

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם – במקומן הקדמה*

תוכן המאמר :

א. מבוא

ב. הكونטקסט

מבוא

השורשים בפרשנטיביה של כלל יצירתו ההלכתית של הרמב"ם

שיקולי שפה

זמן חיבור השורשים

ביבלוגרפיה של הפרשנות לשורשים

ג. השורשים : מקורות ואופי

מבוא : מנין המצוות והשורשים

שני סוגים המקוריות לשורשים של הרמב"ם

הհיווקות למסורת חז"ל

על הכללים שהרמב"ם הביא ועל אלו שהוא השמיט

ד. סקירה קצרה על השורשים השונים

ה. מינונים שונים של העקרונות המופיעים בשורשים ומשמעותם

מבוא

כללי מנינית המצוות מבט כללי

הערה כללית על החלוקה

עיוון נסף בכללי המניה : המין של חנינה בן מנחם

הערה לסתיכום הפרק

ו. מהי מצוה

מבוא

מצוות עשה ולא תעשה

תוכן וציווי

יישום לשוני השורשים הראשונים : מהי 'מצואה דאוריתית'

יישום לשורשים נוספים

שורשי הקטגוריה הריביעית

מצוות שאינן ציוויים

ז. מנין המצוות ומשמעותה העיקריים בו : על שיטותיו ומחותנתו

* תודתי לפروف' יובל סיני ולחברי המערכת, שהערכותיהם החשובות סייעו לי רבות לשפר את המאמר.

קדמה

מבוא

מגמת העיסוק במנין המצוות

המשמעות ההלכתית של מנין המצוות

מגמת הרמב"ם במנין המצוות

השווואה בין הרמב"ם לרב"ע

בחזרה אל המצוות המגדירות

ביטויים נוספים למגמה השיטתית במנינו של הרמב"ם

מצוות האמונה

קשיים במודל שהציגו

מודל משולב : מבנה מהותי-שיתתי

השלכה אפשרית : מצוות תשובה

הערה ותמייה : המצוות המגדירות

ח. סיכום והערה

פרק א. מבוא

במאמר זה עוסק בכללי מנינית המצוות של הרמב"ם ('השורשים', בתרגום שהשתגרא). נושא שהוא בבחינת 'מת מצוה'. משום מה, מעתים מאד עסוק בנושא זה, זאת על אף חשיבותו העקרונית. אפילו קביעות מהפכניות ותמהות, כמו זו שקובע הרמב"ם בשורש השני (שהלכות שנלמדות מדרשות הן בעלות מעמד של

'דברי סופרים'), מעוררות דיון מינורי יחסית בין מפרשיו, וגם בין החוקרים. הסיבה לחסר בספרות המחקרית המודרנית אינה ברורה לי. לעומת זאת, בספרות המסורתית הסיבה מובנת יותר. הספרות המסורתית בדרך כלל אינה נוטה לעסוק במתודות ובהנחות היסוד שלה עצמה. היא אינה רפלקסיבית. ומכאן לא נטפלה לגלות שעיקר העיסוק בספרות התורנית ביחס לשורשים, נוגע בחלוקת הלכתיות ספציפיות שמתעוררות בין הרמב"ם לרמב"ן במהלך הדיון. דיון ישיר בעקרונות של השורשים שלהם, כמעט אינו קיים.¹

על רקע זה חשוב לציין שהרמב"ם עצמו היה חריג בין חכמי הלכה בגישתו הרפלקסיבית, ועתים פסעו בעקבותיו. הן האופי השיטתי-מדעי של הרמב"ם, והן מטרת עבודתו ההלכתית (שתתואר בקצרה להלן), הביאו אותו להגדיר ולנסח במפורש כללים מתודולוגיים שמנחים אותו בעבודתו, ולפרוס את הנחות היסוד המתודולוגיות שלו. המאפיינים הייחודיים והנדירים הללו של הרמב"ם, הביאו מחד גיסא למיעוט העיסוק בשורשים, ומאידך גיסא, דזוקה הם מעניקים משנה חשיבות ומשמעות לעיסוק בהם. כללים אלו הם דוגמה נדירה להתייחסות רפלקסיבית של חכם הלכתי בולט, ולכן חשוב ללמידה ולעיסוק בהם על מנת להיחשף בצורה ישירה ובلتאי אמצעית להנחותיו אודות ההלכה (או לפחות

1. נעיר עוד כי גם אם ישן התייחסויות (ונראה כאלה בדברינו להלן), הן נוגעות בעיקר לשני השורשים הראשונים. ביחס לשורש השני, ניתן לראות את דבריו של יקותיאל נויובאר, בספרו, הרמב"ם על דברי סופרים, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ז, שמאס' עםיר גורנה את ההתייחסויות בספרות המסורתית. ניתן להתרשם שאלו אינם הרבה (ואף אין מתיימרות להיות מקרים ושיתויות כראוי לנושא זה), וחלק ניכר מהם אכן שייך בספרות הפרשנות העיקרית של הרמב"ם, ובודאי לא לחלק המרכזי של ספרות ההלכה והשוו"ת. הדבר בולט מאד בערך על רקע מאות הקשיות והקשישים שעולים ביחס לדבריו בשורש הזה.

בכל אופן, שני השורשים הראשונים הם חריגים, וכנראה זהה הסיבה שלגביהם קיימים דיון, הן בספרות המחקר והן בספרות המסורתית (אם כי היקפו רוחק מלכטאתן חשבותם). הסיבה לכך היא שבשני השורשים הללו הדיון המתודולוגי העקרוני הוא בעצם גם דיון הלכתי. להלן נמדו עד על המאפיין הייחודי הזה של שני השורשים הראשונים, ועל ההבדל ביניהם לעומת השורשים.

לתפיסתו אותה).²

עיר כי החסר הזה אינו מייחד דוקא את השורשים. חסר לא פחות מתמייה קיים בהתייחסות בספר המצוות בכלל, אשר לא זכה לטיפול מחקרי ופרשני נאות (והשורשים בכלל).³ הטיפול בספר המצוות אינו יכול להיעשות במנותק מהשורשים, אשר עומדים בסיסו, וכן המאמר הנוכחי אמר לתרום משהו לימי החרס הזה. אמנם מפאת רוחב היריעה הדרושים, העוסק כאן בעיקר בשורשים, אך הזיקה בספר המצוות היא מובנת מלאיה (שכן השורשים הם אלו שגדירים את מבנה ספר המצוות ומגמותו). על כן, מטיב הדברים, במהלך הדיוון תעלינה השלכות לא מעטות לגבי ספר המצוות, מגמותו ומבנהו.⁴

² דוגמה בולטת נוספת לעיסוק רפלקסיבי כזו היא ר' אברהםaben עזרא, בספרו יסוד מורה, בשער השני (ראה גם בפירושו הארוך לשמות כ, א). ראה על כך במאמרו של חנינה בן מנחם, "הסוד של יסוד מורה וסוד התורה", דיני ישראל כב (תשס"ג), עמ' 177 (להלן: בן מנחם, הסוד), בעיקר בפרק ה.

אמנם חשיבותו ההלכתית של ראב"ע אינה כזו של הרמב"ם, ועובדתו אינה חלק ממאמץ שיטתי של יצירת אריכטורתה הלכתית, כפי זהה מופיע אצל הרמב"ם (הוא אפילו אינו מציג רישימה ומניין ממשו של המצוות, על אף שכוננותו הייתה להתפלמס עם מוני מצוות קודמים). בנוסף, הכללים הללו אינם מופיעים אצל קרshima מפורשת, אלא רק ניתנו ללמידה מתוך דבריו. ובכל זאת חשוב להעיר כי כבר עמדו על השפעתו של ראב"ע ביסוד מורה על עבודתו של הרמב"ם (ראה מקורות לכך בפרק א מאמרו הנ"ל של בן מנחם). המושגים הבסיסיים ועקרונות הניתוח בהם משתמש בן מנחם (ראה על כך להלן), מתוארים במאמרו, "איןדייביזואציה של חוקים וספר המצוות לרמב"ם", שנตอน המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 95 (להלן: בן מנחם, איןדייביזואציה).

³ כבר הער על כך דוד הנשכח, בפסקת הסיום של מאמרו "שידידי ספר המצוות לרמב"ם במשנה תורה", דברי הקונגרס העולמי העשיiri למדעי היהדות גנ (תש"ז), עמ' 186-180.

⁴ אביה כמה מקורות עיקריים שעוסקים בספר המצוות (מעבר לפרשנים שמופדסים סביבו): לתפקידו של ספר המצוות כולל במקול יצירתו של הרמב"ם, ראה סקירה פופולרית וקצרה בספרו של הרב י"ל הכרון מימון, רב משה בן מימון, ירושלים תש"ך, בפרק הרביעי. כמו כן, ראה בחיבורו המצוין של יחיאל מיכל גוטמן, בהינתן המצוות לפני מניין, סידורן והתחולקתן, ברסללאו תרפ"ח (הוא עוסק גם במניינים המצוות ומשמעותם בכלל, ובמקורות למניינים השונים). ראה עוד צבי קארל, "ספר המצוות לרמב"ם", מאזנים כרך ג, חוברות א-ו (תרצ"ה), עמ' 462-471 (הוא עוסק שם גם בשורשים, אך זו מארט שטחי למדוי, ואין בו חידושים של ממש). וכן בנציון בוקסר, "ספר המצוות ומשנה תורה", בכרoon, חשוון תש"ט חוברת ב', עמ' 85-96. ראה גם בספרו החשוב (אך בלתי ידוע) של עזריאל צימענט, מצות המליך, האחים גروس, אריה"ב תשנ"ט (ביקר במאמר). עד יצא לאחרונה מארדו של דוד הנשכח, "לחשיבותו ההלכתית של הרמב"ם": בין דינמיות פנימית לשמרנות ממסדית - לטיבה של ההלכה השקועה בספר המצוות", בתוקן: הרמב"ם - שמרנות, מקוריות, מהפכות (בעריכת א' רביבקץ), ירושלים תשס"ט, עמ' 119-154.

ראה גם בערך "תሪי"ג ממצוות" בוויקיפדיה.

לגביו סיידורו הפנימי של ספר המצוות, שמוסכם כי בצדקה זו או אחרת הוא מבוסס על טעמי המצוות, ראה חיים טרשנוביץ (רב צעיר), "ספר המצוות לרמב"ם", בכרoon 7 (תש"ט), עמ' 346-354. וכן גם אצל בוקסר הנ"ל. וראה עוד הרב מנחם שלגנר, עמודי שלמה, ירושלים תשמ"ט (הוא גם מסיק מסקנות הלכתיות מסדר הופעתן של המצוות בספר). ראה גם הערכה במבוא לספר מצות

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

הרב בעל היובל שליט"א, בספרו יד פשוטה (בחלק 'فتיחה למנין המצוות' פ"ב) עומד על ההשפעה של מגמת ספר המצוות על הניסוח ועל המבנה שלו, ומציע לישב בצורה זו סתיירות שוניות בין ספר המצוות לבין היד החזקה. בעקבותיו, גם אנחנו כאן נראה כי לצורך הבנת השורשים, מנין המצוות, וגם ספר המצוות, אין מנוס מהתיאchorות לكونטקט של החיבורים הללו, לאור מגמותיה הבסיסיות של יצירתו ההלכתית של הרמב"ם בכלל.⁵

מטרת המאמר היא סקירה כללית של המידע שנცבר בנושא השורשים, מכלול הזרויות שנוגעות לנושא זה. הנושא עצמו רחב, ולכן לא נוכל להיכנס כאן לדיוון מפורט בתוכן השורשים עצמם, ובמשמעותיהם. כאשר למעוניינו בפירותו נוסף יינטו הפניות ורמאות שוניות. מאותה סיבה, גם לא אציגו בדרך כלל את המקורות הרלוונטיים אלא רק אפנה אליהם. הדברים מבוססים בחלקים על סדרת מאמרים אודוט השורשים של הרמב"ם, שהתרסמו במסגרת "מידה טוביה" לאורך שנות תשס"ח [ומהדורה משוכלתם שלהם היא ספר 'ישלח שratio שלפניכם']. במידת הצורך, אפנה בדברי להרחבה ולפירוט נקודות שמזכוות במאמריהם הללו.

מלך, סופיה, סק"ד. ראה גם סקירה מקיפה במאמרו של הרב אלתר הילבץ, "סדר המצוות במניינו של הרמב"ם", סייניט (ניסן-אלול תש"ו), עמ' רנ-רס. ראה עוד יד פשוטה (בעל היובל), הקדמה ומניין המצוות, עמ' נ-סח.

השוואות בין מניניו המצוות השונים, ניתנו למצוא בספר המצוות והמקרא, לרבותם צבי הלוי רבינוביץ, ירושלים תשמ"ח. וכן בספרו של יעקב לוינגר, הרמב"ם כפוסק וכפירושו, ירושלים תש"י (שם הוא גם דן בהרחבה רובה בעיקר בטעמי המצוות של הרמב"ם). לאורך הדורות נכתבו כמה פירושים בספר המצוות, ומתוכם אצין כמה מבני זמנו (شمודעים לשאלות מתודולוגיות, ומתייחסים אף לשורשים ולשאר כתבי הרמב"ם), שככטו הערות ופירושים למחדורות השונות בספר המצוות: הערות במהדורתו של הרב קפאה (הדף שנייה, ירושלים תשנ"ד); הערות והקדמות של הרב נחום אליעזר רבינוביץ (בעל היובל), בפירושו יד פשוטה להקדמה ומניין המצוות (ירושלים תשנ"ז); הערות מוקומיות של ר' חיים העליר למחדורתו (הדף שלישית, ירושלים תשנ"ה). כמו כן ראה אברהם אלתר פיינטוך, פירוש פקודי ישרים, ירושלים תש"ס; הרב יהושע וייצמן, מצוה ברה, רמת הגולן תשמ"ח. פירוש והערות על השגות הרמב"ן, ראה בהערות הרב ח"ד שעוזל למחדורתו (הדף שמינית, ירושלים תשנ"ד). נעיר כי הוא אינו מתייחס שם לדברי הרמב"ם עצמו).

לגביו המחדורות והתרגומים השונים בספר המצוות, ראה פירוט בהערה להלן.

5 בחיבור זה איננו נזקקים לשאלות של נוסח. הцитוטים לקווים מן המהדורה שモפיעה בפרויקט השו"ת, אשר מבוססת על מהדורות שבתי פרנקל. ככל שבדקתי, שינוי הנוסח במהדורות האחרות לא ישנו את התמונה הכללית ואת המסקנות שיוצגו כאן.

פרק ב. הקונטקט

מבוא

הרמב"ם בתשובה (מהדורת בלאו, סי' תמז) כותב לגבי השורשים:
זה שאמרת יידי שדברים הרבה יש שם במנין המצוות שנסתפקו לך
וזאי כך הוא ספר אחד יש לי שחברתו קודם חבר זה שהוא משנה
תורה ואותו ספר קראתו ספר המצוות ביארתי בו מניין כל המצוות מצוה
מצוה והבאתי ראיות על כל מצוה שיש בה ספק מן ספר או ספרי וכן
התוספות וכן כל מקום בגמר ועשיתי בתחילת ארבעה עשר פרקים יש
בחנו כלים גדולים ועקרם רבים שהררים שכל הדברים תלויין בחן
וכולם הקדמתי אותם להבין הדרכים שיתפוץ אדם במנין המצוות עד
שייעלו כהוגן ולא ימנה בדרך שמננו רבים שלא תפסו מדוות ראוי להשען
עליהם...

וכן הוא כותב בתשובה נוספת (שם, סי' שנה):
יש לי לחבר בלשון ערבי בעניין מניין המצוות והוא אצל מי שעדייה ש"ז
תלמידנו ויש בתחילת ארבעה עשר פרקים בכללות גדולות עיקרי מניין
המצוות צריך אדם לידע אותם ולאחר כך יתברר לו טעות כל מי שמנה
המצוות חוץ ממניין מבעל הלכות גדולות עד עכשו.

אם כן, ספר המצוות הוא מבוא והקדמה לספר משנה תורה של הרמב"ם, וכן
מתיחס אליו הרמב"ם עצמו בהקדמה לספר המצוות. השורשים הם הבסיס
התיאורטי וה邏輯י לספר המצוות, ובלעדיהם לא ניתן להבין את מבנהו ואת
 תוכנו.

השורשים בפרשנותו של כל יצירתו ההלכתית של הרמב"ם⁶
ספרו של הרמב"ם, משנה תורה, הוא יצירה ייחודית בעולם התורני. זהו הקודס
המקיף והமמושן היחיד שנכתב בתולדות ההלכה (למעט אולי עורך השולחן, שנכתב
מאוט שנים אחריו, וכמוובן נער בחיבורים קודמים, כולל זה של הרמב"ם עצמו).

⁶ ראה לעניין זה, את מאמרו של משה הלברט, "ספר המצוות לרמב"ם - ארכיטקטורה של
ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה", תרביץ נט (תש"ג), עמ' 457-480. כמו כן, ניתן לראות בכל
ספריו המבואות למשנתו של הרמב"ם, ובעיקר: יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם,
ירושלים תשנ"א. תיאור וניתוח טוב יshown גם בספרו הניל של גוטמן. ראה גם במאמרו הניל של
בקסר (ראה הערא 4), ובמאמרו הניל של הנשקה, "לחשיבותו ההלכתית של הרמב"ם".

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

שאר החיבורים ההלכתיים מסודרים על פי סדר הש"ס, ולכן איןם בעלי אופי של קודקס (כמו הריב"ף והרא"ש, שגם עוסקים כמעט אך ורק בהלכות המעניות), או שהם בעלי אופי של קודקס, אך היקפם הוא חלקי (כמו הטור והשו"ע).⁷

כדי ליצור את היצירה המונומנטלית זו, הגידיר הרמב"ם לעצמו מסלול מתודולוגי מפורט. הוא מפרט את מגמתו ואת המתודולוגיה שלו בהקדמותיו בספר המצוות וליד החזקה. כאמור, לפי עדותו של הרמב"ם עצמו, ספר המצוות משמש כמבוא והקדמה למשנה תורה. כפי שעולה מן הקדימות הללו, בתחילת הוא עבר על ספרות חז"ל, מהמשנה, המדרשים והתוספות, המשך בשני התלמודים, ובספרות הגאנונים, מעבר שפירוטיו הם בעיקר פירוש המשנה, וגם פירושים לחלק ממיסכנות הש"ס.⁸ לאחר מכן הוא מתחילה ליצור את משנה תורה, כקודקס מסכם של המכול ההלכתי כולו.

כדי להגידר מבנה שלדי לצירה זו, הוא מחליט להשתמש במניין של תרי"ג מצוות, אשר מהוות קטגוריות מאורגנות בסיסיות לספרו.⁹ להلن נראה כי היחסנות למניין זהה מהוות אילוץ קשה, ויתכן שהחובתו של הרמב"ם אליו גרמה ליעוגלי פינוטי כתוצאה מהקשישים שנוצרו במהלך עבודתו.¹⁰ לאחר שהיתה בידיו רשות מלאה של המצוות, הוא אינו מסתפק בכך, וואה חלוקה נוספת של המצוות לנושאים שונים, וכך הוא יוצר מתוכן (ע"י מיוון נוסף, תמני-מושגי,¹¹ שהיה מיוון

7 הרמב"ם, ובעקבותיו גם השו"ע, ספגו ביקורת נוקבות על החידוש הזה (להציג את המכול ההלכתי כקודקס), מהיבטים שונים. ראה על כך בספרו של מנחם אלון, המשפט העברי, כרך ב', פרקים שדנים בפולמוסי הקודיפיקציה, ובמקורות המובאים שם.

על המטרות והמטרות של הרמב"ם בחיבורו הגדול, ראה במאמרו של בעל היובל, "דרכו של הרמב"ם כפוסק ופרשן", בתוך: ספר הזכרון להרב יצחק ניסים, חקרי תלמוד הרמב"ם (עורך: מאיר בניהו), ירושלים תשמ"ה, עמי' קס-קעג. המאמר מופיע באוסף מאמרי בעל היובל, עיונים במשנתו של הרמב"ם, מעליות, וירושלים תשנת, עמי' ט-טו.

8 בהקדמת פירושו למשנה כתוב הרמב"ם: "וחברתי פירושים על שלשה סדרים מועד ונשים ונזיקין, חוץ מרבע מסכתות שניין משתדל עתה לכתוב בהם משחו, וטרם מצאתי פנאי לכך. גם פירשתי את חולין לגודל הצורך לה...", כוונתו היא לפירוש על התלמוד, שכן פירושו לשנה מוזכר מיד אחר כך, והוא נכתב על כל שתת הסדרים. עוד על פירוש הרמב"ם לתלמוד, ראה: ישראל תא שמע, "פירוש הרמב"ם לתלמוד - חידה ודרכ פתרונה", שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמי' 299.

9 ראה על כך אצל טברסקי, בتحילת הפרק הרביעי. ובהמשך שם ראה על המעבר ממניין המצוות ליד החזקה, ועל ההשלכות לגבי מבנהו של חיבורו הגדול.

10 הקשי הבולט ביותר הוא זה שנציג בסוף המאמר לגבי היחס בין מהותיות ושיטות במנין המצוות.

11 להגדרת המיוון הזה, ולהבחנה בין לביון פילוסופי, ראה אצל טברסקי, עמי' 229-225.

מקורי משלו, ראה אצל טברסקי, עמ' 193-198) את ידי הספרים שמהווים את היד החזקה, ובתוכם את החלוקה לקובץ המשנה שמרכיבים כל אחד מן הספרים הללו.¹² כל קובץ משנה כזו פותח בראשימת המצוות שבהן הוא עוסק ואוthon הוא מפרט, ובמובן זה היד החזקה אינו אלא פירוט של ספר המצוות. חשוב להבין את מגמתו זו של הרמב"ם בעת שהוא יוצר את מנין המצוות שלו, שהיתה שונה מזו של שאר מוני המצוות.

אנו נחזר לנקודה זו בהרחבה בהמשך דברינו. כדי ליצור רשימה של תרי"ג ממצוות, היה על הרמב"ם להגדיר כליל מניה. המשימה של חילוץ תרי"ג ממצוות מתוך המקרא וספרות חז"ל אינה פשוטה כלל ועיקר, וגם בה יש לרמב"ם מעמד חולצי במובן מסוים. המניין שלט בכיפה עד זמנו הוא מניינו של בה"ג,¹³ כאשר כל שאר מוני המצוות, פסעו בעקבותיו בצורה די גורפת.¹⁴ הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה מלगלא עליהם, ותוון שרובם כולם לא היו תלמידי חכמים בתחום ההלכה אלא פיטנאים ("כי מוחביהם היו משוררים, לא רבנים").¹⁵ לאחר כתיבת ספר המצוות, ניתן לומר שמנינו של הרמב"ם זכה

12 החלוקה הקטגוריאלית של המצוות בספרים השונים מוארת בהרחבה בח"ג של מורה הנבוכים. היא נדונה בפירוט אצל טברסקי, עמ' 240-249. על הבדלים בין המיוני שבמיון לבין זה שבספר היד, ראה אצל טברסקי, עמ' 239-240. ראה גם ביד פשוטה, הקדמה ומניין המצוות, עמ' קפו והלאה.

13 לגבי זהות מחברו של ספר הלכות גדולות חלוקות הדעות כבר בין הראשונים לש"ג. ראה על כך בקצתה במבוא לספר מצות המלך, פרק ג' הערכה, ובמבואות בספר הלכות גדולות במחודשת מכון ירושלים.

14 בסתיות קלות. ראה במבוא לספר מצות המלך, פ"ג הערכה ו. אמנם בספרו של גוטמן, בפרק ראשון, הוא מערער על היחס הזמני שקובע הרמב"ם בין מוני המצוות השונים. טוענתו היא שחלק מהמנינים האחרים קדמו בה"ג, ואף שימושו לו מקור. עוד הוא מצביע שם (בהמשך הפרק, וגם בפרקים הבאים) על כך שכנהarah הייתה קיימת מסורת קודומה לגבי מספר המצוות, שהחלילה גם מניין מסוים שלחן, שגם בעלי האזהרות וגם בה"ג ניזונו ממנו, והיא שהייתה מקור למנייניהם (ראה גם שם, בפרק שלישי, לגבי מקורות מחוז"ל לכך). אם אכן השערה זו נכונה, כי אז הרמב"ם יצא, במודע או שלא במודע, גם נגד המסורת הקדומה ההיא.

15 נציין כי רס"ג חיבר גם הוא אזהרות, וחיבורו הידוע של ר' ירוחם פיעל פערלא חובר סביבן. מעבר לכך הוא חיבר גם ספר מצות משלהן, שעתיד בקרוב לצאת לאור על ידי הרב חיים סבטו. ראה על כך בהקדמת ר' ירוחם פערלא לספרהמ"ץ לרס"ג במחודשתו (ראה גם אצל גוטמן, עמ' 13 הערכה, 2, וסבירה). נקודה זו מחזקת את העובדה שהרמב"ם לא חביר את כתביו אלו של רס"ג, שאם לא כן לא סביר שהיה מقلיל אותו בין אוטם פיטנאים שהרמב"ם פקפק בלמדנותם (ראה בהקדמת ר' ירוחם פערלא על יחסו של הרמב"ם לרס"ג, ובמאמרו של הרב סבטו בספר היובל לרב נ"א רבינוביץ (הספר שבו פורסם המאמר הזה במקורו).

איינדיקציה נוספת לכך ניתן למצוא בשורש השישי, שם כותב הרמב"ם כי הוא אינו מכיר מי ממוני המצוות שחלק עליו בכך שיש למנות עשה ולאו כפולים (כמו עשה ולאו על עשיית מלאכה בשבת) כשתי ממצוות נפרדות. כפי שמכוח הrif'im, רס"ג אכן חולק על כך, ומכאן שהרמב"ם ככל הנראה

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

למעמד בכורה גם בתחום זה, והוא אכן החליף במידה רבה את מנינינו של בה"ג. אחד השינויים היסודיים שחולל הרמב"ם במנין המצוות, שאומץ גם על ידי רוב כל מושיכיו, הוא שינוי במניין הבסיסי של המצוות.¹⁶ המצוות במנינים השונים המוכרים לנו מחולקות בדרך כלל למצאות עשה ולא עשה, כפי שפורסם כבר במקורות חז"ל. אמנם במנינים שקדמו לרמב"ם המצוות היו מחולקות לשולש או ארבע קטגוריות, שכלו גם חלוקה של מצאות המוטלות על הציבור ועל יחידים, וכן 'פרשיות'. בה"ג אף חילק את הלואין לפי העונשים המוטלים עליהם.¹⁷ והנה, לפי הפרשנות המקובלת, 'פרשיות' הן מצאות המוטלות על הציבור. אולם ראה בהקדמת ר' ירוחם פישל פערלא (להלן: הריפ'פ) לפרשיות,¹⁸ שמכחיה שלא זהה הגדתנן. הוא מראה שככל פרשיה היא אשכול של מצאות שמת恭צות למכלול אחד (שבדי"כ מופיע כך גם בתורה, כפרשיה שכוללת כמה מצוות).¹⁹

לא הכיר את מנינינו של רס"ג ואת אזהרותיו ראה מאמרנו שם. נציין כי ראב"ע ביסוד מורה, בדומה לרמב"ם, משווה את אותן מחרבים למוני צמחי רפואי ופואות שאינן מכיריהם את סגולותיהם.

אמנם הרמב"ם מעיד על עצמו (לפעמים בצלע) בכמה מקומות שבכל זאת הוא נمشך אחריהם, ובעיקר אחרי ספרו של ר' חוץ בן יצילה (ראה מקוות אצל טברסקי, עמ' 188, העלה 20 וסביבת). נעיר כי ר' חוץ היה אחד מהשובי הגאנונים, וגם לבבו קשה להניח שהרמב"ם היה מתבטה בזול, כאילו הוא אינו ת"ח אלא משורר בעלמא. הוא הדין לגבי ספר המצוות של ר' שמואל בר חפני גאון (ראה אצל א"א הרכבי, "חלק מספר המצוות לר' שמואל בר חפני גאון", הקדמ ג (תרע"ב), עמ' 107-110).

