

## השורש השניהם-עשרה:

**שאין ראוי למנות חלק מלאכה מן המלאכות שבא הצווי בעשייתה  
כל חלק וחלק בפני עצמו**

ידעו שאנו נצטוו על מעשה אחד מן המעשיות ואחר כן יתחיל הכתובobar איזוכת המעשה ההוא ויבאר השם שוצר ויאמר על מה הוא כולל. אם כן אין ראוי שימינה כל צווי שבא באותו הבאור מצוה בפני עצמה. כמו אמרו (ר"פ תרומ') ועשו לי מקדש שזה מצות עשה אחת (ע' כ) מכלל המצאות והוא שיהיה לנו בית מוכן יבוא אליו ויחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים. ואחר כן בא לתאר חלקיו ואיך יעשה. ואין ראוי שימינה כל מה שאמר בו ועשית ועשית מצוה בפני עצמה. ועל זה הדרך בעצמו ילך העניין בקרבתנות הנזכרים בויקרא. וזה כי המצוה האחת היא כלל המלאכה המתוארה בכל מין ומין מיני הקרבות.

וالمثال בזה העולה. הנה אנחנו נצטווינו שתהי המלאכת העולה כר והיא שישחה ויפשיטה וינתחה ויזורק דמה על תואר כר ויקריב חלבה ואחר כר ישורף כל בשורה (ויקרא א), עם שייעור כר מסולת בלולה בשמן ושיעור כר מין (שלח טו) והם הנסכים, ושיהיה ערוה לכהן שיקריבנה (צ' ז). והמלאכה הזאת בכללה היא מצות עשה אחת (סג) והיא תורה העולה. כי כמו זאת המלאכה חייבה התורה שתיעשה כל עולה. וכך כן היא מלאכת החטא את כלה, מזביחתה והפשטה והקרבת מה שיקרב ממנה (ויקרא ד) ורחיצת הכלים שיזה מדמה עליהם ורחיצת הכלים שתבושל בהם או שבירתם (צ' ז), הכל היא תורה החטא והיא מצוה אחת (ע' סד). וכן תורה האשם (צ' ז) מצוה אחת (ע' סה). ותורת זבח השלמים גם כן. והיוito על תודה בלחם או בבלתי לחם ולקיחת הכהן ממנו חזה ושוק והונפתו (שם) הכל מכלל מלאכת זבח השלמים והיא מצוה אחת (ע' סו). ואלו הן כלל מיני הקרבות שכולל חיובן ליחיד וציבור, זלוט האשם שהוא קרבן יחיד לעולם כמו שבארנו בפתחת סדר קדשים. וזה הסדר מן המלאכות היא מצוה ואין ראוי למנות כל חלק וחלק מחלוקת המלאכה מצוה אלא אם שם צוין כלים מיני הקרבות כלם ולא יתיחדו במין זלוט מין מהם שאז ראוי שימינה כל צווי מהם למצוה בפני עצמה לפי שאיןנו אז חלק מחלוקת המלאכת הקרבן מהקרבות. וזה כמו הזהירו ית' מהקריב בעל מום (ל"ת צא-ה) או צוותו שיהיה תמים וצוותו שיהיה בלתי מחוסר זמן והוא אמרו (אמור כב) ומיום השמיני והלאה וצוותו שימליך כל קרבן והוא אמרו (ויקרא' ב') על כל קרבן תקריב מלך (ע' ס-סב).

והזהירו מהשביתו כאמור (שם, ל"ת צט) ולא תשכית מלה. וצוותו לאכול מה שייאכל ממנו (ע' פח-ט). שכל אחד מآلן הצעיון הוא מצוה בפני עצמה. כי הם אין מהם גם אחד חלק מחלקי המצווה מכל מלאכת קרבן מיוחד צוויין כולם כל קרבן כמו שנבאר במנותנו אותם. והוא מבואר כי היה הכהן לוקח מה שיש לו לקחת הוא חלק מחלקי המצווה כמו שזכרנו (עמ' קפז) בעור העולה. וכן גם ראשית הגז כל המצווה היא שנוציא ראשית הגז וננתנה לכהן (עמ' קמד). כמו כן שנוציא מעשר ראשון ונתנהו ללווי (ע' קפז). וכך טעו זה שעם מוניות מתנות חלק הארבע ועשרים מתנות באربع ועשרים מצות אחר מנותם קצר המצאות שאוותן המוניות חלק מהם כמו שבארנו בעור העולה וחזה ושוק משלמים. ובמעבר שנעלם מזולתנו הרשות הזה ולא הרגישו אליו כלל ולא השיגו אותו עד הגיעו שימנו מצות בפני עצמן יציקות ובלילות פתיתות מליחות הגשות תנופות וקמיצות והקטרות. ולא ידעו כי אלו כולם חלק מלאכת המנחה. וזה כי אנחנו נצטווינו (שם) שנקריב מנחה ואחר כן בא לבאר זה השם על אי זה דבר נופל והוא תורה המנחה ואמר שהיא תהיה מן הסולות או מן הלחם העשו עלי תוארך או תוארך כלומר מחייבת או מרוחשת או מאפה תנור ווובל בשמן על שיעורך ויעשה אותו פתים ויושם עליו מליח ולבונה ויגיש ויניף ויקמוץ ממנו ויקטיר על הפנים שבארנו ופרשנו במקומו במסכת מנחות. ואלו כלם הם חלק מלאכה ועל הדבר העשו על התואר הזה כלו יפול שם מנחה. אם כן המצואה היא הצעוי שצונו שתהיה מלאכת הקרבן הלחם או הסולות שנקריבבו על הסדר הזה כלו (ע' סז). ודמיון אלו הדברים במצות מנחה, כלומר היציקה והבלילה והפתיתה והמלחחה והתנופה וההגשה והקמיצה והקטטרה, דמיון אמרו יתעלה בחיליצה (ס"פ תצא) וחילצה נעליו וירקה בפניו וענטה ואמרה. וכך שמצוות חיליצה אחת ולא גמנה חיליצה ורקייה וקריאה אחר שהמקובץ מהם הוא מלאכת החיליצה והיא מצואה אחת (ע' ריז) כמו כן לא ימינה ויצקת עליה שמן ושמטה עליה לבונה במלח תמלח (ויקרא ב) והגניף (אמור כג, נשא ה) והגיש וקמוץ והקטיר (ויקרא ב). וזה לא יעלם אלא למי שיקח הדברים בתחולת מחשבה ולא ישם בהם עין שכלו כמו שאמרו עליהם השלום (ע' שבת קל ב ונדה נג ב) אגב שטפיה אמרה. כלומר בלי השתדלות אלא בתחולת עין שעלה במחשבתו נאמר. וזה השרש באර לנו צוויי הקרבנות כלם ואיך ראוי شيءינו עד שלא יתרחש בו דבר מן הטעות ולא ערובב כלל כמו שאבא ר' בגין בעזות האל.

## שיטתיות ומהות בספר המצוות

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. חלקי מלאכה וחלקי מצוה

מהלך דברי הרמב"ם בשורש

מדוע נזקק הרמב"ם לשורש זה?

בנייה בית המקדש

משמעות המחליקת לגבי המקדש וכלייו

היחס בין שורש זה לשורש האחד-עשר

מדוע מצוות הקרבנות והחיליצה שייכות לשורש זה?

סיגים : חלקי מלאכה שכון נמנים בנפרד

ג. שיטות הרמב"ז, בה"ג ורס"ג

מבוא

השגות הרמב"ן בעניין מנית מצוות הקרבנה

שיטת בה"ג והרמב"ן עצמו ביחס לקרבנות

שיטת רס"ג

הרחה והכללה של השיטות

מתנות כהונה : מצוות טובלות

שני קשיים בשיטת הרמב"ם

ד. שיטות עלומת מהותיות

מבוא

בין שיקולים שיטתיים לשיקולים מהותיים

שיטת הרמב"ם

ישוב קושיות ר"י פרלא

הערה אודות היחס לשורש יא

הקוší המהותי : הדוגמה מבנה אקסימטי

ה. מהותיות ושיטתיות במנין המצוות

מבוא : מגמת הרמב"ם במנין המצוות

הקשר לגישת הגר"א

הפרת נדרים

התומאות

שיטת הרמב"ן במצב הטומאה

## **השורש השנים-עשר**

---

הטומאה כמצוה

הערת הבהיר: סטטוס הכלכלי בלבד

דוגמאות נוספת למצוות מבוארות

מצוות קיומית ו'מתיר'

מצוות שחיטה

מצוות קידושין

מצוות הגירושין

שיטת הרמב"ן בקידושין וגירושין

מצוות האמונה

הצעה לבני מתנות כהונה

פרה אדומה ומקווה

### **ו. סקירת השורשים השונים לאור ההצעה השיטית**

מבוא

דברי הרמב"ם בשורש השמיini

דברי הרמב"ם בשורשי הכהילות והמיון

שורשי הזמן

שורש יא

שורשי המיון והשורשים הראשונים

קשיים מთודולוגיים

מסקנה

אלגנטיות ואמת: גישה מדעית ואמונית

### **ז. סיכום**

## פרק א. הקדמה

בשורש הימים-עשר קובע הרמב"ם כי אין למןות בנפרד חלקי מלאכה מתוך מצוה כוללת (כמו פרטיו הקרבנות). על פי חלוקתנו בהקדמה בספר, שורש זה משתיך לקטגוריה החמישית של השורשים, העוסקת במיון וסיווג, ומבחן השורשים שכלנו בקטgorיה זו הוא מקביל במיוחד לשורש יא.

כמו ביארנו, גם השורש הזה הוא טכניabisudo. אין ויכול שחלקי המלאכה הם חובות הלכתיות, והשאלה הנדונה היא רק כיצד להתייחס אליהם במניין המצוות. ובכל זאת, נראה שביסוד הדברים, כרגע, מונחות תפיסות עקרוניות בעלות משמעות כללית יותר.

במאמרנו לשורש יא עמדנו על כך שהורשי המיון והסיווג עוסקים במתודת ההלכתית, ומקבילים במידה מסוימת לעיסוק בשאלות מתודולוגיות בפילוסופיה של המדע. השורש הנוביי שונה באופןו, וכפי שנראה הוא נוגע בשאלות מתודולוגיות של שיטת הרמב"ם עצמו, וביחסה של המתודה שלו למטרות שלו ולמטרות ולמטרות של בני הפלוגטה שלו. אנו ננסה לסכם כאן את משמעותם הכללית של השורשים, אף כי נקודה מרכזית בסוגיה זו תיווטר ללא מענה מספק. נקודה נוספת בה העסיק היא היחס בין השורש הזה לקודמו, שעל פניו הם נראים כמעט זהים (כמו מפרשים מבלבלים בין שני השורשים, ומפנים לאחד מהם בשעה שכוכנתם היא לחברו).

רוב עיסוקם של המפרשים בשורש זה נוגע לנקודות הלכתיות שעולות מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן (באשר למתנות כהונה, בנין בית המקדש ותפקידו ועוד). ברם, אנו נוטרים נאמנים למטרתנו המרכזית, שהיא בירור העיקרונו הנדונו בשורש, כאשר הדוגמאות ההלכתיות משמשות אותנו להבارة הנקודות העקרוניות והשיטתיות שמובעות בו.

לאחר שנלبن בפרק ב את העיקרונו של הרמב"ם על בסיס הדוגמאות שבחנו השתמש, ונעמוד על דעתות החולקים עליו בפרק ג, נציג בפרק ד מחדש את שיטתו של הרמב"ם בהגדרת המצוות הראויות להימנות לאור מגמתו הכללית עצם המניה. בפרק ה נבחן זאת לאור מניין המצוות שלו ובפרק ו נבחן זאת מנקודת שורשים אחרים.

## פרק ב. **חלקי מלאכה וחלקי מצוה**

### **מהלך דברי הרמב"ם בשורש**

מהគותרת שנתן הרמב"ם לשורש עולה הכלל עליו עדנו במאמרנו לשורש התשייע (וון השבעי והאחד-עشر), שמצוה זקופה גם לציווי עצמאי וגם לתוכן נפרד כדי שתיתמנה. אם חסר אחד משני הרכיבים הללו אין למנות את המצווה בנפרד. لكن הרמב"ם מנסה כאן את העיקרון שאין למנות חלקி מלאכה שבא עליהם ציווי בפני עצמו (כאשר אין ציווי עצמאי על אחד החלקים לא עולה כלל הוה אמינה למנות אותו כמצוה נפרדת).

במה עוסק השורש? הרמב"ם פותח בהגדלה כללית:

ידעו שאנחנו פעמים נצטווינו על מעשה אחד מן המעשיות ואחר כן יתחייב הכתוב לבאר אייקות המעשה ההוא ויבאר השם שוצר ויאמר על מה הוא כולל. אם כן אין ראוי שיימנה כל צווי שבא באותו הבואר מצוה בפני עצמה.

כasher התורה מפרטת את השלבים השונים במעשה מתmeshך כלשהו, אל לנו למנות כל שלב כמצוה עצמאית. השלבים השונים אינם אלא ביאור של המצווה הכללית, וכן הם כוללים בה.

הדוגמה הראשונה אותה מביא הרמב"ם היא מצוות בניית בית המקדש. לאחר מכן הוא נזקק בהרחבה יתרה לפרטודת הקרבנות, שגם היא מדגימה את העיקרון של שורש זה, ולאחר כך הוא מזכיר את החליצה (שגם היא פרוטודת המרכיבת מכמה שלבים: חילצת הנעל, רקייה וקריאה). את חלקי המצויות הללו אין למנות בנפרד על אף שהتورה מצויה על כל אחד מהם לחוד.

בהתmeshך הרמב"ם מזכיר את המצויות הנוגעות למתחנות כהונה:

והוא מבואר כי היהות הכהן לוקח מה שיש לו לקחת הוא חלק מחלוקת המצודה כמו שזכרנו (עמ' קפו) בעור העולה. וכן גם כן ראשית הגז כל מעשר ראשון ונתנהו ללווי (עי' קכז). וכבר טעו בזה עד שמננו מתחנות כהונה הארבע ועשרים מתחנות באربع עשרים מצות אחר מנותם קצרה המצאות שאותן המתחנות חלק מהם שבו לנו בעור העולה וחזה ושוק משלימים.

## שיטתיות ומהות בספר המצוות

כאן הוא קובע שהמתנות אינן נמנות בהכרח כמצוות עצמאיות, שכן חלקן כוללות במצוות אחרות. לדוגמה, נתינת חזה ושוק לכחן היא חלק מצוות ההקרבה. נתינת מעשר ראשון לווי היא חלק מצוות הפרשת מעשר ראשון וכו'. נושא זה הוא שעורר את עיקר ההתעניינות בקרב מפרשי הרמב"ס, אך זה בעיקר במישור ההלכתי ולא ביחס למניין המצוות. לכן אנו נתיחס אליו בהמשך דברינו רק בקצרה.

## מדוע נזקק הרמב"ם לשורש זה?

הרמב"ם מסיים את דבריו, בואמרו:

וזה לא ייעלם אלא למי שיקח הדברים בתחילת מחשבה ולא ישם בהם עיון-scalable כמו שאמרו עליהם השלום אגב שטפיה אמרה. כלומר בעלי השתדלות אלא בתחילת עניין שעלה במחשבתו נאמר. וזה השרש באර לנו צוויי הקרבנות כלם ואיך ראוי שיימנו עד שלא יתרחש בו דבר מן הטעות כלל כמו שאבאר במנין בעורת האל.

כלומר, העיקרון שבשורש זה פשוט וברור, ואין זוקק הנמקה וביסוס. כל בעלSCP אמר להבין אותו. אך אם העיקרון כה פשוט, מדוע הרמב"ם מוצא לנכון להזדקק אליו?

כפי שהסבירו בהקדמה בספר, הרמב"ם אינו מתייחס לשורשים פשוטים ומובנים מאליהם, אלא אם הוא מוצא מי שחלק עליו בהם. אכן, גם כאן הוא מזכיר בפירוש את החולקים עליו, באומרו:

ובעבור שנעלם מזולתנו השרש הזה ולא הרגשו אליו כלל ולא השיגו אותו עד הגיעו שימנו מוצאות בפני עצמן יציקות ובלילות פתיתות מליחות גשות תנופות וקמיצות והקטורות. ולא ידעו כי אלו כולם חלקי מלאכת המנהה. וזה כי אנחנו נצטינו שנקריב מנהה ואחר כך בא לבאר זה השם על אי זה דבר נופל והיא תורה המנהה ואמר שהיא תהיה מן הסולט או מן הלחים העשוי על תואר כך או תואר כך כלומר מחבת או מרחשת או מאפה תנור ויובלל בשמן על שיעור כך ויעשה אותו פתים ויושם עליו לחך ולבונה וינגיש ויקמו ממן ויקטיר על הפנים שבארנו ופרשנו

במקומו במסכת מנחות. ואלו כלם הם חלקי מלאכה ועל הדבר העשוי על התואר הזה כלו יפול שם מנהה.

כלומר בה"ג 'טעיה' גם בשורש הזה, שכן הוא מנה את כל חלקי המנחה כמצוות עצמאיות (ראה להלן פרק ג), ולא הבין שאלו חלקי מלאכה אחת. קיומה של דעה חולקת היא כנראה הסיבה שהרמב"ם נזקק לדיוון בשורש זה. להלן עוד נושא לעניין זה.

### **בנייה בית המקדש**

כאמור, הדוגמה הראשונה אותה מביא הרמב"ם היא מצוות בניית בית המקדש: כמו אמרו ועשו ל מקדש שזה מצות עשה אחת מכלל המצוות והוא שייהי לנו בית מוקן יבוא אליו ויחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים. ואחר כן בא לתאר חלקיו ואיך ייעשו. ואין ראוי شيימנה כל מה שאמר בו ועשית ועשית מצוה בפני עצמה. ועל זה הדרך בעצמו ילך העניין בקרבנות הנזכרים בויקרא. וזה כי המצווה האחת היא כלל המלאכה המתוארכה בכל מין ומין ממשי הקרבות.

הרמב"ם קובע שבבניין בית המקדש היא מצוה כללית, ויש בה שלבים וחלקים שונים, שעל כל אחד מהם נאמר "וועשית", ובכל זאת אין ראוי למנות כל שלב כזו מצווה עצמאית. לאחר מכן הוא עוסק במצוות הקרבות, ומתאר את הקרבת העולה הכוללת שחיטה, הפשטה, ניתוח, זריקה וכדו'. כך לגבי המנוחות ושאר סוגים הקרבות. במצוות בניית המקדש אין הרמב"ם מפרט באותה מידה, אך אכן עוסוק תחילת בדוגמה זו.

מה הם אוטם שלבים בבנייה בית המקדש שאלייהם מתכוון הרמב"ם בדבריו? הדברים מופיעים במצוות עשה כ, שם כותב הרמב"ם כך:

והמצוות העשרים היא שצונו לבנות בית עבודה. בו יהיה ההקרבה והבערת האש תמיד ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה כמו שיתבאר (מ"ע כז-כט, לט, מו, נב-נד, פג-פה, ול"ית פט-צ, קנו) והוא אמרו יתעלה (ר"פ תרומה) "וועשו לי מקדש". ולשון ספרי (ראה יב, י-יא וסנהדרין כ ע"ב) שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסה לארץ למנות

## שיטתיות ומחות בספר המצוות

לهم מלך (מי קעג) ولבנות لهم בית הבחירה ולהכריע זרעו שלעמלק (מי קפח). הנה התבואר שבין בית הבחירה מצוה בפני עצמה.

עד כאן הרמב"ם מגדיר את בית המקדש כ'בית עבודה', המיועד להקרבת הקרבנות ולעליה לרגל ולראיה.<sup>1</sup> הוא קובע כי יש מצוה לבנות מקדש, ומביא את המקורות לכך.

כעת הוא ממשיך לדון בנושא השורש שלנו:

וכבר בארכנו (ריש שרש יב) שה הכל הוא כולל חלקים ושהמנורה והשולחן והמזבח וזולתם כלם הם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש וכבר ייחד הציווי בכל חלק וחלק.

כאן מופיע פירוט של אוטם חלקים, ומתברר שכונתו היא לכלי המקדש, ארון, מנורה, שולחן ומזבח. כלומר ההוראות לבניית הכלים לא נמנות במצוות עצמאיות, על אף שיש ציווי מיוחד על כל אחד מהם. באמצע הדברים הוא עומד על כך שהמזבח הוא יוצא דופן, והמצווה לבנות אותו היא מצוה עצמאית, ראה שם ואכם"ל בזזה.

