על היחס העקרוני בין לאו לעשה ראה במאמרנו לפרשת יתרו, תשסז. שם גם הערנו על מקומם של לאוין הבאים מכלל עשה בתמונה זו.

⁵ נעיר כי גם להבנת הרמב"ן נראה שזהו גדר האיסור, שהרי הוא רואה זאת כאיסור לתת לעבד מתנות ולא כחובה לעבוד בו. אמנם כאן אנחנו עוסקים בשיטות שרואות את ההיתר לשחרר לצורך מניין כדחייה הלכתית.

חינם לעבד כנעני, שכן הוא אינו גוי (ובודאי אם מכוח המתנה הזו עצמה הוא הופך ליהודי, וראה עוד להלן).

אך פשט לשון הרמב"ן מורה שלא זו כוונתו. כוונת הרמב"ן היא להביא דוגמא מ'לא תחנם' ולא לראות זאת כמקור לאיסור. ובפרט שהגמרא עצמה אומרת שהמקור לאיסור הוא העשה של "לעולם בהם תעבודו". הרמב"ן טוען שכמו שבאיסור 'לא תחנם' אין מניעה לתת לגוי משהו מתוך אינטרס של היהודי, כך גם באיסור לשחרר עבד קיים אותו שיקול. אם כן, אכן צודק הרשב"א שאין איסור לתת לעבד כנעני מתנת חינם, אבל האיסור לשחרר אותו דומה באופיו לאיסור לתת לו מתנת חינם, לפחות במובן שאם זה לא בחינם ולא למען העבד אז אין איסור.

הסבר אחר לאיסור לשחרר עבד

נעיר כי גם הרשב"א מסכים שיש איסור לשחרר את העבד (שהרי זהו איסור מפורש בש"ס) אף שאין איסור לתת לו מתנת חינם, אלא שהוא כנראה אינו רואה דמיון בין יסוד האיסור לשחרר עבד לבין האיסור לתת מתנת חינם לגוי. לכן לדעתו אין לשחרר עבד גם במקום שזה אינו בחינם. הסבר אפשרי לתפיסה כזו ניתן למצוא בדברי החת"ס על אתר.

החת"ס מביא את דברי הפנ"י הנ"ל, ומעיר עליהם הערה שממנה ניתן להבין את האיסור לשחרר עבד באופן הבא:

כ' פנ"י דמצינו למימר חובה אם יוציאנו לחירות בלי שטר שחרור שאינו קדוש בקדושת ישראל אז מצוה לעולם בהם תעבודו אבל אם ירצה לשחררו ולעשותו ישראל גמור אין איסור לכן פריך מדשמואל דאמר כל המשחרר עבדו, אלא חזר והקשה דלמא שמואל לטעמי' דעבד שאין לרבו רשות עליו לא בעי שחרור א"כ אסור לשחררו אבל מ"ד בעי שחרור והכי קי"ל א"כ לא הקפידה תורה אלא למפקירו בלא שחרור אכן כשעושהו ישראל גמור מותר.

ולפע"ד עיקור קפידא והתנחלתם לבניכם אחריכם וזה א"א כששחררנו ע"כ ליתא להנ"ל.

כלומר יסוד האיסור לשחרר עבד אינו בכך שיש חובה לעבוד בו, שכן חובה זו אינה קיימת כשהוא יצא לחירות והפך ליהודי (כטענת הפנ"י לעיל). הבעיה היא שיש מצווה על האדם להנחיל את העבד לבניו, ואם הוא משחרר אותו שוב לא יוכל לעשות זאת.

ג. סתירה לכאורה לדברי הרמב"ן

מבוא

ראינו בפרקים הקודמים שהרמב"ן וסיעתו קושרים את האיסור לשחרר עבד כנעני באיסור 'לא תחנם'. נראה כי הרשב"א הבין שכוונת הרמב"ן היא לראות את האיסור לשחרר עבד כפרט מתוך האיסור לתת מתנת חנם, אך דחינו זאת, שכן מלשון הרמב"ן נראה שלא לזה היתה כוונתו. הוא רק רצה להביא דוגמא מושאלת לאיסור שחרור עבד מאיסור 'לא תחנם', ולטעון שכמו ב'לא תחנם' אם הנתנה היא לא למען המקבל אין איסור הוא הדין גם לגבי איסור שחרור עבד. בפרק זה נרחיב מעט בהבנת שיטת הרמב"ן, ללא קשר לשתיה האפשרויות הללו.

דברי בעל ה'קובץ שיעורים' בסוגיא

ר' אלחנן וסרמן הי"ד, בספרו 'קו"ש', גיטין סי' כב, מביא את דברי הרמב"ן ומעיר עליו כדברים הבאים:

הרשב"א פ' השולח הביא בשם הרמב"ן דהא דאסור לשחרר עבדו הוא משום 'לא תחנם'. וקשה לי, הא ודאי דליכא 'לא תחנם' אלא בעכו"ם ועבד, אבל לא בגר ומשחרר. והכא בשעה שהוא קונה את המתנה, היינו השחרור, כבר הוא משחרר.

והגע בעצמך, אם יתן מתנה לעכו"ם שיקנה לאחר שיתגייר, ודאי ליכא איסור 'לא תחנם'. אף שנותן לו בשעה שהוא עכו"ם, מ"מ חלות הקנין הוא לאחר שיתגייר ואז כבר ישראל הוא. וה"נ קודם שנשתחרר לא חלה עוד קנייתו, ובשעה שחל הקנין כבר הוא משחרר והרי הוא כישראל גמור לכל דבריו. ואין לומר שגם קודם השחרור יש לו ניח נפשיה מזה שיודע שישתחרר לאחר זמן. זה אינו, דהא לא מצינו שיהיה אסור לעשות נחת רוח לעכו"ם משום 'לא תחנם', ואיסור 'לא תחנם' אינו אלא כשמקנה לעכו"ם שום דבר במתנה, אבל לא שיהיה אסור לגרום לעכו"ם סתם ניחותא.

רא"ו מקשה כיצד ניתן לשייך את איסור שחרור עבד ל'לא תחנם', הרי השחרור הוא מתנה שהעבד מקבל אותה כשהוא משתחרר, ולכן למעשה מי שקיבל את המתנה הוא יהודי גמור ולא עבד.

אמנם דבריו תמוהים, שכן הוא מניח (כפי שראינו לעיל ברשב"א) שכוונת הרמב"ן היא ששחרור עבד אסור ממש מדין 'לא תחנם'. יתר על כן, עצם ההבנה הזו כלל אינה נראית לו בעייתית, שהרי הוא כותב שאיסור 'לא תחנם' אכן

שייך בעכו"ם ועבד, אך לא במשוחרר (וקושייתו היא רק מכך שכאן זוהי מתנה למשוחרר ולא לעבד), אך כפי שראינו הרמב"ן עצמו אינו מתכוין לומר זאת. גם הוא אינו מבין את האיסור לשחרר עבד כחלק מאיסור 'לא תחנם'. ברם, עצם הקושיא של בעל הקו"ש נראית בהחלט קשה, גם אם נבין את הרמב"ן כהצעתנו: כיצד ניתן להבין את האיסור לשחרר כסוג איסור על נתינת מתנת חנם לעבד, אם המתנה הזו עצמה הופכת אותו ליהודי גמור? זוהי מתנה ליהודי בן חורין.

דברי בעל הקובץ שיעורים' בסוגיית כתובות

בעל הקו"ש, מתייחס לדברי הרמב"ן הללו גם בחידושו לסוגיית כתובות יא ע"א (בסי' לד). הגמרא שם עוסקת בגיורו של קטן, ואומרת כך:

אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. מאי קמ"ל? דזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא: זכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לאדם שלא בפניו! מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה, דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה, קמ"ל דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן - זכות הוא לו.

אם כן, גר קטן מטבילים אותו ליהדות גם אם אין לו דעת, על דעת בי"ד. הסיבה לכך היא שזכין לאדם שלא בפניו (כלומר בלי דעתו), ולגבי גוי קטן (שעוד לא טעם טעם איסור) הגירות היא זכות. ובתוד"ה 'מטבילין אותו' שם הקשו:

ותימא דהא זכייה הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח כדמוכח בפ"ק דב"מ (דף יב) גבי חצר משום יד איתרבאי ולא גרע משליחות וא"כ היאך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן כדאמרין באיזהו נשך (שם עא:). ועוד דאכתי עובד כוכבים הוא ואמר' התם דקטן דאתי לכלל שליחות אית ליה זכייה מדרבנן עובד כוכבים דלא אתי לכלל שליחות אפילו זכייה מדרבנן לית ליה.

תוס' טוען שדין 'זכין לאדם שלא בפניו' פועל מתוקף דין שליחות, כלומר שזכייה היא שליחות שאינה דורשת מינוי מפורש. אם כן, לא ייתכן שאנו נפעל מדין 'זכין' לגוי קטן, וזאת משתי סיבות: 1. הוא קטן, ואין שליחות למשלח שהוא קטן. 2. הוא גוי, ואין שליחות לגוי (ראה רפ"ב דקידושין: "כן תרימו גם אתם" - 'מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית').

תוס' מיישב את הקשיים הללו כך:

ונראה לר"י דהכא נמי דזכין לו מדרבנן כדאמרין התם דקטן אית ליה זכייה

מדרבנן ואע"ג דאכתי עובד כוכבים הוא הא אתי לכלל שליחות א"נ כיון דבהך זכייה נעשה ישראל הוה ליה כישראל גמור לעניין זכייה

הבעייה של הזכייה לקטן נפתרת בכך שמדובר כאן רק בזכייה מדרבנן. והבעייה של הזכייה לגוי נפתרת בשני אופנים: או שמספיק שהוא יגיע לידי שליחות (כשיתגייר ויגדל), או שהוא שייך בשליחות לעניין גיור בלבד, מפני שהגיור הופך אותו ליהודי, ובזאת נפתרת הבעיה. לעניין מעשה שהופך אותו עצמו ליהודי הוא נחשב כיהודי ולא כגוי.

זהו עיקרון מאד דומה למה שראינו לעיל, בסוגיית גיטין, שמכיון שהשחרור עצמו הופך את העבד ליהודי אזי אין איסור לשחרר אותו. השחרור ניתן לאדם שמצוי בסוף התהליך, ולכן, כביכול, אנחנו משחררים יהודי גמור (ולא עבד). אמנם הרמב"ן סובר לא כך, שהרי הוא תופס שהאיסור לשחרר עבד הוא בגדר איסור לתת לו מתנת חנם (ולפי הקו"ש זה נובע ממש מ'לא תחנם'), אם כן יש איסור לתת מתנה שמשחררת עבד.

ואכן הקו"ש בכתובות שם (סי' לד) מקשה את הקושיא הזו על דברי הרמב"ן. בסופו של דבר הוא נותר בצ"ע על שיטת הרמב"ן, ומוכיח מסוגיא זו את סברתו לעיל שיסוד האיסור לשחרר עבד אינו משום 'לא תחנם' אלא מצווה בפני עצמה של "לעולם בהם תעבודו".

בפרקים הבאים נביא שני אופנים ליישב את שיטת הרמב"ן.

ד. אופן ראשון: איסורים בין-אישיים - מצוות פעולה ותוצאה

יישוב דברי הרמב"ן

מסתבר שהרמב"ן יסביר את סוגיית כתובות כך: אמנם גם בדין 'זכין' ההלכה קובעת שאין זכייה לגוי וגם באיסור שחרור עבד התורה קובעת שאין לתת לו שחרור בחנם, אבל הלוגיקה של שני ההקשרים הללו היא שונה. בדין 'זכין' השאלה היא מיהו המקבל? אם המקבל הוא יהודי אז אין בעייה לזכות לו (או עבורו). אך בדין 'לא תחנם' או באיסור שחרור העבד הגדר הוא שונה: הבעייה היא למי נותנים ולא מיהו המקבל. כאשר האדון עושה את פעולת השחרור הוא עושה אותה כלפי עבד ולא כלפי יהודי. אמנם פעולת השחרור הופכת אותו ליהודי, אך האדון שחרר עבד ולא יהודי (איזו משמעות בכלל יכולה להיות לשחרור של יהודי שאינו עבד?), ולכן יש בפעולת השחרור איסור (אלא אם כן היא נעשית לא בחנם או למצווה, וכנ"ל). גם בגדר 'לא תחנם' היסוד הוא שיש איסור שיהודי

ייתן מתנה לגוי, ולכן גם מתנה שתהפוך אותו ליהודי אסורה, שכן זוהי נתינה לגוי.

ניתן לנסח זאת באופן מעט שונה: ב'לא תחנם' או ב'לעולם בהם תעבודו' השאלה אינה משפטית: מתי מתבצעת הזכייה, אלא חווייתית (מצד הנותן): למי ניתנה המתנה בעת נתינתה.

המסקנה של ההבחנה הזו היא שגדר איסור 'לא תחנם' או האיסור לשחרר עבד היא איסור על התהליך ולא על המצבים שמצויים בקצותיו.⁶ לפי הרמב"ן אין איסור שהעבד ייצא ממצב השעבוד לאדון, וגם לא שהעבד יגיע למצב של יהודי גמור. האיסור הוא לבצע את פעולת השחרור, שכן זהו סוג של נתינה שמבצע האדון וזה מה שאסור. אין לתורה בעייה שהעבד ישתחרר, אלא רק שהאדון ישחרר אותו (כי זו נתינת מתנה לעבד). זהו הגדר ההלכתי העולה מן ההבחנה המהותית אותה הצענו לעיל.⁷

הכללה לכל האיסורים הבין-אישיים: מצוות מצב ומצוות פעולה

ניתן להכליל את צורת החשיבה הזו ולומר שכאשר יש איסור שמעורבים בו שני צדדים, כמו איסור שא' ייתן משהו לב', תמיד עלינו לשאול את עצמנו מהו יסוד האיסור: האם האיסור הוא מחמת צד א' (מעשה הנתינה של א') או מחמת צד ב' (הקבלה של ב'). האיסור מצד א' הוא איסור על תהליך, או פעולה, ואילו האיסור מחמת צד ב' הוא איסור על מצב.

שאלות דומות שאלנו בעבר גם ביחס למצוות עשה. לדוגמא, במאמר לפרשת בראשית, תשסז, התלבטנו לגבי מצוות כמו צדקה: האם יסוד המצווה הוא שהעשיר ייתן צדקה, או שמא המטרה היא שהעני יקבל אותה. שם הדיון נערך בהקשר של ההבחנה בין מצוות פעולה למצוות תוצאה. דומה כי גם בהקשר ההוא הבנת המצווה מצד הנותן היא מצווה על פעולה, ואילו ההבנה שהמצווה היא מצד המקבל (=הנמען של הפעולה) מוליכה אותנו להבנת המצווה כמצווה על מצב (=תוצאת הפעולה) ולא על פעולה.

אם כן, ההבחנה בין שני האופנים לתפוס איסורים בין-אישיים קושרת את הדיון שערכנו כאן לשתי הבחנות אותן הצגנו בעבר: ההבחנה בין מצוות תהליך מול מצוות מצב (ראה במאמר לפרשת בלק, תשסז), ולהבחנה בין מצוות פעולה לבין מצוות תוצאה (ראה במאמר לפרשת בראשית, תשסז, ועוד).

⁶ ראה על כך בקצרה במאמרנו לפרשת בלק, תשסז, וביתר פירוט במאמרו של מ. אברהם, 'חיצו של זנון והפיזיקה המודרנית', עיון מו.

⁷ ראה והשווה את דברינו כאן לדברי הפנ"י והחת"ס שהובאו לעיל בפ"ב.

הדברים נכונים לא רק לגבי מצוות נתינה או איסורי נתינה, אלא גם לגבי איסורים בין-אישיים אחרים. לדוגמא, האיסור לחבול בזולת או המצווה לאהוב את הזולת, גם לגביהן ניתן לשאול האם היסוד העיקרי במצווה/איסור הוא האהב/חובל או הנאהב/נחבל, ומתוך כך להסיק שזוהי מצוות פעולה/תוצאה או תהליך/מצב.

מצוות בין-אישיות ומצוות בין אדם לחברו

לכאורה הקטגוריה של מצוות בין-אישיות אינה אלא שם נרדף למצוות ואיסורים שבין אדם לחברו, אך הדבר אינו נכון. לגבי מצוות והאיסורים שבין אדם לחברו ההכרעה האם מטרתן היא המקבל או הנותן היא הכרעה שנראית כללית. מה שיתגבש לגבי אחת מהן יאפיין כנראה את כולן. המדובר במצוות כמו אהבת הריע, צדקה, איסור להזיק ולחבול וכדו'. אך כאן עסקנו במצוות כמו איסור לשחרר עבד, שהוא בעצם מצוות עשה לעבוד בו, או איסור לתת מתנה לגוי וכדו', שקשה להגדיר אותם כמצוות שבין אדם לחברו. אלו מצוות שנסוא המצווה הוא אדם, אך המצווה דומה קצת למצוות שבין אדם למקום (אמנם לא בדיוק).

כדוגמא להבחנה הזו נביא את דברי **החת"ס** ביחס למצוות צדקה. השאלה בה עוסקים כמה מפרשים היא מדוע לא מברכים ברכת המצוות על מצוות צדקה.⁸ בספר **חרדים** הביא שר' אליהו היה מברך על כל המצוות, וגם כאשר היה נותן צדקה או מלווה לעני. מקורו הוא בירושלמי (ברכות, ר"פ כיצד מברכין) שהביאו היקש בין התורה למצוות שכולן טעונות ברכה. לעומת זאת בתשובת הרשב"א סי' יח כתב שאין מברכים על מצוות צדקה מפני שהיא תלויה בחברו (שמא לא יתרצה לקבל. ועי' גם **בקצוה"ח** סי' צז סק"א). ועי' עוד **בכס"מ** הל' ברכות פי"א ה"ב שכ' שאין מברכין על צדקה מפני שהיא מצווה שבין אדם לחברו. אחרונים הקשו על הרשב"א מהירושלמי הנ"ל, וכן מברכת האירוסין שגם היא מצווה שתלויה באחר (האישה), ובכל זאת יש חובה לברך עליה.

בשו"ת **החת"ס** (או"ח סי' נד) כתב שכוונת הרשב"א היא רק לגבי מצוות שנועדו עבור השני, ולא לכל מצווה שתלויה בשני. והטעם לכך הוא שמצוות שנועדו עבור השני, אם הלה לא יתרצה אז אין בכלל מצווה במעשה זה. אולם במצוות כמו אירוסין (שאמנם תלויות בדעת השני אולם לא נועדו עבורו, שהרי פו"ד מוטל על הבעל), שם מברך אף להרשב"א. ניתן ליישב בכך כמה קושיות נוספות שהקשו האחרונים על הרשב"א ועל הרמב"ם, ואכ"מ.

⁸ ראה על כך עוד בספר **הצני והצדק**, על הל' צדקה, סי' יד.

