

המשיר דברי הרמב"ם

מה שראוי שיחובר אל זה השרש (לאו שבכליות)

ומה שראוי שיחובר אל זה השרש מה שאני מספרו והוא כי זה שאמרנו שהוא ראוי שיימנו העניינים המצויה בהם והmozhor מהם הוא בתנאי שהייה בעניין המזhor ממנו לאו ביחוד בכל עניין או ראייה יאמרו אותה המעתיקים שהוא הבדיל העניין קצטו מקצטו וחיב האזהרה לכל עניין מהם. אמנם כשייה לאו אחד כולל עניינים רבים הנה אז ימנה הלאו ההוא לבדו. לא כל עניין וענין מן העניינים שיכלול אותם הלאו. וזה הוא לאו שבכליות שאין לוקין עליו כמו שנבאר עתה. וזה כי אמרו (קדושים יט) לא תאכלו על הדם אמרו בפירושו (סנה' סג א ספרא) מנין לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה שהוא שלא תעשה ת"ל לא תאכלו על הדם. דבר אחר מנין לאוכל בשר קדשים קודם זריקת הדם שהוא שלא תעשה תלמוד לומר לא תאכלו על הדם לא תאכלו בשור ועדיין גם בمزוק, רבי דוסא אומר מנין שאין מברין על הרוגי בית דין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם, רבי עקיבא אומר מנין לسنחרין שהרגו את הנפש שאין טועמים כלום כל אותו היום תלמוד לומר לא תאכלו על הדם, אמר רבי יוסי בר' חנינה אזהרה לבן סורר ומורה מנין תלמוד לומר לא תאכלו על הדם. הנה אלו חמשה עניינים כלם מזhor מהם והם כלם נכללים תחת זה הלאו. ועוד אמרו (ברכות י ב) מנין שלא יטעום אדם כלום עד שיתפלל תלמוד לומר לא תאכלו על הדם לא תאכלו עד שתתפללו על דמכם. ובבאordin אמרו בגמר סנהדרין (שם) במנותם אלו העניינים על כלם אין לך משום דזהו לאו שבכליות וכל לאו שבכליות אין לוקין עליו. ובאו גם כן כי לאו שבכליות הוא דעתו תרי תלתא אישורי מחד לאו. ואין ראוי שיימנה כל אישור ואישור שככל עלייהם זה הלאו מצוה בפני עצמה אבל ימנה הלאו לבדו (ל"ת קצה בבسو"מ) שככל אלו הדברים כלם. ודמיון זה הלאו גם כן כלומר לא תאכלו על הדם אמרו (קדושים יט) ולפני עור לא תתן מכשול כי הוא גם כן כולל עניינים רבים כמו שנבאר (ל"ת רצ"ט). וכן אמרו (משפטין כג) לא תשא שמע שהוא הנה הוא גם כן כולל עניינים רבים כמו שנבאר (ל"ת רפ"א). וזהו המני אחד ממיini לאו שבכליות. והמין השני הוא שיבא לאו אחד יאסור דברים רבים עטופים קצטם על קצטם והוא שיאמור לא תעשה הכה וככה. וזה המין יחלק לשני חלקיים. כי ממןנו מה שבאו בתלמוד שהוא חייב מלכות על כל דבר ודבר מאותן הדברים העטופים וממןנו מה שאמרו שאין חייב אלא אחת להיותו לאו שבכליות. ואוthon הלאו שבאו שהוא חייב על

כל אחד ואחד הם שנמנה כל דבר מהם מצויה בפני עצמה. ומה שבאו שהוא חייב אחת על הכל נמנה אותו מצויה אחת, כפי מה שהרשינו בזה השרש (עמ' קנט) שלא ליה אחד שתי מליקות ממש אחד בשום פנים, וכשהייבו בבואר בכל עניין וענין מאותן העניינים העטופים שלוקין על כל אחד ואחד והוא כשבועם כלם בבת אחת לוקה מליקות הרבה ידעו בהכרח שהם שמות הרבה וייננה כל עניין ביחיד. ואני אזכיר דמיונים רבים משני חלקי זה המין השני, והנה אפשר שאזכור הלואין מהן כלם אשר מזה המין, עד שתתברר הענין המכובן תכילתית הביאור. מזה אמרו ית' בשעה הפסח (בא יב) אל תאכלו ממן נא ובשל מבושל במים שאנו ננה זה הלאו מצויה אחת (קכח). ולא נמנה לא תאכלו נא מצויה אחת ולא תאכלו מבושל מצויה אחרת אחר שלא ייחד לכל עניין לאו בפני עצמו ולא אמר אל תאכלו ממן נא ולא בשל מבושל אבל בא בלאו אחד כולל שני עניינים ועתיף אחד מהם על الآخر. ובשני מפסחים (מא א) אמרו אבוי אכל נא לוקה שתים מבושל לוקה שתים נא ומבושל לוקה שלש. זה כי הוא סובר שלוקין על לאו שככלות וכשהאכל נא עבר על שני לאוין אחד מהן אל תאכלו ממן נא והשני לאו נלקח מכללא כי הוא אמר לא תאכלו אלא צלי וכבר אכלו בלתי צלי. וכשהאכלו נא ומבושל לוקה לפ' דעתו שלש, אחת על אכלו אותו נא והשנייה על אכלו אותו מבושל והשלישית על אכלו אותו בלתי צלי. ואמרו שם על זה המאמר ורבא אמר אין לוקין על לאו שככלות איך אמורי חדא מיה לאקי כלומר כשאכל נא ומבושל לוקה אחת ואייכא אמר חדא נמי לא לאי מושם דלא מייחד לאויה כללו דחסימה. כלומר אמרו יתעלה (ס"פ תצא) לא תחסום שור בדישו שהוא לאו אחד (רייט) יהיר מדבר אחד, ואולם זה הלאו המזוהיר משני דברים נא ומבושל אין לוקין עלי. וכבר ידעת שכבר התבאר בגמר סנהדרין (סג א) אין לוקין על לאו שככלות ולכון אמר אבוי הוא נדחה. והאמת שהוא לוקה אחת בין שאכל נא או מבושל נא וא מבושל אחת בלבד לוקה. ולכון ננה אמרו יתעלה אל תאכלו ממן נא ו בשל מבושל מצויה אחת. ושם (בפסחין) נאמר גם כן אמר אבוי אכל זג לוקה שתים חרוץ לוקה שתים זג וחרצן לוקה שלש ורבא אמר אין לוקין על לאו שככלות. רוצה אמרו (נsha ו) מכל אשר יעשה מגפן היין שיחשב אבוי שלוקין עלי.

וכן אמרו ברביעי ממנהות (נח ב) המעלת משאור ומודבש על גבי המזבח אמר אבוי לוקה מושם שאור ולוקה מושם דבש ולוקה מושם עדוב שאור ולוקה מושם עדוב דבש. רוצח לומר שאמורו כל כולל שני דברים שלא יקרב לבדו ושלא יקרב דבר נערב ממן בו אי זה שיעור שישיה. וזה כלו על ראש דרכו שידעת אותו שלוקין על לאו שככלות. ונאמר שם רבא אמר אין לוקין על לאו שככלות איך אמורי חדא מיה לאקי ואייכא אמר חדא נמי לא לאי מושם דלא מייחד לאויה

חלק ב': לאו שבכליות ומצוות 'העטופות'

כלאו דחסימה. ואחר שהtabאר שאמרו אל תאכלו ממנה נא ובשל מצוה אחת (וכן כל לאוין שבאו באיסור כל היוצא מהגפן על הנזיר מצוה אחת מפני שהם כלם פרט כמו שהtabאר בגמורא) וכן אמרו (ויקרא ב) כל שאור וכל דבש מצוה אחת (ל"ת צח) כן נינה גם כן לא יבא עמוני ומואבי (תצא כג) מצוה אחת (ל"ת נג). וכן אמרו (משפטי כב) כל אלמנה ויתום לא תענין וכן אמרו (תצא כד) לא תהה משפט גור יתום וכן אמרו (ר"פ משפטי) שארה כסותה ועונתה לא יגרע, נינה כל לאו ממה מצוה אחת (ל"ת רנו רסב). כי כל אחד מללו הלאוין הוא כאמור אל תאכלו ממנה נא ובשל וכמו כל שאור וכל דבש בשווה אין הבדל ביניהם. וכן אמרו (תצא כג) לא תביא אתנן זונה ומהיר כלב הוא לאו אחד (ל"ת ק). וכן אמרו (שמיני י) יין ושבר אל תשת בבוקם וכו' ולהבדיל ולהורות. כלומר הזיהרו בלבדו אחד (ל"ת עג) מהכנס למקדש או להורות בתורה והוא שניו. זה הוא החלק האחד מחלוקת המני השני ממני לאו שבכליות.

והחלק השני הוא כמו מלת זה החלק הקודם בשזה אבל הוא בא בפירוש המקובל כי כל דבר בדברים העוטפים לוקין עלייו בפני עצמו והוא בשיעשה אותן כלום לוקה על כל אחד ואחד מאותן העוטפים ואף על פי שהוא עשם בבית אחת. הנה אלו ראי שמיינה כל אחד ואחד באזהרה מיוחדת. מזה אמרו (ראה יב, ל"ת קמא-ג) לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגן תירושך ויצהרך וגוי', אמרו בוגמר כרתוות (ד, ב, ה) אכל מעשר דגן תירוש ויצהר חיב על כל אחת ואחת. והקשו על זה ואמרו וכי לוקין על לאו שבכליות. והיתה התשובה קרא יתרא כתיב מכדי כתיב ואכלת לפניו יי' אלהיך מעשר דגן תירושך ויצהר למה לי למכתב לא תוכל לאכול בשעריך וכי תימא לאו אם כן לימא קרא לא תאכלם למה לי למחדר למכתבינו כלהו שמע מינה לחלק. ושם (ה א) התברר גם כן שאמרו יתעלה (אמור כג, ל"ת קפט-קצא) ולחם וכורי וכרמל לא תאכלו שחייב על כל אחת ואחת. אמרו אכל לחם קלוי וכרמל חייב על כל אחת ואחת וכי לוקין על לאו שבכליות קרא יתרא כתיב לכתוב רחמנא חד וליתاي אידך מניה. והtabאר אחר השקלא וטריא שאמרו קלוי לא היה צריך לאמרו והוא אמן נזכר לחלק שהוא חייב מלכות על קלוי בפני עצמו ובעבור שאמרו בתלמוד על אופן הדחיה שמא יתחייב מלכות על קלוי בפני עצמו כי אמן נזכר לזה וייה חייב על לחם וכרמל מלכות אחת והשיבו למא הילכתא כתיבה רחמנא לקלוי באמצעות לומד לחם כי קלוי וכרמל כי קלוי וייה חייב על כל אחד ואחד. ועל זה ההקש בעצמו אומר שמאמרו יתעלה (שופטיו יח) לא ימצא בר מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים מעון ומנח ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים כי כל אחד מללו התשעה דברים המנויים הוא לאו בפני עצמו (ל"ת ז לא-לח). ואינם כולם מן החלק הראשון משני חלק

המיון השני. והרואיה על זה אמרו באמצעות מונח ומנחש וכבר התבادر בכל אחד משניהם לאו בפני עצמו והוא אמרו (קדושים יט) לא תנחשו ולא תעוננו. כמו שמעון ומנחש יצאו לחلك זכר אתם באמצעות במאצע כן כל מה שלפניהם ואחריהם כמו מעון ומנחש כמו שביארו בלחם וקליל וכרמל. וכבר טעה זולתנו בזה העניין אם בעבר שלא השיגה דעתו לאלו העניינים כלם או שהוא שכח בהם ומה אמרו ית' בכהנים (ר"פ אמרו) אשה זונה וחלה לא יקחו ואשה גירושה מאישה לא יקחו מצوها אחת. וכבר התבادر לנו בגין קדושין (עוז א) שהוא חייב על כל אחת ואחת ואפילו באשה אחת כמו שנבואר במקומו (ל' קנח-סא). ואנחנו נרחיב לו התנצלות במנותו זונה וחלה מצואה אחת כי הוא חשב אותו לאו שככלות [אם עלו בידו פרטילאו שככלות] והוא אכן במחשבתו אמרו יתעלה אשה זונה וחלה לא יקחו כמו אמרו אל תאכלו ממנה נא ובשל מבושל במים. ולא ידע כי זה לחلك זונה איינו לחלק וכמו שלא יבדיל ג"כ בין אמרו ולחים וקליל לא תאכלו ובין אמרו שאורה בסותה ועונתה לא יגער. ולא אתפוש אותו כמו זו. אולם מנותו גירושה בכלל זונה וחלה לשם הכל מצואה אחת הנה אין טענה לו בזה כלל. שהיא ככלומר גירושה בלבד בפני עצמו מבואר והוא אמרו יתעלה (שם) ואשה גירושה מאישה לא יקחו. הנה כבר פירשנו זה השרש הגדול רוצה לומר לאו שככלות ובארנו ספקותיו והודיענו מה ממנה לחلك ומה ממנה לאו שככלות בלבד ואין חיבור עלייו אלא אחת ושם שהוא חלק ייינה מצאות הרבה ואשר אינו לחלק ייינה מצואה אחת. ושים זה השרש כלו נגד עיניך תמיד כי הוא מפתח גדול מאד לאמות מנין המצאות.