והנה אנו מוצאים שהרמב"ן בהשגתיו למצאות עשה לג', אשר עוסקת במצוות לבוש בגדי כהונה בעת העבודה, חולק על דברי הרמב"ם הלו. ראשית, הוא טוען שאיןlemnות את מצאות לבישת בגדי כהונה, שכן היא חלק ופרט מצאות העבודה. בתוך דבריו שם הוא כתוב את הדברים הבאים ביחס לנדוין דידן:

אבל כולל חלקים מחלקי העבודה המצווה ממשית ית' בימים הנאמרים בהן וכבר נתבאר (ריש יב) שאין מונימ חלקי המצאות. ولكن לא נמנה אנחנו עשיית השלחן והמנורה והמזבח מצווה מפני שנצטוינו לשום לחם לפני

<sup>1</sup> גם בתחילת הלכות בית הבחירה הרמב"ם מעמיד את מטרות המקדש על שתיים: "מצות עשה לעשות בית ליהי, מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגיגין אליו שלש פעמים בשנה". הרוי שהగיגת הרגלים היא מטרה העומדת לעצמה בנפרד מכלל עבודות הקרבנות. בשורשו הרמב"ם כתוב: "שיהיה לנו בית מוכן, יבאו אליו וייחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים". הוא עבר מהגיגת לקרבנות וחזר לקיבוץ במועדים. אפשר שכונתו לאו דווקא לעליה לרגל אלא לאסיפות במועדים חשובים כמו מצות הקהל, עבוזת יום הכיפורים, תענית ועוד. בכל תפילות המוספים, לאחר התפילה על חידוש עבודת הקרבנות אנו עוברים לקטע החתימה של הברכה האמצעית, בלבד בשלוש הרגלים, בהם מוסיפים עוד קטע העוסק בעלייה לרגל: "בנה ביתך בתחלתה... ושם נעה ונראה ונשתחווה לפניך בשלוש פעמי רגילינו". במקביל לתפילה לחידוש עבודת הקרבנות אנו מתפללים על חידוש העליה לרגל, שהיא מטרה העומדת לעצמה.

ה' תמיד וזכה אותנו בהקשר העבודה הזאת שהיא לשום אותו בשולחן מתואר כן ושיסודר עליו בעניין כן וצונו יתברך בהדלקת הנר לפניו וסדר לנו שתהיה ההדלקה זו במנורת זהב משקלת וענינה כן וכן, והנה הם תשיימי קדושה.

הרמב"ן קשור את טענתו לגבי בגדי כהונה לשורש יב,<sup>2</sup> שכן הוא רואה בלבישת הבגדים שלב בפרוצדורות החקירה. לאחר מכן הוא מתייחס לכלי המקדש, וכותב שידעתו אמם צדק הרמב"ם שאין למנות אותם בנפרד במניין המצוות, אך מתברר שהטעם שלו שונה. לדעת הרמב"ן אין למנות אותם מפני שהם כללים במצוות העבודה להן משמשים אותם כלים, ולא בכלל מהם חלק מבניית בית המקדש. לדוגמה, בניית השולחן אינה אלא פרט מהגדרת עבודה לחם הפנים (שצריך להיות מונח על השולחן). המנורה היא פרט מפרט מצוות ההדלקה וכו'.

עתה הוא מסביר מדוע הוא חולק על טעמו של הרמב"ם :

ולא הוכיח ענייני הטעם שכותב בו הרב שאמר (מי כ) שהם חלק מחלוקת המקדש. לפי שאין הכלים חלק מן הבית אבל הם שתיים מצוות ואין מעכבות זו את זו ומקריבין בבית אף על פי שאין בו כלים אלו.

הרמב"ן טוען שהעבודה יכולה להיעשות גם בהuder כלי בית המקדש, וכך נכוון לראות את הכלים כחלק מהמקדש. להלן נראה שהרמב"ם מניח תפיסה שונה של המקדש ותפקידו.

הוא מסיים את הקטע הזה בהשלכה של המחלוקת לגבי מצוות בניית הארון :  
ולכן אצל עשיית הארון והכפורת לשום שם העדות תמנה מצוה בפני עצמה.

כוונתו לומר שהארון אינם כלי שימוש לעבודה כלשהו, וכך אף שלפי הרמב"ם הוא לא נמנה (שכן גם הוא כולל במצוות בניית המקדש), אך יש למנות אותו בנפרד שכן הוא אינם כולל בשום מצוות עבודה.

<sup>2</sup> ראה להלן שההפנייה לשורש יב אינה מדברי הרמב"ן אלא מעשה ידי המdfsיסים, ואפשר שכוכנותו לשורש יא.

### משמעות המחלוקת לגבי המקדש וכליו

כבר העירו<sup>3</sup> שביסוד המחלוקת זו עומדת תפיסה שונה של המקדש ומשמעותו. כפי שהזכרנו, הרמב"ם רואה את המקדש כ'בית עבודה'. לשיטתו אנו בונים את המקדש כבית פונקציוני שימושו לעבודה. אם כן, ברור שבנויות המכולות זהה כולם, כולל כלים העבודה, היא מקשה אחת ומוצאה אחת. גם הארון הוא חלק מהמבנה (כמו הכתלים, והמחיצות וכדו) שנדרש כדי שנוכל לעבוד בתוכו. אמנים הכלים אינם מעכבים את העבודה, כקושית הרמב"ין (ראה גם להלן), אבל ביסוד העניין יש מטרה אחת לבית ולכלים.

הרמב"ן, לעומתו, רואה את המקדש כבית שטרכתו היא השרתת שכינה. אמנים גם העבודה נעשית במקדש, אך היא אינה מטרתו העיקרית. להיפך, העבודה היא המשרתת את המטרה של השרתת שכינה, שהיא מטרת הבית. ברור שלפי גישתו אין מקום לראות את הכלים כחלק מהמבנה של המקדש. המבנה מיועד להשרתת שכינה, והכלים משמשים לעבודה. لكن אין לכלול אותן במצוות בנין בית המקדש, ועקרונית היה علينا למנות אותן. זאת, אף שרובם, למעט הארון, הכלים במצוות העבודה.

לפי הרמב"ם השרתת שכינה אינה מטרה (לפחות לא ברובד החלכתי), והעבודה היא מטרתו העיקרית של המקדש. לגישתו, הכלים הם חלק מהמכולות הפונקציוני שמיועד לעבודה, ולכן הכלים הם חלק מהבניין עצמו. כל המכולות זהה הוא המסגרת שבתוכה מתנהלת העבודה. עקרונית אפשר היה לכלול את בניית הכלים במצוות העבודה, אך הרמב"ם טוען שיש מצוה להקים את המסגרת הזו בכללותה, ובתוך מצוה זו הוא כולל גם את בניית הכלים, כחלק ממנה. אנו נשוב לדוגמה זו בהמשך, ונשתמש בה כדי להבהיר את תחומי הדיון של השורש הנוכחי.

### היחס בין שורש זה לשורש האחד-עשר

שאלה בסיסית שעולה ביחס לשורש הנוכחי היא מודיעו הוא בכלל נחוץ? לכauraה הוא זהה לחלוتين לשורש יא, שקובע כי אין לנוות לחוד חלקי מצוה (כמו ארבעת

<sup>3</sup> ראה, לדוגמה, בדי הארון לרבי ר' ס. הכהן (עמ' 457-488), בארכיות הרבה, וכן במאמרנו לפרשת תרומה, מידת טוביה תשסז.

המינים). מודיעו חלקיק המקדש, או שלבי פרוצדורת ההקרבה, או שלבי החלטה, שונים מחלקי המזווה של ארבעת המינים? אם בשורש יא הרמב"ם קבע שחלקים שיוצרים מכלול אינם נמנים לחוד, הוא הדין גם במקרים אלו.

מתוך הניסוח של הרמב"ם עצמו לשני השורשים נראה שההבדל הוא בשאלת האם אלו "חלקי מצוה" או "חלקי מלאכה". כמובן, ארבעת המינים הם חלקיק מצוה, שכן אלו ארבעה חפצים שמהוויםividח' מצוה. לעומת זאת, שלבי ההקרבה אינם חפצים שונים אלא חלקים (או שלבים) שונים של פעולה.

אלא שכאן עולה קושי לאור הדוגמה של כלי המקדש. כלិ המקדש הם חפצים שונים, ولكن לכארורה המזווה זו דומה יותר לארבעת המינים מאשר לשכני ההקרבה. אם כן, מודיעו כלិ המקדש נדונים בשורש זהה ולא בקודמו?

יונירה מזו, הלווא בשורש יא קובע הרמב"ם כי כאשר חלקיק המזווה אינם מעכבים זה את זה יש למנותם בנפרד, אלא אם כן מצאנו במפורש בלשון חז"ל שהם מצוה אחת, כמו תכלת ולבן. אם כך, כלិ המקדש אינם מעכבים זה את זה ובודאי לא מעכבים את המקדש עצמו (כמו שהקשה הרמב"ן), וכן על פי שורש יא צריך דוקא למנותם כמצאות נפרדות!

באופן פשוט, ניתן לענות שהרמב"ם כאן מתייחס לפעולות יצירת הכלים: "וain רαι שימינה כל מה שאמר בו ועשית מצוה בפני עצמה". מבט על פעולות יצירת הכלים דומה יותר לקרבנות מאשר לארבעת המינים, משום שמדובר בסדר פעולות ולא בפעולה אחת הנעשית באמצעות כמה פריטים. אך ניתן גם להתבונן על הכלים כפריטים ולא כסדר פעולות, כשם שעלה תכלת ולבן שנידונים בשורש יא, ניתן להביט גם באופן של סדר פעולות: "וועשו להם ציצית (לבן) וננתנו על ציצית הכרנ' פטיל תכלת" ולדעת עליהם בשורשנו. הרי שנקודת המבט אינה חד משמעות ומתקשת הבדיקה מהותית.

נראה כי علينا להמשיך את הבדיקה בין השורשים ברובד עמוק יותר, ולהציג פירוש אחר להבנה בין "חלקי מצוה" לבין "חלקי מלאכה". ההצטיפות של ארבעת המינים לכל מזווה כוללת את העשיות ברובד הנורמטיבי. פנינו ארבע פעולות שונות, גם לאחר הציווי, לכל אחת מהן יש מעמד עצמאי (אף שהן מעכבות זו את זו. ראה במאמרנו לשורש יא). אלו אינן פעולה אחת או חפץ אחד, אלא

## **שיטתיות ומחות בספר המצוות**

שהתורה מצרפת את ארבעתן למצוצה אחת, כאשר הצירוף נעשה על ידי הציורי. لكن אלו הם "חלקי מצוצה" ולא "חלקי מלאכה". לעומת זאת, בנית בית המקדש היא יצירת מכלול אחד (=הבנייה כ�לה), ולא הציורי הוא שיוצר את המכלול כבזה. לא היינו מעלים בדעתנו לנתק בנית כל אבן בבניין ולראות אותה כפעולה עצמאית. גם בלי הציורי ברור שככל פעולות הבניה מצורפות לפועל (=מלאכה) כולה אחת מעצם היחס המציאוטי ביניהם, לנו אלו אינם "חלקי מצוצה" אלא "חלקי מלאכה". כמובן שגם התורה מתיחסת לכל המכלול הזה כמצוצה אחת, אבל הצירוף נעשה עוד לפני השציורי מצרף את החלקים, וכן זהו צירוף מציאוטי ולא רק נורמייני (ההסבר לגבי מצאות ההקרבה והחיליצה יידוע להלן).

צירוף זהו נכוון למנותו למצוצה אחת, למרות שחלקיינו אינם מעכבים זה את זה, שכן הצירוף הוא מסיבה של מהות אחת ולא רק מכוח הציורי המצרף אותם. רק בצירופו שאינו מהותי אלא מכוח ציווי, נכוון לקבוע עקרונית שאויעכוב של החלקים זה את זה יביא למוניותם בנפרד, שכן יש מהויות שונות וגם הציורי אינו מצדיד אותם לגמר. בניסוח אחר, ניתן לומר שהעיקוב הוא תכונה הלכתית של היחס בין חלקים המצוצה ולא תכונה מציאוטית של החלקים עצמם. לנו, כשהצירוף הוא מציאוטי, אין לעיקוב ההלכתית משקל על שאלת המניין.

המסקנה היא שבנית המקדש היא מלאכה מורכבת של בנית בניין, והצירוף של חלקיה נעשה מעצם העובדה שהם חלקיו של בניין (מבנה, מעצם הגדרתו, והוא אוסף כל חלקיו), ולא מכוח הציווי. לנו הרמב"ם אומר שוגם הכלים ששמשים את הפונקציה של המבנה הזה מהווים חלק ממנו. כמו כל אבן בקיר, גם השולחן והמנורה הם חלקים מהמבנה, וזאת לאור תפיסתו את המקדש ותפקידו, וכנ"ל.<sup>4</sup> אמנים לפי הרמב"ן, הכלים אינם חלק מהמבנה, שכן לדעתו המבנה אינו 'בית עבודה', וכן אין מקום לראות את בנייתם כחלק מצוצות בנית המקדש. לדעתו, בנית כל כלי היא מצוצה שעומדת לעצמה, שכן אין ציווי ש杂志社 אותם למצוצה אחת והמציאות גם היא אינה מצרפת אותם. אמנים המצוצה לבנות כלי שרת לא

<sup>4</sup> מעניין להזכיר זאת לשיטת הרמב"ם בהגדרת מלאכת בונה בשבת. בבואה להגדיר את היחס בין אב מלאכה לתולדה, הוא מביא דוגמה את ההלכה שגבון גבינה בשבת אסור מן התורה משום בונה, וסביר (הלכות שבת פ"ז ה"ו): "שכל המקבץ חלק אל חלק ודבק הכל עד שיישו גוף אחד הרי זה דומה לבניין". הרי שלרמב"ם מהותו של בניין הוא קיבוץ של חלקים למכלול פונקציוני (ראה אבהאי' הל' שבת פ"י הי"ב ובמאמרו במאסף הכנסת ישראל תש"ג, ובקה"י שבת סי' לא).

נמנית גם לפי הרמב"ן שכן היה נבלעת במצבות העבודה שנעשית בכליה זהה. נעיר כי לפי הרמב"ן שאלת זו שיקת יותר לשורש לא מאשר לשורש יב, שכן בניית הכלים מצורפת לעבודה בגל הציווי ולא בגל המציאות (אמנם ראה להלן בדיאו על ההקרבה והחליצה, שנסיג זאת).

**מדוע מצוות הקרבנות והחליצה שייכות לשורש זה?**

שומה علينا לדון בעט בנושא הקרבת הקרבנות והחליצה. לבוארה שם ישנה סדרת פעולות שמצוירות זו לזו רק ע"י הציווי, ולא מחתמת מציאות כלשהי. אם כן, דוגמאות אלו אמורות לדון בשורש יא ולא בשורש שלנו.

יתכן שההסבר נועץ בכך שבהקרבה השלבים תלויים זה בזה. רק לאחר השחיטה יש דם שניין לקבל אותו - אם כן, הקבלה תלויה בשחיטה. רק לאחר הקבלה יש את מה להוליך, וכך הולכת תלויה בקבלה. הזריקה נעשית מהדים שהוליך, וכך גם היא תלויה בכל הפעולות הקודמות. אם כן, שלבי פרוצדורות ההקרבה אינם מצורפים רק מכוח הציווי. אי אפשר לעשות את האחד בלי לעשות את השני. המסקנה היא שגם המציאות מצורפת אותן, ולא רק הציווי, וכך יש להתייחס לצורך המניה שלהם דזוקא בשורש זה ולא בשורש יא.

רק לשם השוואה, שלבי טהרת המצורע נדונים בשורש יא, לבוארה לא ברור מדוע לא יהיו גם הם "חלוקת מלאכה" ולא "חלוקת מצוה". אמנם לפי דרכנו ההסבר לכך הוא שם השלבים אינם תלויים מציאותית זה בזה. רק הציווי מצרף אותן, וכך הם נדונים בשורש יא.<sup>5</sup>

עליה מכאן תפיסה מעניינת לגבי ההקרבה, שלפיה עצם ההקרבה היא הזריקה (או הקמיצה במנחות) ושאר הפעולות הן רק הכנות כדי שיהיה את מה לזרוק. גם לגבי שלבי החליצה (חליצה, רקיקה וקוריאה), ניתן לומר את אותו דבר. החליצה נעשית לצורך הרקיקה, והקוראה נעשית על מעשה החליצה. גם שם המציאות היא המצרפת את החלקים ולא רק הציווי, וכך יש שם צירוף של "חלוקת מלאכה",

<sup>5</sup> ראה במאמרנו שם שכונת הרמב"ם היא לשול מנינית הפריטים המרכזיים את פעולות הטהרה ולא לשול את פירוט הפעולות עצמן. אלא שהרמב"ם שלל שם גם את מנינית פעולות הגילוח שהיא פעולה נפרדת. שם הותרנו זאת באמירה שהרמב"ם הזכיר זאת אגב אורחא, ולדברינו כאן אין צורך להגיע לה.

ולא רק של "חlinky מצוה".

כעת ניתן לטעון שגם הכללת מצוות בנית ה כלים במצוות העבודה (לפי הרמב"ז) אינה שERICA לשורש יא, כפי שסבירנו לעיל, אלא לשורש זה. הסיבה לכך היא שבלי הכלים לא ניתן לעשות את העבודה.

נעיר כי הרמב"ז בהשגתינו לעשה לג מתחילה את דבריו שציגתו לעיל במתקפה על מנתית המצואה לבוש בגדים בעת ההקרבה. הוא מביא בהקשר זה את דברי הרמב"ס :

אבל כולם חלקיים מחלוקת העבודה המצואה מהם ית' ביוםיהם הנאמרים בהן

וכבר נתבאר (שרש יב) שאין מונחים חלקיים המצאות.

המدافיע מפנה כאן לשורש יב, אך לפי דברינו השורש שמתיחס להקשר כזה הוא שורש יא, שכן לגבי בגדים כהונה ודאי שאין מדובר בצרורן מכוח המציאותות אלא בצרורן מכוח המצווי בלבד (שהתורה מצווה את הכהנים לא לעבוד עם בגדים מיוחדים). כבר הערנו לעיל שהמפרשים מבלבלים לעיתים בין שני השורשים הללו מחמת היחס העמוס בין תחומי התחוללה של שניהם.

#### **סיגים : חלקי מלאכה שנ נמנים בנפרד**

הרמב"ס במהלך דבריו קובע שישנם יותר זופן לעיקרו שבשורש זה :

וזה הסדר מן המלאכות היא מצווה ואין ראוי למןות כל חלק וחילק מלאקי המלאכה מצווה אלא אם שם צווין כוללים מיני הקרבנות כלם ולא יתיחדו במין זולת מין מהם שאז ראוי שיימנה כל צווי מהם למצואה בפני עצמה לפי שאינו או חלק מלאקי מלאכת הקרבן מהקרבנות. זה כמו זההירו ית' מהקרבב בעל מום (לי' צא-צה) או צוותו שיהיה תמים וצוותו שיהיה בלתי מחוסר זמן והוא אמרו (אמור כב) ומיום השmini וחלאה וצוותו שימלח כל קרבן והוא אמרו (ויקרא ב) על כל קרבן תקריב מלך (עי' ס-סב). והזהירו מהשביתו כאמור (שם, לי' צט) ולא תשביית מלך. וצוותו לאכול מה שייאכל ממנו (עי' פח-פט). שככל אחד חלק מלאקו הצווין הוא מצווה בפני עצמה. כי אם אין מהם גם אחד חלק מלאקי המצואה מכל מלאכת קרבן מיוחד אבל צווין כוללים כל קרבן כמו שנבאר

במנותנו אוטם.

אם כן, ישן מצוות שנראות גם הן כחלק מפרוצדורת ההקרבה, ובכל זאת הן נמנות כמצוות עצמאיות: לא להקריב בעל מום, לא להקריב מחוסר זמן (פחות מבן שמונה ימים), למלוח את הקרבן ואכילת הבשר. הרמב"ם מסביר שהסיבה לכך היא שהמצוות הללו מתיחסות לכל הקרבנות, בוגוד לחALKI המלאכה שלא נמנים, שהם מתייחסים רק לקרבן מסוים.

הנמקה זו היא בעייתייה, שכן גם השחיטה, הקבלה, ההולכה והזריקה, הן פעולות שנעשות בכל סוג הקרבנות מן החי. מדו"ע, אם כן, אנחנו לא מונים אותן כמצוות עצמאיות, אלא מתייחסים אליהן כחלקים מפרוצדורת ההקרבה? נעמוד על כך להלן.

## פרק ג. שיטות הרמב"ן, בה"ג ורש"ג

### מבוא

בפרק זה עוסק בהשגות הרמב"ן. מהן נלמד על שיטת בה"ג, ועל שיטתו של הרמב"ן עצמו. לאחר מכן נציג גם את שיטת הרס"ג, וננסה לפרש תמונה רחבה של שיטות הראשונים הללו, שמתאימה גם להקשרים אחרים (מעבר למצות שנדונות בשורש הנוכחי). כבר כאן נעיר כי אף אחד מהראשונים אינו חולק באופן עקרוני על דברי הרמב"ס בשורש זה, ולדעת כולן אין למנות חלקי מצוה. המחלוקת הונחה רק בשאלת מה בדיק נקרא חלקי מצוה, ומთוך כך, נחלקו הראשונים כיצד יש למנות חלקי מצות מסוימים.

### השגות הרמב"ן בעניין מנית מצות ההקרבה

הרמב"ן מתחילה את השגותיו בשאלת מנית מצות ההקרבה:

וכאשר אני מסתכל בהם אין דברי הרבה מישובין בדעותי. כי המעשים בדברי הקרבות היאך נמנה אותם אחרי מנותנו מצות כאשר נקריב אותם. וזה שאנחנו נצטווינו להקריב על קצת החטאיהם חטא וועל קצתם אשם וועל קצתם עולה ומהם גם כן מנחה והצואה בהקרבתם היא במנין מצות עשה ארבע מצות. ועל כל פנים יצטרך כתוב למד אותנו מעשה כל אחד מהן כענין שנאמר (ויקרא ז) ואם נשאחת תחטא בשגגה והביא קרבנו שעירת עזים ושם גמר כל מעשה החטא. אם כן איך נמנה חובת הקרבנות והמעשה שלهما בשתיים.

