

## השׁוֹרֵשׁ הָאֶחָד – עֵשֶׂר:

שׁאִין לַמְנוֹת חֲלָקֵי הַמִּצְוָה בַּפֶּרֶט חֲלָק חֲלָק בַּפְּנֵי עֲצָמו כְּשִׁיחִיה  
הַמְּקוּבָץ מֵהֶם מִצְוָה אַחַת

פּעִמִּים יִהְיֶה הַצּוּי הָאֶחָד שֶׁהוּא מִצְוָה אַחַת יֵשׁ לוֹ חֲלָקִים רַבִּים. כְּמוֹ מִצְוֹת לֹלֶב (ע' קֶסֶט) שֶׁהִיא אַרְבַּעַה מִיָּנִים. הִנֵּה לֹא נֹאמַר כִּי פְּרִי עֵץ הַדֶּר מִצְוָה בַּפְּנֵי עֲצָמָה וְכַפּוֹת תְּמָרִים מִצְוָה בַּפְּנֵי עֲצָמָה וְעֵנֶף עֵץ עֲבוֹת מִצְוָה בַּפְּנֵי עֲצָמָה וְעֵרְבֵי נַחַל מִצְוָה בַּפְּנֵי עֲצָמָה. לְפִי שְׁאֵלוֹ כֻּלָּם הֵם חֲלָקֵי הַמִּצְוָה. כִּי הוּא צוֹה לְקַבֵּצֵם וְאַחַר קְבוּצָתָם תִּהְיֶה הַמִּצְוָה לְקִיחַת הַכֹּל בַּיּוֹם הַיְדוּעַ. וְעַל זֶה הִתְקַשׁ בְּעֲצָמוֹ אִין רֵאוּי שִׁימְנָה אִמְרוּ (ר"פ טַהֲרָה) בְּמִצְוֹרַע שֶׁהוּא יִטְהַר בְּשֵׁתֵי צִפְרִים חִיּוֹת וְעֵץ אֲרִז וְאִזּוּב וְשֵׁנִי תוֹלַעַת וּמִים חַיִּים וְכֹלֵי חֶרֶשׁ בְּשֵׁשׁ מִצְוֹת. אֲבָל טַהֲרַת מִצְוֹרַע מִצְוָה אַחַת (ע' קִי) בְּכֹל תַּאֲרִיחַ וּמָה שִׁיִּצְטָרֵךְ בַּהּ מֵאֵלוֹ זֹוֹלְתָם כְּלוֹמֵר הַגְּלוּחַ. כִּי כֹל אֵלוֹ הֵם חֲלָקֵי הַמִּצְוָה שֶׁנִּצְטוּיְנוּ בַּהּ וְהוּא טַהֲרַת מִצְוֹרַע וְהוּא שֶׁתִּהְיֶה עַל הַתּוֹאֵר הַזֶּה. זֶה הִתְקַשׁ בְּעֲצָמוֹ בְּהִיכָר שְׁצוּנוֹ שֶׁנַּעֲשֶׂה לְמִצְוֹרַע בְּעַת טוֹמֵאָתוֹ כְּדִי שִׁרְחִיקוּהוּ וְהוּא אִמְרוּ (תְּזַרִיעַ יֵג) בְּגִדְיוֹ יִהְיוּ פְּרוּמִים וְרֵאשׁוּ יִהְיֶה פְּרוּעַ וְעַל שִׁפְם יַעֲטָה וְטֵמָא טֵמָא יִקְרָא. וְאִין פְּעוּלָה מְכַל אֵלוֹ מִצְוָה בַּפְּנֵי עֲצָמָה אֲבָל קְבוּצָתָם הוּא הַמִּצְוָה (ע' קִיב) וְהוּא שֶׁאֲנַחְנוּ נִצְטוּיְנוּ שֶׁנַּעֲשֶׂה הַכֹּר לְמִצְוֹרַע עַד שִׁיכִירָהוּ כֹל מִי שִׁירְחִיקוּהוּ וְהִכְרַתוֹ תִּהְיֶה בְּכַךְ וְכַךְ. כְּמוֹ מָה שְׁצוּנוֹ (אִמְרוּ כֵג) שֶׁנִּשְׁמַח לְפָנֵי י"י הַיּוֹם הַרֵאשׁוֹן מִסּוֹכּוֹת וּמִבּוֹאֵר שֶׁהִשְׁמַחָה הִיא תִּהְיֶה בְּלִקְיַחַת כֵךְ וְכַךְ. זֶה הַשֶּׁרֶשׁ דֵק לְהַבִּין מֵאֵד. וְאִופֵן דְּקוּתוֹ מָה שֶׁאֲסַפֵּר לָךְ. זֶה שְׁכֹל מָה שֶׁאִמְרוּ הַחֲכָמִים (מִנְחוֹת כֹז ע"א-כֹכ ע"ב, סוֹכָה מִז ע"א) בּוֹ שֶׁהַדְּבַר הַפְּלוּנִי וְהַפְּלוּנִי מֵעַכְבִּין זֶה אֵת זֶה הִנֵּה הוּא מִבּוֹאֵר שֶׁהֵם מִצְוָה אַחַת. כְּמוֹ אַרְבַּעַה מִיָּנִין שְׁבִלְלוּב וְלַחֵם הַפְּנִים עִם לְבוֹנָה זָכָה שֶׁתִּיעֲשֶׂה עִמּוֹ שֶׁלְשׁוֹנָם מִזֶּה (מִנְחוֹת כֹז ע"א) הַסְּדָרִים וְהַבְּזִיכִין מֵעַכְבִּין זֶה אֵת זֶה, הִנֵּה זֶה מִבּוֹאֵר שֶׁהִיא מִצְוָה אַחַת. וְכֵן כֹל מָה שֶׁתִּבְאָר לָךְ שֶׁהִתְכַלִּית הַמְּבוֹקֵשׁ לֹא יִגִיעַ בְּחֲלָק אַחַד מֵאוֹתָם הַחֲלָקִים הִנֵּה הוּא מִבּוֹאֵר כִּי קְבוּצָתָם הוּא הַעֲנִין הַנִּמְנָה. כְּמוֹ הַכֹּרֶת הַמִּצְוֹרַע שֶׁתִּבְאָר לָךְ שֶׁהוּא אִילוֹ הִיא בְּגִדְיוֹ פְּרוּמִים לְבַד וְלֹא פְּרַע רֵאשׁוֹ וְלֹא עֲטָה עַל שִׁפְם וְלֹא קָרָא טֵמָא שֶׁהוּא לֹא עֲשֶׂה דְבַר וְלֹא גִיעַ הַכֹּרֶת עַד שֶׁיַּעֲשֶׂה כֻלָּם. וְכֵן טַהֲרַתוֹ לֹא תִגִיעַ אֲלָא בְּכֹל מָה שֶׁזָכַר מִן הַצִּפְרִים וְעֵץ אֲרִז וְשֵׁנִי תוֹלַעַת וְהַגְּלוּחַ וְאִזּוּב וְאִין תִּגִיעַ לוֹ טַהֲרַתוֹ. וְאִמְנָם מִקּוֹם הַקּוּשִׁי הוּא בְּדַבְרִים שֶׁאִמְרוּ בְּהֵם אִינָם מֵעַכְבִּין זֶה אֵת זֶה. כִּי הַעוּלָה בְּמַחֲשֶׁבָה שֶׁאֲחַר שְׁאֵלוֹ הַחֲלָקִים כֹל חֲלָק מֵהֶם בְּלִתִּי

צריך לחבירו שיהיה כל חלק מצוה בפני עצמה. כמו שאמרו (שם) התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. והנה היה אפשר לנו שנאמר שלבן ותכלת יימנו בשתי מצות לולי מה שמצאנו להם לשון מבואר במכילתא דרבי ישמעאל (בעש' יד הובא מספרי) והוא אמרם שם יכול שהן שתי מצוות תכלת ומצות לבן תלמוד לומר והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצות. הנה כבר התבאר לך שאפילו החלקים שאינם מעכבין זה את זה פעמים יהיו מצוה אחת כשיהיה הענין אחד. כי הכוונה בציצית למען תזכרו. אם כן כלל הדבר המחייב לזכרון מצוה אחת יימנה. הנה לא נשאר לנו אם כן שנביט במנין המצות לאמרם מעכבין או אינם מעכבין כי אם לענין לבד האם הוא ענין אחד או ענינים רבים כמו שבארנו בשרש התשיעי מאלו השרשים שאנחנו משתדלים לבארם.

## על היחס בין החלקים לשלם דיון במהותם של מושגים<sup>1</sup>

### תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

ניסוח העיקרון שבכותרת

תיחום עניינו של השורש

משמעותן של הדוגמאות: המצוה היא קיבוץ החלקים

האם אין כאן דרישת טעמא דקרא?

הקריטריון של העיכוב ההלכתי

הנקודה ה'דקה': חלקים שאינם מעכבים זה את זה

ציצית ותפילין

ג. הערות הראשונים על דברי הרמב"ם

מבוא

ההשגה העקרונית של הרמב"ן: האם חז"ל עסקו במניין המצוות?

הערה על שורש שיטת הרמב"ן

האם חז"ל עסקו במניין המצוות: שיטת הרמב"ם

הערת הרשב"ץ

השגת הרמב"ן: דעת רבי בתכלת

השגת הרמב"ן השניה: השוואה לתפילין

ד. דיון: שלושה סוגי יחס בין חלקי המצוה לבין המכלול

מבוא

מהו 'עיכוב' הלכתי

שאלת היחס בין המכלול לחלקיו

שלושה סוגי יחס בין חלקי מצוה לבין המכלול

בחזרה לשיטת הרמב"ם

סיכום

ה. השלכות: תפיסת מצוות תפילין וציצית

מבוא

האם יש קשר בין שני חלקי מצוות תפילין?

1 לעיון נוסף בשורש זה ראה מאמרו של מ. אברהם, מצוות וחלקי מצוות - על מהותם הפילוסופית של מושגים בהלכה, אקדמות כא, אלול תשס"ח, עמ' 160.

## השורש האחד-עשר

---

השלכה הלכתית: בכל זאת עיכוב בתפילין

ברכת התפילין

סיכום

ו. אסנציאליזם וקונונציונליזם לגבי מושגים

מבוא

הקשיים היסודיים בחלוקות שהוצגו למעלה

עצם ומקרה ביחס למושגים

על ההגדרה: שתי השלכות של הקונונציונליזם

אסנציאליזם

דוגמה: דיון קצר על רלטיביזם מוסרי

בחזרה להבחנות דלעיל: אסנציאליזם וקונונציונליזם בהלכה

על בורחס, ברקלי והרמב"ם

ז. מצוות מכוונות ומכוונות

מבוא

נומינליזם וריאליזם

מצוות מכוונות ומכוונות: דוגמת הציצית

במבט כללי על ההלכה

דוגמת האישות

משמעות אקטואלית

בחזרה לחלקי מצוות

ח. הערה לסיום

הקשר בין שורשי הקטגוריה החמישית

הקבלה לתהליך המדעי

הקשר לשורש השביעי

ט. סיכום

## פרק א. הקדמה

השורש האחד-עשר קובע כי אין למנות בנפרד פרטים שהם חלקים מתוך מצוה כוללת (כמו כל אחד מארבעת המינים שבלולב). על פי המיון שבהקדמת הספר, שורש זה משתייך לקטגוריה החמישית של השורשים, אלה העוסקים במיון וסיווג של מצוות, והוא מקביל במידה רבה לשורש יב. בנוסף, גם שורש ז משתייך לקטגוריה זו ובמידה רבה גם שורש יד.

מעצם טיבה של קטגוריה זו, נראה במבט ראשון שגם בשורש זה מדובר בעיקרון טכני שאין לו השלכות הלכתיות. חלקי המצוה הם חובות הלכתיות גמורות לכל הדעות. והדיון בשורש הזה עוסק אך ורק בשאלה כיצד להתייחס אליהם במניין המצוות.

ובכל זאת, כמו במקרים קודמים, אנו נראה גם כאן כי מאחורי העמדות שבדיון מצויים עקרונות כלליים יותר. מכיון שמיון וסיווג הם עניינו של המדע, ושל החשיבה האנושית בכלל, אל לנו להתפלא על כך שבמאמרינו לשורשי הקטגוריה החמישית עולים נושאים שנוגעים לא רק להלכה אלא גם לפילוסופיה של המדע ולהכרה האנושית בכלל. במאמר הנוכחי נעמוד על הכרתנו את המושגים המופשטים (=אידיאות).<sup>2</sup>

לאחר שנלמד בפרק ב את מהלך דברי הרמב"ם ונתחום את גבול הדיון, נעמוד בפרק ג על הערות הראשונים על דבריו. בפרק ד נמייך את המצוות המורכבות מחלקים שונים לשלושה סוגים, ובפרק ה נתמקד בהבדל בין ציצית לתפילין כשני מקרים מאפיינים, שאחד מהם נמנה כמצוה אחת והשני כשתי מצוות שלמרות המשותף ביניהן אינן מעכבות זו את זו. נראה גם השלכות מעשיות לחלוקה זו. בפרק ו נעבור למישור הלוגי, נראה שתי גישות פילוסופיות בשאלת קיומם של מושגים מופשטים והופעתם בעולם המעשה, ונקביל זאת לעולם האידיאות

---

<sup>2</sup> מאמרנו לשורש ז עוסק בבסיס ההגיוני להכללות ולקביעות הסיבתיות שלנו, במדע, בפרשנות ובכלל, והוא מקביל במידה רבה לשער הראשון בספר שתי עגלות וכדור פורח, שעוסק בחשיבה ובהסקה ההגיונית. המאמר הנוכחי מקביל לשער השני של הספר, אשר עוסק בתורת ההכרה. ראה שם על הקשר בין העמדות המוצגות בשני השערים. מ. אברהם עומד שם על כך שאלו פנים שונות של אותן שתי תפיסות: האנליטית והסינתטית, או במינוח של מאמר ז: האמפיריציסטית והרציונליסטית. נקודה זו תידון גם בפרק האחרון של מאמרנו זה.

הלכתי. נברר אם מצוה היא מושג הלכתי עצמאי ופרטיה מאוחרים לעצם המושג, או שכל כולה אינה אלא אוסף פרטיה, ואולי שתי האפשרויות קיימות. בפרק ז נמשיך ונחלק בין מצוות מכוננות למצוות מכוננות ביחס למושגים מהעולם הרגיל שלנו.

בסוף המאמר נסכם את מאפייני הקטגוריה החמישית של השורשים, ונבחן את הקבלתה לעולם הפילוסופיה של המדע.

## פרק ב. מהלך הדיון בשורש

### ניסוח העיקרון שבכותרת

כבר הכותרת של השורש נראית בעייתית על פניה :

שאינן ראוי למנות חלקי המצוה בפרט חלק חלק בפני עצמו כשיהיה המקובץ מהם מצוה אחת.

לכאורה זוהי טאוטולוגיה (=זהות) לוגית: מה שכבר ידוע לנו כי אינו מצוה שלימה אלא חלק של מצוה ודאי שאינן למנותו כמצוה עצמאית. אם מדובר בחלקים שונים של מצוה כוללת אחת, ברור שיש למנות רק את המצוה הכוללת. השאלה היא כיצד אנחנו יודעים שאלו חלקים שונים ולא מצוות שונות? ואם אנחנו כבר יודעים זאת, מה החידוש בכך שאינן למנותם בנפרד?

לצורך הדיון נשאל זאת אחרת: כאשר הרמב"ם מדבר על חלקי מצוה לעומת מצוות נפרדות, האם כוונתו לומר זאת במובן ההלכתי או רק במובן הטכני שנוגע למניין המצוות? כפי שכבר הערנו לא פעם, קיימים מקרים שבהם יש שתי מצוות מבחינה הלכתית, הנמנות במניין המצוות כמצוה אחת. לדוגמה, ראינו בשורש התשיעי שאיסורי נשך ותרבית הם שני לאוין מבחינה הלכתית כפי שכותב הרמב"ם בפירוש בתחילת פ"ד מהל' מלווה ולווה, ובכל זאת במניין המצוות הם מופיעים כאיסור לאו אחד. אם כן, גם במקרה שלנו אפשר שכוונת הרמב"ם אינה לטעון שארבעת המינים הם מצוה אחת במובן ההלכתי, אלא שיש למנות אותם כמצוה אחת במניין המצוות, על אף שברמה ההלכתית אלו ארבע מצוות שונות?<sup>3</sup> נעיר כי מצב הפוך הוא בלתי סביר (ואנחנו לא מכירים דוגמה למקרה זה), שיהיו כמה חלקים שמבחינה הלכתית יהוו מצוה אחת, ובכל זאת הם יופיעו כל אחד בנפרד במניין המצוות.<sup>4</sup>

מתוך מהלך דברי הרמב"ם (ומהיעדר הנימוקים, כפי שנראה) מסתבר שהרמב"ם

3 למספר המצוות יש בהחלט השלכות הלכתיות. לדוגמה, לגבי הסכום אותו עלינו להוציא כדי לקיים את המצוות הללו. על מצוות עשה אדם צריך להוציא עד חמישית מממונו. אם ארבעת המינים הם מצוה אחת, אזי עליו להוציא עליהם עד חומש ממנו. אך אם מדובר בארבע מצוות, הוא מחוייב להוציא עליהן הרבה יותר. ניתן לחשוב על השלכות נוספות, כמו דחיית מצוות בפני לאו או בפני עשין אחרים וכדו'.

4 בסוף פרק ה נדון במצוות תפילין, ואולי בה ניתן לראות דוגמה כזאת.

מתכוון כאן לשני המישורים. לדעתו, חלקי מצוה מתקבצים למצוה אחת ברובד ההלכתי, וממילא יש גם למנות אותם כמצוה אחת במניין המצוות. אם אכן לזאת כוונתו, אזי נפתרת גם השאלה אותה העלינו באשר לעיקרון שבכתרת השורש. אין כאן טאוטולוגיה כלל וכלל, שהרי הוא טוען שחלקי מצוה (=במובן ההלכתי), נמנים כמצוה אחת (=במניין המצוות). טענתו היא שלפחות ביחס לחלקי מצוה, קיים קשר הכרחי בין שני המישורים הללו: המעמד ההלכתי קובע את אופן ההופעה במניין המצוות. זו אינה טאוטולוגיה, שכן כפי שראינו בהקשרים אחרים (כמו ריבית) אין קשר הכרחי בין המישורים.

### תיחום עניינו של השורש

בתחילת דבריו הרמב"ם מגדיר את תחום הדיון בשורש הנוכחי:

פעמים יהיה הצווי האחד שהוא מצוה אחת יש לו חלקים רבים. כמו מצות לולב (ע' קסט) שהיא ארבעה מינים. הנה לא נאמר כי פרי עץ הדר מצוה בפני עצמה וכפות תמרים מצוה בפני עצמה וענף עץ עבות מצוה בפני עצמה וערבי נחל מצוה בפני עצמה. לפי שאלו כלם הם חלקי המצוה. כי הוא צוה לקבצם ואחר קבוצם תהיה המצוה לקיחת הכל ביד ביום הידוע.

כאמור, הרמב"ם עוסק כאן בחלקי מצוה. הדוגמה הראשונה והמתבקשת היא ארבעת המינים שאנו נוטלים בסוכות. הרמב"ם קובע שאין למנות אותם כארבע מצוות שונות אלא כמצוה אחת, שכן התורה עצמה ציוותה על 'קבוצם' ועלינו ליטול את ארבעתם יחד.

נזכיר כי בשורש ז' ראינו את ההבחנה בין נושאו של שורש זה לבין שורש ז' (ולגבי שורש יב נדון במקומו בעז"ה). שם ביארנו שהנדון בשורש ז' הוא יישומים שונים של אותה מצוה (כמו קרבן עולה ויורד, או מיתות שונות לנשים שנאפו), ואילו כאן הדיון הוא בחלקים שונים שמתקבצים יחד למעשה מצוה אחד. שם, כל יישום הופיע לבדו בנסיבות שונות, ואילו כאן החלקים מופיעים כולם יחד כל אימת שהמצוה מתקיימת.



על היחס בין החלקים לשלם

### **משמעותן של הדוגמאות: המצוה היא קיבוץ החלקים**

מלשונו של הרמב"ם נראה שהנימוק הוא שמדובר כאן במעשה מצוה אחד, כלומר מעשה שנעשה כאחת, ולכן אין היגיון לפצל אותו ולמנות כל חלק כמצוה עצמאית. משל למה דבר דומה? שנמנה את אחיזת הלולב ביד כמצוה, את נטילתו בימין כעוד מצוה ואת נטילתו באגודה כמצוה נוספת. כל אלו הם חלקים של מעשה מצוה אחד, ולכן אין סיבה לפצל אותם במניין המצוות. כך גם נטילתם של ארבעה מינים היא מעשה מצוה אחד, ואין כל טעם לפצלו לארבע מצוות נפרדות. נמצא שהמוקד של הדיון בשורש זה הוא איסוף חלקי מעשה למכלול אחד. הרמב"ם ממשיך ומביא כעת דוגמה נוספת:

ועל זה ההקש בעצמו אין ראוי שיימנה אמרו (ר"פ טהרה) במצורע שהוא יטהר בשתי צפרים חיות ועץ ארז ואזוב ושני תולעת ומים חיים וכלי חרש בשש מצות. אבל טהרת מצורע מצוה אחת (ע' קי) בכל תאריה ומה שיצטרך בה מאלו וזולתם כלומר הגלוח. כי כל אלו הם חלקי המצוה שנצטוינו בה והוא טהרת מצורע והוא שתהיה על התואר הזה.

בדוגמה זו הרמב"ם חוזר על אותו רעיון עצמו. פרוצדורת הטהרה של המצורע מורכבת מכמה חלקים, וגם אותם יש למנות כמצוה אחת. גם כאן הביצוע הוא בבת אחת ולא בזה אחר זה, כמו בארבעת המינים. הציפורים ועץ הארז והאזוב משמשים יחד לטהרת המצורע וביחד יוצרים את פעולת המצוה, בדיוק כמו בארבעת המינים.

אמנם הגילוח הוא חריג, שכן הוא נעשה אחרי ההזאה ולחוד ממנה. כאן לא מדובר בחלקים שונים של מעשה מצוה אחד ברובד הפיסי (כמו שראינו בדוגמה הקודמת), אלא בתהליך שמוגדר להיות מצוה אחת. אלא שבזה עוסק שורש יב. נראה שהרמב"ם הכניס כאן את הגילוח אגב גררא, ובעצם הוא היה צריך להידון בשורש יב, וראה ביאור נוסף במאמרנו שם פ"ב.

