

השורש התשיעי:

ש אין ראוי למנות הלאוים והעשה אבל הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם

דע שכל צוויי התורה ואזהרותיה הנה הם בארבעה דברים. בדעות ובפעולות ובמדות ובדבור. וזה שהוא צונו להאמין דעת אחת מן הדעות כמו מה שצונו להאמין היחוד ואהבת האל ית' ויראתו (ע' ב-ד). או שהזוהירנו מהאמין דעת אחת מן הדעות כמו מה שהזוהירנו (ל"ת א) מהאמין האדנות לזולתו. וכן צונו בפעולה מן הפעולות. כמו מה שצונו להקריב הקרבנות (ע' כז-ח לט-נא נה סב-ב עו ז-פד) ובנות המקדש (ע' כ). והזוהירנו מפעולה מן הפעולות כמו מה שהזוהירנו (ל' ה-ז) מהקריב לזולת האל יתעלה ומהשתחוות לנעבד זולתו. וכן צונו להתנהג במדה מהמדות. כמו מה שצונו בחמלה והרחמנות והצדקה והחסד והוא אמרו (לעיל עמ' נה ומ"ע רו) ואהבת לרעך כמוך. והזוהירנו במדה מן המדות כמו מה שהזוהירנו מהשנאה והנטירה והנקימה (ל' שב-ה) ודרישת הדם (על"ת רצב) וזולת זה מן המדות הרעות כמו שאבאר. וצונו לומר מאמר מן המאמרים. כמו מה שצונו לשבח ולתפלל אליו (ע' ה) ולהתודות על העונות ועל הפשעים (ע' עג) והדומה לזה ממה שיתבאר. והזוהירנו מדבור אחד מן הדבורים כמו מה שהזוהירנו מהשבע לשקר (ל' סא סג רמט) והרכילות (ל' שא) ולשון הרע (סוף ל' רפא) והקללה (שטו-שיח) וזולת זה. וכשהגיעו אלו הענינים, הנה ראוי שיימנו הענינים המצווה בהם או המוזהר מהם, יהיו פעולה או דבור או אמונה או מדה. ולא נביט לרבוי הצויין שבאו בענין ההוא אם היה מן המצווה בו או לרבוי האזהרות שבאו ממנו אם היה מן המוזהר ממנו. כי כלם הם לחזוק לבד. כי פעמים ישוב בענין אחד בעצמו אזהרה אחר אזהרה לחזוק וכן יבא בו צווי אחר צווי לחזוק גם כן. האלוהים אם לא כשתמצא לשון לחכמים בהפריש הענינים ויבארו לך המפרשים שכל לאו מהם או כל עשה כולל ענין זולת הענין שיכלול הלאו האחר או העשה כי אז ראוי למנותו בלא ספק. כי אז לא נשאר היותו לחזוק אבל לתוספת ענין ואף על פי שהנגלה מהכתוב מורה שהוא בענין אחד. שאנחנו לא נצטרך לומר שזה הכתוב נכפל לחזוק ואינו לתוספת ענין עד שנבטל מאמר המפרשים המקבילים אותו אמנם כשנמצא הקבלה שהצווי הזה או האזהרה נושא ענין כך וזה הצווי הנכפל או האזהרה נושא ענין אחר הנה זה הוא הקודם והנאות שלא ייכפל כתוב אלא לענין ואז ראוי למנות זה ביחוד ולמנות זה ביחוד. אמנם כשלא יהיה שם ענין נוסף דע באמת שלא נכפל אלא לחזוק וכדי שידע גם כן שזה העין גדול מאד אחר שבאה בו אזהרה אחר אזהרה. או נכפל להשלים דין המצווה. או שילמד

חלק א': כפילות של ציוויים

ממנו דין מהדינים במצוה אחרת כמו שיבאר התלמוד (יומ' פא א כתוב' לח א נזיר מח א סנה' נד א) ויאמר מופנה להקיש לדון ממנו גזרה שוה. והנה מצאנום ע"ה רמזו על זה הענין בגמר פסחים בפרק שני (כד א). וזה שהם כווננו לאחד הלאוין שייראה שהם נכפלו כי האזהרה הגיע מזולתו ובקשו לקיימו בענין נוסף. ונאמר בו על צד הקושיא אמר ליה רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין, כלומר זה שתראה שתקיים זה הלאו שהוא בענין זולת הענין שהגיע מן הלאו האחר, לאי זה דבר תטרח לזה, שמא נכפל בענין ההוא בעצמו כדי שיהיה עושה הענין ההוא חייב בשני לאוין. והיתה התשובה (כד ב) אמר ליה כל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. הנה התבאר לך כי כל לאו שאינו בא לתוספת ענין יקרא יתר. כלומר שהוא נכפל. ואפילו יאמרו שהוא לעבור עליו בשני לאוין הנה הוא עם כל זה לאו יתר כמו שיתבאר מזה המאמר. ואין ראוי למנותו כי הוא נכפל. הנה כבר התבאר כי לא ברבוי הלאוין או העשה ירבו המצוות. כבר נודע שהציווי בשבת לנוח נכפל בתורה שתיים עשרה פעמים (שמות כ כג לא ד"פ לד לה ויקרא יט כג כו דברי' ה). התראה שיחשוב אחד מאשר ימנו המצוות שיאמר כי מכלל מצוות עשה המנוחה בשבת והיא שתיים עשרה מצוות. וכן באה האזהרה מאכילת דם שבע פעמים (ויקרא ג ג' ג"פ פ' ראה יב ב"פ). היחשוב גם כן שום משכיל ויאמר שאיסור הדם שבע מצוות. זה מה שלא יטעה בו אחד. כלומר בשביתת שבת שהיא מצוה אחת מכלל מצוות עשה (קנד) ובאזהרה מאכילת דם שהיא מצוה אחת ממצוות לא תעשה (קפד). ודע כי אתה ואפילו תמצא לשון החכמים כי מי שיעבור האזהרה הפלונית עבר על כך וכך לאוין או מי שיבטל דבר פלוני עבר על כך וכך עשה, לא יתחייב מזה שתמנה הלאוין ההם כלם כל אחד ביחוד ולא כל עשה ביחוד. כי הענין אחד ואין בו כפל. ואמנם אמרו שהוא עובר כך וכך עשה או כך וכך לאוין בעבור הכפל הצווי או האזהרה במצוה היא כי הוא עבר על אזהרות רבות או צוויים רבים. האלהים אם לא תמצאם יאמרו לוקה שתיים או לוקה שלש שאז ימנה כל אחד ביחוד. כי לא ילקה אחד שתי מלקיות על שם אחד, כמו שהתבאר ממה שהתפרסם בתלמוד במכות (יג א, יד א, יח א) וחולין (פב א קב ב) וזולתם. ואולם ילקה שתי מלקיות על שני שמות. רצוני לומר שני ענינים שבאה אזהרה בכל ענין מהם ביחוד. וזה הוא ההפרש בין אמרם עובר משום כך ומשום כך ובין אמרם לוקה שתיים או לוקה שלש. והראיה על כל מה שאמרנו אמרם (מנחות מד א) כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה בעבור שנכפל בו לשון הצווי חמשה פעמים. אחד ועשו להם ציצית. שני ונתנו על ציצית הכנף. שלישי והיה לכם לציצית. רביעי גדילים תעשה לך. חמישי על ארבע כנפות כסותך. ומצאנו להם לשון מבואר במצוות ציצית שהיא מצוה אחת כמו שאבאר כשאזכור אותה (עש' יד ושרש יא). ועל הדרך הזאת בעצמה אמרו (שם) כל שאינו מניח תפילין עובר בשמנה עשה, להכפל הצווי

בהם שמנה פעמים. כלו' בשלראש ושליד (עש' יב-ג). וכן אמרם (סוט' לח ב) כל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בשלשה עשה להכפל הצווי בו שלש פעמים (נשא ו כג-ז). ולא יתפשט אחד מהמונים המצות שיאמר ברכת כהנים שלש מצות וציצית חמש מצות ותפלין שמנה מצות. וכשהיה זה כן הנה אין ראוי גם כן שנמנה אונאת הגר שלש מצות להכפל האזהרה בה בעבור אמרם בגמר מציעא (נט ב) המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין והלוחצו בשלשה לאוין. אבל הם שתי מצות (רנב-ג) לבד לא תונה ולא תלחצנו (משפטי' כב) ונכפלה האזהרה בהן. וזה מבואר אין ספק בו. ובביאור אמרו בגמר מציעא (שם) מפני מה הזהירה תורה בשלשים וששה מקומות על הגר מפני שסורו רע. האפשר לאחד שיאמר גם כן שזה שלשים ושש מצות מכלל תרי"ג מצות. זה מה שלא יתפשט מאמרו. הנה כבר התבאר באור שלם שאין ראוי למנות כל לאו שימצא בתורה ולא כל עשה בעבור שיהיה נכפל ואמנם ראוי למנות הענינים המצווה בהם או המוזהר מהם. ואי אפשר ידיעת הלאו והעשה הנכפל שהוא בא לתוספת ענין אלא במורה יורה עליו והם מקבלי הפירוש עליהם השלום.

ואל יטען גם כן היות האזהרה נכפלת במלות מתחלפות כמו אמרו יתעלה (תצא כד) לא תעולל אחריך אחר אמרו (שם) ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו ואמרו כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך. כי אין אלו שני לאוין אבל היא אזהרה אחת (ל"ת ריד) מענין אחד והוא שלא יקח מה ששכח מן התבואה או הפירות כשיאספם והביא בזה שני דמיונים בענבים וזתים וקרא הנותר מהענבים עוללות והנותר מהזתים פארות. ופירוש לא תפאר לא תחתוך מה ששכחת בקצות הפארות והם הענפים.

שורש ט חלק א: כפילות של ציוויים

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. הפתיחה של הרמב"ם

ניסוח העיקרון

חלוקת המצוות לארבעה סוגים וקביעת העיקרון לאורה

טעמי המצוות

הקשר בין טעמי המצוות למניין המצוות

בחזרה להסבר דברי ההקדמה לשורש

שיטות המיון של הרמב"ם

מדוע התורה כופלת ציוויים

ה'נפח' בתורה כמדד לחומרה

הערה כללית על דברי הרמב"ם בשורש

ג. המשמעות ההלכתית של כפל הציוויים

מבוא

הראיה מסוגיית פסחים

מסקנה מפתיעה בשיטת הרמב"ם

לפי הרמב"ם אין לוקים על כפילויות

הקבלה לעיקרון של אחידות הסיבה ההלכתית

שני סוגים של כפילות באיסורים

ההשוואה לפוטיתא ונמלה

סוגיית בבא מציעא: נשך ותרבית, גזל וכבישת שכר שכיר

שיטת הריטב"א

סיכום העולה עד כאן

כפילות של איסורים עם שמות שונים

מדוע שמות שונים זו כפילות?

יישום: החילוק של הרמב"ם בין שני סוגי אמירות של חז"ל

סיכום שיטת הרמב"ם

החידוש הפרשני בדברי הרמב"ם

ד. השגות הרמב"ן

מבוא

דברי הרמב"ן

שתי מחלוקות בין הרמב"ם והרמב"ן: היחס בין מלקות למניין המצוות
הקשר בין המלקות למצוות
ה. ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן
מבוא: סיכום מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן
הסבר ראשוני למחלוקת: על מה לוקים?
מחלוקת האמוראים בריש תמורה: "דעבר אמימרא דרחמנא"
הציוויים כשלט אזהרה
שיטת הרשב"א במשמש סמוך לווסת
דילמת אותיפרון
דילמת אותיפרון היא מדומה
סיכום: היחס בין מישורי הדין השונים
הסתייגויות אפשריות בשיטת הרמב"ם: שוב על עקרון 'אחידות הסיבה ההלכתית'
ו. סיכום

פרק א. הקדמה

בחלקו הראשון של השורש, הרמב"ם קובע שבמקרה בו התורה חוזרת כמה פעמים על ציווי בעל אותו תוכן, עלינו למנות במניין המצוות את כל הפסוקים הללו כציווי אחד. העיקרון הזה מוסכם על הרמב"ן, על רס"ג ועל בה"ג, אולם מתוך דברי הרמב"ן עולה מחלוקת יסודית עם הרמב"ם בשאלה האם ניתן להלקות כמה פעמים על לאו משם אחד. מחלוקת זו איננה רק פרשנית אלא בעיקר הלכתית, וכפי שיתבאר בדברינו היא נוגעת לשאלת היחס בין ציוויי התורה לבין תוכנם. בפרק הבא נעמוד מתוך לשון הרמב"ם כאן על היסוד שעליו בנוי העיקרון הזה, ונקביל זאת לדבריו במורה הנבוכים. לאחר מכן נעסוק בשאלת המלקות על לאוין כפולים. בפרק ג נראה את שיטת הרמב"ם המחלק את הלאוין הכפולים לכמה סוגים ונבחן אותה מתוך סוגיות הגמרא. בפרק ד נעמוד על השגות הרמב"ן ופרק ה יבאר את יסוד מחלוקותיהם בשאלה מהו הגורם העיקרי המחייב בעונש - המרי או הפגם התוכני.

פרק ב. הפתיחה של הרמב"ם

ניסוח העיקרון

בכותרת של השורש עולה קושי מסוים. הניסוח שבחר הרמב"ם נראה מאד מסורבל ועקיף. במקום לכתוב בפשטות שכאשר ציווי כלשהו חוזר ונשנה איננו מונים אותו יותר מפעם אחת, הוא כותב:

שאינן ראוי למנות הלאומים והעשה אבל הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם.

הרמב"ם מסביר שלא ראוי למנות הלאומין והעשה, אבל הרי זה גופא מה שאנחנו מונים. ברור שכוונתו היא שלא נמנה את הציוויים אלא את תוכנם. אם יש ציוויים (לאו, או עשה) שמופיעים כמה פעמים, כמו הדוגמה של איסורי שבת, אין מונים במניין המצוות 12 לאוין על שבת אלא רק אחד. אך מדוע הוא מציג זאת כשאלת ציווי מול תוכן? למה הוא לא כותב בפשטות שאין מונים ציווי שנשנה?¹

חלוקת המצוות לארבעה סוגים וקביעת העיקרון לאורה

הרמב"ם מתחיל את דבריו בחלוקה של מצוות התורה לארבע קטגוריות:

דע שכל צוויי התורה ואזהרותיה הנה הם בארבעה דברים: בדעות ובפעולות ובמדות ובדבור.

הרמב"ם הולך ומפרט מצוות המתקיימות בדעות,² בפעולות, במידות ובדיבור.

1 לכאורה אין הבדל בין הניסוחים פרט לפשטות ולבהירות, אך יש מקום לראות הבדל משמעותי יותר ביניהם. אם הרמב"ם היה מנסח את העיקרון כאן באופן הפשוט שהצענו, שאם התורה חוזרת כמה פעמים על אותו ציווי איננו מונים אותו אלא כמצוה אחת, כי אז במקום שהתורה חוזרת על אותו תוכן בעשה ובלאו (כמו מצוות השביתה בשבת ואיסור מלאכה בשבת), מובן היה מאליה למנות אותם כשתי מצוות, שהרי אין כאן חזרה על אותו ציווי. לעומת זאת, בניסוח שהרמב"ם נוקט כאן, שאנו מתייחסים לתוכן ולא לציווי, אזי גם במקרה של כפילות בין לאו לעשה (בעלי תוכן חופף) היה עלינו למנות את שניהם כמצוה אחת, שהרי התוכן הוא אחד, גם אם הציוויים נראים שונים. ואמנם הרמב"ם שנקט כאן בנוסח המורכב יותר, נזקק לשורש נוסף (השישי) בו הוא מסייג את שורשנו וקובע שיש למנות לאו ועשה כאלה כשתיים. אכן הריפ"פ תוקף אותו בדיוק בנקודה זו. ראה על כך במאמרנו לשורש השישי.

2 המונח 'דעות' משמש אצל חז"ל, כמו גם אצל הרמב"ם, במשמעות של תכונות אופי, או מידות (למשל הלכות דעות ברמב"ם עוסקות בנושאים אלו ולא במחשבה הדתית). ראה לעניין זה בתחילת מאמרו של מ. אברהם, הנדפס בספר כתנות אור, עמיחי סדן, יוסי אלפסי ואופיר

חלק א': כפילות של ציוויים

הוא מקדיש להגדרות הללו קטע ארוך למדי, מציין ביחס לכל אחת מהקטגוריות באופן שיטתי את מצוות העשה ואת הלאוין, ומציג דוגמאות לכל סוג כזה. על גבי פירוט זה הוא מייסד את העיקרון שבשורש: מניין המצוות מכיל את הדעות, הפעולות, המידות והדיבורים, המצווים או האסורים עלינו, ולא את פסוקים המורים על כך. לכן, אם התורה מצווה אותנו על משהו מאלו וחוזרת על כך בכמה פסוקים שונים,³ אין אנו משגיחים בכך, ואנו מונים רק את התוכן של אותם פסוקים (דעה, מידה, מעשה, או דיבור) כמצוה אחת במנין המצוות. הרמב"ם מציג זאת כך בפירושו: אחרי שהבנו את החלוקה הזו נוכל להבין את היסוד של השורש הנוכחי. לא נותר לנו אלא לתמוה מדוע ההקדמה הזו נחוצה, ובמה בכלל היא קשורה לקביעתו של הרמב"ם כאן?

טעמי המצוות⁴

לצורך ישוב שני הקשיים, נענין מעט בשאלת התוכן של מצוות התורה ומשמעותן. הרמח"ל מבחין בין שני רכיבים שיש בכל מצוה או עבירה. בספרו, דרך ה', הוא כותב כך (חלק א פרק ד, פיסקאות ה, ז):⁵

אך הסדרים והגבולות האלה הנה הם כלל המצוות: העשין והלאוין, אשר כל אחת מהן מכוונת אל תכלית הקנות באדם והעצים בו אחת ממדרגות המעלה האמתית שזכרנו, והסרת אחד מענייני החשך והחסרונות ע"י פועל המצוות עשה ההיא או המניעה מן הל"ת...

מעשה המצוות הנה תכלית בו לאדם שיעשהו מבואר הוא, שהוא לקיים מצוות בוראו ולעשות חפצו. והנה הוא מקיים חפצו ית' בזה, בשני דרכים

שורצבוים (עורכים), תש"ס. כאן המונח מתאר עמדות מחשבתיות, שכן המידות מוזכרות כאן בנפרד. יש לזכור שספר המצוות נכתב במקורו בערבית, וכך גם מורה הנבוכים שלשון דומה תובא ממנו להלן, ולכן קשה לדקדק במינוחיהם, בשונה ממשנה תורה שנכתב בעברית על ידי הרמב"ם ומונחיו נבחרו על ידו.

3 בסוף החלק הראשון של דבריו הרמב"ם מעיר שחזרה זו נעשית לפעמים במילים שונות, ולכן התוכן קובע ולא המילים שבהן משתמשת התורה.

4 ראה על כך ועל הקשר למניין המצוות במידה טובה לפרשת מטות-מסעי, תשס"ו.

5 ר' אלחנן וסרמן (קובץ מאמרים, 'מאמר על תשובה'), מפרט את שני הרכיבים הללו שיש בכל מצוה או עבירה, ומראה את ההשלכות של הבחנה זו בכמה הקשרים הלכתיים. ראה גם מאמרינו לשורשים א-ב.

