

# השורש העשירי:

## שאין ראוי למנות ההקדמות אשר הם לתכלית אחת מן התכליות

פעמים יבאו צוויים בתורה, אין אותם הצוויים הם המצוה אבל הם הקדמות לעשיית המצוה, כאילו הוא מספר איך ראוי שתיעשה המצוה ההיא. דמיון זה אמרו (ס"פ אמור) ולקחת סלת וכו', כי הוא אינו ראוי שיימנה לקיחת הסלת מצוה ועשייתו לחם מצוה. אבל הנמנה (מ"ע כז) אמנם הוא אמרו (תרומה כה) ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד. הנה המצוה אמנם היא היות לחם תמיד לפני י"י, ואחר כך ספר איך יהיה זה הלחם וממה זה יהיה ואמר שהוא יהיה מסולת ויהיה שתים עשרה חלות. ועל הדרך הזה בעצמו אין ראוי שיימנה אמרו (ר"פ תצוה) ויקחו אליך שמן זית זך, אבל יימנה (מ"ע כה) אמרו (שם) להעלות נר תמיד, וזה הוא הטבת הנרות כמו שהתבאר בתמיד (ספ"ג ובפיה"מ). ועל זה הדרך בעצמו לא יימנה אמרו (ר"פ תשא) קח לך סמים אבל יימנה (מ"ע כח) הקטרת הקטורת בכל יום כמו שבא בו הכתוב (ס"פ תצוה) בבקר בבקר בהטיבו את הנרות יקטירנה ובהעלות אהרן את הנרות וכו'. וזו היא המצוה המנויה. ואמרו קח לך סמים הקדמה בצווי שהוא לבאר איך תיעשה המצוה הזאת והקטורת הזאת מאי זה דבר תהיה. וכן קח לך בשמים ראש (ר"פ תשא) לא יימנה, ואמנם יימנה (מ"ע לה) הצווי שצונו שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר. ועל הדרך הזה הקש כל מה שדומה לו עד שלא יתרבה אצלך מה שאין ראוי לרבותו. וזאת כוונתנו בשורש הזה. והוא דבר מבואר. ואמנם זכרנוהו ועוררנו עליו בעבור כי כבר טעו בו רבים גם כן ומנו קצת הקדמות המצוות עם המצוה עצמה בשתי מצות כמו שיתבאר למי שיבין מנין הפרשיות שזכר רב שמעון קיירא ז"ל הוא וכל מי שנמשך אחריו מזוכרי הפרשיות במנינם.

## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

### תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. טיעונו של הרמב"ם

מהלך דברי הרמב"ם

סיבת הדיון: מהן הפרשיות?

האם קיימת מחלוקת באשר לשורש זה?

הערה ראשונית על ההנמקה

קיומים בלי ציוויים

בחזרה לדילמה על משמעותם של הכשרי מצוה

ג. הכשר מצוה: מקורות ושיקולים כלליים

מבוא

שלוחי מצוה

דחיית שבת במכשירי מילה

דחיית שבת במכשירי קרבן

דחיית שבת - סיכום

פטור מגלות

חובת ההכנה למצוה: קרבן פסח ותענית יום כיפור

פסול מחשבה בעת חיתוי הגחלים

הדלקת נרות חנוכה וכבוד אב ואם

חידוד חידושו של בעל תרומת הדשן

ד. שיטת הרמב"ם בהבנת הכשר מצוה

מבוא

שמן המשחה והקטורת

קשיים בהבנת שיטת הרמב"ם

הפתרון: הכשר מצוה כמצב ביניים - חצי מצוה

המצוות כערכים: טעמא דקרא מזווית אחרת

הכשרי מצוה שמופיעים בתורה

סיכום: בחזרה לחידושו השני של תרומת הדשן

ה. הכשר מצוה מסוג שלישי: מצוות שהן הכשר

מבוא

לבישת בגדי כהונה

- הכשר מצוה מסוג שלישי  
ביאור החובה ללבוש בגדים  
סיכום : שלושה סוגי הכשר מצוה  
ו. היפוך היחס בין אמצעי ומטרה : חפצא וגברא  
מבוא  
ליל פסח ויציאת מצרים  
מצוות פעולה ותוצאה  
חפצא מול גברא  
דוגמאות נוספות : סייגים ואמצעים  
היפוך הסייג מאמצעי למטרה  
חלוקה מקבילה בין סוגים שונים של הכשר מצוה  
בחירה ומצוה כחילוף של תכלית וסיבה  
מחלוקת הרמב"ם ובעל עבודת הקודש  
ז. שתי הערות לוגיות  
מבוא  
1. לוגיקה ומהות  
2. מצבי ביניים : לוגיקה לא דיכוטומית  
ח. סיכום  
נספח : מהן הפרשיות'  
מבוא  
מהן הפרשיות  
פירושים שונים למונח פרשיות  
שיטת הרמב"ם והרמב"ן וסיעתם  
טיבן של הפרשיות : עשין או לאוין  
מקור למושג פרשיות

## פרק א. הקדמה

על פי חלוקתנו בהקדמת הספר, השורש העשירי שייך לקטגוריה הרביעית של השורשים, אשר מכילה כללים הנוגעים לאופי המצוות כציוויים. במאמרינו לשורשים החמישי והשמיני עמדנו על היחס בין ציווי לבין סוגים אחרים של פסוקים. הבחנו שם בין הספירה הנורמטיבית (הלכתית, או מוסרית) לבין הספירה העובדתית, והסברנו שהשורשים מהקטגוריה הזו עוסקים בהבחנה בין שתי הספירות הללו.

בשורש זה קובע הרמב"ם עיקרון, לפיו אין למנות הקדמות אשר הן לצורך תכלית כלשהי, כלומר 'הכשר מצוה'. בפשטות, ההקדמות לא נמנות מפני שהן אינן מצוות, ואם כן, פסוקים אלו אינם נמנים מפני שאינם שייכים לספירה הנורמטיבית. קביעה זו פשוטה לכאורה, והיינו מצפים שתהיה מוסכמת, אך למרות זאת, אנו נראה כי ישנן כאן מחלוקות מהותיות באשר לתכליתן ומהותן של מצוות התורה, ובסוגיית מעמדם של הכשרי מצוה וסייגים למצוות. ביסוד הדברים מונחת תפיסה של הכשר מצוה כמעשה שמצוי בתווך בין מצוה לבין דבר רשות.

לאחר שננתח בפרק ב את מהלך דברי הרמב"ם, נברר בפרק ג אלו סוגיות הלכתיות עוסקות בהכשר מצוה ומה ניתן ללמוד מהן על מעמדן. בפרק ד נחלק בדעת הרמב"ם בין הכשר מצוה שהתורה מצווה עליו להכשר מצוה שמאולץ מכורח המציאות, ובפרק ה נראה סוג שלישי של הכשר מצוה, שיש לו ערך עצמי והוא אף נמנה במניין המצוות. פרק ו יבחן את היחס הבסיסי בין אמצעי לתכלית, שלעיתים במהותו הוא הפוך מכפי שנראה במבט ראשון, ופרק ז יסיים בשתי הערות לוגיות על המהלך. נושא שעולה כבדרך אגב בשורש זה הוא עניין ה'פרשיות', המוצג כקטגוריה עצמאית אצל מוני המצוות ההולכים בעקבות ה"ג. זהו נושא עמום ומעורפל, ובנספח שבסוף המאמר נדון בו ובמה שהוא מייצג.

## פרק ב. טיעונו של הרמב"ם

### מהלך דברי הרמב"ם

הרמב"ם פותח את דבריו בהגדרת המושג 'הקדמות':

פעמים יבאו צוויים בתורה, אין אותם הצוויים הם המצוה אבל הם הקדמות לעשיית המצוה, כאילו הוא מספר איך ראוי שתיעשה המצוה ההיא.

בעצם מדובר במונח ההלכתי המוכר יותר בשם 'מכשירי מצוה'. בשורש זה טוען הרמב"ם שמכשירי מצוה אינם נכללים במניין המצוות, וכעת הוא מביא דוגמה מלחם הפנים:

דמיון זה אמרו (ס"פ אמור) ולקחת סלת וכו'. כי הוא אינו ראוי שיימנה לקיחת הסלת מצוה ועשייתו לחם מצוה. אבל הנמנה (מ"ע כז) אמנם הוא אמרו (תרומה כה) ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד. הנה המצוה אמנם היא היות לחם תמיד לפני י"י ואחר כך ספר איך יהיה זה הלחם וממה זה יהיה ואמר שהוא יהיה מסולת ויהיה שתיים עשרה חלות.

התורה מצווה אותנו לקחת סולת לאפיית לחם הפנים, ולאחר מכן יש לאפות את הלחם, וגם זה רק חלק מההכנות למצוה ולא חלק מהמצוה עצמה, שהיא להניח את לחם הפנים על השולחן ושיהיה שם תמיד. יתר הפעולות הן הכנות למצוה, ולכן אין למנותן.

כעת הוא עובר לתאר כמה דוגמאות נוספות:

ועל הדרך הזה בעצמו אין ראוי שיימנה אמרו (ר"פ תצוה) ויקחו אליך שמן זית זך, אבל יימנה (מ"ע כה) אמרו (שם) להעלות נר תמיד, וזה הוא הטבת הנרות כמו שהתבאר בתמיד (ספ"ג ובפיה"מ). ועל זה הדרך בעצמו לא יימנה אמרו (ר"פ תשא) קח לך סמים אבל יימנה (מ"ע כח) הקטרת הקטורת בכל יום כמו שבא בו הכתוב (ס"פ תצוה) בבקר בבקר בהטיבו את הנרות יקטירנה ובהעלות אהרן את הנרות וכו'. וזו היא המצוה המנויה. ואמרו קח לך סמים הקדמה בצווי שהוא לבאר איך תיעשה המצוה הזאת והקטורת הזאת מאי זה דבר תהיה. וכן קח לך בשמים

ראש (ר"פ תשא) לא יימנה, ואמנם יימנה (מ"ע לה) הצווי שצונו שנמשח  
כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר.  
ומכאן הוא עובר למסקנה הכללית:  
ועל הדרך הזה הקש כל מה שדומה לו עד שלא יתרבה אצלך מה שאין  
ראוי לרבותו. וזאת כוונתנו בשורש הזה. והוא דבר מבואר.

### סיבת הדיון: מהן הפרשיות?

מיד לאחר מכן הוא מסביר, אם אכן העיקרון הזה הוא "דבר מבואר", מדוע בכל  
זאת הוא מצא לנכון להתייחס אליו:

ואמנם זכרנוהו ועוררנו עליו בעבור כי כבר טעו בו רבים גם כן ומנו קצת  
הקדמות המצוות עם המצוה עצמה בשתי מצות כמו שיתבאר למי שיבין  
מנין הפרשיות שזכר רב שמעון קיירא ז"ל הוא וכל מי שנמשך אחריו  
מזוכרי הפרשיות במנינם.

אם כן, המניע לעריכת הדיון הוא שיטתו של בה"ג,<sup>1</sup> אשר מונה לעיתים מכשירי  
מצוה כמצוות עצמאיות, בנוסף למצוות התכלית שנמנו אצלו לחוד.  
הדוגמאות שהוא מביא הן ה'פרשיות'. כפי שנראה בהמשך דברינו, אצל מוני  
המצוות הקדמונים המצוות היו מחולקות בדרך כלל לשלוש קטגוריות, ולא  
לשתיים בלבד: עשין, לאוין ופרשיות. מאז הרמב"ם והלאה התקבלה החלוקה  
לשני סוגים בלבד (עשין ולאויין), וקטגוריית הפרשיות נזנחה לגמרי, עד שכיום  
אפילו המונח 'פרשיות' עצמו אינו ברור ומשמעותו שנויה במחלוקת בין המפרשים.  
בשורשנו מבסס הרמב"ם את שיטתו זו, כאשר הוא טוען שעצם מניית הפרשיות  
מורה על טעות בעיקרון של השורש הזה. טעות זו הביאה אותו להקדיש שורש  
מיוחד לעניין פשוט זה, שכן יש לה השלכה חשובה על מניין המצוות (השמטת

---

1 באופן יוצא דופן וחריג, הרמב"ם מזהה כאן את בה"ג בשמו, ר' שמעון קיירא (=מקהיר). כידוע,  
הראשונים חלוקים באשר לזהותו של בה"ג, ויש מהם שמוזהים אותו עם ר' יהודאי גאון. ישנה בזה  
מחלוקת גם בין החוקרים, ועיין למשל בהקדמת הלכות גדולות, מהדורת מכון ירושלים.  
השאלה המעניינת בהקשר זה היא מדוע הרמב"ם בוחר דווקא כאן להזכיר את בה"ג בשמו, בעוד  
שישנן כמה וכמה התייחסויות אליו גם בשורשים הקודמים, ושם הוא אינו מוזכר אפילו בשם  
ספרו, מלבד בהקדמת הרמב"ם לספר המצוות ובשורשים ז וי"ד (שם מוזכר שם הספר), זאת על  
אף שכמבואר בהקדמה הנ"ל, כל כולם אינם אלא לצורך ויכוח עם ההולכים בדרכו של בה"ג.

מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

קטגוריה שלימה של מצוות). אחרי שנעסוק בשאלה מהן בכלל אותן 'פרשיות', ננסה להבין גם את טענתו זו. ראה בנספח למאמר זה.

### **האם קיימת מחלוקת באשר לשורש זה?**

נעיר כי הרמב"ן מסכים גם הוא לעיקרון שבשורש זה, ולהבנתו גם בה"ג עצמו מסכים לכך. הרמב"ן מגן על בה"ג כנגד טענות הרמב"ם, ומסביר שהרמב"ם לא הבין אותו נכון, כפי שיפורט להלן. ריפ"פ כותב שכנראה גם רס"ג מסכים לשורש הזה, כמו כל שאר הראשונים.

על אף ההסכמה הגורפת שקיימת בין הראשונים לגבי שורש זה, אנו נראה כי לא לגמרי ברור שכל הראשונים הבינו את העיקרון שבשורש הזה באותה צורה. כפי שנראה כבר בסעיף הבא, ישנן לפחות שתי אפשרויות להבין את אי המניה של הכשרי מצוה.

### **הערה ראשונית על ההנמקה**

הרמב"ם טוען שזהו עיקרון פשוט ומובן מאליו, ואינו טורח כלל לנמק אותו. הנימוקים שהרמב"ם יכול היה להעלות כאן הם מגוונים, בדומה לנימוקים שהוא מעלה בשורשים אחרים: המניין הכולל - מספר המצוות אמור להתרבות לאלפים אם יימנו כל פרטי הכנת המצוות (בדומה לטענתו בשלושת השורשים הראשונים), שיקולי מיון וסיווג - אין למנות את הפרטים מחמת שהם פרטים במצוה אחרת שכבר מנוייה (בדומה לטענתו בשורשים ז, יא, יב), ושיקולי הגדרה - שאלו כלל אינן מצוות (בדומה לשורש ה ושורש ח).

מפשטות לשונו של הרמב"ם עולה שכוונתו היא להנמקה האחרונה. בתחילת דבריו הוא כותב:

פעמים יבאו צוויים בתורה, אין אותם הצוויים הם המצוה אבל הם הקדמות לעשיית המצוה.

כאן נראה שההקדמות כלל אינן מצוות, ולכן אינן נמנות. זה אינו שיקול של כפילות או מיון, אלא מעצם הגדרתן כמכשירים. אמנם בסוף דבריו הוא כותב בנוסח מעט שונה:

ואמנם זכרנוהו ועוררנו עליו בעבור כי כבר טעו בו רבים גם כן ומנו קצת הקדמות המצוות עם המצוה עצמה בשתי מצות.

כאן נראה שהבעיה היא לא רק עצם המנייה ("ומנו קצת הקדמות המצוות"), אלא גם העובדה שההקדמות הללו נמנו בנוסף למצוה עצמה ("עם המצוה עצמה בשתי מצות"). מכל האמור עד כאן נראה שניתן להבין את טענות הרמב"ם כנגד בה"ג, ובעצם את משמעות השורש, בשתי צורות שונות: 1. אין ראוי למנות את ההקדמות כי הן אינן מצוות. 2. גם אם לדעתו יש למנות אותן (כלומר שהן כן בגדר מצוות), היה עליו לכלול אותן במצוה עצמה (לדוגמה, לכלול את הכנת הסולת ואפיית הלחם במצוות לחם הפנים).

שתי הטענות הללו מניחות תפיסות שונות של מכשירי המצוה, ומתוך כך גם משמעויות עקרוניות שונות לשורש הזה. לפי הטענה הראשונה, מכשירי מצוה כלל אינם מצוות, ולכן העיקרון הקובע את אי המנייה שלהם שייך לשורשי הקטגוריה הרביעית. לעומת זאת, לפי הטענה השנייה אלו הן מצוות, אך עליהן להיכלל כפרטים במצוות מנויות אחרות. לפי זה, העיקרון שקובע את אי המנייה שלהם שייך לשורשי הקטגוריה החמישית (עקרונות המיון והסיווג). יתכן שהרמב"ם מתכוין לטעון כנגד בה"ג את שתי הטענות, אבל מבחינת דעתו שלו הדבר אינו אפשרי. או שלדעתו ההקדמות אינן מצוה, או שהן פרטים במצוה שלקראתה הן מכינות.

כלפי הטענה/הפרשנות השנייה עולה הקושי הבא: כיצד בכלל ניתן להתייחס למכשירי מצוה כמצוות? הרי אין לנו ציווי על כך, ונראה שאלו אינם אלא מעשים שמחויבים טכנית להיעשות לצורך קיום המצוה. בהמשך נבחין בין הכשרים שהתורה מתייחסת אליהם להכשרים שהם תוצאה של אילוץ מעשי.

### קיומים בלי ציוויים

נקדים לדברינו בירור ראשוני אודות הקשר בין ציווי לבין קיום. האם אכן רק מעשים שנצטוו עליהם יש בהם משום קיום מצוה? לכאורה כן, אך במבט שני הדבר אינו כה פשוט.

בשניים ממאמרי מידה טובה (פרשיות תולדות, וישב, תשסז), עמדנו על מצבים בהם ישנו קיום בלא ציווי. הדוגמה המפורסמת ביותר היא מצוות עשה שהזמן



### מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

גרמא לנשים. מקובל בפוסקים שעל אף שנשים לא נצטוו במצוות אלו הן יכולות לקיים אותן, אמנם נחלקו הדעות האם הן יכולות לברך עליהן ברכת המצוות. יש לכך גם ביטויים הלכתיים ביחס לדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ביחס לדין עשה דוחה לא תעשה (כלומר שגם אשה שרוצה לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא, יכולה לעבור על לאו בעשותה זאת, והיא נפטרת מעשה אחר שמוטל עליה לאחר שהחלה במצוה זו) ועוד.

דוגמה נוספת היא חידושו של הגר"ח,<sup>2</sup> שכשהאבות התפללו לקב"ה היה שם 'חפצא של תפילה'. כלומר היה שם קיום של מצוות תפילה, על אף שלא היה כל ציווי על כך. כך גם לגבי יבום ע"י קטן, שאמנם אינו מצוה אבל יתכן שלמעשהו יש משמעות הלכתית.<sup>3</sup> חידוש נוסף של הגר"ח הוא באכילת קטן מקרבן פסח, שהוא מבחין בין יציאה ידי חובה, שאינה שייכת בקטן, לבין קיום מצוה ללא חובה.<sup>4</sup>

### בחזרה לדילמה על משמעותם של הכשרי מצוה

ראינו שגם אם אין ציווי, אין הכרח להסיק מכאן שאין במעשה משום קיום מצוה. אם כן, לפחות מבחינה מושגית אין מניעה לראות את הכשר המצוה כסוג של מעשה שיש בו קיום מצוה, גם אם אין לנו ציווי על כך.

הדברים אמורים ביתר שאת כלפי אותם מקומות בהם התורה אכן מצווה על הכשר המצוה, ובשורש זה הרמב"ם עוסק רק בדוגמאות אלו, שהרי אם אין בתורה ציווי, ברור שאין למנות את המעשה במניין המצוות. כל הדיון של הרמב"ם כאן הוא על המקרים שהתורה מצווה אותנו על הכשר המצוה, כמו "ולקחת סולת" וכדו'. בדוגמאות אלו היה אולי מקום לומר שמכיון שיש בתורה ציווי על הכשר המצוה יש יותר מקום לראות אותנו כמעשה מצוה ואז עולה שאלת המנייה שלו. אמנם, הערנו לעיל שמלשון הרמב"ם משמע שאלו כלל אינם ציוויים, וראה בזה עוד להלן.

הבחנה זו מזקיקה אותנו להיכנס לבירור מקדים אודות משמעותם של מכשרי מצוה בכלל, שכן כפי שראינו כעת, התפיסות בסוגיה זו הן שעומדות בבסיס שתי

<sup>2</sup> חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, הל' תפילה פ"ד ה"א.

<sup>3</sup> ראה מקורות במאמרינו הנ"ל.

<sup>4</sup> ראה חידושי רבנו חיים הלוי, הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ז.

הטענות שהעלה הרמב"ם: מחד, מכשירי מצוה כלל אינם מעשי מצוה, ובנוסף גם אם הם מעשי מצוה אין למנותם בגלל כפילות.

### **פרק ג. הכשר מצוה: מקורות ושיקולים כלליים**

#### **מבוא**

'הכשר מצוה' הוא מעשה שמאפשר את קיום המצוה, אולם לכאורה לו עצמו אין כל מעמד הלכתי. לדוגמה, קניית לולב ואתרוג, אפיית לחם הפנים, כתיבת ועשיית תפילין, חימום מים למילה, קצירת החיטים למצה, או בישול אוכל להורים. כל אלו הם מעשים שלפעמים צריך לעשותם, ופעמים רבות בלעדיהם כלל לא ניתן לקיים את המצוה, אולם אין כל ציווי ישיר על כך. ניתן לומר שזהו מעשה שנובע רק מאילוץ טכני (שבלי זה לא נוכל מבחינה טכנית לקיים את המצוה), ולא כתוצאה של ציווי, לכן אין בו קיום של מצוה כלשהי.