בפיסקה הבאה הרמב"ם מציג דוגמה נוספת, החובה לעשות היכר למצורע:

וזה ההקש בעצמו בהיכר שצונו שנעשה למצורע בעת טומאתו כדי שירחיקוהו והוא אמרו "בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע ועל שפם יעטה וטמא יקרא" (תזריע יג). ואין פעולה מכל אלו מצוה בפני

עצמה אבל קבוצם הוא המצוה (ע' קיב) והוא שאנחנו נצטוינו שנעשה הכר למצורע עד שיכירהו כל מי שיראהו וירחיקהו והכרתו תהיה בכך וכך.

כמו מה שצונו (אמור כג) שנשמח לפני י"י היום הראשון מסוכות ומבואר שהשמחה ההיא תהיה בלקיחת כך וכך.

גם כאן התורה מחייבת כמה פעולות: שבגדיו יהיו פרומים, ושיקרא על עצמו "טמא טמא", וראשו יהיה פרע וכו'. היה כאן מקום להסביר שהמעשים הללו כלל אינם מצוה. המצוה היא לדאוג להיכר של המצורע כדי שהציבור יתרחק ממנו, וההיכר הזה נוצר ממכלול המעשים. כלומר לכל המעשים הללו יש מטרה אחת, והיא היא המצוה ולא המעשים הנלווים, ולכן מדובר כאן בחלקים של מצוה אחת ולא במצוות שונות. אבל אפשר גם להסביר שאוסף ההיכרים הללו נעשים כאחד. האדם צריך להימצא במצב שהוא קורא טמא טמא, וגם בגדיו פרומים וגם ראשו פרוע, והאוסף הזה יוצר מכלול אחד, כמו בדוגמה של ארבעת המינים וטהרת המצורע.

הרמב"ם מזכיר כאן דוגמה נוספת של חלקים עם מטרה משותפת, והיא השמחה בחג ביום הראשון של חג הסוכות. לכאורה ניתן להבין שכוונתו למצוה נד (לשמוח ברגלים), שזוהי מצוה נוספת שמורכבת מקיבוץ של עניינים שונים, כלשונו שם: וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה. ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים. ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה (סוכה נ - נג ב). זה כולו נכנס תחת אמרו ושמחת בחגך.

אך כל זה נוהג בכל שלושת הרגלים ולא רק ביום הראשון של סוכות. לכן ברור שהוא חוזר ומדבר על מצוה קסט, שם הוא כותב:

והמצוה הקס"ט היא שצונו ליטול לולב ולשמוח בו לפני י"י שבעת ימים והוא אמרו ית' (שם) ולקחתם לכם ביום הראשון וכו'. וכבר התבאר משפטי מצוה זו בפרק שלישי ורביעי מסוכה. ושם (מא א) התבאר שאין חובת מצוה זו שבעת ימים אלא במקדש אולם בשאר הארצות יום ראשון

על היחס בין החלקים לשלם

לבד הוא שחייבין בה מן התורה. ומצוה זו אין הנשים חייבות בה (קדושין לג ב).

הרי שהרמב"ם רואה בלקיחת ארבעת המינים מצוה שמטרתה היא שמחה, וכפי שעולה מפשוטו של מקרא. יתירה מזו, לא רק במקדש כל שבעה הלקיחה היא משום שמחה, כמו שנאמר: "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", אלא גם תחילת הפסוק: "ולקחתם לכם ביום הראשון", נסמך על המטרה הזו, רק שבמדינה המצוה היא לשמוח בלולב יום אחד בלבד.<sup>5</sup>

אם כך זוהי בעצם חזרה על אותה דוגמה שכבר נדונה למעלה בדבריו, וכעת גם לגביה אפשר להסביר מדוע היא מצוה אחת באותן שתי צורות כמו בהיכר של המצוה: או שהחלקים מצטרפים יחד מפני שכולם מיועדים להביא למטרה המבוקשת (=השמחה), או שמצב השמחה בעצמו (או פעולת הנטילה) מורכב מכמה חלקים.

אולי לכן הרמב"ם חזר על הדוגמה הזו, כדי להציע שצירוף המינים למצוה אחת יכול להיות מוסבר על ידי המטרה המשותפת שלהם, השמחה, וכך לבאר את צירוף הציוויים על הרחקת מצורע לכלל מצוה אחת מחמת המטרה המשותפת.

### האם אין כאן דרישת טעמא דקרא?

אמנם לכאורה קשה לומר כאופן הראשון, שהרי על פניו מדובר כאן בדרשת טעמא דקרא. הכתוב מצהיר מהי מטרת המצוה, ומתוך כך מסיק הרמב"ם מסקנה לגבי מניין המצוות. כידוע (ראה מאמרנו לשורש החמישי), להלכה אנו לא דורשים טעמא דקרא.

אמנם לכאורה המסקנה הזו אינה מסקנה הלכתית, שהרי כפי שראינו בהקדמת הספר מניין המצוות אינו בעל משמעות הלכתית ישירה. מאידך, כפי שראינו שם,

---

<sup>5</sup> בבית בריסק כבר עמדו על כך שאצל הרמב"ם ההלל הוא מדיני השמחה ברגל וגם ארבעת המינים כך. ראה למשל לשונו בהלי לולב פ"ז הי"ג ובמצוה קסט שהובאה כאן. ראה גם בחינוך מצוה שכד. אמנם ראה הררי קדם (מתורתו של הר"ד סולובייצ'יק) ח"א סי' קכג שמסביר שדווקא המצוה במקדש היא משום שמחה, ובמדינה זו מצוות נטילה גרידא (ניתן לדייק זאת מלשון הרמב"ם בהלכה הנ"ל ובמצוה קסט, אבל אינו מוכרח). כך חילק גם ר"מ פיינשטיין (אגרות משה יו"ד ח"ד סג, ח) וביאר שאנשי ירושלים הידרו ליטול את הלולב ביום הראשון דווקא בהר הבית כדי לקיים גם מצוות שמחה, ולא בעיר שיש רק מצוות נטילה. מדברי הרמב"ם כאן עולה בבירור שגם ביום ראשון במדינה נטילת ארבעת המינים היא מדין שמחה.

בהחלט יכולות להיגזר ממנה בעקיפין השלכות הלכתיות (דרך מניין המצוות הכולל). יתר על כן, כפי שראינו למעלה, הקביעה הבסיסית בשורש זה היא במישור ההלכתי (כמה מצוות יש כאן הלכתית), וממנה נגזרת הקביעה לגבי מניין המצוות הכולל, והעירונו שלקביעה זאת יש השלכות הלכתיות (כמו סך הממון שיש להוציא על קיום המצוה). אם כן, יוצא שלטעם המצוה כאן בהחלט יש השלכות הלכתיות.

לכאורה ניתן היה ליישב זאת, שכן כאן הכתוב עצמו מודיע טעם המצוה, ולא אנחנו דורשים אותו בעצמנו. ברם, במאמרנו לשורש החמישי עמדנו על כך שלפחות לשיטת הרמב"ם גם במקרים שהכתוב עצמו מודיע טעם המצוה אנו לא דורשים אותו (וראה שם הסבר לכך). עמדנו שם על כך שלפי הרמב"ן במקרים שהתורה כותבת את הטעם בפירוש, היא עושה זאת כדי ללמד אותנו משהו. או שהיא מלמדת אותנו מצוה נוספת (לפי רשב"י), או שהיא מוסיפה פרט נוסף לקיום המצוה. אם כן, בהחלט יתכן שבמקרים אלו התורה רוצה ללמד אותנו כיצד להתייחס למצוות הללו במניין המצוות. אמנם לשיטת ת"ק שהרמב"ם פוסק כמותו (ע"פ הבנתו שזוהי דעה תנאית שלישית, ראה במאמרנו שם) לא מדובר במסקנות הלכתיות, על כן עדיין הדברים צע"ק.

לכאורה מתבקש כאן ההסבר השני דלעיל, שהמכלול מצטרף למצב אחד, בלי קשר לטעם המצוה (המטרה). אבל אם רוצים להישאר גם עם האפשרות הראשונה, ניתן להציע שני הסברים: א. כאשר דרשת הטעם משמשת רק לגבי מניין המצוות, גם אם בעקיפין יש לה השלכות הלכתיות, ניתן לדרוש טעמא קרא גם להלכה. ב. במאמרנו שם הבאנו את שיטת הרא"ש הסובר שבמקום שהטעם מובן מאליו כן דורשים טעמא דקרא. ואולי זהו המצב כאן, שאם יש מטרה אחרת לכל הפרוצדורה אז פשיטא שכולה בגדר מעשה אחד.

### **הקריטריון של העיכוב ההלכתי**

הרמב"ם ממשך ואומר שיש כאן נקודה עדינה, אך הוא מקדים לכך את הקריטריון המבוקש, אותו חיפשנו למעלה:

וזה השרש דק להבין מאד. ואופן דקותו מה שאספר לך. וזה שכל מה

## על היחס בין החלקים לשלם

שאמרו החכמים (מנחות כז ע"א-כח ע"ב, סוכה מז ע"א) בו שהדבר הפלוני והפלוני מעכבין זה את זה הנה הוא מבואר שהם מצוה אחת. כמו ארבעה מינין שבלולב ולחם הפנים עם לבונה זכה שתיעשה עמו שלשונם מזה (מנחות כז ע"א) הסדרים והבזיכין מעכבין זה את זה, הנה זה מבואר שהיא מצוה אחת. וכן כל מה שיתבאר לך שהתכלית המבוקש לא יגיע בחלק אחד מאותם החלקים הנה הוא מבואר כי קבוצם הוא הענין הנמנה. כמו הכרת המצורע שיתבאר לך שהוא אילו היא בגדיו פרומים לבד ולא פרע ראשו ולא עטה על שפם ולא קרא טמא שהוא לא עשה דבר ולא הגיע הכרתו עד שיעשה כלם. וכן טהרתו לא תגיע אלא בכל מה שזכר מן הצפרים ועץ ארז ושני תולעת והגלוח ואז תגיע לו טהרתו.<sup>6</sup>

הרמב"ם קובע שחלקי מצוה אשר מעכבים זה את זה, או כאלה שמוליכים ביחד לתכלית אחת, נמנים כמצוה אחת (שכן הם גם מהווים מצוה אחת ברובד ההלכתי). אם כן, לכאורה נראה שזהו הקריטריון: הדיון ההלכתי יקבע האם החלקים מעכבים זה את זה, ומתוך כך נלמד שהם חלקים של מצוה אחת, ולא מצוות שונות. למעלה ראינו שמדובר במטרה משותפת, או במעשה אחד, שני קריטריונים אשר אינם שייכים לרובד ההלכתי (אלא למישור הפיסי או לטעמא דקרא). לעומת זאת, הקריטריון של העיכוב ההלכתי שלא הוזכר עד כאן מצוי בספירה ההלכתית.

ברור שהקריטריון ההלכתי הוא היסודי ביותר, והוא זה שקיים בכל המקרים. אבל חשוב להבין כי הוא אינו תחליף להם. השאלה האם החלקים מעכבים היא אינדיקציה להיותם חלקים של מצוה כוללת אחת, אבל היא אינה הסיבה לכך שזוהי מצוה אחת? זהו שיקוף של העובדה שזו מצוה אחת, לכן אין בקריטריון ההלכתי כל סתירה לקריטריונים הקודמים. הם מצויים ברבדים מטא-הלכתיים או פיסיים, והוא מבטא את השלכותיהם במישור ההלכתי.

נחזור ונעיר ששורש זה קושר את הרובד ההלכתי לרובד של מניין המצוות. כעת אנחנו רואים שהמהלך הוא כפול: מהרובד הפיסי, או המטא-הלכתי (רובד הטעמים), אנו עוברים אל הרובד ההלכתי, וממנו אנו עוברים לרובד של מניין

<sup>6</sup> הרמב"ם חוזר כאן שוב על הגילוח, כחלק מדוגמת טהרת המצורע, וכבר עמדנו למעלה על כך שהגילוח הוא מעשה נפרד ומקומו לכאורה בשורש יב.

המצוות.

אחת ההשלכות הברורות של הקביעה כי העיכוב ההלכתי אינו הטעם האמיתי לשורש הזה אלא לכל היותר אינדיקציה, היא העובדה שלפעמים גם אם אין עיכוב הלכתי מדובר במצוה כוללת אחת. ועל כך בסעיף הבא.

#### **הנקודה ה'דקה': חלקים שאינם מעכבים זה את זה**

ההקדמה של הרמב"ם אודות הדקות של השורש הזה היתה מכוונת כלפי הקטע הבא. לאור האמור למעלה, היינו מצפים שהעיכוב ההלכתי יהיה קריטריון הכרחי ומספיק, כלומר שחלקים שאינם מעכבים זה את זה יהיו מצוות שונות ולכן גם יימנו בנפרד. אבל כאן, אומר הרמב"ם, המצב אינו כה פשוט:

ואמנם מקום הקושי הוא בדברים שאמרו בהם אינם מעכבין זה את זה. כי העולה במחשבה שאחר שאלו החלקים כל חלק מהם בלתי צריך לחבירו שיהיה כל חלק מצוה בפני עצמה. כמו שאמרו (שם) התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. והנה היה אפשר לנו שנאמר שלבן ותכלת יימנו בשתי מצות לולי מה שמצאנו להם לשון מבואר במכילתא דרבי ישמעאל, והוא אמרם שם: "יכול שהן שתי מצוות, מצות תכלת ומצות לבן? תלמוד לומר: והיה לכם לציצית מצוה אחת היא ואינה שתי מצות".

הרמב"ם טוען שלא תמיד חלקים שאינם מעכבים זה את זה מהווים מצוות נפרדות. לפעמים הם מהווים מצוה אחת, ולכן גם נמנים כאחת. הוא מתבסס על מסורת חז"ל, שלפעמים מוסרת לנו שזהו המצב כמו לגבי התכלת והלבן בציצית (הרמב"ם לומד זאת מהמכילתא, או ממדרש מקביל בספרי. ראה על כך עוד להלן). נעיר כאן שוב כי הרמב"ם מסתמך על לשון חז"ל, אשר מוסרים לנו שמדובר במצוה אחת. ושוב, בפשטות נראה כי כוונתם היא למישור ההלכתי, אך אין להסיק מכאן בהכרח מסקנות לגבי מניין המצוות (כמו בדוגמת הריבית שהובאה לעיל, אם כי שם זה הפוך). לכאורה הרמב"ם מניח שמדובר כאן על מניין המצוות, וכבר תקפו אותו על כך הרמב"ן בהשגותיו כאן ואף ריפ"פ בדבריו לשורש זה (שאף מביא את הדוגמה של נשך ותרבית. ראה על כך עוד להלן).

על היחס בין החלקים לשלם

ראינו שיש מצב בו חלקי מצוה אינם מעכבים זה את זה ובכל זאת אינם נמנים  
בנפרד. הרמב"ם הביא לכך הוכחה מחז"ל, אך השאלה העקרונית בעינה עומדת:  
מדוע באמת הם נמנים כך? מה מבחין בין אלו שנמנים ביחד לבין אלו שנמנים  
לחוד? בקטע הבא הרמב"ם מזכיר, כבדרך אגב, את הקריטריון:

הנה כבר התבאר לך שאפילו החלקים שאינם מעכבין זה את זה פעמים  
יהיו מצוה אחת כשיהיה הענין אחד. כי הכוונה בציצית למען תזכרו. אם  
כן כלל הדבר המחייב לזכרון מצוה אחת יימנה.

אם כן, הלבן והתכלת בציצית נמנים כמצוה אחת על אף שהם אינם מעכבים זה  
את זה, מפני שתכלית שניהם היא אחת: לזיכרון. מסתבר שכוונתו לומר שלא רק  
שהתכלת והלבן שניהם מיועדים לזיכרון, אלא שהפעולה של הזכירה נעשית מכוח  
שניהם ביחד (הניגוד בין התכלת ללבן. ראה על כך עוד להלן), ולכן הם נמנים  
כמצוה אחת. אנחנו חוזרים כאן שוב לקריטריון של טעם המצוה כמי שמקבץ את  
החלקים למכלול אחד.

כעת הרמב"ם מסכם את הנקודה ה'דקה', וחוזר להגדיר את טעם המצוה  
כקריטריון הרלוונטי:

הנה לא נשאר לנו אם כן שנביט במנין המצות לאמרם מעכבין או אינם  
מעכבין כי אם לענין לבד האם הוא ענין אחד או ענינים רבים, כמו שבארנו  
בשרש התשיעי מאלו השרשים שאנחנו משתדלים לבארם.

התזכורת של השורש התשיעי מוסברת לאור מה שתיארנו במאמרנו לשורש  
השביעי. שם עמדנו על כך שמהשורש התשיעי עולה כי כדי שמצוה תימנה דרוש  
שיהיה לה פסוק משלה ותוכן ייחודי לה. אם התוכן חוזר על מצוה אחרת או  
שאינן עברה פסוק מיוחד, אין למנות את המצוה כמצוה נפרדת. כאן, לכל אחד  
מהחלקים השונים יש פסוק נפרד (שהרי כולם מופיעים בתורה), אבל התכנים  
שלהם מצטרפים לתוכן כולל אחד. זהו מצב של פסוקים רבים ותוכן אחד, ולכן  
יש כאן רק מצוה אחת (ראה על כך בהרחבה במאמרנו לשורש השביעי).

### ציצית ותפילין

לסיום הפרק נוסיף את דברי הרמב"ם בשני מקורות נוספים: מצוות תפילין ומצוות ציצית. עיקר הדיון על דברי הרמב"ם כאן נסוב סביב המצוות הללו, אשר מופיעות באותה משנה במנחות. כפי שראינו כעת ציצית נמנית אצל הרמב"ם כמצוה אחת (התכלת והלבן), ואילו תפילין נמנים אצלו כשתי מצוות (של יד ושל ראש). הרמב"ם מתייחס כאן לציצית, ואומר שהתכלת והלבן הם מצוה אחת, שכן שניהם מיועדים לזיכרון. לגבי תפילין הוא אינו מעיר כאן מאומה, וזאת מפני שהתפילין הוא המקרה הפשוט המתבסס על הקריטריון שהוא קבע, שהם אינם מעכבים זה את זה, ולכן הם נמנים כשתי מצוות.

המשנה במנחות לח ע"א קובעת:

התכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת. תפלה של

יד אינה מעכבת את של ראש, ושל ראש אינה מעכבת את של יד.

בשני המקרים חלקי המצוה אינם מעכבים זה את זה. הדבר נלמד מפסוקים בסוגיית הגמרא שם.

והנה, הרמב"ם בעשה יד מציג מצוות עשה אחת של ציצית, ובתוך הדברים הוא כותב:

ולא תמנה בשתי מצות אע"פ שהשרש אצלנו "התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת", לאמרם בספרי "יכול שהן שתי מצוות, מצוות תכלת ומצוות לבן? תלמוד לומר: 'והיה לכם לציצית' - מצוה אחת היא ואינה שתי מצוות".

הדברים חוזרים על מה שכתב הרמב"ם בשורש שלנו, אמנם כאן לא מובא ההסבר (שהתכלת והלבן מיועדים למטרה משותפת - זכרון המצוות). הסיבה לכך היא שהרמב"ם כאן מציג רק ראייה ולא הסבר, כפי שביארנו לעיל.

לעומת זאת, בעשה יב-יג הוא מציג שתי מצוות לגבי תפילין, וכך הוא מסביר זאת בתוך דבריו בעשה יג:

והראיה על היות תפילין שלראש ושליד שתי מצוות אמרם בגמר מנחות (מד ע"א) על צד התימה ממי שיחשוב שתפילין שלראש ושליד לא יניח אחד מהם מבלתי האחר אלא בהיות שתיהן לפניו יחד מאמר זה לשונו



על היחס בין החלקים לשלם

---

מאן דלית ליה שתי מצות חדא מצוה לא לעביד. כלומר מי שלא יוכל לעשות שתי מצות לא יעשה האחת, אינו כן אלא יעשה המצוה שהיא בידו ולכן יניח אי זה מהן שיהיו בידו. הנה כבר התבאר לך קראם לתפלין שלראש ושליד שתי מצוות.

הואיל והעובדה ששני התפלין אינם מעכבים זה את זה אינה מהווה אינדיקציה חד משמעית לעניין מניין המצוות, כפי שהוסבר לעיל, הרמב"ם כאן מביא ראיה מחז"ל שאנו מונים את התפלין כשתי מצוות. גם כאן נראה שהראיה היא לא מתוכן דברי חז"ל אלא מלשונם, שכן הם קוראים לזה "שתי מצוות". כבר העירו שאין מכאן ראיה למניין המצוות, שכן חז"ל אינם עוסקים בנושא זה אלא במישור ההלכתי. ברם, לאור דברינו לעיל אנחנו מבינים שגם כאן מתוך הקביעה ההלכתית הרמב"ם גוזר את הקביעה לעניין מניין המצוות. אנו נסביר את משמעותה של התמונה המורכבת הזאת להלן.

## פרק ג. הערות הראשונים על דברי הרמב"ם

### מבוא

בפרק זה נעסוק במחלוקות של הרמב"ם עם ראשונים אחרים (בה"ג, ר' דניאל הבבלי והרמב"ן). מחלוקות אלו מבהירות ומאירות באור נוסף גם את דברי הרמב"ם עצמו.

### ההשגה העקרונית של הרמב"ן: האם חז"ל עסקו במניין המצוות?

הרמב"ן כאן<sup>7</sup> מעלה השגה עקרונית, שנוגעת לכל עניין מניין המצוות, ומתוך כך לשורשים כולם. לטענתו, חז"ל כלל לא עסקו במניין המצוות, וכאשר הם מתבטאים שיש שתי מצוות, כוונתם לטעון טענה במישור ההלכתי, ולא במישור הטכני של מניין המצוות:

והתמה מן הרב אם לדעת המכלתא הזו "התכלת והלבן אינם מעכבין זה את זה" לאי זה ענין שנו שם "מצוה אחת ואינם שתי מצוות". וכי בא התנא הזה עכשיו למנות מאתיים וארבעים ושמונה מצוות עשה וללמדנו שלא נביא ענין ציצית בחשבוננו אלא למצוה אחת, זה הדבר איננו ראוי לטעות בו.