בלשונו נאמר כי אלו הן מצוות בין-אישיות, בהן השני הוא רק נשוא המצווה אך לא המטרה שלה. הוא מהווה רק נסיבה עבור המצווה ולא נוטל חלק פעיל במימושה (הוא מתפקד כאן כעין סטטיסט). אמנם במקרים בהם עסקנו כאן המצב הוא מעט שונה, שכן השני אינו רק נשוא של ביצוע מעשה המצווה, אלא יש גם מטרה כלשהי שנוגעת אליו (במקרים אלו דווקא לא להיטיב עמו), אך דומה כי יסוד הדברים קרוב מאד.

ה. אופן שני: על סיבתיות סימולטנית

יישוב שיטת הרמב"ן

ניתן גם לבאר את שיטת הרמב"ן באופן אחר. הקו"ש מניח לכל אורך הדרך כי הזכייה של העבד או הגוי מתרחשת רק לאחר השחרור, ולכן הזכייה או השחרור ניתנו ליהודי גמור, ולא יכולה להיות בכך בעייה. אך הנחה זו היא תמוהה: לכאורה הפיכתו ליהודי (במקרה של גיור או במקרה של שחרור) היא עצמה תוצאה של הזכייה (בגיור או בגט השחרור). אז כיצד ניתן לראות את הזכייה מגיעה אחרי המהפך במעמד האישי שלו, כאשר היא עצמה הסיבה שמחוללת את המהפך הזה?

אם כן, ברור שהזכייה בגיור ובשחרור מתחוללות לפני המהפך במעמד האישי. ברם, לפי זה באמת לא ברור כיצד ניתן לעשות זאת, שהרי יש כאן איסור נתינה לעבד או לגוי? על הקושי הזה גופא עונה הרמב"ן שבשחרור עבד אין בעיה שכן הנתינה אינה בחינם אלא לצורך האדון או לצורך מצווה, ובכך אין כל איסור. ולגבי הגיור הרמב"ן יכול לסבור כדעה הראשונה בתוס' בכתובות שעצם היותו בדרך להיות בר שליחות (=אתי לכלל שליחות) הופכת אותו למי שיכול לשלוח שליח, ולכן הגיור מועיל אף שהוא חל עליו במצב שהוא עדיין גוי.

ניסוח כללי של הדילמה

עד עתה הנחנו שהסיבה חייבת להופיע לפני התוצאה, ולכן שללנו את הנחתו של בעל הקו"ש, לפיה הזכייה מתרחשת אחרי השחרור/גיור. הדילמה בסיטואציות הללו מבוססת על סתירה שמופיעה במצב בו אנו עוסקים: מחד, הזכייה חייבת להתבצע לפני התוצאה שלה (חלות הגיור או השחרור). זוהי הנחה לוגית, או מטא-הלכתית, פשוטה. מאידך, כל עוד אלו לא חלו, הזכייה והשחרור אינם יכולים להופיע, שכן לגוי אין זכייה ואין היתר לתת מתנה לעבד. אלו הנחות

בעלות אופי הלכתי (ולא לוגי).

נעיר כי ביחס לגיור נראה שהמצב בעייתי יותר מאשר ביחס לשחרור. היהדות של הגר הקטן היא תוצאה של פעולת הגיור, ואילו הגיור יכול לחול אך ורק אם הוא כבר יהודי (שכן אין דין 'זכין' לוגי). לעומת זאת, בשחרור עבד הנתונה היא אפשרית אך יש איסור. כלומר אין מניעה משפטית לכך שהשחרור יחול גם אם הוא נעשה באיסור. במצב כזה בהחלט ייתכן לפתור את הבעייה בכך שהשחרור חל קודם, ומכוחו העבד באמת הופך ליהודי, ולבסוף הפיכתו ליהודי מבררת שלא היה איסור במעשה השחרור שהביא אליה. פתרון כזה אינו אפשרי ביחס לדין זכייה בגיור, שכן הגיור כלל לא יכול לחול בעודו גוי.

בכל אופן, נראה כי בעל הקו"ש בחר את העיקרון השני כיסודי יותר מבין השניים, ולכן דחה את הרלוונטיות של העיקרון הראשון. העובדה שהעיקרון השני נסתר אינה יכולה להיפתר, ולכן הוא דוחה את עמדת הרמב"ן. ואילו לפי הצעתנו דווקא העיקרון הראשון הוא היסודי יותר, ואנו מציעים יישובים מקומיים בכדי להימנע מהתנגשות עם העיקרון השני.

'באין כאחד'

אולם לכאורה ישנה גם אפשרות שלישית לפתור דילמה כזו: שני הדברים מתרחשים בו-זמנית. האם באמת פתרון כזה הוא אפשרי? האם הוא אכן מיישב את הקונפליקט בו אנו מצויים? לא לגמרי ברור.

לכאורה סיבה שמופיעה ביחד עם המסובב אינו מצב אפשרי. הסיבה חייבת להופיע לפני המסובב (ולא שרק אי אפשר שתופיע אחריו), שהרי הוא מותנה בקיומה. כפי שהצענו למעלה, לגבי שחרור עבד ייתכן שהמצב שונה. יכולה להיות תפיסה לפיה השחרור נעשה בעודו עבד, ולאחר שהוא הפך ליהודי הוברר למפרע שלא היה כאן מעשה אסור. במקרה של השחרור העיקרון האוסר אינו קטגורי. הוא בעל אופי נורמטיבי ולא לוגי. ובודאי שאם נבין שמעשה השחרור מתרחש סימולטנית עם יהדותו של העבד, הפתרון הופך לאלגנטי יותר.

אנו מוצאים בהלכה את המושג 'באין כאחד', והוא מובא בדיוק כדי לפתור בעיות כמו זו שעמה אנו מנסים להתמודד כאן. לדוגמא, בסוגיית גיטין עז"ב (וראה גם קידושין כג ע"ב), דנים בשאלה כיצד עבד כנעני משתחרר. הבעייה דומה מאד לזו בה עסקנו כאן: מחד, אין קניין לעבד במקום רבו, כלומר כל מה שניתן לעבר למעשה מוקנה לרבו (אין לו 'יד' לקניין). מאידך, כדי להשתחרר עליו לקנות את הגט שניתן לו מרבו, ובלי זה הוא אינו יכול להפוך לבן חורין.

אם כן, הדילמה הזו דומה מאוד לזו שלנו: הקנייה היא סיבת השחרור וצריכה להתרחש לפניו, אך מסיבה טכנית אין אפשרות לבצע אותה כל עוד העבד אינו משוחרר.

סוגיית גיטין שם עוסקת בשאלה דומה לגבי אישה (כיצד היא יכולה להתגרש אם אין לה יד לזכות כשהיא נשואה לבעלה). הגמרא דנה האם באישה יש בכלל בעייה כזו (כלומר האם באמת היא אינה יכולה לקנות בלי לצאת מבעלה), ובתוך הדברים עולה בבירור שלגבי עבד לכל הדעות הבעייה קיימת. הגמרא פותרת את הבעיה באומרה:

אמר לי: רבא, יד העבד קא קשיא לי, למ"ד בשטר על ידי עצמו, יד עבד כיד רבו דמיא! אלא גטו וידו באין כאחד, ה"נ גיטה וחצירה באין כאחד.

כלומר לפחות במקרה של עבד שני האירועים מתרחשים בו-זמנית. המקרה הזה דומה לדילמה לגבי זכין ולא לדילמה שהבאנו למעלה לגבי שחרור העבד מצד 'לא תחנם', שכן גם כאן הבעיה היא לוגית ולא רק איסור לכתחילה. כלומר מבחינה משפטית יש כאן מעשה שהוא בלתי אפשרי ולא רק אסור. ובכל זאת, הגמרא פותרת זאת באומרה ששני האירועים 'באין כאחד'.

למעלה עסקנו בשאלה האם קביעה כזו תפתור את הבעיה של הפגיעה בעקרון הסיבתיות (שהסיבה חייבת להופיע לפני המסובב). מסתבר שכן. כיצד זה ייתכן? התשובה לכך היא שכאן לא מדובר בסיבתיות פיסיקלית אלא בסיבתיות נורמטיבית. במישור הנורמטיבי אין מניעה לפגוע בעקרון הסיבתיות. אנו מכירים מקרים שבהם ישנה פגיעה חמורה יותר, כלומר שהסיבה מופיעה אחרי המסובב. במאמרנו מן השבוע שעבר אף הבאנו מחלוקות בין המפרשים בעניין זה (לגבי תנאי שפועל אחורה בזמן), ועסקנו בו בפירוט מה, ואכ"מ.

קשר לסוגיית אפשר לצמצם

במאמר לפרשת בלק, תשס"ז, עסקנו במחלוקת האם 'אפשר לצמצם', כלומר האם ייתכן מצב ששני אירועים יתרחשו בדיוק באותו זמן. הבחנו גם בין צמצום בידי שמים ובידי אדם, וראינו שלפחות לגבי צמצום בידי אדם נחלקו גם הפוסקים האם אפשר לצמצם או לא (בידי שמים לכל הדעות אי אפשר לצמצם). האם הקביעה שלנו כאן מחייבת אותנו לנקוט כאחד משני הצדדים במחלוקת שם? מסתבר שאין כל קשר בין הסוגיות הללו. במקרה שלנו אין עניין לשאלה

סטטיסטית (כלומר מה הסיכוי ששני אירועים בלתי תלויים יתרחשו בדיוק באותו זמן). כאן השאלה היא הלכתית-נורמטיבית (ואולי מטפיזית, ראה במאמרנו מן השבוע שעבר). אין כל מניעה ששני האירועים הללו יתרחשו באותו זמן אם ההלכה תקבע שכך המכניזם הזה פועל. אם הלכתית הגיור פועל באופן בו-זמני עם הזכייה של ב"ד עבור הגר הקטן, אזי כך זה פועל. אין כאן שני אירועים שמתרחשים בפועל ובאופן בלתי תלוי, שלגביהם ניתן להתלבט בשאלה מה הסיכוי שהם יתרחשו באופן סימולטני לגמרי.

הערה על סיבתיות סימולטנית⁹

בספרות הראשונים אנו מוצאים הבחנה בין שני סוגי יחסי סיבתיות: יש סיבתיות שכרוכה בהפרש זמן בין הסיבה למסובב, ויש סיבתיות שהסיבה והמסובב מופיעים בו-זמנית ממש. לדוגמה בספר **מילות ההגיון** בפ"ב הרמב"ם מבחין בין חמש דרכים בהן דבר יכול להיות קודם לדבר אחר וקשור אליו. בתוך הדברים הוא מביא שהשמש היא סיבת האור אף ששניהם מופיעים ביחד (אין שמש בלי אור ואין אור של שמש בלי שמש).¹⁰ למעשה כמה ראשונים אף מרחיבים את הטעוון ומכלילים אותו, ואומרים שאם א הוא סיבתו של ב, אזי בהימצא א ודאי חייב להימצא גם ב, ולכן לעולם לא יכול להיות רגע שבו קיים א ללא ב. אם כן, לכאורה סיבתיות סימולטנית גם בתחום הפיסיקה אינה סותרת מאומה, והבעיה בה עסקנו היא מדומה.

אך חשוב לציין כי בתפיסה הפיסיקלית המודרנית הדבר אינו נכון. גם היחס בין השמש כיצורת את האור לבין אור שנוצר ממנה חייב להתפרס על ציר הזמן, אף שההפרש בזמן הוא קצר מאד (בגלל שמהירות האור היא גבוהה ביותר). אך לעולם אין סימולטניות בין סיבה לבין מסובב. העובדה שא' הוא סיבתו של ב' אומרת שלאחר שא' מופיע יופיע גם ב', אך אין זה נכון לראות במצב בו קיים א

⁹ לדיון על הסיבתיות בהלכה ובמחשבה התורנית, ראה בספריו של הרב עמיאל (המידות **לחקר ההלכה, ודרכי משה**), בספרו של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ, **תורת ההגיון בהלכה** (הסיבתיות בהלכה), וכן בספר **מפענח צפונות**, לרמ"מ כשר, בפרק י.

¹⁰ ראה על כך גם **במו"נ** ח"ב פ"כ ועוד. ההבחנה הזו נפוצה מאד גם בספרי קבלה וחסידות (שם מדברים יותר על היחס בין הנר לבין אורו, או בין אור להארה). ראה לדוגמה **בתניא**, 'שער היחוד והאמונה', פ"ג-ד ועוד הרבה.

בלי ב מצב פרדוכסלי לוגית.¹¹ נושא זה אינו נוגע לעיקר דברינו, ועל כן לא נרחיב בו כאן.

¹¹ ראה על כך גם בנספח לספר **שתי עגלות וכדור פורח**. כל הדיון שנערך שם אודות היחס בין הלוגי לפיסיקלי נוגע מאד לענייננו.

מסקנות

1. מן הביטוי המקראי 'לא תחנם' לומדת הגמרא שלשה ציוויים: לא לתת להם חניה בקרקע, לא לתת להם חן ולא לתת להם מתנת חנם. מוני המצוות והרמב"ם בראשם הביאו כאן רק איסור דאוריתא אחד, זה העוסק בנתינת חן.
2. על אף שהתיאור לעיל מזכיר את 'לאו שבכללות' נראה שאין הדבר כך. אפשר שהסיבה לכך נעוצה בהגדרה של 'לאו בכללות' שעל פיה האיסורים השונים אינם מעניין אחד ואין טעמם שווה ורק המקור משותף. ברם, שני באיסורים המוזכרים אצל מוני המצוות בהקשר ל'לא תחנם' טעמם הוא אחד - לא לייקר ולחשב עובדי עבודה זרה, כמו שהחינוך כותב במפורש.
3. אנו סוברים שגדר איסור 'לא תחנם' או האיסור לשחרר עבד הוא איסור על התהליך ולא על המצבים המצויים בקצותיו. לפי הרמב"ן אין איסור שעבד יצא ממצב השעבוד, וגם לא שהעבד יגיע למצב של יהודי גמור. האיסור הוא לבצע את פעולת השחרור (=התהליך), שכן זהו סוג של נתינה שמבצע האדון, וזה מה שאסור.
4. בהכללה ניתן לומר שקיימת הקבלה הנוגעת למצוות הבין-אישיות, בין ההבחנה תהליך/מצב לבין ההבחנה פעולה/תוצאה.
5. פתרון 'באין כאחד' התלמודי, יכול לפתור את בעיית הסיבתיות הסימולטנית שקיימת בשחרור של עבד או בנתינה לגוי. הסיבתיות עליה מדובר היא נורמטיבית ולא פיסיקלית, ולכן היא אינה פוגעת בעקרון הסיבתיות (=שהסיבה צריכה להופיע לפני המסובב). יתר על כן, אין זה קשור כלל לסוגיית 'אפשר לצמצם'. אם הלכתית הגיור פועל באופן בו-זמני עם הזכייה של ב"ד עבור הגר הקטן, זו אינה התקבצות מקרית של שני אירועים, אלא קביעה משפטית. ולכן אין זה נוגד כל עיקרון פיסיקלי או לוגי.

על רגשות בהלכה

הנקודות הנדונות:

- בין אהבת תכונה לאהבת אדם
- האם יש מצוות שנשואן הוא הרגש?
- האם ההלכה ממכנת את הרגשות?
- היחס ההלכתי בין הרגש לבין הפעולות שנגזרות ממנו
- אהבה ותאוה
- 'תורה' ו'הלכה'
- היחס בין פורמליזם ומהות כמודל של שתי קומות

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות אהבת הגר. מתוך השוואה לאיסור לאונות את הגר (שלפי החינוך אלו שתי פנים של אותה מטבע) אנו רואים שתי הנמקות שעולות ביחס למצוות אלו, ובראשונים הן מופיעות יחדיו: הרחמנות על הגר כאומלל, והאהבה אליו כמו שהקב"ה אוהב אותו.

אנו עומדים על כמה קשיים שנוגעים למצוות אהבת הגר: כיצד ניתן לצוות על רגשות? האם התורה אכן עושה זאת? מדוע ישנה כפילות בין מצוות אהבת הגר לבין מצוות אהבת הריע?

אנו מציגים הסבר של ר' יצחק הוטנר אשר מגדיר את מצוות האהבה ההלכתיות ככוללות גם את הסיבה לאהבה כחלק מגדר המצווה. אנו מצויים לאהוב את הגר בגלל היותו גר ולא רק לאהוב אותו כאדם. וכן לגבי אדם מישראל וכדו'.

אנו מסיימים בדיון לא ממצה אודות היחס בין אהבה לתאווה. האהבה היא מצב פעיל והתאווה היא מצב סביל. התורה מצווה עלינו להיות פעילים, ואילו רגשות הם מצבים סבילים, ולכן סביר שהתורה אינה מצווה אותנו לגביהם. אנו טוענים כי באהבה ישנם ממדים קוגניטיביים, ולא רק אמוציונליים-אינסטינקטיביים.

לקראת סוף דברינו אנו מעירים על היחס בין ההלכה כמערכת נורמטיבית, אשר לכאורה 'ממכנת' את הרגשות שלנו, לבין אורח החיים של יהודי שחי על פי ההלכה. יהודי כזה פועל גם במישורים אחרים, אלא שאלו אינם עניינה של ההלכה. אנו חותמים את המאמר בהצעת מודל של שתי קומות אשר מבטא את היחס בין הרכיב הפורמליסטי (קומה א) לבין הרכיבים המהותיים (קומה ב ומעלה).

מבוא

במאמרנו השבוע נעסוק בשאלת הפורמליזם ההלכתי מפן מיוחד שלה. אנו נראה את ההבחנה בין ההלכות המורות לנו על אהבה לאנשים שונים, לבין הרעיונות המוסריים שחבויים מאחוריהם. ישנן כמה וכמה מצוות שעוסקות ברגשות (אהבה, שנאה, חמדה וכדו'). סוגיא זו נותנת לנו פתח לבחון את היחס בין המצוות לבין הרגשות שלנו, שכן קשה להבין כיצד ניתן לצוות אותנו על רגשות, שהם לכאורה אינסטינקטים.

אנו נשאל את עצמנו האם אכן אנו מצויים על מצב רגשי? אם כן, אז כלפי מי, או מה? ואולי יש כאן רק מצוות טכניות שמורות לנו על התנהגות מעשית ולא על מצבים רגשיים?