אמנם גם לגבי אלה מסת婢 שהרמב"ם מתייחס בביבורת (למי מהם שהכיר) לפחות על חוסר הזיהירות שלהם במנין המצוות, ובהעדרת השיקול הסוגוני אמןוטי על השיקול המהותי-למדני (ראה אצל טברסקי, עמ' 193-186).

בעניין המנינים הקודמים, ראה גם אצל ב"ץ הפלר, מבוא למהדורתו לספר המצוות של ר' חוץ בו יצילה, פילדלפיה תרע"ה. וכן אצל גוטמן הניל בפרק הראשון, ואצל א' נויוואר (בגרמנית) JQR(OS) 6 (1894) pp. 698-709.

16 ראה במבוא למצאות המלך פ"ג ס'ק ב-ג, ואצל גוטמן בחלקו השני של הפרק הראשון, שם הם עומדים על החלוקות השונות של המצוות. נזכיר כי בפרק השלישי של ספרו, גוטמן מציע שמהמצוות אצל בה"ג מחולקות לפי העונשים ולפי האישים המחויבים, ובאופן כללי רעיון שכר ועונש הוא שमונח ביסודו מניין המצוות של בה"ג (הוא טוען שיש מהדורות שניסו לטשטש זאת. ראה עמ' 38).

17 ראה דיוון מפורט אצל גוטמן, בחלקו השני של הפרק הראשון (הוא גם מביא מקורות קודמים יותר לחלוקת של בה"ג).

נעיר כי הרמב"ם בשורש הארבעה עשר טוען שבבה"ג מונה את העונשים כמצוות עצמאיות, וחולק עליו. כבר בהשגותיו שם, הרמב"ן מצביע על כך שהרמב"ם כנראה טעה בהבנת דעת בה"ג (או שהיה לפניו נושא אחרת של בה"ג). בה"ג אינו מונה את העונשים עצמאים כמצוות, אלא משתמש בהם ככלי מיוון למצאות השונות (אלו שכרכרת ואלו שבסקילה וכו').

18 בחולק ג מספה מה"צ לרס"ג, וכן בהקדמתו לחולק א.

19 ראה על כך גם בנספח למאמר על השורש העברי.

מאז הרמב"ם והלאה הקטגוריות הללו נעלמו, לפחות בהקשר של מנין המצוות. כמעט כל מוני המצוות מחלקים אותן לשתיים (עשין ולאוין). הדברים מגיעים לידי כך, שכפי שראינו קודם, כבר לא למורי ברור מה הן בכלל אותן 'פרשיות' שהופיעו אצל מוני המצוות הקדומות. זהה עדות חזקה למחפה אותה חולל הרמב"ם בתחום זה.²⁰

כאמור, כדי לבצע את המחפה הזה, היה על הרמב"ם להגדיר כללי מניה ומניון למצאות. ככלים אלו אמורים לקבוע איזו מצוה תיקנס למנין ואייזו לא. אילו מצאות יימנו ביחד ואלו לחוד ובצד. כדי להתמודד עם ההגמוניה של בה"ג, ואף 'למרוד' נגדה, היה עליו להגדיר את הכללים הללו, ואף לנמק אותם (ובכך לדחות את המבנה שהציג בה"ג). לשם כך הוא כותב את 'השורשים', שמכילים י"ד כללי מניה של מצאות. כמעט בכל אחד מהכללים/שורשים הללו הוא מתמודד עם בה"ג, שלא מקבל חלק ניכר מהם.²¹

התמונה זו מציגת את מפעלו ההלכתי של הרמב"ם כיצירה שנסמכת על עבודה מיון שיטתית בעלת אופי מדעי. הרמב"ם מתייחס לחומר הגלם שהוא לפניו, אוסף, ממין ומסוג, מכרייך ומסדר. הוא קובע ככלים מתודולוגיים, שמתוכם ובאמצעותם הוא יוצר את המפעל המונומנטלי שלו. קשה לראות אפשרות לחולל קודקס זהה, שייהיה שלם (מכיל את עיקרי החומר שלפניו, ממין ובלוי חוסרים)²² מחד גיסא, ומайдך גיסא נקי מסתירות ככל האפשר, בלי התשתית המתודולוגית אותה בנה הרמב"ם. השיטות היתה הכרחית לצורך יצירת המבנה השלם.²³

זהי אחת הסיבות לכך שהרמב"ם הוא חריג בafilosofiyot שלו. ההלכה בסיסודה

²⁰ לרישמת קטגוריות שונות של מצאות, הן בספרות חז"ל והן בספרות המצוות הקודמת לרמב"ם וכן אחריו, ראה המוצה והמקרה, עמי 31.

לגביו חלוקתו של הרמב"ם בין מצאות שעשו ולאוין כיסוד למנין המצוות, ראה אצל גוטמן בפרק הרביעי. הוא תמה מניין מקורה, ומעלה השערה שישודה הוא באזהרה שאנו לא מכירים על בסיס عشرת הדברים (ראה שם בסיום הספר).

²¹ אמן פרט למקום אחד (ופרט להקדמה), לכל אורך דבריו בשורשים הוא אינו מזכיר את בה"ג בשמו (אולי מפתח הכבוד, שכן פעמים דבורי מוצגים בזילול כתיבתיים). יצא הדוף הוא בשורש הארבעה עשר ובעשiri אף בשמו הפרטי (וגם בשורש השבעי הוא מזכיר אותו בהקשר צדי).

יתכן שהחריגה היא מפני שהו השורש המשיים את החיבור, והרמב"ם לא רצה להותיר מקום לספוקות כלפי מי הדברים אמרוים.

²² אמן טברסקי, בעמי 181-179, עומד על כמה השmotות בידי החזקה. חלון מפני שהדברים מובנים מאליהם, ומשמעות נוספת.

²³ גוטמן דן בשאלת האם אכן השיטות הועילו למפעלו של הרמב"ם. ראה גם במאמר בגרמנית (מישורון תריע"ה) של מהר"ש קאץ, שמצויר שם בעמי 27 העלה, שמערער על התועלת שנמצאת בשיטות של הרמב"ם.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

היא בעל אופי קזואיסטי, ככלומר היא אינה מותבססת על כללים, אלא על דיון בתקדים של מקרים ספציפיים.²⁴ הרמב"ם חידש כמעט יש מאין את השיטתיות ההלכתית, ויצר קודס מקיף. لكن הוא נזקק למתודולוגיה מפורשת ומנוסחת, אף נאלץ ליצור חלק גדול ממנה בעצמו. דומה כי הביטוי המובהק ביותר לגישתו זו, הוא חיבור השורשים.

שיקולי שפה²⁵

היבט מעניין של תהליכי המחשבה של הרמב"ם ניתן למצוא בשיקולי השפה שלו. בהקדמותו בספר המצוות מסביר הרמב"ם שהוא החליט כתוב את הפירוש בלשון המשנה (=בעברית, אך לא בלשון המקרא). הסיבה לכך היא שהיבור זה היה מיועד להפצה בכל תפוצות ישראל, ואין לשונו אחת שהיהודים מבינים בכל התבל, למעט לשון המשנה. וכך הוא כותב:

וכן ראייתי שלא אחברו בלשון ספרי הנבואה לפי שהלשון ההוא קצר היום בידינו מהשלים ענייני הדינים בו, וכן לא לחברו בלשון התלמוד לפי שלא יבינוו מאנשי אומתנו היום כי אם יחידים ומLOTות רבות ממנו זרות וקשות אפילו לבקאים בתלמוד, אבל לחברו בלשון המשנה כדי שיקל זה לרוב האנשים.

לשון המקרא אינה עשירה דיה במונחים משפטיים-הלכתיים, ולכן הרמב"ם אינו רואה אפשרות לחבר את החיבור בלשון ההייא. האפשרות הטבעית שנותרת בידו היא לשון המשנה, שכן עיקרה אינה אלא לשונה של ההלכה.

דווקא על רקע זה מעוניין מאד לשים לב לעובדה שאת השורשים ואת ספר המצוות כולם (כמו גם פירוש המשנה, שנכתב בגיל עזיר יותר, אך אין קשור לדיווננו כאן), הרמב"ם כותב בלשון הערבית.²⁶

עומד על כך ר' יהודהaben תיבון בהקדמה לתרגםו: "וחבר זה בלשון הגרי למען

24 על הקזואיזם ההלכתי, ראה בפирוט רב אצל הרב יהודה ברנדס, ראשיתם של כללי הפסיכיקה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג. על ההיבטים העיקריים והלוגיים של שאלה זו, ראה גם במאמרו של הרבה אליו רחמים זיין, "לוגיקה ומטפיזיקה בדרשות חז"ל", בתוך ספר הגיון (עורכים: משה קופל ועלי מריצבך), אוניברסיטת בר-אילן וישראל אוניברסיטה, תשנ"ה, עמ' 78-65. כמו כן, ראה בספריו, שתי עגלות וכדור פורת, ירושלים תשס"ז, בשער השלישי.

25 ראה אצל טברסקי, עמ' 241-250, דיון נרחב עם מקורות לגבי שיקולי השפה של הרמב"ם, בעיקר ביד החזקה, ובכלל.

26 ראה בתשובות הרמב"ם, בלאו, סי' שנה ותמז.

לא יחוּבר עַם חֶבְרוֹן הָגָדוֹל אַעֲפָ"י שַׁהוּא כִּפְתִּיחָה אַלְיוֹו". ובכל זאת הדברים טעונים ביאור נוסף.

ניתן אולי להעלות השערה שהשורשים לא נועדו לדורות ולכל קהל ישראל. הם נכתבו לזמן ולשעתם, כדי לשכנע את הציבור לדחות את סמכותו ואת hegemonia של בה"ג, ולקבל את מנינו של הרמב"ם. לאחר שהמטרה הזו הושגה, ולאחר שהיד החזקה זוכה למיעד הדומיננטי שלו, הרמב"ם אינו רואה ערך בדיון בשורשים ובמנינו המצוות. אלו לא היו יותר ממכシリים מתודולוגיים לצורך הפלמוס, ולכן הם איבדו את עיקר משמעותם לאחר הצלחת המשימה. מיעוט העיסוק בשורשים ובספר המצוות בדורות שאחרי הרמב"ם מעיד לכאהורה שאכן זו גם הייתה התוצאה. המהפהכה הצליחה, וכעת ניתן להשליך את הסולם שסייע לנו לטפס, שכן אין בו עוד צורך.²⁷

על רקע זה, מעוניין לציין שהרמב"ם עצמו²⁸ ניחם על כי חיבר את ספר המצוות בערבית, וכך תכנן לתרגם לעברית, משימה שככל הנראה לא עלה בהידיו. במהלך הדורות נוצרו כמו כן וכמה תרגומים עבריים שונים של ספר המצוות ושל השורשים.²⁹

אמנים בדורות האחרונים, עת המודעות לחשיבות המחקר השיטתי ובחינת

27 הדברים אולי רמזו גם בתשובה מתוך הניל, שם הרמב"ם כותב שהוא מתחרט על כתיבת ספר המצוות בערבית, שכן זה איינו נגיש לכל ישראל. נעיר כי השערה דומה העה בנזיוון בקורס (לעיל ה'3), במאמרו הניל, עמ' 87. אמנים הוא תולח את הלשון הערבית בכך שהחיבור מיועד להמוני הפשטוט ולא להחכמים (השוויה לעניין זה את דבריו של הרב הילבץ, במאמרו הניל שם), ואילו הצעתו היא שהחיבור הוא בעל משמעות זמנית ולא נצחית. והנה, ראה שם בהurret העורך, שמצביע על כך שגס מורה הנבוכים נכתבות ערבית. הערכה זו דוחה את השערתו של בוקסר שהערבית מיועדת להמוני הרחוב שאינו מתעניין בפילוסופיה. אך לפיו דרכנו עולה מכאן מסקנה מעניינת: גם מורה הנבוכים ועוד רק לפטור בעיות שעלו בזמנו ומקומו, והוא איינו מיועד לכל ישראל לומדים עתידיים ומקומות וחוקים.

28 ראה בתשובה ת�ז, אשר נדפסה גם במחודשת פרנקל בספר המצוות, עמ' ט; תשובה ששת, מהדורות דפוס ירושלים. תשובה זו תזוכר עוד להלן.

29 ועדיין כמה ומפרשים ופסקים לא הכירו את ספר המצוות, ויש שתולים זאת בעיות השפה. ראה, לדוגמה, אי ההבנה של הראב"ד בסוד שיטת הרמב"ם, בתחילת הלכות אישות. העיקרונו שקובע הרמב"ם (שקידושי כסף הם מדברי סופרים) מוסבר בפירוש לאור דברי הרמב"ם בשורש החני, כפי שמצויר בעל הכס"מ על אתר, אך הראב"ד ככל הנראה לא הכיר את השורשים. יתכן שזוהי גופה הסיבה לכך שהרמב"ם מתחרט על השימוש בשפה הערבית.

וכבר העירו כמה מחברים על בעיית השפה שעמדת בבסיס חוסר היכולות הזו, ראה, לדוגמה, שורית רדבי' ח"ב בלשונות הרמב"ם, סי' רצ, שהובא גם ביד מלאכי בכללי הרמב"ם אותן נ"א. וראה גם שדה חמץ, מערצת חתן וכלה אות כ'. אמנים כבר העיר עליהם בשם הגדילים (ע' 'הרמב"ם'), שלפחות לגבי בעל המגדל עוז טענה זו אינה נכונה.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

ההנחות המטא-הלכתיות מתעצמת ביוטר, דומה כי אין עורך לחשיבותם של השורשים, כחיבור רפלקסיבי מטא-הלכתי ייחודי של אחד מגודלי ישראל, כפי שהערתי לעלה. لكن חשוב להזכיר ולעין בהם, על אף כוונתו המקורית של הרמב"ם. בכלל אופן, בעת שימושים בשורשים ובספר המצוות בכלל, יש לזכור שהנוסח שבידינו מתורגם מערבית, ולכן זיהירות רבה בהסקת מסקנות מותך דיקוק בנוסחאות אלו.³⁰

זמן חיבור השורשים

נקודה חשובה נוספת היא המוסכמה שהשורשים וספר המצוות חוברו אחרי סיום פירוש המשנה, אך נראה כמה שנים לפני חיבור היד החזקה עצמה.³¹ ככלומר יכולה להיות סתירה בין העולה מן השורשים וספר המצוות לבין פסיקת ההלכה הסופית, שכן חזון נפרץ הוא שהרמב"ם היה חוזר בו מדעתו במהלך הלכה השונית (וכבר נשפכו על כך קולמוסים רבים ביחס לפירוש המשנה וליד החזקה שלו, וחלקם מעוגנים אף בכתביו יד שלו עצמו שמצוות בהם מחיקות לרוב). לכן יש להיזהר בהסקת מסקנות מסתירות כאלו.³²

30 דוגמה בולטת לעניין זה היא השערת כמה ראשונים שהמונה 'דברי סופרים' בשורש השני מקבל משמעות שונה מהמונה 'דרבנן'. אך כל המכיר את נוסח דברי הרמב"ם בעברית, יודע שאין לכך שרש וענף. ברור שאצל הרמב"ם המונחים הללו מתחלפים. ראה על כך במאמר על השורש השני. ראה גם בהקדמתו של ר' רח העילר למחדורתו, עמ' יד סק"ד, שם הוא עומד על פתרון סתירות בין ספר המצוות לבין היד החזקה, שנובעת מבעיות בתרגומים השונים.

31 זמן החיבור המדויק של ספר המצוות ובודאי של השורשים אינם ידוע, אך תהליך הקודיפיקציה כולו לקח מעל עשרים שנה, וכל אורכו הרמב"ם חזר בו ושינה את דעתו לא מעט (ראה על כך גם בהערה הבאה ובהמשך). אמנים העירוני יובל סיני, בצדק, שבפיהם יש הפניות בספר המצוות. לדוגמה מנתות ד, א, וחולון, א. כאמור מדבר ברמה דתורה, וצ"ק.

32 ראה, למשל, אצל בעל קנאת סופרים לשורש יי', שהצביע על סתירה בין דברי הרמב"ם בשורשים לבין דבריו בספר המצוות, לגבי עשיית שמן המשחה. ראה אצל הרבה כאח, עשה לה, הערכה 4, ואצל דוד הנשכח, "שרדי ספר המצוות לרמב"ם במשנה תורה", הנ"ל בהערה 4, בערך בטכסט סבב הערכה 19. ראה עוד אצל יי' סיני, "סתירות פנימיות מודומות בדברי הרמב"ם", בתוך: הרמב"ם - שמרנות, מקורות, מהפכנות (בעריכת א' ביביצקי), ירושלים תשס"ט, עמ' 157 הערכה 10, ובעיקר עמ' 179-181 (בין משנה תורה בספר המצוות), ועמ' 186-183 (בין פרוש המשנה למשנה תורה).

כבר בספר יד מלאכי, כללי הרמב"ם, אות כג, כתוב שאין להסיק מסקנות כי הרמב"ם חזר בו. הרמב"ם עצמו בתשובה (מהדורות בלאו, סי' ריז) כתוב שאין להסיק מסקנות מסתירות בין פירוש המשנה לבין היד החזקה, שכן לעיתים הוא חוזר לאחר לבון הסוגיה, והנוסח הקובע הוא מה שמצווי בספר היד. וכן מצינו בפירוש בספר מעשה ניסים, סי' ז, סוד"ה 'אמנם', שם הצביע ר' אברהם בן הרמב"ם על סתירה בין ספרהמ"ץ לבין היד החזקה, וכותב שהרמב"ם חזר בו והלכה

מайдך, בתשובות שנכתבו אחריו ספר היד החזקה ניתן למצוא עדויות ישירות אודות היבטים שנוטרו אצל הרמב"ם על מוכנים. לדוגמה, ישנה תשובה של הרמב"ם לר' פנחס הדין מאלכסנדריה (מהדורת פרימן, סי' קסו), אשר מתייחסת לעיקרון שנקבע בשורש השני (שהלכות שלמדוות מדרישות הן הלכות דרבנן), ומסבירה באמצעותו את דברי הרמב"ם בספרו הגדול. מכאן ראייה לכך שהעיקרון הזה עמד בבחן הזמן, והרמב"ם החזיק בו גם בעת שחיבר את חיבורו ההלכתי. لكن אין מקום להשערה לפיה הרמב"ם חזר בו בעת שחיבר את היד החזקה מדבריו בשורש השני, בכך ליישב סתיות בין השורש השני לבין מקורות רבים בספר היד החזקה. כך גם ראיינו בנסיבות שהבאנו בתחילת המאמר מתשובה תמז (שגם היא נכתבת אחרי פרסום היד החזקה), שם הרמב"ם מתאר את ספר המצוות ואת השורשים כבסיס חשוב להבנת היד החזקה.

באופן בסיסי בהחלט יש מקום להשתמש בכללים שבשורשים להארת שאר חלקי משנתו של הרמב"ם, ודבריו בחיבוריו השונים, אמן חשוב לעשות זאת בזיהוּת הרואה.

ביבליוגרפיה של הפרשנות לשורשים

הشورשים נדפסים ברוב המהדורות כחלק מן ההקדמה בספר המצוות.³³ סבירם בדרך כלל נדפסו גם השגות הרמב"ן, שעיקר מטרתו היא להגן על בה"ג, ולהציגו מהשגות הרמב"ם. יש לציין כי הרמב"ן עצמו ברוב המקרים נוטה להסביר עם

כמה שכותב בספר היד. נירא כי הוא עצמו מסתמך על תשובה הרמב"ם שהבאנו לעיל ביחס לפיהם". ראה גם בספר מצוה ברה, מצוות התפילה, פרק ינחת המקדש. וראה עוד להלן בסוף המאמר בנושא הסתיירות בין ספר המצוות לבין היד החזקה.

33 לרשימת מהדורות ותרגומים של ספר המצוות, ראה סקירה קצרה, במבוא הספר מצוות המלך, פ"ו, וכן במבואו של ר"ח העלי למהדורה. וביתר פירוט ראה אצל יעקב דינסטאג, "עין המצוות - לכיסיקון ביו-ביבליוגרפי לחוקרי ספר המצוות להרמב"ם ומפרשיו", תלפיות ט (תשכ"ה-תש"ל), עמ' 759-663; יצא גם בספר, ניו יורק תשכ"ט); והניל, "ספר המצוות להרמב"ם:

ביבליוגרפיה של הוצאות, תרגומים, ביאורים וכו', אรหשת ה (תשל"ב), עמ' 80-34. על הביעיותות שבעצם התרגומים ובתרגומים השונים, ראה בהקדמות המתורגמים, וגם במאמרו של משה גושן (גוטשטיין), "עם הופעת התרגומים של ספר המצוות להרמב"ם", סייני מד (תשרא-אד"ב, תש"ט), עמ' קפ"ה-קפ"ז (המאמר הזה הוא במקומ הקדמה לתרגום העממי שיצא בהוצאה מוסד הרב קוק).

ישנה שאלה בין המפרשים והחוקרים, איזה מהתרגומים הללו היה בידי הרמב"ן בעת שחיבר את השגותיו. ראה דיון מפורט ומקיף על כך, במאמרו של חיים העליר, "פליאה על הרמב"ם", הפרדס יב, חוברת א סי' א (ניסן תשכ"ח), עמ' 11-16.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

³⁴ הרמב"ם, אולם הוא מציג אפשרות להשיב את שיטת בה"ג ולמלטו מהקשישים. במקרים רבים ישן מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן על יישומי השורשים השונים. לדוגמה, גם אם מקבלים שאין לנו ממצאות שאנו אמרו רק לומן (שורש שלישי), לא תמיד מוסכם לגבי כל מצואה האם היא נאמנה או לדורות (ראה על כך בהשגות הרמב"ן שם).

ברוב המהדורות נדפסים גם כמה נושאי קלילים נוספים, כמו המגילת אסתר, לב שמח, קנאת סופרים, ומרגניתא טבא, שבדרך כלל מיישבים ומסבירים את שיטת הרמב"ם עצמו. מקור חשוב נוסף לפרשנות השורשים הוא ספר מעשה ניסים, אשר מביא התכתבות בין ר' דניאל הבבלי שהשיג על דברי הרמב"ם, גם בספר המצוות ובshoreשים, לבין ר' אברהם בנו של הרמב"ם, שעונה לו ומסביר את כוונת אביו.³⁵

מקור נוסף (מתחלת המאה העשרים) הוא הקדמונו של הריפ"פ בספר המצוות לרס"ג, שם הוא עומד בפירות על כל אחד מהshoreשים, מבירר אותו, ואף מעיר מה הייתה דעת רס"ג וראשונים אחרים לגביו.³⁶ ישנו כמובן גם כמה מקורות מודרניים חשובים נוספים לפרשנות הshoreשים.³⁷

³⁴ ראה על כך בדברי הרב שעוזל, בהקדמה למהדורתו הניל בספר המצוות. הרמב"ן שם לעצמו מטריה להגן על סמכיות הלכתניות כנגד מתפקידו של חכמי הדורות המאוחרים יותר. הדבר נכון גם לגבי ספרו מלוחמות השם, שיעיר מטרתו היה להגן על הריפ"פ מהשותתו של בעל המאור.

³⁵ במהדורות שבתי פרנקל בספר המצוות נדפסו התשובות הנוגעות לשoreשים ולספר המצוות שבבב דברי הרמב"ם עצמו.

³⁶ יש לציין שהrif"פ הוא בעל חוש מחקרי מפותח, ודבריו נאמרים תמיד מתוך בדיקה מקיפה ודקדקנית של כל המקורות הרלוונטיים. מאפייניהם אלו, כמו עצם העיסוק הרפלקסיבי בהלכה, הם נדרים יחסית בספרות התורנית המסורתית, והם שותניים לחיבור החരיג והחשוב הזה את יהודו ואיכותו.

³⁷ ראה המזהה והמקרא, לרבות ר' רבינוביץ, ירושלים תשמ"ח; ראה גם בתחילת ספר פקדוי ישרים (לעל הע' 3); וכן בספרו של הרב וייצמן, מצוה ברה (שם). בספרות המחקר ישן התייחסויות בעיקר לשורש הראשון והשני (כמו אצל הלברטל, במאמרו בתרכיזט נט; אצל יקוטיאל יהודה ניובואר, בספרו (לעל הערת), 2, ובמקרה המופיעים שם; כמו כן, במקרה מאמריהם של דוד הנשכח: "לאוין שאיו לוקים עליהם לשיטת הרמב"ם", המעין כד, ב (תשמ"ד), עמ' 33-40; ושם בהערה 6); ועל המזיהות המשפטית במשנת הרמב"ם, סייני צב (תשמ"ג), עמ' רכח-רלט; "להבחנת הרמב"ם בין ידורייתא לידרבנן", סייני קב (תשמ"ח), עמ' רה-ריב; "שניות לדברי סופרים", סייני קח (תשנ"א), עמ' נה-סג; "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", נתנוון המשפט העברי, כרך ב (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 149-103 (בעיקר בפרק ה). ראה גם במאמרו של הרב בעל היובל, "על דברי סופרים שתוקפים דאוריתא במשנתו של הרמב"ם", סייני נו (תשנ"ג), עמ' סא-עב (חופיע גם באסופה הנזכרת לעיל בהערה 10). עוד ראה בספרם של שלמה קסירר ושלמה גליקסברג, מסניין לשכת הגזית, רמת-גן תשס"ח. וכן במאמרי: "מעמדן הלוגי של דרכי הדרש",

פרק ג. השורשים: מקורות ואופי

מבוא: מניין המצוות והשורשים

ישנם מספר מקורות בחז"ל לamenti של תרי"ג מצוות, בעיקר בימי ר' שמלאי, בבבלי מכות כג ע"ב.³⁸ אולם המימרא העמומה הזו סותמת יותר מאשר היא מגלה. ראשית, לא ברור מיהן אותן מצוות שעליהם מדבר ר' שמלאי אלו מצוות כללות ברשימה, ואיך הן מחולקות? מתוך ספרות חז"ל קשה מאד להלץ רשיימה סגורה של תרי"ג מצוות, וניתן לחלק אותן בזרות רבות ומגוונות. כך ניתן לראות מעצם ההבדלים שיש בין מוני המצוות השונים, שחולקים ביניהם, לעיתים בזרה קיצונית מאד.³⁹

יתר על כן, גם בהינתן רשיימה סגורה של תרי"ג מצוות, עדין קשה עד מאד להלץ מותוכה רשיימה סגורה וחד-ערכית של כלים שעומדים בסיס המניין זהה. ניתן להסביר את אותו מכלול עצמו על בסיס כמה וכמה עקרונות שונים. לא בצד ישן מחולקות על רבים מהשורשים של הרמב"ם.⁴⁰ הדוגמהיפה לקושי זהה, ניתן

³⁸ צהר יב (תשורי תשס"ג), עמ' 9-21. וכן "אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה", צהר טו (קץ תשס"ג), עמ' 34-23. ראה גם בספריו רוח המשפט, הרביעי בקורסתו שתי עגלות וכדור פורת, ועוד). התיאירויות למכלול השורשים ניתן למצואו עיקרי אצל בן מנחם במאמריו הניל (הע' 3), וגם אצל צבי קארל במאמרו הניל (שם).

³⁹ אמנים לא מעט הראשונים פקפקו ואף חלקו על מוחלטותו של המניין הזה. החל ברמב"ן בתקילת השגותיו לשורשים, התשב"ץ, הרבבי"ג ועוד. ראה סקירה וDOI מחקרים מרתק על כך בספרו של גוטמן, בעיקר בפרק השני, החלישי והרביעי. הוא טוען שם שהמספר תרי"ג אינו תוצאה של הגימטריות השונות שמוליכות אליו, אלא היהת מסורת קדומה כזו, והגימטריות הללו נוצרו בעקבותיה. בפרק הרביעי הוא גם מוכח שרש"ג לא הכיר את הגימטריות הללו, ולכן תרחה למציאו אחרות (אמנים יש להעיר שדרךו של רש"ג היה להציג תחליפים לחז"ל בכמה מקומות, גם אם הוא כן הכיר את דבריהם. לדוגמה, בפירשו לברייתת המידות בראש הספר הוא מציע דוגמאות אחרות ל"יג המידות, ולא משתמש רק באלו שהביאו חז"ל בברייתא דוגמאות ובש"ס). עד על המספר הכלול והממצאות, ראה במאמרו של הרברט ברנר, "יחסו של הרבבי"ג לדרךו של הרמב"ם במנין המצוות", מעליות כ (תשנ"ט), עמ' 228-242 (מוופיע גם באתר 'דעת' באינטרכט). ראה גם מצות המלך, במאמר, ובקדמה לריפ"ב בספר המצוות לרס"ג. וכן הסוד, סביבה הערכה 24 (לabi רבבי"ע ור' יהודה בן בלעם).