הרמב"ן מקשה לדעת הרמב"ם, שגם אם המכילתא נשנתה אליבא דהלכתא (ראה להלן את השגותיו על כך), מה טעם יש בדיון האם זו מצוה אחת או שתיים? בפשטות מטרת הדיון היא בדיוק לבחון האם חלקים אלו מעכבים זה את זה או לא. הרמב"ן מניח כאן כדבר מובן מאליו שהתלמוד אינו דן במניין המצוות כשלעצמו, אלא רק אם הוא מחפש לו נפק"מ הלכתית קונקרטית. הוא אף מביא ראיה לדבריו מהגמרא שם, הדנה ביחס בין ארבע כנפות הציצית:

וזו היא ששנינו במשנתנו במנחות (כח ע"א) ושנו אותה בספרי "ארבע ציציות מעכבות זו את זו, שארבעתן מצוה אחת. רבי ישמעאל [אומר]: ארבעתן ארבע מצוות". ומכאן תלמוד שבאמרם מצוה אחת ירצו בו שהם

---

7 השגות הרמב"ן לשורש זה נדפסו במהדורת פרנקל במקומן הראוי, ובמהדורות הרגילות הן מופיעות (בהשמטות ושיבושים) כהמשך להשגות על שורש ט.

על היחס בין החלקים לשלם

מעכבין זה את זה, והאומר שאינם מעכבין יעשה אותם מצות רבות. כלומר כאשר חז"ל עוסקים במניין המצוות הרי זה רק לצורך השאלה של העיכוב ההלכתי ולא במניין המצוות כסוגיה עיונית עצמאית. לעומת זאת, הרמב"ם, לפחות לפי הנחת הרמב"ן (וראה עוד להלן), סובר שכאשר חז"ל מדברים על מצוות כוונתם היא גם לעניין מניין המצוות.

### **הערה על שורש שיטת הרמב"ן**

מסתבר שהרמב"ן בדבריו כאן הולך לשיטתו בתחילת השגותיו לשורש א. הוא עומד שם על חוסר המשמעות ההלכתי של מניין המצוות, ואף תוהה מה טעם לעסוק בו. אם כן, מסתבר שהוא יעדיף לפרש כל דיון בחז"ל שעוסק במצוות כדיון בעל משמעות במישור ההלכתי, ולא כדיון במניין המצוות כסוגיה עיונית עצמאית. בהקדמת הספר עסקנו בשאלה מהי בכל זאת המשמעות ההלכתית של העיסוק במניין המצוות, ולא נשוב לכך כאן.

### **האם חז"ל עסקו במניין המצוות: שיטת הרמב"ם**

כאמור, הרמב"ן מניח שהרמב"ם ראה את הדברים אחרת. הוא תופס שלדעת הרמב"ם חז"ל עסקו גם במניין המצוות עצמו, ולא רק בהשלכות הלכתיות גרידא. לכן הרמב"ם יכול להסיק שאם חז"ל התייחסו למשהו כשתי מצוות אזי פירוש הדבר הוא שעלינו למנות אותם כשתי מצוות במנייננו. הרמב"ן עצמו סבור שאמנם הלכתית אלו שתי מצוות, אך אין הכרח שגם במניין המצוות הן תופענה בנפרד. כבר הבאנו למעלה את הדוגמה מנשך ותרבית, שם אמנם יש שתי עבירות שונות, וגם הרמב"ם עצמו מסכים לכך (ברפ"ד מהל' מלווה ולווה), ובכל זאת הן נמנות כמצוה אחת. זוהי דוגמה לכך שגם הוא מסכים שתיתכן הבחנה כזו כמו שמציע הרמב"ן. אך, מאידך, מדברי חז"ל שהתפילין הם שתי מצוות הוא מסיק גם את המסקנה שיש למנות אותם בנפרד. כלומר, נראה שהוא הבין שחז"ל עסקו במניין המצוות ולא רק בשאלות הלכתיות. כיצד הדברים מתיישבים עם דבריו לגבי נשך ותרבית?

נוכל להבין זאת לאור דברינו בתחילת המאמר. ראינו שם שכדי שטיעונו של

הרמב"ם לא יהיה טאוטולוגי עלינו לפרש אותו אחרת. לפי הצעתנו שם, גם לשיטת הרמב"ם, חז"ל אכן עסקו רק ברובד ההלכתי, ולא בעקרונות של מניין המצוות (כפי שהוכיח הרמב"ן מהדיון על כנפות הציצית). טיעונו של הרמב"ם לגבי חלקי מצוה הוא שהרובד ההלכתי קובע גם את מניין המצוות. כלומר, אמנם חז"ל עסקו רק בשאלות הלכתיות, אך אנחנו מסיקים מדבריהם שאם אלו שתי מצוות במישור ההלכתי אזי יש למנות אותן בנפרד.

מדוע לדעתנו זה אינו דומה למצב לגבי נשך ותרבית? הרי שם ראינו שיש ניתוק בין המשמעות ההלכתית לבין שיקולים של מניין המצוות? יתכן שההבחנה נובעת מן העובדה שנשך ותרבית זהו לאו כפול (מבחינת תוכנו המעשי. אמנם האידיאות הן שונות, וראה על כך במאמרנו לשורש התשיעי). במצוות כפולות (בהן עוסקים השורשים ששייכים לקטגוריה השלישית לפי החלוקה שלנו) אין קשר הכרחי בין מניין המצוות לבין כמות הלאוין, אבל כאן מדובר בקטגוריה אחרת של שורשים, זו של מיון וסיווג (הקטגוריה החמישית). לגבי מיון וסיווג אנו מתייחסים ליחס בין החלקים לשלם, וכאן הרובד ההלכתי הוא אשר קובע את אופן מניית המצוות. ננסח זאת אחרת: באשר לכפילויות, אם האידיאות הן שונות, אזי יש כאן שני לאוין. אמנם אם ברובד המעשי שתי המצוות בעלות תוכן זהה, אזי במניין המצוות הן תימנינה כמצוה אחת. לכן במקרים של כפילות יש מקום לחלק בין הקביעה ההלכתית לבין מניין המצוות. אולם בעקרונות של מיון וסיווג, ברור שהמיון ביסודו נעשה מתוך התפיסה ההלכתית של החלקים הללו, ולכן בקטגוריה הזו המעמד ההלכתי של המצוות קובע גם את אופן המניה שלהן.

מקור דומה מצוי בשורש השביעי, שם הרמב"ם מציג ראייה מסוגיית בכורות יג ע"ב לכך שייבום וחליצה הן שתי מצוות, וכן פדיון ועריפה של פטר חמור הן שתי מצוות. גם שם הוא מניח לכאורה שהסיווג ההלכתי קובע גם את אופן ההופעה במניין המצוות, וגם שם נוכל להסביר שחז"ל לא עסקו אלא בשאלה הלכתית, והמסקנה לגבי מניין המצוות היא מסקנתו שלו. נדגיש כי גם את השורש השביעי שייכנו לקטגוריה החמישית, כלומר לשורשים העוסקים במיון וסיווג, וזה מחזק את טענתנו מלמעלה, לפיה בשורשים אלו הרמב"ם אכן לומד מהרובד ההלכתי לרובד של מניין המצוות (בניגוד לשורשי הכפילות, כמו בנשך ותרבית).

על היחס בין החלקים לשלם

ראינו אפוא כמה מקורות שבהם הרמב"ם קושר בין ניסוח חז"לי לבין מניין המצוות. בתפילין הוא לומד מההבחנה שאלו שתי מצוות שיש למנות אותן בנפרד, וכך גם בייבוס וחליצה ובפדיית ועריפת פטר חמור. מה באשר לציצית? שם המצב פשוט הרבה יותר. חז"ל אומרים שהתכלת והלבן הם חלקים של מצוה אחת, והרמב"ם מסיק מכאן שיש למנות אותן כשני חלקים של מצוה אחת. מדוע כאן הוא עובר ישירות מהרובד ההלכתי לרובד של מניין המצוות?

הדברים יתבהרו לאחר ההקדמה הבאה: גם אם ניתן לנתק בין המישורים (המישור ההלכתי ומניין המצוות) הרי זה רק לכיוון אחד: יתכן מצב, כמו בריבית, שיש שתי מצוות הלכתיות ומשיקולים טכניים הן מופיעות במניין המצוות כמצוה אחת. אבל לכל הדעות לא יתכן מצב שבו ברובד ההלכתי אלו שני חלקי מצוה אחת ובכל זאת הם יימנו במניין המצוות כשתי מצוות נפרדות. לכן בציצית הראיה של הרמב"ם היא הכרחית, ומוסכמת גם על הרמב"ן. אם חז"ל מתייחסים לתכלת וללבן כשני חלקים של מצוה אחת, אזי ברור שגם במניין המצוות ציצית תופיע רק כמצוה אחת.<sup>8</sup>

### הערת הרשב"ץ

הרשב"ץ בזוהר הרקיע (עשה יח) הקשה על ראיית הרמב"ם לגבי תפילין מכך שקראו להם שתי מצוות, שבסוגיית סוכה (לז ע"ב) קראו גם ללולב ומיניו ארבע מצוות:

ואמר רבה: לולב בימין, ואתרוג בשמאל. מאי טעמא? הני תלתא מצוות, והאי חדא מצוה.

אם כן, אנו מוצאים שגם ארבעת המינים נקראים אצל חז"ל ארבע מצוות, ובכל זאת כאן הרמב"ם אינו מסיק מכאן שיש למנותם בנפרד.

בספר מעשה ניסים סי' ה, הקשה ר' דניאל כקושיית הרשב"ץ, ור' אברהם בן הרמב"ם בתשובתו הסביר זאת כך:

אמנם אמרם בלולב ארבעה מצוות וידוע כי הם חלקי מצוה, וההבדל בין

זה ובין אמרם בתפילין שתי מצוות, כי ארבעה מינים שבלולב מעכבין זה

---

<sup>8</sup> בשורש יב נעסוק באופן רחב וישיר יותר ביחס בין מניין המצוות לבין המישור ההלכתי (כלומר בשאלה האם מניין המצוות משקף משהו מהותי, או שמא הוא מוגדר דרך עקרונות טכניים גרידא).

את זה, ואם מצא דרך משל שלשה מהם ונמנע למצוא הרביעי, לא קיים באשר נמצא מהם מצוה כלל. ועל כן לא תיתכן הברכה אך על כולם יחד, והתפילין אינם כזה... והתבונן מאמרם בתפילין 'מאן דלית ליה שתי מצוות חדא מצוה לא נעביד', ולא יאמר כזה בלולב אבל הדין בהפכו... ראב"ם טוען שההבדל הוא שבתפילין האחד לא מעכב את השני, בעוד שבלולב כל מין מעכב את השאר.

תירוץ ראב"ם לכאורה תמוה מאד (וראה בריפ"פ על ספהמ"צ לרס"ג, עשה ה-ו), שהרי השגת ר' דניאל היתה בדרך של ממה נפשך: אם הראיה היא מכך שהגמרא קוראת לתפילין שתי מצוות, הרי גם מיני הלולב קרויים ארבע מצוות. ואם הראיה נסמכת על כך שתפילין של יד ושל ראש אינם מעכבים זה את זה, ומיני הלולב כן, גם זה אינו הבדל משמעותי לפי הרמב"ם עצמו שכתב בשורש זה שגם מינים שאינם מעכבים יכולים להיות מצוה אחת (כמו תכלת ולבן בציצית)! אם כן, לא ברור מה ראיית הרמב"ם מהגמרא במנחות, ועוד פחות ברור מהי תשובת ראב"ם. בהסבר דברי ראב"ם נראה לומר שהוא התכוון לטעון שהראיה נסמכת על צירוף הנסיבות, כלומר על העובדה שהגמרא מכנה את שני סוגי התפילין שתי מצוות ועל הדין שהם לא מעכבים זה את זה גם יחד. כאשר אנו מוצאים לשון של 'שתי מצוות' בהקשר של מצוות שאינן מעכבות זו את זו, העניין שונה ממצויאת לשון דומה במצוות המעכבות זו את זו. מנימוקו נראה שכאשר הן מעכבות זו את זו אזי ברור שזוהי מצוה אחת, אך כאשר שני החלקים אינם מעכבים זה את זה, ישנם מקרים שזוהי מצוה אחת ויש מקרים שאלו שתי מצוות. דווקא במצב כזה על הגמרא לדייק בלשונה, ולכן ניתן להסיק שאם כינו את החלקים הללו מצוה אחת אזי זוהי באמת מצוה אחת, ולהיפך.

ניתן להוסיף על כך את מה שמעיר ראב"ם בסוף הקטע הנ"ל (האם יעלה על דעתנו שחז"ל יאמרו על ארבעת המינים שיעשה לפחות מצוה אחת?!). ראיותיו של הרמב"ם אינן מן היסוד הלשוני של חז"ל, המכנים את החלקים כמה 'מצוות', אלא מתוכן הדברים. כאשר חז"ל מתייחסים לארבעת המינים כארבע מצוות אין כאן ראייה לעניין מניין המצוות, ואפילו לא לגבי הרובד ההלכתי. זה יכול גם להופיע במשמעות של כמה חלקי מצוה יש כאן זה מול זה, כדי להכריע אלו

על היחס בין החלקים לשלם

מהם ליטול ביד ימין (שבכך דנה סוגיית סוכה הני"ל). לעומת זאת בתפילין אמרו בפירוש שאם אינו יכול לקיים את שתייהן אין סיבה שלא יקיים לפחות אחת מהן. כאן הוא שואל רטורית: האם גם לגבי ארבעת המינים חז"ל היו אומרים זאת? אם כן, הראיה אינה רק מהמינוח אלא גם מתוכן המימרא החז"לית. גם באשר לציצית, הראיה מבוססת על כך שחז"ל הוכיחו שלפנינו מצוה אחת. כלומר, אין כאן רק ביטוי העושה שימוש במינוח של 'מצוה אחת', אלא טיעון שכל עניינו הוא להוכיח שיש כאן מצוה אחת. אם לא היתה לכך משמעות הלכתית (וממילא גם למניין המצוות), מדוע היה על חז"ל להזכיר במדרש הזה שציצית היא מצוה אחת? ההקשר מוכיח שגם לגבי ציצית דברי חז"ל נאמרו במישור ההלכתי ולא רק כביטוי לשוני גרידא.

הוא הדין לגבי עריפה ופדייה של פטר חמור. ראיית הרמב"ם מסוגיית בכורות היא מכך שחז"ל מתייחסים לשתי המצוות הללו כשונות, שאחת קודמת לחברתה. גם שם הראיה אינה רק מהמינוח שיש כאן 'שתי מצוות', אלא מהתוכן ההלכתי של המימרא.

#### השגת הרמב"ן: דעת רבי בתכלת

הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה מסכים לעיקרון היסודי שבדברי הרמב"ם (שאין למנות חלקי מצוה בנפרד), אך הוא חולק על הרמב"ם בפרטים שונים, ונדון בהם אחד לאחד.<sup>9</sup>

ראשית, הוא מצטט מסוגיית מנחות לח ע"א שם מופיעה מחלוקת תנאים בשאלה האם התכלת מעכבת את הלבן:

לימא, מתני' דלא כרבי; דתניא: "וראיתם אותו" (במדבר טו) - מלמד שמעכבין זה את זה, דברי רבי. וחכ"א: אין מעכבין. מ"ט דרבי? דכתיב: "הכנף" - מין כנף, וכתיב: "פתיל תכלת", ואמר רחמנא: "וראיתם אותו", עד דאיכא תרוייהו בחד. ורבנן? "וראיתם אותו", כל חד לחודיה

<sup>9</sup> אמנם כפי שהערנו בתחילת דברינו, אין כל משמעות להסכמה כזו, שכן אם מסכימים שאלו הם חלקי מצוה אז ודאי שאין למנות אותם לחוד. זוהי טאוטולוגיה. השאלה היא מה נקרא חלקי מצוה ומתי אלו הם מצוות שונות. ולכן הויכוח על הפרטים, דה-פקטו, הוא ויכוח על עצם השורש. אמנם לאור דברינו שם, יתכן שהסכמת הרמב"ן היא לקשר שיש בין המישור ההלכתי לבין המישור של מניין המצוות (שזה עיקר חידושו של הרמב"ם בשורש זה). וראה על כך עוד להלן.

משמע. לימא דלא כרבי! אמר רב יהודה אמר רב: אפי' תימא רבי, לא נצרכא אלא לקדם.

אם כן, לפי רבי, התכלת והלבן מעכבים זה את זה. ומה שהמשנה קובעת שהם אינם מעכבים זהו רק לעניין סדר הכריכות, לעניין טלית שכולה תכלת ולעניין גרדומין, ע"ש בסוגיה.

הרמב"ן טוען שהסברא הפשוטה היא שחלקים שאינם מעכבים צריכים להימנות בנפרד, וכך עולה גם מדברי הרמב"ם, ולכן הוא כותב שרק במקום שיש ראייה מחז"ל לנו סוטים מהעיקרון הזה. אלא שהרמב"ן דוחה את הראייה שהרמב"ם הביא מהמכילתא, ולכן נשאר בתפיסה הפשוטה יותר שמה שלא מעכב נמנה בנפרד. הוא טוען שבהחלט יתכן שהמכילתא מדברת אליבא דרבי, אשר סובר שמצוות התכלת והלבן אכן מעכבות זו את זו, ורק בגלל זה הן נחשבות שם כשני חלקים של מצוה אחת.<sup>10</sup> הרמב"ן גם מביא ראיות לכך שהמכילתא אכן מדברת לדעת רבי בלבד (אמנם ראה בקנאת סופרים כאן שדחה אותן).

הזכרנו למעלה שהרמב"ן אף מוכיח מהגמרא שכאשר חז"ל אומרים שחלקים שונים הם מצוה אחת, כוונתם לומר שהם מעכבים זה את זה - בניגוד לדברי הרמב"ם, שלמרות שגם הוא פותח בעקרון זה, בפועל הוא מנתק את הדיון על העיכוב מהדיון על מניין המצוות (לפחות במקרה של ציצית) - כאן רואים שהם כן תלויים זה בזה. אך בהמשך דבריו מסביר הרמב"ן שלמסקנה הוא אינו חולק על הרמב"ם, ושגם בה"ג הסכים עמו בזה ומנה את שני חלקי הציצית כמצוה אחת.

### השגת הרמב"ן השניה: השוואה לתפילין

בהמשך הוא מביא שאם אכן שני חלקי הציצית נמנים כמצוה אחת, אזי היה על הרמב"ם למנות גם את שתי התפילין כמצוה אחת:

וְזו סְבֵרָא תְּסַבּוּל אוֹתָהּ הַדְּעָת לְבַעַל הַהֲלָכוֹת שְׁמֵנָה גַם כֵּן מִצּוֹת תְּפִילִין אַחַת. אַבְל הֲרַב מִנָּה הַתְּפִילִין שְׁתֵּי מִצּוֹת (עֲשִׂין יב-יג). וּשְׁתֵּים אֱלוֹ נִשְׁנוּ מִשְׁנָה אַחַת "הַתְּכֵלֶת אֵינָה מְעַכֶּבֶת אֶת הַלֶּבֶן וְהַלֶּבֶן אֵינּוּ מְעַכֵּב אֶת הַתְּכֵלֶת, תְּפִלָּה שְׁלִיד אֵינָה מְעַכֶּבֶת שְׁלֵרָאֵשׁ וּשְׁלֵרָאֵשׁ אֵינָה מְעַכֶּבֶת שְׁלִיד".

<sup>10</sup> וכן הקשה ר' דניאל הבבלי בספר מעשה ניסים סימן ה. ועיין גם בדברי הרשב"ץ, זהר הרקיע, עשה יז, שהובאו במהדורת פרנקל לספיהמ"צ לרמב"ם ליד עשה יד, שגם הוא דן בנקודה זו.



על היחס בין החלקים לשלם

ואם נביט לעניינם הרי התפלין ייחשבו יותר ענין אחד, שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה והעניין בהם אחד, למען תהיה תורת י"י בפינו שומה כנגד הלב והמוח משכנות המחשבה.

לטענתו, אלו הן שתי דוגמאות המופיעות באותה משנה, ולכן לא סביר לתפוס אותן כשונות. יתר על כן, הוא מוסיף שבציצית הסיבה למנות את התכלת והלבן כמצוה אחת היא שיש להם מטרה משותפת (כמו שכתב הרמב"ם עצמו בשורש), אך לפי זה בתפלין ישנה סיבה לא פחות טובה למנות את שניהם כמצוה אחת, שכן כל מה שכתוב בזה כתוב בזה, והתורה עצמה מציינת שגם בהם עניינם אחד, "למען תהיה תורת ה' בפיך".

לאחר מכן הוא מעלה אפשרות שהבחנה בין הציצית לתפלין היא מפני שהציצית נלבשת במעשה אחד, בשונה מהתפלין שמונחים בשני מעשים שונים (זהו הקריטריון הפיסי, אותו הבאנו למעלה):

לבד אם יטעון הרב שזה המעשה אחד לבישת התכלת והלבן כאחד והתפלין שני מעשים, ולא יחשבו שני מעשים שאינם מעכבים זה את זה אלו שתי מצות.

אך הוא דוחה זאת, שכן יש כמה דוגמאות לצמדי מצוות שנעשים בזמנים שונים במעשים שונים ובכל זאת נמנים כמצוה אחת:

אע"פ שהוא מונה קרית שמע שחרית וערבית מצוה אחת (י) והקטרת בוקר וערב אחת (כח) ושני תמידין אחת (לט).<sup>11</sup>

במאמרנו לשורש יג הסברנו את שיטת הרמב"ם לגבי צמדים אלה. הוא סובר שיש כאן מצוה אחת המתקיימת פעמיים ביום ולא שני חלקים של מצוה אחת המתקיימת אחת ליום.<sup>12</sup> מכל מקום, ברור שהרמב"ם אינו מתייחס לקריטריון הפיסי כמדד שקובע באופן מהותי את מניין המצוות. הוא מזכיר רק את הקריטריון שתולה את הדבר בשאלה האם עניינם אחד או לאו.

אם כן, ההבחנה בין ציצית לבין תפלין לפי הרמב"ם עדיין זוקקת ביאור. אם אכן בשני המקרים קיים רעיון משותף, ובשני המקרים החלקים אינם מעכבים זה

11 נציין כאן את העובדה שהרמב"ם אכן מונה, בניגוד לבה"ג ולרמב"ם גם יחד, את הקטורת וק"ש ותמידין כשתי מצוות כל אחד (וגם את תפלין, שזה כהרמב"ם ודלא כבה"ג).  
12 כך כותב גם בעל לב שמח בפירושו כאן לדחות את קושיית הרמב"ם.

את זה, ובפרט אם נזכור ששתי הדוגמאות מובאות באותה משנה, מדוע הרמב"ם מחלק ביניהם? כדי להבין זאת עלינו לשוב להבנת משמעות ה'עיכוב' ההלכתי, ובזה יעסוק הפרק הבא.