א. מצוות אהבת הגר והאיסור לאונות אותו

פרשת אהבת הגר

במהלך נאומו של משה רבנו ישנו קטע בפרשתנו, אשר בו ישנן כמה אמירות כלליות אודות הטוב שעשה עמנו ה', והמחוייבות שלנו אליו. במהלך הקטע מופיעה פתאום מצווה אחת, והיא אהבת הגר (דברים י, יב-כב):

וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מַה יִּקְוֶה אֱלֹהֶיךָ שְׂאֵל מֵעַמְךָ כִּי אִם לִירְאָה אֶת יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ לְלַכֵּת בְּכָל דַּרְכָיו וְלֹאֲהַבָּה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ: לְשַׁמֵּר אֶת מִצְוֹת יְקֹוֹק וְאֶת חֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶנְךָ הַיּוֹם לְטוֹב לָךְ: הֵן לִיקְוֹק אֱלֹהֶיךָ הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם הָאָרֶץ וְכָל אֲשֶׁר בָּהּ: רַק בְּאַבְתֵּיךָ חֹשֶׁק יְקֹוֹק לֹאֲהַבָּה אֹתָם וַיִּבְחַר בְּזָרְעָם אַחֲרֵיהֶם בְּכֶם מִכָּל הָעַמִּים כִּיֹּם הַזֶּה: וּמִלֵּתָם אֶת עַרְלַת לִבְבְּכֶם וְעִרְפָּכֶם לֹא תִקְשׁוּ עוֹד: כִּי יְקֹוֹק אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וְאֲדַנֵּי הָאֲדָנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד: עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְתוֹם וְאַלְמָנָה וְאַהֲבֵה גֵר לְתַת לּוֹ לֶחֶם וְשִׂמְלָה: וְאַהֲבַתְּם אֶת הַגֵּר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם: אֶת יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ תִירָא אֹתוֹ תַעֲבֹד וְבוֹ תִדְבָּק וּבְשִׁמוֹ תִשָּׁבַע: הוּא תְהַלְתֶּךָ וְהוּא אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר עָשָׂה אֶתְךָ אֶת הַגְּדֹלֶת וְאֶת הַנּוֹרָא הָאֵל אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ: בְּשִׁבְעִים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֲבֹתֶיךָ מִצְרַיִם וְעַתָּה שְׁמַךְ יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרַב:

מאד מפתיע לגלות באמצע קטע כללי כזה אשר מדבר על המחוייבות העקרונית

שלנו לקב"ה ועל החסדים שהוא עשה עמנו, שני פסוקים שמדברים על כך שהקב"ה עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר, ומייד אח"כ ציווי עלינו לאהוב את הגר. משמע שהעובדה שהקב"ה אוהב את הגר מהווה נימוק לחובה לאהוב את הגר, ובנוסף ישנו נימוק נוסף שגם אנחנו היינו גרים במצרים.

ציווי דומה בפרשת משפטים

גם במהלך פרשת משפטים ישנו ציווי מקביל (שמות כב, כ):

וְגֵר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

ציווי זה אינו עוסק באהבת הגר אלא בחובה לא לצער אותו, או לא לגזול אותו (ישנם עוד כמה פירושים שמובאים אצל מפרשי התורה). יש לציין שחובות אלו נתלות כאן רק בכך שגם אנחנו היינו גרים בארץ מצרים, ולא בכך שהקב"ה אוהב את הגרים כמו בפרשתנו. רש"י והרמב"ן אצלו מקשרים את החובה לאהוב את הגר להיותנו גרים במצרים (כך גם מופיע בפסוק), ומוסיפים את ההנחייה: "מום שבך אל תאמר לחברך".

היחס בין הפרשיות ובין הנימוקים

מדוע באמת יש הבדל בין הנימוקים אותם מביאה התורה בשני ההקשרים?¹ כדי להבין זאת עלינו לזכור כי המונח 'גר' בפרשת משפטים מדבר על מי שתלוש ממקומו, ולא דווקא על גר הלכתי, וכן כתב רש"י שם:

כל לשון גר, אדם שלא נולד באותה מדינה, אלא בא ממדינה אחרת לגור

שם:

כך גם מוכח מן ההשוואה לגרות במצרים, שודאי לא היתה גרות במובן ההלכתי. לעומת זאת, אצלנו ודאי מדובר על גוי שהתגייר והפך ליהודי (ראה בחינוך מצווה תלא, ולהלן). אם כן, ברור שלא ניתן להביא למצוות אהבת הגר נימוק מן הגרות במצרים בלבד, ולכן נדרשת התוספת שהקב"ה עצמו אוהב את הגרים. מאידך, הנימוק שהקב"ה אוהב את הגרים מהווה נימוק למצווה לאהוב את מי שהתגייר, ולא כל זר.

נראה כי ההבדל בין הנימוקים נעוץ גם בתכני הציוויים. בפרשת משפטים מדובר על איסור לצער גר (במובן של אדם שתלוש ממקומו, זר), ויסודו הטבעי של זה הוא הגרות שלנו במצרים. לעומת זאת, אצלנו מדובר על חובה לאהוב את

¹ אמנם בפרשתנו זה לא מוצג ממש כנימוק, אך סמיכות הפסוקים רמזת לכך. וראה בסוף מצווה סג בחינוך שכתב כן.

הגר (ההלכתי), ולזה מובא גם הנימוק שהקב"ה אוהב את הגרים. ובאמת בפסוק שבפרשתנו ישנה התייחסות שונה ליתום ולאלמנה מול הגר. היתום והאלמנה מוצגים כמי שהקב"ה עושה את משפטם. לעומת זאת, הגר מוצג כמי שה' אוהב אותו. על כן סביר לראות בהתייחסות זו נימוק לחובה לאהוב את הגר ולא רק לא לצער אותו (ראה גם בדיון של ר' יצחק הוטנר להלן).

דברי הרמב"ן בפרשת משפטים

הרמב"ן בפרשת משפטים מביא כמה פירושים לעניין זה, ודוחה אותם:

כי גרים הייתם בארץ מצרים - לא הוכשרו כל הגרים בעבור היותנו גרים בארץ זמן, ואין טעם שיהיו מובטחים לעולם בעבור כן. ופירש רש"י כי הוא טעם ללא תונו אותו, יזהיר שלא תונה אותו בהונאת דברים, שאם הוניתו אף הוא יכל להונותך ולומר לך אף אתה מגרים באת, מום שבך אל תאמר לחברך. ור"א אמר זכור כי גרים הייתם כמוהו. ואין בכל זה טעם בעיקר:

הרמב"ן טוען שהעובדה שהיינו גרים במצרים אינה מכשירה את כל הגרים. אמנם רש"י טוען שזו אינה סיבה להתייחס אליהם ככשרים אלא סיבה לאמפתיה, שמהווה את היסוד לאיסור לצער את הגר, ולא דווקא לחובה לאהוב אותו. הכשרות של הגר היא סיבה למצווה לאהוב אותו אך היא אינה נדרשת כיסוד לאיסור לצער אותו. לכן מצוות האהבה חלה רק לגבי גר הלכתי, ואילו האיסור לצער חל על כל גר זר שגולה ממקומו. זהו כנראה ההסבר בשיטת רש"י.

הרמב"ן מציע פירוש אחר לאיסור לצער גר, ולנימוק של הגרות במצרים:

והנכון בעיני כי יאמר, לא תונה גר ולא תלחצנו ותחשבו שאין לו מציל מידיך, כי אתה ידעת שהייתם גרים בארץ מצרים וראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אתכם ועשיתי בהם נקמה, כי אני רואה דמעת העשוקים אשר אין להם מנחם ומיד עושקיהם כח, ואני מציל כל אדם מיד חזק ממנו. וכן האלמנה והיתום לא תענו כי אשמע צעקתם, שכל אלה אינם בוטחים בנפשם, ועלי יבטחו. ובפסוק האחר הוסיף טעם ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים (להלן כג ט). כלומר, ידעתם כי כל גר נפשו שפלה עליו והוא נאנח וצועק ועיניו תמיד אל ה' וירחם עליו כאשר רחם עליכם, כמו שכתוב (לעיל ב כג) ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו ותעל שועתם אל האלהים מן העבודה. כלומר לא בזכותם רק שרחם עליהם מן העבודה:

נראה שפירושו של הרמב"ן קושר את שני הנימוקים שהזכרנו זה לזה: אין לצער

את הגר מפני שגם אנחנו היינו גרים במצרים, ואם נחשוב שאין לגר מנוס מאיתנו ואין לו מושיע, עלינו לזכור את הגרות שלנו במצרים שהקב"ה הושיענו משם כלומר גם אהבת הקב"ה לגרים, אשר מוזכרת אצלנו, קשורה לאיסור לאונות גר ולחובה לאהוב אותו. אמנם צע"ק האם הרמב"ן גם קושר את המשמעויות של המונח 'גר' בשתי הפרשיות (כלומר שיש חובה לאהוב כל זר, ולא דווקא גר הלכתי. בדבריו כאן הוא מזכיר רק את האיסור לצער אותו ולא את החובה לאהוב אותו).

השלכה: עבד כנעני

בעל **מנ"ח** במצווה תלא מתחבט האם מצוות אהבת הגר כוללת גם מצווה לאהוב את העבד (הכנעני). מחד, הוא טוען, העבד קרוי ריע לכל דבר ועניין, כפי שמוכח בסוגיית ב"ק פח ע"א. הוא מוסיף שהעבד הוא בכלל מצווה זו שכן הוא "נכנס לדת", כמו שכתב בעל **החינוך** עצמו. מאידך, בעל **מנ"ח** מעיר כי מהלשון 'גר' לא משמע שזה כולל גם עבד, שכן עבד אינו נחשב ואינו נקרא 'גר'.

בפשטות, הדבר תלוי בנימוקים שהבאנו לעיל. אם הנימוק לאהבת הגר הוא כניסתו למצוות, אזי אמנם גם העבד נכנס למצוות, אך לא באופן מלא (לכן הוא לא נקרא 'גר'), ויש מקום לדון שהוא אינו נכלל במצווה זו. מאידך, אם הנימוק הוא לאהוב את הזר שגלה ממקומו, כמו ישראל במצרים, אזי נראה שעבד הוא אף יותר מגר, שהרי אנחנו עצמנו היינו עבדים, ועוד שהעבד בדרך כלל הוא במצב קשה יותר מאשר גר.

אמנם יש להעיר לגבי ראיית בעל **המנ"ח** מסוגיית ב"ק, ששם הדין הוא האם עבד כלול בכלל 'אחיק', אבל לא דווקא לגבי 'רעך'. **המנ"ח** כאן מניח ששני אלו הם אותו מושג עצמו (וראה גם במצווה שלח, שם הוא כותב כי עבד הוא בכלל 'עמיתך' – לגבי "לא תונו איש את עמיתו". וכן במצווה סג שלא להונות גר, שם קובע **המנ"ח** שעבד אינו נכלל בזה, כי הוא אינו גר, אמנם הוא מסתפק האם הוא נכלל בכלל ישראל, שגם אותו יש איסור לאונות), אך יש מהאחרונים שהבחינו ביניהם.

לדוגמא, **הפמ"ג** או"ח סי' קנו (ב'אשל אברהם', ד"ה 'נסתפקתי') מסתפק בזה, ועיין גם באמרי **בינה** או"ח סי' יג סק"ו, ובשדי **חמד**, כללים, מערכת רי"ש, כלל נ.

מדוע יש הבדל בין 'אחיק' ו'עמיתך', שבזה העבד ודאי נכלל, לבין 'רעך', ששם מסתפקים ונחלקים הפוסקים?

כלפי מי נאמר האיסור 'גר לא תונו'

עד כאן הנחנו שהמצווה לא לאונות גר מכוונת כלפי כל מי שזר במקום בו הוא נמצא, ולא דווקא גר במובן ההלכתי. כך גם נראה מהנימוק שהתורה מביאה. אמנם בפוסקים נראה שהחובה הזו מצומצמת כלפי גרים ממש. לדוגמא, **החינוך** במצווה סג כותב:

שנמנענו מלהונות הגר אפילו בדברים, והוא אחד מן האומות שנתגייר ונכנס בדתינו, שאסור לנו לבזותו אפילו בדברים, שנאמר [שמות כב, כ] וגר לא תונה.

אם כן, גם מצווה זו נאמרה רק כלפי גרים במובן ההלכתי. גם טעם המצווה שמביא שם **החינוך** מתאים לתמונה הזו, שכן הוא כותב:

ואף על פי שאנו מוזהרים בזה בישראל, וזה כיון שנכנס בדתינו הרי הוא כישראל, הוסיף הכתוב לנו אזהרה בו, וגם נכפלה האזהרה עליו דכתיב [ויקרא יט, לג] לא [תוננו] [תונו אותו] פעם אחרת, לפי שענין האונאה אליו קרובה יותר מבישראל, כי הישראל יש לו גואלים שתובעין עלבוננו. ועוד טעם אחר בו, שיש חשש בו שלא יחזור לסורו מכעס הבזיונות. ואמרו בספרא [ויקרא שם] שלא תאמר לו אמש היית עובד עבודה זרה ועכשיו נכנסת תחת כנפי השכינה.

האיסור המיוחד כלפי גר מעבר לאיסור כלפי ישראל רגיל נאמר מפני שגר הוא במצב עדין יותר, שכן הוא בודד. ועוד שמפני העלבונות והצער שמצערם אותו הוא עלול לחזור לסורו. הנימוק השני כמובן אינו רלוונטי ל'גר' במובן של זר.

גם הרמב"ם (לאורנב ועשה רז), **הסמ"ג** (לפי גירסתו בבכורות לע"ב) **והיראים** (קעט, וראה סי' ריג) הולכים בשיטת **החינוך**, שהאיסור הזה נאמר רק ביחס לגר במובן ההלכתי. **הסמ"ג** מביא גם דרשה לתמוך בעמדה זו: "בזמן שקיבל עליו כל התורה כולה כאחד מכם לא תונו אותו".

וכן מצינו בב"מ נט ע"א:

"לא תונו איש את עמיתו" – עם שאתך בתורה לא תונהו.

משמע שאין איסור אונאה אלא כלפי מי שאיתך בתומ"צ, כלומר רק בגר (וראה גם בהגהות הרמ"א חו"מ סי' רכח ה"א). אך זו אינה ראייה גמורה, שכן הגמרא עוסקת באיסור לאונות ישראל, ולא באיסור לאונות גר. ובאמת **המנ"ח** מצווה סג סק"ב קובע כי הסייג הזה קיים רק לגבי האיסור לאונות ישראל, אך לא

באיסור לאונות גר.

אמנם יש כמה מקורות שמרחיבים את התמונה, וקובעים שיש איסור גם ביחס לגר תושב (=גוי שקיבל על עצמו בפני שלושה לקיים את שבע מצוות בני נוח). לדוגמא, הירושלמי יבמות פ"ח ה"א, ובמסכת גרים פ"ג ה"ב:

תנן: גר תושב ישנו ב"בל תונו".

וכן הביא ר' גרשם מאור הגולה, בערכין כט ע"א. ולכאורה זוהי התפיסה המרחיבה שרואה את האיסור בעצם העובדה שהוא זר, ללא תלות במחוייבות למצוות. אמנם יש להעיר שהגוי הרגיל לכל הדעות יצא מכלל האיסור, אך זה אינו מעיד מאומה, שכן הגוי שאינו גר תושב אינו בכלל 'אדם', וכל חיובי היחס ההגון אינם חלים כלפיו. כלומר החובה כלפי גר תושב אינה מפני שהוא כיהודי, אלא שזהו הגוי היחיד שניתן להחיל כלפיו איסור אונאה (כמובן אנו עוסקים כאן רק באונאת דברים). אם כן, הסוברים שאיסור זה חל גם על גר תושב למעשה רואים בו איסור כולל, שחל גם ביחס לגויים. וזה תואם לנימוק העולה מפשט לשון התורה, וכנ"ל.

היחס בין האיסור למצווה

החינוך במצווה תלא (=מצוות אהבת הגרים) כותב:

ועובר עליה ומצער אותם או שמתרשל בהצלתם או בהצלת ממונם או שמקל בכבודם מצד שהם גרים ואין להם עוזר באומה, ביטל עשה זה. ועונשו גדול מאד, שהרי בכמה מקומות הזהירה תורה עליהם. ויש לנו ללמוד מן המצוה היקרה הזאת לרחם על אדם שהוא בעיר שאינה ארץ מולדתו ומקום משפחת אבותיו, ולא נעביר עליו הדרך במצאנו אותו יחידי ורחקו מעליו עוזריו, כמו שאנו רואים שהתורה תזהירנו לרחם על כל מי שצריך עזר, ועם המדות הללו נזכה להיות מרוחמים מהשם יתברך, וברכות שמים ינוחו על ראשנו. והכתוב רמז טעם הציווי באמרו כי גרים הייתם בארץ מצרים, הזכיר לנו שכבר נכוינו בצער הגדול ההוא שיש לכל איש הרואה את עצמו בתוך אנשים זרים ובארץ נכריה, ובזכרנו גודל דאגת הלב שיש בדבר וכי כבר עבר עלינו והשם בחסדיו הוציאנו משם, יכמרו רחמינו על כל אדם שהוא כן.

לכאורה היה עליו לדבר על מי שאינו אוהב את הגר, ולא על מי שמצער אותו, שכן זה שייך ללאו ולא לעשה. מדברי החינוך עולה כי שתי המצוות הללו הן ניגודים מקבילים: מי שעובר על הלאו גם מבטל את העשה, ולהיפך (בתחילת המצווה הוא מפרש שאהבת הגר היא לא לצער אותם ולגמול עימהם חסד). כך גם עולה

מהמקור שהוא מביא, "כי גרים הייתם בארץ מצרים", שנאמר על הלאו ולא על העשה.²

מניסוח המצווה נראה שבעל החינוך רואה את המצווה כמצווה שמורה לנו על התנהגות ולא על רגש כלשהו. גם מצוות העשה לא מורה לנו על רגש של אהבה, אלא על איסור לצער וחובה לגמול חסד. הדבר מזכיר לנו את ההוראה של הלל הזקן (ראה גם בבבלי שבת לא ע"א, שם לא מופיע הפסוק):

ואהבת לרעך כמוך. מכאן אמרו הלל הזקן דעלך סאני לחברך לא תעביד. אני ה'. כל דבר המסור ללב נאמר בו אני ה':

גם הוראה זו היא תרגום מעשי של מצווה שנראית פונה אל הרגש. מאידך, הסיימת של המדרש מראה שמדובר על מצווה המסורה ללב.

ניתן להבין מכאן שהמצווה היא אכן חובת הלבבות (=כלומר מצווה שמוטלת על הרגש), אך אנו מחוייבים גם להשלכות המעשיות שנגזרות מהרגש הראוי, והפוסקים דרכם לעסוק במעשים ולא ברגשות ובתחושות. מכאן ייתכן שגם החינוך בקטע הקודם אינו מתכוין לומר שאין חובה לאהוב את הגר בלבנו, אלא רק להגדיר את ההשלכות המעשיות של החובה הזו.

דוגמא דומה מהרמב"ם בהל' אבל³

תופעה דומה אנו מוצאים בתחילת פי"ד מהל' אבל ברמב"ם:

מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, וליילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות.

בדברי הרמב"ם הללו קיימת לכאורה סתירה: מחד, הוא קובע שכל המצוות המעשיות הן מדברי סופרים. מאידך, הוא אומר שמצוות אלו הן בכלל "ואהבת לרעך כמוך", שהיא מצווה מן התורה. דומה כי ההסבר לכך הוא שהחובה הבסיסית היא לאהוב את הרע בלב, אך חכמים חייבו אותנו לגזור מכך השלכות מעשיות: ללוות את המת, להכניס כלה וכדו'. מי שיכניס כלה ולא יאהב אותה בלבנו, לא קיים את העשה דאורייתא אלא רק את המצווה דרבנן. אך מי שיכניס

² ראה תופעה דומה בספרא קדושים ג, פרק ח.