גם בדוגמאות אותן הביא הרמב"ם בשורשנו, שבהן התורה עצמה נראית כ'מצווה' אותנו על הכשרי מצוות, הנחתו הפשוטה היא שאלו רק הגדרות כיצד עלינו לעשות את המצוה, ולא ציוויים. מסיבה זו הוא מסיק שאין לכלול אותם במניין המצוות, שכן אין כאן מצוות. אמנם די ברור שיש בעשיית מעשים אלו ערך תורני-רוחני (ועל כך התחדשו מושגים כמו 'שכר הליכה' וכדו'), אולם התפיסה המקובלת היא שאין בעשייתם משום קיום מצוה במשמעות ההלכתית-פורמלית של הדבר. מסיבה זו נראה שהשורש הנוכחי שייך לקטגוריה הרביעית (שורשים שעוסקים בהגדרת המצוה כציווי).

זוהי אמנם התמונה הרווחת לגבי 'הכשר מצוה', אולם, כפי שנראה להלן, היא אינה כה פשוטה ומוסכמת. מכמה מקורות עולה שלהכשרי מצוה יש גם מעמד הלכתי פורמלי, ולעיסוק בהם ישנה גם משמעות הלכתית. מטבע הדברים, היבטים אלו עולים בעיקר כאשר מתנגש הכשר מצוה עם חובה הלכתית גמורה. שתי הסיטואציות הבסיסיות בעניין זה הן: 1. עיסוק בהכשר מצוה שפוטר מחיוב במצוה אחרת. 2. עיסוק בהכשר מצוה שדוחה איסור. נבחן כעת בקצרה את שתי הסוגיות הללו.

### שלוחי מצוה

המשנה בסוכה כה ע"א קובעת: "שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה". ורש"י על המשנה שם מסביר:

שלוחי מצוה - הולכי בדרך מצוה, כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים. פטורין מן הסוכה - ואפילו בשעת חנייתן.  
רש"י מסביר ששלוחי מצוה שפטורים מלינה בסוכה הם אלו שמצויים בדרך לקיום מצוה, כגון מי שהולך ללמוד תורה או לפדות שבויים. אלו הם כמובן מצבים של הכשר מצוה ולא של עיסוק בקיום המצוה ממש. נמצא כי הפטור של שלוחי מצוה חל גם על מצב של הכשר מצוה, ולא רק בעת קיום המצוה עצמה.  
מה יסוד הפטור הזה? בגמרא שם מתבאר המקור להלכה זו:

מנא הני מילי? דתנו רבנן: "בשבתך בביתך" (דברים, ו, ז) - פרט לעוסק במצוה, "ובלכתך בדרך" - פרט לחתן. מכאן אמרו: הכונס את הבתולה - פטור, ואת האלמנה - חייב.

הדין של שלוחי מצוה הפטורים ממצוות אחרות נתלה כאן בדין העוסק במצוה פטור מן המצוה. מדברי הגמרא עולה כי מי שעוסק בהכשר מצוה נחשב כעוסק במצוה ממש. לכאורה ניתן ללמוד מכאן שעיסוק בהכשר מצוה נחשב כקיום מצוה ממש, ולכן העיסוק שלו דוחה את החיוב במצוות אחרות. מסקנה זו אינה פשוטה, ונראה כעת כמה צדדים לכאן ולכאן.

ראשית, יתכן כי זה יהיה תלוי במקור הדין המופיע בהמשך הסוגיה:

מאי משמע? אמר רב הונא: כ"דרך", מה דרך רשות - אף כל רשות, לאפוקי האי דבמצוה עסוק. מי לא עסקינן דקאזיל לדבר מצוה, וקא אמר רחמנא ליקרי! אם כן לימא קרא בשבת ובלכת, מאי "בשבתך ובלכתך"? בלכת דידך הוא דמיחייבת, הא בלכת דמצוה - פטירת. אי הכי, אפילו כונס את האלמנה נמי! כונס את הבתולה - טריד, כונס אלמנה - לא טריד. וכל היכא דטריד הכי נמי דפטור? אלא מעתה טבעה ספינתו בים דטריד, הכי נמי דפטור? וכי תימא הכי נמי - והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אבל

חייב בכל המצות האמורות בתורה, חוץ מן התפילין, שהרי נאמר בהן פאר! הכא טריד טירדא דמצוה, התם - טריד טרדא דרשות. והעוסק במצוה פטור מן המצוה מהכא נפקא!! מהתם נפקא, דתניא: "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם" וכו' (במדבר ט), אותם אנשים מי היו? נושאי ארונו של יוסף היו, דברי רבי יוסי הגלילי...

למקורו של דין העוסק במצוה עצמו, מוצעות כאן בגמרא כמה אפשרויות, שעיקרן הוא פטור של ההולך בדרך למצוה מקיום מצוות אחרות. מקורות אלו מתייחסים ישירות למי שהולך בדרך למצוה, ולכן קשה ללמוד מהם משהו חד משמעי. אמנם בפשטות עולה מכאן שעיסוק בהכשר מצוה נחשב כקיום מצוה, ולכן הוא פוטר ממצוות אחרות, אבל יתכן גם לדחות זאת ולומר שעיסוק בהכשר מצוה אינו נחשב כעיסוק במצוה ממש, ובדיוק בגלל זה דרושה כאן ילפותא מפורשת שפוטרת ישירות גם את מי שמצוי בדרך למצוה, על אף שהוא אינו עוסק במצוה עצמה. לפי זה, אין להסיק מהדחיה הזו שעיסוק בהכשר מצוה מהווה קיום מצוה בעצמו. אם כן, "עוסק במצוה" פירושו עוסק במשהו שקשור לקיום המצוה ולא מי שמקיים מצוה במובן ההלכתי המלא.

שנית, היה מקום לדחות ולומר שההליכה לקראת מצוה דוחה את החיוב לישיב בסוכה, כיוון שאם הוא יישב בסוכה לא תתקיים המצוה שלקראתה הוא הולך. כלומר, מה שדוחה את מצוות הישיבה בסוכה הוא לא ההליכה ללמוד תורה, אלא ביטול התורה שייגרם מהישיבה בסוכה.<sup>5</sup> אם כן, הכשר המצוה יכול להיות נטול כל משמעות הלכתית מצד עצמו, והוא דוחה את מצוות הישיבה בסוכה רק מפני שקיום מצוות סוכה עלול לפגוע במצוות תלמוד תורה עצמה (ולא בגלל ערכו של הכשר המצוה).<sup>6</sup>

אלא שיש לערער ולומר שאם אכן זו היתה התפיסה (שתלמוד תורה הוא הדוחה ולא ההליכה לקראתו), לא ברור מדוע עדיפה מצוות תלמוד תורה על מצוות ישיבה בסוכה. אם אנו מבינים שההליכה היא הדוחה את מצוות סוכה, ברורה העדיפות

5 הדוגמה של רש"י שהולך ללמוד תורה בעצם קשה, שהרי מצות תלמוד תורה נדחית מפני כל מצוה עוברת.

6 הנחתנו כאן היא שהדחיה קיימת רק במקום שקיום המצוה האחת מפריע למימוש המצוה שבה עוסקים או לקראתה הולכים. כך שיטת רוב הראשונים והפוסקים, אם כי יש מי שחולק בזה, ואכ"מ.

### מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

של תלמוד תורה, שכן הוא כבר עוסק בהליכה הזו כשמגיע חיובו לישב בסוכה. מצוות תלמוד תורה קודמת בזמן במקרה זה, ולכן היא עדיפה על מצוות הישיבה בסוכה. אבל אם ההליכה אינה דוחה את הישיבה בסוכה אלא רק הלימוד עצמו, הרי הוא עדיין לא עוסק בכך. אם כן, היינו צריכים לפסוק שהישיבה בסוכה היא המצוה הראשונה שבה עליו לעסוק, וממילא הוא חייב רק בה ונפטר מתלמוד תורה, ובודאי גם מההליכה לקראתו. לכאורה מכאן מוכח שבכל זאת הכשר המצוה הוא שדוחה את הישיבה בסוכה ולא המצוה עצמה.

ובכל זאת, יש מקום לדחות את הדחיה ולומר שההליכה לקראת המצוה אמנם אין לה דין של קיום מצוה ממש, ולכן לא היא דוחה את מצוות הישיבה בסוכה אלא מצוות תלמוד תורה עצמה היא שדוחה אותה. ובאשר לשאלה מדוע עדיפה מצוות תלמוד תורה על אף שבעודו בדרך הוא עדיין לא עוסק בה, יש להשיב שההליכה לקראת תלמוד תורה אמנם אינה מצוה ממש, אבל היא מספיקה כדי להחשיב אותו כמי שכבר עוסק בענייני מצוות תלמוד תורה. בכך נקבע שמצוות תלמוד תורה היא שחלה עליו ראשונה שכן הוא כבר עוסק בה, ולכן היא המחייבת אותו, ולא מצוות הישיבה בסוכה. כלומר גם אם ההליכה ללמוד אינה נחשבת כקיום מצוות תלמוד תורה, די בה כדי להגדיר אותו כמי שכבר עוסק במצוות תלמוד תורה, ולכן זו המצוה שחלה עליו ולא הישיבה בסוכה.

מכל מקום, אנו לא נמלטים ממידה כלשהי של הכרה בכך שהליכה לקראת קיום המצוה, או עיסוק בהכשר מצוה אחר (אין סברא לחלק בין הליכה לבין הכשר מצוה אחר), יש בהם מעט מתחילת הקיום של המצוה עצמה. אולי אין כאן ממש קיום של המצוה, אבל יש כאן התחלה כלשהי, ולו רק כדי לקבוע שהוא כבר החל לעסוק במצוות תלמוד תורה. להלן נראה זאת מזוויות נוספות.

### **דחיית שבת במכשירי מילה**

המקור העיקרי שעוסק בהכשר מצוה הוא המשנה בשבת, שבה הנושא הוא דחיית שבת מפני קיום מצוה. כפי שנראה יש כאן מקום להעלות שיקולים דומים לאלו שעלו לעיל.

כידוע, מצוות מילה בזמנה דוחה את השבת. מה בדבר מכשירי המצוה (חימום

מים, הכנת כלי המילה, הבאתם מרשות לרשות וכדו'! במשנה שבת קל ע"א מופיעה מחלוקת תנאים בעניין זה:

רבי אליעזר אומר: אם לא הביא כלי מערב שבת - מביאו בשבת מגולה. ובסכנה מכסהו על פי עדים. ועוד אמר רבי אליעזר: כורתים עצים לעשות פחמין לעשות (כלי) ברזל. כלל אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת, (ומילה) שאי אפשר לעשותה מערב שבת - דוחה את השבת.

בגמרא שם (קלא ע"א) מבואר שהמחלוקת היא בשאלה האם מכשירי מילה דוחים את השבת, ובדומה לזה נחלקו לגבי מכשירי מצוות שונות (ראה שם לגבי מכשירי שופר, סוכה, לולב ועוד).

אם כן, ר"א מתיר לעשות מכשירי מילה (ומכשירי מצוה בכלל) בשבת, ור"ע חולק עליו מכיון שניתן לעשות את המכשירים מבעוד יום (לפני שבת).<sup>7</sup>

דעתו של ר"א היא שמכשירי מצוה דוחים את השבת, ומוכח מכאן שלעיסוק במכשירי מצוה יש מעמד של עיסוק במצוה עצמה. אמנם היה מקום לדחות את הראיה מכאן בצורה דומה לטענתנו לעיל, שמה שדוחה את השבת הוא מצוות המילה (ולא מכשיריה), אלא שאם לא ניתן יהיה לעשות את מכשירי המילה גם המצוה עצמה לא תוכל להתבצע. אם כן, לכאורה אין להביא ראיה מכאן שעיסוק במכשירי מצוה הינו בעל מעמד של קיום מצוה.

ברם, עיון נוסף מעלה שלכאורה זו גופא דעת ר"ע, האומר שמכשירי מילה אינם דוחים את השבת אבל זה רק משום שיש אפשרות לעשותם מערב שבת, אמנם אם לא ניתן לעשותם מע"ש מודה ר"ע שמותר לעשותם בשבת.<sup>8</sup> לכאורה זהו ההסבר

7 מחלוקת זו באותה לשון מופיעה גם לגבי קרבן פסח שחל בשבת (פסחים סה ע"ב), ובדין הכנת חבית כהן גדול בשבת (מנחות צו ע"א) מופיעה דעתו של רבי עקיבא בלשון זהה, ללא דעתו של רבי אליעזר.

8 במשניות של מילה ושל פסח ניתן להבין שאין שום מכשיר מצוה הדוחה שבת לדעת ר"ע, והכלל בא בעצם להבחין בין מעשה המצוה שזמנו הוא שבת ובין כלל המכשירים, שכן אותם ניתן תמיד לעשות מערב שבת (לפחות ברמה העקרונית, גם אם לא במקרה המסוים). כך פשוט לשונו של רש"י על המשנה בשבת:

כלל אמר רבי עקיבא - נחלק על ר"א במכשירי מצוה שאין דוחין הואיל ואפשר לעשותן מע"ש. ושאי אפשר לעשות מע"ש - כגון מילה עצמה שא"א לה ליעשות דזמנה ביום השמיני דוחה שבת.

אולם במשנת מנחות מבואר שהכנת החביתין דוחה שבת על פי אותו כלל של רבי עקיבא. נמצא

## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

לעמדתו: מה שדוחה את השבת הוא המצוה עצמה ולא מכשירי המצוה. לכן דחיית השבת לצורך מכשירי המצוה היא אך ורק במקום שלולא כן קיום המצוה עצמו יתבטל. במקרים אלו המצוה היא שדוחה את השבת ולא העיסוק במכשיריה. בנוסף, לא מסתבר בדעת רבי אליעזר שהמצוה היא שדוחה את השבת, שהרי הוא מתיר גם מכשירים של מצוות שהן עצמן אינן מהוות חילול שבת ורק ההכנות להן נצרכות להיתר של חילול שבת (כסוכה וכדו'). במצוות אלו לא התחדש כלל היתר חילול שבת על מעשה המצוה עצמו.

התמונה המתקבלת מכאן היא שקיימת מחלוקת תנאים בנושא דידן: לפי ר"א מכשירי מצוה הם כקיום מצוה, ומצד עצמם הם דוחים שבת גם אם אפשר היה לעשותם מע"ש.<sup>9</sup> לפי ר"ע מכשירי מצוה אינם קיום מצוה ולכן הם אינם דוחים שבת. מה שדוחה את השבת הוא המצוה עצמה, והמכשירים דוחים אותה כאשר נדרש לעשותם בשבת לצורך קיום המצוה. ההלכה נפסקה כר"ע, והמסקנה העולה מכאן היא שלמכשירי מצוה אין מעמד של קיום מצוה.

אולם, כפי שנראה כעת, תמונה זו אינה ברורה. מה הדין במכשירים שעקרונית ניתן לעשותם מערב שבת, אך הם בכל זאת לא נעשו? כעת המצוה לא תוכל

שמכשירים שלא ניתן עקרונית לעשותם מערב שבת (משום שאחרי הלישה והאפייה המנחה תיפסל בלינה) דוחים את השבת, למרות שהמצוה היא להקריב חביתין ולא ללוש ולאפות אותם. גם בפסח הפעולות שאחרי ההקרבה דוחות את השבת למרות שזמנן אינו קבוע מצד עצמן, וכן בכל מילה בשבת המציצה דוחה שבת, ולדעת בעל המאור (שבת פ"ט על דברי הרי"ף שיובא להלן) אין זה משום פיקוח נפש, שהרי לדעתו אסור למול על מנת להגיע למצב של פיקוח נפש, כמו במצב שלפני המילה נשפכו המים החמים שנועדו לרחיצת התינוק אחרי המילה שלדעתו אין למול, ואם כך איך מותר למול על מנת למצוץ אחר כך? בהכרח שמכשירי מילה כאלה הותרו, וכך כתב בעל המאור: "ואע"פ שמכשירין שלאחר שחיתת הפסח דוחין את השבת, התם במכשירין שאי אפשר לעשותם מערב שבת, אבל מכשירין של מילה כגון חמין לרחוץ בו שאפשר להחם לו מע"ש אין דוחין את השבת". אם כך, אמנם מכשירין כאלה דוחים, אבל כאמור אפשר שהמצוה היא הגורמת את הדחיה.

9 האם לדעת רבי אליעזר מוטב לכתחילה להכין את המכשירים בערב שבת כדי למעט בחילול שבת? נראה שבשאלה זו נחלקו שתי סוגיות. בברייתא (שבת שם ומקבילות) נאמר: "במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת". וכתבו התוספות (יבמות יד ע"א ד"ה במקומו): "במתכוין היו מביאים עצמם שיהיו צריכים לכך משום חיוב מצוה". אך בעירובין (קג ע"א) דנה הגמרא על המשנה המתירה לחתוך יבלת רק בשינוי - רב יוסף ואב"י מנסים להעמיד אותה כשיטת רבנן, כלומר רבי עקיבא, ולבסוף מביאה הגמרא את תירוצו של רבא: "רבי אליעזר היא דאמר מכשירי מצוה דוחין את השבת ומודה ר' אליעזר דכמה דאפשר לשנויי משנינן". נראה שרב יוסף ואב"י שקדמו לרבא בסוגיה חולקים עליו, ולדעתם אין ענין לשנות לפי רבי אליעזר. ראה אור שמח הלכות קרבן פסח פ"א הי"ח. יתכן שזה תלוי בשאלת הותרה או דחיה ואכ"מ.

להתבצע אם לא ייעשו המכשירים בשבת עצמה, ומאידך הם יכלו להיעשות מערב שבת ולפי ר"ע אין היתר לעשותם בשבת.

כך פוסק הרמב"ם בעניין זה (ה'י מילה פ"ב ה"ו-ה"ז):

עושין כל צרכי מילה בשבת... אבל מכשירי מילה אינן דוחין את השבת...

זה הכלל כל שאפשר לעשותו מערב שבת אינו דוחה את השבת אבל אם

שכח ולא הכינו המכשירין תדחה המילה לתשיעי.

אם כן, להלכה במצב בו אפשר היה להכין את המכשירים מע"ש, גם אם לא הכינו

וכעת המילה תידחה, אין היתר לעשות זאת לצורך המילה. אמנם כאן מדובר על

שיכחה. האם במצב של אונס ישתנה הדין (מעתה נכנה זאת 'מכשירי אונס')?

מיד אחר כך כותב הרמב"ם (ה"ח):

מקום שדרכן להרחיץ את הקטן מרחיצין אותו בשבת ביום המילה בין

לפני המילה בין לאחר המילה או בשלישי של מילה שחל להיות בשבת,

בין רחיצת כל גופו, בין רחיצת מילה, בין בחמין שהוחמו מערב שבת בין

בחמין שהוחמו בשבת מפני שסכנה היא לו.

פשטות לשונו היא שמותר לחמם מים בשבת כדי לרחוץ את הקטן לפני המילה. כך

הבין הראב"ד והשיג עליו שודאי אסור לחמם על ידי ישראל כדי למול. הרמב"ם

כתב את דבריו בעקבות הרי"ף, שכתב (שבת נג ע"א מדפיו):

ואמרי רבוואתא שהלכה כרבי אלעזר בן עזריה ביום ג' [=למילה, ראב"ע

סובר שזהו יום של סכנה] וכ"ש בראשון שמרחיצין אותו כדרכו בין לפני

המילה בין לאחר המילה בין בחמין שהוחמו בשבת בין בחמין שהוחמו

מע"ש.

הדברים יכולים להתבאר על פי לשון הירושלמי שהביא הרי"ף (נב ע"א):

דאשכחו בתלמודא דארץ ישראל דגרסינן התם (פ"ט ה"א) רב שמואל בר

אבדימי הוה ליה עוברא למיגזר בי רב שישנא בריה אנשיון מייתי אזמל

שאל לרבי מונא א"ל ידחה עד למחר שאל לרבי יצחק ברבי אלעזר אמר

להם מישחק קונדיטון לא אנשיתון ומייתי איזמל אנשיתון?! ידחה עד

למחר.

רבי יצחק נוזף ברב שמואל איך זה שלא שכחו לשחוק קונדיטון עבור היין, כנראה



## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

משום שזה היה חשוב להם, ורק את הסכין שכחו. נראה מכך שהסיבה שלא התיר להם להביא את האיזמל היא משום שזוהי רשלנות. אך הרמב"ן בחידושו (קלד ע"א), הרא"ש (פי"ט סי' ב) והר"ן (על הרי"ף) כתבו שלמרות הנראה מפשטות לשונו לא התיר זאת הרי"ף, וכוונתו היא שלפני המילה מותר לרחוץ בחמין שהוחמו מערב שבת בלבד (והתירו גזירת מרחצאות לשם כך) ובשבת מותר לחמם מים רק לצורך אחר המילה משום פיקוח נפש. הרא"ש מוכיח זאת מהמעשה המובא בגמרא (עירובין סז ע"ב) "ההוא ינוקא דאישתפיך חמימיה..."<sup>10</sup>, שנשפכו המים המיועדים לרחיצת התינוק הנימול והתירו להביא מים רק על ידי נכרי דרך חצר, הרי שמכשירי אונס אסורים. ואכן הרי"ף בסוף הפרק הביא את דברי בה"ג שאם נפגם האיזמל לפני המילה מותר לתקנו על ידי נכרי, והוא חולק עליו ואוסר אפילו על ידי נכרי. אם כך ודאי שאינו מתיר לחמם מים אם נשפכו.

גם חכמי לונל שאלו את הרמב"ם (כמובא בכס"מ) כיצד התיר חימום מים בשבת לצורך מילה, והוא בתגובה כתב:

תמהתי לשאלה זו שהדברים בחיבורי מפורשים הרבה ולא יראה לי מקום לספק זו, שתחלת אותה הלכה כך היא: מלו את הקטן בשבת ואחר כך נשפכו החמין או נתפזרו הסמנין עושין לו בשבת מפני שסכנה היא לו מקום שדרכן להרחיץ את הקטן וכו' עד שלישי למילה שחל להיות בשבת וכו' עד מפני שסכנה היא לו. הרי הדברים ברורים שעל שלישי של מילה אמרנו שמרחיצין אותו בין בחמין שהוחמו מע"ש בין בחמין שמחממין לו בשבת מפני שסכנה היא לו, ולא יראה לי בכאן ספק כלל.<sup>10</sup>

אמנם המאירי כתב (קלג ע"א):

וכן יש חולקים לומר שאף קודם מילה מחמין לו בשבת וכן נראה מלשון גדולי הפוסקים והמחברים ואין הדברים נראין.

