

השׁוֹרֵשׁ הַרְבִּיעִי:

שׁאִין רֵאוּי לַמְנוֹת הַצִּוּוִּיִּים הַכוֹלְלִים הַתּוֹרָה כּוֹלָה

הנה יבואו בתורה צוויין ואזהרות אינן בדבר רמוז אבל יכללו המצות כולם כאילו יאמר עשה כל מה שצויתך לעשות והזהר מכל מה שהזהרתך ממנו או לא תעבור דבר ממה שצויתך בו. ואין פנים למנות הצווי הזה מצוה בפני עצמה. שהוא לא יצוה לעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות עשה ולא יזהיר מעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות לא תעשה, וזה כאמרו "ובכל אשר אמרת אליכם תשמרו" (שמות כג, יג). וכאמרו "את חקותי תשמורו" (ויקרא יט, יט), "ואת משפטי תעשו" (שם יח, ד) "ושמרתם את משמרת" (ויקרא יח, ל) ורבים כאלה. וכבר טעו בשרש הזה גם כן עד שמנו "קדושים תהיו" (ויקרא יט, ב) מצוה מכלל מצות עשה. ולא ידעו כי אמרו קדושים תהיו, "והתקדשתם והייתם קדושים" (ויקרא יא, מד; כ, ז), הם צוויין לקיים כל התורה. כאילו יאמר היה קדוש בהיותך עושה כל מה שצויתך בו ונזהר מכל מה שהזהרתך ממנו. ולשון ספרא "קדושים תהיו - פרושים תהיו", רוצה לומר הבדלו מן הדברים המגונים כלם שהזהרת אתכם מהם. ובמכלתא (דכספא) אמרו "ואנשי קדש תהיון ל"י" (שמות כב, ל). איסי בן יהודה אומר: כשהקדוש ברוך הוא מחדש מצוה לישראל הוא מוסיף להם קדושה. רוצה לומר כי זה הצווי אינו צווי עומד בעצמו אבל הוא נמשך אחר מצוה שנצטוו בה ומקיים הצווי ההוא יקרא קדוש. ואין הפרש בין אמרו "קדושים תהיו" או אילו אמר "עשו מצותי". התראה שנאמר שזה מצות עשה מחוברת אל המצות הרמוז אליהם שנצטוינו לעשותם כן, לא נאמר בקדושים תהיו והדומים לו שהוא מצוה, כי לא צוה לעשות דבר זולת מה שידענו. ולשון ספרי (ס"פ שלח) "והייתם קדושים - זו קדושת מצות". הנה כבר התבאר מה שהלכנו סביבו. ומזה השרש גם כן אמרו "ומלתם את ערלת לבבכם" (דברים י, טז). רוצה לומר שיקבל וישמע כל מה שקדם זכרו מן המצות. וכן "וערפכם לא תקשו עוד" (שם). רוצה לומר אל תקשה את לבך ותקבל כל מה שצויתך ולא תעבור עליו.

למשמעותם של הציוויים הכוללים

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

העיקרון הבסיסי

הויכוח עם בה"ג

הראיה מן המכילתא

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

סיום דברי הרמב"ם

ג. השגות הרמב"ן ושיטתו

תיאור כללי של דברי הרמב"ן

בין לאוין כוללים למצוות עשה כוללות

הסבר סברת הרמב"ן על לאוין כוללים: כפילות של לאו ועשה

איך הבין הרמב"ן את דברי הרמב"ם?

קושי בטענת הרמב"ן

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

הערה על דברי בעל המגילת אסתר

דברי הריפ"פ: מדוע בכלל נדרש השורש הרביעי?

שני הסברים אפשריים בשיטת בה"ג

קושי נוסף בדברי הרמב"ן

לאו שתומך בעשה

ד. "קדושים תהיו"

מבוא

שיטת הרמב"ן בביאור "קדושים תהיו"

בחזרה לדברי הרמב"ן כאן: פרדוקס הנבל

מבט נוסף על המחלוקת לגבי מושג הקדושה

הקבלה לשאלת ה'טוב' באתיקה

'טוב' ו'קדוש'

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

מה טיבה של הוראה הלכתית לעשות לפנים משורת הדין?

ה. מדוע ציוויים כוללים אינם מצוות?

מבוא

למשמעותם של הציוויים הכוללים

העולה מן ההסברים למעלה
מצוות מטא-הלכתיות
פרדוקסים של הוראה עצמית ותורת הטיפים
הגדרתו של ר' ירוחם פערלא : 'בל תוסיף' ו'בל תגרע'
שיטת הרמב"ם ב"לא תוסיפו" ו"לא תגרעו"
הערה לוגית-הלכתית : ניסוח הפרדוקס לגבי "לא תגרעו"
ניסוח אחר להסבר שהצענו בשיטת הרמב"ם לגבי מצוות כוללות
דחיית ההסבר הזה
למשמעותן של המצוות הכוללות
על המצוה לקיים ציוויים ועל המצוה להאמין
ההסבר לשורש הרביעי
הערה מלשון הרמב"ן בהשגותיו לשורש ט
ו. סיכום : מדוע ציוויים כוללים לא נמנים?
ז. לשם מה נדרשים ציוויים כוללים : על עולמות ותיקונים
מבוא
חידוש מטא-הלכתי
פסוקי ציווי כוללים
בין מצוות למצוות מנויות
עולמות, פגימות ותיקונים

פרק א. הקדמה

שורש זה הוא הראשון בקטגוריה השלישית מתוך החמש שהגדרנו בהקדמת ספרנו: שורשים שעניינם למנוע מניית כפילויות. לקטגוריה זו שייכים גם השורשים השישי והתשיעי. בדברינו נעמוד על כך שסיווג זה אשר מניח כי שורשנו נועד למנוע כפילות, אינו חד משמעי.

בשורש זה מתייחס הרמב"ם לכמה וכמה ציוויים שמופיעים בתורה, שתוכנם הוא כולל ולא קונקרטי, כמו "ושמרתם את כל מצוותי". הרמב"ם קובע כי אין לכלול אותם במניין המצוות.

גם לגבי שורש זה, כמו לגבי שורשים נוספים, יש מקום להתלבט האם הוא טכני-פרשני, או מהותי. אנו נעסוק בשורש זה במושג 'מצוה' (בו עוסק גם מאמרנו לשורש השלישי, בהקשר של מצוה זמנית וטיבה). תעמוד כאן לדיון בעיקר שאלת טיבן ומהותן של המצוות הכוללות, האם הן מצוות על משהו ואינן נמנות רק מתוך שיקולי כפילות, בגלל שלא סביר לפרש שרבי שמלאי התכוון אליהן, או שמא הן לא נמנות מפני שתוכן כלל אינו ציווי.

לכאורה נראה שהרמב"ם מתמודד כאן מול עמדתו של בה"ג, אולם כמו בשורש השלישי, כל המפרשים תמימי דעים שבה"ג אינו חולק על העיקרון שבשורשנו. בדברינו נראה שישנן דרכים שונות להסביר את העיקרון הזה, ושיש להן גם השלכות מעשיות.

לאחר שנסקור את דברי הרמב"ם בפרק ב, ואת דברי הרמב"ן, בשיטת בה"ג ובשיטת עצמו, בפרק ג, נרחיב בפרק ד בניתוח מצוות 'קדושים תהיו', בדגש על שיטת הרמב"ן כאן ובפירושו לתורה, ובפרק ה נסיים את הבירור בעקרון שקבע הרמב"ם בשורשנו ובנימוקים האפשריים לכך. לאחר פרק הסיכום, נדון בפרק ז מדוע נכתבו בתורה ציוויים שאינם מצוות.

פרק ב. מהלך הדיון בשורש

העיקרון הבסיסי

הרמב"ם פותח את דבריו כך¹:

השרש הרביעי שאין ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כולה. הנה יבואו בתורה צוויין ואזהרות אין בדבר רמוז אבל יכללו המצות כולם כאילו יאמר 'עשה כל מה שצויתך לעשות והזהר מכל מה שהזהרתך ממנו', או 'לא תעבור דבר ממה שצויתך בו'.

עד כאן הרמב"ם הגדיר את נושא הדיון. הוא עוסק כאן במצוות כמו "את חוקותי תשמורו" (ויקרא יט, יט) וכדו'. מצוה כזו אינה מצווה על מעשה מסויים, אלא מזהירה אותנו לקיים את כל המצוות. כעת הוא עובר לדון במניית מצוות כאלו:

ואין פנים למנות הצווי הזה מצוה בפני עצמה. שהוא לא יצוה לעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות עשה ולא יזהיר מעשות מעשה מיוחד שיהיה מצות לא תעשה, וזה כאמרו "ובכל אשר אמרתי אליכם תשמורו". וכאמרו "את חקותי תשמורו", "ואת משפטי תעשו" "ושמרתם את משמרתתי" ורבים כאלה.

הנימוק שאין למנות את המצוות הללו, הוא שאין הן מצוות על מעשה מסויים - אין הן מצוות עשה, ואין מזהירות מפני מעשה כלשהו, ולכן הן אינן לאוין. גם אחרי שקראנו מצוה כזו לא נוסף לנו שום מעשה לרשימת המעשים האסורים או המחוייבים שהיתה בידינו קודם לכן.

מתוך לשון הרמב"ם לא לגמרי ברור האם כוונתו לטעון שישנה כאן כפילות, כלומר שאין למנות את המצוה הכוללת מפני שהיא רק חוזרת על הציוויים הפרטיים שכבר נמנו במניין המצוות, או שמא כוונתו לומר שהמצוה הזו בכלל לא מצווה כלום. היא אינה מצוה, ומסיבה זו אין למנותה.

1 ראה במאמר ההקדמה את חלוקת השורשים לקטיגוריות השונות. ראינו שם שיש שורשים שקובעים אי-מנייה בגלל כפילות ויש שקובעים אי-מנייה בגלל שאין מדובר בצווי. ראה גם הערה בסוף השורש הזה.

הויכוח עם בה"ג

בהמשך הוא מתפלמס על העיקרון הזה עם בה"ג:

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

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

לאור המאמץ שמקדיש הרמב"ם לבירור גדריה של המצוה "קדושים תהיו", יש מקום להשערה שהוא מבין כי בה"ג אינו מתווכח על עצם העיקרון שבשורש. אם כן, אנו מוצאים כאן מבנה דומה למה שעולה במאמרינו לשורשים השלישי והשלושה-עשר, שגם הם מתבררים כעקרונות מוסכמים על בה"ג, אלא שקיימים ויכוחים ספציפיים כיצד ליישם אותם. ויכוחים כאלה בדרך כלל מתייחסים לפרשנות של מצוות מסויימות ולא לעצם העיקרון שנדון בשורש.

אולם עיון נוסף בלשון הרמב"ם כאן מעלה כי הוא חשב שבה"ג חולק על עצם השורש. ראשית, אם נשווה את הביטוי כאן למה שכותב הרמב"ם בשורש הי"ג, נראה כי שם הוא כותב בפירוש שבה"ג אינו חולק על השורש עצמו אלא רק מיישם אותו לא נכון. לעומת זאת, כאן הרמב"ם כותב שבה"ג טעה בשורש הזה.

לכאורה, מתוך העובדה ששאר הציוויים המובאים בתחילת דברי הרמב"ם לא נכללו במניינו של בה"ג, נראה שגם בה"ג אינו חולק על עצם העיקרון, אלא יש כאן ויכוח ספציפי על מצוות "קדושים תהיו". אולם אין זו ראייה הכרחית. גם אם

למשמעותם של הציוויים הכוללים

אכן לדעת בה"ג יש לכלול במניין גם מצוות כלליות, כלומר שעצם היותן כלליות אינה מונעת את היכללותן במניין, יש מקום במניין רק לאחת כזאת. כל השאר תהיינה כפולות ולא נכון להכניסם למניין מחמת הכפילות. כולן מצוות על אותו דבר - שמירת כל המצוות. אם אכן בה"ג מנה את מצוות "קדושים תהיו" והבין אותה כמצוה כללית, הרי שבכך הוא פטר את כל שאר המצוות הכלליות. לכן סביר לשער שלדעת הרמב"ם בה"ג אכן חולק על עצם השורש הזה.

והנה, כדי לתקוף את תפיסתו של בה"ג ביחס למצוות "קדושים תהיו" מביא הרמב"ם ראיות ממדרשי תנאים במכילתא ובספרא, הרואים את המצוה הזו כציווי כללי, כלומר ציווי חסר תוכן ספציפי. הרמב"ם גם מציין שיש בתורה עוד כמה פסוקים כאלו, המצווים עלינו להיות קדושים.

כעת עולה ביתר חדות הבעיה: הרמב"ם מתייחס למצוות "קדושים תהיו" אך הוא אינו מנמק את עצם השורש. גם אם בה"ג יודה לרמב"ם בכך שמדובר כאן במצוה כללית הוא עדיין ימנה אותה, שכן הוא הלוא מונה מצוות כלליות. יתר על כן, אפילו אם הרמב"ם 'ישכנע' אותו לא למנות את מצוות "קדושים תהיו" מסיבה זו או אחרת, בכל זאת היה עליו למנות מצוה כללית אחרת (למשל "את מצוותי תשמורו"), שהרי לדעתו הכלליות של מצוה אינה פוסלת אותה מלהיכלל במניין. כיוון שכך, מה הטעם להקדיש מאמץ לויכוח על טיבה של מצוות "קדושים תהיו"? הדבר מעמיד בסימן שאלה את תפיסת הרמב"ם בשיטת בה"ג. לא ברור אם הוא חשב שבה"ג חולק על עצם השורש או לא.