³ ראה על כך במאמרנו לפרשת תולדות, תשסז. שם עמדנו על דברי הרמב"ם מבחינת היחס בין דרבנן לדאורייתא דרך סוגים שונים של קשרי הסמכה משפטיים.

אותה ויאהב אותה בלבו יקיים את שתי המצוות גם יחד.

הרובד הרגשי שבלאו

ראינו שבבסיס החובות המעשיות שנכללות בעשה לאהוב את הגר (לגמול עמו חסד וכדו'), מצויה מצווה שמוטלת על הלב (=לאהוב אותו). מה בדבר מצוות ה"ל", שלא לאנות אותו? האם גם בבסיסה עומד רובד רגשי-מידותי שמוטל על הלב? לכאורה זהו איסור לשנוא אותו, אך התורה אינה מגדירה זאת כך. אין איסור לשנוא גר, אלא רק מצוות עשה לאהוב אותו. נראה שגם ההשלכות השליליות (האיסורים) נגזרים מאותו רובד מידותי חיובי: החובה לאהוב את הגר מכילה חיובים משני סוגים: חובה לסייע לו, שהיא מצוות עשה, ואיסור לאונות אותו, שהוא לאו. אך אם באמת המצווה הבסיסית היא חובת הלבבות ולא המצווה המעשית, אזי לא ברור מדוע מי שמצער את הגר עובר על לאו? לכאורה הוא רק מבטל עשה?

יתר על כן, בניגוד למה שראינו בהל' אבל שחכמים הם אלו שלמדו את החובות המעשיות והטילו אותן עלינו, כאן התורה עצמה דורשת זאת מאיתנו. אין ברמב"ם ניסוח שהחובות הללו הן 'מדברי סופרים'. משמע שהחובות הללו הן פירוש החובה מן התורה עצמה.

אם כן, נראה כי משני הקשיים הללו עולה כי התמונה לגבי החובות שלנו כלפי הגר היא שונה. אכן החובה שבלב (לאהוב אותו) אינה מצווה של ממש. המצוות הפורמליות הן הלאו והעשה המעשיים. החובה שבלב היא כעין טעמא דקרא, כלומר מטרתן של שתי המצוות הללו, והיא אכן משותפת לשתייהן.

דוגמא לדבר הבאנו במאמר לפרשת בראשית, תשסז, בפרק ד בדוגמא של מצוות צדקה. הרמב"ם בלאו רלב (שלא לקפוץ את ידינו מאביון שמבקש) מביא שעניינה של המצווה היא שלא נקנה את מידת הכילות. לעומת זאת, בעשה קצה הרמב"ם כותב שהמצווה היא למען העני, שירחב לו. אם כן, בצדקה ישנה כפילות דומה בין הלאו לבין העשה, ושם הרמב"ם עצמו מבחין שהלאו הוא חובת הלבבות (כלומר מצווה שפונה לרגש, ומטרתה היא תיקון המידות) והעשה הוא מצווה מעשית.

יש לציין כי שם הרובד הרגשי הוא שלילי (אנו לא מצוים להיות רחבי לב, אלא יש איסור להיות כיליי), ואילו במקרה שלנו נראה שהוא חיובי (יש חובה לאהוב

אותו ולא איסור לשנוא אותו, וכן"ל). אם כן, ייתכן שגם כאן ניתן להסביר באופן דומה, שאחת המצוות היא ביטוי לחובה לאהוב, והשנייה היא מצווה מעשית. אמנם בגלל ההבחנה עליה עמדנו כאן (=אופי הרובד הרגשי של המצווה) נראה שכאן היחס הוא הפוך: העשה הוא ביטוי לחובת הלבבות, והלאו הוא מצווה מעשית. ועדיין הדברים צל"ע.

סתירה לכאורה בדברי ה'חינוך'

בהמשך הקטע שהבאנו למעלה, **החינוך** מסביר שיש ללמוד מכאן לא לצער אף אדם שאינו בעיר מולדתו, ולכאורה נראה כי הוא מדבר על כל אדם. דברים אלו לכאורה סותרים את דבריו לעיל (באותה מצווה עצמה) שהאיסור הוא רק כלפי גר ממש.

אך כבר **המנ"ח** על אתר מעיר כי ברור שאין כוונתו לאמירה הלכתית, אלא רק להדרכה מוסרית. המצווה חלה רק על גר במובן ההלכתי, וה**חינוך** לא מתכוין להרחיב אותה ברמה ההלכתית אלא רק לומר מה ראוי ללמוד מכאן.

כפילויות במצוות אלו

ראינו בחינוך שהמצווה מוטלת על הלב, לאהוב את הגר, וממנה נגזרות השלכות מעשיות לשני הכיוונים: מצוות עשה לסייע לו לגמול עמו חסד, ולאו שלא לצער ולאונות אותו. כבר הערנו כי מהגדרותיו של בעל **החינוך** עולה שישנה כפילות בין העשה לבין הלאו. התוכן המעשי שלהם הוא חופף.

אמנם כפילות זו אינה נראית בעייתית, שכן הרמב"ם קובע בשורש השישי שאנו מונים לאו ועשה גם אם התכנים המעשיים שלהם חופפים (ראה על כך במאמרנו לפרשת יתרו, תשסז). אך הכפילות בין העשה לגבי כלל ישראל והעשה לגבי הגרים אומר דרשני, ואנו נעסוק בזה בפרק הבא.

ב. על מהותן של מצוות האהבה בהלכה

אהבת הגר ואהבת הריע

הזכרנו שה**חינוך** במצוות סג ותל"א מקשה מדוע נדרשת מצווה מיוחדת לאהבת הגר, או איסור מיוחד לאונות גר, בעוד שמצוות אלו נכללות במצוות המקבילות לגבי כל ישראל? לדוגמא, החובה לאהוב כל אדם מישראל כוללת גם את החובה

לאהוב את הגר.

נעיר כי קושיא זו עולה אך ורק לשיטת ה**חינוך** וסיעתו, לפיה ה'גר' האמור באיסור לאונות הוא אותו גר שנאמר בחובה לאהוב. לשאר השיטות כמובן לא קשה מאומה, שכן אין כפילות בין המצוות. גם לפי הערת המנ"ח שהובאה לעיל, לפיה החלוקה בין אדם שמקיים מצוות לאדם שאינו מקיים אותן קיימת רק ביחס לאיסור לאונות ישראל אך לא ביחס לאיסור לאונות גר, לכאורה מתיישב הקושי (שכן האיסור לאונות גר נדרש כדי ללמד שיש איסור גם בגר שאינו מקיים מצוות). אך דווקא מכאן נראה להוכיח מלשון ה**חינוך** שהוא כנראה לא סובר כך.⁴

ראינו שה**חינוך** מביא שני הסברים, שהצד השווה לשניהם הוא שיש עניין מיוחד באהבת הגר ובעייה מיוחדת באונאתו. הסברים אלו אמנם מנמקים מדוע חשוב להדגיש את החובות הללו ביחס לגרים, אך בהחלט לא עונים על הקושי המהותי. עדיין המצוות הללו כלולות במצוות של אהבת ואונאת יהודי רגיל, ואין בתוכן משהו ייחודי שמצדיק לקבוע אותן כמצוות נפרדות. לאור הסבריו של ה**חינוך** היינו מצפים שהתורה תדגיש את חשיבותן של החובות הללו ביחס לגרים, אך אין בכך כדי לבאר מדוע מוני המצוות רואים בהן שתי מצוות עצמאיות.

קושיית בעל ה'פחד יצחק'

ר' יצחק הוטנר (=רי"ה), בספרו **פחד יצחק** על פסח (סי' כט), מקשה את הקושיא הזו, והוא מציע לה יישוב מעניין מאד. הוא פותח בציטוט מהרמב"ם, הל' דעות פ"ו ה"ג-ד:

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך, לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממונו עצמו ורוצה בכבוד עצמו, והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא.

אהבת הגר שבא ונכנס תחת כנפי השכינה שתי מצות עשה, אחת מפני שהוא בכלל ריעים ואחת מפני שהוא גר והתורה אמרה ואהבתם את הגר, צוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת עצמו שנאמר ואהבת את ה' אלהיך, הקב"ה עצמו אוהב גרים שנאמר ואוהב גר.

⁴ אמנם זו אינה ראייה חד משמעית, שכן ה**חינוך** לא מתחשב בפרטי המצווה אלא קובע באופן כללי שיש כאן כפילות. יתר על כן, ייתכן שדווקא בגלל מה שה**חינוך** קובע שם, שיש צורך באיסור מיוחד על גרים, שכן הם יותר אומללים או שיש חשש שהם ישובו לסורם, משם גופא נובע החילוק שאיסור זה קיים גם כאשר הגר אינו מקיים מצוות.

הרמב"ם בה"ד מעיר במפורש על הכפילות הזו, אך בעינינו זו אינה קושיא אלא קביעה פשוטה. רי"ה מעיר שהרמב"ם מוסיף את ההשוואה לאהבת עצמו רק ביחס לגרים ולא ביחס לאהבת הריע. וכן התוספת שהקב"ה עצמו אוהב את הגר, שלא נאמרה לגבי אהבת ישראל הרגילה.

בסק"ד שם הוא מוסיף להקשות מכוח מה שכתב הרמב"ם בל"ת קע, לגבי אזהרה מלקיחת חלק בביזה, שנאמרה על שבת לוי ועל הכהנים, שגם הם נכללים בשבת לוי. על כך כותב הרמב"ם שם:

ואולי אתה תחשוב שאלו השני לאוין הנזכרים בכהנים שתי מצות ולפיכך ראוי למנותם, דע כי כשבאה האזהרה בכלל לכל שבת לוי הנה כבר נכנסו הכהנים בכלל ואמנם נכפל בכהנים לחזוק. וכן כל מה שדומה לזה מן הכלל והפרט אמנם נכפל לחזוק (עי' עמ' קנג וש"נ) או להשלים הדין (עי' רמב"ן ל"ת שח וש"נ) כשלא יהיה הדין שלם מן האזהרה האחת. ואלו מנינו אמרו לאהרן בארצם לא תנחל ונחלה לא יהיה לך בתוכם תוספת על אמרו לא יהיה לכהנים הלויים וכו' הנה היה מתחייב גם כן לפי זה ההקש בעצמו שנמנה איסור הגרושה והחללה והזונה על כהן גדול בשלשה לאוין חוץ מהשלשה לאוין (קנח - ס) שבאו בכל כהן בכלל בין גדול בין הדיוט. ואם יאמר אומר כי כן גם כן יהיה ראוי שימנו, הנה נאמר לו כי בהכרח יהיה כהן גדול בגרושה חייב שתים, אחת משום שהוא כהן והגרושה אסורה עליו ושנית משום שהוא כהן גדול והיא גם כן אסורה עליו בלאו אחר, וכבר התבאר בגמר קדושין (עז א) שאינו חייב אלא אחת. הנה כבר התאמת שהאזהרה שהיא בכלל לבד היא שתמנה ומה שיבא באותו הענין בעצמו אזהרה אחרת על הייחוד אמנם הוא ללמד משפט מן המשפטים או להשלים הדין כמו שבארנו במצות קס"ה מאלו המצות. ומזה המין בעצמו האזהרה שהזהיר הכהנים (ר"פ אמור) לא יקרחו קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו ובבשרם לא ישרטו שרטה. ואלו השלשה לאוין בעצמם כבר קדמו לכל ישראל בכלל ואמר (קדושים יט) לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית, ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת (ראה יד), ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם (קדושים יט). ואולם נכפלו בכהנים להשלים הדין לבד כמו שהתבאר בסוף מכות (כ א) כשבארו משפטי אלו השלש מצות. ואילו היו לאוין מיוחדים בכהנים ולא יהיו להשלים דין אבל מצות בעצמן היה הכהן חייב על כל מעשה מהם שתי מלקיות, מצד שהוא ישראל ומצד שהוא כהן, ואין הענין כן, אבל מלקות אחד לבד כשאר ישראל כמו שהתבאר במקומו (עי' ל"ת מד - ה ולק' קעא).

והבין זה השרש ושמרהו:

הרמב"ם מאריך לבאר שכאשר קיימות שתי אזהרות או מצוות שהאחת נאמרה

לקבוצה כלשהי והשנייה לתת-קבוצה שלה, אין למנות את שתיהן, שכן השנייה

נכללת בראשונה. אם כן, גם בנדון דידן היינו מצפים שלא תימנה מצוות אהבת הגר.

הקדמה: מהות מצוות האהבה

ועל כך עונה רי"ה בהקדמה לגבי מהות מצוות האהבה בהלכה:

ובכדי להסביר דבר זה נחזה אנן אותו הציור בצד האהבה. דהיינו דראובן אוהב את שמעון ושמעון באמת בן ברית [=יהודי], אלא שראובן טועה בו וחושבו לאינו בן ברית. האם נימא דראובן קיים ע"י זה מצוות אהבת רעים? בודאי שאין הדבר כן. מפני שכל אהבה יש לה טעם, וגם הטעם של האהבה נכנס בכלל המצווה של אהבת רעים. כלומר דאין המצווה של אהבת רעים מתפרשת שיאהב אדם שהוא מישראל, אלא שיאהב אדם מישראל מפני שהוא ישראל. דגם טעם האהבה נכנס בכלל המצווה. פירוש הכתוב "ואהבת לרעך" הוא שתאהב אותו דווקא בשביל שהוא רעך.

וממילא נמצא לפי זה דאם ראובן אוהב אדם מישראל ואינו מכיר בו שהוא ישראל הרי סיבת אהבה זו אינה בהישראליות של הנאהב דהוי אהבה סתם מבלי הטעם הנדרש במצווה זו, וממילא אין מצוות אהבת רעים מתקיימת ע"י אהבה זו. והוא הדין גם לאיך גיסא, בצד השנאה...

רי"ה מסביר שאין מצווה לאהוב אדם מישראל, אלא המצווה היא לאהוב אותו מפני שהוא מישראל. במצוות האהבה, טעם המצווה הוא חלק מגדר המצווה עצמה. מי שאוהב את ראובן בלי שהוא יודע שראובן מישראל, לא קיים מצוות אהבת ישראל ב'מתעסק', אלא הוא כלל לא קיים אותה.

המשנה במסכת אבות (ה, טו) אומרת:

כל אהבה שהיא תלויה בדבר בטל דבר בטלה אהבה ושאינה תלויה בדבר אינה בטלה לעולם איזו היא אהבה התלויה בדבר זו אהבת אמנון ותמר ושאינה תלויה בדבר זו אהבת דוד ויהונתן:

למעשה, במונחי המשנה הזו מצות האהבה דורשות אהבה שהיא תלויה בדבר, בתכונה כלשהי של הנאהב. בדרך כלל, באהבה כזו אם בטל דבר בטלה אהבה. אמנם היותו של מישור גר או יהודי אינה יכולה להתבטל, אבל עדיין במישור המהותי מדובר כאן באהבה שהיא תלויה בדבר.

הסבר הכפילות

כעת נוכל להבין את הכפילות במצוות האהבה שעליה העיר רי"ה, ואת שאר הערותיו בלשון הרמב"ם. המצווה לאהוב אדם מישראל היא מפני שהוא מישראל. המצווה לאהוב את הגר היא מפני שהוא נכנס תחת כנפי השכינה, כלומר מפני שהוא התגייר. אם כן, אין כאן כפילות כלל ועיקר. מי שיאהב גר מפני שהוא אדם מישראל קיים רק את מצוות אהבת ישראל אך לא את מצוות אהבת הגר. ולהיפך, מי שאהב אותו מפני שהוא גר, לא בהכרח קיים את המצווה של אהבת ישראל.

רי"ה מוסיף ואומר שאמנם במקרים רבים התורה נוהגת לחבר את הגר ליתום ולא למנה, שכן כולם גלמודים ומסכנים. אך לגבי מצוות האהבה אין חיבור כזה, שכן אהבת הגר היא מפני שהוא גר ונכנס תחת כנפי השכינה, וזה לא שייך ביתום ולא למנה. לעיל דייקנו זאת מלשון הפסוק עצמו (שלגבי יתום ואלמנה ציווה ציווי מעשי, ולגבי הגר ציווה על אהבתו. וכן ביחס של הקב"ה אליהם, שלגבי יתום ואלמנה כתוב שהוא עושה את משפטם, ולגבי גר כתוב שהוא אוהב אותו).

בכך מסביר רי"ה את התוספת ברמב"ם שדווקא לגבי אהבת הגר הוא מוסיף שהקב"ה אוהב אותו, ולא רק עושה לו משפט, ובזה הוא חלוק מיתום ואלמנה (שלגביהם מדובר על אהבת האומלל והמסכן ולא על אהבת המעלה). והוא גם מוסיף שיש לאהוב אותו כמו את הקב"ה עצמו, שכן כמו שאהבת ה' היא אהבת המעלה - הוא הדין לאהבת הגר צריכה להיות מחמת מעלתו.

הבעייתיות שבמצוות כאלו

יש לציין כי מדברי רי"ה עולה בבירור שמצוות האהבה הן חובות הלבבות ולא מצוות על צורות התנהגות (=חובות האיברים) שמבטאות רגשות. אם המצווה היתה רק במישור המעשי: לסייע ולא לצער בלבד, אזי שוב לא היה מקום להבחין בין אהבת הגר שבאה משום שהוא גר לבין אהבת הרע שבאה משום שהוא רענו. הסבר זה מניח שבמצוות האהבה החובה היא על הלב, בדיוק כפי שראינו לעיל. מאידך, דווקא לאור הדברים הללו עולה קושי אחר. רבים הקשו כיצד ניתן לצוות על רגשות, כמו אהבה? לכאורה הרגש הוא אינסטינקט, והוא אינו מסור בידינו. יש שביארו בזה את הניסוח של הלל הזקן שמפרש את המצווה לאהוב

את הריע כאיסור לעשות לו מה שלא הייתי רוצה שיעשו לי. הוא מתרגם את חובת הלב לחובות האיברים. אך מסקנתנו כאן היא שהאהבה המצווה היא חובת הלבבות, ועל כן הקושי מתעצם.

התמונה שהוצגה כאן מציעה לכאורה פתרון לקושי הזה. מן התמונה שהוצגה למעלה עולה כי מי שאהב את ראובן בלי מודעות לכך שהוא מישראל, לא קיים את מצוות אהבת הריע. מדוע לא? כנראה שזה פשוט מפני שהוא לא אהב את האובייקט הנכון. המצווה היא לאהוב את הישראליות שבראובן ולא אותו עצמו.

כעת הקושי שהעלינו מתקנה מאד. החובה היא לאהוב ערך ולא לאהוב אדם. המצווה מחייבת אותנו לאמץ ערכים ושייכים ולא אנשים. קשה לאהוב אדם שאיני אוהב, אבל לאהוב אדם מפאת ישראליותו זהו ציווי מובן יותר. אמנם עדיין קשה לקיים אותו, אך ניתן להבין שהדבר אפשרי, ולכן גם בר ציווי.