נמשכים זה מזה, והיינו: כי הוא מקיים חפצו במה שציווהו שיעשה המעשה ההוא והוא עושהו. והשנית, כי הנה במעשה ההוא הנה הוא משתלם באחת ממדרגות השלימות, שהיא תולדת המצווה ההיא, וכמו שכתבנו, והנה מתקיים חפצו ית', שהוא חפץ שיהיה האדם משתלם ומגיע להנות מטובו ית'.

הרמח"ל מצביע על כך שבכל מצוה או עבירה יש שני רכיבים שונים: 1. התיקון או הקלקול המהותי שיש במצוה או בעבירה, שבגללם נצטוונו בהם. 2. הציות או המרי כלפי הציווי. לשון אחר: כל מי שעבר עבירה - פגם במשהו וגם לא ציית לציווי הקב"ה. לעומת זאת, מי שקיים מצוה או נמנע מעבירה - תיקן (או נמנע מלקלקל) וגם ציית לציווי.

הטענה הזו אינה טריוויאלית. לדוגמה, הרמב"ם (מו"ג, לא) מביא דעות שחולקות עליה:

יש מבני אדם אנשים שיכבד עליהם נתינת סבה למצוה מן המצוות, והטוב אצלם שלא יושכל למצוה ולאזהרה ענין כלל, ואשר יביאם אל זה הוא חלי שימצאוהו בנפשם לא יוכלו להגות בו ולא ידעו לומר אותו, והוא, שהם יחשבו שאם יהיו אלו התורות מועילות בזה המציאות ומפני כך נצטוונו בהם, יהיו כאלו באו ממחשבות והשתכלות בעל שכל, אמנם כאשר יהיה דבר שלא יושכל לו ענין כלל ולא יביא לתועלת, יהיה בלא ספק מאת השם כי לא יביא מחשבת אדם לדבר מזה.

עמדתם של הסוברים שלמצוות אין טעמים, כלומר שהן אינן מועילות לשום דבר בעולם או בנפש, מבוססת על ההנחה שחוקים שיש בהם היגיון הם יצירה אנושית, וככאלו הם מחייבים גם ללא ציווי. כלומר לדברים שכאלו הציווי כלל לא היה נחוץ. לכן המצוות מוכרחות להיות בלתי הגיוניות וחסרות מטרה עניינית. הרמב"ם דוחה את הגישה הזו מכל וכל ואף לועג לה, שכן היא הופכת את האדם למעולה יותר מיוצרו:

כאילו אלו חלושי הדעת היה האדם אצלם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר ויעשה מה שמביא לתכלית אחת, והשם לא יעשה כן אבל יצונו לעשות מה שלא יועילנו עשותו ויזהירנו מעשות מה שלא יזיקנו

חלק א': כפילות של ציוויים

עשותו. חלילה לו חלילה, אבל הענין בהפך זה, והכונה כלה להועילנהו כמו שביארנו מאמרו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, ואמר אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כבר באר שאפילו החוקים כלם יורו אל כל הגוים שהם בחכמה ובתבונה, ואם יהיה ענין שלא יודע לו סבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק, למה יאמר במאמינו או בעושהו שהוא חכם ונבון וגדול המעלה ויפלאו מזה האומות.

הרמב"ם מצביע על פסוקים מפורשים המוכיחים שלכל המצוות יש טעמים, והוא מסיק:

אבל הענין כמו שזכרנו בלא ספק, והוא שכל מצוה מאלו התרי"ג מצוות, היא, אם לנתינת דעת אמת, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר, או להסיר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות, הכל נתלה בשלשה דברים, בדעות, ובמדות, ובמעשה ההנהגה המדינית. ואשר חייב שלא נמנה המאמרים, כי המאמרים אשר זרזה התורה לאומרים או הזהיר מהם, מהם מה שהוא מכלל המעשים המדיניים, ומהם ללמד דעת אמת, ומהן ללמד מדות, ומפני זה הספיק לנו אלו השלשה ענינים בנתינת סבה בכל מצוה מן המצוות.

כאן הוא חוזר על שיטתו שלכל המצוות יש תכליות וטעמים (=תועלות מהמצוות וקלקולים מהעבירות), והוא מביא רשימה דומה לזו שראינו אצלנו בשורש. לפי רשימה זו, הטעמים שייכים לאחת משלוש קטגוריות: או בדעות, או במידות, או בהנהגה המדינית = חברתית (וראה להלן האם אמנם החלוקה מקבילה לזו שאצלנו למעט הקטגוריה הרביעית, או שמא מדובר בחלוקה מסוג אחר).

הקשר בין טעמי המצוות למניין המצוות

אם כן, אותם 'חלושי הדעת' סוברים שלמצוות אין כלל טעמים, ולכן גם אין להן תכלית (הבאת תועלת או מניעת קלקול/פגם) מעבר לציות לציווי הקב"ה. לשיטתם ברור שבכל מצוה יש רק רכיב אחד: ציות לקב"ה, ובכל עבירה יש רק רכיב אחד: מרד (=אי ציות) נגד הציווי. לפי שיטה זו אין גם מקום להיררכיה

של חומרה בין מצוות. אין מצוה חמורה וקלה, שכן לתוכן המצוה, הפגמים או התועלות, אין כל משמעות. היררכיה של חומרה מבוססת על הקלקול שיוצא מן העבירה הנדונה. מה שמקלקל יותר הוא חמור יותר, וכן לגבי חשיבות התיקון של המצוות. אבל אם כל מה שיש במצוה הוא רק הציות או המרי, או אז אין מקום להיררכיה כלשהי של חומרה בין המצוות או העבירות.

והנה, אם אכן למצוות לא היו טעמים, אזי מי שעבר על ציווי של התורה לא קלקל במאומה, אלא רק 'עבר אמימרא דרחמנא' (=עבר על ציווי השם. ראה תמורה, ד ע"ב-ה ע"א). על פי זה, מספר המצוות שהיה עלינו למנות היה כמספר הציוויים שעליהם הוא עבר, שהרי כל עניינה של המצוה הוא רק הציות לציווי של הקב"ה ואין מקום להבדיל בין מצוות לפי התכנים שלהן. בכל פעם שאדם עובר על ציווי זוהי עבירה, ואין כל חשיבות לתוכנו של הציווי. אם כן, לפי גישה זו כשיש 12 ציוויים חופפים לשמור שבת, מי שחילל שבת עבר על 12 מצוות.

לעומת זאת, הרמב"ם סובר, כמו שראינו גם בדברי הרמח"ל למעלה, שבכל מצוה או עבירה יש שני רכיבים: ציות/מרד ותועלת/קלקול. לפי גישה זו, מי שעבר על איסור מלאכה בשבת, מעבר לכך שעבר על הציווי, הוא גם קלקל משהו, וכך בכל עבירה יש קלקול בדעה, בדיבור, במידה, או בפעולה. אם כן, ברור שמהות העבירה היא גם תוכן המצוה ולא רק הציווי עצמו, ולכן קובע הרמב"ם שיש למנות את איסור מלאכה בשבת רק כלאו אחד. מניין המצוות מכיל את המטרות של ההלכות ולא את הציוויים. הציוויים החוזרים כולם מורים על התוכן הזה, והכפילות שלהם נועדה רק לחזק את המצוה (ראה להלן), כנ"ל.

למעשה, אם מוני המצוות כולם מסכימים שיש למנות כל לאו או מצוה שחוזרים על עצמם כמה פעמים רק כמצוה אחת, אות הוא שהם מסכימים שיש למצוות טעמים. אם לא היו להן טעמים, היה עלינו למנות את הציוויים ולא את התכנים. ניתן לראות בכך חיזוק נוסף נגד שיטת 'חלושי הדעת'.

למעשה, עצם העובדה שיש היררכיה בין מצוות או עבירות, שיש חמורות יותר וקלות יותר,⁶ היא כשלעצמה מהווה ראיה חזקה נגדם. ממילא, גם ההסבר שנותן הרמב"ם לחזרה של הציוויים, שלפיו הם נועדו לבטא חומרה של המצוה, אין לו

6 למשל ארבעת חילוקי הכפרה ביומא פו ע"א.

חלק א': כפילות של ציוויים

כל מקום לפי שיטת 'חלושי הדעת'. לשיטתם כלל לא ברור מדוע יש חזרות כאלו, אבל קושי זה נבלע בקושי הכללי שיש בעצם קיומן של מצוות (שבו עוסק הרמב"ם במו"נ).

בחזרה להסבר דברי ההקדמה לשורש

על פי דברינו, העיסוק של הרמב"ם בתכנים השונים והפירוט הרב שלהם, נוגע לשאלת מניין המצוות ונועד להוות הקדמה לשאלה הטכנית של מניין המצוות. ההצבעה על כך שלכל מצוה יש מטרה, כזו ששייכת לאחת מארבע הקטגוריות, מעידה שהעיקרון הטכני שבשורש הוא נכון.

מכאן גם ברור הניסוח המסורבל משהו בו בוחר הרמב"ם לבטא את העיקרון שבשורש.

הרמב"ם קובע שהעיקרון שבשורש נובע מכך שאנו מתייחסים לתכני הציוויים (שכולם משתייכים לאחת מארבע הקטגוריות שמפורטות בדבריו) ולא לעצם הציווי. כאמור, זהו הבסיס העקרוני לכלל הטכני שנדון כאן.⁷

שיטות המיון של הרמב"ם

הצגנו לעיל את משפט הסיום של הרמב"ם לאחר שמיין את תרי"ג המצוות בדבריו במו"נ:

ואשר חייב שלא נמנה המאמרים, כי המאמרים אשר זרזה התורה לאומרים או הזהיר מהם, מהם מה שהוא מכלל המעשים המדיניים, ומהם ללמד דעת אמת, ומהן ללמד מדות, ומפני זה הספיק לנו אלו השלשה עניינים בנתינת סבה בכל מצוה מן המצוות.

בפשטות, נראה כי קיימת הקבלה בין מיון המצוות לארבע קטגוריות בשורשנו למיון לשלוש ועוד אחת במו"נ, אלא שבעוד אצלנו אכן מנה הרמב"ם ארבע קטגוריות שוות, במו"נ הוא מסביר שאת המאמרים הוא מעדיף 'לפזר' בין שלוש הקטגוריות: דעה, מידה ומעשה - שכן מצוות הדיבור משרתות את שלוש

⁷ ראה עוד גם במאמרו של אהרן שמש, לתולדות משמעם של המושגים מצוות עשה ומצוות לא תעשה, תרביץ עב, גליון א-ב, תשס"ג (שנדון במאמרו על השורש השישי), בעיקר בפסקה המסכמת.

הקטגוריות הללו ולכן לא נכון למנותן כקטגוריה נפרדת. אך אם כן, גם בשורשנו היה על הרמב"ם לחלק את המצוות לשלוש קטגוריות ולא לארבע.⁸ המיון של הרמב"ם לארבע קטגוריות יכול להתפרש בשני אופנים: ניתן למיין את מטרות המצוות, וניתן למיין את אופני הקיום שלהן. כשאנו אומרים שמצוה מסוימת היא מצוה של דעה, ניתן להבין שיש כאן ציווי לדעת משהו, אך ניתן גם להבין שיש מצוה לעשות פעולה שמטרתה היא לרכוש ידיעה מסוימת. יתכן אם כן שבמיון הרמב"ם מיון את המצוות לפי המטרות, שהרי הוא עוסק שם בטעמי המצוות, ולכן אין מקום לקטלג את המאמרים בנפרד, שהרי אין למצוות אלו מטרה שונה. אך כאן בשורש הוא עוסק בהגדרה ההלכתית של המצוות, ולכן הוא ממיין אותן על פי צורות הקיום שלהן. בקריטריון הזה ברור שמצוות הדיבור הן קבוצה נפרדת.

אמנם, הסבר זה שומט את הקרקע מתחת הסברנו אודות הקשר בין המיון שעשה כאן הרמב"ם לעיקרון של השורש. הסבר זה נכון רק אם נבין כפי האופן הראשון, שהמיון עוסק במטרות המצוות. על פי האופן השני שהמיון עוסק באופני הקיום, אין לכך משמעות לגבי העיקרון שבשורש.

לכאורה, מהדוגמאות שהוא מביא כאן עולה שהוא ממיין על פי אופני הקיום: בדעות - אמונה ואהבת ה' לחיוב ואמונה באל אחר לשלילה. במעשים - קרבנות לחיוב ועבודת אלילים לשלילה. במאמרים - תפילה לחיוב ולשון הרע לשלילה. אך בקטגוריה של מידות יש אי בהירות, שכן הוא מונה שם צדקה לחיוב, שזוהי פעולה המתקנת מידה,⁹ ואיסורי נקימה ודרישת דם שנאסרו בשל השחתת המידות. אם כן, נראה שכוונתו היא למטרת המצוות ולא לאופני קיומם.

ואולי החלוקה כאן היא דוקא לאופני הקיום ולא לתכליות, ומה שהרמב"ם אומר הוא שיש למנות את המצוות לפי ההבדלים באופני הקיום ולא לפי מספר

8 במאמרנו הני"ל (לעיל הערה 54) הסברנו שהפיסקה הזו עוסקת במיין המצוות, וכוונתה לומר את מה שראינו כאן, שמגישתו של הרמב"ם שיש לכל המצוות טעמים עולה כי אין למנות את המאמרים (=הציוויים, כלומר הפסוקים בתורה), אלא רק את התכנים (ששייכים לדעות, למידות, או להנהגה המדינית). החזרה של התורה על כמה ציוויים היא 'זרוז' (ובלשוננו: "אשר זרזה התורה") שלנו לעשות אותם (זה מה שמכונה אצלנו בשורש 'לחזוק'). אך נראה שאין זו כוונתו, שכן מלשוננו עולה שהמאמרים הם מצוות אמירה או איסורי דיבור ולא אמירות התורה עצמן. 9 הרמב"ם מונה גם חמלה, רחמנות וחסד על בסיס מצוות "ואהבת לרעך כמוך". האם מצוה זו מצווה על מידה שבלב או על מעשה? ראה להלן בשורש זה חלק ב פרק ג.

חלק א': כפילות של ציוויים

הציוויים. לכן, כשיש שני ציוויים שמשמעותם המעשית זהה אין מקום למנותם. הסבר זה שונה מעט מן ההסבר אותו הצענו למעלה, שנגע בטעמי המצוה ולא באופני קיומה.

אך יתכן שהא בהא תליא. אופן הקיום מגדיר את המטרה. אם יש שתי מצוות שמשמעותן המעשית זהה, ברור שיש להן אותה תכלית. להלן נראה יוצאי דופן (כמו נשך ותרבית באיסור ריבית), אך גם בהם - אף שלפעמים יש כפל לאוין, אין פיצול שלהם במניין המצוות, ועדיין צל"ע בזה.

מדוע התורה כופלת ציוויים

הרמב"ם מסביר שישנם מקרים בהם נמנה בכל זאת את הציוויים החוזרים, וזאת כאשר חכמינו בתלמוד קבעו מפורשות שיש לציווי מסוים מאלו תוכן נוסף, שונה מן האחרים. במקרה כזה, למרות שנראה מלשון הפסוק שהציווי כפול, נמנה אותו כמצוה נפרדת.

הרמב"ם קובע על בסיס הסוגיה בפסחים (כד ע"א), שעדיף מבחינה פרשנית למצוא בפסוק תוכן מחדש ולא לפרש אותו כחזרה גרידא, אולם ניתן לעשות זאת רק כאשר חז"ל עשו כן. עולה מכך שישנה אפשרות שפסוקים מסוימים באמת לא יכילו כל תוכן חדש, ואז הם נועדו רק לחזק את תוקף המצוה.

אמנם לפעמים הפסוקים הללו באו לחדש פרט מסוים במצוה הנדונה, או לחדש דין במצוה אחרת, ובמקרה שכזה אינם נמנים משום שהם כלולים במצוות ההן. אך מדברי הרמב"ם עולה שישנם גם מקרים של חזרה ללא כל חידוש, והיא מיועדת רק כדי ללמד שהמצוה הנדונה היא חמורה. בכל המקרים הללו אין למנות את הציווי הזה במסגרת מנין המצוות.

ה'נפח' בתורה כמדד לחומרה

דברי הרמב"ם כאן מבוססים על ההנחה שציווי שחוזר כמה פעמים הוא חמור יותר. אמנם הנחה זו קשה, שכן מצאנו ציוויים חמורים מאד שלא חוזרים כל כך הרבה פעמים. לדוגמה, האיסור לרצוח, שהוא אחת מהעבירות החמורות, ובודאי

הוא יותר חמור ממצוות שמירת שבת¹⁰ או איסור אכילת דם, אינו חוזר כמספר הפעמים שחוזרות המצוות ההן.

קושי זה מנוסח באופן דומה בדברי ר' אלחנן וסרמן בקונטרס דברי סופרים (סי' א סק"כ. ראה על כך במאמרינו לשורשים הראשון והשני). הוא מביא כמה ראיות לכך שהלכות שנלמדות מדרשות הן קלות יותר מהלכות שכתובות בפירוש בתורה, ומכך הוא למד כלל שהנפח שהדבר תופס בתורה מעיד על חומרתו, ולכן הלכה שרק נרמזת בתורה (נדרשת בעקיפין מהטקסט ולא כתובה בו) חומרתה פחותה. ראייתו היא מדברי חז"ל שהובאו ברש"י (בראשית כד, מב):

ואבא היום - היום יצאתי והיום באתי, מכאן שקפצה לו הארץ. אמר רבי אחא: יפה שיחתן של עבדי אבות לפני המקום מתורתן של בנים, שהרי פרשה של אליעזר כפולה בתורה, והרבה גופי תורה לא נתנו אלא ברמיזה. ועל כך קשה אותה קושיה עצמה שהקשינו לעיל. הלא מצאנו כמה וכמה פרשיות חמורות שהן "כהררים התלויים בשערה", כפי שכותבת המשנה בחגיגה י ע"א: היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו. הלכות שבת חגיגות והמעילות - הרי הם כהררים התלויים בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות. הדינין והעבודות, הטהרות והטמאות, ועריות - יש להן על מה שיסמכו, והן הן גופי תורה.

קשה לומר שהסיפור של אליעזר עבד אברהם חשוב יותר מאיסור "לא תרצח" שנאמר במילים ספורות, או מהלכות שבת ומעילה וכדו'.

על כורחנו, יש לעדן מעט את ההגדרה. כפי שהרמב"ם כותב כאן, הנפח שהפרשה תופסת בתורה מיועד לחיזוק המצוה או האיסור. מתי מצוה או איסור דורשים חיזוק? כאשר הם חמורים. אך זה אינו תנאי מספיק, שכן אם הציבור מבין את

10 מחד, מחלל שבת עונשו בסקילה ורוצח בסייף, וסקילה חמורה מסייף. מאידך פיקוח נפש דוחה שבת ואינו דוחה רציחה, אך זהו מצד סברת "מאי חזית דדמא דידך סומק טפיי", וידועים דברי התוספות (סנהדרין עד ע"ב ד"ה והא אסתה) שרציחה בלי מעשה נדחית מפני פיקוח נפש (וראה בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם, ריש הלי' יסודי התורה, שדעתו נוטה כי גם הרמב"ם הסובר שבגילוי עריות תיהרג ואל תעבור למרות שאינה עוברת במעשה, מודה לתוספות ברציחה). ראה גם ברמב"ם הלכות רוצח פ"א ה"ד לגבי הצלת רודף בנפשו שאינו נוהג במחלל שבת ועובד ע"ז: "אע"פ שהשבת וע"ז עיקרי הדת אין ממיתין אותו", ושם פ"ד ה"ט בדין ענישה בלתי פורמלית לרוצח, הלכה שאינה נוהגת במחלל שבת: "שאע"פ שיש עוונות חמורים משפיכות דמים אין בהם השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים... אפילו ע"ז או חילול שבת אין כשפיכות דמים".