הוא מביא את הדעה המתירה בלי זיהוי ואחר כך לומד אותה מלשון הרי"ף

---

<sup>10</sup> בהלכות שבת (פי"ב הי"ד) עוסק הרמב"ם בדיני פיקוח נפש בשבת, וכותב: "וכן מרחיצים אותו לפני המילה ולאחר המילה וביום השלישי למילה בחמין שהוחמו בשבת מפני הסכנה". זוהי לשון ברורה להיתר ואין הלכה קודמת לסמוך עליה, ובנוסף הוא אינו עוסק שם בדיני מילה אלא בדיני פיקוח נפש, ומדוע הזכיר בכלל רחיצה שלפני המילה? יתכן שסמך על מה שכתב כבר בהלכות מילה (נזכיר שישנה מחלוקת בשאלת אמינות תשובות הרמב"ם לחכמי לונל).

גם הרמב"ן, לאחר שמיישב את לשון הרי"ף כנ"ל, כתב:

כל זה כתב בעל הלכות ז"ל אלא ששיבש במקום אחר ואמר מחממין חמין לחולה ולקטן ולחיה בשבת בין להשקותו בין להברותו אחד קטן בריא ואחד קטן חולה מחמין לו חמין להברותו ולמולו בשבת, וזה לא אמרוהו אלא לדברי ר"א וא"צ לפנים.

הוא מביא שבה"ג נראה כמתיר חימום מים לצורך מילה וטוען שזו טעות, שכן זוהי דעתו של רבי אליעזר ואינה להלכה.

השיטה שאין להתיר מכשירי אונס מצויה כבר בירושלמי, שמקשה על דברי רבי עקיבא (פסחים פ"ו ה"ג, שבת פ"ט ה"א):

התיבון [=הקשו על הכלל של רבי עקיבא] הרי מזבח שנפל בשבת הרי אינו ראוי לבנות מאתמול [וכי יהיה מותר לבנותו בשבת?!] הגע עצמך שנולדה לו יבולת הרי אינו ראוי לחותכה בשבת?! מין יבולת ראוי ליחתך מאתמול. הגע עצמך שחל יום השביעי שלו להיות בשבת הרי אינו ראוי להזות בשבת?! מין הזייה ראוי מאתמול.

מסקנת הירושלמי שהכלל מתייחס למיני המכשירים וממין אותם על פי היכולת העקרונית לעשותם מערב שבת, ולא לפי המקרה שלפנינו שנאנס ולא עשה מערב שבת או שעשה והתקלקל בשבת.

#### **דחיית שבת במכשירי קרבן**

בסוגיית מכשירי קרבן נראה שישנה דעת תנאים שלישית, המתירה מכשירי אונס. נאמר במשנה בעירובין (קב ע"ב):

קושרין נימא במקדש [אם נפסק מיתר הכינור בשבת] אבל לא במדינה, ואם בתחילה [שיכול לעשותה מאתמול] כאן וכאן אסור.

הגמרא מקשה שלפי רבי אליעזר מותר גם אם יכול היה מאתמול, ולפי חכמים

---

11 "גדולי המחברים" הוא כינויו של הרמב"ם אצל המאירי ו"גדולי הפוסקים" הוא כינויו של הרי"ף. אמירתו "ואין הדברים נראין" בפשטות היא דחיית השיטה להלכה למרות דעתם, ואולי כוונתו שגם דעתם כנראה אינה כך למרות פשטות לשונם.

## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

החולקים עליו (=רבי עקיבא) אסור בכל מקרה,<sup>12</sup> ומתרת שהמשנה היא כחכמים שבברייתא המובאת שם, ופירש רש"י (קג ע"א ד"ה אלא):

דסבירא להו כר"א בחדא דמכשירי מצוה דוחין וכו' וכגון בשאי אפשר לעשות מאתמול כדקתני שנפסקה לו נימא בכנורו, ופליגי עליה בשאפשר לעשות מבעוד יום הלכך בתחילה אסור.

מבואר כאן שגם אם לדעת ר"ע מכשירי אונס אינם דוחים שבת, ישנה דעה ממוצעת הסוברת כר"א במקרה של אונס וכר"ע במקרה שניתן היה לעשותם. נראה שדעה זו תסבור כך גם במכשירי מילה (כפשטות לשון הרי"ף והרמב"ם לעיל וכקושיית הירושלמי על מזבח שנפל ולא כתירוצו), שכן הגמרא משווה את שתי הסוגיות.<sup>13</sup>

אמנם הרמב"ם מביא את ההלכה כך (הלי' שבת פ"י ה"ו):

מותר לקשור קשר שאינו של קיימא לדבר מצוה. כגון שיקשור למדוד שיעור משיעורי התורה. נימת כנור שנפסק קושרין אותה במקדש אבל לא במדינה. ולא יקשור נימא לכתחלה אפילו במקדש.

מהקשר נראה שלדעתו ההיתר הוא רק בקשר האסור מדרבנן ומשום שאין שבות במקדש,<sup>14</sup> ואילו במלאכות דאורייתא הרמב"ם פוסק כר"ע שרק מכשירים שאי אפשר לעשותם מערב שבת דוחים שבת.

---

12 כאן מבואר בגמרא שלדעת ר"ע מכשירי אונס אינם דוחים שבת, כהבנת הירושלמי על המשנה, ולא כהבנה הפשוטה ברי"ף וברמב"ם שבסעיף הקודם, ואולי אחרי שהובאו חכמים שבברייתא, ניתן לומר שזוהי גם דעת ר"ע.

13 בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' כו אות י-יא) הקשה איך ניתן להתיר הכנת מכשירין שנאנס ולא עשה, ובמה זה חלוק מההוא ינוקא דאישתפיך חמימיה ומפשטות הסוגיות שאונס אינו מתיר מכשירין שעקרונית ניתן לעשותם מערב שבת? הוא מתרץ שההיתר הוא רק משום שהשיר מעכב את הקרבן, ומדובר כשכבר הקריבו את הקרבן וכעת אם לא יתקנו את הכינור יתברר למפרע שחיללו את השבת בעבודות ההקרבה, ורק משום כך מותר לתקן, כדי להכשיר את הקרבן למפרע. עולה מדבריו חידוש לדינא, שאם מלו את התינוק ונשארו ציצין המעכבים את המילה ונשבר האיזמל, מותר לתקנו בשבת כדי שלא יתברר למפרע שחיללו את השבת במילה, וצ"ע. אמנם הוא מתעלם מדברי רש"י, שאכן רבנן בסוגיית עירובין חולקים על ר"ע ומתירים מכשירי אונס (הוא אף אומר את דבריו על דברי רש"י שם בסוגיה בד"ה קודם). אם הלכה כשיטה הממוצעת (כפי שנוקט למשל המקדש דוד - קדשים תחילת סימן א), אפשר שבמעשה דההוא ינוקא נשפכו המים בפשיעה ולכן לא התירו לחמם על ידי ישראל.

14 הרמב"ם סובר שעיקר שירה בפה, ואם כך תיקון הכלי אינו בגדר מכשירי קרבן לדעתו ולא שייד להתיר מצד זה, ראה תוספות יו"ט על המשנה בעירובין (פ"י משנה יג) ושו"ת אבני נזר (שם אות א).

מסוגיה נוספת עולה היתר דומה במכשירי קרבן. במשנה (יומא ב ע"א) נאמר שמתקינים כהן ממלא מקום לכהן הגדול למקרה שיפסל במהלך עבודות יום הכיפורים. הגמרא (יב ע"א) דנה במקרה שהכהן הגדול נפסל בין העבודות הנעשות בבגדי לבן, איך יהפוך ממלא מקומו לכהן גדול, הרי בבית שני בהעדר שמן המשחה, עליו לעבוד עבודה כלשהי בבגדי כהן גדול כדי להתקדש בקדושת כהן גדול, והרי בגדי לבן זהים לארבעת בגדי כהן הדיוט (למ"ד שהאבנט של כהן הדיוט עשוי פשתן בלבד)? אביי עונה שילבש בגדי זהב ויהפוך בצינורא משהו על גבי המערכה, כלומר יקדם את הקטרתו, ואז ילבש בגדי לבן ויעבוד. בעצם מדובר במלאכה דאורייתא שאינה נצרכת מצד עצמה, וכל מטרתה היא להכשיר את הכהן לעבודות היום, ואם כך זהו מכשיר אונס והוא דוחה יו"כ.<sup>15</sup>

אמנם רב פפא חולק על אביי וסובר שעצם עבודת יום הכפורים, שכשרה רק בכהן גדול, מחנכת את ממלא המקום להיות כהן גדול למרות שהוא עובד בבגדי לבן. הרמב"ם (הל' עבודת יום הכיפורים פ"א ה"ג) פסק להלכה כתירוצו של רב פפא, ונמצא שלדעתו גם סוגיה זו אינה מהווה מקור להתיר מכשירי אונס.

#### דחיית שבת - סיכום

אם כן, מכשירי מצוה שלא נעשו מערב שבת ברשלנות אינם דוחים שבת. אם לא נעשו המכשירים באונס, ראינו מקורות שונים: בצד המתיר ראינו את דעת חכמים בעירובין בסוגיית נימה של כינור על פי פירש"י, דעת אביי ביומא בחינוך כה"ג ביו"כ, משמעות לשונו של רבי יצחק בירושלמי, לשונו של בה"ג, פשטות לשון הרי"ף והרמב"ם והבנת המאירי בהם, ובמכשירי קרבן נוקט כך המקדש דוד להלכה. בצד האוסר ראינו את פשטות המעשה של 'אישתפיך חמימיה', סוגיית הירושלמי על משנת רבי עקיבא שאין לבנות מזבח שנפל, פירושם של הראשונים ברי"ף, תשובת הרמב"ם, וכך נוקט האבני"ז הן במילה והן במכשירי קרבן (למעט כאשר נעשה כבר חילול שבת ויש לתקנו למפרע). להלכה הנטיה הברורה היא

15 הוכחה זו מובאת במקדש דוד (קדשים סימן ל אות א) נגד דברי התוספות (מנחות עח ע"א ד"ה אחת), שכתבו שהכהן הנכנס תחת כהן גדול ביו"כ אינו מקריב מנחת חביתין לצורך תחילת עבודתו ככהן גדול, מפני שזהו קרבן יחיד שאינו דוחה שבת. לטענתו, אם המנחה מעכבת את כיהונו הרי שהיא בגדר מכשירי אונס ומותר כמו היפוך בצינורא. ראה את דבריו בנדונו גם בסימן כה.

## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

לאסור.<sup>16</sup> מה פירוש הדברים במונחי מעמד הכשר המצוה? לכאורה עולה מכאן שהמצוה עצמה גם היא אינה דוחה שבת, שהרי במקום שניתן היה לעשות זאת מע"ש לא מתירים עשיית מכשירים גם במחיר ביטול המצוה עצמה. ניתן להבין זאת בשתי צורות:

1. דחיית שבת מפני המכשירים אינה מכוחם אלא מכוח המצוה (כפי שהבנו למעלה בדעת ר"ע). משכך, אין טעם לחלק בין סוגי מכשירים שונים, ומה שקובע הוא רק הצורך לדאוג לקיום המצוה בפועל, אלא שאם לא עשה את המכשירים מערב שבת, מוטל עליו קנס (מדאורייתא כמובן<sup>17</sup>) שאוסר עליו

---

16 בשו"ע מופיעים פעמיים דיני מילה בשבת, הן בהלכות שבת והן בהלכות מילה. לשונו של השו"ע באו"ח (סי' שלא ס"ו) היא: "מכשירי מילה שאפשר לעשותם מערב שבת אינם דוחים את השבת", ויש מקום להבין שאם לא ניתן לעשותם מערב שבת דוחים שבת. לעומת זאת ביו"ד (סי' רסו ס"ב) כתב: "אינו דוחה אלא המילה עצמה ופריעה ומציצה... אבל מכשיריה אינם דוחים כיון שהיה אפשר לעשותם מבעוד יום". כאן הוא מפרש שזהו נימוק בלבד, ולהלכה האיסור הוא גורף ורק שלוש פעולות המילה העיקריות מותרות. גם באו"ח הדיונים על היתר אמירה לנכרי עוסקים גם במקרים של סכין שנפגם וכדו' (ראה למשל ביאור הלכה ד"ה וע"ל סי' שז), ולא עלה על הדעת להתיר על ידי ישראל.

17 בפשטות, חילוקו של רבי עקיבא הוא מדאורייתא, ומי שיעשה מכשירים כאלה בשבת חייב חטאת. כך עולה גם מדעת הרי"ף שהובא לעיל, שאסור לתקן איזמל שנפגם בשבת על ידי נכרי משום שזו פעולה שאסורה על ישראל מהתורה.

אמנם במשנת פסחים, כשטען רבי אליעזר שיש ק"ו להתיר מכשירי פסח במלאכות דרבנן בשבת, השיב רבי יהושע: "יום טוב יוכיח שהתירו בו משום מלאכה ואסור בו משום שבות", ופירש"י: "י"ט יוכיח שהתירו בו שחיטה ובשול שהוא אב מלאכה ומותרין להדיוט ואסרו בו להביא דבר מחוץ לתחום ולאכלו הואיל והוא אפשר לן מאתמול". ואכן, ביום טוב הותרה רק מלאכת אוכל נפש שלא ניתן לעשותה מערב יו"ט, בדומה לחילוק במכשירי מצוה לדעת החולקים על ר"א. הראשונים נחלקו אם מלאכות שניתן לעשותן בערב יום טוב באותה איכות אסורות מהתורה (תוספות ביצה ג ע"א ד"ה גזירה) או מדרבנן (רמב"ם הל' יו"ט פ"א ה"ה). בחלוקה זו 'מכשירי אונסי' אסורים, כלומר מי שנאנס ולא קצר מערב יום טוב אינו יכול לקצור ביום טוב.

[בנוסף קיים חילוק כזה גם במכשירי אוכל נפש (שאנים בגוף המאכל) לדעת רבי יהודה שהלכה כמותו (ביצה כח ע"ב, שו"ע או"ח תצה ס"א), ושם האיסור הוא מהתורה לכו"ע (משנ"ב שם סק"ו ופתיחה לסי' תקט), ומכשירי אונס מותרים שכן דנים על כל מקרה לגופו (שו"ע ומשנ"ב שם). על השוואה זו עמד ר"א וסרמן בקובץ הערות ליבמות סימן יג, ז-ט].

כאמור, מדברי רבי יהושע משמע שישנה השוואה בין מכשירי מצוה למלאכת אוכל נפש. אם ננקוט גם במכשירי מצוה שהחילוק הוא מדרבנן, למרות החידוש שבדבר, תתיישב קושיית הראשונים (תוספות מגילה ד ע"ב ד"ה ויעבירונו, הריטב"א והר"ן שם) מדוע לא גזרו על מילה בשבת 'גזירה דרבה' - 'שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר" (כפי שביטלו מצוות שופר, לולב ומגילה). אם נניח שלדעת רבי עקיבא כמו לדעת רבי יהושע החילוק אינו מהתורה, הרי שמי שיעביר איזמל לצורך מילה לא יעבור על איסור תורה, ובאיסור דרבנן לא גזרו (ראה תוספות שם שלא גזרו על שופר של נעילה משום שבשעה זו גם אם יעביר ברה"ר הרי זה איסור דרבנן).

את המכשירים, וממילא הוא מפסיד את המצוה. אם כך, באונס לכאורה יש להתיר, וזה מתאים לצד המתיר מכשירי אונס.

2. גם לפי ר"ע למכשירים עצמם יש כוח דחיה, ולכן יש מקום לחלק בין שני סוגי מכשירים. כאשר המכשירים יכולים עקרונית להיעשות מערב שבת, הם אינם נגררים אחרי המצוה כי הם אינם חלק בלתי נפרד ממנה (לפחות לעניין חילול שבת). הדחיה עבור מכשירים היא רק באלה שתמיד אין אפשרות לעשותם מע"ש, או אז הם מהווים חלק מקיום המצוה עצמה. אם כך גם באונס אסור, כצד השני.

ומה לגבי דעת ר"א? הוא סובר שמכשירי המצוה דוחים שבת גם אם ניתן היה לעשותם מע"ש. עיקר טענתו נסובה על המקרה שהבאנו לעיל, כלומר על מצב שהמכשירים לא נעשו מע"ש, וכעת הם מעכבים את המצוה. במצב זה אומר ר"א שהמכשירים דוחים את השבת. לכאורה דווקא לדעתו יש כאן תפיסה שהמכשירים מצד עצמם אינם דוחים שבת, והדחיה מבוססת על העובדה שללא המכשירים גם המצוה לא תקויים (וגם מצוות כשיבת סוכה שאינן מהוות חילול שבת בעצמן, יש בהן כוח דחיה עבור מכשיריהן). אם כן, דוקא לפי ר"א מי שדוחה את השבת הוא המצוה עצמה ולא המכשירים. ואילו לדעת ר"ע יש אפשרות להבין שגם המכשירים מצד עצמם דוחים שבת.

האם תמונה זו אומרת שאין מעמד הלכתי לקיום של מכשירי מצוה? הדבר אינו ברור. בהחלט יתכן שיש להם מעמד הלכתי, ואולי יש בהם אפילו ממש קיום מצוה, אך מצוה זו אינה דוחה שבת. יש מצוות רבות נוספות שאינן דוחות את השבת, ואולי מכשירי מילה נכנסים לגדר הזה (כלומר הם אמנם מצוה, אבל מצוה פחותה ממילה, ולכן היא אינה דוחה שבת).<sup>18</sup>

### פטור מגלות

סוגיה נוספת בה עולה עניין הכשר מצוה מצויה במכות ח ע"א. בסוף המשנה שם מופיע הדין הבא:

אבא שאול אומר: מה חטיבת עצים רשות אף כל רשות, יצא האב המכה

---

18 ראה בזה גם בתוד"ה שכן, יבמות ו ע"א, ונדון בו גם להלן.

## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח בית דין.

המשנה פוטרת מגלות את מי שרוצח בשוגג תוך הכאה של מצוה, והלימוד הוא מכך שאין זה דומה למקרה של הריגה תוך חטיבת עצים ביער שחייבה עליו התורה גלות. הדוגמאות הן אב שמכה את בנו או רב שרודה בתלמידו. באיזו מצוה מדובר שם? בפשטות זוהי מצוות תלמוד תורה או חינוך. האם ההכאה היא עיסוק במצוה ממש או שמא היא הכשר מצוה?

והנה הגמרא שם מקשה:

אמר ליה ההוא מרבנן לרבא: ממאי דמחטבת עצים דרשות? דלמא מחטבת עצים דסוכה ומחטבת עצים דמערכה, ואפילו הכי אמר רחמנא: ליגלי! אמר ליה: כיון דאם מצא חטוב (אינו חוטב) לאו מצוה, השתא נמי לאו מצוה.

הדוגמאות שהגמרא מביאה לחטיבת עצים דמצוה הן חטיבת עצים לסוכה ולמערכה. הגמרא דוחה שמכיוון שאם מצא חטוב אינו מצווה לחטוב, זה לא מוגדר כמצוה. ניתן להבין זאת בשתי צורות: א. הכשר המצוה אינו מצוה כלל, והאינדיקציה לזה היא שאם לא צריך את העצים אין מצוה לעשות זאת (ומכאן שהצורך הוא טכני מחמת הצורך, ולא מחמת ציווי). ב. הכשר המצוה הוא מצוה ממש, אלא שהיא קלה יותר, שכן היא לא קיימת בכל המקרים (כשיש עצים לא צריך לחטוב אותם).

בהמשך הגמרא מקשה על דברי רבא מהמשנה:

איתיביה רבינא לרבא: יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח ב"ד; לימא: כיון דאילו גמיר לאו מצוה, השתא נמי לאו מצוה! התם אף על גב דגמיר - מצוה, דכתיב: "יסר בנך ויניחך ויתן מעדנים לנפשך" (משלי כט).

הגמרא מקשה שגם הדוגמאות של המשנה אינן מצוה בכל מצב, שכן אם אין צורך להכות את הבן/תלמיד אז אין מצוה בכך. הגמרא דוחה שהכאת הבן היא מצוה בכל מקרה. בפשטות הכוונה אינה לומר שהכאת הבן היא מצוה ולא מכשיר מצוה. מסתבר יותר לפרש שכוונת הגמרא היא שזהו הכשר מצוה, אלא שהכשר זה קיים בכל המצבים. זהו מכשיר שמטרתו להשיג בן מחונך, והגמרא מבינה

שראוי לעשות זאת גם במצב שהוא לומד כראוי. אם כן, משמע מכאן כהבנה ב לעיל. רש"י שם מסביר מדוע חטיבת עצי סוכה אינה מצוה, וכותב כך:

השתא נמי - כי לא מצא חטובה אין החטבה מצוה אלא עשיית הסוכה.

וכבר רבים העירו עליו, מה מצוה יש בעשיית סוכה? לכאורה המצוה היא הישיבה בסוכה, אבל בנייה ובודאי חטיבת עצים הם רק מכשירי מצוה. חלק מהאחרונים פלפלו בדברי רש"י הללו, והסיקו מהם שיש מצוה בבניית הסוכה (ראה אוצר מפרשי התלמוד על אתר). אך לפי דרכנו אין בכך כל צורך. כוונת רש"י היא שבניית הסוכה היא מכשירי מצוה, ומכשירי מצוה יש להם סטטוס של מצוה. אמנם חטיבת העצים גם היא מכשיר מצוה, ולכן היתה הוה אמינא בגמרא שגם להם יש סטטוס של מכשירי<sup>19</sup>. אך למסקנה זהו מכשיר רחוק מדי, ולכן אין לו מעמד של מכשירי מצוה כלל. הגמרא קובעת כאן מרחק רלוונטי של המכשיר מהמצוה כדי להחשיבו כמכשיר לאותה מצוה (הרי לא נעלה בדעתנו שהליכה לעבודה כדי להרוויח כסף בכדי לאכול שיהיה לנו כוח לבנות סוכה, תיחשב גם היא כמכשירי מצוה של ישיבה בסוכה!). נציין כי לפי תוס' שאנץ שם גם למסקנת הגמרא חטיבת העצים לסוכה היא אכן מצוה.

