

# השׁוֹרֵשׁ הַרְאִשׁוֹן:

שׁאִין רְאוּי לַמְנוֹת בְּכֻלָּל הַזֶּה הַמְצוּוֹת שֶׁהֵן מִדְרַבֵּן

דע כי זה הענין לא היה ראוי לעורר עליו לבאורו כי אחר שהיה לשון התלמוד שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני איך נאמר בדבר שהוא מדרבנן שהוא מכלל המנין. אבל העירונו עליו מפני שטעו בו רבים ומנו נר חנוכה ומקרא מגלה בכלל מצוות עשה וכן מאה ברכות בכל יום ונחום אבליים ובקור חולים וקבורת מתים והלבשת ערומים וחשוב תקופות ושמונה עשר יום לגמור בהן את ההלל. והשתכל ממני שישמע לשונם "נאמרו לו למשה בסיני" וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד עליו השלום האל יתעלה שצוה בה משה וימנה נר חנוכה שקבעוהו חכמים בבית שני וכן מקרא מגלה. אמנם היות משה נאמר לו בסיני שיצונו כי כשיהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו עם היונים כך וכך יתחייב לנו שנדליק נר חנוכה, הנה איני רואה שאחד ידמה זה או שיעלהו במחשבתו. ומה שייראה לי שהביאם אל זה היותנו מברכין על אלו הדברים אשר קדשנו במצותיו וצונו על מקרא מגלה ולהדליק נר ולגמור את ההלל ושאלת התלמוד (שבת כג ע"א) היכן צונו ואמרו מלא תסור. ואם מטעם זה מנו אותם הנה ראוי שימנו כל דבר שהוא מדרבנן כי כל מה שאמרו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירו ממנו כבר צווה משה רבינו בסיני שיצונו לקיימו והוא אמרו (ר"פ שופטים) "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה" והזהירו מעבור בדבר מכל מה שתקנו או גזרו ואמר (שם) "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". ואם יימנה כל מה שהוא מדרבנן בכלל תרי"ג מצוות מפני שהוא נכנס תחת אמרו יתעלה לא תסור, מפני מה מנו בפרט אלו ולא מנו זולתם וכמו שמנו נר חנוכה ומקרא מגלה היה להם למנות נטילת ידים ומצוות ערוב כי הנה אנו מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים ועל מצוות ערוב כמו שנברך על מקרא מגלה ולהדליק נר חנוכה והכל מדרבנן. ובבאור אמרו (חולין קו ע"א) מים ראשונים מצוה מאי מצוה אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים, כמו שאמרו במקרא מגלה ונר חנוכה היכן צונו מלא תסור. וכבר התבאר שכל מה שתקנו הנביאים ע"ה שעמדו אחר משה רבנו הוא גם כן מדרבנן. ובבאור אמרו (שבת יד ע"ב, ערובין כא ע"ב) בשעה שתקן שלמה עירובין וידים יצתה בת קול ואמרה חכם בני ושמח לבי וכו'. ובאור במקומות אחרים שעירובין דרבנן ייקרא (שם ה ע"ב, שבת לד ע"א) וידים מדברי סופרים (ידים ג, ב). הנה כבר התבאר לך שכל מה שתקנו אחר משה נקרא דרבנן. ואמנם בארתי לך זה כדי

שלא תחשוב שמקרא מגלה בעבור שהוא תקון נביאים ייקרא דאורייתא. שערובין דרבנן אף על פי שהוא תקון שלמה בן דוד ובית דינו. וזה הוא שנעלם מזולתנו ומנה הלבשת ערומים בעבור שמצא בישעיה (נח) "כי תראה ערום וכסיתו" ולא ידע כי זה נכנס תחת אמרו 'תברך (ראה טו) "די מחסורו אשר יחסר לו". כי ענין זה הצווי בלא ספק הוא שנאכיל הרעב ונכסה הערום ונתן מצע למי שאין לו מצע וכסות למי שאין לו כסות ונשיא הפנוי שאין לו יכולת להנשא ונרכיב מי שדרכו לרכוב כמו שהוא מפורסם בלשון התלמוד (כתובות סז ע"ב) שזה כלו נכנס תחת אמרו "די מחסורו". והיה לשון התלמוד אצל אלו מחובר בלעגי שפה ובלשון אחרת ולולי זה לא מנו מקרא מגלה והדומה לו עם המצות שנאמרו לו למשה בסיני. ולשון גמר שבועות (לט ע"א) אין לי אלא מצות שנצטוו על הר סיני מצות שעתידין להתחדש כגון מקרא מגלה מניין תלמוד לומר "קיימו וקבלו" קיימו מה שקבלו כבר. והוא שיאמינו בכל מצוה שתקנו הנביאים והחכמים אחר כן. והתמה מפני מה מנו מצות עשה שהם מדרבנן כמו שזכרנו ולא מנו גם כן מצות לא תעשה שהם מדרבנן. וכמו שמנו במצות עשה נר חנוכה ומקרא מגלה ומאה ברכות בכל יום והלל היה להם למנות גם כן בכלל מצות לא תעשה אחת ועשרים שניות באחת ועשרים מצות לא תעשה כי כמו שכל ערוה וערוה לא תעשה דאורייתא כך כל שניה ושניה לא תעשה מדרבנן כמו שבארנו ואמרו (יבמות כ ע"א) שניות מדברי סופרים וכבר התבאר בתלמוד (שם) שמאמר המשנה איסור מצוה רוצה בו השניות ואמרו מאי מצוה מצוה לשמוע דברי חכמים. וכן היה להם למנות בכלל אחות חלוצה שהיא מדברי סופרים (שם מא ע"א ועוד). ובכלל, אם נמנה כל עשה דרבנן וכל לא תעשה דרבנן יהיה זה עולה לאלפים רבים. וזה דבר מבואר. והכלל כי כל מה שהוא דרבנן לא ימנה בכלל תרי"ג מצוות. כי הכלל הזה הוא כולו כתוב בתורה אין בו דבר דרבנן כמו שנבאר. ואמנם היותם מונים קצת הדברים שהם דרבנן ועוזבים קצתם בבחירה מהם הוא ענין אי אפשר לקבלו בשום פנים, אמרו מי שאמרו. הנה בארנו ענין זה השורש ומופתו עד שלא נשאר בו ספק כלל על שום אדם.

## מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

### תוכן המאמר:

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

מבוא

סוגי הטיעונים של הרמב"ם

פירוט הטיעונים

סיכום התמונה העולה מכלל דברי הרמב"ם בשורש זה

הערה מדברי הרמב"ם על מצוות הלל

סיכום

ג. עיון בדברי הרמב"ם בהשגות

מבוא

יישוב הקושיה הראשונה של הרמב"ם

סיכום ומעבר לקושיות השניה והשלישית של הרמב"ם

יישוב הקושיה השניה של הרמב"ם

יישוב הקושיה השלישית של הרמב"ם

יישוב שני הקשיים הנותרים

מנין מצוות דרבנן של הרמב"ם עצמו

מצוות הלל

מצוות תענית

מצוות עירוב

ד. דילמת סמכות החכמים

מבוא

שני השורשים הראשונים כמבט על המכלול ההלכתי

'דאורייתא' ו'דרבנן' כפרשנות וחקיקה

בעיית התוקף של דיני דרבנן: שני כיוונים אפשריים

הצגה ראשונית של שיטות הרמב"ם והרמב"ן, ומשמעויותיהן

סמכות חכמים: שיטת הרמב"ם

השגות הרמב"ן

סמכות חכמים: שיטת הרמב"ן

סיכום: שתי קרני הדילמה

ה. ביאור שיטת הרמב"ן לגבי סמכות חכמים

## השורש הראשון

מבוא

1. התורה ניתנה על דעת חכמי התורה
  2. גילוי רוח התורה
  3. קבלת כלל ישראל
  4. החובה מכוח סברא ולא חובת ציות מדוע זה אינו מכניזם של דאורייתא?
  5. אסמכתא מהותית מורד בסמכות החכמים לשיטת הרמב"ן
- ו. ביאור שיטת הרמב"ם לגבי סמכות חכמים

מבוא

1. "הם אמרו והם אמרו": מכניזם א
  2. "הם אמרו והם אמרו": מכניזם ב
  3. איסורי דרבנן הם איסורי גברא
  4. בין מרי לעבירה דרבנן ביסוס הצעתנו בעניין שיטת הרמב"ם עבירות דרבנן כגזירה פרשנית מכללא משפט המקיים את עצמו סיכום וחיידוד הדברים
- ז. בחזרה לשורש - יישוב הקושיות שנתרו מדוע לא הקשה הרמב"ם מכח השורש השביעי? מדוע לא הבחין הרמב"ן בין פרשנות למהות? שלוש אפשרויות בהבנת מחלוקת בה"ג והרמב"ם היחס לשורש השביעי: שלוש אפשרויות נוספות יישוב פרט נוסף בקושיות הרמב"ם
- ח. סיכום והצגת שיטות הראשונים ביחס לשורש זה שני סוגי פעילות של חכמים, שני סוגי הלכות, שתי שאלות בסיסיות אפשרות שלישית: סוג פעילות, סוג הלכות, מנגנון הסתעפות שיטות הראשונים בהתבסס על מסקנותינו דעות ראשונים נוספים בשאלה זו הערה: האם השורש הזה הוא טכני או מהותי?

## פרק א. הקדמה

בהקדמת הספר חילקנו את השורשים לחמש קבוצות. הראשונה היא קבוצת השורשים העוסקים בתוקף ההלכתי של המצוות, ושורשים אלה שוללים מניית סוגי מצוות שתוקפן שונה. בקבוצה זו נכללים שני השורשים הראשונים. שני השורשים הללו עוסקים במיון ובחינת יסודותיהם של כל סוגי ההלכות בתורה, וביחסים ביניהם. מתוך הדיון עולה תמונה רחבה ומקיפה שכוללת היבטים רבים של תורת המשפט ההלכתית. ניתן לראות, ועמדנו על כך בהקדמת הספר, עד כמה יסודי ונצרך העיסוק בשני שורשים אלה, ועד כמה החסר הוא משמעותי.<sup>1</sup>

בשורש הראשון קובע הרמב"ם את העיקרון שאין לכלול מצוות מדרבנן במניין התרי"ג, בניגוד לעמדת בה"ג שמנה כמה מצוות כאלה. במבט ראשון נראה שמשמעותו של השורש היא טכנית ונוגעת לשאלת המניין בלבד, שהרי לכאורה אין מחלוקת אודות מעמדן ההלכתי של מצוות אלו, הויכוח הוא רק בשאלה אם יש לכלול אותן במנין התרי"ג המקובל (בעיקר על פי המימרא של ר' שמלאי), או לא. למרות זאת, עולות במהלך הדיון נקודות חשובות גם במישור המטא-הלכתי המהותי, ונראה שביסוד הדיון מונחות הבנות שונות בדבר משמעותן של מצוות מדרבנן (או לפחות חלק מהן), מעמדן ואופיין. אנו ניווכח שיש לתובנות הללו גם השלכות הלכתיות ישירות לגבי טיבם של דיני דרבנן, נושא שנוי במחלוקת בין פרשני הרמב"ם.

בפרק הבא נעסוק בדברי הרמב"ם וקושיותיו על בה"ג, ובפרק שלאחריו נדון בדברי הרמב"ן וננסה ליישב קשיים שונים במשא ומתן ביניהם. בשלושה פרקים נוספים נדון בשאלת מקור המחויבות שלנו לציית למצוות החכמים. לאחר שנפרוס את הדילמה בפרק ד, נעסוק בפרק ה בנסיונות למצוא מקור לדעת הרמב"ן, ובפרק ו נעשה זאת בדעת הרמב"ם. לאחר מכן בפרק ז נשוב לדיון בשורש וניישב את הקשיים שנתרו במהלך הדברים ובפרק ח נסכם את שיטות הראשונים בשאלה זו.

1 כאן המקום להפנות לספרו של מ. אברהם, רוח המשפט - הסינתטי-אפריורי בתורת המשפט, הוצאת תם וספריית בית אל תשע"ב (הרביעי בקוורטט שתי עגלות). חלקו הראשון של הספר מוקדש לשורש הזה ולמשמעותו. החלק השני עוסק בשורש השני, ולאחר מכן נדונה המשמעות של שני השורשים לגבי תורת המשפט ההלכתי בכלל. מטבע הדברים, הספר מפרט יותר את מה שייכת בשני פרקים אלו. אנו כוללים את הפרקים הללו גם בספר זה למען שלימות התמונה.

## פרק ב. מהלך הדיון בשורש

### מבוא

בהקדמת הספר עמדנו על כך שהרמב"ם בשורשיו מתעמת בעיקר עם שיטת בה"ג, ולכאורה כך הוא גם בשורש הזה. על אף שלכאורה אין ויכוח עקרוני בין בה"ג לרמב"ם בשאלת החיוב לשמוע בקול חכמים, שמקורו מ"לא תסור"<sup>2</sup>, עולה מדברי הרמב"ם שיש ביניהם מחלוקת ביחס להכללת מצוות דרבנן במניין המצוות.

### סוג הטיעונים של הרמב"ם

הרמב"ם תוקף את בה"ג על שמנה גם מצוות דרבנן. ויכוח כזה יכול להתנהל בשני ערוצים מקבילים: פרשני ומהותי. כדי לתקוף את בה"ג בערוץ הפרשני, הרמב"ם אמור להוכיח מתוך נוסח דברי ר' שמלאי בדרשתו (שהיא המקור העיקרי למניין של תרי"ג מצוות), שהם בהכרח אינם מתייחסים למצוות דרבנן. כדי לתקוף את בה"ג בערוץ המהותי, הרמב"ם צריך להעלות טיעונים עקרוניים אשר שוללים את האפשרות לכלול מצוות דרבנן במניין המצוות. טיעונים מן הסוג המהותי יכולים לבוא משני כיוונים: א. אין להכליל מצוות דרבנן במניין המצוות בגלל תוקפן (ואולי גם אופיין) השונה. ב. אין להכלילן הואיל והן כלולות כבר במצוה דאורייתא של "לא תסור". מתקפה מהסוג השני תהיה מבוססת על דברי הרמב"ם בשורש השביעי, בו הוא קובע כי אין מונים יישומים שונים של אותה מצוה.<sup>3</sup> במובן זה העיקרון שבשורש הנוכחי עשוי להוות יישום פרטי של העיקרון הכללי יותר המתואר בשורש השביעי.<sup>4</sup> אפשר להעלות טיעון דומה בניסוח מעט שונה לגבי רוב המצוות דרבנן. רובן מהוות פרטים נוספים של מצוה דאורייתא קיימת

2 אמנם אין ראיה ברורה שכוונתו גם לדיני דרבנן, אבל כך הבינו אותו מפרשיו. ראה להלן.  
3 מדברי הרמב"ם בשורש השביעי עולה כי גם בה"ג אינו חולק על העיקרון הזה, ולו רק מפני שמניין המצוות היה עולה כך לאלפים.

4 אמנם היה מקום לחלק שבשורש השביעי מדובר על יישומים הלכתיים שונים של אותה מצוה. לדוגמה, שני סוגי עונש מיתה על אשת איש שנאפה (בת כהן חייבת שריפה, שלא כמו בת ישראל שחייבת חנק). לעומת זאת, היחס בין הפרטים ל"לא תסור" הוא יישום שאינו שונה הלכתית, אלא אלו היקרויות שונות (מדרבנן) של המצוה (דאורייתא). במובן זה המקרה של איסורי דרבנן דומה לאיסור לחלל דיבורו בנדר, שכן גם שם כל סוג של נדר הוא יישום שונה של אותו איסור, כלומר גם שם אין הבדל הלכתי בין היישומים של המצוה אלא רק היקרויות שונות שלה, ראה להלן פ"ו.

מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

(בעיקר באלו הקרויים בפי הרמב"ם "גזירות"), ולכן אין למנות אותן כי הן כלולות במצוה דאורייתא שכבר מנויה. לדוגמה, אין למנות את האיסור לאכול עוף בחלב שהוא גזירה מדרבנן משום בשר בחלב, המנויה כבר כמצוה מדאורייתא.<sup>5</sup> והנה, אם משמעות דברי הרמב"ם היא כפשוטה, שמצוות דרבנן אינן אלא יישומים שונים (=התפרטויות) של "לא תסור" ותו לא (כך הבין הרמב"ם בדעתו כפי שנראה להלן), היינו מצפים שעיקר מתקפתו תתנהל במישור השני (שאינן למנותן מפני שהן כלולות כבר ב"לא תסור"). למרבה הפלא, הרמב"ם אינו מתייחס כמעט לטיעון בערוץ הזה, והשורש השביעי או טיעונים מסוג כלל לא מוזכרים במהלך דבריו כאן. זוהי העובדה הבולטת ביותר במהלך דברי הרמב"ם בשורש הראשון. יש לחדד זאת אף יותר: כפי שנראה, הרמב"ם מוכן להבליג על הכללת מצוות אלו בכלל "נאמרו בסיני", משום שבמידה מסוימת הן נאמרו בסיני באמצעות "לא תסור". למרות זאת הוא אינו מקשה מהצד השני של המטבע, שאם אכן הם כלולות ב"לא תסור" אזי אין למנותן בנפרד.

### פירוט הטיעונים

בתחילת דבריו, הרמב"ם מתייחס לעמדת בה"ג והנוהים אחריו, שמנו מצוות דרבנן, כמו נר חנוכה, מקרא מגילה, מאה ברכות, הלל ועוד, בכלל תרי"ג המצוות. הרמב"ם טוען כי מה שהביא את בה"ג למנות את המצוות הללו היא העובדה שאנו מברכים גם עליהן בנוסח "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו", לשון המבטאת את העובדה שגם עליהן נצטוונו מן הקב"ה (כלומר מן התורה). מקור הדברים הוא בסוגיית הגמרא (שבת כג ע"א) שדנה על ברכת הדלקת נרות חנוכה בלשון "וציוונו", ושואלת: "היכן ציוונו?", ומשיבה: "מ'לא תסור". כלומר, לדעת הרמב"ם יוצא שבה"ג מונה מצוות דרבנן מפאת היותנו מצווים על קיומן בתורה. אם אכן כל מצוה דרבנן יש לה תוקף של דאורייתא, שהרי היא נלמדת מ"לא תסור", אזי יש מקום לכלול אותה במניין המצוות. לדעת הרמב"ם שיטתו של בה"ג נגזרת מעמדתו העקרונית ביחס לסמכות חכמים.