ועדיין אהבה לאדם

אמנם יש לדון לפי זה במי שאוהב את הישראליות של ראובן, אבל את ראובן כאדם הוא אינו אוהב כלל. האם הוא קיים מצוות אהבת ישראל, או שמא האהבה בסופו של דבר צריכה להסתיים באהבה לאדם? מכמה וכמה מקורות עולה בבירור שהחובה לאהוב את הריע מתייחסת לאנשים, ולא רק לרעיונות וערכים. לכן, בפשטות, מסתבר יותר כאופן השני.⁵ אם כן, כיצד נכנסת הסיבה של האהבה לגדרי המצווה עצמה? אם המצווה היא לאהוב את ראובן עצמו, ורק הסיבה היא שהוא מישראל, אז לכאורה זהו רק טעמא דקרא.

דומה כי כוונת רי"ה היא לומר שמצווה זו עוסקת בתהליך כולו. גם הסיבה לאהבה היא חלק מהגדרת המצווה עצמה. כלומר המצווה היא לאהוב את ראובן מפני שהוא מישראל. התהליך מסתיים באהבה לאדם, אך הסיבה לאהבה נכללת גם היא בקיום המצווה.

ומה קורה כאשר יש לו אישיות מושחתת שאינה ראויה לאהבה? או שסתם אין בליבי אהבה אליו כאדם? לכאורה עליי להתגבר על הנטייה הזו, ובכל זאת לאהוב אותו. אלא שהאהבה הזו אינה צריכה לכסות על הפשעים (בבחנית "על כל פשעים תכסה אהבה"), אלא היא צריכה להתרחש על אף המודעות לפשעים, בגלל שהוא מישראל. זו תמצית ראיית המצווה הזו כמצווה על התהליך כולו.

⁵ ידועה ההלצה על מי שאוהב את כלל ישראל אהבת נפש, ורק עם הפרטים יש לו בעיות, ואכ"מ.

אפשר שיש כאן גם פתרון לבעייה כיצד ניתן לצוות על אהבה לאדם. זו אינה רק אהבת ערך, כפי שרצינו לומר למעלה. זוהי אהבה לאדם. אולם הקושי לאהוב בדרך כלל נובע מתכונות שליליות שונות שקיימות בו, ועל אלו אנו מצווים להתגבר בשם שיוכו לכלל ישראל. זהו לא רק גדר המצווה, אלא זוהי גם הדרך להצליח לבצע את החובה הנפשית הקשה הזו.

ג. אהבה - בין רגש לשכל

מבוא

מצוות הנוגעות לאהבה, כמו גם למצבים ופונקציות נפשיות אחרות, מעוררות את השאלה האם אכן הציווי מופנה אל הרגש או אל השכל. גם אם ענינו על הקושי שעלה בפרק הקודם, כיצד ניתן באופן מעשי לצוות ולשלוט על רגשות, נותרת השאלה האם אכן יש לתורה עניין בציווי על רגשות. האם התורה רוצה מאיתנו שתהיינה לנו תחושות כלשהן? הרי רגשות אינם אלא מצב נפשי. בפשטות נראה שהתורה אמורה לצוות אותנו על מעשים ועל ערכים, ולא על רגשות. על כן, היינו מצפים שהתורה תצווה אותנו על הכרה בערך של ישראל שנובע ממעלתם, כלומר במובן שכלי כלשהו למונח 'אהבה', ולא על רגש האהבה עצמו. ומכיוון נוסף, דומה כי הציווי שמורה לנו לאהוב אינו פונה רק לרגש. האפשרות שלנו לקיים ציווי על אהבה נובעת מן העובדה שמעורבות כאן גם פונקציות נפשיות אחרות, מעבר לרגש. מידת השליטה שלנו ברגש נובעת מכך שהשכל והרצון שולטים ומכוונים את הרגשות שלנו, ולכן סביר כי הציווי ההלכתי פונה בעיקר אליהם.⁶

דוגמא אחרת שתחדד את נושא הדין, ותראה שהוא לא נוגע רק במצוות האהבה, אלא יש לו אופי כללי יותר, היא חובת הביטחון בקב"ה. לא ניכנס כאן למקורה של החובה הזו, וגם לא לגדריה (הסבוכים מאד),⁷ אלא רק נעלה הרהור לגבי אופייה. מקובל שחובת הביטחון תלויה בדרגתו הרוחנית של האדם. ככל שהוא ברמה רוחנית גבוהה יותר, כך נדרש ממנו ביטחון חזק ומקיף יותר בקב"ה. אחת ההשלכות היא האם על יהודי מאמין שחלה ללכת לרופא, או שמא עליו לסמוך על הקב"ה ולהשאיר בידיו את רפואתו. טענה רווחת היא שאם אכן הוא מאמין בכך שהקב"ה הוא המרפא אותו, אזי מותר לו, ואולי אף חובה עליו (יש ניסוחים שונים בראשונים ובאחרונים בשאלה זו), לסמוך על רפואת ה'. השאלה היא מה לגבי יהודי שמאמין באמונה שלמה בכך שהקב"ה הוא רופא כל בשר, אבל הוא לא מפנים זאת ברמה הרגשית-חוייתית, האם הוא אמור לנהוג כבעל

⁶ ניתן אולי לנסח זאת כך: הציווי אמור לפנות למנגנוני השינוי, כאשר מגמת הציווי היא רגש האהבה עצמו. זוהי מטרת הציווי, אך לא הגדר ההלכתי שלו. וראה במאמרנו לפרשת בראשית, תשסז, בדיון על טעמא דקרא.

⁷ נעיר כאן כי עצם ההנחה שחלק מהביטחון הוא שהקב"ה אמור לרפא אותנו ולא הרופא, היא עצמה בעייתית מאד. אנו מניחים את ההנחה הזו כאן רק לצורך ההדגמה של הדילמה השכלי-רגשית. ראה לעניין זה הערה במאמרנו לפרשת פנחס, תשסז, ואכ"מ.

ביטחון גמור (על אף הפרפורים והחששות שישררו בלבו, עליו להשליט את השכל על הרגש), או שמא הגדר תלוי במצבו הנפשי ולא ברמת ועוצמת אמונתו השכלית. ייתכן שאדם שמאמין בקב"ה בשכלו עדיין חש פחד מהתנהגות שנמנעת מהליכה לרופא. האם יהודי כזה נחשב כמאמין גמור ושלם ולכן עליו להתגבר ולא ללכת לרופא, או שמא החובה הזו תלויה במישור החווייתי ולא במישור השכלי? עד כאן שאלנו למה מכוונת המצווה: לשכל או לרגש? אך ניתן לשאול יותר מכך: האם המצב הנפשי של אהבה בעצמו הוא אכן רגש גרידא? האם אין גם ממדים נפשיים נוספים מעורבים בו? בפרק זה ננסה לבחון, בקצרה ובאופן לא ממצה, את השאלה הזו לגבי מצוות האהבה, ולראות כמה מהשלכותיה.

אהבת יעקב לרחל

ישנו פסוק אשר מתאר את אהבתו של יעקב אבינו לרחל. לאחר שנגזר עליו לעבוד עוד שבע שנים נוספות כדי לזכות לשאת אותה לאישה, מתארת התורה את תחושותיו (בראשית, כט, כ):

וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב בְּרַחֵל שִׁבְעַ שָׁנִים וַיְהִי בְעֵינָיו כִּימִים אֶחָדִים בְּאַהֲבַתוֹ אֶתָּה:

הדבר המפתיע ביותר ביחס לפסוק הזה הוא שמפרשי המקרא הקדמונים אינם מעירים עליו. נראה כי הוא מתקבל אצלם בשוויון נפש. לעומת זאת, לגבי קורא בן זמננו הוא נראה תמוה מאד, ודורש הסבר. אם אכן יעקב כל כך אוהב את רחל, מדוע עבודה של שבע שנים נראית בעיניו כימים אחדים? אנחנו מכירים תופעה הפוכה: מי שאוהב מישהי ומחכה שנים כדי לשאת אותה, כל יום נראה בעיניו כמו נצח.

תשובה ידועה לשאלה זו,⁸ היא שאנחנו כנראה מכירים בעיקר אנשים שאוהבים את עצמם, ולא את זולתם. כאשר גבר רוצה לשאת אישה, והוא אינו יכול לחכות להתגשמות מאווייו, הדבר קורה בגלל שהוא בעצם רוצה אותה לעצמו. הוא עצמו מצוי במרכז, והתאוה לממש את רצונותיו היא אשר ממריצה אותו, ונוטלת ממנו את הסבלנות. אולם יעקב אבינו אהב את רחל, ולא את עצמו. מבחינתו, אם זהו הדבר הנכון, אז לא בוער לו כלום. הוא עובד עבורה, ושבע השנים נראות בעיניו כימים אחדים.⁹

אצל הפרשנים הקדומים הדבר הזה נראה ברור. הם לא שואלים מאומה על

⁸ היא מסתובבת ב'עולם', אולם מקורה אינו ידוע לנו.

⁹ קשה להימלט מהאסוציאציה למערכון של 'הגשש החיזור', שם שואל מישהו: דייג אוהב דגים? אם כן, אז למה הוא אוכל אותם? התשובה הברורה לכך היא: הוא אולי תאב לדגים, אולם הוא אוהב אך ורק את עצמו.

הפסוק הזה, שכן הם תופסים את מושג האהבה כך באופן פשוט וטבעי. אנחנו רגילים למושג אחר, ובטעות אנחנו מחליפים אותו עם אהבה, ולכן התיאור הזה לא נראה בעינינו הולם. אנחנו מדברים על תאוה, על רצון השתלטות וכיבוש (לאו דווקא במובן הכוחני, אלא יותר במובן של בעלות), ולא על אהבה. הרצון להשתלט אינו נותן לנו מנוח, ואין לנו סבלנות לחכות למימוש. זוהי דרכו של יצר. אולם האהבה הטהורה היא משהו שהוא לא רק יצרי, אלא גם שכלי-רצוני. זהו כוח מתון ושליי יותר, ולכן הוא ניחן גם במידה רבה יותר של סבלנות.

תאוה ואהבה

מושג האהבה נדון אצל כמה וכמה פילוסופים,¹⁰ ולא נעסוק בו כאן בפירוט. עיקר הטענה שמקובלת על רובם היא שהאהבה היא היפוך של התאוה. האהבה מעמידה את הנאהב במרכז (זהו תהליך צנטריפוגלי), והכל נעשה עבורו. והתאוה היא העמדת עצמי במרכז (תהליך צנטריפטלי), והכל נעשה עבורי. הפעילות עבורי היא יצר, בעוד שהפעילות עבור מישהו אחר אינה יכולה לבוא מיצר גרידא (על כך אמרו חז"ל: "אין אדם חוטא ולא לו"), והיא כנראה באה גם ממקור אחר, גבוה יותר.

מכאן ניתן לגזור הבדל נוסף. תאוה היא אינסטינקט. רגש שמתעורר בנו על ידי השפעה מבחוץ (המטפורה המיתולוגית על חיצי של קופידון מתארת זאת היטב. אנו נפעלים מבחוץ, על ידי מישהו שיוורה בנו חץ ומעורר אותנו). לעומת זאת, אהבה היא הכרעה של האדם האוהב. אמנם היא קשורה גם לאובייקט חיצוני, אולם היא לא נפעלת על ידו. יש לה נשוא, שכלפיו היא פונה, אולם הפועל כאן הוא האוהב ולא הנאהב. הוא אקטיבי ולא פסיבי. אם כן, ישנו רכיב הדומה להכרעה, או לשיקול דעת, שמעורב בתהליך הזה. זה אינו אינסטינקט גרידא. אולי בזה נוכל להבין מדוע ניתן בתרבות שלנו (על אף שהמקורות לכך הם בעיקר נוצריים) ערך כה נשגב וייחודי לאהבה ולהגשמתה. הן באהבת איש ואישה, הן באהבת הורים לילדיהם, והן באהבה בין שני חברים (ערך החברות). אם היה מדובר כאן באינסטינקט גרידא, התופעה הזו היתה בלתי מובנת לחלוטין. ברור שאנו רואים כאן ערך כלשהו, כעין מימוש צו שמוטל עלינו. לגבי תאוה הדבר כלל לא ניתן להיאמר. שם זהו אינסטינקט, שאמנם התעורר בנו בצורה כלשהי, אולם הוא לא שונה מהותית מתאוה לממון. מדוע לא נראה ערך במימוש התאוה

¹⁰ ראה לדוגמה, דון יהודה אברבנאל, שיחות על האהבה, תרגום: מנחם דורמן, מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ג. וכן מסות על אהבה, חוסה אורטגה אי גאסט, תרגום: יורם ברונובסקי, כתר, ירושלים 1985.

לממון? התשובה היא לא רק מפני שהתוכן הוא שלילי, אלא גם מפני שזהו יצר, או אינסטינקט.

זוהי גם הסיבה לכך שהתורה מצווה אותנו מצוות שונות על אהבה. זוהי פעילות שיש בה מימד קוגניטיבי, ושיקול דעת. כוח הבחירה רלוונטי לגביה, ולכן יש טעם לצוות עליה. אם כן, אהבה (ובפרט אהבת ה') קשורה לרצון ולחכמה.

בין הוליווד לבעל 'התניא' (להבדיל)

אמנם ישנה אצלנו תחושה שהאהבה אינה תלויה בנו. זהו מין זיק, או ניצוץ, שפוגע בנו ומעורר אותנו בעל כורחנו. תפיסה זו היא תוצאה של הרבה שטיפת מוח הוליוודית, שהיא הרסנית ומעוותת בכמה היבטים. למעשה, זוהי תאוה ולא אהבה. אמנם, ההבחנה בין המושגים והתהליכים היא קשה, בעיקר מפני שחלק חיוני וחשוב באהבה (לפחות בין איש ואישה) הוא הרכיב הגופני יותר, היצרי, שקשור גם לתאוה. אולם חשוב לעשות את ההבחנה וההיררכיה בין הרכיבים השונים. באדם בו שלטת הנפש האלוקית (במונחי בעל 'התניא'), התאוה היא מכשיר שנועד לשרת את האהבה, ולא להיפך. באדם (או עולם) שנשלט על ידי נפש חיונית-בהמית, המצב הוא הפוך.

באהבה שמתרחשת לא על רקע זוגי, כמו אהבת הורים לבניהם, או אהבת האלוקים, כלל אין רכיב של תאוה. אמנם, גם בדוגמאות האלו ישנם לעיתים רכיבים יצריים-אינסטינקטיביים מסוימים, אך הם אינם ממצים את האהבה כולה. בעל 'התניא' כותב בכמה מקומות שאהבה אמיתית (לפחות ביחס לקב"ה) מורכבת מרכיבי מוח ורכיבי לב גם יחד.

אהבת ה'

והנה אנו מוצאים ברמב"ם, הל' תשובה (פ"י, ה"ג), את התיאור הבא:

וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה רבה עזה עד מאד. עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד, כאילו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אישה שהוא שוגה בה תמיד. בין בשבתו בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה. יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד, כמו שציוונו: 'בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'. והוא ששלמה אומר דרך משל 'כי חולת אהבה אני'. וכל שיר השירים משל הוא לעניין זה.¹¹

¹¹ ראה לעניין זה את הפתיחה של הרב סולובייצ'יק למאמרו וביקשתם משם.

הרמב"ם דורש מכל מי שעובד את ה', ומקיים את מצוות אהבת ה', לשגות באהבתו תמיד, כמו באהבת איש לאישה. לכאורה, נראה מדברי הרמב"ם הללו שהאופי של האהבה, לקב"ה כמו לאישה, הוא רגשי, כפי שתיארנו למעלה לגבי התאוה. הוא מתאר זאת כרגש שאינו עוזב אותנו. האם הרמב"ם אינו מקבל את ההבחנה המוצעת כאן?

אם נשים לב, נראה שהרמב"ם מדבר על אהבה כלפי מושא כזה (אלוקים) שלגביו האהבה לעולם לא תוכל להתממש. הדרישה שלו אינה שנתאחד עמו (כביטויים של כמה מיסטיקנים), אלא 'שנשגה באהבתו תמיד', כלומר שהפעולות שלנו כולן ייעשו למענו. זהו כבר תיאור שמתאים מאד למה שראינו אצל יעקב אבינו ביחס לרחל. פעולותיו נעשו תמיד עבורה, מתוך אהבה לה, אולם לא היתה כרוכה בכך תאוה שמצפה בקוצר רוח למימוש בפועל, להשתלטות. אם כן, התיאור של הרמב"ם אינו סותר את ההבחנה שנעשתה כאן.

נציין שבהלכה א-ב שם, הרמב"ם קושר בפירוש את האהבה עם השכל והחכמה (לעומת היראה, שמבוססת על פחד, והיא בבחינת יראה רגשית-יצרית, בעלת ערך נמוך יותר):¹²

אל יאמר אדם הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל הברכות הכתובות בתורה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא.

אין ראוי לעבוד את ה' על דרך זה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים. ואין עובד את ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה.

העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר

¹² וראה עוד התייחסויות כאלו של הרמב"ם בפ"י, ה"ו מהלכות תשובה, ובהלכות יסודי התורה פ"ב, ה"ב ופ"ד, ה"ב, וכן במורה הנבוכים ח"ג, פנ"א. בכל המקומות הללו הרמב"ם מתאר את אהבת ה' כהכרה שכלית, או כנגזרת מהכרה שכלית. לעומת זאת, ישנם מקורות שבהם הרמב"ם מדבר על מקור שונה לאהבת ה', אף הוא שכלי: הכרת התורה ועקרונותיה. ראה בספר המצוות, עשה ג, וראה במורה הנבוכים בהמשך אותו פרק (דף תיא במהדורת הרב קפאח).

לדיון בשיטת הרמב"ם בנושא אהבת ה', ראה מאמרו של הרב שלמה אבינר, 'האם לימוד מדעי הטבע מביא לאהבת ה', בתוך צהר א, סתיו תש"ס, ובתגובות אליו בגיליון ב, חורף תש"ס. לעניין הקשר למדעי הטבע, ראה גם מאמרו של דרור פיקסלר ותגובת מ. אברהם, צהר ו, תשס"א.

בעולם, לא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה. אלא עושה האמת מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבוא בכלל.

בקטע זה ישנו גם תיאור של האהבה כמצב נפשי שאינו מותנה בדבר, כלומר עשיית המצוות שלא מפני שום סיבה חיצונית להן עצמן. הרמב"ם רואה את האהבה כפעולה ללא סיבה. האוהב הוא פועל, ולא נפעל, וזאת בניגוד לתאב, בדיוק כפי שתוארו לעיל.

לכאורה הרמב"ם מתאר כאן אהבה שאינה תלויה בדבר, בעוד שלמעלה תוארו את מצוות האהבה ההלכתיות כאהבה התלויה בדבר (בתכונות מסוימות של האובייקט הנאהב: יהדותו, היותו גר, אלוקים). אך ברור שאין הכוונה כאן לאהבה לשם אינטרס. האהבה אינה ליישות מצד עצמה אלא מצד היותה בעלת התכונה הראויה לאהבה. זה אינו אינטרס אלא שינוי המוטיבציה לאהבה ואולי אף נשוא האהבה (ראה בדיון לעיל, בשאלה האם בכלל יש חובה לאהוב את האובייקט עצמו או רק את התכונות הללו שלו).