הרמב"ן טוען נגד הרמב"ס שגם הוא לוקה במנית מצות יתירות. הוא מונה את החובה להביא חטא או אשם (ראה עשיון סח-עה), ולאחר מכן הוא מונה בנפרד גם את פרוצדורות ההקרבה של כל סוג קרבן (ראה עשיון סג-סז).

לדוגמא, עשה סט מצווה להביא חטא על החטאיהם שודדים זאת: והמצוה הס"יט היא שצונו שיקריב כל מי ש Gang בחטא מן החטאיהם הגדולים הידועים קרבן חטא והוא אמרו יתעלה (שם) ואם נשאחת תחטא בשגגה עם הארץ. וזה היא חטא קבועה. קלומר שהיא לעולם

חטאתי בהמה. וכבר בארכנו (פייה'מ הוריות פ"ב מ"ד כרתוות פ"ב מ"ב ול"ת שבב ושי'נ) שהחטאים שיתחייב על שגנתן חטא זו הם שחייבים על זדונם כרת ובתנאי שייחו מצות לא תעשה וייהה בהם מעשה.

בשורש יד הרמב"ם מסביר שאין למנות כל עבירה שמחייבת חטא, וישנה רק מצוה אחת כוללת להביא חטא על מה שהתחייבנו. הפירוט על מה חייבים ועל מה לא, אינו מفصل את החובות הללו למצאות שונות.

ובעה ס"ד הוא מונה את פרוצדורות ההקרבה של החטא:

והמצוה הס"ד היא שצונו שיהיה מעשה קרבן חטא על התואר הנזכר. אי זה חטא שתהיה. והוא אמרו יתעלה (צ"ו) זאת תורה החטא וכו".

גם כאן צריך לחול אותו עיקרונו שאין למנות את פרוצדורות ההקרבה בכל עבירה שמחייבת חטא בפרט, בדיקת כמו שראינו בשורש יד.

על כך תמה הרמב"ז, מדוע לשיטת הרמב"ם יש צורך במניין הcpfול הזה? לכauraña פרוצדורות ההקרבה אינה אלא פירות של החובה להביא חטא (היא מפרטת מהי החובה זו וכי怎 מקיים אותה).

הרמב"ן עצמו בהמשך דבריו מציע אפשרות לבאר את שיטת הרמב"ם:

ואולי תהשוב כי המצוה בבעל הקרבן הם ארבע מצות ממשין מיניהם אבל מעשיהם מצות חלוקות שנכטו בהן הכהנים מצוה עליהם לעשות מלאכת החטא על עניין כך ומלאכת העולה על עניין משונה כגון הראשון והשיאץ בזו מה שייחד להן פרשיות זאת תורה העולה וזאת תורה המנחה וזאת תורה החטא וזו תורה האשם ואמר בהן צו את אהרן ואת בניו לאמר דבר אל אהרן ואל בניו.

הוא מציע שאולי החובה להביא את הקרבן מוטלת על הבעלים, אך החובה להקריב היא חובה שמוטלת על הכהנים, ולכן הרמב"ם מفصل את המצאות הללו לשתיים. בהמשך הוא דוחה זאת, ואכן.

#### שיטת בה"ג והרמב"ן עצמו ביחס לקרבנות

שיטת בה"ג בעניין זה בעייתייה, כפי שכבר הזכיר הרמב"ם, שכן בה"ג מונה את כל שלבי ההקרבה כמצאות עצמאיות. על כך כותב הרמב"ן:

## שיטתיות ומחות בספר המצוות

אבל דעת בעל ההלכות הוא שהמצוות בבעל החטא שיקריב על חטאו קרבן פלוני לא ימנה הוא כאשר הוא איננו מונה העונשים כולם בmittah ובמלךות. אבל המצוות בכהנים והקריבו בני אהרן וזרקו את הדם וגוי ימנה אותו. וכך כתוב יציקות בלילות פתיחות מליחות הנשות תנופות. ועל הדרך שאמרו (מנחות יח ע"ב) מניין לרבות חמיש עשרה עבודות הייציקות והבלילות וכו' ת"ל המקRib את דם השלמים מבני אהרן עבודה המסורה לבני אהרן כל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה. ואלה העבודות נמנות מצוות שהכהן כשעושה אחת מכל אלה עשויה מצויה וمبرך עליה. וזה דעתו ז"ל.

הוא תולה את שיטתה בה"ג בתפיסה שמצוות הקרבנות היא חובה על הכהנים ולא על הבאים. ברם, לא ברור מדוע זהו הסבר למנית כל אחד מהשלבים בנפרד? נראה שכוננו לומר, שאם הייתה כאן חובה על הבאים, אזי לא היה מקום לפיצול הזה, שכן כל השלבים הם חלקי מלאכה. כל החלקים הללו מיועדים להשיג כפרה לבאים (= מביא הקרבן), ולכן אין מקום למןות כל אחד מהם בנפרד. אך אם אנחנו תפסים את חובת ההקרבה כחובה על הכהנים, אזי אין קשר בין שלב זה שלבים שאחריו, שהרי מבחינת הכהן אלו אוסף מעשים בלתי תלויים. המתכפר זוקק לכולם, אך חובת ההקרבה היא על הכהן ולא על המתכפר. לכן אם בה"ג תופס את חובת ההקרבה כחובה על הכהן, אך טבעי הוא למןות כל אחד מהשלבים לחוד. נראה, אם כן, שבבה"ג תופס את הכהנים כ'שלוחי דרכמנא', ואילו הרמב"ם רואה אותם כ'שלוחי DIDUNI' (ראה בבלי יומא, יט ע"א, ומקבילות).<sup>6</sup> מסיבה זו בה"ג גם איינו מונה כלל את החובה להביא את הקרבן, שכן חובה זו מוטלת על המתכפר, והוא כוללה כפרט בעבירה שעליה הוא מתחייב בקרבן. לדוגמה, החובה להביא חטא על חילול שבת נכללת באיסור לחיל שבת. במאמרנו לשורש יד, לגבי העונשים שמוטלים על עבירות שונות, עולה שלפי בה"ג גם העונשים נכללים בעבירות שעליון הם מובאים.

<sup>6</sup> חשוב להזכיר כאן שהמינוח 'שלוחי DIDUNI' או 'שלוחי דרכמנא'' שימושו אותנו כאן איינו מדויק. מסתבר שאין לנו יכולת להסביר המובאות בגמרה לגבי אופי עבודת הכהנים, האם הם 'שלוחי DIDUNI' או 'שלוחי דרכמנא', למשל בשאלת אם מותר לכהן להקריב קרבן עבור מי שמודר ממנו הנאה. הוויכוח כאן הוא רק לגבי תפיסת המצוות הללו לעניין מניין המצוות, ואני משתמשים במינוח הזה רק כדי להזכיר את ההבדלים בין שיטות הראשונים השונות.

אמנם לרבנן עצמו יש שיטה שלישית בזה :

והקרוב אליו יותר שנמנה כל מעשה הקרבנות אחת אין הפרש לכחן בין  
שיעשה חטא וasm או עליה ושלמים ונצטו כל זרע אהרן בעבודתם  
מצות עשה אחת שנאמר (קרח יח, ז) ועובדתם עבדת מתנה אתן את  
כהונתכם, ירצה לומר תעבדו בכל עבודת הכהונה כי היא עבודה ומתנה  
עובדת לי ומיתה لكم שיש לכם בה שכר כאשר תקחו מן השלחן הגבוח  
יתברך ואם כן יחסרו ארבע מצות מחשבונו של הרוב בכאן.

לדעתו יש למנות את כל מצוות ההקרבה כחובה כוללת אחת שמוטלת על הכהנים,  
שנלמדת מהפסוק בפרשת קרח "ועבדתם עבדת מתנה". כל הסוגים הספרטיפיים,  
ובודאי שלבי ההקרבה של כל סוג קרבן, אינם אלא פירוט של חובה זו.

זו היא תפיסת שלוקחת את עמדת בה "ג'עד אחד האלה. אם מצוות ההקרבה מוטלת  
על הכהנים, אז אין מקום לחלק בין החלבים, ואפילו לא בין סוגי הקרבנות,  
שכן כל ההבדלים הללו רלוונטיים רק למקריב אך לא לכהן. הוא פועל כשליח  
(דרכמאנא או דיזן), ועשה מה שモטל עליו. הבדלים ופיצוליהם רלוונטיים רק לפי  
התפיסה הרואה את הקרבנות כחובה של המביא (=המתכפר).

#### שיטת רס"ג

ריפ"פ בדבריו על שורש יב, מסביר שגם רס"ג אינו חולק על הרמב"ם ביחס  
לעיקרונו שבשורש זה. אמן לא כל מה שהרמב"ם מחייב כחקיק מלאכה מסכימים  
גם רס"ג להחשייבים כך.

בקשר של סוגי הקרבנות, רס"ג חולק בשיטתו העקרונית של הרמב"ם, ומונה  
רק את סוגי הקרבנות ולא את החייבים להביא אותם. אבל הוא מונה הרבה  
יותר סוגים מאשר הרמב"ם. הרמב"ם מונה חמישה סוגים : עליה, חטא, asm,  
שלמים, ומנחה (עשה סג-סז), ואילו רס"ג מונה גם עליה ויורד, asm גזילות, asm  
תליי וכדיי (עשה קמ-קנ). אמן חלק מהמצוות הללו מקבילות לחובות ההקרבה  
וללא פרוצדורות ההקרבה (כמו פר העלים דבר, שנמנה גם ברמב"ם, בעשה סח). אמן  
כו, רס"ג אמן לא מונה כל חובת קרבן (כמו חטא על שבת ועל ע"ז וכדומה),  
אבל הוא מונה כל סוג קרבן שכותוב במפורש בפסוק כמצוה נפרדת.

### הרחבת והכללה של השיטות<sup>7</sup>

נמצאו למדים שהראשונים נחלקים בשאלת כיצד יש למנות את מצוות ההקרבה: הרמב"ם מונה בכל סוג כללי של קרבן (כאומר, יש חמישה סוגים כלליים), את החובה להביא קרבן ואת פרוצדורות ההקרבה כשתי מצוות. בה"ג אינו מונה את החובה להקריב, ומפרט את תהליך ההקרבה למצאות מרובות. הרמב"ן טוען שיש רק חובה אחת על הכהנים לעבד את עבודת הקרבנות, ולא מתייחס לחובות הבאים להביא (כי היא נבלעת בעבירה שעליה מו בא הקרבן). ורס"ג מונה כל סוג קרבן שמופיע בתורה. בಗל כיור לשונו לא ברור האם כוונתו להבא או להקרבה או לשניהם. מלשונו (לדוגמה, לגבי חטא, בעשה קמ, הוא כותב: "ווחטא על כל געלם") נראה שכוונתו בעיקר להבא, וכנראה שפרוצדורות ההקרבה נכללת לדעתו כפרטים במצוות הhabba.

אנחנו מוצאים דפוס דומה גם בהקשרים הלכתיים נוספים. לדוגמה, בשורש הארבעה-עשר רואים תמורה דומה לגבי מניות העונשים. הרמב"ם מונה כל סוג כללי של עונש כמצוה בפני עצמה, הרמב"ן טוען שיש חובה כללית שמוטלת על ידי העונש, בה"ג סובר שאין למנות עונשים כלל, שכן הם כוללים בעבירות שעלייהן הם ניתנים, ורס"ג טוען שיש למנות כל עונש מיתה על כל עבירה כמצוה בפני עצמה (עד עונשים שבמיתה).

כך לגבי הטומאות. הרמב"ם מונה שלוש-עשרה טומאות (עשין צו-כח), הרמב"ן אינו מונה אף אחד, ורס"ג מונה ארבעים וארבעה מצוות כאלה (עשין קנז-ר). באופן כללי נאמר שהרמב"ן נוטה להכללה ואיינו מפרט כלל, רס"ג מפרט כל מצואה שמופיעה בתורה, והרמב"ם חולך בדרך האמצע, הוא מונה את הסוגים העיקריים, וכולל בהם את הפרטים.<sup>8</sup>

7 ראה על כך בספר המצווה והמקרא, לרבי א"צ הלו ר宾וביץ, עמ' 50. תודתנו לבני, הרב משה רבינוביץ, על ההפניה בספר.

8 במאמר על השורש השבעי כבר עמדנו על התפישות שעומדות בסיס הנגישות הלאו. ראיינו שם שהרמב"ם הוא רציונליסט, שמסתמך על החקלאות שלנו, הלומדים את התורה, וכך הוא כולל כמה פרטים שמופיעים לחוד בתורה בתוך מצווה אחת. אחרים, לעומת זאת, הם אמפיריציסטים, כלומר נצמדים לעבודות היבשות בלי עיובד אנושי. יש שתי דרכים לעשות זאת: או להתייחס לכל המכשול כיחידה אחת, או להתייחס לכל פרט שכותב בתורה כמצוה עצמאית. הצד השווה לשני הכוונים הוא שהיעמוד האנושי אינו נוטל חלק במשמעות המצוות. כאמור כאן נזע פרשנות מזוויות אחרות לחלוקת הזה, על הציר של שיטתיות מול מהות.

### **מתנות כהונת: מצוות טובולות**

הזכרנו שאחת הדוגמאות של הרמב"ם היא מצוות מתנות כהונת. הרמב"ם קובע שאין למנות את הנטינה כמצוה עצמאית, כאשר ניתן בכללה במצוות ה הפרשה. הרמב"ן בדבריו מוסיף על הרמב"ם וטוען שאמנים ישן מצוות שבון אין לחלק את המצוות המנויות לשני חלקים עצמאיים, אולם במצוות הטובלות, ככלומר המצאות שבון לפני ההפרשה ישנו איסור על המאכל ('טובלות' מלשון 'טבל') שההפרשה מתקנת אותו, בהחלטת עליינו לחלקו לשתי מצוות מנויות: ההפרשה (תיקון הטbel) והנטינה.

דוגמה לדבר היא מצוות חלה. לפני הפרשתה העישה אסורה עליינו, ונצטוינו להפריש חלה ולתקון את העיטה, ובנוספ' לכך נצטוינו (בפסוק נפרד) לתת את החלה שהופresa לכחן. הרמב"ן טוען שהפרשת החלה היא מצוה עצמאית, ויש למנות אותה בנוסף לנtinyה. הוא מביא לכך ראיות מן הספרי, ומוסיף ראייה מכך שעליינו לברך על ההפרשה, ומוכיח שהיא עצמה גם מצווה, ולא רק הנtinyה.<sup>9</sup> ראייה נוספת היא מכך שהכהנים עצם מפרישים תרומה ומעשרות וגם מברכים על כך למורותיהם פטורים מלתת אותה לכחן אחר. הוא הדין גם בחלה טמאה, שמצוות להפריש על אף שהיא אינה ניתנת לכחן, שהרי משליכה לאור.

הרמב"ן מסיק שעליינו למנות בכל המצוות הטובלות (תרומה, חלה, מעשר וכדומה), שתי מצוות בכל אחת: הפרשה ונtinyה. לעומת זאת, בדברים שאינם טובולים, כמו ראשית הגז, זורע לחים וקיבבה, הוא מסכימים שעליינו למנות רק את נתינתם לכחן, ואכן אין מברכים על הפרשותם.

הרמב"ן ממשיך וטוען שבמתנות כהונת שבמקדש, כגון חלק הכהנים בקרבתן, לא נהנה גם את הנtinyה כמצוה, מפני שאין כן מצוות נתinyה. אלו חלקים שהקב"ה משאיר בידייו מן הקרבן, כמו החלקים המוקטרים באש (אימורים), אלא שחלק זה מזוכה משולחן גבוהה לכהנים. כך גם החזה והשוק בחטאאת ואשם, שהם קרבנות שמיעדים לקב"ה עצמו (ככפרה על החטא), ופשיטא שהכל בהם שלו והכהנים משולחן גבוהה כא זכו. הרמב"ן מוסיף שמתוך כל החלקים הללו לכהנים הוא חלק מהקרבנות הקרבן, שהרי אכילת הכהנים היא חלק מכפרת הבעלים, ולכן

<sup>9</sup> אם אכן גמר המצואה היא הנtinyה, לא היה علينا לברך בעת ההפרשה, כמקובל בידינו (מנחות מב ע"ב): "כל מצואה שעשייתה אינו גמר מלאכתה, כגון תפילין, אין צריך לברך".

אין למנותם בנפרד ממצאות הקרבתה הקרבן עצמה. בדרכי הרמב"ן כאן יש שני נימוקים לכך שאין למנות את חלקו הכהנים במתנות שבמקדש : 1. שאין כלל מצאות נתינה. 2. שהאכילה היא חלק מהקרבתה הקרבן ומון הכפירה. נראה שהnimok הראשון מסביר שלא מונחים במקרים אלו את הנתינה כמצוה ממש שайн מצאה כזאת (כנגד עמדת הרמב"ם שזו מצואה אלא שהיא לא מננית)<sup>10</sup>, והnimok השני מסביר מדוע לא למנות את האכילה של הכהנים כמצוה (כנגד עמדת בה"ג שמנת מצאות הקרבה כחוויות שמוטלות על הכהנים).

יתכן שגם כאן הויוכוח הוא על העיקרון שבשורש זה. לפי הרמב"ם שני השלבים הללו תלויים זה בזה, שהרוי אי אפשר לחתת להכהנים בלי שהפרשו קודם, ולכן הוא מתייחס לצמדי המצאות הללו (=ה הפרשה ונתינה) כחלקים של מצואה אחת. יש שהרחיקו לכת, והבינו שלפי הרמב"ם אין כלל מצואה לחתת, וזה אינה אלא סיום פעולות ההפרשה. ניתן לנתח זאת ביתר חזרות ולומר שהמצואה היא ההפרשה, שהיא הוצאה חלק לקב"ה. הנתינה להכהן היא משולחן גבוהה, ככלומר הנתינה לקב"ה נעשית באופן שנונתנים את המתנות לכהן. אבל היא אינה אלא סיום ההפרשה ותיקון הטבל. במצבות שאין טובלות הרמב"ם נראה רואה את המכשול הזה נתינה להכהן ולא כתיקון של הטבל, וכך גם שם מדובר במצוה אחת (שם גם הרמב"ן אינו חולק).<sup>11</sup>

### שני קשיים בשיטת הרמב"ם

בתמונה המתוארת עד כאן עומדות שתי נקודות בעייתיות בהבנת שיטת הרמב"ם, וכפי שנראה שתיהן קשורות זו לזו.

**1. השאלה הראשונה היא שאלת הרמב"ן :** מדוע בכלל למנות את המלאכה כולה כמצוה? אם נתבונן לדוגמה במצוות הקרבנה, נבחן, כפי שצווין כבר לעללה,

10 ראה להלן ש גם לפי הרמב"ם אולי אין בכלל מצואה.

11 ראה במאמרו של מ. אברהם, מצואה סברא ורצוון הי', צחר, המבחן בין תרומה לשאר מתנות כהונה. אמונם משמעות הבדיקה היא שהתרומה היא קטגוריה לעצמה: יש מצאות טובלות - سبحان יש תיקון הטבל ונתינה להכהן. יש מצאות שאין טובלות - سبحان יש רק מצאות נתינה להכהן, ויש תרומה - שבה לפי הרמב"ם אין כלל מצואה לחתת להכהן, אלא רק לתקן את הטבל, והנתינה להכהן היא עניין טכני גרידא (או שזהו חוב ממוני, או שהקב"ה מורה לנו להעביר את התרומה להכהנים כמתנה ממנה. התרומה אמרה להינתן לקב"ה, והוא אומר לנו לחתת לו אותה על ידי העברתה להכהנים. וכן זו לא מתנה מאיתנו אליהם, שלא כמו מעשר ראשון או שני).

שהרמב"ם מונה את המצוות המוטלות על המקربים השונים בנפרד, ובנוסף לכך הוא מונה את מהלך ההקרבה בכל סוג קרבן, כלומר את המלאכה של ההקרבה. מדוע הוא מונה את מהלך ההקרבה כמצוה, ואינו תופס אותה כפירות של המצווה שקובעת את חובת המקריב להביא קרבן כזה?

אפשר היה לומר שגם לפי הבנת הרמב"ם חובת ההקרבה היא חובת הכהנים, והפרטיהם של מהלך ההקרבה הם בגדיר הנחיות לכהנים. מסיבה זו חובות המביאים נמנעות כמצוות נפרדות, ומצוות אלו הן שפונאות אל המביאים. אם כן, ה'מלאכה' היא מצווה שפונה אל הכהנים, ולכן היא נמנית בפני עצמה. לפי זה יוצאה גם הרמב"ם מסcis שההקרבה היא מצווה על הכהנים, ולא רק כישלחוי דידן' כפי שהסבירנו לעיל בהבדל ביןו לבין בה"ג. אם כן, שוב צ"ב במה בכל זאת מחלוקתם (הרמב"ין עצמו ודאי לא הבין אותו כך).

כפי שכבר הערנו, החסר לכך שהרמב"ין לא קיבל פרשנות כזו בדעת הרמב"ם, היא שאם אכן הרמב"ם היה סבור שמצוות ההקרבה מוטלת על הכהנים (=ישלחוי דرحمנא), אז פתוחות בפניו שתי אפשרויות: או לסביר כבה"ג שככל פרט יימנה לחוד, שכן ההקרבה אינה מכלול מנוקדות מבטטם של הכהנים, או לסביר כרמב"ין שעבודת הכהנים יכולה להיות אחת. ברם, הרמב"ם אינו בוחר באף אחת מן האפשרויות הללו. הוא מונה כל פרוצדורה, של כל סוג קרבן (עליה, חטא, אשם, שלמים ומנחה), כמצוות עצמאית. אם כן, כאמור, חזרת הקושיה על הרמב"ם, מדוע הוא מונה פרוצדורות של הקרבה שאינה אלא פירות חובתו של מביא הקרבן?