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

הראיה מן המכילתא

הרמב"ם דן במכילתא נוספת, וממנה הוא מדייק את שיטתו:

ובמכילתא אמרו "ואנשי קדש תהיון לי". איסי בן יהודה אומר: כשהקדוש ברוך הוא מחדש מצוה לישראל הוא מוסיף להם קדושה. רוצה לומר כי זה הצווי אינו צווי עומד בעצמו אבל הוא נמשך אחר מצוה שנצטוו בה

ומקיים הצווי ההוא יקרא קדוש.

לכאורה הרמב"ם ממשיך ומאשש את טענתו באשר לפרשנות המצוה "קדושים תהיו", ואינו עוסק בשאלת המצוות הכלליות, ולכן הוא מביא עוד מקור שנוגע במושגים של קדושה. ברם, מעיון נוסף בראיה שמביא הרמב"ם נראה כי ההתייחסות לקדושה כאן היא כמעט מקרית. עיקר כוונת הרמב"ם היא להביא ראיה לטענתו הכללית, ולא דווקא לפרשנות שלו למצוות "קדושים תהיו", והטיעון שלו מחולק לשני שלבים:

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

בשלב ב של הטיעון חוזר הרמב"ם מתוך פרשנותו זו בחזרה למצוות "קדושים תהיו" ודומותיה. הוא טוען שגם הן עצמן לא באו לחדש ציווי כלשהו, וגם לא להוסיף קדושה, אבל מוסיף מה ה'מצוה' הזו כן באה ללמד: את זה גופא, כלומר את העיקרון המטא-הלכתי שכל מצוה מוסיפה לנו קדושה. כעת ניתן לראות מזווית אחרת את הסיבה מדוע לא לכלול אותה במניין המצוות. מצוה מעצם טיבה היא ציווי מעשי. גילוי עיקרון מטא-הלכתי, חשוב ככל שיהיה, אינו יכול להיחשב כמצוה.² לכן מצוות "קדושים תהיו" לא יכולה להיחשב כמצוה, לא רק מפני שהיא אינה מוסיפה קדושה, אלא גם מפני שהיא באה רק לגלות לנו עיקרון

² אמנם במצוות עשה-צה-צו עומד הרמב"ם על כך שיש מצוות שאינן מצוות אותנו מאומה אלא רק מגדירות מושגים, כמו 'טומאה', או 'הפרת נדר' וכדו'. אך לפי הרמב"ם הגדרות כאלו שייכות לספירה ההלכתית, ולכן לדעתו יש מקום לראות אותן כמצוות. לעומת זאת, כאן ענייננו הוא בגילוי עיקרון מטא-הלכתי, שכלל אין לו משמעות בעולם ההלכתי, ולכן גם לשיטת הרמב"ם ברור שאין מקומו במניין המצוות.

למשמעותם של הציוויים הכוללים

מטא-הלכתי ולא לצוות. השלב הזה בטיעון כבר נוגע למצוות "קדושים תהיו" ישירות, והעיסוק בקדושה כאן אינו מקרי, כמו שהיה בשלב הקודם. אם כן, לאחר שהוא הביא מהמכילתא הזו ראיה לעיקרון הכללי שבשורש, חוזר הרמב"ם ומוכיח את שיטתו גם ספציפית ביחס למצוות "קדושים תהיו". מצוה זו אינה יכולה להיכלל במניין המצוות מפני שהיא מחדשת לנו עיקרון מטא-הלכתי, ולא חובה או איסור. לשון אחר: זהו פסוק חיווי ולא פסוק ציווי (ראה על הבחנה זו גם בתחילת מאמרנו לשורש השלישי, ועוד להלן).

חשוב לעמוד כאן על הבדל באופיים של הטיעונים שמופיעים בשני השלבים בהוכחה הזו: בשלב א הרמב"ם טען שאין למנות מצוות כוללות כי הן אינן מוסיפות לנו כל חובה מעשית. לכאורה יש כאן טענה של כפילות: אין למנות את המצוות הללו כי הן כבר מנויות דרך המצוות הספציפיות שכבר נמנו לחוד. המצוה הכוללת רק חוזרת על המחוייבות לציוויים האחרים, ולכן משיקולי כפילות אין לכלול אותה במניין המצוות. אך בשלב ב, כאשר הוא חוזר לדון במצוות "קדושים תהיו" עולה נימוק שונה: המצוה הזו אכן מוסיפה משהו, ובמובן זה אין כאן כפילות (כי יש במצוה זו חידוש), אלא שהיא מלמדת עיקרון מטא-הלכתי, ולא חובה או איסור הלכתיים. פסוק שמלמד אותנו עקרונות מטא-הלכתיים, כלומר איך לראות את ההלכה (=ובדוגמה אצלנו: שכל מצוה מוסיפה לנו קדושה), ולא מה לעשות או לא לעשות, אינו פסוק מצווה אלא פסוק מחווה. להלן נראה השלכות של ההבדל בין שני הנימוקים.

אם כן, עולים כאן שני נימוקים שונים מדוע לא למנות מצוות כוללות, וראינו שהם נגזרים משני תפקידים שונים שמשחקת מצוות הקדושה בטיעונו של הרמב"ם. אלו הם שני השלבים בטיעונו של הרמב"ם מתוך המכילתא של איסי בן יהודה. מכילתא זו לא רק עוסקת במצוות "קדושים תהיו", אלא דרכה ובאמצעותה הרמב"ם מוכיח את עצם הטענה בשורש, שאין למנות מצוות כוללות.

כעת נוכל לשוב לשאלה שהעלינו למעלה, מדוע הרמב"ם עוסק רק במצוות "קדושים תהיו" ולא בעצם השורש, אם הוא עצמו חשב שבה"ג חולק עליו בעצם השורש הזה (ולא רק בהבנת גדר ומשמעות מצוות "קדושים תהיו"). העיסוק במצוה זו משחק גם תפקיד עקרוני בדיון על המצוות הכוללות.

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

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

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

סיום דברי הרמב"ם

קעת הרמב"ם חוזר לדון במצוות הקדושה עצמה:

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

גם בקטע זה עולים במובלע שני הטיעונים: מחד, זה לא מוסיף מאומה מעבר למה שכבר הצטוונו. מאידך, הספרי אומר "והייתם קדושים - זו קדושת מצוות", רמז לחידוש המטא-הלכתי שבמצוות אלו.

הרמב"ם מסיים את דבריו בשורש זה בהצגת כמה דוגמאות נוספות:

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

לא לגמרי ברור מה הוא מוסיף בדוגמאות הללו. אחרי ש"התבאר מה שהלכנו סביבו", מדוע הוא חוזר להביא עוד שתי דוגמאות? כבר במבט ראשוני ברור שבניגוד לדוגמאות הקודמות, שנוסחו כולן כציווי עשה (אם כי, לפי הרמב"ם אלו

למשמעותם של הציוויים הכוללים

ציוויים מדומים), הרי אחת הדוגמאות שבכאן מנוסחת כמצוות לא תעשה. יש איסור להקשות עורף, כלומר איסור לא לשמור את המצוות. מכל מקום, הדוגמה הראשונה היא אמנם בניסוח של עשה ("ומלתם את ערלת לבבכם"), אך חשוב לראות כי שתי המצוות הללו כתובות באותו פסוק עצמו:

וּמְלַתֶּם אֶת עֶרְלַת לִבְבְּכֶם וְעֶרְפְּכֶם לֹא תִקְשׁוּ עוֹד.

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

פרק ג. השגות הרמב"ן ושיטתו

תיאור כללי של דברי הרמב"ן

הרמב"ן בדבריו מביא כמה וכמה דוגמאות לציוויים כוללים שמופיעים בתורה, ובניגוד להבנת הרמב"ם לפי מסקנתנו למעלה, שבה"ג חלוק עמו על עצם העיקרון שבשורש, הרמב"ן טוען שבה"ג רק חולק לגבי גדר מצוות "קדושים תהיו", ולא על השורש עצמו.

מכאן והלאה עובר הרמב"ן למצוות הכוללות לכאורה שמנה בה"ג (גם אלו שהרמב"ם אינו מזכיר), ומסביר אחת לאחת מדוע אין מדובר במצוות כוללות (ומתוך כך מובן מדוע מנה אותן בה"ג):

1. לגבי מצוות הקדושה, הרמב"ן טוען שהרמב"ם טעה בהבנת דברי בה"ג, ומסביר שבה"ג אינו מונה את מצוות "קדושים תהיו" (מתחילת פרשת קדושים), אלא את המצוה של "והתקדשתם והייתם קדושים" (שמופיעה בסוף הפרשה, ליד פרשת שקצים ורמשים). מצוה זו אינה מורה לנו לשמור על המצוות כולן, אלא מהווה אזהרת עשה על אכילת שקצים ורמשים בלבד, ולכן בה"ג מונה אותה.
2. בהמשך דבריו מצדיק הרמב"ן את בה"ג שמנה את מצוות "וערפכם לא תקשו עוד" כאיסור ספציפי להקשות על הנביא בבדיקות.³
3. איסור נוסף שדן בו הרמב"ן הוא "לא תסור מכל הדברים אשר אנוכי מצוה אתכם". איסור זה מוסבר על ידי הרמב"ן אכן כאיסור כולל, ובכל זאת הוא נכלל בצדק במניין המצוות. הנימוק שנותן לכך הרמב"ן שופך אור על כל הדיון, ולכן נפרט אותו יותר.

בין לאוין כוללים למצוות עשה כוללות

הרמב"ן כותב בסוף השגותיו לשורש כך:

אבל דעת בעל ההלכות בלאו ד"לא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום ימין ושמאל"⁴ הוא שיהיה לאו בכל המצוות שבתורה, וימנה

³ כבר העירו שזה נכלל ב"לא תנסון את ה' אלוקים", ואכ"מ.
⁴ להלן נכנה לאו זה "ולא תסור" כלשון הפסוק וכדי להבחין בינו ובין "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך".

למשמעותם של הציוויים הכוללים

אותו מפני חומרו בהן שמוסיף לאו במצות העשה בכללן כענין שאמר (דברים כז, כו) "ארור האיש אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם". וכבר אמר כזה במקום אחר (דברים ה, כח) "ושמרתם לעשות ככל אשר צוה יי"י אלהיכם אתכם לא תסורו ימין ושמאל". אבל כתב זה שהוא חותם התורה כולה כאשר לא מנה בלתי זה.

בהסבר דעת בה"ג מעלה הרמב"ן טיעון מפתיע. ראשית, הוא מקדים שזהו לאו כולל ולא עשה כולל.⁵ לאחר מכן הוא טוען כי יש מקום למנות איסור לאו כולל, שהרי הוא מוסיף לאו על כל העשין. כלומר העיקרון שמוצג בשורש הזה אינו תקף ביחס ללאוין כוללים אלא רק ביחס לעשין.

מניין יוצא החילוק הזה? לשם כך עלינו להקדים תיאור קצר של השורש התשיעי והשישי. נזכיר כי בהקדמת הספר כללנו את שני השורשים הללו עם השורש הנוכחי בקטגוריה של עקרונות הכפילות.

הסבר סברת הרמב"ן על לאוין כוללים: כפילות של לאו ועשה

פעמים שהתורה מצווה כמה פעמים על אותה מצוה, כגון בשנים-עשר המקומות שהתורה מזהירה אותנו שלא לעשות מלאכה בשבת. בשורש התשיעי קובע הרמב"ם שבמקרים אלו אין לכלול במניין המצוות יותר ממצוה אחת, שכן אנחנו מונים את המצוות (=התכנים האסורים והמחוייבים) ולא את הציוויים (=הפסוקים המצווים עליהם).

בשורש השישי הרמב"ם מסייג את הכלל, וקובע כי אם הכפילות היא בין לאו לעשה אזי שניהם נמנים בנפרד, לאו אחד ועשה אחד. לדוגמה, באיסור עשיית מלאכה בשבת יש גם לאו וגם עשה, ואכן שניהם נכללים במניין המצוות. לכן מי שעבר ועשה מלאכה בשבת - גם ביטל עשה וגם עבר על לאו. אם כן, הרמב"ם עצמו קובע שכאשר ישנה כפילות בין לאו לעשה, אין זו כפילות של ממש, ויש למנות את שניהם. במאמרנו לשורשים אלו אנחנו מסבירים את ההיגיון שבהם.

מכאן מסיק הרמב"ן שהעיקרון אותו קובע הרמב"ם בשורשנו חל רק לגבי מצוות עשה כוללות, שכן הן אינן מוסיפות מאומה על המצוות הפרטיות. אבל לאו כולל

⁵ לאחר מכן, הרמב"ן עצמו טוען שזה כלל אינו לאו, אלא הבטחה. כלומר הוא חולק הן על הרמב"ם והן על בה"ג, המסכימים שזהו ציווי כולל, וראה בזה עוד להלן.