חלק ב' : לאו שבכליות ומצוות 'העטופות'

שורש ט חלק ב: לאו שבכליות ומצוות 'העטופות'

תוכן העניינים:

- א. הקדמה
- ב. סוגים לאו שבכליות
 - לאו שבכליות
 - שני סוגים לאוין 'עטופים'
 - סוגיות פסחים : גירושת רשיי
 - גירושת הרמב"ם מהגמרא ומסקנתו
 - ג. מהות ההבדל בין סוגים לאו שבכליות
 - יסוד ההבדל בין הסוגים השונים
 - "לא תאכלו על הדם" : אזהרה לבן سورר ומורה
 - הערה על עונש ואזהרה בגין سورר
 - עיוון נוסף בקשר בין הלאו הכללי לענפים
 - דחיתת הקושי השני
 - לאו שבכליות גם הוא סוג של עטיפה
 - מדוע לא לוקים על לאו שבכליות : שוב על הסתעפות והתרפות
 - הערה נוספת על העטופין
 - סיכום
- ד. לאוין שבכליות לאור השגות הרמב"ז
 - מבוא
 - מהלך ההשגות
 - שלושה סוגים לאו שבכליות
 - לאו שבכליות במנין המצוות
 - פירוט הטעם ופירוט הגדר
 - עשיון העטופין
- ה. שיטת הרמב"ז לעניין המלכות : היחס בין כלל לפרטים הכלולים בו
 - מבוא
 - ניסוח לוגי : הגדרה דרך ההיקף והתוכן
 - шиיקול הגיוני לטובת קיומם של יישומים כולם
 - התלבטות דומה ביחס למצאות
 - השלכה לגבי מלכות בשיטת הרמב"ז
 - קשר לשיטות הכלליות של הרמב"ם והרמב"ז

השורש התשייעי

ו. סיכום

נספח : היחס בין שני חלקיו של השורש

מבוא

למנין נדרשים שני התנאים

קשר חיובי בין שני חלקיו של השורש

פרק א. הקדמה

בחלק השני של דבריו הרמב"ם עובר לדון בלבד שבכליות. הוא מגדר שני סוגים לאוין כאלה, ואת הסוג השני הוא מחלק לשני תת-סוגים. בין הסוגים ישנים הבדלים להלכה בסוגיות הענישה. לאחר שנעמוד על החלוקה עצמה בפרק ב, ננסה בפרק ג' להבין האם מדובר בשני סוגים שונים מהותית או שיש ביניהם קירבה, ואם כך מדוע יש אמונה שונה בסוגיות הענישה.

פרק ד' עוסק בהשגות הרמב"ן ובשיטתו על אלו לאוין לוקים וכמה, ובפרק ה' התבادر נקודת המחלוקת על בסיס שאלת מתחום האונטולוגיה (=תורת הייש). בנספח נשוב לשאלת שהוזכרה בקטע הפוותח, מהו היחס בין שני חלקי השורש, הסותרים לכאהורה זה את זה.

פרק ב. סוגים לאו שבכליות

לאו שבכליות

לאו שבכליות הוא פסוק ציווי, או מניעה, שמתפרק בתלמוד לכמה ענפים. יש להציג שברוב המקרים אין קשר נראה לעין בין הענפים הללו, פרט לעובדה שהם נלמדים מפסיק אחד. במצב זה אין לכל אחד מן האיסורים הללו ציווי בפני עצמו, וזו הנסיבות הסיבה לכך שלאו שבכליות נמינה רק ככלאו אחד במנין המצוות (לגביו מלכות, ראה להלן).

הרמב"ם מביא דוגמה לאו שבכליות מהלאו שבפרש קדושים (ויקרא יט, כו): "לא תאכלו על הדם". חז"ל בגמרא (סנהדרין סג ע"א) ובספרא (שם) לומדים מפסיק זה כמה איסורים:

1. איסור על אכילת בהמה קודם שתצא נפשה.
2. איסור על אכילתבשר קדשים קודם זריקת הדם.
3. איסור הבראה על הרוגי בית דין.
4. איסור על סנהדרין שהרגו את הנפש לטעם מזון באותו היום.
5. איסור על בן סורר ומורה.
6. איסור לטעם מזון קודם שיתפלל.³⁷

איסורים אלו כוללים גם בבחינת "לאכול על הדם", אולם זה רק מאפיין חיצוני. מבחינה מוחותית ותוכנית נראה שאין כל קשר ביניהם. הרמב"ם קובע שלאו כזה נמינה רק ככלאו אחד. עוד הוא קובע שאינו לוקים על לאו שבכליות כלל ועיקר (אפילו פעמי אחת).

שני סוגים לאוין 'עתופים'

לאחר מכן הרמב"ם מביא עוד כמה דוגמאות לאו שבכליות מסווג זה, והוא עובר

³⁷ איסור זה מופיע בגמרא ברבות י"ב, ובפשטות הוא נראה כאסמכתא, ולא כאיסור דאוריתא ממש. לשיטות שדין תפילה שלו אין אלא מדרבן, ברור שהאיסור לאכול לפני התפילה אינו יכול להיות מדאוריתא. אך הרמב"ם כאן מביא אותו כאיסור דאוריתא ממש שנגור מאותו לאו שבכליות, וזה אפשרי לשיטתו שיש מצווה דאוריתא להתפלל בכל יום. יוצא שלפי הרמב"ם יש איסור דאוריתא לטעם לפני התפילה, ראה להלן העורות 43 ו- 46.

חלק ב': לאו שבכליות ומצוות 'העטופות'

להגדיר סוג נוסף של לאו שבכליות, אותו הוא מכנה 'לאוין העטופים'. סוג זה הוא ציומי בתורה שמפורט במפורש את כל העניינים המתפרטים ממנו, אלא שלא על כל אחד מהם מופיעה מילת שלילה ('הישמר', 'פָנִים', 'לא', או 'אל'). לדוגמה: "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים" (שמות יב, ט; לאו קכח), "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'" (דברים כג, ד; לאו נג), ועוד.

במקרים אלו התורה עצמה מצינית את כל האיסורים (=הענפים), ואין זה רק תוצר של דרשת חז"ל או פרשנות שלהם, אבל מספר מילות האזהרה אינם כמספר המעשים האסורים. התורה בחרה לכלול (=לעתוף) את כל האיסורים במילת אזהרה אחת.

הרמב"ם מסביר שהסוג השני מתפצל גם הוא לשני חלקים, לפי פרשנות חז"ל:
1. הסוג הראשון הוא אותן לאוין שחוז"ל בארו לגיביהם בתלמוד שחייב מלוקות על כל ענף וענף של הלאו. במקרה זה אנו לא מתיחסים אליו כללו שבכליות, וכל ענף מלאו נמנה כלאו בפני עצמו, וכמובן גם לוקים על כל ענף שכזו (ככל לאו רגיל).³⁸

2. הסוג השני הוא הלאוין שאין חייבים עליהם אלא אחת. אלו נמנים כללו אחד, והם מהווים סוג שני של לאו שבכליות. הרמב"ם מסיק מפשט סוגיות פסחים (מא ע"א-ע"ב), העוסקת בכלל ד"לא תאכלו ממנו נא", שהלכה אם עוברים על כמה ענפים כאלה בבת אחת (כגון אכילתבשר פסח נא וمبושל. ראה להלן) לוקים רק פעם אחת.

נעיר כי שני סוגי הלו שוניים מלאו שבכליות הרגיל, שלגביו להלכה אין כלל מלוקות (אפילו לא פעם אחת).

³⁸ הרמב"ם מביא כמה דוגמאות לאוין כאלה: "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגnek תירושך ויצחרך" (דברים יב, יז; לאוין קמא-קמג), "אישיה זונה וחלה לא יקחו" (ויקרא כא, ז; לאוין קנה-קסא), "לא ימצא לך מעביר בנו ובתו באש קוסט קסמים מעון ומונח ומכש וחוור חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים" (דברים יח, י-יא; לאו ז ולאוין לא-לח). הרמב"ם מוסיף שיש שטעו ומהו במקרה אחת גם את העטופן מן סוג הזה, כלומר אלו שנחלקו למלוקותיהם, מכיוון שחשבו שגם הם לאו שבכליות. הם לא הבחינו בין החלק الآخر, זה שלוקים עליו רק פעם אחת (כוונתו לבה"ג, כMOV).

סוגיות פשחים: גירסת רש"י

הפסוק אוסר לאכול את הפסח מבושל או נא, ומהיב לאוכלו רק צלי אש (שםות יב, ט):

אל תאכלו ממן נא ובשל מטבח בפמים כי אם צלי אש ראשו על ברעיו ועל קרבו.

חזק"ל מבינים את הסיפה של הפסוק כאיסור,(Clomr "כי אם צלי אש" הוא המשך של "אל תאכלו ממן"). לכן יש כאן איסור, כאשר היה כתוב כאן: "אל תאכלו ממן... כי אם צלי אש". אם כך, יש כאן בעצם לא עטופ, שכן האזהרה של "אל תאכלו" נסובה על שני הפרטים (=נא ומבושל) וגם על הכלל (=לא צלי אש). יש לשים לב לכך שבמקרה זה האזהרה הכללית קשורה בתוכנה לאזהרות הפרטיות (זאת בנגדו ל"לא תאכלו על הדם" וכדו). אכילות שלبشر הפסח נא או מבושל הן אופנים שונים של אכילתן לא צלי.

בעת עולה השאלה מהו היחס בין האיסורים המפורטים לאיסור הכללי? האם יש איסור לאכול נא ובנוסף חובה לאכול צלי אש, או שמא הפרטים שבתחילה הפסוק הם פירוט של האיסור הכללי שבסופו? עוסקת בכך הסוגיה בפשחים (מא ע"א-ע"ב), הדנה למי שאכל אתבשר הפסח נא או מבושל:

אמר רבא: אכלו נא - לוכה שתים, מבושל - לוכה שתים, נא ומבושל -
לוכה שלש. אבוי אמר: אין לוקין על לאו שבכללות. איך אמרי: תרתי
הוא דלא לך - חדא מיחת לך. איך אמרי: חדא נמי לא לך, דלא
מייחד לאויה כלאו דחסימה.

רש"י מבאר את דברי רבא:

לוכה שתים - משום "לא תאכל נא" ומשום "לא תאכלו..." כי אם צלי
 אש", דכי אם צלי אש נמי אלao דלא תאכלו קאי.
מבושל לוכה שתים - משום "מבושל" ומשום "לא תאכלו..." כי אם צלי
 אש".

לדעת רבא הוא לוכה משום אכילת נא או מבושל, וגם משום "כי אם צלי אש".
כלומר, לוקים על halao הכללי בנוסף למלוקות על halao הפרט. אבוי חולק עליו,
ולדעתו אין לוקים על לאו שבכללות, ושתי הלשונות חולקות בדעתו האם לוקים

חלק ב': לאו שבככלות ומצוות 'העטופות'

על הלאו הפרטי ורק על "צלי אש" לא לוקים, או שמא גם על הלאו הכללי לא לוקים.

זה אינו מקרה מיוחד, אלא עיקרונו כלל, כפי שניתן לראות מהמשך הגمراה, שם מובאת חלוקת דומה לגבי נזיר:

רבא אמר: אכל זג - לוכה שתים, חרוץ - לוכה שתים, זג וחרצן - לוכה שלש. אבי אמר: אין לוקין על לאו שבככלות. אילכא דאמרי: תרתי הוא דלא לקי - חדא מיהת לקי. אילכא דאמרי: חדא נמי לא לקי, דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה.

מסקנת הסוגיה היא שלכל הדעות לא לוקים על לאו שבככלות, וגם רבע מסכימים לזה. אלא שכאן זהו לא עטופ, ולא לאו שבככלות, ולכן רבע לוקים על כל ענף ממנו. ולדעת אבי לא לוקים על הלאו העוטף אלא רק על העטופים.