מכל מקום, מהסוגיה כאן עולה כי למכשירי מצוה יש מעמד כקיום של מצוה (לרש"י עשיית הסוכה ולתוס' שאנץ גם החטיבה) ולכן עיסוק בהם פוטר מגלות. אמנם גם כאן יש לדחות את הראיה ולומר שהפטור מגלות הוא מכיוון שהעיסוק בהכשר מצוה כפוי על אותו אדם מחמת מחויבותו למצוה עצמה (ולכן אינו דבר רשות. ראה בסוגיה שם). יש שהסבירו שמצבו הוא כמי שהרג אדם שנכנס לחצרו שלא ברשות, מפני שבעל הבית פעל ברשות, כפי שאומרת המשנה שם בסמוך לדינו של אבא שאול. העיסוק במצוה נחשב גם הוא כעיסוק ברשות, ולא מצפים מאותו אדם שיימנע ממנו.

ברור שגם אם להכשר המצוה אין כל ערך הלכתי, עדיין הוא כפוי על האדם. מי שאין לו עצים לסוכה חייב ללכת מראש לקטוף אותם על מנת שיוכל לקיים את

<sup>19</sup> וראה גם שבועות כט ע"א (הנשבע סוכה איני בונה, הוא כנשבע על מצוה), וכן בכתובות פו ע"א (שכופין על מצוות בניית סוכה). גם משני המקומות הללו משמע שבניית סוכה היא אכן מצוה. כן משמע גם בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג, סוכה פ"א ה"ב) שהבונה סוכה מברך על בניית סוכה (ולא רק ברכת זמן). ולפי דרכנו כל אלו אינם ראיה שזו מצוה ממש, אלא כטענתנו שמכשירי מצוה יש בהם קיום מצוה.



## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

מצוות ישיבה בסוכה, שאם לא כן הרי כל אדם היה פטור ממצוות סוכה, משום שביום טוב עצמו הוא כבר אינו יכול להקימה משום חילול יו"ט (ראה בסמוך). אם כן, על אף שלהכשר המצוה אין מעמד הלכתי, המצוה היא המאלצת את האדם לחטוב את העצים, ולכן הוא נחשב כמי שעושה כן ברשות.<sup>20</sup> נמצא שגם דוגמה זו אינה מהווה בהכרח ראיה נגד התפיסה הפשוטה של הכשר מצוה כחסר מעמד הלכתי.

### חובת ההכנה למצוה: קרבן פסח ותענית יום כיפור

בגמרא (פסחים ג"ב) מסופר על רבי יהודה בן בתירא ששלח מסר מרומז עם נכרי שעלה לירושלים להשתתף בקרבן פסח, ומבואר שהוא עצמו לא עלה. התוספות (ד"ה מאליה) הקשו על כך ותירצו שני תירוצים: א. מי שפטור מראייה פטור גם מפסח (ור"ב"ב היה פטור מראייה בגלל היותו זקן שאינו יכול לעלות ברגליו). ב. אין חיוב לעלות מחוץ לארץ. האחרונים הקשו על השוואת התוספות לראייה, והצ"ח (שם) כתב שכל קושייתם היתה רק על חובת עליה לרגל, אבל מקרבן פסח הרי כל מי שבדרך רחוקה פטור. המנחת חינוך (מצוה ה) תמה עליו, שודאי שכל איש מישראל חייב להתקרב מראש לירושלים ולהכניס את עצמו לכלל חיוב, ככל מצוות עשה שאדם מחויב לטרוח כדי שתהיה לו האפשרות לקיימה - שאם לא כן לעולם לא יטול אדם לולב, שכן לפני יום טוב עדיין אינו מחויב וביום טוב אין לו אפשרות להשיג, וזה לא יעלה על הדעת. כך כתב גם בערוך השולחן העתיד (קדשים ח"ג, סי' קפא סעיפים ו-יא) והאריך לבאר מאיזה מרחק חייב אדם להתקרב כדי שלא יהיה בדרך רחוקה בזמן החיוב.

אך בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' צ) דן האם חולה מחויב לבצע פעולה רפואית (זריקה) כדי שיוכל לצום ביום כיפור, וכתב שפטור, מכיון שאין חיוב להכניס את עצמו לכלל חיוב. הוא מביא ראיה מפסחים (סט ע"א) שהחיוב להכין את עצמו לקרבן פסח הוא רק משש שעות ולמעלה, וכוונתו לדברי רש"י (ד"ה ענוש כרת) שערל שלא מל חייב כרת משום שיכול היה לתקן את עצמו לאחר חצות, אבל טמא ומי שהיה בדרך רחוקה פטור מכרת מפני שלא יכול לתקן לאחר חצות,

20 אנו מוצאים יסוד כזה בכמה מקומות, שהמזיק בעת שעסק במצוה פטור, לדוגמה, לגבי נר חנוכה בסוגיות ב"ק ל ע"א, סב ע"ב ומקבילות.

וקודם לכן עדיין לא חל החיוב (אמנם המנ"ח הביא את דברי רש"י הללו, וכתב שאף שאין כרת, יש חיוב מצד קיום מצוות עשה). הוא מוכיח זאת גם מכך שנדרש פסוק לחייב אכילה בערב יום כיפור, והרי ודאי שללא אכילה מראש אי אפשר לצום,<sup>21</sup> הרי שאין חיוב להכין את עצמו לקיום מצוה אלא אם כן התורה ציוותה על כך בפירוש.<sup>22</sup>

אם נלך בדרכם של המנ"ח וערוך השולחן גם בסוגיית אכילה בערב יום כיפור, תבואר שיטת הרמב"ם בעניין זה. כידוע, הרמב"ם לא הביא מצוות אכילה בערב יום כיפור. בערוך השולחן (או"ח תרד, ו) פירש שבגמרא (יומא פא ע"ב) מבואר שיש שתי דרשות מהפסוק "ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב", או לחייב אכילה בתשיעי או להוסיף מחול על הקודש, והרמב"ם פסק את החיוב להוסיף מחול על הקודש, ולכן לא הביא מצוה לאכול בתשיעי.

אמנם בהלכות נדרים (פ"ג ה"ט) כתב הרמב"ם:

הנודר שיצום בשבת או ביום טוב, חייב לצום, שהנדרים חלים על דברי מצוה כמו שבארנו. וכן הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו, ופגע בו יום זה והרי הוא יום טוב או ערב יום הכיפורים, הרי זה חייב לצום, ואין צריך לומר ראש חדש. פגע בו חנוכה ופורים, ידחה נדרו מפני הימים האלו, הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים הרי הן צריכין חזוק וידחה נדרו מפני גזירת חכמים.

מבואר כאן שאסור מהתורה להתענות בערב יום כיפור, ואם כך, מדוע לא הביא

21 ואכן ציווי התורה הוא מטעם זה לדעת רש"י (יומא פא ע"ב ד"ה כל): "והכי משמע קרא: 'ועיניתם... בתשעה', כלומר התקן עצמך בתשעה, שתוכל להתענות בעשרה". האג"מ מוכיח את טענתו מכך שגם מי שאינו מתענה חייב לאכול, הרי שיש חיוב עצמאי שציוותה עליו התורה ולא הסתפקה בעצם החיוב להתכונן לצום, אולם דבריו צ"ע שהרי זה בדיוק ההסבר האפשרי למה היה צורך להוסיף ציווי ולא די בחובה להתכונן לצום, אף שגם חיוב זה קיים מסברא. ואם אכן כך הוא, אזי אין הכרח לומר שחולה לא צריך להכניס עצמו לכלל חיוב. יתכן שהוא צריך, אמנם לא מכוח הפסוק אלא מכוח הסברא.

22 באור שמח (לעיל הערה 9) ביאר את מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא במכשירי מצוה בשבת, שלדעת ר"א אין חובה להתכונן למצוה מערב שבת והחובה חלה רק בשבת ולכן המכשירים דוחים, ולדעת רבי עקיבא חובת ההכנה קיימת מבעוד יום ולכן אסור להמתין עם המכשירים לשבת. אמנם הוא מוציא מכלל זה את הקרבת קרבן פסח, שלכ"כ חובה להתכונן אליו מראש ולכן צריך פסוק נפרד לר"א, עיי"ש.

## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

זאת הרמב"ם בהלכות שביתת עשור?<sup>23</sup> לסברת האחרונים הנ"ל הדברים פשוטים. הרמב"ם אינו סובר שיש חיוב אכילה בערב יום כיפור, אלא שאסור מסברא להתענות, משום שלא יוכל לצום למחרת. סברא זו היא מדאורייתא<sup>24</sup> שכן היא הכנה מחויבת למצוה דאורייתא, ולכן אינה צריכה חיזוק והנדר דוחה אותה.<sup>25</sup> יש להעיר שהרמב"ם (קרבן פסח פ"ה ה"ט) סובר שדרך רחוקה נקבעת לפי מיקומו של האדם בעליית השמש של י"ד ניסן, ולא כרש"י ושאר הראשונים, שהזמן הקובע הוא מועד שחיטת הפסח, כלומר חצות היום. אם כך, גם לפי הבנת האג"מ ברש"י, הרי בדעת הרמב"ם בקרבן פסח עולה שיש להכין את עצמו למצוה לפני זמנה.

### פסול מחשבה בעת חיתוי הגחלים

עד כאן הדוגמאות לא היו מכריעות לנדון דידן, וניתן היה לדחות את הראיות אודות מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה. אמנם יש מקום להביא עוד שני מקורות שנראים יותר חד משמעיים, ובהם נעסוק כעת. הגמרא ביומא מח ע"ב עוסקת בפסול מחשבת פיגול בקטורת של יום הכיפורים, ומסתפקת האם מחשבה פסולה שחשב הכהן הגדול בעת חתיית הגחלים לקטורת פוסלת (ונחלקו שם הפרשנים האם הפסול חל על הקטורת עצמה או על הגחלים): חישב בחתיית הגחלים מהו? מכשירי מצוה כמצוה דמו, או לא. תיקו. חיתוי הגחלים הוא ודאי מכשירי מצוה. כבר מניסוח הספק ברור שהגמרא הבינה שחתיית הגחלים היא הכשר מצוה, והשאלה היא האם מחשבה פסולה פוסלת גם בעת עיסוק בהכשר המצוה, כמו בעת העיסוק במצוה עצמה. לפחות לצד אחד של הספק, זה הגורס שהמחשבה פוסלת גם בעת חתיית הגחלים, התפיסה היא שהכשר המצוה הוא ממש כעיסוק במצוה עצמה. אם הכשר המצוה

23 הלחם משנה, ה"ל שביתת עשור פ"א ה"ו, טען שאכן הרמב"ם פסק מצוות אכילה זו בהלכות נדרים, אך דבריו צ"ע שהרמב"ם סמך על הלכה זו שלא במקומה והשמיטה במקומה.

24 אמנם בעל ערוך השלחן עצמו (או"ח שם, ח) הקשה כן ופירש שלדעת הרמב"ם אין כלל חיוב אלא מנהג ובהלכות נדרים בא להוציא מדעת העולם שיסברו שהוא חיוב. עוד יש לציין שערוה"ש (קדשים שם, ה) סובר בדעת הרמב"ם שיש חילוק בין ערל וטמא שחייבים כרת על כך שלא דאגו מבעוד מועד שיוכלו להקריב פסח לדרך רחוקה שפטור מכרת.

25 גם בראש חודש אין חיוב אכילה, כנראה, אלא רק איסור תענית, אולי מצד שיש בו קרבן.

היה חסר כל מעמד הלכתי, לא היה מקום להתלבט באשר למחשבה פסולה שתפסול בו. כאן לא ניתן לדחות כמו בדוגמאות הקודמות, ולתלות זאת במצוה עצמה (הקטרת הקטורת), שכן זו אינה סיבה שמחשבה תפסול בשלב המוקדם. אמנם בגמרא שלפנינו הספק לא נפשט, והסוגיה סיימה בתיקו, כך שקשה להביא מכאן ראייה לנדון דידן. אולם לפי גירסת הר"ח, וכן פסק גם הרמב"ם,<sup>26</sup> הגמרא פושטת את הספק והמסקנה היא שמחשבה בעת חתיית הגחלים פוסלת, ולפחות לשיטתם יוצא שלהלכה הכשר המצוה נחשב כתחילת קיומה של המצוה עצמה. דומה כי מסקנה זו חדה יותר מאשר המסקנה משלוחי מצוה. שם ראינו שהאדם העוסק בהכשר מצוה נחשב כעוסק במצוה, אלא שזה רק לעניין שיתחייב בה ולא במצוה השנייה שנקלע לתוכה בדרכו. כלומר, לעניין הקביעה מהי המצוה החשובה יותר שדוחה את חברתה, העיסוק בהכשר מצוה מספיק בכדי להחשיב את מטרת ההליכה כמצוה בה הוא עוסק. ואילו כאן אנו רואים שזהו ממש חלק מן התהליך של עשיית המצוה, עד כדי כך שמחשבה פסולה פוסלת.

#### הדלקת נרות חנוכה וכבוד אב ואם

דוגמה נוספת מצויה בשו"ת תרומת הדשן (סימן קב), בדין נר חנוכה בערב שבת:<sup>27</sup> שאלה: הא דקיימא לן בנר חנוכה כבתה אין זקוק לה. אם כבתה בע"ש קודם קבלת שבת, שהרי צריכים לדלוק מבעוד יום, זקוק לה כהאי גוונא

26 הל' עבודת יוה"כ פ"ה הכ"ז. הוא מנמק זאת כך: "שמכשירי קרבן כקרבן", ונראה שהעיקרון הזה נאמר רק לעניין קרבנות, ולא לכל עיסוק בהכשר מצוה. אמנם בדוגמאות האחרות שראינו ושעוד נראה, עולה כי זהו עיקרון כללי יותר, ויכול להיות שזה גופא מה שגרם לרמב"ם לפסוק כצד זה בספק הגמרא. אמנם גרסת הר"ח כלל לא כללה את המילה 'תיקו', אלא הראייה שהובאה על הספק הקודם שם (לגבי מחשבה בחפינת הקטורת), נועדה לפשוט גם את הספק כאן. לפי זה לסוגיה עצמה יש מסקנה ברורה בעניין ולכן פסק כך הרמב"ם.

גירסה זו מיישבת שתי קושיות של רש"י ותוספות בסוגיה שם: א. למה הגמרא פשטה את הספק על חפינת הקטורת ממשנת עדויות שטבול יום פוסל בקטורת ובגחלים, והגמרא לומדת מכך שגם לינה פוסלת ומפסול לינה לומדת הגמרא שגם מחשבה פוסלת? במקום זאת יכלה הגמרא לפשוט ממשנת מעילה שמפורש בה שלינה פוסלת בקטורת ולחסוך שלב אחד. ב. למה לא פשטו גם את הספק על חתיית הגחלים ממשנת עדויות שהרי הוזכרו בה גם גחלים? לגירסת ר"ח שתי הקושיות אינן קשות כמובן, שכן הגמרא אכן פושטת את שני הספקות, ולכן הביאה דווקא את משנת עדויות שרק בה הוזכרו גם גחלים.

27 כידוע, השאלות בשו"ת תרומת הדשן הן של המחבר עצמו. נציין שר"א וסרמן (לעיל הערה 17) דן בתשובה זו בהקשר לדיונו.

או לאו?

כידוע, להלכה אנו פוסקים שכבתה אין זקוק לה, כלומר שנה חנוכה שכבה אין צורך להדליקו מחדש. אך בערב שבת נראה שהמצב הוא שונה. בערב שבת אנחנו מדליקים את הנרות בעוד היום גדול, ואילו תקנת ההדלקה הרגילה היא עם חשיכה, דשרגא בטיהרא מאי אהני.

כעת עולה השאלה לגבי נר שהודלק בערב שבת, שכאמור זו הדלקה לפני זמנה, והוא כבה. ביום רגיל נר שכבה אין צורך להדליקו שוב, שכן המצוה כבר קוימה. אבל כאן, אם הנר כבה לפני כניסת שבת, לכאורה הוא כבה עוד לפני שהמצוה התקיימה ואמורה להיות חובה להדליקו מחדש.

והנה כך הוא משיב:

תשובה: יראה דאין זקוק לה אפילו כה"ג.

התשובה מפתיעה. הוא טוען שגם בערב שבת אין צורך להדליק מחדש. כעת הוא עצמו מעלה את הקושי המתבקש:

ואע"ג דכתב במרדכי שם דמצות נר חנוכה מסוּף שקיעת החמה ואילך, והיינו צאת הכוכבים ולא קודם, משום דשרגא בטיהרא מאי אהני ליה. וא"כ עיקר מצות נר חנוכה אינה בשעת הדלקה מבעוד יום, אלא בשיהוי הדלקה שלאחר חשיכה היא קיום המצוה. ולכך היינו יכולין לומר דאם כבתה קודם התחלת קיום המצוה זקוק לה.

כאן הנר כבה עוד לפני קיום המצוה, וכיצד אפשר לומר שאין צורך להדליקו שוב? מסביר זאת כך:

אמנם מדמברכינן מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה, ואע"ג דאכתי ליכא מצוה, ע"כ היינו טעמא דמשום דא"א בענין אחר חשיבא הכשר מצוה. כדפירשו התוספות הכשר מצות דכיבוד אב ואם בשמעתא דעליה בריש יבמות (דף ו' ע"א בד"ה שכן), שחוט לי בשל לי אכתי ליכא מצוה עד אחר זמן שמאכילו לאביו. ואפ"ה בעי למימר התם דלידחי ל"ת שיש בו כרת.

הוא מוכיח שההדלקה היא הכשר המצוה מכך שגם בערב שבת מברכים על ההדלקה, אף שעדיין אין כאן קיום של המצוה. לא ברור מה כוונתו בדבריו כאן?

ברור שזהו הכשר מצוה, אבל לכאורה הוא רוצה להוכיח שיש כאן קיום מצוה ממש, ולא רק הכשר מצוה. נראה שזו אכן כוונתו: להקדמה כזו יש מעמד של הכשר מצוה במובן של התחלת קיום המצוה (להבדיל מהכשר רחוק, כמו חטיבת עצי סוכה לרש"י, שאין לו מעמד כזה).

הוא מוכיח זאת גם מדברי תוספות (ד"ה שכן בסוגיית יבמות ו ע"א), שכותבים בשם ר"ח שהכשר מצוות כיבוד אב ואם דוחה לאו שיש בו כרת. אמנם, כפי שראינו לעיל, מסוגיות הדחיה קשה להביא ראיה חד משמעית לעניין מעמדו של הכשר המצוה, אבל בעל תרוה"ד מבין זאת כך: הדחיה היא מפני שהכשר המצוה הוא כבר תחילת הקיום של המצוה עצמה.<sup>28</sup> מסתבר שכך הוא מבין גם את כל הסוגיות שהבאנו לעיל.

נעיר כי דברי התוספות הם בשם ר"ח, ויתכן שהוא הולך כאן לשיטתו, שכן גם בסוגיית מחשבה פסולה בחיתוי גחלים ראינו שהוא סובר שהכשר מצוה הוא תחילת הקיום של המצוה עצמה.

בעל תרוה"ד מסיים בניסוח המסקנה:

הא קמן דחשיב קיום העשה בהכשר מצוה כמו במצוה עצמה, ולכך מברכינן עליה. ולהכי נמי אי כבתה אין זקוק לה, שהרי כבר הותחלה המצוה בהכשר.

מסקנתו היא שהכשר המצוה נחשב כקיום המצוה עצמה, ולכן מברכים עליו. ומכאן הוא מסיק שאם הנר כבה שוב אין צורך להדליקו גם בערב שבת. אמנם עוד לא הגיע זמן המצוה, אך משהדלקנו, מעצם העובדה שיש כאן הכשר מצוה עולה כי נעשה כאן כבר קיום של המצוה.

---

28 בתרוה"ד עצמו ישנו סייג, שזה משום שאי אפשר בעניין אחר. לכאורה רק בכה"ג הכשר המצוה הוא כמצוה עצמה. אולם נראה לבאר שכוונתו היא שרק צעדים הכרחיים נחשבים בכלל הכשר מצוה (בדומה לחילוקו של רש"י בין חטיבת עצי סוכה לבנייתה), ולכן נחשבים כחלק מקיום המצוה עצמה.

יש שביארו שדין זה נכון בערב שבת מכיוון שכבר בשעת התקנה ידעו חז"ל שבכל חנוכה תהיה שבת אחת לפחות, והתקנה בערב שבת היתה מראש על דעת זאת. לכן בערב שבת זהו ממש זמן קיום המצוה. אם כך, מעצם הדין שמברכים על ההדלקה בע"ש לא ניתן להוכיח שיש להכשר המצוה מעמד, שהרי ניתן גם להסביר כך, אך בלשון התרוה"ד ברור שלא לכך הוא מתכוון, אלא כדברינו לעיל. וראה בכל זה באנציקלופדיית ע' 'חנוכה'.

### חידוד חידושו של בעל תרומת הדשן

חידושו של תרוה"ד מכיל שני רכיבים שונים :

- א. להכשר מצוה יש מעמד של תחילת קיום המצוה.
  - ב. אם אדם קיים את הכשר המצוה הוא יצא ידי חובה, גם ללא קיום התוצאה (מדובר כמובן רק במצוות שעניינן הוא הפעולה ולא התוצאה, כמו בנר חנוכה ששם קי"ל להלכה "כבתה אין זקוק לה").
- החידוש השני אינו מסקנה הכרחית מהראשון. בהחלט יתכן שהרמב"ם והר"ח שתופסים את הכשר המצוה כתחילת קיום המצוה, עדיין יחייבו להדליק נר חנוכה שכבה בערב שבת. מה משמעותו של החידוש השני? נראה שגם הוא נוגע לתפיסת הכשר המצוה. היה מקום לומר שלהכשר המצוה יש מעמד הלכתי, ויש בו מימד של קיום מצוה, אבל הוא אינו נחשב ממש חלק מהמצוה עצמה, ובודאי לא קיום שלה לגמרי. מתרוה"ד רואים שהוא תפס את ההדלקה כקיום של המצוה עצמה. אדם שעשה את הכשר המצוה הדרוש ביצע את המוטל עליו ובזאת קיים את המצוה. להלן נראה שהרמב"ם ככל הנראה לא הבין כך את מעמדו ההלכתי של הכשר המצוה.