מוסיף על המצוות הפרטיות שכן הוא אינו כפול עמן, לפי העיקרון שלמדנו בשורש השישי. מסיבה זו הרמב"ן מצדד גם במניית "והתקדשתם" שמטיל עשה על הלאוין של שקצים ורמשים, שכן זוהי תוספת עשה על הלאוין, ואין כאן כפילות.

איך הבין הרמב"ן את דברי הרמב"ם?

למעלה העלינו שתי אפשרויות להבין את העיקרון של הרמב"ם: 1. מצוות כוללות לא נמנות בגלל הכפילות. 2. המצוות הללו אינן מצוות עלינו מאומה, ולכן הן כלל אינן מצוות. מדברי הרמב"ן עולה בבירור שהוא מבין את העיקרון שבשורש הזה כאחד מעקרונות מניעת הכפילות (כלומר כאופן 1). לכן הוא אומר שלאוין כוללים כן צריך למנות, שכן זו אינה כפילות. ברור שלפי אופן 2, כלומר, בהנחה שמצוה כוללת אינה מצווה עלינו מאומה אלא לכל היותר מגלה לנו עיקרון מטא-הלכתי, אין מקום להבחין בין לאוין כוללים לעשין כוללים, שכן הבעיה אינה כפילות אלא מהותן של ה'מצוות' הללו.

והנה הרמב"ם בעשה ה, מונה את המצוה להתפלל תפילה אחת ביום. בתוך דבריו הוא מתייחס לשורש הרביעי, וכותב 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 תעבוד 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 המצוות מהכא את י"י אלהיך תירא ואותו תעבוד. 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):

מלשונו נראה שהבעיה היא כפילות (אופן 1 לעיל), שהרי הוא מנמק את הכרעתו למנות את מצוות עבודת ה' בכך שהיא מחדשת משהו מעבר להוראה הכללית. אמנם כפי שנראה מיד, זה אינו הכרחי. יתכן בהחלט שהרמב"ם מסביר זאת בכך

למשמעותם של הציוויים הכוללים

שמצוות כוללות לא נמנות מפני שאין בהן ציווי (אופן 2), אלא שכאן יש במצוה הזאת חידוש ולכן זוהי מצוה ספציפית שיש למנותה. בדברי הרמב"ן בסוף השגותיו על מצוה זו, מופיע בפירוש שהוא הבין את העיקרון שבשורש באופן 1, שכן הוא כותב שם כך:

לפי שאמר הכתוב (ראה יג, ה) אחרי י"י אלהיכם תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמורו ודרשו שם בספרי ואת מצותיו תשמורו זו מצות עשה ובקולו תשמעו ליתן לא תעשה בקול נביאיו. הנה עשיית המצות כלן כבר נאמר ולכך דרשו ואותו תעבדו בעבודת המקדש, ואמרו בפירוש כלל הפסוק עבדו בתורתו עבדו במקדשו לומר שצוה תחלה עבדו בתורתו כלומר בעשיית המצות כולן מרישיה דקרא, וצוה עבדו במקדשו מן ואותו תעבדו לומר כי בזה כולו תהיה עבודתינו שלימה אליו יתעלה. והנה הם מצות כוללות. אבל מפני שצוה אותנו בפסוק בכל לבבכם בענין חדש להיות כל לבבנו מיוחד אליו יתעלה בענין עשיית המצות כאשר פירשתי יתכן שתבא המצוה הזאת בחשבון רמ"ח מצות עשה. ומן הטעם הזה אצלו לא ימנו המצות הכוללות מפני שכבר נמנו בפרטן וכמו שלא נמנה הכפל מצוה מן המצות פעמיים שלש בפרט אלא אחת כן לא נמנה כפילן בכלל אלא לאחת. ואולם אם חדש בכפילן והוסיף בו ענין ראוי להמנות ימנו.

בתחילת דבריו הוא מסביר מדוע חז"ל דרשו את הפסוק "ואותו תעבדו" על עבודת המקדש בלבד ולא על עבודת ה' בכללותה. לטענתו, הדבר נעשה בגלל שציווי כולל על עבודת ה' הוא ציווי כפול ואין בו צורך, ולגבי עבודת המקדש זה אינו עשה כולל, שכן הוא מוסיף עוד חובה לעבוד בכל לבבנו, ולכן הוא נמנה.⁶ לאחר מכן הוא מסביר שבדיוק בגלל הטעם הזה לא נמנו המצוות הכוללות, "מפני שכבר נמנו בפרטן". כלומר הוא רואה את השורש הזה כשורש של כפילות. לכן הוא קושר זאת בפירוש לשורש התשיעי, שמורה לנו לא למנות ציוויים כפולים, אלא אם יש באחד מהם חידוש שאין בשני. לכן גם אצלנו הלאו הכולל נמנה כי יש בו חידוש, שהוא מוסיף לאו על העשין הפרטיים. כל הפיסקה האחרונה בדבריו

⁶ לא ברור מדוע אי אפשר היה לומר זאת על הציווי הכולל, ולפרש שהוא מחדש שעלינו לעבוד את ה', לא רק במקדש אלא בכלל המצוות, בכל לבבנו.

מוקדשת להסביר שכל העניין נעוץ בשאלות של כפילות. חשוב לציין שהנימוק אותו מביא הרמב"ן לכך שמצוות "בכל לבבכם" נמנית הינו שהיא מצווה אותנו לעשות את כל המצוות עם כוונת הלב כלפי שמיא. זהו נימוק שונה מזה שמביא הרמב"ם (שכן הרמב"ן חולק עליו וסובר שאין מצוה מן התורה להתפלל). הוא מסביר שהמצוה הזו מחדשת צורת עשייה לגבי כלל המצוות. למעשה, מנימוק זה עולה כי זהו עדיין ציווי כולל, כמו החובה לעשות את המצוות עם כוונה (שגם היא אינה נמנית, לפחות לפי הרמב"ם, אף שלכל הדעות יש חובה כזו).⁷ אך הציווי הכולל הזה מחדש משהו, ולכן הוא נמנה. זוהי עוד ראייה שהרמב"ן רואה את השורש הזה כשורש שעוסק במניעת כפילויות. אמנם הרמב"ם כנראה אינו מקבל את הנימוק הזה. גם אם היינו קוראים את הפסוק כפשוטו, כלומר שיש לעבוד את ה' גם עם הלב, לפי הרמב"ם זה לא היה מספיק כדי לכלול את המצוה הזו במניין המצוות. לכן הוא נזקק לפרשנות שהפסוק הזה מצווה אותנו על תפילה. מדוע הפירוש הפשוט לפסוק אינו מספיק לנמק את הכללתו במניין לפי הרמב"ם? זוהי עוד ראייה לכך שהרמב"ם אינו רואה את השורש הזה רק כמונע כפילויות, אלא ישנו עיקרון שאין למנות ציוויים כוללים. לכן החובה להתכוון, שהיא עדיין מצוה כוללת, לא נמנית אצל הרמב"ם. נראה כי ההסבר לכך הוא שההוראה להתכוון בעת שעושים מצוות היא הוראה כללית, ולכן היא שייכת לרובד מטא-הלכתי, ולא להלכה עצמה. ההוראה הזו מלמדת אותנו כיצד עושים מצוות, אך אין להתייחס אליה כמצוה בפני עצמה. לכן הרמב"ם לא היה כולל את המצוה הזו (להתכוון בעת עשיית מצוה), לולא הפסוק היה מצווה אותנו על תפילה. אנו נרחיב בכך יותר להלן.

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

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

קושי בטענת הרמב"ן

דברי הרמב"ן תמוהים מאד. הוא טוען כי אין מקום למצוות עשה כוללות במניין המצוות, אך יש מקום ללאוין כוללים, זאת לעומת המצוות הרגילות שיש מהן לאוין ויש עשין. לאו כולל, כמו "וערפכם לא תקשו עוד", נדרש כתוספת למצוות העשה הפרטיות, אף שהוא כפול עם הלאוין הפרטיים. היינו מצפים, אם כן, שמצוות עשה כוללת, כמו "ושמרתם את כל מצוותי", תימנה גם היא, למרות שהיא כפולה עם העשין הפרטיים, שכן היא נדרשת כתוספת ללאוין הפרטיים.

מדוע חושב הרמב"ן שישנה אסימטריה בין לאו כולל לעשה כולל?

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

אם כן, ימנה גם הציוויים הכוללים כמו "קדושים תהיו" וחבריו, מפני חומרו בכל המצוות שמוסיף בהן עשה כי הוא חמור מהלאו, כמו שכתוב בכתובות, בפ' הכותב לאשתו (פו ע"א): במה דברים אמורים במצוות ל"ת, אבל במ"ע, כגון שאומר לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו.

והרמב"ן הרגיש שאין בהתנצלותו ממשות, ולכן אמר כי הנראה אליו בזה הוא שהפסוק ההוא יהיה הבטחה ולא לאו...

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

ראינו שבעל מגילת אסתר טוען בסוף דבריו שהרמב"ן עצמו לא מקבל את הסברא הזו (שיש למנות לאו כולל), ולכן הוא מפרש שהפסוק הוא הבטחה ולא ציווי כולל. אך זה לא ברור מדברי הרמב"ן, שהרי הוא לא כותב שהוא לא מקבל את הסברא, אלא רק מעיר שלדעתו יש לפרש את הפסוק הספציפי הזה באופן שונה.⁸ ובכל זאת, ניתן להביא ראיה שהרמב"ן לא מקבל בעצמו סברא זו. אם אמנם

⁸ וכעין זה (בהיפוך עמדות) אנו מוצאים בויכוח של הרמב"ן עם הרמב"ם לגבי הפסוק "ושבת עד ה' אלהיך". הרמב"ם (בפ"ז מהל' תשובה) רואה אותו כהבטחה, ואילו הרמב"ן (בדברים, שם) רואה בו מצוות עשה לעשות תשובה. נעיר כי גם לגבי הימנעות מפחד במלחמה נחלקו האם זו מצוה או הבטחה (סהמ"צ, לאו נח).

ויכוחו עם בה"ג הוא מקומי, כלומר רק לגבי הפירוש של "ולא תסור" כהבטחה, אך הוא מסכים לעיקרון שיש למנות ציווי של לאו כולל אחד כדי להוסיף על העשין, מדוע הוא לא מנה ציווי כולל אחר במקום הפסוק "ולא תסור"? הרי הוא עצמו העיר שיש עוד פסוקים רבים כאלה! אם אכן אין מניעה למנות ציווי לאו כולל, אזי היה עליו למנות את אחד מהם במקום הפסוק הזה שמתפרש על ידו כהבטחה.

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

הערה על דברי בעל המגילת אסתר

נציין כי בעל מגילת אסתר מציג את דברי הרמב"ן, וגם את טענתו כנגדם, בצורה מעט שונה מזו שאנחנו הצגנו אותם. לטענתו, בעשה יש צד חמור לעומת הלאו (במקביל לצורה בה הציג הרמב"ן את תירוצו על דברי בה"ג, ראה בציטוט לעיל), ולכן יש מקום להוסיף גם עשין כוללים על גבי הלאוין הפרטיים. לא ברור האם הוא מתכוון לחלוק על הרמב"ן ולטעון שדווקא עשה מתווסף על לאו ולא להיפך, או שמא הוא טוען שבכל סוג יש צד חומרא, ולכן יש למנות את שני סוגי המצוות הכוללות. נראה יותר שכוונתו היא לשני הכיוונים, שיש למנות עשה ולא כפולים משום שבכל אחד מהם יש צד חומרא.

במאמר שיעסוק בשורש ו נראה כי זו אינה הסיבה. ההבדל בין לאו לעשה אינו בהכרח נוגע לחומרה שיש במי מהם אלא להבדל תוכני ביניהם. ביסודו של דבר טענתו כלפי הרמב"ן נראית נכונה, כפי שראינו לעיל.

דברי הריפ"פ: מדוע בכלל נדרש השורש הרביעי?

הריפ"פ, בהקדמתו לספר המצוות של רס"ג, בדבריו על השורש הרביעי, עוסק

בדברי הרמב"ן מקשה את קושייתנו :

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

אלא בלאו זה ד"לא תסור" מכל הדברים בלבד?

לאחר מכן הוא מביא את דברי בעל מגילת אסתר, ומפרש אותם שלדעתו עשה חמור מלאו, אך הוא דוחה את דבריו על הסף, שכן ברור בעינינו שלאו הוא החמור מעשה ולא להיפך.⁹

עוד הוא מקשה שהרי לאו ועשה ביחד ודאי חמורים יותר, הן מלאו והן מעשה. אם כן, לפי הטיעון שמתבסס על חומרא, אין מקום להבחנת המגילת אסתר בין הוספת לאו כולל להוספת עשה כולל. לכן הוא מסיק שהכפילות בין לאו לעשה אינה תלויה בחומרא וקולא, כפי שהערנו למעלה.