אמנם בדעת אבי חלוקות שתי הלשונות, וכך מסביר זאת רשיי:

ילכא דאמרי תרתי הוא דלא לקי - כיון שהוא לוכה משום נא [או] משום מבושל -תו לא לקי משום כלל דכי אם צלי אש.

אבל חדא מיהא לקי - כגון המבושל בחמי טבריא ואכלו, דאין כאן מלכות דבישול, ולא מלכות של נא - לוכה משום כי אם צלי אש.

וילכא דאמרי חדא נמי לא לקי - משום כי אם צלי אש, דלא מייחד לאויה דידיה כלאו דחסימה, שהוא מפרש איסורו, וסימיכא ליה פרשת מלכות לעיל מיניה.

השאלת בה חלוקות שתי הלשונות בדעת אבי היא האם מה שלא לוקים על הלאו העוטף (=אכילה לא צלי) הוא מפני שיש מלכות על הלאוין הפרטיים (=אכילת נא, או מבושל) והאיסור הכללי כבר כולל בהן, או שמא לא לוקים על לאו עוטף בכלל, גם בסיטואציות שאין במקביל מלכות על הלאו הפרטי (כמו במבושל בחמי טבריה, שם הוא אינו נחשב כאוכל מבושל).

גירסת הרמב"ם מהגمرا ומסקנותו

מגירסה זו עולה לכאהרה שלhalbכה לוקים על לאו עוטף וגם על הלאוין הפרטיים, שהרי הלכה כרבה נגד אבי בכל מקום בר מעיל קג"ם. אלא שגירסת הרמב"ם

בסוגיה היא הפוכה. הוא מחליף את דעת אביו ורבה ופסק כרבא (שהיא דעת אבי בגירושתו). כගירסתו גרס גם הרמב"ן.

אם כן, לשיטת הרמב"ם והרמב"ן הלכה כדעה השנייה שלא לוקים על העטופין. אך בעת עוללה הצורך לברר איזו משתי הלשונות נפסקת להלכה (לפי גירסת רשיי אין זה חשוב, שהרי הלשונות חילקוות אליבא דאבי, שדעתו נחתה מהלכה).

והנה הרמב"ם, בנגדו לרמב"ן (שמפרש את שני הלשונות כרש"י), גם מפרש את מחלוקת הלשונות בגמר באופן שונה, וכך הוא כותב אצלנו בשורש:³⁹

ואמרו שם על זה המאמר ורבה אמר אין לוקין על לאו שבכליות אייכא

דاميadic מיהא לך קלומר שאכל נא וմבושל לokaח את ואיכא

דاميadic נמי לא לך משום דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה. קלומר

אמרו יתעלה (ס"פ תצא) "לא תחסום שור בדישו" שהוא לאו אחד (ריט)

יזהיר מדבר אחד, ואולם זה הלאו המזהיר משני דברים נא וmboshel אין

ЛОוקין עליו. וכבר ידעת שכבר התבאר בגמר סנהדרין (סג ע"א) אין לוקין

על לאו שבכליות ולכן מאמר אבי הוא נדחה. והאמת שהוא לokaח את

בין שאכל נא או מבושל נא ונmboshel את בלבד לokaח. ולכן נמה אמרו
יתעלה "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל" מצوها אחת.

לפי הרמב"ם שתי הלשונות חילקוות במקרה שאכל נא וmboshel גם יחד (ולא במקרה שאכל מבושל בחמי טבריה, כדעת רשיי והרמב"ן). לישנא קמא סוברת שלוקה רק

אחד, שכן זה לאו אחד (כנראה רק הלאו הכלול, והפרטים רק מפרטים אותו).

לשיטה זו לאו זה אינו לאו שבכליות, שהרי לאו שבכליות לא לוקים עליו, ומכאן

ההבחנה בין לאו עטוף ולאו שבכליות. אמנם לישנא בתרא הוא לא לokaח כלל על לאו כזה, כמו לאו דחסימה. לפי זה ברור שזהו לאו שבכליות רגיל, ולכן לא

ЛОוקים עליו.

מסקנת הגמורה לפי הרמב"ם היא שהוא לokaח את בכל המצרכים, קלומר רק על הלאו הכלול. הוא פוסק כלישנא קמא, ומכאן גם עולה ההבדל עליו והוא מצביע בין הלאו העטופין לאוין שבכליות (ועליהם לא לokaח כלל).

כך גם פסק הרמב"ם להלכה (להלן קרבן פסח פ"ח ה"ד):

39 ראה לח"מ ומיל"מ בהל' קרבן פסח פ"ח ה"ד.

חלק ב' : לאו שבככלות ומצוות 'העטופות'

ושניהם אינן נאכלין אלא צלי אש, והאוכל מהן כזיהת נא או מבושל בלילי פסחים לוקה, שנאמר "אל תאכלו ממןנו נא ובשל מבושל במים", אכל נא ומבושל כאחת אינו לוקה אלא אחת, לפי ששניהם נכללות בלאו אחד. נראה שבלאו כזה לוקים, והמלךות הן על הלאו הכלול ("לא תאכלו ממןנו... כי אם צלי אש") ולא על הלאוין הפרטיים (לכן בנא ומבושל לוקה רק פעם אחת). זאת בוגיון ללאו שבככלות (כמו "לא תאכלו על הדם") שעליו לא לוקים כלל.

פרק ג. מהות ההבדל בין סוגים לאו שבכליות

ישוע ההבדל בין הסוגים השונים

מעבר להבדל בנסיבות של התורה, האם יש הבדל מהותי בין הלאו העטופין ללאו שבכליות רגיל? בפשטות, ההבדל הוא בקשר בין הרכיבים השונים. בלאו שבכליות הרגיל הציווי משמש ככוורת כללית לאוסף מצוות שאין קשר תוכני בינהן. מהגמרא בפסחים עולה שהלישנא בתרא שרוואה את העטוף בלאו שבכליות, ככלומר שלא חייבים עליו כלל מלכות, מנמקת זאת בכך שהוא אינו דומה ללאו דחסימה, שכן הוא אינו מורה לנו על דבר מוגדר אחד וכך לא לוקים עליו, ומכאן שזוהי לנראה הסיבה מדוע לא לוקים על הלאו שבכליות הרגיל (ולזה מסכימה גם הלישנא קמא).

לעומת זאת, בעטופין הרי האיסורים הפרטיים הם פירוט של הלאו הכללי, וכך התפיסה היא שהם אינם לאו נספחים עליו. יש רק לאו אחד: לא לאכול פ██ח שאינו צלי. כל המוצבים שבהם הוא אינו צלי מהווים עבירה על הלאו הזה, בלי קשר לשאלת האם הוא נא, או מבושל, או שניהם. אם כן זה אינו באמת לאו שבכליות, שהרי הוא מצווה על ציווי מוגדר אחד: לא לאכול לא צלי. אמן יש כמה אופנים לעבור על האיסור, אך זה נכוון בהרבה מאד לאו (לדוגמה, יש כמה וכמה אופנים לחלל שבת, שהרי יש ליט' אבות מלאכה ותולדותיה).

צעת יש מקום לשאלת מדוע בכלל נאמר פירוט זה בפסוק: למה התורה לא הסתפקה במצווי הכלול (כמו במקרה של שבת, שם המלאכות אין מופיעות במקרא)? אנו נחזור לשאלת זו להלן.

"לא תאכלו על הדם": אזהרה לבן سورר ומורה

לפי האמור עד כה היינו מצפים שהרמב"ם ימינה את "לא תאכלו על הדם" - שהוא הדוגמה המרכזית ללאו שבכליות מן הסוג הרגיל - ככוורת, ובתוכו הוא יפרט את כל ששת הענפים שנמננו למעלה.

אך הנה לשונו של הרמב"ם בספהמי"ץ (ל"ית קצח):

ונמצואה הקצ"ה היא שהזהירנו מהיות זולל וסובא במאכל ובמשתה

חלק ב': לאו שבככלות ומצוות 'העטופות'

בימי הנערות ובתנאים המתוירים בין סורר ומורה. והוא אמרו יתעלה (קדושים יט) "לא תאכלו על הדם". ובארור זה שבן סורר ומורה מכלל מחייבי מיתות בית דין ובא לשון התורה (ר"פ תצא) בו בסキלה, וכבר בארכנו בהקדמות זה המאמר שכל מה שחייב בו הכתוב כרת או מיתה בבית דין הוא מצות לא תעשה, זולת הפסח והAMILה כמו שבארנו. אם כן אחר שדין זולל וסובא על התנאים הנזכרים בסキלה ידענו שהמעשה הזה מזוהה ממנו בהכרח, ונتبאר העונש ונשאר שנחקר על האזהרה לפי שרשנו (שם וש"ג) לא ענש הכתוב אלא אם כן זהירות. ולשון גמר סנהדרין (סג ע"א) אזהרה לבן סורר ומורה מניין תלמוד לומר "לא תאכלו על הדם". רוצה לומר לא תאכל אכילה שהיא לשפוך דם והוא אכילת זולל וסובא שהוא חייב עליה מיתה. וכשהאכל האכילה ההיא הרעה על הדרכים החם אשר לא טובים כבר עבר על לאו.

וاعפ"י שזה הלאו הוא לאו שבככלות כמו שבארנו בשרש התשייעי, כי זה אינו רחוק, שאחר שהעונש מפורש אין לחוש על האזהרה אם היא מן הדין או מלאו שבככלות. וכבר הتبואר זה פעםיים והקדמו ממנה משלימים (הקדמתה מניין המצוות שאחריו שורש יד, עמי רב, וכן לית כו ושיין).

באופן מפתיע ובניגוד למה שהיינו מצפים לו, הרמב"ם מביא את הלאו הזה כאזהרה ספציפית לבן סורר ומורה. יתר על כן, בתוך הדברים הרמב"ם אינו מפרט כלל את האיסורים האחרים (=הענפים) שנלמדים מאותו פסוק. את עיקר דבריו מקדיש הרמב"ם להסביר מדוע יש בין סורר ומורה עונש, על אף שהוא לאו שבככלות. הוא מסביר שעל בן סורר ישנו פסוק מפורש שקובע עונש, ולכן על אף שהזהירה היא מכוח לאו שבככלות בכל זאת עונשים עליו. לאו שבככלות מספיק כדי להוות אזהרה במקום שיש פסוק מיוחד לעונש. רק כאשר יש לאו שבככלות בלבד (לא עונש מפורש) אין מלקיים עליו.

הערה על עונש ואזהרה בין סורר

ראיינו כי בן סורר ומורה, שהוא הביטוי החד ביותר (והמנוי) של איסור "לא תאכלו על הדם", קיים לביו גם איסור תורה, וגם עונש. אמנם המשנה בסנהדרין (ח, ח) עומדת על כך שכן בן סורר ומורהណון על שם סופו:

בן סורר ומורהណון על שם סופו: ימות זכאי ואל ימות חייב, שמייתנו של רשיים הנאה להן והנאה לעולם ולצדיקים רע להן ורע לעולם.

ביארו המפרשים שאין במשיוו חומרה שיכולה להסביר את העונש המוטל עליו (=סקילה), והמסקנה היא שאין כאן עונש אלא מניעה (הגמרא שמסבירה שסופה ילسطם את הבריות בדרכיהם). גם ה"בא במחתרת"ណון על שם סופו, כמבואר שם במשנה הבאה:

הבא במחתרתណון על שם סופו: היה בא במחתרת ושבר את החבית - אם יש לו דמים חייב, אם אין לו דמים פטור.

אנו לא הורגים על חטא של גניבה, ולכן לכאורה ברור שמייתנו של גנב בא במחתרת אינה עונש אלא מנעה.

אם כן, מדוע בכלל דרושה כאן אזהרה? על כורחנו שוגם בא במחתרת וגם בן סורר אכן עונשים. המנעה אינה אלא הסבר מדוע אנו עונשים בעונש לא פרופורציוני, אבל בסופו של דבר זהו עונש. האינדיקציה לכך היא המשכה של אותה משנה בסנהדרין, אשר קובעת שיש דין קים ליה בדרבה מיניה על בא במחתרת. דין זה פוטר את האדם מהעונש ההפחות חמור, ומורה לנו להסתפק בעונש החמור יותר. מכאן מוכח שעונש המיתה בא במחתרת הוא אכן עונש, והוא הדין לבן סורר.⁴⁰

יעון נוסף בקשר בין הלאו הכללי לענפים

לאור מה שהסבירו בשיטת הרמב"ם עד כאן, שהענפים השונים הם תכנים עצמאיים ללא פסק ציווי עצמאי, נראה כי הענפים של הלאו הזה בלתי קשורים זה לזה, ותכניות שונים ועצמאיים. אם כן, מדוע התורה כוללת את כולם בפסק ציווי אחד ובאותן מילים, כאשר הדמיון הוא רק במילים שמתארות את האיסור

40 ראה אפייקי ים ח'ב סי' מ, שפירט זאת.