⁴⁰ להשוואת רשימות המצוות בין מוני המצוות השונים, ראה בספר המוצה והמקרא, לכל אורכו. בחלקו השני של הספר הוא אף מציע רשיימה משלו.

ראתה, לדוגמה, השוואת שיטות הראשונים ביחס לשורשים, בספר המוצה והמקרא, עמ' 17 והלאה. לגבי רשיימת השורשים לפי רבבי"ע, ראה במאמרו של בן מנחם, הסוד. ולABI הרבבי"ג, ראה עשהאל בן אור, ספר המצוות של רלב"ג על פי פירושו לתורה, עמ' ו-ט (הקטע מופיע

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

למצוא במחולקות שישנן בין מפרש רס"ג ביחס להנחות המתודולוגיות שלו. בספר המוצה והמקרא, בעמ' 29, מוצגות שתי פרשניות לעמדת רס"ג ביחס לשורשי הרמב"ם. אלו מוצאים שם, שදעת הרב שמעון הלפרין, משנתו של רס"ג עומדת בהתאם לשבעה משורשו של הרמב"ם, בעוד שදעת הירפ"פ ישנה הסכמה רק לשורש אחד בלבד (!). יש לשים לב לכך שני פרשני רס"ג אלו עוסקים באותה רשותה של מצוות, שכן מדובר ברשימה המפורטת בחיבורו של רס"ג, ובכל זאת הם מסכימים ביחס לעמדתו רק בחמשה מבין ארבעה עשר השורשים. זאת בנוסף לעבודה הפשטוטה יותר, שהם מסכימים שהרס"ג חולק על הרמב"ם בחצי מהשורשים לפחות, וגם במצוות רבות מאד.

הبعייתיות הפרשנית זו נועצה בכך שהעקרונות המתודולוגיים הללו צריכים להיות מוסקים מתוך מנין המצוות של רס"ג, שכן אצלו, שלא כמו אצל הרמב"ם, אין הקדמה שמספרת במפורש את העקרונות שהנחו אותו במנינו. אם כן, הליכה מרשימת המצוות אל הכללים אינה חד ערכית כלל וכלל. אם כן, צא ולמד מה הקושי הכרוך בחילוץ רשימה עקרונית מתוך ספרות חז"ל במלוא היקפה, ובנימית רשימה סגורה של מצוות על בסיס העקרונות הללו.

שני סוגי המקורות לשורשים של הרמב"ם

כאמור, על אף הקשיים מחלוקת הרמב"ם לקבע י"ד כללים אשר מנהים אותו בבניית מנין המצוות. מה מקורם של הכללים הללו? כיצד הוא קבע אותם? כפי שראינו, זהה שאלת סבוכה, והרמב"ם אינו נותן לה מענה ישיר. מקריאת השורשים עצם עולה כי ישנים שני מקורות עיקריים לשורשים של הרמב"ם: 1. סברתו האפrioורית שלו עצמו. 2. מקורות (בדרך כלל עקיפים) מספרות חז"ל. נעיר כעת כמה העורות על שני המקורות הללו.

1. חשוב לעיר כי הרמב"ם, כמו בכל שאר כתבייו, ניחן בביטחון עצמי גבוה מאד, והוא רואה בסברתו האפrioורית מקור כמעט מוחלט, ולפעמים הוא רואה את מי שאינו מקבל אותה כאילו הוא סובל מליקוי בחשיבה.⁴¹ לעיתים אף נראה כאילו

באתר 'קרן אור' באינטרנט).

41 ראה, לדוגמה, בסוף השורשים החמיישי, המשני והתשיעי, וביתר קיזוניות בסוף השורשים השניים עשר והשלשה עשר, ובאמצע השורש הארבעה עשר.

הרמב"ם 'מכופף' את העולה מספרות חז"ל בצד להתאמו להכרח ההגיוני. נעיר כי הרמב"ן בהשגותיו מבקר אותו על כך לא פעם.

דוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא בשורש השני, שם הרמב"ם קובע שהלכות שנלמדות מדרשות הן ההלכות מדברי סופרים, זאת בניגוד למקובל אצל כל שאר הראשונים, ובניגוד למה שעולה מפשט סוגיות הש"ס בעשרות ומאות מקומות. הסיבה לכך היא שתורת הפרשנות של הרמב"ם מנicha שלכל טכסט ישנו אך ורק פירוש אחד, ולכן הפשט לבחדו הוא הפירוש של הטקסט. הרמב"ם רואה בדרש הרחבה של הטקסט ולא פרשנות שלו. הרי לנו דוגמה לתפיסה אפרירורית שכופה את עצמה על החומר החז"לי. אכן הרמב"ן תוקף אותו על כך במילים חריפות מאד, וטוען שכל הש"ס זועק כנגד המסקנה הזאת. לשון אחר: אל לו לאיש המדע לכפות את ההגיון האפרירורי שלו על העובדות.⁴²

דוגמה נוספת מצויה בזיכוח ביןיהם בשורש השני. שם הרמב"ם נסמך על שיטתו הידועה שראה את מקור התוקף של חכמים לתקון תקנות ולגזר גזירות במצווי המקראי "לא תסור". טענה זו מעוררת קשיים לא פשוטים, שכן לכauraה עולה ממנה שבעמדן ההלכתי של הלכות אלו הוא כשל הלכות מדאוריתא. וכך אכן טוען הרמב"ן בהשגתיו שם כנגד שיטת הרמב"ם. גם כאן השיקול שהביא את הרמב"ם למסקנה זו הוא כנראה שיקול אפרירורי: אם אין ציווי בתורה, לא ניתן לראות מה מקור התוקף של חכמים. הרמב"ן, לעומתו, מעדיף את מה שמתאים יותר לחומר התלמודי (=העובדות) על פני הסברא המתודולוגית האפרירורית, השיטותית יותר.⁴³

יש למלוקת העקרונית זו ביטויים נוספים בשורשים השונים, כפי שניתן לראות לכל אורך סדרת המאמרים?. במיןוך פילוסופי ניתן לומר שהרמב"ם הוא רציונליסט, כלומר דוגל במסקנות שנגוזות משיקולים הגיוניים אפרירוריים, ואילו הרמב"ן הוא אמפיריציסט, שمعدיף את העובדות על השיקולים האפרירוריים. נושא זהណן בהרחבה רבה במאמר לשורש השבעי.

42 ראה על כך אצל הלברט, ובמאמר לשורש השני.

43 ראה על כך במאמר לשורש הראשון. כפי שניתן להבין מכאן, שני השורשים הללו הם מצע מצויין לבחון את הזיכוח הפרשני בין הרמב"ם לרמב"ן, ואת שורשיו הפילוסופיים. זהה הסוגיה שעומדת בסיסו הספר הרביעי בקורסית שתי עלות וכדור פורה, רוח המשפט.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

בכל אופן, סברותיו של הרמב"ם הן מקור עיקרי לשורשים שלו. ישנים ביטויים רבים בהשגותיו על בה"ג בהם הוא טוען שככל בעל שכל רואה שהוא צודק, ולפעמים הוא אף לא טורח להביא ראייה לדבריו.⁴⁴

2. מקור נוסף לשורשים הוא עדויות שונות מדברי חז"ל. והנה, לגבי המקורות מחז"ל, מקובל לחשב שישנה חלוקת עקרונית בין הרמב"ם לרמב"ן. הרמב"ן בהשגותיו, באופן עקבי בכמה מקומות, קובע שחז"ל כלל אינם עוסקים במנין המצוות.⁴⁵ לדוגמה, בהשגות לשורש יא הוא כותב:

וכי בא התנא זהה עכשו למנות רמי'ח מצוות עשה וללמදנו שלא נביא מצוות ציצית בחשbonנו אלא למצווה אחת? זה דבר איינו ראוי לטעות בו.

כאמור, יש המניחים שהרמב"ם עצמו חולק על הנחה זו, וכך אכן נראה מכמה מקומות בשורשים, שם הוא לומד ישירות מלשונות חז"ל למנין המצוות.⁴⁶ לעומת זאת גוף יוצאת הרמב"ן. אמנים במאמר על השורש הי"א עמדנו על כך שפרשנות זו אינה הכרחית, וב恰לה יתכן שגם הרמב"ם מסכים לטענת הרמב"ן שחז"ל לא עסקו במנין המצוות. לפי הצעה זו, ניתן להראות שככל הריאות שהרמב"ם מביא מלשונות חז"ל עוסקות בתוכן דרכיהם ולא בלשון חז"ל כשלעצמה. תוכן האמירות שלהם מוביל את הרמב"ם למסקנות שלו אודות מנינית המצוות הנדרונות שם, אבל דומה כי בשום מקום לא מוכח שהרמב"ם למד זאת מעצם לשונו חז"ל.⁴⁷ הדברים מתאימים למסקנתו של אורבן,⁴⁸ שכتب שלא מצינו בספרות חז"ל שום ניסיון של מנינית מצוות. מלחמת הפירוט שנדרש לדיוון זה, לא נרחיב בו כאן.

⁴⁴ ראה, לדוגמה, בשורש התנאים עשר, הארבעה עשר ועוד. אמנים בשורש השלושה>User נראה שהרמב"ם כלל לא הביא ראייה לדבריו, אך עיוון נוסף מעליה כי ישנה שם ראייה מלשון הכתוב. ראה על כך במאמר לשורש השלושה>User.

⁴⁵ ראה גם בספר פקודי ישרים (לעל הע' 3), כרך א עמ' קי-קייב.

⁴⁶ מעבר לדבריו בשורש החמייש והאחד עשר עליהם חולק הרמב"ן, השוווה גם לדברי הרמב"ם בשורש הארבעה עשר, שם הוא מוכיח את מנין מיתות בית דין מלשון המשניות 'מצוות הנשראפין כיצד', ועוד.

⁴⁷ אמנים בן מנחם (ראה אינדיבידואציה), טוען שגם שגム חז"ל היו מודעים ואף עסקו בהיבטים של מנין המצוות ('אינדיבידואציה של חוקים', בלשונו). ראה גם הסוד? עמ' 185, שם מובאת התייחסות של ראב"ע אשר שולח הוכחה לדברי חז"ל לגבי מנין המצוות.

⁴⁸ ראה ספרו, חז"ל - אמונה ודעות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 302. אמנים ראה העורתיו של בן מנחם, באינדיבידואציה, עמ' 99, ובהרחבה במאמר לשורש התשייע, שם נערך דיון מפורט בנסיבות של כפל ציוויים בתורה. בשיטת ראב"ע, ראה הסוד, פ"ד.

ההיזקקות למסורת חז"ל

בכמה מקומות עומד הרמב"ם על כך שדברי חז"ל הם שגרמו לו למןوت את המצוות כפי שהוא, גם אם על פי הכללים שלו המסקנה הייתה אמורה להיות שונה. נראה כי הוא נוטה מההיגיון שלו לאור מקור חז"לי, ומכאן שבודאי לא נכון לראותו כרצionario שמתעלם מהעובדות והמקורות. לדוגמה, בשורש השני הוא קובע כי הלכות שנלמדות מדרשות לא נמנין במנין המצוות, אלא אם חז"ל קבעו שאלה הלכות דאוריתא ואז יש למןותן. כמו כן, ראה גם בתשובה תמז, (במהדורות בלאו), שם הוא מסביר כך את יחסו ללאו שבכללות.

גם בשורש האחד עשר מביא הרמב"ם את דברי חז"ל כבסיס לחולקה בין שני סוגים של חלקי מצוות שאינם מעכבים זה את זה. התכלת והלבן במצוות נמנים מצווה אחת, בעוד תפילין של ראש ושל יד נמנים כשתי מצוות שונות. הרמב"ן בהשגתיו שם תוקף אותו על כך, אך בכל אופן הרמב"ם שואב זאת מדיוק בלשון חז"ל (הרמב"ן, לשיטתו, סובר שהז"ל לא עסקו במנין המצוות). ישנו עוד דוגמאות נוספות לכך.

לכארה המאפיין הזה מציביע על היבט אמפיריציסטי בשיטת הרמב"ם, בסתיויה לעמודתו הבסיסית, שהיא רצionarioית ביסודה. חשוב להציג כי מפרשים רבים הבינו שליווצאי הדוף הללו אין הסבר שיטתי. כלומר לדעתם רק בגלל כניעה לדברי חז"ל, הרמב"ם נוטה מן הכללים שהוא עצמו קבע.⁴⁹

השאלת הגדולה היא מדוע הרמב"ם מתעקש על הכללים הללו, אם יש מקורות בחז"ל שסתורים אותם (וכך מקשה הרמב"ן בכמה מקומות, כמו בהשגתיו לשורש יא ועוד). לכארה המקורות הסותרים הללו מהווים ראייה שסתורת את הכלל, וכן יש להסבירו אותו מרשימת השורשים. אך היא הנותנת. הרמב"ם אינו משמש את הכללים הללו מרישתו, שכן הוא רצionario. הרצionario יצא מהנחה שאמוןותו האפריריאת חייבות להיות נכונות, והוא מכופף את העבודות

⁴⁹ כך, למשל, הבינו קארל (לעיל הע' 3), אך הוא גם מסיק שהרמב"ם לא נתן תשובה שיטית של ממש לשאלת אילו מצוות יש למןות ואיilo לא. הסיבה לכך היא שדברי חז"ל גרמו לו לסתות מן הכללים העיקריים שהוא עצמו קבע. אך זה היה טעות, כפי שנראה מיד. קארל גם טוען שם שהרמב"ם לא מבחין בין פשוט ודרש, ולכן שיטתו אינה עקבית. טענה זו היא תמורה, בעיקר על רקע השורש השני (שגם קארל עצמו מתייחס אליו). דומה כי קארל עצמו אינו מבחין בין דרש פשוט בצורה נכון, ומכאן טעותו, ואכ"מ.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

לאוطن הנחות. לעומת זאת, האמפריציסט מכופף את עצמו לעובדות, וגורר את אמונהתו מתוכן. אך הרמב"ם, כרציאונליסט, מפרש את העובדות כך שתיוותר ההתאמה להיגיון האפרירוי.

העמדת הרציאונליסטית של הרמב"ם מורה לו שהעובדות אינן יכולות לשנות את השכל הישר (ואהפרירוי),⁵⁰ וכן כאשר הוא פוגש מקור בחז"ל שסתור את הכלל שהוא קבוע, הוא יפרש אותו בהתאם להיגיון. כפי שאנו מראים במאמרינו לשורשים השונים (בעיקר בשורש השני והאחד עשר), בכל המקרים שהרמב"ם מביא מקור מחז"ל שסתור לכואורה את הכלל שלו, ישנו כמה אפשרויות שונות להבין את הכלל, ודברי חז"ל רק מכריעים בין האפשרויות.⁵¹ העיקרון האפרירוי לא נשלל, אלא מסוויג ומתרפרש באופן שיתאים לעובדות. אם כן, הרמב"ם נותר בעמדתו הרציאונליסטית, ולעתם המניין שלו בסופו של דבר מבוסס על עיקרונו מהותי. דברי חז"ל אינם גוברים על כללי הרמב"ם, כפי שלפעמים ניתן אולי להבין מלשונו, אלא מכוכנים ומגדירים אותם.

לדוגמה, בשורש האחד עשר קובע הרמב"ם שחקלי מצוה שמעכבים זה את זה נמנים כמצוות אחת. בפשטות נראה שחקלים שאינם מעכבים זה את זה אמרים להימנות כשתי ממצוות שונות. אך הרמב"ם מביא מקור בחז"ל, שמראה שהתכלת והלבן נמנים כמצוות אחת, על אף שהם אינם מעכבים זה את זה. במאמר לשורש ההוא מוסבר כי ההבדל נעוץ בשאלת כיצד חלקי המצווה הללו מתיחסים למכלול. העיקרון הייסודי שבשורש נשמר, שחקלי מצוה שאינם מעכבים נמנים כשתי ממצוות, אלא שיש להיזהר בירושמו. כאשר החלקים מצטרפים למכלול אחד אזי גם אם הם אינם מעכבים זה את זה הם יימנו כמצוות אחת, וזה המצב לגבי ציצית (הבאנו לכך שם גם מקור מפורש מלשונו המקורי עצמו).

50 יתכן שניתן לראות בכך השפעה אריסטוטלית. אצל אристטו המדע אינו נקבע באמצעות ניסוי אמפירי, אלא באמצעות התבונה האפרירורית (ולכן גם אין הבחנה חדה בין פילוסופיה למדעי). לדוגמה, אристטו קבע שמיירות הנפילה של הגוף לאדמה תלואה במשקלם, מה שבקלות ניתן היה לשולב באמצעות ניסוי פשוט, ועוד.

51 לדוגמה, ראה במאמר לשורש יא, שם הבחןו בין סוגים ייחודיים לבין חלקי מצוה לבין עצמם, ובינם לבין המכלול. לפי הבחנה זו הציצית והתפילין שייכות לקטגוריות שיטתיות שונות. אם כן, דברי חז"ל אינם סיבה עצמאלית להחרגות הללו, אלא הם מוכיחים רק סימן לקיומה של סיבה מהותית.

על הכללים שהרמב"ס הביא ועל אלו שהוא השמייט

לכolumbia>אוורה בסיס עבודה כמו זו שעשה הרמב"ס צרייכים להיות מונחים הרבה מאד כללים מתודולוגיים ומהותיים, אך הרמב"ס בוחר להביא מתוכם ולעשות אך ורך באربעה עשר.⁵² כיצד הוא בחר אותם, ומדוע לא הביא את השאר? נראה כי ניתן ללמידה על כך מדבריו שלו עצמו. כבר בתחילת השורש הראשון (כמו במקומות נוספים) כותב הרמב"ס:

דע כי זה העין (=השורש הראשון) לא היה ראוי לעורר עליו לבאו כי אחר שהוא לשון התלמוד שיש מאות ושלש עשרה מוצאות נאמרו לו למשה בסיני איך נאמר בדבר שהוא מדרבן שהוא מכל המנין. אבל העירונו עליו מפני שטעו בו רבים ומנו נר חנוכה ומקרא מגלה בכלל מוצאות עשה... רואים מהתחלת לשון הרמב"ס שהוא כלל אינו רואה צורך להביא כללים מובנים מאליהם.⁵³ מדבריו כאן עולה כי הסיבה לכך שהוא מביא כלל ברור כמו השורש הראשון היא אך ורך מפני שעל אף פשטותו הוא אינו מוסכם על כל מוני המוצאות (כלומר על בה"ג וסיעתו). אם כן, אנו למדים מכאן שתי נקודות ביחס לגישת הרמב"ס בשורשים:

1. הוא מביא רק כללים שאינם טריוייאליים, ולא מביא כללים שהם פשוטים וברורים (בעיניו). את הכללים המחדשים הוא כנראה מביא גם אם הם מוסכמים על שאר מוני המוצאות.
2. הוא מביא גם כללים טריוייאליים, אם הם שנויים בחלוקת (גם אם מסיבות לא מובנות בעיניו הרמב"ס). נקודה זו מובנת מآلיה לאור דברינו לעללה אודות מגמתו הפולמוסית (כנגד העמדה ההגמוניית של בה"ג וסיעתו) בכתביו השורשים.

ונכל להסיק מכאן ארבעה עשר הכללים של הרמב"ס אינם מהווים בכלל

52 בתשובה ר' יהושע הנגיד (מהדי רצחי), ירושלים תשמ"ט עמ' 34. ראה גם אצל בעל היבול בספרו יד פשוטה, במבוא להל' תשובה, ספר מדע ח"ב עמ' תנתנ"ג מביא שהמספר 14 היה חביב במיוחד על הרמב"ס. ההסבר שהוא מציע לכך הוא שזוהי הגימטריה הקטנה של רמ"ח ושם"ה. על כן זה מספר הספרים ב"יד החזקה", מספר השורשים, וגם מספר מידות הדרש המנויות בתחילת השורש השני (י"ג + ריבוי). בעל היבול שם (וכן בספרו יד פשוטה, הקדמה ומניין המוצאות, עמ' סח) דן על מקומו של המספר 14 במסנת הרמב"ס בכלל, ע"ש בדבריו. תודתי לעורך (הרב הבר) על המקורות להערה זו.

53 טברסקי, עמ' 180, טוען שזוהי מדיניות הרמב"ס גם ביד החזקה.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

שלם של כליוו המטא-הלכתיים ביחס למניין המצוות. יש עוד כללים רבים שהם פשוטים ולא שנויים בחלוקת שלא הובאו אצלם.

ומכאן עולה מסקנה חשובה נוספת: גם אם נמצא מי שחלק על הרמב"ם ברוב גודול השורשים (ראה בפרשנות לרס"ג שהובאה לעיל, לפיה הוא חולק כמעט על כולם), אין זה אומר שגם ההבדל במנין המצוות בין לביון הרמב"ם יהיה דרמטי. הסיבה לכך היא שחלק ניכר מהכללים הוא מוסכם ופשוט, ולכן הוא כלל לא נדון כאן. כל אלו יהיו כללים מוסכמים, והם שעומדים בסיס עיקרי למנין המצוות. בחיבור השורשים מובאים רק הכללים המוחודשים או אלו השנויים בחלוקת, וכן אך סביר הוא שייחיו לא מעטים מתוכם שנויים בחלוקת. מайдן, מאותה סיבת עצמה, השפעת החלוקת הללו על מנין המצוות היא מוגבלת למדי, שכן מדובר במקרה קטן בלבד מהעקרונות שמנוגנים בבסיסו.

פרק ד. סקירה קצרה על השורשים השונים

השורשים מונים ארבעה עשר עקרונות אשר שלטים על מנתין המצוות של הרמב"ם ומכוונים אותו. נציג אותם בקצרה, נעיר על כל אחד מהם כמה העורות קצרות, ולאחר מכן נדון בהם באופן כללי יותר ונמיין אותם. לשונות הרמב"ם עצמו מודגשות (ראה רשימת השורשים בסוף הקדמה לספר המצוות), והעורותינו מופיעות מיד אחריהן בפונט רגיל.

השער הראשון מהם שאין ראוי למןות בכלל זהה המצוות שהן מדרבנן: כאן הרמב"ם קובע שמצוות דרבנן אינן נמנעות בכלל התרי"ג. יש לציין כי בה"ג מביא כמה מצוות כאלו, ولكن הרמב"ם מוצא לנון לדון בכלל זהה, על אף פשטותו. הסיבה העקרונית לכך שהיא מקום לכלול את המצוות דרבנן במניין היא שיטת הרמב"ם עצמו, שהחובה לקיים את תקנות חכמים וגוזירותיהם נלמדת גם היא מהפסיק בתורה "לא תסור מכל אשר יוריך" (ראה גם בריש הל' מררים). מסיבה זו, המחלוקת שמתעוררת סביב השורש הזה אינן נוגעת לעיקרון שביסודותיו (שכנראה מוסכם כמעט על כל מוני המצוות), אלא על שאלת מקור התוקף והסמכות של חכמים.

אמנם היבט זה מעורר את השאלה שמלואה כמה מהשורשים: האם העיקרון שנקבע בשורש זה הוא בעל אופי של מיוון (שאין למןות את המצוות הללו מפני שהן כבר נכללות במצוות "לא תסור"), או שהוא מפני שהן מכוון מסיבות בעלות אופי ותוקף שונה (דרבן, ולא דאורייתא), וכן אין לכלול אותן במניין מסיבות מהותיות (וכך השאלה הצדדית לכואורה חזורת ונוגעת בעיקרון היסודי שנקבע בשורש הזה)? ישנה גם אפשרות שמצוות אלה אינן נמנעות מפני שאין עליהם ציווי מיוחד בתורה, ובמנין המצוות לרמב"ם מופיעות רק מצוות שנצטוינו עליהם בפירוש בתורה (ראה על התנאי הזה עוד להלן). נעיר כי נימוקיו של הרמב"ם לכל אורך השורש כלל אינם נוגעים בשאלת התוקף ההלכתית של המצוות דרבנן, וזה יותר מרמז לכוונתו בנקודת הקודמת. ראה על כך עוד במאמר לשורש זה.

השער השני שאין ראוי למןות כל מה שלמדין באחת משלש עשרה מדות שהتورה נדרשת בהן או ברבוי: שורש זה הוא חידשו המהפכני ביותר של

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

הרמב"ם (אולי במשנתו ההלכתית בכלל). בפשטות לשונו נראה שהוא טוען שככל הלכה או מצוה שנלמדת מדרשה אינה יכולה להיכל במנין המצוות. בתוך דבריו הוא מפרט יותר, ונראה ש לדעתו אלו הן הלוות דרבנן.

יש לציין שפרשיו הרמב"ם נחלקו בהבנת כוונת דבריו בשורש זה (ראה על כך במאמר לשורש זה): הרמב"ן והנשכים אחוריו הבינו את דבריו כפשוטם, שכוונתו היא שאכן אלו הן הלוות דרבנן. הרשב"ץ והנשכים אחוריו פירשו שכוונת הרמב"ם אינה למשמעותו ההלכתית אלא למשמעותו הפרשנית - קלומר שהלוות אלו יסודן אצל היסופרים (=החכמים), ולא בתורה עצמה, אך ברור שמעמד הלוות הללו הוא כשל הלוות דאוריתית.

עודין עולה כאן השאלה מדוע באמת מצוות אלו לא נמנות. נובואר בספרו הנ"יל רואה בשורש הזה יישום של השורש הקודם, שקבע כי אין לננות מצוות דרבנן. אך מדברי הרמב"ם, ומכך שהוא מקדים שורש מיוחד לעיקרון הזה לא משתמש שזו אכן כוונתו. ניתן לראות את העיקרון בשורש הזה עיקרונו מיוני, קלומר שמצוות אלו אינן נמנות מפני שהן כלולות במצוות ה'אב' (=שנלמדות מפשט הכתוב שמןנו הן נדרשות). אמנם הבנה כזו עולה בהשגות הרמב"ן (לגביה החובה לבבז הורים וחורגים ואUCH גدول, שם הוא מסביר שאלה נכללות במצוות כבוד אב ואם), אך הרמב"ם כנראה אינו מתוכו לכך.

ניתן להראות שכוונת הרמב"ם כאן היא לכך שאין לננות את המצוות הללו מפני שאין עליהם ציווי מפורש בתורה. הדבר מבוסס על תפיסה פרשנית של הרמב"ם, לפיה הדרש אינו עוד פירוש לפסוק אלא הרחבה שלו (לפי הרמב"ם יש רק פירוש אחד לכל פסוק, וזהו הפשט).⁵⁴ מಸיבה זו, הרמב"ם רואה בכלל התלמודי אין עונשין מן הדין' מקור לכך שאין להעניש על עבירות שנלמדות מדרשות (ולא רק מקל וחומר, כפי שנראה מהש"ס וכפי שהבינו כל שאר הראשונים). והרמב"ן בהשgotתו לשורש השני תוקף אותו חריפות על כך. ראה על כך גם בהקדמתו בספר המצוות, בחלק שאחריו השורש ה-יד (שם הוא קובע זאת בפירוש).⁵⁵

54 ראה על כך גם במאמריו של מיכאל אברהם בצחיר יב ו-טו, וכן במאמרי מידת טוביה פרשת יתרו ומשפטים, תשס"ה.