---

<sup>5</sup> יש מקום לטענה שאם אכן הבנת הרמב"ם היתה שהמצוות דרבנן כלולות במצוה דאורייתא כלשהי, לא היה כלל מקום לשורש הראשון, שכן הוא כולו לא היה אלא ביטוי פרטי לשורש השביעי.

הרמב"ם, אשר מקבל את העמדה הזו של בה"ג ביחס לסמכות חכמים, מעלה בדבריו כנגד בה"ג כמה טענות, מהן פרשניות ומהן מהותיות (אך אף אחת מהן אינה קשורה לשורש השביעי, וכנ"ל). אנו נעקוב כאן אחרי הרמב"ן, אשר חילק את טענות הרמב"ם נגד בה"ג לארבע קושיות:

**קושיה 1** (עמ' טז) - במימרא של ר' שמלאי נאמר מפורשות שתרי"ג המצוות בהן הוא עוסק "נמסרו למשה בסיני". מכאן ברור שהמניין הזה אינו כולל מצוות דרבנן, שכן אלו לא נמסרו שם למשה אלא חודשו מאוחר יותר במהלך ההיסטוריה. זוהי קושיה פרשנית על בה"ג, מכוח דברי ר' שמלאי. כאמור, על קושי זה מוכן הרמב"ם עצמו להבליג, ולהסתפק בייחוס מצוות אלו לסיני באמצעות "לא תסור".

**קושיה 2** (עמ' לח) - לשיטת בה"ג הסובר כי יש למנות גם מצוות דרבנן, היה עליו להיות עקבי ולמנות גם את כל שאר המצוות מדרבנן, כמו עירוב ונטילת ידיים. הרמב"ם מחדד את קושייתו, ואומר שאם אכן המקור של בה"ג הוא מסוגיית שבת הנ"ל לגבי "לא תסור", או אז בודאי כל המצוות דרבנן צריכות להיכלל בציווי זה. מאידך, הרמב"ם מוסיף בסוף השורש שאם אכן היה בה"ג מונה את כל המצוות מדרבנן מפני שהן נכללות ב"לא תסור", מניין היה עולה לאלפים, ובודאי לא מסתכם בתרי"ג בלבד (אלא שבה"ג לא מנה את כולן). לדעת הרמב"ם זוהי ראייה לכך שמצוות דרבנן כלל אינן נכללות במניין. כאן הרמב"ם טוען כי שיטתו של בה"ג אינה רק נגד פשט דברי ר' שמלאי, אלא היא גם מכילה סתירה פנימית, כמובן מתוך הכורח לעמוד במניין הכללי של תרי"ג מצוות.

**קושיה 3** (עמ' מב) - מדוע בה"ג לשיטתו לא מונה בכלל לאוין דרבנן (כמו שניות לעריות), אלא אך ורק מצוות עשה? זה נראה כמו המשך לקושי הקודם. לאחר שטען שהיה על בה"ג למנות את כל העשין' מדרבנן, הוא מוסיף שהיה עליו למנות גם את ה'לאוין' מדרבנן.<sup>6</sup>

שוב, זוהי קושיה פרשנית מדברי ר' שמלאי המהווה המשך לקושיה הקודמת, ותו לא. ההפרדה בין שתי הקושיות הללו, הן אצל הרמב"ם והן בתיאור של הרמב"ן (שראה בהן שתי טענות שונות), זוקקת ברור, ואנו נרחיב על כך בפרק הבא, כאשר נעסוק בדברי הרמב"ן.

<sup>6</sup> כמובן גם לגבי הלאוין יש ליישם את התוספת שהרמב"ם מוסיף בסיכומו לדבריו בשורש, שאם בה"ג ימנה את כל הלאוין דרבנן הם יעלו לאלפים.



## מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

**קושיה 4** (עמ' מב) - לאחר הדיון על מצוות עשה מדרבנן, הרמב"ם מוסיף שכל התקנות של הנביאים שנתקנו אחר תקופת משה רבנו<sup>7</sup> גם הן בעלות תוקף מדרבנן, ומביא לכך ראיות מסוגיות הש"ס. אם כן, אין כל מקום למנותן, שהרי הן לא ניתנו בסיני אלא תוקנו מאוחר יותר.<sup>8</sup>

לאור קביעה זאת, טוען הרמב"ם כי אין להגן על בה"ג ולומר שיש למנות מצוות מדברי קבלה (כמו פורים), שכן אלו הן מצוות דרבנן. ברור שאין כוונת הרמב"ם בהעלאת אפשרות זו להציע הסבר מקיף בדעת בה"ג, שהרי בה"ג מונה גם מצוות דרבנן ממש, כאלו שבודאי אינן מדברי קבלה (כמו נר חנוכה ומאה ברכות).<sup>9</sup> יתר

---

7 לגבי תקנותיו של משה עצמו, כבר דנו הפוסקים האם הן נחשבות דאורייתא או דרבנן. ראה, למשל, השגות הרמב"ן לשורש השני (עמ' פד-פ), וכן רמב"ם פ"א ה"א מהל' אבל (והשווה פ"י הי"ב מאישות), ועוד. לדיון כללי ראה התקנות בישראל, הרב ישראל שציפנסקי, מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"א, חלק א פרק ראשון, בעיקר עמ' קלא והלאה, ומראי המקומות שם.

והנה בספר כלי חמדה, פ' דברים אות ה, הוכיח מלשון הרמב"ם כאן שתקנות משה הן מדאורייתא, וצ"ע מהל' אבל הנ"ל (וכן משמע מרש"י מגילה יז ע"ב). והרמב"ן בהשגותיו לשורש השני (עמ' פו והלאה) כותב מפורשות שתקנות משה הן מדרבנן, ומביא ראיות לכך, ע"ש.

ולכאורה היה מקום לדחות שהרמב"ם נקט "שתקנו אחר משה" הוא רק לאפוקי מהמצוות שבתורה, שגם אותן קיבלנו ממשה. אולם מדבריו לאחר מכן משמע לא כך, שכן הוא ממשיך ודן במקרא מגילה שהוא תיקון נביאים, ואומר שדבריו שהוא אחרי משה נועדו להוכיח שהוא לא מדאורייתא. כלומר כל הדיון הוא על תקנות ולא על מצוות, אם כן סביר שגם לגבי משה מדובר בתקנות. ואולי יש לדחות, ואכ"מ.

8 אמנם לא לגמרי ברור מדוע הרמב"ם מנסה להוכיח בטענתו שמעמדן של מצוות אלו הוא דרבנן. לכאורה עניין זה מוסכם גם על בה"ג, וכל הדיון הוא אך ורק על הכללתן של מצוות אלו במסגרת מניין המצוות.

ובדוחק אפשר אולי להסביר שכוונת הרמב"ם להוציא מהדעה שדברי קבלה כאילו נמסרו מסיני, שכן גם הם בנבואה מפי הקב"ה עצמו (כמו הלמ"מ). אמנם במאמר על השורש השני נראה שהרמב"ם סובר שגם הלמ"מ אינה 'דאורייתא', שכן לפי הרמב"ם משמעות המונח 'דאורייתא' היא: מה שמצוי בתורה עצמה, ולא דווקא מה שניתן מהקב"ה.

לעצם השאלה האם תקנות נביאים הן הלכות דרבנן, ראה גם בהשגות הרמב"ן לשורש השני עמ' פד-צד, ודברי היראים במצוה תכט (שיובאו להלן בפרק ח). שניהם סוברים שאלו הן הלכות דאורייתא. ראה למשל במשנ"ב סימן תרצב ס"ק טז בשם הפמ"ג שהסתפק אם קרא מגילה ביום אפשר שספקו לחומרה משום שחובתה מדברי קבלה.

9 אמנם בגמרא (מנחות מג ע"ב) מביא ר"מ כמקור לדין מאה ברכות פסוק מן התורה ("ועתה ישראל"), ובה"ג עצמו בסוף הלכות ברכות הביא את הדרשה הזו. אולם מקובל שהיא אסמכתא. והנה במדרש רבה (סו"פ קרח, ועיין טור או"ח סי' מו) איתא שדוד תקן מאה ברכות, ואפשר לומר שלדעת בה"ג היא מדברי קבלה. אולם הרמב"ם ודאי נוקט שהיא תקנת חז"ל, ראה הל' תפילה פ"ז הי"ד. על כן, ברור שהרמב"ם עצמו ודאי לא התכוון להציע יישוב כזה לשיטת בה"ג, וזו רק הצעה חלקית. להלן נראה שגם הרמב"ן לא מציע הסבר כזה לשיטת בה"ג, גם בה"ג עצמו ודאי לא התבסס על כך (ראינו שהוא מנה מצוות דרבנן רגילות, כמו נר חנוכה. והוא לא מנה מצוות אחרות

על כן, בה"ג אינו מונה מצוות אחרות מדברי קבלה (כמו עירובין ונטילת ידיים).<sup>10</sup> מעבר לכך, ראינו למעלה שהרמב"ם מבין את שיטת בה"ג כמבוססת על הבנה ב"לא תסור", בלי קשר לשאלת מעמדן של מצוות מדברי קבלה. ברור אם כן שהרמב"ם כאן רק מוסיף ושואל שאלה צדדית. באופן מדויק יותר ניתן לומר כי הוא מרחיב את השאלה הכללית שלו, ומראה שאפילו המצוות מדברי קבלה שמנה בה"ג אינן נמלטות מן הבעייתיות הזו.

טענות הרמב"ם בנקודה זו מחולקות לשתיים: א. דברי קבלה הם דינים מדרבנן, ועל כן אין למנותם (הוא מוכיח זאת מקביעת הגמרא שמצוות עירובין תיקן שלמה המלך, כלומר שזוהי מצוה מדברי קבלה, ונחשבת כמצוה מדרבנן). זהו המשך לטענות הרמב"ם בקושיה השניה לעיל, שאין למנות מצוות עשה דרבנן. ב. כמה מצוות דרבנן מאלו שמנה בה"ג מתפרטות ממצוה דאורייתא, ועל כן אין למנותן. הסיבה לכך היא שמצוות אלו, על אף שהן מדאורייתא, אינן מצוות עצמאיות. לדוגמה, בה"ג מונה הלבשת ערומים, הנלמדת מפסוקים בישעיהו (נח): "כי תראה ערום וכיסיתו", בעוד שאין למנותה מפני שהיא (יחד עם עוד כמה פרטים) נלמדת ממצוות עשה דאורייתא (דברים טו, ח): "פתוח תפתח את ירך... די מחסורו אשר יחסר לוי" (ראה עמ' טז).

הרמב"ם כאן תוקף את בה"ג למעשה מכוח העיקרון שבשורש השביעי, שהמצוה דרבנן אותה הוא מונה כלולה כבר במצוה מנוייה אחרת (אמנם לא מצוות "לא תסור"). דא עקא, דווקא היזקקות זו לשורש השביעי מחזקת את הקושי שהצגנו למעלה: מדוע הוא אינו מעלה ביחס לשיטתו הכוללת של בה"ג את הקושי שמצוות דרבנן נכללות ב"לא תסור"? אפילו לגבי "כי תראה ערום" הוא מעלה רק את הכפילות עם המצוה דאורייתא של "די מחסורו", ומתעלם מההיכללות במצוות "לא תסור"!

אם כן, שלושת הקשיים הראשונים היו טכניים-פרשניים. כאן עולה לראשונה, אם כי רק בהקשר מאד ספציפי, גם כיוון הטיעון השני שהוזכר למעלה (הטיעון

מדברי קבלה, כמו נטילת ידיים ועירובין).

10 אפשר אולי לומר שלא כל מה שנקבע בתקופת התנ"ך בהכרח נחשב דברי קבלה. בסוגיית מגילה (יד ע"א) משמע שתקנת מקרא קריאת המגילה בפורים היא היחידה שהיא באמת מדברי נביאים: תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה.

מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

הסיווגי, שמסתמך על השורש השביעי). יש לשים לב ללשונו של הרמב"ם בתחילת דבריו כאן: "וזה הוא שנעלם מזולתנו", שמיד אחריה הוא מביא את הקושיה המהותית בדבר הכפילות. נראה מכאן שהוא קושר את שני כיווני המתקפה הללו זה לזה. תובנה זו מציעה לנו רמז ראשוני באשר לדרך להבין את שיטת הרמב"ם בשורש זה, ובדין מצוות דרבנן בכלל, ואנו נרחיב בה להלן.

### **סיכום התמונה העולה מכלל דברי הרמב"ם בשורש זה**

כאמור, הרמב"ם לא מעלה כלל בעיות עקרוניות, למשל: כיצד ניתן למנות מצוות דרבנן במסגרת מניין המצוות, בגלל תוקפן ומעמדן השונה. מכאן נראה לכאורה שהוא אינו מניח מראש שמניין התרי"ג חייב לכלול רק מצוות דאורייתא, או שמא גם לדעתו מצוות דרבנן הן בעלות תוקף דאורייתא מכוח "לא תסור". מאידך גיסא, הרמב"ם גם לא מקשה על בה"ג את הקושיה הסיווגית המתבקשת מתפיסה זו: מדוע בה"ג מונה את המצוות דרבנן לחוד, ולא מסתפק בכך שהוא מנה את "לא תסור" הכולל בתוכו את כל דיני דרבנן. כפי שהערנו בתחילת פרק זה, לפי הבנת הרמב"ן ברמב"ם, שכל העובר על תקנה דרבנן עובר על לאו ד"לא תסור", קושייתו העיקרית על בה"ג היתה צריכה להיות מכוח השורש השביעי. המסקנה המתבקשת היא שהרמב"ם אינו מבין כך את המצוות דרבנן. זהו רמז ראשון לכך שהרמב"ם סובר שתקנות דרבנן אמנם יונקות את תוקפן מלאו ד"לא תסור", אולם יש להן תוכן עצמאי ומעמד הלכתי נמוך יותר (הלכות דרבנן). אנו נפרט יותר בהמשך.

### **הערה מדברי הרמב"ם על מצוות הלל**

בתוך דבריו מעלה הרמב"ם אפשרות להסביר את דעת בה"ג ביחס למצוות נר חנוכה. הוא מציע שאולי סברתו היא שיש ציווי מראש בתורה על התייחסות לאירועים היסטוריים מסויימים שיתרחשו בעתיד. למשל, הקב"ה מצווה אותנו בסיני שכאשר נילחם עם היוונים בעתיד וננצח, נדליק נר חנוכה. הרמב"ם דוחה זאת על הסף, באמרו שאף אחד לא מעלה אפשרות תמוהה כזו על דעתו.<sup>11</sup>

11 אמנם הרמב"ן (עמ' ל) מעלה אפשרות לומר כך, וצ"ע. ראה גם במאמרו של הרב יהודה צבי שטמפפר, 'הנצטווינו בתורה לחוג את החנוכה?', נרו יאיר - קובץ מאמרים לחנוכה לזכרו של עוזד

היה מקום להעלות אפשרות שונה, פשוטה יותר, לפיה ניתן לנו בסיני ציווי כללי, ונר חנוכה הוא רק יישום מסויים שלו. למשל: התורה מצווה שכאשר ננצח במלחמה כלשהי נקבע מועד עם הלכות מיוחדות לפירסומי ניסא. מן הציווי הכללי הזה ניתן לגזור חובות ספציפיות כפי שיקבעו חכמים בכל הקשר היסטורי לפי העניין. בתיאור כזה נראה כבר סביר יותר לסווג את מצוות חנוכה ופורים כמצוות דאורייתא, וקשה יותר לדחות זאת על הסף. יש להעיר שקיימות לכך כמה דוגמאות בראשונים, כמו חובת אמירת הלל והודאה על ניצחון.<sup>12</sup> תפיסה כזו עולה בהקשרים שונים שבהם מצינו (לפי חלק מהראשונים) שהתורה "מסרה הדבר לחכמים".<sup>13</sup> אם כן, מדוע הרמב"ם אפילו לא מעלה זאת כאפשרות בביאור דעת בה"ג? מדוע הוא מציע דווקא את האפשרות הדחוקה והתמוהה הנ"ל? לכאורה בשיטת בה"ג זה בהחלט יכול להיות הסבר אפשרי.<sup>14</sup>

להלן נעסוק במניינו של הרמב"ם למצוות דרבנן, ונראה שהוא עצמו מחלק בין מצוות הלל למצוות נר חנוכה על פי סברא כזו. הוא סובר שתיתכן מצוה שניתנה

---

חמדי ע"ה, אריאל דוד ויוסף פרחי (עורכים), מכון משנת הרמב"ם וישיבת מאור טוביה במצפה יריחו, תשע"ג. יש לתהות מדוע הוא מתעלם שם מהאפשרות שנעלה מיד.  
 12 בחנוכה יש חובת הלל "משום ניסא" (ערכין י ע"ב). ובפסחים קיז ע"א נאמר: "נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן", וברש"י שם פירש: "כגון חנוכה", וכן ברשב"ם שם. לשיטתם הנביאים תקנו לומר הלל בשני מועדים: בכל פרק, כלומר ברגלים, ועל כל צרה שיגאלו ממנה, וזה מיושם בחנוכה. לדעת בה"ג (ולהלן נטען שגם לדעת הרמב"ם) חנוכה נכלל בתקנה זו בכלל "פרק" יחד עם הרגלים, ו"צרה" היא קטגוריה המיועדת לאמירת הלל חד פעמית בעת הצלה מכל צרה עתידית (ראה חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם, הלכות חנוכה פ"ג ה"ו).  
 13 ראה למשל בספרו הנ"ל של הרב שציפנסקי (לעיל הערה 7), כרך א, עמ' נא והלאה. ראה גם מאמרו של הרב יונה עמנואל, המעין, טבת-ניסן תשל"ה, ובהשלמה בגליון ניסן תשל"ז, שאוסף דוגמאות רבות מאד לעניין זה.