נעיר כי גם התפיסה שתשלום נזקים הוא עונש, כך שנינתן לישם לביו את דין קלבד"מ, היא חידוש. כך גם אנו מוצאים לגבי ענישה מן הדין (ראה, לדוגמה, תוד"ה 'ולא זה זהה', ב"ק ב ע"א, וועד). ואכן ראה בתוד"ה 'מלואה הכתובה', בכורנות מה ע"א, שבתשלומי נזקין לא היינו חייבים לולא הייתה התורה מחדש זאת, ואכ"מ.

חלק ב': לאו שבכליות ומצוות 'העטופות'

ולא במהותו שלו? האם השיקול של התורה הוא חיסכון במילים גרידא? האם השתמשו באותו צירוף מילים על מנת לתאר איסורים בעלי תוכן נורמטיבי ומעשי שונה בעילו?

הסביר כזה נראה תמורה משתני סיבות לפחות:

1. קצת קשה להאמין שהצירוף של האיסורים הללו לאכסניה אחת הוא חסר משמעות מהותית. סביר יותר שלסידור הדברים בתורה וקישורם יש משמעות שניית ללימוד ממנה.
2. לא ברור לפי זה מדוע לא לוקים על לאו שבכליות. לכauraה זהו איסור כל איסור אחר, אלא שהוא נכתב בצורה מעט חריגה - ומדובר זו סיבה לכך שלא ילקו עליו? לכauraה כל מי שעושה משהו מן הענפים צריך ללקות על כך, וגם בכך נראה שיש כאן שינוי מהותי.

אך ישנו עוד קושי, שעליה מהתיחוסתו של הרמב"ם עצמו:

3. הרמב"ם קובע בדבריו שהבדל בין שני סוגי הלאו שבכליות נבע מקביעת חכמים.قولמר הוא רואה בעטופין לאו בכליות לכל דבר ועניין, ומה שלוקים עליו הוא רק בגלל חידוש מיוחד מסורת חז"ל. נראה זאת בעת בשני ציטוטים בדבריו.

בשורשנו הוא כותב:

והמין השני הוא שיבא לאו אחד יאסור דברים רבים עטופים קצטם על קצטם והוא שיאמר לא תעשה הכך והכך. וזה המין יחלק לשני חלקיים. כי ממן מה שבאו בתלמוד שהוא חייב מלוקות על כל דבר ודבר מאותן הדברים העטופים וממן מה שאמרו שאיןו חייב אלא אחת להיות לאו שבכליות.

וכך הוא גם פוסק להלכה (היל' סנהדרין פ"ח ה"ג):

אי זהו לאו שבכליות זה לאו אחד שככל עניינים הרבה כגון "לא תאכלו על הדם" וכן אם נאמר לא תעשה דבר פלוני ופלוני הוואיל ולא ייחד לו לאו לכל אחד ואחד מהן אין לוקין על כל אחד ואחד, אלא אם כן חלק אותה בלאוין אחרים או נאמר מפני השמועה שנחלהו. כיצד כגון זה שנאמר "אל תאכלו ממן נא ובשל מבושלי" איןו לוקה על הנא

וחמבועש שתים אלא אחת, ובחדש הוא אומר "ולחם וкли וכרמל לא תאכלו" וחייב על שלשתן שלש מלקיות, מפי השמועה למדו שזה חלק, הרי נאמר "לא ימצא לך מעביר בנו ובתו באש קוסם קסמים" אף על פי שככל כל העניינים בלאו אחד הרי חלק אותן בלאוין אחרים ואמר "לא תנחשו ולא תעוננו" מלמד שככל אחד מהן בלאו בפני עצמו וכן כל כיוצא בזה.

בשני המקרים הוא מתייחס לשני הסוגים הללו בלאו שבכללות, וההבדל ביניהם הוא תוצאה של מסורת חז"ל (= "MPI השמועה"). ולכארה, לפי דברינו לעלה, ההבדל בין שני הסוגים הוא ברור, והוא נובע מהיחס בין הרכיבים. לא צריך שום מסורת כדי לראות שכאן ישיחס ברור של כלל ופרטים הכלולים בו. יתר על כן, לפי דרכנו נראה שהעתופין אינם באמת סוג אחר של לאוין שבכללות. זהו לאו רגיל, אלא שהפסוק תורה וכותב בפירוש, מסיבה זו או אחרת, גם את פרטיו.

דחיית הקושי השני

באשר לקושי השני, אולי ניתן לומר שמכיוון שלשון הציווי אינה חד משמעית, שהרי מן הלשון "לא תאכלו על הדם" קשה להבין שאסור להברות על הרוגי בית דין, או שאסור לאכול מבשר קודשים לפני זריקה וכו'. אם כן, נוצרת כאן בעיה בדייני התרבות, או בעיה שורשית יותר של אי הבנה. מי שיקרא את הפסוק הזה לא בהכרח יבין את ההלכה העולה ממנו, ואי אפשר לראותו כሞזה. لكن לא ניתן להלkon את העובר על לאוין אלו. הבעיה היא טכנית של אין עונשין אלא אם כן מזוהירין.

כעון זה רأינו במאמרנו לשורש השני, שם עמדנו על כך שבאיםורים שנלמדים מדרשות לא מלקיים מפני שאין אזורה מפורשת בכתב. למעשה, הפירוש של לאו שבכללות לענפיו הוא סוג של דרשה. ואכן, בהקדמת הרמב"ם למןין המצויות (נדפס אחרי השורש הי"ד) הוא אומר, שכאשר ישנו עונש מפורש בכתב נתן להזיהיר גם על סמך דרשה. אזורה מромזות מספיקה אם העונש כתוב בפירוש, שכן האדם נחשב כמוזהר די במצב כזה (אם לא הבין מקריאת האזהרה לבדה,

חלק ב': לאו שבכליות ומצוות 'העטופות'

הרי אחרי שקרא את העונש היה עליו להבין את האזהרה. הוא הדין ballo שבכליות. לפי מה שראינו כתע, גם ballo שבכליות אין די כדי להוות אזהרה, שכן הענפים הם כעין דרשה על לשון הפסוק. אך אם יש עונש מפורש בכתב, או אז די לנו באזהרה מלאו שבכליות.⁴¹

כל זה נוגע אך ורק לקושי השני. אולם שני הקשיים האחרים מולייכים אותנו למסקנה אחרת. עולה מהם בפשטות שגם ballo שבכליות מהסוג הרגיל הרמב"ם רואה קשר בין הענפים השונים, ולכן באמת העטופים גם הם סוג של ballo שבכליות. בשני המקרים יש קשר בין הכלל לבין הפרטים (=הענפים).

לאו שבכליות גם הוא סוג של עטיפה

נראה שהרמב"ם מבין שההזהרה כללה את כל הענפים הללו לכלל לאו אחד מכיוון שיש להם שורש משותף. כאשר נתבונן ballo ד"ל לא תאכלו על הדם", נראה שישנו מכנה משותף די ברור בין כל האיסורים הללו, ולא רק ברובד המילולי (שכולים יכולם להיות מתוארים במילים "אכילה על הדם"). ניתן אולי לנתח זאת כאיסור לאכול באופן פזיז ותאותנן, או לאכול באופן שמבטא זלזול במצב שדורש יתר כובד ראש. לדוגמה, איסור לאכול כאשר סנהדרין הרגו את הנפש, או כאשר דמה של הבבמה עדין ניגר, או כאשר הדם עדין בمزרך (לפni זריקה, שאז האדם הוא עוד לפni כפרתו),⁴² או כאשר האדם עדין לא התפלל על נפשו (דמו). המשקנה היא שלא במקרה התקבעו כל האיסורים הללו לפונדק אחד. בຄולם יש מימד של קלות ראש ואכילה חפוצה ולא ראוייה. מכאן נוכל להתקדם ולפענה את הקשיים שהעלינו לעלה.

מה טיבו של האיסור הכללי? הוא אינו איסור לאכול לפני תפילה או כשהדם בمزרך. בפשטות נראה שישנו כאן איסור בסיסי שמצויב על מידת נפשית-רוחנית לא ראוייה. האיסור אינו על אכילה אלא על הימצאות במצב של קלות ראש במצבים שאינם ראויים לכך. הביטויים המעשיים של מצב נפשי לא ראוי

41 מעניין שהרמב"ם עצמו בהקדמת מנין המצוות שם קשור את לאו שבכליות לעניין זה. ראה את דבריו ballo קצה שצוטטו לעלה (ההפנייה לעמ' רב היא להקדמת מנין המצוות למקום שהוא עוסק באזהרה מדרש).

42 בפרט אם נבין את הקרבן כתחליף לשפיכת דמו של האדם עצמו, ראה רמב"ן ויקרא א, ט.

כזה הם האכילותות השונות שנאסרו אצל חז"ל.⁴³ מעשים אלו אינם אסורים מצד עצםם, אלא רק מבטאים מצב נפשי, שהוא הביעתי בעניין התורה. במשמעות של הרמב"ם בתחילת השורש נאמר: האיסור כאן הוא איסור על המידות ולא איסור בפעולות.

דוגמה לדבר היא מצוות "ואהבת לרעך כמוך" שנדונה בספק למאמרנו לשורש השני. ראיינו שם שהרמב"ם כותב (ברפ"ד מהל' אבל) שככל הניהוגים המתחייבים ממנו הם מדברי סופרים, על אף שהמצווה עצמה היא מן התורה. הסברנו זאת בכך שהמצווה היא אהוב את חברנו בלב, וזוהי חובת הלבבות. חובות האבירים שנגוזרות ממנו הן ביטויים מעשיים של חובת הלבבות זו, ולכן הם מהווים הרחבה שלה מדברי סופרים. הזכרנו שם שניתן לחשוב על מצב של מעבר על המצווה דאוריתיתא תוך קיום הענפים (כגון שהוא מכניס כלה, או מלאוה את המת, בלי לה庵וב אותם), ואפשר לקיים את המצווה דאוריתיתא בלי לקיים את הענפים (כגון שהוא אהוב את חברו אך לא הולך ללחות אותו לבית עולם), עיין שם ליתר פירוט.⁴⁴

בזה מתיאש גם מה שהקשינו על הרמב"ם שהציג את הלאו דילא תאכלו על הדם" כאזהרה על בן סורר ומורה. והקשינו, מדוע הכוורת אינה איסור אכילה על הדם? ומדוע אין פירוט של כל הטעיפים בתוך המצווה? לדברינו כאן, כל הטעיפים הללו הם ביטויים מעשיים של אותו מצב נפשי אסור, ולכן מספיק להביא אחד מהם בצדדי להדגים את האיסור עצמו. היתר אין אלא עוד דוגמאות ולא לאוין בעלי תוכן שונה. כאמור, ככלום יש אותו תוכן מהותי. בן סורר ומורה הוא זולל קל דעת, ועלול להגיע לשפיקות דמים כתוצאה מקלות דעתו. זהו הביטוי הקיצוני של כל המצביעים המנויים למעלה, ולכן הוא הכוורת של האיסור.

הדבר מתחדד מתוך העובדה שכאמור יש עבورو גם עונש מפורש בכתב, ולכן אנחנו מוצאים את האזהרה שלו מהלאו "לא תאכלו על הדם". עת לממנו שהאיסור בגין סורר אינו איסור דרבנן, בדיקן כמו שבדרשה שיש עבורה עונש

⁴³ על פי זה ניתן להבין שאסור מדורייתא לאכול לפני התפילה גם לדעתו שהתפילה היא מדרבנן, שכן בפועל האוכל לפני התפילה מבטאת בכך מצב נפשי שנאסר בתורה.

⁴⁴ הנצייב (העמק שאללה קלז ב) מבאר את דברי הרמב"ם בהלכות אבל על דרך הרמב"ן (בתחילת פרשת קדושים), שככל מייל דחסידותא בין אדם לחברו כללות ב"מעשה הישר והטוב", שהחיזב הכללי הוא מדורייתא והפירוט הוא מדרבנן.

חלק ב': לאו שבכליות ומצוות 'העטופות'

משמעות בכתוב קובע הרמב"ם שהיא אינה הלכה דרבנן. בגין סורר האיסור של אכילה על הדם הוא איסור על המעשים שלו ולא רק חובה הלבבות, וזהו איסור תורה ולא הסתעפות מדרבן של מצב נפשי. لكن עליו גם עננים (שכן זהו לאו אוורייתא שיש בו מעשה).