## פרק ד. שיטת הרמב"ם בהבנת הכשר מצוה

### מבוא

בפרקים הקודמים הצגנו את התפיסה הפשוטה, לפיה הכשר מצוה אינו בעל מעמד הלכתי, והוא אינו יותר מאשר עיסוק שהוכתב על ידי המציאות בכדי שיתאפשר לאדם לקיים את המצוה. לאחר מכן סתרנו תפיסה זו מכמה סוגיות, שמהן מוכח שעיסוק בהכשר מצוה הוא כעיסוק במצוה עצמה, כלומר שזוהי ממש תחילת עשיית המצוה. כך גם ראינו מפורש בר"ח, ברמב"ם ובתרוה"ד.

כפי שכבר הזכרנו, שתי התפיסות הללו יכולות להאיר את דברי הרמב"ם בשורשנו בשתי צורות שונות. לפי התפיסה הפשוטה, הכשר מצוה אינו בעל מעמד הלכתי. אם כך, עיקר טענתו של הרמב"ם היא שלהכשר מצוה אין מקום במניין המצוות, שכן הוא אינו מצוה. לעומת זאת, לפי העמדה שהכשר מצוה הוא חלק מן העיסוק במצוה עצמה, נראה שהמוקד של הטענה הוא שלהכשר המצוה לא יכול להיות מעמד עצמאי, ולא שהוא אינו בעל מעמד הלכתי.

עמדנו על כך שבלשון הרמב"ם בשורש זה ניתן למצוא סימוכין לשתי התפיסות הללו. בפרק זה ננסה להבין את משמעות הדבר, ואת הקשר לתפיסתו ההלכתית של הרמב"ם לגבי הכשרי המצוה בכלל.

### שמן המשחה והקטורת

הרמב"ם קובע שעשיית שמן המשחה היא מצוות עשה (כלי המקדש פ"א ה"א):  
מצוות עשה לעשות שמן המשחה שיהיה מוכן לדברים שצריך משיחה בו  
שני 'ועשית אותו שמן משחת קודש' וגו'.<sup>29</sup>  
וכן בהקטרת הקטורת (שם פ"ב ה"א):

---

29 בספר המצוות (עשה לה) מונה הרמב"ם את המצוה "שיהיה לנו שמן עשוי על המתכונת המיוחדת מוכן למשוח בו כל כהן גדול... וכן ימשחו בו קצת המלכים... ולא ימשחו בו הכלים לדורות". אם כך המצוה לדורות אינה אלא קיומו של השמן, ודווקא השימושים בו אינם נמנים כמצוה עצמאית. החיוב למשוח אולי עולה מכללא, שכן קיומו של השמן נועד למטרות אלה, אף שאין זו מצוה מפורשת. אולם במניין המצוות הקצר כתב הרמב"ם: "למשוח כהנים גדולים ומלכים בשמן המשחה". במניין שבתחילת הלכות כלי המקדש כתב: "לעשות שמן המשחה". ניסוח זה ולשונו בהלכה עצמה במשנה תורה תואמים יותר את המניין הארוך.



הקטורת נעשית בכל שנה ושנה ועשייתה מצוות עשה שני 'ואתה קח לך

סמים' וגו'.<sup>30</sup>

בעל קנאת סופרים על השורש שלנו מקשה שעשיית שמן המשחה ולקחת הקטורת אינן מצוות עשה אלא רק הכשר מצוה, ועל פי שורשנו אין למנותן מכיוון שאין להן כל מעמד הלכתי.

בעל קנאת סופרים מסביר זאת כך :

והתירוץ לזה שהתחלת המצוה הוא אותו מעשה הקודם שהוא הכרחי לה. דכיון שאי אפשר לקיים המצווה כתיקונה מבלעדיו הרי הוא כלול עם המצוות. ולפי זה אותן הקדמות והצעות שזכרנו הן חלקים מהמצווה, ולא יבואו בחשבון אלא תשלומי המצווה שהן תכלית הציווי שנאמרו בהן.

הוא מסביר שגם עשיית השמן והקטורת הן מצוות, שהרי הן הכשר מצוה למצוות המשיחה וההקטרה. כפי שראינו, לדעת הרמב"ם המסקנה מסוגיית יומא היא שהכשר המצוה הוא חלק מן המצוה (במובן זה הרמב"ם מסכים לחידושו הראשון של תרוה"ד). אם כן, מה שטוען הרמב"ם בשורש זה הוא שאין לתת להן מעמד עצמאי, ולא שהן אינן מצוות עשה. כלומר לכאורה הוא רואה את השורש הזה כחלק מעקרונות המיון והסיווג (הקטגוריה החמישית), ולא כחלק מהקטגוריה הרביעית. הכשר המצוה לא נמנה מפני שהוא כלול במצוה, ולא בגלל שהוא אינו מצוה כלל. הרמב"ם כאן הולך לשיטתו, כמו שראינו למעלה גם בשיטת ר"ח.

### קשיים בהבנת שיטת הרמב"ם

הבנה זו, העולה כפי שראינו מדברי הרמב"ם ומן הסוגיות, מעלה כמה בעיות :

1. על אף שעיקר טענתו של הרמב"ם כנגד בה"ג היתה מדוע הוא מונה הכשר

---

30 בספר המצוות (עשה כח) כתב: "שנצטוו הכהנים להשים קטורת פעמיים ביום על מזבח הזהב", והעשיה אינה נמנית. במניין הקצר כתב: "להקטיר קטורת פעמיים ביום". במניין המצוות שבתחילת ההלכות נקט הרמב"ם כמניין הקצר, והביא את מצוות ההקטרה בהלכות תמידין ומוספין ולא את מצוות העשיה בהלכות כלי המקדש, למרות שנקט בתוך ההלכות לשון "ועשייתה מצוות עשה". זהו מקרה חריג לכאורה, שהרי מטרת הרמב"ם במניין שבתחילת ההלכות היא לכלול את כל מה שייאמר בהלכות וצ"ע. לענייננו, נמצא שהרמב"ם מונה בכל מניין אחת משתי המצוות אך לעולם לא את שתיהן.

מצוה בנפרד (כשתי מצוות), ולא רק מדוע הוא מונה אותו בכלל, לשונו בתחילת השורש מורה שהכשר מצוה נחות מן המצוה עצמה, ואם כן שורש זה שייך לקטגוריה הרביעית, כלומר שהכשר מצוה אינו נמנה מפני שהוא בכלל אינו מצוה.

2. אם אכן השורש שלנו שייך לקטגוריה החמישית ולא לרביעית, צריך ביאור מדוע קיים שורש מיוחד שנועד לקבוע כי הכשר מצוה אינו נמנה לחוד? הלא שורשים יא-יב כבר קובעים שאין למנות עצמאית חלקים, או פרטים, של מצוות?

די ברור שהרמב"ם אינו מתכוון ללמד בשורש זה את העיקרון ההלכתי שהכשר מצוה הוא חלק מן המצוה, שהרי זה כלל אינו נוגע לשאלת מניין המצוות. מטרתו כאן היא ללמד עיקרון שנוגע למנייה, כלומר שאין למנות הכשרי מצוה, ולכאורה היה עליו לכלול זאת בשורש יא או יב (על החלוקה ביניהם ראה מאמרנו עליהם).

3. שאלה נוספת שמתעוררת היא מהו ההבדל בין הכשרי מצוה בעלמא, כמו קציצת הלולב מערב יו"ט, לכאלו שיש עליהם ציווי בתורה עצמה שבהם עוסק השורש, כמו לקיחת סולת לאפיית לחם הפנים? לכאורה רק במקום שהתורה מצווה במפורש על מעשה ההכנה, עלינו לראות מצוה בהכשר עצמו, אך לא כן לגבי הכשרי מצוה שאינן מופיעים בתורה. נזכיר כי בעל קנאת סופרים תלה את המעמד של הכשר המצוה בהתניה העובדתית, שאי אפשר לעשות את המצוה בלי ההכשר הזה (וכך גם עולה מלשון הגמרא במכות שהבאנו לעיל לגבי הכאת תלמיד, שתולה זאת בכך שההכשר נדרש תמיד).

והנה הרמב"ם בשורש זה עוסק בהכשרי מצוה שמופיעים במפורש בפסוקי התורה, שאם לא כן אין כל הו"א למנות אותם כמצוות (ראה מאמרנו לשורש ט, ח"ב, שאיזכור מפורש בתורה הוא תנאי מחייב למניית מצוה). אך לפי דברינו למעלה שכל הכשר מצוה הוא חלק מקיום המצוה, גם כזה שבפסוקי התורה אין כל ציווי לגביו (כמו הליכה לדבר מצוה, או הכנת מאכל עבור אביו, שהגמרא ביבמות ו ע"א מכנה זאת הכשר מצוה), לא ברור מה מוסיף הפסוק שמצווה עליו (למשל פסוקי הציווי המצוטטים ברמב"ם כאן על הכנת שמן

המשחה או הקטורת)?

בהנחה שכל הכשר מצוה הוא תחילת העיסוק במצוה, וממילא גם אינו נמנה כמצוה עצמאית, לא ברור מהו ההבדל בין הכשרי מצוה שיש עליהם ציווי בתורה לבין כאלו שאין עליהם כל ציווי ורק המציאות היא שמאלצת את האדם לעסוק בהם? מה למעשה בא להוסיף הפסוק?

### הפתרון: הכשר מצוה כמצב ביניים - חצי מצוה

דומה כי המפתח להבנתן של כל הבעיות הללו מצוי בשאלה הראשונה. הרמב"ם אכן טוען שהכשר המצוה הוא רק הקדמה, כלומר אמצעי לעשיית המצוה, ומסיבה זו מעמדו אכן נחות ביחס לעצם עשייתה. אמנם כפי שראינו יש לו עצמו גם מעמד הלכתי, אולם זהו מעמד הלכתי של הקדמה למצוה. הוא אינו חלק מהמצוה (כמו לולב ביחס למצוות ארבעת המינים שנדון בשורש יא, או שחיטת קרבן שנדונה בשורש יב), אלא הוא התחלה/הקדמה למצוה. זהו חלק ראשוני שמהווה אמצעי ולא מטרה, ולכן מעמדו נחות. הוא נמוך איכותית (ולא רק כרונולוגית) ממצוה של ממש.

כלומר, יש להכשר המצוה מעמד הלכתי, אולם אין זה עומד בסתירה לכך שהוא אכן אמצעי ולא מטרה. לכן מעמדו ההלכתי ביחס למטרות הוא נחות. אחת המסקנות שעולה מתפיסתו של הכשר המצוה כאמצעי היא שבאופן עקרוני הוא אינו מהווה מטרה לעצמו, ולכן אין חובה עלינו לעשותו.<sup>31</sup> אם אכן יהיה לאדם מה לבשל עבור אביו שרוצה בכך, לא מוטל עליו לשחוט בהמה חדשה באופן מיוחד. השחיטה היא הכשר מצוה שצריך לעשותה רק כאשר קיימת נחיצות לכך, לשם קיום המצוה. זו גם כוונת הגמרא במכות שתולה את המעמד של הכשר מצוה בכך שהוא אינו מחוייב תמיד (וכך היא מחלקת בין הכאת הבן לבין חטיבת עצים לסוכה ולמערכה).

מכאן כפל הניסוחים של הרמב"ם בשורש: מחד, הכשר מצוה אינו יכול להיכלל במניין המצוות מפני שהוא אינו לגמרי מצוה. הוא אמצעי ולא מטרה. מאידך, יש לו מעמד הלכתי, ולכן יש מקום לראות אותו כחלק מהמערכת, אבל עדיין

---

31 אמנם הרמב"ם עוסק כאן בהכשר מצוה שמופיע במפורש בתורה, ראה להלן.

אין למנות אותו מפני שגם אם נתייחס אליו כמצוה ממש, הוא אינו אלא פרט מהמצוה שלשמה הוא משמש. אם כן, כפל המשמעויות של השורש הזה, וכפל הניסוחים של הרמב"ם בשורש, מתלכדים כאן עם תפיסת הרמב"ם את מעמדו ההלכתי של הכשר המצוה.

#### המצוות כערכים: טעמא דקרא מזווית אחרת

מהגדרה זו עולה כי המצוות הרגילות הן לעולם מטרות לעצמן, ואילו אמצעים, אינם יכולים להיכלל במניין המצוות. מסיבה זו, הכשר מצוה, שבעצם מהותו הוא אמצעי, אינו נכלל במניין המצוות. אין זה אומר שאין לו מעמד הלכתי, אך הוא אינו יכול להיחשב מצוה.

ישעיהו ליבוביץ עמד בכמה מקומות על כך שערכים הם לעולם עקרוניות שאין לעשות להם רציונליזציה, כלומר לא ניתן לנמק בתהליך לוגי את חיובו של ערך. אין לערכים טעמים שקודמים להם ונעלים עליהם. לדוגמה, בסוף ספרו אמונה, היסטוריה וערכים, הוא דן בניתוק נערה חולה ממכשירי החיאה, כדי למנוע סבל וכדי לקטוע חיים שאין בהם ערך. הוא טוען שם שאי אפשר להעמיד את ערך החיים על היכולת ליהנות מהם, שכן יש בזה משום רציונליזציה של ערך החיים. כל רציונליזציה מעמידה את הערך כאמצעי להשגת מטרה שמחוצה לו. המדידה של ערכים וקציבת החשיבות שלהם היא סוג של רציונליזציה, שהרי לא ניתן למדוד את מה שאינו נמדד על ידי מדד שמצוי מחוצה לו. ערך בעצם הגדרתו הוא מטרה ולא אמצעי למשהו אחר, ולכן אין כל אפשרות למדוד אותו, ולכן גם לא לסייג את תוקפו. לכן, עם כל הצער, לא ניתן לנתק חולה ממכשירים, שכן ערך החיים אינו נמדד בשום ציר וקנה מידה (אין לו 'מחיר' ושווי סופי כלשהו).<sup>32</sup>

מכאן ניתן לראות מזווית נוספת מדוע אנו לא דורשים טעמא דקרא (ראה על כך במאמרנו לשורש החמישי). אם המצוות הן ערכים, ואם ערכים מעצם הגדרתם אינם ניתנים לרציונליזציה, כלומר להעמדה על בסיס של מטרות שמחוצה להם,

32 אנו לא ניכנס כאן לשאלה ההלכתית, שכן שם ישנן תשובות שונות לנדון זה. גם השאלה האם אמנם החיים הם ערך מופשט ולא אמצעי למטרת על אחרת, ארוכה ורחבה ואכ"מ. מה שחשוב לענייננו הוא רק הטיעון הרואה את הערך כמטרה ולא כאמצעי. על הבעייתיות שנובעת מכך לגבי בניית סולם ערכים (האינקומנסורביליות - היעדר מידה משותפת - של הערכים) ניתן לראות בספר אנוש כחציר, שער שלישי פ"ג.

## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

אזי לא ניתן לדרוש טעמא דקרא. המצוות אינן אמצעים להשגת מטרות שמחוצה להן.

אמנם ניתן להסיק מכאן שלא רק שאין לדרוש טעמא דקרא, אלא שאין בכלל טעמים כאלה. אך זוהי שיטת 'חלושי הדעת' של הרמב"ם במו"נ ח"ג פל"א (ראה במאמרנו הנ"ל, ובמאמרנו לשורש התשיעי). על כן יש לתקן מעט את הניסוח, ולומר שלדעתנו המצוות הן ערכים ולא אמצעים. אין זה אומר שהקב"ה שנתן לנו אותן לא עשה זאת למען מטרות כלשהן, אבל מבחינתנו אין לעשות להן רציונליזציה. לכן מכשירי מצוה, שברורה לגמרי הרציונליזציה שלהם (שהיא המצוה עצמה), ובשל כך, החובה לעשותם מותנית בכך שהמטרה (המצוה) תלויה בהם, אינם יכולים להיות מוגדרים כמצוה ולהיכלל במניין המצוות.

### הכשרי מצוה שמופיעים בתורה

כאן אנו מגיעים להכשרי המצוה עליהם אנו מצווים בתורה. כפי שראינו, הרמב"ם כאן עוסק רק בהכשרי מצוה שהתורה עצמה מצווה אותנו עליהם. והנה, כאשר ישנו פסוק המצווה עלינו להכין שמן המשחה, או קטורת, משמעותו היא שמעבר להקטרה ולמשיחה, מוטלת עלינו חובה לעשות את הדברים הללו. במקרים בהם ישנם בתורה ציוויים על הכשרי המצוה, משמעות העניין הוא שההכשר עצמו מקבל מעמד של חובה. אמנם הוא הכשר מצוה, ולכן אנו לא מונים אותו בנפרד, אולם הוא מוגדר כחובה. חלק מן המצוה המנויה הוא גם להכין את האמצעים למצוה.

יש לשים לב לכך שאנו עדיין תופסים את הפעולות של ההכנה כהקדמות, הכשרי מצוה, אולם אין בכך בהכרח כדי לומר שהם אינם חובה. זוהי בדיוק כוונתו של הרמב"ם הנ"ל בהל' כלי המקדש שביאר שהכנת שמן המשחה והקטורת הן מצוות עשה - שבמקרים אלו הכשר המצוה הוא חובה, ולכן הוא מצטט את הפסוקים המורים על כך. אמנם מבחינת מניין המצוות ההכשר נכלל במצוות המשיחה או ההקטרה.<sup>33</sup> יתר על כן, זוהי רק הכנה והקדמה למצוה, ולא מצוה ממש. זוהי

---

33 ראה לעיל הערות 29-30 וראה רדב"ז בהל' כלי המקדש פ"א ה"א שהעיר על הבדל בין שני המקרים (שמן המשחה והקטורת), ואכ"מ.  
לפי זה נראה שיש לבחון את המקרה של בניית סוכה, שגם לגביה נאמר בתורה (דברים טז, יג)

חובה שהיא אמצעי ולא מטרה, ולכן היא אינה יכולה להיחשב כמצוה.<sup>34</sup> אם כן, ברור ששורש זה שונה משורשים יא-יב אשר עוסקים בחלקי מצוות. הוא מצוי בתווך, בין הקטגוריה הרביעית לחמישית. ולפי זה הרמב"ם טוען בשני מישורים (כפי שראינו בפרק ב): א. אין מקום למנות את הכשר המצוה כמצוה נפרדת (כמו שעשה בה"ג, לטענת הרמב"ם). ב. הוא עצמו אינו ראוי להיות ממש מצוה, וזאת מחמת מעמדו ההלכתי הנחות (אמצעי ולא מטרה). יתר על כן, גם בשיטת הרמב"ם עצמו אין הכרח להכריע בין שתי האפשרויות לפרש את שיטתו ביחס למכשירים: שיטתו היא פשרה בין שתי האפשרויות - מדובר במצוה חלקית. הכשרי מצוה שאינם מופיעים בתורה לא ייחשבו כחובה כלל. אלו אינם אמצעים בעלי מעמד הלכתי, אלא אמצעים שנובעים מאילוצים טכניים בלבד. לכן לגביהם כלל לא עולה השאלה האם למנות אותם במניין המצוות. שיקול מהסוג שעולה בסוגיית גלות שאנו חייבים בהכאת הבן תמיד, אינו אומר שזהו מעשה בעל מעמד הלכתי, אלא שהוא נספח למצוה עצמה, והפטור מגלות נובע מכך שאותו אדם עוסק בדבר חובה. המצוה דורשת ממנו בהכרח את ההכשר הזה (שכן בסיטואציות הללו אין מציאות לקיום המצוה בלי עשיית ההכשר), ולכן הוא פטור מגלות. נראה כי להכשרים אלו אין מעמד הלכתי עצמאי לפי הרמב"ם.

"חג הסוכות תעשה לך", ולומדים גם פסול של "תעשה ולא מן העשוי" (סוכה יא ע"ב), ואם כן, לכאורה העשייה היא הכשר מצוה הכרחי, כלומר יש חובה לבנות סוכה (וראה גם גיטין מה ע"ב תוד"ה כל שישנו). ונראה שזו כוונת רש"י במכות דף ח הנ"ל, וגם התנא בירושלמי שסובר שיש לברך על עשיית סוכה לעיל הערה 19. אמנם להלכה לא מצינו שיש מצוה בבניית הסוכה, וסוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה אף שלא נבנתה לשם מצוה (שו"ע או"ח סי' תרלה). אמנם יש הסוברים שצריך לנענע, ואולי שאלה זו תלויה בנידונו.

הרמ"א (או"ח סי' תרכד ס"ה) כתב שיש להתחיל בבניית הסוכה במוצאי יוה"כ, כדי לעבור ממצוה למצוה ("יילכו מחיל אל חיל"), ובסי' תרכה כתב שיש להשלימה למחרת משום מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, הרי שהתייחס למעשה בניית הסוכה כמעשה מצוה ולא רק כהכנה טכנית. ויש מקום לדחות ראיות אלה לענייננו.

34 יש מקום לדון מדוע הכשרי מצוה לא נמנים כמצוה כוללת אחת: להתכוון למצוה (כמובן רק לגבי אלו שמופיעים בפירוש בתורה). למעלה יש תשובה לשאלה זו - שכן החובה להתכוון מובנת מאליה והיא חלק מהחובה לקיים את המצוות, אך לפי דברינו כאן נראה שהתשובה מהותית יותר: זו באמת לא מצוה, אלא תוצאה של אילוץ שמקבלת מעמד של מצוה חלקית (כי בפועל צריך לעשות זאת). בעצם זו משמעות הסברא הנ"ל.

**סיכום: בחזרה לחידושו השני של תרומת הדשן**

ככל הנראה, זוהי שיטת הרמב"ם לגבי הכשרי מצוה: אלו הן חובות בעלות מעמד הלכתי נחות, שכן הן אמצעים ולא מטרות. מסתבר אם כך שהרמב"ם לא יקבל את חידושו השני של תרוה"ד, שראינו לעיל, שהדלקת נר חנוכה לפני הזמן מהווה ביצוע של המצוה. לפי הרמב"ם ישנה כאן מצוה, אך זו אינה מצוות הדלקת נר חנוכה, אלא מצוות הכנה לקראת ההדלקה. לכן, אם הנר כבה לפני שבת מסתבר שלפי הרמב"ם אכן תהיה חובה להדליקו מחדש (וכפי שראינו שהרמב"ם מחייב מסברא לאכול לפני יום כיפור כדי להיערך למצוה). ההכנות הללו נכללות אמנם במצוות הדלקת הנר מבחינת כללי מניין המצוות (לו היתה זו מצוה דאורייתא), אבל הן אינן חלק מעצם קיום המצוה עצמה, אלא רק הכנה לקראתו.