**2.** נקודה נוספת שטעונה הבהרה היא התייחסות למצוות כוללות, כלומר פרטים מסוימים שמאפיינים כמה מצוות. הזכרנו לעיל שהרמב"ם מסיג את העיקרון שモופיע בשורש הזה, והוא מונה מצוות כמו אזהרה שלא להקריב בעל מום, או מחוסר זמן, או מצווה למלוח את הקרבן, כמצוות עצמאיות. לכאורה גם אליהם פרטים למצוות ההקרבה, או פירות של הרاوي להקרבה, שלא ברור מדוע הם נמנעים למצוות מיוחדות. הרמב"ם עצמו מבאר זאת בכך שאליהם פרטיהם שישיכים בכמה קרבנות (ואולי בכללם, ראה אצל ריפ"פ), ולא רק בסוג אחד מסוים, ולכן הן חשובות למצוות בעלות מעמד עצמאי.

לכאורה ניתן היה לבאר שמצוות אלו, מבחינה מהותית, אין פרטים בתוך

## שיטתיות ומחות בספר המצוות

פרוצדורות ההקרבה השונות, אלא איסורים עצמאיים שמצוויים מחוץ לפרוצדורות הללו.<sup>12</sup> אלא שם כן, לא מובן הクリיטריון שmbיא הרמב"ם, שתולה זאת בכך שהציווים הללו כוללים כמה מיני קרבנות. ציווי שאיןו שייך להלך ההקרבה, גם אם הוא רלוונטי רק לקרבן מסווג אחד, צריך להימנות. אם, לדוגמה, האיסור להקריב מחוסר זמן היה רק בעולה, האס הוא לא היה איסור עצמאי? אם כן, מדוע הクリיטריון של הרמב"ם הוא הופעת הפרטיהם הללו בכמה סוגים מצוות? שכן נראה שהרמב"ם מתקווון לקבוע עיקרונו אחר: פרטיים במהלך ההקרבה שימושתפים לכמה סוגים קרבנות, אינם חלקו ההקרבה ועלינו לתת להם מעמד עצמאי.

מסיבה זו ריפ"פ (בדבrio לשורש זה) מנסה על הרמב"ם שלא מנה את מתן העור לכהנים כמצויה עצמאית, על אף שהיא משותפת לכל מיני קדשי הקודשים. כלומר, ריפ"פ אינו מבחין בין הדוגמאות של הרמב"ם למצאות כוללות ובין מתן העור, שהוא חלק מתהליך ההקרבה (כמו שמתנו התромה הוא חלק מן ההפרשה לפי הרמב"ם), וזאת מכיוון שהוא מבין שהרמב"ם קובע מעמד עצמאי לפרט מפרט ההקרבה שימושתף לכמה סוגים קרבנות. כך הוא גם מנסה על ההקטנות והסמייה, ויש להקשות גם על הזיריקה והשחיטה של כל הקרבנות. כל אלו הם פרטי שימושתפים את כל סוגים קרבנותו, והוא על הרמב"ם למןוטם באופן עצמאי.

נראה שריפ"פ אכן הבין בדעת הרמב"ם שהクリיטריון הוא הופעת הפרט בכמה סוגים קרבן ולא היוטו מצואה עצמאית מבחינת מהותו. אך אם העיקרונו הוא ההופעה של הפרט (=החלק) הנדון בכמה פרוצדורות הלכתיות, לא ברור מדוע קרייטריון זה רלוונטי למניה.

12 הדין למלאות את הקרבנות הוא יוצאה דופן מבחינה זו, שכן הוא נראה כפרט מפרט ההליך ההקרבה. אמנם גם לגבי היה מקום לפרש כך, שכן המעוין בלשון הרמב"ם במצב שבירה שנתקט לשון "מצויה להקריב מלך עם כל קרבן", ככלומר שהמצויה אינה למלאות את הקרבנות אלא להקריב את המלך יחד עמם. ניסוח זה מורה על מצואה עצמאית של מולואה את ההקרבה, ולא חלק מצואות ההקרבה. אם כן, היא יכולה להתפרש ככל שאר הפרטיהם המנוויים ברמב"ם בנפרד. להלן נראה ש מבחינת הנדונים דהכא אין צורך להבחנה זו, על אף שככל זו יכולה להיות הבנה כוננה בדיון מילחת הקרבנות.

## פרק ד. שיטתיות לעומת מהותיות

### מבוא

בפרק זה ניכנס להבנה בין שיקולים מהותיים לשיקולים שיטתיים במנין המצוות ובכללן. אנו נראה שההתמונה שתיארנו עד כה מצביעה על מגמה שיטטית ולא מהותית, אך סקירה מקיפה יותר של שיקולי הרמב"ם מראה שהמצב מורכב הרבה יותר.

### בין שיקולים שיטתיים לשיקולים מהותיים

במהלך עיסוקנו בשאלת שיקולי המניין לאורץ הספר, הנחנו כמובן מאליו שהשיקולים של מנית המצוות הם שיקולים של מהות. אמנם הבנוו בין שיקולים הלכתיים ושיקולים סיוגיים ואחרים, אבל הנחנו (במובלע) שכולם משתמשים על שיקולי מהות. במאמרנו לשורש התשייע עמדנו על כך שמצוות זוקפת ציווי עצמאי אבל גם תוכן עצמאי. כאשר אנחנו מסוגים מצווה כלשהי כחלק מצוות אחרת, הסיבה לכך היא מהותית, שבחינה הלכתית הקיום שלה אינו בעל ערך עצמאי (ראה על כך במאמרנו לשורש יא). בשורש זה אנו פוגשים שיקולים מטיפוס אחר. השאלה האם חלק או שלב מסוימים מופיע בכמה מצוות או רק במצוות אחת, היא שאלה של מילון טכני.

כדי לחזד זאת, נדגים זאת דרך הבדיקה לה הינו מצפים בין ספר חוקים לבין ספר מצוות. כאשר אנחנו רוצחים לבנות ספר חוקים, השיקולים שלנו הם יעלות וארגון שיטתי. אם יש לנו שמוופיע בכמה הקשיים, יעל ושיטתי יותר להציג במקום אחד סעיף מבואר שמנדר אותו לצורך כל ההקשרים בהם הוא מופיע. לדוגמה, המונח "בגיר" יוגדר במקום אחד (מגיל מסוימים, או בר דעת לפי קרייטריונים מסוימים), וזה יהווה הגדרה מחייבת לכל מקום בו מופיע המושג הזה בספר החוקים (בדורך כלל זה יופיע בפרק המבויא לחוק). הסעיף שבobar מונח כלשהו, בהחלט ראוי להיקרא 'חוק', שכן זהו סעיף בספר החוקים. אך האם יש כאן 'מצוות' ברור שלא. הסעיף הזה אינו מצווה דבר. אם כן, השיקולים המשמשים במבנה ספר חוקים הם גם שיטתיים (=שיקולים של הצגה שיטטית ויעילה של

תוכנו) ולא רק מהותיים.

לעומת זאת, במסגרת ספר מצוות לא הינו מכנים סעיף מבאר כסעיף עצמאי בפרט. סעיף כזה אמר לחייב משחו שאינו חלק מספר המצוות עצמו. ספר מצוות, להבדיל מספר חוקים, אמר לחייב רק מצוות, ככלומר רק ציווים. ביאור מונחים יכול להופיע כנספח או כקדמה אך לא כמצוות. אם כן, השיקולים בبنין ספר מצוות צריכים להיות שיקולים מהותיים (=מהו מוגדר כקיים מצוה, ומה חלק מצואה אחרת), ואין בו מקום לשיקולים שיטתיים.

אם נשוב לשאלת מנית פרוצדורות ההקרבה, נוכל לראות ש מבחינה שיטטית יש היגיון רב למנות אותם בפרט. אין טעם להגיד כל פעם מחדש בכל עבירה שחביבים עליה חטא את כל פרוצדורות החטא. עדיף מבחינת הייעילות והשיטטיות להגיד את הפרוצדורה הזו בפרט כללי, כגון סעיף מבאר של המונח 'הבאת חטא', ולהפנות אליו בכל פעם שאנו מחיבים מישחו להביא חטא (כמו חילול שבת, או עבודה זרה, בשוגג, וכדו'). מאידך, זו ודאי לא מצואת עצמאית: אם יש כאן חובת המתכפר, היא נכללת בעבירות הספציפיות שמחייבות חטא, ואם היא חובת הכהנים היה عليناelman את כל עבודות הקרבות כחובה אחת שמלתת על הכהנים. כפי שראינו, זה בדיקת טענת הרמב"ן נגד הרמב"ים.

### שיטת הרמב"ס

לכוארה גם הרמב"ס עצמו מסכים לגישה זו, שהרי הוא כותב בתחילת דבריו בשורש זה:

ידעו שאנחנו פעמים נצטוינו על מעשה אחד מן המעשין ואחר כן יתחיל הכתוב לבאר איזות המעשה ההוא ויבאר השם שזכר ויאמר על מה הוא כולל. אם כן, אין ראוי שיימנה כל ציווי שבאותו הביאור מצוה בפני עצמה.

הרמב"ס מציג שני סוגים פירוטו שמופיעים בתורה: ביאור הפעולה ("אייזות המעשה"), וביאור המושג המשמש להגדרת המצוות ("השם שזכר"). במשמעותו ניתן לומר שישנם כאן 'סעיפים מבארים' של ההלכה, שגדירים פעולות או חוקים. אם כן, באופן בסיסי הרמב"ס טוען/man שמנות סעיפים מבארים, שכן

הם נכללים במצבות שאוthon הם מבארים. זהו שיקול מהותי ולא שיטתי. ובכל זאת, כפי שראינו, הוא כן מונה סוגים מסוימים של סעיפים מבארים במצבות. לדוגמה, הרמב"ם קובע בקבוצת מצבות אחת מי חייב להביא קרבן, ומאייה סוג (עשה סח-עט, פג ו עוד). אלו כמובן מצבות רגילות שמורות לנו על פעולה שmailtoת עליינו. אבל מעבר לכך קובע הרמב"ם את הגדרתן של פעולות ההקרבה ואופי הקרבות הנדוניים (עשה סג-סז), למקרה שאלו 'סעיפים מבארים' של החוקים הללו, ככלומר סעיפים שסבירים כיצד מקיימים את המזווה להביא קרבן. מה שהרמב"ם קובע כאן שאין לנותו הוא חלקים מסוימתה פרוצדורות שבבוארת בסעיף המבאר (כמו חלקி הקרבת העולה וכדו), אבל הפרוצדורות הללו עצמן למקרה שהן 'סעיפים מבארים', כן נמנות במצבות נפרדות. הרמב"ם מביא מצבות שמוארות את פרוצדורות החטאota, העולה, או האשם, ואני מתיחס לכך כסעיף מבאר של מונחים שמופיעים במצבות הקובעות את החובה להביא אשם או חטא. לכואורה נראה שעל אף שהרמב"ם כותב כאן ספר מצוות ולא ספר חוקים, הוא בונה אותו גם מתוך שיקולים שיטתיים ולא רק משיקולי מהות. המונח 'מלאכה', הוא שמש בשwon הרמב"ם לתיאור סעיפי חוק מבארים. הימלאכה, שהיא פירות חובתו של מביא הקרבן, אמורה להופיע בסעיף בספר החוקים ההלכתי, ولكن לשיטתו היא גם נמנית במצבה.

מה שהרמב"ם שולב בדבריו בשורש זה אינו מנית סעיפים מבארים, כפי שהבינו אותו מפרשיו, אלא מנית סעיפים מבארים פשוטים (=שלבי ההקרבה). בסעיף הבא נראה שם יש מונח פשוט, גם אם הוא מופיע בכמה מקומות, הרמב"ם סובר שאין מקום להתייחס אליו בסעיף נפרד בספר המזווה/החוקים.

המסקנה היא שהרמב"ם אכן שוקל שיקולים שיטתיים בקביעת המבנה של ספר המזווה, כפי שגם הבין הרמב"ן (ואף תקף אותו על כך). נציגCi צורת הסתכלות צו פותרת את שתי הבעיות שעלו לעלה. הרמב"ם מונה את פרוצדורות ההקרבה, על אף שהוא רק פירות של חובת המביא, מכיוון שהוא סעיף מבאר שמייחס לחוקים המצויים אישים שונים להביא קרבנות שונים. לשיטתו, סעיף מבאר נמנה גם הוא במצבה. הוא הדין לגבי השאלה השאלתיה לעלה. הפרטים הכלולים, אלו שרלוונטיים לכמה מצוות או פרוצדורות (כמו מליחת

## **שיטתיות ומחות בספר המצוות**

הקרבן, והאיסור להביא בעל מום), אמורים להופיע בספר חוקים מסודר כסעיפים עצמאיים, שהרי אין היגיון לפרטם כל פעם מחדש במסגרת כל מצוה שנדרונה. בשל כך, פרטיהם אלו, על אף היוותם פרטיהם בפרוצדורות ההקרבה, ייחשבו אצל הרמב"ם כמצאות עצמאיות, ויימנו בנפרד.

## **ישוב קושיות ר"י פרלא**

לאור דברינו כאן בטלות קושיותיו של ר' פ"פ. הרמב"ם אינו מונח את ההקטרות ואת התנופה ומתן העור לכהנים כמצאות עצמאיות, על אף שלאו פרטיהם כוללים, ככלומר פרטיהם שמופיעים בכמה מצאות. הסיבה לכך היא שגם הרמב"ם מונח סעיפים מבארים של החוק, ככלומר רק מה שיפורע סעיף נפרד בספר החוקים ההלכתי, סעיף זה חייב להיות סעיף מורכב, ולא סעיף פשוט שהוא איין הצדקה למנות.

סעיף מבאר נמנה באופן עצמאי רק כאשר ישנו מושג שדורש פירוט כלשהו. במקרה הזה השיקול השיטתי מעלה כי אין טעם לפרט אותו בכל מקום שבו מופיע המושג. כאן אנו פותחים סעיף מבאר נפרד, שתפקידו לפרט במקום אחד את משמעותו, עברו כל ההופעות של המושג בספר המצוות. כאשר המושג איין דורש פירוט, אין

צורך לפתח עבورو סעיף מבאר נפרד, גם אם הוא מופיע בכמה סעיפים ציווי. לדוגמה, אם במסגרת כמה מצאות מופיעה חובת התנופה, אין כל טעם לפתח עבורה סעיף מבאר, שכן זהה פעללה פשוטה אחת. בכל מקום נציג שיש להנify את הקרבן ודיננו בכך. לעומת זאת, כאשר בכמה ציוויים מופיעה החובה להביא 'קרבן עולה', זהו מושג מורכב שהוא יש לפרט במסגרת סעיף מבאר נפרד. לכן פרוצדורות העולה מקבלת מעמד של מצוה עצמאית, ואילו התנופה - לא.

כאן המקום לדיבוק בלשונו של הרמב"ם המצוות למעלה, שם הוא קבוע את העיקרונות ששורש זה:

אם כן, אין ראוי שיימנה כל ציווי שבא באותו הביאור מצוה בפני עצמה. הרמב"ם לא קובע שאין למנות פירות של מצוה ('אותו הביאור') כמצוה עצמאית, אלא שאין למנות כל ציווי שבא במסגרתו של אותו ביאור כמצוה עצמאית. הרמב"ם אינו שולל את מניאת הסעיף המבואר שמספרת את הקרבת העולה כמצוה

עצמאית אחת, שהרי ישנים במערכת המצוות גם סעיפים מבארים. בשורש זה כוונתו לשולח אך ורק את מנית חליקה של הפרוצדורה הזו ככמה מצוות עצמאיות נפרדות. חלק פשוט איינו זוקק סעיף נפרד בספר המצוות/החוקים. סעיף מבאר עצמאי הוא סעיף שמתורתו לפרט פרוצדורה מורכבת, כמו הקרבת העולה, או החטא.<sup>13</sup>

### הערה אודות היחס לשורש יא

למעלה העלינו את הביעיות של שורש זה לעומת שורש יא, ואף הצענו הסבר לכך (האם היצירוף של החלקים נעשה במישר הנורטיבי, או במישר העובדת-מציאותי). לאור דברינו כאן נוכל אולי להבין באופן נוסף מדויק הרמב"ם קבע שורש עצמאי לחלקי 'מלאכה', ובמה הוא שונה מחלקי 'מצויה'.

כפי שראינו, גם סעיפים שמהווים פירוט של חובה מנוהה, ולא מהווים חובה עצמאית מבחינה מהותית, נמנים אצל הרמב"ם כמצויה. נראה שסעיפים הלכתיים מסווג זה הם הקוריים 'מלאכה', וביהם עוסק שורש זה. שורש יא, לעומת זאת, עוסק בחלקי מצואה, ולא בחלקי 'מלאכה'. כלומר הוא עוסק בחלקים שונים של מצואה, שככל אחד מהם הוא בעל תוכן של ציוויי (לדוגמם, ליטול ללב, הדס, ערבה, או אתרוג). השורש ההוא עוסק בסעיפים של חוק בעל תוכן של ציווי, שככל אחד מהם לחוד לא צריך לתפוס מקום בספר החוקים, שכן הוא מופיע רק בהקשר המשותף לכלם. שורש זה דן בחלקי ה'מלאכות', הכולם בחלקים של הסעיפים

13 אמנים הדוגמאות שהרמב"ם מביא לאותם סעיפים כוללים אין בהכרח סעיפים מורכבים. איסור להקריב בעל מום, הוא בהחלה מורכב ודורש סעיף מבאר עצמאי. סעיף זה יבהיר מהם המומאים הרלוונטיים לעניין, ומה עושים כשמדובר מום כזה בכל סוג קרבן. מאייד, החשוב למלות, או איסור להקריב מחוסר זמן, איןנו נראים בסעיפים מורכבים. האם לא ניתן להזכיר את האיסור להביא מחוסר זמן בתוך כל מצוות הקרבבה?

כאן אולי יכול להיכנס השיקול של היוטן של מצוות אלו מצוות בעלות תוכן מהותי עצמאי. איסור להקריב מחוסר זמן איינו חלק מפרוצדורת הקרבבה, ולכן אין טעם לכתוב אותו בתוך כל פרוצדורה כזאת בנפרד. על אף היוטו פשוט, ברור ש מבחינה שיטית (ואולי גם מהותית) הוא צריך להופיע בסעיף נפרד (שיכול להיות מבאר, או מצואה, וצ"ע בזה). כך גם לנבי הציווי למלות את הקרבנות כפי שנתבאר בהערה קודמת.

תנופה, או הקטרה, לעומת זאת, הן פעולות שמהוות חלק מפרוצדורת הקרבבה, ולכן עליהן להופיע במהלך תיאור הקרבבה. לאחר שבמהלך הפרוצדורה הופיע הציווי להניף, שוב אין כל טעם לפתח עבورو סעיף מבאר נפרד, ולכן רק י"מ קושיות ריפ"פ.

## **שיטתיות ומחות בספר המצוות**

המבראים במערכת המצוות. עיקרו הוא לקבוע שעל אף שאנו מונים סעיפים מבארים בנפרד, סעיפים מבארים פשוטים אינם נמנים כמצוות עצמאית (להבדיל ממצוות פשוטות, שגם אם הן אינן דורשות פירוט כלשהו - יש למנות אותן בנפרד). זה שיקול מהותי.

### **הkowski המהותי: הדוגמה מבנה אקסiomטי**

המסקנה היא שהרמב"ם רואה את ספר המצוות בספר חוקים, ולכן הוא בונה אותו גם מתוך שיקולים שיטתיים ולא רק מהותיים. זה מסביר את מכלול גישתו של הרמב"ם בשורש זה. אך לאחר הצעת התמונה בכללותה, ההנחה הבסיסית עדין טעונה ביאור.

אמנם מבנה שיטתי הוא הגיוני ויעיל, אך לא נראה שהוא מתאים למבנה של ספר מצוות. כאן השיקולים אמורים להיות מהותיים בלבד, וסעיפים מבארים אמורים היו להופיע כנספחים, או הקדומות, ולא כמצוות מן המניין. כאמור, נראה שזה מה שטיריד את הרמב"ן בענותיו בנגדו.

כמשל לעניין ניתן להתבונן על מבנה של תורה מתמטית כלשהי (כמו תורה המספרים, או גיאומטריה). במבנה אקסiomטי אנו מוצאים אקסiomות (=עקרונות יסוד), מושגי יסוד, הגדרות של מושגי יסוד, תיאורות (=משפטים שנגזרים מן האקסiomות), כללי גזירה של תיאורות מתיiorמות קודמות, וככללי בנייה (=דקדוק) של הטענות בשפה. לדוגמה, בגיאומטריה האוקlidית יש חמש אקסiomות, אך האקסiomות הללו משתמשות במונחים (נקודה, קו, מקבילים וכו'). את המונחים הללו יש להגדיר, ולשם כך אנו מספקים לתורה האקסiomטית הזו מערכת הגדרות, שתפקידה הוא להגדיר מונחי יסוד באופן שלא נדרש לחזור עליהם מחדש כל פעם שאנו משתמשים באחד מהם.