חומרתם שוב לא דרוש חיזוק. על כן החיזוק נצרך רק בתנאי שיש חשש סביר שהציבור לא יראה את חומרתם כראוי ויבוא לזלזל בהם.

כאשר יש חשש כבד לתפיסה מזלזלת, יהיה נפח גדול גם אם האיסור אינו כה חמור. ולהיפך, באיסור חמור ביותר יהיה נפח גדול גם אם הציבור מבין שיש כאן דבר חשוב אך לא כפי שהוא באמת.¹¹ לדוגמה, ברור לכל הדעות שאיסור "לא תרצח" חמור מאוד, ולכן התורה לא מוצאת לנכון לחזור עליו שוב ושוב (ראה להלן סיבה נוספת, לפי שיטת התוס'). אבל לגבי שבת או אכילת דם היה לתורה חשש שהוא לא יובן כראוי, ולכן התורה חזרה עליהם כמה וכמה פעמים. אם כן, ה'נפח' אינו מדד בלעדי להשוואה בין חומרות של מצוות או איסורים, אלא מדד לצורך שהתורה רואה כאן בחיזוק.

הקריטריון המלא ליחס בין הנפח לחשיבות צריך להתנסח כך: הנפח של פרשה או מצוה בתורה נקבע על פי הפער בין חשיבותו לבין האופן שהציבור עלול לתפוס אותו.

כמובן שכל זה נכון רק לפי שיטת הרמב"ם, שרואה תכלית לכל מצוה, וממילא יש מקום לראות רמות שונות של איסור למצוות שונות. ומכאן ניתן לראות את המשמעות של ה'נפח' (ובמקרה שלנו: כמות הכפילויות) של מצוה או איסור. לפי שיטת 'חלושי הדעת' אין לכל זה מקום, כפי שכבר הערנו לעיל.

הערה כללית על דברי הרמב"ם בשורש

יש להעיר שלכל אורך הדברים הרמב"ם לא מציג ראיות לעמדותיו באשר למניין המצוות. הוא רק מסביר אותן וטוען שאין אף מונה מצוות שחולק על כך. מסתבר שניתן להביא ראיה ממספר המצוות שיצטבר אם אכן נמנה כל ציווי כזה, אולם הרמב"ם עצמו אינו מעיר על כך, בניגוד לשימוש שעשה בטיעון כזה בשלושת השורשים הראשונים למשל. גם את הראיה הפרשנית מדברי המדרש על רבי שמלאי, שהרמב"ם הביא בהקדמה ובשורש ג, ניתן היה להביא בהקשר זה - אם

11 אמנם הגמרא במכות כב ע"ב אומרת שנאמר "רק חזק לבלתי אכול הדם" למרות שנפשו של אדם קצה בו, ללמד את גודל שכר המצוות והרצון לזכות את ישראל. אבל זה מיועד ללימוד מיוחד, ודווקא היוצא מן הכלל מעיד על הכלל: בלי צורך מיוחד התורה לא מאריכה בדבר שברור לכל.

אכן כל מצוה אומרת לאיבר כלשהו "עשה בי מצוה פלונית", ברור שכל מצוה מרמ"ח מצוות מטפלת באיבר אחר מרמ"ח איברים. מצוות זהות אינן יכולות לטפל באיברים שונים. גם ראייה זו לא מובאת בדברי הרמב"ם.¹²

12 יתכן שמכיוון שהרמב"ם לא ראה מי שחולק עליו בשורש זה, הוא לא מצא לנכון לטרוח ולהביא ראיות לדבריו, וצע"ק.

פרק ג. המשמעות ההלכתית של כפל הציוויים

מבוא

עד כאן הנחנו שהכפילות והחזרה נועדו לבטא את החומרה של האיסור או המצוה הנדונים. האם יש לכך ביטוי הלכתי? האם דברי הרמב"ם כאן עוסקים רק בשאלה הטכנית של מניין המצוות, או שמא הוא מתכוון לקבוע כלל הלכתי? השלכה אפשרית היא לגבי המלקות והעונש. כאשר יש ציווי חוזר, האם אנחנו מלקים את העבריין כמספר הציוויים, או שמא המלקות הן לפי מספר הלאוין הכלולים במניין המצוות? בשאלה זו יעסוק הפרק הנוכחי.

הראיה מסוגיית פסחים

הרמב"ם מביא ראיה לדבריו מהגמרא בפסחים כג ע"ב-כד ע"ב:

יתיב ההוא מרבנן קמיה דרבי שמואל בר נחמני, ויתיב וקאמר משמיה דרבי יהושע בן לוי: מנין לכל איסורין שבתורה דכי היכי דאסורין באכילה הכי נמי אסורין בהנאה - ומאי ניהו, חמץ בפסח ושור הנסקל - מנין? הגמרא מחפשת מקור לכך שכל האיסורים שאסורים באכילה אסורים גם בהנאה. רב פפא מביא מקור מבשר קדשים שנטמא:

אלא אמר רב פפא: מהכא "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף" (ויקרא ז, יט), שאין תלמוד לומר לא יאכל, מה תלמוד לומר לא יאכל? אם אינו ענין לגופו, דהא נפקא ליה מקל וחומר ממעשר הקל: ומה מעשר הקל אמרה תורה "לא בערתי ממנו בטמא" (דברים כו, יד) בשר קדש חמור לא כל שכן? וכי תימא: אין מזהירין מן הדין - הקישא הוא, דכתיב "לא תוכל לאכל בשעריך מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך" (דברים יב, יז). מה תלמוד לומר לא יאכל? אם אינו ענין לגופו - תנהו ענין לכל איסורין שבתורה, ואם אינו ענין לאכילה - תנהו ענין להנאה...

מכיון שכבר יש מקור שאוסר בשר קדשים טמא באכילה (היקש ממעשר), הגמרא

מבינה שהפסוק הנוסף בא ללמד על איסור הנאה בכל שאר האיסורים.
כעת ממשיכה הגמרא:

אמר ליה רבינא לרב אשי: ואימא לעבור עליו בשני לאוין? לאו מי אמר
אביי: אכל פוטיתא - לוקה ארבע, נמלה - לוקה חמש, צירעה - לוקה שש!
רבינא מציע שהלאו הנוסף הזה לא יידרש להקשר אחר (כלומר לאיסור הנאה בכל
איסורי אכילה), אלא ניתן לפרש אותו כפשוטו (שהרי הוא עוסק באכילת בשר
טמא ולא בהנאה מכל איסורי תורה), שהוא מוסיף עוד לאו על האכילה. בכך יוצא
שמי שאוכל בשר קודשים שנטמא עובר על שני איסורים.
על כך עונה לו ר' אשי:

אמר ליה: כל היכא דאיכא למדרש - דרשינן, ולא מוקמינן בלאוי יתירי.
כלומר, אמנם יתכן מצב שבו פסוק מיועד להוסיף לאו על אותו העניין, אבל כאשר
ישנה אפשרות לדרוש אותו לעניין אחר, עדיף לעשות זאת ולא להשאיר אותו
מיותר מבחינת תוכנו.¹³
מגמרא זו אנו לומדים שני חידושים חשובים:

1. ישנה אפשרות של לאוי יתירי, כלומר כמה לאוין שתוכנם אחד. לאוין כאלה
באו לחזק את האיסור, כפי שהסביר הרמב"ם שהובא לעיל, אך אנו מונים
במקרה כזה רק איסור אחד. הרמב"ם מדגיש שלא רק במקרה כמו שבת
(שהתורה חוזרת על עצמה 12 פעמים, ולא נאמר בספרות חז"ל שזה כדי
שנעבור ב-12 לאוין), שם ברור שהכפילות יתירה, אלא אפילו כאשר חכמים
אומרים שהכפילות נועדה לכך שנעבור עליו בשני לאוין, כלומר שני איסורים
ממש, בכל זאת אנו מונים במניין המצוות רק לאו אחד. האמירה שיש כאן
'שני לאוין' גם היא רק אמירה שהאיסור הזה הוא חמור (כפי שראינו שלפי
הרמב"ם הכפילות מעידה על חומרת האיסור). להלן נדון בהבדל בין המקרים
הללו.

¹³ קשה יותר להבין את העיקרון הזה לאור דרשת הגמרא כאן על דרך 'אם אינו עניין'. לכאורה
יוצא שפסוק מיותר בא להוסיף לאו רק כאשר אנחנו לא מוצאים אפשרות לדרוש אותו לשום
עניין אחר בתורה (לא רק בעניינו). האם בכלל יתכן מצב כזה? ראה על כך עוד להלן, גם בדוגמת
הריבית.

חלק א': כפילות של ציוויים

2. עדיף לפרש כל פסוק כציווי מחדש, ולא כלאו יתר. כלומר, על אף שיש בלאו הנוסף חידוש מסויים, שהרי הוא מחדש שאיסור זה חמור יותר, עדיף לנסות ולמצוא חידוש תוכני מהותי (ואז הוא גם יימנה כמצוה נפרדת, אלא אם חידוש הלכתי זה ייכלל כפרט במצוה מנויה אחרת), רק בלית ברירה אנו מפרשים פסוק כתוספת לשם חיזוק של מצוה קיימת. מלשון הרמב"ם נראה כי הוא משתמש בסוגיית פסחים כדי להוכיח את שני האלמנטים הללו בשיטתו.

מסקנה מפתיעה בשיטת הרמב"ם

לכאורה דברי הרמב"ם תמוהים מאד. רבינא מעלה אפשרות שלפיה הפסוק נכתב כדי להוסיף לאו על אכילת קודש שנטמא, ומשווה זאת לאוכל פוטיתא (=שרץ המים) או נמלה (=שרץ הארץ) שלוקה בנפרד על כל לאו יתר. לכאורה עולה מכאן, שכאשר יש לאוין כפולים האדם אמור ללקות על כל אחד מהם 40 מלקות, כמו בפוטיתא או נמלה. לפי הצעת רבינא היינו אמורים להלקות את האוכל קודש שנטמא שמונים מלקות. אם כן, לכפילות בתורה יש משמעות הלכתית ולא רק רעיונית. הכפילות לא רק מורה לנו על כך שיש כאן לאו חמור, אלא היא מורה לנו להלקות עליו פעמיים. אם כן, כאשר הרמב"ם אומר שהכפילות לא מחדשת מאומה אלא רק מורה לנו על החומרה, כוונתו לומר שהיא אינה מחדשת גדר הלכתי שונה למצוה עצמה, אבל אכן יש לה השלכה הלכתית מעשית לגבי העונש. העיקרון שמצוה כפולה אינה נמנית כשתיים נאמר רק לעניין מניין המצוות, אך לעניין מלקות יש כאן שני לאוין שונים שכל אחד מהם מחייב מלקות. המסקנה הנגזרת מכך לכאורה הינה שמי שחילל שבת בעדים והתראה היה חייב 12 פעם מיתה, שהרי בתורה מופיעים 12 ציוויים על כך (אמנם שם זה על העשה, וראה להלן). לגבי מיתה זה כמובן בלתי אפשרי, אך לגבי מלקות הדבר אפשרי בהחלט (ואולי גם לגבי חיוב חטאת על חילול שבת בשוגג). האם באמת זו כוונת הרמב"ם? האם בלאו שעונשו מלקות בית הדין יחייב מלקות על כל הופעה של

האיסור בתורה, גם אם היא אינה נמנית במניין המצוות?!
במונחים אותם פגשנו לעיל, המסקנה היא שאמנם המצוות לעניין מניין נקבעות על פי טעמן (או צורת הקיום שלהן), אך העונש נקבע על פי הציוויים, ולכן יש עונש נפרד על כל ציווי. זוהי מסקנה מפתיעה למדי וכעת נראה שהרמב"ם לא מתכוון לכך.

לפי הרמב"ם אין לוקים על כפילויות

כאשר אנו בודקים בספר המצוות ובמשנה תורה נראה שמסקנה זו אינה נכונה. לדוגמה, הרמב"ם מזכיר בשורש זה את האיסור לאכול דם שחוזר על עצמו 7 פעמים. לפי דרכנו האוכל דם במזיד לוקה 7 פעמים 40 מלקות, שהרי יש כאן שבעה ציוויים שונים. אך מסתימת לשון הפוסקים לא נראה כן (ראה ברמב"ם לאו קפד ובספר החינוך מצוה קמח).
למעשה הדברים כתובים במפורש בהמשך דברי הרמב"ם בשורשנו, וכך הוא כותב:

האלהים אם לא תמצאם יאמרו לוקה שתיים או לוקה שלש שאז ימנה כל אחד ביחוד. כי לא ילקה אחד שתי מלקיות על שם אחד, כמו שהתבאר ממה שהתפרסם בתלמוד במכות (יג ע"א, יד ע"א, יח ע"א) וחולין (פב ע"א, קב ע"ב) וזולתם. ואולם ילקה שתי מלקיות על שני שמות. רצוני לומר שני ענינים שבאה אזהרה בכל ענין מהם ביחוד. וזה הוא ההפרש בין אמרם עובר משום כך ומשום כך ובין אמרם לוקה שתיים או לוקה שלש. הרמב"ם טוען במפורש שבמקום שיש כפל מלקות יש למנות גם שני לאוין, וכאשר אנו מונים רק לאו אחד ומתעלמים מהכפילות לעניין מניין המצוות, אזי גם העונש יהיה רק פעם אחת 40 מלקות, גם אם הציווי עליו נשנה בתורה כמה פעמים.¹⁴

14 את החילוק שלו בין שני סוגי התייחסות של חז"ל, "עובר משום כך ומשום כך" לעומת "לוקה שתיים או שלוש", נסביר להלן. בהמשך גם נראה ראיות נוספות לכך שלפי הרמב"ם לא לוקים על כפילויות.

הקבלה לעיקרון של אחידות הסיבה ההלכתית

במאמרנו לשורש השלוש עשרה ולשורש הרביעי אנו עומדים על כך שלכל דין בהלכה ישנה אך ורק סיבה אחת (=עקרון אחידות הסיבה ההלכתית). למדנו זאת ממידת הדרש הקרויה 'הצד השווה'. מכאן גזרנו שכל הלכה שמופיעה בכמה הקשרים שונים, תמיד נגרמת ונובעת מן ההיבט המשותף הקיים בכלם, ולא מן החלק הייחודי שמצוי בכל אחד מהם.

כדוגמה, הבאנו שהעונשים ניתנים רק על לאוין, ורק על כאלו שיש בהם מעשה. מכאן עולה שהעונשים אינם ניתנים על הפגם שנוצר מהעבירה המסויימת, אלא על הדבר המשותף שישנו בכל העבירות שיש בהן מעשה. מה משותף לכל העבירות הללו? שבכולן יש מרד פעיל נגד ציווי (ראה על כך במאמרנו לשורש השישי). לכן ברור שעונש בהלכה ניתן על המרד נגד הציווי ולא על הפגם שנוצר כתוצאה מהעבירה.¹⁵

מסקנה זו מקבילה לכאורה למה שאנחנו רואים כאן. לפי זה יש להלקות על כל ציווי שמופיע בתורה. הטעמים והתכנים רלוונטיים רק ביחס למניין המצוות ולא ביחס לעבירות ולעונשים שניתנים עליהן. אך כפי שראינו למעלה, הרמב"ם עצמו אינו סובר כך. לדעתו אין להלקות על כל ציווי בנפרד, והעיקרון בשורש הזה מתייחס גם למלקות ולא רק למניין המצוות.

ואכן, יש מקום לדחות זאת ולומר שגם אם הרמב"ם סובר שגם במצבי כפילות לוקים רק פעם אחת, עדיין המלקות יכולות להינתן על המרידה נגד הציווי ולא על הפגם. אלא שלדעתו אין כאן כמה ציוויים אלא חזרה על אותו ציווי כדי ללמד ולחדד את החומרה שיש במצוה זו (ראה על כך עוד להלן).

שני סוגים של כפילות באיסורים

ישנן דוגמאות נוספות בש"ס למקרים בהם אדם עושה מעשה אחד ולוקה כמה מלקות. לדוגמה, המשנה במסכת מכות (כא ע"ב) כותבת:
יש חורש תלם אי וחייב עליו משום שמונה לאוין: החורש בשור וחמור,

¹⁵ יוצא מכלל זה קרבן האשם, ראה במאמרנו לשורש א.

והן מוקדשין, וכלאים בכרם, ובשביעית, ויום טוב, וכהן ונוזיר בבית הטומאה.

חלק מהלאוין שעליהם הוא עובר כאן נובעים מכמה פעולות שנעשות במקביל, כגון חרישה והליכה בבית הטומאה. אבל על חלק אחר מהם האדם עובר באותה פעולה עצמה, כגון חרישה ביו"ט בשביעית וכלאיים. פעולת החרישה עצמה מחייבת אותו משום כמה איסורים.

האם המקרה הזה דומה למקרים בהם אנחנו עוסקים? ברור שלא! הרי שם מדובר באיסורים בעלי תוכן שונה לגמרי, כמו שביעית ויו"ט. כאשר אדם עובר על חרישה ביו"ט בשנת השביעית הוא עובר במקרה על שני האיסורים ביחד, אבל אין כל חפיפה תוכנית ביניהם. זוהי כפילות מקרית בעלמא שנוצרה על ידי הסיטואציה המעשית. בהקשרים אחרים ניתן לעבור על כל אחד מהם לחוד. לעומת זאת, במקרים שלנו מדובר במצב שיש חפיפה מהותית בתוכן האיסורים. בכל פעם שעוברים על האחד עוברים גם על השני, ולהיפך. זוהי הכפילות עליה מדבר הרמב"ם בשורש שלנו.

בכפילות מקרית, כאשר האדם עובר במזיד ודאי שהוא לוקה על כל אחד מהאיסורים. אך לגבי כפילות מהותית, כלומר כאשר קיימת חפיפה בין תכני האיסורים, האם באמת יש מקום לומר שלוקים על כל אחד מהלאוין? לכאורה במסכת שבת (עד ע"ב) מצויה דוגמה נוספת:

אמר רבא: האי מאן דעבד חביתא - חייב משום שבע חטאות, תנורא - חייב משום שמונה חטאות. אמר אביי: האי מאן דעבד חלתא - חייב אחת עשרה חטאות, ואי חייטיה לפומיה - חייב שלש עשרה חטאות.