14 ובאמת מצינו במפרשים שטענו שמצוות חנוכה ופורים יסודן בדאורייתא, מטעם כזה. למשל, החתם סופר טוען שההלל בפורים (=קריאת המגילה, "קריאתה זו הללה", ראה מגילה יד ע"א) הוא דאורייתא, מכיון שניצלנו ממיתה לחיים, והגמרא במגילה (שם) לומדת את חיוב ההלל בק"ו מיציאת מצרים: מה מעבדות לחירות כן, ממיתה לחיים לא כל שכן?! בשו"ת חת"ס (ח"ב יו"ד סי' רלג ד"ה יוכבר הארכת"י) טוען שמכיון שק"ו הוא אחת המידות שהתורה נדרשת בהן, אזי כל מה שנלמד ממידה זו הוא בעל מעמד של דאורייתא. כך הוא מסביר את שיטת בה"ג הנדונה כאן. אמנם בשאר המצוות דרבנן שמונה בה"ג קשה להבין כך, ולכן לא סביר שזהו ההסבר בשיטתו. אמנם החת"ס מעיר בסוף שמשקול זה עולה שקריאת מגילה והלל היו צריכים להיכלל במצוות סיפור יציאת מצרים, ולא להימנות כמצוה עצמאית. ראה גם מאמרו הנ"ל של הרב יהודה צבי שטמפר ששוקק בשיטת רס"ג וטוען שרס"ג סובר שחנוכה רמוז בתורה.

מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

מראש בצורה כללית וישומיה יפורטו בשעתם (ודווקא בעקבות שיטתו ההלכתית של בה"ג, ראה שם). מדוע אם כן הוא לא נתן תשובה כזו לשיטת בה"ג לכל הפחות כלימוד זכות על מנייתו את המצוות הללו ולפחות את ההלל?

### סיכום

במהלך כל הדיון ראינו כי הרמב"ם ממאן באופן עקבי לתקוף את בה"ג מן הזווית של השורש השביעי. זאת על אף שבכמה נקודות היה מתבקש לעשות זאת. מה עוד שבהקשרים צדדיים אכן עולה מתקפה מן הטיפוס הזה (כמו לגבי "די מחסורו"). אנו נשוב לקושיה משמעותית זו לאחר שנרחיב בדעת הרמב"ם בשאלת סמכות החכמים.

נראה כי הרמב"ם לא מעלה אפשרות כזאת בדעת בה"ג, מכיון שלפי אפשרות זו אין כל הגיון למנות את המצוות הללו כמצוות עצמאיות. אם זה היה ההסבר, כי אז היה עלינו למנות רק את המצוה דאורייתא שממנה הן נגזרות (כמו מצוה לקבוע זכר לכל ניצחון), ולהתייחס למצוות אלו רק כיישומים ספציפיים שלה. זהו גופא העיקרון אותו קובע הרמב"ם בשורש השביעי, שלא מונים יישומים שונים של אותה מצוה (אפילו אם הם כתובים במפורש בתורה, וכל שכן לגבי חנוכה ופורים). אם כן, טענתו זו של הרמב"ם כנגד בה"ג אכן נראית חזקה מאד. כפי שראינו, מסיבה דומה הרמב"ם גם לא מציין את ההלל כמצוה דרבנן בפני עצמה.

## פרק ג. עיון בדברי הרמב"ן בהשגות

### מבוא

פרק זה עוסק בדברי הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה. הדברים ארוכים, מורכבים ומסתעפים לנושאים רבים (ולפעמים נראים כמכילים סתירות פנימיות), ולכן קשה יהיה לנו למצות את הדיון בהם במסגרת זו. אנו נתאר את דברי הרמב"ן בקצרה, ונפרט מעט בעיקר בנקודות הנוגעות לדיון שערכנו עד כאן. הדיון כאן מוצג לפי ארבעת הקושיות שמציג הרמב"ם כלפי בה"ג כפי שנמנו למעלה.

### יישוב הקושיה הראשונה של הרמב"ם

הרמב"ם טען כלפי בה"ג שמלשון המימרא של ר' שמלאי מוכח שלא מונים מצוות דרבנן, שכן ר' שמלאי מתבטא בלשון כזו: "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני". הרמב"ן מציע ארבעה נימוקים שיכולים להציל את שיטת בה"ג מקושייתו הראשונה של הרמב"ם:

**1-א:** (עמ' יז) גירסת בה"ג במימרא של ר' שמלאי לא היתה כפי המופיע אצל הרמב"ם: "תרי"ג מצוות נמסרו לו למשה בסיני", אלא: "תרי"ג מצוות נצטוו ישראל", וזו לשון הכוללת גם מצוות דרבנן (שהרי גם עליהן מברכים "וציוונו", כלומר שאנו מצווים עליהן מפי הגבורה ב"לא תסור").

אמנם כבר העיר על כך ר' עזריאל הילדסהיימר בפירושו לבה"ג (והאריך בזה גם הריפ"פ בהקדמת ספהמ"צ לרס"ג בדבריו על השורש הזה). יתר על כן, הוא גם מזכיר שם שבסוף מניין המצוות שבהקדמתו בה"ג כותב במפורש שכל המצוות הללו נתקבלו מסיני. על כן נראה שטיעון הגנה זה אינו הולם לשיטת הבה"ג עצמו.<sup>15</sup>

הרמב"ן מוסיף שגם אם הנוסחה הנכונה בבה"ג היא כפי שמופיע ברמב"ם ("נמסרו לו למשה בסיני"), עדיין ניתן לדחות את קושיית הרמב"ם. הוא מעלה לשם כך שלושה כיווני פרשנות נוספים.

**1-ב:** (עמ' יז) חכמים נוהגים להציג דבריהם בלשון תורה ולתומכם בפסוקים, או

15 הריפ"פ שם הסביר שכנראה לרמב"ן היתה גירסה אחרת בבה"ג, שרבו בו הנוסחאות.

### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

להתייחס אליהם בנוסח "אמר רחמנא" כדי לחזק אותם, וע"ש ראיותיו. כוונתו כנראה היא לומר שמה שכתב ר' שמלאי שהמצוות "ניתנו מסיני" הוא רק דרך למתן חיזוק למצוות דרבנן, ולא קביעה מהותית.<sup>16</sup>

בנקודה זו יש לשים לב לדברי הרמב"ם בהלכות ממרים פ"ב ה"ט. הרמב"ם קובע שם שבי"ד שתקנו תקנה או גזרו גזירה, צריכים להודיע בלשון התקנה עצמה שזוהי אינה מצוה מן התורה, אלא מן התורה הוא מותר ורק מדרבנן הוא נאסר. הרמב"ם כותב שאם הם לא עשו כן הם עוברים על "בל תוסיף" או "בל תגרע". נראה משם שהרמב"ם נוקט שאסור לערב לשון תורה במסגרת תקנות וגזירות של חכמים, ויתכן שגם כאן הוא נאמן לשיטתו זו. לכן כשנקט ר' שמלאי לשון "נמסרו לו למשה בסיני" ברור היה לרמב"ם שכוונתו היא רק לאיסורי תורה ולא לאיסורי דרבנן.<sup>17</sup>

יתכן שהרמב"ן כאן חולק על כך, והוא סובר כדעת הראב"ד בהשגותיו שם. הראב"ד תומך את טענתו כנגד הרמב"ם בדיוק בעובדה שציין כאן הרמב"ן, שלפעמים חכמים עושים חיזוק לדבריהם כשל דברי תורה ממש. גם הרשב"א והריטב"א ר"ה טז ע"א (במחלוקתם נגד תוד"ה 'ותוקעים', שם רע"ב) סוברים כנראה שאין בכך איסור.<sup>18</sup>

**1-ג:** (עמ' יז) חז"ל, וכך גם דרכה של התורה עצמה, לא תמיד דקדקו בהגדרותיהם, ונטו לאמרם על דרך הרוב ולהתעלם מהמיעוט (ע"ש בדוגמאות). הוא מביא כמה דוגמאות שישנן גם מצוות דאורייתא שלא ניתנו בהר סיני (כמו דין מקושש ובנות צלופחד ועוד), ובכל זאת לא השמיטם ר' שמלאי מחשבון התרי"ג ש"ניתנו למשה בסיני".<sup>19</sup>

---

16 ראה את לשון הרמב"ם עצמו בתחילת השורש השלישי, שם הוא רומז שלשון "סיני" מכוונת כנגד כל המצוות דאורייתא, ולא דווקא אלו שנאמרו בסיני, וכותב כך: כי מצוות שאינן נוהגות לדורות אין קשר להן בסיני, הן שנאמרו בסיני או בזולתו. ואמנם כוונתו באמרו 'בסיני' לפי שעיקר התורה שנתנה היה בסיני, והוא אמרו יתעלה: "עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך".... ומצווה שאינה נוהגת לדורות אינה לנו 'מורשה', שאמנם ייקרא ירושה מה שיתמיד לדורות....

17 טענה זו רלוונטית בין אם נאמר שלפי הרמב"ם כל עבירה על דין דרבנן היא איסור תורה מצד "לא תסור", ובין אם לאו.

18 במגדל עוז שם קשר זאת לשאלה האם נצרכת כוונה כדי לעבור על "בל תוסיף", ואינו מוכרח. 19 עיין בריפ"פ על שורש זה שהביא כמה דוגמאות נוספות.

מסתבר לומר כי הרמב"ם עצמו סבור שכל המצוות דאורייתא ניתנו למשה בסיני, שלא כמו המצוות מדברי קבלה או מדרבנן. העובדה שחלק מהן מוצגות בתורה כאילו הן נאמרו בפועל (מבחינה היסטורית, ולא עקרונית) בזמן אחר, היא בעיה פרשנית, אולם לפי הרמב"ם באופן מהותי כל התורה ניתנה לנו מסיני.<sup>20</sup> הדבר תלוי בתפיסת התורה עצמה, כלומר כיצד תופסים את מתן תורה ואת מעמדו התיאולוגי והפרשני, וביחסן של התפיסות הללו להתרחשויות ולציוויים בהצגתם ההיסטורית (מה שהתורה מציגה אותם כאילו התרחשו/נאמרו קודם או אח"כ). אנו נדון בכך במאמרנו לשורש השני.

**1-4:** (עמ' יח) עוד טוען הרמב"ן בביאור שיטת בה"ג שמכיוון שמברכים על מצוות אלו "וציוונו", כלומר שנצטוונו עליהן ב"לא תסור", הרי הן חשובות כמצוות שנצטוונו עליהן בסיני. לכן בה"ג מנה אותן בכלל התרי"ג, ור' שמלאי בדבריו כלל גם אותן בלשון "נמסרו למשה בסיני". טענה זו חשובה לביורר המחלוקת שייעשה בהמשך, ולכן נדון בה כאן מעט יותר.

לכאורה, מה שנקבע כאן הוא עיקרון פרשני לגבי המילים "נמסרו לו למשה בסיני", ולא דווקא עיקרון מהותי (שתוקפן של מצוות דרבנן הוא כשל דאורייתא, שהרי לפי הרמב"ן תפיסה זו מוסכמת גם על הרמב"ם). אמנם מלשון הרמב"ן עולה שכוונתו היתה להצביע גם על העיקרון המהותי: הברכה של "וציוונו" מעידה שהחיוב לקיים את המצוות דרבנן הוא מכוח "לא תסור". רק אגב אורחא הוא מסיק את העיקרון הפרשני שלפיו כל מצוה כזו נאמרה למשה בסיני דה-פקטו, ולכן ניתן להכלילה במניין המצוות.<sup>21</sup>

הרמב"ן, אם כן מבסס דבריו על שני יסודות אותם הוא חושף בדברי בה"ג:

<sup>20</sup> ראה לעיל הערה 16.

<sup>21</sup> על הסבר זה, לפי חכמים יונקים את סמכותם לחוקק מ"לא תסור", מקשה הרמב"ן את כל קושיותיו, כפי שפירטנו לעיל. מכאן מוכח בעליל שבכוונתו כאן לטעון גם שתוקפן של מצוות דרבנן הוא מדאורייתא, ולא רק להציע עיקרון פרשני גרידא. אמנם מעצם הנפ"מ שהוא מביא, ששבועה לא תחול על מצוות דרבנן, אין להביא ראיה שהוא מתכוין לטעון שהתוקף ההלכתי יהיה כשל דאורייתא. הדבר תלוי בשאלה האם שבועה אינה חלה על דבר מצוה מדאורייתא מפני חומרתה, או שמכיון שהיא נאמרה בהר סיני הרי היתה שבועה שחלה עליה שם, ואין שבועה חלה על שבועה. לפי האפשרות השניה יתכן שגם אם תוקף המצוות דרבנן אינו דאורייתא, בכל זאת בגלל העיקרון הפרשני הקובע שהן נאמרו בסיני (כפירוט של "לא תסור"), יוצאת גם ההשלכה ההלכתית ששבועה לא תחול עליהן. ובאמת הפוסקים נחלקו אם שבועה חלה על איסור דרבנן.



### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

א. היסוד הפרשני: מכיון שמצוות דרבנן כלולות ב"לא תסור", ניתן להתייחס אליהן בלשון "נאמרו לו למשה בסיני".

ב. היסוד המהותי: תוקפן של המצוות דרבנן הוא כמצוות דאורייתא, ולכן ניתן למנותן. מסיבה זו ר' שמלאי יכול היה לומר עליהן שגם הן ניתנו בסיני. מלשון הרמב"ן עצמו בדבריו כאן נראה שהוא לא מבחין בין שני היסודות הללו. בתוך דבריו הוא טוען: "ואין הפרש ביניהם באמירתם סיני (היסוד הפרשני), אלא שזה בפרט וזה בכלל" (היסוד המהותי). משמע מדבריו אלו שהוא מבין שלפי בה"ג המצוות דרבנן נכללות ב"לא תסור", ולכן הן "נאמרו לו למשה בסיני". אולם הקשר בין שתי הטענות הללו אינו הכרחי, וניתן להציג זאת בשני כיוונים מנוגדים:

1. לפי הבנת הרמב"ן עצמו בדעת הרמב"ם כל המצוות מדרבנן מתחייבות מ"לא תסור" ובעצם נכללות באיסור זה כמו פרטים בכלל (אנו נכנה זאת להלן 'התפרטות'). הוא סובר שמעמדן של הלכות דרבנן הוא כשל הלכות דאורייתא, ובכל זאת הוא אינו מוכן לפרש שר' שמלאי מתייחס גם אליהן (להלן נראה את הסיבה). יתכן שבה"ג חולק עליו רק במישור הפרשני, ולדעתו עדיין ניתן לכלול אותם בדברי ר' שמלאי. לפי הצעה זו המחלוקת בין הרמב"ם לבה"ג היא רק פרשנית.

2. תיתכן הבנה אחרת בביאור שיטת הרמב"ם, שנאריך בה להלן, שמצוות "לא תסור" אינה מחייבת את המצוות דרבנן באופן ישיר, אלא שניתן להבין מכללא שכוונת התורה היא שנקיים את החובות שחכמים הרחיבו והוסיפו על מצוות התורה (אנו נכנה זאת 'הסתעפות'). על פי הבנה זו ניתן היה לפרש את בה"ג כרמב"ם עצמו, כלומר שהוא סובר שההלכות דרבנן אמנם נמסרו בסיני, שהרי הן מסתעפות ממצוות "לא תסור", אולם מעמדן ההלכתי הוא כהלכות מדרבנן שהן קלות יותר (מכיון שהן מסתעפות מ"לא תסור", ולא מתפרטות ממנו).<sup>22</sup> המחלוקת ביניהם היא רק בשאלה האם ר' שמלאי יכול להתייחס גם

22 שני הצדדים הללו עולים כבר ביחס לפירוש דברי הגמרא עצמה (בסוגיית שבת הנ"ל) שקובעת שעל נר חנוכה (ומצוות דרבנן בכלל) מברכים "וציוונו", בגלל "לא תסור". ניתן להבין זאת כקביעה מהותית שגם על המצוות דרבנן נצטוונו בסיני ולכן תוקפן הוא כשל חיוב דאורייתא (כיסוד ב, וכהבנת הרמב"ן בבה"ג). ואפשר להבין שלגיטימי לומר לגביהן "וציוונו", אולם זו רק קביעה סמנטית (כעין הדיון האם גר שמביא ביכורים יכול לומר "אשר נתת ליי", או לקרוא לאברהם

למצוות אלו, כלומר מחלוקת פרשנית בלבד.

מדוע אם כן הרמב"ן עצמו קושר את שתי הטענות הללו? מדוע הוא לא מסתפק בהצבעה על המימד הפרשני במחלוקת, ומרגיש מחוייב להוסיף את הטענה אודות התוקף ההלכתי שיכולה בהחלט להיות טענה מוסכמת על שני הצדדים? אנו נשוב לקושיה זו לאחר שנרחיב בדעת הרמב"ן בשאלת סמכות החכמים.

### סיכום ומעבר לקושיות השניה והשלישית של הרמב"ם

הרמב"ם בשורש זה תוקף את בה"ג ב'תנועת מלקחיים' לוגית: מחד, הוא אינו רואה הצדקה לכלול מצוות דרבנן במניין המצוות, שהרי בלשונו של ר' שמלאי מפורש שהוא כולל רק את המצוות שנמסרו למשה בסיני. מאידך, אם אכן הוחלט למנות אותן מסיבה כלשהי, כי אז יש למנות את כולן (מה שאינו אפשרי שכן מניינן היה עולה לאלפים).