אין מקום לצרף את הגדרות בסוג נוסף של אקסiomות. מעמדן הלוגי שונה, ומעמדן בתוך המערכת האקסiomטית שונה. הגדרות עניין לתרגם מושגים בשפה האקסiomטית למטא-השפה המקובלת עליינו, ולכן הן מהוות גשר בין הספרה האקסiomטית לבין הספרה של שפת היומיום. זה בהחלט לא תפקידן של האקסiomות.

בשפה זו, ניתן לומר שמה שעשו הרמב"ם הוא להתייחס להגדרות מושגים כאקסיות. במנין המצוות נכללות רק אקסיות הלוויות. התיאורמות שנגזרות מן האקסיות אין נכללות במנין עקב שורשי הקטגוריה החמישית (המיון והסיווג), שכן הם מסתעפות ומשתיכות למצאות מנויות (=האקסיות). הרמב"ם, כאשר הוא כולל סעיפים מבארים במנין, מתיחס בעצם להגדרות כאקסיות.

## פרק ה. מהותיות ושיטתיות במנין המצוות\*

### מבוא: מוגמת הרמב"ס במנין המצוות

ראינו שהרמב"ס, בניגוד לרמב"ז, מונה סעיפים מבארים במצוות עצמאיות. בסיס הדברים מונחת הגישה שבונה את ספר המצוות גם מתוך שיקולים שיטתיים ולא רק מהותיים.

מסתבר שיש להבדלי הגישות הללו קשור לתפיסת מטרתו של ספר המצוות, ומניין המצוות בכלל. בהקדמת הספר עמדנו על כך שהרמב"ס (בניגוד לחינוך למשל) סיידר את מערכת המצוות כמבנה-על תיאורטי שעומד ביסוד ספרו משנה תורה. כפי שהוא עצמו כותב בהקדמת הספר המצוות, זהו השlid של החיבור הגדול, שמטרתו לוודא שהספר ההלכתי יהיה מלא ולא ישמיט מאומה. הספר ההלכתי אותו מתכוון הרמב"ס בעת שהוא מונה את המצוות, אמור לפרט את הסעיפים שמצוים במערכת המצוות. המצוות הן ראשית הפרקים של יי"ד ספרי המשנה של החיבור הגדול ושל חלקייהם הרבבים, שככל אחד מהם מפרט את פרטי ההלכה שנכללות בכמה מתרי"ג המצוות.<sup>14</sup>

מתוך מוגמה זו, אך סביר הוא שהרמב"ס יערוך את המבנה התיאורטי כך שייתאים טכנית להוות תשתיית לעירכת הספר ההלכתי, כולל לערכינו של 'ספר החוקים'. בניגוד למוני מצוות אחרים, שחלקים ראו במנינת המצוות מצוה בפני עצמה (= "וזכרתם את כל מצוותי"), הרמב"ס אינו רואה במנין המצוות עניין מהותי. יש לו מטרה טכנית, והוא לבנות שלד שיטתי שייעמוד בסיס הבניין ההלכתי אותו הוא מהתעדד בכתב. הוא שואל את עצמו, כיצד יש לערכך את החיבור ההלכתי המקיים? האם עליו להקדיש קובץ הלכות עצמאי לפירוט פרוצדורות ההקרבה של האשם, או של החטא, או שמא עליו לכלול זאת בקבצים שמתארים את העבירות שעליהם חובה להביא אשם (הלי' שגגות, נזיר ומכורע,

\* ראה עוד דיוון בנושא זה במאמר הקדמה.

14 משה הלברטן, ספר המצוות לרמב"ס: הארקטיקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה, תרביץ נט, תשג, עמ' 457 (הזכיר גם במאמרנו לשורש השני), עומד על משמעו ותפקידן של המצוות כתගוריה מאורגנת במשמעות ההלכתית של הרמב"ס. אמן הוא לא עמד על ההשלכות לגבי מניין המצוות שנדונו כאן ויידונו עוד בהמשך.

שפחה חרופה, גזילות וכדומה) או חטא (הלי' שבת, הלי' עי' וכדומה)? די ברור שבנית ספר הלכתី, מקבילה לבניית ספר חוקים. יש היגיון שיטתי רב להקדיש חלק בספר לעצם פרוצדורות הקרבנות השונות, במקומות מסוימים לסתוף אותה לאחת ההלכות הרלוונטיות או לכולן.<sup>15</sup> אם כן, ספר המצוות אותו בונה הרמב"ם בכלל, גם הוא יחולק באופן דומה. השלד אמרו לכלול כמה ענפים שמתייחסים לפרוצדורות הקרבנות, גם אם אלו רק סעיפים מבארים, ואין בהם שום דבר שמצווה אותן ממש.

לפי הרמב"ין, לעומת זאת, מנין המצוות נועד לבטא משחו עמוק יותר. המערכת הזו היא השלד הרעיוני, ולא השלד הטכני, לבניה ההלכתית הכוללת. אלו היסודות עליהם מצויה אותן ההלכה. זהה התפיסה המקובלת של ספר מצוות ותפקידו. לכן הוא תוקף את הרמב"ם על מנתיו את פרוצדורות ההקרבה כמצוות עצמאיות. הרמב"ין מבין אותן כפירוט, סעיף מבאר, אלא שסעיפים כאלה אינם ראויים להיכנס למנין המצוות במעמד של מצוה.

אם כן, יסוד המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ין נעוץ במשמעות השונה שהיתה לשניהם בעת שבנו את מנין המצוות. ומכאן עולה גם ההבנה מדוע הרמב"ם פועל משיקולים שיטתיים, בעוד שהרמב"ין רואה נגד עיניו רק שיקולים מהותיים.<sup>16</sup>

### הקשר לגישת הגרא"א

**ראיינו ששיוקליו של הרמב"ם** בבנייה מערכת המצוות הם שיטתיים ולא רק

15 יש לציין שהרמב"ם הקדים פרקים והלכות בכמה מקומות מספרו למה שהיוו מכנים 'مبואות' או 'מושגי יסוד'. למשל: הלכות אישות פ"ב מוקדש כולו להבנת עשרים מושגים, רובם פיזיולוגיים-הלכתיים, ובהלכה החותמת את הפרק הוא כותב: "שים כל השמות האלה לעומתך תמיד ואל ילוזו מעניין כל ענייניהם, כדי שלא נהיה צריכה לבאר עניין כל שם מכל מקום שנזכיר אותו". במקרה זה הרמב"ם קבע מצוה נפרדת להבנת המושגים הללו, כך שהשיקול השיטתי לא חדיר למשור המתוחתי והרמב"ם השאיר זאת כ'ינטפה' מטעמי נוחות, למורות שיש בכך כעין פגיעה במבנה הארכיטקטוני המושלם. ההבדל בין המקהלה זו למקהלה של טומאה למשל, שיובואר להלן, שהמושגים הללו לא נכתבו במפורש בתורה ולאן אי אפשר להגיד מהם מצואה. באופן נוסף, הוא עוסק לעיתים במצבים והלכותה במקום אחד, למורות שהיא נוגעת למקומות נוספים. למשל: הלכות הל הנוגעות לכל המועדים, מופיעות בהלכות חנוכה משיקול טכני. גם כאן יש ויוצר מסויים על שלמות המבנה המוגדר.

16 נעיר כי רבי שמלאי, שהוא המקור לתרי"ג המצוות ומניין, ודאי לא התכוון לראותה בהן שלד בספר הלכתី. מבון זה הרמב"ם לא עוקב אחרי המקור התלמודי. אנו ניגע בנקודת מבוקדזה זו לkrarat סוף המאמר.

## שיטתיות ומחות בספר המצוות

מהותיים. עמדנו על כך שהדבר נובע מהמגמה העקרונית שלו במנין המצוות. נראה כי תפיסה זו היא אשר עומדת בסיסו שיטתו הידועה של הגרא"א, אשר העיר והAIR כל חלק מחלקי התורה: תנ"ך, משנה, Tosafot, מדרשים, בבלי וירושלמי, הלכה, סוד, דרוש, רמז וכו', ואילו ביחס למנין המצוות אין לנו כל התייחסות בדבריו. במאמר ההקדמה הסברנו שהסיבה לכך היא שמנין זה לא משקף רובם מהותי אלא רק שיקולים שיטתיים. לשאלת האם מצוה כלשהי מנניה או לא, אין כל השלכה הלכתית או אחרת, ולכן הגרא"א רואה בעיסוק זה ממשו מיותר.<sup>17</sup> לאור דברינו כאן אנו מגלים שגם הרמב"ם לא ראה במנין המצוות עניין מהותי וחשיבות מצד עצמו. הוא עשה זאת רק כאמצעי עזר מתודולוגי לבניית חיבורו. במובן זה הרמב"ם הוא חבר נדיר לגישת הגרא"א, שלאורה עומדת בוגוד לכל הראשונים שכן עסקו בנושא זה.<sup>18</sup> נבחן בעת עוד כמה ביוטויים ספציפיים לשיטתיות שביסוד תפיסת הרמב"ם את ספר המצוות.

## הפרת נדרים

הרמב"ם במצוות עשה צה קובע עיקרון שנוגע לעניינו:<sup>19</sup>

מצוה צה : והיא שצינו לדון בהפרת נדרים. כלומר התורה שהורנו לדון בדיינו ההם. ואין העניין שנתחייב להפר על כל פנים. וזה העניין בעצמו הבין ממני כל זמן שתשמעני מונה דין אחד מן הדיינין, כי אין ציווי בפועלה מן הפעולות בהכרח. ואמנם המצוה היא היותנו מצוים שנдин דין זה בדבר זה.

הפרת נדרים (שמפר הבעל או האב)<sup>20</sup> היא מצווה שאינה אלא סעיף מבאר, שכן

17 הנפ"מ היא בעיקר ביחס למכלול המצוות, שמכיוון שאנו יודעים את מניין הכלל תהינה לו השלכות לגבי סילוק והכנסה של מצוות מן המניין, ובדרך זו ייווצרו הנפ"מ (ראה דברי הריפ"פ שהובאו במאמר ההקדמה).

18 יש לזכור את התלבטותו של הרמב"ן בתחילת השגותיו לשורש הראשוני, האם בכלל יש ממשמעות למנין הכללי של המצוות, והאם יש להתייחס באופן מחיב למספר תרי"ג. מבחינתו אין למנין המצוות מטרת מתודולוגית, וספק אם יש לכך מטרה כלשהי.

19 ראה דין מקביל במאמרנו לשורש השmini.

20 התרת נדרים (על ידי חכם), אינה נמנית כלל, מפני שאין לנו פסוק מפורש שמצווה לגביה (כמשמעות חגיגה י"א: "היתר נדרים פורחין באור ואין להם על מה שיסמכו").

היא מסייגת את הלכות נדרים. היא מגדרה מצב של נדר כמורפ או כקיים, אך אין כאן שום הוראה נורמטיבית שמצויה או אוסרת להפר נדרים. הלכות נדרים מופיעות במצוות משלחן: החובה לקיים את הנדר (עשה כך) והאיסור לעבור עליו (לאו קנה, קנו). במצבה זו (זה) יש רק הגדרה טכנית מה קרווי נדרי (נדר שהופר איינו נדר, ולכן לא יחולו עליו האיסורים והמצוות הנ"ל).

הרמב"ם קובע עיקרונו כלל, לפיו לא כל מצוה מכילה בהכרח הוראות נורמטיביות. יש מצוות שעניין להגדיר ולבאר ולא למצוות. המונח 'מצוה' בהקשר זה הוא בשיתוף השם בלבד. התרגומים המדויק יותר יהיה 'חוק' (כחול מספר חוקים ולא חלק מספר מצוות).

לאור מה שכתבנו לעיל, נוכל כתעת לומר שהרמב"ם רואה את הצורך לפרט בנפרד את הגדרות הנדר עצמו, ולכן בספר המצוות שלו, שהוא שלד של משנה תורה, הוא מקדיש סעיפים נפרדים להגדרת הנדר, עוד לפני הציוי. لكن בספר המצוות לרמב"ם יש מצווה מיוחדת שעוסקת בהגדרת הנדר כשלעצמו, מעבר למצוות שעוסקות באיסור לעבור עליו או בחובה לשומר עליו.

### הטומאות

במצוות צו (שבמקרה או שלא במקרה מופיעה מיד אחר כך<sup>21</sup>), שעניינה הוא טומאת נבלה, כותב הרמב"ם:

ואני אזכיר עתה הקדמה ראוי שתזכור אותה בכל מה שנזכר ממני הטומאות. והיא כי זה שנמנה כל מין ומין מן הטומאות מצוות עשה, אין עניינו שנהייה חיבור להיטמא בטומאה ההיא, ולא גם כן שנהייה אנחנו מוזהרים מהיטמא בה, והתהייה מצוות לא תעשה. ואמנם היהות התורה אומרת כי מי שיגע בזיה המין נתמא, או זה הדבר יטמא על תואר כך וכך למי שנגע בו, היא מצוות עשה. כלומר שזה הדבר שנצטווינו בו הוא מצוות עשה, והוא אמרנו שמי שנגע בכך על תואר כך נתماء, מי שהיה על עניין כך לא יטמא. וההטמא בעצמו רשوت, אם רצה יטמא ואם רצה לא יטמא...

<sup>21</sup> הסדר אותו בחר הרמב"ם למןין המצוות איינו ברור כלל, ונראה כאסוציאטיבי, כאשר הוא 'זכור' במצוות אחת מתוך אחרת וכך עובר ומונה ללא קשר תוכני מחייב במקרים רבים.

## **שיטתיות ומחות בספר המצוות**

והמצוות הוא מה שנאמר לנו בדיון זה, שמי שנגע בהזה נטמא ויהיה טמא ויתחייב לו מה שהתחייבו הטמאים לצאת חוץ למחנה שכינה, ושלא יאכל קדש ושלא יגע בו, וזולת זה. וזה הוא הציווי, כמו אמר היותו טמא בהזה המין כאשר נגע בו או כשהיה אצל עניין כך. וזכור זה העניין בכל מין מיני הטומאה.

הרמב"ם מדבר על כל המצוות שעוסקות בסוגי הטומאה השונים. גם כאן הוא מדגיש כי אין במצוות הללו כל הוראה נורמטיבית. אלו איןן אלא הגדרות של מוצבי הטומאה. כל ההשלכות של מיני הטומאות השונים זוכות למצאות משלחן, איסור כניסה למקדש בטומאה (לאו עז-עה), איסור אכילה בתרומה בטומאה (לאו קל) איסור אכילת קודש בטומאה (לאו קכת-קל), עבודה בטומאה (לאו עה-עה) וכדו'. ובכל זאת, הרמב"ם מוצא לנכון להקדיש כמה מצאות לעצם הגדרת מוצבי הטומאה השונים.

העולה מדבריו הרמב"ם כאן שמצוות הטומאה נכללות במנין אף שאין להן תוכן של ציווי, ועיקרן הוא גילוי על מציאותו, או סטטוס הלכתית.

## **שיטת הרמב"ן במצוות הטומאה**

הרמב"ן במצוות זו מושג על הרמב"ם (כאמור למלعلا, הרמב"ן אינו מונה כלל את סוגי הטומאה כמצוות, אפילו לא מצווה אחת, כשיטותו גם בעונשים ובקרבנות):  
ואני עם כל אריכות דברי הרב, וההקדמה שהקדים לכל מיני הטומאות,  
לא ראייתי להביא דין הטומאות בחשבון המצוות לפי שהן רשות גמורה  
מכל צד, אין בהם עניין מצווה שתימנה.

וכן ייראה במצוות שהקדים לאלו, והיא הפרת הנדרים, שלא תימנה  
לפי שהיא שלילות שנצטוינו לעשות ככל היוצא מפינו...  
כלומר, הוא חולק על הרמב"ם בדיקון בנקודה זו.

כפי שהערנו למלعلا, נראה שישוד המחלוקת הוא בשאלת מהי מגמות מנין המצוות.  
לפי הרמב"ם מנית המצוות אינה אלא יצירת שלד בספר ההלכתى המקיף אותו  
הוא עומד כתוב, ולכן הוא בונה את מנין המצוות משיקולים שיטתיים ולא רק משיקולים מהותיים. לעומת זאת, הרמב"ן רואה במנין המצוות מבנה בעל

משמעות הילכית מהותית, אם בכלל, וכך הוא בונה אותו משיקולים מהותיים ודווח שיקולים שיטתיים. אלו מקומות יקרים אولي בספר הלכתי (=ספר חוקים), אך לא במנין המצוות.

### הטומאה כמצוות

מכמה מקורות עולה שיש עניין לא להיטמא. לדוגמה, הרמב"ן בתחילת פרשת קדושים כותב:

לפייך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וצוה בדבר כלל שנחיה פרושים מן המותירות. ימעט במשgel, עניין שאמרו (ברוכות כב ע"א) שלא יהיו תלמידי חכמים מצוין אצל נשותיהם כתרנגולין, ולא ישמש אלא כפי הצורך בקיום המצווה ממנה. ויקdash עצמו מן היין במיומו, כמו שקרה הכתוב (במדבר ו, ח) הנזיר קדוש, ויזכר הרעות הנזכרות ממנה בתורה ונבהלו. וכן יפריש עצמו מן הטומאה, ע"פ שלא הזהרנו ממנה בתורה, עניין שהזיכרו (חגיגה יח ע"ב) בגדי עם הארץ מدرس לפרשימים, כמו שנקרא הנזיר קדוש (במדבר ו, ח) בשמרו מטומאת המת גם כן.

הרמב"ן מסביר שהמצווה להיות קדושים מורה לנו, בין היתר, שלא להיטמא. זאת על אף שאין אייסור הילכתי פורמלי בכך (אלא בטומאות מות בלבד כהנים. ראה על מצוה זו במאמרנו לשורש הריבעי).

הדברים מופיעים גם במקרה מקומות בפירוש רש"י על החומש,<sup>22</sup> ולמעשה הם מוכחים כבר מchez"ל, שכן אם טומאה הייתה עניין ניטרלי כלפי מי שאינו מצוינה בה, לא היה עניין להיות 'פרוש', או 'חבר'. בה במידה הנזיר לא היה נקרא 'קדוש'. לאור זאת, היה מקום להסביר שמצוות הטומאה עניין לגלות ולהגידר לנו את מבני הטומאה כדי שנדע להישמר מפניהם. אך הדברים אינם ניתנים להיאמר, שכן הרמב"ן עצמו שמדובר על העניין שלא להיטמא דווח את גישתו של הרמב"ם

<sup>22</sup> ראה על כך במאמרנו של יהונתן ברויאר, אייסור טומאה בתורה, מגדים ב, חשוון תשמ"ז, עמ' 45-53. ראה גם בהקדמת הרב אהרון ליכטנשטיין לשיעוריו על מסכת טהרות. נציין כי רש"י בחולין (לה ע"א ד"ה דיליכא צוית) כתוב שטומאות הגויה מאוכל טמא היא אייסור תורה לכהן, וגם כאן לא מופיעה בתורה אחרת יותר משלון התורה בשאר הטומאות, שמתפרשת כתיאור מצב ולא כאיסור. התוספות (לד ע"ב ד"ה והשלישי) הקשו עליו בזה.

### **שיטתיות ומהות בספר המצוות**

שמונה את מצוות הטומאה. וגם הרמב"ם עצמו, שמונה את המצוות הללו, אומר בפירוש שהוא מונה אותן על אף שהן לא מצוות אותן מאומה. אם כן, לא זו הסיבה מדוע נמנות המצוות הללו.

### **הערת הבהיר: סטטוס הלכתי בלבד**

אנו רואים שהרמב"ם בונה את מנתין המצוות שלו גם על סמך שיקולים שיטתיים, ולא רק על סמך שיקולים מהותיים. סיבה זו הוא כולל בו סעיפים מבארים, ולא רק הוראות הלכתיות (=מצוות, במשמעות המילולית של המילה). דווקא על רקע זה חשוב להציג שאין מדובר בסעיפים שמאגים ו מבארים מציאות ניטרלית, ככלומר חסרת משמעות הלכתית. לעובדת אדם כלשהו טמא, או שנדר כלשהו מופר, יש משמעות הלכתית. ללא היו לגילויים אלו משמעויות הלכתית, או השלכות הלכתיות, ודאי לא היה להם מקום בمناطין המצוות. הביעתיות עלייה הצבענו היא שהגילויים הללו לא היו אמורים להופיע כמצוות, אלא כסעיפים מבארים (=הגדרות) למצאות אחרות. כל ההוראות ההלכתיות שנוגעות למצבים שמוגדרים במצוות אלו נמנו במצוות בפני עצמן. لكن משיקולי מהות אין מקום למנות גם את הסעיפים הללו במצוות בפני עצמן. מכאן הוכחנו שהרמב"ם משתמש גם בשיקולים של שיטה ומетодה ולא רק בשיקולי מהות.

### **דוגמאות נוספות למצאות מבארות**

ניתן להביא מצאות נוספות שאינן מכילות הוראות הלכתיות. לדוגמה, עשה פז, אשר מצואה מנתה שההתמורה תהיה קודש. גם כאן לכארה אין הוראה הלכתית. האיסור להמיר מנתה בمناطין מצאות ל'ית', והלא ההוא ניתק לעשה זהה. ההוראות מה לעשות עם הבהמה הקדושה נמצאות במצוות שמדוברת על היחס לבהמות קדשות, וכן כאן לכארה ישנה רק הגדרה ולא הוראה הלכתית.

אמנם היה מקום לפיקפק בזה, שכן יש מקום לפרש שהמצוה הזו מורה לנו לנוהג קדושה בבהמת התמורה, ולא שהיא רק מגלה לנו סטטוס של קדושה בבהמה זו.