אמנם כאן הגמרא אינה מפרטת את האיסורים עליהם הוא עובר, אך הדברים מופיעים במפרשים שם. עיון ברש"י מעלה כי זהו מקרה שונה לגמרי: שם מדובר בעבירות שנעשות בזו אחר זו ולא באותו מעשה עצמו. כאשר אדם עושה חבית מחרס בשבת הוא עושה כמה מלאכות אסורות בזו אחר זו: טוחן את הרגבים ובורר מתוכם את החלקים הגסים, מגבל וממרת, מבעיר ומבשל. כל אלו פעולות שעוקבות אחת אחר השנייה בתהליך יצירת החבית. על כן, מקרים אלו אינם

נוגעים לדיון שלנו כלל.

השוואה לפוטיתא ונמלה

נחזור כעת לסוגיית פסחים. הגמרא שם מדמה את הכפילות של איסור אכילת בשר קודש שנטמא לפוטיתא ונמלה. מה טיב הכפילות במקרים של פוטיתא ונמלה? האם זו כפילות מקרית או מהותית? האם מדובר בציוויים שונים בעלי אותו תוכן, או שמא מדובר בהתקבצות מקרית של ציוויים בעלי תכנים שונים שעל כולם עוברים במעשה אחד?

לגבי אכילת פוטיתא, כותב שם רש"י:

לוקה ארבע - חד לאו בשרץ המים בתורת כהנים, דהוא ספר ויקרא, וחד במשנה תורה, ושני לאוין כתובים בתורת כהנים בשקצים סתם "לא תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהן", והכא לא כתיב על הארץ, ומשמע בין שרץ המים ובין שרץ הארץ - הרי ארבע. אם כן, בפוטיתא לוקה פעמיים על שרץ המים, ופעמיים על שקצים בכלל. יש כאן כפילות של ממש (=שני ציוויים שונים על אותו איסור עצמו, האחד בספר ויקרא והשני בדברים, ושניים בשקצים סתם), אך גם כפילות מקרית (שקצים ושרץ המים).

וכן לגבי נמלה הוא כותב:

לוקה חמש - הני תרי דסתם שרצים, וחד "וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל" וחד "לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום כי שקץ הם" וחד "ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ". כאן הוא לוקה שניים על שרצים, ועוד שלושה על שרץ הארץ (השורץ ביבשה ולא במים).

לפחות חלק מהכפילויות הללו מהותיות. לדוגמה, יש כמה לאוין חוזרים על שרץ המים וכך גם על שרץ האדמה, ורואים כאן שלוקים על כל אחד מהם בנפרד. גם הכפילויות המקריות כאן אינן לגמרי כאלו. לדוגמה, באכילת פוטיתא לוקים על שרץ המים ועל שקצים בכלל. שקצים כוללים גם את שרץ המים. אם כן, גם ביחס

בין שני אלו יש כפילות מהותית (=חפיפה בתוכן) אמנם לא מלאה. הדבר בהחלט תואם את מסקנתנו לעיל, לפיה הרמב"ם רואה ציוויים חוזרים כאיסורים שונים, וחידושו בשורש זה שיש להתייחס אליהם כלאו אחד עוסק אך ורק בהקשר הטכני של מניין המצוות, ותו לא. אך הנה אנו מוצאים שהרמב"ם מפרש אחרת את הגמרא (הל' מאכלות אסורות, פ"ב הכ"ג-כד):

הרי שהיתה הבריה משרץ העוף ומשרץ המים ומשרץ הארץ כגון שהיו לה כנפים והיא מהלכת על הארץ כשאר שרצים והיתה רבה במים ואכלה לוקה שלש מלקיות, ואם היתה יתר על זה מן המינין שנבראו בפירות לוקה עליה ארבע מלקיות, ואם היתה מן המינין שפרין ורבין לוקה חמש, ואם היתה מכלל עוף טמא יתר על היותה משרץ העוף לוקה עליה שש מלקיות: משום עוף טמא, ומשום שרץ העוף, ומשום שרץ הארץ, ומשום שרץ המים, ומשום רומש על הארץ, ומשום תולעת הפירות, בין שאכלה כולה בין שאכל ממנה כזית, לפיכך האוכל נמלה הפורחת הגדילה במים לוקה חמש מלקיות.

ריסק נמלים והביא אחת שלימה וצרפה לאלו שנתרסקו ונעשה הכל כזית ואכלו לוקה שש מלקיות, חמש משום הנמלה האחת ואחת משום כזית מנבלת הטמאים.

אם נשים לב, נראה שהמקרים בהם הוא דן שונים מאלו שהביא רש"י. הרמב"ם פותח במקרה שבו אדם אכל שרץ שמקיים את כל הקריטריונים של שרץ המים, העוף והארץ, ואומר שאדם כזה לוקה שלוש פעמים. לאחר מכן הוא מביא מקרים שבהם לוקים על כמה לאוין שאינם חופפים. אין בכל הלאוין של הרמב"ם שום מקרה של חפיפה מלאה, כמו שראינו למעלה ברש"י.

נראה מכאן שהרמב"ם מפרש את הגמרא בשונה מרש"י. כאשר הגמרא אומרת שלוקים על פוטיתא ארבע פעמים אין הכוונה למלקות עקב כפילות, אלא בדומה למקרה שראינו למעלה בסוגיית מכות לגבי חורש שחייב שמונה פעמים מלקות,

מדובר בלאוין בעלי תכנים שונים ולא בכפילויות.¹⁶

הרמב"ם אף כותב את הדברים בפירוש (בספהמ"צ, ל"ת קעט):

והמצוה הקע"ט היא שהזהירנו מאכול אי זה שרץ שיהיה מבלתי יחוד בין שרץ העוף בין שרץ המים בין שרץ הארץ. והוא אמרו ית' "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם". זה לאו בפני עצמו ולוקין עליו. והוא דומה לאיסור כולל. לפיכך מי שאכל כלום משרץ הארץ לוקה שתיים, אחת משום "השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל" (ל"ת קעו), ואחת משום "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ". ומי שאכל כלום משרץ העוף לוקה שתיים, אחת משום "וכל שרץ העוף טמא הוא לכם לא יאכלו" (ל"ת קעה), ואחת משום "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ". ואם אכל בעל חיים אחד בעצמו והיה אותו בעל חיים יעוף וילך על הארץ עד שיהיה שרץ העוף ושרץ הארץ חייב עליו ארבע מלקיות. ואם חובר אל זה שיהיה גם כן משרץ המים יהיה חייב עליהם שש מלקיות. החמישי משום דג טמא שנאמר בו "מבשרם לא תאכלו" (ל"ת קעג), והמלקות הששי משום "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ" לפי שהוא כולל גם כן שרץ המים. ואין אצלנו כתוב לאסור שרץ המים זולת אמרו "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ". ובאלו השרשים אמרו בגמר מכות (טז ע"ב) אכל פוטיא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש צרעה לוקה שש.

עד כאן הביא הרמב"ם את שיטת רש"י בסוגיה. כעת הרמב"ם סותר את הדברים

16 אמנם לפי זה מהלך הגמרא בפסחים קשה, שהרי רבינא מעלה את האפשרות שהפסוק לגבי בשר שנטמא מיועד להוסיף לאו, והדוגמה שהוא מביא היא פוטיא. לפי הרמב"ם כלל לא ברור במה הדוגמה הזו דומה לנדון. בפוטיא לוקה כמו בחורש שחייב כמה מלקות, כלומר מדובר בלאוין שונים. ואילו באוכל בשר קודש שנטמא מדובר להוסיף עוד לאו בלי מלקות (לפי הרמב"ם בין כה וכה אי אפשר להלקות שם על המקור הראשון, שכן הוא נלמד מהיקש, והלכות שנלמדות מדרשות אינן מחייבות מלקות, כפי שראינו במאמרנו לשורש השני).

יתכן שהגמרא רק רצתה להדגיש שיש מצב של כפילות לאוין באותו נושא (אמנם בפוטיא מדובר בלאוין שכוללים אחד את השני, אבל בכל זאת הלאו בעל ההיקף הקטן יותר הוא לאו יתר), ואכתי צל"ע. ואכן הרמב"ן הוכיח מהגמרא כשיטת החולקים על הרמב"ם בנקודה זו, ראה להלן פרק ד. בכל אופן ברור שכך הרמב"ם למד את הגמרא, וכך הוא מבין את מעמדן ההלכתי של הכפילויות.

שאמר עד כאן ומסביר שהפירוש הזה בסוגיית מכות הוא שגוי :

וזהו הפירוש שפירש כל מי ששמעתי אומר או ראיתי דבריו בפירושו אשר פירש בזה המאמר שהוא אכל פוטיא לוקה ארבע וכו'. והוא פירוש בלתי אמתי לא ימשך ולא ישלם אלא על חלוף השרשים האמתיים שבא עליהם המופת בלשון התלמוד. וזה כי אתה כשתעיין במה שהקדמנו הנה תמצאם שחייבו שלש מלקיות מלאו אחד והוא אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ. וכבר התבאר ביטול זה ושלא ילקה שתי מלקיות על לאו אחד בשום פנים כמו שבארו בגמר חולין (פב ע"א, קב ע"ב). וכבר הקדמנו אנחנו זה השרש ובארנוהו פעמים (שרש ט, ל"ת כו ס צד צח קמג קסא קע). והנה אביא לך ממנו דמיונות במה שעתיד (ל"ת קצה שיח-שיט).

הוא מזכיר כי כל הפירושים לסוגיה אותם הוא ראה, הינם כפירוש ה'שגוי' הזה (הפירוש שראינו ברש"י). ובאמת גם נושאי הכלים על ה' מאכלות אסורות מסבירים שדעת הרמב"ם היא יחידאית, נגד הגאונים ונגד שאר הראשונים (וכנראה שהם גם לא פוסקים כמותו).

כעת הוא מביא את פירושו שלו לגמרא :

והמאמר האמתי אשר לא תתמה ממנו ולא תרחיקהו כי מי שאכל בעל חיים יהיה הוא בעצמו שרץ העוף ושרץ המים ושרץ הארץ לוקה שלש מלקיות לבד. אחת משום שרץ העוף שהתבאר בו לאו, ואחת משום שרץ הארץ שהתבאר בו לאו גם כן, ואחת משום אל תשקצו את נפשותיכם שיאסור שרץ המים גם כן בכלל כל שרץ באמרו "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ". ואם אכל שרץ הארץ לבד לוקה אחת משום שרץ הארץ. וכן על שרץ העוף אחת משום שרץ העוף. וכן על שרץ המים לבדו אחת משום "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ". ואין בהיות זה הלאו כולל שרץ הארץ לוקה על שרץ הארץ שתיים.

ולבסוף הוא מסכם את העיקרון הכללי :

כי אילו באו לנו אלף לאוין מבוארים כולם בשרץ הארץ אינו לוקה עליו

חלק א': כפילות של ציוויים

אלא מלקות אחת לפי שכלם נכפלו בענין אחד בעצמו. ואפילו אמר 'שרץ הארץ לא תאכלי' 'שרץ הארץ לא תאכלי' 'שרץ הארץ לא יאכלי' כן אלף פעמים - לא יתחייב עליו אלא מלקות אחת. התראה אלו שקבעו זה השרש הנפסד יסברו שמי שלובש שעטנו לוקה שתיים בעבור שבאו בו (קדושים יט ותצא כב) שני לאוין מבוארים. לא ראיתים מעולם יסברו זה אבל יגנו אותו אילו אמרו אדם אחר, ולא יגנו עצמם באמרם ששרץ הארץ או שרץ העוף לוקה עליו שתיים אחת בעבור הלאו המבואר בו ואחת משום אל תשקצו. וזה מן הבאור בענין לא ייעלם מן הנער הסכל.

כאן הוא קובע בפירוש את העיקרון שלמדנו מתוך דיוקים בשיטתו: לעולם לא לוקים על אותו לאו מנוי כמה מלקות. הכפילות אינה משנה את מספר המלקות. כמו שאנחנו לא מונים לאוין כפולים יותר מפעם אחת, אנחנו גם לא מלקים עליהם יותר מפעם אחת.

כאמור, מפשט הגמרא נראה שהכפילות אכן מחייבת יותר מלקות גם במקום שנאמר בו "לעבור עליו בשני לאוין", שהרי הדוגמאות אותן הביאו הן פוטיתא ונמלה שבהן לוקים ארבע וחמש פעמים. כעת נראה שאכן יש ראשונים שחולקים על הרמב"ם, ולדעתם הכפילות נועדה לחדש מלקות (להלן נראה שזו גם שיטת הרמב"ן).

סוגיית בבא מציעא: נשך ותרבית, גזל וכבישת שכר שכיר

תבנית דומה לזו שראינו בסוגיית פסחים ניתן לראות בתחילת פרק איזהו נשך בב"מ (ס ע"ב). התורה אוסרת לקיחת ריבית על הלוואה, באומרה (ויקרא כה, לה-לו):

וְכִי יִמְוָךְ אֶחִיד וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהִחֲזַקְתָּ בוֹ גֵר וְתוֹשֵׁב וְחִי עִמָּךְ. אֵל תִּשָּׁח מֵאֲתוֹ נֶשֶׁךְ וְתִרְבִּית וְנִרְאָתָּ מֵאֲלֹהֶיךָ וְחִי אֶחִיד עִמָּךְ. אֵת פֶּסֶף לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֵּן אֶקְלָךְ.

בפסוקים הללו מופיעים שני מונחים: 'נשך' ו'תרבית'. לא ברור מתוך ההקשר מהו היחס ביניהם - האם הם מושגים מקבילים או שונים? מהפסוק השני נראה

שינשד' נאמר על כסף ו'תרבית' על אוכל.

ואכן, לכאורה המשנה מגדירה כך את שני המושגים הללו:

איזהו נשך ואיזהו תרבית? איזהו נשך: המלוה סלע בחמשה דינרין, סאתים חטין בשלש - אסור, מפני שהוא נושך. ואיזהו תרבית - המרבה בפירות. כיצד? לקח הימנו חטין בדינר זהב הכור, וכן השער, עמדו חטין בשלשים דינרין, אמר לו: תן לי חטיי, שאני רוצה למוכרן וליקח בהן יין, אמר לו: הרי חטיך עשויות עלי בשלשים, והרי לך אצלי בהן יין, ויין אין לו.

אמנם מהגמרא עולה שבניגוד למראית העין הראשונה, המשנה מתפרשת באופן שונה. למסקנה אין הבדל בין שני המושגים הללו, והם רק מתארים שתי תוצאות שונות של ההלוואה בריבית: ה'נשך' מתאר את העובדה שזה נושך ומפסיד את הלווה, ו'תרבית' מתאר את העובדה שממונו של המלווה מתרבה מכך.

לאחר כמה ניסיונות לראות האם ישנם מצבים שבהם יכול להופיע נשך בלי תרבית או להיפך, מסקנת הגמרא היא שזה לעולם לא קורה. תמיד כשהלווה ננשך המלווה מרוויח, ולהיפך. ומתוך כך מסיקה הגמרא:

אלא אמר רבא: אי אתה מוצא לא נשך בלא תרבית ולא תרבית בלא נשך, ולא חלקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין.¹⁷

המסקנה היא שנשך ותרבית נאמרו כדי לעבור עליו בשני לאוין. וכך אכן כותב גם רש"י בפירושו לתורה, על הפסוקים הללו (ויקרא כה, לו):

נשך ותרבית - חד שווינהו רבנן, ולעבור עליו בשני לאוין.

בהמשך הסוגיה הגמרא עוברת לעסוק בשאלה מדוע נכתב איסור על ריבית, כשיש כבר בתורה איסורים על גזל ואונאה. הגמרא מסיקה שאי אפשר היה לוותר על לאו בריבית, וגם לא על לאו באונאה. אבל לאו דגזל הוא אכן מיותר:

אלא לא לכתוב רחמנא לאו בגזל, ותיתי מהנד; דמאי פרכת? מה לרבית שכן חידוש - אונאה תוכיח, מה לאונאה שכן לא ידע ומחיל - רבית תוכיח. וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, הצד השווה שבהן

¹⁷ מעניין לציין שבדיוק כמו שראינו בסוגיית פסחים, מיד אחרי הקטע שהובא כאן הגמרא מתחילה לדון ביאם אינו עניין בפסוקים אלו.

שכן גוזלו - אף אני אביא גזל!

כלומר ניתן ללמוד את גזל מריבית ואונאה. אם כן, כעת לא ברור מדוע באמת נכתב איסור גזל:

אמרי: הכי נמי, אלא לאו בגזל למה לי? לכובש שכר שכיר. כובש שכר שכיר בהדיא כתיב ביה "לא תעשק שכיר עני ואביון" (דברים כד, יד)! לעבור עליו בשני לאוין. ולוקמה ברבית ואונאה, ולעבור עליו בשני לאוין! דבר הלמד מעניינו, ובעניינא דשכיר כתיב.

הגמרא מסבירה שהלאו דגזל נכתב כדי ללמוד ממנו איסור לכבוש שכר שכיר. ואף שכבר יש איסור מפורש על כך, הדבר נכתב כדי שיעבור על כבישת שכר שכיר בשני לאוין.

התוספות (ד"ה 'לעבור') מקשים קושיה מתבקשת:

ואי"ת ולוקמיה בגזל גופיה ולעבור עליו בשני לאוין, וי"ל משום דלא לקי אלאו דגזל משום דניתק לעשה, אבל כי מוקמינן אכובש שכר שכיר באם אינו ענין לקי שפיר.

התוס' מתקשים מדוע הגמרא לוקחת את הלאו דגזל ומחילה אותו על כובש שכר שכיר ללמד שיש שם עוד לאו. אם כבר באנו ללמד שיש עוד לאו, מדוע לא נחיל זאת על גזל עצמו ונאמר שבגזל יש שני איסורים שונים?

התוס' מסבירים שאי אפשר היה לפרש את הכפילות כנסובה על גזל, שכן בגזל אין מלקות (כי הוא 'לאו הניתק לעשה', כלומר הלאו מתוקן באמצעות מצוות השבת הממון לנגזל, ועל לאו מסוג זה אין לוקים). לכן, על כורחנו אנו צריכים לפרש את הכפילות כמלמדת על כבישת שכר שכיר ולא על גזל.¹⁸

עולה מדברי התוס' שכפילות של לאוין אין לה משמעות אלא אם היא מביאה לכפילות של מלקות, אך אם הלאו הנוסף אינו גורם לחיוב מלקות נוסף אין טעם לכפילות. ומכאן שתמיד כשחז"ל אומרים "לעבור עליו בשני לאוין", כוונתם לומר

18 ומכאן שכבישת שכר שכיר אינו ניתק לעשה (של "ביומו תיתן שכרו"), וכנראה גם לא ניתן לתשלומין. עוד רואים כאן שלפי תוס' לוקים על לאוין דאונאה וריבית, שהרי לגביהם הגמרא כן מעלה את האפשרות של כפילות. ראה במהרש"א על תוס' כאן שהעיר על כך, והוסיף שלא כל לאו שמחייב תשלום הוא לאו הניתק לעשה, ואכ"מ.