הערה על פורמליזם הלכתי

הדברים הללו מעוררים קושי בעיני קורא בן זמננו. נראה שיש כאן מכניזציה של רגשות. התורה מצווה אותנו את מה ואת מי לאהוב, ולמעשה כמעט מרוקנת מתוכן את המושג 'אהבה' במשמעותו המקובלת במחוזותינו. אנו אמורים לאהוב תכונות ראויות ולא אנשים. האם אין כאן העתקה של הדיון למישורים טכניים מנותקים, במקום להשאיר אותם במישור האנושי האמוציונלי?

ראשית, עלינו לזכור שההלכה היא מערכת נורמטיבית. עניינה הוא חיובים ואיסורים, ולא חוויות וכדו'. על כן, אך טבעי הוא שהיא תתמקד בהטלת חובות טכניות. בשאלה האם אנחנו מותירים את החובות הללו במישור הטכני בלבד, או מרחיבים אותן גם למישורים חווייתיים, היא שאלה שאינה קשורה להלכה עצמה. ההלכה היא פורמליסטית מעצם הגדרתה, אך זה אינו אומר שהתורה היא פורמליסטית (כלומר עוסקת רק במישור הטכני הפורמלי).

יתר על כן, ראינו שאמנם ההתייחסות ההלכתית היבשה מוליכה אותנו להגדרת מצוות האהבה כחובות לאהוב תכונות ולא אנשים, אך לבסוף שללנו את ההגדרה הזו והגענו למסקנה שהיא בלתי סבירה. בסופו של דבר ההגדרה למצוות האהבה היתה חובה לאהוב אדם, או יישות, בגלל תכונה או מאפיין שלה. כל השרשרת (מהסיבה לאהבה אל המצב הנפשי כלפי האדם או היש המדובר) מהווה את קיום המצווה הזו. אם כן, גם בהלכה עצמה ישנם ממדים שאינם

פורמליים בלבד.

ובכל זאת, נושבת כאן רוח קרה משהו. אהבת ישראל, אהבת הגר ואהבת ה' הופכות להיות ערכים ומגמות במקום מצבים נפשיים ורגשיים...

הבחנה בין 'הלכה' לבין 'תורה'

אפשרות נוספת היא להבחין בין ההלכה לבין התורה. ההלכה כמערכת נורמטיבית קובעת את המסד היסודי שמחייב מבחינה פורמלית, ולכן היא בעלת אופי פורמלי. מעבר לה יכולים להיות מישורי התייחסות נוספים, מהם בעלי אופי רגשי או אחר. לדוגמא, ישעיהו לייבוביץ טען שמצוות תפילה היא לומר את המילים בלי כוונה (שהרי לשם רפואה עלינו ללכת לקופ"ח ולא לפנות לקב"ה), ולהתכוין לצאת ידי חובה ותו לא. כנגדו עולות טענות שרואות את התפילה כעבודה שבלב (ראה מאמרנו לפרשת תולדות, תשסז), כלומר שתפילה פורמלית היא חסרת ערך – "מצוות אנשים מלומדה". האמת בנויה מצירוף של שתי הגישות: המסד הבסיסי הוא התפילה מתוך מחוייבות עם כוונה לצאת ידי חובה, וזהו היסוד המחייב. מעבר לו יכולים להופיע מישורי התייחסות נוספים, רגשיים ואחרים, אלא שהם שייכים ל'קומה ב'.

דוגמא נוספת היא דברי בעל **אגלי טל** בהקדמתו, שם הוא שולל את העמדה הגורסת כי לימוד תורה מתוך הנאה אינו קיום של מצווה לשמה ולכן הוא חסר ערך. הוא טוען שבתפילה בכל בוקר אנחנו מבקשים מהקב"ה "והערב נא... את דברי תורתך בפינו", כלומר שיש לנו עניין בהנאה מהלימוד. לכן הוא מסביר שההנאה לא רק שאינה סותרת את מצוות תלמוד תורה אלא היא חלק ממצוות הלימוד עצמה.

אבל יש גם המשך לדבריו. בהמשך הוא מסביר שבאמת מי שלומד מתוך הרצון ליהנות, כלומר שבלי ההנאה הוא לא היה לומד, אכן אינו מקיים מצווה לשמה. כלומר ישנה מידה של אמת גם בדעה שהוא שלל. לפי בעל **האגלי טל** לימוד תורה בנוי כמודל בין שתי קומות: ראשית, לימוד מתוך מחוייבות, בלי תלות בהנאה. ובקומה ב יש לימוד שמלווה בהנאה (אך לא מתוך ההנאה כמוטיבציה יחידה). בדומה לשתי הדוגמאות הללו, ייתכן שגם מצוות האהבה הן כאלה: יש חובה פורמלית לאהוב ערכם מסויימים, וזאת אפילו בלי תחושות כלפי האדם שנושא אותם. בקומה ב יש עניין לרחוש אהבה גם לאדם עצמו, ולא רק לערכים שהוא מבטא. אך הקומות העליונות, שהן יותר רגשיות באופיין, לא תמיד כלולות ב'הלכה' (שהיא המסד הפורמלי הבסיסי), אלא רק ב'תורה'.

עוד על היחס בין רגש ושכל, ועל הדומיננטיות המתגברת של הרגש בעולם בן ימינו, ראה בספר השלישי בקוורטט של מ. אברהם, **אנוש כחציר**, שעומד לצאת לאור בקרוב בהוצאתנו, ואכ"מ.

מוסקנות

1. על פי התורה אין איסור לשנוא גר אלא רק מצוה לאהוב אותו. החובה לאהוב גר מכילה חיובים משני סוגים: חובה לסייע לו (עשה) ואיסור לאונות אותו (לא תעשה). הזכרנו שגם במצוות צדקה ישנה כפילות דומה. לגבי צדקה, הרמב"ם סבור שהלאו הוא חובת הלבבות הפונה לרגש, והעשה הוא מצווה מעשית. בנדון דידן המצב הוא הפוך: מצוות העשה היא ביטוי לחובת הלבבות, והלאו הוא מצווה מעשית.
2. ר' יצחק הוטנר מחדש בספרו שאין מצווה לאהוב אדם מישראל אלא המצווה לאהוב אותו מפני שהוא מישראל. הבחנה חשובה זו פותחת פתח להבנת המורכבות של המצווה הנדונה, ולהבחנות שונות ברובד המקראי והפרשני. מי שיאהב גר מפני שהוא אדם מישראל, קיים רק את מצוות אהבת אדם מישראל, אך לא קיים את מצוות אהבת הגר, ולהפך.
3. על פי ההבחנה דלעיל, לכאורה החובה היא לאהוב ערך ולא אדם. התורה מצווה אותנו לאמץ ערכים ושייכים ולא אנשים. לאהוב אדם שנוא מפאת שייכותו לעם ישראל, זהו צווי מובן יותר, אך שקשה לקיימו הוא עדיין צווי שאפשר לקיימו. אולם למסקנה לא סביר שמצוות האהבה כלל אינן מתייחסות לאדם עצמו.
4. האהבה מעמידה את הנאהב במרכז והכל נעשה עבורו. התאוה היא העמדת עצמי במרכז, הכל נעשה עבורי. הפעילות עבורי היא יצה, הפעילות עבור אחר מגיעה כנראה ממקור אחר שאינו יצרי. התורה אכן מצוה אותנו מצוות שונות הקשורות באהבה, זוהי פעילות שיש בה מימד קוגניטיבי ושיקול דעת. כוח הבחירה רלוונטי כלפיה, ולכן יש טעם לצוות עליה. האהבה, ובפרט אהבת ה', קשורה לרצון ולחכמה.
5. אנו סבורים שאין קושי במשמעות היוצאת מן הדברים דלעיל, המתארים מכניזציה של רגשות. יש להבחין בין צווי התורה לצווי ההלכה. ההלכה היא מערכת נורמטיבית ועניינה היא חיובים ואיסורים, ולא חוויות. התורה אינה פורמליסטית במובן זה שהיא אינה עוסקת רק במישורים הטכניים. כאמור לעיל, התורה אכן מצווה על מצוות הקשורות באהבה.
6. אנו מציעים מודל בין שתי קומות לכמה ממצוות התורה (תפילה, תלמוד תורה, ומצוות האהבה): הקומה הראשונה כוללת את הרכיבים הפורמליסטיים וההכרחיים על פי ההלכה, ומהקומה השנייה והלאה ניתן לצקת תכנים נוספים

אשר נוגעים ליצרים, רגשות וכדו'.

על מצוות וחלקי מצוות

הנקודות הנדונות:

- אסנציאליזם וקונוונציונליזם בהלכה ובכלל
- פרט מהותי ומקרי. עצם ומקרה
- יחסים שונים בין מצוות
- יחסים שונים בין 'חלקי המצווה' על פי הראשונים

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 שההבחנה 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.

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 יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה וּירְשָׁתָהּ וַיִּשְׁבֹּתָ בָּהּ: וְלִקְחַת מְרֵאשִׁית כָּל פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תִּבְיֵא מֵאֲרָצְךָ אֲשֶׁר יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ וְשָׂמַת בְּטֶנֶא וְהִלַּכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ לְשָׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם: וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הֵהֶם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַיְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׁבַע יְקֹוֹק לְאַבְתִּינִי לֵתֵת לָנוּ: וְלִקַּח הַכֹּהֵן הַטֶּנֶא מִיָּדְךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבַּח יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ: וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבִד אָבִי וַיְרַד מִצְרַיִמָּה וַיִּגְרֶם שָׁם בְּמַתִּי מַעַט וַיְהִי שָׁם לִגְוִי גָדוֹל עָצוֹם וְרָב: וַיִּרְעוּ אֶתְנוּ הַמִּצְרַיִם וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה: וְנִצַּעַק אֶל יְקֹוֹק אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע יְקֹוֹק אֶת קִלְנוּ וַיִּרְא אֶת עֲנִינוּ וְאֶת עֲמַלְנוּ וְאֶת לַחֲצָנוּ: וַיּוֹצֵאנוּ יְקֹוֹק מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה וּבְמֵרָא גָדֹל וּבְאִתּוֹת וּבְמִפְתָּיִם: וַיִּבְאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲרָץ זָבַת חֶלֶב וּדְבָשׁ: וְעַתָּה הִנֵּה הִבְאֵתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי יְקֹוֹק וְהִנְחֵתוּ לִפְנֵי יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ: וְשָׂמַחְתָּ בְּכֹל הַטוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ יְקֹוֹק אֱלֹהֶיךָ וּלְבֵיתְךָ 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 במנינים: 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 שנצטוינו 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 נצטוינו בברכה אחר כל האכילה כן נצטוינו 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 סיפור יציאת מצרים עם אכילת הפסח, וכמו מקרא ביכורים והבאתם. הרמב"ן מביא דוגמאות, אך כלל לא ברור גם בדוגמאות הללו מדוע הן נמנות לחד. 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. יתר על כן, בשלושת המקרים מדובר בחובת אמירה שיוצקת תוכן ומשמעות במצווה המעשית.¹ 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 הדוגמא 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 לספר טובותיו 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

¹ לפי כמה שיטות מצוות ברכת התורה אינה ברכת המצוות אלא ברכת השבח על שניתנה לנו התורה ומצוות תלמוד תורה. הגדרה זו מקרבת את הצמד הזה מאד לשני הצמדים האחרים.

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. הבאת הביכורים זהו רק העיתוי לאמירה הזו, אך אין לו קשר ישיר למצוות הקריאה. לכן הרמב"ם פותח בהגדרת חובה להודות ולשבח, ורק אחרי שהוא מפרט את גדר המצווה (להתחיל ביעקב אבינו ולסיים בשעבוד מצרים) הוא חוזר וקובע שיש לעשות זאת כשמביא את הביכורים.

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"ם שלומד מהדוגמאות הללו מזו לזו, כנראה מבין שישנו קשר בין המצוות, ובכל זאת מסיבה כלשהי יש למנות אותן בנפרד. את זה 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 יְקֹוֹק אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי יְקֹוֹק וַיָּמָתוּ: וַיֹּאמֶר יְקֹוֹק אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן אַחִיךָ וְאֵל יִבְאֵ בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לְפָרְכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאֹרֶן וְלֹא יָמוּת כִּי בְעֵנַן אֲרָאָה עַל הַכַּפֹּרֶת: בְּזֹאת יִבֹּא אֶהֱרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפָרֹן בֶּן בָּקָר לְחֹטָאת וְאֵיל לְעֹלָה: כְּתַנֶּת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמְכַנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבִאֲבָנֹת בַּד יַחְגֹּר וּבְמַצְנֶפֶת בַּד יַצְנֹף בְּגָדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרַחֵץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבָשָׁם: 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 לְחֻקֵּת עוֹלָם בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּעֶשְׂוֹר לְחֹדֶשׁ תַּעֲנֹוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם וְכָל מְלֹאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֲזָרָח וְהַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם

לְטַהַר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי יְקֹנֵק תְּטַהְרוּ: שֶׁבֶת שֶׁבֶתוֹן הִיא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֵׁיכֶם חֻקַּת 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 לְחֻקַּת עוֹלָם לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטָּאתָם אַחַת בַּשָּׁנָה וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְקֹנֵק 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. אמנם יש 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** הקשר 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 חמשת הדינים שמוזכרים כאן, ארבעה מחוייבים בכל ביצוע של הבאת ביכורים, אך הוידוי אינו הכרחי. ישנם מצבים שבהם ישנה הבאה בלי וידוי. הדבר מתיישב היטב עם תפיסתנו לפיה הקריאה וההבאה אינן פרטים של אותה מצווה אלא שתי מצוות שונות. לכן ההבאה יכולה להתבצע גם בלי קריאה, משא"כ בשאר ההלכות שהן פרטים במהלך ביצוע מצוות הבאת הביכורים. יש לשים לב שהרמב"ם אינו כותב שהוידוי אינו מעכב, אלא רק שהוא לא תמיד מחוייב. במצבים בהם הוא מחוייב ייתכן שזה גם מעכב.² אנו נדון בזה ביתר פירוט בפרק הבא.

² בפ"ג ה"ד מבואר שהקריאה אינה מעכבת את אכילתו של הכהן, והכהן יכול לאכול את הביכורים גם לפני הקריאה. אבל אנחנו כאן (ובפרק הבא) דנים בשאלה האם הקריאה מעכבת את המצווה של המביא.

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 והאנדווגינוס לפי שהן ספק אשה ואינן יכולין לומר אשר נתת לי יי', וכן האפוטרופין והעבד והשליח לפי שאינן יכולין לומר "אשר נתת לי יי'".

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

ביכורים שהופרשו לפני החג והובאו אחריו

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 ושמתת 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 ומביאים אחרי החג אלו הם ביכורים שחייבו קריאה, וכשמביא אותם כבר אינו יכול לקרוא עליהם, ולכן זה מעכב והם לא נאכלים כדין ביכורים רגילים אלא נרקבים.

מדברי רש"י עולה כי ביכורים שלא הופרשו לפני החג אלא הכל נעשה אחריו, אכן מביא אותם ואינו קורא. במקרה זה הוא לא צריך להרקיב אותם. המסקנה היא שגם להלכה מקרא הביכורים אינו מעכב, ולכן אם יש ביכורים שהתחייבו בקריאה והוא לא קרא, זה אינו מעכב. אך אם הוא מביא אותם בזמן שבו הוא אינו יכול לקיים את המחוייבות הזו, במקרה כזה הם נפסלים ויירקבו.

הסבר: כל הראוי לבילה

נראה שעל כך מסבירה הגמרא שם, על פי העיקרון הידוע בבלילת מנחות, שהראוי לבילה אינו מעכב, אך כשאינו ראוי לבילה הבילה מעכבת. פירוש הדברים הוא שאם ניתן לבלול את המנחה אז אפשר להביא אותה גם בלי לבלול (הבלילה 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 אחריו, אלא כדי להסביר את עצם הדין שפירות שהופרשו קודם והובאו אח"כ נרקבים, בעוד שסתם הבאה בלי קריאה אינה מעכבת.

מדוע באמת הדין תלוי בכך שהפירות יהיו ראויים לקריאה ולא בכך שהפרשה תיקרא? הכלל 'כל הראוי לבילה' הוא כלל קשה להבנה ובעייתני. אך דווקא לגבי ביכורים יש מקום להציע הסבר סביר, לפחות לפי שיטת הרמב"ן וסיעתו (שיש

קשר מהותי בין מצוות הקריאה למצוות ההבאה): כאשר אדם מביא ביכורים בזמן שכבר לא ניתן לקרוא את הפרשה, אזי מסתבר שגם ההבאה כבר אינה שייכת בזמן זה. ממילא הוא גם אינו יכול להביאם, ולכן יירקבו. לעומת זאת, אם הוא מביא בזמן אפשר לקרוא, ורק בפועל אינו קורא, אזי ההבאה לא נפסלה כי הזמן הזה רלוונטי להבאת ביכורים. הוא רק פשע בכך שביטל עשה של קריאה, אך ההבאה היא תקינה.³

אמנם כאשר אדם מפריש את הפירות אחרי החג, שם הוא מביא ואינו קורא. ולכאורה הרי זה זמן שאינו שייך להבאת ביכורים כלל (והראיה היא שלא ניתן לקרוא), ומדוע בכל זאת ניתן להביאם? מכאן עולה שיש שני סוגי ביכורים: ביכורים שהתחייבו בקריאה, ושם אם הוא מביא אותם בזמן שלא שייך בקריאה - יירקבו. אך יש גם ביכורים שמעיקרא אינם מחוייבים בקריאה, ואלו יכולים להיות מובאים גם בלא הוידוי.

שיטת הרמב"ם

אמנם ההסבר שהצענו מבוסס על שיטת הרמב"ן. לכאורה מהגמרא עולה בבירור שהקריאה היא חלק ממצוות ההבאה. מה יאמר על כך הרמב"ם, שנוקט כי הקריאה היא מצווה עצמאית?

והנה, אכן הרמב"ם פוסק 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.

כלומר לשיטתו גם אם הפירות הופרשו לפני החג ומובאים אחריו (וזהו כבר זמן שלא שייך בקריאה, ובגמרא פוסקים שיירקבו), לא יירקבו אלא מביא ואינו קורא. זאת בניגוד חזיתי למה שנאמר בסוגיית מכות הנ"ל.

לאור דברינו עד כאן, אנחנו כלל לא מופתעים. הרי שיטת הרמב"ם היא שהקריאה היא מצווה נפרדת מההבאה. ממילא ברור שאין סיבה להרקיב את הפירות אם לא ניתן לקרוא. לכל היותר לא יצא ידי חובת קריאה, אך מצוות ההבאה היא בלתי תלויה. לכן הרמב"ם פוסק שגם במצב כזה הוא מביא ואינו

³ 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. הסבר זה יכול להיות רלוונטי לכל ההקשרים של יישום הכלל 'כל הראוי לבילה', ואכ"מ.