## פרק ד. דיון: שלושה סוגי יחס בין חלקי המצוה לבין המכלול

### מבוא

ראינו שבמצוה יג הרמב"ם מביא ראיות מלשון חז"ל שתפילין הן שתי מצוות, אך הוא לא מסביר את ההיגיון שמאחורי הדברים (כפי שראינו, הרמב"ן דחה את האפשרות שהסיבה היא שמדובר בשני מעשים שונים). ואילו לגבי ציצית גם הרמב"ם וגם הרמב"ן תולים זאת בכך ששני החלקים מיועדים למטרה משותפת - הזיכרון. עוד הסקנו שהקריטריון של הרמב"ם הוא העניין המשותף (המטרה, או הטעם, של המצוה). כעת עולה שאלת הרמב"ן, מדוע היסוד המשותף בתפילין אינו מספיק כדי למנותם כמצוה אחת?

אנו מחפשים הבחנה בין שלושה סוגים של חלקי מצוה: חלקי מצוה המעכבים זה את זה, חלקים שאינם מעכבים זה את זה ויש להם יסוד או מטרה משותפת, וחלקים שאינם מעכבים זה את זה ואין להם יסוד משותף. כאשר ברקע הדברים עלינו לזכור שבכל המקרים הללו מדובר בחלקים של מצוה אחת, לפחות במובן כלשהו.

באופן אחר נשאל זאת כך: מדוע היסוד המשותף אינו מכליל תמיד את החלקים לכלל מצוה אחת? מתי זה קורה ומתי לא?

### מהו 'עיכוב' הלכתי

נקודת המוצא לדיון היא המשמעות של 'לעיכובא'. כאשר אנו אומרים שחלק מסוים מעכב, ניתן להבין זאת בכמה אופנים: ניתן לומר שהמצוה כמכלול אינה מתקיימת ללא החלק הזה, אולם עדיין יש טעם לעשות אותו כשלעצמו, לפחות כדי להרוויח חלק מהתועלת הרוחנית (או, במישור הפורמלי: חלק מהקיום). לעומת זאת, ניתן להבין שאי עשיית החלק הזה אינה מאפשרת לעשות גם את החלק השני, כלומר שאין בעשייתו כל תועלת.<sup>13</sup> גם כאשר אומרים שחלק כלשהו

---

13 ניתן היה לחשוב על אפשרות קיצונית יותר, שאי עשיית חלק זה הופכת את העשייה של החלק השני לשלילית, כלומר היא אסורה. ראה בריפ"פ במצוה ה-ו שמדבר על מנגנון כזה מצד 'בל תגרע', ויש לפלפל בזה טובא, ע"ש.

אינו מעכב, ניתן להבין זאת באופנים מקבילים: או שהוא אינו מעכב את עשיית החלק השני, או שעשיית המצוה בכללה אינה מעוכבת.

יש בנותן טעם להקדים כאן הבהרה נוספת, באשר לטעות נפוצה לגבי מושג ה'עיקוב'. כאשר מטילים בכנף הבגד פתילי לבן בלבד, וזאת על סמך הקביעה שהתכלת אינו מעכב את הלבן, האם ישנה כאן בעיה כלשהי? האם ביטלנו עשה כלשהו? לכאורה התכלת אינו מעכב את הלבן, אם כן ניתן לקיים את המצוה בלבן בלבד. מאידך, התורה מצווה לתת על ציצית הכנף פתיל תכלת. האם ניתן להתעלם מזה? האם זו 'מצוה מן המובחר' בלבד?

התשובה היא שאם הטלנו בבגדנו רק פתילי לבן ביטלנו בכך את העשה של תכלת. הקביעה שהתכלת אינו מעכב את הלבן אינה אומרת שהטלת תכלת בפתילי הציצית היא 'מצוה מן המובחר', או שהתכלת היא מצוה קיומית. פירוש הקביעה הזו הוא שגם אם לא הטלתי תכלת, אין בכך כדי לומר שלא אטיל לבן. היעדר התכלת לא מרוקן מתוכן את הלבן (כפי שראינו לעיל, האם כאשר הוא אינו עושה שתי מצוות, לא יעשה גם אחת?!).

דוגמה נוספת של טעות דומה הינה הידור מצוה. כידוע, הידור אינו מעכב את המצוה עצמה (למעט בארבעת המינים בהלכות מסוימות). האם פירוש הדבר שהידור הוא וולונטרי (מצוה קיומית)? ודאי שלא. יש מצוות עשה<sup>14</sup> של "זה א-לי ואנווהו" - התנאה לפניו במצוות. הקביעה שההידור אינו מעכב פירושה הוא שגם ללא ההידור יש טעם לעשות את המצוה עצמה, כלומר שהיעדר ההידור לא מרוקן אותה מתוכן. אבל ודאי שאת מצוות הידור ביטלנו בכך.

### שאלת היחס בין המכלול לחלקיו

התמונה למעשה תלויה בשאלת היחס בין חלקי המצוות לבין המכלול השלם. מהי המשמעות של עשיית חלק של מצוה? האם יש כאן ביצוע של אותו חלק? או שמא יש כאן ביצוע לא מושלם של המכלול כולו? לדוגמה, ניתן לשאול האם ציצית של לבן בלבד היא ציצית לא מושלמת, או שמא ציצית של לבן בלבד היא לא מצוות ציצית אלא מצוות לבן. ישנם כמובן גם מצבים מסוג שלישי, שבהם

<sup>14</sup> אמנם כנראה לא מנוייה, וראה מאמרנו לשורש ד וכן במאמרנו במידה טובה לפרשת בשלח, תשסז.

## על היחס בין החלקים לשלם

לעשיית החלק אין כלל משמעות הלכתית, אלא רק למכלול השלם, כמו דעת רבי שתכלת מעכב את הלבן.

ניתן לתלות את הדברים בשאלה הפילוסופית בדבר היחס בין החלקים לשלם (ראה שתי עגלות וכדור פורח, הארה 15, וסביבה). ג'ון סרל מביא בספרו נפש, מוח ומדע, דוגמה לתכונה שמצויה רק במכלול ולא באוסף הרכיבים: 'נוזליות'. כל מולקולת מים לחוד אינה נוזלית, אולם המכלול הוא נוזלי, כלומר הוא בעל תכונה של נוזליות. אם כן, הנוזליות היא תכונה המאפיינת את המכלול ולא את הרכיבים. הדבר מצביע על כך שלמכלול יש קיום ומשמעות בנפרד מסכום מרכיביו, שהרי יש לו תכונות שאין להם. אם כן, צירוף המולקולות יוצר כאן ישות בעלת מהות וקיום עצמאיים.

גם בחלקי מצוה ניתן לתאר את הדברים כך. לפעמים המצוה היא אוסף הרכיבים שלה, והיא אינה אלא צירוף (סכום ישר) שלהם. ולפעמים יש במכלול של המצוה משהו שאין באף אחד מהחלקים לחוד. זה באשר למכלול. אבל גם קיום של חלק אחד בפני עצמו יכול להיתפס בשתי צורות: או כקיום עצמאי של החלק ותו לא, או כקיום חלקי או חסר של המכלול.

### שלושה סוגי יחס בין חלקי מצוה לבין המכלול

נסכם את האמור כאן בשלושה סוגי יחס אפשריים בין חלקי המצוה לבין המכלול שלה:

1. קיומו של כל חלק הוא בעל ערך, והערך הזה הוא קיום חסר של המכלול. השלמות מושגת על ידי צירוף כל החלקים. לדוגמה, קיום הלבן לחוד הוא קיום של מצוות ציצית באופן לא מושלם.
2. כל חלק מהווה קיום בעל ערך עצמאי. לדוגמה, קיום הלבן לחוד הוא קיום מצוות הלבן.<sup>15</sup>
3. אין לשום חלק לחוד ערך כשלעצמו, לא עצמאי ולא כקיום חלקי של המכלול. הערך של המצוה נוצר אך ורק כאשר מצרפים בקיום כל החלקים. לדוגמה, כשמקיימים את הלבן לחוד אין לזה שום ערך (כדעת רבי).

---

15 להלן נדון בשאלה מדוע בכלל להתייחס למבנה כזה כחלקים של מצוה אחת.

המקרה השלישי הוא ודאי מצב שבו כל חלק מעכב את המצוה, שהלא המכלול אפשרי רק בצירוף החלקים. המקרה הראשון הוא מצב שבו לכל הדעות כל חלק אינו מעכב את המצוה. לעומת זאת, המקרה השני הוא מצב שבו ניתן לומר שאף חלק אינו מעכב את חברו, ומאידך, כשמתקיים רק אחד מהחלקים לא מתקיימת המצוה כולה, ולכן ניתן לומר שהחלקים מעכבים את קיום המכלול.

### בחזרה לשיטת הרמב"ם

ראינו למעלה ששיטת הרמב"ם היא שחלקים שאינם מעכבים זה את זה יכולים לפעמים להימנות כמצוה אחת (כמו בציצית), ולפעמים כשתיים (כמו בתפילין). הדבר תלוי במשמעותם ההלכתית של חלקי המצוות הללו, כלומר בשאלה האם היחס בין החלקים למכלול בהן הוא מסוג 2 או מסוג 1 (ראינו ששני אלו יכולים להיות מתוארים במונחים של חלקים 'לא מעכבים'). שני חלקי מצוה מסוג 1 יימנו כמצוה אחת, ושני חלקי מצוה מסוג 2 יימנו כשתי מצוות נפרדות.

אם כנים דברינו, אזי לפי הרמב"ם זהו ההבדל בין ציצית לבין תפילין. בציצית, הלבן והתכלת מצטרפים למכלול אחד, ולכן כאשר מקיימים את המצוה רק עם לבן, ישנו קיום חלקי של מצוות ציצית. אמנם יש ערך עצמי למצוות לבן ללא התכלת, או למצוות תכלת ללא הלבן, אולם זהו ערך חסר של המכלול (=ציצית). לכן ציצית היא מצוה מסוג 1, ואין פלא שהתכלת והלבן נמנים כמצוה יחידה.<sup>16</sup> יתכן שזה מה שכתוב בתורה עצמה, באומרה (דברים טו, לח) :

דָּבָר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם: וַעֲשׂוּ לָהֶם צִיצִית עַל פְּנֵי בְּגָדֵיהֶם  
לְדַרְתָּם וְנִתְּנוּ עַל צִיצִית הַכֶּנֶף פְּתִיל תְּכֵלֶת.

<sup>16</sup> תוספות וראשונים נוספים בתחילת פרק התכלת דנים מהו הציור של תכלת שאינו מעכב את הלבן. לכאורה זהו מצב של שני חוטי לבן ותו לא (לפי תוסי' יש שני חוטים מכל סוג). אולם יש ראשונים שנוקטים (ע"ש בתוסי') שמדובר במי ששם ארבעה חוטי לבן, כלומר שם לבן במקום התכלת. יתכן שההבדל בין שתי ההצעות הוא בדיוק בשאלה האם הלבן והתכלת הם שני חלקים נפרדים שלא יוצרים ביחד מכלול, ולכן בהעדר חלק אחד השני אינו משתנה. או שהם מהווים מכלול אחד, אלא שהתורה מצווה לעשות אותו על ידי שני חוטי לבן ושני חוטי תכלת. כשאין שני חוטי תכלת, עושים את המכלול מארבעה חוטי לבן. אלו שתי צורות (אידיאלית וחסרה) לעשות את אותו מכלול. לפי תפיסה זו, מי שמטיל רק לבן מקיים את מצוות ציצית ולא את מצוות לבן. כך גם הסברנו את שיטת הרמב"ם (ומסכימים לכך גם בה"ג ורמב"ן שמונים ציצית כמצוה אחת. אמנם לבה"ג בכל המקרים זו מצוה אחת, ולכן אין לדעתו זו משמעות מבחינתנו כאן).

על היחס בין החלקים לשלם

התורה קוראת לדבר 'ציצית' עוד לפני הצווי על ההטלה. נראה מכאן שגם הלבן לבדו מכונה ציצית (ולא "לבן"). מכאן רמז שמי שמטיל פתיל לבן בלבד מקיים בכך את מצוות ציצית (אמנם באופן חסר) ולא את מצוות לבן.<sup>17</sup> לעומת זאת בתפילין, נראה שכאשר מקיימים את תפילין של יד ללא תפילין של ראש המשמעות היא שהתקיימה מצוות תפילין של יד, ולא מצוות תפילין הכללית. כלומר לפי הרמב"ם התפילין הם חלקי מצוות מסוג 2 (בה"ג כנראה יחלוק ויסבור שגם הם שייכים לסוג 1), ולכן הוא מונה אותם כשתי מצוות נפרדות. נציין כי בתורה עצמה המונח 'תפילין' לא מופיע (זהו מונח חז"לי), ואין שם משותף שכורך את תפילין של יד ושל ראש למכלול אחד. זה מחזק את הטענה שיש כאן שתי מצוות שונות.<sup>18</sup>

אם ניישם את התובנה הזו גם לגבי ארבעת המינים, נראה שמכיוון שאנו יודעים שהם מעכבים זה את זה, ברור שהם מצוה מסוג 3, כלומר אין כלל ערך לכל חלק בנפרד. במצב כזה גם אם יש למישהו לולב ואין לו את שאר המינים, אין טעם ליטול אותו בנפרד. זו היתה כוונת ראב"ם שטען כלפי ר' דניאל:

והתבונן מאמרם בתפילין 'מאן דלית ליה שתי מצוות חדא מצוה לא נעביד', ולא יאמר כזה בלולב אבל הדין בהפכו...

בארבעת המינים אף אחד לא יעלה בדעתו לומר שאם אין לו אחד מארבעת המינים

---

17 אמנם אפשר היה לדחות ולומר שכוונת התורה היא למושג יומיומי (חוטים בולטים, כמו ציצת הראש) ולא למושג ההלכתי ציצית, ולאחר כריכתה בתכלת היא הופכת למושג הלכתי אחד - "והיה לכם לציצית". כך נראה שפירש הרמב"ם בתחילת הלכות ציצית.

18 בתורה אין כלל חיבור מפורש בין ארבע הפרשיות של התפילין, אלא על כל פרשה בפני עצמה יש ציווי לקשרה על היד ועל הראש. החיבור בין ארבעת חלקיה מתפרש במסורת חז"ל כהלכה למשה מסיני. על פי פסוקי התורה עצמה, יש כאן שמונה מצוות נפרדות, ודווקא החיבור בין של יד לשל ראש הדוק יותר מאשר בין ארבע חלקיה של כל תפילה בפני עצמה, שכן בכל אחד מארבעת הפסוקים המצווים על תפילין, מופיעים שני הציוויים - לקשור על היד ולקשור על הראש, אך ניתן היה להבין שיש לקשור ארבעה בתים נפרדים על היד וארבעה על הראש, ובכל בית פרשה אחת, שכן הדברים נכתבו במקומות שונים בתורה ואין חיבור ביניהם במקראות.

הקשר בין ארבע הפרשיות לכלל קשירה אחת נלמד מ"זכרון אחד אמרתי לך ולא שניים ושלושה זכרונות" (מנחות לד ע"א). ההסבר לדרשה נראה אפשרי רק אם עיקר מצוות התפילין הוא היותן מונחות כל היום, שאם לא כן ניתן היה להניח כל זכרון בזמן אחר ואין שום התנגשות ביניהם, כשם שלא ניתן לדרוש 'אכילה אחת אמרתי לך' ולכן מצוה ומרור הן מצוה אחת, או 'אמירה אחת אמרתי לך' ולכן ברכות התורה וברכת המזון הן מצוה אחת. ראה ביאור הלכה תחילת סימן לו. וראה י"מ יעבץ, התפילין - לזכרון לפני ה' תמיד, ירחון האוצר ד (תשע"ז), עמ' קלא-קנב.

שיטול לפחות את הנותרים. לאף אחד מהחלקים אין ערך ללא המכלול כולו, ולכן מדובר ביחס מסוג 3, ולעניין מניין המצוות זוהי מצוה אחת. לעומת זאת, בציצית ובתפילין ודאי יש ערך לקיום כל אחת מן המצוות בנפרד. ההבדל הוא שבציצית קיום החלק הוא קיום חלקי של המכלול (מי שמטיל ציצית לבן בלבד קיים בכך את מצוות ציצית, אלא שבקיום חסר), ואילו בתפילין קיום החלק אינו קיום חסר של המכלול אלא קיום מלא של החלק בלבד.

ראיית הרמב"ם בעשה יג ששני חלקי התפילין הם שתי מצוות, היתה מכך שהגמרא תמחה מדוע לא יקיים אחד מהם בהיעדר השני. אם אכן היה מדובר במצוה מסוג 1, אזי לא ברורה תמיהת הגמרא: האם זה כל כך מופרך שאם אין לו את האחד אין טעם לקיים גם את השני, הרי שניהם יוצרים מכלול אחד? מתמיהת הגמרא מוכיח הרמב"ם שהתפילין היא מצוה מסוג 2, ולכן הגמרא תמחה על כך: כשאין קשר בין שני החלקים, אז לא ניתן כלל לומר שאם אין לו את האחד לא יקיים גם את השני.

בזה נוכל להבין גם את מה שהמכילתא מסיקה לגבי מצוות ציצית. המכילתא לומדת מהפסוק "והיה לכם לציצית" שהתכלת והלבן הם מצוה אחת. גם כאן נראה להסביר שהיה ידוע עוד לפני הלימוד שהלבן והתכלת אינם מעכבים זה את זה. לכן האמירה של פסוק זה ששני החלקים ביחד יוצרים מכלול אחד שקרוי 'ציצית', פירושה הוא ששני החלקים הללו, שאינם מעכבים זה את זה, מצטרפים למכלול אחד. לכן מתבקשת המסקנה שהם מהווים מצוה מסוג 1 ולא מסוג 2. ומכאן נגזרת המסקנה שהם צריכים להימנות כמצוה אחת כוללת על אף שאינם מעכבים. זוהי ראייתו של הרמב"ם מן המכילתא.

גם לגבי תמידין, קטורת וק"ש, שהם שלושה צמדים שנעשים בשני זמנים שונים ביממה, ראינו שלפי הרמב"ם זוהי סיבה למנותם כמצוה אחת שנעשית בשני זמנים (כהסבר הקנאת סופרים, ולפי הצעתנו בשורש יג), ואילו הרמב"ן תופס זאת דווקא כסיבה למנותם כשתי מצוות. יתכן שההסבר למחלוקת זו הוא שלפי הרמב"ם ובה"ג מצוות אלו דומות קצת לסוג 1, שהרי עשייה זהה פירושה שלא מושגות תועלות שונות משתי העשיות, ולכן לשיטתם ברור שזה לא יכול להיות צירוף של שני חלקים למכלול כולל כלשהו. מכאן ברור שזוהי מצוה אחת שנעשית



### על היחס בין החלקים לשלם

בשני זמנים (כמו פסח של שנת תשעו ותשעז). לעומת זאת, לפי הרמב"ן אלו מצוות מסוג 2, שכן התורה ציוותה לעשותם פעמיים ביום, וכמו כן לחזור עליהן כל יום. החזרה כל יום היא מתיחה על ציר הזמן, אולם הציווי לעשות פעמיים ביום פירושו שנוצר כאן מכלול. אמנם החלקים אינם מעכבים אחד את השני, אולם ביחד הם מהווים מכלול אחד. במילים אחרות, אם עשיתי את האחד ללא השני אזי לפי הרמב"ם השגתי תועלת של מצוות תמיד הכללית (ולא רק את מצוות תמיד של שחר), אבל לא עשיתי אותה בכל מספר הפעמים הדרוש (עשיתי את פסח תשעו ולא את זה של תשעז). לעומת זאת, לפי הרמב"ן השגתי בזה תועלת של מצוות תמיד של שחר, שכן לשיטתו אין בכלל מצוות תמיד כוללת.

### סיכום

החלוקה דלעיל לשלושה סוגי יחס בין חלקי מצוות, מוסכמת על הרמב"ם והרמב"ן, והמחלוקות ביניהם הן רק באשר לאופיין של מצוות ספציפיות (או למשמעותה של תלות בזמן ועשייה זהה). לפי בה"ג יתכן שאין כלל מצב של יחס מסוג 2. כל שני חלקים שלא מעכבים נמנים כמצוה אחת, שאם לא כן לא היו אלו שני חלקים של מצוה אחת, וצ"ע. לפי הרמב"ן יתכן שבסיסית אין סוג 1, פרט לציצית שלגביה הרמב"ן נראה מהסס.

## פרק ה. השלכות: תפיסת מצוות תפילין וציצית

### מבוא

ראינו למעלה שעל אף שחלקי מצוות תפילין וציצית לא מעכבים זה את זה, ועל אף ששני הדינים הללו מופיעים באותה משנה במנחות, הרמב"ם תופס אותם בשתי צורות שונות: ציצית היא מצוה מסוג 1, כלומר שקיומו של כל חלק מהווה קיום חסר של המכלול, ואילו בתפילין קיומו של כל חלק הוא קיום של החלק ולא של המכלול. ומכאן נובע גם האופן השונה בו שתי המצוות הללו מופיעות במניין המצוות. בפרק זה נרחיב מעט את היריעה, וננסה להבין את פשר ההבחנה הזו, ונראה כמה השלכות הלכתיות שלה.

### האם יש קשר בין שני חלקי מצוות תפילין?

לכאורה חלקי מצוה מסוג 2 (כמו תפילין של יד ושל ראש) נראים כשתי מצוות נפרדות לגמרי. החזות כאילו יש כאן שני חלקים של מצוה אחת נראית כאשלייה. הרי קיומו של כל חלק הוא קיום נפרד ולא קיום חלקי של המכלול. מדוע, אם כן, עולה בכלל השאלה האם למנות אותם כמצוה אחת? האם הקשר בין תפילה של יד ושל ראש דומה לקשר שהיינו מציעים בין פדיון פטר חמור לברכת המזון? על פניו נראה שהמקרה של תפילין הוא שונה. בכל זאת יש בין שני חלקי התפילין קשר כלשהו, ועל אף ההגדרה שלהם כחלקים מסוג 2, יש בהם משהו מעבר למה שנמצא בצירוף מקרי כמו פדיון פטר חמור וברכת המזון.

ר' דניאל בדבריו מקשה כיצד הרמב"ם קובע שתכלת ולבן נחשבים כמצוה אחת בגלל שהתורה קובעת שמטרתן אחת: "למען תזכרו את כל מצוותי", ולעומת זאת תפילין לא נחשבים אצלו כמצוה אחת על אף שהתורה קובעת גם לגביהם: "למען תהיה תורת ה' בפיך".