מדוע לא לוקים על לאו שבכליות: שוב על הסתעפות והתרਪנות

מהצעתו כאן עולה כי אכן יש קירבה בין שני הסוגים של לאו שבכליות, כפי שמנדריר זאת הרמב"ם. גם העטופים הם סוג של לאו שבכליות, וגם לאו שבכליות הרגיל הוא בעצם לאו עטוף. כפי שראינו, שני סוגי האיסור הללו האיסורים הפרטיים הם ביטוי מעשי לעיקרו המופשט שנאסר בלאו הכלל. אם כן, מדוע בכל זאת קיימים הבדל ביניהם לעניין מלוקות? אמנם הרמב"ם תולה זאת במסורת חז"ל (=''מפני השםועה''), אך המסורת אמרה לגנות לנו שישנו הבדל מהותי כלשהו ביניהם. איזה הבדל יכול להיות בין שני סוגי הללו?

ראיינו את התרפנות המצווה ''ואהבת לרעך כמוך'', למצאות מעשיות מדברי סופרים. נראה שניתן להעלות סיבה דומה לכך שאין לוקים על לאו שבכליות. כפי שראינו למעלה, הלא ''לא תאכלו על הדם'' הוא מחובות הלבבות, והענפים הם רק ביטויים מעשיים של חובה זו, בדיקת כמו בעשה של ''ואהבת לרעך כמוך''. והנה, כידוע, על חובות הלבבות אין לוקים. או מפני שהם כולם לאוין שאין בהם מעשה, או מחמת שלא ניתן לבירר חד משמעית את המצב בו יש מעבר על הלאו (יכול אדם לאכול על הדם אבל מחמת סיבה שונה ולא מפני גסות רוח שיש בו, וכך). בדיקת כמו שראינו קודם לגבי מצאות ''ואהבת לרעך כמוך''. כאמור, הלאו ד''לא תאכלו על הדם'' אינו בעשיות המעשה, אלא בהימצאות במצב רוחני-נפשי בעייתי. עשיית המעשה האסור רק מצבייה, וגם זה לא תמיד, על הימצאות במצב שכזה. זהה הסיבה לכך שלא לוקים על הלאו הכלול. מדוע לא לוקים על הלאוין הפרטיים (הענפים)? כתת נוכל להבין שככל הענפים הללו הם למשה מצאות דרבנן, שכן הלאו עצמו הוא על מצב נפשי. אלו הם רק ביטויים מעשיים שלו, כמו שראינו במצוות ''ואהבת'' שהאיסור הוא העיקרו המופשט, הנפשי, והישומים המעשיים שלו (ההסתעפות) הם מדרבן. זה מחייב אותנו להשוואה שעשינו בין

לאו שבכליות לבין דרישות. גם הlecות שנלמדות מדרשות אצל הרמב"ם נחבות כהlecות מדברי סופרים (ראה מאמרנו לשורש השני).

ומה לגבי העטופין? מדוע שם לוקים עלallo הכלול? מהתובנות בדוגמה של אכילתבשר פסח לא צלי, ברור שהקשר בין הפרטים לכל אין דומה לשאלה שמצאו באכילה על הדם. בפסח האיסור הוא איסור מעשי, ולא חובה הלבבות. הפרטים הם אופנים שונים לעבר על האיסור הכללי. אלו סוגים המעשים שמהווים עבירה על האיסור המעשי הכללי, ולכן זה איסור מעשי.⁴⁵ לעומת זאת, ראיינו שבאכילה על הדם ניתן לנתק בפועל בין המישורים (הכללי והענפים).⁴⁶

נזכיר כי במאמרינו לשורש הראשון והשני הגדרנו שני סוגים קשר בין איסור כולל לאיסורים שנגזרים ממנו:

1. קשר של התפרטות - כמו האיסור לאכול לחם כשנדרנו איסור מליחם. האיסור הכלול הוא איסור "לא יכול דברו" (=חובה לקיים את הנדר ואיסור לעבור עליו). האיסור הפרטי הוא איסור לאכול לחם (כשנדר מליחם). ברור שככל איסור פרטי כאן אין אלא אופן לעבר על האיסור הכללי (= "לא יכול דברו").

2. קשר של הסתעפות - הענף מסתעף מן הגזע (כמו דרשה מהפסוק, בלשון הרמב"ם בשורש השני). כאן אפשר לנתק בין האב לתולדה, ולא נכון לומר שככל מי שעשה את התולדה עשה בזה את האב.⁴⁷

45 אמנים ניתן לעבר על האיסור הכללי גם בדרך שלא התפרטה, למשל מי שאכל פסח מבושל בחמי טבירה עבר על אכילת לא צלי למרות שלא עבר על נא ולא על מבושל במים.

46 ואולי זה גם ההסביר כיצד האיסור לאכול לפני התפילה נלמד מפסק, אף שמקובל כי הוא איסור דרבנן (גם לפי הרמב"ם שסביר שתפילה היא מדורייתא). ולדברינו כאן באמת זה הוא איסור דרבנן, בהיפוך להצעתנו בהערה 43. לכן גם ברור שלא ילקו כאן על אף אחד מהאיסורים הפרטיים (=הענפים), שכן אלו הם איסורים דרבנן.

47 יתרון שזו גופא השאלה בה עוסקת הגמara בריש ב"ק, לגבי אבות נזקין: "תולדותיהם כיווצא בהן או לא כיווצא בהן". הגמara משווה זאת לטומאה, שם התולדות לאו כיווצא באבות, ולשבט, שם התולדות הן כיווצא באבות. במינוחו שלנו נאמר ש"תולדותיהם כיווצא בהן" משמעו שהם תולדות מתפרחות מהאב, ואילו "תולדותיהם לאו כיווצא בהן" ממשמעו שהתולדות מסתעפות מהאב. ובחידושי נחלת דוד שם תלה זאת בשאלת האם התולדות הן תולדות לימודיות או תולדות מעשיות. ככלומר, האם התולדה למדת מהאב (כמו בשבת, שהתולדות דומות לאב ולכך הן נלמדות ממנה) או שהאב יוצר אותה בפועל (כמו בטומאה, שהתולדה נוגעת באב ובכך היא נוצרת). יש לכך כמה ראיות מהסוגיה שם, ואכ"ם. בכל אופן, בלשונו נאמר כי תולדות שנלמדות מהאב הן בהכרח כמוותו (כמו בשבת), שכן הלימוד מבוסס על כך שהן דומות לו. לעומת זאת, תולדות שנוצרות מהאב אין בהכרח כמוותו (כמו בטומאה), שכן הבן אינו בהכרח זהה לאב, ואפשר לנתק ביניהם.

חלק ב': לאו שבככלות ומצוות 'העטופות'

במינוח זהה נאמר שבאייסור אכילת קרבן הפסח כאשר הבשר לא צלי, העטיפה מתפרת לענפים (הם מהווים אופנים שונים שלה עצמה), ואילו באכילה על הדם העטיפה מסתעפת לענפים (שם הענפים יכולים לבטא את האב ויכולים גם להופיע בנפרד, וגם האב יכול להופיע בלבדיהם).

הערה נוספת על העטופין

הרמב"ם טוען שmbין העטופין ישנים כאלו שאינם לאו שבככלות ויש כאלו שכן. האינדיקציה לכך היא האם חז"ל הבhero שלוקה על כל ענף או שלוקה רק על הכלול. הרמב"ם מסתמך כאן על העיקרון, שראינו כבר בחלוקת הראשון של השורש, שלא לוקים יותר מפעם אחת על לאו שם אחד כלשון הרמב"ם לעיל, וכן ריבוי מלוקות מציבע בהכרח על ריבוי לאוין. וכך הוא כותב:

ואוין הלאוין שבאוינו שהוא חייב על כל אחד ואחד שם שנמנה כל דבר מהם מצוה בפני עצמה. ומה שבאוינו שהוא חייב אחת על הכל נמנה אותו מצוה אחת, כפי מה שהרשנו בזה השרש שלא ילכה אחד שתי מלוקות שם אחד בשום פנים, וכשהייבו בבאור בכל עניין וענין מאותן העניינים העטופים שלוקין על כל אחד ואחד ושוהא כשהשאים כלם בבת אחת לוקה מלוקות הרבה, ידועו בהכרח שהם שמות הרבה ויימנה כל עניין בלבד.

מה זה אומר על היחס בין ענפי הלאוין העטופין שלוקים בהם על כל פרט? מסתבר שבמקרים אלו הפסוק מתפרש לכלאון שונים לגמרי. לדוגמה, "אישה זונה וחלה לא יקחו", צריך להיקרא: "אישה זונה לא יקחו ואישה חלה לא יקחו" (דרךו של המקרא לא לחזור על פועל פומיים באותו משפט אלא קצר, כמו "לא יבוא עמוני ומואבי" ועוד הרבה). אם קוראים זאת כך, הרי אין שם דבר משותף לשני הפרטים, ואלו ממש שני לאוין שונים.

סיכום

במבט פשוט נראה, וכן עולה מדברי כמה מן המפרשים (ראה לקמן ברמב"ץ) שלאו שבככלות הוא קיבוץ מקרים (משיקול של דמיון לשוני וחיסכון במיללים) של כמה איסורים אשר נלמדים מציווי אחד. לפי תפיסה זו לא ברור מדוע לא לוקים עליו.

השורש התשייעי

לכארה זה מפני שפירות זה מקביל לדרשה, ככלומר שבלאו שבכללות אין אזהרה מפורשת בכתב (זה כמובן לא יכול להיות ההסבר בדעת הרמב"ן שחולק על הרמב"ם בשורש השני).⁴⁸

לאור כמה וכמה קשיים בהסביר זה הצענו כיון שונה: אכן ישנו שורש פשוט לכל הענפים הללו. אין לוקים עליהם מכיוון שגם חובת הלבבות ולא חובות האיברים (וחובות האיברים שבהן רק מדרבן ולכנן לא לוקים גם עליהם). מהצעה זו עולה כי דעת הרמב"ם לכל אורך השורש היא שאכן הכל הולך אחר התוכן, כפי שהוא קבוע נחרצות בתחילת דבריו.

48 בנוספ', לפי תפיסה זו ישנה סתירה לכארה בין שני חלקים השורש. לפי גישה זו, צריך לתפוס את דברי הרמב"ם בשורש זה כמהלך דו-שלבי שמסקנתו היא שלכל מצוה צריך להיות תוכן עצמאי ופסק ציווי עצמאי, ראה בנספח.

פרק ד. לאו שבכליות לאור השגות הרמב"ן

מבוא

בדברי הרמב"ן ישנו שני מישורי התייחסות ללאו שבכליות: הראשון עוסק בשאלת כמה lokim בכל סיטואציה, ועל כל סוג של לאו שבכליות. דיון זה מתמקד בסוגיות הגمرا פטחים הנ"ל. מישור התייחסות השני עוסק בשאלת כמה לאוין למנות במנין המצוות. עיקר עיסוקם של המשיגים והמגינים על דברי הרמב"ן הוא במישור התייחסות הראשון, ורי' דניאל הבבלי בשאלת ד (נדפסה במחזרת פרנקל בסוף הכרך) משלג כמה וכמה השגות בנושאים אלו (השגות א-יב עוסקות בדיון שבחלק הראשון של שרטונו, וההשגות על חלק זה מצויות בשאלתו מהשגה יג ואילך). אצל ר' דניאל והרמב"ן ישנו דיון מסווג בסוגיות פטחים הנ"ל ועוד. נראה כי הרמב"ן מסכים לחולtin לדעת הרמב"ן ביחס ללאו שבכליות הרגיל (כמו "לא תאכלו על הדם") בשני המישורים. הוא מסכים שעלינו למנותו כלל אחד, ושלא lokim עליו כלל. השגותיו מתחילה מחד מעמ' קסד במחזרת פרנקל) בטענה נגד עמדות הרמב"ן בנוגע לעטופין בלבד.

מהלך ההשגות

בתחילה דבריו הרמב"ן טוען, כפי שגם טען בחלק הראשון, שהילוק המלכות אינו מחייב בהכרח על חילוק הלאוין. ראיינו לעיל כי הרמב"ן טוען שmbin העטופין ישנו כאלה שאינם לאו שבכליות, והאינדיקציה לכך היא שח"ל הבירור שלוקה על כל ענף מהם. כאמור, הרמב"ן מסתמך על העיקרונות שנקבעו בחלקו הראשון של השורש, שלא lokim יותר מפעם אחת על לאו שם אחד.

הרמב"ן שב וטען נגדו, גם הוא לכאורה לשיטתו בחלק הראשון, שבהחלטה יתכן ריבוי מלכות שם אחד, ולכן חילוק המלכות אינו מוציא שום לאו מן העטופין מכל לאו שבכליות. כך טוען גם ר' דניאל הבבלי.