קורא. גם פירות שהתחייבו בקריאה והוא מביא אותם אחרי החג בזמן שכבר לא

ניתן לקרוא, לא יירקבו, אלא מביא ואינו קורא.

ההסבר הוא ברור, והוא עקבי עם תפיסתו של הרמב"ם שאלו שתי מצוות

שונות מהותית. אך לא ברור מנין הרמב"ם שואב את התפיסה הזו, שהרי כפי

שראינו היא עומדת בניגוד לסוגיית הגמרא במכות. נראה כעת את מקורו.

הסבר נוסף למחלוקת

כפי שראינו, הרמב"ם נוקט שאלו שתי מצוות נפרדות, ולכן העובדה שאינו יכול לקרוא אינה מעכבת את ההבאה. הרמב"ן, לעומתו, סובר שהקריאה היא חלק ממצוות ההבאה. מסיבה זו, הרמב"ן צריך להוכיח שבכל זאת יש למנות את שתי המצוות הללו בנפרד, והוא מביא את הראייה מן ההשוואה הנ"ל. לעומת זאת, לפי הרמב"ם אין כל שאלה. ברור שאלו שתי מצוות שיש למנותן בנפרד. יתר על כן, משיטת הראשונים (רש"י במכות ותוס' בב"ב שיובא להלן) שהולכים עם הרמב"ן כסוגיית מכות הנ"ל עולה כי הקריאה היא דין בפירות עצמם. בסוג הביכורים שחייב בקריאה, החיוב הוא בפירות עצמם. זהו דין בחפצא של הביכורים. לכן בסוג הביכורים הזה אם לא קרא אין אפשרות גם להביא. לעומת זאת, הרמב"ם כנראה סובר שדין הקריאה הוא דין בגברא (שהוא חייב להודות ולשבח), והביכורים רק מגדירים את העיתוי. לכן גם ברור שלשיטתו אלו שתי מצוות שונות.

דין מי שקונה אילנות מחברו

הגמרא (גם שם במכות וגם בסוגיית ב"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 כר' יוסי בר חנינא, דאמר: בצרן ושגרן 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 חייה אמר: דלמא אתי לאפקועינהו מתרומה ומעשר.⁴

אם כן, ההנחה היא שקריאה אינה מעכבת, ולכן תמיד אפשר להביא ולא לקרוא,

⁴ ביכורים פטורים מתרו"מ.

כדי 'ללכת על בטוח'. זוהי בדיוק התפיסה של שתי מצוות נפרדות ולא קשורות. 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 שכאן מדובר במצב מיוחד: הוא שיגר את הביכורים ביד שליח והשליח מת בדרך, והוא עצמו (או שליח אחר) הביא אותם לבית המקדש. במצב כזה יש פטור מקריאת ביכורים, 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'⁵. לכאורה מכאן ראייה נוספת לקשר בין הקריאה להבאה. והנה, כאן גם הרמב"ם פוסק זאת להלכה, בהל' ביכורים, פ"ד ה"ד:

הקונה שני אילנות בתוך [שדה] של חבירו 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. לכן נדרשת השליחות. הרמב"ם מסביר שהאוקימתא שעושה הגמרא שמעמידה את חכמים במשנה שם באופן ששלח ע"י שליח אינה מקרית. דווקא כך צריך לעשות כדי לפתור את הבעיה של הספק בקריאה, כי בלא השליחות הרי הביכורים ייפסלו בגלל שאי אפשר לקרות עליהם וידוי ביכורים מחמת הספק.

⁵ 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'").

כשאדם רואה שהוא מצוי בספק 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 'ובצרן', ב"ב פא סוע"ב, מקשה על הגמרא:

בצרן ושגרן 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 הוו 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 אלו הם ביכורים מהסוג שכבר התחייב בקריאה. וכשמביא ביכורים כאלה במצב בו לא ניתן לקרוא - יירקבו, כדעת ר' זירא הנ"ל. לכאורה מהגמרא כאן עולה שאין שני סוגים של ביכורים, וגם ביכורים שהתחייבו מלכתחילה בקריאה, אם מביא באופן שאינו יכול לקרוא יצא ידי מצוות ההבאה. על כן תוס' מסביר את הגמרא כך:

ותירץ רבינו חיים דהכא איירי כגון שהיה בדעתו מתחלה כשבצרן לשגרן ביד אחר דאזי יכול לשגרן 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 נתין אלא בקריאה וקאמר בתר 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 אוקימתא שאם בוצר מלכתחילה על דעת למסור את הפירות לשליח, אזי הפירות כבר מתחילה אינם מתחייבים בקריאה. אלו פירות מסוג הביכורים השני, שמובא בלי קריאה. כמובן תוס' מניח כאן, כרש"י וכפשט הסוגיא במכות, 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 דברי רש"י שראינו לעיל. כלומר תוס' רואה את שתי הסוגיות במכות ובב"ב כעולות בקנה אחד. שתי הסוגיות מסכימות שאם יש ביכורים שהתחייבו בקריאה אזי כשמביא אותם בלא יכולת לקרוא - יירקבו.

הסבר ה'כסף משנה' ברמב"ם

והנה הכס"מ שם בהי"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 מדייק שהרמב"ם מכשיר גם פירות שהופרשו לפני החג, וקובע שגם פירות כאלה מביא ואינו קורא. על כך הוא מקשה שזה עומד בניגוד לגמרא שקובעת שיירקבו (כר' זירא, כי הם חייבים בקריאה ואי אפשר לקיים זאת).

הכס"מ מסביר כך:

וצ"ל שדחאה רבינו לזו מהלכה מקמי ההיא דפרק השולח (דף מ"ז:): דאמר ר"י בר חנינא בצרן ושגרן 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 נותרים אלא בקריאה מאחר דגמרא דידן מייתי להא דר"י בר חנינא בפרק הספינה (דף פ"א) ובפרק השולח סתמא ואי הוה סבר גמרא דידן כירושלמי לא הוה שתיק

מלפולוגי 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.

למעשה הכס"מ מסביר שהרמב"ם התקשה בקושיית התוס' הנ"ל. ישנה סתירה בין סוגיית מכות, שממנה עולה שבפירות שהתחייבו בקריאה הקריאה מעכבת, לסוגיית ב"ב שממנה עולה בפשטות (בלי האוקימתא של תוס' והירושלמי) שגם בפירות שהתחייבו בקריאה הקריאה אינה מעכבת. סוגיית ב"ב סוברת שאין שני סוגים של ביכורים. הסוגיות חלוקות בדיוק במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, האם יש שני סוגי ביכורים, כלומר האם בביכורים שהתחייבו קריאה הקריאה מעכבת או לא. וכפי שראינו, שורש המחלוקת הוא בשאלה האם מצוות הקריאה היא פרט במצוות ההבאה או לא.

אם כן, הרמב"ם פוסק כסוגיית ב"ב, וזהו גופא המקור שאותו חיפשנו לשיטתו, שמצוות הקריאה היא עצמאית ואינה פרט במצוות ההבאה. מכאן מתחיל כל המהלך.

אמנם נותר לנו לבאר מדוע, אם כן, בה"ד הרמב"ם פוסק שבמצב של ספק הפירות יירקבו כי אי אפשר לקרוא? לכאורה אם לא ניתן לקרוא עליו להביא בלי קריאה, שהרי המצוות אינן תלויות זו בזו? 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 אין 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).

לפי הרמב"ם דין זה שהפירות יירקבו מדבר רק על מקרה בו יש צד שהביכורים כעת זקוקים לקריאה וזה לא מתקיים. הוא אינו חל 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.

האם גם לפי הרמב"ם יש קשר בין המצוות?

כעת עולה השאלה מדוע בכל זאת הפירות יירקבו? הרי אם אלו שתי מצוות שונות, ואין קשר מהותי בין הקריאה להבאה, אז מדוע כשאינו יכול לקרוא מספק הפירות יירקבו. מדוע העובדה שיש פירות שחייבים קריאה והקריאה לא מתבצעת היא בעייתית לפי הרמב"ם? הרי לשיטתו החיוב אינו על הפירות עצמם. לא הפירות חייבים בקריאה אלא האדם. ולכן אם הוא לא קורא מספק, לפחות שביא את הביכורים, ויקיים בכך את מצוות ההבאה.

דומה כי על כורחנו יש להבין את הדין הזה כסוג של קנס דאורייתא. כלומר במצב שבו יש פירות שיש חובת קריאה עם הבאתם, למרות שאין קשר בין ההבאה לקריאה, העובדה שהוא אינו קורא מוליכה לקנס של התורה שמבטלת גם את מצוות ההבאה. ובכל זאת, הדברים צריכים עיון, שכן כאן הוא אינו קורא שלא באשמתו, ומדוע שיהיה כאן קנס?

לדוגמא, יש ראשונים שסוברים שאמנם בציצית התכלת אינה מעכבת את הלבן (ראה להלן), אבל זה רק כשאין לו תכלת. אבל כשיש לו תכלת והוא מטיל רק פתילי לבן, שם התכלת כן מעכב את הלבן (מדאורייתא). כאן ברור שהתכלת אינו פרט ממצוות הלבן, שהרי כשאין תכלת מקיימים רק בלבן ויוצאים ידי חובת ציצית. אז מדוע כשיש תכלת זה מעכב את הלבן? התשובה היא כנראה סוג של קנס, שאם לא קיים את החובה האחת מבוטלת גם החובה שכן קויימה. וראה בזה עוד להלן בפרק האחרון.

סיכום ומסקנה לגבי הקשר בין הקריאה להבאה

שיטת תוס' ורש"י 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. נראה שאלו הם שני סוגים שונים של ביכורים.

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

זווית אחרת בהבנת המחלוקת

יש מקום להציע שורש למחלוקת הפוסקים דלעיל בהבנת מהות מצוות הקריאה. לפי הרמב"ם זה בהחלט נראה כחיוב בגברא, אך לפי שיטת הראשונים האחרים נראה סביר יותר להבין שזהו חיוב בחפצא. לרמב"ם לא הפירות חייבים בקריאה, אלא האדם חייב לקרוא כשהוא מביא את הפירות. וכשמביא את הפירות אחרי החג האדם כבר אינו יכול לקרוא, ועל הפירות עצמם אין כלל חיוב. מעולם לא היה חיוב על הפירות. לכן גם לדעתו שתי אלו הן שתי מצוות שונות. לעומת זאת, רש"י וסיעתו סוברים שאם חל פעם חיוב על הפירות בעבר, הוא לא נעלם כעת. לשיטתם החיוב הוא חיוב על הפירות, ולכן הוא קיים גם אחרי החג.

לפי הצעה זו עולה כי יש יותר מקום להבין שלפי הרמב"ם אכן 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 כקנס. לעומת זאת, לפי שאר הראשונים נראה שהחובה היא על הפירות, ולכן היא פרט בחובת ההבאה ולא מצווה עצמאית. נראה כעת השלכה הלכתית אחת שמצאנו להצעה זו.

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: 1. יש דין שאין לקרוא פעמיים, והקריאה הראשונה מועילה להבאה השנייה. 2. דין 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. לפי זה, הרמב"ם בהחלט יוצא עקבי עם שיטתו, לפיה חובת הקריאה היא על הגברא.
 והנה 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 וגם קורא.
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 (לא ראשית פרי האדמה, לפחות לא לגבי הסוג שכבר הופרש), לעניין 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. וחוץ 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 להבין שאמנם 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. יש שני דינים בקריאת הביכורים. לכן לפי הרמב"ם אם יש ספק אי אפשר להביא את הפירות בלי קריאה, כי חסר כאן דין אחד (ולא מחמת קנס). שאלת העיכוב של ההבאה אינה בהכרח קשורה לשאלה האם יש על האדם חובה לקרוא. זוהי תמונת ראי של מה שראינו בשיטת שאר הראשונים, שיש שני סוגים של ביכורים: כאלו שחייבים קריאה וכאלו שלא. בסוג הראשון הקריאה היא פרט מפרטי מצוות ההבאה, ובסוג השני אין מצוות קריאה, כלומר היא נותרת רק חובת גברא אך היא לא מוטלת על הפירות עצמם.

ג. 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 הדין 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) ואולי גם בלי 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 מקרית? 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 שההבחנה 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 אותנו 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 תוקף 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 כל תוקף אובייקטיבי להבחנה 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.⁶

⁶ תופעה דומה ניתן לראות בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, 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'.

מסתבר שההבחנה 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 מישהו אומר שהוא רואה לפניו קיר, אף אחד אינו מצפה ממנו לנמק את אמונתו בקיומו של הקיר שם. ואפילו אם תעלה הבעייה 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 שההבחנה 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 שההבחנות 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 שישודה 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 ומקריות. 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 זאת כעיכוב מפני שאין כאן חפצא של ביכורים, או מפני שלא קויימה כאן מצוות הבאת הביכורים.

סיכום האפשרויות השונות

כעת 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 לפוסק ביחס להלכות הנדונות.

ד. קשרים בין צמדי מצוות

מבוא

שאלה דומה לזו שנדונה בפרק הקודם עולה גם בהקשרים הלכתיים בהם נבחן היחס בין צמדי מצוות (ולא היחס בין פרטים לבין מצווה). למעשה, נראה כי זהו הדיון הרלוונטי כמסגרת לדיון שערכנו על היחס בין מצוות הקריאה למצוות ההבאה. שם מדובר בשתי מצוות, והשאלה היא מה היחס ביניהן, והאם הן מעכבות זו את זו.

כאמור, שאלות אלו עולות בכמה הקשרים. 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 שהעיכוב 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.⁷ הדיון על צמד מצוות הביכורים ייוותר כאן רק ברקע, שכן ההשלכות הן מובנות מאליהן.

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 מצויים 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 קי) 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):

⁷ בנושא זה עוסק מאמרו של מ. אברהם שעתיד להתפרסם בגיליון 'אקדמות' בעתיד.

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

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 משתנים רעיון אחד, ולכן על אף שהם לא מעכבים זה את זה הם מהווים חלקים של מכלול אחד.⁸ 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"ן⁹

הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה מסכים לעיקרון היסודי שבדברי הרמב"ם. הוא גם מקבל שהעיכוב אינו קריטריון, אלא השאלה האם ענינים 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 שענינים אחד: **ואם נביט לענינים, הרי התפילין יחשבו יותר ענין אחד, שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה, והענין בהם אחת, "למען תהיה תורת ה' בפינו", שומה כנגד הלב**

⁸ ר' אברהם בן הרמב"ם (להלן: ר' אברהם), בתשובה ה' בספר **מעשה ניסים** (שמודפסת בסוף מהדורת פרנקל ל**ספר המצוות** לרמב"ם), מסייג מאד את הקריטריון הזה, שכן אם ניקח אותו רחוק מדיי נוכל להגיע למניין מועט ביותר של מצוות בעלות תכליות שונות.

⁹ נדפסו כאן במהדורת פרנקל. במהדורות אחרות הן מודפסות בהמשך להשגות על שורש ט.

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 שתיהן 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 המצורע) לא תגיע אלא בכל מה שזכר מן הצפרים ועץ ארז ושני תולעת והגלות, 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 שמהו 'מעכב' מבחינה הלכתית, ניתן להבין זאת בכמה אופנים: ניתן לומר שהמצווה כמכלול אינה מתקיימת ללא החלק הזה, אולם עדיין יש טעם לעשות אותו כשלעצמו, לפחות כדי להרוויח חלק מהתועלת שבמצווה. לעומת זאת, ניתן להבין שאי עשיית החלק האחד גורמת לכך שאין בעשיית החלק השני כל תועלת.¹⁰ 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:

3. קיומו של כל חלק הוא בעל ערך, אולם רק הצטרפותם יחד מהווה מכלול שלם של המצווה.

4. כל חלק מהווה קיום בעל ערך עצמאי והם כלל אינם מצטרפים למכלול שלם.
5. 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:

1א. כאשר מקיימים חלק אחד יש כאן קיום של החלק הזה עצמו, אך לא של המכלול. זה מתקרב מאד לנוסח 2 לעיל.

1ב. 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

¹⁰ ניתן היה לחשוב שאי עשיית חלק זה הופכת את העשייה של החלק השני לשלילית, כלומר היא אסורה. ראה בגריפ"פ במצוה ה-1 שמדבר על מנגנון כזה מצד 'בל תגרע', ואכ"מ.

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 א) – ואז הם נמנים כשתי מצוות (מקרה מסוג 2 הוא כמובן הופעה טריביאלית של מצב כזה), או שמא יש כאן קיום חסר של המכלול (מקרה ב) – 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):

דָּבָר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וַעֲשׂוּ לָהֶם צִיצֵת עַל כַּנְּפֵי בְּגְדֵיהֶם לְדוֹתָם וְנָתַנוּ עַל צִיצֵת הַכֶּנֶף פֶּתִיל תְּכֵלֶת:

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 ה'עֵיכוֹב' וגם שאלת ההצטרפות למכלול (ההבחנה בין א ל-1 ב) הן רלוונטיות למניין המצוות. הרמב"ן סובר שרק ה'עֵיכוֹב' הוא רלוונטי (הוא אינו מבחין בין א ל-1 ב). 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 שלשיטתו כנראה ה'עֵיכוֹב' אינו פרמטר רלוונטי למניין המצוות אלא רק התכללותם לעניין אחד (ההבדל בין

■ נספחים ■

354	נספח א: מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכללים
365	נספח ב: ביבליוגרפיה כללית
367	נספח ג: מושגים ומילות מפתח

נספח א - מקורות

183	שמות כ"ז, כ-כא				מקרא
207	במדבר ד', כ				
108	עמוס פ"ח פסוק י"ב				תנ"ך
					בראשית
	רד"ק	61	כ"ה, כא		
108	עמוס פ"ח	312	כ"ט, כ		
		109	מ"ז, יב		
		103	מ"ז, יג-כו		
	רמב"ן				
143	שמות כ', ז-י	119	ט"ו, ב		שמות
299	שמות כ"ב, כ	143	כ', ז-י		
170	שמות כ"ה, ב	211	כ', ט		
189	ויקרא כ"ד ב	298	כ"ב, כ		
		167	כ"ה, ח		
	רשב"ם	183	כ"ז, כא		
119	שמות ט"ו, ב	183	ל', ז		
	רש"י	325	ט"ז, כט-לא		ויקרא
119	שמות ט"ו, ב				
211	שמות כ', ט	207	ד', טז-כ		במדבר
298	שמות כ"ב, כ	268	ט"ו, לז-לט		
183	שמות ל', ז	346	ט"ו		
		249	י"ח, טו		
	חז"ל	211	ה', יג		דברים
		273	ז', א-ו		
	מדרשים	297	י', יב-כב		
	ויקרא רבה	323	כ"ו, א-יא		
	וילנא, פרשה כ"ז, ד"ה 'ב ר' תנחומא'				
198		196	ישעיהו ל"ג, ו		
		107	עמוס פ"ח		
	ילקוט שמעוני				
	יחזקאל רמז שעג, ד"ה 'לד ואתן צאני'				מפרשי המקרא
41					אבן-עזרא
	פ' כי תישא רמז שפח, ד"ה 'תניא רבי	119			שמות ט"ו, ב