שילקה פעמיים, זאת בניגוד לתפיסת הרמב"ם שתוארה לעיל.
 עוד מסקנה עולה מכאן, כמו לגבי לאו שאין לוקים עליו כך גם לגבי מצוות עשה - אין שום מקום לכפילות לפי תוס', שכן בעשין אין עונש. הריפ"פ בדבריו על השורש השישי (בסוד"ה 'וכן מתבאר') מצביע על דברים דומים מתוס' הרא"ש (מובא בשיטה מקובצת לבי"ב קיב ע"ב, סוד"ה 'בהסבת הבן'), שגם הוא מניח שאין מקום לכפילות של לאוין במקום שהדבר אינו מתבטא בעונש מלקות.
 והנה בשורשנו הרמב"ם מחלק בין שני סוגי אמירות של חז"ל: אם הם אומרים שעובר על כך וכך איסורים או עשין, המשמעות היא שיש כאן כפילות שלא נמנית. הוא מביא כמה דוגמאות לכך, למשל: "כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמישה עשה" (מנחות מד ע"א). על כפילויות כאלה גם אין מלקות. אולם אם חז"ל אומרים שלוקה שתיים או שלוש יש למנות כל לאו בנפרד. במסגרת הקטע ההוא הרמב"ם מביא גם כמה וכמה דוגמאות לכפילות מהסוג השני, וביניהם גם מצוות עשה (כמו ציצית) וגם לאוין (כמו אונאת הגר). גם כאן הוא הולך לשיטתו שכפילות מסוג זה לא באה כדי לחדש תוספת עונשי מלקות, והיא אכן לא מחייבת מלקות נוספות.
 כיצד יסביר הרמב"ם את מהלך הגמרא? הרי קושיית התוס' על הגמרא היא 'זועקת': מדוע הגמרא לא העמידה את הלאו דגזל על גזל עצמו? יתכן שלרמב"ם היתה כאן גירסה שונה, כפי שנראה כעת בריטב"א.

שיטת הריטב"א

כאמור, הגמרא שאלה: "ולוקמיה בריבית ואונאה", ועל כך הקשו התוס' מדוע לא העמידו בגזל והלכו לריבית ואונאה. אך הריטב"א על אתר גורס אחרת:
 הכי גרסינן: ולוקמיה אגזל. פירוש כפשטו של מקרא, ומאן דגריס ולוקמיה ארביית ואונאה טועה מאד הוא דהא ודאי טפי שייך גזל בעושק מאידך.

כלומר האפשרות שתוס' העלו מעצמם כקושיה והסבירו מדוע היא אינה אפשרית, הריטב"א גורס אותה כקושיית הגמרא. לדעתו כפילות של לאוין שייכת גם בגזל ולא רק באונאה וריבית. נראה שגם הרמב"ם יכול לגרוס כך בגמרא, ואז מתבטל

קושי זה בשיטתו.

מסתבר שהריטב"א גם הוא סובר כרמב"ם, שיש משמעות לכפילות גם בלי קשר לעונש מלקות, שהרי גזל הוא 'לאו הניתק לעשה'. נציין עוד כי הרמב"ם עצמו כותב שלא לוקים על אונאה וריבית, שכן הם ניתנים לתשלומין. אם כן, גם הגירסה הקודמת בגמרא, המנסה להעמיד את הכפילות על אונאה וריבית, מוכיחה מיניה וביה שיש מקום לכפילות גם בלי הוספת מלקות.

סיכום העולה עד כאן

התוס' ותוס' הרא"ש וסיעתם סוברים שבמצב של ציוויים חופפים (כאשר אין אפשרות לדרוש אותם לעניין אחר) יש ללקות על כל ציווי בפני עצמו. ואילו הרמב"ם (ואולי גם הריטב"א)¹⁹ סובר שהכפילות אינה מוסיפה עוד מלקות, אלא במקום שחז"ל עצמם אמרו שזה ללקות עליו כמה פעמים (להבדיל מ"לעבור עליו בשני לאוין").

ההבדל בין סיעות הראשונים נעוץ בשאלת משמעות הכפילות. הכפילות נועדה לחזק את האיסור (במשמעות שראינו לעיל). אך מה פירוש ה'חיזוק' הזה? לפי הרמב"ם החיזוק הוא הוספת איסורים נוספים, וזה אולי ירתיע את העבריין, שכן זה מבהיר לו עד כמה האיסור הוא חמור. לעומת זאת, התוס' וסיעתם סוברים כי ה'חיזוק' מתקיים על ידי הוספת מלקות. העבריין שאינו נרתע מעבירה שיש בה 40 מלקות אולי יירתע מעבירה שיש עליה 80 מלקות.

על פניו נראה שלפי התוס' המדד למידת הכפילות הוא רק לפי חומרת העבירה, שכן מספר המלקות הוא לפי מידת החומרה. לעומת זאת, לפי הרמב"ם ביארנו לעיל שהכפילות נקבעת על פי ההפרש בין חומרת העבירה מצד עצמה לבין הדרך בה היא עלולה להיתפס בציבור.

יתכן שיש כאן גם תפיסות ענישה שונות. לפי התוס' הענישה מטרתה הרתעת

19 בשיטת הריטב"א יש לדון, שכן ראינו שלדעתו יש משמעות לכפילות גם בלי מלקות. ניתן היה להבין שמטרת הכפילות אינה מלקות כלומר שלא לוקים על לאו כפול גם אם יש בלאו הזה מלקות. מאידך, יש מקום לחלק ולומר שכאשר מדובר בלאו שלוקים עליו אז גם לפי הריטב"א ילקו פעמיים כשיש כפילות.

העברין, ואילו להרמב"ם זוהי כפרה על הפגם שנוצר מהעבירה, או נקמה בעברין. לכן לפי הרמב"ם העונש אינו בהכרח פרופורציוני לשיקולי הרתעה, ואילו לתוס' כן.²⁰

כאמור, ראינו שלפי התוס' לא תיתכן כפילות במצוות עשה, שהרי אין לכך היבט עונשי. לפי הרמב"ם יש כפילויות גם במצוות עשה, וזה כמובן לשיטתו. וכך הוא כותב במקום נוסף בשורש:

ודע כי אתה ואפילו תמצא לשון החכמים כי מי שיעבור האזהרה הפלונית עבר על כך וכך לאוין או מי שיבטל דבר פלוני עבר על כך וכך עשה, לא יתחייב מזה שתמנה הלאוין ההם כלם כל אחד ביחוד ולא כל עשה ביחוד. כי הענין אחד ואין בו כפל. ואמנם אמרו שהוא עובר כך וכך עשה או כך וכך לאוין בעבור הכפל הצווי או האזהרה במצוה ההיא כי הוא עבר על אזהרות רבות או צוויים רבים.

מפורש גם בדבריו אלו שיש גם כפילות בעשין, והדבר אינו קשור לעונש.

כפילות של איסורים עם שמות שונים

ראינו למעלה שבנשך ותרבית האיסור חוזר על עצמו, אך המינוח משתנה. פעם זה קרוי 'נשך' ופעם זה קרוי 'תרבית' (לעיל הצגנו את ההבדל במשמעות). הגמרא לעיל עוסקת בכפילות של איסורי נשך וריבית, ומתעלמת משום מה מהכפילות בין שני פסוקים עוקבים, שכל אחד מהם מצווה על שני האיסורים (נשך ותרבית):

אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתִרְבִּית... אֶת כֶּסֶף לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֵּן אֶקְלָךְ.

כפל הציוויים הזה כלל לא מטריד את הגמרא. מה שמטריד אותה הוא כפל המונחים, 'נשך' ו'תרבית'. גם המסקנה של רבא לפיה יש כאן שני לאוין, מכוונת כלפי צמד המונחים ולא כלפי צמד הפסוקים.

20 לפי הניסוח הזה יתכן שגם לפי גישת התוס' הכפילות נקבעת על פי אותו מדד כמו זה של הרמב"ם. ההפרש בין חומרת העבירה לבין איך שהציבור תופס אותה הוא שקובע כמה הרתעה דרושה כאן. הרמב"ם אינו רואה בעונש הרתעה, ולכן לשיטתו שיקול זה אינו משפיע על העונש. על תפיסות הענישה של הרמב"ם, ראה מאמרנו לשורש הארבעה-עשר.

חלק א': כפילות של ציוויים

הדבר תמוה: מדוע כפילות זו אינה מטרידה את הגמרא? מדוע הכפילות בתוך כל פסוק, שכלל אינה נראית כמו צמד ציוויים אלא כמו ציווי מתפרט, דווקא היא זוכה לתשומת הלב של הגמרא ומתייחסים אליה ככפילות של איסורים?²¹ לפי דרכנו נראה שזוהי ראייה לשיטת הרמב"ם, שכן נראה כי חזרה על ציוויים אינה נתפסת אצל חז"ל כלאו כפול, בעוד שלשיטת שאר הראשונים במקרה כזה יש אפילו כפל מלקות.

יש אולי מקום לבאר זאת בכך שכפילות הפסוקים כאן היא כפילות ללא שינוי כלשהו, בדומה למקרה של שנים-עשר ציוויי השבת. כאשר התורה חוזרת על עצמה באותה לשון אין כאן שום תוספת, ולכן כאן חז"ל לא אומרים שהכפילות היא "לעבור עליו בשנים-עשר עשין". הרמב"ם מחדש שזה נועד לחזק את מצוות שמירת השבת.

מעבר בשני לאוין הוא רק כאשר התורה משתמשת בשמות שונים, כמו 'נשך' ו'תרבית'. כוונתה לומר שבאותו מעשה יש שני היבטים שונים שאסורים: הנשך (=נשיכת הלווה) והתרבית (=התוספת לממונו של המלווה), וזהו מצב שבו עוברים על שני לאוין. חזרה על אותו ציווי עצמו באותם מינוחים כמה פעמים היא בודאי רק חיזוק נוסף לחומרת המצוה.

אך ברור שרש"י בפסחים לא למד כך. הוא הרי מפרש את האיסורים לגבי פוטיתא כאיסורים חופפים ממש, ועל כך רבינא מציע שזה נועד לעבור בשני לאוין, ולפי רש"י ותוס' אף ילקו במצב כזה. אבל כפי שראינו הרמב"ם מפרש את הגמרא אחרת. לשיטתו מדובר שם בלאוין שיש להם תוכן שונה ולא חופף, ולכן הם גם נמנים לחוד וגם לוקים על כל אחד מהם. לעומת זאת, בשבת, או באכילת דם, אין עונשים מרובים, שכן שם זוהי חזרה פשוטה על אותו עניין באותו מינוח, שמטרתה היא לשם חיזוק.

ובאמת, גם הרמב"ם כנראה מחלק לשתי רמות של חזרה, ורואה חזרה בלשונות

21 בסוגיה אחרת אנו מוצאים שכן התייחסו לשני הפסוקים הללו. ראה ב"מ עה ע"ב, וברמב"ם פ"ד מהל' הלוואה ה"ב, שם אומרים שהמלווה תמיד עובר על שני הלאוין הללו (ועוד שלושה). וצ"ע מדוע הסוגיה שלנו מתעלמת מכך.

אמנם במניין המצוות לא מופיעים שני הפסוקים הללו כשני לאוין שונים (ראה לאו רלה-רלו), אך הם מוזכרים כלאוין יתרים שנוספו לחיזוק (ראה לאו רלה). וכל סוגיה זו צריכה עדיין עיון.

שונים כשני לאוין, אלא שלא מונים אותם בנפרד, להבדיל מחזרה על אותו דבר באותה לשון, כמו במקרה של שבת או של אכילת דם, שם זהו לאו אחד ממש, ולא רק לעניין מניין המצוות. הראיה הברורה לכך היא מה שכתב במשנה תורה (הל' מלווה ולווה פ"ד ה"א):

נשך ומרבית אחד הוא שנאמר "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך" ולהלן הוא אומר "נשך כסף נשך אוכל נשך כל דבר אשר ישך", ולמה נקרא שמו נשך? מפני שהוא נושך, שמצער את חבירו ואוכל את בשרו, ולמה חלקן הכתוב? לעבור עליו בשני לאוין.
אם כן, הרמב"ם פוסק שהמלווה בריבית עובר על שני לאוין, כדברי הגמרא. מאידך, במניין המצוות שלו נמצא רק איסור אחד על הלוואה בריבית, בלאו רלה (וראה גם בסיכום של הלאוין שעוברים בריבית בסוף לאו רלו):

והמצוה הרל"ה היא שהזהירנו מהלוות בריבית והוא אמרו יתעלה "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך". ושני לאוין אלו אמנם הם בענין אחד ובאו לחזוק וכדי שיהיה מי שילוח בריבית עובר בשני לאוין. לא שהם שני ענינים. כי הנשך הוא הריבית והריבית הוא הנשך ובגמר מציעא (ס ע"ב) אמרו אי אתה מוצא נשך בלא תרבית ולא תרבית בלא נשך ולמה חלקו הכתוב לעבור עליו בשני לאוין. ושם אמרו דאורייתא נשך ותרבית חדא מילתא ניהו. ושם (סא ע"א) אמרו גם כן השתא דכתיב "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך" קרי ביה הכי - את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית, ובנשך ובמרבית לא תתן אכלך.
הנה יהיה כל מי שהלוח בריבית כסף או פירות כבר עבר על שני לאוין מחובר אל שאר הלאוין שבאו גם כן במלוה לחזוק. כי הנה נכפלה אזהרה זו בלשון אחר ואמר "אל תקח מאתו נשך ותרבית". והתבאר בגמר מציעא (עה ע"ב) שזה הלאו גם כן למלוה הוא. אבל אלו כולם לאוי יתירי, כמו שבארנו בשרש התשיעי, שהם כולם בענין אחד נכפלו והוא שיזהר המלוה מהלוות בריבית.

כאן הרמב"ם שם לב לשני סוגי הכפילות: הכפילות הלשונית והכפילות של חזרת

חלק א': כפילות של ציוויים

הפסוקים. לגבי הכפילות הלשונית הרמב"ם מתייחס אליה גם כאן כשני לאוין אף שאינם שני עניינים. ולגבי הכפילות של חזרת הפסוקים כותב הרמב"ם שאלו לאוי יתירי שבאו לחיזוק, כאמור בשורש שלנו. כאמור, הוא לא מתייחס לזה כשני לאוין, שאם לא כן היה עליו לומר שיש כאן הרבה יותר משניים.

על כורחנו המקרה של ריבית ונשך שונה מהחזרה על איסורי שבת או דם שנאמרו באותה לשון והם חיזוק בלבד, ולכן כאן באמת ישנם שני לאוין. אמנם לגבי מניין המצוות יש כלל טכני שגם שתי המצוות הללו נמנות כאיסור אחד בלבד. להלן נראה את ההשלכות של הבחנה זו לעניין המלקות.

מצאנו חילוק דומה בחידושי הרשב"א, ב"מ סא ע"א, בשם הראב"ד:

הא דאמר רבא ל"ל דכתב רחמנא לאו בגזל לאו ברבית לאו באונאה, הוה מצי למימר בכולהו לעבור עליהן בבי שהן שמות חלוקין כדאמרינן בנשך ורבית, אלא דאשכח בהו רבא צריכותא בכולהו ולא דמו להדדי הילכך לא מזהרי האי בלאו דאידיך, אבל לאו דגזל מוקמינן בכובש שכר שכיר, ולא משום דמייתר דהא צריך לגופיה ולעבור עליו בשם גזל אלא משום דכתיב בעניינא דשכיר ודבר הלמד מעניינו הוא, ובלאו דגנבה הו"ל למימר דלא אצטריך אלא לעבור עליו בשם גנבה אלא דאשכח ביה צריכותא בגופיה, הראב"ד ז"ל.

הראב"ד מתקשה, מדוע רבא מחפש הסבר לכפילות בין גזל, ריבית ואונאה, הרי ניתן תמיד לומר שהם נכתבו כדי ללמד שעוברים בשלושה לאוין, כמו שראינו בנשך ותרבית? התירוץ שלו הוא שמכיוון שיש הבדלים ביניהם הגמרא העדיפה להצביע עליהם. לאור הסוגיה בפסחים, ובפרט לפי מסקנת הרמב"ם ממנה, ניתן להבין זאת יותר, שכן כל עוד ישנה אפשרות לפרש באופן שאין כאן כפילות ודאי עדיף לעשות זאת. רק בדלית ברירה אנו מפרשים ציוויים שונים ככפילות שמלמדת על מידת החומרה ותו לא.

בתוך דבריו הראב"ד מסביר שהיינו יכולים לומר שריבית ואונאה עוברים עליהם בשני לאוין, "שהן שמות חלוקין", כמו נשך וריבית. כלומר הוא מבין שבנשך ותרבית באמת הלאוין הם כפולים, אבל זה רק מפני שיש בהם שמות חלוקים.

משמע שכפילות שחוזרת על עצמה באותו מינוח ודאי אינה נאמרת לעבור עליה בשני לאוין, וכאן שיש שמות חלוקין (אונאה, ריבית וגזל) עולה אפשרות לפרש שהתורה רצתה שנעבר בשלושה לאוין. כך אנו באמת מוצאים בחידושי בעל תורת חיים על הסוגיה בב"מ ס ע"ב, שכתב בביאור שיטת התוס' שם :

ולמה חלקן הכתוב? לעבור עליו בשני לאוין... אבל השתא דכתיב בנשך ובמרבית שפיר עובר אשני לאוין אף על גב דליכא אלא חדא בכסף וחדא באוכל, כיון דמחולקין הן בשמותיהן כל חדא כמלתא אחריתי דמי. וכן משמע בסמוך דקאמר אם אינו ענין לנשך כסף וכו' תנהו ענין לרבית כסף, אמאי דחיק נפשיה לאוקמי קרא דנשך לרבית ולא קאמר דנשך כסף לנשך גופיה אתי, ולעבור עליו בשני לאוין משום לא תשיך לאחיד ומשום נשך כסף? אלא ודאי כל היכא דליכא אלא חד לא עביד תרתי אלא א"כ מחולקין הן בשמותיהן דכשני ענינים דמיא וקאי הלאו אכל חדא באפי נפשיה.

אמנם מעיון בדברי הראב"ד עולה כי הוא אינו עוסק בשאלה כמה פעמים לוקים, אבל ברור שהוא עושה את החילוק בין כפילות משם אחד ומשני שמות.²²

מדוע שמות שונים זו כפילות?

אם כן, מדוע נשך ותרבית לא נמנים כשני לאוין שונים? אם אכן יש כאן שני מונחים ושתי בעיות (=שני שמות'), וראינו שלפי הרמב"ם מניין המצוות נקבע על פי התוכן ולא על פי מספר הציוויים, אזי היינו מצפים שהם יימנו כשני איסורים שונים! ברור שהסיבה לכך היא החפיפה ביישום של האיסורים הללו בפועל. כפי שראינו למעלה, הגמרא עצמה מסבירה שבכל מקום שיש נשך יש תרבית, ולהיפך. כלומר אמנם יש כאן שתי בעיות שונות, אבל מעשית הן חופפות. ההשלכות המעשיות של שני האיסורים הן זהות (מה שזה אוסר גם זה אוסר) ולכן הם לא נמנים כשני איסורים שונים במניין המצוות אף שיש כאן שני לאוין. לפי הסוגיה שם, מצב דומה קיים גם לגבי עושק וגזל. גם שני אלו הם איסורים שמעשית הם

²² ראה גם במהרש"א על התוס' הנ"ל, שבסוף דבריו משתמש בחילוק כזה למטרה דומה.