למעשה זהה הגנה על עמדת בה"ג, שכן שמציען הרמב"ן הוא מונה גם את הלאוין מן הסוג הזה ככלאו אחד. הרמב"ן מסביר שהי"ג הולך כאן לפי העיקרונו שיש כמה מלכות שם אחד, וכפי שנתבאר בחלק א' ממאמרנו זה.

הרמב"ן ממשיך וטוען, שוב ביחס לעטופין, שבמקרים מסוימים לוקה על כל ענף, ולא כדעת הרמב"ם שלוקים רק על הלאו הכלול. למשל, אם אכל נא ומבושל, לדעת הרמב"ם לוקה אחת, רק על הלאו הכלול, בעוד שלדעת הרמב"ן לוקה שתיים, על אכילת הפוך נא ועל אכילתנו מבושל.⁴⁹

שלושה סוגים לאו שככלות

הרמב"ן מסכם את דבריו העוסקים בשאלת המלכות, וטוען שישנם לעניין זה שלושה סוגים לאו שככלות:

1. לאו הכלול דברים רבים שאין עניינם וטעם איסורם שווה, והכתב אסרם כולם בלבד אחד ושם אחד. כגון: "לא תאכלו על הדם", וכדומה. ועל זה הכל מודים שאין לוקים כלל.

2. לאו אחד הפורט דברים רבים, כגון: "כל שאור וכל דבש לא תקטיירו ממנה אשה לה", או: "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה", וכדומה. באלו נראה מדברי חז"ל שלדברי הכל לוקים רק על אחת מן העבירות, גם אם עוברים על שניים מהדברים ביחד. נראה שכן לוקים דווקא על הלאו הכלול, ולכנון גם כשבועה שני פרטיים בלבד לוקה רק פעמי אחת.

3. לאו שיש בו פרטים, ובסיומו או בתחילת יש גם כלל, כגון הלאו שמספרת נא ומבושל ולבסוף כולל (=אל תאכלו כי אם צלי אש). במקרה זה לדברי הכל הפרטים מיותרים (שהרי הלאו הכלול זהה להם בתוכנו), ולכנון הפירוט בא למד שלוקה על כל אחד ואחד מהם (וראה מעין עיקרונו זהה גם בתשובתו של ר' אברהם בן הרמב"ם לר' דניאל, שסביר לכך גם בדעת הרמב"ם במקרים מסוימים). זאת בניגוד לדעת הרמב"ם, שלשיטתו לוקים רק על הלאו הכלול. הרמב"ן מניח כאן שפירוט זהה אומר דרשני, שכן לשיטתו בחילק הראשון התורה אינה חוזרת על ציוויים אלא אם יש בכך חידוש (חידוש הלכתית או חידוש להוסיף חיובי מלוקה). כאמור בחילק הראשון של מאמרנו, גם שם חידוש להוסיף חיובי מלוקה). הרמב"ן תקף את הרמב"ם בנקודת זה, וטען שאם התורה חוזרת על ציווי כמה פעמים ואין בכך חידוש הלכתית, אזី ברור שהיה מחדשת לגבייה עוד חיובי

⁴⁹ תוספת זו היא דעתו האישית של הרמב"ן, ונראה שבה"ג עצמו לא מסכימים לה. אצלו כל הלאו שככלות נמנים כלאו אחד ולא לוקים עליהם.

חלק ב' : לאו שבככלות ומצוות 'העטופות'

מלךות.

נzieין של דעת הרמב"ן הלאו הכלול במקרה זה הוא בהחלט לאו שבככלות רגיל, שהרי לשיטתו לוקים בכחאי גונא רק על הענפים, אך לא על הלאו הכלול (שלא כמו לדעת הרמב"ס). אם כן, הלאו העוטף, לדעת הרמב"ן, הוא לאו שבככלות שלא לוקים עליו.

מדברי הרמב"ן כאן עולה שהסביר שהצענו לעלה להבדל בין הסוג הזה (בו הפרטים הם רק פירוט של הכלל) לבין לאו שבככלות רגיל (שהוא אוסף של איסורים בלתי תלויים, וכך אכן רואה אותו הרמב"ן עצמו. ראה בסעיף 1 כאן איןנו נכון. כאן רואים שלשיותו אין להבין זאת כפרטים שמאפרטים את הכלל אלא כלאו שבככלות רגיל.

לאו שבככלות במנין המצוות

עד כאן עסק הרמב"ן במישור של המלכות על לאו שבככלות. הרמב"ן ממשיך וחולק על הרמב"ים גם במישור ההיסטוריון השני, כלומר ביחס למעדים של לאוין אלו במנין המצוות. טענתו העיקרית היא שהמנין נגזר מן הפירות בתורה. הסוג הראשון של לאו שבככלות אכן נמנה כלאו אחד, מכיוון שבתורה הוא מופיע כאיסור אחד. לעומת זאת, ב'עטופין' (סוג 2 לעיל) טוען הרמב"ן שיש להבחין בין שני מקרים: כאשר הענפים השונים אינם בעלי שורש משותף, כל אחד מהם נמנה בפני עצמו; אולם במקרים שבהם הענפים השונים הם פירות של עיקرون אחד, שם נמנה רק לאו אחד (זהו המצב בכל העטופין לפי הרמב"ס), והוא הדין לגבי סוג 3 (כמו באיסור נא ומboseל בפסח). לעומת זאת, הרמב"ן טוען שישנם מקרים שהעטופין ייינו במספר לאוין, וזאת כאשר הם מהווים איסורים שונים ולא פירות של איסור אחד.⁵⁰

לדוגמה, הלאו "כל אלמנה ויתום לא תענו", נחשב על ידי הרמב"ן כשני לאוין, אולם "וילחם וкли וכרמל לא תאכלו" נחשב כלאו אחד. לחם וקלι וכרמל הם שלושה סוגי התבואה מן החדש, ולכן הוא איסור לאכול התבואה מן החדש והפירות הוא פירות פנימי. לעומת זאת, האיסור לענות יתום ואלמנה הוא איסור לענות,

50 גם כאן נראה שזה עומד בנגדו לדעת בה"ג, שמונה תמייד לאו שבככלות כלאו אחד, גם במקרים העטופים.

אולם האישים הם שונים, ולכן גם מהות האיסור היא שונה.⁵¹

פירוט הטעם ופירוט הגדר

הרמב"ן מוסיף חילוק חשוב לעניינו, אם כי משמעותו נוגעת בעיקר לנושא המלכות. הוא שואל, מדוע לט מלאכה בשבת וו"ט לא נחבות כפירות של לאו כולל אחד (כלומר שאיסור מלאכה בשבת יהיה לאו שבככלות)? הוא מסביר שמכיוון שאיסורם הוא משורש אחד, איסור לעשות מלאכה, ברור שאין למנות כאן יותר מצוחה אחת. למרות זאת, לעניין מלכות עדיין ישנה נפק"מ אם זהו לאו שבככלות: אם אכן נחטיב את איסור המלאכה בשבת כלאו שבככלות לא ילקו עליו כלל (למי' שמלכים בלאו ניתנן לאזהרת מיתת בי"ז, ראה בשאלות ר' דניאל הבבלי ובריפ"פ על שורש זה)⁵², ובודאי שלא ילקו כפל מלכות על עשיית כמה אבות מלאכה בבת אחת.

הרמב"ן מшибיב⁵³ שכאשר יש פירוט של פעולה אחת אזי אין כאן לאו שבככלות כלל. לדוגמה, לט אבות מלאכה הם פירוט של איסור לעשות מלאכה. המושג 'מלאכה' הוא המתפרק באבות אלו. לעומת זאת, באיסור קירבה לע"ז, כמו מגף ומנסך לה, או מכבד ומרבץ לפניה, זהו לאו שבככלות ולכן לוקים עליו. (סנהדרין 20 ע"א) לכארה היה מקום להקשות - מדוע זה שונה? הרי גם שם אסור לעבוד עבודה זרה, והפעולות הללו הן רק פירוט של המושג 'עבודה'! נראה שכונת הרמב"ן היא שזה אינו פירוט של המושג 'עבודה', שהרי נארשו גם דרכי שאינם עבודה, למשל שלא בדרך (שלא בדרך העבודה הנהוגה בע"ז).⁵⁴

יתכן שניתן לנתח את ההבדל כך: כאשר הפירוט הוא של הרעיון המשותף במצבה

51 בהחלט היה מקום לטעון שהאיסור הוא לענות את המסקן, ואלמנה ויתום הם פירוט של המ██כנים שאסור לעונתם, אולם הרמב"ן לא תופס זאת כך. נראה שלשיטו אין ממשות בין האיסורים יותר מאשר המשותף בין איסור אכילה של חלב ושל דם, שם כאן ניתן היה לטעון שאסור לאכול איסורי אכילה, וחלב ודם הם פירוט של אותם איסורים. ניתן להרחיק קצת ולומר שככל מערכת המצוות היא פירוט של החיוב לעבוד את ה' (וראה דברינו בשורש ד לגבי לאוין הכלולים). לפ"ז נראה שהמענה אומלל מסוג אחר לא עבר על איסור זה, וצ"ע.

52 כמו כן, נפק"מ ליום טוב ואולי גם לגבי חטאות בשגגה.

53 ראה בספר פקדוי ישרים בסוף השורש הזה, שכן ביאר את דברי הרמב"ן.

54 היה מקום בהחלט לטעון שעדיין זהו פירוט של המושג 'עבודה זרה', אולם נראה כי זהו מושג ריק מכל תוכן למעט האיסור עצמו. בכל מקרה ניתן להציג את פרטיה כפירוט המושג שנאסר באותה מוצאה, ולכן הרמב"ן מתיחס לזה כלאו שבככלות.

חלק ב': לאו שבככלות ומצוות 'העטופות'

(כמו האכזריות של אכילה על הדם), אין כאן פירוט של גדר האיסור, ולכן זהו לאו שבככלות. לעומת זאת, כאשר הפירוט אינו של הרעיון אלא של הפעולה שנאסרה, אין זה נחשב לאו שבככלות.

סביר יותרCut ביתר פירוט. מעלה התקשינו בשאלת מזוע התורה מפרט איוסרים שאין כל קשר ביניהם במצווי אחד? שאלת זו קשה גם על הלואין העטופים וגם על הלואו שבככלות מן הסוג הראשון. כפי שראינו בפרק הקודם בשיטת הרמב"ם, מסתבר מדוע כי קיים קשר בין האיסורים, ולכן הם מופיעים במצווי אחד, אלא שהקשר הוא במישור הריעוני ולא במישור הפרקטטי. בפרק הנ"ל רأינו לדוגמה את השורש המשותף של ענפי איסור "לא תאכלו על הדם".

על אף קיומו של קשר בין הענפים, אין הכרח לומר שישנו כאן פירוט של איסור אחד. זהו פירוט של רעיון אחד, אולם פירוט של איסור הוא פירוט של המעשה האסור ולא של הרעיון. למשל, האיסור לעשות מלאכה, זוקק פירוט מעשי תוכן המושג 'מלאכה'. אבות המלאכה ותולדותיהם מהווים פירוט ברובד המעשי ולא רק הריעוני. זהו פירוט של מעשה האיסור (או הגדר ההלכתית שלו) ולא רק של הרעיון האסור. לעומת זאת, הפירוט של "לא תאכלו על הדם" הוא אוסף ביטויים מעשיים של מהות ריעונית אחת. אין כאן מעשה בסיסי שנאסר ופרטים שמבהירים מהו, אלא זהו אוסף מעשיים שumbedאים רעיון. לשון אחר: זהו פירוט של הרעיון ולא של הגדר ההלכתית של האיסור.⁵⁵

לפי זה, באיסורי עבודה זרה, גם אם הם מהווים פירוט, זהו פירוט של רעיון העבודה זרה (נהיה אחרת) ולא של הפעולות האסורות. כאן קשה יותר לטעון שישנו איסור אחד שמתבצע בכמה אופנים. בשבת, לעומת זאת, בהחלט סביר לומר שזהו איסור אחד, אך ישנן כמה צורות לעבור עליו.⁵⁶

מעבר לכך, בעבודה זרה אנו אלה שERICIM להסיק על קיומו של הרובד הריעוני המשותף, בעוד שבמלאות שבת התורה עצמה קובעת אותן. האיסור שבת מנוסח בצורה של "לא תעשה כל מלאכה", והמלאות השונות הן פירוטו שנעשה לאותו

55 חילוק זהה מתקבל במידה רבה להבנה אחרת עשוינו מעלה בין הסתעפות להתרומות.