בסופו של דבר הוא כותב שבדיוק בגלל השיקול הזה הרמב"ם הקדיש שורש מיוחד לענייננו, ולא הסתפק בשורש התשיעי. הוא טוען שלפי הבנת הרמב"ן, שגם השורש הזה הוא כלל שמונע כפילות, אזי די היה לנו בשורש התשיעי, והשורש הזה מיותר. עצם העובדה שהרמב"ם הקדיש לציוויים הכוללים שורש נוסף, מוכיחה שלא מדובר כאן בשאלת כפילות (מבחינת כללי הכפילות דווקא היה מקום למנות את האיסורים הכוללים, שכן הלאוין שבהם מוסיפים על העשין הפרטיים ולהיפך, שהרי השורש השישי מחייב מניית לאו ועשה חופפים). לכן השורש התשיעי אינו מספיק כדי להסביר מדוע אין למנות את הציוויים הכוללים. בשל כך מוסיף הרמב"ם את השורש הזה לנמק מדוע לא למנות ציוויים כוללים.¹⁰ אמנם, כעת השאלה אודות טיבו של השורש הזה נותרת פתוחה. הריפ"פ אינו מסביר מדוע לא מונים מצוות כוללות. אם אכן לאו ועשה כפולים כן נמנים, מדוע

⁹ נראה שהוא הבין את טענת המגילת אסתר, כטענה שמטרתה להחליף את המסקנה של הרמב"ן, כלומר למנות עשין כוללים ולא לאוין כוללים. למעלה הערנו שיתכן כי לא זו היתה כוונתו, אלא הוא רק רצה לטעון שיש למנות את שני הסוגים.

¹⁰ הוא גם מוסיף שרס"ג חולק על השורש השישי, ולדעתו גם לאו ועשה זוהי כפילות, ואין למנות את שתי המצוות. מכאן הוא מסיק לפי דרכו שרס"ג גם אינו סובר את השורש הזה. ראה על כך במאמרנו לשורש השישי.

לא למנות מצוות כוללות? הלא שיקולי כפילות לא ייתנו לנו מענה. נראה כי הדבר מחדד את מסקנתנו לעיל, שהמצוות הכוללות אינן נמנות כיון שהן כלל אינן מצוות. הן מגלות לנו עקרונות מטא-הלכתיים, או תובנה אחרת, אך לא מצוות עלינו מאומה. נמצא אפוא ששורש זה אינו משורשי מניעת הכפילויות. ואכן, הרמב"ן שראה את העיקרון שבשורש הזה כמניעת כפילות, נאלץ לוותר על העיקרון שבשורש, שהרי הוא מגיע לכך שיש למנות לאו כולל מפני שהוא מוסיף על העשין הפרטיים. אם כן, למרות הצהרתו של הרמב"ן שבה"ג מקבל גם הוא את העיקרון שבשורש הזה, בפועל בה"ג כן מונה לאו כולל. הוא אמנם מונה רק אחד, מפני שמניית כמה כאלו תהיה כפילות מיותרת, אך לאו אחד מספיק כדי להראות שהוא חולק על הרמב"ם בשורש הזה. אמנם לגבי עשין כוללים הוא כנראה מקבל את גישת הרמב"ם בשורש. אך לפי הסברנו למעלה יתכן שגם זה לא נכון. מה שהוא אינו מונה עשין כוללים הוא מפני שאין להם תוכן מעבר ללאוין הפרטיים, ולא בגלל שלא מונים מצוות כוללות.

שני הסברים אפשריים בשיטת בה"ג

לעיל הוכחנו שהרמב"ן כשלעצמו אינו מקבל את הסברא הזו. גם לדעתו אין מקום ללאו כולל מעבר למצוות הפרטיות. ההסבר שהוא מעלה בהשגות כאן מוצע רק כאפשרות להסביר את דעת בה"ג. אך בסופו של דבר נותרנו עם קושי לא פשוט בהסבר הזה, גם אם הרמב"ן מציע אותו רק לשיטת בה"ג. מדוע בה"ג מונה מצוות ל"ת כוללת בנוסף לעשין הפרטיים, אך לא מונה מצוות עשה כוללת בנוסף ללאוין? יתכן שהבנתנו בהצעת הרמב"ן לא היתה נכונה. אולי גם הוא אינו תולה את השורש הזה בכפילות (אופן 1 לעיל), אלא טוען (לפחות בדעת בה"ג) שמצוות כוללות אינן מצוות מאומה, ולכן הן אינן נכללות במניין (אופן 2). לדעתו שלו, זה ודאי כך, שהרי כפי שראינו, הוא עצמו אינו מוכן לקבל כפילות בין לאו כולל לבין עשה או להיפך. יתכן שגם בדעת בה"ג יש מקום להסביר כהבנה זו, אלא שלפי הצעתו יש לחלק בין עשה כולל לבין לאו כולל. לאו כולל מצווה אותנו לא לעשות משהו, ובמקרה של עשה הוא מצווה לא לבטל את העשה, וזהו ציווי הגיוני. אבל עשה כולל מצווה אותנו לעשות משהו, ובמקרה של לאו הוא מצווה אותנו בעשה

למשמעותם של הציוויים הכוללים

לא לעבור על הלאו. האם סביר לכלול ציווי כזה במניין העשין?
אמנם ניתן למצוא דוגמאות לעשה שעניינו הוא אי עשייה, כמו בשמירת שבת (מצוות עשה לשבות ממלאכה) או עינוי ביום הכיפורים (מצוות עשה לשבות מאכילה). אבל במקרה זה אי העשייה היא אכן תוכן המצוה. אנו מצווים לשבות בשבת, כלומר לא לעשות מלאכה. במקרה כזה יש אכן היגיון לצוות במצוות עשה על הימנעות מעשייה. אך בדרך כלל אי אפשר לצוות במצוות עשה שלא לאכול חזיר. אין משמעות להימנעות מאכילת חזיר, מעבר להיעדר המשמעות השלילית של אכילת חזיר.¹¹ לכן אין מקום לצוות בעשה כולל לגבי מצוות הל"ת. יש לשים לב שהטעון הזה מדוע לא למנות עשה כולל אינו מבוסס על הכפילות אלא שוב על כך שהוא אינו מצווה אותנו מאומה.

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

ומה באשר ללאו כולל? מדוע אותו יש טעם למנות? האם לאו כולל יש לו משמעות בנוסף למצוות עשה פרטיות? מסתבר שכן. אם נבחן את המושג של לאו כולל נראה שהוא אוסר עלינו לבטל עשין פרטיים. ציווי כזה הוא מצוות ל"ת בעלת תוכן.

ראינו אם כן, שמצוות עשה כוללת - שמצווה עלינו לא לעבור על לאוין פרטיים - אין לה כל תוכן; אבל לאו כולל - שאוסר עלינו לבטל עשה - בהחלט יש לו תוכן קונקרטי. לכן מציע הרמב"ן שבה"ג מוצא לנכון למנות לאוין כוללים אך לא עשין כוללים.

לפי דרכו של הרמב"ן, שתולה את הכל במידת החומרה, אפשר להסביר את בה"ג גם בצורה אחרת. לדעתו לאו חמור מעשה, ולכן יש טעם להטיל לאו כללי על

11 ניתן להציע חילוק נוסף בין אי עשיית מלאכה בשבת או אכילה ביום כיפור לאי אכילת חזיר וכדומה. מלאכה ואכילה הן עיסוקים בסיסיים ושגרתיים והימנעות מהן היא שיבוש שגרת החיים, לכן ניתן להתייחס אליה כאל פעולה ולצוות על מעבר לשגרה שונה. לאווים ספציפיים מונעים לרוב פעולות נקודתיות שההימנעות מהן אינה נחשבת כביטול שגרת החיים, ולכן פחות שייך לצוות עליה בקום עשה.

עשין פרטיים. אבל אין טעם להטיל עשה כללי על לאוין פרטיים, שהרי הוא אינו מוסיף חומרה נוספת. אמנם אם יוטל לאו כזה הוא יימנה במניין המצוות, מכוח השורש השישי (שהרי זהו לאו בנוסף לעשה, וזו אינה כפילות שלא נמנית), אבל אין היגיון להטיל אותו אם הוא אינו מוסיף חומרה מעבר למה שיש בעשה הפרטי כשלעצמו. הטלת איסור נוסף תפקידה הוא להחמיר עם העבריין, אבל כשהאיסור הנוסף אינו מוסיף חומרה אין בהטלתו היגיון. אמנם הסבר זה הוא בעייתי לדעת הריפ"פ עצמו, שכן הוא עצמו טען שהוספת עשה גם היא מחמירה את המצב, שכן לאו ועשה ודאי חמורים יותר מלאו אחד בלבד.

קושי נוסף בדברי הרמב"ן

אם אכן צדק הרמב"ן, ובה"ג מנה את מצוות "ולא תסור מכל הדברים" על אף שהיא מצוה כוללת, אזי המצב הוא שיש לנו מצוות ל"ת על כל התורה. אם כן, כל מצוות עשה בתורה יש בצדה גם לאו. לדוגמה, מי שלא מניח תפילין מבטל מצוות עשה של תפילין אך עובר גם על לאו ד"ולא תסור מכל הדברים". אולי ניתן להבין על פי זה מדוע עשה דוחה ל"ת שהרי בנוסף לעשה יש לציודו גם לאו.¹² כעת עולות שאלות דומות שהעלה הרמב"ן כלפי הרמב"ם בשורש הראשון, על קולת מצוות דרבנן: מדוע אין מלקות על ביטול מצוות עשה? הרי לכאורה יש מלקות על הלאו ד"לא תסור"! את זה אולי ניתן להבין דרך העיקרון של לאו שבכללות (ראה על כך בשורש התשיעי). אך עדיין טעונים ביאור כל ההבדלים האחרים בין לאו לעשה. לדוגמה, מדוע על עשה מוציאים רק עד חומש מממונו, ולא את כל ממונו כמו בלאו? מדוע עשה נדחה בפני כבוד הבריות ולא לא? מדוע לדעת כמה פוסקים לא חייבים להחמיר בספק מצוות עשה כמו בספק לאו?¹³ הרי

12 אמנם הלאו הכולל מתווסף גם ללאוין וגם לעשין, ולכן יש כאן התנגשות בין עשה ולאו לבין שני לאוין, עדיין לא ברור שבסיטואציה כזו אין דחייה. הדבר תלוי כנראה במחלוקות ראשונים, ואכ"מ. ראה על כך בספר השלישי בסדרת לוגיקה תלמודית, לוגיקה דאונטית לאור התלמוד, מיכאל אברהם, דב גבאי ואורי שילד, College Publications, לונדון 2010.

13 יש הסוברים שספק מצוות עשה לכו"ע לקולא מדאורייתא (ורק מדרבנן יש להחמיר), משום שעובר רק בשב ואל תעשה. ראה ספקו של הפרי מגדים (או"ח אשל אברהם סימן יז סק"ב). אך יש אומרים שגם בספק מצוות עשה נחלקו הרמב"ם והרשב"א (מנחת חינוך תחילת מצוה א), ויש דעה שלישית שספק מצוות עשה לכו"ע לחומרא מדאורייתא (מהרי"ט אלגאזי פ"ג אות מ (הראשון) ד"ה ואין להקשות, ועוד אחרונים, ראה מהדורת אויערבאך שדמי, ירושלים תשנ"ג, בהערה 116).

למשמעותם של הציוויים הכוללים

בכל עשה יש גם לאו, ולכאורה יש להוציא את כל ממונו, ואין לדחות אותו בפני כבוד הבריות וכדו'. ובאופן כללי יותר נאמר כי לכאורה הנחה זו מוחקת לחלוטין את ההבדלים בין לאו לבין עשה בהלכה.¹⁴

לאו שתומך בעשה

נראה שאפשר לבאר זאת לפי דברי הרמב"ן בחידושו לקידושין לד ע"א. הגמ' שם מנתה כמה מצוות עשה שלא הזמן גרמן שנשים מחויבות בהן, וביניהן את מצוות מעקה. והקשו שם כמה ראשונים, וביניהם הרמב"ן, מה מקום להכניס עשה דמעקה למניין זה? הרי גם אם זה היה עשה שהזמן גרמו, עדיין נשים היו מחויבות בו, שכן יש לצידו גם לאו של "לא תשים דמים בביתך"?

הרמב"ן שם מיישב זאת בטענה שאם אכן מצוה זו היתה תלויה בזמן, אזי נשים באמת היו פטורות ממנה, על אף הלאו שבצידה. הסיבה לכך היא שבמקרה כזה הלאו נועד לתמוך בעשה, כלומר לוודא שמקיימים את העשה, ולכן מי שפטור מן העשה ודאי לא יהיה חייב גם בלאו. ובאופן אחר: אם הלאו נועד לתמוך בעשה, הוא אינו יכול להיות חמור ממנו, ולכן לענין הנפק"מ (לפחות חלקן) הוא ייחשב כמצוות עשה.¹⁵

לפי זה, יש אולי מקום לפתור גם את בעייתנו. כאשר ישנו לאו כולל שמוסב על כל העשין, הרי כל תוכנו הוא תמיכה בעשין (שהרי ביחס ללאוין הוא מיותר, עקב הכפילות). לכן, לפחות לעניין חלק מן הנפק"מ הוא ייחשב כמצוות עשה. לדוגמה, לא תהיה חובה להוציא עליו את כל ממונו, שהרי על העשה עצמו אין חובה כזו, אז מדוע על הלאו, שכל עניינו הוא לוודא קיום של העשה, כן יהיה חיוב להוציא את כל הממונו?! כך גם ניתן לומר לגבי דיני ספיקות. לשיטת הסוברים שבמצוות עשה אין חובה להחמיר בספיקות,¹⁶ במצב של ספק יש פטור מהעשה, וממילא אין

בנוסף מקובל בשם בית הלוי שחידש שאין חובה להחמיר מספק כאשר גם אם נחמיר נשאר בספק אם יצאנו ידי חובה, למשל ספק בזיהוי התכלת שגם אם נטיל אותו בציצית נשארנו בספק אם יצאנו ידי חובה. ראה עוד פירוט ומקורות בספרו של רבי גרשון חנוך ליינר האדמו"ר מרדזין, פתיל תכלת, הפרט החמישי, ובספרו עין התכלת עמ' קעא שדן בחידוש זה.