55 למעשה, זהה ההשלכה ההלכתית היחידה שמופיעה בפירוש בכתביו הרמב"ם לעיקרון שנקבע בשורש הזה, שמצוות שנלמדות מדרשות הן בעלות תוקף דרבנן. ובכל זאת, חשוב לציין שיש השלהה כזו, שכן זה מוכיח שכוונת הרמב"ם בשורש הזה היא לעיקרון שיש לו גם משמעותות

במאמר לשורש זה הוכחנו שהכוונה היא למודליםBINNIIM (כלומר שהרמב"ם כלל אינו מקבל את חלוקה המקובלת בין הלחכות דאוריתית ודרבנן פשוטה, ולדעתו יש רצף של כמה וכמה רמות הلاقתיות בין שני הקטבים הללו). כל הכללים שנוגעים להלחכות דאוריתית ודרבנן צריכים להתרפרש באופן לא דיקוטומי, והם ממוינים לפי סוג הלחכות ואופיין ולא לפי מעמדן ההלכתי. הרמב"ם כלל לא מכיר בציר היררכי של תוקף ומטען הלכתי, באותו מובן שモכר לנו⁵⁶. הרמב"ין, שהבין את הדברים פשוטים, מוחה נמרצות נגד החידוש הזה, וטוען כי הוא עומד נגד המסורת שבידינו ונגד عشرות ומאות מקורות בספרות חז"ל. זו גופא הסיבה לחידשו של הרשב"ץ, שאכן התקבל על רוב פרשני הרמב"ם המאוחרים יותר, ובפרט האחרוניים. כאמור לעיל, שורש זה זכה להתייחסויות רבות ביותר אצל מפרשי הרמב"ם וחוקריו.

והרשש השליishi שאינו ראוי למנות מצוות שאין נוהגות לדורות: כאן הרמב"ם שולל את מניאתן של מצוות שנאמרו לשעתן, כמו המצווה לעשות נחש שرف, או צנצת המן. מנין המצויות כולל רק מצוות שניתנו לנו לדורות. גם כאן יש לדון האם הרמב"ם רואה את המצוויים הללו כמצוות אלא שאין נצחים, או שמא לא מדובר כלל במצוות במובן ההלכתי המקובל. ראה על כך במאמר לשורש זה.⁵⁷

והרשש הרביעי שאינו ראוי למנות הצווין הכלוליות התורה כליה: בשורש זה הרמב"ם שולל את מניאתן של מצוות כלילות, שאין להן תוכן קונקרטי, כמו

הלכתיות. היעדר ציווי מפורש, כגון לימוד מדרשה, משמעותו היא שאין לעונש על האיסור הנלמד כך.

56 עמדנו שם על כך שהרמב"ם מזהה את ההבחנה בין 'תורה שבכתב' לבין 'תורה שבעל-פה' עם ההבחנה בין 'DAOORITIA' לבין 'DRBANI'. עוד ראיינו שם שמקורה מוקorth בכתבי הרמב"ם עולה שם הלכה שנמסרה כהלה למשה מסיני היא בפועל של 'דבורי סופרים', ושוב הסיבה היא שאין עליה ציווי מפורש בתורה. אמנים כאן ישנו ציווי, אלא שהוא נמסר בעל-פה. במאמר אנו מראים השלכות הלכתיות ותיאוריות של ההבדל בין ההלכה למשה מסיני לבין הלחכות שלמדוות מדרשות, על אף ששתי הקטגוריות הללו מכונות אצל הרמב"ם 'דבורי סופרים'. תורף הטענה הוא שההלכה למשה מסיני היא מצויה שיש עליה ציווי אבל אין לה תוכן אובייקטיבי (תיקון או קלקל, במצבות או באדם), לפחות תוכן שעומד ברף של הדאוריתא. ואילו הלחכות שלמדוות מדרשות יש להן תוכן אך אין עליהם ציווי מפורש. אנו נראה את ההבחנה הזו גם בהמשך.

57 נעיר כי גוטמן, בסוף הפרק השלישי, מערער על דברי הרמב"ם בשורש הזה, ומאריך להקשות על החלוקתם שעולים בו. במאמרנו ישנן תשובה לכל השגותיו.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

"ושמרתם את כל מצוותי". זהו ציווי שכולל את כל התורה כולה. גם כאן לא ברור האם הכוונה היא שציוויים אלו אינם מצוות כלל, או שמא הם לא נמנים מפני הכהילות. ראה במאמר לשורש זה, שם הראינו שכנראה נחלקו בזהו הרמב"ם והרמב"ן (כאן, וגם סביב מצוות עשה ה'). והרשך החמישי שאין ראוי למןות טעם המצוה מזויה בפנוי עצמה: בשורש זה הרמב"ם עוסק בפסוקים שיש להם מראית עין של ציווי, אך עניינם הוא לתת טעם למצוה. לדוגמה, לגבי מלך נאמר: "לא ירבה לו נשים, ולא יסור לבביו". החלק השני אינו ציווי על הסרת הלב אלא טעם לחלק הראשון.

במהלך הדיון בין הרמב"ן לרמב"ם בשורש זה עולה שאלת טעמא דקרה, ומתרבר שהרמב"ם מתנגד לדרישת טעמא דקרה גם במקום שהטעם כתוב בפירוש בתורה. במאמר לשורש זה, הראינו שמכאן עולה בבירור שהרמב"ם אינם מבסס את הכלל שלא דורשים טעמא דקרה על חשש מטעות, אלא על יסוד שונה, ע"ש. הרמב"ן בהשגתיו כאן נוטה לחשוב שאין בכלל בתורה פסוקי טעם בכללם, אם אין להם כל ממשמעות הלכתית.

והרשך הששי שהמצוה שייהו בה עשה ולא תעשה ראוי שימנה עשה שבה עם מצוות עשה ולאו שבה עם מצוות לא תעשה: שורש זה הוא הסתייגות לכל המופיע בשורש התשיעי (שולל מנינית כפilioיות). הוא קובע שכאשר ישנה כפילות בין מצוות עשה ולאו אנו כוללים את שתי המצוות הללו במנין המצוות.

קביעה זו מעוררת את השאלה מהו בכלל ההבדל בין לאו לעשה, שהרי ישנים מקרים שבהם לעשה וללאו יש את אותו תוכן עצמו (כמו שביתה מלאכה בשבת). ואכן, מטעם זה עצמו הריפ"פ דוחה את עמדת הרמב"ם ותומך בשיטת הרס"ג שאינו מונה שתי מצוות גם במקרה של כפילות בין לאו לעשה.

במאמרנו לשורש זה ביארנו את היסוד להבחנה המהותית בין לאו לעשה, וראינו שלפי הרמב"ם וסייעתו היא אינה קשורה ישירות להבחנה בין 'יקום ועשה' לבין 'שב ואל תעשה', אלא במובן תיאורטי בלבד. בהמשך דבריו שם בשורש הרמב"ם עוסק בללאו הבא מכל עשה, וגם שם עולה כմובן שאלת הבדיקה בין לאו לעשה. ראה על כך גם בהשגות הרמב"ן שם.

והרשך השביעי שאין ראוי למןות משפטי המצוה: שורש זה שולל מנינית הופעות

הקדמה

של יישומים שונים של אותה מצוה. לדוגמה, שלוש האפשרויות בקרובן עולה ויורד נמנות כיישומים שונים של מצוה אחת (כל אחד עוסק באדם עם מעמד כלכלי שונה - עשיר, דל, ודל דלות), ולא כשלוש מצוות.

במאמרנו שם אנחנו מראים כי בסיסם דברי הרמב"ם בשורש זה מונחת שאלת הכלכלה. מהו היחס בין הפרטים לבין הכלל שמורכב מהם. הרמב"ם אוחז בתפיסה רציונליסטית, לפיה פעולות לוגיות של השכל הון המקור להבנת העבודות (=המצוות, שהן העבודות האובייקטיביות, בהקשר ההלכתי). במאמרנו הראינו שהרמב"ם משתמש כאן בשני כלים רציונליסטיים קלאסיים: הכללה וקביעת קשר סיבתי, שניהם הותקפו על ידי האמפריציסטים (הראשון היה הפילוסוף הבריטי בן המאה ה-17, דיוויד יום), והתפיסות האמפריציסטיות הן שעומדות בבסיס ההשגות של אלו החולקים על הרמב"ם (רי' דניאל הבבלי והרמב"ן).

והרשש השmani של ראי למצוות שלילית החיוב עם האזהרה: שורש זה קובלע שלפעמים התורה מתבטאת בלשון שנראית כמו איסור, אך כוונתה רק לקבוע עבודה או שלילתה (כלומר לשולל הלכה במצב מסוים), ולא לאסור משחו. הרמב"ם קובלע כי פסוקים כאלו אינם נכללים במנין המצוות.

במאמרנו לשורש זה הראינו שביסוד הקביעה זו מונחת הבחנה המקובלת בפילוסופיה אנלידית בין שתי תפיסות שונות של משפטים ערך/נורמה לעומת משפטי חיווי, או משפטי עובדה (פרסקרייפציה ודיסקריפציה).

בהמשך הראינו שם שישנם כמה סוגים שלilletot chiyob, ובעצם ניתן להוכיח שלפחות לפי הרמב"ן יש גם פסוקים חיוביים (ולא רק שלilletot) שאינם נמנים מאותה סיבה.⁵⁸

והרשש התשייע שאינו ראוי למצוות הלאוין והעשה אבל הדברים המוזהר מהן והמצוות בהם: השורש הזה שולל מנין מצוות כפולות, לאוין או עשיין. לדוגמה, התורה מצוה על שמירת שבת שתים עשרה פעמים, ואנו מונים זאת כמצוות אחת בלבד.

השאלה שעולה כאן היא מדוע באממת התורה חוזרת על אותה מצוה כמה פעמים,

58 וכן נראה טעה קארל במאמרו הנ"ל, אשר הניח כਮובן מאליו כי הכל זהה בכך רק לשולילות. ישנה סוגיה מפורשת בסוטה, שmotivichst למשפטים חיוביים כשלilletot (כפי שambilא הרמב"ן בהשגתיו).

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

ומה המשמעות של החזרה זו. טענת הרמב"ם היא שהතורה חוזרת רק כדי להציג את חשיבותה של המזווה הנדונה. הרמב"ן מתנגד לכך בחריפות, ולטענו אין יותר כזה בתורה. ראה על כך עוד במאמרנו על השורש הזה.

בתחילת דבריו בשורש זהה מביא הרמב"ם הקדמה תמורה ומפורטת, שמחלת את המצוות לסוגיהן: מצוות במחשבה, בדבר במצוות (דעתות) ובעשה. אנו מסבירים שכונתו לא הייתה רק לחדר את מה שראינו גם בשורש הקודם, שמצוות פירושה הוא תמיד הוראה נורמטיבית, אחד מהסוגים הללו. כוונתו הייתה לומר שבכל מצווה או עבירה יש שני היבטים: הziות או המרי נגד הziוי. והתייקו או הפגיעה במצוות, בנפש או בחברה. כל ציווי שאין בו הוראה כזו לא נמנה במנין המצוות. ומכאן מה שראינו בשורש השני, שכאשר אין ציווי אנחנו לא מונים, וכאן אנחנו משלימים זאת וקובעים כי כשאין לנו מהתוויות יהודיות אנחנו לא מונים.

להלן נראה שהדברים עולים כמעט בפירוש מדברי הרמב"ם בשורש זה, וכשambilנים זאת סרות קושיות המפרשים עליו (שהקשו על סתרה לכורה בין שני חלקי השורש, שכן בחלק השני הרמב"ם קובע שלאו שבכללות נמנה מצווה אחת, על אף שהוא מכיל כמה ציווים הלכתיים שונים).

והרשע העשורי שאין ראוי למנות התקומות שחן לתוכלית אחת מן התכליות:
כאן קובע הרמב"ם כי אין למנות הקשר מצוות במנין המצוות.

יש לדון כאן האם לדעתו הקשר המצווה כלל איינו מצווה, ולכן הוא אינו נמנה (ואז העיקרונו הזה שייך לקטגוריה הריבית שתובא להלן), או שמא הוא בכלל מצווה שאליה הוא מכשיר (ואז הוא שייך לקטגוריה החמישית שם)? אנו מראים במאמרנו לשורש זה כי לרמב"ם יש שיטה ייחודית בעניין זה, וכי הקשר מצוות הוא במעמד ביניים.⁵⁹

והרשע האחד עשר שאין ראוי למנות חלקי המצווה בפרט חלק בפני עצמו כשייה המקובל מהם מצווה אחת: כאן הרמב"ם קובע כי יש למנות חלקי מצווה ביחד. לדוגמה, ארבעת המינים נמנים ביחד מצווה אחת, ולא ארבע מצוות.⁶⁰

⁵⁹ במבוא בספר מצוות המלך פ"א העלה ב, שיער כי מצווה ישוב ארץ ישראל לא נמנתה אצל הרמב"ם מפני שהיא מהויה הקשר למצאות הבלתיות בארץ. ומכאן הוא טוען שזוהי מצווה דאוריתא גם לפיה הרמב"ם, אלא שאין למנותה מכוח השורש העשורי. לע"ד זהה טעות, שכן מצווה גמורות שמהוות הקשר הרמב"ם כן מונה.

⁶⁰ זה אינו שורש זהה לשבייע. ה'חקלקים' שכאנן אינם יישומים שונים של מצווה, אלא חלקיים

הקדמה

בתוך דבריו כאן הרמב"ם דן בשאלת היחס בין חלקים מצויה שמעכבים ואינטראקטיבים זה את זה. הוא טוען שחלקים שמעכבים הם ודאי חלקים מצויה אחת, אך ככלו שאינם מעכבים יכולים לפעמים להימנות לחוד ולפעמים להימנות ביחד. במאמרנו אנו מסבירים את סוג היחס השונים הללו, מתוך שאלת היחס בין הפרטים למכלול (שעולה גם בשורש השביעי), ומתוך שאלת הבנת מהותם של מושגים (האם המושג הוא רק קונונציה לשונית, או שיש לו מהות משל עצמו, שקודמת לחלקו ולמשמעותו).⁶¹

והרש השרש עשר שאין ראוי למן חלקי מלאכה מן המלאכות שבע הצווים בעשייתה כל חלק וחולק בפני עצמו: כאן הרמב"ם עוסק בפרוצדורות הלכתיות, כמו הקרבת קרבן, וקובע שככל הפרוצדורה, על כל חלקיה, נמנית כמצויה אחת. מאידך, הוא ממעט וקובע כי אין למן כל חיוב בקרבן כלשהו כמצויה עצמאית, אלא כל סוג קרבן נמנה כמצויה עצמאית.

ההבחנה בין השורש הזה לבין קודמו אינה ברורה (וכמה מפרשיו הרמב"ם אף מחליפים ביניהם מחמת הדמיון הזה). השורש הקודם מדבר על חלקים מצויה, וזה מדבר על חלקים מלאכה (שגם היא מצויה). במאמרנו אנו מסבירים את ההבדלים בין השורשים הללו. תורף הדברים הוא שבשורש זה מדובר בסעיפים מבארים של מצוות קיימות (כגון הביאור מהי יזריקה), או מהי פרוצדורות הקרבת החטאota), והציווי עצמו מופיע לחוד (במציאות שמלילות חובה להביא חטאota על עבירות מסוימות). ואילו בשורש יא כל אחד מהחלקים הוא חובה הלכתית (לייטול לולב, אטרוג, הדס וערבה), אלא שהחוויות הללו מתבצעות ביחד.

מסיבה זו, עולה בשורש זה בחריפות רבה השאלה האם מנינו של הרמב"ם הוא שיטתי או מהותי. בשאלת זו עוסק בהמשך דבריינו כאן.

והרש השלשה עשר שהמצוות לא ירבה מספר במספר הימים שתתחייב בהן המצווה הקיימת: כאן הרמב"ם עוסק במצוות שחוזרות על עצמן כמה ימים שונים (כמו מוספי ר'ח, או מוספי הרגלים המתמשכים - סוכות ופסח), וקובע שככל מצויה כזו נמנית אך ורק כמצויה אחת.

שכל פעם שקיימיםים את המצווה יש לעשות את כולן יחד.

61 ראה על כך גם בספריו שתי עגלות וכדרו פרוח, בשער השני. וכן במאמרי "על מצוות וחולקי מצוות - על מהותם הפילוסופית של מושגים בהלכה", אקדמאות כא (תש"ח), עמ' 160-175

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

ניתן למצוא בדברי הרמב"ם כאן המשך לתפיסת הזמן שלו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בשורש השלישי. באופן עקרוני, זהו כibold שורש של כפילות. והרשך הארבעה עשר איך ראוי למנות העמדת הגדרים במצוות עשה: כאן קובע הרמב"ם שהעונשים על העבירות אינם נמנים כל אחד לחוד, אלא כל סוג עונש (מלךות, סקילה, סיוף, חנק וכדי) נמנה כמצוות. לא ברור האם כוונתו לומר שהעונש כלל איינו מצוה, אלא תוכזאה הלכתית של העבירה, ולכן אין למנותו. או שמא הוא מתוכון לומר שהעונש איינו נמנה מפני שהוא כולל כפרט בעבירה שעליה הוא ניתן (אלא שאז שורש זה מיותר, שכן שורשים י"א-י"ב כבר קבעו זאת). אנו עוסקים בכך במאמר לשורש זה. גם בשורש זה עולה שאלת אופיו של מנין המצוות (שיטתי או מהותי), כפי שנראתה להלן.

פרק ה. מילונים שונים של העקרונות המופיעים בשורשים ומשמעותם

מבוא

כבר הקדמוני שרוב ההיסטוריה שאנו מוצאים בפרשנויות לשורשי הרמב"ם נוגעת לקביעות הלכתיות, או לחלוקת הלכתיות, שמתגלוות תוך כדי הדיון. הן בספרות המסורתית והן בספרות המחקר, מעט מאד עוסקים בקביעות העקרונות של השורשים עצמם (כגון בשאלות אותן העלינו בסקירה שבפרק הקודם). בפרק זה עוסוק במשמעותם של השורשים דרך הצגת שני מילונים שונים של הכללים הללו, אשר מבוססים על המאפיינים השונים שלהם, כפי שהוצעו בפרק הקודם.⁶² המילונים ש谟ցגים כאן מבוססים על שני ניסיונות שנעשו בספרות לאפיין ולהגדיר את סוגים הכללים שניתן למצאה בשורשים. מידת הדמיון הרבה בין שני הניסיונות מצביעה על כך שגם הם כנראה אפיונים סבירים ומתבקשים של השורשים. יש לציין כי בספר מצויה ברה (חלק א', החל מעמ' 11) מוצעת חלוקה שונה למתרני של השורשים. הוא מעמיד כמה וכמה מהם על העיקרונות שלהם מזויה מאורה לכלול בΖΟΡΗΑ כלשהי דבר שלם שראוי ל凱נות בו עולם הבא. אך לא נעסק בחלוקת זו, שכן היא נוגעת יותר לתיאולוגיה מאשר למתודולוגיה.

חשוב לציין כיחלוקת השונות אין השלה ישירה, וקשה להגדיר חלוקה 'נכונה' או 'לא נכונה' של השורשים. ודאי ניתן לחלק את אותו אוסף עצמים, או עקרונות, בכמה צורות.⁶³ אולם בעקיפין בהחלט יכולות להיות השאלות רבות לצורת החלוקת, לפחות לגבי הבנת מגמות השורשים השונים, ואכ"ם.

כללי מנינית המצוות מבט כללי

אנו יכולים לראות שרוב השורשים הם כללי מניניה, ככלומר הם קובעים אילו מצוות אין למננות. ישנו רק יוצא דופן אחד, והוא השורש השלישי, אשר מציג שיקול מה כן

⁶² המיוון האחד הוא של חנינה בן מנחם, בשני מאמרי הנויל. מיוון נוסף יוצג להלן.

⁶³ אצל בן מנחם, הסוד, הוא עומד על כך שראבי'ו אינם רואים בחלוקת המצוות החז"לית מסורת מחייבות, שכן אין חלוקה נכונה ולא נכונה, והכל תלוי במוגמותיהם של החלוקות השונות. ראה על כך גם אצל גוטמן, בעמ' 48, ועוד להלן.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

למנות (כשיש לאו ועשה מקבילים יש למןوت את שנייהם, בניגוד לשני עשיין או שני לאוין - כמפורט בשורש התשיעי). גם בשורש הארבעה-עשר ישנו כל מושולב של מניה (של סוגי העונשים כל אחד לחוד) ואי מניה (של כל חיוב עונש לחוד). אי המניה מבוססת על סיבות מסווגים שונים. לעיתים זה מבוסס על שיקולים מהותיים, כמו מעמד הלכתית (אין למןوت מצוות דרבנן - שורש ראשון), או פסוק שככל אינו מצוה (כמו בשורש החמישי, השmini ועוז). ולפעמים זה משיקולי קיבוץ ומילוי (שורש שביעי, שניים-עشر ועוד) או משיקולים טכניים אחרים, כמו כפילות (shoreש תשיעי).

באופן כללי נאמר כי כאשר מצוה כלשהי אינה נמנית במנין המצוות של הרמב"ם, אין בכך כדי לומר שהיא אינה מצוה מן התורה. ישן סיבות רבות לכך שמצוות כלשהי אינה נמנית (אם היא כלולה במצבה אחרת, או שהיא מהוויה הכרת למצווה אחרת וכדו'), גם אם היא מוגדרת מבחינה הלכתית למצווה דאוריתית.⁶⁴ במאמר הקדמה לשורשים הצענו חלוקה של השורשים לחמש קבוצות, או קטגוריות, עיקריות:

1. כללי הנוגעים לתוקף המצוות. כלליים אלו קבועים עקרונות של מניה או אי מניה מחמת התקף ההלכתית. בשורש הראשון הרמב"ם קבוע שאין למןوت מצוות דרבנן (אמנם ראה העורתוינו על כך בפרק הקודם). גם בשורש השני הוא קבוע כי אין למןות מצוות שנלמדות מדרשות, שגם הן מכונות אצלן 'מצוות דרבנן'. אם כן, שני השורשים הללו הם עקרונות של אי מניה מחמת התקף ההלכתית (ראה גם בהערות בפרק הקודם על השורש השני). נראה כי בקטגוריות הללו נכללים רק השורש הראשון והשני.
2. כללי הנוגעים בזמן. כלליים אלו קבועים עקרונות אי מניה אשר נוגעים לציר הזמן. בשורש השלישי הרמב"ם קבוע שאין למןות מצוות שאין נוגעת

⁶⁴ ביד החזקה מופיעות כiboldן כל המצוות כולל, גם אלו שאין מנויות. במבוא בספר מצוות המלך, בפרק א הערכה ג, העלה השערה שמצוות מנויות מופיעות ביד החזקה בלשון 'מצוות עשה', ומצוות שאין מנויות הרמב"ם מתייחס בלשון 'מצוות בלבד' בלבד. הוא מביא לכך כמה וכמה ראיות. אמנים בסוף הערכה שם מובאות כמה דוגמאות נגדיות, צ"ע. שוב ראיתי שבס בעל היובל מעלה הצעה דומה בפירוש יד פשוטה להלן קריית שמע א, ג. וראה גם בפ"ב מאמרי "ציווים, חיובים ומטרות" במשנת הרמב"ם", ספר היובל לכבוד הגראי"ד סולובייצ'יק, ירושלים תשמ"ד, עמי תקצט-תריב (=המאמר מופיע גם באוסף הנ"ל בהערה 2). ראה גם להלן בדיקון על מצוות תשובה.

לזרות. ובשורש השלושה עשר הרמב"ם קובע שאין למנות את מספר המצוות לפי מספר הימים בהם חלה המצווה, וגם הוא שיקק קטגוריה זו.

חשוב לציין שהקטגוריה זו אינה קבועה מקום לעצמה מבחינה מתודולוגית. מבחינה זו אין הרבה מושותף בין שני השורשים הללו, והקטגוריה הזו הוגדרה רק לצורך נוחיות הטיפול בשניהם. השורש השלישי עוסק בפסוקים שככל אין מצוות במובן ההלכתי (אף שהם פסוקי ציווי, במובן הדקוקי והמחותי), וככזה הוא אמור להיכלל בקטגוריה הרביעית (שתוגדר להלן). ואילו השורש השלישי עשר כלל אינו נוגע תוקף ההלכתי, שכן אין חולק על כך שמוספי הרגלים הם מצווה מן התורה. הוא עוסק במינון וסיווג, וככזה הוא אמור להיכלל בקטגוריה החמישית, או אולי השלישייה (של כפילות).

הגדרת שני השורשים הללו בקטגוריה עצמאית נעשתה רק כדי להציג את תפיסת הזמן שבאה לידי ביטוי בשניהם, ולכן לעניינינו כאן הקטגוריה זו אינה רלוונטית. כאמור, בקטגוריה זו נכללים רק השורשים השלישי והשלשה עשר.

3. כללים הנוגעים לכפילות. כללים אלו קבועים עקרונות מנתה ואי- מנתה על בסיס העיקרו שאין כפילות בתרי"ג המצוות. גם כאן לא מדובר על שאלות של תוקף זה ההלכתי, שכן לכל הדעות מדויבר על מצוות דאורייתא. כללי אי המניה בסוג זה נובעים מכך שהמצוות הנדומות כבר מופיעות במצוות אחרות. נראה כי בסוג זה נכללים השורש הרביעי (אם כי, לגבי הסיווג אין חד משמעי, ראה במאמר לשורש זה שהצענו שלפחות לפि הרמב"ם יש לראות אותו כשייך דוקא לקטגוריה הרביעית. אמן רוב ההתיחסויות רואות אותו כאחד משורשי הקטגוריה השלישייה, והרמב"ן ודאי הבין אותו כך), השישי והתשיעי.

4. כללים אשר נוגעים לאופי המצווה ציווי. לדוגמה, השורש החמישי קובע שלא למנות את טעם המצווה כמצוה בפני עצמה. בפשטות (אם כי, נראה במאמרנו ערעור על כך) הסיבה לכך היא שטעם המצווה אינו ציווי, ולכן אין למנותו. אך גם לגבי השורש השמיני אשר קובע לא למנות את שלילת החיוב מפני שאינה אזהרה. וכך גם לגבי שורש עשירי (שלא למנות הכספי מצווה)⁶⁵ ואולי גם

⁶⁵ אמן לגבי השורש הזה יש לדון, שכן יש המפרשים אותו כעיקרו של מיוון (בדומה לשורש השביעי או האחד עשר), וזאת מתוך התפיסה שהכחש מצווה הוא חובה גמורה, ומה שלא מונחים אותו הוא רק מפני שהוא כולל במצב שלקראתה הוא מכשיר. וכך הערכנו על כך לעיל, לגבי הצעת

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

השורש הארבעה עשר (שגם לגבי הסיווג אינו ברור. ראה בהערות עליו בפרק הקודם). נראה כי בקטגוריה זו נכללים השורש החמישי, השmini, העשרי, ואולי גם הארבעה עשר.

5. נכללים אשר נוגעים למין וסיווג של המצוות. לדוגמה, השורש השבעי קבוע שאין למנות משפט/דקדוקי מצוה, שכן כבר נכללים במצבה המנوية. בסוג זה נכללים השורש השבעי, האחד עשר והשנים עשר, ואולי גם הארבעה עשר.⁶⁶

הערה כללית על החלוקה

בחלוקה שהצענו הסיווג אינו חד משמעי לפחות לגבי חלק מהשורשים. לדוגמה, השורש הרביעי, ששולל מנינית המצוות הכלולות את התורה כולה, יכול להתפרש כחלק משורשי הכפילות (שהרי אין לו תוכן שלא נכלל במצבות אחרות), וכך אכן ראה אותו הרמב"ן (בשагותיו לשורש ולמצוות עשה ח'). אך במאמרינו הריאנו כי הרמב"ם רואה את הפסוקים הללו גם כחסרי תוכן של ציווי (ולא רק ככפולים עם ציוויים אחרים). אם כן, ניתן לכלול אותו חן בקטגוריה השלישית והן בזו הרביעית. בדבריו לעללה כבר עמדנו על כמה דוגמאות נוספות.

עד יש להעיר שורשי הכפילות מצד עצם עניינים הם שורשי מין וסיווג, ולכן כלל לא ברור שהקטגוריה השלישית צריכה לעמוד עצמה בקטגוריה מובחנת (ולא להיכל בקטגוריה החמישית).⁶⁷ הוא הדין, כפי שראינו, לקטגוריה השנייה, שככל אינה מובחנת מן האחרות ברובד המהותי. גם הקטגוריה הרביעית יכולה

בעמ' מצות המלך באשר למצות ישוב ארץ ישראל.