ראב"ם בתשובתו לכך כותב:

והנראה לך שמאומרו שהתכלת והלבן מצוה אחת כי תכליתן אחת מתחייב למנות שתי מצוות שלתפילין מצוה אחת כי תכליתן אחת, הרי זה טעות. כי לפי זה יתחייב שכל המצוות שתכליתן אחת מצוה

על היחס בין החלקים לשלם

אחת וא"כ תימננה התרי"ג מצוות במצוות מועטות, שהרי כל תכלית מאכלות אסורות "והתקדשתם והייתם קדושים". וכמו זה כל תרי"ג מצוה אחת או שתי מצוות, שהרי תכלית כולם האהבה והיראה, ככתוב בתורה: "אם לא תשמור לעשות... ליראה את ה'..."", ואמר עוד "כי אם שמור תשמרון...לאהבה את ה'".

וזה אינו כלום. שהרי אלו שתי מצוות של תפילין חלוקות אע"פ שהן לתכלית אחת, ולבן ותכלת מדובקות משום שהן לתכלית אחת. הלוא תראה שאמרו בפירוש בתפילין שהן שתי מצוות ובלבן ובתכלת ששתיהן מצוה אחת.

ראב"ם קובע שאמנם תכלית המצוות הללו היא אחת, אולם תכלית משותפת אינה קריטריון נכון לגבי מניין המצוות. כבר כאן נוכל לראות שלדעתו התפילין הן שתי מצוות מסוג אחד, ולא שתי מצוות נפרדות (כמו ברכת המזון ופדיון פטר חמור). ומכאן שגם חלקיה של מצוה מסוג 2, שכל אחד מהם הוא בעל ערך עצמאי (ולכאורה הם אינם מצטרפים למכלול אחד), במובן מסוים הם בכל זאת חלקי מצוה אחת.

כיצד עלינו להבין את ההבחנה בין ציצית לתפילין? אם אכן הטעם המשותף אינו הסבר מספק, כיצד אנו מסבירים לגבי ציצית שהתכלת והלבן הם מצוה אחת ולגבי תפילין לא? ניתן להבין זאת באופן הבא: בציצית המטרה היא לזכור את המצוות. הזכירה המיטבית מתקבלת על ידי הניגוד (קונטרסט) בין התכלת ללבן, שכן הוא מדגיש לנו את ההבחנה הזו, וכפי שאמרו חז"ל "תכלת דומה לים, וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד" (ראה בבלי מנחות, מג ע"ב). פעולת הזכירה לא יכולה להיעשות באופן מיטבי בלי הצירוף של שני המרכיבים ביחד (אם כי גם כך היא נעשית באופן חלקי), ולכן שני אלו הם חלקים של מצוה אחת. לעומת זאת, בתפילין המטרה היא אמנם משותפת, אבל כל חלק משיג את חלק המטרה שלו בלי סיוע החלק השני. כפי שמסביר הרמב"ן, תפילין של יד עומד כנגד הלב, בכדי להשיג את "ולא תתורו אחרי לבבכם", ותפילין של ראש עומדים כנגד המוח, בכדי להשיג את "ולא תתורו אחרי עיניכם". בסופו של דבר המטרה היא שלא נתור אחרי אף אחד משניהם, אבל כל חלק פועל בנפרד, ואינו צריך

את חברו כדי לפעול את פעולתו. לכן, ברובד ההלכתי אנו מגדירים את התפילין כשתי מצוות שונות, שכן הרובד ההלכתי נקבע על פי עשיית הפעולה למען המטרה ולא לפי צירוף המטרות עצמן. המטרות מצויות במישור הטעמא דקרא, ולכן צירוף במישור ההוא אינו קובע לגבי מניין המצוות.<sup>19</sup> ראב"ם מסביר זאת היטב באומרו שאם היינו הולכים אחרי הטעמים, אזי היה עלינו למנות את כל העשין תחת אותה מצוה (=אהבת ה') ואת הלאוין תחת מצוות יראת ה'. לכן ברור שלא הטעמים כשלעצמם הם המצרפים את המצוות אלא אופן הפעולה שלהן. לאור הסבר זה ברור מדוע ישנו קשר בין שתי מצוות התפילין, על אף שהם מוגדרים כחלקים נפרדים. כפי שראינו, שניהם מיועדים להשיג מטרה כללית אחת: שלא נתור אחרי דברים חיצוניים. מבחינה זו ודאי שאלו חלקים של מכלול אחד, אלא שזה לא בא לידי ביטוי ברובד של מניית המצוות. לעומת זאת, פדיון פטר חמור וברכת המזון ודאי אינם חלקים של מכלול אחד, בשום מובן שהוא. אלו הן שתי מצוות שונות לגמרי, ולכן כאן אפילו לא עולה הו"א לכלול אותם למצוה אחת.

#### השלכה הלכתית: בכל זאת עיכוב בתפילין

ניתן לראות השלכה של קביעה זו בסוגיית מנחות הנ"ל. הטור או"ח סי' כו, מביא את הדין של המשנה במנחות:

ואם אין לו אלא אחת בין של ראש בין של יד מניחה ומברך עליה, שכל אחת מצוה בפ"ע היא, ומברך על של יד כשהיא לבדה אחת, ועל של ראש כשהיא לבדה שתים, ואפילו אם יש לו שתיהם ויש לו שום אונס שאינו יכול להניח שתיהם, כגון שצריך לצאת לדרך ואינו יכול להתעכב - יכול להניח אחת מהן, שאינן מעכבות זו את זו.

הב"י שם מביא מהגהות הסמ"ק (שחיבר רבינו פרץ, וראה גם בריפ"פ על עשה ה-ו) שרק כאשר אין לו את שני סוגי התפילין אין עיכוב, אולם אם יש לו את שניהם אי הנחת האחד כן מעכבת את השני. הב"י טוען שלא ניתן לפרש זאת כפשוטו, שהרי ברור שאם מקיים מצוה בהנחת האחד (שהרי, כאמור, כל אחד מהם הוא מצוה נפרדת), המצוה החלקית הזו מתקיימת גם כשיש לו את שניהם. מסיבה זו הוא

<sup>19</sup> למעלה הערנו שיש כאן חריגה מסויימת מן הכלל שלא דורשים טעמא דקרא. כעת החריגה הזו מתמתנת.

## על היחס בין החלקים לשלם

מציע פירוש דחוק בדבריו של ר' פרץ, וע"ש.

אמנם מצינו דעה מפורשת כזו בספר או"ח סי' תקעח, שמביא כן בשם מורו ר' שמחה, והוא עצמו חולק עליו. הויכוח ביניהם הוא בהבנת מסקנת סוגיית הגמ' במנחות. רוב המפרשים מבינים (כאו"ח) שלמסקנה בשני המקרים האחד לא מעכב את השני. ר' שמחה, וכנראה ר' פרץ כמותו, מבינים שהם אינם מעכבים זה את זה רק כאשר אין לו אחד משני סוגי התפילין, אולם כשיש לו את שניהם האחד מעכב את השני.

הב"י מדייק גם בלשון הטור שהובאה למעלה, שכתב שהתפילין אינם מעכבים זה את זה 'אפילו' כאשר יש לו את שניהם. משמע מדברי הטור שיותר פשוט בעיניו שהם אינם מעכבים כשאין לו את שניהם. הוא מקשה על הטור מן הסוגיה במנחות הנ"ל, שיוצא למסקנה שאם בכלל ישנה היררכיה בין שני המקרים (כשיש לו וכשאין לו) היא הפוכה מדברי הטור. בכל אופן, נראה שהטור הבין (בהו"א שלבסוף נשללת על ידו) כהבנת ר' שמחה ור' פרץ, שכאשר יש לו את שני החלקים יותר פשוט שיש עיכוב (ור' פרץ ור' שמחה אף נוקטים כך להלכה).<sup>20</sup>

העולה מכל האמור שתפילין של יד ושל ראש, על אף שהם נחשבים במניין המצוות כשתי מצוות לרוב הדעות, ישנם מצבים שהם מעכבים זה את זה. אמנם, לפי רוב המפרשים זוהי הו"א שנדחית, וניתן לתלות אותה בהו"א שזוהי באמת רק מצוה אחת, אולם לדעת ר' פרץ ור' שמחה חילוק זה נשאר גם למסקנה. אנו רואים, כפי שגם השתמע מדברי ראב"ם, שעל אף ששני סוגי התפילין הם מצוה מסוג 2, בכל זאת הם נחשבים כחלקיה של מצוה אחת, וכך גם יוצא מן ההיגיון הפשוט (ששניהם חלקי מצוות תפילין). יסוד העניין נמצא כנראה בהבחנה בין אחדות בגדר ההלכתי ובין אחדות בטעם, כפי שהעלינו לעיל בדברי ראב"ם.

להלכה, ברור בדברי יתר הפוסקים שאין חילוק, ותפילין אינם מעכבים זה את זה בכל מצב. כלומר, אלו ממש חלקים נפרדים ולכן הם נמנים כשתי מצוות. אמנם במצוות מסוג 1 יש מקום להתלבט אולי חילוק זה יישאר להלכה. נראה כעת שמלשון הרמב"ם בהלכותיו משתמע כעין חילוק כזה גם להלכה.

כאמור, מצוות ציצית ותפילין מופיעות באותה משנה בתחילת פרק התכלת כשתי

<sup>20</sup> וראה גם את לשון השו"ע או"ח סי' כו סעיף א, ובנו"כ שם.

דוגמאות למצוות שחלקיהן אינם מעכבים זה את זה. לאור זאת בולט ההבדל בניסוחיו של הרמב"ם באשר לשתי המצוות הללו. בהלי' תפילין (פ"ד ה"ד) כותב הרמב"ם:

תפלה של ראש אינה מעכבת של יד ושל יד אינה מעכבת של ראש מפני שהן שתי מצוות, זו לעצמה וזו לעצמה...

ברור מלשונו שאלו שתי מצוות והוא מדגיש שזו לעצמה וזו לעצמה, כלומר שתי מצוות נפרדות בכל מצב (גם כשיש לו וגם כשאין לו את שני הסוגים). מאידך, בהלכות ציצית (פ"א ה"ד) כותב הרמב"ם:

התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. כיצד? הרי שאין לו תכלת עושה לבן לבדו, וכן אם עשה לבן ותכלת ונפסק הלבן ונתמעט עד הכנף ונשאר התכלת לבדו כשר.

כאן הרמב"ם אינו מסתפק בקביעה עקרונית בדבר אי העיכוב בין שני החלקים, אלא ממשיך לפרט 'כיצד'. הפירוט מתייחס למקרה שבו אין לו תכלת ולכן הוא עושה לבן בלבד. לכאורה דין זה הוא רק במצב שאין לו תכלת. אם יש לו תכלת והוא בכל זאת עושה רק לבן, נראה שיעכב.<sup>21</sup>

נמצא, שהרמב"ם אמנם אינו מקבל את חילוקו של ר' שמחה לגבי מצוות תפילין, שהיא מצוה מסוג 2, ובכל זאת יתכן שגם לדעתו קיים חילוק בין כשיש לו וכשאין לו את החלק השני לגבי מצוות כמו ציצית שהיחס בין חלקיהן הוא מסוג 1.

ההסבר לכך הוא כפי שראינו לעיל. מצוות מסוג 2 הן נפרדות לחלוטין (לפחות מבחינה הלכתית), ולכן ברור שאין מקום לחילוק כזה, שהרי אם אין לו אחת משתי המצוות מדוע לא יעשה את המצוה האחת שישנה בידו? נזכיר כי התמיהה הזו גופא היא זו שהיתה הבסיס לראייתו של הרמב"ם (במ"ע יג) שתפילין היא מצוה מסוג 2 ולא מסוג 1. אך מאותה סיבה עצמה עולה כי לגבי מצוה מסוג 1 בהחלט יש צד לומר שאם אין לו שתי מצוות לא יעשה גם אחת. מצוה כמו ציצית, שני חלקיה יוצרים מכלול אחד, ולכן יש מקום לטעון שעדיף לא לעשות

21 אמנם הרא"ש מקשה וכי ברשיעי עסקינן, ולכן מסיק שהנדון על העיכוב מדבר כשלא עושה חלק מן המצוה באונס (כשאין לו). אולם ברמב"ם, כספר הלכותי מדויק בלשונו, נראה שהדיוק הזה סביר. אפילו בדברי הרא"ש לא ברור האם כוונתו אינה לומר שכשהוא רשע אכן יש עיכוב, וצ"ע. ראה בנו"כ בשו"ע סי' כו.

על היחס בין החלקים לשלם

את המכלול כלל מאשר לעשותו פגום, לפחות אם ביכולתו לעשות את המצוה באופן שלם (מה שאין כן בשני חלקים נפרדים שכלל אין צד כזה).<sup>22</sup>

### ברכת התפילין

ניתן לראות טביעות אצבע של התפיסות הללו גם בסוגיית ברכת המצוות על מצוות תפילין. היום, אנו מברכים "להניח תפילין" על תפילין של יד, ו"על מצוות תפילין" על תפילין של ראש. לכאורה שתי הברכות הנפרדות מעידות שמדובר בשתי מצוות שונות. אך כבר מנוסח הברכות ניתן להתרשם שאין כאן פיצול לשתי ברכות על מצוות שונות, אלא שתי ברכות על שני אספקטים במצוה אחת.

לא נאריך כאן בביאור השיטות בסוגיה הסבוכה של ברכות התפילין, ונסתפק בהצגה קצרה של שיטת ההלכה בזה. השו"ע או"ח, סי' כה סעיף ה, כותב:

יכוין בהנחתם שצונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים - על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח, כדי שזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו, ואשר לו הכח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו. וישתעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח, וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור הבורא וימעיט הנאותיו. ויניח של יד תחלה, ויברך להניח תפילין, ואח"כ יניח של ראש ולא יברך כי אם ברכה אחת לשתייהם.

והוסיף הרמ"א:

וי"א לברך על של ראש על מצוות תפילין, אפילו לא הפסיק בינתיים (הרא"ש הלכות תפילין) (וכן פשט המנהג בבני אשכנז שמברכין שתי ברכות. וטוב לומר תמיד אחר הברכה השניה, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד) (מהר"י בן חביב, אגור סימן ל"ח).

כבר מן הניסוח הפותח ניתן להצביע על היות שני חלקי התפילין מכלול אחד ברמת המטרות (ראה לעיל). לאחר מכן מופיעה מחלוקת השו"ע והרמ"א לגבי הברכות: לפי השו"ע יש לברך ברכה אחת בלבד על שתי התפילין (ורק אם שח ביניהן יברך ברכה נוספת על של ראש), והרמ"א מביא שהמנהג לברך שתי ברכות.

<sup>22</sup> ראה מאמרו של י"מ יעבץ, ביטול מצוות תכלת כאשר התכלת מצויה, המעין תשרי תשע"ב, שקיום מצוות לבן אינו מצדיק כניסה למצב של ביטול תכלת, ומוטב שלא ללבוש כלל בגד המחויב.

וראה בזה גם שם בסעיף ט.

אמנם גם לפי הרמ"א אין מדובר בשתי ברכות על שתי מצוות, שכן אנחנו מוצאים הדים למחלוקת הזו גם בסימן הבא (כו, א-ב):

א. אם אין לו אלא תפלה אחת, מניח אותה שיש לו ומברך עליה, שכל אחת מצוה בפני עצמה. והוא הדין אם יש לו שתיהם, ויש לו שום אונס שאינו יכול להניח אלא אחת, מניח אותה שיכול.

ב. אם אינו מניח אלא של ראש לבד, מברך עליה על מצות תפילין לבד.

והוסיף הרמ"א:

ולדין דנוהגים לברך בכל יום שתי ברכות, מברך על של ראש לבד שתי ברכות, ואם מניח של יד לבד מברך להניח לבד (טור).

השו"ע הולך לשיטתו שיש ברכה אחת על שתי התפילין, ולכן מברך אותה גם על תפילה אחת. אך הרמ"א כותב שאם הוא מניח רק תפילין של ראש עליו לברך עליהן את שתי הברכות (וראה שם במ"ב לגבי תפילין של יד). מכאן מוכח שגם לפי הרמ"א אין כאן שתי ברכות על שתי מצוות, אלא על שני אספקטים של מצוה אחת.

ובמ"ב סי' כה סקל"ב מסביר:

ולדין דנוהגין וכו' - כי הטעם שאנו מברכין שתי ברכות על תפילין ולא די בברכת להניח לבד הוא שאנו סוברין דעיקר תיקון הברכות אלו כך היתה בתחלת הנחתם תקנו לברך להניח וקאי נמי על ש"ר, וכשמניח הש"ר ומהדקו מברך נמי על מצות שזו היא גמר המצוה. הילכך ממילא אם סח והסיח דעתו צריך לחזור ולברך גם להניח על הש"ר [הרא"ש].

כלומר עיקר תיקון הברכות הללו היה כך שמברכים את הראשונה בתחילת המצוה ואת השנייה בסיומה. שוב, ישנה כאן התייחסות לשתי התפילין כמצוה אחת מתמשכת.



### סיכום

המסקנה משתי ההשלכות שהבאנו היא שההתייחסות לשתי התפילין כשתי מצוות היא לעניין מניין המצוות, אבל ברור שאין מדובר כאן בשתי מצוות נפרדות ממש, כפי שביארנו לעיל. מאידך, במצוות ציצית לא תקנו כלל שתי ברכות, וכפי שראינו. בתפילין תקנו שתי ברכות בכדי לצרף את הנחת שתי התפילין לכלל מצוה מתמשכת אחת. זה מבטא את המתח בין היותן מצורפות ברעיון לבין הגדרתן כשתי מצוות שונות.<sup>23</sup> העמימות בדיני הברכות מבטאת את קיומם של שני הקטבים הללו.

---

<sup>23</sup> ולכן אין כאן סתירה למה שהנחנו בתחילת המאמר שאין מצוה שחלקיה נמנים כשתי מצוות נפרדות אף שהלכתית הם מצוה אחת. תפילין הן מצוה אחת לא במישור ההלכתי אלא רק במישור הטעמא דקרא.

**פרק ו. אסנציאליזם וקונוונציונליזם לגבי מושגים<sup>24</sup>**

**מבוא**

בפרק זה ננסה להבהיר את ההנחות הלוגיות שביסוד ההבחנה בין שני הסוגים של מצוות שחלקיהן אינם מעכבים זה את זה.

**הקשיים היסודיים בחלוקות שהוצגו למעלה**

ראינו בפרקים הקודמים שישנם שני סוגי מצוות שכל חלקיהן נמנים כמצוה אחת: הסוג האחד הוא מצוות שקיום כל אחד מחלקיהן הוא בעל ערך של קיום המכלול באופן חסר (כמו ציצית). הסוג השני הוא מצוות שבהן אין כל משמעות לחלקים הנפרדים כשלעצמם, ורק המכלול כולו נותן את המשמעות למצוה (ארבעת המינים), ואם כך, כאשר חסר חלק מן המצוה אין טעם לקיים את הנותר. במקרה כזה אין כלל מצב של מכלול פגום, שכן כשחסר חלק אחד אין בכלל קיום למכלול כולו. לעומת זאת, במקרה הקודם יכול להתקיים גם מכלול פגום, וגם הוא בעל ערך. ראינו עוד סוג, שעל אף שהחלקים מצטרפים למכלול אחד במישור הרעיוני, במישור של מניין המצוות אלו הן שתי מצוות שונות (תפילין).

מבט נוסף על ההבחנות הללו מעלה כמה שאלות יסודיות:

1. מדוע קיימים הבדלים כאלו, ומה משמעותם? לשון אחרת: מדוע ישנם סוגים שונים של הגדרות ליחס בין חלקי מצוה לבין המכלול?
2. מדוע אותו מכלול עצמו מופיע במצבים שונים באופנים אחרים? לשון אחרת: אם קיום לבן בלבד נחשב כקיום מצוות ציצית (אמנם באופן חסר), מדוע הדבר משתנה אם יש לו גם תכלת? ריפ"פ בפירושו למ"ע ה-ו מעלה את הבעייתיות הזו ביחס לקביעתו של ר' שמחה שנאמרה ביחס למצוות מסוג 2, אך היא נוגעת כמובן גם לשיטת הרמב"ם שלטענתנו לעיל מיישם את החילוק הזה למצוות מסוג 1 בלבד. ממה נפשך: אם קיום חלקי הוא קיום, מדוע זה ישתנה כאשר יש בידו לקיים את שניהם?<sup>25</sup>

<sup>24</sup> על הבחנה זו, ראה בספר שתי עגלות וכדור פורח, בשער השני.  
<sup>25</sup> בדברי הרמב"ם (כמו גם בדברי הראשונים שיישמו חילוק כזה למצוות מסוג 2) נראה שזהו עיקר הדין ולא מדובר בקנס דרבנן.

על היחס בין החלקים לשלם

3. מעבר לכל זאת עלינו לבחון את האינטואיציה הראשונית של הרמב"ם, שגם הרמב"ן מסכים לה, שחלקים שאינם מעכבים זה את זה צריכים (אפריורית) להימנות כמצוות נפרדות אלא אם יש ראייה שהדבר אינו כך. בניסוח אחר, למה קל לקבל את קיומן של מצוות מסוג 2 (שתי מצוות שאינן מעכבות), יותר מאשר את אלו שמסוג 1 (שני חלקים של מצוה שאינם מעכבים זה את זה)? לאחר מכן עלינו לבחון מדוע נדחית האינטואיציה הראשונית הזו. ננסה להבהיר את היסודות המטאפיסיים-הגיוניים שמשותפים לכל התמיהות הללו, דרך הבחנה בין עצם ומקרה.

### עצם ומקרה ביחס למושגים<sup>26</sup>

לצמד המונחים 'עצם' ו'מקרה' ישנם שני מובנים, ושניהם אפשריים: 1. 'העצם' הוא הדבר עצמו - היישות, ו'המקרה' הוא מה שקורה לו, או נספח אליו, כלומר תכונות או מאפיינים שלו. 2. היישות עומדת לעצמה, וההבחנה נעשית בין תכונות שונות, או מאפיינים שלה. ישנן תכונות שהן עצמותיות ביחס אליה, כלומר תכונות מהותיות, ועליהן אומרים שהן 'בעצם' אליו, וישנן תכונות שהן נספחות אליו באופן מקרי, ונקראות 'מקרה' עבורו.

כאשר מדברים על 'עצם' ו'מקרה' לגבי מושגים (ולא לגבי עצמים), ישנה תחושה שרק המובן השני יכול להיות רלוונטי. לדוגמה, כאשר אנו מתבוננים במושג 'יהודי' (באידיאה, ולא באדם יהודי קונקרטי), אנו מנסים לתאר אותו. כשנאמר שיהודי הוא מי שנולד לאם יהודיה או שהתגייר כהלכה, נראה זאת כתכונה מהותית-עצמותית שלו. לעומת זאת, התכונה שיהודי הוא דובר עברית, זוהי תכונה מקרית, לא הכרחית.