56 יש מקום לתלות זאת בחלוקת רש"י ותורי"ד האם לט מלאכות שבת נאסרו מטעם אחד (כולן יצירה), או שיש כאן לט איסוריים שונים, ורק שיקולי מנתין המצוות מאחדים אותם לכל מצוה אחת. ראה בזה בפרי משה - שבת סי' א סק"ב, ועוד. אך יש לדוחות את הקשר הזה, ואכ"מ.

פסקוק. בעבודה זרה ישנו ציווים על כל סוג קירבה שכזו, וההכללה שמדוברה אוטנו למסקנה שישנו כאן רעיון אחד נועשית על ידינו.

עשיין העטופין

עד כה עסקנו רק במצבות ל"ת עטופות. לקרהת סיום דברי הרמב"ן הוא מעלה סוג נוסף של עטופין, וזהו 'עשין העטופין', כלומר מצוות עשה עטופות. דוגמאות לכך הם: "כל הבכור אשר ייולד בברך ובצאנך" (עשה עט), או: "שופטים ושוטרים נתן לך בכל שעריך" (עשה קעו), וכדומה.

לגביו אלו נראה שהרמב"ן טוען שהם יימנו תמיד במצבה אחת, על אף שבלאוין ישנים מקרים בהם נמנים לחוד (כשענינים שונות).⁵⁷ נראה שגם הרמב"ם מסכים לעמדתו של הרמב"ן, שהרי גם הוא מונה את העשיין העטופין המוזכרים לעיל בקטגוריות עשה אחת. ניתן לתלוות זאת בכך שאין כל אפשרות להבחין בין כמה מצוות עשה אחת. קביעה (של חז"ל) של שוקים על כל ענף לחוד. במצבות עשה אין מלכות, ולכן טכנית לא ניתן להשתמש בקריטריון הזה לגביו מצוות עשה. אמן עדין علينا לשאול מודיעו התורה לא כתבת עשיין עטופין כאלו?

יתכן שאשר התורה רוצה לצוות על כמה מצוות עשה, ובידועה שאין בידינו אפשרות להבחין ביניהם דרך מלכות, היא כתבת אותן מראש בצורה נפרדת. שיקול טכני כזה אולי היה מסתבר אם היינו מבינים את לאוין שבכללות צורה 'חסכונית' לכתוב בחדא מחתא כמה איסורים בלתי קשורים זה לזה. אולם לדברינו לעיל, שישנו רובד רעיון משותף לכל הלאוין הללו, אז נראה שבדרך זו של כתיבת עשיין לא עטופין מנענת מאייתנו האפשרות להבחין בשורש משותף שישנו לכל מצוות העשה הללו.

⁵⁷ ראה בספר המצויה והמקרא לר' א"ץ רבינובי, בעמ' 16, שמצוין זהה.

פרק ה. שיטת הרמב"ן לעניין המלכות: היחס בין כלל לפרטים הכלולים בו

מבוא

האונטולוגיה (=תורת היש) היא תחום בפילוסופיה (במטפיזיקה) שעוסק ביישות ובמה שיש. ישן שתי גישות עקרוניות באונטולוגיה בדבר היחס בין כלל לבין הפרטים שככלולים בו. הגישה האחת גורסת שהפרטים הם הקיימים למציאות, והכלל הוא פיקציה נוכח מבחינה תיאורטיבית, שנועדה למין את האובייקטים הפרטניים לקבוצות. גישה שנייה גורסת, שהכלל גם הוא אובייקט מציאותי, והפרטים הם כעין איברים שלו. גישה שנייה זו נחלקה גם היא לשתי אפשרויות: 1. הכלל הוא האובייקט הבסיסי, והפרטים נגזרים ממנו, כעין איברים שלו. 2. הפרטנים הם האובייקטים הבסיסיים, והכללתם היא שיצרה את הכלל (אך גם הוא יש קיים).

נבחן, כדוגמה, את המושג 'עם', או 'לאום'. השאלה היא האם העם הוא אכן אובייקט שקיים למציאות, והאנשים שמרכיבים אותו הם איברים שלו, או שהוא הקבוצה שכוללת את כל הפרטים הללו מכנה עצמה 'עם', אולי זהה פיקציה תיאורטיבית שאינה מורה על אובייקט מציאותי. ברובד השני של הדיון ניתן לשאל: גם אם העם אכן קיים למציאות כאובייקט, האם הפרטנים הם אובייקטים נגזרים (ממנו), או שהוא העם הוא האובייקט הנazor (מהם). גישות שונות ביחס לשאלת זו יוליכו לתפיסות שונות ביחס בין אזרח למדינתו או עמו (פשיזם, ליברליזם וכדו').⁵⁸

פרק זה נציג כי התיחסויות שונות לשאלות אלו עומדות בסיס מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן.

ניסוח לוגי: הגדרה דרך ההיקף והתוכן

פנ' מסויים של דילמות אלו ניתן למצווד בחלוקת הלוגית המקובלת בין שתי צורות להגדיר קבוצה: הגדרה דרך ההיקף (=הגדרה אקסטנסיבית) ודרכ' התוכן

58 ראה בספר שתי עגלות וכדור פורה, בהארה 15 וסבירה.

(=אינטנסיבית).⁵⁹ לדוגמה, המושג 'מדינה דמוקרטית' ניתן להגדירה אינטנסיבית דרך המאפיינים של סוג המדינות הללו (שלטון נבחר, זכויות אזרח וכוכו), או אקסטנסיבית דרך רשימה מלאה של כל המדינות הקרויות 'דמוקרטיות' (ארה"ב, אנגליה, צרפת וכו').

ניתן לתלות את ההבחנה הלוגית זו בהבחנה האונטולוגית שהוצגה קודם לכן. אם המושג הכלול כשלעצמו אכן קיים, אזי הזרה הטבעית להגדיר אותו תהיה דרך היקף, ככלומר דרך מנית הפרטים הכלולים בו. לעומת זאת, אם המושג הכלול אכן קיים, אך טبعי יהיה לנסות ולהגדיר אותו ישירות דרך מאפייניו.

תלות זו נתמכת בעובדה שלא תמיד ניתן להגדיר את המושגים הכלולים באופן מפורש ו ישיר, ולכן ניתן לסביר שאולי הם כלל לא קיימים. כМОון שגישה זו אינה הכרחית, שכן יתכן שעל אף שאובייקט כלשהו קיים, לא ניתן להגדיר אותו באופן מפורש, ונctrיך להיעזר בהיקף שלו לצורך הגדרתו והבהרתנו.⁶⁰ שיקול זה אינו הכרחי גם לאייך גיסא, שכן גם אובייקט תיאורתי, כזה שאינו באמת קיים, אולי ניתן להגדירה דרך דרך מאפייניו.

שיקול הגיוני לטובת קיומם של יישים כולם

אם נחזר לדוגמה של 'עם', נוכל לשאול את אותה שאלה: האם 'עם' ישראלי הוא יישות קיימת, או שמא זהו תוארה של קבוצת כל הפרטים המכנים עצם יהודים. כאמור, העובדה שקשה מאד להגדיר את המושג הזה מהווה תמייה כלשהי לגישה ה'פרטית'. גם ההגדירה המתמטית (בן לאם יהודיה או שנתגייר כהלה) היא בעייתית, מכיוון שהיא מייצגת את מהות המושג אלא רק טכנית 'חישובית' לבחון את השתיכותו של פרט כלשהו אליו. מבחינה זו, הגדרה כזו באופן מהותי היא אקסטנסיבית ולא אינטנסיבית.

מאייך, קשה לקבל עדשה פרטית שכזו, שהרוי מודיע כל אותן פרטים מהווים את היקפו של המושג (או תחום תחולתו) קוראים לעצם 'יהודים'? אם האוסף

59 ראה למשל בספרו של הוגו ברגן, מבוא לתורת ההגיוון, ובהערה 23 בספר שתי עגלות וכדור פורה.

60 דוגמה בולטת לכך היא המושג 'aicots', שפידורוס גיבור ספרו של פירסיג זן ואמנות אחזקת האופנווע, מחפש לו הגדרה ללא הצלחה. ראה שם את מסקנותינו.

חלק ב': לאו שבכללות ומצוות 'העטופות'

של אותם פרטים עצם מהוות את הגדרתו היסודית של המושג 'יהודי', אזי אין כל דרך רצינלית להבין את הקשר בין כל אותם אנשים, ומדוע הם בחרו לעצם כינוי משותף. מדוע לא נצרך לקובץ אחת את הכסא שלידי עם העורב שעד כאן לפני שבוע, ביחד עם קרן המשמש שנכנסת כתעת מבעוד לדלתו של השכן שלי? הסיבה לכך היא שאין שום דבר משותף בין כל אלו, ולכן אין טעם לכלול אותם בקבוצת עצמים אחת, ובודאי לא להעניק להם שם משותף.⁶¹

ברור שהשתיוף הסמנטי מייצג גם שיתוף מהותי כלשהו, אם כי בהחלט קשה (ואולי כלל לא אפשרי) להגדירה. מן השיקול הזה עולה כי לא רק שהמושג הכלול קיים (לפחות במרקחה זה), אלא שבמובן ידוע דזוקה הוא המושג הבסיסי, והפרטים נגזרים ממנו. אין בכוננותנו לומר כי עצם קיומם כאובייקטיבים הוא משני (נגזר), אלא רק שקיומם כיהודים הוא משני, ככלומר שהוא נגזר מן המושג הכלול 'יהודوت', או 'עם יהודי'.

נמצא, אם כן, כי האובייקטיבים הפרטיים ודאי קיימים, ונראה שקיומם הוא בסיסי ולא נגזר ממשום מושג כולל יותר. לעומת זאת מסתבר מכך שהתארים של אותם אובייקטיבים ('יהודי', 'דמוקרטי' וכדומה) אכן נגזרים מן המושג הכלול שמכונן את אותו תואר ('יהודות', 'דמוקרטיה' וכדומה). עדין יש מקום להתלבט האם לאו דווקא מושג מופשט ישנו קיום שלעצמיו במובן כלשהו (בעולם אידיאות אפלטוני), או שהוא הוא בבחינת פיקציה תיאורטית נוחה גרידא.

התלבטות דומה ביחס למצאות⁶²

ניתן להתלבט בשאלות דומות ביחס למצאות התורה. לדוגמה, נתבונן בלאו שבכללות מן הסוג הראשון, לאו שלגביו ראיינו כי פסוק הציווי כתוב באופן היولي, וחוז"ל הם שלומדים ממשו כמה פרטיטים מעשיים. כאן מסת婢ר שהציווי הוא הרעיון ההיولي עצמו, והפרטים הם מיימוש שלו במובן כלשהו. ככלומר הם נגזרים ממשו. לעומת זאת, כאשר מדובר בעטופיו' התורה עצמה מפרטת את הפרטיטים הנגזרים,

61 ראה על כך תיאור מרתק של הסופר הארגנטינאי בורחס, באינטראקציית הספרותי בספר שתי עגלות וכדור פורה.

62 הבדיקות כאלה נדונות ביותר ביותר פירוט במאמרנו לשורש יא. ראה גם מאמרו של מ. אברהם, מצוות וחקיקי מצוות - על מהותם הפילוסופית של מושגים בהלכה, אקדמיה כה, אלול תשס"ח, עמ' 160.

השורש התשייעי

וכעת ניתן להתבלט האם אוסף הפרטים הללו מהוות הגדרה דרך הhippie לרענון הכללי, ובעצם הczywioi הוא הרענון ולא הפרטים, או אולי czywioi הוא על אוסף הפרטים, והרענון בהקשר זה אינו אלא 'פיקציה' תיאורטיבית, כלומר לא קיימת במובן ההלכתי. וזה טעם דקרה, או מוטיבציה הלכתית, אולם הוא לא בעל מעמד בהלכה עצמה.

ניתול, כדוגמה, את האיסור לאכול את הפסק נא או מבושל, שהוא מן העטופין. אלו שני פרטים (נא ומבושל) שהרענון הכללי שמאחוריהם הוא איסור על אכילת הפסק לא צלי. ראיינו מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בהקשר זה, האם כשאוכל נא או מבושל לוקה על כך שזה לא צלי (=הרענון הכללי), שזו הבנת הרמב"ם, או על אכילתנו נא או מבושל (=על הפרטים), שזו הבנת הרמב"ן. הרמב"ן טוען שלוקה על הפרטים, כלומר יכול ללקות שתיים, מכיוון שהמלךות הן על אכילת נא ועל אכילת מבושל, ולא על אכילתנו שאינו צלי. הרמב"ם, לעומת זאת, גורס שלulos מצד נא או מבושל לא אחת. לשיטתו המלכות הן על hallo הכלל ולא על הפרטים.