66 ראה על כך אצל לויינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, פרק שלישי סעיף ג. שם הוא מבחין בין 'מצוות' ו'משפטיה', ומתיחס בעיקר לשורש השבעי. אמן הוא טוען שיסודות זה הוא שעומדים בסיסically כל השורשים מהעשירי והלאה (ראה שם בעמ' 79, ובעהרה 134), אך יש כאן נחלה לא מוכרכחת. השורש העשירי מדבר על הכשר מצווה, שעל פניו כלל אינו חלק מהמוצה עצמה (אמנם ראה במאמר לשורש העשירי). וכן בשורש הארבעה עשר הופעת השורשים, הוא חלק מהמצוות, וזה אינו הכרחי. ודאי שאין להסיק זאת מתוקן סדר הופעת השורשים, שהרי אחרי השורש השבעי מופיעים גם השmini והתשיעי בכל הדעות אינם כוללים בקטגוריה הזו. ראה שם בעמ' 83 גם יישומים לשורש הראשון (לבדי דיני דרבנן, והסתעפותו של דין דורייתא).

ראתה על כך במאמרינו לשוני השורשים הראשונים).

67 גם כאן הסיבה להפרדה אותה נקבעו הייתה בהברת הטיפול בשורשים ובוחינת היחסים ביניהם. כפי שניתן לראות במאמרים הנ"ל, שורשי הכפילות נדונים לעצמם, וכל אחד מהם מבוחר את חבריו. הוא הדין לגבי שורשי המין והסיווג.

להיכלל ב(או לכלול את ה) קטגוריה הראשונה, שהרי כל השורשים הללו מדברים על פסוקים שאינם מצוות במובן ההלכתי המלא.

יעיון נוסף בבעלי המניה: המינוי של חנינה בן מנחם

בן מנחם עוסק בשאלת האינדיבידואציה של המצוות, אצל חז"ל, אצל הרמב"ם ואצל רב"ע.⁶⁸ מתוך הדיוון הזה הוא מחלץ חלוקה עקרונית של העקרונות בשורשים. לצורך כך הוא מקדים מושג שמקורו הוא בספרות הייראיספרודנטית, בעקבות גירמי בנטאים,⁶⁹ אשר הגדר עקרונות אינדיבידואציה של חוקים.

תיאוריות אינדיבידואציה בהקשר הכללי היא תיאוריה שומרה לנו כיצד יש לחלק תחום מסוים ליישומים נבדלים.⁷⁰ בהקשר המשפטי, האינדיבידואציה עוסקת בחלוקת החומר המשפטי ליחידות נבדלות. כפי שמעיר בן מנחם,⁷¹ עקרונות החלוקה הללו יכולים להיות בעלי אופי שונה זה מזה. ישנו עקרונות שעניינים הוא הפילוסופיה של המשפט, ואין להם כל השלה המשפטית, ובודאי לא מבחינת נטען החוק.⁷² את אלו הוא מכנה עקרונות של אינדיבידואציה מטא-משפטית. לעומת זאת, ישנו עקרונות שיש להם השלה כמה עבירות שונות עבר כוגן קציבת עונש על העבירה, שתלויה בין היתר לשאלת כמה עבירות שונות עבר אותו אדם (שנаг בכביש שלא כחוק, או שמעל בכיספים). את אלו הוא מכנה שם עקרונות של אינדיבידואציה משפטית.

ישנו כמה צורות לעשوت אינדיבידואציה מטא-משפטית, וביטוי יפה לכך ניתן לראות בסוגיות מסוימות כג"כ בערך, בהמשך לדברי ר' שמלאי:

בא דוד והעמידן על אחת עשרה, דכתיב: "מזמור לדוד [ה'] מי יגור באהלך מי ישבון בהר קדש, הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת לבבו, לא רgel על לשונו לא עשה לרעה רעה וחורה לא נשא על קרובו, נזחה

⁶⁸ ראה על כך גם אצל גוטמן בפרק השישי (אמנם לא בהקשר משפטי, ולא במשמעות הזה). כמו כן, בהקשר רחב יותר של מינוי אינדיבידואציה, ראה אצל טברסקי עמ' 209-213.

⁶⁹ ואחריו יוסף רוז. ראה אינדיבידואציה, הערה 1; והסוד, הערה 14.

⁷⁰ ראה על כך גם בספריית עגלות וכדור פורת, בשער השני, שם אני עוסק באינדיבידואציה של עצמים ושל מושגים.

⁷¹ אינדיבידואציה, פרק ב.

⁷² הפילוסוף המשפטי רונלד דורוקין מבקר את האינדיבידואציה המטא-משפטית בנקודת זו. ראה אצל בן מנחם, אינדיבידואציה, הערה 23.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

בעניינו נמאס ואת יראי ה' יכבד נשבע להרעה ולא יmir, כספו לא נתן בנשך
ושוחד על נקי לא לcko עושא אלה לא ימוות לעולם" (תהלים טו) ...

בא ישעיהו והעמידן על שש, דכתיב: "הוֹלֵךְ צְדָקָה וּדְבָרִים מִשְׁרָאִים מוֹאָס
בַּכְּזָבָבָה מְעַשְׂקָה נָעוֹר כְּפִיו מִתְמֻזָּק בְּשׁוֹחֵד אֲוָתָם אֶזְנוֹ מִשְׁמֹועַ דְּמִים וּעוֹצָם
עַיְנֵיו מְרָאֹת בְּרָעָה" (ישעיהו לג) ...

בא מיכה והעמידן על שלש, דכתיב: "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש
מך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם (ה') אלהיך" (מיכה
(ו)...

chor ישעיהו והעמידן על שתיים, שנאמר: "כה אמר ה' שמרו משפט ועשה
צדקה" (ישעיהו נו).

בא עמוס והעמידן על אחת שנאמר: "כה אמר ה' לבית ישראל דרשוני
וחיו" (עמוס ה)...

אלא, בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר: "וצדיק באמונתו יחייה"
(חבקוק ב).

על אף שהרב"ן על אתר מפרש את המימרא הזו כפשוטה (שהnbיאים השוניים
פטרו את העם מקיום חלק מהמצוות), הפירוש פשוט יותר הוא שמדובר כאן על
צורות שונות של מנייתמצוות וסדרו מטה-משפטו שלhn.⁷³
במנחים, באינדיבידואציה, פרק ז, מבחנו בין כללי סינון לבין כללי אינדיבידואציה,
ומסביר שלא כל השורשים של הרמב"ם הם כללי אינדיבידואציה. הוא מגדר שני
סוגי כללי סינון במסגרת שורשי הרמב"ם:

א. כללי זיהוי: כלליים שעוסקים בזיהות החומר שאותו יש לפרוט. הוא מסביר
שלקטgorיה זו שייכים שלושת השורשים הראשונים של הרמב"ם, שמוצאים
מן החומר הנמנה את המצוות דרבנן, את המצוות שנלמודות מדרישות, ואת
המצוות שאין נוהגות לדורות. במאמר אחר,⁷⁴ הוא מסביר שאלה הם היגדים
נורטטיביים שמשמעותו אחרות אינם הכללים במנין.

ב. כללי פרשנות: כלליים שקובעים את מהות החומר (האם הוא שייך לספרה
הנורטטיבית: מהו ציווי ומה לא). הוא כולל בקטgorיה הזו את השורשים ה-

.⁷³ ראה אצל בן מנחם, אינדיבידואציה, עמ' 99.
.187 ⁷⁴ הסוד, עמ'

ח',⁷⁵ ואת שורש יי'.

עיר כי הקטגוריה השניה חופפת במדוקק לקטגוריה הרביעית שלנו.⁷⁶ אמנים לקטגוריה הראשונה אין מקבילה במילון שלנו, ובאמת לא ברור לי ההיגיון שלפיו בן מנחם כולל את שלושת השורשים הראשוניים באותה קטגוריה. ללא היינו יוצרים קטגוריה מיוחדת לשורשים שנוגעים בתפישת הזמן, אזי השורש השלישי היה אמר גם הוא להיכלל בקטגוריה הרביעית, שכן מצוות שאין לדורות הן לא באמת ציוויים במובן המקובל.⁷⁷ לחילופין, היה עליו לכלול בקטגוריה זו גם את שורשי הקטגוריה הרביעית מהחלוקת שלנו.

לאחר הסינון, אומר בן מנחם, נותר בידינו החומר ההלכתי (=הנורומטיבי), שהמיון והסיווג שלו נעשה באמצעות כליל אינדיבידואציה. הוא טוען כי עקרונות האינדיבידואציה של הרמב"ם מחולקים גם הם לשני סוגים:⁷⁸

א. כליל הנהרה של מושג האינדיבידואציה. כללים אלו אינם מספקים לנו הנחות כיצד לחלק את המכלול, אלא רק קובעים את העקרונות. לדוגמה, בשורש יי'א הרמב"ם קובע כי "אין ראוי למנות חלקים המצווה בפרט חלק בפני עצמו, כשייה המקובץ מהם מצווה אחת". הרמב"ם אינו קובע כיצד אנחנו יודעים מהו חלק של מצווה ומה לא, אלא את הקביעה העקרונית שאם יש חלקים מצווות הם אינם נמנים בפני עצם אלא רק כחלק מהכלול.

גם השורש השביעי שמדובר על יישומים שונים של מצווה, הוא כלל הנהרה מהסוג הזה. הוא הדין לגבי השורש השני عشر. בעת נתן לראות שהקטגוריה זו חופפת למגורי לקטגוריה החמישית בחלוקת שלנו שהוצאה למעלה (באותה הסטייגות כמו לגבי השורש הארבעה עשר).⁷⁹

75 דומני שהכוונה היא לשורשים החמישי והשישי בלבד. ראה להלן.

76 אמנים השורש הארבעה עשר יכול גם הוא להיכלל בקטגוריה זו, אך לשם כך נדרש עיון מפורט יותר בדברי הרמב"ם שם, ואCMD"ל. ראה על כך במאמר לשורש זה.

77 ראה על כך בהרחבה במאמר לשורש השלישי.

78 במאמר הסוד, הערה 38, מופיעה במפורש חלוקת כל השורשים של הרמב"ם לפי ארבעת הקטגוריות המוצעות כאן.

79 ראה בתחילת המאמר לשורש האחד עשר, שם עמדנו על האופי הטאוטולוגי והריק של השורשים הללו, שכן אם יש משחו שהוא חלק של מצווה, אזי מעצם הגדרתו כזאת אנחנו כוללים אותו במצוות הכללית. ואם איןנו יודעים שהוא חלק של מצווה, הכל אליו קבע הרמב"ם אינו מועיל לנו מארמה.

אנחנו ביארנו שם שכוונת הרמב"ם היא לקבוע קביעה בעלת תוכן לוגי ברור, ולחלוטין לא ריקה.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

ב. כללים שמספקים הנחיות מעשיות לחלוקת המכול. לדוגמה, השורש התשייעי קובע שאם יש מצוה שחוזרת במקרא כמה פעמים עליינו למנות את כל המצוויים הללו כמצוה אחת.⁸⁰

שורשים נוספים שישיכים לקטgorיה זו, הם השורש השישי, והשלשה-עشر. **cut ניתן לראות שלפחות בפועל זהה קטgorיה שחופפת לקטgorיה השלישית**

כדי להבין זאת עליינו להבחן בין שתי חלוקות של החומר ההלכתי: החלקה ההלכתית, והחלוקת של מנין המצוות (במידה מסוימת, הבדיקה זו מחייבת להבחנתו של בן מנים, בין אינדיבידואציה מטא-משפטית לבין אינדיבידואציה משפטית). שתי חלוקות הללו בהחלטת אין חופפות (בן מנים, הסוד, עמי' 185, מביא שראב"ע דוחה ראיות מדברי חז"ל לגבי החלקה המטא-משפטית, ומקבל את סמכותם רק לגבי החלקה המשפטית).

לזוגמה, לרוב הדעות, גם הרמב"ם רואה את ההלכות שנלמדות מדרשות כהלכה שתוקפן ההלכתית הוא מדאוריתית, לכל דבר ועניין, ובכל זאת, הן אין נמנית המצוות שלו. לפי דעתו אלו, יש כאן הלוות שהן מצוות עצמאיות מבחינה הלכתית, אך הן חלקי מצוה מבחינת מניין המצוות. להלן נבהיר זאת יותר, כאשר עוסק ביחס של מנין המצוות במקרא.

דוגמה נוספת היא איסור נסח ותרבית, שבמנין המצוות הוא מופיע כאיסור אחד - לאו רלה, ואילו בהלכות הרמב"ם מביא שהמלואה עובר בשני לאו שונים - ראה רפ"ד מהל' מלואה ולולה. ראה על כך גם במאמר לשורש יא.

cut נוכל להבין שבדבורי בשורש האחד עשר מתוכוון הרמב"ם לומר שאם מעשה מסוים הוא חלק של מצוה במובן ההלכתית, כי אז הוא ייכلل באותה מצוה גם מבחינת מניין המצוות. cut ברור שזו אינה טאוטולוגיה, שכן החלקה המטא-משפטית לא הייתה צריכה בהכרח לחפות החלקה המשפטית. חידושו של הרמב"ם הוא שכאן ישנה חפיפה בין שתי חלוקות הללו. להלן נתיחס עד להבחנה בין שתי חלוקות הללו.

80 בן מנחם משתמש בניסוח של הרמב"ם לשורש התשייעי: "שראוי למנות הדברים המוזהר בהם והמצווה בהם", ולומד מכאן שמדובר בעיקרונו שמחולק את המצוות לפי מצבי פעללה. כל מצב פעללה נמנה כמצווה אחת, גם אם כרכוכים בו כמה ציווים שונים.

אולם הגדרה זו אינה מדויקת, וזאת מכמה סיבות: א. לעיתים אותו מצב פעולה עצמו נמנה כשי איסורים שונים (ובודאי שבחינה הלכתית הוא נחשב בשני איסורים שונים). ראה דוגמת הריבית בהערת הקודמות. כשמייקים רואים שהרמב"ם מתייחס למצביו פעללה רק במידה למספר המלוקות שהאדם מתחייב, ולא במידה למספר האיסורים. ב. כפי שכבר מעיר הריפ"פ בדבורי לשורש השישי, אם הקритריון היה מצבו פעללה, אז גם במקרה של כפילות בין לאו לעשה היה علينا רק מוצה אחת. לדוגמה, יש מצוות עשה ולאו על מלאכה בשבת. התווך המעשי שלהם הוא זהה לחולtin, ובכל זאת הרמב"ם מונה אותן כשתי מצוות שונות. ראה על כך במאמרנו לשורש השישי. ג. כפי שנראה להלן, החלקה היא שילוב של תכנים שונים (ולא דווקא מצבי פעולה) ואופן הופעת הציוויים בתורה (זה למד מדברי הרמב"ם בשורש התשייעי עצמו).

כוונת הרמב"ם בשורש התשייעי אינה אלא לשולב את המניה של ציווים חוררים שמצוויים את אותו דבר, ולא ציווים שהתוון המעשי שלהם הוא זהה, אך הם מצוויים בדברים שונים (כמו ריבית). במאמרנו הנ"ל עמדנו על כך שיתרבית' הוא איסור להרבות בצורה כזו את ממו המלואה, ואילו 'נשך' הוא האיסור לנשוך את הלואה). הרמב"ם אינו מתייחס כאן לציווים שונים שיש להם אותו תוכן מעשי, אלא לציווים זהים, גם במובן העיוני (כפילות פשוטה). בכל אופן, ברור שגם לפי ההסבר שלנו, מדובר אכן בכלל אינדיבידואציה מהסוג השני.

שלנו, עסקה בככפilioות.⁸¹ הסיבה לכך היא שקריטריון מעשי (כלומר שכולל הנחיות פרקטיות וקונקרטיות) לאינדיבידואציה מתבסס תמיד על כפילות.

הערה לסיום הפרק

מהמיונים שהציגו כאן עולה כי הסדר בו בחר הרמב"ם להציג את י"ד השורשים שלו אינו ברור. לא נראה שיש כאן סידור בעל משמעות, והדבר לא מופיע את יצירתו השיטתית של הרמב"ם. אמנם ביצירה מהסוג של השורשים, שמכילה רק 14 עקרונות, כלומר שהיא קצרה מאד ביחס בספר המצוות ובודאי ביחס לחזקה, אולי הרמב"ם לא מצא לנכון להתעכב על הסדר, ולהשكيיע מאמץ בכך להגעה לסדר שלם ושיטתי יותר.

יתר על כן, כבר למעלה הערכנו שכונתו בכתיבת השורשים הינה בעיקר לעරער על הדומיננטיות של מנינו של בה"ג, וילכובש' ממנו את הבמה, ולאחר מכן הוא לא ראה בהם חשיבות אמיתית (אם כי, הוא נראה חוזר בו לאחר מכן, וככ"ל). בכך הסבכנו את העבודה שהוא מחבר אותם בלשון הערבית. אם כן, לא פלא שהוא לא משקייע מחשבה רבה בסידורים של השורשים הללו.

⁸¹ גם כאן השורש השלישי عشر מסויוג בקטגוריה השנייה, שאינה מהותית. בסיווג המהותי הוא שייך לשורשי הcpfilioות. אמנם היה מקום לראות אותו כשורש של מיון וסיווג, אם נראה את קרבנות המוסף של כל יום בחילק ממוצאות המוספים הכלליות ולא כזרה עלייה כל פעם מחדש.

פרק ו. מהי מצוה

מבוא

בפרק זה ננסה להציג תמונה כללית של המושג 'מצוה', כפי שהוא עולה מן השורשים, ונבסס עליו גם את מפת השורשים כפי שהוצגה לעיל, ואת המיוון שלהם לטוגים השונים.⁸² בתוך הדברים נעמוד על עוינות מסוימת שקיימת במיוון שהציגו בן מנחם.

מצוות עשה ולא תעשה

בשורש השישי הרמב"ם עומד על כך שכפילות בין לאו ועשה אינה דומה לכפילות בין שני עשיין או שני לאוין. לומר הוא רואה הבחנה קטגורית בין מצוות עשה ולאו, בלי קשר לתוכנים שיכולים לפחות להיות חופפים (כמו במצוות לשמור שבת ולא לחלל אותה, שבробוד הפרקטטי יש להן אותו תוכן בדיקו).

במאמר לשורש השישי עמדנו בהרחבה על הבחנה בין מצוות עשה ולאוין, בכל אופן ברור שזו אינה תליה רק בלשון המקרא אלא יש לה גם שורש עיוני. מסקנתנו שם היא שלאו הוא הצבעה של התורה על מצווה לא רצוי (=אל תחללו שבת), ועשה הוא הצבעה על מצווה רצוי (תשמרו שבת). כפי שהראינו שם, לפि הרמב"ם אין כל הכרח שמצוות עשה תקרה למעשה ומצוות לא תעשה תוצאה על הימנעות ממהך.⁸³ בעת אפשר להבין שיש הבדל בין ציווי עשה לשבות מלאכה בשבת לבין ציווי לאו שאוסר מלאכה בשבת. לדוגמה, אדם שלא עשה מלאכה מחמת אונס כלשהו, יתכן לומר שהוא לא קיים את העשה,⁸⁴ אבל גם לא עבר על הלאו. כפי שכבר הזכרנו, הרמב"ם אינו מתייחס לטוגים נוספים של מצוות (כמו הפרשיות, או מצוות שמוטלות על הציבור) בקטגוריות שונות. בתקופה שאחריו

82 גם כאן לא נתיחס להצעת בעל מצווה ברה, בהבנת המושג 'מצווה', מהטעם הנ"ל.

83 ראה על כך בהרחבה אצל יעקב לוייגר, דרכי המוחשנה ההלכתית של הרמב"ם, בפרק השלישי. הבחנה בין עשה ולאו נדונה גם במאמרו של אחרון שמש, "لتולדות משמעם של המושגים 'מצוות עשה' ו'מצוות לא תעשה'", תרביץ עב, חוברת א-ב (תשס"ג), עמ' 149-133. ראה ביקורת על דבריו במאמרנו לשורש השישי.

84 עניין זה תלוי בשאלת "אונסה לאו כמאן דעבד". ראה ירושלמי גיטין פ"ז ה"ו, וקידושין פ"ג ה"ב, שנחalker בזה ריו"ח ור"ל (ויש מהראשונים שהופכים את הגירסה לפי הbabel), ואכ"מ.

כבר כמעט אף אחד אינו עושה זאת. אמנס להלן נראה שגם אצל הרמב"ם ישנה קטגוריה נוספת, והיא מצוות פרוצדורה, או הגדרות הלכתיות.

תוכן וציוויי⁸⁵

בשורש התשייעי, הרמב"ם עוסק במצוויים כפולים במקרא. שורש זה מחולק לשני חלקים: החלק הראשון שולל את מנינית המצויים הכהוניים כפולים בנפרד (לדוגמה, ציוויים על שמירת שבת מופיעים שתים עשרה פעמים במקרא, ובכל זאת עליינו למנות רק מצווה אחת של שמירת שבת). בחלק השני הרמב"ם עוסק בלבד בשבלות, וקובע כי יש למנות את כל הענפים שעולים ממנו מצווה אחת.⁸⁶ לדוגמה,⁸⁷ הפסוק "לא תאכלו על הדם" מצווה אותנו לא לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, וכן לא לאכול מבשר קודשים זריקת הדם, ולא לאכול ביום שמצויאים מישחו להרוג, וכן לא לאכול לפני התפילה,⁸⁸ ובנוסף הוא גם מהוווה אזהרה לבן سورר ומורה. יש כאן כמה וכמה מצוות שנלמדות מפסק אחד, ולכאורה אין ביניהן קשר תוכני, ובכל זאת הרמב"ם קובע שכולם צריכים להימנות כמצווה אחת בלבד (לאו Katz'ה, לגבי בן سورר).

הריפ"פ בדבריו לשורש זה מעיר שלכאורה שני חלקים השורש סותרים זה את זה. החלק הראשון מורה לנו שלענין מנין המצוות - 'מצווה' היא רק ציווי בעל תוכן ייחודי משל עצמו. ציוויים שמופייעים במפורש במקרא אינם מננים כי אין להם תוכן ייחודי עצמאי (הם חוזרים על תוכן של ציווי אחר). מכאן נראהձ לאורה שמה שקובע לענין מנין המצוות הוא התוכן ולא הימצאות ציווי במקרא. מאידך, בחלק השני עולה מסקנה הפוכה בדיקות: מה שקובע הוא הימצאות ציווי, ולכן מצוות שונות מבחינה תוכנית, בגל שהן נלמדות מפסק ציווי אחד (בלאו שבבלות), אין נמנות אלא ככלו אחד. אם כן, מכאן נראה שמה שקובע הוא קיומו של ציווי ולא התוכן הייחודי.

85 ראה פירוט על כך במאמר לשורש התשייעי.

86 אמנס ראה הסתייגות בתשובה הרמב"ם תמצ' (מהזרות בלבד, תשובה לצור בענין מנין המצוות). וראה על כך גם במאמרו של דוד הנשכח, "לאוין שאין לוקים עליהם לשיטת הרמב"ם" (לעיל העי' 40).

87 המקור הוא בסוגיית הבבלי, סנהדרין סג ע"א.

88 משמע מהרמב"ם כאן שזהו דין דאוריתא, וצ"ע.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

הישוב הפשט לסתירה זו הוא כMOVED שLEFT הרמב"ם שתி הדרישות נחוצות. למDENO מכאן שכדי שמצוות כלשהי תימנה בנפרד במנין המצוות נדרשים שני תנאים: 1. שהייה עבורה ציווי מפורש במקרא.⁸⁹ 2. שהייה לה תוכן ייחודי משלו (כלומר שהוא אינה חוזרת על תוכן של מצווה אחרת שנמנתה כבר). חלקו הראשון של השורש התשייעי עוסק בתנאי השני וחלקו השני עוסק בתנאי הראשון.

יסוד הדברים הוא ככל הנראה ההבנה שבכל מצווה או עבירה ישנים שני היבטים: הציווי והתוכן. כל מצווה שאדם עושה יש לה שתי מטרות או שתי תועלות: קיום הציווי והתוכן. הוא הדין לגבי עבירות. בכל עבירה יש שני היבטים: המרידת בציווי, וגרימת הפגיעה/הנזק שאוותה העבירה מיעדת למן.⁹⁰

מכאן נוכל להבין את דברי הרמב"ם בכמה שורות שמקדים לדיוון את העובדה שהמצוות הנדונות מופיעות בפירוש בתורה.⁹¹ בlij הופעת הציווי בתורה אין כלל מקום לדון על מנינית המצווה.⁹² לאחר שהמצוות מופיעות בתורה, מתחילה הדיוון

⁸⁹ ולעיל כבר הערנו שמצוות שאין לנו עליה ציווי לא תימנה, אף שהיא יכולה להיות חובה גמורה (ויש שהציגו הבחנה לשונית בין שתי הקטגוריות, בין 'מצוות עשה' לבין 'מצוות'). ראה על כך גם במאמרו של הרב בעל היובל, "ציוויים, חיובים ומטרות במשנת הרמב"ם". ראה גם במאמרו "מיפוי הקבלה מפי השמואה", סיני נח (תשנ"ה), עמ' כו-כמ, ובהמשך הנ"ל בהערה 2.

⁹⁰ ראה במאמר לשורש התשייעי. יסוד הבחנה זו מפורט בספרו של ר' אלחנן וסרמן, קובץ מאמרים, במאמר 'התשובה'. ראה גם במאמרו של בעל היובל, "ציוויים, חיובים ומטרות במשנת הרמב"ם", שם הוא מאריך בדוגמאות לחובות שאינן מצוות אלא תוצאות של מטרות ונסיבות שהتورה מחייבת עליהם.

ברקע הדברים חשוב להעיר כי הרמב"ם דוגל באופן עקי בעמדת שלכל המצוות ישנים טעמים, וכן לשיטתו ברור שבל כל מצווה ישנו היבט של תוכן מלבד היבט של הציווי. ראה על כך במאמרינו לשורש החמישי והתשיעי. הרמב"ם אף ביאר בפירות את טעמי המצוות, בספרו מורה הנבוכים ח"ג. לסקירה על טעמי המצוות של כל המצוות ולהשمات הטעמים מכחמיים מצוות, ראה הרמב"ם כפוסק וכפילוסוף, בפרק הרבי עמי שМОקדש לעניין זה. וראה בעניין זה גם את הערטתו של הרב י"ל מימיון, בספרו רבבי משה בן מימון, עמ' קל-קמא, שדן האם הטעמים הללו מבטאים את שלטון השכל או הרגש.

⁹¹ ראה לדוגמה בשורש השבעי, שהוא מדובר רק על חלקי מצווה שמופיעים בפירוש בתורה, וכן בשורש העשורי על הכספי מצוות שכתובים בתורה, וכן בשורש החמישי שהוא מדובר אך ורק על הטעמים כתובים בפירוש בתורה.

⁹² השווה דברי בעל מצוה ברכה, בתחילת חלק א, שם הוא דן באריכות בחלוקת בין הרמב"ם לאונינים מהו תוקף החיוב לקאים מצוות שנגנו לפני מתן תורה. כפי שהוא אמר שם, לפי הרמב"ם התוקף תלוי אך ורק בציווי בסיני (לענין זה ראה גם אמר, "בעניין הכשלת חילוני בעבירה", צהר כה (אביב תשס"ז), עמ' 20-9, עיקיר בפרק ג).

אודות אופן הופעתה במנין המצוות (הן משיקולי אינדיבידואציה, והן משיקולי סיכון. ראה להלן שקשה לחלק בין סוגי השורשים והכללים הללו, כפי שהציגו בן מנחם).

יישום לשני השורשים הראשונים: מהי 'מצוה דאוריתית'?

במאמרינו לשורש הראשון והשני אנו מוכחים כי הרמב"ם אינו מקבל את החלוקה בין דאוריתית ודרבן כחלוקת דיקוטומית וחדה. ישן אצלו כמה קטגוריות של מצוות דרבנן (או 'דברי סופרים'), אך מעמדן ההלכתי וגדיריהן הם שונים. לדוגמה, ספק בהלכה למשה מסיני הוא לקולא,⁹³ אך ספק בהלכות שנלמדות מדרשות הוא לחומרא.