חלק א': כפילות של ציוויים

חופפים (כך מניחה הגמרא כאן)²³, אך הם מצביעים על שתי בעיות שונות. יש להעיר שבסוף החלק הראשון של שורשנו, הרמב"ם עצמו מסביר שאין הבדל בין שמות חלוקים לבין חזרה באותו שם:

ואל יטעך גם כן היות האזהרה נכפלת במלות מתחלפות כמו אמרו יתעלה (תצא כד) "לא תעולל אחריך" אחר אמרו (שם) "ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו" ואמרו "כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך". כי אין אלו שני לאוין אבל היא אזהרה אחת (ל"ת ריד) מענין אחד, והוא שלא יקח מה ששכח מן התבואה או הפירות כשיאספם. והביא בזה שני דמיונים בענבים וזתים וקרא הנוטר מהענבים עוללות והנוטר מהזתים פארות. ופירוש לא תפאר לא תחתוך מה ששכחת בקצות הפארות והם הענפים. ולפי דרכנו, כוונתו לומר זאת רק לגבי מניין המצוות. אבל כשהשמות הם שונים עוברים בשני לאוין, וכנ"ל.

ובאמת הריפ"פ בהתייחסותו לשורש השישי מצביע על הסוגיה של ריבית כדוגמה למצב בו יש שני איסורים שונים אף שמסיבות טכניות אנחנו לא מונים את שניהם.

יישום: החילוק של הרמב"ם בין שני סוגי אמירות של חז"ל

ראינו לעיל שהרמב"ם מחלק בין מצבים שבהם חז"ל אמרו שלוקים פעמיים, לבין מקרים שבהם הם מתבטאים שנכפל כדי "לעבור עליו בשני לאוין" אך לא פירשו שלוקים פעמיים. הרמב"ם אומר שבמקרה הראשון יש כאן שני לאוין ולוקים על כל אחד בנפרד, ובמקרה השני יש רק לאו אחד ולוקים על שניהם רק פעם אחת. לאור דברינו בסעיף הקודם, מסתבר שחילוק זה נאמר רק על מקרים שבהם החזרה נעשית בשמות שונים. כפי שראינו, במקרה זה יש בעצם שני לאוין, אלא שהם נמנים ביחד ולא לוקים עליהם יותר מפעם אחת. לכן כאן יכולים חז"ל לחדש שבמקרים מסויימים בכל זאת יש שני לאוין שונים, גם לעניין מניין המצוות ולעניין מלקות. אך אם החזרה היא באותו שם עצמו, חז"ל אינם יכולים לחייב מלקות כפולות, שהרי זוהי הלקאה פעמיים מאותו שם, מה שלא ניתן לעשות לדעת הרמב"ם.²⁴

23 אמנם להלכה ברור שיש גם הבדל מעשי ביניהם, ואכ"מ.

24 כבר הערנו שלעניין ריבית מצאנו שכפילות בלשון דומה כן נחשבת כשני לאוין, אמנם לא לעניין

אם כן החילוק הזה נאמר רק בקטגוריה של ציוויים שחוזרים במינוח שונה (ורק היישום הוא חופף, כמו נשך ותרבית). בקטגוריה האחרת כנראה לא נמצא אמירה חז"לית שמחייבת מלקות יותר מפעם אחת.

סיכום שיטת הרמב"ם

- נמצאנו למדים שלפי הרמב"ם יש שלוש רמות של כפילות, שהן ארבע:
1. כאשר היישומים הם לפעמים נפרדים - שני הציוויים נמנים כשני לאוין, ובודאי שלוקים על כל אחד מהם לחוד.
 2. כאשר יש שני שמות (כמו במקרה של נשך ותרבית) אך אין הבדל ביישומים - הם נמנים במניין המצוות כלאו אחד, אך יש כאן מעבר על שני לאוין. אמנם כאן כנראה נמצא החילוק הנוסף שמביא הרמב"ם:
 - א. אם חז"ל אמרו שבמקרה זה לוקים כמה פעמים, או אז הלאוין הללו נמנים לחוד במניין המצוות, ואף מלקים על כל אחד לחוד.
 - ב. אם חז"ל אמרו שזה רק לרבות לאוין, או אז יש כאן אמנם שני לאוין, אך הם נמנים כאחד בלבד, וגם לוקים רק פעם אחת על שניהם.
 3. כאשר החזרה היא עם אותו שם עצמו (כמו דם ושבת) - נמנה כלאו אחד, ואין לוקים עליו, וזהו ממש לאו אחד (אלא שהוא חמור יותר, כפי שמוכח מהכפילות).

החידוש הפרשני בדברי הרמב"ם

בדברי הרמב"ם מצוי חידוש גדול. לשיטתו, חלק מפסוקי התורה הם ללא כל תוכן מחודש, ולכאורה הם מיותרים. הם לא מחדשים שום פרט הלכתי, וגם לא מוסיפים חובת מלקות נוספת. אמנם הם נועדו לתת חיזוק לציווי, אולם את זה ניתן כנראה לעשות בצורות יותר 'חסכוניות', ובכל זאת התורה בחרה לחזור על הציווי שוב.

היה מקום לומר שאין כוונתו של הרמב"ם לומר שפסוקים אלו חוזרים במדויק זה על תוכנו של זה, אלא שהם מביעים שני אספקטים שונים של הציווי. כלומר

מניין המצוות ומלקות אלא לעניין לעבור עליו בשני לאוין. בכל אופן, משם עולה לכאורה שגם חזרה באותו שם יכולה להיחשב כמעבר על שני לאוין. במובן זה היא דומה לחזרות על שמירת שבת או אכילת דם, וגם שם כנראה יש כמה לאוין אלא שאינם נמנים לחוד ולא לוקים עליהם. כבר הערנו שמקרה זה (של ריבית) מעמיד בסימן שאלה את כל החילוק שלנו בין חזרה בשני מינוחים שונים (שני שמות) לבין חזרה במינוח דומה.

חלק א': כפילות של ציוויים

הם מחדשים לנו כי כל העובר על ציווי זה גורם נזק בשני אספקטים שונים (החמרה איכותית ולא רק כמותית).²⁵ לפי זה יתכן שחומרת האיסור היא תוצאה של העובדה שהעובר עליו עושה זאת משני אספקטים שונים. המינוח "לאוי יתירי" אינו בהכרח סותר להצעה זו בדברי הרמב"ם, שכן ניתן היה לומר שהציווי הוא יתר מבחינה מעשית (הוא אינו מוסיף מאומה ברובד המעשי, כלומר עוד פעולה אסורה שלא היינו יודעים בלעדיו), אך הוא בהחלט מחדש אספקט חדש במצוה הקיימת. ברם, מתוך פשט לשונו של הרמב"ם נראה בבירור שלא לכך כוונתו. זה אולי המצב בשני איסורים משני שמות (כמו נשך ותרבית). אבל כשהאיסור חוזר על עצמו באותו מינוח, נראה שהוא מתכוון לדבריו כפשוטם, כלומר שפסוקים אלו הם אכן בעלי תוכן חופף לחלוטין, והחזרה נועדה לבטא אך ורק את החומרה של האיסור או של הציווי. כך גם נראה בעליל מתוך ההיררכיה שהוא קובע (ומביא לה ראייה מהגמרא בפסחים), שפרשנות שבה יש בפסוק הנדון חידוש כלשהו עדיפה על פרשנות הקובעת שהוא מהווה רק חזרה. אם אכן הצעתנו היתה נכונה, שגם כאשר פסוק כפול הכוונה היא שהוא מבטא אספקט שונה, מדוע פרשנות כזו נחותה מפרשנות של האיסור כאיסור עצמאי? אם כן, הרמב"ם אכן מבין את הפסוקים הללו כתוספת כמותית בלבד, ללא שום משמעות מיוחדת. קיומם של פסוקים כאלה הוא עצמו חידוש פרשני.²⁶ בפרק הבא נראה שהרמב"ם חולק על הרמב"ם בדיוק בנקודה זו.

25 ראה כעין זה בסוף מאמרנו לשורש הרביעי, לגבי החזרה של התורה על המצוות הכוללות. 26 נעיר כי ביחס למצוות הכוללות כל התורה שנדונות בשורש הרביעי אין אפשרות לכיוון הסבר כזה. בלתי סביר שהתורה חזרה וציוותה עלינו במילים דומות מאד לשמור את כל המצוות רק כדי לחזק כמותית את תוקף הציווי. הרי אין כאן ציווי מסויים אלא טענה כללית (במאמרנו שם עולה שלפי הרמב"ם זה אינו ציווי כלל). האפשרות שחזרה נועדה רק להדגיש חומרה של עבירה מסויימת ניתנת להיאמר רק ביחס לאיסורים או מצוות מסויימות, אך לא ביחס למכלול ההלכתי כולו.

נוסיף כי גם אם היינו רוצים לפרש כך את החזרה על המצוות הכוללות, זה לא היה משנה מאומה. ניתן להגביר את חומרתה של עבירה מסויימת על ידי כך שחוזרים על הציווי לגביה. בזה אנו אומרים שעבירה זו היא כמו שתי עבירות רגילות. יש סולם של עבירות רגילות ולפיו אנו מודדים את העבירות שהתורה חזרה לגביהן. אך כיצד נבין את חומרתן של מצוות כוללות? גם אם התורה חוזרת על החובה לקיים את כל המצוות כמה פעמים, באיזה סולם חומרה אנו מודדים את החידוש הזה? הרי הוא נאמר על כל מצוות התורה כולן, כלומר הוא העלה את רמת החומרה של כולן כאחת. אם כן, גם לאחר החזרה אנו לא יודעים יותר מאשר לפני. לפני החזרה ידענו שיש חומרה מסויימת לכל עבירה, ולא ידענו להגדיר אותה אלא בסולם יחסי, וכעת המצב הוא זהה לחלוטין. אם כן, אם נניח שציווי כולל רק בא לבטא הדגשה של החומרה, לא התחדש לנו מכך מאומה. לכן הבעייתיות שבציוויים כוללים בעינה עומדת, וראה במאמרנו שם את הצעתנו להסביר זאת.

פרק ד. השגות הרמב"ן

מבוא

הרמב"ן בדבריו כאן מסכים לכך שאין למנות פסוקים כפולים כמצוות נפרדות. אך במהלך דבריו מתברר כי הוא מתנגד לעמדת הרמב"ם בכמה נקודות, ובעיקר לשאלת היחס בין מלקות למניין המצוות (נושא זה יחזור גם בהשגותיו לחלק השני של השורש). בפרק זה ננסה לברר את עמדת הרמב"ן, ולאחר מכן נוכל לנסות ולעמוד על יסוד המחלוקת בינו לבין הרמב"ם.

דברי הרמב"ן

הרמב"ן מאריך מאד בהשגותיו לשורש זה. אף כי נראה שהוא מסכים לעיקרון ביחס למניין המצוות, הוא חולק על הכלל שקבע הרמב"ם לגבי מלקות. לשון אחר, הוא מקבל שאזהרות חוזרות על אותו עניין אינן נמנות כלאו נפרד, אך הוא לא מקבל את הקביעה שלא לוקים על כל אזהרה כזו, ולדעתו לוקים על כל ציווי וציווי. נראה שהוא מאמץ את גישת בעלי התוס' בבבא מציעא שראינו למעלה, לפיה הכפילות מחדשת עוד מלקות, גם אם היא אינה באה לידי ביטוי ביחס למניין המצוות.

נראה את הפיסקה העיקרית המבטאת את המחלוקת בינו ובין הרמב"ם:

הרי ביארו כי ריבוי הלאוין מרבים המלקיות ואם נכפלו במצוה מן המצוות הלאוין פעמים רבות נלקה אותו כמנין הלאוין. אבל יש בזה תנאי והוא שיהיו הלאוין מיותרין ולא יצטרכו במצוה ההיא למדרש מן המדרשים זולתי לכפול המניעה ההיא. כגון הלאוין האמורים בכלאי בגדים שאחד מהן בלבישה "לא תלבש שעטנז" (תצא כב, ל"ת מב) והשני בהעלאה "ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך" (קדושים יט, על"ת קעט) ושניהם נדרשו. כגון זה לא ילקה אלא אחת מפני שבאו הלאוין לתשלום העניין, נראה שהעיקרון הבסיסי בדבריו הוא שהתורה אינה כותבת פסוקים סתם, ואפילו לא לשם החיזוק הפסיכולוגי של החובה לציית למצוות. אם התורה חוזרת על ציווי כלשהו, הדבר קורה בגלל אחת משתי סיבות: 1. כדי לחדש פרט הלכתי באותה

חלק א': כפילות של ציוויים

מצוה. 2. כדי להוסיף עוד ארבעים מלקות. כאמור, הרמב"ן טוען כאן כתפיסת התוס' ותוס' הרא"ש שראינו למעלה, לפיה הכפילות בלאוין אינה אפשרית אלא במקום שהיא מחדשת מלקות.

בהמשך דבריו כותב הרמב"ן כך:

עכשיו ביררנו השטה הזו על דעת הראשונים, והסכמת כולם היא לחייב על כל לאו מלקות. לא שיחייבו שתי מלקיות על לאו אחד בשם אחד כמו שחשדם הרב.

הרמב"ן כאן מסביר שלשיטת כל הראשונים (למעט הרמב"ם) אכן לוקים על כל ציווי, וכך אכן ראינו למעלה בשיטת תוס' ותוס' הרא"ש, וכן עולה משיטת רש"י ומפירושו לסוגיית פסחים, וכפי שהזכרנו כך היא גם שיטת הגאונים ורוב מוחלט של הראשונים. ואף הרמב"ם עצמו מזכיר בל"ת קעט שכך הוא פירוש הגמרא בכל הראשונים שהוא ראה, אף שלדעתו זהו פירוש שגוי. אמנם בחידושי הריטב"א לב"מ שהובאו למעלה ראינו גירסה המרמזת על תפיסה כמו זו של הרמב"ם. כעת הרמב"ן מגיע ליסוד המחלוקת:

אבל הרב לא דקדק בדבריהם ולא הבין אותם מפני שהוא מרחיק שיהא אדם לוקה שתיים על איסור אחד אע"פ שנכפלו בו הלאוין כמו שהקדים בעיקר הזה. ושם (ליית קעט) באותו ענין פירש ואמר שאם באו אלף לאוין מבוארים כולם בשרץ הארץ אינו לוקה עליו אלא מלקות אחד, ואילו אמר 'שרץ הארץ לא תאכלי' 'שרץ הארץ לא תאכלי' 'שרץ הארץ לא תאכלי' אלף פעמים לא יתחייב כי אם מלקות אחד. ובין שיהיו שניהם מיוחדים בדבר אחד או שיהיה האחד מיוחד בדבר והשני כולל אותו הדבר ואחר עמו לעולם אינו לוקה לדעתו על שם אחד אלא מלקות אחת. כגון זה הלאו "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ" שאם אכל שרץ הארץ לבדו או שרץ המים לבדו אין הרב מלקה אותו אלא אחת.

והביא ראייה ואמר התראה אלו אשר נטעו זה השורש הנפסד יאמינו כי מי שילבש שעטנז ילקה שתיים מפני שבאו עליו שני לאוין לא ראיתם מעולם יחשבו זה וזה מבואר מאד עד אשר לא יעלם מן החרשים ומן האלמים. אלו דבריו.

הרמב"ן חוזר לסוגיית פסחים :

וכבר הראית לדעת מן השמועה שבפרק שני שבפסחים שהעיקר כדברי הראשונים, והמלקיות בפוטיא ונמלה מפני כפל הלאוין בשם אחד הוא, ולפיכך רצו לומר נמי בבשר הקדש שנטמא שיהא בו לאו שני פעמים להלקותו שתיים מדמיון פוטיא ונמלה שלוקה ארבע וחמש. הרמב"ן מוסיף שכאשר יש חידוש הלכתי בחזרה כלשהי, כמו במקרה של כלאיים, המלמד על איסור העלאה ולבישה, או אז זו אינה כפילות, ולכן לא ילקו על העלאה או על לבישה פעמיים על מעשה אחד, אלא על כל אחד מהם לחוד. לאורך דבריו הרמב"ן מתפלמס עם הרמב"ם בסוגיות ספציפיות, ומראה לגבי כל מקרה ומקרה שאם לא לוקים פעמיים הרי זה מעיד על כך שהכפילות באה ללמד משהו, ואם לא כן תמיד לוקים על כל אזהרה. לחזרות על איסור מלאכה בשבת הוא אינו מתייחס, אבל נראה מדבריו שגם שם מחוייב עונש על כל ציווי שלא חידש חידוש מיוחד, אלא שבעונשי מיתה מבחינה טכנית אין מקום לכפול את העונש.²⁷

שתי מחלוקות בין הרמב"ם והרמב"ן: היחס בין מלקות למניין המצוות

כאמור, הרמב"ן מתנגד לחלוקה שעושה הרמב"ם בין מקרים בהם חכמים קובעים שהעושה משהו עובר בכמה לאוין, ששם לא לוקים והלאוין נמנים כאחד, לבין אמירות שהוא לוקה כמה פעמים, ואז גם הלאו נמנה כמה פעמים. הרמב"ם מניח כי קיים קשר הכרחי בין כמות המלקות לבין כמות הלאוין, ולכן לא לוקים כמה פעמים על ציוויים חוזרים ונשנים (גם כשאין בכל אחד מהם חידוש, ודלא כרמב"ן). לכן כשחז"ל חייבו כמה מלקות, אות הוא לכך כי יש כאן כמה לאוין גם מבחינת מניין המצוות. הרמב"ן חלוק עליו בנקודה זו ולדעתו אין קשר הכרחי בין כמות הלאוין לבין כמות המלקות.

אם כן, הרמב"ם סובר שלעולם לא לוקים כמה מלקות על לאו אחד, גם אם נכפלו בו האזהרות כמה וכמה פעמים. לא ברור האם זה נכון גם ביחס ללאו כולל שמכיל כמה לאוין פרטיים או לא. לפחות להלכה, נראה שגם במקרה זה לוקה

²⁷ אמנם קצ"ע מה לגבי חטאת על השוגג (שיביאו שתיים-עשרה חטאות). ואולי מספר החטאות נקבע לפי מספר עונשי המיתה במזיד. וכן יש להעיר מהחזרות על איסור דם.

חלק א': כפילות של ציוויים

רק אחת לדעת הרמב"ם. בנושא זה נעסוק בחלקו השני של המאמר, כשנדון בלאו שבכללות.

הרמב"ן, לעומתו, טוען שאם התורה חוזרת ומצווה על אותו איסור עצמו, אזי זהו איסור אחד מבחינת מניין המצוות, אבל ילקו על כל חזרה כזו ארבעים מלקות. ובודאי כשהתורה מצווה גם איסור שכולל את הלאו הפרטי עם עוד מקרים, במקרה כזה אף יש למנות אותם כלאוין נפרדים, ובודאי שלוקים על כל אחד מהם. כאמור, כך היא גם שיטת רוב הראשונים והגאונים, ושיטת הרמב"ם בעניין זה היא יחידאית.

באשר למניין המצוות, המסקנה היא שהרמב"ן רואה בכלל הזה כלל טכני-סדרני, חסר חשיבות הלכתית. מבחינה הלכתית כל חזרה כזו היא לאו בפני עצמו, ואף לוקים עליו. לעומת זאת, הרמב"ם רואה בכלל הטכני לגבי מניין המצוות שיקוף של התייחסות עקרונית למספר הלאוין, וממילא הוא סובר שלעולם לא לוקים במקרים אלו יותר מארבעים מלקות.