ומה בדבר האידיאה 'יהודי' עצמה? האם יש לה עצמות במובן האונטי (=יישותי), כלומר האם קיים דבר כזה, האידיאה של יהודי (או יהדות)? רבים נוטים לחשוב שלא. לפי תפיסה זו אין משמעות להבחנה בין העצם לתכונותיו ביחס למושגים או אידיאות. יהדות היא מונח שיש לו תכונות שנוצרות מהסכמה חברתית-לשונית, אבל אין לו קיום במציאות בשום מובן שהוא.

<sup>26</sup> ראה גם מאמרו של מ. אברהם, "פתאום קם אדם בבוקר ומרגיש כי הוא עם, ומתחיל ללכת" - על זהות יהודית בזמננו ובכלל, אקדמות ל, שבט תשע"ה, עמ' 95.

לפי תפיסה זו המושגים הם יצורים פיקטיביים, אשר נוצרים מתוך הסכמה בין בני אדם.<sup>27</sup> זוהי התפיסה הקונוונציונליסטית (=הסכמית) ביחס למושגים, שלפיה מושג אינו אלא צבר מאפיינים שקיבלו בהסכמת הדוברים בקהילה מונח לשוני משותף שמתאר אותם. הדברים נעשים בעיקר לצורך הנוחיות הלשונית. לדוגמה, במקום לדבר על אנגליה כמדינה שבה יש שלטון נבחר, זכויות אזרח, הפרדת רשויות וכדומה, ולאחר מכן לחזור ולהגדיר את צרפת כמדינה שיש בה שלטון נבחר, זכויות אזרח והפרדת רשויות, וכן שווייץ, ישראל, ארה"ב ועוד, אנו מקצרים ומגדירים את אוסף המאפיינים הללו (שלטון נבחר, זכויות אזרח והפרדת רשויות) תחת מונח מוסכם 'מדינה דמוקרטית', ומעתה אנחנו יכולים להשתמש בו בכל המקרים הללו. בתמונה הקונוונציונליסטית מושגים משמשים לקיצורים לשוניים.

נמשיך מעט עם הדוגמה של 'מדינה דמוקרטית'. כאמור, לפי הקונבנציונליזם אין למושג זה יישות, והוא נוצר מהסכמת בני אדם. אמנם ישנן מדינות דמוקרטיות בעולם, אולם הדמוקרטיה שלהן אינה יישות ריאלית. זוהי תכונה שלהן, אך היא כשלעצמה אינה יישות. כמובן שלמושג זה ישנם מאפיינים (תכונות), ואלו מתחלקים למהותיים ומקריים. לדוגמה, המאפיין ששם המדינה מתחיל באות י הוא מקרי, וגם משך הזמן של השלטון הנבחר (קדנציה) אינו מהותי. לעומת זאת, המאפיינים הבסיסיים של שיטת הממשל הנוהגת בה נראים מהותיים לה. מדינה ששמה מתחיל באות אחרת תהיה עדיין דמוקרטית, ולעומת זאת אם אין בה בחירות או זכויות אזרח אנו לא נראה בה מדינה דמוקרטית.<sup>28</sup>

### על ההגדרה: שתי השלכות של הקונוונציונליזם

הגדרה של מושג תכיל אך ורק את תכונותיו המהותיות, ולא המקריות. אלו הם

27 הפילוסוף האנליטי סול (שאול) קריפקי, בספרו שמות והכרח, מכנה זאת באופן מטפורי 'הטבלה' של מושג.

28 זוהי הבחנה ראשונית בלבד, שכן ניתן לחשוב על תכונות רלוונטיות ולא בהכרח מהותיות לפי ההגדרה הזו, כמו חמש אצבעות בכל יד כמאפיין של בני אדם. זוהי תכונה לא מהותית, כלומר אדם שתהיינה חסרות לו אצבעות מסיבה כלשהי, עדיין ייחשב כאדם. לעומת זאת ברור שזה לא מאפיין מקרי, במובן שכמעט כל אדם, ולא במקרה, מאופיין בכך. זהו ודאי מאפיין מהותי יותר מאשר האות בה מתחיל שמו. נראה שהמהותיות אינה תכונה בינארית, כלומר שהיא קיימת או נעדרת. ישנו רצף רמות של מהותיות.

## על היחס בין החלקים לשלם

התנאים ההכרחיים לכינונו של המושג. אין טעם להכניס לתוך ההגדרה מרכיבים מקריים, שהרי גם בהיעדרם של אלו מדובר עדיין באותו מושג עצמו. בתמונה הקונוונציונליסטית נראה לכאורה שלא ניתן לשנות הגדרה של מושג. שינוי הגדרה הוא שינוי של תכונה שכלולה בו. אם מדובר בתכונה מקרית של המושג, היא כלל לא מופיעה בהגדרה שלו. ואם מדובר בתכונה מהותית, אזי אחרי השינוי אנו מקבלים הגדרה שונה, וממילא גם מושג שונה. כל זאת כמובן רק בהנחה שכל מה שישנו במושג מתמצה בהגדרה שלו, ואין בו מאומה מעבר לכך.

השלכה נוספת של התמונה הקונוונציונליסטית היא להבנתם של ויכוחים על משמעותם של מושגים. אם ישנו ויכוח כזה, אזי כל צד דוגל בהגדרה שונה של המושג. אולם הגדרה שונה עוסקת במושג שונה. כלומר ויכוח על הגדרה של מושג מצביע על דו-שיח של חרשים, בו כל אחד מהצדדים מדבר על מושג שונה. אז מדוע להתווכח? בתמונה הקונוונציונליסטית, ויכוח על הגדרה של מושג הופך לסמנטי בלבד. תוצר של אי הבנה ותו לא.

לדוגמה, ישנו ויכוח בישראל לגבי ההגדרה של המושג 'יהודי'. יש הגורסים את ההגדרה ההלכתית: מי שנולד לאם יהודיה או שהתגייר כהלכה. וישנם הגורסים הגדרה שונה, כמו: מי שחש עצמו כיהודי, ומרגיש שותפות גורל עם העם היהודי (ההגדרות שמבוססות על היחס למדינה, הן כבר פחות פופולריות כיום משהיו בעבר).<sup>29</sup> התייחסות קונבנציונליסטית למחלוקת הזו תראה בה אי הבנה. ניתן לכנות את נשוא ההגדרה הראשונה 'יהודי', ואת נשוא ההגדרה השנייה 'ישראלי' (או 'יקום פורקן'. המינוח יכול להיות שרירותי), ולפתור בהיפרדות סמנטית שכזאת את כל הבעיה. הויכוח המתמשך אינו אלא תוצר של אי הבנה, אך באמת שני הצדדים עוסקים במושגים שונים ולא מתווכחים לגבי משמעותו של אותו מושג.

---

<sup>29</sup> ההגדרה הזו היא כמובן מעגלית, ולמיטב ידיעתנו רוב ההגדרות האלטרנטיביות ליהדות הן כאלו. לצורך הדוגמה, נתעלם מהבעייתיות הזו, אף שהיא בהחלט נוגעת לקונוונציונליזם מושגי (שבדרך כלל עומד מאחורי מציעי ההצעות האלטרנטיביות).

**אסנציאליזם**

האינטואיציה הפשוטה יותר אומרת שבהחלט ניתן להתווכח על הגדרות של מושגים, ולפעמים גם לשנות אותן. כאשר אנחנו מתווכחים על הגדרת המושג 'יהודי' לא ניתן באמת לפתור זאת באמצעים סמנטיים, כפי שהוצע למעלה. קיים כאן ויכוח אמיתי, והוא נסוב על אותו מושג עצמו (שאם לא כן הוא לא היה אמיתי). הוא הדין לגבי שינוי של הגדרה של מושג. לדוגמה, 'מתמטיקה' כולה פעם בעיקר שאלות חישוביות, שאלות של מדידת שטחים וכדומה. כיום היא התרחבה לתחומים מופשטים שונים רבים ומגוונים. האם זה אומר שאנחנו עוסקים בתחום שונה, או שמא ההגדרה השתנתה, אך זה עדיין אותו תחום (אלא שהוא עבר שינוי)?

האינטואיציות הללו מוליכות אותנו למסקנה שיש במושג משהו מעבר לאוסף המאפיינים שלו. כפי שראינו, אם מושג היה קונוונציה בלבד, הוא היה קיצור למכלול המאפיינים שלו, ואז מתעוררות הבעיות עליהן הצבענו לעיל. אך אם נניח שמאחורי המאפיינים הללו עומדת אידיאה, כלומר מושג הוא יש קיים, והוא ה'נושא' על גבו את המאפיינים הללו (הם מאפיינים אותו), אזי ניתן בהחלט לדבר על שינוי של הגדרה, ואף להתווכח על הגדרות. בתפיסה הזאת, כאשר יש ויכוח על הגדרת מיהו יהודי פירוש הדבר הוא ששני הצדדים רואים את אותה אידיאה, וההתבוננות שלהם בה מניבה תיאורים שונים שלה, ולכן נוצר ויכוח. הוא הדין לגבי שינוי של הגדרה. כאשר המתמטיקה מתרחבת, אין פירוש הדבר שאנו עוסקים בתחום שונה, שכן התחום שקרוי 'מתמטיקה' אינו רק קונוונציה לשונית-חברתית. אנו עוסקים באותו דבר עצמו אלא שמאפייניו השתנו (כמו אדם או אובייקט כלשהו שמאפיינים שונים שלו משתנים). ה'דבר' הזה הוא האידיאה 'מתמטיקה', שהמאפיינים שלה הם נשואי הדיון שלנו.

את התמונה האלטרנטיבית שמוצעת כאן ניתן לכנות אסנציאליזם (=מהותנות) מושגי. בתמונה האסנציאליסטית, מאחורי הקונוונציות הלשוניות-חברתיות עומדות אידיאות. המושג אינו נוצר מהסכם בלבד, אלא מתצפית על האידיאה שמניבה מאפיינים שכל אחד מאיתנו רואה אותם (וכשלא רואים אותו דבר, או כשהמאפיינים משתנים, מתעורר ויכוח). בתמונה הזו אוסף המאפיינים אינו

## על היחס בין החלקים לשלם

מכונן את המושג אלא רק מתאר אותו. כמו לגבי עצמים חומריים, שאף אחד אינו מזהה את השולחן עם היותו מרובע ובעל ארבע רגליים - אלו הן תכונות שלו, אך לא עצמותו. השולחן עצמו (העצמות שלו) הוא האובייקט בעל, או נשוא, התכונות הללו.

האסנציאליזם מוליך אותנו למסקנה שגם בהיעדר תכונה, ואפילו תכונה מהותית, בנסיבות מסויימות ניתן עדיין לדבר על אותו מושג עצמו. הזהות של המושג החדש עם קודמו יכולה להישמר על אף השינוי במאפיינים, שכן המאפיינים אינם היסוד המכונן של המושג, אלא משהו שרק נספח אליו (ואולי לא תמיד). אם המאפיינים החדשים מתארים את אותה אידיאה, אנו מתייחסים לכך כשינוי בהגדרה של המושג, שעצמותו נשמרת. פירוש הדברים הוא שההבחנה בין עצם למקרה ביחס למושגים, מקבלת את אותה משמעות כמו ביחס לעצמים. גם ביחס למושגים ניתן להבין אותה בשתי המשמעויות שהוצגו לעיל.

מכאן אנו מגיעים למסקנה שכבר עמד עליה אפלטון, שאידיאות מתגשמות בעצמים קונקרטיים בעולמנו באופנים חסרים. הסוסיות היא אידיאה של סוס מושלם. אך זו קיימת רק בעולם האידיאות. התגשמותה בפועל בסוס קונקרטי בעולם שלנו, מלווה תמיד בחסרונות ואי שלמויות, כלומר חריגות מהאידיאה. כך גם קורה ביחס למושגים. יש למושג אידיאה שהיא המושג בטהרתו, אבל התגשמותה בעולם (כמו הטוב, או הדמוקרטיה) בדרך כלל חסרה ולא שלמה. ועדיין זוהי הופעה של האידיאה המושלמת עצמה. נציין כי במקרים רבים החסרונות ואי השלמויות הללו הם שגורמים לאי ההבנות ולויכוחים, שכן אנו לא צופים ישירות באידיאות, אלא רואים אותן דרך התגשמויותיהן בעולם שלנו. להלן נראה השלכות של התמונה הזו.

### **דוגמה: דיון קצר על רלטיביזם מוסרי**

ניטול כדוגמה, את המחלוקת אודות היחסיות (=רלטיביזם) של המוסר. המוסר מחייב מעשים שונים, ולפעמים אף הפוכים, בחברות שונות, ואולי אף באותה חברה עצמה בזמנים שונים. יש שיאמרו שהמוסר מחייב להפיל עובר חולה, ויש שיתנגדו לכך בחריפות ויאמרו שזהו איסור רציחה. כך גם לגבי יחסים הומוסקסואליים,

הוצאת זקנים למות בשלג (כפי שנהוג אצל האסקימואים) ועוד. האם ישנו כאן ויכוח על משמעותו ומאפייניו של המושג 'מוסר', או שמא אנו בעצם עוסקים במושגים שונים? לפי הקונוונציונליזם, המושג 'מוסר' הוא רק אוסף מאפיינים ותו לא, ולכן אין כל מקום לויכוח. ברור ששני הצדדים ה'מתווכחים' בעצם עוסקים במושגים שונים, והבלבול נוצר מכך שהם משתמשים באופן מקרי באותו מונח לשוני בכדי לתאר אותם. אולם אם נאמץ את האינטואיציה האסנציאליסטית, לפיה הויכוח הזה הוא ממשי, אזי עלינו להניח שלמושג 'מוסר' יש עצמות, והויכוח נסוב על המאפיינים שלו: מנקודת מבט אחת הוא נראה באופן אחד, ומזווית אחרת (מבחינת המקום או הזמן) הוא נתפס באופן שונה, אך שני הצדדים מתווכחים על אותו מושג עצמו. לכן יש כאן ויכוח אמיתי, ולא ניתן לפטור אותו בהבחנה סמנטית (הגדרת מונח ומושג שונה עבור האסקימואים). למרבה האירוניה, קיומם של ויכוחים אודות תוכנם של הציוויים המוסריים, שמובא כתמיכה בגישה הרלטיביסטית, דווקא מעיד שיש משהו אובייקטיבי באידיאה המוסרית. אם לא היתה אידיאה משותפת כזו שעליה אנחנו דנים, לא היו כאן ויכוחים אלא שיחות של חרשים ואי הבנות גרידא.

#### **בחזרה להבחנות דלעיל: אסנציאליזם וקונוונציונליזם בהלכה**

למעלה עמדנו על כך שהן לרמב"ם והן לרמב"ן הנטייה הראשונית היא לחשוב שכאשר אנו רואים שני מאפיינים של מצוה כלשהי אשר אינם מעכבים אחד את השני, מדובר בשתי מצוות שונות. כעת נוכל להבין שהסיבה לכך היא שאנחנו נוטים לחשוב שכל חלק של מצוה הוא מהותי, ואין מצב בו חלק כלשהו של המצוה אינו מעכב, אלא אם כן הוא אינו חלק שלה אלא מצוה נפרדת. אם הוא לא מעכב אזי הוא כנראה לא חלק מהמצוה הזאת.

התשתית הלוגית לכך היא כנראה התחושה שהמצוה אינה יש מציאותי כלשהו, אלא מושג תיאורטי. מושג כזה אינו יישות או אידיאה, אלא הגדרה הבנויה על אוסף של מאפיינים (שאמנם לא נקבעו בהסכמה של חברה כלשהי כמו מושגים בשפה, אלא נקבעו על ידי הקב"ה או חכמי התורה). הגדרה כזו מכילה רק תכונות, או מאפיינים, מהותיים שלהם. כאשר נחסיר חלק כלשהו מאוסף המאפיינים של



## על היחס בין החלקים לשלם

המצוה, אזי המצוה הנדונה כלל אינה קיימת, ובעצם הגענו למצוה שונה. לשון אחר: אם מצוה אינה אלא אוסף דרישות הלכתיות (=מאפיינים), חסרונו של כל אחד מהם מפקיע מהמכלול שנותר את שמו, והופך אותו לאחר.

לדוגמה, לפי התפיסה הקונוונציונליסטית הזאת, ציצית היא הרכבה של תכלת ולבן. ישנם אמנם עצמים קונקרטיים שמכונים 'ציצית', אולם המושג (או האידיאה) 'ציצית' עצמו אינו בעל ממשות. הוא אינו אלא מכלול שמתכוון על ידי צירוף מסויים של תכונות: קשירת פתילי תכלת ולבן באופן שהתורה הגדירה בפרשת ציצית. אם נטיל רק תכלת או רק לבן בכנף הבגד, כי אז אין מדובר בציצית במובנה ההלכתי, שהרי הגדרתה הכוללת אינה מתקיימת. הקונוונציונליזם גורס כי ברגע שחסרים מאפיינים כלשהם לא מדובר באותו מושג עצמו.

לעומת זאת, אם נאמץ תפיסה אסנציאליסטית, המושג ההלכתי 'ציצית' מציין ישויות כלשהי (=אידיאה הלכתית), וכעת יש מקום להתלבט האם לבן בלבד גם הוא בגדר הופעה (חסרה) של אותו מושג, או שמא מכיון שההופעה שונה זה כבר אינו אותו מושג. בכל אופן, בתמונה האסנציאליסטית אין הכרח להסיק מהיעדר תכונה כלשהי שמדובר כאן במושג שונה.

אם כן, לפחות ביחס למצוות ציצית אנו נוכחים לראות כי התמונה הקונוונציונליסטית אינה נכונה. ראינו למעלה שהפסוק עצמו מגדיר גם את הלבן (עוד לפני הציווי להטיל פתיל תכלת) כציצית. אמנם לאחר מכן התורה מורה לנו להטיל בציצית גם פתיל תכלת, ומסיימת שהמכלול הזה יהיה לנו לציצית (= "והיה לכם לציצית"). נראה שהכוונה היא שגם הלבן לבדו הוא ציצית, אולם ההופעה המלאה של המושג ההלכתי 'ציצית' היא שילוב של לבן ותכלת גם יחד. אם כן, בפסוקי הציצית התורה עצמה מלמדת אותנו את המבנה הלוגי בו עסקנו. כפי שראינו, לפחות ביחס לציצית כל הראשונים מסכימים שזוהי מצוה אחת, וזאת בהתאמה מלאה ללשון התורה.

כאמור, לפי הגישה האסנציאליסטית יתכן מצב שהאידיאה ההלכתית מופיעה באופן חסר. על כן ייתכנו מצבים שבהם יהיה חסר חלק מן המצוה ובכל זאת קיומם של שאר החלקים יהיה קיום חסר של המצוה הכוללת. זוהי הופעה חסרה, או 'נכה', של האידיאה ההלכתית. ציצית אידיאלית מופיעה עם תכלת ולבן. זו גם

האידיאה של הציצית כפי שהיא מצויה בעולם האידיאות ההלכתי. אולם כאשר חסרה התכלת, הציצית עשויה להתממש, כלומר להופיע בעולמנו, באופן חסר. יהא זה לבן בלבד או תכלת בלבד, ועדיין תהיה זו ציצית, ואף יהיה בהטלתם קיום (חסר) של מצוות ציצית. כפי שהסברנו, זוהי הופעה חסרה של המצוה הכוללת, ולא מצוה חלקית. הדבר דומה להופעה חסרה של האידיאה בעצמים חומרניים. כבר הזכרנו שבתמונה האפלטונית אידיאת הסוסיות מופיעה בדרך כלל באופן חסר בסוס הקונקרטי, וכך גם קורה ביחס למושגים.

גם החלוקה של ר' שמחה ור' פרץ בין מצבים שבהם יש לנו אך ורק תפילין של ראש או יד, לבין מצבים שיש לנו את שניהם ובכל זאת אנו מניחים רק אחד, מבוססת על כך שכאשר המצוה יכולה להופיע במלואה אסור לנו לקיים אותה באופן חסר. אך כשיש לנו רק תפילין אחד, גם בהנחתו יש משום קיום חסר של מצוות תפילין הכוללת. אנו מחוייבים להוציא לפועל את האידיאה באופן הטהור ביותר האפשרי.

ראינו שלפי הרמב"ם זה לא נכון ביחס לתפילין, שכן ביחס אליהם הוא סובר שיש כאן שתי מצוות שונות, ולא שני חלקי מצוה. אולם כנראה שהדבר אפשרי גם לשיטתו ביחס למצוות ציצית. ההסבר הלוגי לשיטתו הוא אותו הסבר כמו שהצענו ביחס לשיטת ר' שמחה בתפילין.

בכך מוסברים שלושת הקשיים שהעלינו לעיל:

1. ישנן אידיאות שחיסרון של פרט ביישומן עדיין מותיר את היישום שכן התקיים, תחת אותה אידיאה, אך ישנם מקרים בהם הפרט יסודי יותר ובהעדרו נשמת קיום האידיאה כולה.

2. במקרה שלמרות העדרו של הפרט האידיאה עדיין קיימת, החובה היא להתקרב אל האידיאה השלמה ככל האפשר. לכן אם ניתן לקיים קיום מלא יותר, לא ניתן להסתפק בפחות.

3. האינטואיציה נוטה לראות במצוה כלל שהוא סך כל חלקיו ולא אידיאה עצמאית. לכן, כאשר אנו רואים פרט שאינו מעכב, כנראה שהוא לא שייך לכלל הזה.

לסיום הפרק נדגים את ההבחנה שעשינו בין שתי מצוות התפילין לבין צירוף

על היחס בין החלקים לשלם

מקרי לחלוטין (כמו ברכת המזון ופדיון פטר חמור).

### על בורחס, ברקלי והרמב"ם

עד כאן עסקנו בקונוונציונליזם ביחס למושגים. אבל קיימת גישה קיצונית המתייחסת גם לעצמים חומריים באופן קונוונציונליסטי. היא גורסת שגם עצמים חומריים לא באמת קיימים באופן אובייקטיבי, והם אינם אלא תופעות בהכרה שלנו. בפילוסופיה מכנים את הגישה הזו 'אידיאליזם', שכן היא רואה את העצמים כאידיאות.