במאמרינו הנ"ל הסבכנו זאת בכך שהלכה למשה מסיני היא מצווה שיש לנו עליה ציווי אך אין לה תוכן מהותי מדאוריתית. אין כאן פגם או תיקון שלמענו נצטוינו על המצווה הזה (אלा היא נאמרת לצורך סייג, או הגדרה של גדר מצווה שכותובה בפירוש, כמו השיעורים שהם הלכה למשה מסיני). לעומת זאת, הלכות שנלמדות מדרשות יש להן תוכן מהותי מדאוריתית, אך אין לנו לגבייהן ציווי מפורש בתורה. כאן הגדר הוא שהספק לחומרא (ראה הסבר מפורט, ואף סברא לכך, במאמרינו לשורש השני).

אם כן, מצווה דאוריתית היא רק מצווה שיש לנו לגבייה ציווי, והיא גם מיועדת להשיג תיקון כלשהו או למנוע קלקל כלשהו. רק מצוות כ אלה נמנעות במנין המצוות של הרמב"ם. כפי שכבר הערנו, על מצוות אחרות שאינן נמנעות לא מעניינים, שכן לפי הרמב"ם זהה ענישה מן הדין (ראה הקדמה בספר המצוות, מייד אחרי השורש הארבעה עשר).

כך גם מסורת קושיינו החזקה של הרמב"ן בהשגתינו לשורש השני. הרמב"ם קובע (גם בהקדמה לפירוש המשנה וגם בשורש השני) כי מצווה שmagua אליו במסורת אבל אין לה עוגן בתורה (בפשט או בדרש), אינה דאוריתית. כמו כן, הוא קובע כי מצווה שיש לה עוגן מדרכי (ולא פשטי) בכתב גם היא אינה מדאוריתית. אבל אם שני התנאים מתקימים, כאמור שיש לנו מסורת לגבייה והיא גם רמזוה

93 ראה פיהם"ש פ"ז מכלים.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

בדרשת הכותבים (כלומר שזוהי דרשה סומכת ולא יוצרת. ראה מאמרנו לשורש השני), איזי זהוי מצווה מדאוריתא. הרמב"ן מנסה מה יש בצירוף של שני התנאים שלא קיים באף אחד משניהם לחוד? אם דרשה אינה מקור מספיק, וגם מסורת אינה מקור מספיק, כיצד הצירוף של שניהם כן מספיק כדי למת להלכה הנדרשת מעמד של דאוריתא, ואף לכלול אותה במניין המצוות.

לפי דרכנו ההסביר לכך הוא פשוט: אם ישנה מסורת לגבי ההלכה זו, איזי היא מוכיחה שהדרשה חושפת את מה שמצוין בכתב, וכך יש כאן גם ציווי, ולא רק תיקון (כמו בדראשות יוצרות, כאמור ללא מסורת על ההלכה הנדרשת). וכן ההלכה זו היא מדאוריתא. לעומת זאת, אם אחד משני הרכיבים חסר, איזי מדובר בהלכה שאין לנו לגביה ציווי בכתב, שהרי כפי שכבר הערנו לעלה, הדרש לפי הרמב"ם הוא מרחיב את מה שכותב בפשט הפסוק ולא חושף את מה שמצוין בו מכבר. ההלכה כזו אינה ההלכה דאוריתא. לפי הרמב"ם ההלכה דאוריתא היא ההלכה שכותובה בפירוש בכתב⁹⁴, בלי קשר ישיר למעמדה ההלכתית (שהוא רק נגזרת של העובדה שהיא כתובה בפירוש בתורה). הרמב"ם למעשה מזזה את המונח 'ההלכה דאוריתא' עם המונח 'תורה שבכתב'.

זיהוי זה אינו מקובל על שאר הראשונים, שכן בכך כלל החלוקת בין תורה שבכתב ובעל-פה, מבטאת מקור ולא תוקף הלכתי, בעוד החלוקת בין דאוריתא ודרבן מתאפיינת לתוקף ההלכתית בלי קשר ישיר לשאלת המקור. כאמור, הרמב"ם מזזה את שתי החלוקת הללו, ויש לכך עשרות ראיות מכתביו.⁹⁵ כמו כן, הוא גם לא רואה במונח 'דרבן' מונח חד, וכן הוא מחלק אותו לכמה תת-גונונים שונים (גם במשמעות ההלכתיות שלהם, כמובן).

יישום לשורשים נוספים

ראיינו שהתמונה זו, שראה בכל מצוה שתי פנים: תיקון/קלוקול וציות/מרד, היא העומדת בבסיס שורשי הCAF. אך חשוב להבין שיש כאן לרוב גם בנין אב יסודי, ככל השורשים האחרים של הרמב"ם. לדוגמה, בשורת הראשונות ששולל מנינית מצוות דרבנן, הרמב"ם מזכיר שהחובה לצוית לחכמים מבוססת על הפסוק

⁹⁴ אכן ראה ערעורו של הנשקה על הנחה זו, במאמרנו בהמעין, הניל בהערה 40.

⁹⁵ ראה על כך במאמרנו לשורש השני, וביתר פירוט בספר הרבעי בקורסט.

"לא תסור מכל אשר יורוך". כבר הקשה הרמב"ן (ועוד רבים אחרים), שלפי זה מצוות דרבנן הן בעלות תוקף דאוריתא, ולכן לכוארה היה על הרמב"ם למנות גם את המצוות מדרבנן. אך לאור דברינו כאן ניתן להבין שאמנם יש ציווי לשם ערך לחכמים, אבל תוכן המצוות הללו אינם קיימים מדאוריתא. אנחנו לא אוכלים עוף בחלב מפני החובה לצוות "לא תסור", אבל עצם האכילה כשלעצמה אינה יוצרת פגימה (היא באהה למנוע אכילתבשר בחלב, שאסורה מן התורה). אם כן, יש כאן ציווי ללא תוכן, ולכן הוא לא נמנה.⁹⁶

כל שורשי המיון והסיוג (הקטגוריה החמישית שלנו) מבוססים גם הם על הייעדר תוכן ייחודי. בכל המקרים מדבר במצוות שיש לנו עבורן ציווי מפורש, ובכל זאת הוא אין נמנות מפני הייעדר תוכן ייחודי. לדוגמה, בשורש השביעי מתבאר כי אנחנו לא מוננים יישומים שונים של מצוה, גם במקרים שיש לנו ציווי מפורש (כמו בקרבן עליה וירד), שכן יש כאן תוכן אחד שמתיחס באופןים שונים בנסיבות שונות. לפי השורש האחד עשר אנחנו לא מוננים חלק מצווה (כמו ארבעת המינים), על אף שיש לנו ציווי מפורש עבורם, מפני שהתקנים של כל החלקים מצטרפים לתוכן כללי אחד. זהו אופן שונה של הייעדר תוכן ייחודי טമנווּמן. הוא הדין לשורש השני عشر (שהוא דומה מאד לשורש האחד עשר).⁹⁷

שורשי הקטגוריה הרביעית

היווצאים מן הכלל הם שורשי הקטגוריה הרביעית. שורשים אלו עוסקים באפיון המונח 'מצוה', במובנו הנורמטיבי המקביל. לדוגמה, השורש החמישי עוסק בטעמי המצוות. גם שם מדבר בפסוקים מפורשים, שם לא כן אין מקום להעלות על הדעת למנות אותם כמצוות. לדוגמה, חלקו השני של הפסוק "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו", מלמד אותנו את טעם האיסור על מלך להרבות לו נשים. זהו טעם ולא ציווי, ולכן אין למנות אותו. כאן כמובן אין ציווי, וגם לא תוכן הלכתי. הוא הדין לשורש השmini (שלילת החיוב) והעשיiri (הקשר מצווה), שגם הם עוסקים בפסוקים שאינם מצוים מאומה. כל אלו הם פסוקי חיובי ולא פסוקי ציווי (על ההגדרה זו ומשמעותה לעניין מנין המצוות, ראה במאמר לשורש השmini).

96 לגבי השאלה האם אכן יש כאן מצוות מדאוריתא, ראה במאמר לשורש הראשון והשני.

97 ראה בתחילת המאמר לשורש השני عشر.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

בטרמינולוגיה של בן מנחם ניתן לומר שדברים אלו אמורים רק לגבי כללי הסינון (הכללים שבוררים את ההיגדים שישיכים לספרה הנורמטיבית), ובעיקר לגבי כללי הפרשנות (ולא הזיהוי). אם כן, שתי הדרישות מכל מצוה, שהיא לה ציווי, יהיה לה גם תוכן ייחודי, הנו דרישות שעומדות בסיס כלאי האינדיבידואציה, כלומר כללי המיון והסיווג, שכן אלו נועשים בין ההיגדים הנורמטיביים לבין עצםם. השורשים הראשונים והשני ישיכים לכללי הזיהוי, וכך שראינו כאן על אף שאלה הם סוג של כללי סינון, הם בהחלט שייכים לספרה הנורמטיבית. היעדר המניה נובע מאי קיומה של אחת משתי הדרישות (תוכן ייחודי או ציווי). גם מזווית זו ניתן לראות שחלוקתם של בן מנחם אינה עילה מבחינה מתודולוגית. כללי הפרשנות (שלשיטתו הם חלק מכללי הסינון), דווקא דומים יותר לכללי האינדיבידואציה, שכן גם הם ישיכים למילוי בתוך הספרה הנורמטיבית.

מצוות שאין ציוויים⁹⁸

על רקע דברינו בפרק זה, חשוב לעמוד על נקודה נוספת. הרמב"ם בכמה מקומות עומד על כך שבמנין המצוות שלו נכללות גם מצוות שאין ציוויים.⁹⁹ לדוגמה, בעשה צה, שעוסק בהפרת נדרים, הוא כותב:

מצוות צה: והוא שצינו לדון בהפרת נדרים. כלומר התורה שהורנו לדון בדיינו ההם. ואין העניין שנתחייב להפר על כל פנים. וזה העניין בעצמו הבין ממנה כל זמן שתשמעני מונה דין אחד מן הדיניין, כי אין ציווי בפועלה מן הפעולות בהכרח. ואמנם המצווה היא היוטנו מצוים שנдин דין זה בדבר זה.

'מצוות' הפרת נדרים אינה מצווה עליינו מאומה. היא רק מפרטת את הלכות

⁹⁸ ראה על כך במאמרו של בעל היבול, "ציוויים חיובים ומטרויות", הנ"ל בהערה 70. ועוד במאמר לשורש הימים עשר, ומעט במאמר לשורש השמיini. עמד על כך בחרחה יעקב לויינגר, בדרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, בפרק השלישי>About (סעיפים ב-ג). הוא מבחין שם בין שני סוגים שונים: קביעות דתיות-משפטיות, ופקודות לא כתובות. לדברינו כאן לא נזקק להבחנה זו.

⁹⁹ ראה סקירה מפורטת על כל המצוות מהטיפוס הזה, בסוף המאמר לשורש הימים עשר. ראה גם אצל לויינגר בהערה הקודמת. גם בספרו: הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, עמ' 73-74, הוא דין בזה, ושם הוא מבחין בין מצוות פרוצדראליות שמופיעות בלשון 'דין', לבין מצוות שטטיות חובות, שנכתבות בלשון 'מצוות'. כל המצוות הפרוצדראליות לא מופיעות אצל הרמב"ם בראשימת המצוות ההכרחיות, שמופיעות בסוף רשימת העשין בספר המצוות.

הקדמה

הפרת נדירים, אך אין כאן שום חובה שטוטלת علينا, לא מצוות עשה להפר, וגם לא איסור לאו להפר או לא להפר. היא בעצם רק מגדירה מצב של נדר כמפורט או כקיים, אך אין כאן שום הוראה נורמטיבית. חשוב להציג שהלכות נדירים עצמן מופיעות כמצוות עצמאיות: החובה לקיים את הנדר (עשה צד) והאיסור לעבורי עליו (לאו קנה, קנו). אם כן, במצבה זה יש רק הגדרה טכנית מה קרווי נדר' (נדר שהופר אינו נדר, ולכנן לא יחולו עליו האיסורים והמצוות הניל'), אך לא ציווי כלשהו.

ובמצואה צו (שבמקרה, או שלא במקרה, מופיעה מיד אחר כך), שעניינה הוא טומאת נבלה, כותב הרמב"ם דברים דומים:

ואני אזכיר עתה הקדמה ראוי שתזכור אותה בכל מה שנזכר ממני הטעומות.
והיא כי זה שנמנה כל מין ומין מן הטומאותמצוות עשה, אין עניינו שנחיה חייבין להיטמא בטומאה ההיא, ולא גם כן שנחיה אנחנו מוזהרין מהיטמא בה, ותהייה מצווה לא תעשה. ואמנם היהת תורה אומרת כי מי שיגע בה המין נתמא, או זה הדבר יטמא על תואר כך וכך למי שנגע בו, היה מצווה עשה. כלומר שזה הדין שנצטוינו בו הוא מצווה עשה, והוא אמרנושמי שנגע בכך על תואר כך נתماء, וכי שהיה על עניין כך לא יטמא. וההטמא בעצמו רשות, אם רצה יטמא ואם רצה לא יטמא...

והמצוות הוא מה שנאמר לנו בדיון זה,שמי שנגע בה נטמא ויהיה טמא ויתחייב לו מה שהתחייבו הטמאים לצאת חוץ למחנה שכינה, ושלא יאלך קדש ושלא יגע בו, וזולת זה. וזה הוא הظיווי, כלומר היותו טמאה בה המין כאשר נגע בו או כשהיה אצל עניין כך. וזכור זה העניין בכל מין ממני הטומאה.

הרמב"ם מדבר על כל המצוות שעוסקות בסוגי הטומאה השונים. בכל המצויות הללו אין שום הוראה נורמטיבית. אלו אין אלא הגדרות של מצבים הטומאה. גם כאן נציג כי כל ההלכות של מיני הטומאות השונים זוכות למצוות משלהן, כמו: איסור כניסה למقدس בטומאה (לאו עז-עה), איסור אכילה בתרומה בטומאה (לאו קל) איסור אכילת קודש בטומאה (לאו קקט-קל), עבודה בטומאה (לאו עה-עה) וכדו'. ובכל זאת, הרמב"ם מוצא לנכון להקדיש כמה מצוות לעצם הגדרת

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

מצבי הטומאה השונים. ושוב, מצוות אלו הן מגדירות אך לא מצוות. הן מגלות לנו על סטטוס, או מצב הלכתית, כלשהו.

לכארה למצאות כאלו אין מקום במנין המצוות, וזאת ממשתי סיבות: 1. הן אינן מצאות علينا מאומה (חסר כאן אלמנט הציווי). סיבה זו שייכת לבסיסו הkatgoria הריביעית (שלשולת מנינית פסוקי חיוי שאינם ציוויים). 2. הן אינן אלא פרטיהם במצוות אחרות. סיבה זו שייכת לבסיסו החמישית (מיון וסיווג, שלא מונינים בנפרד חלקים או פרטיהם של מצואה שכבר מנויה).

נראה שבן מנחם טעה בהבנת שיטת הרמב"ם בעניין זה.¹⁰⁰ הוא מתבקש בקיומו של מצאות כאלו במנין המצוות של הרמב"ם, וпотוך זאת בכך שככל המצוות ההגדראיות הללו פונtot לב"ד, ועל ב"ד הן אכן מטלות חובה נורמטטיבית (לדון בדין הפרת נדרים, וכדו). הוא אף מ Dickinson זאת מלשונו הרמב"ם בעשה זה, שכותב: "שנצטוינו לדון בדיון זה". אך, כאמור, זהה טעות. הרמב"ם אינו מתכוון לומר שב"ד צריך לדון בדיון זהה, אלא שככל אדם מישראל צריך לדון בדיון הזה, ככלומר נהוג כך.

מלבד שברור שזוהי כוונתו, ניתן לראות זאת בבירור מדבריו במצוות צו. שם מדובר בדיני טומאה, ואלו אינם מסוריים לבית דין (גם הפרת נדרים אינה מסורת לבית דין, אלא מי שעבר על הנדר. זהה כבר קשור למצאות הנדרים ולא להגדרת פרוצדורות ההפרה). יתר על כן, אין שם גם לשון מהטיפוס "שנצטוינו לדון בדיון זה", אלא הרמב"ם כתוב "זה הדיון שנצטוינו בו". ככלומר הוא קבוע שההגדרות הללו נכללות במנין המצוות על אף שאין אותן מטלות חבות או איסורים, לא על היחיד ולא על ב"ד.

בפרק הבא ננסה לדון יותר בעניין הסתום הזה.

.194 ראה הסוד, עמ' 100

פרק ז. מנין המצוות ומשמעות העיסוק בו: על שיטתיות ו מהותנות

מבוא

בפרק זה נשוב לנושאים בהם עסקנו בתחילת דרכינו, למקומו של ספר המצוות ומניין המצוות במקול יצירתו ההלכתית של הרמב"ם. בעת נוכל לראות שענין זה עשוי להבהיר את הופעת המצוות הגדתית במנינו של הרמב"ם, ואולי גם תופעות נוספות.

מגמת העיסוק במנין המצוות¹⁰¹

העיסוק במנין המצוות לא היה נפוץ כל כך בין חכמי halacha, ובתלמוד הוא אינו נזכר במפורש כלל (למעט המימרא של ר' שמלאי, שגם היא אינה מונה את המצוות באופן מעשי). רבים מן המנינים עד זה של הרמב"ם נכתבו בצורה של פיותם ואזהרות (בעיקר לחג השבעות וסביר עשרה הדיברות), ואופנים של פלחות לדעת הרמב"ם משדרים וחסור ذקוזן תוכני, והעדפה של שיקולי סגנון וחירזה על פני שיקולים הלכתיים ומטא-הלכתיים. אם השיקולים הם שיקולי סגנון ואסתטיקה, הדיקוק ההלכתי עלול להיפגע (הגלוג של הרמב"ם על מנינים אלו הזכר לעיל, ומctrף אליו ראב"ע ביסוד מורה בסיום השער השני).

מעבר למטרות הפיזיות, אנו מוצאים אצל מוני המצוות (בדרך כלל המאוחרים יותר) כמה טעמים נוספים לחישבות העיסוק במנין המצוות: מגמת ספר החינוך, שמנינו בניו על סדר פרשיות השבוע, נראית פדגוגית יותר, להוציא תמצית הלכתית מכל פרשה. וכן גם הסדר של המצוות הוא שונה. הוא הדין לגבי הפיתנים השונים שהזכרנו לעיל, שמעבר למטרות הפיזיות והאסתטיקות, חלקם רצוי גם להציג בצורה זו תמצית כלשהי של halacha כפי שהיא עולה מן המקרא (ולפעמים הכלול ממון לפי עשרה הדיברות).

בהקדמת מנין המצוות הקצר של בעל החפץ חיים, הכלול ע"ז ממצוות עשה וקצ"ד מצוות לא תעשה, כולל מלאו הנוהגות בזמן זהה, נראה שהענין הוא הכנה לקיום המצוות של "יזכרתם את כל מצוותי" (אולי כחלק מצוות תלמוד תורה), אך גם

101 לעניין זה, ראה הקדמה הריפ"פ, ובמובא בספר מצוות המלך, פ"ז, וכן בהקדמת הרב וייצמן לספרו מצואה ברה, וגם אצל גוטמן, וביע 'תרי"ג מצוות' בזיכריה. המגמה השפיעה גם על סידור מנינוי המצוות (האם לעשות על סדר הפרשיות או בסדר ענייני אחר). ראה על כך אצל טברסקי, עמ' 187-188.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

אמצעי לקיומן של אותן מצוות (ולכן הוא מביא רק מצוות שנוהגות בזמן הזה).¹⁰² כמו כן מכוורות לשני היכיונים הללו מובאים במבוא לספר מצוות המלך, בפ"ז, וכן במבוא לספר מצוות ברה.

לעומתם, ראב"ע רואה במנין המצוות נושא עיוני-תיאורתי. הוא כותב ביסודות מורה:¹⁰³

על כן בכל חכמה ובכל אמונה אין אדם מבקש לדעת הפרטים כי אין כוח באדם לדעת תכליות וכמה מספרם, כי לא יעדמו רגע אחד על מתוכנת אחת לעולם, כי יאבדו תמיד. והכללים עומדים לעולם.

לעומת כל אלו, תלوية ועומדת תופעה מעניינת הקשורה לגר"א. מן המפורשות הוי, שהגר"א לא הניח ابن בתורה ובהלכה שלא עסק בה, ולא חידש והגיה על גביה. על רקע זה בולטת שבעתים הלקונה בתיאיחסות שלו למןין המצוות. ככל הידוע לנו, אין שום התיאיחסות שלו בכתביהם למןין המצוות.¹⁰⁴ תופעה זו תتبחר אם נשים אל לב את מה שכותב אחיו, ר' אברהם, בתחילת ספרו מעלות התורה, שבו, שרבים נבוכו במנין המצוות ואף אחד לא חליף לצור שיטה עקבית. נראה מדבריו שכונתו לומר שתיאיריג המצוות אין אלא כללים, ואין לכך כל חשיבות, שכן אין לזה כל השלכה הלכתית או אחרת (ראה על כך עוד להלן).¹⁰⁵

וכן הביא תלמידו, בהקדמת ספרו פאת השולחן. גישה זו מוליכה אותנו לשאלת ההשלכות והמשמעות ההלכתית של מנין המצוות.¹⁰⁶

חשיבות ההלכתית של מניין המצוות

השאלת הגדולה אותה מעורר הגר"א היא שאלת המשמעות ההלכתית של המניין.

102 לעומת זאת, דוקא מן ההיבט של תלמוד תורה ידוע שהחפץ חיים עודד מאד לימוד מצוות קדשים שאין נהוגות בזמן הזה, ואף הקים כולל מיוחד לכך. אמן שם היה זה מתוך מגמה שמהירה ייבנה המקדש, אך עובדה היא שבמנין המצוות הוא לא כלל את המצוות הללו.

103 ראה דיון קצר בדברים אלו, הסוד, עמ' 183-184.

104 אמן בספר מצוות המלך, בסוף פ"א של המבואה, העיר מדברי הגר"א עצמו המובאים בספר אדרת אליהו, ריש פ' תשא, שם הוא בן נוגע במנין המצוות, ואף משתמש בשורש השלישי של הרמב"ם (שלא מונחים מצוות שאין נהוגות לדורות).

105 הוא גם טוען שם שכתורה יכולה מצוות, והכל כללים, ואין לחלק בזה בין עיקר וטפל (כען הביקורת הידועה על ייג העיקרים של הרמב"ם).

106 ראה על כך במאמר הקדמה לשורשים.

האם ישנה השלכה ההלכתית לעובדה שהוראה כלשהי מנוהה במנין המצוות או לא? על פניו נראה שאין כל השלכה כזו.¹⁰⁷ כפי שכבר רأינו, רוב כלליה המנוהה אינם קשורים לתוקף ולעמדת ההלכה של המצוות (למעט שני השורשים הראשונים). השיקולים של המניין נוגעים לפילוח, לפרטיהם שנכללים במצבה כללת, ועוד. מסיבה זו, ברוב המקרים העובדה שמצוות אינה נכללת במנין אין בה כדי לומר מאומה על אופייתה ומעמדתה של המצווה הזאת. מצוות דאוריתיא רבות אין נכללות במנין משיקולים טכניים שונים, וכך העובדה שמצוות כלשהי אינה נכללת אין בה כדי לומר שגם אינה מצווה מן התורה. אם כן, מדוע בכלל לעסוק בנושא זה?¹⁰⁸

בספרות התורנית לדורותיה עלו כמה הצעות שמנוסת למצוא המשמעות ההלכתית למןין המצוות, ונסקור כאן כמה מהן:

1. מלכות - בתשובה הרמב"ם¹⁰⁹ משמעו שישנה השלכה לעניין מלכות, ככלומר שמצוות מנוהה לoklyn עלייה, ואם היא אינה מנוהה לא לוקים. כך גם הצעה המבי"ט, בהקדמתו לкриת ספר, פ"ו, והפרי מגדים בתחילת 'הפתיחה הכלולתי'.

אמנם נראה כי אין להבין את דברי הרמב"ם שם בזורה זו. כוונת הרמב"ם שם רק לעניין השורשים העוסקים בהפרדת מצוות לחלקה,¹¹⁰ שם האינדיקציה למניה היא מלכות, ככלומר אם לוקים על חלק מסוים אזי הוא נמנה כלאו עצמאי, ואם לא אז אין למנותו עצמאית.¹¹¹ אך לא בהכרח מצינו כאן קביעה כללית שלא לוקים על לאו שאינו מנוי. ניתן אף להביא דוגמאות הופכיות.¹¹²

2. עמדת הלבתוי - הפרי מגדים בראשית הפתיחה כוללתי' שלו מעלה כמו וכמה השלכות אפשריות להיכללות במנין המצוות, שיעירן הוא שמצוות שאין כלולות במנין המצוות מעמדן הוא כמצוות דרבנן. הוא טוען שחציו שיעור יהיה אסור בהן רק מדרבנן, ספיקון צריך להיות לקולא וכדו. אך דברים אלו הם תמהותים מאד. כפי שראינו, רק שני השורשים הראשונים מביאים עקרונות שתלויים בתוך

107 ראה גם אצל גוטמן, בפרק השישי, בעיקר בעמ' 45-46 ובסביבה.

108 וכבר העיר על כך המבי"ט בהקדמתו לкриת ספר, פ"ו. אמנים שם הוא מציע השלכות לשיטת הרמב"ם (לגביה מלכות), ולעיגיות דעתינו אין אין נוכנות, וראה דיון בזה מייד. וכן דן זהה הפרי מגדים בתחילת 'הפתיחה הכלולתי' שלו בספרו, והריפ"פ בהקדמתו הכללית לח"א. וראה גם גמס מצות המלך במובא פרק ב (הוא מסיק כrif"פ, ואף מביא כמה דוגמאות). עיקרי דבריהם יובאו להלן.

109 ירושלים סימן ששה, נדפסה בספר המצוות מהדורות פרנקל לפני הקדמת הרמב"ם.

110 השרשים הרלוונטיים: השבעי, התשיעי, העשרי-השנים עשר.

111 הוכחנו זאת במאמר לשורש התשיעי, שם רأינו שיש לרמב"ם שיטה ייחידית בזה.

112 ראה על כך במאמר לשורש השישי.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

המצוות ובמעמדה ההלכתית, והשאר הם עקרונות של מילון וסיווג ושל סינון.¹¹³

3. השלכות של המספר הכלול - לעומת כל השיקולים הללו עומדת העובדה שבפועל מתוך הדיונים לגבי מנין המצוות עלות השלכות הלכתיות רבות מאד. עשרות ומאות מס訓נות ומחלוקת הלכתיתן עלות מתוך מהלוקות של הרמב"ם והרמב"ן ביחס למנין המצוות, וכן אצל מפרשיהם. כיצד זה יתכן, לאור העובדה שראינו, שלמנין כשלעצמם אין השלכות הלכתיות?

התשובה לכך עולה מהקדמותו של הריפ"פ, בסעיף י של הקדמותו (עמ' 56), שבו מוקדש לבירור שאלת ההשלכות הלכתיות של מנין המצוות. טענתו העיקרית שם היא שהמספר הכלול כשלעצמם מהוות את ההשלה החשובה ביותר:

וכל זה מפני שהביא עליהם החרכה להשלים מספר תרי"ג במצומים בלבד תוספות וגירעון, כל אחד בשיטתו. ונמצא לפ"ז דמסורת זו של מספר תרי"ג היא המקור להרבה מן המצוות ואזירות, אשר זולט זה אין להם שום מקור אחר. ואם לא היו נזקקים למצומים המספר הזה לא היה עולה על הדעת לעשוטן מצוות ואזירות מבלתי שום מקור לזה. וכן כמה מצוות שהוציאו מן הכלל רק משום שבhem יתווסף לנו מצוות יתרות על מספר תרי"ג. כמו שתראה לרשב"ץ (בזה"ר עשיין י"א) שכטב וזה:

והיוצאה מכל זה שדברי הגאון ז"ל (בה"ג) הם קרובים יותר לפיה המובן מפשט הכתוב ומפשט מאמרי רז"ל, אלא אם יכירחנו המניין שלא נמצא תשלום רמי"ח מצוות עשה אלא בהכניסנו דברי 'אנוכי' במנין עכ"ל...