אם כן, לענייננו ישנן שלוש מחלוקות בין הרמב"ם לרמב"ן:

1. האם ייתכנו פסוקים מיותרים בתורה שאין להם משמעות הלכתית, לא למניין המצוות ולא ביחס לכמות המלקות.
2. האם יש קשר הכרחי בין מניין המצוות לבין כמות המלקות.
3. האם למניין המצוות משמעות מהותית?

הקשר בין המלקות למצוות

מעבר להוכחה שמביא הרמב"ן מסוגיית פסחים, הוא מעלה כנגד שיטת הרמב"ם את הטיעון הבא:

ואני אומר שהסכמתו שלהרב למנות המצוות על פי המלקיות אינה ברורה. שהרי אנו מונין שסי"ה לאוין והרבה מהן שאין בהן מלקות כלל. והנה נמחול זה לסברתו, אלא שכבר נשתבש בשיטה הזו בשיבוש גדול. כי מה שאמר בלאוין הרבה שבאו באיסור אחד שאינו לוקה אלא אחת אינו כן. ומפורש אמרו בשני שלפסחים (כד ע"א) והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל...

הרמב"ן שואל איך ניתן לתלות את קיום הלאו כמצוה נפרדת בכך שלוקים עליו,

אם מצינו בין שסה מצוות ל"ת כמה וכמה שאין לוקים עליהן? כלומר, העובדה שלא לוקים על מצוה כלשהי אינה מעידה שאין למנות אותה בנפרד. לאחר מכן הוא אומר שאולי ניתן להבין זאת מסברא, ואז הוא מעלה את הקושי מסוגיית פסחים.

ובאמת, קושייתו של הרמב"ן תמוהה למדי. ברור שהרמב"ם לא התכוון לומר שאין לאו ללא מלקות. טענתו היתה הפוכה: אם יש מלקות ודאי יש כאן לאו נפרד. כלומר כאשר יש שני ציוויים, וחז"ל מוסרים לנו שלוקים על שניהם, זוהי אינדיקציה לכך שאלו שני לאוין שונים. כמובן שאם לא לוקים אין זה אומר שזהו לאו אחד, שהרי יתכן שלא לוקים עליו בגלל סיבה טכנית כלשהי (ואכן, יש כמה וכמה לאוין שלא לוקים עליהם, כמו שכותב הרמב"ן. אמנם ניתן לומר שאם לא תימצא סיבה שלא להלקות על הלאו, הרי שהסיבה היחידה היא שהוא אינו לאו לעצמו). בתמצית, טענת הרמב"ם שריבוי המלקות הוא תנאי מספיק לריבוי לאוין, אולם ברור שמלקות אינן תנאי הכרחי לקיומו של לאו.

כפי שראינו, הרמב"ם טוען עוד שעצם השינוי בניסוח, בין "לעבור עליו בכמה לאוין", לבין "לוקה עליו כמה מלקות" מצביע על שוני במשמעות. במקרה השני אנחנו מלקים פעמיים ואף מונים שתי מצוות. יסוד הקושי של הרמב"ן הוא שלפי הרמב"ם לא ברור כיצד חז"ל יכולים לומר שכפילויות מסוימות נאמרו כדי להרבות את המלקות, הרי לפי הרמב"ם אין לוקים על אותו לאו מאותו שם, גם אם הציווי חוזר כמה פעמים!

על כורחנו אנו מגיעים למה שהצענו למעלה, ששני לאוין החוזרים על עצמם בשמות שונים, הם אכן שני לאוין. ועל מקרה כזה, ועליו בלבד, נאמר החילוק הפרשני של הרמב"ם: אם חז"ל אומרים שזה נכפל להרבות לאוין אזי אין מלקות ואין למנות לאוין נוספים. ורק אם חז"ל אומרים שזה נכפל כדי להרבות מלקות, אז שני הלאוין הללו גם נמנים בנפרד, וממילא גם מלקים על כל אחד מהם בנפרד (גם אם היישום של הלאוין הוא חופף, בדומה למקרה של נשך ותרבית). אך כל זה דווקא אם הלאוין חוזרים על עצמם במינוח שונה, שכן שם יש שני אספקטים בעייתיים באיסור, כמו שביארנו למעלה. אך במקום שהחזרה היא באותו מינוח (=שם) עצמו, שם לעולם לא נמצא אמירה של חז"ל שלוקים על זה פעמיים. שם, לשיטת הרמב"ם, מדובר בהכרח בחזרה לשם חיזוק בלבד.

פרק ה. ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

מבוא: סיכום מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

מן הדיון עד כאן למדנו שהרמב"ם והרמב"ן מסכימים שכאשר התורה חוזרת כמה פעמים על לאו אחד יש למנות אותו כלאו אחד, אלא אם יש חידוש בפסוק החוזר.

אמנם הם חלוקים ביניהם לפחות בשתי נקודות:

1. כמה פעמים לוקים על לאו שהציווי עליו חוזר בלי חידוש: לפי הרמב"ם לוקים פעם אחת, ולפי הרמב"ן ורוב הראשונים לוקים עליו כמספר הפעמים שמופיעה האזהרה בתורה.

2. לפי הרמב"ם יש הבחנה בין חזרה במינוח שונה, שם לפעמים חז"ל מגלים לנו שלוקים פעמיים וממילא יש גם למנות שני לאוין, לבין חזרה באותו מינוח ששם לעולם זהו לאו אחד. הרמב"ן אינו רואה היגיון בחילוק כזה, שכן לדעתו תוספת המלקות אינה מעידה על כך שיש כאן עוד לאו. הוא רואה גם במקרה זה מצב שבו יש לאו אחד ולוקים כמה פעמים כמו במקרה של כמה ציוויים באותה לשון.

כאמור, יסוד הדברים הוא שהרמב"ן סובר שכל פסוק חייב לחדש משהו במישור ההלכתי, ואילו הרמב"ם סובר שהחזרה יכולה להתפרש כגילוי על חומרת המצוה. הרמב"ן גם אינו רואה קשר הכרחי בין מניין המצוות לבין שאלת המלקות (=השאלה ההלכתית). לדעתו כמו שישנם מצבים שיש לאוין מנויים שלא לוקים עליהם, כך יש מצבים שיש לאו אחד ולוקים עליו פעמיים. לעומת זאת, הרמב"ם רואה קשר הכרחי ביניהם. אמנם, כשיש חזרה על ציווי בשני שמות (כמו במקרה של נשך ותרבית), הרמב"ם רואה בזה שני לאוין ברמה העקרונית, אך הם לא נמנים כשניים ולא לוקים עליהם פעמיים.

ראינו שלפי הרמב"ם מטרת הכפילות היא ליידע את האדם לגבי חומרת העבירה, ולרמב"ן, כמו לתוס', המטרה היא להרתיע (כלומר להוסיף מלקות). עוד ראינו שהרמב"ם מבחין בפירושו בין אמירת חז"ל "לעבור עליו בשני לאוין" ובין "לוקה שתיים", בעוד הרמב"ן אינו רואה הבדל ביניהן.

הסבר ראשוני למחלוקת: על מה לוקים?

בתחילת המאמר הצבענו על העובדה שהרמב"ם מקדים לשורש הזה את ההנחה שלכל המצוות יש מטרות וטעמים, ומכאן הוא גוזר את העיקרון שאנו כוללים במניין המצוות את התכנים ולא את הציוויים. זה באשר למניין המצוות, אולם מה באשר לעונש? האם העונש הוא על התכנים או על הציוויים? כפי שנוכחנו לראות, לפי הרמב"ם כמות המלקות חופפת למספר הלאוין. אם כן, נראה שלדעת הרמב"ם גם המלקות (ולא רק מניין המצוות) נקבעות על ידי תוכן המעשה האסור עצמו, ללא קשר לאזהרות. כמות המלקות נקבעת על פי כמות הפגמים/הקלקולים שנגרמו ממעשה העבירה.

לעומת זאת, הרמב"ן סובר שכאשר ישנו לאו שנאמרו לגביו כמה אזהרות בתורה לוקים עליו כמה פעמים כמספר האזהרות. ולגבי מניין המצוות נראה שהוא מסכים לשיטת הרמב"ם. מדברים אלו עולה לכאורה התפיסה שאמנם מניין המצוות נקבע על פי התכנים, אך כמות המלקות נקבעת על פי כמות הציוויים שעליהם העבריין עבר.

לכאורה מהמשך הטיעון שהצגנו בתחילת המאמר עולה, שיסוד הויכוח הוא בשאלה מהי סיבת העונש בהלכה. ראינו שם שהרמח"ל מסביר שיש שני אלמנטים בכל עבירה (ובמקביל גם במצוה): המרידה בציווי והפגם/קלקול. לשיטת הרמב"ן, נראה שהמלקות ניתנות לעבריין עקב מעבר על ציווי התורה, ולא עקב גרימת פגם או קלקול. הן ניתנות על המרד נגד הציווי. ואילו לשיטת הרמב"ם, נראה שהמלקות ניתנות על התכנים שנפגעו מהעבירה, כלומר על הפגם או הקלקול שנגרם ממנה.

מחלוקת האמוראים בריש תמורה: "דעבר אמימרא דרחמנא"

שורש המחלוקת שראינו כאן מצוי כנראה במחלוקת אבוי ורבא בסוגיית הגמרא ריש תמורה (ד ע"ב):

אמר אבוי: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד. אם עביד - מהני; דאי סלקא דעתך לא מהני, אמאי לקי? רבא אמר: לא מהני מידי, והאי דלקי - משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא.

חלק א': כפילות של ציוויים

אביי ורבא נחלקים בשאלה מה מתרחש כאשר אדם עובר איסור. נושא הדיון הוא עשיית תמורה מבהמה קדושה לבהמת חולין (=העברת הקדושה מבהמה הראשונה לשנייה), שהתורה אוסרת אותה. לדעת רבא "אי עביד לא מהני", כלומר עשיית פעולה (הלכתית, שאינה מעשית בעולם הגשמי) נגד רצון התורה, פעולה שהיא איסור, לא יכולה להצליח בפועל. ולכן, באופן עקרוני המרת בהמה בבהמה אחרת אינה יכולה לחול (לולא חידוש מיוחד שמצוי שם). לעומתו, אביי סובר "אי עביד מהני", כלומר שפעולת התמורה מצליחה על אף האיסור שיש בה. השאלה הבסיסית שאביי מעלה כנגד רבא היא שאם כשיטתו, שפעולת איסור לעולם אינה יכולה לחול, אזי לא נעשה כאן איסור כלל, שהרי האיסור הוא להמיר, ואם התמורה לא חלה - איך יסביר רבא את העובדה שלוקים על איסור זה?

רבא עונה לו שהעברייך לוקה מכיון ש"עבר אמימרא דרחמנא". כלומר המלקות אינן תלויות בכך שהתמורה חלה, אלא הן ניתנות על כך שהוא מרד נגד ציווי הקב"ה. אביי, לעומתו, כנראה סובר שהמלקות ניתנות על התוצאה שנגרמה על ידי מעשה העבירה. כלומר, המלקות הן עונש על הקלקול ולא על המרד נגד הציווי. לענייננו, מסתבר שלפי אביי גם אם התורה היתה אוסרת בשלושה פסוקים להמיר בהמת קדשים, עדיין היינו מלקים רק אחד, שהרי בפועל נעשתה רק תמורה אחת, ויש רק קלקול אחד שנגרם מהמעשה. לפי רבא, לעומתו, נראה שבמקרה כזה היינו מלקים שלוש פעמים, שכן הוא עבר על שלוש מימרות דרחמנא (=ציוויים). לכאורה מחלוקת זו מקבילה למחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בשורש זה. הרמב"ן סובר שהמלקות הן עקב המעבר אמימרא דרחמנא, כלומר על חוסר ציות, בדומה לתפיסתו של רבא. בעוד הרמב"ם סובר שהאיסור הוא יצירת החלות האסורה, והציווי בתורה נועד רק להזהיר מפניו, בדומה לתפיסתו של אביי.²⁸

חשוב להדגיש כי גם הרמב"ם וגם הרמב"ן יכולים להסכים לקביעתו של הרמח"ל, לפיה בכל מצוה או עבירה ישנם שני חלקים (הציווי והמהות). כפי שראינו, הם אכן מסכימים בכך שציוויים חוזרים אינם נמנים במניין המצוות בנפרד, ולכן

28 לגבי פסיקת ההלכה בסוגיית אי עביד לא מהני, מקובל שהלכה כרבא, כלומר "אי עביד לא מהני". אמנם בדעת הרמב"ם נחלקו המפרשים, ורבים מהם סוברים שפסק כאביי. לדברינו כאן יש לשיטה זו תימוכין ממחלוקתו עם הרמב"ן. כאמור, מכאן נראה שהרמב"ם סובר בסוגיה זו כאביי. ולגבי הכלל שהלכתא כרבא בר מיע"ל קג"מ, ראה שו"ת רע"א קמא סימן קכט ד"ה וכל ובספר המפתח (פרנקל) ה' מלוה ולוה פ"ג ה"א, ואכמ"ל בזה.

להגדרת עצם האיסור מסתבר שהיסוד הוא הקלקול בעולם. השאלה שבה הם נחלקים היא מהו הרכיב בעבירה המחייב מלקות: האם המלקות נגזרות מן המעבר על ציווי התורה, כפי שסובר הרמב"ן, או שהמלקות ניתנות על המעשה האסור כשלעצמו, כסברת הרמב"ם.²⁹

הציוויים כשלט אזהרה

מדברינו נראה, שלפי הרמב"ם האזהרות רק מסבות את תשומת ליבו של האדם לקיומו של האיסור, אך מהותו של האיסור עצמו קיימת גם בלעדיו. הן משמשות רק כעין שלט אזהרה המודיע לאדם על קיומו של איסור. מספר שלטי האזהרה המסבים את תשומת הלב, מעיד על עומק הקלקול/תיקון שבציווי. משל לדבר, כאשר ישנו מקום מאד מסוכן מקפידים לשים סביבו שלטי אזהרה רבים. כך מבין הרמב"ם גם בנדון דידן: החזרה על האזהרה בכמה פסוקים מצביעה על חומרת האיסור, כאותם שלטי אזהרה. לדעתו פסוק איסור הוא שלט אזהרה מפני המכשול אולם הוא איננו המכשול עצמו, והוא אף לא הסיבה לכך שנענשים. אין בעיה באי הציות לשלט האזהרה אלא בנזק שגורם מי שאינו מצייט.

הרמב"ן, לעומתו, כנראה תופס שהפסוקים המזהירים אולי מהווים שלטי אזהרה על המכשולים (שהרי גם הוא מסכים לדעת הרמב"ם והרמח"ל שיש 'מכשולים' בכל עבירה, כפי שראינו למעלה), אבל ביחס לעונש הם מהווים את הסיבה המחייבת אותו. האדם נענש על כך שהתעלם משלטי האזהרה, ולא על תוצאות אי הציות שלו (=הקלקול).³⁰ לכן לשיטתו המלקות שמתחייב העובר על ההוראות יהיו כמספר הפסוקים (=שלטי האזהרה), שהרי זהו מספר המרידות שנעשו במעשה העבירה שלו.

29 לפי הפרשנות המוצעת למעלה, נאמר שהרמב"ן מבין את החזרה של הציוויים בתורה כמורה על חומרת העונש המגיע על העבירה, בעוד שהרמב"ם תופס את הכפילות הזו כאינדיקציה לחומרת העבירה עצמה, בעוד העונש אינו משתנה עקב כך.

כאן נכנסת השאלה בדבר היחס בין חומרת העונש לבין חומרת העבירה. האם העונש פרופורציוני לחומרת העבירה, או שאין קשר פשוט ביניהם. מ. אברהם, במאמרו 'נותן לרשע רע כרשעתו - האמנם?', עלון שבות - בוגרים ט, עומד בהרחבה על נקודה זו. עולה משם שככל הנראה ישנה מחלוקת בעניין זה בין רס"ג לבין ספר חסידים.

30 מעניין להשוות זאת למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השמיני. במאמרנו לשורש ההוא עולה כי לפי הרמב"ם פסוק ציווי הוא פרסקריפטיבי, כלומר מכיל תוכן של ציווי ולא רק של תיאור העובדה שמעשה כלשהו הוא מגונה. לעומתו הרמב"ן גורס שפסוקי ציווי הם דיסקריפטיביים, כלומר הם מתארים 'עובדות הלכתיות' (או מוסריות). הציווי נגזר מעצם קיומו של האיסור.

שיטת הרשב"א במשמש סמוך לווסת

התפיסה של הציווי כשלט אזהרה על האיסור, באה לידי ביטוי בגישה מחודשת של הרשב"א בחידושו למסכת שבועות יח ע"א, בסוגיית מי ששימשה סמוך לווסתה וראתה דם בשעת תשמיש. כידוע, ישנם מועדים שבהם האישה מועדת לראות דם, והם נקראים 'וסתות'. על פי ההלכה אסור לאדם לקיים יחסי אישות עם אשתו סמוך לווסתה. לרוב הדעות זהו איסור דרבנן (=פרישה סמוך לווסת), וטעמו הוא החשש שמא תראה דם במועד זה, ואז יכשלו באיסור תורה (=בעילת נידה).

מה דינו של אדם ששימש עם אשתו סמוך לווסתה? לאור האמור לעיל, ברור שהוא עבר על איסור דרבנן. ומה הדין אם היא ראתה דם באותו זמן, ונמצא כי הוא בא על אישה נידה? לכאורה במצב כזה הוא עברין על איסור דרבנן, אך במישור דאורייתא הוא אנוס, שכן הוא לא ידע שהיא תראה דם בעת התשמיש. אך הרשב"א בחידושו לסוגיה שם מסביר שהגמרא מחדשת שאם האדם בא על האישה סמוך לווסתה והיא ראתה דם, הוא אינו אנוס על איסור בעילת נידה אלא שוגג. כלומר יש לו עבירה דאורייתא, והוא אינו אנוס לגביה (אמנם הוא גם לא מזיד, כמובן).