והנה, כל דברי הרמב"ן עד כאן מעלים כמה וכמה נימוקים מדוע למנות גם מצוות דרבנן. אך לפי כל ההסברים, אנו נקלעים מיד לקרן השנייה של מתקפת הרמב"ם על בה"ג (הקושיה השניה והשלישית): אם אכן מונים גם מצוות דרבנן, מאיזו סיבה שלא תהיה, מדוע בה"ג אינו מונה את כל המצוות דרבנן (שאר העשין והלאוין מדרבנן)? אמנם הסיבה לכך היא שהמניין ייצא הרבה יותר מתרי"ג, אולם זה עדיין אינו הסבר מהותי. לשון אחר: מדוע ר' שמלאי עצמו לא כלל במניינו גם את כל שאר המצוות דרבנן? כיצד מבין בה"ג את הקריטריון שלפיו ר' שמלאי עצמו בחר את המצוות מדרבנן שנכללו במניין המצוות מתוך כלל המצוות דרבנן שישנן בהלכה?

כאמור, בקושיה השניה הרמב"ם מתייחס למצוות עשה מדרבנן ובקושיה השלישית ללאוין מדרבנן. וכבר הערנו למעלה כי דברי הרמב"ם והרמב"ן ביחס לשתי הקושיות הללו טעונים ליבון, וזאת מארבע סיבות:

א. מדוע הם רואים בקושיה השניה והשלישית קושיות שונות ומפרידים את הדיון לגביהן. זאת ועוד, בדברי הרמב"ם עצמו מצוי קטע (העוסק במצוות מדברי קבלה) החוצץ בין שתיהן. הרמב"ן מחלק את הדיון, ואף מציע לשאלות

---

"אבינו". כל אלו הן שאלות סמנטיות ולא מהותיות). לפי הבנה זו, תוקפן של המצוות הללו הוא נמוך יותר מאשר תוקף דאורייתא: הוא רק "דרבנן" (כיסוד א בלבד, וכהבנתנו ברמב"ם).

אלו תשובות שונות.

ב. מדוע הנקודה המכריעה ביותר במתקפה, שאילו בה"ג היה מונה את כל המצוות דרבנן היה המניין עולה לאלפים (ולא לתרי"ג), מופיעה רק בסיכום שבסוף השורש, ולא במסגרת כל אחת מהקושיות, השניה או השלישית? היינו מצפים שהיא תהיה הבסיס העיקרי והמכריע בראש המתקפה.

ג. מלשון הרמב"ם בקושיות אלו נראה שהוא עוסק רק בדוגמאות הספציפיות מאד שהוא הציג (שניות לעריות לגבי לאוין, ועירוב ונטילת ידיים לגבי עשין) ולא במכלול המצוות דרבנן. וכי צריכים אנו דוגמאות לכך שיש מצוות עשה או לאוין נוספים מדרבנן? מה משמעותן של הדוגמאות הללו בדווקא?

ד. בתוך דבריו בקושיה השלישית הרמב"ם טוען כנגד בה"ג שתי טענות שונות: מדוע הוא לא מנה את השניות לעריות כמצוה? זוהי קושיה מכוח השורש הראשון (ואולי גם השביעי); ומדוע הוא לא מנה אותן כל אחת לחוד? זוהי קושיה רק מכוח הדיון שיבוא בשורש השביעי.

לא ברור מדוע הקושיה השנייה נוגעת לכאן, הרי אין כאן ערעור על מניית מצוות דרבנן אלא ערעור שנוגע בנקודה שאינה קשורה לשורש הזה. יתר על כן, לפתע צצה כאן בסוף השורש קושיה מהטיפוס של השורש השביעי, כמו לגבי "די מחסורו". כאשר בשאר דבריו בשורש הוא לא מקשה זאת.

כעת נבחן את הדיון לגבי הקושיה השנייה והשלישית, כל אחת לחוד, ולבסוף ננסה ליישב את ארבעת הקשיים שהוצגו כאן (א-ד).

### **יישוב הקושיה השנייה של הרמב"ם**

עוד לפני חיפוש קריטריונים והסברים מהותיים לאותן מצוות דרבנן שבה"ג בחר לכלול במניינו, יתכן שניתן לראות כאן טביעות אצבע של הטעם העקרוני למניין המצוות. בהקדמת הספר עמדנו על כמה מטרות שונות אותן ניתן למצוא אצל מוני המצוות השונים. מטרתו של הרמב"ם במניין המצוות שלו היתה ליצור שלד עבור הבניין ההלכתי שהוא מקים בספרו משנה תורה. המצוות הן ראשי פרקים (קטגוריות מארגנות) של המבנה ההלכתי כולו. נציין כי גם אצל בה"ג

מניין המצוות הוא שלד שמקדים את המבנה ההלכתי שנבנה בספרו שלו.<sup>23</sup> אם כן, סביר מאד שאין מקום למנות את מצוות דרבנן במסגרת כזו, שכן המניין מכיל רק ראשי פרקים עיקריים שמהם יתפרט המבנה ההלכתי כולו. המצוות מדרבנן נכללות בדרך כלל במעגל רחב סביב מצוה מדאורייתא, ולכן סביר לבחור ככותרות שנכללות בשלד רק את המצוות דאורייתא. למשל, אין טעם למנות את איסור ברירה בקנון ותמחוי בשבת, שהוא איסור מדרבנן. יש לכלול את ההלכות שנוגעות לברירה זו במסגרת איסור מלאכה הכללי בשבת.

ברם, ישנן מצוות דרבנן שאינן נכללות בשום מעגל סביב מצוה דאורייתא כלשהי. למשל, מצוות נר חנוכה. זו אינה יכולה להיכלל בשום הלכה מדאורייתא. כיצד הרמב"ם יוודא שההלכות הנוגעות למצוות דרבנן אלו לא יישכחו גם הן? תחת איזו כותרת הן ייכללו בספרו ההלכתי? לכאורה עליו לבנות עבורן קטגוריה מיוחדת, ולהכילן במניינו. זהו אמנם שיקול טכני, והוא אינו נוגע למהותן ותוקפן ההלכתי של המצוות הללו, אולם ראינו בהקדמה ששיקולים כאלו מעורבים בעריכת המבנה ההלכתי של הרמב"ם.<sup>24</sup>

אם כן, כבר במבט ראשוני היינו מצפים שמצוות דרבנן מיוחדות, כאלו שאינן ניתנות להכללה במעגל סביב מצוה דאורייתא כלשהי, יופיעו ככותרת נפרדת, כלומר ייכללו בנפרד במניין המצוות של הרמב"ם, גם אם לא במניין תרי"ג. אמנם עלינו לזכור שעל אף האמור לעיל הרמב"ם עצמו אינו כולל במניינו אף מצוה מדרבנן. המסקנה היא שמניינו של הרמב"ם נבנה גם על בסיס שיקולים מהותיים של מעמד המצוות, ולא רק על בסיס שיקולי סידור. במאמר ההקדמה עמדנו על כך ששני השורשים הראשוניים הם בעלי אופי שונה משאר השורשים, שכן הם עוסקים בעקרונות אי-מנייה מחמת תוקף הלכתי, שהם עקרונות מהותיים ולא סיווגיים בלבד. השילוב בין שני סוגי השיקולים שעושה הרמב"ם מביא אותו לכך שהוא לא כולל אף מצוה דרבנן במניינו.

ברם, אצל בה"ג המצב הוא שונה. הוא אכן כולל במניינו מצוות מדרבנן. אמנם

23 להבדיל ממוני מצוות אחרים שהציעו סיבות אחרות, כמו המצוה לזכור את המצוות ועוד.  
24 אמנם יש כאן הנחה נוספת, שלפי הרמב"ם גם ר' שמלאי מנה את המצוות מתוך אותה מוטיבציה, ואין לכך רמז בדבריו. אך כבר בהקדמה ובכמה מקומות נוספים בספר (ראה במאמר לשורש יב) רואים שבכל זאת הרמב"ם הניח כך גם בדעת ר' שמלאי. בכל אופן, כפי שכתבנו כאן, למעשה הרמב"ם משלב בשיקולים המתודולוגיים שלו גם שיקולים מהותיים.

### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

בחינה של רשימת המצוות דרבנן שנכללו במניינו של בה"ג מעלה שמדובר אך ורק במצוות מחודשות. בשל כך, דווקא אצל בה"ג יש מקום לטענה שהכללת המצוות הללו במניינו נעשתה משיקול מתודולוגי. כאשר הרמב"ן דן בקושיה השניה, העוסקת במצוות עשה דרבנן (עמ' לח), הוא כותב מפורשות שבה"ג מנה רק מצוות עשה דרבנן שהן מצוות מחודשות, כלומר כאלו שאינן כלולות במצוות דאורייתא כהרחבות שלהן. כך נראה גם מהתייחסותו לקושיה השלישית (עמ' מב), ולהלן נדון בכך. תחילה נבחן את דבריו ביתר פירוט.

הדוגמאות שהרמב"ם הביא בקושיה השניה כמצוות עשה דרבנן שהיה על בה"ג לכלול גם אותן במניינו, הן נטילת ידיים ועירוב. גם מצוות אלו הן מצוות מחודשות מדרבנן,<sup>25</sup> ומכאן נראה לכאורה שהרמב"ם הבין את הקריטריון של בה"ג, שמונים רק מצוות דרבנן מחודשות. מסיבה זו הוא מקשה דווקא משתי המצוות הללו ולא מכל המצוות דרבנן. בכך מיושב הקושי השלישי שהובא למעלה (בסוף הסעיף הקודם).

כעת ניתן גם להבין מדוע הרמב"ם אינו מעלה את השיקול שמניין המצוות לפי בה"ג היה צריך לכלול אלפי מצוות כשיקול עיקרי בתחילת דבריו. אם אכן מדובר רק במצוות מחודשות, מניין מועט למדי. אמנם בסוף דבריו הוא מוסיף את הקושי הזה, ברם, זוהי תוספת צדדית בלבד (אפשר שהיא מתווספת לשיטתו של הרמב"ם עצמו, אשר רואה את כל המצוות דרבנן כהסתעפויות בעלות תוכן עצמאי של מצוות "לא תסור", ולכן הוא לא מבחין בינן לבין מצוות מחודשות). בכך מיושב הקושי השני שהובא למעלה (שם).

### יישוב הקושיה השלישית של הרמב"ם

לאחר מכן (עמ' מב) הרמב"ן עובר לדון בקושיה 3, מדוע בה"ג לא מונה גם לאוין מדרבנן. אכן, בה"ג אינו מונה אף לא אחד דרבנן במניינו, ויתכן שהוא רואה את כל הלאוין דרבנן כפרטים במצוות דאורייתא ולא כמצוות מחודשות. אם כן, עובדה זו מתיישבת אף היא היטב עם טענתנו לעיל שלפיה בה"ג מנה רק מצוות

---

25 כך מקובל לסווג אותן, אף שהדבר לא לגמרי ברור. עירוב יכול להיתפס כחלק מאיסור הוצאה בשבת, ונטילת ידיים היא חלק מאיסור אכילת תרומה בטומאה (לפחות לאחד הטעמים). ראה על כך להלן.

דרבנן מחודשות.

הדוגמה העיקרית אותה מביא הרמב"ם במתקפתו היא איסורי שניות לעריות. ובאמת הרמב"ן כאן מסביר בדעת בה"ג שהוא לא מנה אותם מפני שאיסורי דרבנן אלו הם סייגים וגדרים וגזירות שלא יבוא לעבור על איסור דאורייתא, ולכן הם נכללים במצוות דאורייתא שכבר מנויות, כמו שכתבנו למעלה בביאור שיטת בה"ג.

הסוגיה העיקרית שעוסקת בשניות לעריות היא ביבמות כא ע"א, ושם הן מובאות כתקנה של שלמה המלך יחד עם עירובין ונטילת ידיים. מעניין לציין שאלו הן בדיוק שלוש הדוגמאות אותן הביא הרמב"ם במתקפתו על בה"ג. בתוספות ישנים (נדפס על הדף שם, ד"ה יעד שבא שלמה") מקשים מדוע בסוגיה המקבילה בעירובין כא ע"ב לא מוזכרות השניות לעריות אלא רק נט"י ועירוב. הם מתרצים כך:

וי"ל דלא חשיב אלא דבר התלוי בחכמה ובסברת הלב. אבל הכא אין

הדבר תלוי בחכמה, אלא להחמיר ולעשות סייג לתורה.

נראה שהתנ"י עושה שימוש באותו יסוד שקבענו כאן: מצוות לא תעשה דרבנן לעולם אינן חידוש של חכמים, אלא הוספת סייג למצוות קיימות. בשל כך לא נדרשת בהן חכמה וסברא מיוחדות. לעומת זאת, מצוות עשה מחודשות הן ביטוי לחכמת החכמים ולסברתם, שכן שם, ישנה סיבה מחודשת לתקנה (ולא כסייג לדין קיים). באופן מהותי מצוות עשה דרבנן הן מצוות מחודשות, בעוד שמצוות לא תעשה הן סייגים והרחבות למצוות דאורייתא.

### יישוב שני הקשיים הנותרים

כעת נוכל להבין את שני הקשיים הנותרים (א ו-ד) שהעלינו באשר לקושיות השניה והשלישית של הרמב"ם. שאלנו מדוע הרמב"ם מפצל את הדיון לשני חלקים: התשובה היא שקושיה שניה היא על מצוות עשה, ושם הרמב"ם תוקף את בה"ג לשיטתו: גם אם הוא מונה רק מצוות מחודשות (ומצוות עשה במהותן הן מצוות מחודשות, ולא הרחבות או סייגים למצוות קיימות), אזי היה עליו להוסיף את נטילת ידיים ועירוב, שגם הן מצוות מחודשות.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> בדברי הרמב"ן ישנו דיון מעניין בשאלה כיצד ניתן להבין את המצוות הללו: האם הן הרחבות של מצוות קיימות, או שמא אלו הן מצוות עצמאיות, וראה להלן.

### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

קושיה שלישית עוסקת בלאוין, ושם בה"ג לא מונה מאומה כי הוא אינו מונה מצוות שהן פרטים במצוות קיימות. אבל הרמב"ם ממשיך כאן את הקושיה הקודמת: אם אכן אין הסבר מדוע הוא לא מונה את נטילת ידיים ועירוב, המסקנה היא שהקריטריון של בה"ג אינו מניית מצוות מחודשות. מהו אם כן הקריטריון? מדוע הוא לא מונה את כל מצוות דרבנן? על כך הוא מביא כדוגמה את שניות לעריות, שכן הן מופיעות באותה סוגיה עם ערוב ונטילת ידיים, אך למעשה כוונתו היא לכל מצוות דרבנן. בשל כך, רק אחרי הקושיה השלישית הוא מעלה את הטיעון הבסיסי שאם מונים את כל המצוות דרבנן אנו עלולים להגיע לאלפים.

הרמב"ן מפצל את הדיון מאותה סיבה עצמה. הוא מראה שבה"ג נותר עקבי לשיטתו, והוא מונה רק מצוות דרבנן מחודשות. נטילת ידיים ועירוב, כמו גם שניות לעריות, אינן מצוות מחודשות, כל אחת מסיבתה היא, ולכן בה"ג אינו כולל אותן במניינו.

### מנין מצוות דרבנן של הרמב"ם עצמו

עמדנו לעיל על קושי בדעת הרמב"ם, שאינו מונה מצוות דרבנן במניין תרי"ג, אף שעיקר מטרתו בכל מנין המצוות הוא לוודא שלא נשכחה שום הלכה. כיצד הוא מוודא שלא נשמטה מצוה מדרבנן שאינה קשורה במצוה מדאורייתא כלשהי? מתברר שהרמב"ם נתן דעתו לבעיה הזו, ובהקדמה למשנה תורה, לאחר שהוא חוזר על תרי"ג המצוות על פי סידורו בספר המצוות, הוא 'מונה' חמש מצוות דרבנן: "ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה, וקבעו אותן נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל כגון מקרא מגילה, ונר חנוכה, ותענית תשעה באב, וידיים, ועירובין". מתוך מאות מצוות דרבנן נראה שהוא בחר רק את אלה העומדות בפני עצמן ואינן נסמכות על מצוה כלשהי מדאורייתא, בדומה לשיקוליו של בה"ג שראינו לעיל. כאמור, אצלו יש לכך נימוק משמעותי יותר, שכן בכך הוא נותן מענה לבעיה שהעלינו בשיטת העבודה שלו. כך הוא מוודא שמצוות אלה יהיו לנגד עיניו בבואו לכתוב את ההלכות. רוב המצוות דרבנן מהוות הרחבה של מצוה שכבר נמנתה בתרי"ג ואין בהן חשש לשכחה ולכן אין צורך לפרטן כאן. בשיטתו

ברור גם מדוע לא פירט אף לא מצוות 'לא תעשה' אחת, שכן אלה לעולם יהיו הרחבות וסייגים לאיסורי תורה.

אמנם יש הבדלים בין מניינו של בה"ג לפירוט זה של הרמב"ם. הרמב"ם אינו מונה מצוות מאה ברכות, ונראה שלדעתו היא הרחבה של מצוות תפילה או ברכת המזון.<sup>27</sup> כך הוא אינו מפרט את מצוות ניחום אבלים וביקור חולים מפני שלדעתו הן הרחבה של מצוות אהבת הריע.<sup>28</sup>

### מצוות הלל

גם את מצוות הלל לא הזכיר, וניתן היה ליישב שהוא כתב 'כגון' ושייר עוד כמה, אלא שאז תשוב קושייתנו על מגמתו הכללית, איך יבטיח את עצמו משיכחת מצוה? והנה מיד אחר פירוט זה הוא עובר למנות שוב את כל תרי"ג המצוות, והפעם הוא מפרט את המצוות שנכללות בכל קובץ הלכות לפי סדר חיבורו (והוא שב על מניין זה כלשונו בראש כל קובץ הלכות לאורך החיבור). שני קבצי הלכות בלבד אין בהם שום מצוה מתרי"ג המצוות: הלכות עירובין (מצות עשה אחת והיא מדברי סופרים ואינה מן המניין) והלכות מגילה וחנוכה (יש בכללן שתי מצוות עשה מדברי סופרים ואינן מן המניין).<sup>29</sup> והנה פרק ג מהלכות חנוכה מוקדש כמעט כולו לדיני הלל בכל המועדים, ואם כך היה על הרמב"ם לציין שיש בהלכות אלה שלוש מצוות מדברי סופרים. מדוע הוא מנה את מקרא מגילה ואת נר חנוכה ולא את ההלל? יש כאן השמטה חוזרת וברורה של מצוות הלל, שלדעת הרמב"ם

27 בחיבורו היא מובאת בהלכות תפילה פ"ז הי"ד. ראה עוד במאמרו של י"מ יעבץ, מצוות מאה ברכות וחייב ברכות השחר, ירחון האוצר י (כסלו תשע"ח).