הסיבה לכך היא שכלי מי שיטוקל מן המניין מצוה אחת, צריך להציב על מצווה אחרת שתיכנס במקומה בצדיה להשלים את המניין לכל תרי"ג, כפי שמקובל בידינו. ראה שם כמה דוגמאות להשלכות כאלה.

עיר כי הרמב"ם עצמו משתמש בשיקול כזה כנגד בה"ג. למשל בשורש השלישי הוא כותב: "יוכבר טעה גם כן זולטנו בראש זהה ומנה בעבר שהצר לו היוכלה...", וכוונתו לומר שבב"ג מנה מצוות מסוימות בגלל שהיו חסרות לו כמה מצוות למנין תרי"ג הכלול. כך גם בסוף דבריו בשורש השלישי אומר הרמב"ם בהסביר שיטת בה"ג: "שלקח מהם דבר על צד העוזר כאשר יגע למצוא הספר".

כך גם כותב התשב"ץ, בספרו זהר הרקיע (עשין יא):

והיוצאה מכל זה שדברי הגאון ז"ל (=בה"ג) הם קרובים יותר לפיה המובן

113 ראיינו מדברי הר"ן בנדירים ח ע"א נדחית במאמר לשורש השני.

מפשט הכתוב ומפשט מאמרי רוז'ל, אלא א"כ יכריחנו המניין כשלא נמצא תשולם רמי"ח מצוות עשה אלא בהכניסנו דברי 'אנוכי' במנין.

יש לשים לב לכך שזו באמת אינה תוצאה, או השלה הלכתית, ישירה של עצם ההיכלות במנין. לדוגמה, העובדה שמצוות כבוד אב ואם נכללת במנין אין לה שום השלה הלכתית ישירה. אולם המניין הכלול יכול לאlez אותנו להוציא את מצוות כיבוש הארץ מן המניין, וכדי לנמק את זה אנו נזוקק לדיוונים וחידושים שונים אודות אופייה ומשמעותה הלכתית של מצוה זו. דיוונים אלו פעמים (לא תמיד) יהיו כרוכים במסקנות בעלות משמעות הלכתיות.

מגמת הרמב"ם במנין המצוות¹¹⁴

כפי שראינו לעלה, בהקדמת הרמב"ם בספר המצוות עולה כי מגמת המניין היא ליצור שלד תיאורטי לחיבור ההלכתי הכלול שלו, היד החזקה.¹¹⁵ במנוחיו של הלברטל,¹¹⁶ אצל הרמב"ם מצוה היא 'קטgorיה מארגנט', ולאו דווקא ציווי. המצוות אין אלא תחת-គותרות שימושות כשלד המינו בחלוקת ספר היד החזקה.¹¹⁷

מדוברי הרמב"ם בכמה מקומות עולה כי לamenti זה אכן אין השלוות הלכתיות, ולולא המגמה זו הוא לא היה נכנס לשאלת זו כלל ועיקר. מכאן ניתן להסיק שהשיקולים בנושא זה אינם בהכרח שיקולים הלכתיים (למעט אולי השרש הראשוני והשני),¹¹⁸ אלא יהיו מעורבים כאן גם שיקולים של שיטה וمتודה

¹¹⁴ ראה על כך במאמרו של משה הלברטל, "ספר המצוות לרמב"ם: הארכיטקטורה של ההלכה והთיאוריה הפרשנית שלה", תרביץ נט (תשנ), עמ' 457. כמו כן, ראה בספרו של טברסקי, בעיקר בפרקם הראשוני והרביעי. כמו כן, העיר על כך גם חנינה בן מנחים, במאמרו הסוד. בן מנחים עשה השוואה בין ראב"ע והרמב"ם, אך דומה כי הוא (כמו גם האחרים) לא עמד על ההייבט שיוצג כאן ועל מלאה השלוותיו.

¹¹⁵ מבון זה יש דמיון מסוים בין בה"ג, שמציב אתmaniין המצוות שלו בפתחה בספרו ההלכתי. אמנים ראה אצל גוטמן, פרק אי', שם הוא עומד על כך שבניגוד לרמב"ם, בה"ג ככל הנראה אין מתקוון למנות את המצוות בלבד או הקדמה לחיבורו. לדעתו, במקורו זה היה חיבור נפרד אצל בה"ג, ואולי שארית לאותה מסורת קדומה אותה הזכרנו לעיל.

¹¹⁶ ראה במאמרו הנ"ל בתביבץ נט.

¹¹⁷ והנה, לוינגר, בספרו דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם עמ' 120, מעלה השערה שדברים שלא נכנסו למבנה הקשיח של היד החזקה הושמו. זהה העשרה רחוקה ובלתי סבירה, וכבר העיר על כך טברסקי (ראה בספרו, עמ' 181, סביב הערכה 98).

¹¹⁸ ובאמת גם לגבי שני השרשים הללו רבו המחלוקת האם הם בכלל מכונינים לומר אמרה הלכתית (=שהמצוות דרבנן או אלו של תלמידות מדרשות הן מצוות במעמד הלכתי נמוך יותר), או שמא אלו רק אמרות מטה-הלכתיות שאין להן השלה הלכתית. ראה על כך במאמרים לשורשים

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

(=היגיון חלוקתי). אנו נראה דוגמאות לתופעה זו להלן.
על כן, לא פלא הוא שאנו מוצאים לפעמים שהשיקולים שמשמשים למנין המצוות אינם השיקולים שקובעים את המעמד ההלכתי. יכול להיות עקרון אינדיבידואציה שימושו ביחס להלכה, אך הוא אינו אומר מואמה ביחס למנין המצוות. לדוגמה, איסורי נשך ותרבית, ברפ"ד מהל' מלוה ולולה מופיעים כשיי לאוין שונים. זהה האמירה ההלכתית. לעומת זאת, בספר המצוות מופיע רק לאו אחד על ריבית (לאו רלה. ראה על כך בהערות שלויים לעיל). לחילופין, ממצוות תפילה נמנית במנין המצוות כתמי ממצוות שונות (יב ו-יג), בעוד שברמה ההלכתית לא ברור מה מעמדן של שתי אלו (הדבר בא לידי ביטוי בשאלות לגבי היחס בין ברכות התפילה ועוד, ועוד). ראה על כך במאמר לשורש האחד עשר). אמנם בדרך כלל אם ישנה אינדיבידואציה במנין המצוות אז היא קיימת גם ברובד ההלכתי (כל מצווה שמניה לחוד היא אכן מצווה שונה ונפרדת גם ברובד ההלכתי), אולם ההיפך אינו בהכרח נכון.

השוואה בין הרמב"ם לראב"ע

כל הסימנים הללו מצביעים על מגמה ייחודית במנין המצוות לרמב"ם. לפyi ראב"ע שראה במנין המצוות מכשיר להבנה תיאורטיבית מטא-הלכתית של ההלכה, מסת变速ר שהשיקולים ההלכתיים והמתודולוגיים לגבי מניין המצוות יחפפו במידה רבה. לשיטתו מניין המצוות נקבע על פי התוכנות ההלכתיות של המצוות הנדונות, ועל פי היחסים ההלכתיים והmeta-הלכתיים ביניהן. לעומת זאת, לפי הרמב"ם שבונה את מניין המצוות בלבד לבניין ההלכתי הכלול שלו, השיקולים יכולים להיות שונים בתכלית. כאן היינו מקרים גם לשיקולים של שיטה ומетодה (שנקבעים על פי השאלה כיצד ראוי לחלק ספר חוקים), ולא רק לשיקולים של מהות (שעוסקים באופן ההלכתי של המצוות הנדונות).
המסקנה היא שם אצל אצל ראב"ע השורשים הם שרטוטו השלים של ההלכה והמצוות, לפי הרמב"ם זהו שרטוטו השלים של ספר החוקים היהודי. וכך אצל ראב"ע השורשים יבטאו תפיסות הלכתיות ומטא-הלכתיות עיוניות, ואילו אצל הרמב"ם יהיו גם שורשי מיוון וסיווג שעוסקים בשיטתיות של הצגת המבנה ההלכתי.¹¹⁹ נראה-cut כמה השלכות של ההבדל הזה.

algo.

¹¹⁹ מעלה כבר הערנו על כך שאין כאן בהכרח מחולקת. כל מגמה במנין המצוות תניב מניין שונה ומיוון שונה.

- א. בן מנחם¹²⁰ עומד על כך שהרבב"ם במנינו נצמד לתפיסת חז"ל, בעוד ראב"ע רואה במנין המצוות עניין מושגי תיאורטי נקי מאילוצי מסורת. כל אחד יעמיד את המבנה הזה לפי הבנתו ועל השلد שהוא רואה בו. יתרון שזה השלכה של המגמות השונות. הרמב"ם רוצה לסכם את ההלכה המכובדת, ולכן הוא נצמד לדרךם של חז"ל, ואילו ראב"ע רואה בכך עניין עיוני תיאורטי, או אינטלקטואלי, גרידא.
- ב. בן מנחם¹²¹ עומד על כך שאצל ראב"ע ישם הרבה שורשי סינון ואצל הרמב"ם הדגש הוא על שורשי אינדיבידואציה. גם הבדל זה משקף את המגמות השונות, שכן שורשי האינדיבידואציה הם שורשים שענינים השיטה והמיון ולא בהכרח התוכן ההלכתי (לעיל כבר הערנו שהאינדיבידואציה לגבי מנין המצוות אינה חופפת לאינדיבידואציה ההלכתית). ראב"ע עוסק בעיקר בשאלת מהי מצוה ומה לא, ובכך עוסקים שורשי הסינון.
- ג. בפסקה המסכמת את מאמרו (הסוד), כותב בן מנחם את הדברים הבאים:
- המודל של הרמב"ם למניין המצוות מתאפייס רק למצאות שאין מן התורה. במודל הזה כל היגד נורמטיבי יופיע או כמצוה בפני עצמה או כחלק של מצוה. ניתן לנחות מודל כזה 'רדוקציוני', משומש שניתן לעשות רדוקציה של כל היגד נורמטיבי מן התורה למקורו.
- לעומת זאת, המודל של ראב"ע מתאפייס לכל היגדים הנורמטיביים של ההלכה השיכים למשורר הראשון [המצאות המכובדות], שענינם אובייקטיבי ואוניברסלי בכל אדם ובכל זמן]. לא יופיעו היגדים לשיכים למשורר השני [המצאות שמסורתם להכרעתו של הפרט, או שמהות השליםה של ההלכה עם חולשותיו]. מודל זה ניתן לנחות 'מהותני', משומש שהוא מאתר את ההיגדים המשמעותיים של ההלכה.
- שוב ישנו כאן ביטוי למגמות השונות של מנין המצוות. הרמב"ם מתאפייס לכל המצוות דאוריתיתא, שכן מטרתו היא לוודא שבספרו היד החזקה לא תישמט אף אחת מהן, מכל מישורי ההלכה. لكن גם הוא מעמיד מודל רדוקציוני, שכן מטרתו היא מיון והכללה, והעמדת מבנה שלם ושיטתית. לעומת זאת, ראב"ע בוחר את העיקריות מביניהן (רק אלו שבמשורר הראשון), שכן עניינו הוא אינטלקטואלי

120 הסוד, סוף עמ' 185.

121 שם, עמ' 121.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

ותיאורטי גרידא. לכן הוא גם מעמיד מודל מהותני, ולאו דווקא שיטתי. הוא אשר אמרנו: הרמב"ם פועל לשם העמדת מבנה שיטתי וראב"ע מעמיד מבנה מהותי.

בחזרה אל המצוות המגדירות

מכאן נוכל להבין גם את הופעת המצוות שאינן ציוויים (כמו טומאות והפרת נדירים) במניננו של הרמב"ם. כאמור, הרמב"ם בונה במנינן המצוות שלו את השילד של ספרו היד החזקה. בספר החוקים הכלול אין כל ספק שיש לכלול בנפרד קובץ הלכות שעוסק בהפרת נדירים, או בהגדרת מצביו הטומאה השונים. אולם אלו אינן 'מצוות' במובן הנורמליibi המקובל, אך אין כל ספק שאלו הם נתחים חשובים של ההלכה, ובשלד של כל ספר חוקים הלכתיהם חייבים להיכלל. בודאי כל אלו נכללים בקטגוריות המארגנות של ספר החוקים, גם אם הן אינן מצוות במובן המקובל של המילה.

יש להניח כי ראב"ע לא היה כולל את המצוות הללו במניננו, שכן אלו כלל אינן מצוות אלא הגדרות. זהה השלכה בולטת של המגוונות השונות של שני החכמים הללו במנינני המצוות שלהם.

ביטויים נוספים למגמה השיטטית במניננו של הרמב"ם

ניתן לראות עקבות של המגמה השיטטית אצל הרמב"ם בכמה וכמה מקומות במנין המצוות שלו, וגם בדבריו בשורשים. נعمוד כאן על כמה דוגמאות נוספות. עיון בשורשי המיוון והסיווג מעלה תמונה עקבייה למדי של שיטות שונות בין מוניהם המצוות הראשונים לדבר האופנים למיין קבוצות נרחבות של מצוות.¹²² לדוגמה, הראשונים נחלקים בשאלת כיצד יש למנות את מצוות ההקרבה: הרמב"ם מונה את פרוצדורות ההקרבה ואת החובה להביא קרבן, בכל סוג כללי של קרבן (ישנם חמישה סוגים כלליים) כשתי מצוות (בשה"כ ישן אצלו עשר מצוות כאלו). לעומתו, בה"ג כלל אינו מונה את החובה להקריב, והוא מפרט את חובת ההקרבה לחלקיה שנמננים כמצוות מרובות. הרמב"ג, בנגדו לשניהם, טוען שיש רק חובה אחת כללית על הכהנים לעבוד את עבודת הקרbenות (ולא מתייחס לחובות הבעלים להביא, מפני שהיא נבלעת בעבירה שעליה מובא הקרבן). ואחרון, רס"ג מונה כל סוג קרבן שמופיע בתורה (ולא רק חמישה סוגים כלליים, כמו הרמב"ם).

122 ראה על כך בספר המוצה והמקרא, עמ' 50.

אנחנו מוצאים דפוס דומה מאד גם בהקשרים הלכתיים נוספים. לדוגמה, בשורש הארבעה עשר מופיעה תמונה דומה לגבי מנית העונשים. הרמב"ם מונה כל סוג כללי של עונש כמצוה בפני עצמה (מלךות, סקילה, שריפה, סיוף, חנק, ועודיו). לעומתו, הרמב"ן טוען שיש חובה כללית שמוטלת על ידי' להעניש. בה"ג סובר שאין למנות עונשים כלל, שכן הם כוללים בעבירות שעលיהן הם ניתנים. ורש"ג טוען שיש למנות כל עונש מיתה על כל עבירה כמצוה בפני עצמה (עי"א עונשים שבמיתה).

הוא הדין גם לגבי הטומאות. הרמב"ם מונה שלוש-עשרה מצוות של סוגי הטומאות (עשין צו-כח). הרמב"ן אינו מונה אף אחד כי הוא רואה בהן מצוות מגדיירות, ולכן הוא כולל אותן במצוות שמודדורות על ידי' מוצבי הטומאה, כמו איסור להיכנס טמא למקדש, או לאכול קודש בטומאה ועודיו). רס"ג מונה ארבעים וארבע מצוות כאלה (עשין קנז).

דוגמה אחרת היא מנית סוגי הצרעת. הרמב"ם מונה שלוש מצוות כאלה (אדם, בגדים ובתים. ראה עשיון קא-קג). רס"ג מונה שתיים עשרה מצוות (עשין קפו-קצז). באופן כללי נאמר שהרמב"ן נוטה להכללה והוא מפרט כלל (לא למגורי ברורה שיטתו לגבי הצרעת).

הסיקום הוא שרס"ג מפרט כל מצווה שモפיעה בתורה, הרמב"ן מכליל את כולן למצווה כוללת אחת, והרמב"ם הולך בדרך האמצע: הוא מונה את הסוגים העיקריים, וכולל בהם את הפרטים.¹²³

מה הוא הבסיס לשלש השיטות הללו? קשה להאמין שתמונה עקבית כול-כך היא מקרית. הרמב"ן באמת מעיר על הרמב"ם שהוא אינו מוצא היגיון בשיטתו: אם הוא מתיחס לכל מצווה הלכתית, עליו לפרט כרס"ג. ואם הוא מתיחס רק לרעיון הכללי, אז עליו להכליל כמו הרמב"ן עצמו. הרמב"ן מניח שהמיון של המצוות אמרור להיעשות על בסיס הלכתי או מטה-הלכתי.

אך לאור דברינו כאן נוכל להבין, שהרמב"ם מתיחס למנין המצוות בלבד בספרו

¹²³ שיטת בה"ג יותר קשה להציג כללית, זו תלויות גם בנסיבות השונות בספרו. כאמור לשורש השביעי עמדנו על התפיסות שעמדו על הגישות הללו. ראיינו שם שהרמב"ם הוא רציונליסט, שמסתמכך על ההכללות שלו, וכך הוא כולל כמה פרטים שמופיעים לחוד בתורה בתוך מצוה אחת. הרמב"ן (ואחרים), לעומתו, הם אמפיריציסטים, כלומר נצדים לעובדות הייששות בלי אמון בעיבוד האנושי שלנו. יש שתי דרכים לעשות זאת: או להתייחס לכל המכלול כיחידה אחת (כרמב"ן), או להתייחס לכל פרט שכותוב בתורה כמצואה עצמאית (כרס"ג).

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

ההלכתי, וכן הוא מונה את המצוות גם לפי שיקולים שיטתיים ולא רק מהותיים-הלכתיים. המצוות הן הסוגים, או הכותרות, שצרכיים להיות מפורטים ביד החזקה. אך שיקולי האינדיבידואציה של הרמב"ם הם שיטתיים ומטודולוגיים (כיצד cocciיעו להציג את התמונות הללו במבנה ההלכתית שלהם), ולאו דווקא הלכתיים. הוא ממחפש מה יכול להוות כוורת לקובצי ההלכה בספר היד החזקה. הרמב"ן והרש"ג, לעומתו, פועלם משיקולים מהותניים. הם בוחנים את הדברים **מצוות הלכתיות** (=רש"ג) או **מطا-הלכתיות** (=רמב"ן). מבחןתם מנין המצוות אינם אלא ביטוי תיאורטי-אינטרקטואלי לתפיסת ההלכה שלהם, כמו שראינו אצל ראב"ע.

אם כן, אנו רואים שגם שיטות המימון הללו מבטאות את הגישות והמגמות השונות של החכמים הללו ביחס למניין המצוות.

במאמר לשורש השנים עשר עמדנו על כך שהמיון של הרמב"ם הוא בעל אופי שיטתי ולא רק מהותי. ראינו שם שהוא משתמש בקריטריונים של יעילות, ולאו דווקא של מהות. לכן, לדוגמה, הרמב"ם אינם מונחים את החלקים של פרוצדורת ההקרבה, אלא רק את סוגיה הקרבנות. הסיבה לכך היא שאין בספר החוקים מקום להלכות קמיצה, או הלכות הקטרה. אלו יופיעו בתוך ההלכה הנוגעת להבאת הקרבן. וכך, אם אין כוורות משנה ליד החזקה, חן גם לא תופעה **מצוות עצמאיות** במניין המצוות.

אמנם ישנו חיריגים לתפיסה זו של הרמב"ם. בדבריו בשורש י"ב הוא עצמו מביא כמה מהם:

וזה הסדר מן המלאכות היא מצוה ואין ראוי למנות כל חלק וחלק מחלקי המלאכה מצוה אלא אם שם צוין כוללים מיני הקרבנות כלם ולא יתיחדו מהם מין אחד ראוי שיימנה כל צווי מהם למצווה בפני עצמה לפי שאינו או חלק מלאכת הקרבן מהקרבנות.

וזה כמו זהירותו ית' מהקריב בעל מום (ליית צא - ה) או צוותו שיהיה תמים וצוותו שיהיה בלתי מחוסר זמן והוא אמרו (אמור כב) ומיום השמנני והלאה וצוותו שימלח כל קרבן והוא אמרו (ויקרי ב') על כל קרבן תקריב מלך (עי ס-סב). וזהירותו מהשכיתו כאמור (שם, ליית צט) ולא תשכית מלך. וצוותו לאכול מה שייאכל ממנו (עי פח-פט). שככל אחד מאלו הצווין הוא מצוה בפני עצמה. כי חן אין מהם גם אחד חלק

מחلكי המזווה מכל מלאכת קרבן מיוחד אבל צוין כוללים כל קרבן כמו שנבאר במנוטנו אוטם.

אם כן, הוא כן מונח את המזווה למלוח את הקרבנות, או את האיסור להביא לקרבן בהמה בעלת מום. מדובר אלו אינם כללים כפרטיים בתוך פרוצדורות ההקרבה עצמה? הרמב"ם מסביר שאלו נוגעים לכמה מצוות שונות, ולא רק לאחת, ולכן יש לקבוע אותם כמצוות נפרדות.¹²⁴

ברור שאין כאן שיקול מהותי. הרמב"ם אינו מסביר שמליחת הקרבן היא אכן מצווה עצמאית, בניגוד לזריקת הדם או הקמיצה במנחות. ההסבר שהוא מציע הוא שיקול שיטתי מובהק. ספר חוקים יעל אינו מגדיר מושגים בכל פעם שהוא נזקק להם, אלא מקדיש מקום מיוחד להגדרת המושגים והפרוצדורות שנדרנות בו. לדוגמה, הגדרת מוצבי הטומאה השונים לא תוגדר בנפרד גם בהלכות כניסה למקדש וגם בהלכות אכילת קודשים, אלא אנחנו נקדיש מקום מיוחד להגדרת מוצבי הטומאה. ואז, בכל פעם שנזקק לאחת המצוות או ההקשרים ההלכתיים השונים שמתייחסים למוצבי טומאה, אנו ניגש לסעיפים המגדירים ונלמד מהם האם האדם או החפש טמאים או לא.

והנה, שחיטה, זריקה וכדו', גם הם מופיעים בכמה וכמה פרוצדורות, לכאורה היה מקום למנות גם אותם בנפרד. אך מבט נוסף מעלה כי אלו אינם זוקקים פירוט כלעצם, שכן אלו הם שלבים פשוטים שנייתן להגדיר ולפרט אותם על אתר, בתוך ההלכות של הקרבנות. لكن אלו אינם זוכים להיות חלק נפרד בספר החוקים, ומילא הם גם נמנים לחוד במנין המצוות.

אם כן, השיקול שעולה כאן הוא שיקול של יעילות הצגת ההלכות הללו בספר החוקים. זו דרושת שהם לא יפורטו בכל הקשר אליו הם נוגעים מחדש, יוגדרו במקומות אחד פעמי אחת. זהו ביטוי מובהק למגמתו השיטותית של הרמב"ם, אשר נוטה מהשיקולים המהותניים (ההלכתיים), או המטא-הלכתיים). מניין המצוות אצלנו נבנה מתוך מגמה ליצור שלד בספר החוקים, ולא רק מתוך שיקולי מהות הלכתיים או מטא-הלכתיים.

¹²⁴ במאמר לשורש שנים עשר הבנו כמה פרשנים שתפסו את העיקרון הזה כלשונו, ולכן טעו בירושמו. הפרטים של הדיוון וההנמקות השונות הם סבוכים, ולכן אפנה את הקורא לשם. תורף הדברים הוא שהרמב"ם בשורש שנים עשר מתכוון לקבוע את מגמתו הכללית במנין המצוות, ולומר שהשיקולים הם גם שיטתיים ולא רק מהותניים. ראה שם את ההשלכות להבנה זו בדבריו.

מצוות האמונה¹²⁵

דוגמה קונטראברסלית נוספת ניתן להביא להדגמת העיקרון השיטתי, היא מצוות האמונה (עשה א). רבים מההפרשים הקשו על מיקומה של 'מצוות' כזו במנין המצוות. כיצד בכלל ניתן לצוות על כך? לא כוארה זהו תנאי בסיסי להיווט של האדם בר ציווי (בלי אמונה לא ניתן לצוות עליו. השווה לשון הרמב"ם בתחילת ספרו: "ייסוד היסודות ועמוד החכמויות לידע שיש שם מצוי ראשון..."), אך זו אינה מצוות. יתר על כן, מה מועיל הציווי על כך? אם אדם אינו מאמין הוא לא יאמין גם אחרי הציווי!

אוור דברינו עד כאן נוכל אולי להציג שגם מצווה זו מופיעה במנין המצוות משיקולים שיטתיים, ולא מהותיים. אמן זו אינה מצווחה במובן המקובל, אך בודאי האמונה צריכה ליטול חלק בספר החוקים (היד החזקה), ולהתפרט שם, וכן יש להתייחס אליה כקטgorיה מאורגנת. יתר על כן, ספר חוקים ראוי לו שייפתח בהכרזה על מהותו ומגמתו היסודית, וכן האמונה אמורה להתנוסס בראש מניין המצוות. לא מפני שהיא מצווחה במובן המקביל, שכן היא אינה מצווחה עליינו מאמונה, אלא מפני שמנין המצוות אינו אלא השלד של ספר החוקים.

קשיים במודל שהצגנו¹²⁶

ישנן כמה וכמה דוגמאות נוספות שمبرטות את המגמה השיטטית של הרמב"ם במנין המצוות שלו. כפי שראינו, המודל אותו הצגנו כאן אכן מקבל אישוש מכמה וכמה מקורות בדברי הרמב"ם, ומ夷ש בכמה קשיים שנובכו בהם המפרשים. אך למען היושר יש להוסיף שתמונה זו אינה חפה מקשיים. נביא כאן

¹²⁵ ראה על כך בתחילת מאמרו של בעל היבול, "ציוויים, חייבים ומטרות במשנת הרמב"ס", שם הוא מציין פתרון אחר להבין את מצוות האמונה, לפיו המצווה היא להעמיק וללמוד ולא עצם המצב של האמונה, ע"ש בכל דבריו.

¹²⁶ ראה על כך בהרבה במאמר לשורש השנים עשר. אחרי כתיבת הדברים, מצאתי שכבר עמד על הדילמה זו גוטמן, בפרק השלישי, מעמ"י 47 והלאה. והוא מציג זאת כך: כנראה היה מנין קדום של תרי"ג מצוות שעבר במסורת (זה מה שהוא מוכיח לכל אורך דבריו שם, ונראה שיש בזה ממש). אין כל משמעות מהותית למספר הזה, שכן זה פשוט מה שיצא לבני המסורת הזה (לדוגמה, הוא כותב, אף אחד לא יעמוד על חלוקת הש"ס לשישים מסכחות. זה מה שיצא. וכל מי שירצה יוכל אותם אחרת). لكن הרמב"ם יכול היה לנתק את משתי דרכים: או לאמץ גם את המספר הכלול וגם את המצוות שכלוות בו (שנמסרו לנו במסורת ההיא, כמו בה"ג ובעלי האזהרות), או לבנות מנין חדש, אבל אז לא להתחייב במספר תרי"ג דווקא. הרמב"ם ניסה לאחיז את החבל בשני ראשיו.

כמה מהם :

1. אם באמת המגמה היא סידורית ושיטותית, אז מדוע להתווכח על הכללתה או אי הכללתה של מצוה זו או אחרת במנין? לכארה כל הפלמוס עם בה"ג הוא מיותר. יבחר לו כל אחד את שיטת הארגון ש兩人ית לו, ויקבע בהתאם אליה את כללי מנינית המצוות שימושיים אותו. לכארה הוויכוחים הללו מעידים שהרמב"ם אינו רואה את מנין המצוות שלו באופן שונה של בני הפלוגתא שלו. לכארה נראה שגם הוא רואה אותו כביתי לאופייה של ההלכה ולא רק כשלד שיטתי בספר החוקים.