הבעיה העיקרית שקיימת בהסתכלות הקונוונציונליסטית, קיימת גם באידיאליזם, ואולי קל יותר להדגים אותה דווקא שם. בורחס, בסיפורו 'טלן, אכבר, אורביס טרטיוס', בתוך האסופה בדיונות, מתאר את הכוכב טלן, שמנוהל על ידי ג'ורג' ברקלי (שהיה אחד מהפילוסופים האידיאליסטיים הבולטים), ובתוך 'הערך האנציקלופדי' שמתאר את טלן אנו מוצאים את התיאור הבא:

יום קבע אחת ולתמיד שטיעונו של בארקלי אינם מותירים מקום לכל מענה ואינם משכנעים כל עיקר. בהתייחס לכדור הארץ, קביעה זו אמיתית לחלוטין; בטלן - שקרית לחלוטין. הלאומים בכוכב לכת זה הינם - מטבע ברייתם - אידיאליסטים. לשונם על כל נגזרותיה - הדת, הספרות, המטפיסיקה - מושתתת על האידיאליזם. העולם לדידם אינו צירוף של עצמים בחלל אלא רצף הטרוגני של פעולות נפרדות; הוא עוקב וזמני, לא מרחבי. אין שמות עצם ב- URSPRACHE [לשון מקור] המשוערת של טלן, שממנה נובעים השפות ה"נוכחיות" והדיאלקטים: יש פעלים ללא נושא, המוטים באמצעות תחיליות או סיומות חד-הברתיות שיש להן ערך של תואר-הפועל. לדוגמה: אין מילה המקבילה למלה 'ירח' אך יש פועל שהוראתו בספרדית תהיה 'לירח' או 'להתיירח'. "הירח עלה מעל לנהר" ייאמר "הלר או פנג אקסקסקסס מלא" דהיינו, כסדרו: "למעלה מעבר לזרימה הנמשכת התיירח".

הנאמר לעיל מתייחס ללשונות חצי-הכדור הדרומי. בלשונות חצי-הכדור הצפוני (שעל ה- URSPRACHE שלו יש נתונים מעטים בלבד בכרך האחד-

עשר) הגרעין הראשוני אינו הפועל אלא שם-התואר החד-הברתי. שם-העצם נוצר מתוך צבר של שמות-תואר. אין אומרים "ירח"; אומרים "אוורירי-בהיר על עגול-אפל", או "כתום-תלוי-שמים", או צירוף אחר כלשהו. בדוגמה שבחרתי מציין צבר שמות התואר עצם ממשי; עובדה זו מקרית לחלוטין. בספרותו של חצי-כדור זה (כמו בעולם המהויות המתמידות של מינונג) נפוצים עצמים אידיאליים, המועלים ומתפוגגים בן-רגע, בהתאם לצורכי היצירה. הם מאוייכים, לעתים, מכוח הבו-זמניות בעלמא. יש עצמים המורכבים משני איברים, אחד שאופיו חזותי ואחד שמיעתי: גון היום הנולד וצריחת ציפור במרחק... עצמים אלה שמן הדרגה השנייה עשויים להצטרף עם אחרים: הודות לקיצורים מסוימים, התהליך הוא כמעט אינסופי. יש פואמות מהוללות שכל כולן מילה אדירה אחת. המילה הזו מהווה עצם פיוטי אחד שיצר המחבר. העובדה שאיש אינו מאמין בממשותם של שמות-העצם גורמת באופן פרדוכסלי לכך שמיספרם יהיה אינסופי. הלשונות של חצי-הכדור הצפוני של טלן כוללות את כל השמות שבלשונות ההודו-אירופאיות - ועוד רבים מלבדם.

לא תהיה הפרזה בטענה שהתרבות הקלסית של טלן כוללת תחום אחד בלבד: הפסיכולוגיה. כל היתר כפופים לה...

המוניזם או האידיאליזם המוחלט הזה מבטל את המדע. להסביר (או לשפוט) עובדה משמע לקשרה עם עובדה אחרת...

לפילוסופיות קורה מה שקורה לשמות-העצם בחצי-הכדור הצפוני. העובדה שכל פילוסופיה נתפסת מלכתחילה כמישחק דיאלקטי, כמין PHILOSOPHIE DES ALS OB [פילוסופיה של הכאילו], תרמה להתרבותן. יש שפע של שיטות שלא ייאמנו, אך הן נאות באדריכלותן או סנסציוניות בטבען. המטפיסיקאים של טלן אינם מבקשים את האמת, ואף לא את ההסתברות: את ההפתעה הם מבקשים. לדעתם המטפיסיקה היא ענף של הספרות הפנטסטית...

התיאור הפנטסטי הזה מצביע על האבסורדים שבתפיסה האידיאליסטית, לפיה

## על היחס בין החלקים לשלם

השפה והחשיבה הן תופעות שעומדות מנותקות מכל בסיס אובייקטיבי. בקטע המודגש אנו מוצאים את הטיעון החשוב יותר לענייננו: בתמונה האידיאליסטית אין כל הצדקה לשילוב המאפיינים לכלל הגדרה אחת. אוסף התכונות: להיות מרובע, בעל ארבע רגליים, ומשמש לאכילה, יוצר את המושג 'שולחן'. אבל אין באמת עצם שמתואר באמצעות התכונות הללו. זהו צירוף מקרי. באותה מידה ניתן היה לצרף את צריחת הציפור במרחק וגוון היום שנולד, לכלל עצם אחד. זוהי תוצאה מתבקשת מן התפיסה האידיאליסטית.

כעת נוכל להבין שטיעון דומה קיים גם ביחס לקונוונציונליזם המושגי. גם כאן אין כל הצדקה לשילוב של המאפיינים: שלטון נבחר, זכויות אזרח, הפרדת רשויות, לכלל מושג כללי אחד 'מדינה דמוקרטית'. באותה מידה יכולנו לחבר בין היות מדינה בגודל 80 אלף קמ"ר, האמונה בעיקר השלישי לרמב"ם, והיות ראש ממשלה חמישי בצרפת, לכלל מושג אחד. כאשר אנחנו מדברים על מאפיינים של מושג, הדבר נובע מתחושה שישנו קשר בין המאפיינים הללו, ושכולם נובעים במובן כלשהו מה'דמוקרטיה' של המדינה הנדונה. פירוש הדברים הוא שיש מהות (=אסנציה) למושג 'דמוקרטיה', עוד לפני שהגדרנו והבחנו במאפיינים הקונקרטיים שלו.

זה מוליך אותנו לשאלה שעלתה קודם לכן: מדוע עולה הו"א לצרף את שתי מצוות התפילין למצוה אחת, על אף שמדובר בשתי מצוות שונות, ואילו לגבי ברכת המזון ופדיון פטר חמור לא עולה הו"א כזו? כעת נוכל להבין את התשובה. יש משהו משותף לשתי מצוות התפילין, גם אם הוא לא בא לידי ביטוי במניין המצוות, ולכן עולה אפשרות לצרף אותם למצוה אחת. הצירוף הזה אינו תוצר של קונוונציה גרידא, שאם לא כן היו עולות תהיות כאלה גם ביחס לברכת המזון ופדיון פטר חמור. באידיאה שלהם יש חיבור והכללה, גם אם זה לא בא לידי ביטוי בהופעה הקונקרטיה במניין המצוות. למעלה כבר הערנו שבמישור המגמות (או הטעם) יש שיתוף בין שתי מצוות התפילין, וזה אשר הוליד להו"א לראות בהם חלקים של מצוה כוללת אחת. לא כל צמד מצוות יכול להתכלל באופן כזה, ומכאן עולה שככל הנראה ההלכה היא אסנציאליסטית ולא קונוונציונליסטית.

פרק ז. מצוות מכוונות ומכוונות<sup>30</sup>

## מבוא

בפרק זה נעסוק בסוגיה שמשיקה לסוגיית האסנציה של מושגים. אנו נבחין כאן בין שני סוגים של מצוות - אלו שהציווי בתורה מכונן אותן ואלו שיש להן משמעות ומעמד גם ללא הציווי, והוא רק מכויין אותן. אנו נבחן את היישום בדוגמאות בהן עסקנו במאמר זה, וגם את הקשר לשאלת האסנציה.

## נומינליזם וריאליזם

המונח נומינליזם מציין בהקשרים מסויימים את מה שכינינו למעלה כאידיאליזם. זוהי תפיסה שלפיה קיימים רק אובייקטים פרטיים ולא הכללות או אידיאות. בהקשר ההלכתי נוהגים להגדיר נומינליזם כתפיסה שלפיה ההלכה היא נורמה צפה, כלומר היא אינה מבוססת על עובדה או מציאות כלשהי, אלא יש כאן קביעה נורמטיבית גרידא.<sup>31</sup> לדוגמה, העירוב אינו ביטוי לחציצה מציאותית כלשהי, אלא זוהי קונסטרוקציה הלכתית פיקטיבית שמטרתה לסמל, או ליצור תודעה כלשהי. הוא הדין לקביעה שחפץ או אדם כלשהו הם טמאים, שלפי עמדה זו היא הוראה נורמטיבית ולא קביעה עובדתית על המציאות בשום מובן שהוא. לעומת זאת, הריאליסטים סוברים שמושגים הלכתיים יכולים לשקף עובדות או מציאויות כלשהן. לדוגמה, הטומאה, לפי עמדה זו, נתפסת כקביעה עובדתית. יש בחפץ משהו (לא פיסי כמובן) שגורם לו לקבל סטטוס של טמא. זו אינה נורמה צפה, אלא נורמה שמעוגנת בקרקע המציאות (לפעמים המציאות הרוחנית ולפעמים

30 ראה על כך במאמרי מידה טובה לפרשיות קרח וכי-תצא, תשס"ז.  
 31 זכות הראשונים ביישום ההבחנה הבסיסית בין הגישות הללו ביחס להלכה היא של יוחנן סילמן בכמה מאמרים: 'היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וריאליזם - עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל יב, תשמ"ד-תשמ"ה, עמ' רמט-רסו: 'תורה אלוהית ש"לא בשמים היא" - בירור טיפולוגי', ספר השנה של בר-אילן, כב-כג (ספר משה שוורץ), רמת-גן תשמ"ח, עמ' 261-268: 'מצוות ועבירות בהלכה - ציות ומרי או תיקון וקלקול', דיני ישראל טז, תשנ"א-תשנ"ב, עמ' קפג: 'הנורמה הבסיסית בהלכה לאור סוגיות חרש שוטה וקטן', דיני ישראל יח, תשנ"ה-תשנ"ו, עמ' כג. ראה גם במאמרו של הרב יואל בן-נון, 'בקשת האמת מול פורמליזם הלכתי', שפורסם בספרו מחביון עז, ובספר דרך ארץ, דת ומדינה, עמיחי ברהולץ (עורך), בית מורשה ומשרד החינוך, ירושלים תשס"ב, עמ' 195, ובמקורות המובאים שם (בעיקר בהערה 2).

הפיסית).

יש שמיישמים את ההבחנה הזו גם ביחס לטעמי המצוות (ראה מאמרנו לשורש החמישי). השאלה היא האם למצוות ישנם טעמים שמצויים מחוץ לספירה ההלכתית, או שמא ההלכה היא הוראות שמעוגנות בגזירות אלוקיות, ולא בטעמים כלשהם. שאלה זו שונה במעט מזו הקודמת, שכן העובדות שבבסיס ההלכות אינן בהכרח טעמים להלכות. לדוגמה, אם נתפוס את הטומאה כמצב עובדתי, לא ברור האם יש כאן משום הסבר לדיני טומאה וטהרה. הקביעה אודות אסנציה של מושגים הלכתיים, בה עסקנו בפרק הקודם, שונה משתי ההבחנות הללו גם יחד (אם כי ישנם קשרים שונים ביניהן). שם שאלנו את עצמנו באשר למושגי ההלכה כשלעצמם, ולא ביחסם למציאות חיצונית כלשהי. שאלתנו היתה האם למושג הלכתי יש קיום כאידיאה אפלטונית כלשהי, או שמא הוא אינו אלא צירוף של תכונות והגדרות ותו לא? זוהי שאלה פנים-הלכתית, אשר עוסקת בקיומו של מימד אונטולוגי כביכול של ההלכה, ולא שאלה חיצונית להלכה שעוסקת ביחס בין האונטולוגיה של ההלכה לבין האונטולוגיה האנושית הרגילה, שאותה עוררנו כעת.

#### **מצוות מכוונות ומכוונות: דוגמת הציצית**

בפרק זה ברצוננו לעסוק בהבחנה רביעית, זו שבין מצוות מכוונות ומכוונות. לדוגמה, לאחר הציווי על הלבן והתכלת, הפסוק שב וקובע: "והיה לכם לציצית". ממבט ראשון זהו ניסוח מוזר למדי. מניסוח זה עולה כי המונח 'ציצית' מוכר לנו זה מכבר, והתורה רק מצווה עלינו לעשות אותו באופן מסוים כזה ולא אחר, כאילו היא אומרת: זה יהיה לכם לציצית, ולא אופנים אחרים שיכולתם לחשוב עליהם. אם התוכן של הפסוקים הללו בעצמו היה ההגדרה המכוונת של המושג 'ציצית', אזי פסוק זה היה מיותר, שהרי המאפיינים (ארבעה פתילים, לבן ותכלת, קשורים בארבעה כנפות הבגד) מכוונים את המושג לציצית ולא רק מכוונים אותו. מה טעם לומר שהצירוף הזה יהיה לנו לציצית, אם זו גופא ההגדרה למושג 'ציצית', ואין לו כל משמעות בלי זה. הרי זו טאוטולוגיה גרידא! המסקנה המתבקשת הינה שהתורה כאן לא ממציאה ויוצרת (=מכוונת) את

המושג 'ציצית', אלא מצווה עלינו אופן מסויים של ביצוע פעולה מוכרת, או יצירת חפץ מוכר. כאשר תבואו לעשות ציצית, כך תעשו אותה. מהי אותה 'ציצית'? אם ההגדרה של התורה עבור המושג ציצית היתה מכוננת, לא היה מקום לשאלה זו, הלא התורה מגדירה את המושג! ברם, לאור לשון הפסוק נראה שיש למושג הזה משמעות שקדמה לציווי. מהי אותה משמעות? לפי פירוש האבן עזרא על אתר, 'ציצית' פירושו סימן היכר, כעין נס ודגל, כמו 'ציצת הראש'. כך גם לשונו של הרמב"ם בתחילת הלכות ציצית. גם התוספות (מנחות מג ע"ב ד"ה חותם) פירשו שהציצית היא כסמל שעושים לעבדים בבגדם, וכך ישראל מציינים את עבדותם להקב"ה. לפי פירוש זה התורה מצווה עלינו שהשילוב המוגדר בפסוקים אלו הוא אשר יהיה לנו לציצית, כלומר לסמל, ולא שילוב אחר. כלומר, בקביעת המאפיינים הללו התורה לא מכוננת את המושג ציצית, אלא רק מכוננת אותנו כיצד עלינו ליצור את הציצית שלנו. עלינו ליצור את הציצית כך ולא אחרת.

בפילוסופיה אנליטית מקובלת הבחנה בין מערכות חוקים מכוננות (REGULATIVE) ומכוננות (CONSTITUTIVE). מערכת חוקים מכוננת היא אוסף חוקים שמגדירים את התחום הנדון, ומכאן שמי שאינו נוהג על פי החוקים הללו פשוט אינו פועל בתחום זה. לדוגמה, חוקי השחמט מגדירים את משחק השחמט. מי שמשחק לפי חוקים אחרים, לא נכון יהיה לומר שהוא משחק שחמט באופן לא נכון, או שהוא עבריין. הוא פשוט לא משחק שחמט אלא משחק אחר. לעומת זאת, מערכות חוקים מכוננות הן אוספי חוקים שמכוונים פעילות בתחום קיים (אך לא מכוננים אותו). לדוגמה, חוקי התעבורה אינה מכוננים את תחום הנהיגה, או ההליכה ברשות הרבים, אלא רק מכוננים אותם. תעבורה מוגדרת כתנועה ברשות הרבים, ולמושג זה יש משמעות גם בלי החוקים. מי שאינו נוהג על פי חוקי התעבורה עובר על החוק, עושה זאת באופן לא נכון ולא שלם, אולם הוא עדיין עוסק בנהיגה או בהליכה ברשות הרבים.

בהשראת המינוח הפילוסופי הזה ננסח את החלוקה שהוצעה למעלה באופן הבא: ההגדרה ההלכתית של הציצית אינה מכוננת את המושג 'ציצית', אלא מכוננת אותו. מי שלא יעשה ציצית באופן שהתורה מגדירה, עדיין יעסוק ביצירה או בשימוש בציצית (שכן הוא עדיין מבטא את עצמו באמצעות נס וציצה כלשהם),



אלא שהוא לא יעשה זאת נכון.

יש לשים לב לכך שהתורה מכוונת אותנו ביחס לציצית בשני מישורים שונים:

1. מושג יומיומי של 'ציצית', שכלל אינו מושג הלכתי. ההלכה מכוונת אותנו ביחסנו למושג כזה. ניתן לעשות 'ציצית' במובן היומיומי בכמה וכמה אופנים, שאין בהם לא לבן ולא תכלת, ואף לא קשר לכנף הבגד (למשל, לשים נוצה על הכובע). כמעט כל האופנים הללו אינם מהווים קיומים של מצוות ציצית, אולם הם יכולים להוות ציצה וסמל עבורנו. אם כן, התורה עוסקת במישור שני, נורמטיבי, מעל המציאות הפיסית שלנו, והיא דורשת מאיתנו לעשות את הסמל בצורות המיוחדות שהיא מגדירה. בכך עסקנו בפרק זה.

2. ציצית של לבן בלבד בלא תכלת גם היא קרויה 'ציצית' במובן ההלכתי. אם כן, השילוב של לבן ותכלת אינו הכרחי לקיום מצוות ציצית, אלא רק מכיון את הקיום השלם שלה. לבן בלבד מהווה קיום (חסר) של מצוות ציצית (ולא קיום מלא של מצוות לבן). אולם ברור שבלי לבן ובלי תכלת בקשירה המוגדרת על ידי התורה, אין כלל קיום של מצוות ציצית. אם כן, ההנחיה לשים פתיל תכלת מכוונת את אופן קיום המצוה אך לא מכוונת אותו. גם במובן זה יש כאן הוראה מכוונת ולא מכוונת. על כך עמדנו בפרקים הקודמים.

כפי שנראה להלן, ישנו קשר בין שתי המשמעויות הללו, והוא מצביע על קשר בין הנושא של מצוות מכוונת ומכוונת לשאלות בהן עסקנו בפרקים הקודמים.

### **במבט כללי על ההלכה**

ניתן לבחון באותה פריזמה מושגית את מערכת חוקי התורה בכלל. במבט פשוט נראה שההלכה היא מערכת מכוונת. מי שאינו נוהג על פי ציווי התורה אינו מקיים את המצוה הנדונה. לפי זה, מי שלובש בגד בעל שלושה פתילים כלל אינו מקיים את מצוות ציצית. ראינו שבמישור ההלכתי הדבר נכון רק לגבי חלק מן המאפיינים, אלו שמעכבים את קיום המצוה. ישנו חלק אחר שאינו מעכב את הקיום, כלומר חלק בהגדרה ההלכתית של ציצית שהוא בעל משמעות מכוונת

ולא מכוננת.

אולם במישור המעשי כל המאפיינים ההלכתיים (כולל הקביעה המינימלית, המעכבת במישור ההלכתי, של חוטי לבן או תכלת) הם מכוונים ולא מכווננים: ניתן לחשוב על ציצית, לפחות במובנה היומיומי, ללא לבן וללא תכלת, ואף לא על כנפות הבגדים. אמנם לא יהיה כאן קיום מצוות ציצית, אולם זו תהיה ציצית במובן היומיומי בעולם הרגיל, ציצית כנס וסמל. בצורה דומה ניתן לשאול לגבי כל מצוות התורה: האם הם מכוונות או מכוננות (במובן היומיומי הזה)?

### דוגמת האישות<sup>32</sup>

ישנם מקרים שבהם מתבקשת גישה אל הציווי כמכונן, כמו בהלכות אישות. מצוות פרוצדורה הן מועמדות מצויינות לכך. לדוגמה, מושג האישות התורני (הכולל קידושין לפני הנישואין, ראה ברמב"ם בתחילת הלכות אישות), הוא מושג מכונן. מי שלא עשה אותו כהלכתו פשוט אינו נשוי. הקידושין הן פרוצדורה להחיל קשר אישות, כמו שגירושין הן פרוצדורה כדי לפרק אותו.<sup>33</sup> אך כל זה במובן ההלכתי. הטענה שהכללים ההלכתיים מעכבים, אומרת שהם מכווננים במובן ההלכתי (=שבלעדיהם לא מתקיימת המצוה). אך היא לא בהכרח אומרת שהם מכווננים במובן היומיומי. יתכן שאדם שלא קידש אישה אכן נשא אותה, אלא שזה לא קיים במישור ההלכתי. הוא נשוי לה במישור היומיומי האנושי והחברתי הרגיל, שלא כפי הכוונת התורה. כאמור, הגישה הרווחת היא שאלו הם מושגים מכוננים. מושג הגירושין נראה עוד הרבה יותר בעל אופי מכונן. הגירושין בפשטות אינם מצוה, אלא פרוצדורה הלכתית. מי שרוצה לגרש את אשתו, מוצא עצמו מחוייב

---

32 ליתר פירוט, ראה על כך במאמר מידה טובה לפרשת כי-תצא, תשס"ז.  
33 למשל, המקדש בעד אחד, שלא לפי דרישת ההלכה. אמנם ישנן דעות שהעדות יכולה להיות בצורות שונות, כמו עדי יחוד, או הודאת בעל דין (לולא היה כאן חב לאחריניה), ואולי אפילו קול, אולם חייבת להיות עדות כדי שהקידושין יחולו. כלומר הדרישה שתהיה כאן עדות קודמת לפרטים שמתארים כיצד עושים אותה נכון. כאן יש כמה אפשרויות, שכולן מימוש של המושג המוקדם הזה. לכן סביר שציווי התורה על דרכי העדות השונים לא מגדירים את מושג העדות אלא מממשים מושג שקודם להם (בדוגמה הזו המושג הבסיסי עצמו הוא מושג תורני).

על היחס בין החלקים לשלם

לפרוצדורה הלכתית מוגדרת ומדויקת. מי שלא יעשה כפרוצדורה המופיעה בציווי התורה (שבכתב ושבועל-פה) איננו עברייין, הוא פשוט לא גירש את אשתו. לכאורה זהו בדיוק המאפיין של חוק מכונן ולא מכויין, כפי שראינו למעלה. על אף התיאור דלעיל, תמונה זו אינה כה פשוטה. בספר החינוך (מצוה תקעט: הרוצה לגרש את אשתו שיגרשנה בשטר), כותב בסיום דבריו כך:

ועובר על זה וגירש את אשתו ולא כתב לה הגט כמצות התורה וכענין שפירשו חכמינו זכרונם לברכה, ביטל עשה זה ועונשו גדול מאד, לפי שדינה כאשת איש והוא מחזיק אותה כמגורשת, ועונש אשת איש ידוע כי הוא מן העבירות החמורות בתורה יותר.