## פרק ה. הכשר מצוה מסוג שלישי: מצוות שהן הכשר

### מבוא

עד כה ראינו שני סוגי הכשר מצוה: המציאותי, זה שאין עליו ציווי בתורה (לעיתים מדובר בהכשר הכרחי, כמו הכאת הבן, ולעיתים בהכשר לא הכרחי, כמו בניית סוכה), וזה הנמסר בציווי התורה, שחובה עלינו לקיימו. שניהם אמצעים, ולשניהם יש השלכות הלכתיות (כמו פטור מגלות כשהכשר הכרחי וכדו'). ראינו גם הבדל ביניהם לגבי השאלה האם ההכשר הוא חובה בעלת מעמד הלכתי כאמצעי למצוה, או שהוא רק הכנה למצוה ואין לו כל מעמד משלו. בפרק זה נבחן סוג שלישי של הכשרי מצוה: כאלו שהם עצמם מצוות.

### לבישת בגדי כהונה

הרמב"ם מונה את לבישת בגדי הכהונה כמצוות עשה (עשה לג):

והמצוה הלי"ג היא שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש, והוא אמרו יתעלה ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת (תצוה כח, ב) ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות (שם כט, ח)...

וכבר בארו בספרא (אח"מ פ"ח) שלבישת בגדים אלו מצות עשה והוא אמרם ומנין שאין אהרן לובש בגדים אלו לגדולתו אלא כמקיים גזירת המלך תלמוד לומר [אח"מ טז, לד] ויעש כאשר צוה י"י את משה.

הרמב"ן בהשגותיו שם מעיר על כך שבה"ג לא מנה מצוה זו:

והנה זו עם פשיטותה בכתוב ואריכות התורה בביאורה לא ראיתי לבעל ההלכות שימנה אותה אבל מנה בלאוין (אות סח) מחוסר בגדים ששימש. ודעתו זאת לומר דכיון דאין בלבישת בגדים שלא בשעת העבודה שום מצוה אינו אלא הכשר העבודה שאם עבד בפחות מהן או ביותר תפסל עבודתו. והנה הוא חלק ממצוות העבודה אם עבד בהן. ואם היינו מונין זה מצוה היה ראוי שתמנה מצוות בגדי לבן ביום הכיפורים מצוה אחרת. כמות זה כן מות זה. וכן ראוי למנות בגדי כהן גדול מצוה ובגדי כהן



## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

הדיוט מצוה שנית. אבל כולן חלקים מחלקי העבודה המצווה ממנו ית' בימים הנאמרים בהן וכבר נתבאר (שרש יב) שאין מונים חלקי המצות. הרמב"ן מסביר שהסיבה שבה"ג לא מנה מצוה זו, היא משום שסבר שזהו הכשר מצוה לעבודת הקרבנות. כפי שכתב גם הרמב"ם, כהן שעבד ללא בגדים נחשב כזר, ועבודתו פסולה.

לאחר מכן הרמב"ן מוסיף שגם עשיית כלי המשכן, שולחן, מנורה ומזבחות, אינה נמנית כמצוות מפני שהן הכשרי מצוה לעבודה:

ולכן לא נמנה אנחנו עשיית השלחן והמנורה והמזבח מצוה מפני שנצטוינו לשום לחם לפני י"י תמיד וצוה אותנו בהכשר העבודה הזאת שהיא לשום אותו בשלחן מתואר כן ושיסודר עליו בענין כן וצונו יתברך בהדלקת הנר לפניו וסדר לנו שתהיה ההדלקה הזו במנורת זהב משקלה ועניינה כן וכן, והנה הם תשמישי קדושה.

ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר (עשה כ) שהם חלק מחלקי המקדש. לפי שאין הכלים חלק מן הבית אבל הם שתיים מצות ואינן מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלו.

הוא משיג על הרמב"ם שלא מנה את אלו בנימוק שהם חלקי מצוות בנין בית המקדש (ראה שורש יב, ומאמרנו שם), ולא בנימוק שהם הכשר מצוה.<sup>35</sup> בסוף דבריו הרמב"ן טוען שדעת הרמב"ם לגבי לבישת בגדים נראית לו יותר, אך מתקשה בשיטתו:

ואמנם דעת הרב בבגדים ובקידוש יותר מחוורת למנותם גם בכלל מצות עשה כי בעבודתם מקיים מצוה מוסיף על השתמר מן הלאו. ואם כן למה לא ימנה מצות עשה שיעשו הכהנים העבודה מעומד לא יושב ולא שוכב ממה שדרשו (זבחים כג ב) לעמוד לשרת לעמידה בחרתים ולא לישיבה, והרב כתב בחבורו הגדול (ביא"מ פ"ה הי"ד) שעובד מיושב אינו לוקה לפי שאזהרתו מכלל עשה. ואולי מפני שלא בא בכתוב בזה לשון צואה ימנה הכשר עבודה בלבד. ואינו מחוור.

אמנם הרמב"ם מחלק בין הכשרים שמופיעים בכתוב לבין הכשרים שאינם

<sup>35</sup> מכאן עוד ראייה שהרמב"ם והרמב"ן תופסים את השורש הזה שעוסק בהכשר מצוה באופן שונה מן השורשים העוסקים בחלקי מצוות, שאם לא כן אין ביניהם כל מחלוקת.

מופיעים בכתוב, כפי שביארנו בפרק הקודם.

### הכשר מצוה מסוג שלישי

שני דברים כאן טעונים ביאור: ראשית, מדוע לבישת הבגדים לפי הרמב"ם והרמב"ן נמנית, על אף שהיא מהווה הכשר מצוה לעבודה? מה כוונת הרמב"ן באומרו ששיטת הרמב"ם נראית לו יותר שכן יש כאן עשה מעבר ללאו? הרי זה גופא מה שהוא הסביר בדעת בה"ג, שלבישת הבגדים אינה עשה אלא הכשר מצוה. שנית, לפי הרמב"ם מדוע כלי המשכן אינם בבחינת הכשר מצוה לעבודה, כהצעת הרמב"ן?

נראה שאנו נפגשים כאן בהכשר מצוה מסוג נוסף, כזה שאינו רק בעל מעמד הלכתי כמו שני הקודמים, אלא גם נמנה במניין המצוות. מצוות לבישת הבגדים היא בעלת ערך כשלעצמה, ולא רק כאמצעי לעבודה. אמנם אי לבישתם פוסלת את העבודה, ובמובן זה יש כאן לכאורה רק הכשר, אולם שלא כהכשר רגיל, הלבשה היא בעלת ערך כשלעצמה, ולא רק כהקדמה או כאמצעי לקיום המצוה. כפי שראינו לעיל, הכשר מצוה אינו נמנה מפני שהוא אמצעי ולא תכלית. לבישת הבגדים אמנם מעכבת את העבודה אבל היא אינה רק אמצעי, ולכן היא נמנית.

### ביאור החובה לבוש בגדים

כדי להדגים את הדבר, נציע ביאור למצוות הבגדים (ביאור שגם משתמע מלשון הרמב"ם במצוה זו). יתכן שלבישת הבגדים אינה חובה כדי שהקרבת יעלה יפה, או שיפעל את מה שהוא צריך לפעול. החובה נובעת מכך שבעת הקרבת הקרבן על הכהן להיות לבוש בבגדים לכבוד ולתפארת. כלומר, עבודת ההקרבה היא מצב שכאשר הכהן מצוי בתוכו הוא מחוייב ללבוש בגדים מכובדים.<sup>36</sup> הלבשה אינה תנאי לכך שההקרבה תפעל ותעלה יפה, אלא שבעת ההקרבה מתעוררת חובת הלבשה. אי קיום החובה הזו פוסל את ההקרבה, כעין קנס, או כמו מצוה הבאה בעבירה. אם הוא אינו לובש את הבגדים ההקרבה נפסלת, לא מפני חסרון של פרט

36 דוגמה לדבר ניתן לראות במצוות הסיבה בליל פסח. יתכן שהסיבה היא מצוה עצמאית, אלא שזמן קיומה הוא כאשר אוכלים את המצה, ראה חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם הלכות חמץ ומצה.

## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

במעשה ההקרבה, אלא שאם היא נעשית באופן שאינו מכבד את העובדים ואת מי שעובדים לו ההקרבה נפסלת.

ננסח זאת כך: הכשר מצוה שהוא אמצעי בלבד, כמו שמן המשחה, הוא מעשה שאם לא נעשה אין כלל קיום למצוה. כאשר שמן המשחה אינו עשוי כהלכה חסר משהו בעשייה עצמה, ומצוות המשיחה בשמן המשחה כלל לא נעשתה. הכשר מצוה מן הסוג שאנו רואים כאן (לבישת הבגדים) אינו נועד לאפשר את ההקרבה, אלא שאם הוא לא נעשה היא נפסלת. כלומר, לא שחלק נחוץ מתוכה לא נעשה, אלא משהו חיצוני פסל אותה. המצוה להקריב אינה מוגדרת כמצוה שכהן לבוש בגדים יקריב קרבנות, אלא שנציג עם ישראל יקריב אותם. ישנה דרישה חיצונית של כבוד ותפארת, שהיא מוטלת על הכהן המקריב, ואם היא לא מתקיימת העבודה כשלעצמה אמנם נעשתה, אך היא נפסלת.

יתכן שגם כלי המשכן (מזבחות, שולחן ומנורה) אינם בבחינת הכשר מצוה לפי הרמב"ם מאותה סיבה. מפני שהם לא רק אמצעים לעבודה אלא גם בעלי ערך עצמי (ואין כאן המקום להרחיב בהגדרת מצוות בניין ביהמ"ק לפי הרמב"ם בניגוד לרמב"ן במקום שכבר האריכו רבים, וראה מאמרנו לשורש יב).

בעל מגילת אסתר על מצוה זו, בבואו להגן על קביעת הרמב"ם שבניית כלי המשכן אינה נמנית מפני שהיא חלק של מצוה ולא מפני שהיא הכשר מצוה, ולטעון כנגד הסבר הרמב"ן בדעת בה"ג שלבישת הבגדים היא רק הכשר מצוה, כותב כך:

ונראה לי שהתנצלות הרמב"ן על בה"ג שאמר שמה שלא מנה הלבשת הבגדים במצוות עשה היה לפי שחשבה להכשר מצוה והוא אם כן חלק מן המצוה ולא יבוא במנין, אינו כלום. וזהו כי חילוק גדול יש בין הכשר מצוה ובין חלק המצוה, כי באמרך הכשר מצוה הנה אתה אומר כי בזה תכשר המצוה לעשות כהלכתה, וא"כ ההכשר הזה אינו חלק ממנה, וראוי למנותו. שהרי כמה הכשר מצוות באין במנין כמו שחיתת הפסח (עשה נ"ה) שאינו אלא הכשר לאכלו בערב, ושריפת פרה אדומה (עשה קי"ג) שהוא ג"כ הכשר להיות האפר מוכן לטהר בו את הטמאים, ורבים כאלה. אבל חלק המצוה בודאי הוא שאין ראוי למנות כי הוא דבר מועט נפרד מהכל ואינו עומד בפני עצמו.

ואל תשיבני על מה שכתבתי שהלבשת הבגדים אינו חלק העבודה ממ"ש הרב בשורש י"א... והנה מצאנו שהקרוב לא יכשר רק בלבישת הבגדים... ואם כן יהיה ההלבשה חלק ממנו. אני אומר שאינה קשיא למדייק לשון הרב... וא"כ מאחר שהלבשת בגדים אינו חלק מגוף הקרבן כי הוא דבר נפרד ממנו בודאי יש לנו למנותו.

עיקרי דבריו הם, שאמנם לבישת הבגדים נראית כחלק מן הקרבן, שהרי היא מעכבת אותו, אולם באמת היא אינה חלק ממנו. רק חלקי מצוה אינם נמנים לפי העיקרון של שורש יא, ולבישת הבגדים אינה חלק של המצוה. דווקא ההוצאה מכלל המצוה היא סיבה למנות זאת כמצוה עצמאית. הוא גם טוען באופן כללי יותר, שהכשר מצוה באופן מהותי אינו חלק מהמצוה אלא משהו שמחוצה לה. וראיתו היא שיש במניין המצוות כמה הכשרי מצוות, והם אינם כלולים במצוות שהם מכשירים אותן. מכאן הוא מוכיח שהכשר מצוה לעולם אינו חלק מהמצוה. זה מתאים למה שראינו בשיטת הרמב"ם, הרואה את ההכשר כמצוה אחרת שמכינה את המצוה העיקרית, ולא כחלק ממנה (כפי הבנת תרוה"ד).

השאלה העולה כאן היא מדוע הכשרי מצוה אינם נמנים כולם במניין המצוות? מה יסביר בעל מגילת אסתר על דברי הרמב"ם בשורש שלנו? על כרחנו הוא לא יאמר שההכשר הוא חלק מהמצוה, אלא שההכשר הוא מצוה חלשה יותר (אמצעי ולא מטרחה). ההכשרים שנמנים כמצוות הם אותם הכשרים שיש להם גם ערך עצמי. הוא עצמו מביא את שחיטת הפסח ושריפת הפרה כהכשרי מצוה שהרמב"ם עצמו כולל במניינו.

### **סיכום: שלושה סוגי הכשר מצוה**

ראינו שלושה סוגי הכשר מצוה:

1. הכשר מצוה מציאותי, גם אם הוא מוכרח (הכאת הבן). הכשר כזה הוא בעל ערך מכשירי בלבד והוא אינו נמנה במניין המצוות משתי סיבות: מעמדו הנחות הנובע מכך שהוא אמצעי ושאינו חובה עקרונית לעשותו מצד עצמו, והיותו חלק מן המצוה שהיא תכליתו. בסוג זה הרמב"ם אינו עוסק בשורשנו, משום שאין כלל "הוה אמינא" למנותו.

## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

---

2. הכשר מצוה שמופיע בפסוק (הכנת לחם הפנים, עשיית קטורת ושמן המשחה). הכשר כזה הוא בעל ערך מכשירי בלבד, אולם חובה גמורה עלינו לעשותו, ויש מצוה בקיומו. הכשר זה גם הוא אינו נמנה, לפחות מכוח הסיבה שהוא נכלל במצוה העיקרית. ויתכן שגם מכוח הסיבה השנייה, שהוא מצוה של אמצעי, שהיא בתוקף נחות יותר, ולא מכיון שאינה חובה כלל. סוג זה הוא עניינו של השורש.
3. הכשר מצוה שהוא גם בעל ערך עצמי (לבישת בגדי כהונה ושחיטת הפסח). הכשר כזה אמנם מעכב את המצוה, אולם הוא רק פוסל באופן חיצוני את קיומה, ולא מהווה תנאי חיובי-פנימי לעצם קיומה. הכשר כזה נמנה במניין המצוות בנוסף למצוה שאותה הוא מעכב.
- ראה במאמרנו לשורש יא על היחסים השונים בין מצוות, שיש המעכבות זו את זו ויש שאינן מעכבות, ונראה שלפעמים זה משפיע על מניין המצוות ולפעמים לא.

## פרק ו. היפוך היחס בין אמצעי ומטרה: חפצא וגברא<sup>37</sup>

### מבוא

בפרק זה נראה שישנם מצבים בהם באים לידי ביטוי יחסים אחרים בין אמצעים למטרות, כאלו שלמעשה הופכים על פניו את היחס הרגיל של אמצעי-מטרה. עד כאן ראינו יחסים בין אמצעים ומטרות המניחים שהאמצעי הוא בעל ערך נמוך מערכה של המטרה, זאת מכיוון שכל כולו אינו אלא כלי להשגתה. המקרה השלישי שבו להכשר המצוה היה ערך עצמי שגרם לנו למנות אותה כמצוה עצמאית, נבע מהתייחסות כאילו היא אינו רק אמצעי אלא בנוסף לכך הוא גם מטרה לעצמו. בכל אופן, ההנחה היתה שאמצעי הוא בעל ערך נמוך יותר מן המטרה. בפרק זה נראה כי ישנם מקרים שבהם האמצעי הופך להיות בעל ערך גבוה יותר מן המטרה שלשמה לכאורה הוא מיועד.

### ליל פסח ויציאת מצרים

כדוגמה לעניין זה נבחן את הפירוש הידוע של בית הלוי על הפסוק (שמות יג, ח): "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים". לכאורה נקבע כאן יחס של אמצעי ומטרה (בעבור), אלא שאם אנו בוחנים את היחס נראה כי הוא הפוך ממה שהיינו מצפים. אנו היינו מצפים שמצוות ליל פסח הן אמצעי לזכירת יציאת מצרים, אך פסוק זה טוען שיציאת מצרים היא אמצעי למצוות הלילה (בעבור זה עשה ה'). בבית הלוי על התורה<sup>38</sup> מסביר שאכן הבנה זו היא הנכונה. אנו לא מקיימים את מצוות ליל פסח עקב יציאת מצרים, אלא להיפך: הקב"ה הוציאנו ממצרים כך כדי שנקיים את מצוות הלילה. ראייה לכך היא שהתורה מספרת שכאשר באו המלאכים ללוט הוא אכל מצות, ורש"י שם מציין שפסח היה, על אף שיציאת מצרים היתה כמה מאות שנים לאחר מכן. אם כן, אכילת המצות אינה זכר לחיפזון שביציאת מצרים, אלא היא בעלת ערך עצמי. יציאת מצרים היא אירוע שהשתל לתוך ההיסטוריה בכדי להמחיש ולצקת תוכן ומשמעות של העולם הזה

<sup>37</sup> ראה על כך במאמרנו לשורש החמישי, בסוף פרק ו, ובמקורות שם.

<sup>38</sup> אפשרות זו עולה כבר בדברי הרמב"ן.

למצוות אכילת המצות שיכולה היתה להיתפס כמנותקת מאיתנו.<sup>39</sup> אנו רואים כאן שברובד המהותי, האלוהי, האמצעי לכאורה (ליל הסדר) הוא למעשה המטרה, ואילו המטרה לכאורה (יציאת מצרים וזכירתה) היא למעשה האמצעי. מאידך, ברובד האנושי עלינו בהחלט לנהוג כאילו מטרת ליל הסדר היא לזכור את יציאת מצרים, ויעידו על כך כל מצוות הלילה ההוא, וכל תוכנו. ההתנהגות היא כאילו שליל הסדר הוא אמצעי, אולם ההבנה היא שהוא המטרה. יותר מכך: רק אם נתייחס אליו כאמצעי תתמלא המטרה.

### מצוות פעולה ותוצאה

בעולם ההלכה אנו מוצאים מצוות שעניינן הוא השגת מצב מסוים, וכאלו שעניינן הוא פעולה מסויימת. מצוה מובהקת של השגת מצב היא מצוות צדקה. מטרתה, לכאורה, היא הטבה לעני. טורנוסרופוס הרשע שואל את רבי עקיבא (בבא בתרא י ע"א, וראה בס' החינוך מצוה סה), אם הקב"ה אוהב את העניים מדוע הוא אינו הופך אותם לעשירים? במונחים שלנו נאמר, שאם אכן המטרה היא להגיע למצב שבו אין עניים ("אפס כי לא יהיה בך אביון"), מדוע הקב"ה לא יוצר את המצב הזה בעצמו.

ר"ע עונה לטורנוסרופוס שלא ניתנו תורה ומצוות אלא כדי לצרף בהן את הבריות. כלומר מטרת המצוה היא שאנו ניתן לעניים צדקה ולא שהעוני יתבטל ("כי לא יחדל אביון מקרב הארץ").<sup>40</sup> למרות זאת, דומה כי כל נותן צדקה צריך

---

39 ראה במאמרנו לשורש השלושה-עשר פ"ה, שדנו בסוגיה זו באריכות מזווית אחרת.  
40 אולי נפק"מ לזה היא כשאדם היושב בעיר שאינה מוקפת חומה שולח מתנות לאביונים לסעודת פורים לעני שיושב בעיר מוקפת, האם עליו לשלוח את המשלוח ביי"ד או בט"ו? אם עיקר העניין הוא הנתנה, יתכן שעליו לשלוח ביי"ד, שכן זהו פורים של הנותן. אולם אם העיקר הוא להעשיר את העני, עליו לשלוח זאת בט"ו (ראה באר היטב או"ח סי' תרצה סק"ז).  
למרות זאת, נראה כי גם לצד שהעיקר הוא הנתנה, עליו לשלוח לעני בפורים של העני (ועדיף כנראה לתת לעני בן עיר שאינה מוקפת, וזה בבירור צריך להיות באותו היום). הסיבה היא שאמנם העיקר הוא שהוא יתן, אולם מטרת הנתנה צריכה להיות הטבה לעני. כלומר המטרה, שהיא הנתנה, מושגת רק כאשר הנותן פועל בתודעה שהמטרה היא ההטבה לעני. זוהי דוגמה נוספת לכך שגם במצב בו האמצעי הוא המטרה האמיתית, המטרה הזו מושגת אך ורק כאשר הפעולה נעשית בתודעה שזהו אכן אמצעי. האדם כביכול צריך 'לרמות את עצמו'. נראה שניתן לעשות זאת גם ללא רמאות עצמית, אם אני יודע שהמטרה היא שאני אתן, אולם 'נתינה' מוגדרת הטבה לעני, ולכל זה אני יכול להיות מודע.

לשאוף באמת ובתמים לכך שהעני יעשיר, כלומר להיטיב לעני, זאת על אף שהוא בתוכו יודע שהמטרה העיקרית היא עצם הנתינה. ללא זה כולנו הופכים להיות אגוצנטריים, ופעולת הנתינה נעשית עבורנו בלבד - כמו אותו 'מדקדק במצוות' הזקוק ל'אביון מהודר' לקיים בו מצוות מתנות לאביונים בפורים, ולכן הוא שומר את דבר קיומו בסוד פן יתנו לו רבים והוא יחמיץ את ההידור בשנה הבאה.