14 ראה על כל זה בספר על לוגיקה דאונטית שהוזכר בהערה הקודמת.

15 אלו שני ניסוחים שונים, ואנו נרחיב בכך יותר במאמרנו לשרש השישי.

16 ראה הערה 13.

משמעות ללאו שתומך בו. במצב בו אין צורך לקיים את העשה, גם הלאו שכל עניינו הוא לוודא קיום של העשה אינו רלוונטי. אמנם היה מקום לשאול, הרי התבאר שכל תועלתו של הלאו היא שהוא חמור יותר מהעשה שהוא בא לתמוך בקיומו, ולאור דברינו כאן יוצא שהלאו הזה אינו חמור יותר מעשה. אם כן, מה התועלת בו? כאן רק נציין כי בעיה זו עולה גם ביחס לדברי הרמב"ן על מצוות מעקה, ובכל זאת הרמב"ן מנה את הלאו ד"ולא תשים דמים בביתך". במאמר לשורש השישי אנו נענה על הקושי הזה. אנו נראה שם שההבדל לגבי החומרה הוא תוצאה של הבדל מהותי בין לאו לעשה. גם כאשר אין הבדל בחומרה ההבדל הקטגוריאלי קיים, ולכן יש טעם להוסיף לאו על גבי עשה. אמנם לגבי חלק מן הנפק"מ ההלכתיות נראה שלא כזה אכן ייחשב כלאו רגיל, ואכ"מ.¹⁷

¹⁷ ויש לעיין בהסבר זה, שהרי הלאו הזה אינו מוסב על העשין בלבד אלא גם על הלאוין, אלא שמנייתו מתאפשרת מכיון שהוא מוסב גם על העשין. אם כן, לא מסתבר שהוא בעל מאפיינים של עשה. ואולי י"ל שכוונת הרמב"ן שהוא אכן מוסב רק על העשין, שהרי ביחס ללאוין הוא מיותר. ואולי יש כאן הבדל בין שני הניסוחים שהבאנו למעלה בביאור תירוץ של הרמב"ן בקידושין, שכן לפי ההסבר שאין סברא שהלאו הזה יהיה חמור מעשה שבו הוא מיועד לתמוך, יש מקום לומר שלפחות לגבי חלק מהנפק"מ זה לא יכול להיות נכון, שהרי אם הוא לא היה חמור יותר לא היה לו כל טעם (כי הוא לא היה תומך בעשה). אבל להסבר שהלאו הזה הוא בגדרי עשה באופיו, שם באמת נראה שכל מאפייני העשה יהיו גם לו.

פרק ד. "קדושים תהיו"

מבוא

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

שיטת הרמב"ן בביאור "קדושים תהיו"

ראינו שהרמב"ם תוקף את בה"ג על כך שהוא מונה את מצוות "קדושים תהיו", על אף שזהו ציווי כולל על קיום כל התורה. הרמב"ן דוחה זאת בטענה שלא מדובר על הציווי "קדושים תהיו", אלא על "והתקדשתם", ולציווי זה יש תוכן קונקרטי. משמע שאם היה מדובר כאן על "קדושים תהיו" הרמב"ן היה רואה בזה קושיה של ממש, שכן גם הוא רואה את הציווי הזה כמצוה כוללת.¹⁸ והנה, ידועים דברי הרמב"ן בפירושו לתחילת פרשת קדושים (ויקרא יט, ב), שם הוא מפרש את הציווי "קדושים תהיו" כדרישה לנהוג לפני משורת הדין, כלומר לא להיות 'נבל ברשות התורה':

ולפי דעתי אין הפרישות הזו לפרוש מן העריות כדברי הרב [=רש"י], אבל הפרישות היא המוזכרת בכל מקום בתלמוד, שבעליה נקראים פרושים. והענין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזמת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה.

לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות. ימעט במשגל, כענין שאמרו (ברכות כב ע"א) שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין,

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

ולא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו. ויקדש עצמו מן היין במיעוטו, כמו שקרא הכתוב (במדבר ו, ה) הנזיר קדוש, ויזכור הרעות הנזכרות ממנו בתורה בנח ובלוט. וכן יפריש עצמו מן הטומאה, אע"פ שלא הוזהרנו ממנה בתורה, כענין שהזכירו (חגיגה יח ע"ב) בגדי עם הארץ מדרס לפרושים, וכמו שנקרא הנזיר קדוש (במדבר ו, ח) בשמרו מטומאת המת גם כן. וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברבוי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס, כענין שהזכיר הכתוב (ישעיה ט, טז) וכל פה דובר נבלה, ויקדש עצמו בזה עד שיגיע לפרישות, כמה שאמרו על רבי חייא שלא שח שיחה בטלה מימיו.

באלו ובכיוצא בהן באה המצוה הזאת הכללית, אחרי שפרט כל העבירות שהן אסורות לגמרי, עד שיכנס בכלל זאת הצוואה הנקיות בידיו וגופו, כמו שאמרו (ברכות נג ע"ב) והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, כי קדוש זה שמן ערב. כי אע"פ שאלו מצות מדבריהם, עיקר הכתוב בכיוצא בזה יזהיר, שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם מלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים. וזה דרך התורה לפרוט ולכלול בכיוצא בזה, כי אחרי אזהרת פרטי הדינין בכל משא ומתן שבין בני אדם, לא תגנוב ולא תגזול ולא תונו ושאר האזהרות, אמר בכלל ועשית הישר והטוב (דברים ו, יח), שיכניס בעשה היושר וההשויה וכל לפני משורת הדין לרצון חבריו, כאשר אפרש (שם) בהגיעי למקומו ברצון הקב"ה. וכן בענין השבת, אסר המלאכות בלאו והטרחים בעשה כללי שנאמר תשבות, ועוד אפרש זה (להלן כג, כד) בע"ה. וטעם הכתוב שאמר כי קדוש אני ה' אלהיכם - לומר שאנחנו נזכה לדבקה בו בהיותנו קדושים. והנה זה כענין הדבור הראשון בעשרת הדברות (שמות כ, ב).

הרמב"ן מסביר שהציווי הכללי הזה בא לאסור את הדברים המותרים, ולשמור על הרעיון הכללי שמאחורי ההלכה הפורמלית (בדומה ליחס שבין המצוה לשבות¹⁹

19 על פי ביאורו של הרמב"ן (ויקרא כג, כד), שכוונת המצוה היא לשבות משגרת עבודה גם אם אין בה מלי"ט מלאכות.

ובין איסורי המלאכה בשבת, או בין "ועשית הישר והטוב" לדיני ממונות²⁰).

בחזרה לדברי הרמב"ן כאן: פרדוקס הנבל

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

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

באופן אחר נאמר כי זהו 'פרדוקס הנבל'. הציווי "קדושים תהיו" מצווה אותנו לפי הרמב"ן לא להיות נבלים ברשות התורה, בעוד שעצם הציווי הזה עצמו הופך את הנוהג באופן כזה למישהו שאינו עושה זאת 'ברשות התורה'. הציווי הזה עצמו מפקיע את רשות התורה לנהוג כך, שהרי הנוהג כך עובר על הציווי המפורש "קדושים תהיו".

יתכן שזוהי הסיבה שהרמב"ן הדגיש שבה"ג אינו מונה את מצוות "קדושים תהיו", אלא את "והתקדשתם". את "קדושים תהיו" אין מקום למנות במניין המצוות של ההלכה הפורמלית גם לפי פירושו של הרמב"ן, ולכן גם הרמב"ן עצמו אינו כולל אותו במניינו, שכן זו בהכרח אינה מצוה.

מבט נוסף על המחלוקת לגבי מושג הקדושה

ראינו שלפי הרמב"ם המצוה "קדושים תהיו" מצווה אותנו בעשה על קיום כל

20 על פי ביאורו לדברים ו, יח.

המצוות הפורמליות. עשה זה מטרתו לשמור על המערכת הפורמלית עצמה. הוא גם הסביר שהפסוק מגלה לנו את העיקרון המטא-הלכתי לפיו עשיית המצוות ההלכתיות מוסיפה לנו קדושה. לעומת זאת, הרמב"ן חולק על הרמב"ם במהות הקדושה ומצוותה, ומפרש שעניינה הוא דווקא להתקדש מעבר למה שאנו מצווים במסגרת מערכת המצוות או ההלכה הפורמלית.

נמצא שישנה מחלוקת קוטבית בין הרמב"ם לרמב"ן בפירוש מושג הקדושה: לפי הרמב"ם הקדושה היא דווקא ביחס למצוות שבתוך ההלכה, ולפי הרמב"ן הקדושה קיימת גם במה שמחוץ להלכה. אולם לכל הדעות אין מקום למנות את "קדושים תהיו": לפי הרמב"ם משום שזו מצוה כללית, ולפי הרמב"ן כי זו אינה מצוה כלל (אלא הוראה חוץ-הלכתית).

הקבלה לשאלת ה'טוב' באתיקה

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

בעיה דומה עולה בפילוסופיה של המוסר. שם עולות טענות מקבילות כנגד ההנמקה המוסרית. אם אדם אומר לחברו: "עליך לעשות מעשה X מפני שזהו מעשה טוב", האם הוא בכלל אמר כאן משהו? האם באמת יש כאן נימוק? הרי פירושו של ה'טוב' הוא מה שראוי לעשותו. אם כן, בתרגום חופשי המשפט שאמר אותו אדם לחברו הוא: "עליך לעשות את מעשה X מפני שיש לעשותו". זוהי טאוטולוגיה ריקה מתוכן.

על שאלה זו עומד חיים פרלמן, בספרו ממלכת הרטוריקה (מאגנס, ירושלים תשמ"ד, בעמ' 27). פרלמן רואה בטענה כזו דמגוגיה ריקה בעלמא, אך ראה בספר שתי עגלות וכדור פורח (הארה 8, ובהערה 115) שלמושג 'טוב' יש תוכן משלו, והוא אינו רק קיצור למונח "מה שראוי לעשותו". ממילא יוצא כי הטענה שראוי לעשות את המעשה X כי הוא טוב, היא טענה שמחדשת משהו, ולא רק משתמשת בהגדרת המונח 'טוב' ותו לא. זו אינה טענה אנליטית-טאוטולוגית אלא טענה סינתטית (שמחדשת משהו מעבר למשמעות המונחים המעורבים בה). אם כן,

בהחלט יש כאן נימוק, שכן תיאור המעשה כטוב הוא אכן סיבה מדוע לעשות אותו.²¹

'טוב' ו'קדוש'

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

ומכאן יוצא העיקרון של הרמב"ם, לפיו המצוה "קדושים תהיו" אינה נמנית מפני שהיא רק מגלה לנו עיקרון מטא-הלכתי, אך לא מצווה עלינו מאומה. הגישה שרואה את העיקרון שבשורש הזה כעיקרון של מניעת כפילויות, לוקה באותו חוסר הבחנה אנליטי, אשר רואה בטענה שהעושה מצוה מתקדש טענה ריקה מתוכן. בעיני בעל גישה זו, להתקדש פירושו הוא עשיית המצוות ותו לא. מתוך ראייה כזו ודאי אי אפשר להבין שהציווי "קדושים תהיו" פירושו אחר מאשר "עשו את מה שעליכם לעשות". ואם כך זהו ציווי כפול עם המצוות הפרטיות. לעומת זאת, לפי הרמב"ם הפסוק מגלה לנו שאנחנו מתקדשים. אם כן, יש בו חידוש, אלא שזהו חידוש מטא-הלכתי ולא הלכתי, ולכן הוא לא נכלל במניין המצוות. יתכן שמה שגורם לרמב"ן לפרש שהמצוה הזו עוסקת במה שמעבר להלכה הוא בדיוק התחושה שאם היא היתה עוסקת בהלכה היתה כאן טאוטולוגיה. וכפי שראינו, הרמב"ן גם רואה את העיקרון שבשורש הזה כעיקרון שמונע כפילויות במניין המצוות, ואולי מתוך כך נגזר גם פירושו ל"קדושים תהיו".

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

ראינו שהציווי "קדושים תהיו" לפי הרמב"ן אינו יכול להיחשב כמצוה. מצוה במהותה היא חלק משורת הדין, ולא יתכן שהיא תצווה עלינו לפעול לפנינו משורת הדין. אם כן, מהו בעצם הסטטוס ההלכתי של הציווי הזה לפי הרמב"ן? מה יש

21 נושא זה מתפרט הרבה יותר בספר אנוש כחציר, שמוקדש בעיקר לבעיה זו ומקבילותיה בתחומי השיפוט השונים (כמו אסתטיקה ועוד).