ישנה בדברים אלו קביעה מפתיעה מאד. המגרש את אשתו באופן שהגירושין לא תופסים, עובר עבירה (ביטול עשה). אנו היינו מצפים שאדם כזה לא יסווג כעברייין אלא שההלכה תקבע כי הגירושין אינם חלים במקרה זה, כלומר שהאישה היא עדיין אשתו. אך בעל החינוך כותב שלא רק שהגירושין לא חלים, אלא אדם זה הוא עברייין - הוא ביטל עשה של גירושין.

ניתן היה לחשוב שהבעיה היא במצב שנוצר, שבו אישה מוחזקת כפנויה על אף שבאמת היא אינה כזו, מצב שיכול להוביל למכשולים הלכתיים (עבירות). אך נראה בבירור שלא זו כוונת החינוך, שכן הוא לא כותב על הבעייתיות שכרוכה במצב שנוצר, אלא על ביטול עשה בעצם ביצוע גירושין שלא כדין, ואילו לפי הסבר זה מעשה שכזה אמנם עלול להוביל לבעיה, אולם הוא אינו יכול להיחשב כעבירה כשלעצמו. עבירה מסוג כזה אינה יכולה להיקרא 'ביטול עשה', כפי שמתבטא בעל החינוך, ובודאי לא ביטול עשה של גירושין.

על כן, נראה שכוונת החינוך היא לומר שהגירושין אינם מושג שההלכה מכוונת אותו. התורה רק מכוונת את הגירושין. לגרש אישה אין פירושו לתת לה שטר גט, אלא כפי שמקובל בשפה היומיומית - להוציא אותה מביתו. כאשר אדם גירש אישה שלא כדין, כלומר הוציאה מביתו אך לא נתן לה גט כדין, לא נכון לומר שלא נעשו פה כלל גירושין. נעשו פה גירושין, שהרי היא יצאה מביתו, אלא שהגירושין הללו לא נעשו כפי הכוונת התורה. זו המשמעות של היות הגירושין מצוה מכוונת ולא מכוונת.

ומכאן, שלגרש אישה שלא כדין זוהי עבירה, ביטול עשה של גירושין. הסיבה לכך היא שגירושין הם אכן מצוה ולא רק פרוצדורה. המצוה היא שכאשר אדם רוצה לגרש (=במובן היומיומי) את אשתו, עליו לשחרר אותה לחלוטין, ולהתיר לשוק באמצעות גט (שהוא אקט הלכתי). אם הוא מוציא אותה מביתו אך אינו מתיר אותה לשוק מבחינה הלכתית, זוהי עבירה.<sup>34</sup>

אם כך, בניגוד לנאמר למעלה, גם לגבי מצוות הנחשבות כפרוצדורות הלכתיות יתכן מצב בו למאפיינים שלהן ישנו מעמד מכוין ולא מכוון. השאלה האם למאפיינים ההלכתיים של המצוות יש מעמד מכוון או מכוין נותרת פתוחה גם לגבי מצוות 'פרוצדורה', ובודאי גם לגבי מצוות רגילות.

### משמעות אקטואלית

השאלה האם המצוות מכוונות או מכוונות במובן הלא-הלכתי אינה שאלה פנים הלכתית, אלא שאלה בדבר היחס בין ההלכה לבין העולם החיצוני לה. בתפיסה המכוונת ההלכה היא בעלת מעמד עצמאי ובלתי תלוי, והיא מכוונת עולם משלה ומצויה בספירה נבדלת, ואין לה כל יחס לעולם החילוני הרגיל. האישות במובנה היומיומי-חילוני היא מושג שאין לו כל נגיעה למושג ה'אישות' ההלכתי. המושג ההלכתי החליף את המושג היומיומי. מתן תורה מחק את מה שהיה לפניו, ובא במקומו.

לעומת זאת, לפי התפיסה המכוונת, ההלכה (או לפחות חלק ממנה) מיועדת לכוון את החיים ולא לעסוק בפעולות ייחודיות לה שמצויות בספירה נבדלת. לפי גישה זו ההלכה מיועדת לכוון אותנו בפעולות אותן היינו עושים גם בלעדיה. מושג האישות החילוני קיים גם לאחר שניתנה תורה, אלא שבמתן תורה נוספה לו קומה חדשה שמלמדת אותנו לעשות אותנו באופן נכון ושלם יותר.

34 במאמרנו הנ"ל לפרשת כי-תצא, עמדנו על כך שכאשר אדם מגרש את אשתו במובן היומיומי, כלומר מוציא אותה מביתו, יש לכך גם השלכות הלכתיות. זוהי למעשה חזרה למצב של אירוסין. כמו שבבניית הנישואין התהליך מורכב משני שלבים: קידושין (אירוסין) ונישואין, כך גם תהליך הפירוק נעשה בשני שלבים: הוצאה מביתו (החזרה לבית אביה (כמו במצב של אירוסין)), ואחר כך שחרור המלא. בדרך כלל זה נעשה בבת אחת, אולם כאן אנו רואים מקרה שהשלב נפרדים. לעשות זאת באופן נפרד זוהי העבירה שהחנינך מדבר עליה. במצב שבו אדם נתן עיניו לגרש את אשתו, שוב אסור לו לבוא עליה, וכמו כן אין לו כמה וכמה זכויות שישנן לאדם נשוי באשתו, וזהו מצב מקביל לאירוסין, ואכמ"ל בזה.

## על היחס בין החלקים לשלם

על רקע זה מעניין לראות את דברי הרמב"ם בתחילת הלכות אישות (פ"א ה"א):  
קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא  
אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה  
תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני  
עדים ואחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר "כי יקח איש אשה ובא אליה"  
(דברים כב).

בעלי העמדה המכוננת יפרשו את דברי הרמב"ם באופן של הקדמה היסטורית  
כדי לתאר את השתלשלות עניין האישות. לאחר מתן תורה לא נותר זכר מהמצב  
הקודם, והוא הוחלף על ידי מודל האישות ההלכתי. לעומת זאת, בעלי העמדה  
המכוונת, יפרשו את דברי הרמב"ם כהלכה לכל דבר. גם כיום, לאחר מתן תורה,  
יש באישות שלנו שתי קומות: הקומה האוניברסלית הבסיסית, והיא האישות  
החילונית-יומיומית שהיתה לפני מתן תורה. והקומה ההלכתית, שהיא האישות  
ההלכתית, שבאה כתוספת מעליה, ומכוונת אותה. הקומה האוניברסלית היא  
הכנסת האישה לביתו, כלומר הנישואין. והקומה הפרטיקולרית היא הקידושין,  
שהוא אקט הלכתי שאמור להקדים את ההכנסה לביתו.<sup>35</sup>

מלשון הרמב"ם נראה יותר כתפיסה השנייה, שכן הוא מסביר שלאחר שניתנה  
תורה נצטוו ישראל שכשירצו לישא אישה (=במובן היומיומי שהוגדר במשפט  
הקודם), יקנו אותה בפני עדים (=יקדשו אותה). זו ההנחייה ההלכתית שמכוונת  
את מושגי אישות האוניברסליים.<sup>36</sup>

בשולי דברינו נעיר כי יש קשר מובהק בין העמדות בסוגיה זו (האם המצוות  
מכוונות או מכוננות) לבין הויכוח בין החרדיות לבין הציונות הדתית. בדרך כלל  
הציונות הדתית רואה בתורה מערכת שמכוונת את חיי העולם על כל גווניהם,  
ולכן היא נוטה לתפוס את חוקי התורה כמכוונת. החרדיות, אשר רואה בעולם  
משהו שעלינו להימנע ממנו ככל האפשר ולחיות רק בספירה סגורה של תורה

---

35 ולא בכדי הנישואין באמת לא דורשים כמעט שום דרישה הלכתית פורמלית, בניגוד לקידושין  
שמורכבים מפרטים הלכתיים פורמליים לא מעטים. הנישואין אינם אלא מימוש קשר האישות  
בפועל, ביומיום, בדיוק כמו אצל הגויים.

36 כיום ברוב התרבויות יש טקס נישואין, שלא כפשוטו של תיאורו של הרמב"ם, ואולי יש כאן  
השפעה של מתן תורה ששינתה בעקיפין (לא באמצעות ציווי) גם את הרובד האוניברסלי של  
הנישואין.

(תיבת נוח), נוטה לראות את חוקי ההלכה כמערכת מכוננת. בעיני למדן חרדי ממוצע, אין שום משמעות, ובודאי לא ערך, לעשייה שלא על פי התורה ולעולם המושגים החוץ-תורני. הוא נוטה להתייחס למושגי התורה כגזירות הכתוב, כלומר כמושגים שמצויים אך ורק בספירה ההלכתית, ולא לחפש להם טעמים ורציונליזציות שונות. נושא זה הוא עניין למחקר (סוציולוגי-הלכתי-מטא הלכתי) מקיף, ואין כאן המקום להרחיב בו.

### בחזרה לחלקי מצוות

נשוב כעת לנושא הדיון שלנו כאן. ראינו שישנם כמה מצבים של חלקי מצוה. יש כאלו שיוצרים מצוה כוללת שמותכת מכולם יחד, ויש כאלו שמצטרפים זה לצד זה (ושם אנחנו מקיימים כל אחד מהם בנפרד), ויש שכלל אינם מצורפים. עמדנו על כך שלפי הרמב"ם גם במצוות שמותכות מכמה חלקים, כמו ציצית, לפעמים החלקים אינם מעכבים את המצוה, כלומר קיום המכלול בלי אחד החלקים עדיין נחשב כקיום חסר של המכלול כולו.

ראינו שמצב כזה יכול להיווצר בשתי צורות שונות: 1. כאשר המכלול הוא קונסטרוקציה הלכתית, כלומר ההלכה מכוננת אותו, ובכל זאת יש חלקים שאינם מעכבים את אופיו הכללי. 2. כאשר המכלול הוא מושג יומיומי, שההלכה רק מכווננת אותו ולא מכוננת אותו. במקרה השני מתבקש שיהיו חלקים שאינם מעכבים, שהרי המושג בכלל לא נוצר ע"י 'התכה' הלכתית של החלקים (=המצוות שמרכיבות אותו). המכלול עוד קודם לחלקים, ולכן אין כל מניעה שחלק מהם לא ישנו את אופיו המהותי.

לדוגמה, הציצית, כפי שראינו בפרק הקודם, היא מצוה מכווננת. כלומר המושג 'ציצית' היה קיים עוד קודם לצינווי, שכן ציצית היא סמל, והצינווי רק מכוין אותו כיצד לעשות זאת (=איזה סמל לשים על עצמנו). אם כן, לא מפתיע לגלות שיש חלקים מסויימים של הצינווי שהיעדרם לא משנה את מהותו של המכלול, שהרי סמל הוא סמל, בדיוק כמו שהוא יכול היה להיות סמל גם בלי צינווי בכלל. כאשר הצינווי אינו מכונן את המושג אלא מכוין אותו, מסתבר (אם כי לא הכרחי) שלא

כל חלקיו יעכבו.<sup>37</sup>

לעומת זאת, בדוגמת התפילין שני החלקים אינם מצטרפים למכלול אחד. כאן באמת לא מדובר במושג שההלכה מכוונת אותו, אלא במושג שהיא מכוונת אותו. לכן שני החלקים הם אשר מכווננים את המכלול, ואין משמעות לתפילין לולא הציווי להניח אותם.<sup>38</sup> במקרה כזה כל חלק מעכב, ואם הוא לא מעכב כנראה מדובר בשתי מצוות שונות. זהו הקשר בין שני המישורים של האסנציאליזם שהוגדרו למעלה.

---

37 לשיקול דומה, ראה מאמרו של מ. אברהם, 'למשמעותו של הציווי בקדשים - בעניין ישנה עליו הכתוב לעכב', מעלין בקודש יד, תשס"ח.

38 אמנם יש מקום לומר שהמושג טוטפת גם הוא קיים לעצמו ומבטא תכשיט (ראה למשל משנה שבת פ"ו מ"א ותוספות מנחות לד ע"ב ד"ה לטוטפת [השני]), והתורה מכוונת את המושג וקובעת את תוכנו של הקישוט שיענוד היהודי. אלא שתוכנה של מצוות תפילין והנחת פרשיותיה בפנים מורה שאין כוונתה להוות רק תכשיט יהודי. זאת להבדיל מציצית שאין לה תוך וחוף, וכולה מציצית אותנו מבחוץ. אין פלא שכפי שראינו היו מפרשים שפירשו את הציצית כסמל יהודי.

## פרק ח. הערה לסיום

### הקשר בין שורשי הקטגוריה החמישית

בהקדמת הספר עמדנו על הקשר שקיים בין כל השורשים שמשתייכים לקטגוריה החמישית (המיון והסיווג). במאמרנו לשורש התשיעי ראינו שכדי שמצוה תימנה בנפרד במניין המצוות דרושים שני תנאים: שיהיה לה ציווי עצמאי מפורש בתורה, ושיהיה לה תוכן עצמאי. במאמר לשורש השביעי ובמאמרנו זה עמדנו על כך ששורשי המיון והסיווג נוגעים לדרישה השנייה, של התוכן. בכל השורשים הללו ישנם ציוויים נפרדים לכל מצוה, ובכל זאת הרמב"ם קובע שיש לאסוף כמה מצוות ולמנות אותן ביחד מפני שהתוכן הוא אחד.

בשורש התשיעי זוהי כפילות וזהות, ולכן הוא מכונן קטגוריה עצמאית. השורש השביעי עסק ביישומים שונים של אותה מצוה (כמו הריגת אישה שנאפה, שבת כהן בשריפה ואחרות בחנק), והצירוף בין היישומים הוא מפני שהם מיישמים את אותו תוכן בנסיבות שונות. השורש הנוכחי גם הוא פועל במכניזם דומה: המצוות השונות מרכיבות ביחד מכלול תוכני אחד, ולכן הן מאוגדות במניין המצוות למצוה כוללת אחת. זהו מקרה שונה של פסוקים שונים עם תוכן יחיד. גם השורש הבא (השנים-עשר), מהווה מקרה של פסוקים שונים עם תוכן אחד (ושם ננסה להגדיר את ייחודו).

### הקבלה לתהליך המדעי

התמונה שמתקבלת היא שכל השורשים בקטגוריה זו עוסקים במיון וסיווג של רעיונות. הפסוקים בתורה מצווים אותנו כל מיני ציוויים, ואנחנו אוספים ומפרידים אותם בתהליכים פרשניים-הגיוניים, וכך מחליטים כיצד להתייחס אליהם במניין המצוות. לא פלא, אם כן, שתהליכים אלו מבוססים על מתודות דומות לאלו שנקוטות בעולם המדעי. גם שם עוסקים באוסף של עובדות שמופיעות לעינינו בנפרד, ומנסים למיין ולאגד אותן לקבוצות לפי משמעות משותפת (=חוקי הטבע ששולטים על ההתרחשויות השונות).

בשורש השביעי עסקנו בקביעות של סיבתיות ובתהליכי הכללה, וראינו שהבעיות



על היחס בין החלקים לשלם

שמטרידות את הפילוסופיה של המדע מופיעות גם בהקשר המטא-הלכתי שלנו. בשורש הנוכחי אנחנו פוגשים סוג שונה של בעיות, שגם הן מופיעות בפילוסופיה של המדע, אשר נוגעות לתיאוריות וליישם תיאורטיים. כאשר אנחנו יוצרים את המושג 'מסה', יש מקום לדון האם הוא מייצג תוכן כלשהו, או שמא הוא אינו אלא קונוונציה, כלומר פיקציה שנועדה לנוחיות השימוש שלנו. השאלה עולה ביתר שאת כאשר אנחנו עוסקים במושגים מופשטים, כמו שדה חשמלי, אלקטרון וכדומה. המושגים המופשטים הללו אינם אלא איגוד של כמה היבטים בהם צפינו והרכבתם לכלל מושג תיאורטי מופשט. יש מקום לדון האם יש למושג זה אסנציה (הוא מתאר משהו שקיים באמת) או שהוא רק קונוונציה מועילה (קיצור לשוני לאוסף מאפיינים).<sup>39</sup> זהו פן אחר של בעיית האינדוקציה של דויד יום אותה פגשנו בשורש ז.

### הקשר לשורש השביעי

אם כן, שני המאמרים, הנוכחי וזה של השורש השביעי, עסקו בסוגיות שמופיעות בפילוסופיה של המדע, ולא בכדי. המאמר על השורש השביעי עסק בסיבתיות ובהכללה, שהם תהליכים הגיוניים (אפריוריים, ולא אמפיריים כפי שיש הטועים לחשוב). והמאמר הנוכחי עסק באסנציה של מושגים, סוגיה ששייכת יותר לתורת ההכרה (אפיסטמולוגיה).

בספר שתי עגלות וכדור פורח, מוקדש השער הראשון לסוגיה הראשונה (הלוגית) והשער השני לסוגיה השנייה (האפיסטמולוגית)<sup>40</sup>. התיזה העיקרית של הספר היא שישנו קשר בין שתי הסוגיות הללו, ובשתיהן בא לידי ביטוי הקונפליקט האנליטי-סינתטי. בעלי העמדה האנליטית אינם מוכנים לקבל הכללות וקביעות סיבתיות כקביעות עובדתיות, וביחס לאפיסטמולוגיה הם נוקטים בעמדה קונוונציונליסטית. בעלי העמדה הסינתטית, לעומתם, מתייחסים להכללות ולקשרים סיבתיים כטענות אודות המציאות, ולמושגים הם מתייחסים באופן אסנציאליסטי.

<sup>39</sup> ראה על כך באריכות בספרו של מ. אברהם, את אשר ישנו ואשר איננו.  
<sup>40</sup> אפיסטמולוגיה היא תורת היש, תחום במטפיסיקה שעוסק בסוגי היישים ובקיומם של דברים שונים.

המסקנה שעולה מהספר, כמו גם מהמשך הקוורטט, היא שההבחנה בין חשיבה להכרה היא מלאכותית במידה רבה, והיא שעומדת בבסיס רבות מן הבעיות הפילוסופיות בתחומים אלו. אכן ישנו קשר בין הבעיות, ואולי הפתרון עבורן הוא האבחנה שהגבול בין חשיבה להכרה אינו כה חד. לשון אחר: ישנה הכרה-חושבת וחשיבה-מכירה. בלשונו של קאנט, הטענה היא שישנם משפטים סינתטיים-אפריוריים (כלומר משפטים שאינם אנליזה לוגית צרופה, ובו בזמן אנו יודעים אותם שלא באמצעות התצפית, או הניסיון).

כפי שראינו שם, חשיבה מכירה (או 'הגיון שמעי', במינוח של הרב הנזיר בספר קול הנבואה), היא אשר מבחינה ומכירה משפטים סינתטיים-אפריוריים, ומתוכה אנו למדים על האסנציה של המושגים ועל ההכללה הנכונה של הפרטים שמופיעים בפנינו. כאן ראינו את אותו מהלך עצמו, אלא שבהקשר הפרשני (ולא המדעי). נושא זה נדון ביתר פירוט בספר הרביעי של הקוורטט, רוח המשפט ובמאמרנו לשורש השני.

## פרק ט. סיכום

לאחר קביעת העקרון, המוסכם כשלעצמו, שאין למנות חלקי מצוה, ותיחום גבולות העיקרון הזה, נותרנו עם הבחנתו הדקה של הרמב"ם בין שני סוגים של מצוות שחלקיהן אינם מעכבים זה את זה. ראינו שלעיתים הדבר מביא כמצופה למנות מכלול כזה כשתי מצוות, שהרי ניתן לקיים כל חלק בפני עצמו, ולעיתים למרות זאת תימנה רק מצוה אחת. הרמב"ם מבסס את החלוקה על לשונם של חז"ל בכל מקרה לגופו, אולם אנחנו כאן חיפשנו את ההיגיון המנחה. מדוע ישנו הבדל כזה.

הבחנו בין שלוש אפשרויות של יחס בין חלקים למכלול, ועל פיהן מיינו את המצוות. חלקים שאין להם משמעות אלא כמכלול יהיו כמובן מצוה אחת. כאשר החלקים מהווים את התוכן גם בנפרד, אלא שקיום שלם דורש את כולם, יש כאן מצוה אחת. אולם כאשר החלקים עומדים לגמרי בנפרד, וכל אחד מהם מביא למטרה שלמה, אזי יש כאן שתי מצוות. אלא שגם במקרה כזה יתכן קשר תוכני ביניהם (במישור הטעם), וקיומם של כל החלקים יש בו שלמות נוספת, שיש לה גם השלכות הלכתיות אפשריות.

עברנו למישור הלוגי וראינו שהאינטואיציה שלנו נוטה לדחות אפשרות של חלקים בעלי קיום עצמאי שלמרות זאת נחשבים כמכלול אחד, זאת משום שאנו נוטים לראות את המושג בתפיסה קונוונציונליסטית, שבה המושג המופשט אינו אלא סך כל מאפייניו. לעומת זאת, ראינו שעולם ההלכה מעמיד מושגים עצמאיים - אידיאות, שתיתכן הופעה חסרה שלהן, ועדיין היא תיחשב הופעה שלהן. מצב כזה לא היה אפשרי אם היינו מבינים את מושג המצוה כסך כל חלקיו. מסקנתנו היתה שההלכה היא אסנציאליסטית.

לבסוף ראינו שישנן מצוות מכוונות שעוסקות במושג שהן עצמן יצרו ולולא המצוה לא היה קיום למושג כזה, וישנן גם מצוות מכוונות, שמנחות אותנו כיצד לנהוג במושג שקיומו אינו תלוי בעולם ההלכה. מסקנה זו מעלה אפשרות נוספת לחלוקה בין סוגי חלקי המצוות. מצוה מכוונת יכולה להיות חסרה, שכן המושג אינו תוצר שלה ולא כפוף בהכרח להגדרות שלה, ולכן יתכן מצב של קיום חלקי.

לעומת זאת, מצוה מכוננת יוצרת מושג משל עצמה, ולכן לא הגיוני שגם במצב שיחסר בה פרט הלכתי כלשהו היא עדיין תיחשב מצוה שלמה. לכן חלקים שאינם מעכבים במצוה כזו יימנו בהכרח כשתי מצוות נפרדות.