### חפצא מול גברא

דילמה דומה אנו יכולים למצוא במונחים 'חפצא' ו'גברא'. מקובל לחלק את מצוות התורה ל'מצוות בחפצא' מול 'מצוות בגברא'. מצוות בחפצא הן מצוות שמהותן היא תיקון החפץ, או העולם שמחוצה לנו, ו'מצוות בגברא' מוגדרות כחובת פעולה של האדם המקיים את המצוה. חילוק זה דומה מאד לחילוק בין מצוות תוצאה ופעולה שנדון לעיל (על אף שהוא אינו זהה), והדילמה יכולה להיות מוצגת באותו אופן.

אם הקב"ה מעוניין במצב מסוים בעולם ('חפץ') מצד עצמו, אזי אין כל חשיבות לכך שהאדם יעשה זאת. טורנוסרופוס שאל מדוע שהקב"ה לא יעשה כן בעצמו, אולם אנו נוכל להסתפק בכך שיעשה זאת גוי. לדוגמה, יש דיונים באחרונים (שיסודם בראשונים) האם השביתה בשנה השביעית היא דין באדם או באדמה,<sup>41</sup> והאם מלאכות שבת הן דין בגברא או בחפצא,<sup>42</sup> כלומר האם עניין הוא שבעולם לא תיעשה פעולה מסוימת, או שהאדם לא יעשה את אותה פעולה. לחקירות אלה ישנן כמה השלכות, למשל האם עשיית מלאכה על ידי שליח (גוי, שאינו בר חיובא, ויש לו שליחות לחומרא, ראה ב"מ ע"א) תהיה מותרת. אם הדין הוא בגברא, אזי לא ניתן לחלל שבת על ידי שליח, ולכן זה יהיה מותר. לעומת זאת, אם הדין הוא בחפצא, סוף סוף הפעולה בחפצא נעשתה (אמנם על ידי השליח) ולכן לא התקיים רצון ה'. אולי לא ניתן לחייב על כך מן התורה את המשלח, שהרי מדאורייתא אין שליח לדבר עבירה, אולם הפעולה אינה לרצון ה', ומוטל עלינו למנוע את ביצועה, אפילו מדאורייתא (לפחות כ'עניין דאורייתא').

41 ראה מנחת חינוך קיב, ב.

42 ראה מאמרו של הרב שלמה יוסף זיון, שבת האדם או שבת העולם, בתוך ספרו לאור ההלכה. וראה את תגובת הרב יעקב אביגדור, השכל וידוע, עמ' 309.



## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

נראה ברור שלא ניתן לתפוס את המצוה כ'מצוה בחפצא' ממש, שהרי כשגוי ביוזמתו שלו עושה פעולה שהיא בכלל חילול שבת ודאי שאנו לא מצווים למונעו מכך. אם הבעיה היתה ב'עולם', אמנם לא ניתן לחייב אותנו על פעולה זו, אולם ברור שהיה עלינו למנוע את עשייתה. מעבר לכך, אם אכן זו בעיה בחפצא, היה הקב"ה אוסר את חילול השבת על הגויים עצמם. ואילו למעשה קי"ל בדיוק להיפך - גוי ששבת חייב מיתה.

באופן כללי יותר נאמר שאין הגיון לתפוס מצוות כ'מצוות בחפצא' כפשוטו, שהרי הקב"ה אינו מצפה מחפצים לשום דבר. ברור שאין דינים שהתורה מטילה על דוממים או על בעלי חיים. דינים יכולים להיות מוטלים רק על בני אדם (ראה על כך בספר שתי עגלות וכדור פורח, בהארה 1).<sup>43</sup>

נראה שמצבים אלו הוגדרו על ידי התורה כשליליים רק בכדי שהאדם יתקן אותם. אין בהם רע כשלעצמם, אלא שהם מחייבים פעולה של האדם. אם כן, כאשר האדם נמנע מפעולה של חילול שבת, מטרתו היא שלא ייגרם חילול שבת, אולם זוהי רק התודעה שבה הוא פועל. למעשה המטרה היא שהוא יפעל להימנע מחילול השבת ולא שהשבת לא תתחלל. הגדרתה ההלכתית של המצוה שנויה במחלוקת, ויש הגורסים שהמטרה היא העולם, ה'חפצא'. אולם מהותה של המצוה, ומטרתה האלוהית (מה שהקב"ה רוצה להשיג על ידה) לכו"ע היא פעולת האדם.<sup>44</sup> כל אלו הן דוגמאות נוספות לפעולות שבה ההגדרה הפורמלית-הלכתית היא שאי

---

43 אמנם במבול התורה אומרת: "כי השחית כל בשר את דרכו" (בראשית ו, יב), ומסבירים חז"ל שאפילו הבהמות נשחתו בעריות. הרי שבהמות יכולות להיות מושחתות מוסרית-רוחנית. בפשטות זוהי מטפורה לעיוות טבעי ולא להשחתה מוסרית. זוהי תוצאה של השחתת האדם ולא שחיתות כשלעצמה.

אמנם הרמב"ן כותב שמכאן לומדים שעלינו לענוש בהמת הפקר שהזיקה, כלומר הוא לומד שישנה שחיתות של בע"ח, ולא רק שמותר לגבות ממנה את הפיצוי, שהרי לכך אין כל נגיעה למבול, וצ"ע. עוד אפשרות להבין את ה'דינים בחפצא' כמצבים גרועים של העולם ממש, ומה שהתורה מטילה מצוות רק על האדם זה מפני שרק הוא בר ציווי. כלומר ישנו מצב מושחת של דומם וחי, אולם רק האדם יכול להיות מצווה על תיקונו. אמנם לפי"ז יוצא שעיקר השחיתות היא שהאדם לא מתקן זאת ולא המצב כשלעצמו, שאם לא כן הקב"ה עצמו לא היה גורם למצב זה להתרחש. שוב, המצב הוא אמצעי לפעולת האדם ולא פעולת האדם היא האמצעי לתיקון המצב.

44 הטבת הנרות וברית מילה הן שתי דוגמאות נוספות למצוות שעניינן העיקרי הוא ההכנה, ראה על כך במידה טובה לפרשיות בראשית ותצווה, תשסז, ושם הארכנו בזה. וראה דברי הרמב"ן בשאלת רצון ה' בתיקון העולם או בתיקון האדם בסוגיית יעל קן ציפור יגיעו רחמך (דברים כב) וראה מאמרנו לזורש יד הערה 28.

הוא אמצעי לבי, ולמעשה כל עצמו של ב לא נוצר (על ידי הקב"ה) אלא בכדי לגרום לאדם שיעשה את א.

#### דוגמאות נוספות: סייגים ואמצעים

בספר לקח טוב (כלל ח) דן בשאלה האם יש סייג בדאורייתא. לדוגמה, איסור יחוד, או מצוות 'תשביתו' (חמץ), נראות כאמצעים עבור מטרות שמחוצה להן. כפי שהזכרנו, בדרך כלל מקובל לחשוב שהמצוות הן מטרות ואין מצוה שהיא אמצעי (כך גם נראה מן הניסוח של הרמב"ם בשורש זה, ש'הקדמות' למשהו אחר אינן נמנות כמצוות).

ההנחה המקובלת בעולם ההלכתי היא שכל הלכה שנועדה לשרת מטרה אחרת היא הלכה דרבנן. הלכות דאורייתא אינן משרתות מאומה, אלא מהוות ערכים עצמאיים. 'גזירה שמא...!', סייגים וכדו', הם ביטויים שמציינים הלכות דרבנן.<sup>45</sup> גם תקנות שאינן גזירות אבל עניינן הוא להשיג מטרה חיצונית כלשהי, הן לעולם הלכות דרבנן. דוגמה לדבר היא תקנת השוק (ראה ב"ק קיד-קטו), שעניינה הוא לאפשר מסחר שוטף בשוק הכלכלי. לפי תקנה זו אם אדם קנה מגנב לא ידוע, הבעלים אינו יכול לדרוש ממנו את החפץ בלא תמורה, שכן אם נאפשר זאת המסחר בשוק החופשי ייפגע אנושות (כי אדם לא יוכל לתת אמון במוכר ולקנות ממנו דברים).

מעצם ההנמקה הזו ברור שמדובר בדין דרבנן. מדאורייתא הבעלים תמיד יכול לדרוש את ממונו בחזרה, ורבנן מתקנים תקנה שיש לה מטרות כלשהן. עלינו לשים לב לכך שלא מדובר כאן בתקנה שנולדה כתוצאה משינוי כלשהי במצב החברתי או המוסרי בעולם (למצואות של גנבים גם התורה עצמה מתייחסת). זוהי תקנה שנוגעת לכל חברה בכל זמן. אם כן, מדוע התורה עצמה לא התחשבה במטרה הזו ולא קבעה מדאורייתא שאין לבעלים זכות לדרוש את ממונו? תקנה כמו שבועת היסת, שהמפרשים האריכו לבאר מה השינוי החברתי שגרם לה, ניתן

45 מעניינת בהקשר זה לשונו של רש"י (מנחות ג ע"ב ד"ה הי"ק) בסוגיית מחשבת פיגול שמוכח מתוכה שהיא שקר - שקמץ מנחת מחבת לשם מרחשת, והרי ברור לרואה שהמנחה היא של מחבת - יש סברא להכשיר את הקרבן, אך מאידך הסברא לפסול היא ש"פסל רחמנא שמא יאמרו מותר לשנות בקרבנות", ואכ"מ.

## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

לומר שהיא רק מדרבנן מפני שהמצב שנולד אז לא היה מצב חברתי אינהרנטי. התורה אינה מתייחסת למצבים מזדמנים, ולכן דין תורה לא קבע חיוב שבועת היסת. אבל תקנת השוק, אם אכן היא צודקת, מדוע מדאורייתא אין כלל הלכתי שנוטל מהבעלים את זכויותיו?

התשובה היא שכל עיקרון שמטרתו לשרת מטרה שמחוצה לו הוא עיקרון דרבנן. התורה עוסקת רק בתכליות ולא בסייגים או באמצעים. תקנת השוק היא אמצעי, ולכן היא אינה יכולה להיות דין דאורייתא.<sup>46</sup>

### היפוך הסייג מאמצעי למטרה

הראי"ה קוק כותב בספרו מוסר אביך שבסייגים יש שלילה מצד עצמם, והעובדה שהם מובילים למכשול עבירה היא רק אינדיקציה להיותם שליליים ולא הסיבה לכך. לאור דברינו יתכן לומר באופן מתון יותר, שלפחות הסייגים שנמנים כמצוות הם סייגים שבאופן מהותי מהווים ערך עצמי שלילי, והמטרה השלילית אליה הן מובילים היא רק אינדיקציה לכך. אולי לפעמים ניתן לומר שהיא עצמה הוגדרה כשלילית בעיקר (או גם) כדי שנימנע ממעבר על הסייגים (כעין מה שראינו למעלה לגבי זכירת יציאת מצרים).

דוגמה נוספת לדבר היא האזהרה "מדבר שקר תרחק", שם אנו מצוים לא רק לא לשקר אלא גם להתרחק מן השקר. האם ההתרחקות היא רק בכדי שלא נגיע למצב שבו אנו משקרים? בפשטות עלינו להשתדל ככל יכולתנו להתרחק מכל עבירה (קלה כחמורה). מה המיוחד בעבירה זו שהתורה הזהירה במפורש להתרחק ממנה? נראה שכאן ישנו ערך בעצם ההרחקה מן השקר. הערך אינו רק לא לשקר אלא עצם ההתרחקות מן השקר יש לו ערך עצמאי. אמנם העושה כן פועל מתוך תודעה של עוסק במכשיר (כדי להימנע מהשקר), אבל בפועל ההתרחקות עצמה היא בעלת ערך.

---

<sup>46</sup> ראה על כך בהרחבה במאמרו של מ. אברהם, 'משמעותה של בעלות על ממון: בין הלכה למשפט', שנות חיים, פתח תקווה תשסח. שם הוא עומד על כך שהמאפיין של ההלכה כמתייחסת רק לתכליות ולא לאמצעים הוא מהותי לה, והוא אחד המרכיבים שמבחינים אותה ממערכות משפט אחרות.

### חלוקה מקבילה בין סוגים שונים של הכשר מצוה

בהתאם להגדרות הללו ניתן לחלק בין שני סוגי הכשר מצוה. ישנו הכשר מצוה שנועד להשיג מצב, כמו למשל בניית מעקה שנועדה לגרום לכך שיהיה לבית מעקה. כאן מסתבר שהמטרה (=המצוה) היא התוצאה, והפעולה של האדם שמשגיחה את אותה מטרה היא רק הכשר המצוה. אמנם יתכן שבהגדרה ההלכתית בניית המעקה תוגדר כמצוה ולא המצב בו לבית יש מעקה, שכן רק הבניה מסורה בידי האדם. התוצאה מתקבלת ממילא.

לעומת זאת, ישנו הכשר מצוה שמטרתו לאפשר פעולה נוספת (ולא להגיע למצב), כמו בניית סוכה, הכנת שמן המשחה וכדו', שמאפשרות את הפעולה שהיא היא המצוה (לשבת בסוכה, להקטיר את הקטורת). במקרה כזה נראה בבירור שהמטרה המהותית היא הישיבה בסוכה, ולא מסתבר שהמצוה נועדה בכדי שהאדם יבנה סוכה, שהרי ניתן להגיע למטרה גם בלי בניה. ובפרט שבמקרים אלו אין כל אילוץ וניתן היה להגדיר ישירות את בניית הסוכה כמצוה (בניגוד לסוג הקודם, שם לא ניתן להגדיר את התוצאה כמצוה כי היא אינה נתונה בידי האדם. הוא יכול רק לעשות את הפעולה). במקרה כזה ברור שההכשר יהיה רק בעל ערך מכשירי, ולא מטרה לעצמו, ולכן הוא לא יהווה מצוה עצמאית.

ומה בדבר לבישת בגדי כהונה? לכאורה זוהי מצוה שבהחלט יכולה להיתפס כמטרה מהותית, על אף שמבחינה הלכתית היא עצמה אולי מהווה רק הכשר מצוה (כך אכן דעת בה"ג). יתכן שהקרבת הקרבנות נועדה (בין היתר) להביא למצב שבו נדרש לתת כבוד למי שעובדים עבורו. ההקרבה נדרשת כדי שיהיה מצב של עבודה (פולחן), אשר דורש מצב של כבוד ותפארת. אם כך הוא, אזי בהחלט יש צד לומר שהבגדים הם מטרה והעבודה היא האמצעי. במקרה זה מסתבר יותר שהעבודה אינה רק אמצעי למצב של כבוד ותפארת, אלא יש לה עוד מטרות. אולם לפחות בציר ההתייחסות הזו היא אולי משמשת דווקא כאמצעי, לכן הרמב"ם מונה גם את לבישת הבגדים וגם את העבודה כמצוות עצמאיות.

**בחירה ומצוה כחילוף של תכלית וסיבה<sup>47</sup>**

בתחילת ספר עץ חיים, פותח האר"י בשתי חקירות כלליות. הראשונה פותחת כך: החקירה הראשונה הוא מה שחקרו חכמים ראשונים ואחרונים לדעת סיבת בריאת העולמות ולאיזה סיבה היתה.

ונמנו וגמרו וגזרו אומר כי סיבת הדבר היה לפי שהנה הוא יתברך מוכרח שיהיה שלם בכל פעולותיו וכוחותיו ובכל שמותיו של גדולה ומעלה וכבוד. ואם לא היה מוציא פעולותיו וכוחותיו לידי פועל ומעשה לא היה כביכול נקרא שלם,<sup>48</sup> לא בפעולותיו ולא בשמותיו וכינויו...

ואם לא נבראו העולמות וכל אשר בהם לא יוכל ליראות אמיתת הוראת הוויותו יתברך הנצחית בעבר הווה ועתיד, ולא יהיה נקרא בשם הוי"ה וכנ"ל, וכן שם אדנות... אמנם בהיות העולמות נבראים, אז יצאו פעולותיו וכוחותיו יתברך לידי פועל, ויהיה נקרא שלם בכל מיני פעולותיו וכוחותיו, וגם יהיה שלם בכל השמות והכינויים בלתי שום חיסרון כלל ח"ו.

על כך מעיר הרב שלמה עליאשוו, בעל לשם שבו ואחלמה, בספר הביאורים, שהשאלה היא על סיבת בריאת העולמות, והתשובה היא במונחי תכלית (של בריאתם).

ישנה בעיה תיאולוגית חמורה בשאלה כנוסחה הפשוט, שכן המונח סיבה לא יכול לתאר פעולה של הקב"ה, בגלל שתי סיבות: 1. אין משהו שיכול להפעיל ולהשפיע על הקב"ה שלא מבחירתו ורצונו שלו. 2. מדובר על בריאת העולמות, ולפני כן ברור שלא היה מאומה מעבר לקב"ה עצמו, ולכן לא יתכן שהיה משהו אחר שהיווה סיבה לבריאה, מעבר לקב"ה בכבודו ובעצמו. על כן לא פלא שהתשובה ניתנת במונחי תכלית ולא במונחי סיבה. אך עדיין נותרת הבעיה, מדוע את השאלה הוא מנסח במונחים של סיבתיות ולא במונחי תכלית.

---

47 ראה על כך בספר את אשר ישנו ואשר איננו, בעיקר בהארה 34 וסביבה.  
48 לכאורה טיעון זה דומה מאד לראיה האונטולוגית, שמתייחסת לקיום כסוג של שלמות, וכידוע יש כאן כשל שמערבב אונטולוגיה עם שיפוט (ראה על כך בשער השני של הספר שתי עגלות וכדור פורח). אמנם זוהי טעות, שכן הקב"ה היה קיים עוד לפני שהחליט להוציא לפועל את שמותיו וכדו', אלא שהוא רצה להתפשט גם לדרגות המציאות הנמוכות (המצומצמות). ובאמת אם כבר יש כלשהו הוא קיים, אזי היעדרו מחלק מן המציאות הוא ודאי חסרון ואי שלמות. אין לכך כל קשר לכשל שבראיה האונטולוגית.

בעל הלשם כותב על כך את הדברים הבאים :

ויאר בהם כולם אורו לבד, שהוא סיבת הכל ושורש אחד וסבה אחת לכולם, והוא גם כן תכלית כולם, כי יחזרו כולם לסיבתם ומקורם. וכמו שנודע שכן הוא סדר הבריאה כולה, שכל דבר חוזר לשורשו ומקורו, והוא תכליתו...

ללמדנו כי שמותיו יתברך שהם גילוייו הם סיבת הכל, וממילא הוא כי הם עצמם גם כן תכלית האחרון של הכל. כי הסיבה עצמה היא התכלית, שסוף מעשה במחשבה תחילה.

בפעולותיו של הקב"ה התכלית היא הסיבה. פעולה נעשית כדי להשיג מטרה כלשהי, והשגת מטרה זו היא הסיבה לפעולה. בספר אנוש כחציר ישנה הרחבה של העניין הזה לגבי פעולת בחירה של אדם (שגם לה אין סיבה אלא רק תכלית, והתכלית היא הסיבה), שמתדמה ליוצרו בעניין זה. כאשר אדם מחליט לצלצל לחברו כדי לקבוע פגישה, ואני שואל אותו מה הסיבה לכך שהוא עושה את הפעולה הזו, התשובה תהיה כדי לקבוע פגישה. כלומר התכלית מוצגת כאן כסיבה. בחירה של אדם או של בוראו היא פעולה שהופכת תכלית לסיבה.

כידוע, חז"ל אומרים (ברכות לג ע"ב ומקבילות): "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", והכוונה היא שהכל מסור לתהליכים הסיבתיים-פיסיקליים שבבריאה, פרט להחלטות שנוגעות ליראת שמים (=מצוות). אם כן, המצוות עניינן הוא השגת תכליות, והן נעשות למען התכליות ולא מתוך סיבות.

#### מחלוקת הרמב"ם ובעל עבודת הקודש

בעל הלשם בספר הכללים (כלל טו ענף יא, וראה גם בהקדמה לספר באות ב), עומד על מחלוקת יסודית בין הרמב"ם לבין מהר"ם ׳י גבאי בעל עבודת הקודש. הרמב"ם (מו"נ ח"ג פי"ג) סובר שכל נברא הוא תכלית לעצמו, ואין נברא שהוא רק אמצעי לזולתו. ואילו מהר"ם ׳י גבאי בספר עבודת הקודש, בפרקים הראשונים של חלק התכלית, כותב שכל הנבראים נוצרו רק למען האדם.

בעל הלשם מסביר שהם אינם בהכרח חולקים זה על זה. אמנם יש נבראים שתכליתם היא לשמש נבראים אחרים (את האדם), אך זו גופא תכליתם. ניתן

### מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

---

להתבונן על כך באופן הפוך ולומר שהאדם נברא כדי ליצור את התכלית עבור אלה. במובן זה דווקא הוא משמש אותם.<sup>49</sup> כל הבריאה כולה היא ישות כוללת אחת, וכל חלקיה ארוגים זה בזה ומשמשים זה את זה. הרי לנו דוגמה נוספת של היפוך הכיוון של התכלית לסיבה. לכאורה האדם הוא תכלית היצורים האחרים, אך כעת נראה שהם תכליתו שלו (או שהוא גם סיבתם). כאשר הם פועלים את פעולתם הם עושים זאת מתוך תודעת שירות, אבל זו רק התודעה שלהם. באמת הם אלו שמשורתים על ידו. וראה שם הרחבה של אותה התבוננות לגבי גוף האדם, נפשו, החברה האנושית, ואף העולם כולו.

---

<sup>49</sup> וכעין זה נבחרי ציבור, שלכאורה עומדים בראשו, אך באמת הם משמשים (או אמורים לשמש) אותו.

## פרק ז. שתי הערות לוגיות

### מבוא

בפרק זה נתייחס בקצרה לשני היבטים לוגיים-פילוסופיים של נקודות שעלו בתוך הדיון. הראשון הוא היחס בין תנאי לוגי לבין קשר מהותי, והשני נוגע ללוגיקה לא דיכוטומית.