יש לדון בזה עוד, ואכ"מ.

דוגמה נוספת היא המצוה לבדוק סימני בהמות וחיות טהורות (עשין קמט-קנב). גם שם לכואורה לא מוטל עליינו מאומה, אלא מוגדרים המינים שאותם מותר לנו לאכול. אבל התפיסה המקובלת היא שאלן לאוין הבאים מכל עשה, כלומרשמי שאכל בעלי חיים לא טהורם עבר גם על העשן הללו. אם כן, יש כאן הוראה הלכתית. לגבי לאוין הבאים מכל עשה, שמעט בכולן עולה שלאלה דומה, ראה בנספח למאמרנו על השורש השישי.

מצוות רלב-רלה חן מצוות שגדירות את דיני עבד עברי ובנעני. לכואורה גם שם ישנה רק הגדרת סטטוס, ולכן נראה שגם הם רק 'סיעיפים מבארים'. אך עליינו לשים לב לכך שאין מצוות אחרות שמורות לנו מה לעשות עם העובדים הללו. ברור שהרמב"ם מתכוון כאן שהמצוות הללו כוללות גם את ההוראות הנורומטיביות-הלכתיות מה לעשות עם העובדים, ולא רק את ההגדרות של הסטטוס שלהם. אם כן, גם אלו אין דוגמאות טובות לנדון דידן.

דוגמה נוספת היא מצוה רמה, שעוסקת במקח וממכר. וכך כותב שם הרמב"ם: והמצוות הרמ"ה היא התורה שהורנו בדיון מקח וממכר רוצה לומר הפנים אשר בס יתקיים המכර בין המוכר והקנה. וכךLK רואה על אלו הפנים מאמרו יתעלה (בהר) וכי תמכרו מממכר לעמיתך [או קנה מיד], אמרו (ב"מ מו ע"ב, קדושים כו ע"א) דבר הנקנה מיד ליד כלומר המשיכה. וכךLK התאמת שדבר תורה מעות קנות ושהמשיכה במלתelin היא תקנת חכמים וכן המשירה וההגבחה ובבואר אמרו (ב"ק עט ע"א, ב"מ צט ע"א, שכירות פ"ב רה"ח) כיצד שתקנו משיכה בлокחים כך תקנו משיכה בשומרין. הנה כבר התבאר לכך שהיותם מצריכים המשיכה בממכרים מפני שהיא תקנה כמו שהtabar במקומו. ואולם שאר הפנים שוקני בהם הקrukעות וזולתם, כלומר שטר וחזקת, הנה סמכו אתם (קדושים כו א) לכותבים גם כן.

לכואורה מצוה זו גם היא אינה אלא סעיף מבאר. היא מגדירה את דיני הקניינים, כיצד אדם קונה ומוכר חפצים ורכוש, וכיוצא אנחנו מגדירים את הבעלות בנסיבות השונות. בדומה לדיני הטומאות, גם כאן השלכות ההלכתיות (איסור

## שיטתיות ומחות בספר המצוות

גוזל, דין 'לכם' בארכעת המינינים וכדו') נקבעות במצוות עצמאיות. על כן גם המצוות הזו אינה אלא הגדרת סטטוס, ולא ציווי הלכתי.

למעשה, מצוה זו אינה אלא הגדרות מבארות ופירוט של איסור "לא תגזול". איסור זה מניח שישנם דיני בעלות, ומתוך כך ועל גביהם הוא אסור לפגוע בעלות של אדם אחר על ממונו. ברור שלפני איסור "לא תגזול" חייבות לבוא הגדרות של מושגי הבעלות והקניין, שיגדרו מתי יש פגעה ומתי לא. מכוח טיעון זה עצמו מוכיח ר' שמעון ש Kapoor (שער ישר שער ח), שלפני איסור "לא תגזול" קיימים רובד אוניברסלי אפרורי (קודם להלכה), שהוא מכנה אותו "דין המשפטים", שקובע את הבעוליות על רכוש (דין הקניין).

אמנם, כפי שכבר הערנו בעבר,<sup>23</sup> הגרש"ש טוען שבמסגרת "דין המשפטים" יש גם איסור משפטי, שקדום לאיסור "לא תגזול". לשיטתו, הרובד הקדים-הלכתי אינו מכיל רק הגדרות וקביעות בעלות, אלא גם הוראה נורמטטיבית. אלא שההוראה זו היא 'חילונית', ונוספת לה הוראה הלכתית באיסור "לא תגזול" (יש הבדל ביןיהן, לדוגמה ביחס לגוי, שלדעתו מסוימות אין לגביו איסור הלכתי של "לא תגזול", אבל לכל הדעות יש בגזילה ממנו איסור משפטי). לעומת זאת, מלשון הרמב"ם כאן עולה שההשתתית שקדמת לאיסור "לא תגזול" היא הגדרה מבארת בלבד.

ובכל זאת הוא מונה אותה כמצוות עשה. זו דוגמה נוספת לטעיף מבאר.

משמעותו שכון הרמב"ן אינו מSEG עליו. יתרון שהוא במצוות זו ציווי על ביה"ד לדון בדיין הקניינים, אך בלשונו הרמב"ם די ברור שלא לזה כוונתו. זו אינה מצוה שפונה כלפי ביה"ד, שכן בדוגמאות אחרות הרמב"ם כותב בפירוש לשון שמשמעותה הוא ציווי על ביה"ד לדון. לדוגמה, בעsha רלו, שעוסק בנזקי ממון, כותב הרמב"ם:

"שציוונו לדון בדיין השור". וכן בעשה רלה לגבי נזקי בור.<sup>24</sup>

על רקע זה מענין גם את המצוות שנוגעות לשומרים (עשין רמב"ם-רמד), שם הוא כותב: "שהורנו בדיין שומר חינס". גם זו לשון של הגדרה ולא של הוראה הלכתית. אמן ש שם אין מצוות אחרות המורות לנו על החובה לדון בדיינים

<sup>23</sup> ראה מאמרי מידת טוביה לפ' נח, אחרי-מות וחתת (נדפסו בספרינו לעשות מצוותיך ובנתיב המצאות, כפר חסידים 2010). ראה גם מאמרו של מ. אברהם, מה אקוב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה', צהר כ, חורף תשס"ה, עמ' 9.

<sup>24</sup> יש לעיין אם אמן כוונות הרמב"ם שדיין שאין דינים אלו מקיים מצוה נוספת על המצאות הכללית לדון דין אמרת.

הלו, ולכן די ברור שכונת הרמב"ם היא שהמצוות הללו מכילות גם את הרכיב הנורטטיבי, כלומר גם את החובה על ב"ד לפסק לשומרים לפי דין שומרים. זאת בניגוד לדיני הקניינים, שם ההוראה הנורטטיבית מצויה באיסור "לא תגוזל".<sup>25</sup> בכלל אופן, די ברור שימושיים שיטתיים ומתודולוגיים יש היגיון רב לקבוע את דין שומרים ואת דין נזקין ואת דין הקניינים, בקבצים עצמאים, מעבר לאיסור הכללי של פגעה ברכוש הזולת. لكن גם במנין המצוות הם מופיעים כמצוות עצמאיות.

#### **מצוות קיומית ו'מתיר'**

בקשר זה עולה גם השאלה בדבר מעמדן שלמצוות קיומיות ומצוות שנן 'מתיר'.מצוות קיומיות הןמצוות שלא מוטלות עליינו כחובה, אבל אם אנחנו מקיימים אותןנו זוכים במצוה.<sup>26</sup> לגביהן אין בעיה עקרונית, שכן קיימת כאן משמעות נורטטיבית ישירה, וכך אין מניעה לכלולמצוות כזו במנין המצוות. לעומת זאת, 'מתיר' אינו מהו מצויה כלל. 'מתיר' הוא פעולה שמאפשרת לעשות את הפעולה הבאה, אך גם כשעושים אותה אין בכך ממשום מצווה. אם כן, 'מתיר' אינו אלא הגדרה הלכתית, ולאמצוה במבנה הנורטטיבי.

#### **מצוות שחיטה**

דוגמה לדבר היא השחיטה. אין כל מצווה לאכולبشر, ולכן השחיטה אינה צעד הכרחי. הדבר היחיד שנוכל לומר על כך הוא שבלי שחיטה יש איסור לאכול. אבל גם האיסור הזה מופיע במנין המצוות (איסור אכילת נבלה). אם כן, מהי המשמעות ההלכתית של השחיטה? במנין המצוות מופיעה מצוות עשה קמו: והמצוה הקמ"ו היא שצונו לשחות בהמה חייה ועווף ואחר ייכל בשתן ושלא יהיה להן חתר אלא בשחיטה בלבד. והוא אמרו יתעלה (ראה יב)

25 היה אולי מקום לומר שגם דין שומרים הם רק פירוט של איסור "לא תגוזל", שהרי מי שלא צדק הממון אינו שלו, וכן הוא עבר על גזול. במאמר עלמצוות בני נח (המאמר האחרון בספר זה) פ"ד העלינו שמצוות אלו מהוות בעצם אמירה או דוחת הרצון הא-לוהי להסדר הממוני הנכון. ניתן לחרוג ממנו בהסכמה, פרטית או חברתיות, ואז אין עוברים על לא תגוזל, אבל את הרצון הא-לוהי לא מקיימים. אמנם אין בכך חסרונו עיי"ש.

26 ראה על כך מידת טובה לפרש וישב, תשסז, ובמאמרנו לשורש השישי.

## שיטתיות ומחות בספר המצוות

וזבחת מבקרך ומצאנך כאשר צויתיך. ולשון ספרי זבחת מה מוקדשין בשחיטה אף חולין בשחיטה כאשר צויתיך מלמד שנצטווה משה על הושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שניים בבהמה.

יש שהבינו שמדובר כאן במתיר בלבד, וכי ישוחט אינו מקיים מצוה, אלא שההיתר לאכילה הוא רק בשחיטה. זהה הגדירה שמאורת לנו מהי נבלה ומתי בעל החיים יצא מכלל נבלה. אחרי ההגדירה של נבלה ושוחטה תחול (או לא תחול) ההוראה הנורמטיבית של איסור נבלה.<sup>27</sup>

היה מקום להבין שהחיטה היא מצוה מותנית,<sup>28</sup>שמי שרוצה לאכול מצונה לשוחות, וכשהוא שוחט הוא מקיים מצוה. אמנם מדברי כמה פוסקים נראה לא כך.<sup>29</sup> מאידך, כאשר הוא אוכל ללא שחיטה כשרה, הוא עובר על איסור אכילת נבלה, אבל גם על עשה דשחיטה. וכך כתוב החינוך במצוות תנא:

ועובר על זה ולא נזהר מלאכל בשר בהמה חי או עוף שאירע בהן אחד מן החמשה פסולין שזכרנו, או שנשחטה גם כן בסיכון שאינו ביטול עשה זה, מלבד שעבר על לאו דלא תאכלו כל נבלה.

אם כן, השחיטה היא מצוות עשה לכל דבר ועניין. אמנם אין בה קיום מצוה, אבל מי שאכל ללא שחיטה ביטול עשה זה.

כדי לחדר את הבדיקה הבסיסית, חשוב להבין שמצוות שהן סעיפים מבארים לא ניתנת לעבור על ביטולן. לדוגמה, אי אפשר לבטל את המצווה של טומאות שרע. אם מישחו נתמא או לא נתמא בטומאת מת הוא לא קיים ולא ביטול שום עשה, ולא עשה שום עבירה (למעט ה'ענין' ההלכתי שהזוכר לעיל). אם הוא נכנס למقدس הוא עבר על הלאו של כניסה למقدس בטומאה, אך לא על העשה של טומאת מת. כלומר את המצווה הזאת (של טומאת מת) אי אפשר לקיים וגם לא לבטל. לכן הרמב"ם קובע לגביה שהיא סעיף מבאר ולא מצוה במובנה המקובל אף שהוא

27 יש שהבינו כך בט"ז יו"ד סי' יט סק"ז, אך זה אינו מוכרת.

28 ראה במאמרנו הנ"ל, ובמאמרנו לשורש השישי.

29 ראה מנחת חינוך (תנא סק"א), שהביא שם שלוש שיטות בגדיר המצווה: א. מצוות עשה (רמב"ם וחינוך). ב. לאו הבא מכלל עשה (חשגות הרמב"ן על ספר המצויות לרמב"ם, עמוד מ בדיו בחוזאת פרנקל. גם בהשגות הראב"ד על המניין הקצר בהקדמת משנה תורה כתוב שאינה עשה, ואולי היא לאו הבא מכלל עשה). ג. 'מתיר' שמקיע את הלאוים של אמר מןandi בחים ונבילה במיתה (רייצב"א בתוס' שבועות כד ע"א ד"ה האוכל).

כולל אותה במנינו. אם כן, על פי ספר החינוך, עשה דשחיטה הוא מצוה במובנה המקובל ולא רק סעיף מבאר, שהרי גם אם אי אפשר לקיים אותה, לדעתו אפשר לבטל אותה.

אמנם בספר מלבושי יו"ט (ח"ב, קונטרס 'קלוחומר', סי' ב) האריך להוכיח ששיטת הרמב"ם היא שמי שאוכל נבייה אינו עבר בעsha של 'אינו זבוח' (=אכילת מה שלא נשחת). מכוח זה הוא טוען, שלדעת הרמב"ם מי שנחר בהמה (הורג אותה בלי שחיטה כשרה) ואוכל אותה עבר על איסור זה, שכן יש עשה של שחיטה כדי להכשיר את הבשר לאכילה, והוא לא עשה זאת. אבל אם הוא אוכל בשר נבלה, הוא לא עבר על איסור בכך שלא שחט.

מה שהכריח אותו לומר זאת הוא העובדה שהרמב"ם מונה מצוות עשה לשחוט, ואם אין איסור 'אינו זבוח' באכילת נבלה, הרי אין כאן מצוות עשה כלל (ואפילו לא לאו הבא מכלל עשה).

ברם, לאור דברינו כאן יש מקום לומר שהרמב"ם רואה בעsha דשחיטה סעיף מבאר המגדיר את המושג נבייה, ולא הוראה הלכתית. האיסור הנורומטיבי מופיע רק באיסור אכילת נbialah, ולא כאן. כוונתו של הרמב"ם בעsha קמו אינה ברורה לגמרי, אך הפירוש הזה אפשרי.

לאור דברינו אלה, יתכן שגם מצוות לבדוק בסימני טומאה וטהרה של בעלי חיים יכולות להתרפרש באופן כזה (ראה נספח למאמרנו לשורש השישי). יתכן שגם הם מצוות ש מגדרות את המושג 'שרץ', או 'בהמה טמאה', והאיסור הנורומטיבי באכילתם קיים רק בלאו. ברם, הרמב"ם מגדר את אלו כלאו הבא מכלל עשה, ולכן מסתבר שם לא זו כוונתו. אך בשחיטה הוא אינו מגדר זאת כך, וזה דווקא מאوشש את ההצעה שהעלינו לעיל (אמנם גם הצעתו של בעל מלבושי יו"ט מתוישבת עם זה).

### מצוות קידושין

במסגרת מצוות הפרוצדורה והמתירים ניתן למנות גם את מצוות הקידושין ומצוות הגירושין. לרוב הדעות אין מצוה במעשה הקידושין, וזהו רק מתייר לביאה, או הכשר מצוה לפရיה ורביה (ראה, לדוגמה, ב"י אבהע"ז סי' א, שהביא

## שיטתיות ומחות בספר המצוות

מקורות שמקרים את מי שלא נושא אישة בזמן רק מחמת שלא קיים פרייה ורבייה, ולא בغال מצוות הקידושין עצמה. ראה גם ברמב"ם פט"ו מהל' אישות ה"ב). יש שגדירים זאת כפרוצדורה שיצרת את קשר האישות.<sup>30</sup> לצד השיטות הללו, נהגים להביא את דברי הרמב"ם, אשר מונה את מצוות הקידושין בעשה ריג:<sup>31</sup>

והמצוות הריביג היא שצונו לבועל בקידושין ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בבייה. וזה היא מצות קדושים. והרמז עליו אמרו (תצא כד) כי יקח איש אשה ובעלה וגוי, הורה שהוא יקנה בבעילה (קדושים ד ע"ב). ואמר (שם) ויצאה והיתה וכמו שהציאה בשטר כן החוויה בשטר (שם ה ע"א). וכן למדנו (שם ג ע"ב) שהיא נקנית בכסף מאמרו באמה עבריה (ר"פ משפטים) אין כסף, אמרו אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומנו אב.

לכוארה מפורש בדברי הרמב"ם שיש כאן מצוות עשה. אמנים כפי שראינו לעיל, לשון צזו בראמב"ם אינה ראייה הכרחית כלל. הרמב"ם מונה גם מצוות פרוצדורה, שכן לשיטתו 'מצוות' אינה בהכרח הוראה מחייבת או איסור, אלא גם קביעה בעלת משמעות נורמטטיבית (כמו סעיף מבאר) יכולה להיכلل במשמעות המצוות.

אמנים בתחילת הלכות אישות (א, א-ב) כותב הרמב"ם:

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק; אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לבתו ובועלה ביןו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. כיון שננתנה תורה, נצטו יישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עצים ולאחר כך תהיה לו לאשה, שנאמר "כי יקח איש אשה ובא אליה" (דברים כב).

וליקוחין אלו ממצוות עשה של תורה הם, ובאחד משלשה דברים האשה נקנית - בכסף או בשטר או בבייה, בבייה ובשטר מן התורה ובכסף מדברי סופרים, וליקוחין אלו הנקראין קידושין או אירוסין בכל

<sup>30</sup> גם לדעות אלו, ניתן לעדר שיש בקידושין מעשה מזווה במובן רחב יותר, כמו שמצאנו ברפ"ב דקידושין שמצוות בו יותר מבלתיו לגבי קידושי אישת. וכן משתמש מברכת האירוסין שמטבע הלשון בה דומה לברכת המצוות. אבל ממצוות עשה רגילה מן התורה לרוב הדעות אין כאן.

<sup>31</sup> ראה שו"ת שבת הלו, ח"ד סי' קע, ועוד הרבה.

מקום, ואשה שנקנית באחד משלשה דברים אלו היא הנקראת מקודשת או מאורסת.

מכאן נראה לכוארה שמדובר במצבה ממש. אמנם גם כאן היה מקום לומר שכונת הרמב"ם היא שהקידושין הם מן התורה, אך לא בהכרח שיש מצוה (=חובת עשה) מן התורה לקדש אישת. מה שהוא כותב "מצוות עשה של תורה" הוא במשמעות שראינו בספר המצוות.

והנה בכס"מ שם הביא מדברי ר' אברהם בן הרמב"ם, שכתב:

כתב הר"א בנו של רבינו שהקשׂו לו על מה שכתב רבינו מצוות עשה של תורה לקדש את האישה ממ"ש בפרק אלו מגיחין (מו"ק יט ע"ב) לא מיבעית קאמר לא מיבעית לארס דלא עביד מצוה שאסור אלא אפילו לישא דקה עביד מצוה נמי אסור. ותירץ שבמנין המצוות בתחלת ההלכה אמר שהמצוות לישא אשה בכתבה וקידושין ולא אמר לקדש אשה וזה שאמר וליקוחן אלו מצוות עשה לפי שהיא תחולת מצות הנישואין אבל אירוסין ללא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדין.

נראה שהם הבינו שיש כאן מצוה ממש, אמנם רק בצירוף הנישואין ולא בקידושין בלבד.

וכן בספר חינוך מצוה תקנב כתב:

שנצטוינו לknות האשה באחת משלשה דרכים קודם הנישואין, ודריכים אלו ביארו חכמים (קידושים בע"א) שהן בכספי או בשטר או בביאה עלייה, ועל זה נאמר (דברים כב, יג), כי יקח איש אשה ובא אליה, כלומר אם ירצה איש ליקח לו אשה יקנה אותה תחלה בביאה... ועובד על זה ונשא אשה מבלי שיקדשנה תחלה, ביטל עשה זה.

մדברי החינוך עולה בבירור שיש כאן מצוה במובנה הרגיל, שכן מי שנשא אשה ללא קידושין ביטל עשה זה. וכבר ראינו שמצוות מבארות (כמו הפרת נדרים ודיני טומאה מת או שraz) לא ניתן לבטל.

### מצוות הגירושין

לגביו גירושין קיימת דילמה דומה. גם כאן יש מקום לראות זאת כפroxודורה

## שיטתיות ומחות בספר המצוות

שמגדירה את המושג 'אשת איש', ו מבארת אותו. ואם לגבי קידושין ראיינו מובחן כלשהו, הרי שלגביה גירושין העמדה הרווחת היא שודאי אין קיום של מצוה באדם שmagresh את אשתו.

אמנם גם כאן הרמב"ם בעשה רכב מונה את ה'מצוה' זו:  
ומצויה הרכ"ב היא שצונו לגרש בשטר על כל פנים כשנרצה לגרש והוא אמרו יתעלה (תצא כד) וכותב לה ספר כרิตות ונתן בידה.