234	ח ע"א	שבועות
		רמב"ן
		הוספות למצוות העשה של הרמבם
324		מצווה טו
279		גיטין לח
		ר"ן
		נדרים
232	טז ע"א	
122	ט"ז ע"א בדפי הרי"ף	
229	טו ע"א	סנהדרין
253	ד ע"א בדפי הרי"ף	פסחים
		רשב"א
		שו"ת
46	סי י	
287	סי י"ח	
237	סי תרט"ו	
279	לח	גיטין
250	עד ע"ב	
235	טז ע"א	נדרים
		ראשונים אחרים
		אורחות חיים
125	הל' חנוכה אות י'	
		או"ז
348	סי' תקע"ח	
		בה"ג
208	לאוין קנו	
		חי' ר' דוד
16	פסחים לה ע"ב	
		מורה נבוכים
315	ח"ג פנ"א	

		יראים
213		סי' קא
301		סי' קע"ט
301		סי' ריג
109		מצווה שכט
		מאירי
		נדרים
242	כח ע"א	
122	קלג ע"ב	שבת
		ספר החינוך
84		מצווה ג
298,301305		מצווה סג
167		מצווה צה
184		מצווה צ"ח
276		מצווה רמח
298,302,305		מצווה תלא
63		מצווה תלג
275		מצווה תקו
326		מצווה תרו
		רא"ש
		ב"ב
105	פ"ה, סי' כ"ט	
122	ט, פ"א ס"ז	ב"ק
86	פ"ז סי' י"ז	חולין
239	יח ע"א	נדרים
125	פ"א סי' ג	פסחים
		ריטב"א
		ראש השנה
74	ל"ד	
122	יא ע"ב	סוכה
232	יד ע"א ורפ"ב	נדרים
237	כ ע"ב	שבועות
237	נד	קידושין
		רי"ף
106	צ ע"ב	ב"ב

31	עשה קצה		
301	עשה ר"ז	344	מעשה ניסים
17	עשה רי"ג		תשובה ה
275	ל"ת נ		נמוק"י נדרים
210	ל"ת עב	235	ה ע"א
304	ל"ת רלב		
31	ל"ת רלב	301	סמ"ג
301	ל"ת רנ"ב		
	פיהמ"ש		
56	פ"ז מ"ו	65	סמ"ק
	חולין		מצוות יא
24	פ"ב		
	סנהדרין		
	יד החזקה		
	אבל	44	ר' ניסים גאון
71	רפי"ד		הקדמה לש"ס
303	פי"ד		
17	פ"א ה"א		שו"ת הריב"ש
187	פ"ט ה"א	133	תשובה פ"ב
187	פ"ט ה"ב-ה"ה		
190	פ"ט ה"ה		שו"ת מהר"ח
189	פ"ט ה"ז	29	אור"ז סי' יא
188	פ"ט ה"ח		
327	פ"ג	200	שו"ת מהר"ח
	פ"ד		אור"ז תשובה יא
327,330,332,337			
259	פי"א הי"ט		רמב"ם
262	פ"ה ה"ג		ספהמ"צ
250	פ"ח הכ"א	214	שורש שלישי
306	פ"ו ה"ג-ד	24	שורש חמישי
274	פ"ג הי"א	305	שורש שישי
315	פ"ב ה"ב	275	שורש התשיעי
315	פ"ד הי"ב	342	שורש אחד עשר
210	פ"ג ה"ט	315	עשה ג
210	פ"ג הי"א	63	עשה ה'
86	פ"ד הי"ח	343	עשין יב-יג
86	פי"ד הי"ד	343	עשה יד
86	פי"ד הט"ז	170,167	עשה כ
86	פ"טו הי"ז	184	עשה כה
		324	עשה קלב

	שער המלך	
14	הל' לולב	פ"ח ה"ה
253	הל' אישות	פ"ג ה"א

טור ושו"ע

	שו"ע	
	או"ח	
67	סי' כו ה"א	
16	סי' ס ה"ד	
131	סי' תפ"ט, ה"ג-ד	
274	סי' קנ"א בי"א	יו"ד
125	יו"ד סי' רסג ה"ג	
277	סי' רס"ז הע"ט	
159	סי' שה הי"ג	
259	סי' שה הי"ט	
159	סי' שה ה"כ	
259	סי' שה הכ"ה	
14	סי' א ה"ו	אבהע"ז
16	סי' א	
250	סי' קמג ה"ד	
301	סי' רכח ה"א	חו"מ
104,105	סי' רלא	
106	סי' תט	

טור

65, 17	תחילת הלכות סוכה	
127	סי' שלא	או"ח
127	סי' רסד	יו"ד

נושאי כלים

	ב"ח	
20	יו"ד סי' קצה	

בית יוסף

348	סי' כו	
122	או"ח, סי' תרנו	

127	פ"ב ה"ד	מילה
105	פי"ד, ה"ו	מכירה
55	פ"ח	מלכים
24, 38, 40	פ"ט	
42	פ"ט ה"י	
45	פ"י הי"ב	
229	פ"ג ה"א	נדרים
48	פי"ח ה"ו	סנהדרין
277	פ"ט ה"ו	עבדים
274	פ"י ה"ד	ע"ז
348	פ"א	ציצית
74	פי"ד הי"ב	שבת
184, 185	פ"ג הי"ב	תמידין ומוספין
189	פ"י ה"י	
348	פ"ד	תפילין
315	פ"י ה"א-ב	תשובה
314	פ"י ה"ג	
315	פ"י ה"ו	

נושאי כלים

	אור שמח	
50	פ"ג ה"ב	איסורי ביאה
214	פכ"ד	הל' שבת

השגות הראב"ד

186	פ"ב ה"ב	הל' עבודת יו"כ
-----	---------	----------------

השגות הרמב"ן

92		על השורש השמיני
----	--	-----------------

חי' מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם

126	פ"ד ה"א	הל' חנוכה
-----	---------	-----------

כס"מ

186		על הי"ב
334	פ"ד	הל' ביכורים
287	פי"א ה"ב שכ'	הל' ברכות

213	שער הציון סי' שלד סקנ"ד	20,22	בית שמואל אבן העזר סי' א סק"י
238	אחרונים אבני מילואים תשובה סי' כב	237	הגהות דעק"א ליו"ד סי' רטו
235	אבנ"ז שו"ת, או"ח סי' ל"ז סק"ד	20,22	חלקת מחוקק אבן העזר סי' א סק"ח
252	אור גדול	20	ט"ז אבן העזר, סי' א סק"ח
39,40,43	אורות ישראל עמ' קנה,קנו	280	מג"א סי' ד סק"ל
214	אחיעזר ח"ג סימן פ"א	67 213 121	משנ"ב סי' קו סק"ד סי' שלד סקס"ה סי' תרנו סק"ו
258 254 300	אמרי בינה דיני פדיון הבן, סי' א דיני פדיון הבן, סי' ב או"ח סי' יג סק"ו	237	נתיבות המשפט סי' רלד
28	אפיקי ים ח"ב סי' ד	125	פרי חדש סי' תרעו
214	ארץ צבי שו"ת, חלק א' סי' ע"ה	300	פמ"ג או"ח סי' קנו
241,242	אתון דאורייתא סי' י	187 252	קצוה"ח סי' צו סק"א סי' רמג סק"ד
20,22	באוהלה של תורה שו"ת, אבן העזר סי' סט	274	ש"ך יו"ד סי' קנא סקי"ח

	זכר יצחק
29	סי' א
29	סי' ה
	חזו"א
256	אבהע"ז סי' קמח
46	ב"ק סי' י סק"א
	חידושי אגדות
85 (רשב"א)	מהרש"א, חולין צא ע"א
29	מהרש"א, סוטה י ע"ב
	חידושי הרים
214	שו"ת, או"ח סי' ג
	חי' ר' שמעון שקאפ
258	לקידושין סי' טו
	חלקת יואב
29	חו"מ סי' ד
	חמדת ישראל
48	קונטרס נר מצווה דף ק
	חמדת שלמה
259	יו"ד סי' לא, סק"כ
	חתם סופר, שו"ת
27	או"ח סי' פד
27	חו"מ סי' קפה
28	ח"ז סי' ל
42	יו"ד סי' שיז וקפ"ד
46	ח"ו סי' יד
287	או"ח סי' נד
	חת"ס חי'
279,280	גיטין לח ע"ב

	בית הלוי,
131	שו"ת, ח"ב סי' מז סוסק"א
29	שו"ת, ח"ב סי' מז
126	שו"ת, ח"ב סמ"ז
	בית ישי
41	דרשות סי' ט
41	דרשות סי' כו
	בית מאיר
28	אבהע"ז סי' ה
42,45	סי' ק"ז ד"ה 'והנה בחולין ל"ג'
	דבר אברהם,
29	ח"ב ס"א
	דברי יחזקאל,
153	סי' טו סקי"ח
	דעת מרדכי
	שו"ת, הוצאת בני תורה, תש"ס, סי' מה
125	
	דרך פיקודין
16	סי' א
17	במ"ע א
17,19	סי' כה
	העמק שאלה
105,106	סק"ו
	הצבי והצדק
287	על הלכות צדקה סי' יד
	הר צבי
22	על הטור אבהע"ז סי' א

	מנ"ח
13	מצווה א' סק"ה
13	מצווה א' סק"ח
14	מצווה א סקי"ד
14	מצווה א סקכ"ה
16	מצווה א סקכ"ט
87	מצווה ג סק"ג
86	מצווה ג סקי"א
235	מצווה ל'
300	מצווה סג
301	מצווה סג סק"ב
168,169	מצווה צה, סק"ח
187	מצווה צ"ח, סקי"ג
189	מצווה צ"ח סק"ט
190	מצווה צח סקי"ב
28	מצווה רצח
23	מצווה שכה סק"ו
300	מצוות שלח
261	מצווה שצב סק"ו
253	מצווה שצב סק"ו
300	מצוות תלא
75	מצווה תר"ה, סק"ב-ג
337	מצווה תרו
	משכנות יעקב
214	שו"ת, סל' קיח
	נחל יצחק
50	ח"ב ספ"ט סעיף ב'
	נפש החיים
196	שער ד פרק ד-ט
	ספר המצוות לרס"ג
345 , 348	פירוש הגריף"פ, מצווה ה
	פי' הריפ"פ על ספהמ"צ לרס"ג
348	עשה ה-ו

	טור השלם
18	תחילת הלכות סוכה, הערה ל
	טורי אבן
14,15	ר"ה כח ע"א
	יביע אומר
67	ח"ו, אר"ח סי"ז
	ים של שלמה,
123	ב"ק סי' כד
	ישועות יעקב
27	אר"ח סי' רסג סק"ו
	כלי חמדה
201	פרשת לך-לך, סעיף קטן ד'
191	פ' תצווה סק"ב
	מהרי"ט שו"ת
238	ח"א סי' נג-נד
239	נ"ג ד"ה 'וכך נ"ל'
	מהרי"ט אלגאזי
254	בכורות פ"א סק"ז
	מחנה אפרים
	הל' זכייה ומתנה, סי' ז
263 ,261 ,258 ,253	
262	הל' זכייה ומתנה, סי' ח
	מי-טל
28	על מלאכת הוצאה, סי' א
252,260	מילואי חושן

	קו"ש		ספר התניא
283	גיטין סי' כד	144	באגרת התשובה
284	כתובות סי' לד		עונג יו"ט
	דרך ה'	14	שו"ת, סי' ל
43	ח"ב פ"ד פיסקא ט'	14	שו"ת סי' מא
	רעק"א		פחד יצחק
124	שו"ת, מהדו"ת סי' יג	306,308	על פסח, סימן כט
	רש"ש		פיקודי ישרים (פיינטוך)
28	שבת עג ע"א	347	על שורש יא
	שאג"א		פלפולא חריפתא
122,132	סי' נ	122	בבא קמא ט, פ"א ס"ז, סק"ק
	שדי חמד		פרי יצחק
55	ע', עשה דוחה לא תעשה	214	שו"ת, חלק ב' סי' ג
300	כללים מערכת רי"ש כלל נ'	29	ח"ב סי' לו
	שו"ע הרב		פרי משה
28	סי' רמג סעיף א	28	בענייני לט מלאכות, סי' יב
28	קו"א לסימן רסג סק"ה	28	בענייני לט מלאכות סעיף יט
28	סי' שה סכ"ט		קה"י
	שערי יושר	260	ב"מ סי' יח
51	שער ה	237	נדרים סי' ט"ו
	שפת אמת	232	נדרים, סי' י"ח
14	שבת כה ע"ב	242	נדרים סי' כ"ה
	מידה טובה	14	קובץ הערות
175	פרשת בראשית, תשס"ה		סי' יא
	פרשת בראשית, תשס"ז		קונטרס דברי סופרים
72,203,254,287,304,110		74	סי' א סעיף יז
112	פרשת נוח, תשס"ז	79	סי' א סעיף י"ז סקכ"א
62	פרשת לך-לך, תשס"ה		

221	פרשת כי-תשא, תשס"ז	96,265	פרשת לך-לך, תשס"ז
	פרשת אחרי-מות-קדושים, תשס"ז	112	פרשת וירא, תשס"ז
279			פרשת תולדות, תשס"ז
175	פרשת חוקת, תשס"ה	144,147,303,317	
176	פרשת חוקת, תשס"ו	97	פרשת ויצא, תשס"ז
286,287,290	פרשת בלק, תשס"ז	113	פרשת וישלח, תשס"ז
311	פרשת פנחס, תשס"ז	175	פרשת מקץ, תשס"ה
24	פרשת מטות-מסעי, תשס"ו	135,198	פרשת וארא, תשס"ז
110	פרשת כי-תבוא, תשס"ה	147	פרשת בא, תשס"ז
		281,305	פרשת יתרו, תשס"ז

נספח ב - ביבליוגרפיה כללית

- 136 אברהם, מיכאל, **אנוש כחציר**.
- 176 אברהם, מיכאל, **את אשר ישנו ואשר איננו**.
- 39,348,340,243,135,141,175 אברהם, מיכאל, **שתי עגלות וכדור פורח**.
- אברהם, מיכאל, "מה אקוב לא קבה א-ל ומה אזעום לא זעם ה' – דיני ממונות בגטו קובנה",
252,265 **צוהר כ**.
- אברהם, מיכאל, "בעיית היחס בין הפרט והכלל ודילמת 'חומת מגן'", **צהר יד**, אביב תשס"ג.
54,266
- אברהם, מיכאל, "בעניין הכשלת חילוני בעבירה", **צהר כה**.
- אברהם, מיכאל, "האם ההלכה היא משפט עברי", **אקדמות טו**.
- 57,112,48 אברהם, מיכאל, "סייגים שונים על מצוות כיבוד אב ואם", **מישרים ד** תשס"ו.
- 201 אברהם, מיכאל, "מהי חלות", **צהר ב**.
- 244,350 אברהם, מיכאל, "חיצו של זנון והפיסיקה המודרנית", **עיון מו**.
- 286 אברהם, מיכאל, **צהר יד**.
- 340 אברבנאל, דון יהודה, **שיחות על האהבה**, תרגום: דורמן, מנחם, מוסד ביאליק, ירושלים
תשמ"ג.
- 313 אבינר, הרב שלמה, "האם לימוד מדעי הטבע מביא לאהבת ה'", **צהר א**, סתיו תש"ס.
- 315 בן מיימון, הרב משה (הרמב"ם) **מילות ההיגיון**.
- 291 גולדברג, הרב ז"נ, **מבקשי תורה**.
- 112 דלומי, רון, וכהן, מנשה, **תורת המשפט והמוסר**, הוצאת 'משפטים', בני-ברק תשס"ג.
- 77 זוין, הרב ש.י., **אישים ושיטות**.
- 64 חוסה אורטגה אי גאסט, **מסות על אהבה**, תרגום: ברונובסקי, יורם, כתר, ירושלים 198.
- 313 סולובייצ'יק, הרב יוסף דב, **וביקשתם משם**.
- 314 פיקסלר, הרב דרור, **צהר ו** תשס"ה.
- 315 קריפקי, סול (שאול), **שמות והכרח**.
- 348 ראוך, לאו (עורך), פילוסופיה, יחדיו, תל-אביב 1983.
- 13 שגיא, אבי, "המצווה הדתית והמערכת המשפטית – פרק בהגותו ההלכתית של ר' שמעון
שקאפ", **דעת 35**, תשנ"ה.
52,99,114
- 136 שרר, נדב, **תחומין כ"ג**.
- שמש, אהרון, "לתולדות משמעם של המושגים מצוות עשה ומצוות לא תעשה", **תריבץ שנה
עב**, חוברות א-ב, תשרי-אדר ב תשס"ג, עמודים.
155,133,149
- 111 שציפנסקי, הרב ישראל, **התקנות בישראל**.

נספח ג - מושגים ומלות מפתח

121,169	מכשירי מצווה	29	איסור גברא
27	מלאכה	14	אכילת מצה
122	מלבר	111	בטל הטעם לא בטלה התקנה
122	מלגיו	27,28	בישול
13	ממזר	37	בני נוח
13	מצווה הבאה בעבירה	225	גברא
64	מצוות עשה שהזמן גרמא	14	גוי שהוליד בנים
11	מצוות פעולה ותוצאה	87,88,89,94	גיד הנשה
45	משפט בינלאומי-פרטי	27	דטרמיניזם
129	מתיר	32	דין גברא
227	נדר	32	דין חפצא
243	נואומנה	181	הדלקת נרות
120	נוי מצווה	181	הטבת נרות
123,125	נר חנוכה	120	הידור מצווה
121	נתינת איסור בידיים לקטן	14,16,17,21	הכשר מצווה
16,23	סוכה	51	המוציא מחברו עליו הראיה
121	ספיית איסור בידיים לקטן	227	הפלאה
121	ספק	39	הרכבה מזוגית
131	ספירת העומר	39	הרכבה שכונית
20	עיבור באמבטי	187	זר
243	פנומנה	27,28	זריעה
13	פצוע דכא	225	חפצא
13	פרייה ורבייה	13	חציו עבד וחציו בן חורין
121	פתיל תכלת	121	חצי שיעור
156	קדשים קלים	14	חרש
145	קום ועשה	24	טעמא דקרא
202	קידוש ידיים ורגליים	121	כוונת מצווה
145	שב ואל תעשה	88	כיסוי ראש
227	שבועה	207	כלי שרת
27	שביתה	14	כפאו שד
211	שביתת בנו	13	כרות שפכה
27	שבת	223	לא תחנם
14	שוטה	75	לא תסור
121	תכלת	121	לפני עוור לא תתן מכשול
		11	מילה

תודות

תודה לכל קוראינו הנאמנים ובעיקר למגיבים בכתב ובע"פ.
אנו מזמינים את הציבור להמשיך וליטול חלק פעיל בלימוד ומחקר של מידות הדרש
ולעיסוק במישור המטא-הלכתי של דרכי הלימוד בכלל.

תודה לשפרה על העבודה המסורה והמקצועית בעיצוב ובעריכה.

תודה ליוסף חיים אברהם על התקנת המפתחות.

תודות לספריית בית-אל בירושלים, על עבודתם המקצועית והמהירה.