### 1. לוגיקה ומהות<sup>50</sup>

ראינו שבעל קנאת סופרים לומד מן העובדה שהכשר מצוה כלשהו הוא הכרחי, שהוא מהווה חלק בלתי נפרד מן המצוה עצמה. ישנו כאן מעבר מן ההכרחיות הפיסיקלית (שאין דרך לעשות את המצוה בלי הכשר המצוה הזה) אל הקשר המהותי-נורמטיבי (שהכשר המצוה הוא חלק מהמצוה).

ראינו שגם בסוגיית גלות ניתן לראות שיקול דומה. מכך שאנו תמיד חייבים לעשות מעשה כלשהו, הגמרא לומדת שכנראה הוא מצוה, כלומר שהוא מוטל עלינו כחובה. גם כאן יש מעבר מהמישור העובדתי-פיסי למישור הנורמטיבי.

אך אלו הם מעברים בעייתיים מבחינה לוגית. מדוע קשר פיסיקלי מצביע בהכרח על קשר נורמטיבי? בהקשר של הגמרא במכות הצענו הסבר אלטרנטיבי, לפיו הקשר העובדתי אינו מצביע על קשר מהותי. הפטור מגלות אינו נובע מכך שהחוטב עצים לסוכה עסוק במצוה, אלא מכך שהוא עוסק בדבר שאין לו דרך להימלט ממנו. זוהי אכן קביעה ששייכת למישור העובדתי ולא למישור הנורמטיבי. אך בעל קנאת סופרים רוצה להסיק מסקנה כללית כזו גם ביחס למישור הנורמטיבי, וטוען זה לא תקף.

ובכל זאת, אמנם הקשר הזה אינו הכרחי, אבל ניתן לטעון את הטענה הזו מסברא, ללא הוכחה, וככזו היא בהחלט לגיטימית. יש כאן דמיון רב לטענתו הנ"ל של הראי"ה לגבי הסייגים, לפיה העובדה שהם מוליכים לעבירה מעידה שיש בהם שלילה כלשהי מצד עצמם. גם כאן הטוען אינו תקף לוגית, אך עדיין יש מקום לטעון אותו מסברא.

---

50 ראה על כך בהרחבה בנספח לספר שתי עגלות וכדור פורח.



מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

בנספח לספר שתי עגלות וכדור פורח נקשרת הבעייתיות הזו לטענות היומיאניות לגבי הסיבתיות, וגם לסוגיות תלמודיות שמבחינות בין שני סוגי הקשרים הללו (כמו סוגיית 'תחילתו בפשיעה וסופו באונסי'). לפירוט נוסף ראה שם.

## 2. מצבי ביניים: לוגיקה לא דיכוטומית

מסקנתנו בשיטת הרמב"ם היתה שהכשר מצוה (לפחות זה שכתוב בפירוש בתורה) הוא בעל מעמד ביניים, בין מצוה לבין דבר רשות (פעולה שנובעת מאילוץ טכני). ראינו ששני הפירושים לעיקרון שבשורש הזה מבטאים את שתי התפיסות הללו, והרמב"ם שמביא את שני הפירושים הללו דוגל כנראה בשיטת ביניים, שאוחזת גם בזה וגם בזה. לשיטתו הכשר מצוה הוא חצי איכותי של מצוה. תופעות דומות לזו ראינו במאמרנו לשורש השני (בנספח), וגם במאמר לשורש הראשון). גם שם הרמב"ם יוצר כמה וכמה גווני ביניים בין רמות תוקף של מצוות דאורייתא ושל מצוות דרבנן.

הצד השווה למקרים הללו הוא לוגיקה של מושגי יומיום. כפי שראינו שם, מושגי יומיום אינם ניתנים לטיפול בכלים של לוגיקה דיכוטומית. הביטוי החד לזה הוא 'פרדוקס הערימה'. פרדוקס זה אומר את הטענה הבאה:

- (1) אבן חצץ אחת אינה ערימה.
- (2) הוספת אבן חצץ אחת לצבר נתון אינה משנה את הסטטוס שלו (מלא-ערימה לערימה).
- (3) מיליון אבני חצץ הן ערימה.

שלוש ההנחות הללו ביחד אינם עקביות, ולא ניתן לאחוז בכולן בו-זמנית. ראינו שם שהפתרון הסביר לפרדוקס הזה הוא לוותר על התשתית המושגית של הנחה (2). הוספת אבן חצץ אחת אכן משנה את הסטטוס של הצבר, אבל היא אינה הופכת אותו מלא-ערימה לערימה, אלא מלא-ערימה למעט-יותר-ערימה. כפי שראינו, כל צבר נמדד במרחב רציף של רמות של ערימתיות, ולא באופן דיכוטומי (ערימה או לא-ערימה). על הציר הרציף הזה של הערכים כל הוספה של אבן משנה את הסטטוס במעט לכיוון הערימת. לאחר שהצטברו מספיק אבנים אנו מתייחסים לצבר שנוצר כערימה. ראינו שהדבר נכון לכל מושג יומיומי (להבדיל

ממושג מתמטי).

הוא הדין למושג מצוה. ראינו כאן שהכשר מצוה נמצא בתווך בין מצוה לבין רשות. זהו גוון ביניים על ציר התוקף ההלכתי, כמו אלו שראינו במאמר לשורש השני. הרמב"ם ממשיך כאן את דרכו שמוותרת על הדיכוטומיות של ההערכה הלוגית, לפחות ביחס למושגים יומיומיים.

## פרק ח. סיכום

עסקנו בהגדרתם של מעשי הכשר מצוה. ראינו כמה סוגים: הכשר אקראי טכני, הכשר מוכרח טכני, הכשר שהתורה מצווה עליו, אבל הוא עדיין חסר ערך עצמי וכל כולו אינו אלא הקדמה למצוה עצמה, ויש גם הכשר מצוה שעומד בפני עצמו מבחינה מהותית, גם אם הוא בא לידי ביטוי בפועל רק כמכשיר את מצוות התכלית. את הסוג האחרון הרמב"ם מונה במניין המצוות.

העלנו אפשרות עקרונית שלעיתים דווקא מה שנראה כאמצעי הוא המטרה הסופית, והמטרה למראית עין אינה אלא משרתת את אותו אמצעי, ומאפשרת לו להתקיים כמשרת אותה כביכול. כך ניתן לראות את סוג המצוות שנמנה למרות היותו הכשר מצוה.

## נספח: מהן ה'פרשיות'?

### מבוא

בתחילת המאמר עמדנו על כך שהרמב"ם מקשה על בה"ג שמנה במסגרת הפרשיות שלו גם הקדמות למצוה כמצוות נפרדות.

המתבונן בדברי הרמב"ם יראה שטענתו אינה על מנייתה של פרשה זו או אחרת, אלא על עצם המבנה היסודי של המניין בשיטת הפרשיות. נראה שכל עניין של אלו הוא הכללה של הקדמות כמצוות בנפרד מן המצוה עצמה. הרמב"ן טוען כנגדו בדיוק מאותו כיוון: הפרשיות בכללן מצביעות דווקא על תפיסה הפוכה של בה"ג: כל מהותן היא איסוף של כמה מצוות לאכסניה אחת, ולא הוספת מצוות כפולות. הרמב"ן בהשגותיו (וכן רי"ף בח"ג פרשה סה) טוען שגם בה"ג לא מנה את עשיית הקטורת או שמן המשחה לחוד, אלא כחלק ממצוות הקטרת הקטורת ומשיחה בשמן המשחה. נראה שלרמב"ם היתה גירסה שונה בבה"ג. כידוע, יש לספר כמה נוסחאות שונות באופן מהותי,<sup>51</sup> וכנראה בנוסחת בה"ג שהיתה לפני הרמב"ם נמנו עשיית הקטורת ושמן המשחה בנפרד מההקטרה והמשיחה, ועל זה הוא טוען כנגדו.

בנספח זה ננסה לבחון מהי הקושיה מן הפרשיות, וניעזר בדברי הרמב"ם בשורש השביעי בכדי לפענח את המושג פרשיות בכללותו.

### מהן הפרשיות

החלוקה המוכרת של המצוות ללאוין ועשין התחילה אצל הרמב"ם והמשיכה אצל מוני המצוות שאחריו. מוני המצוות שלפני הרמב"ם, שרובם ככולם פסעו בעקבות בה"ג, כללו בתוך מניין המצוות עוד שני חלקים: עונשים ופרשיות. בניגוד לחלוקה ללאוין ועשין ששורשה בחז"ל ובתלמוד, לחלוקה הזו אין שורש ברור בספרות חז"ל, ומקורה במסורת קדומה מתקופת הגאונים הקובעת שבמניין המצוות ישנן ס"ה מצוות הקרויות פרשיות.

במאמר בהקדמת הספר (ראה פרק ב) הערנו על כך שמניינו של הרמב"ם הפך

51 ראה בעיה דומה במאמרנו לשורש יד בהערה 15 וסביבה.

### מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

להיות כה דומיננטי בין מוני המצוות והלומדים, עד שהמושג פרשיות נראה בעינינו לא מובן. אף אחד ממוני המצוות שאחרי הרמב"ם לא מנה פרשיות, ולכן גם משמעותו של המושג הזה נעלמה מאיתנו.<sup>52</sup> יש שפירשו שמדובר במצוות שמוטלות על הציבור, ויש שפירשו זאת אחרת.

גם מעמדן של הפרשיות לעומת לאוין ועשין (האם יש בהן לאוין או כולן בבחינת עשין) לא לגמרי ברור. נראה שמוני מצוות שונים התייחסו לפרשיות הללו במשמעויות שונות, וכן פרשנים שונים של בה"ג הבינו את המונח פרשיות שבדבריו במשמעויות שונות. דיון מקיף בעניין זה מצוי בריפ"פ בתחילת ח"א ובהקדמה לפרשיות שבח"ג, ואנו כאן נעיר על עמדת הרמב"ם והרמב"ן בנושא זה בקצרה. אנו מניחים שהרמב"ם עצמו היה מודע למשמעותו המקורית של המושג פרשיות שכה רווח עד זמנו. לכן, גם אם הוא שולל ותוקף אותן, הוא יכול לשמש אותנו כדי לפענח את משמעותן.

### פירושים שונים למונח פרשיות

הכותרת של מניין הפרשיות בהקדמת ספרו של בה"ג היא:  
אלו פרשיות חוקים ומשפטים המסורים לציבור.

הפירוש הרווח הוא שאלו הן מצוות שמוטלות על הציבור, להבדיל ממצוות שמוטלות על היחידים לדוגמה, בספר חובות הלבבות שער י (אהבת ה') פ"ז, כותב:  
וזה כאשר אספר לך: לפי שמנו מצוות הבורא והגיע מספר כולם תרי"ג מצוות. מהן שס"ה מצוות לא תעשה והן האזהרות, ומהן מצוות שחייבין בהן הציבור ואין היחיד חייב בהן ס"ה מצוות, ומהן מצוות עשה, אמנם פירוש זה אינו מתאים לכל המצוות שנכללו בקטגוריה הזו אצל מוני המצוות הקדומים. לכן יש שפירשו פרשיות משורש פירוש, שאלו מצוות שפירושן מסור לציבור, כלומר לחז"ל. כך לדוגמה, כתב הרב עזריאל הילדסהיימר בפירושו להקדמת בה"ג בתחילת מניין הפרשיות (הערה 27 בעמ' יח, בהוצאת מכון ירושלים):

בדרשה הארוכה המופיעה בנוסח הילדסהיימר לפני המנין נראה

<sup>52</sup> לעמימות זו תורמת הבעייתיות והמבוכה של הגרסאות בספרי בה"ג, אשר מונעת מאיתנו אפילו לנסות ולנחש מתוך המצוות שהוא כולל באותו סקטור את טיבה של הקטגוריה הזו.

ש'פרשיות' מלשון פירוש, ובמורין לציבור - לחז"ל, היינו מצוות שעיקרן מד"ת ופירושן מד"ס. וז"ל הבה"ג שם: "ושנו חכמים חמשה ושישים פרשיות גופה של תורה, וכל פרשה ופרשה פירשוה חכמי ישראל".  
וכן משמע ממה שמצאנו בספר המצוות לרב חפץ בן יצליח, אשר כותב:  
ומהם מי שקבע את הדברים התלויים לדעתו בשקול הדעת של השופטים וזולתם בפרק מיוחד והן סה מצוות.

### שיטת הרמב"ם והרמב"ן וסיעתם

אך בין אם הפירוש הוא כדעת בעל חובות הלבבות, ובין אם הפירוש הוא כדעת ר' חפץ וסיעתו, לא ברור מדוע הגדרת קטגוריה של פרשיות עומדת בניגוד לשורש ששולל הכללת הכשרי מצוות במניין? מדברי הרמב"ם כאן (וגם בשורש השביעי), וגם מהשגות הרמב"ן בסוף השורש השלישי נראה שהם הבינו את המושג פרשיות בצורה שונה.

מקושיית הרמב"ם כאן די ברור שהוא רואה את הפרשיות כאשכולות של מצוות, שכוללות בתוכן גם את הכשרי המצוה ביחד עם המצוה (ולכן הוא תמה מדוע בה"ג מונה בנפרד את הכשרי המצוה והמצוות עצמן).

וכך אנו מוצאים בדברי הרמב"ם לשורש השביעי, שם הוא עוסק בכך שאין למנות את דקדוקי המצוות (פרטים של המצוה) כל אחד לחוד, שכותב כנגד בה"ג כך:

ואילו היה ראוי שיימנה דקדוק המצוה בעבור שזכר בתורה היה מתחייב לנו שלא נמנה מכה נפש בשגגה גולה מצוה אחת. כי הכתוב כבר דקדק בזאת המצוה. והיינו מונים כן. מאמר הכתוב (מסעי לה) ואם בכלי ברזל הכהו וכו' מצוה אחת. והמצוה השנית אמרו ואם באבן יד אשר ימות בה הכהו. והמצוה השלישית אמרו או בכלי עץ אשר ימות בו הכהו. והמצוה הרביעית אמרו גואל הדם הוא ימית את הרוצח. והמצוה החמישית אמרו ואם בשנאה יהדפנו. והמצוה השישית אמרו או השליך עליו בצדיה. והמצוה השביעית אמרו או באיבה הכהו בידו. והמצוה השמינית אמרו ואם בפתע בלא איבה הדפו. והמצוה התשיעית אמרו או השליך עליו כל כלי בלא צדיה. והמצוה העשירית או בכל אבן אשר ימות בה בלא ראות.

## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

והמצוה האחת עשרה אמרו ויפל עליו וימות והוא לא אויב לו. והמצוה השתים עשרה אמרו והצילו העדה את הרוצח. והמצוה השלש עשרה אמרו והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו. והמצוה הארבע עשרה אמרו וישב בה עד מות הכהן הגדול. והמצוה החמש עשרה אמרו ואם יצא יצא הרוצח וכו'. והמצוה השש עשרה אמרו ואחרי מות הכהן הגדול ישוב הרוצח.

ואם עשינו כן בכל מצוה ומצוה היה עולה מספר המצוות יותר מאלפיים. וזה מבואר ההפסד. לפי שזה כלו דקדוק השאלה ואמנם המצוה המנויה (עי' רכה) הוא דין מכה נפש בשגגה והיא התורה שהורנו שנדון בו באלו הדקדוקין הכתובים בה. וכן קראם האל משפטים ולא קראם מצוות ואמר (שם) ושפטו העדה בין המכה ובין גואל הדם על המשפטים האלה. עד כאן הוא מסביר שאין למנות את פרטי המצוה כל אחד לחוד. לאחר מכן הוא כותב שגם בה"ג הרגיש בכך, וכאן הוא מגיע לשאלת הפרשיות:

וכבר התעורר בעל הלכות גדולות על קצת אלו הענינים והלך סביבם ומנה פרשיות פרשיות ואמר במניינו (אות מ מג נז) פרשת נחלות פרשת נדרים ושבועות פרשת מוציא שם רע. ומנה כמו כן פרשיות הרבה. אבל לא נתבאר לו זה הענין על השלמות ולא הגיע אליו. ולכן מנה באותן הפרשיות מה שכבר קדם לו מניינו והוא לא הרגיש.

אם כן, גם כאן נראה שהפרשיות הן אשכולות של מצוות, שמאגדות בתוכן את כל המערכת של מצוות מורכבות. אמנם לדעת הרמב"ם בה"ג לאחר שאגד את המצוות הללו לא הקפיד שלא למנות את הפרטים לחוד במקביל, ועל כך הוא תוקף אותו.

כך אנחנו מוצאים שם בדברי הרמב"ן בסוף השגותיו לשורש השלישי, שמתייחס בדרך אגב לפרשיות של בה"ג, שביניהן אנו מוצאים מצוות שאינן נוהגות לדורות (שזה נושא השורש ההוא), וכותב:

אבל תרומת המכס וחנוכת המזבח וברכות וקללות שבהר גריזים ועיבל לא נתבאר למה כתבן בחשבון הפרשיות המשלימות לו החשבון. והנראה מדעתו ז"ל שהוא לא בא למנות מצוות שעה כאותן שבאו במצרים ובמעמד

הר סיני וזולתן שאין להם ענין אלא לשעתן אבל המצות שעניינם קיים לנו לדורות ימנה אותן אע"פ שאינן נעשות אלא פעם אחת. ולכן מנה פרשת אבנים גדולות לפי שנצטוינו לכתוב בהן התורה באר היטב (תבוא כז) בשבעים לשון (סוטה לב א) להיותם לנו לזכר לדורות... ובסוף דבריו שם, אחרי שהוא עובר ומסביר מדוע כל פרשייה כן נוהגת לדורות, הוא כותב:

ומכל מקום חשבנו שלבעל הלכות גדולות בפרשיות לא נתברר עניינו שמנה כללות במקום פרט ולאויין במקום עשה ואין דעתנו להאריך בזה. נראה מלשונו שהפרשיות הן הלכות כלליות שמכילות הרבה פרטים. וכך כותב ר' עזריאל הילדסהיימר שם בהערה:

מדברי הרמב"ן נראה שהפרשה כולה כפי שהיא כתובה בתורה יש למנות במצווה אחת למרות שהיא כוללת מצוות חלוקות עשין ולאויין. כוונה לדייק זאת מהכינוי שהרמב"ן מצמיד להלכות אותן הוא סוקר בהשגותיו שם. כל אחת קרויה פרשייה, והיא מבוססת על פרשה בתורה. כלומר מדובר על פרשה בתורה שכוללת כמה עשין ולאויין, ובה"ג כולל אותה במניינו כפרשייה. אמנם, בניגוד לרמב"ם, הרמב"ן אינו רואה בדברי בה"ג כפילויות, שכן לדעתו לא נמנו המצוות הפרטיות במקביל לפרשיות (וכנראה שיש גם הבדלי גירסאות בין נוסחאות בה"ג שהיו לפניהם, וכנ"ל).

#### **טיבן של הפרשיות: עשין או לאויין**

הרמב"ן מזכיר שבה"ג מנה לאויין במקום עשה בתוך הפרשיות, וזהו דבר שהתחבטו בו המפרשים רבות. לא ברור מה היחס בין מניין הפרשיות, שכוללות גם לאויין וגם עשין (גם כל אחת מהן, וגם בכללותן), לבין מניין הלאויין (ששה) והעשין (רמח). על כך כותב בשו"ת הרדב"ז, ח"ו סי' ב אלפים קיא, שם הוא נשאל כיצד לסדר את מניין העשין והלאויין אצל בה"ג:

תשובה: הדבר ברור שהפרשיות אשר מנה ז"ל הם בכלל העשין והטעם לו שהרי מצוה לעשות פרשה פלוני בדרך כך וכך אע"פ שהפרשה היא כוללת לאויין ועשין בדין הוא למנות כללות הפרשה בכלל העשין ולא בכלל



## מעמדו ההלכתי של הכשר מצוה

הלאוין והמנין מכוון שהרי העשין אשר מנה ז"ל למדקדק בהם ומצאם קפ"ג וס"ה פרשיות יעלה הכל רמ"ח...ודע כי כל הראשונים השיגו על המנין אשר מנה בעל הלכות ואני לא באתי אלא ליישב דבריו מדידיה לדידיה ולכוון חשבוננו כפי מה שכתב.

הוא מסביר שכל הפרשיות, גם אם הן כוללות עשין ולאוין, נחשבות כמצוות עשה, ונכללות במנין רמח מצוות העשה. הסיבה לכך היא שיש מצוה לעשות את הפרשייה כפי שהיא כתובה.

### מקור למושג פרשיות

ריפ"פ מתייחס לעניין הפרשיות בשני מקומות. בהקדמתו לח"א (עמ' 10), ובאריכות רבה בהקדמתו למנין הפרשיות באמצע ח"ג. הוא מסביר שהרס"ג הבין את עניין הפרשיות כמצוות שמוטלות על הציבור, אך בה"ג ואחרים לא כך הבינו את המושג של פרשיות. לדוגמה, הר"י אלברצלוני מונה במסגרת הפרשיות את המצוה של עינוי ביוה"כ, שהיא ודאי לא מצוה שמוטלת על הציבור. על כן הוא טוען שהמונח פרשיות מתפרש אצל בה"ג ור"י אלברצלוני כמצוות שעיקרן מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים. בזה הוא מיישב חלק מקושיות הרמב"ם ורמב"ן על שיטת בה"ג, שכן הם לא הבינו נכון את פירושו המושג פרשיות אצלו. הוא מביא לכך מקור ממדרשי חז"ל (ספרי דברים פסקא ב ד"ה דבר אחר, ומקבילה בספרי זוטא שהובא בילקוט שמעוני פ' נשא):

דבר משה אל כל ישראל, וכי לא נתנבא משה אלא אלה הדברים בלבד מנין לכל הדברות שבתורה הקלות והחמורות הגזרות שוות הכללות והפרטות הגופים והדקדוקים תלמוד לומר דבר משה ככל אשר צוה ה' אותן אליהם.

אנו רואים כאן את כל הקטגוריות של המצוות: העשין (הקלות) והלאוין שיש בהם עונש (החמורות), הדרשות (גזרות שוות, ראה השורש השני), הלאוין שאין בהם עונש (כללות ופרטות), והפרשיות (גופים ודקדוקים). מעניין שלפי הרמב"ם והרמב"ן נראה שהפרשיות הן דווקא "הכללות והפרטות".