כאן, אם לא מצוה? לכאורה הניסוח של התורה הוא ניסוח של ציווי. לפי הרמב"ם זהו ציווי כולל, ולכן השאלה אינה עולה בצורה כה בוטה. אך לפי הרמב"ן לכאורה זה אינו ציווי כלל. אז מה הוא כן? אמנם גם לפי הרמב"ם עלינו לשאול את עצמנו מה פשרו של הניסוח של התורה, אשר מצווה אותנו "קדושים תהיו"? האם יש כאן מצוה שאינה נמנית? או שמא יש כאן גילוי של עיקרון מטא-הלכתי, אך אם כן, מדוע הוא מנוסח בתורה בלשון של ציווי? בהסבר שיטת הרמב"ם יעסוק הפרק הבא. כאן נציע הסבר אפשרי לפי הרמב"ן.

מה טיבה של הוראה הלכתית לעשות לפני משורת הדין?

נראה שלפי הרמב"ן, כוונת התורה ללמד אותנו שהקב"ה מצפה מאיתנו לפעול לפני משורת הדין, ולא להיות נבל ברשות התורה.

אמנם ההוראה הזו נראית כמו מצוה רגילה, אולם מסיבות לוגיות לא ניתן לצוות על כך, ואף לא רצוי לעשות זאת. כפי שראינו, אם היה על כך ציווי, אזי זו עצמה היתה הופכת להוראה הלכתית, ומשמעות עשיית לפני משורת הדין היתה נעקרת.

את הבעיה הזו ניתן היה לפתור. התורה יכולה היתה לכלול את כל הפעולות שלפני משורת הדין בהלכה עצמה. אמנם זה לא היה לפני משורת הדין, אבל זה היה נעשה, ולכאורה זה מה שחשוב. על כן נראה שיש לתורה עניין מיוחד לא לצוות על כך. ניתן להבין זאת באמצעות מה שכותב הרב קוק באגרותיו (ח"א עמ' קא) בביאור הסיבה מדוע התורה לא ציוותה אותנו על שיפור המידות. הוא מסביר שאמנם מקובלנו שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, אבל ישנן מצוות שלגביהן גדול מי שאינו מצווה ועושה. שיפור המידות מתוך מחויבות לעניין עצמו ולא כמצווה ועושה היא פעולה בדרגה גבוהה יותר. מי שמשפר את מידותיו בגלל סעיף בשולחן ערוך לא באמת פועל מסיבות מוסריות. שיפור המידות אמור להיעשות מאיתערותא דלתתא, כלומר מתוך יוזמה שלנו, ולא מתוך ציווי.

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

לשיפור המידות.

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

התשובה היא: בהחלט כן. במאמרנו לשורש השמיני אנו טוענים, מצוה אינה רק הבעת רצון של התורה אלא גם הוראה מחייבת. כפי שראינו כבר לא פעם (למשל במאמרנו לשורשים א-ב), בקיום מצוה יש שני היבטים: ציות לציווי והתיקון שהמצוה מביאה אליו, ובמעבר על עבירה קיימים שני ההיבטים הללו בהיפוך: מרידה נגד הציווי והקלקול שנובע מהעבירה עצמה. כאשר התורה רק מביעה רצון שנעשה או לא נעשה משהו, לא קיים המימד של הציות או המרי, אלא רק המימד המהותי. זהו טעם המימרא של חז"ל (קידושין לא ע"א ומקבילות) שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. המצווה ועושה מקיים גם את הציות לציווי וגם את התיקון, ומי שאינו מצווה ועושה מקיים רק את התיקון בלי הציות (ראה תוס' רא"ש וריטב"א בקידושין שם).

כך נרמז בלשון הרמב"ן, שכותב:

באלו ובכיוצא בהן באה המצוה הזאת הכללית, אחרי שפרט כל העבירות שהן אסורות לגמרי.

רואים כאן שהעבירות הרגילות הן "אסורות לגמרי", לעומת זאת "קדושים תהיו" אינה אסורה לגמרי אלא רק אסורה. וכך הוא כותב גם בתחילת דבריו: לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות.

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

פרק ה. מדוע ציוויים כוללים אינם מצוות?

מבוא

עד כאן ראינו שתי אפשרויות להבין את העיקרון בשורש זה של הרמב"ם. יש שרואים אותו כמונע כפילויות, אך כפי שהראינו למעלה נראה שהרמב"ם (ואולי גם הרמב"ן) מתכוון כאן לאי הכללה של מצוות כוללות מעצם היותן כאלו, גם אם הן מחדשות משהו (כל עוד הוא אינו ספציפי, אלא נוגע לכלל המצוות). ראינו שתי השלכות של המחלוקת הזו: 1. מצוה כוללת שיש בה חידוש מעבר למצוות הפרטיות, אך היא נוגעת לכלל המצוות (כגון: כוונה במצוות). 2. לאו כולל שמוסיף על העשין הפרטיים. שני סוגי המצוות הללו לפי הרמב"ם לא יימנו, ולפי ההבנה האחרת - כן. בפרק זה ננסה להסביר יותר את הרעיון שביסוד שיטת הרמב"ם. מדוע לשיטתו מצוה כוללת, מעצם היותה כזו, אינה מצוה.

העולה מן ההסברים למעלה

בפרקים הקודמים כבר הזכרנו בקצרה מכניזם שיכול להסביר מדוע ציוויים כוללים אינם מצוות. בדיון על הראיה מהמכילתא עמדנו על כך שהפסוק "קדושים תהיו" מלמד אותנו משהו על משמעות קיום המצוות. הוא אינו מצווה אותנו להיות קדושים, אלא אומר לנו שאם נקיים את המצוות נתקדש על ידי כך. אם כן, הפסוק הזה כלל אינו מצווה אותנו מאומה, אלא רק מגלה לנו עובדה (רוחנית, מטא-הלכתית). העובדה הזו אינה שייכת למישור ההלכתי, וזאת בגלל שני היבטים: 1. היא אינה מצווה מאומה, אלא רק מגלה לנו משהו. 2. הדבר אותו היא מגלה בעצמו אינו שייך להלכה אלא למשמעותה של ההלכה ושל קיומה. בתוך דבריו של הרמב"ם על המכילתא אנו פוגשים את הלשון הבאה: רוצה לומר כי זה הצווי אינו צווי עומד בעצמו אבל הוא נמשך אחר מצוה שנצטוו בה ומקיים הצווי ההוא יקרא קדוש. כאן ישנו רמז לכיוון נוסף. המצוה הזו אינה עומדת לעצמה, אלא היא נספח למצוה. זה לא נראה כמו טיעון של כפילות, אלא טיעון שמסביר מדוע אין כאן

מצוה כלל.

גם בהמשך דבריו הרמב"ם מתבטא בצורה דומה:

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

כאן הרמב"ם מסביר שהמצוה "קדושים תהיו" היא "מחוברת אל המצוות הרמוז אליהם", כלומר היא נספחת למצוות אחרות אך אינה מהווה בעצמה מצוה, בדומה למה שראינו לעיל. יתר על כן, בקטע הזה הרמב"ם טוען את אותה טענה ביחס למצוה שהיתה נכתבת בצורה יותר מפורשת ופשוטה מאשר "קדושים תהיו", כמו: "עשו מצוותי". גם לגבי נוסח כזה הרמב"ם אינו רואה כאן רק כפילות אלא משהו שאינו מצוה כלל. גם נוסח כזה רק מתייחס למצוות ואינו מצוה בעצמו. זה מחדד את המחלוקת של הרמב"ם עם הרמב"ן. הרמב"ם טוען שמצוות כוללות אינן יכולות להיות מצוות גם אם הן מחדשות משהו. מצוות "קדושים תהיו" היא מקרה קל, שכן היא אינה מחדשת מאומה במישור ההלכתי, אלא רק מגלה היבט מטא-הלכתי של משמעות עשיית המצוות. במקרה כזה ברור לרמב"ם שלא מדובר כאן במצוה. ומה באשר לציווי כמו "לעבדו בכל לבבכם"? ציווי זה מחדש את הדרישה לכוונה בעת קיום המצוות, ואינו מגלה מאומה ביחס למשמעות העשייה. הרמב"ם (עשה ה) קובע גם לגבי ציווי שהוא מצוה כוללת, וככזה הוא לא נמנה, אלא רק מצד הציווי להתפלל. הסיבה לכך היא שגם הוא, כמו קודמו, מהווה הוראה שנוגעת למערכת המצוות, ולא ישירות למעשים שלנו.

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

כמצוה.²²

²² אמנם לדעת הרמב"ם קיימות מצוות על מחשבות, כמו אמונה, וראה התלבטותו של הרמב"ם (שמונה פרקים, פ"ב) אם יש ציוויים על החלק השכלי בנפש האדם, אך זה משום שגם השכל הוא

מצוות מטא-הלכתיות

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

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

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

פרדוקסים של הוראה עצמית ותורת הטיפים

ניתן היה לפתור את הפרדוקס הזה בדומה להצעות שעלו ביחס לפרדוקסים שונים של הוראה עצמית (=self reference), הנפוצים מאד בלוגיקה. ברטרנד ראסל ואלפרד נורת' וייטהד, בהקדמה לספרם הידוע פרינציפיה מתמטיקה, מציעים לפתור את הפרדוקסים הללו באמצעות חלוקה של המשפטים בשפה לפי

איבר המסוגל לבצע 'מעשים', כלומר לחשוב. כאן נשוא הציווי אינה פעולה כלל, אלא אלה הגדרות איך לקיים ציוויים שכבר נאמרו.

למשמעותם של הציוויים הכוללים

היררכיה מסויימת לסוגים (=טיפים). בנוסף הם מציעים לאמץ כלל שלפיו משפט יכול להתייחס אך ורק למשפטים ששייכים לסוג נמוך ממנו בהיררכיה (למשל, תקנון אינו יכול לכלול את המשפט: יש להישמע לתקנון).

בדרך כלל הפתרון הזה אינו מספק, שכן אין לו הצדקה של ממש, והוא אינו אלא פתרון אד-הוק לבעיה.²³ אולם כאן נראה שיש בהצעה זו היגיון. מצוות הן טענות שמורות לנו על מעשה כלשהו. טענות שמלמדות אותנו משהו אודות מצוות הן טענות מסוג שונה. הן שייכות לספירה המטא-הלכתית, ולכן הן עצמן אינן נחשבות כמצוות (לפחות לפי הרמב"ם. הרמב"ן, כזכור, רואה כאן רק בעיה של כפילות). מצוות הן משפטים שנושאים הוא פעולה או הימנעות, ואילו טענות שנושאים הוא מצוות לא יכולות להיחשב בעצמן כמצוות.

הדברים מתחדדים עוד יותר לאור שיטת הרמב"ם עצמו, אשר מתייחס למערכת המצוות באופן שיטתי ולא מהותי,²⁴ כלומר מבחינתו המצוות הן חוקים, ולא דווקא הוראות מעשיות. כבר הזכרנו שהוא כולל במניין המצוות גם הוראות שאינן מטילות כל חובה, עשה או לאו, אלא רק מגדירות מושגים (ראה, לדוגמה, עשין צה-צו, ומאמרנו לשורש יב). אם כן, העובדה שיש להוראה כלשהי תוכן מעשי לא אומרת בהכרח שמדובר במצוה. הוראות אשר מגדירות את המצב של טומאת מת או שרץ, נחשבות כחלק ממניין המצוות, שכן הן מתייחסות לרובד המעשי. לעומת זאת, הוראות כוללות שמתייחסות למצוות אחרות ולא למעשינו, אינן נחשבות אצל הרמב"ם כמצוות.

בכל אופן, פתרון הפרדוקס הזה רק מחזק את ההבחנה של הרמב"ם, לפיה מצוות כאלה אינן מצוות.

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

ריפ"פ טוען כי שיטת רס"ג היא שגם כפילות של לאו ועשה היא כפילות, בניגוד לדברי הרמב"ם בשורש השישי (כפי שראינו למעלה, בכך נופל ניסיונו של הרמב"ן לסנגר על דברי בה"ג בעניינו של שורש זה). לכן אין זה מפתיע שהריפ"פ בדבריו לשורש הזה אומר שלפי רס"ג שורש זה הוא מיותר, שכן שורש ט הקובע שכפילות

²³ ראה על כך בספר שתי עגלות וכדור פורח, בהארה 19 וסביבה.

²⁴ ראה על כך במאמרנו לשורש יב ובהקדמת הספר.

לא נמנות מכסה גם אותו. כאמור, הוא מניח שעניינו של השורש הזה הוא מניעת כפילויות. אלא שבסוף דבריו הוא כותב כי לרס"ג ישנו שורש רחב יותר מזה של הרמב"ם, ולפיו אין מונים התייחסות למערכת המצוות כמצוה בפני עצמה. מסיבה זו, לטענתו, רס"ג אינו מונה את מצוות "לא תגרעו" ו"לא תוסיפו", מכיון שאלו אינן מצוות אלא התייחסויות מטא-הלכתיות למערכת המצוות. הריפ"פ מוסיף ואומר שהכלל הזה לא נוגע רק למצוות שכוללות את כל התורה כולה כמו המצוות שבהן עסקנו כאן, אלא גם למצוות שמוסיפות פרטים על מצוות מסוימות אחרות. נראה שהוא מתכוון להגדרה שונה מזו שהצענו כאן: המצוות שמוסיפות פרטים או משמעויות במצוות אחרות לא נמנות כמצוות עצמאיות. הן לכל היותר פרטים במצוות שאליהן הן מתייחסות, או שהן בגדר טעמים למצוות ההן, ולכן אין למנות אותן מפני שהן לא מצוות עצמאיות. ראה שם את הדוגמאות שהביא לכך.