28 כמו שכתב בהלכות אבל פ"ד הל"א וראה נספח א למאמרנו לשורש ב.

29 שתי מצוות מהחמש שהוא מנה לא הובאו בצורה כזו בתחילת ההלכות העוסקות בהן: תשעה באב בהלכות תעניות ונטילת ידיים בהלכות ברכות. הוא לא ראה צורך למנות מצוות דרבנן בראש ההלכות, אלא כאשר לא היו לו מצוות דאורייתא למנות שם.

אמנם יש להעיר שבאותו סידור מצוות על פי סדר ההלכות, מסכם הרמב"ם כל ספר מ"ד הספרים בלשון: 'נמצאו כל המצוות הנכללות בספר זה כך וכך'. וכך הוא מסכם את ספר זמנים: "נמצאו כל המצוות שלתורה הנכללות בספר זה חמש ושלושים, תשע עשרה מהן מצוות עשה ושש עשרה מצוות לא תעשה, ויש בו שלוש מצוות מדברי סופרים". גם כאן הוא מתעלם ממצוות תשעה באב שכלולה בספר זה, אך זאת כשהוא מונה בפירוש שלוש מצוות דרבנן במקום לומר שיש ארבע, כמניינו בהקדמה. כמובן שגם אינו מזכיר את מצוות נטילת ידיים בסיכום ספר אהבה, שאין בו כלל מצוות אחרות שאינן מתרי"ג. כנראה הוא נצמד למניין של קבצי ההלכות ואינו רוצה לחרוג ממנו, וצע"ק.



## מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

אין מקום לפרט אותה כמצוה עצמאית מדרבנן. מדוע?  
נראה שלדעתו הלל הוא ישום של מצוות שמחה בימים מסוימים, ולכן אין צורך לציין אותה כמצוה נפרדת. בכל יום שיש בו שמחה אומרים הלל. כך מתבאר מתוך דבריו (הל' מגילה וחנוכה פ"ג ה"ג) שימי חנוכה הם ימי שמחה והלל, למרות שבגמרא (שבת כא ע"ב) לא מוזכר עניין שמחה בחנוכה אלא "קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה". דעת הרמב"ם כנראה כדעת בה"ג שהלל של חנוכה אינו מדין גאולה מצרה אלא מדין פרק, ועל כרחנו יש בחנוכה דין שמחה כדי להגדירו כפרק.<sup>30</sup> זהו מבט משלים למה שראינו כעת: הלל הוא ישום של שמחה וזו כל מהותו, ואם מצינו הלל ביום מסוים על כרחנו שהוא יום שמחה. נמצא שהלל אינו עומד לעולם כשלעצמו ואין צורך לפרטו, שכן הוא כלול במצוות שמחה (ברגלים מדאורייתא ובחנוכה מדרבנן).

### מצוות תענית

מניית הרמב"ם את תענית תשעה באב בין מצוות אלו מעוררת שני קשיים: מדוע פירט את תענית תשעה באב ולא את כל ארבע תעניות החורבן? ובנוסף, הרי התעניות הללו אינן מחייבות לדורות בכל מצב, ולמעשה חיובן ברוב הזמנים תלוי במנהג, וכאן מפרט הרמב"ם רק תקנות מחייבות. לכאורה ניתן ליישב קושי אחד באמצעות השני, שכל הצומות אכן חיובם אינו קבוע, ורק תשעה באב חיובו קבוע ולכן רק הוא פורט כאן. אלא ששאלה זו נתונה במחלוקת הראשונים ודעתו של הרמב"ם בה צריכה בירור.  
המשנה (ר"ה יח ע"א) מפרטת ששה חודשים שיצאו בהם שליחי בית הדין כדי להודיע לתפוצות מתי נקבע החודש, אלו החודשים שבהם יש מועדים ולכן חשוב לדעת את התאריך המדויק. אחד החודשים הללו הוא חודש אב - מפני התענית. על כך מקשה הגמרא:

וליפקו נמי אתמוז וטבת? דאמר רב חנא בר ביזנא אמר ר"ש חסידא מאי דכתיב (זכריה ח, יט) כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום

---

30 רש"י שם כתב: "לא שאסורין במלאכה שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה". רש"י לשיטתו שהלל של חנוכה אינו מדין פרק אלא הודאה על הצלה, ראה מחלוקת בה"ג ורש"י לעיל הערה 12.

השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום. אמר רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום<sup>31</sup> יהיו לששון ולשמחה יש גזרת המלכות צום אין גזרת המלכות ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין. אי הכי ט"ב נמי? אמר רב פפא שאני ט' באב הואיל והוכפלו בו צרות.

מקור כל התעניות הוא מנבואת זכריה, והגמרא מקשה שכולן נוהגות בזמן החורבן כחיוב גמור. תרוצו של רב פפא הוא שאם המצב אינו של גזירות המלכות אין חיוב לצום מדברי נביאים, אלא הדבר תלוי ברצון הציבור. לכן אין צורך להוציא שלוחים להודיע על קידוש החודש, שכן ניתן להקל בצומות הללו. הגמרא מחלקת בין שלוש הצומות לתשעה באב שעליו כן יוצאים השלוחים, מפני שהוכפלו בו צרות (בפשטות הכוונה היא שחרב בו הבית פעמיים - ראה תוספות ד"ה הואיל) ואין להקל בו.

השאלה היא האם תשעה באב אינו תלוי ברצון אלא חובתו נותרה קבועה מדברי נביאים, או שלמסקנה כל ארבעת הצומות תלויי רצון, אלא שבתשעה באב רצון הציבור היה חזק ומחייב יותר. בשאלה זו נחלקו הראשונים. הגמרא במגילה (ה ע"ב) דנה על עדות שרבי ביקש לעקור את תשעה באב, האם אמנם ביקש לעקור לגמרי או לא, וכתב שם הרשב"א (ד"ה וביקש לעקור):

הקשו בתוספות והיכי הוה סלקא דעתין דבקש לעקרו לגמרי, והא אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין (עדיות פ"א מ"ה). והם תירצו דשמא לא רצה לעקור אלא חומרא דיש לו יותר משאר תעניות. עוד אמרו שלא רצה לעקרו לגמרי, אלא לעקרו מתשיעי ולקבעו בעשירי. ואינו מחוור בעיני כלל, דהא מתשובתו

31 הגדרת מצב שלום שבו אסור להתענות נתונה במחלוקת ראשונים. רש"י כתב: "שאיין יד העובדי כוכבים תקיפה על ישראל", הרמב"ן כתב שבית המקדש קיים, הרשב"א כתב שישראל על אדמתן, ולדעת הרמב"ם בפירוש המשנה שיובא להלן, בימי בית המקדש השני התענו, ונמצא שאפילו אם בית המקדש בנוי אין זה נחשב שלום. במצבי ביניים שחלק מההגדרות הללו מתקיימות, אזי לדעות שהמצב נחשב זמן שלום אסור מדברי נביאים להתענות, ולדעות שאין זה נחשב שלום הרי חובת התענית היא רק מנהג, ולכאורה אין ספק מנהג דוחה ספק איסור והיה צריך להכריע שלא לצום, אלא שהטור ורוב הפוסקים נקטו כהגדרת הרמב"ן בלבד.

של רבי אבא בר זבדא אתה מכיר שאף רבי חנינא כך היה בלבו שבא רבי לעקרו לגמרי. אלא מסתברא דאין זה מבטל דברי בית דין חבירו, דאילו תקנה ראשונה בתנאי היתה, דהא קרי להו צום וקרי להו שמחה, דכתיב (זכריה ח, יט) צום החמישי וגוי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה, ודרשינן מיניה (ר"ה יח, ב) בזמן שיש שמד צום אין שמד ויש שלום שמחה אין שמד ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין, ואפילו תשעה באב דאכולהו כתיב שמחה, והא דמחמרינן בתשעה באב הנהגת הדורות היתה הואיל והוכפלו בו צרות, וכדאיתא התם בראש השנה, והלכך אילו רצה רבי לעקרו לא מבטל דברי בית דין שגדול ממנו הוא. ואף על פי שבו היו השלוחין יוצאין ולא על השאר כדאיתא התם (בעמוד א) ואף על פי שנהגו להתענות אף בשאר, הואיל ולא קיבלו עליהם חומרא כתשעה באב ולא הוכפלו בהם צרות לא חששו להוציא שלוחים עליהם. כך נראה לי.

דעת הרשב"א ברורה, שגם תשעה באב הוא תלוי רצון. לעומתו דעת הר"ן (ר"ה ד ע"ב מדפי הר"ף) שתשעה באב אינו תלוי ברצון והוא מעיקר הדין ולכן יצאו עליו השלוחים, ובכך הסביר גם את חומרותיו של תשעה באב כתענית יום כיפור, בשונה משאר התעניות שאנו מקילים בהם בחמשת העינויים וגם אוכלים עד הבוקר, וכתב: "והא דלא מדכרינן בגמרא הני חומרי אלא בת"ב בלחוד משום דשארא ברצו תלוי". אך הרשב"א הלוא הוכיח את דבריו מסוגיית ר"ה, שהרי גם תשעה באב נמנה בין ארבעת הצומות שהנביא הכריז עליהם כימי שמחה בזמן שיהיה שלום, ואיך ניתן לחלק כדעת הר"ן?

אולם האמת היא שהוכחת הרשב"א צריכה עיון, וסוגיית ר"ה עולה יפה דווקא לדעת הר"ן. הרי בפסוק בזכריה יש רק שני מצבים - צום או שמחה. ואכן בתחילה הגמרא מקשה זאת על המשנה, ורב פפא מתרץ שיש גם מצב ביניים, אך זה לא נרמז בפסוק ורק מכוח המשנה מתחדש מצב זה. אם כך, תשעה באב שלעו יוצאים השלוחים תמיד, אין שום סיבה להניח שיש בו מצב שלישי, ואותו יש להעמיד על משמעות הפסוק שיש רק שני מצבים - צום מחייב או שמחה מחייבת, ואין מצב של 'רצו'.

בערוך לנר (ר"ה שם ד"ה אמר ר"פ שאני ת"ב) הסתפק בשאלת תקפותו של תשעה

באב במצב ביניים, ודייק מרש"י במגילה כדעה שהבאנו מהר"ן, ומהריטב"א הביא כהרשב"א הנ"ל. בדעת הרמב"ם הוא כותב שהוא משווה את כל התעניות, כלומר כהרשב"א.

הרמב"ם בהלכות תעניות (פ"ה ה"ד) השווה את ארבעת צומות החורבן וכתב: "וארבעת ימי הצומות האלו הרי הן מפורשין בקבלה", ובעצם התעלם מסוגיית ר"ה הנ"ל. בתחילת ההלכה הבאה כתב: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלושה עשר באדר". המגיד משנה כתב שהרמב"ם מכוון כאן למסקנת סוגיית ר"ה שהתעניות תלויות ברצון, וברור שהוא גרס: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בהן ובשלושה עשר באדר" (ראה שינויי נוסחאות במהדורת פרנקל). לפי שתי הגירסאות לא חילק הרמב"ם בין שלוש התעניות לתשעה באב, לגירסתנו החמיר בכולן ולגירסת המ"מ היקל בכולן. בפירוש המשנה (ר"ה שם) כתב הרמב"ם על ימי בית המקדש השני: "ואע"פ שהיה הרשות בידם שלא להתענות בתשעה באב כמו שזכרנו, היו מתענין בו מפני תכיפת מיני האבל שאירעו בו" (אפילו לפני כפל החורבנות), הרי שסבר שגם תשעה באב הוא תלוי רצון במצבי ביניים (שלדעתו זה כולל את ימי בית שני עצמם, או לפחות את חלקם). מדוע אם כן פירט כאן בהקדמתו רק את תשעה באב? אפשר שכוונתו היא לכלל מצוות התעניות, אלא שכיון שיתר הצומות תלויות בפועל במנהג, ואילו תשעה באב נהג תמיד מחמת שהוכפלו בו צרות, נקט אותו כדוגמה לכולן, וצריך עיון.

### מצוות עירוב

עוד אחת מחמש המצוות היא מצוות עירוב (עירוב חצרות ועירוב תחומין יחד), וכאמור, גם בראש הלכות עירובין היא מפורטת. בפשטות תקנת העירוב מתחילה באיסור הוצאה מבתים לחצר, גזירה משום מלאכת הוצאה מרשות לרשות, אלא שחכמים תקנו עירוב חצרות כדי להתיר את האיסור למי שאינו מעוניין להימנע מהוצאה מבית לחצר כל השבת, אך מי שאינו זקוק לכך לכאורה אינו מחויב לערב, כמצוות המתירות שאינן מחויבות (שחיטה למשל, ראה הגדרתן במאמר הנספח לשורש ו. כך אכן השיב הרמב"ן בהשגות לשורשנו 'הקושיה השניה' כהגנה

### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

על בה"ג שלא מנה מצוות עירוב). אם כן, משתי סיבות שהן אחת לא היה על הרמב"ם לפרטה כך: 1. זהו לאו ולא עשה. 2. זו אינה מצוה עצמאית. ניתן להציע לכך את ההסבר הבא. הגמרא (עירובין סח ע"א) מספרת שרבה בר רב נתן תמה על אביי שבמבוי שבו דר עם רבה לא היה עירוב ושיתוף. על פי גמרא זו כתב הטור, או"ח ס"י שצה, שמצוה לחזור אחר עירוב חצרות ושיתוף מבואות. הב"י פירש שהטעם הוא שמא יבואו לטלטל, אך אפשר שמעבר לכך קיים גם החשש שאכן לא יוציאו לחצר ויצטערו, שכן מטרתם של חכמים לא היתה לאסור את ההוצאה אלא לתקן עירוב כדי שיוציאו באופן המותר ובכך יזכרו את איסור הוצאה הגמור כמו שביאר הרמב"ם (הלכות עירובין פ"א הל' ד-ו). בכך מיושבים דברי הרמב"ם, שעיקר התקנה אינו האיסור אלא דווקא מעשה הנחת העירוב וזו מצוה עצמאית, ואף שהמטרה הסופית היא לצורך ביצור איסור תורה, אין לו יסוד מן התורה כמעשה מצוה חיובי (אפשר שכך מבין הרמב"ם גם את נטילת ידיים כמצוה מצד 'והתקדשתם' ולא כאיסור).<sup>32</sup>

---

32 ניתן לפרש בכך את כוונת הגמרא (עירובין כא ע"ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידיים יצתה בת קול ואמרה (משלי כג טו) בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני". ייחודן של תקנות אלה הוא תיקון מצוה שבאמצעותה נעשה סייג לתורה. בכך מיושבת קושיית התוספות שם, מדוע לא נאמרה גם תקנת שניות לעריות של שלמה, שכן בה אין תקנה אלא איסור בלבד.

## פרק ד. דילמת סמכות החכמים

### מבוא

בהקדמה לשורש זה הערנו שיש לדון אם אמנם ההפרדה בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן היא טכנית בלבד, או שעומדת מאחוריה סוגיה עקרונית יותר. בעיסוקנו בדברי הרמב"ם נשארנו עם קושי משמעותי - מדוע הרמב"ם לא הקשה על בה"ג מכוח עקרון השורש השביעי שאין למנות פרטים הנובעים מן הכלל, שכן לכאורה מצוות דרבנן הן פרטים בכלל של "לא תסור"? גם בדברי הרמב"ן נותרנו עם קושי הנובע מההבנה הפשוטה הזו, כאשר ראינו שהרמב"ן לא ניסה לחלק בין שיקולים עקרוניים לשיקוליים פרשניים. בשלושת הפרקים הבאים נדון בשאלה העקרונית - מהיכן נובעת חובתנו לציית לדברי חכמים. לאחר שנלבן היטב את הנושא ונעמוד על שיטותיהם של הרמב"ם והרמב"ן בשאלה זו, נשוב לדון בשורש וניישב את הקשיים.

### שני השורשים הראשונים כמבט על המכלול ההלכתי

הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה מחלק את ההלכות השונות לחמישה סוגים:<sup>33</sup>

1. הלכות שנמסרו במסורת ואשר יש להן בנוסף גם מקור מדרשת הכתובים.
2. הלכות שלא נמסרו במסורת אלא נדרשו מן הכתובים.
3. הלכות שהתקבלו במסורת ואין להן מקור מדרשי או בכלל מקור מן מהכתובים. אלו הן ההלכות הקרויות 'הלכה למשה מסיני' (להלן: הלמ"מ).
4. גזירות שגזרו חכמים לעשות סייג לתורה.
5. תקנות ומנהגות שהנהיגו חכמים כהלכות עצמאיות.

בשורש הראשון עוסק הרמב"ם בשני הסוגים האחרונים, המסווגים בדרך כלל כהלכות מדרבנן, ואילו בשלושת הסוגים הראשונים, אשר בדרך כלל מסווגים

<sup>33</sup> ראה מ. אברהם, מצוה סברא ורצון ה', צהר ל, אלול תשס"ז, עמ' 15. ניתן למצוא שם חלוקות נוספות בין הלכות: הלכות מפורשות בתורה (= "דבר שהצדוקין מודים בו"), הלכות מדברי קבלה, הלכות שישודן בסברא, הלכות שישודן ברצון ה'. גם ההלכות דרבנן מחולקות לכמה וכמה תת-קטגוריות, ובהמשך דברינו על שני השורשים הראשונים נפרט יותר את החלוקות ואת משמעותן. כאן נמנים באופן סכמטי רק החלקים המופיעים בדברי הרמב"ם עצמו.

## מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

כהלכות מדאורייתא, עוסק הרמב"ם בשורש השני. במשמעויות המקובלות, החלוקה של ההלכות שהובאה למעלה מסודרת על פי קריטריונים של תוקף (מתוקף דאורייתא לתוקף דרבנן). בשני השורשים הללו, ובפרט בזה הנוכחי, הרמב"ם מפרט יותר את משמעויותיה של החלוקה הזאת, וכפי שנראה להלן ציר התוקף ההלכתי בשיטתו אינו פשוט כלל ועיקר. הרמב"ם כנראה אינו רואה כאן רק רמות תוקף שונות בהקשר של חובת קיום המצוות, אלא היררכיה פרשנית המבטאת את יחס ההלכה לתורה שבכתב, כלומר, האופנים השונים שהיא נגזרת מתוכה. אמנם יש לחלוקה זו גם השלכות הלכתיות, אך הן אינן כה חדות כפי שבדרך כלל אנו נוטים לחשוב.

### 'דאורייתא' ו'דרבנן' כפרשנות וחקיקה

מהי הלכה דאורייתא ומהי הלכה דרבנן? משמעות המונחים נראית פשוטה ומקובלת, אולם בדברינו כאן ובמאמר לשורש השני נראה לא פעם כי הדבר אינו כן.

בעולם ההלכתי מקובל לחלק את ההלכות השונות לפי מקורותיהן. הלכות שמקורן בתורה ופירושה, או במסורת (הלמ"מ), הן הלכות דאורייתא; הלכות מהנ"ך, הן הלכות מדברי קבלה, ומעמדן שנוי במחלוקת; הלכות שהתחדשו על ידי חכמים הן הלכות מדרבנן.<sup>34</sup>

נגזרת של חלוקה זו היא הגדרת תפקידם של חכמים. בהקבלה לעולם המשפט, הם עוסקים בפרשנות ובחקיקה. תפקידם הראשון של חכמים הוא פרשנות, ומקובל לחשוב שזו יוצרת הלכות דאורייתא. הפרשנות מגלה את משמעות הכתוב בתורה. התורה היא מקור התוקף והחיוב של הלכה זו, וחכמים רק גילו לנו, כלומר חשפו באמצעות כלי הפרשנות, את תוכן הציווי. תוקפן של ההלכות הנוצרות באופן זה הוא מדאורייתא, שכן הוא נובע מעצם קבלת התיזה שלפיה חכמים הם פרשני התורה המוסמכים והבלעדיים, ותוצאת פרשנותם היא תוכנו של הפסוק, כלומר רצון התורה עצמה.

<sup>34</sup> אמנם הרמב"ם בשורש השני מציע תמונה שונה וחריגה ביחס להלכות הנלמדות מדרשות, הלמ"מ, ודברי קבלה, ונראה זאת בפרק שעוסק בו. כאן אנחנו מתארים את התמונה המקובלת, שכן די בה לצרכינו.

תפקיד נוסף של חכמים הוא חקיקה. בדרך זו נוצרות הלכות מדרבנן, המחולקות בעצמן לכמה תת-קטגוריות: תקנות, גזירות ומנהגות (ראה על כך גם במשנה תורה, הלכות ממרים פרק א). הלכות אלו לא נמסרו לנו במסורת. הן לא נמצאות בתורה שבכתב, וגם אינן ניתנות לחילוץ מתוכה באמצעים פרשניים או דרשניים. אלו הן הלכות מסוג שונה, והן מחייבות אותנו אך ורק מכוח סמכותם של חכמים, ולכן הם נושאים במקרה זה בתפקיד המחוקק. יש בעולם ההלכה, כמה וכמה השלכות להבדל בתוקף בין הלכות דאורייתא והלכות דרבנן, והבולטת שבהן היא הלכת הספק: ספק דאורייתא לחומרא וספק דרבנן לקולא.<sup>35</sup> בנוסף, קיימות כמה וכמה נפק"מ נוספות, שחלקן מובאות בדברי הרמב"ן לשורש זה. מהתמונה שתיארנו עד כאן עולה שעניינו של השורש הראשון, אשר עוסק בתקנות וגזירות חכמים, הוא החקיקה, בעוד השורש השני עוסק בפרשנות (פשט ודרש, והיחס ביניהם). אולם בהמשך דברינו ניווכח שחלוקה זו אינה מדויקת.

#### **בעיית התוקף של דיני דרבנן: שני כיוונים אפשריים**

הבעיה הבסיסית ביחס לדיני דרבנן היא מקור התוקף שלהם. מדוע עלינו לציית לחכמים? העובדה שחכמים החליטו על דבר מה יכולה אולי להוות המלצה עבורי שכך ראוי לנהוג, אולם כיצד יש לדבריהם מימד של ציווי אשר מכניס זאת לתוך מסגרת ההלכה הפורמלית והמחייבת?<sup>36</sup> לא כל דבר שראוי לעשות אותו הוא הלכה מחייבת!<sup>37</sup> העובדה שחכמים ציוו משהו לא יכולה להיות בסיס לכך שהציווי הזה הוא תקף ומחייב. כל אחד יכול לצוות אותנו כל מיני דברים. עקרונית, בעיה זו עולה בכל הקשר בו נחפש ביסוס למערכת ערכית, או נורמטיבית כלשהי.<sup>38</sup> ביסוד המחויבות למערכת נורמטיבית כלשהי חייב לעמוד עיקרון מחייב שמצוי מחוצה לה (שכן אם הוא כלול בה עלינו לשוב ולבסס את המחויבות אליו

35 ראה ביצה ג ע"ב, ומקבילות.

36 על משמעותו של הציווי מול תוכנה של ההלכה נעמוד בכמה מאמרים בהמשך הספר (ראה למשל במאמרים לשורש השמיני והתשיעי), וראה על כך גם במאמרו של ר' אלחנן וסרמן, התשובה, בתוך קובץ מאמרים שלו.

37 ראה מאמרנו לשורש השלישי פרק ו.

38 ראה מ. אברהם, אנוש כחציר (הספר השלישי בקוורטט שתי עגלות וכדור פורח), בעיקר בתחילת השער הרביעי.



מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

עצמו).<sup>39</sup> לפעמים ישנה מערכת משנית המיועדת ללוות את המערכת הנורמטיבית הראשית, והיא כן יכולה להסתמך על המערכת הראשית ולינוק ממנה את מקור סמכותה (למשל, הכנסת מאצילה בחוק סמכות כלשהי על מנכ"ל משרד התחבורה). בדיון זה אנו עוסקים במערכת משנית, דיני דרבנן, ולכן היא יכולה באופן עקרוני לינוק את תוקפה מן התורה (שהיא המערכת הראשית).<sup>40</sup>

המסקנה העולה מכאן היא כי ישנן שתי דרכים עקרוניות בהן ניתן למצוא את המקור לחובה לקיים מצוות דרבנן, מחוץ למערכת מצוות דרבנן עצמה:

1. לחפש מקור בתורה שמבסס את סמכות חכמים ונותן לתקנותיהם תוקף.

2. לחפש מקור חוץ-תורני מחייב שעושה זאת.

כפי שנראה מיד, שתי דרכים אלה מצויות אמנם בכתבי הראשונים, אך אף אחת מהן אינה יכולה לתת מענה מלא לבעיה שבפנינו. זהו הקושי העיקרי בסוגיה בה אנו עוסקים כאן.

### הצגה ראשונית של שיטות הרמב"ם והרמב"ן, ומשמעויותיהן

בהקדמת הספר עמדנו על כך שהרמב"ם נוקט בדרך כלל בשיטה רציונליסטית הניגשת מהכלל אל הפרטים, כלומר מלמעלה למטה (top down). גישה זו מאופיינת במבנה לוגי יותר, והיא כמעט הכרחית למי שפועל להשגת מטרה מקיפה ומורכבת כמו זו שלקח הרמב"ם על עצמו (בנייה והצגה של מבנה לוגי-משפטי קוהרנטי והגיוני של ההלכה כולה). מסיבה זו לא מפתיע שגם כאן הרמב"ם בוחר בכיוון כזה, ומבסס את החובה לשמוע בקול חכמים על פסוק בתורה. זוהי הדרך השיטתית וההגיונית מבחינה משפטית. כבר הזכרנו שבתורת המשפט הכללית נוהגים להבחין בין חקיקה ראשית לבין חקיקה משנית. החקיקה הראשית

---

39 לדוגמה, המחוייבות לחוק אינה יכולה להתבסס בעצמה על חוק הקובע שיש לציית לחוק, שהרי החוק הזה כלול גם הוא במערכת שאותה אנו צריכים לבסס. ברור שהמחוייבות לחוק נובעת מעיקרון שמצוי מחוץ לחוק עצמו. הוא הדין לכל מערכת נורמטיבית אחרת. ראה על כך בהקדמה לספרו של חיים גנז, ציות וסירוב, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1996. ראה מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן במצוות עשה א, האם ההכרה בקב"ה כמצווה היא מצוה, או שלא ניתן למנותה כמצוה, שהרי לא ניתן לצוות לפני שהכרנו בקיומו של המצווה.

40 ומכאן שניתן לשאול שאלה דומה על המקור שמחייב אותנו לציית למצוות התורה. שם כבר לא קיימת האפשרות להיתלות במערכת קודמת וסמכותית יותר. ראה על כך באריכות בסוף הספר אנוש כחציר בשער החמישי.

מתקבלת במוסד המחוקק של המדינה או החברה (למשל, הכנסת במדינת ישראל), והיא אשר נותנת תוקף לחקיקת משנה (של גופים, שלטוניים או אחרים, אשר מקבלים סמכות לחוקק חוקי משנה בתחומם מכוח החקיקה הראשית). הרמב"ם רואה בדיני דרבנן חקיקת משנה של התורה. זוהי היררכיה לוגית של ההלכה כמערכת משפטית, והרמב"ם באופן לא מפתיע בוחר בכיוון זה. עוד הזכרנו בהקדמה, שאם הרמב"ם הוא רציונליסט, כלומר מאפיין את ההלכה על פי עקרונות הלוגיקה והחשיבה שלו, הרמב"ן הוא אמפיריציסט, כלומר מאפיין את ההלכה מתוך צפייה בה ובמבנה שלה. הרמב"ן מנסה לייצג את העולם ההלכתי כפי שהוא, אשר פעמים רבות מורד כנגד הסד הלוגי שהרמב"ם מנסה לכפות עליו. על כן, שוב לא נתפלא לראות כי הרמב"ן חולק על הרמב"ם גם כאן, ודוחה את הדרך שלו על אף הגיונה הפנימי, מחמת העובדה שהיא אינה תואמת את "העובדות ההלכתיות", כלומר אמירות שונות בספרות חז"ל ובמקורות ההלכה השונים.

#### **סמכות חכמים : שיטת הרמב"ם**

גישת הרמב"ם לעניין סמכות חכמים מצויה בכמה מקומות, אולם בצורה הברורה ביותר הוא מציג אותה בהלכות ממרים. וזו לשונו (שם, תחילת פ"א):

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמוד ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהם הבטיחה תורה, שנאמר: "על פי התורה אשר ירוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה", זו מצוות עשה. וכל המאמין במשה רבנו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהם ולהישען עליהן.

כל מי שאינו עושה בהוראתן עובר בלא תעשה, שנאמר: "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך". ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרת מיתת בית דין, שכל חכם שמורה על דבריהם מיתתו בחנק, שנאמר: "והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע" וכו'.

אחד דברים שלמדו אותן מפי שמועה, והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדו אותן מפי דעתן באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן, ונראה

## מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

בעיניהם שהדין בדבר זה כך הוא. ואחד דברים שעשו אותם סייג לתורה, ולפי מה שהשעה צריכה: והם הגזרות והתקנות והמנהגות. בכל אחד משלושה דברים אלו מצוות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחת מהן עובר בלא תעשה. הרי הוא אומר: "על פי התורה אשר יורוך" - אלו הגזרות והתקנות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם. "ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה" - אלו דברים שלמדו אותן מן הדין באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהם. "מכל הדבר אשר יגידו לך" - זו הקבלה שקיבלו איש מפי איש.

מלשון הרמב"ם עולה שכל העובר על דברי חכמים, הן בפרשנותם, הן במסורת שהם מעידים שנמסרה להם, והן בחקיקה של דיני דרבנן (שמחולקים לשלושה סוגים: גזרות, תקנות ומנהגות), עובר בלאו ובעשה.<sup>41</sup> הרמב"ן בתחילת השגותיו בשורש זה (עמ' יח-יט) מציין שכך משתמע גם ממה שכתב הרמב"ם במקומות נוספים.<sup>42</sup>

לשיטת הרמב"ם, המקורות בתורה לעניין זה הם לאו ד"לא תסור", ועשה ד"על המשפט אשר יאמרו לך תעשה". הרמב"ם גם מונה את שני אלו במניין המצוות שלו (עשה קעד, לאו שיב). אם כן, לשיטתו התורה עצמה היא שנותנת תוקף להלכות דרבנן, וחכמים יונקים את סמכותם ממנה. כאמור, לשיטתו דיני דרבנן הם "חקיקת משנה".

כרקע לדיון בגוף השורש, נציין כי בנקודה זו גם בה"ג נוקט בגישה דומה (הוא מונה את "לא תסור" במניין המצוות שלו בסוף הל"ת שבמלקות.<sup>43</sup> ובנוסף נמנה גם הלאו של זקן ממרה (מצוות עשה לא מצאנו במניינו של בה"ג).<sup>44</sup> אם כן, המחלוקת בין הרמב"ם לבין בה"ג בנושא המניין אינה נגזרת באופן הכרחי מהבדלים בגישתם לשאלת סמכות חכמים.

41 וראה בהערת בעל הפמ"ג בספרו שושנת העמקים סי' ז, לגבי השאלה האם יש לאו ד"לא תסור" על הלכות המפורשות במקרא. הוא מסיק שלא. אולם זה רק לגבי הלכות שהצדוקים מודים בהן, שכן לגביהן לא צריך כלל פירוש של חכמים, ולכן אי קיומן אינו מהווה עבירה על דבריהם.

42 ראה בספהמ"צ עשה קעד, בשורש שלנו, בסוף מניין המצוות שבהקדמת משנה תורה, וגם בהלכות ברכות פי"א ה"ג.

43 ל"ת רו. אמנם הוא לא מפרט שם האם כוונתו גם למצוות ואיסורי דרבנן, אבל כך בדרך כלל מבינים אותו מפרשיו. ראה גם להלן בדברי הרמב"ן בהשגותיו כאן.

44 גישה דומה רואים גם בחידושי הרשב"א, ר"ה יז ע"ב ועוד.

מקורה של קביעה זו, מצוי לכאורה בצורה מפורשת בסוגיית שבת כג ע"א (וראה גם בסוגיית ברכות יט ע"א שנוכיר להלן), אשר דנה בברכה על הדלקת נרות חנוכה:

מאי מברך? מברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה".  
והיכן צונו? רב אויא אמר: מ"לא תסור" (דברים יז, יא). רב נחמיה אמר:  
"שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך" (דברים לב, ז).

כאמור, שיטת הרמב"ם ובה"ג נראית מושלמת מבחינה לוגית (רציונליסטית). קיים מקור מן התורה אשר מחייב לשמוע בקול חכמים, בדיוק כמו חקיקת משנה בכל מערכת משפטית. אולם, כפי שחוזר ומעיר הרמב"ן (האמפיריציסט), מבחינת ההלכה כפי שהיא, גישה זו היא בעייתית מאד.<sup>45</sup>

### השגות הרמב"ן

הרמב"ן בתחילת השגותיו על שיטת הרמב"ם בעניין זה (החל מעמ' יח), מבין (וכך הבינו רוב מפרשי הרמב"ם) שלדבריו כל העובר על מצוה או איסור דרבנן עובר על לאו ועשה דאורייתא. מעבר לדבריו המפורשים של הרמב"ם שהבאנו למעלה, הרמב"ן מציג (עמ' יט) ראיה הכרחית נוספת מלשון הרמב"ם שצוטטה לעיל. מבואר שם שבאופן עקרוני העובר על דברי חכמים היה צריך ללקות ככל העובר על לאו דאורייתא, אלא שזהו לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין (שכן זקן ממרה נהרג על לאו זה), ולכן בכל זאת לא לוקים על "לא תסור". לפי זה יוצא בבירור שלשיטה הסוברת שכן לוקים על לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד, ילקו גם את מי שעובר על מצוה דרבנן. מוכח שכל עבירה דרבנן היא ממש עבירת לאו מדאורייתא, שאם לא כן - לא היו מלקים את העובר עליה. להלן נבחן את נכונותה של מסקנה זו בהבנת כוונת הרמב"ם.

הרמב"ן ממשיך וטוען כנגד הרמב"ם עוד כמה טענות, ונציג כאן שתיים מהן:  
א. הבעיה העיקרית שמוצא הרמב"ן בשיטה זו היא עובדת קיומם של הבדלים הלכתיים בין הלכות דרבנן והלכות דאורייתא. לשיטת הרמב"ם ובה"ג היה ראוי שנחמיר באיסורי דרבנן כמו באיסורי תורה, שהרי אלו הם לאו ועשה

45 זוהי בעייתיות קלאסית שקיימת בגישות רציונליסטיות: התובנות שנגזרות משיקול שכלי אפריורי לא בהכרח מתאימות למה שמתרחש במציאות. וכבר הערנו על כך במאמר ההקדמה.

### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

דאורייתא. כך מקשה הרמב"ן לדוגמה (עמ' כ), כיצד יסביר הרמב"ם את הכלל שספק דרבנן לקולא, אם כל מצוה דרבנן מתחייבים עליה מדין "לא תסור"? לכאורה לפי הרמב"ם כל ספק כזה הוא ספק דאורייתא (שמא יעבור על "לא תסור"), ועל כן יש להחמיר בו. הוא הדין לגבי שאר ההקלות באיסורי דרבנן לעומת איסורי תורה (ראה שם בעמ' כ-כב רשימה שלמה של קולות כאלו).