כאן הניסוח מסוייג. היה מקום לפרש אותו כמצויה מותנית, שאם רוצה לגרש את אשתו יש מצוה לעשות זאת בgets. אך לפי זה עולה שאדם שגירש את אשתו בgets קיים מצוה, ומצבו הרוחני טוב יותר ממי שקיים את אשתו וחיה עמה באושר כל ימיו. זה נראה בלתי סביר. בדומה לכך, טוען המנ"ח במצויה שסד, לגבי חובת היידי בעת שעשו תשובה, שלא סביר שיש מצוה מותנית לעשות וידוי (שה רק בשעולה תשובה חייב להתוויזות), שכן אז יוצא שמי שעשה תשובה بلا וידוי (שלפי הנחה זו הוא מבטל עשה) הוא גרווע יותר מממי שלא עשה תשובה כלל (שאין לו עבירה ולא מצוה).

לכאורה מティיעון זה עולה שבגירושין אין כל מצוה או חובה, ואפילו לא מותנית. لكن ברור שמי שלא מגרש אישה לא ביטל מצוה,ומי שכן מגרש אותה לא קיים מצוה. זה הינו פרוצדורה שמגדירה כיצד ניתן להתריר את קשר האישות.

ובכל זאת, גם כאן כותב בעל ספר החינוך, במצויה תקעט:  
שניצטוינו כשרצה לגרש נשותינו לגרש אותן בכתב, ועל זה הכותב יאמר  
הכתוב ספר כריטות, והוא שיקראו אותן רבותינו זכרונם לברכה גט,  
וכמו כן המתרגם תרגם ספר זה גט, ועל זה נאמר [דברים כד, א], וכותב  
לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו...

ועובר על זה וגירש את אשתו ולא כתוב לה הגט כמצוות התורה וכענין שפירושו חכמיינו זכרונם לברכה, ביטל עשה זה. ועונשו גדול מאד.

מוכח מכאן שיש בגירושין ביטול עשה. כלומר הגירושין אינם רק מצוות פרוצדורה שמגדירה ו מבארת את המושג 'אשת איש', אלא יש כאן הוראה נורמטיבית, שישיך לבטל אותה (ואף להיענש על כך בידי שמים).<sup>32</sup>

<sup>32</sup> לביואר שיטת החינוך, ראה במאמרנו לשורש יא פ"ז.  
אננו רואים כאן הקבלה מעניינת בגישה הראשונית בשלושת המקרים שפורטו: שחיטה, קידושין

אמנם ברמבי"ם הדבר אינו מוזכר, גם כאן כמו גם בקידושין. ולשיטתו בהחלט ניתן להבין שהמצואה הזו נמנית, אך היא אינה מחייבת עליינו חובה כלשהי, אלא רק מגדרה סטטוס משפטי-הלכתי, או מבארת מושג הלכתית.

### שיטת הרמב"ן בקידושין וגירושין

մדברינו עולה שלפי הרמבי"ם היה מקום לראות את מצוות הקידושין, ועוד יותר את מצוות הגירושין, כמצוות מבארות, לומר מצוות שאינן מטילות עליינו חובות. אם כן, היינו מצפים שהרמב"ן יחולק עליו ולא ימנה את המצאות הללו במנינו. אך הדבר אינו כן, ואין כל רמז לכך שהרמב"ן חולק על הרמבי"ם בנקודה זו. לגבי קידושין יש מקום להבין שלדעתו יש בהם מצוה ממש. ולגבי גירושין הדבר תמה, ואולי בכל זאת דעתו היא כחינוך הנ"ל, שגם בזה ישנה מצואה כלשהי, וצ"ע.

### מצוות האמונה

הרמבי"ם במצוות עשה א, מונה את המצואה להאמין:  
המצואה הראשונה היא הצווי אשר צוונו להאמין האلوות והוא שנאמין שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאות והוא אמרו ית' אנכי יי' אלהיך. ובסוף גמר מצוות (כג ע"ב-כד ע"א) אמרו תרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסיני מי קראה תורה צוה לנו משה כלומר מניון תורה והקשו על זה ואמרו תורה בגימטריא וכי הוא שית מאה וחדרשי הוαι והיתה התשובה אני ולא יהיה מפי הגבורה שמעום. הנה כבר התבادر לך כי אני יי' מכלל שיש מאות ושלש עשרה מצוות והוא צווי באמונה כמו שבארנו. אם כן, הרמבי"ם רואה באמונה את אחת המצאות שמוטלות עליינו. וכבר רבים הוכיחו על חוסר ההיגיון שבמיקומה של מצוה זו במסגרת מערכת המצוות. אין כל טעם מהותי לצוות להאמין, שכן אם אין אמונה למצאה, אז גם אין כל משמעות לציוי על כך. דרישת יסוד בכך להיות בר קבלת ציווי היא להאמין במצאה.

---

וגירושין. הרמבי"ם מונה את שלושתן במצוות עשה, והחינו שמדובר בעקבותיו מחפש את ביטולו של העשה ובכך מגדיר את מצוות העשה הללו כמחייבות, ככל הפחות על דרך השילחה, ואילו הראשונים אחרים אינם רואים בהן מצוות עשה כלל.

## שיטתיות ומחות בספר המצוות

לפי דרכנו ניתן אולי לומר, שברור שהנקודה שסמןנו יונקota כל המצוות היא האמונה באלו המצוות. לפיכך, נכון שאין היגיון מהותי לקבוע מצנה על אמונה בקב"ה, שהרי אם אין אמונה במצוות אוזי גם אין מקום לציווי. אולם דוקא בכלל זה, לפי תפיסת הרמב"ם את מערכת המצוות, צריך העיקרון העליון הזה להופיע בראש מערכת המצוות. ההיגיון השיטתי, להבדיל מן ההיגיון מהותי, דוקא מורה על הצורך בהעמדת מפורשת של העיקרון העליון הזה בראש מערכת המצוות. זהה קביעת נקודת המוצא לכל המצוות שיבאוו אחריה.

לפי הצעתו כאן, האמונה אמונה אינה מצוה במובן המקובל, ונראה שהיא גם אינה סעיף מבואר, ובכל זאת משיקולים שיטתיים נראה סביר מאד להעמיד את זה בראש ספר המצוות. זהו בייטויו נוסף לשיקולים השיטתיים שמנחים את הרמב"ם בבנייה מנין המצוות שלו. כך הינו בונים כל ספר חוקים ראוי לשם.

## **הצעה לגבי מתנות כהונה**

לפי דרכנו, שהרמב"ם מונחה על ידי שיקולים שיטתיים ולא רק מהותיים, ניתן אולי להציג שה הפרשה תרומה ונתינהה לכהן מבחינה מהותית הן אכן שתי מצוות, גם לשיטת הרמב"ם (כמו לרמב"ן). הסיבה לכך שהרמב"ם בכל זאת מונה כל צמד מהמצוות הטובלות כמצוה אחת, היא מכיוון שזו הי פרוצדורה אחת, ומוקמה בספר החוקים איינו עצמאי. אין מקום אחר בו אנו נזקקים לפרוצדורת הנטינה לכהן פרט להפרשת תרומה, ולכן הרמב"ם מונה כאן מצווה אחת. לשון אחר: גם כאן השיקול הוא שיטתי ולא מהותי. החידוש בדברינו כאן הוא שלראשונה השיקול השיטתי מצמצם במנין המצוות ולא מרחב כמו בכל המקרים הקודמים.

ה הפרדה שעושה הרמב"ן בין ההפרשה לבין הנטינה מצויה ברמה מהותית. מכיוון שישנם כאן שני ציווים בלתי תלויים במישור מהותני, הרעיון והמטרה שבשניהם הם שונים, גם אם הם מופיעים כמחלק אחד, אין אלא פרוצדורה. הרמב"ן, שכפי שראינו תופס את מערכת המצוות כמשמעות, מונה כאן שתי מצוות. הרמב"ם, לעומתו, שתופס את המערכת הזאת כבעל משמעות שיטתי, מונה כאן אך ורק מצווה אחת. אם כך אולי אין הכרח לומר שהרמב"ם חולק על הרמב"ן בהבנת המישור מהותי של מצוות אלו.

### פרה אדומה ומקווה

התמונה שתוארה עד כה יכולה להאיר נקודה עמומה נוספת במנין המצוות לרמב"ם. כל אדם או חוץ שנטמאו, התורה מגדרה פרוצדורה כיצד הם יכולים להיטהר. לבאורה, גם פרוצדורות הטהרה אינה אלא סעיף מבאר, כמו הטומאה. אין בה כל חובה או איסור, אלא רק הגדרה כיצד אדם נתיר מטומאתו, ובallo מקרים הוא אינו מצליח להיטהר.

והנה, שניים מן הרכיבים המרכזיים בתהליך הטהרה הם : המקווה ואפר פרה (לגביו טומאת מת). האם הרמב"ם מונה את יצירתם כמצוות עצמאיות ונפרדות מהתהליך הטהרה עצמו? מתרברר שפרוצדורות עשיית הפרה האדומה נמנית כמצוות עשה נפרדת (דין פרה אדומה - עשה קיג, ודין טומאת מי נידה וטהרתן - עשה קח), אך דיני יצירת המקווה לא (עשה קט - הטבילה). כך בספר משנה תורה אנו מוצאים שיש קבצי הלכות לשני הנושאים הללו : הלוות פרה, שפותחות בשתי מצוות : עשיית הפרה וההיטרות, והלוות מקווה, שפותחות במצבה אחת : שיטבול כל טמא במי מקווה, ולאחר כך יטהר.

והנה לפי הצעתנו לעיל, שמבנה ספר המצוות נגור משיקולים של בניית שלד למשנה תורה, היינו מצפים שני הנושאים יי'מו במנין המצוות. יתר על כן, מצווה הפרה היא פרט בפרוצדורות הטהרה מטומאת מת בלבד, ואילו המקווה נדרש לטהרה מכל הטומאות. אם כן, ההיגיון השיטותי אותו פגשנו כאן מורה לנו שסביר יותר למנות דזוקא את המקווה כמצוות עצמאית, שכן הוא מופיע כפרט בכמה וכמה פרוצדורות, לעומת פרה אדומה שהיא פרט בפרוצדורה אחת בלבד.

יהיא אولي מקום להסביר שдинי פרה אדומה הם סובכים יותר (כמו כל פרוצדורות ההקרבה שנמנות אצל הרמב"ם), ולכן הם דורשים פירות עצמאי, ואילו מקווה בסיסו הוא דבר פשוט (אמנם ישן כל מיני סיטואציות שבהן זה עלול להסתבך, אך המקווה הרגיל שנדרש לטהרה מטומאה הוא עניין פשוט למדי - 40 סאה מים). אלא שאם כך היה, אז גם המשנה תורה היה על הרמב"ם לכלול את דיני מקווה בדיני טהרה הכלליים, ולא ליצור עבורם קובץ הלוות נפרד.

ניתן לענות על כך בשלושה כיונים עיקריים :

1. התורה אכן מצווה אותנו לעשות פרה אדומה, וזה לא רק מכשיר לטהרת

## שיטתיות ומחות בספר המצוות

טמאי המתים, ונמצא שזוהי מצוה רגילה ולא רק סעיף מבאר. נראה שענין זה נוגע גם לשאלת מהותה של הפרה, האם היא קרבן (שייכת לתחום הקודשים) או פרוצדורת חולין.<sup>33</sup>

כך לכואורה עולה מלשון הרמב"ם בעשה קיג:

וממצוות הקי"ג היא שצונו לעשות פרה אדומה כדי שהיה אפרה מזומן  
למה שיצטרך אליו לטהרת טומאת מת כמו שזכר יתעלה (פי פרה) והיתה  
עדת בני ישראל למשמרת.

לכואורה זוהי מצוה לעשות פרה כדי שהיה אפרה מזומן. אבל במבט נוסף לא ברור  
שכוונתו כאן היא למצוה, אלא להוראה הלכתית כיצד מכינים אפר פרה, ככל  
קובצת מצוות הטומאה והטהרה (מצוה צד ולהלה).

לשם השוואה, נתבונן שוב בלשון הרמב"ם במצוות צו: "ויהמצוות הצ"ו היא שצונו  
להיות כל נוגע בנבלה טמא". גם כאן לכואורה יש לשון ציווי (= "שצונו"), אבל  
זו לשון הרמב"ם הרגילה. אין مكان כל ראייה שיש בזה ציווי, כמו שהוא מפרט  
ומבהיר במצוות צו עצמה.<sup>34</sup>

המסקנה היא שאכן אין כל מצוה בעשיית הפרה.

**2. ההבדל הוא טקסטואלי:** על עשיית פרה יש ציווי בפסקוק, ועל עשיית מקווה לא.  
אמנם זוהי רק אינדיקציה, שהרי כתה השאלה עוברת לTORAH עצמה: מדוע התורה  
מצוות אותנו על עשיית הפרה ולא על המקווה?

על כן علينا לעבור לאפשרות הבאה, שאינה אלא המשך של זו הנוכחית:

**3.** יש הבדל בין הלכות מקווה להלכות פרה. בעצם אין ברמב"ם בכלל הלכות  
מקווה, בנגדו להלכות פרה אדומה. הלכות מקווה ברמב"ם הם הלכות טהרה  
מטומאה, ולא הלכות המקווה עצמו, ואילו הלכות פרה הן הלכות שעוסקות  
במעשה הפרה עצמה (ולא רק בשימוש בה). ואכן, באופןו הקשור ישנה מצוה נוספת  
של מי הנידה (שמטמאים את מי שעוסק בהם אם היה טהור, ומתרחרים את מי  
שנטמא בטומאות מת). גם מצוה זו היא הגדרה ולא חובה, וגם היא עוסקת בטיבם  
של מי הנידה ולא בחובות ובאיסורים שלו.

<sup>33</sup> נראה על כך בסוף המאמר לפירוש שמייני, מידת טוביה תשסז.

<sup>34</sup> אולי יש להבחין בין "ציוונו לעשות", שהוא ציווי ממש, לבין "ציוונו להיות", שהוא רק הגדרה,  
או סעיף מבאר.

## השורש השנים-עשר

יש להבדל זה מבחן ברור. ישן הלבכות בתהילך עשיית הפרה שאין להן השפעה על טהרטו של טמא מת, והן מתקיימות רק בהקשר של תהליך יצרת אפר הפרה וכי הנידה, למשל טומאת העוסקים בהם. בהלכות מקואה לעומת זאת, אין הלהקה שאינה עוסקת בטהרתו או אי טהרתו של הטובל.

אם כן, המצואה של פרה אדומה נמנית לחוד מפני שהרמב"ם מוכರח לפרט את הלבכות שריפת הפרה והקרבתה, שכן לא כולה יכולות להיכל בהלכות טומאת מת, וכך גם לגבי הכתנת מי הנידה שהיא מצואה נוספת. לעומת זאת, אין סיבה למנות את מצאות המקואה, שכן אין בה הלהקה שאינה חלק מהפרוצדורה של ההיטרות בטבילה, וההיטרות כבר נמנית במנין המצאות. מקואה שאינו כשר הוא לא דין במקואה, אלא זו פשוט אינה טבילה. לכן יש רק מצואה להיטר בטבילה במקואה, ואין מצואה בפרט של הכתנת המקואה.

עדין אין זה מחייב לומר שיש קיום מצואה בעשייה זו, ונinetן לומר שמצאות הפרה היא אמנים פרט בהלכות טומאת מת ולמרות זאת נמנית לחוד מפני הצורך לפרט את הפרוצדורה, בדומה למצאות ההקרבה.

## פרק ו. סקירת השורשים השונים לאור הצעה השיטטית

### מבוא

התמונה שעלתה לאור הפרק האחרון מציגה מהפיכה בתפיסתנו את גישת הרמב"ם למושג 'מצויה' בכלל. התפיסה המקובלת, כפי שגム עולה מהפירוש המילולי של המושג 'מצויה', היא שמצויה היא נורמה שמלילה חובה כלשהי: עשה או לאו. לעומת זאת, הרמב"ם רואה את המונח 'מצויה' כשם נרדף למונח 'סעיף' בספר החוקים. מעלה קשרנו את הדברים למגמתו המתודולוגית של הרמב"ם במניית המצוות, בניגוד לשאר הראשונים שמנונים את המצוות מסיבות שונות משלו (ראה על כך במאמר הקדמה בספרנו).

פרק זה ננסה לבחון את התיאזה הזו, ונראה שעל אף המקורות הברורים שתומכים בה, היא מעוררת קשיים לא פשוטים בהבנת גישת הרמב"ם, ולכואורה נסתרת מקורות אחרים בכתביו.

### דברי הרמב"ם בשורש השמייני

הרמב"ם פותח את דבריו בשורש השמייני בהגדרה הבאה:

דע שהازורה היא אחד משני חלקי הצווי. וזה כי אתה תצוה למצווה שיעשה דבר אחד או שלא יעשה. כמו שתצוהו לאכול ותאמר לו לאכול או תצוחו להרחק מן האכילה ותאמר לו לא תאכל. ואין בלשון העברי שם יכלול שני אלו העניינים יחד. וכבר זכרו זה המדברים במלאת ההגיון ואמרו זה לשונם ואולם הצווי והازורה אין להם בלשון העברי שיקבצם ונctrרכנו לקרוא שניתם בשם אחד מהם והוא הצווי. הנה כבר התבואר לך כי האזורה היא מענין הצווי. והמליה המפורסת בלשון העברי המונחת לאזורה היא מלאת לא. וזה העניין בעצמו נמצא בלא ספק בכל לשון. כלומר שאתה תצוה למצווה שיעשה דבר או לא יעשה.

אם כן הוא מבואר שמצוות עשה ומצוות לא תעשה שניתם צווי גמור, דברים צונו לעשותם ודברים זההירנו מעשותם, ושם המצוות לעשותםמצוות עשה ושם המוזהר מהםמצוות לא תעשה. והשם שיכללם יחד

בלשון העברי הוא גזירה. וכן החכמים קראו כל מצוה בין עשה בין לא עשה גזירת מלך.

לכארה הקטע האחרון מלמד שמצוה לעולם מצווה עליינו משחו, לעשות או שלא לעשות. מסיבה זו, שלילת החיוב אינה נמנית במנין המצוות מפני שהיא אינה מצווה אותה מואמה. הרחבעו בעניין זה במאמרנו שם.

דברים אלו לכארה סותרים את מסקנתנו כאן. בשורש הנוכחי נראה שהמונה 'מצוה' הוא רחב יותר. זהה יעצמי את מתוך השلد המתודולוגי של מפעלו של הרמב"ס, והוא לא בהכרח מצווה עליינו משחו. אם כן, מדוע שלילת החיוב אינה בכללת במנין המצוות? לכארה גם אם אין בה ציווי, סוף סוף היא חלק מן ההלכה.

אמנם כבר במאמרנו שם עמדנו על כך שבשלילות החיוב בדרך כלל יש שתי סיבות מדווק לא למנות אותן: 1. כי אין בהן ציווי. 2. כי הן נכללות כפרט למצוה מנوية. הסיבה השנייה אינה סותרת את דברינו כאן, אך מסקנתנו שם הייתה שכונת הרמב"ס הייתה גם לסתיבת הראשונה.

אמנם כשנ�בון בדוגמאות שמובאות שם, התשובה נראית מובנת מלאיה. לדוגמה, הפסוק "לא תצא עצת העבדים" מלמד שלא מוציאים אמה עבריה בראשי איברים. אין כאן הבהיר מושג, וגם לא פירוט של פרוצדורה. זהה שלילה של הויא ללימוד דין יציה בראשי איברים באמצעות בק"ו משפחה כנענית.

לאחר השלילה אין כאן שום הלהכה, ולכן אין מה למנות במנין המצוות. אם כן, מה שלא מונים שלילות החיוב אינם מפני שאין בהם ציווי או אזהרה, אלא מפני שאין בהם שום תוכן הלכתי כלל. הפסוקים הללו באו לשולול הלכות שהיינו חשובים שכן נכוונות, ולא ללמד הלכות כלשהן.

#### **דברי הרמב"ס בשורשי הכפילות והמיון**

בשורש הרביעי הרמב"ס קובע כי אין למנות את הציוויים הכלולים כל התורה כולה. שאלנו שם האם עיקרונו זה אומר שאין כלל ציוויים כלל, או שזהו עיקרונו סיודורי (שיטתי, במינוח שבכאן) אשר קובע רק שאין להכניסם למןין המצוות, אולם במישור המהותי אלו בהחלט לאוין ועשין.

## שיטתיות ומהות בספר המצוות

מלשונו של הרמב"ם שם נראה שזהו עיקרון שיטתי ולא מהותי:

שאין ראוי למנות הציוויים הכללים התורה כולה. הנה יבואו בתורה ציוויין ואזהרות אין בדבר רמזו אבל יכללו המצוות כולם, כאילו יאמר: עשה כל מה שציויתיך לעשות, והזהר מכל מה שהזהרתיך ממנו... ואין פנים למנות הציווי הזה מצוה בפני עצמה, שהוא לא יכול לעשות מעשה מיוחד שיחיה מצוות עשה, ולא יזהיר מעשות מעשה מיוחד שיחיה מצוות לא תעשה.

הרמב"ם אומר שאלה ציוויים ככל ציווי אחר, אלא שמכיוון שהם אינם מייחדים מעשים מיוחדים אין למנות בנפרד.

עקרונות דומים אלו מוצאים בשורשי הכפלות (הקטגוריה השלישית על פי חילוקינו בהקדמה), ובעיקר בשורש התשייע. שורש זה קובע שאין למנות מצוות שחזרות בתורה כמו פעמים (אלא אם יש לאו ועשה - מבואר בשורש השישי). הוא בשורש הרביעי והן בשורש התשייע עוסקנו במאמרינו בשאלת האם כוונת הרמב"ם היא שאין כאן מצוות כלל, או שמא כוונתו היא שאלות אכן מצוות אך הוא אינו נמנות במנין המצוות (ולאפשרות זו יכולות להיות השלכות לגבי דחיתת איסורים בפני מצוות). השיקול הראשון הוא מהותי, והשני הוא שיטתי (שכן הוא נובע משיקולי ארгон, מيون וסידור, בדומה לשורשי הקטגוריה החמישית).