נראה, אם כן, שהרמב"ם סובר שהעטופין מן הסוג הזה מייצגים הגדרה דרך הhippie לרענון הכללי, ולכן הפירות אינם בעלי משמעות ההלכתית. מסיבה זו לוקים על hallo הכלל, כלומר על כך שאכל לא צלי. ואילו הרמב"ן סובר שני הפרטים עומדים לעצםם, והרענון הכללי אינו יותר מאשר הפשטה גרידא. אין דבר כזה לא צלי. זהו שם כולל לקבוצה של מוצבים, כמו 'נא', או 'מבושל' וכדו', אך אין לו קיום לעצמו. לא צלי הוא הכללה פיקטיבית (מבחינה אונטולוגית) ולא מוצב קיים מצד עצמו.

השלכה לגבי מלכות בשיטת הרמב"ן

הרמב"ן, כאמור, טוען שכשר הפרטים הם מיותרים, הפירות בא למדנים שלוקים על כל פרט (סוג 3 לדבריו של הרמב"ן). רק לשיטתו יתכן לומר שפרטים יהיו מיותרים, שכן הוא סובר שהכל דין לו כל משמעות כשלעצמם. כאשר בתורה נאמר איסור כולל, פירושו הוא אוסף הפרטים הנכללים בו, וממילא אין כל טעם לפרטים. על כורחנו, פירוטם (המיותר לכארה) בא ללמד משהו. ומכאן אנו לומדים שלוקים על כל אחד מהם.

לעומת זאת, לפי הרמב"ם כאשר נאמר כלל כלשהו הכוונה לאיסור כולל, ולכן

חלק ב' : לאו שבכללות ומצוות 'העטופות'

הווספת פרטים אינה מיותרת. הפרטים נועדו להבהיר את האיסור הכלול, אלא אם כן חז"ל גילו לנו שלוקים על הפרטים עצםם כל אחד לחוד. במקרה כזה, טוען הרמב"ם, הפרטיהם הם בעלי מעמד עצמאי, ולא רק כambahiri הכלל. אולי זו גם הסיבה שלפי הרמב"ין פירות שזכה גורם לכך שלוקים עליהם אך לא מוננים אותם, שהרי סוף סוף באופן מהותי אין כאן יותר מאשר חזרה על העיקרונות הכלולים. לפי הרמב"ם, לעומת זאת, כאשר חז"ל אומרם שלוקים על כל פרט, ברור שישנה כאן תוספת מעבר לציווי שבעיקרונו הכלול. לכן ניתן להסביר מהמדובר שמתחיכבים על כל פרט, שיש גם למנות כל אחד מהפרטים לחוד במנין המצוות. חשוב להזכיר שגם לפי הרמב"ין במצב בו אין חזרה של הפרטים על הכלל, מכיוון שהכלל לא נאמר בתורה להדייה (סוג 2 בדבריו), lokim על העטופין רק אחת. מסתבר שבמקרה זה התורה חידשה שלוקים רק על הכלל ולא על הפרטים. נראה מדובר של הרמב"ין שזהו היוצא דופן, ככלומר כאן מצוי חידוש התורה, שעל אף שהאיסור הכלול הוא אוסף הפרטים, מכיוון שהتورה כתבה אותם באופן עטוף, ולא רמזה על ידי חזרה בהכללה שכונתה להלכות על כל אחד, הרי lokim רק פעמי אחת, על הכלל בלבד.

קשר לשיטות הכלליות של הרמב"ם והרמב"ן

בהקדמת הספר עמדנו על כך שהרמב"ם דוגל באופן עקבי בשיטה 'רציאונליסטית', לפיה הלומד יכול לעשות הכללות, ויש להן מעמד ממשי במבנה התורני. הוא אף כופה את הכללות שלו על הנתונים ההלכתיים (זהו ביטוי לרציאונליזם של השיטה), גם במקומות שנראה כי יש סתירה בין הדברים. הרמב"ן, לעומתו, דוגל בשיטה 'אמפיריציסטית', לפיה יש לכלת מן הפרטים אל הכלל, ובוודאי לא לכפות הכללה שכילת אפריוורית על הנתונים ההלכתיים בשטח (=כלומר במקורות ההלכה).

הרמב"ם הולך גם כאן לשיטתו, ומכוון שככל הפרטים מריםם על לאו הכלל, הוא מסיק שישוד האיסור הוא הלאו הכלול ולא הפרטים, ולכן העברינו לוכה רק על הלאו הכלול. הרמב"ן, לעומתו, סובב שהפרטים הם המרכיבים את הכלל, ורק הם קיימים, ולכן lokim עליהם. הכלל אינו אלא הכללה שבאה לאחר מעשה (כפי שסבירה הדרך האמפיריציסטית).

פרק ו. סיכום

ראינו שהרמב"ם ממיין את הלאוין הכלולים השונים לשלווש מחלקות, ותולه את שאלת המניין בשאלת המלכות, וזאת לשיטתו בחילק הראשון של השורש. ביארנו את הקשר בין שני סוגי הלאוין שנמננים אחד, שלulos יש ציווי אחד עקרוני שמנמו נגזרים פרטיטים, אלא שיש שני אופני יחס בין האיסורים הפרטיטים לאיסור הכללי: התפרטות או הסתעפות. כאשר הפרטיטים נראים כבלתי קשורים ביניהם, נראה מדבר בכלל עקרוני - היولي, שהפרטיטים הם ביתויים אקרואים שלו. כאשר האיסור הכללי הוא קונקרטי יותר, יתפרטו ממנו איסורים פרטיטים שייחסם אליו קרוב וצמוד, העבירה נverbת על הפרט והכלל ייחדיו.

הרמב"ן לעומת זאת מנטק בין שאלת המניין, וקובע את המלכות על פי היותו של הפסוק. זאת לשיטתו גם בחילק הראשון, שלא תיתכן חזרה בתורה ללא תועלת מעשית. בשאלת המניין טוען הרמב"ן שיש להבחן אם ישנו שורש משותף למצאות השונות, או שאין בכך אלא איחוד טכני בפסוק המזהיר.

העמדנו את המחלוקת בשאלת ההסתכלות על הפרטיטים וייחסם אל הכלל, האם הכלל הוא איחוד של הפרטיטים, ואז נכון יותר למצוא את המאפיינים שלהם, ובמידה שאין קירבה מהותית ביניהם יש להתייחס אליהם כנפרדים (גישת הרמב"ן), או שהכלל הוא המושג המהותי והפרטיטים נוצרים מתוכו, ואם כך נקודת המוצא תהיה בדרך כלל שמדובר אכן באיסור יסודי אחד (גישת הרמב"ם).

נספח: היחס בין שני חלקי השורש

מבוא

בפתחת המאמרים על שורשנו, הבאנו את קושיות רבי דניאל היבלי והריפ"פ, שני הטענות שבשני חלקי השורש סותרים זה את זה, שהרי העיקרון הראשון קובע שהמנין אינו מתחשב בציויוים אלא בתכני המצוות, ואילו העיקרון השני קובע את ההיפך, שדווקא הציוי הוא העומד למנין, ולכך איסורים שונים הכלולים בפסוק אחד נמנים רק פעם אחת. והנה, לא זו בלבד שהרמב"ם קבע את שני הטענות הסותרים הללו, אלא שהוא אף חיבר אותם לכל שורש אחד.

למנין נדרשים שני התנאים

הרמב"ם פותח את דבריו כאן ואומר, שהחלק הזה אינו אלא הסתייגות לכל שנקבע בשורש, שעל מנת המצוות להתייחס לתכנים בהם אנו מצוים (פעולות, דעתות וכו') ולא לפוסקים המצוים עליהם. כתע הוא מגביל את העיקרון הזה ואומר :

כי זה שאמרנו שהוא ראוי שיימנו העניינים המצויה בהם והמושחר מהם הוא בתנאי שהיא בעין המוזחר ממנו לאו ביחוד בכל עניין ועניין או ראייה יאמרו אותה המעתקים שהוא הבדיל העניין קצטו מקצתו וחיבב האזהרה לכל עניין מהם. אמנם כשייה לאו אחד כולל עניינים רבים הנה אז יימנה הלאו והוא לבודו. לא כל עניין ועניין מן העניינים שיכלול אותם הלאו והוא. וזה הוא לאו שבככלות שאין לוין עליו כמו שנבאר עתה. הרמב"ם אומר שאמנם אנו מוניכם כל תוכן בפני עצמו ולא כל ציווי, אך זה רק אם ישנו ציווי נפרד לכל תוכן שכזה. ככלומר, תוכן מסוים יימנה כמצווה אך ורק אם יש פסוק שמזכה עליו.

על רקע זה מادر מזר לראות את קושיות המפרשים הנ"ל. הרמב"ם כלל את החלק הזה כאן דווקא מתוך שהוא היה מודע היטב לסתירה זו, וכלל לא ראה בה סתירה. החלק השני מוצג אצלם כהסתיגות לעיקרון שבחלק הראשון : מה

השורש התשייעי

שנמננה במנין המצוות אינו הציוויים אלא התכנים. אולם יש תנאי נוסף שמצווה צריכה לקיים כדי להימנות, והוא שלכל תוכן נפרד יהיה גם ציווי בפני עצמו. המשקנה משני חלקו השורש היא שכל מצווה שנכללת במנין המצוות צריכה גם תוכן עצמאי וגם ציווי, ואף אחד משני אלו לחוד אינו מספיק. אם כן, אין כל סטירה בין שני חלקו השורש, אלא הם מוחווים ביחד עיקרונו כולל אחד.

נוסיף, שהעיקרונו הכלול הזה מתלכד היטב עם מה שראינו בחלק א' בדברי הרמח"ל, שבכל מצווה או עבירה יש שני רכיבים: הציווי והפגם. אם כן, כדי שהיא בה ציווי, דרוש פסוק שיצווה עליה, וכדי שהיא בה תוכן, היא צריכה להיות מובחנת בתוכנה מציוויים אחרים במנין המצוות.

הדברים גם עולים בקנה אחד עם מה שראינו במאמרנו לשורש השני. שם עמדנו על המשקנה מן הדברים הללו, שכאשר חסר אחד מן הרכיבים (הציווי או המהות), זו אינה מצווה דאורייתא לדעת הרמב"ם, אלא מצווה מדברי סופרים (ראינו זאת לגבי הלמ"מ - שהסבירו שיש בה ציווי אך לא מהות, וגם לגבי ההלכות הנלמדות מדרשות יוצרות - שהסבירו שיש בהן מהות אך לא ציווי. ראה שם גם השלכות הלכתיות של הבדיקה הזו, לעניין דין ספיקות ועוד).

קשר חיובי בין שני חלקו השורש

בחלק ב' (פרק ג') הסבכנו שכאשר התורה כוללת איסורים שונים בפסוק אחד, היא מורה לנו שיש תוכן אחד בשורש כל האיסורים. ביארנו שאיסור אכילה על הדם הוא איסור אחד: לא לאכול במצב נפשי שאינו מתאים לאכילה. הפעולות המעשיות שנאסרו הן ביטויים שונים של אותו מצב נפשי שנאסר. בלאו שבכללות הרגיל הענפים אינם איסורים בעלי תוכן שונה, אלא ביטויים מעשיים שונים של אותו תוכן מופשט.

לכן כאשר הרמב"ם קובע שאין למנות אותם כל אחד בנפרד, זו אינה אלא המשכה של העיקרונו שנקבע בחלקו הראשון של השורש. לא רק פסוקים שמוראים על אותו תוכן אין מונחים, אלא גם תכנים לכוארה שונים אין מונחים, מכיוון שהיותם נגזרים מאותו פסוק מצביעה על כך שיש להם שורש תוכני מסוות. אם כן, אין כל הכרח לוותר על התפיסה אותה מציג הרמב"ם בתחילת דבריו בשורש זהה, לפיה מניין

חלק ב' : לאו שבככלות ומצוות 'העטופות'

המצוות משקף אך ורק את התכנים ולא את הציוניים.
אנו מגיעים כעת למסקנה שחלק זה של השורש ברמב"ם הוא לא רק מתאים
לחלק הראשון, אלא הוא ממש המשך וחידוד העיקרונות שבחלק הראשון, הקובלע
שרק המהוות התוכניות היא הקובעת לעניין מניין המצוות. אנו מונימ רתק תכנים
שוניים, אלא שכשתכנים השוניים מופיעים באותו פסוק זהה אינדייקציה לכך
שייש ביניהם משהו מסווג (ולא כמה תכנים שוניים), ולכן גם משיקולי תוכן אין
אפשרות למנות את האיסורים הללו בנפרד.