אמנם היה אולי מקום להסביר זאת בכך שהפלמוס העיקרי של הרמב"ם מתנהל מול בה"ג, וכפי שראינו מגמת בה"ג הייתה דומה זו של הרמב"ם עצמו, ולכן יש מקום לפולמוס וחלוקת ביניהם. אך זה דוחק, שכן הרמב"ם עצמו מפנה את דבריו כלפי כל מוני המצוות, והתמקדו בו בה"ג בעקבות מעמדו של בה"ג בקרב מוני המצוות שפעלו עד תקופתו של הרמב"ם. יתר על כן, כבר הזכרנו שוגטמן עמד על כך שגם אצל בה"ג מנין המצוות נראה לא נוצר מתוך מגמה מתודולוגית, על אף מיקומו בהקדמת ספרו.

2. לא ברור מדוע הרמב"ם נזקק למיירה של ר' שמלאי בסוף מסכת מכות? בפשטות ר' שמלאי מונה את המצוות במישור המהותי, שכן הוא ודאי לא עסק בבניית ספר חוקים כלשהו. אם כן, כאשר ר' שמלאי אומר שיש תרי"ג מצות, אין כוונתו לומר שהשלה של המכול ההלכתי מכיל תרי"ג חלקים וכותרות, אלא שבחינה ההלכתית-מהותית ישן תרי"ג מצות שונות.

לשון אחר: אם הרמב"ם מונה את המצוות משיקולים מתודולוגיים-שיטתיים, איזי אין כל סיבה בעולם שמנינו يتלכד עם המניין המהותי (=תרי"ג מצות). מדוע להנימ שמספר הכותרות בספר ההלכה מתלכד עם מספר המצוות שנמנות משיקולים מהותיים? לשון אחר: מדוע להנימ שהאין-יבידואציה ההלכתית מתלכדת עם האינ-יבידואציה השיטתית?

יתר על כן, הרמב"ם תוקף את בה"ג מתוך דיווקים במירה של ר' שמלאי, ובמדרשים נוספים. לדוגמה, בתחילת השורש הראשון הוא תוקף את בה"ג שמנונה מצות דרבנן, מתוך לשון המדרש של ר' שמלאי, שמדובר על המצוות "שניתנו לו למשה בסיני". והנה, אם באמת מדובר על שיקול שיטתי, מה עניין מיירת ר' שמלאי להכא? ר' שמלאי עוסק במספר המצוות שניתנו בסיני, והרמב"ם מחפש את מספר הכותרות בספר שלו. גם בתחילת השורש השלישי, שם הוא מוכיח לשון המירה של ר' שמלאי שמדובר רק במצוות שניתנו לנו לדורות ("מורשה"),

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

מלשון ירושה). עוד הוא מוסיף שם להוכיח מלשון המדרש שאין למננות מצוות זמניות:

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

לאורזה זה מדרש מהותי מובהק. הוא מסביר לנו שיש מספר מצוות כמספר איברי הגוף, וכל אחת מהן כנגד כל אחד מהם. ולפי הרמב"ם זה אוili המספר מהותי (כלומר מספר המצוות השונות זו מזו ברובד מהותי-הלכתי), אבל המספר שמתකבל משיקולים שיטתיים (החלוקת לכותרות ותת-כותרות של הקורפוס הלכתי) יכול להיות גמורי שונה.

כדי לחזק זאת, נשאל את השאלה לכך: הרמב"ם מונה את המזווה של דין טומאת מת, טומאת שraz וcdc'. ראיינו שמי שמנונה מצוות משיקולים מהותיים לא יכול את המצוות הללו במנינו. אם כן, מסתבר שהוא לא יכול במנינו מצוות אחרות במקומן. הוא הדין לגבי פרוצדורות ההקרבה, ושאר המצוות המגדירות שנדונו כאן לעלה.

3. כפי שראינו, רבים מבינים שהרמב"ם שבחן מהכללים שלו מדברי חז"ל, כאשר הוא מניח שחז"ל עצם עסכו במנין המצוות (בניגוד לרמב"ן). והנה, אם מניין המצוות שלו אינו אלא איסוף כותרות לספרו הלכתי, אז אין כל סיבה להניח שהוחחות מלשון חז"ל הן רלוונטיות. חז"ל ודאי לא עסכו בקודיפיקציה של ההלכה, ולכן מניינים ודאי לא התכוון להיות שלד לקודכס הלכתי כלשהו. גם מכאן נראה שכוונת הרמב"ם הייתה למנין מצוות מהותי ולא שיטתי.¹²⁷

4. כפי שראינו, חלק משורשיו של הרמב"ם כן עוסקים במחאות. מדובר בעיקר על הקטגוריה הראשונה, אשר מוציאה מהדין את המצוות דרבנן ואת המצוות שנלמדות מדרשות. חלוקה של החומר הלכתי לכותרות, הייתה צריכה להוליך להכללת ההוראות הללו בחומר הנמנה. עצם העובדה שהמלוקות משמשות כمدד למנין המצוות (ראה בהערה לעיל), מצביעה על שיקולים הלכתיים-מהותיים,

¹²⁷ אכן כבר הערכנו לעיל, שיתכן שהרמב"ם באמת לא לומד מאומה מלשונות חז"ל, והוחחותיו מבוססות על תוכן המימרות ולא על עצם ההתבטאות שיש כאן שתים מצוות או מצוה אחת.

ולא רק שיטתיים.¹²⁸

אם נכליל את הקשיים הללו, נאמר זאת כך: אם אכן מטרתו של הרמב"ם היהת רק שיטתי, כלומר הוא רק חיפש כוורות משנה לחיבורו ההלכתי הכלול, אז כל השיקולים שלו היו אמורים להיות שיטתיים. לא היה כלל מקום לשיקולים הלא-邏輯יים-邏輯יים בכספי מניין המצוות שלו, וגם לא היה מקום לפולמוסים שהוא ניהל מול קודמיו. זה מעמיד לכאורה בספק את התזונה השיטטית שהעלינו. מאידך, כפי שראינו יש לא מעט ראיות לתזה זו.

מודל משולב: מבנה מהותי-שיטתי

מכלול השיקולים הללו מורה כי הרמב"ם אינו מתכוון לבסס את כל מערכת המצוות שלו על שיקולים שיטתיים בלבד. גם שיקולים של מהותן צריכים לתפוס מקום חשוב במבנה מערכת המצוות שלו. لكن המבנה שלו מורכב משני סוגים של שיקולים גם יחד. כפי שהצענו לעלה, הרמב"ם רואה בתרי"ג המצוות דאוריתיא כוורות, או ענפים, בלבד ההלכתי.

מכאן נראה כי علينا למתן את הדיכוטומיה בין הרמב"ם לבין ראב"ע. לעלה הצגנו תמונה של שתי מגמות שונות, ואף מנוגדות, במנין המצוות. בעת אנחנו רואים שמשמעותו של הרמב"ם הייתה אmens לבנות שילד לחיבורו ההלכתי, אך הוא עשה זאת בהתבססות על שיקולים מהותיים כמקובל לגבי מניין המצוות האחרים. הוא מנה את המצוות ברובד מהותי, ורק אחר כך השתמש במנין הזה בלבד שיטתי לחיבורו. יתכן שסביר הדברים היא שהוא רצה להתחילה את מפעלו במנין ממצוות כמקובל מזמן ומקדם (מכל הטעמים שהובאו לעיל, בשיטת שאר הראשונים), ובנוספף לכך הוא רצה לבנות על בסיסו את ספרו. אם כן, המוטיבציה אכן הייתה שיטטיבית, לייצור בלבד לספרו ההלכתי הגדל, אולם הדרךῆ היהת גם מהותית.

ניתן להציג לפחות שלוש סיבות לכך שכשל שיטתי לחיבורו הגדל בחר הרמב"ם דוקא במנין מהותי:

א. הוא רצה להסתמך על מניינו של ר' שמלאי ולהשתמש בו ככלי מתודולוגי שיציב מסגרת לamenti, ודרך המתן ליצירתו ההלכתית בכלל. כפי שראינו,

128 גם כאן יש מקום לבעל דין לטען שהגדרת הרמב"ם למונח 'דאוריתיא', כביטוי שמצינן את מקור ההלכה (שהיא מופיעה במקרא בפירוש), מישבת את הקשיי הזה. גם הגדרה זו עניינה הוא שיטתי ולא מהותי. אלא שהגדירה זו מופיעה גם בתשובות ובהקדמות של הרמב"ם, ולא רק בחכנות לבנית היד החזקה, וכן נראה שהוא את המונחים הללו כך גם במישור המהותי.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

המספר הכלול של המצוות הוא רמז שקשה מאד לבנות מנין מצוות בלבדיו.
ב. הוא רצה ליצור מנין מצוות מאותן סיבות מהותיות שחייבים אחרים רצוי בו (חלוקת מצוות תלמוד תורה, או כלי פדגוגי, או מסיבות תיאורטיות עיוניות גרידא). יתר על כן, הוא רצה להשתמש במנינים של קודמי, לפחות במקומות שהוא מסכים לדבריהם.

ג. הוא רצה להסתמך על דבריו חז"ל בתהיליך יצירת השילד שלו, והם ודאי עסקו במנין המהותי ולא בזה השיטתי.

בכל אופן, בעת מובן מדויק הרמב"ם מניח שמנינו אמרו להתלבך עם זה של ר' שמלאי, ומайдך להיות מעומת עם מנינו של בה"ג ושל שאר מוני המצוות המהותיים, על אף מגמתו השיטתי.

התמונה אליה הגיעו היא הבאה: מצוה שעומדת בקריטריוני האינדיבידואציה ההלכתיים-מהותיים, תיכלל בפרט גם במנין המצוות. לעומת זאת, במנין המצוות יש קритריונים נוספים, שיטתיים במהותם, שימושיים לבנייתו. ניתן לראות זאת גם דרך החלוקה של בן מנחם, בין כללי סיכון לכללי אינדיבידואציה. מי שלא עבר את הסיכון ההלכתי, ודאי אינו יכול להימנות כמצוה במנין המצוות. לאחר הסיכון יש לעזרק אינדיבידואציה שיטתי, וזה אינה בהכרח חופפת לאינדיבידואציה ההלכתית.¹²⁹

השלכה אפשרית: מצוות תשובה¹³⁰

אחדת ההשלכות למודל המשולב הזה היא הבאה. ישן כמה סטירות בין ספר המצוות לבין מנינית המצוות שפותחים את קבצי ההלכות בידי החזקה.¹³¹ את חלקם

129 לא כל שתי מצוות שהן נפרדות במישור ההלכתי תופענה כשתי מצוות נפרדות במנין המצוות. ראה דוגמת הנשך והתרביה שהזוכרה לעיל.

130 ראה יד פשוטה, עמי י"ד ו-עד וסבירם. שם הוא מציע לפטור את הסטירה שנביא כאן דרך אילוץ שנובע מוגמותו השיטתי של הרמב"ם בספרו, והיחס לשון המקרא (וראה שם דוגמאות נוספות רבות לכך). כאן אנו נציג פתרון דומה למדי, אם כי לא זהה.

131 ראה סקירה על כך במאמרו של הנשכח, "שrido'i ספר המצוות" (הניל בהערה 4). הנשכח עומד שם על היחסים בין שלושת מניני המצוות של הרמב"ם: זה שבספר המצוות, זה המופיע בהקדמת היד החזקה, והמנין שמוופיע בחלקים בתקילת קבצי ההלכות השונים. לבני הסטירות בין המניינים, ראה גם במאמרו של הרב ב"ז בנדיקט, "על לשונות הרמב"ם בהלכות שמיטה ווובל", תורה שבعل-פה כח (תשמ"ז), עמי קלד הערת 12. ראה עוד שי אטינגר, "שתי העורות לדרכו של הרמב"ם במשנה תורה", סיני קו (תש"ז), עמי רכט-רמב, ובעיקר בעמ' רלא; לינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, עמי 267. כן ראה מה שכתב בעניין זה ר' יח' היליר, בפתח ספר המצוות בהמדורתו, עמי י"ד.

לגביו סטירות בידי החזקה עצמו, ראה אצל טברסקי, עמי 232-238.

ניתן לתלות בכך שהרמב"ם חזר בו, שכן היד החזקה חובר כמה שנים מאוחר יותר (וידעו שהרמב"ם הרבה לחזור בו, במהלך שנות עבודתו הקודיפיקטיבית המקיפה). אך התמונה אותה הצגנו כאן פותחת בפנינו אפשרות נוספות. מחד ניטול כדוגמתה את הסתיירה שעלייה מצביע בעל המנתח חינוך, במצבה שס. מחד גיסא, בספר המצוות, עשה עג, הרמב"ם מגדר את המצווה להתודות באופן הבא: והמצווה העיג היא שצונו להתודות על החטאיהם והעוניות שחתנו לפני האל יתעלה ולאמר אותם עם התשובה.

נראה מדבריו כאן שאין מצוה לעשות תשובה. המצווה היא שכשועשה תשובה עליו להתודות. זהה מצוה שמנגדירה את תהליך התשובה אך לא מצוה עליינו לעשות תשובה. לעומת זאת, במנין המצוות שמופיע לפני הלכות תשובה, הרמב"ם כותב: מצות עשה אחת, והוא שישוב החוטא מהתאו לפני הי' ויתודה.

כאן נראה שיש מצוה לשוב גם להתודות. אמנם שני הרכיבים הללו נמנים כמצוה אחת, אבל זה רק מפני שאלה שני חלקים של המצווה (לפי השורש האחד עשר או השני עשר). מנוסח זה עולה בבירור שככל אל שני החלקים הללו הוא חובה גמורה מבחינה הלכתית, זאת בגיןו מה שעהלה מספר המצוות.

אם אכן ספר המצוות מהו רך בלבד ליד החזקה, אזיא לא צפויות סתירות ביןיהם. אולם לפי המודל המשולב אותו הצענו, עליה תמונה מורכבת יותר. מחד, הרמב"ם מנסה למנות ממצוות, כמו כל מוני המצוות האחרים. מניין זה הוא מהותי ולא רק שיטתי. מאידך, הוא רוצה לבסס על מניין המצוות הזאת את ספרו ההלכתי הגדול. لكن במנין המצוות תופענה אך ורק מצות שנצטוינו עלייהן בפירוש בתורה, שכן זהו הכלל הבסיסי של מניין המצוות (וכך ראיינו שעולה מדברי הרמב"ם בשני חלקיו השורש התשייעי, ובשורש השני). לשיטתו, מצות תשובה אינה מופיעה כציווי בתורה, ולכן היא אינה נמנית במנין המצוות.¹³² אולם ביד החזקה צרכיות להופיע כל החובות ההלכתיות שלנו, אלו שכותבות בפירוש ואלו שלא (כמו למשל אלו שנלמדות מדרשות). עשיית תשובה היא ודאי חובה הלכתית גמורה (זויה

¹³² הפסוק "יושבת עד כי אלהיך" (דברים ל, ב) מתפרש אצל הרמב"ם (להלן תשובה ז, ח) כນבואה והבטחה ולא כציווי. ואכן הרמב"ן בפירושו שם (על פסוק י"א) חולק על הרמב"ם בנקודה זו.

כללי מנינית המצוות של הרמב"ם

חוּבָה שִׁיסוּדָה בְּסֶבֶרָא וְלֹא בְצִיוּי¹³³, וְלֹכַן הֵיא מִופֻּעָה בַּיד הַחֲזָקָה כְּמַצָּוָה.¹³⁴ זֶה מְכִנִּזֶּם אָפָשֵׂרִי אֶחָד לַיִשְׁבֵּט סְתִירֹת בֵּין סְפַר הַמִּצְוֹת לְבֵין הַיד הַחֲזָקָה, בְּלִי לְהִזְקָקָה כִּכְךָ שְׁהַרְמַבְ''ם חָזֶר בּוֹ.¹³⁵ מְכִנִּזֶּם דּוֹמָה נִתְּן לְמִצְוֹה בְּכָמָה מַחְיָבוּרִוּ שֶׁל הַרְבָּ פֿרוֹפְ' בְּז''ז בְּנֶדֶיקָת, שְׁמוֹכִיה כִּי הַרְמַבְ''ם בְּסְפַר הַמִּצְוֹת נָגַג לְלִכְתָּ בְּעַקְבּוֹת מַדְרָשִׁי תְּנָאִים, וּבְהַלְכּוֹתִיו הוּא נָוקֵט כְּשִׁיטַת הַתְּלִמְדוֹדִים. בְּדָרְךָ כָּל הַדָּבָר נָוגֵעַ רַק לִמְקוֹר הַדִּין הַנְּדוּוֹ, אֶחָד בְּכָמָה מִקְומֹת הַדָּבָר בָּא לִידֵי בִּיטּוֹי גַּם בְּהַכְּרָעָה הַהְלָכָתִית.¹³⁶

דוֹמָה כִּי הַדָּבָר מִשְׁתַּלֵּב הַיְּטֵב בְּמְגָמָה הַמּוֹרֶבֶת עַלְיהָ הַצְּבָעָנוּ כָּאן, שְׁכַן תּוֹפֵעָה זוֹ מִצְבִּיעָה עַל כֵּן שְׁסִפְרַת הַמִּצְוֹת אַיִן בְּנוּי רַק כָּשָׁלְדַּי לִידֵי הַחֲזָקָה, וְלֹכַן נְכָנסִים בּוֹ גַּם

¹³³ ראה בעניין זה גם את הבדיקה שהבאו בהערה מעלה בין לשון 'מצוות עשה' (שהיא מצוות מנوية שכטובה בתורה) לבין לשון 'מצוות' (שהיא חובה שאינה מופיעה בתורה במצווה). וראה על כך גם בפ"בمامארו של בעל היובל "ציוויים, חיבורים ומטרות במשנת הרמב"ם", וכל אורך המאמר ההוא.

עד על מצוות שיסודן סברא ולא ציווי, ראה בספרי אנוש כחציר, ירושלים תשס"ח, בשער החמישי פ"ג. וכן במאמاري: "מצוות, סברא ורצונו ה'", צהר ל (אלול תשס"ז), עמ' 25-15. ובחוברת הלימוד היומי של גרעין יבארי ב', ירושם תשס"ד (שם עמדתי על כך שזהו המאפיין של כל ההלכות מופיעות בהלכות תשובה לרמב"ם, ואכ"ם).

¹³⁴ יש כאן חידוש מסוים, שמנינו המצוות שמקדים את קבצי ההלכות ביד החזקה מלכתחילה איינו חופף לממרי למנין ול敖פי המצוות בספר המצוות. זהה הצעה אפשרית בלבד, והדברים עדין טעונים בירור.

¹³⁵ בוקסר, במאמaro (עליל הע' 4), מסביר זאת בכך שספר המצוות נכתב לקהיל הרחב, ואין מגמותו פילוסופית. לעניין הסתירות בין ספר המצוות לבני היד החזקה ראה גם במאמaro של יי' סייני (עליל הע' 32), עמ' 157 הערת 10, ובעיר עמי' 179-181. ראה גם אצל הנשכח, "לחשיבותו ההלכתית" (עליל הע' 4).

¹³⁶ ראה דוגמאות במאמaro של הרב ב'ז' בנדייקט, "לדרך של הרמב"ם בספר המצוות", תורה שבعل-פה ט (תשנ"ז), עמ' צג-ק. ראה שם מקור מפורש מתשובת הרמב"ם עצמו ירושלים תרצ"ד, סי' סט, עמ' 70-69. מדברי הרמב"ם עולה כי לפעמים הוא אכן מזכיר בלשונו ובהלכה בספר המצוות כי מטרתו היא להביא את עיקרי הדינים. גם לפי דרכנו הראשונה ניתן לבאר כיצד שכן שהרמב"ם רצה להביא בספר המצוות את כל הכותרות ליד החזקה, וזאת כדי שלא יישמש מאומה, אבל הוא אינו רואה צורך להקפיד על התיכנים, שכן אותן הוא יבודק מחודש כתיקותיו את ספרו ההלכתי הגדול. וכן רמז הרמב"ם בהקדמתו, כתכתב: "וְאֵין כוֹונָתִי בָּזָה הַמְּאָמָר לְבָאָר דָּיו מִצְוָה מִן הַמִּצְוֹת, אֲבָל מִסְפָּרִים לְבַד". כך מפורש גם בקאנת סופרים סוף שורש יד. וראה על כך גם אצל טברסקי, עמ' 178, מצוות המלך, פ"ד-פ"ה (הוא מביא שם כמה דוגמאות לכך). וראה על כך גם אצל הנשכח, עמ' 178, וגם אצל הנשכח, במאמaro "לחשיבותו ההלכתית של הרמב"ם" (עליל הע' 4).

אמנם בהקדמת המתרגם, ר"מ אבן תיבון, הוא כותב שהעדיף את תרגומו לספר המצוות על זה של ר' אברהם הלוי חסדי, מפני שלפי תרגום חסדי נותרות לא מעט סתירות בין ספר המצוות לבין היד החזקה, ומעיר שיש בידו עדות בכתב שהרמב"ם עצמו כתב שהכול אמר להיות בהתאם. אולם מסתתר שאין הכוונה ממש לכל פרט, ואכ"ם.

שיקולים מטא-הלכתיים שנוגעים למןין המצוות מן הסיבות האחרות. על רקע זה ניתן אולי להבין טוב יותר את דברי ר' יהודהaben תיבון בהקדמתו, שכtablet על חיבור ספר המצוות בערבית: "וחבר זה בלשון הגרי למען לא יחוור עם חברו הגדל עפ"י שהוא כפתיחה אליו". כתע אנחנו וואים שהרמב"ם באמת לא רצה שנסיק מסקנות מסתירות בין היד החזקה לבין הספר המצוות, שכן לפחות חלקן נובעות ממגוונות השונות של שני החיבורים הללו.¹³⁷

הערה ותמייה: המצוות המגדיות

לסיום דברינו נעיר כי נושא המצוות המגדיות עדין טעון בהברה לאור המודל המשולב שהצענו כאן. לכורה לא מדובר כאן במצוות, כלומר מצוות אלו אין עומדות בקריטריונים ההלכתיים של הגדרת המושג 'מצוות'. אם כן, לכורה לא יהיה אמור להיות להן מקום נפרד גם במןין המצוות, שכן זה בנוי על גבי הרובד הנורטטיבי-הלכתי.

מכאן עולה שהרמב"ם רואה קשור (כמעט 'מיסטי') בין המשור השיטתי למישור המהותי, וכן שיקולים שיטתיים שמוליכים אותו להגדיר ולivid את המצוות המגדיות, מצבעים על כך שאלה חן מצוות גם מבון הלכתי בלבד.¹³⁸ נושא זה זוקק עדין עיון.

137 אמרם למללה הצינו לשימוש בשפה הערבית הסבר שונה. 138 לגבי אינדייבידואציה קל יותר להבין זאת. המיוון והסיווג השיטתי יכול להוות אינדייקציה למןין המהותי. בסוף המאמר לשורש השנים עשר, הובאה אנלוגיה מהפילוסופיה של המדע אשר רואה קשר בין שיקולי אלגנטיות ויעילות לבין שיקולים מהותיים. גם במקרה, התיאוריה הנוכחית והאלגנטית יותר נחשבת גם כנכונה יותר. כלומר היעילות השיטטית של המיוון וההכללה, מהוות אינדייקציה לאמיותה של ההכללה (=החוק), או התיאוריה המדעית). נושא זהណון בהרחבת ספרי: את אשר ישנו ואשר איננו, ירושלים תש"ו, שער השני.

ענין זה מתקשר גם למאפיינים הרצזונליסטיים בפרשנותו של הרמב"ם, אשר רואה בסברות השכליות האפרירוריות שלו מדדים להבנת המצב האובייקטיבי (=כלומר הבנת המצוות עצמן). לכן הוא מרשה לעצמו לבצע הכללות ולקבוע יחסים סיבתיים בין מצוות. הרמב"ם, כאפריריציסט, נצדד יותר לטכסת המקראי והח"לי, ונוטן פחות אמון בשיקולים אפרירוריים. לכן הוא מתנגד להכללות של הרמב"ם, ובעיקר כשהן נראות מנגדות לחומר התלמודי (=העובדות, באנלוגיה הניל"ל למדוע). המחלוקת הרצזונליסטית-אפריריציסטית לגבי גישות פרשנות, עברת חותוט השני בכמה מהמחלקות בין הרמב"ם לרמב"ן בשורשים השונים. ראה על כך במאמר ההקדמה לשורשים, ובעיקר במאמר לשורש השביעי, ועוד.

כל זה עסוק בכללי אינדייבידואציה, שעוסקים במיוון, הפרדה וסיווג. כאן ישנה אנלוגיה כלשחיין המדע לבין ההלכה. אבל לגבי עניות המצוות המגדיות הדברים קשים הרבה יותר. שם לא מדובר בשיטות מיוון וסידור (אינדייבידואציה), אלא בכללי סינון. כלומר מצוות אלו ככל אין ציווים מבחינה הלכתית, והאלגנטיות השיטטית, גם אם היא יכולה להוות אינדייקציה למיוון מהותי, אינה יכולה להפוך אותן למצאות מבון ההלכה.

פרק ח. סיכום והערה

ראינו לאורך דברינו כמה היבטים שנוגעים לארבעה עשר השורשים של הרמב"ם. עמדנו על משמעותם העקרונית, מיננו אותם לחמשה סוגים, ועמדנו על ההנחות הבלועות בהם, או לפחות הפניו למקורות שעוסקים בהנחות אלו. בתוך הדבירים עלו שאלות שנוגעות להגדרת המונח 'מצוה', לסוגי המצוות השונות, לייחס בין מניין המצוות לבין המין ההלכתי שלהם וعود. בסופו של דבר נותרנו בתהיה לגבי היחס בין שיטתיות ומהות במין המצוות של הרמב"ם, שעובר כחוות השני לאורך השורשים כולם. נסיים את דברינו בכמה מילימ' והערה לכבוד הרב בעל היובל.

הרב נ"א ר宾וביץ, בעל היובל שליט"א, ידיו רב לו בחקר משנת הרמב"ם לאגפיה וגוניה, ולא לי הקטן לספר בשבוחו. בהקדמת ספרו, עיונים במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, הוא מאריך בביבורת (ሞצתkat מאד) על דרכי הלימוד המקובלות של כתבי הרמב"ם. הוא כותב שרבים מקשים סתירות וטרים ושוקלים בדבריו הרמב"ם, ואינם שמים אל לב את הכללים היסודיים שלפייהם הדברים אמרוים להתרפרש ולהתיישב (מהם שקבע הרמב"ם עצמו ומהם שניתן לקבוע באמצעות מחקר שיטתי של כתבו). כל מיני תירוצים מקומיים מתייתרים מעות שאנו מבינים שיש לחפש את התשובה לשתיויות במגמות ובצורת הכתיבה של הרמב"ם ובכלליה.

והנה, הדוגמה המובהקת לכללים אלו היא מערכת 'השורשים', שהם הכללים היסודיים לגבי מניין המצוות, מהם מוצא ומבוא להרבה מדרכי הרמב"ם בעניינים אלו, כפי שהוא עצמו כתוב (ראה בцитוטים לעיל בתחום פרק א'). למרבה הפליאה, בפירשו המונומנטאלי של הרב בעל היובל, יד פשוטה, אשר עוסק בכל ספרי וחلكי היד החזקה, כולל גם ספר המצוות,AINO מוצאים התייחסות ישירה לחברו השורשים. אמנם ישנים בכתביו של הרב, זעיר מה זעיר שם, שימושים בכללים המופיעים בשורשים,¹³⁹ אך אין התייחסות ישירה ופירוש לשורשים עצמם.

¹³⁹ לדוגמה, ראה במאמרו 'ציוויים, חייבים ומטרות במשנת הרמב"ם', בפרק ב', שם הוא עושה שימוש בשורש החמישי, ומגיד אחרי זה (בהערה 5) הוא נזקק לשורש הרביעי. עוד הרבה כאלה.

הקדמה

הסיבה לחסר הזה אינה ברורה לי (ראה גם בהקדמה למאמר הנוכחי), ואני מוקוה שבמאמר זה השלמנו מעט את החסר, לכבודו ולכבוד תורתו המקיפה והישראלית. אני מאמין לבעל היובל אריכות ימים ושנים על מלכטו, להגדיל תורה ולהאדירה, כדרךנו מאז ומקדם, מותך בריות גופה ונהורא מעלייה. ויה'יר שנמשיך כולנו להיאות לאورو לאורך ימים טובים ושנים.