הרמב"ן מעלה אפשרות ליישב שחכמים עצמם שהם מקור הסמכות קבעו בתקנותיהם שבספיקות נלך לקולא. אם היה בסמכותם לא לתקן את התקנה כלל, ודאי יש בסמכותם להגביל את תקנתם כך שבספק לא יחול החיוב.<sup>46</sup> אף שכמה אחרונים אכן הלכו בדרך זו בביאור שיטת הרמב"ם, הרמב"ן עצמו דוחה את האפשרות הזו וסובר שהיא דחוקה אך אינו מסביר מדוע. יש שביארו את הדוחק בכך שאם חכמים עצמם תיקנו זאת, אזי במקרה הקרוי "ספיקא דרבוותא" (מחלוקת בין חכמים לגבי הלכה דרבנן) לא נוכל ללכת לקולא, שהרי שני הצדדים מסכימים שאין כאן ספק של ממש, ואם כן אף אחד מהם אינו מתיר להקל. גם על טיעון זה אפשר לערער, ואכ"מ.<sup>47</sup>

ב. בהמשך מביא הרמב"ן כמה ראיות ישירות לכך שלא ד"לא תסור" אינו מקור לחיוב ההלכתי לקיים את דיני דרבנן. מקור עיקרי הוא הכלל שכבוד הבריות דוחה איסורי דרבנן (ברכות יט ע"ב), משום שאינן ממש נגזרות מ"לא תסור" אלא רק נסמכות עליו, שאם לא כן היה כאן דין דאורייתא שלא היה נדחה מפני כבוד הבריות. הרמב"ן בעצם מוכיח מכאן שני דברים, שהם כשני צידיה של אותה מטבע: האחד, שלא ד"לא תסור" הוא ככל לאוין שבתורה ואין הפרש בעוצמת המחויבות אליו, ולכן, כאשר מעשה כלשהו כרוך באמת בעבירה על "לא תסור" הוא לא ידחה מפני כבוד הבריות ויחייב עונש כמו כל לאו דאורייתא. והשני, שלא זו אינו יכול להוות מקור ממשי לדיני דרבנן, ולכן חומרתם קלה יותר והם נדחים מפני כבוד הבריות. וע"ש בדבריו עוד

<sup>46</sup> זהו כנראה ההסבר בתורת המשפט הכללי לתוקפה הנמוך יותר של חקיקת המשנה. אמנם היא יונקת מכוחה של החקיקה הראשית, ולכן מי שעובר עליה כעובר על החוק עצמו, אבל המחוקק שיכול היה שלא לתת סמכות לחקיקת משנה, גם קבע שהסמכות הזו יוצרת חוקים שמעמדם המשפטי מופחת.

<sup>47</sup> ראה הסבר כזה בספר שב שמעתתא, בשמעתא א.

### סמכות חכמים: שיטת הרמב"ן

בסופו של דבר הרמב"ן מסיק שלא יתכן לומר שהלאו ד"לא תסור" מהווה מקור תוקף לדיני דרבנן. לדעתו הפסוק "לא תסור" הוא מקור לחיוב לשמוע בקול חכמים בפרשנותם לתורה, או בדרשותיהם (כלומר בהלכות מדאורייתא, ראה עמ' כד), אך לא בתקנות, גזירות ומנהגות. בלשוננו, הלאו ד"לא תסור" נותן לחכמים סמכות לפרש אך לא לחוקק. את המקור שהובא בשבת כג ע"א (ראה לעיל), שלכאורה מוכיח את שיטת הרמב"ם, הוא מפרש כאסמכתא בעלמא.

אולם כעת שומה על הרמב"ן עצמו להסביר מהו לדעתו הבסיס שמחייב אותנו לשמור את מצוות החכמים. אם לא מדובר כאן על חקיקת משנה של התורה, מדוע באמת יש חובה לציית להם? זהו הצד השני של הבעיה: כאשר מתבוננים נוכחים לראות שאפריורית לא ניתן למצוא מקור כזה, לא בתורה ולא מחוצה לה, בודאי לא במסגרת שיטת הרמב"ן. ונבאר כעת את הדברים.

ר' אלחנן וסרמן (קובץ שיעורים ח"ב, קונטרס דברי סופרים<sup>48</sup>, סי' א סקט"ו) מציג את הקושיה על הרמב"ן באופן חד: אם אכן ישנו מקור מפסוק אחר בתורה (גם אם לא מהלאו של "לא תסור"), או אז טענותיו של הרמב"ן כלפי הרמב"ם שבות אליו עצמו - לדוגמה, מדוע ספיקן של הלכות דרבנן אינו לחומרא? אך גם אם הבסיס המבוקש ימצא מכוח סברא חיצונית כלשהי, גם אז זהו תוקף דאורייתא, שכן סברה היא מקור תוקף השקול לפסוק (כפי שהגמרא שואלת: "למה לי קרא? סברא הוא!", ראה בבא קמא מו ע"ב, ועוד). אם כן, הרי שוב מדובר בחיוב דאורייתא, ובספיקן היה עלינו להחמיר.<sup>49</sup> לכאורה נראה שאין כל אפשרות למצוא מקור לסמכות חכמים לפי הרמב"ן.

48 להלן: קונד"ס.

49 הקו"ש מניח כאן זהות מוחלטת בין סברא לבין דין שיוצא מפסוק. זוהי תפיסה בעייתית, ולהלן נדון בה מעט. לעניין מעמדה של הסברא בהלכה, ראה רוח המשפט, נספח ד, וכן בקונטרס של מ. אברהם, שיעור בדין 'מיגו', בנספח על סברות משפטיות, עמ' 56 והלאה.

**סיכום: שתי קרני הדילמה**

כפי שראינו, הבעיה של סמכות חכמים מעוררת דילמה שנראית ללא מוצא. מחד, הבעיה המטא הלכתית: המקור לסמכותם אמור להימצא מחוץ למערכת של דיני דרבנן עצמה, בתורה או בסברא. מאידך, הבעיה ההלכתית: אם אכן יש מקור בתורה או בסברא אזי מעמדן ההלכתי של מצוות דרבנן אמור להיות כשל מצוות מדאורייתא, וזה אינו מתאים לעולה מספרות חז"ל אשר מבחינה היטב בין שתי הקטגוריות הללו. זה מביא אותנו להסיק שאין מקור בתורה לסמכות חכמים לחוקק. ברם, עמדה זו בעייתית מצד שני, שהרי לפי זה אין חובה לקיים את ההלכות דרבנן וזה בודאי אינו עולה בקנה אחד עם המכלול של ספרות חז"ל. אלו הן שתי קרני הדילמה העומדות בבסיס הדיון אודות סמכות חכמים. להלן נראה שהרמב"ם והרמב"ן בחרו כל אחד בקרן אחרת בדילמה הזאת (הרמב"ן פותר את הבעיה ההלכתית והרמב"ם את הבעיה המטא-הלכתית), אך כל בחירה כזאת פותרת בעיה אחת ומותירה את השניה בעינה.

אין פלא אם כן שבהמשך דברינו לאחר סקירה קצרה של כמה אפשרויות להסביר את שיטות הרמב"ן והרמב"ם, נסיק שהדילמה הזו מוליכה אותנו, כמעט בהכרח, להסבר מתחייב אחד. מכאן מסקנתנו תהיה שככל הנראה הן הרמב"ם והן הרמב"ן צריכים לקבל אותו, ובסופו של דבר המחלוקת ביניהם, אם בכלל קיימת כזאת, היא מינורית למדי.

## פרק ה. ביאור שיטת הרמב"ן לגבי סמכות חכמים

### מבוא

כאמור, הבעיה העיקרית בשיטת הרמב"ן היא מהו מקור התוקף לסמכות חכמים. נציג כאן כמה מהכיוונים העיקריים שהציעו המפרשים. אנו נדון בהם בקצרה, ונראה כי רובם לא עומדים במבחנים לוגיים.

### 1. התורה ניתנה על דעת חכמי התורה

הרמב"ן (עמ' כו) תולה את החובה לציית לחכמים, בכך שהתורה ניתנה על דעת חכמי התורה, שאל"כ תהייה תמיד מחלוקות וההלכה לא תהיה מוגדרת. אלא שהוא כותב זאת לגבי החובה לציית לפרשנות החכמים ולא לחקיקה שלהם. כעין זה כתב הרמב"ן בפירושו על התורה במצוות עדים זוממים (דברים יט, יט). אמנם גם שם הוא מדבר על דינים מדאורייתא (דינים העולים מפרשנות של חכמים, ולא מחקיקה שלהם), אולם נראה כי אפשר להרחיב זאת ולומר שהכל נעשה על דעתם - גם התורה עצמה ניתנת לנו על דעתם, ולכן גם אם הם מחליטים להוסיף תקנות (חקיקה) יש חובה לשמוע להם.

יותר מכך, ישעיהו לייבוביץ' נהג לומר שקדושת תורה שבכתב נקבעה עפ"י חכמי תושבע"פ. הם אלו שקבעו מה נכנס לכתבי הקודש ומה לא ייכנס לשם. ניתן לראות זאת בגמרא (מגילה ז ע"א), על אסתר ששלחה לחכמים ובקשה מהם "כתבוני לדורות", וכן באותה סוגיה בדיון של חכמים האם לגנוז את ספר קהלת והאם שיר השירים מטמא את הידיים וכדו'. אם כן, לא רק שאין מקור בתורה שבכתב לסמכות חכמים, אלא מקור התוקף של התורה שבכתב עצמה הוא מכוח חכמים. משמעות הדבר היא שהתורה ניתנה לנו על דעתם, ולכן לכל מה שהם אומרים הקב"ה נותן תוקף. אמנם לא מכוח ציווי התורה אלא מעצם הכוח הגורם לנו לציית לתורה עצמה (=המחוייבות לרצון ה'). אם כן, יש עיקרון יסודי יותר, המחוייבות לרצון ה', שממנו נוצרות שתי מערכות החוקים: הן הדאורייתא והן הדרבנן.

אמנם גם את הרעיון הזה עצמו קיבלנו כנראה מחכמים, שכן אין לו מקור ברור



מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

בתורה עצמה. לא ברור האם הסבר זה אכן מציע מענה שונה מהותית מאלו שראינו. מזווית אחרת, האם מי שלא מקבל את הרעיון הזה עובר ב"לא תסור"?

## 2. גילוי רוח התורה

ר' אלחנן וסרמן בקונד"ס (סי' א ס"ק טז-כג) מסביר שהחובה לשמוע בקול חכמים מבוססת על כך שמצינו שהקב"ה הסכים על ידם. הוא מביא שם כמה ראיות לכך. אלא ששוב יש להקשות - ממה נפשך: אם זוהי סברא, חוזרת קושייתו שספיקא צריך להיות לחומרא (שהרי סברא מעמדה כשל דין תורה)? ואם זו אינה סברא, וגם פסוק אין, מהו אותו מנגנון שלישי שהוא מציע כאן?

עולה בבירור מדבריו שזהו רצון ה' שאינו כתוב במקרא. אם מתגלה לנו בצורה כזו או אחרת שדבר מסוים הוא רצון ה' יש עלינו חיוב לקיימו. אבל חשוב לחדד שכנראה לא קיימת סברא שמסבירה את המעשה עצמו, כלומר היגיון שמסביר מדוע זה מעשה נכון וראוי, שאם לא כן שוב תחזור השאלה מדוע שלא יהיה כאן איסור תורה (סברא דאורייתא).<sup>50</sup>

אבל כאן בדיוק נקודת הקושי בהסבר הזה, שהרי חובת הציות כשלעצמה יסודה בסברא, שהרי סוף-סוף זהו רצון ה'. אם כן, עדיין טענתו קשה, מדוע הסברא שעלינו לציית לרצון ה' אינה בעצמה סברא מחייבת מדאורייתא? יתרה מזאת: אם חכמים תקנו משהו, ברור שיש מאחוריו סברא, שאם לא כן הם לא היו מתקנים זאת. אם כן, הם רק גילו לנו על קיומה של הסברא הקיימת בבסיס הדין שהם תיקנו או גזרו. מדוע אם כן לא ייאסר הדבר מן התורה מכוח הסברא שביסודו? מכל מקום, כיוון זה דומה מאד לכיוון שמוצע לעיל בסעיף 1.

## 3. קבלת כלל ישראל

הראי"ה קוק (משפט כהן סי' קמד ועוד) כותב שסמכות חכמים היא מכוח קבלתם של כלל ישראל, שקיבלום עליהם. מדבריו נראה כי זו אינה חובה הלכתית רגילה, אלא תוצאה של התחייבות. התוקף של החובה הזו אינו מבוסס על התורה, שכן

50 הבחנה זו מוצגת ביתר פירוט במאמרו של מ. אברהם, בצהר ל, שצויין לעיל בהערה 33.

אם היה כך ספיקו היה לחומרא. חובה זו היא אוניברסלית ומקורה ברוח האדם.<sup>51</sup> הסברא היא שכל יחיד מחויב לקיים את החלטות שלו עצמו, וכחלק מהציבור הוא חייב לקיים גם את החלטות הציבור שאליו הוא משתייך כאילו היו אלה החלטות שלו.<sup>52</sup> במצב של ספק, לא ידוע האם האדם התחייב, ולכן ספיקא דרבנן לקולא.

נראה שמדובר כאן בפיקציה משפטית. פיקציות קיימות בהלכה כמו גם במערכות משפט אחרות,<sup>53</sup> ולא נוכל להיכנס לנושא הסבוך הזה כאן. לכן אנו נדון בקצרה רק במה שנוגע אלינו. ככל הידוע לנו, מעולם לא היה מעמד שבו ישראל קיבלו על עצמם את סמכות חכמים. אמנם ניתן היה לטעון שבמתן תורה ישראל קיבלו על עצמם גם את תורה שבעל פה,<sup>54</sup> אבל המונח "תושב"ע" בדרך כלל מתייחס למסורות ופרשנויות לתורה שבכתב ולא לתקנות וגזירות.<sup>55</sup> יתר על כן, אפילו

51 דווקא הרמב"ם מבאר כך את החובה לקיים את דברי התלמוד גם בדיני דאורייתא, בניגוד לפסקי הגאונים שאינם מחייבים באותה מידה, מכיון ש"פשטו הוראותיו בכל ישראל", ראה הקדמתו לפירוש המשנה והקדמתו למשנה תורה. הראי"ה (לנבוכי הדור 1, עמוד 47) תולה בכך את עצם החיוב לקיים את דיני התורה כולם, מעבר למעמד הר סיני.

52 בספר שתי עגלות וכדור פורח, בהארה 15, מופיע דיון מפורט יותר על היחס בין היחיד לציבור, ואודות היחס בין שני ההיבטים שכל אחד מאיתנו מצוי בין שניהם: היחיד, והאיבר בציבור. ראה גם מידה טובה תשס"ז, לפרשיות כי תשא, בהעלותך, ניצבים-וילך, ועוד.

53 הפיקציה המשפטית/הלכתית הופכת את הרצוי למצוי. אם דין או חוק יוצר תוצאה לא סבירה בסיטואציה מסוימת, אנחנו מניחים שהיא חריגה ויוצרים התייחסות פיקטיבית שמתקנת את הבעיה.

בתחום ההלכתי, דוגמה מובהקת לכך היא דין "שליחותיהו" (ראה למשל גיטין פח ע"ב ועוד), שקובע כאילו הדיינים הסמוכים בדורות הקדומים מינו את הדיינים שבזמננו, שאינם סמוכים לדון בנושאים מסוימים. הסיבה לשליחות מובנת מאליה, שהרי מעיקר הדין רק סמוכים רשאים לדון, אבל משבטלה הסמיכה עם ישראל נותר בעצם בלא מערכת משפטית. לכן יצרו כאן פיקציה שמאפשרת לדיינים בכל זמן לדון בנושאים הנחוצים. אין צורך לומר שמעולם אף אחד לא מינה אף אחד אחר לדון בלי סמיכה. ובוודאי המינוי לא יכול להיות תקף אחרי מותם של הסמוכים, שהרי אין משמעות למינוי שליחות כשמת המשלח.

גם במערכות משפט אחרות יש כמה וכמה פיקציות. אולי הידועה שבהן היא "האמנה החברתית", שנתפסת על ידי רבים כמקור החיוב המוסרי והמשפטי, אף שמעולם לא חתם אף אחד מאיתנו על אמנה כזאת. יש גם דוגמה עתיקה יותר מהחוק הרומי. על פי החוק ברומא אדם שמת מחוץ לשטח הממלכה יורשיו לא יכולים לרשת אותו. התעוררה בעיה עם חיילים שמתו בשבי, ולכן יצרו שם פיקציה כאילו מי שנופל בשבי ומת שם נחשב כמת מרגע נפילתו בשבי, לפחות לעניין הירושה. יש כמובן עוד הרבה דוגמאות, גם בהלכה וגם במערכות משפט אחרות.

54 וכן לגבי "הדור קיבלוה בימי אחשוורוש" (ראה שבת פח ע"א ובמפרשים שם).

55 ראה על כך בהרחבה במאמרנו לשורש השני.

מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

הרמב"ם ובה"ג עצמם תולים את סמכות החכמים לגבי תקנות וגזירות בציווי התורה ("לא תסור"), כלומר הם עצמם לא חושבים שהיתה התחייבות ספציפית כזאת במעמד הר סיני. מכאן מתבקש שגם הרמב"ן שמבין שהיתה התחייבות כזאת הגיע למסקנה הזאת רק מכוח סברתו אודות הצורך שבזה, ולא מכוח מסורת כלשהי שהגיעה אליו. אבל זוהי בדיוק פיקציה משפטית (שהופכת צורך לעיקרון הלכתי). בעצם ניתן לשאול, כיצד סובר הרמב"ן שניתן לחייב את הרמב"ם ובה"ג, ובעצם גם את כולנו, מכוח התחייבות שהם כלל אינם מכירים בה? ואם הרמב"ם אינו מרגיש מחוייב, מדוע שהאזרח הפשוט יחוש מחוייב? לכן מסתבר שהצעת הראי"ה בשיטת הרמב"ן מבוססת על מנגנון של פיקציה משפטית. מכיון שראוי לקבל על עצמנו את סמכות חכמים, אזי מתייחסים אנו אליהם כאילו קיבלנו אותה בפועל. אמנם היסטורית מעמד של קבלה לא התרחש אף פעם, אך אנחנו מתייחסים לכך כאילו היתה אסיפה של כלל ישראל שבה הציבור קיבל על עצמו את סמכות חכמים.