שיטת הרמב"ם ב"לא תוסיפו" ו"לא תגרעו"

הגדרה זו אינה בדיוק ההגדרה שהצענו ברמב"ם עצמו, שכן הרמב"ם מדבר באופן כללי על הוראות שמתייחסות למצוות ואילו ריפ"פ מדבר על הוראות מעשיות שמתווספות כפרטים נוספים למצוות קיימות. אבל בכל זאת, אם אכן צודקים דברינו בשיטת הרמב"ם שהוא אינו מדבר על כפילות אלא על הוראות שעניינן הוא מצוות ולא פעולות, מדוע הרמב"ם עצמו מונה את האיסורים של "לא תוסיף" ו"לא תגרעו"? הרי גם לשיטתו אלו מצוות שעוסקות במערכת המצוות ולא מצוות אותנו על משהו נוסף, ולכן לא היה עליו למנותן.

אמנם יש להבחין בין שתי פרשנויות למצוות אלו. יש שמפרשים אותן כאיסור להוסיף מצוה על מצוות התורה או לגרוע מצוה מהן. לפי פרשנות זו, המצוות הללו אמנם מתייחסות למערכת המצוות באופן כללי, אך אלו אינן מצוות שנושאן הוא המצוות האחרות. אין כאן הוספת פרט או משמעות למצוות האחרות אלא איסור על הוספת מצוות או החסרתן.²⁵ אך הריפ"פ מפרש את המצוות הללו כאיסור על

25 אמנם "לא תגרעו" יכול להתפרש כהתייחסות לשאר המצוות, שהרי כל מצוה ומצוה אסור לגרוע אותה. אך "לא תוסיף" ודאי אינה כזו.

למשמעותם של הציוויים הכוללים

הוספה או גריעה של פרט ממצוה קיימת (כמו חמשה או שלושה פתילים בציצית וכדומה). לפי תפיסה זו יש כאן מצוות שעניינן הוא המצוות האחרות. מה שיטת הרמב"ם בעניין זה? מתוך דבריו בתחילת הלכות ממרים (פ"ב ה"ט) ברור שהוא מפרש זאת גם (ואולי רק) באופן השני - יש איסור להוסיף או לגרוע מצוה מהתורה:

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

הרמב"ם מגדיר בפירוש הוספת מצוה או גריעתה כאיסורי "לא תוסיפו" ו"לא תגרעו". לכן הוא קובע שבי"ד אשר קבעו תקנה חייבים להבהיר שמדובר בתקנה ולא במצוה מהתורה, שאם לא כן הם עוברים על "לא תוסיפו". ואמנם הראב"ד על אתר, משיג עליו בזאת:

אמר אברהם: כל אלה ישא רוח, שכל דבר שגזרו עליו ואסרוהו לסייג ולמשמרת של תורה אין בו משום לא תוסיף אפילו קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן

וקרא אסמכתא בעלמא. ואם גרע לפי צורך שעה כגון אליהו בהר הכרמל אף זה דבר תורה הוא עת לעשות לה' הפרו תורתך. ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן, בין לשעה בין לדורות בין שקבעה בדבר תורה בין שלא קבעה. כלומר הראב"ד טוען שהוספת מצוה או גריעתה אינן "לא תוסיפו" או "לא תגרעו", וכנ"ל. וראה גם בתוספות ר"ה טז ע"ב ד"ה ותוקעים, וברשב"א שם. בכל אופן, לשיטת הרמב"ם נראה ברור שמצוות אלו צריכות להימנות, שכן לשיטתו הן לא מוסיפות פרטים במצוות אחרות ולא יכולות להיות כלולות בהן. אלו בהחלט מצוות נפרדות שמורות לנו הוראות מעשיות (לא להוסיף או לגרוע מצוות).

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

למעלה הצענו ניסוחים מקבילים לפרדוקס הנבל ביחס למצוות כוללות אחרות. ביחס ל"לא תגרעו" ישנה הופעה חדה במיוחד של הפרדוקס הזה. אם אדם יגרע את מצוות "לא תגרעו" עצמה, לכאורה שוב הוא אינו עובר על איסור כלל (שהרי כעת אין במניינו איסור על גריעת מצוה).²⁶ זוהי אינדיקציה לכך שלא שייך לכלול את המצוה הזו במערכת המצוות.

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

ניסוח אחר להסבר שהצענו בשיטת הרמב"ם לגבי מצוות כוללות

למעשה ניתן לומר שמצוות כוללות, כמו "זה אלי ואנווהו" או כוונה במצוה אינן נמנות מפני שכל אחת מהן אינה יכולה להתקיים בלי להיספח למצוה אחרת.

²⁶ במאמרנו לשורש השישי נראה ברשב"א ובקוב"ש שאכן עסקו בדיוק בסיטואציה כזו, כאשר חכמים עוקרים את הלאו של "לא תגרעו" (הדיון שם הוא האם זוהי עקירה בשוא"ת או בקו"ע).

למשמעותם של הציוויים הכוללים

לדוגמה, לא ניתן לקיים את מצוות כוונה כשלעצמה. הדרך לקיים מצוה זו היא אך ורק בצמוד לקיום מצוה אחרת, כאשר מתכוונים לשם מצוה בעת שעושים אותה. הוא הדין לגבי הידור מצוה.²⁷

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

דחיית הסבר הזה

אמנם הסבר זה גם הוא נראה בעייתי. מצוה שמוסיפה פרטים במצוה אחרת ודאי אינה נמנית בפני עצמה, אך זה עניינו של שורש ז. יתר על כן, הרמב"ם עצמו שולל את העיקרון הזה כעיקרון גורף, בשורש יא, שם הוא מראה שיש מצוות שאינן יכולות להתקיים בלי מצוה אחרת (כלומר הן מעכבות זו את זו), ובכל זאת ניתן לפעמים למנות אותן לחוד (ראה על כך במאמרנו שם).

ועוד, למעשה הסבר זה מחזיר אותנו לסוגיית הכפילות. בעצם העיקרון שבשורש הזה חוזר להיות עיקרון של מניעת כפילות. יתר על כן, הסבר זה אינו מתאים למצוות שאינן מחדשות מאומה, כמו "ושמרתם את כל מצוותי" וכדו'.

על כן, עיקרון זה נכון אולי בדעת הרמב"ם לגבי מצוות כמו הידור או כוונה, אולם אין בו כדי להסביר את היסוד העיקרי שבשורש הזה.²⁸ בסעיף הבא נציע הסבר אחר בשיטת הרמב"ם, לפחות לגבי המצוות שמסתפקות בציווי על קיום המצוות האחרות (להוציא מהידור, כוונה וכדומה).

27 אמנם ישנה מחלוקת בשאלה האם ניתן לקיים הידור מצוה לאחר גמר קיום המצוה (ראה בחי' הגרי"ז על הרמב"ם, הלי' חנוכה פ"ד ה"א, ובאופן מעט שונה בשו"ת בית הלוי, ח"ב סי' מז. ראה על כך גם בספרנו בנתיב המצוות, פרשת בשלח, תשס"ז). אך קביעתנו כאן אינה תלויה במחלוקת ההיא. השאלה האם הוא יכול להתקיים אחרי גמר קיום המצוה האחרת או לא, היא אשר שנויה במחלוקת שם. אבל לית מאן דפליג שההידור צריך להיספח למצוה אחרת ולא ניתן לקיים הידור בלי קשר למצוה כלשהי.

28 בשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם סי' סג משתמע כי השואל הבין את דברי הרמב"ם באופן שמציע הריפ"פ. הוא מתייחס שם למצוות "והלכת בדרכיו" כמצוה כוללת. והדבר תמוה, שכן הרמב"ם מפרש להדיא את המצוה ההיא כמצוה לנהוג בדרכים ראויות (או לשפר את מידות הנפש, ואכ"מ), ולא כמצוה לקיים מצוות, וזו לכאורה מצוה פרטית. ואכן, כך עונה לו ר' אברהם. לא ברור האם השואל חשב שהרמב"ם רואה גם במצוה כזו מצוה כוללת, או שמא הוא הבין אותה לא כפי שהרמב"ם עצמו מציג אותה בספח"צ.

למשמעותן של המצוות הכוללות

העיקרון אותו הצענו בביאור שיטת הרמב"ם, מזכיר את עניין לאו שבכללות, שיידון במאמרנו לשורש התשיעי. יתכן שההסבר לכך שהרמב"ם אינו מונה מצוה כוללת שמתייחסת לכלל מצוות התורה הוא מעט שונה.

במאמר לשורש יג מבואר, שמתוך מידת 'הצד השווה' ניתן ללמוד שלכל דין בתורה יש אך ורק סיבה אחת. עוד מתבאר שם שאם יש כמה הקשרים הלכתיים שההלכה המסויימת נוהגת בהם, אות הוא שלכולם יש מאפיין משותף (=צד שווה) שהוא אשר גורם את הדין.

דוגמה לדבר היא היחס בין מצוות האהבה בתורה.²⁹ ישנה מצוות "ואהבת לרעך כמוך", שמצווה עלינו לאהוב את רעינו. ישנה גם מצוות "ואהבת את הגר", שמצווה עלינו לאהוב גרים. ר' יצחק הוטנר בספרו פחד יצחק (פסח, מאמר כט), מביא שחכם אחד הקשה לו מדוע יש צורך בשתי המצוות הללו? הרי כל גר הוא גם ריענו, ויש חובה לאהוב אותו מצד זה. מדוע נדרשת מצוה מיוחדת לאהוב את הגר? ר' יצחק הוטנר עונה על כך שהמצוה לאהוב את הגר אינה מצוה לאהוב אותו כיהודי אלא לאהוב אותו בגלל הגרות שבו, ולכן המצוה לאהוב כל אדם מישראל אינה חופפת למצוה זו. כלומר, אם האהבה לגר היתה בגלל שהוא אדם מישראל, היא היתה נכללת במצוות אהבת ישראל, ואז לא היתה נמנית כמצוה עצמאית. אך מכיוון שעניינה שונה, היא נמנית כמצוה נפרדת.³⁰

29 ראה על כך בספרו של מ. אברהם, אנוש כחציר, הארה 23, שם דן בזה מזווית אחרת. 30 הרמב"ן (ויקרא יט, יח) דקדק מלשון מצוות אהבת הרע "ואהבת לרעך כמוך" ולא "ואהבת את רעך כמוך", שהציווי אינו לאהבה את הרע אהבה עצמית כמוך, שזו הפלגה בלתי אפשרית, אלא המצוה היא לדאוג לצרכיו מתוך אהבה - לאהוב לו (אמנם בדברי הרמב"ם בתחילת פ"ד מהל' אבל משמע שהמימדים המעשיים הם מדברי סופרים. עמדנו על כך בנספח א למאמרנו לשורש השני). גם בגר יש ציווי בלשון כזו: "כאזרח מכס יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך" (שם, לד), ואכן בתורת כהנים (קדושים פרק ח הלכה ד) השוו: "כשם שנאמר לישראל ואהבת לרעך כמוך כך נאמר לגרים ואהבת לו כמוך". אולם בספר דברים (י, יט) נאמר: "ואהבתם את הגר" בלשון אהבת עצמו של הגר (אמנם לא נאמר כמוך, שכן זוהי 'הפלגה' בלתי אפשרית כלשון הרמב"ן). והרמב"ם בספר המצוות (עשה רז) כתב: "וברוב המדרשות ביארו שה' ציוונו על הגר כמו ציוונו על עצמו יתעלה, והוא אמרו "ואהבת את ה' אלהיך" ואמר "ואהבתם את הגר", וכן כתב בהלכות דעות (פ"ו ה"ד ראה לשונו שם). הרי שהשוותה התורה אהבת הגר לאהבת ה', וציווי זה נאמר בתוך פרשה שכולה עוסקת באהבה, יראה, ועבודת האל, ואגב האמירה שהקב"ה אוהב גר, נאמר הציווי שאף אנו נאהב את הגר, כמו שאנו מצוים לאהוב את ה' (ולא כפי שציינו המדפיסים בספר המצוות שם לפסוק 'ואהבת את ה' אלהיך' מפרשת שמע, אלא כוונת הרמב"ם

למשמעותם של הציוויים הכוללים

זהו הפן ההפוך למה שראינו קודם. אם שתי מצוות אינן כלולות זו בזו, אות הוא שיש בזו מה שאין בזו ולהיפך, כלומר, שהמצוות הללו אינן נובעות מן הצד המשותף לשני ההקשרים אלא דווקא ממשוהו שונה ביניהם.³¹ אם כן, התייחסות למכלול של מצוות נוגעת תמיד למשותף לכולן. לדוגמה, עונש ניתן על כל לאו שיש בו מעשה. מכאן ניתן להסיק שהעונש אינו ניתן על אכילת חזיר, או על חילול שבת, אלא על המראת פי ה' באופן של עשיית מעשה. זהו הרובד המשותף לכל ההקשרים ההלכתיים שבהם ניתן עונש, ולכן הוא הגורם לעונש. זוהי מסקנה שנוגעת לתורת הענישה ההלכתית, ואכ"מ. הוא הדין לגבי כל התייחסות אחרת אשר נוגעת למכלול של מצוות, היא תמיד נוגעת למה שמשותף לכולן.