מסקנתנו הייתה שברוב המקרים אין כאן מצוות כלל, כלומר שאלותם עקרונות מהותיים ולא שיטתיים בלבד. כמובן שאין זה סותר מאומה מדברינו כאן, שהרי מה שאינו מצוה לא יימנה גם אם מגמת המניין היא שיטתי ולא מהותית.

לעומת זאת, פגשו כמה פעמים את הדוגמה של ריבית ונשך, שלגביהם הגمرا, והרמב"ם בעקבותיה, קובעים שאלות שתי מצוות, על אף שאין שום הבדל מעשי בינהן. לכן במנין המצוות הרמב"ם מציג רק אישור אחד, ולא שניים. במקרה זה השיקול הוא שיטתי בלבד, שכן כcotratת חלק מהחיבור ההלכתי אין טעם להביא את שני האיסורים - על אף שמדובר בשני איסורים שונים, וכפי שהערכנו גם מגמותם ועניניהם שונה (נשך הוא איסור לנשוך את הלואה, ותרבות היא איסור להרבנות באופן כזה את ממונו של המלווה) - שהרי כל ההלכות שנכנסות תחת אחת מהן תיקנסנה גם תחת השניה.

אמנם יש לדzon, מדוע כאשר שתי המצוות הן לאו ועשה הרמב"ם קובע שיש למנותן לחוד (בשורש השישי)? לכואורה גם כאן אין הבדל מעשי אלא רק רעיון. אך אין זה נכון, שכן ראיינו במאמר לשורש השישי שהזיה אינו דומה למקרה של שני לאוין או שני עשין עם תוכן חופף. יש הבדל מעשי והלכתי בין לאו לעשה, ולכן חייב הרמב"ם לציזען שיש כאן לאו ועשה, גם אם הסדר נקבע כאן מתוך מגמה שיטיתית ולא מהותית.<sup>35</sup>

### שורשי הזמן

בקטgorיה השנייה אנו פוגשים עקרונות שקובעים כי אין למנות ממצוות כמספר הימים שהמצווה נהוגת (shoresh שלישי) ושאין למנות מצויות זמניות (shoresh יג). הראשון הוא שורש שיטתי מובהק, שהרי בכל יום אנחנו חייבים בק"ש ובקרבן התמיד וכדו', וכן במוספי החגים השונים - ובכל זאת לא מונחים זאת, מפני השיקול השיטתי, שאין טעם למנות את אותה מצווה עם אותם פרטיים, רק בגלל שהוא נהוגת וחלה בכמה ימים שונים. גם כאן זהו סוג שורש שנוגע במינון וסיווג, ולכן דברינו מלמעלה תקפים גם ביחס אליו.

shoresh יג עוסק במצוות זמניות, וקובע שאין למנות מצויות שאינן נצחים. הסיבה לכך היא מהותית ושיטיתית כאחת. מצויות שלא מטלות עלינו חובות הלכתיות אין ננות. ואכן, גם במשנה תורה, על אף שהוא עוסק גם בהלכות שאינן נהוגות בזמן הזה, לא נדונות ההלכות הזמניות.<sup>36</sup> מילא ברור שגם בספר המצוות, שהוא השلد של משנה תורה, לא תופעה המצוות הללו.

<sup>35</sup> היה מקום להקשות שגם בשני לאוין, כמו נשך ותרכית, ישנה השלכה הלכתית, ולכן היה על הרמב"ם למנות גם כפילותות ורגילותות. אך דומה כי עניין זה ייפתר אם נזכיר שיטות הרמב"ם (נגד כל הראשונים האחרים, כפי שהוא עצמו כתוב בספר המצוות) היא שכשיש לאו כפול אין לוקים עלייו פעמיים, גם במקומות שחוז"ל קבוע שהוא עובר בשני לאוין. ראה על כך בח"א של מאמרנו לשורש התשיעי. אם כן, לפי הרמב"ם לריבוי הלאוין אין שום השלכה הלכתית, ולכן השיקול השיטתי קובע שאין למנות אותן. שיקול מהותי יכול היה להוביל למסקנה שיש למנות את המצוות הללו, אלא אם מדובר בהזורה שאינה כפילותות נורמטיבית (כלומר שהלכתית יש שתי מצויות) אלא רק טקסטואלית (שההתורה חוזרת על אותה מצווה פעמיים).

<sup>36</sup> אין ברמב"ם הלוות הקרויה בבמה למשל. אמנס בהלוות קרבן פסח (פ"א ה"ג) כתב: "אין שוחטין את הפסח אלא בעזרה, כאשר הקדשים. אף בשעת היתר הבמות לא היו מקריבין את הפסח בבמת יחיד, וכל המקריב את הפסח בבמת יחיד לוכה, שנאמר: "לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך" - מפני המשועה למדך שזו אזהרה לשוחט בבמת יחיד אפילו בשעת היתר הבמות", אך במנין הלאוין לאמנה את הלאו הזה, ראה מנ"ח מצואה תפז.

### שורש יא

לכוארה נראת כי ישן מצוות שנמנות בנפרד משיקולים מהותיים, ולא שיטתיים. לדוגמה, במאמרנו לשורש יא עסקנו במצוות תפילין וציצית. ראיינו שם שלשית הרמב"ם מצוות תפילין מחלוקת לשני חלקים (של יד ושל ראש), ואילו מצוות ציצית נמנית רק כמצוות אחת (התכלת והלבן).

שיקולי סידור ודאי מוליכים אותנו לכלה את שתי מצוות התפילין במקומות אחד, אבל לא בהכרח למנות אותם כמצוות אחת. שתי התפילין תמיד מופיעות ביחד, ואין משמעות נפרדת לאחת מהן בשום הקשר מעשי אחר. ההבחנה בין שתי מצוות התפילין היא ממשיקול מהותי ולא שיטתי.

הרמב"ם בשורש יא מחלק בין שני סוגים של צמדי מצוות שלא מעכבים זה את זה. החלוקת היא לאור המטרות והנסיבות של המצוות הללו, ואופן השוגן של המגמות הללו. כך גם הסבכנו את ההבחנה בין ציצית לתפילין.

ובאופן כולל יותר נאמר זאת כך. במאמרנו לשורש יא עמדנו על כך שהרמב"ם עוסק שם בהכללות ומציאות קשיים סיבטיים בין מצוות. הבחרנו שגישה זו מבוססת על אסנציאליזם, כלומר תפיסה מהותנית של המצוות, ואמון ביכולת שלנו להגיע למחות שלחן. אך כל זה מצביע על עיסוק במחות ולא בשיטה. שיקולים שיטתיים אמורים להיות צמודים לעובדות ופחות לדנדת נימוקים וטעמים. ההכללות מבוססות על מציאות קשר מהותי בין מצוות, ואם שיקולים אלו קובעים את מנינן, אז המניין הזה מבטא מהות ולא רק סדר ושיטה.

### שורשי המيون והשורשים הראשוניים

לכל אורך שורשי המيون והסיווג השתמשנו בעיקרו שעולה בצירוף שני חלקים השורש התשייעי: כל מצוה מנניה צריך שייהו בה שני דברים: 1. פסוק מיוחד שמצווה עליו. 2. תוכן ייחודי.

והנה, אם אכן השיקולים שיטתיים ביסודם, לעומת המטרה היא יוצרת שלד לחיבור ההלכתי, מדוע נדרש פסוק מיוחד שמצווה על המצוות הזו? אם יש לה תוכן מיוחד היא אמורה להוות כוורת עצמאית במשנה תורה, ולכן גם מצוות נפרדת בספר המצוות. לשון אחר: לאו שבכללות (שנדון בחלק השני של השורש התשייעי,

וראה מאמרנו שם), אמור היה להימנות כמספר מצוות שונות, על אף שהازהרה לcoli נלמדת מאותו פסוק עצמו. סוף סוף יש שם תכנים שונים, והם אכן מופיעים בקבצי הלוות שונים בין ספרי משנה תורה.

די ברור שדרישה זו של הרמב"ם נובעת מהתייחסותו העקרונית, כפי שריאינו במאמרנו לשורש השני, שמצוות שאין עליה ציווי מפורש (ולא רק כזו שנלמד מדרשה), אינה נחשבת כמצוות גמורה מדאוריתית. זהה מצווה שאין לנו אזהרה לגבייה. כלומר, הרמב"ם אמן רואה את המצוות בלבד למשנה תורה, אך הוא עומד על כך שכן תהינה אך ורק מצוות דאוריתית שמופיעות בפירוש ובפרט בתורה. ישנה כאן תפיסה שמצוות התורה מהוות בלבד למכלול ההלכה, ולכן

השלד רק מצוות שכן 'דאוריתית' (ראה על כך במאמרנו לשורש השני).

אם כן, גם שורשי הקטגוריה הראשונה (שני השורשים הראשונים) מצטרפים בעת לתמונה הכלולת. שני אלו לכארה עוסקים בתוקף ההלכתי של המצוות (הם קבועים שלא מונים ממצוות דרבנן, תקנות וגוזירות, כמו גם מצוות שנלמדות מדרשות). בעת אנחנו נוכחים לראות שהמעמד של 'דאוריתית' אינו רק בעל משמעות הלכתית, אלא גם בעל משמעות מתודולוגית: רק מצווה מדאוריתית יכולה להיות 'עצמה' בלבד ההלכתי. נעיר כי המטפורה הרווחת של המצוות כרמ"ח איברים (=עשיין) וס"ה גידים (=לאוין) מקבלת כאן משנה משמעות. אמן היה המצווה מדאוריתית אין תנאי מספיק להיותה מצווה מנوية, אך זהו תנאי הכרחי. מצווה שאינה מדאוריתית לא שייכת לשולד הניל' (אף שמדובר שכן מדאוריתית לא בהכרח שייכות אליו, אם הן כוללות במצוות אחרות, או כפולות עמן, או נכללות ביחיד עמן במכלול רחב יותר).

### קשיים מתודולוגיים

עת נוכל לבחון כמה היבטים נוספים ביחס להצעה השיטיתית. לפי הצעה זו קשה מאד להבין מדוע הרמב"ם נזקק למיירא של ר' שמלאי בסוף מסכת מכות? בפשטות ר' שמלאי מונה את המצוות במחוותי. כשהוא אומר שיש תרי"ג מצוות, אין כוונתו לומר שהשלד ההלכתי מכיל תרי"ג עצמות, אלא שambahינה מהוותית יש תרי"ג מצוות שונות. והנה, אם הרמב"ם מונה את המצוות משיקולים

## שיטתיות ומהות בספר המצוות

מתודולוגיים-שיטתיים, אין כל סיבה שמנינו يتלכד עם המניין המהותי. מדוע להניח שספר הכותרות לספר ההלכה מתלכד עם מספר המצוות שנמנוע משיקולים מהותיים?

יתר על כן, הרמב"ם תוקף את בה"ג מtopic דיווקים במימרא של ר' שמלאי, ובמדרשים נוספים. לדוגמה, בתחילת השורש הראשון הוא תוקף את בה"ג שמונה מצוות דרבנן, מתוך לשון המדרש של ר' שמלאי, שמדובר על המצוות "שניתנו לו למשה בסיני". אם אכן מדובר על שיקול שיטתי, מה עניין מימרת ר' שמלאי להכא?

וכן בתחילת השורש השלישי, שם הוא מוכיח מלשונו המימרא של ר' שמלאי שמדובר רק במצוות שניתנו לנו לדורות (" מורשת"). עוד הוא מוסיף שם להוכיח שאין למצוות זמניות מלשונו המדרש (ראה מאמרנו שם):

ומאמרם גם כן כי כל אבר ואבר כאילו הוא יצוה האדם בעשיית מצווה וכל יום ויום כאילו הוא יזהיר אותו מעבירה ראה על היהות זה במספר לא יחסר לעולם. ואילו היה מכלל המניין מצוות שאין נוהגות לדורות הנה יחסר זה הכלל בזמן שיכלה בו חיוב המצווה ההיא ולא היה המאמר הזה שלם כי אם בזמן מוגבל.

לכוארה זהו מדרש מהותי מובהק. הוא מסביר לנו שיש מספר מצוות כמספר איברי הגוף, וכל אחת מהן כנגד כל אחד מהם. זה המספר מהותי (כלומר מספר המצויות השונות זו מזו ברובד מהותי), אבל המספר שמתකבל משיקולים שיטתיים יכול להיות למגاري שונה.

ובכלל, לא ברור מדוע הרמב"ם טורח להתפלס עם בה"ג ומוני מצוות אחרים. לכוארה הוא כלל איינו חולק עליהם. הם מונים את המצויות מהותיות, ואילו הוא מחפש כוורות שיהו בסיס לשכל ההלך שלו. מדוע הוא מניח שהמנינים הללו אמרוים להתכלד? וגם אם הוא חולק עליהם ברובד מהותי, מדוע זה משליך על מבניינו, שנערך משיקולים שיטתיים גרידא?

נחידד זאת בעזרת דוגמה: הרמב"ם מונה את המצווה להורות בדיון טומאת מת, טומאת שraz וכדו'. מי שמנה מצוות מהותיות לא יכול את המצויות הללו במנינו. אם כן, אין סיבה שהוא לא יכול בו מצוות אחרות במקום. הוא הדיין

לגביו פרוצדורות ההקרבה, ושאר סעיפים מבארים שנדונו כאן למטה.

### מסקנה

שיקולים אלו מורים כי הרמב"ם אינו יכול לבסס את כל מערכת המצוות שלו על שיקולים שיטתיים בלבד. גם שיקולים של מהותם צריכים לתפוס מקום חשוב במבנה מערכת המצוות. המבנה שלו מורכב, ככל הנראה, משני סוגים של שיקולים גם יחד.

כפי שהצענו לעלה, הרמב"ם רואה בתרי"ג המצוות שמדאוריתית עצמות בלבד ההלכתני. לכארה הוא מזזה את המניין המהותי עם המניין השיטתי. הוא נראה מניח שמנינו של ר' שמלאי אמר לחופף למנינו שלו, על אף המגמה השונה שלהם. אם כן, העובדה שיש מצוה כלשהי שונה באופן מהותי, אומرتה שכןראה היא מהוות גם אב, או כוורת לקובץ הלוות, במובן השיטתי. אמנם היהיפך לא בהכרח קיים: מה שמהווה כוורת אין תמיד מצוה דאוריתית במובן המהותי (כמו כל מצוות הפרוצדורה, או מצוות "אנוכי ה' אליהך", שלמעלה הצענו לראות אותה כהכרזה טקסטית בפתח ספר המצוות).

יתכן שמסקנה זו מסבירה מדוע הרמב"ם מ Dickinson לשון חז"ל דיויקים שנוגעים למניין המצוות. כבר הבנו במאמר לשורש יא (ראה שם בפ"ג) שהרמב"ן תוקף אותו בעניין זה, באומרו (בשיטתו לשורש יא):

והתמה מן הרבה אם לדעת המכatta הזה התכלת והלבן אינם מעכבי זה את זה לא זה ענין שאין שם מצוה אחת ואין שם שתי מצות. וכי בא התנהזה עכשו למן מאותים וארבעים ושמנה מצות עשה ולמדנו שלא נביא עניין ציצית בחשבונו אלא למצוה אחת? זה הדבר אין ראוי לטעות בו.

לדעתי הרמב"ן חז"ל כלל לא עסוק בשאלת מניין המצוות. לכן כאשר חז"ל מדברים על "שתי מצות" אין להסיק מכך שיש למן מנות שתי מצות נפרדות. הרמב"ם, לעומתו, נראה מניח שגם חז"ל עסקו בכך, וכך הוא מביא ראיות מლשונם. הרמב"ן טוען שאם מניין המצוות הוא עניין טכני, ובעיקר אם הוא רק משמש כשלד למשנה תורה (שהרי אין לו כל משמעות מצד עצמו), כמו שראינו לעלה בשיטת הגר"א והרמב"ם, וכן ראיינו בתחילת השגות הרמב"ן לשורש הראשון.

## **שיטתיות ומחות בספר המצוות**

ראה על כך גם במאמרנו לשורש יא), אזי אין כל מקום ללימוד מדברי חז"ל ממשו על המניין הזה. חז"ל עסכו בשאלות הלכתיות ומחותיות, ולא במתודולוגיה של מניפות מצוות ובניות ספרי חוקים.

לעומת זאת, הרמב"ם כנראה מניח שיש קשר בין המשורדים: אם חז"ל אמרו שיש כאן שתי מצוות שונות, כנראה גם במנין המצוות זה אמרו לבוא לידי ביתוי.<sup>37</sup> המהות היא ابن פינה גם בשיקול השיטתי, אם כי ההיפך אינו בהכרח נכון.

## **אלגנטיות ואמת: גישה מדעית ואמונית**

אנו מגיעים למסקנה שהרמב"ם רואה קשר '邏輯י' בין שיקולי המהות לבין שיקולים שיטתיים. למרות שלכאורה אין קשר מחייב בין שני היבטים, בcontra זו או אחרת יוצא שיקולי המהות ושיקולי השיטה מובילים לאותו מניין מצוות. כאן נעיר בקצרה על קשר לאسفקט בפילוסופיה של המדע.

כידוע, אחד הקритironים לבחירת תיאוריה מדעית שתסביר מכלול כלשהו של עובדות הוא הפשטות או האלגנטיות של התיאוריה. רבים התקשו, מודיע שיקולי אלגנטיות מוליכים אותנו למסקנות אודות האמת (ראה נספח למאמרנו לשורש זו)? לכaura הפשטות היא תוצאה של מבנה החשיבה שלנו, ויצור בעל חשיבה שונה יראה תיאוריה אחרת כאלגנטית ופשטota יותר. לעומת זאת, האמת שבתיאוריה היא משחו אובייקטיבי, הקשור למציאות עצמה (האם התיאוריה נכונה או לא).

מתוך טענה זו יש שהגיעו למסקנה (מופרכת, ראה שם) שהתיאוריה המדעית אכן אינה אומרת מאהמה על העולם, והוא פיקציה אנושית סובייקטיבית גרידא.

התיאוריה הפשוטה והאלגנטית אינה אלא צורת תיאור שאנו נמצאים, משיקולי נוחיות ויעילות, למכלול העבודות. לדוגמה, לפי הצעה זו אין בעולם האובייקטיבי כוח גראביטציה. המונח הזה הומצא כדי ליעיל את התיאור של מכלול העבודות שהן צפינו (שכדרורים נופלים לכדור הארץ, וכן כיסאות, אבניים, חלליות וכדומה).

בנספח שם עמדנו על כך שדילמה דומה עולה בהקשר הפרשני (הרמןוטט), ושם הרמב"ם שולץ זאת מכל וכל. הרמב"ם רואה התאמה בין צורת החשיבה שלנו

<sup>37</sup> אמנם ראה במאמרנו לשורש יא שיתכן שהධוקים של הרמב"ם הם מתוכן דברי חז"ל ולא מעצם ההיסטוריה הלשונית שלהם לצמד פעולות (כמו בתפילין) שתי מצוות.

## השורש השנים-עשר

לבין התורה. לכן, מה שנראה לנו קשור זה לזו, כנראה באמת קשור זה לזו. لكن ההצלחות (והקשרים הסיבתיים) שאנו חווים עשויים אמרות להתאים למציאות האובייקטיבית.

כאן אנחנו רואים תפיסה דומה למדעי. הרמב"ם רואה קשר בין שיקולי סידור סובייקטיביים, שנובעים מחשיבה שלנו (ולא מהחומר ההלכתי-תורני עצמו), לבין המהות האובייקטיבית של ההלכה והتورה כשהן לעצמן.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> נושא זה נדון בהרחבה בקורסו של מ. אברהם, ובעיקר בספר השני, את אשר ישנו ואשר איןנו, וכן כאן לא נפרט בזה יותר.

## פרק ז. סיכום

הגדנו מחדש את מגמותו של הרמב"ם, וראינו שמנינו אינו נצמד לשיקולי מהות אלא לוקח בחשבון שיקולי סידור שיטתיים. הסבנו זאת בכך שהמנין לא נועד אצלו אלא כדי לבנות את השלד לחיבורו ההלכתי. לכן, מה שמשרת מגמה של חיבור הלכתי אמר להשפע על המניין. בשל כך יכול הרמב"ם למנות נורמות הלכתיות שיש להן השלכה מעשית, גם אם אין מצוות ישירות על מעשה כלשהו. כך הוא מונה מצוות שחן 'מתירה'. כך הוא מונה פרשיות הקובעות מצבאים בדיני ממונות, למרות שעצם קיומן כבר כולל במצוות גזול. כך הוא מפריד בין פרוצדורות מורכבות של קרבנות, למרות שחוות הבאת הקרבן נמנתה כבר בנפרד. בסופו של דבר עמדנו על כך שנראה כי הרמב"ם כלל אינו מפריד בין שתי מערכות השיקולים הללו, אלא רואה את השיקול המהותי ואת השיקול השיטתי צמודים ושלובים זה בזה, וכך הוא מסתמך על דברי חז"ל העוסקים במחות, למרות שהוא עוסק גם בסידור שיטתי. ועדיין הערבות בין שיטתיות ומהות בשיקוליו של הרמב"ם צריכה עיון.