מדוע אדם כזה לא ייחשב כאנוס? לכאורה אף שהוא עבר על איסור דרבנן הרי שלגבי האיסור דאורייתא הוא לא היה מודע כלל? יש מהאחרונים שרצו ללמוד מכאן שכל מי שעובר עבירה דרבנן ועל ידי כך נכשל בעבירה דאורייתא, ייחשב עברין גם בדאורייתא (ראה ישועות ישראל, סי' עב סק"ב). אמנם בעל הכלי חמדה (לפי בלק, סי' ד, בד"ה 'ואען ואומר' ומסביבו) מביא ראיות נגד גישה זו, וטוען שכוונת הרשב"א היא רק לסוגי איסורים דרבנן כמו תשמיש סמוך לווסת. מה מייחד את האיסורים הללו? הוא מסביר שהאיסור דרבנן על ביאה סמוך לווסת נובע מהחשש שמא היא תראה דם. אם כן, כשאדם שימש עם אשתו סמוך לווסת, הוא אינו יכול לטעון להיותו אנוס, שהרי חז"ל עצמם הזהירו אותו (באמצעות האיסור שהם קבעו) שלא ישמש עמה באותו יום, שכן יום זה מועד לכך שהיא תראה דם. לכן, ספציפית לגבי איסור בעילה סמוך לווסת האזהרה דרבנן משפיעה על העבירה דאורייתא. אבל כאשר הוא עובר על איסור דרבנן אחר ונכשל מתוך כך

באיסור תורה שונה ובלתי קשור, הוא עדיין נקרא אנוס.³¹ אנו רואים שאף כי אין כאן איסור תורה, ולכאורה במישור דאורייתא הוא צריך להיחשב כאנוס לגמרי, בכל זאת, מכיון שחז"ל 'הניפו שלט' שמזהיר אותו מפני האיסור, הוא אינו נחשב כאנוס. כיצד אדם נחשב עבריין מן התורה בלי שהוא עובר על ציווי דאורייתא? התשובה היא שהציווי הוא רק שלט שמזהיר מהאיסור, ואם ישנו שלט אחר, אזי גם בלי ציווי בתורה יש מקום לראות את האדם כעבריין מדאורייתא.³²

דילמת אותיפרון

ניסוח זה של מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן מעורר אסוציאציה לדילמה הידועה ששם אפלטון בפיו של סוקרטס, בדיאלוג אותיפרון.³³ אותיפרון מציע את ההגדרה הבאה למושג 'חסידות' (=מוסריות):

החסידות היא מה שאוהבים האלים כולם, והיפוכו, מה ששונאים כל האלים, חטא הוא.

ישנו כאן זיהוי בין הטוב לבין רצון האל. בניסוח דומה ניתן להגדיר גם את גישת התורה: הטוב הוא מה שהקב"ה רוצה שנעשה. אמנם זיהוי כזה אינו מספיק בכדי להבין את מהות היחס בין רצונו לבין הטוב. החפיפה הזו בין המושגים ('רצון האל', ו'הטוב') יכולה להיווצר בכמה צורות, שסוקרטס מציב שתיים מהן במוקד שאלתו אל אותיפרון:

31 נעיר שבאיסורי השבות הרמב"ם (שבת פכ"א ה"א) ועוד פוסקים (ראה תפארת ישראל קופת הרוכלים תחילת כלכלת שבת) מחלקים בין דבר שנאסר מדרבנן משום שהוא דומה למלאכה, ובין דבר שנאסר משום שהוא עלול לגרום לעבור על מלאכה. לפי האמור כאן בכל השבותים מהסוג השני הדין יהיה כמו בפרישה סמוך לווסת, כלומר אם הוא יגיע לעבור על מלאכה דאורייתא הוא לא יהיה אנוס אלא לכל היותר שוגג.

32 אמנם ישנם שני חילוקים חשובים בין הסוגיה בשבועות לבין הנדון דידן:
א. כאן יש איסור תורה לשמש בעת שהיא רואה דם, והבעיה היא רק בשאלה האם הוא היה אנוס. זו אינה ראייה גמורה לכך ששלט אלטרנטיבי מהווה תחליף לציווי.
ב. באמת גם לעניין האנוס הוא לא נחשב ע"י הרשב"א כמזיד, אלא רק כשוגג. כלומר השלט מדרבנן אינו מהווה תחליף מלא לציווי דאורייתא.

33 אפלטון, ספר המדינה, בתוך כל כתבי אפלטון ב, בתרגומו של י. ליבס, תל-אביב, תשל"ה. לדיון מפורט בסוגיה זו ראה בספר דת ומוסר, דניאל סטטמן ואברהם שגיא, מוסד ביאליק, ירושלים, תשנ"ג, בעיקר בשני החלקים הראשונים.

האם אהובה היא החסידות מפני שחסידות היא, או מפני שהיא אהובה,
על כן היא חסידות?

סוקרטס מתלבט בין שתי אפשרויות להסביר את ההתאמה בין רצון האל לבין החסידות. אפשרות אחת היא שהאל פשוט רוצה את הטוב. אפשרות שנייה היא שהגדרת הטוב היא מה שהאל רוצה. לפי האפשרות הראשונה ישנה קטגוריה של 'טוב' הקודמת לרצון האל, אלא שהוא מורה לאדם לנהוג בהתאם לה. לפי אפשרות השנייה, לפחות בניסוח קיצוני שלה, אין בכלל קטגוריה עצמאית ששמה 'טוב'. מילה זו מתארת את אוסף המעשים שהאל רוצה שיעשו על ידי בני האדם.³⁴ ברור ששתי האפשרויות הן בעייתיות למדי (ראה בספרם של שגיא וסטטמן המוזכר בהערה): הראשונה מניחה שישנה מציאות, או לפחות קטגוריה אובייקטיבית כלשהי, שאינה תלויה באל, ואולי אף מכפיפה אותו אליה. האפשרות השנייה מניחה שאין כלל קטגוריה מובחנת של 'טוב', אלא טוב הוא מה שהאל מצווה עליו. עשייה מוסרית, או חשיבה של אתאיסטים על טוב, טעונות הסבר לפי אפשרות זו. אולם גם בני אדם דתיים רבים חשים כי קיימת אצלם קטגוריה עצמאית של טוב ושל מוסר, שאינה תלויה מעצם הגדרתה ברצון האל (הכוונה לתפיסה הטוענת כי יהודי מאמין הוא קודם כל אדם, ואחר כך גם מקיים מצוות).³⁵ ההגות הנוצרית נטתה לדחות את האפשרות של קיומו של מוסר כקטגוריה עצמאית (ראה אצל סטטמן ושגיא שם), אולם בהגות היהודית יש לה בהחלט מקום משמעותי. אין כאן המקום לדון בשאלה זו, ולצורך הדיון רק נציב את שתי הגישות הללו זו מול זו, ונציע דרכן תובנה נוספת במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן שתוארה לעיל. הרמב"ם גורס שלוקים על המעשה הרע, והציווי אינו אלא שלט אזהרה המצביע על היותו של המעשה הזה שלילי. גישה זו מזכירה את העמדה השנייה שמופיעה בהתלבטותו של סוקרטס. הציווי הוא רע מחמת עצמו, עוד לפני הציווי הא-להי

34 ראה על כך גם בסוף מאמרנו לשורש ד, שם מוצגת גרסה שונה מעט של הדילמה הזו לגבי המושג 'טוב' והמושג 'קדושה'. הדילמה שם היא האם למושג 'טוב' ישנו תוכן קונקרטי, או שמא זו אינה אלא מילה נרדפת לביטוי 'מה שראוי לעשותו'. זהו ניסוח אנליטי של דילמה דומה מאד לזו של אותיפרון, ואכ"מ.

35 ישנה אפשרות שהרגשה זו נובעת מאמונה מוסווית, ולכן הרגש המוסרי הוא ראייה לקיום הא-ל. כך, למשל, עולה מטיעונו של קאנט שמוכיח את קיום הא-ל מתוך המוסר. ישנם גם הוגים דתיים שמסבירים זאת כך.

לגביו. הציווי רק מזהיר אותנו מהרע עצמו, שהוא בלתי תלוי בציווי. הרמב"ן, לעומת זאת, לכאורה סובר שהציווי הוא המכונן את היותו של המעשה הנדון כמעשה מגונה, ולכן העבירה על המעשה האסור אינה יותר מאשר עבירה על רצון ה'. משמעותו של המונח 'איסור' אינה אלא מעבר על רצון ה'.

אלא שההסבר הזה יכול היה להתאים ליחלושי הדעת' שהביא הרמב"ם במו"נ (ראה לעיל בפ"ב), הסוברים שאין טעמים ותכליות למצוות, וכל מה שיש הוא ציוויים ואזהרות. אך כפי שראינו הרמב"ן אינו סובר כך, שהרי המחלוקת בינו לבין הרמב"ם נסובה רק על כמות המלקות ולא על מניין המצוות (=כמות האיסורים). נראה, אם כן, שהרמב"ן מסכים שגנותו של המעשה היא אובייקטיבית והציווי הוא רק שלט אזהרה לגביה, אלא שלדעתו החיוב בעונש הוא רק מחמת המעבר על האזהרה. אמנם, לדעתו המעשה הרע כשלעצמו, על אף גנותו, אינו מחייב עונש (מלקות).

המסקנה היא שכדי להבין את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן דרך הדילמה של אותיפרון, מוטל עלינו לא רק להעתיק את מישור הדיון של הדילמה ממישור הטוב והרע (שנדון אצל אפלטון), למישור האסור והמותר ההלכתי, אלא להעלותה למישור החיוב בעונש או הפטור ממנו (שזהו בעצם מוקד הדיון שלנו). כדי להגיע לתפיסה אותיפרונית ממש, כלומר שהאיסור עצמו אינו אלא מעבר על רצון הבורא, יהיה עלינו למצוא מונה מצוות שלא רק יחייב מלקות לפי מספר הפעמים שמופיע האיסור בתורה, אלא גם ימנה את הפסוקים הללו כמצוות עצמאיות (הרמב"ם מקדיש את משפטי הפתיחה שלו כדי להוכיח נגד הגישה הזו). נראה בבירור שאין מונה מצוות בעל גישה כזו (כלומר שהוא מ"חלושי הדעת"). אם כן, נמצאנו למדים שאכן אין בהלכה גישה הגורסת תלות גמורה של הראוי והמגונה בציווי הא-להי (מצ"ה - מוסריות כצו האל, במינוח של סטטמן ושגיאה שם).

דילמת אותיפרון היא מדומה

בתפיסת עולם דתית קשה מאד לקבל את התפיסה שהמוסר הוא בעל מעמד עצמאי לגמרי, כפשוטה. האם יתכן שיש בעולם משהו שלא נוצר ע"י הקב"ה,

חלק א': כפילות של ציוויים

ואולי הוא אף מכפיף את הקב"ה אליו? זה בלתי סביר לחלוטין.³⁶ על כן נראה שניתן להציג את עמדת הרמב"ם באופן מעט שונה. יתכן שגם הוא מסכים שהמעשה כשלעצמו לא היה אסור לולא הציווי. הקב"ה יצר את הנורמה ואת המציאות שמעשה כלשהו פוגם או מתקן, ואחר כך הוא גם ציווה אותנו להימנע ממנו או לעשות אותו. לכן אמנם לפי הרמב"ם המלקות הן על התוכן ולא על הציווי, אך התוכן, אף הוא יצירה של הקב"ה, והוא מחייב עקב היותו רצון ה'. אמנם לאחר שנוצרה הקטגוריה הזו, אנחנו לוקים על כך שעשינו משהו מגונה, ולא על מעבר על רצון ה', אך גם הגנאי הזה הוא תוצר של מעשי ה'. הרמב"ן, כאמור, יכול להסכים לכך במישור העבירה, אולם במישור העונש הוא יטען שנענשים רק על אי הציות לרצון ה'. אם כן, הראוי והמגונה אמנם אינם תוצאה של הציווי ולא מוגדרים על ידו, אולם הם תוצר של הגדרה ופעולה של הקב"ה, אלא שתוצר זה קדם לציווי בו צוינו.

סיכום: היחס בין מישורי הדיון השונים

קיים קשר בין שתי השאלות בהן עסקנו (דילמת אותיפרון, והנדון של הרמח"ל), וכדי להבהיר זאת נתייחס לכמה מישורי דיון מקבילים:

1. אפיון מוסרי (או דתי, בהקשר של מצוות בין אדם למקום) של המעשה: מישור הטוב והרע.
2. אפיון הלכתי: מישור האסור והמותר.
3. אפיון משפטי: מישור החיוב או אי החיוב בעונש.

למעלה הסקנו שהרמב"ם והרמב"ן יכולים שניהם להסכים לקביעתו של הרמח"ל שבכל מצוה או עבירה ישנם שני רכיבים: הציות/אי-הציות לרצון ה' (המתבטא בציווי שבתורה), והתיקון/הקלקול באדם (או בעולם).

מבחינת שיקולים דתיים כלליים מסתבר שישנה קטגוריה עצמאית של טוב ורע, אולם בו בזמן די ברור שגם היא נוצרה על ידי רצונו של הקב"ה. המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן היא האם לאחר שנוצרה קטגוריה כזו, העונש לאדם שעבר

36 ראה על כך בספרו של מ. אברהם, אנוש כחציר, שער רביעי פ"ג. אמנם דילמת אותיפרון מוזכרת שם רק כבדרך אגב. ראה גם דבריו של הרב יעקב מדן בספרו המקראות המתחדשים, מבוא למאמר 'עמלק'.

עבירה ניתן על עצם המעבר על רצון ה', או על עשיית הפעולה המגונה. אם כך, ניתן להכליל ולומר ששניהם מסכימים לקיומם של שני הרבדים במישור האפיון המוסרי (מישור הטוב והרע, מישור 1 למעלה). גם במישור האפיון ההלכתי (מישור האסור והמותר, מישור 2 למעלה) דומה כי ישנה הסכמה ביניהם גם ביחס לזה שהם נקבעים על ידי הקב"ה, וגם בכך שיש לשניהם מעמד עצמאי (שהרי שניהם מסכימים שיש למנות כמה אזהרות חופפות כציווי אחד). המחלוקת ביניהם עוסקת רק בעניין העונש: האם החיוב בו הוא תוצאה של מעבר על רצון ה', או שהוא תוצאה של עשיית מעשה אסור (שקיומו כקטגוריה עצמאית, כאמור, יכול להיות מוסכם).

ראינו שאת הויכוח האחרון הזה ניתן לנסח במונחי של הרמח"ל: האם העונש הוא על חוסר הציות, או על הקלקול שגרמה העבירה (במידות, בדעות, או בהנהגה המדינית). למעשה, ניסוח המחלוקת שנעשה במונחי של הרמח"ל, היא לא יותר מאשר דילמת אותיפרון המיושמת על המישור המשפטי (מישור החיוב בעונש, או מישור 3 למעלה).

דילמה זו במקורה, כמו גם בהקשריה הנוצריים והפילוסופיים בכלל, עוסקת במישור האפיון המוסרי (או החוקי, בהגות המדינית). בהמשך ההיסטוריה היא יושמה במישור האפיון ההלכתי, כלומר לגבי האסור והמותר מבחינה דתית (ולא רק באפיון המוסרי של המעשה כטוב או רע). בהקשר דידן היא מיושמת על המישור המשפטי (מישור העונש, או מישור 3 למעלה). נראה שבמישור זה נחלקו לגביה הרמב"ם והרמב"ן, כמו שנתבאר לעיל.

הסתייגויות אפשריות בשיטת הרמב"ם: שוב על עקרון 'אחידות הסיבה ההלכתית'

לפי הצעתנו בביאור המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן, הרמב"ם תופס את תורת הענישה של התורה כך שהעונש ניתן על הפגימה שנעשתה במעשה העבירה, ולא על המרד נגד הציווי.

אך זו טענה בעייתית. ראשית, ראינו שהרמב"ם אינו מזהה את המלקות עם המעשים האסורים, שהרי יתכן מצב שיש לאו אחד ובכל זאת ילקו עליו פעמיים

חלק א': כפילות של ציוויים

(אם השמות הם שונים). אך זו אינה בעיה עקרונית, שכן בהחלט יתכן (וכך, אכן, הצענו למעלה) שהרמב"ם רואה את המצב של שני שמות כשני לאוין (=שתי פגימות וקלקולים שנגרמו מהמעשה האסור: כגון ה'נשך' שהוא הנשיכה בלווה, וה'תרבית' שהיא ריבוי ממונו של המלווה), ולכן לוקים על שניהם. ומה שלא מונים את שניהם הוא רק מפני שאין הבדל ביישום (כמו לגבי ריבית, שהגמרא מסיקה שתמיד כאשר יש בעיית נשך יש בעיית תרבית ולהיפך).

הבעיה השנייה נוגעת לעיקרון אותו ראינו כבר כמה פעמים בשיטת הרמב"ם ובכלל. הזכרנו בפרק ג שלכל הלכה יש אך ורק סיבה אחת. כינינו זאת "עקרון אחדות הסיבה ההלכתית". עוד ראינו שאם קיימת הלכה החלה בכמה הקשרים הלכתיים, אזי ברור שהיא נובעת מהמימד המשותף לכולן, ולא מסיבות מיוחדות לכל מקרה ומקרה.

אחת הדוגמאות שהבאנו לעיקרון זה היתה תפיסת הענישה בהלכה. בהלכה ניתן עונש רק על לאוין ולא על עשין, ורק כאשר יש בהם מעשה. מתוך עקרון אחדות הסיבה ההלכתית עולה שהעונש ניתן לא על הפגימה הספציפית שנעשית בעבירה זו או אחרת, אלא על הרובד המשותף לכל הקבוצה הזו (=לאוין שיש בהם מעשה). על כורחנו, העונש ניתן על המרד האקטיבי (=במעשה) נגד הציווי, שזה מה שמשותף לכל המקרים הללו, ולא על הפגימה או הקלקול, שהוא שונה בכל עבירה ועבירה. לכאורה המסקנה הזו עומדת בניגוד חזיתי להסבר שהצענו כאן בשיטת הרמב"ם, שלפיו העונש ניתן על הקלקול ולא על המראת הציווי.

אך בהתבוננות זהירה יותר, נראה כי המסקנה הזו אינה הכרחית כלל ועיקר. ישנה אפשרות להגדיר משהו משותף לכל הלאוין שיש בהם מעשה, גם בהקשר של הפגימה והקלקול. לדוגמה, ניתן להגדיר שלפי הרמב"ם עונש ניתן על מעשה עבירה שיוצר פגימה או קלקול. אמנם העונש אינו ניתן על פגימה מסויימת, שהרי הוא ניתן בכל המקרים הללו, אולם בהחלט יתכן שהוא ניתן על עצם גרימת הפגימה באופן אקטיבי (=במעשה). הגדרה זו מקיימת את הכלל של אחדות הסיבה ההלכתית, ובכל זאת נותרת במישור הפגימה ולא במישור המרי נגד הציווי.

פרק ו. סיכום

ראינו שהרמב"ם דוחה מכל וכל גישה המתעלמת מהתוכן והמשמעות שעומדים בבסיסן של המצוות והעבירות, ותוהה כיצד יתכן שמעשי האדם יהיו בעלי תוכן יותר מציוויי הקב"ה. על בסיס גישתו זו, שעיקרן של המצוות הוא התועלת שהן פועלות, או הנזק שהן מונעות, ברור מדוע יש למנות על פי תכני המצוות ולא על פי מספר הציוויים, ולכן אין למנות כפילויות.

הרמב"ם עקבי בגישתו גם בבואו לדון בשאלת הענישה, ולכן הוא אינו מחייב מלקות כפולות על אזהרות כפולות, למעט כאשר חז"ל קיבלו כך במפורש, וכנראה רק במקרים שיש שני נזקים שונים באותו מעשה איסור. שיטתו זו של הרמב"ם מנוגדת לרוב הראשונים, הסוברים שיש כפל מלקות על לאוין כפולים גם אם אין מונים אותם בנפרד במניין המצוות.

הסברנו שגם הרמב"ן, החולק על הרמב"ם בסוגיית המלקות, מסכים לגישתו העקרונית ביחס לתכני המצוות, ושניהם גם מקבלים את מוטיב הציות לציווי כמשמעותי. מחלוקתם מצטמצמת בשאלה מה משני הרכיבים הוא הגורם העיקרי לענישה: המרידה בציווי או הקלקול התוכני.