מסקנה נוספת היא שככל שהמצוה נוגעת ליותר מצוות אחרות, המצב שגורם לחיוב שלנו בה הוא בעל פחות מאפיינים, כלומר, היא מתייחסת לרובד בסיסי יותר, שהרי היא נוגעת לרובד שמצוי בכולן.³²

לאור דברים אלו עולה מסקנה מעניינת ביחס לנדון דידן: אם יש מצוה שמתייחסת לכל מצוות התורה האחרות, כי אז ברור שהיא נוגעת לרובד שהוא משותף לכולן. אך מה יכול להיות משותף לכל מצוות התורה כולן? נראה שזוהי רק עצם החובה לעבוד את השם. זהו הבסיס היסודי ביותר שמצוי בכל מצוות התורה. כל קבוצה אחרת, מצומצמת יותר, תהיה בעלת כמה מאפיינים נוספים.

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

לפסוק 'ואהבת את ה' אלהיך' באותה פרשה עצמה). נמצא שמצוות אהבת הגר נאמרה בלשון כפולה: אהבה לגר השווה לאהבה לריע, והן נאמרו בין מצוות שבין אדם לחברו, ואהבה את הגר הדומה בלשונה לאהבה את ה' והיא נובעת מהליכה בדרכי האל אוהב הגרים.
31 כעין זה עולה במאמרנו לשורש יג, שם אנו דנים בהבחנה שעושה הרמב"ם בין מצוות המוספים, שנמנות לחוד עבור כל רגל, לבין מצוות הראייה והשמחה והחגיגה, אשר נמנות כמצוה אחת לכל שלושת הרגלים. הסיבה לכך היא שהמוספים מתייחסים למה שמייחד את הרגל המסויים, ואילו החגיגה, השמחה והראייה, מתייחסות למה שמשותף לשלושת הרגלים.
32 לעניין זה ראו בספר את אשר ישנו ואשר איננו, בשער החמישי, שם מוגדרים ונדונים ההליכים הלוגיים של 'פירוט' ו'ניוון' של מושגים. זהו דיון מקביל לזה שנערך כאן, אלא שהוא עוסק בפילוסופיה של המדע ושל ההכללה המדעית.

אלה נגזרים ממנה. היא מצווה אותנו לעבוד את השם. אולי נתקן מעט את ההכללה הזו, ונאמר כי מצוה כוללת היא מצוה להישמע לציוויים (שכן ישנם מימדים נוספים בעבודת השם, שאינם באים לידי ביטוי דווקא במצוות. מכלול המצוות אינו כלל התורה אלא רק חלק ממנה, ולכן הצו שמתייחס אליו לא יכול לכלול את כל עבודת השם, לפי העיקרון עליו עמדנו למעלה: ככל שהקבוצה מצומצמת יותר, יש לה יותר מאפיינים). אך אם אכן זהו פשרן של המצוות הכוללות, אזי לא ברור כיצד בכלל ניתן להתייחס אליהן כמצוות? האם יש בכלל פשר למצוה לקיים מצוות? האם יתכן חוק שמצווה אותנו לקיים חוקים?

על המצוה לקיים ציוויים ועל המצוה להאמין³³

לא יתכן לצוות עלינו לקיים ציוויים, משתי סיבות עיקריות:

1. אין לכך טעם, שכן אם אנחנו לא מקיימים מצוות בלעדי הציווי הזה, אזי גם בהתחשב בו נמשיך לא לקיים אותם. מדוע שנקיים את המצוה הזו יותר מאשר כל מצוה אחרת?! לכן גם אין טעם לחוקק חוק שיש לשמור את החוקים.
2. גם אם היה לו טעם, חוק כזה או מצוה כזו אינם מוגדרים מבחינה לוגית. לא יתכן ציווי שמצווה לקיים ציוויים. ברור שמעמדו הלוגי של ציווי כזה הוא שונה מאלו שהוא מצווה עליהם, כלומר הוא בעצמו אינו יכול להיות מצוה. זהו מצב דומה למצוות עשה א בספר המצוות של הרמב"ם, והיא המצוה להאמין בה'. גם שם מעירים כמה וכמה מפרשים שמצוה כזו לא תיתכן. אם מישוהו לא מאמין בקיומו של מצווה אז אין טעם וגם אין אפשרות לוגית לצוות עליו להאמין בזה. האמונה הזו היא התשתית הדרושה כדי שהאדם בכלל יהיה בר קיום מצוות. אותו דבר עצמו קיים גם בנדון דידן. אם אדם אינו בר קיום מצוות ואין לו מחויבות לכך, אין היגיון וטעם לצוות אותו שיקיים ציוויים.

ההסבר לשורש הרביעי

ראינו למעלה שכאשר הרמב"ם מסביר מדוע לא למנות ציוויים כוללים הוא אינו

³³ ראה על כך במאמרנו לשורש הראשון, ובפרט בדוגמה שהובאה שם מהספר פו הדב של א"א מילן.

למשמעותם של הציוויים הכוללים

מדבר על כפילויות אלא על כך שהן אינן מצוות על מעשה מיוחד (הוא לא אומר שאין בהן חידוש). כעת מתבררת כוונתו: המצוות הללו אינן מצוות על מעשה כלשהו, אלא על עצם המחוייבות ההלכתית עצמה, כלומר על עבודת ה' (המעשית). ובאמת המצוה הכי קרובה להגדרה זו היא מצוות "ולעבדו", ולכן לא פלא שדווקא שם הרמב"ם מתייחס לשורש הרביעי, ובאמת הוא מחליט למנות את המצוה רק בגלל שיש בה תוספת ייחודית, מעבר לחובה לעבוד את ה', שהיא ודאי אינה בת מניה כמצוה.

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

הערה מלשון הרמב"ן בהשגותיו לשורש ט

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

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

הוא פותח ממש בהגדרת הרמב"ם, שאין לוקים על לאו שמפרש לאו אחר, אלא יזהיר לקיים לאו אחר (ונראה שזה מקביל לדברינו בקידושין לד ע"א על לאו שמחזק עשה, שהוזכרו למעלה). זה ממש כלשון הרמב"ם בשורש זה, כפי שראינו למעלה. מיד לאחר מכן, הוא מסביר שזהו היסוד לאי מניית האזהרות הכוללות כל התורה, שהן אינן מצוות לא זירוז למצוות וחזוק בהן. והן הן דברינו כאן בביאור שיטת הרמב"ם. וקצ"ע כיצד זה מתיישב עם דברי הרמב"ן שראינו כאן

שמבין את יסוד השורש כמניעת כפילות.

פרק ו. סיכום: מדוע ציוויים כוללים לא נמנים?

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

פרק ז. לשם מה נדרשים ציוויים כוללים:

על עולמות ותיקונים

מבוא

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

חידוש מטא-הלכתי

למעלה ראינו מצוות כוללות שמורות לנו על חידוש מטא-הלכתי. לדוגמה, הפסוק "קדושים תהיו" מלמד אותנו על משמעות עשיית המצוות. אם כן, 'מצוה' זו מופיעה בתורה כדי ללמד אותנו את ההיבט הזה שנלווה לעשיית המצוות. פירוש כזה סביר ביחס לפסוקים שמלמדים שעבירה מחניפה את הארץ, או מוסיפה קדושה, וכדומה. כל אלו לא באו לצוות עלינו אלא רק ללמד אותנו משהו אודות המצוות ומשמעותן.

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

פסוקי ציווי כוללים

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

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

אך גם אם הסבר זה היה נכון, לא די בו. לשם כך הרי די היה לנו בפסוק כולל אחד ולא יותר. אולם הרמב"ן מביא כאן כמה וכמה פסוקים שמורים לנו לשמור את המצוות, ועניינם של אלו צריך עיון.

נעיר כי לפי הרמב"ן השאלה מדוע הציוויים הכוללים מופיעים בתורה קשה יותר מאשר לפי הרמב"ם. לשיטתו הציוויים הללו אינם נמנים בגלל הכפילות. אם כן, מדוע התורה כתבה אותם? נזכיר כי הרמב"ן (בהשגות, לא בפירוש התורה) כנראה מתייחס לציווי כמו "קדושים תהיו" כציווי נוסף על עשיית המצוות, ותו לא. אם כן, מדוע הוא בכלל מופיע?

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

בין מצוות למצוות מנויות

כעת יש מקום לדון האם שורש ד הוא שורש פרשני או מהותי. כלומר, האם מה שלא מונים ציוויים כוללים הוא עיקרון שנוגע למניין המצוות, אולם כל העובר על לאו עובר גם על כל הציוויים הכוללים, או שמא זהו עיקרון מהותי שקובע כי הוראות אלו אינן מצוות כלל, ולכן לא ניתן לעבור עליהן?

למשמעותם של הציוויים הכוללים

לכאורה ההכרעה תלויה בהנמקות לשורש זה. אם ההנמקה היא פרשנית (בדברי ר' שמלאי במכות, כמו שהופיע כמה פעמים בשורשים הקודמים), אזי לכאורה ישנו לאו אלא שהוא אינו נמנה בכלל התרי"ג. אולם אם ההנמקה היא מהותית, כמו מה שהצענו בשיטת הרמב"ם לעיל, אזי יתכן שאין כאן בכלל לאו. מסתבר שלשיטת הרמב"ן, אשר רואה כאן עיקרון שמבוסס על מניעת כפילות, יש כאן לאו אלא שהוא אינו נמנה. יתכן שמי שעובר על עשה או ל"ת אחר, יעבור גם עליו. ומכאן שאם התורה חזרה על מצוות כוללות כמה פעמים הרי זה כדי לחזק את הציוויים הפרטיים, ולהורות לנו שמי שעובר עליהם עובר גם על עוד כמה איסורים (הכלליים).

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

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

עולמות, פגימות ותיקונים

נשוב להצעתנו שאולי ציווי לקיים מצוות נועד לגלות לנו שבכל מצוה יש פן של ציות מעבר לפן המהותי שיש בה - הצעה שדחינו בכך שלצורך זה די היה לנו במצוה כוללת אחת.

אמנם יתכן שהציוויים הכוללים מגלים לנו שכל עבירה או מצוה פוגמות או מתקנות כמה וכמה אספקטים רוחניים שונים (במינוח קבלי: עולמות). אמנם אין שם הסברים באשר לאופי התיקון או הפגימה הללו, אבל יתכן שכל ציווי כזה מגלה על עוד אספקט שמתלווה לכל מצוה או עבירה. אם נאמץ את ההצעה הזו, אזי התשובה לשאלה מדוע נכתבו המצוות הכוללות בתורה תהיה דומה לתשובה

שהצענו לגבי הפסוקים שמגלים לנו היבטים מטא-הלכתיים. זה נכתב כדי לגלות לנו משהו אודות המצוות וקיומן, אך לא משהו הלכתי.

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

המתבקש כאן הוא המסקנה שכל פסוק כזה מגלה לנו על 'עולם' שלם, שכלל המצוות פוגמות או מתקנות אותו. כל פסוק כולל שכזה מגלה לנו על עוד עולם. כל מעשה מצוה או עבירה משפיע על כל אחד מהעולמות הללו, ולכן ישנם כמה וכמה אספקטים מקבילים שמתקיימים בכל מצוה או עבירה. הגילויים שבפסוקים הללו אינם נמנים כמצוות פרטיות רגילות, שכן הם מדברים על משמעות עשיית המצוות ולא מצווים על משהו. כל אחד מהם מצווה אותנו לעבוד את ה' ולקיים מצוות מבחינת אספקט (=עולם) אחר.

ברור שתיוקונים במימדים (עולמות) רוחניים כשלעצמם לא שייכים למסגרת המצוות. רק עניינים מעשיים אשר פועלים על המישורים שבעולם שלנו יכולים להיכלל במניין המצוות הרגיל. נכון הוא שגם לאלו ישנם פנים רוחניות (תיוקונים בעולמות), אלא שהללו מתרחשים במקביל לתיוקון או הפגם שבעולם שלנו. כפי שראינו גם במאמר שלפני הקודם (לשורש השלישי), מצוות שפונות אך ורק כלפי מימדים רוחניים, או עולמות נסתרים ועליונים, אינן נכנסות למניין המצוות.

לכן גם הכוונות של המקובלים, אשר נוגעות רק לעולמות הללו, לא מהוות חלק מחייב מבחינה הלכתית במצוות תפילה. זהו עניין שפועל על העולמות העליונים בלבד, ללא השפעה ישירה על עולמנו, וככזה הוא אינו נכנס להלכה הפורמלית. אמנם הוא יכול ללוות את עשיית המצוות, או התפילה, אך הוא אינו העיקר ההלכתי שבהם.