אמנם עדיין צריך להסביר את ההקלות שיש בהלכות דרבנן לפי שיטת הרמב"ן עצמו. הרי גם המכניזם הזה מבוסס על סברא, ולכאורה טענת הקו"ש שמעמדו כמו הלכה דאורייתא תעלה גם כאן. ואם נרצה לומר שההקלות הללו נובעות מכך שזהו תוכן ההתחייבות, ושרק על דעת כן התחייבנו (שכל הקולות הללו יהיו בהלכות דרבנן), מדוע הרמב"ן מסרב לקבל הסבר דומה בביאור שיטת הרמב"ם (שעל דעת כן חכמים תיקנו שיקלו בספיקות)? אם כן, לא סביר שלכך כוונתו.

#### 4. החובה מכוח סברא ולא חובת ציות

רוב האחרונים מסבירים את דעת הרמב"ן בהסברים שנתלים בסברא כלשהי, אשר מכוחה נוצרת החובה לשמוע בקול חכמים. סברה זו יכולה להיות מינהלית-טכנית, כמו למשל, סברא שמחייבת מנגנון אשר ישמור על סדר וצביון חברתי (כך משתמע מהסברו של בעל ספר החינוך במצוה תצו, אף שהוא מציע זאת רק כ'טעמא דקרא' לציווי "לא תסור"). או, לחילופין, סברא מהותית, למשל סברא שמבוססת על חכמתם של חכמים, ומסיקה מכך שציווייהם מבטאים מעשים שראוי לעשות אותם, וכדומה.

ניתן אולי לתמוך זאת גם בלשון הרמב"ן עצמו, המסכם וכותב על זקן ממרה כך (עמ' כו-כח):

וכל שכן שהממרה בהן [=באיסורי דרבנן] והעובר באחת מהן על דעת שהוא עושה איסור, שאינו עובר בלאו הזה ואינו בכלל דין פרשה זו כלל. לפי שהיא כולה עונש הממרים, לא החוטאים.

ניתן לפרש את הפיסקה הזאת בדרכים שונות.<sup>56</sup> אנו מציעים שכוונת הרמב"ן לומר כך: העובר על דין דאורייתא הוא חוטא וממרה כאחד, והעובר על דין דרבנן הוא חוטא ללא המראה. מה פשר ההבדל הזה? לפי הצעתנו, כוונת הרמב"ן היא שהחוטא הוא מי שעושה משהו לא ראוי ו/או נכון. אולם 'ממרה' פירושו מורד. כלומר הממרה הוא מי שמעבר לעשיית פעולה לא ראויה הוא גם מורד ולא מקיים ציווי. מכיון שעל הלכות דרבנן אין ציווי בתורה לפי הרמב"ן, לכן העובר עליהן אינו נחשב ממרה אלא חוטא.

הצעה זו אינה יכולה להסביר את המימד המחייב בציות לחכמים, כלומר את היותן של ההלכות דרבנן חלק מן החובות ההלכתיות (=הציוויים ההלכתיים). לכאורה מכאן עולה שיש עניין לעשות כפי ציווי חכמים, שכן זה מעשה נכון, אך אי אפשר לראות בדברים אלו מצוות (משורש ציווי) מחייבות במישור ההלכתי הפורמלי. אין לזהות בין דבר שראוי לעשותו לבין דבר שאנחנו מצוים (או נאסרים) לעשותו.<sup>57</sup>

אם נכונים דברינו, עולה מכך חידוש גדול: החיוב לשמוע לחכמים אינו מכוח ציווי אלא מכוח העניין עצמו. על השאלה מהו מקור התוקף המחייב אותנו לשמוע בקול חכמים, התשובה היא: אין בתורה פסוק המצווה על כך. העובר עבירה דרבנן פוגם במשהו, או עושה מעשה לא נכון או לא ראוי, אולם אין על כך ציווי, ולכן הוא אינו ממרה. לפי גישה זו ברור מדוע העובר על איסורי דרבנן אינו נענש בעונשי בית-דין.<sup>58</sup>

56 ראה, לדוגמה, קונד"ס ס"י א סקל"ה ועוד.

57 ראה על כך בהרחבה במאמרנו לשורש השמיני.

58 לפי תפיסה זו, מכות מרדות אינן עונש על עבירה, אלא סנקציה שלבית-דין יש זכות (ואולי גם חובה) להטיל אותה, כדי להשיג ציות למען השגת מטרותיו החיוביות. בנושא משמעותה של הענישה בהלכה, עיין במאמרו של מ. אברהם, נותן לרשע רע כרשעתו - האמנם?, עלון שבות - בוגרים, ו, תשנ"ג. כמו כן, ראה במאמרו של שי ע' ווזנר, נאמנות להלכה

### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

בכדי לחדד את החידוש שבדברים, נזכיר כאן את דבריו הידועים (והשנויים במחלוקת) של בעל נתיבות המשפט (חו"מ סי' רלד סק"ג), הקובע כי העובר על איסור דרבנן בשוגג כלל לא עבר עבירה, ולכן הוא אינו צריך כפרה. הסבר הדברים הוא שבעבירות דאורייתא יש שני מימדים שונים: מעשה לא ראוי (שכן הוא מזיק מבחינה כלשהי), ומרד (המראה) נגד ציווי הקב"ה. העובר על איסור תורה בשוגג אמנם אינו מורד בציווי של הקב"ה, שהרי הוא כלל אינו יודע על קיומו של ציווי, אך הוא נחשב כעברייך, שכן המעשה כשלעצמו אינו ראוי ואף מזיק (ובדיוק מסיבה זו הצטוונו להימנע ממנו). לעומת זאת, בעבירות דרבנן אין נזק מצד עצמן (שאם לא כן המעשה היה אסור מן התורה) והסיבה שאין לעשות את המעשים הללו היא רק החובה לציית לחכמים, ולא הימנעות מנזק או פגם במציאות (זהו דין בגברא ולא דין בחפצא). ההשלכה של ההבחנה הזאת מביאה אותנו להבדל בין עבירות דאורייתא לעבירות דרבנן. כאשר עוברים על עבירה דאורייתא בשוגג, אמנם אין בכך מרידה אבל נותרת הבעייתיות המהותית. לעומת זאת, כשעוברים עבירה דרבנן בשוגג אין בכך מרידה וכמו כל עבירה דרבנן גם אין כאן בעיה מהותית. לכן טוען בעל נתי"מ שאין כאן עבירה ואין צורך לשוב בתשובה על כך.

מדבריו אלו של בעל נתי"מ עולה תפיסה שבאיסורי דרבנן יש רק מימד של ציווי ללא מימד של פגם, וזהו ההבדל בין לבין עבירות דאורייתא. הוא מתבסס כנראה על שיטת הרמב"ם הרואה את החובה לציית לחכמים בלאו ד"לא תסור", כלומר באיסור למרוד בחכמים. זהו ציווי שכל תוכנו הוא איסור על מרידה נגדם, ללא התייחסות לתוכן הציוויים עצמם. לעומת זאת, לפי דברינו כאן בביאור שיטת הרמב"ן עולה תפיסה הפוכה לחלוטין: באיסורי דרבנן יש רק מימד מהותי, ללא כל מימד של ציווי. אם כן, ברור שעבירה בשוגג על דין דרבנן גם היא עבירה. יתכן שמי שאינו מודע לנזק שכרוך במעשה זה לא ייענש, אך עבירה ודאי יש כאן. כאמור, דברי הנתי"מ מתאימים יותר לשיטת הרמב"ם, אך להלן נראה שגם בשיטת הרמב"ם קשה לומר כך.<sup>59</sup>

- מהי? מסע אל ההלכה, עמיחי ברהולץ (עורך), בית מורשה וידיעות אחרונות, 2003, ובביקורתו של מ. אברהם עליו בגיליון ו של דעות.

59 יש להעיר שהניגוד בין שיטת בעל נתי"מ לדברינו אינו בהכרח מושלם. הוא טוען שגדר החובה לקיים תקנות דרבנן הוא ציות לציווייהם של חכמים, ואין בו תוכן מהותי. לפי דברינו יש תוכן מהותי, ואין מימד של ציות לתורה (ולא רק לחכמים). אולם תיאורטית ניתן היה להסכים שאין

מן הכיוון המוצע כאן עולה גם שהציווי של חכמים כשלעצמו אינו מהותי להגדרת העבירה. המעשה הוא רע מצד עצמו, ובעצם הוא היה אסור גם לפני שחכמים קבעו זאת, שכן הוא מזיק או רע. הציווי המפורש של חכמים תפקידו רק להביא את הבעיה לידיעתנו, ובכך היא מונעת טענה של העבריינין על כך שהוא היה אנוס (משום שלא שם את ליבו לסברא זו).<sup>60</sup>

לסיכום, לפי הצעה זו בדעת הרמב"ן, אין כלל חובה לשמוע בקול חכמים, אלא יש חובה לעשות את הדבר הנכון. מי שאינו שומע בקולם ייתבע (בבי"ד של מעלה, או במכות מרדות בבי"ד) על כך שהוא עשה דבר לא נכון, אך בהחלט אין כאן חוסר ציות.

#### מדוע זה אינו מכניזם דאורייתא?

כאן חוזרת ביתר שאת הבעיה אותה העלה בעל קונד"ס, שהסברא גם היא מהווה חיוב דאורייתא, וגם שם צריכים לחול כל הכללים שחלים על דיני דאורייתא (כמו ספק לחומרא). מהו אם כן המנגנון המאפשר את הבנת החיוב בהתבסס על הסברא אותה הצענו? להלן כמה אפשרויות הסבר:

א. הסברא היא אכן גורם מחייב, אולם עדיין חסר בה המימד הנורמטיבי, כלומר אין כאן ציווי של ממש. ממילא לא יהיה חיוב הלכתי פורמלי לקיים את העולה מן הסברא, ובודאי שלא יהיה עונש בי"ד על כך (אמנם עונש בידי שמים, או ענישה שלא מן הדין - בהחלט אפשרית). כפי שהסברנו, גם החובה להחמיר בספיקות

---

מקור בתורה שמצווה לציית לחכמים, אבל גדר החובה הוא ציות (מסיבה כלשהי) ולא התוכן עצמו. לפי תפיסה כזו יש בחובה זו מימד של ציות לחכמים אך לא מימד של ציות לתורה. 60 הנחה זו, שהאיסור קיים גם ללא הציווי של חכמים, מצוינו במפורש בגמרא (בי"ב ס ע"ב). הגמרא מביאה ברייתא האומרת שמעת שמשמעבדת בנו מלכות הרשעה היה ראוי לגזור איסור על פרייה ורבייה, ונמצא זרעו של אברהם כלה מאליו. אולם בסופו של דבר לא גזרו כך, והטעם הוא: "הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין". ולכאורה הדברים תמוהים, שכן אם לא גזרו על ישראל שלא לפרות ולרבות, אזי מי שעוסק בפרייה ורבייה אינו שוגג, אלא פועל בהיתר גמור. אם חכמים לא גזרו על כך לכאורה אין בכך כל איסור. ומוכח מכאן שהאיסור קיים גם ללא הגזירה של חכמים, אלא שללא הגזירה אנו שוגגים באיסור ולא מזידיים (זאת, לכאורה, בניגוד לדברי נתיה"מ שראינו למעלה, שאין איסור בעבירה דרבנן בשוגג). כעין סברא כזו, שציווי חכמים מונע מן העבריינים טענת פטור של אונס (אלא שהפעם על עבירות דאורייתא), מופיעה ברשב"א שבועות יח. ראה על כך דיון מרתק בספר כלי חמדה, פרשת בלק סק"ד.

### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

לא תחול במצב כזה, שכן לא קיימת וודאות שזה אכן מעשה לא ראוי (החובה להחמיר היא רק במקום בו יש ציווי, וממילא גם חובת ציות).<sup>61</sup>

נעיר כי רוב המקומות בהם מצאנו שחז"ל מתייחסים לסברא כמשקל שווה ערך לפסוק (למשל "למה לי קרא סברא היא"), הם סיטואציות פרשניות. לדוגמה, כאשר יש צורך להגדיר דיני ראיות וסדר דין בתורה, אזי הסברא מגלה שהכלל "המוציא מחברו עליו הראיה" הוא סדר הדין הנכון (ראה ב"ק מו ע"ב). במצב כזה אין צורך בפסוק לשם כך. בהקשרים של סברות פרשניות, אשר מסבירות לנו את משמעותו של ציווי כלשהו בתורה, הסברא אינה מקור התוקף של החיוב, אלא היא רק מגלה על משמעות הפסוק המחייב אותנו לשפוט בצדק (על פי דיני ראיות). הפסוק הוא מקור התוקף של החיוב (זוהי סברא פרשנית ולא סברא חקיקתית). במצב כזה יש ציווי בפסוק שבתורה (והסברא רק חושפת אותו), ולכן לכל הדעות מדובר כאן בדין תורה. ברם, לפי דרכנו, סברות היוצרות הלכות מחודשות (סברות מחוקקות, ולא פרשניות), אכן לא תהיינה מחייבות מבחינה הלכתית, שכן אין בהן מימד של ציווי. רק המהות תחייב בהן. הלכה גמורה דורשת גם מימד של ציווי הכרוך תמיד בחובת ציות אליו.<sup>62</sup>

עקרונית, ניתן היה להסביר זאת בכך שאמנם החובה לציית לחכמים עולה מסברא, אולם הסיבה להקל בדיני דרבנן היא מכוח אותה סברא עצמה. הסברא שמחייבת את הציות היא עצמה גם קובעת את מידת התוקף שיש לחיוב כזה, בבחינת "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

נראה שההיגיון העומד בבסיס ההסבר הזה הוא שחכמים רצו לעשות היכר בין דבריהם לבין מצוות התורה, שאם לא כן הם עוברים על "לא תוסיפו" (לפחות לדעת הרמב"ם בתחילת ה' ממרים), ומכך נובע דין "ספק דרבנן לקולא". נזכיר כי הרמב"ן עצמו דוחה אפשרות דומה שהוא מעלה בביאור דעת הרמב"ם, וכנ"ל. **ב.** עוד ניתן לומר שאיסור הנגזר מסברא קל יותר מאיסור דאורייתא רגיל, שכן

61 ולפי זה, עונש של מכת מרדות אינו אלא רשות לבי"ד לענוש את מי שאינו נוהג כראוי, ולא עונש על איסור הלכת. כלומר אין חובה הלכתית לציית לאיסורים אלו, אבל רשות ביד בי"ד לענוש את מי שעובר עליהם.

62 ראה על כך את מחלוקתם הידועה של הפני"ו והצ"ח בסוגיית ברכות לה ע"א, שם הם נחלקו האם סברא שקובעת שאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה יוצרת חובה דאורייתא לברך או לא. ראה על כך במקורות שעוסקים במעמדה של הסברא שהובאו במאמר לשרש השמיני פרק ל.

אפילו לגבי הלכה שנלמדת מ"ג מידות מצינו בכמה מקומות שהיא קלה יותר מאשר דיני דאורייתא. בהקשר זה מסביר הקונד"ס (סי' א ס"ק יח-כד) שחומרתו של איסור נקבעת על פי מידת הופעתו בתורה. ככל שדבר מופיע בצורה ברורה ומפורטת יותר הוא חמור יותר.<sup>63</sup> אם כן, דין שאינו מופיע כלל בתורה ודאי קל יותר, וסברא חיצונית תהיה קלה יותר מאשר איסור דאורייתא רגיל.

ג. אפשרות נוספת להסביר זאת, היא שהחובה לקיים את המצוות הללו אינה מן התורה מפני שהסברא שמונחת בבסיסן אינה מובנת כשלעצמה. הטענה שמעמדן של הלכות מסברא הוא מדאורייתא עוסקת רק בהלכות שהסברא שביסודן היא הגורם לקיומה. לעומת זאת, בתקנות וגזירות דרבנן הסיבה לקיומן היא מפני שחכמים ציוו שכך ראוי לנהוג, ואנו מניחים כי ביסוד דבריהם מונחת סברא. אנו בעצמנו לא בהכרח מודעים לסברא זו, והיא אינה הסיבה שבעטיה אנו מקיימים דין הזה. אפשר כי חיוב כזה הוא מדרבנן ולא מן התורה.

ד. אפשרות נוספת היא שאמנם יש סברות חזקות שהחיוב לקיים את העולה מהן הוא מן התורה. אבל יתכן שיש סברות חלשות יותר ופחות חד משמעיות, ולכן גם החיוב לקיים אותן הוא בתוקף נמוך יותר. הדברים למעשה מוכרחים, שכן לגבי כל הסברות החזקות (בתוקף מלא) אין צורך לתקנת חכמים, שהרי אנו מחוייבים בהם ועומדים גם ללא התקנה (למה לי קרא סברא היא?!). על כורחנו שתקנות חכמים מבוססות על סברות שאינן חד משמעיות, ולכן יש צורך בתקנה. לדוגמה, הגזירה שלא לאכול עוף בחלב שמא נבוא לאכול בשר בחלב, אמנם מבוססת על סברא, אבל מסברא דומה יכולנו גם לאסור דגים וחלב, בשר וסויה וכדו'. לחילופין יכולנו להתיר עוף בחלב כי הסיכוי שאנשים יגיעו לאכילת בשר בחלב ממש הוא נמוך. השאלה היא איפה עובר הגבול שממנו והלאה ראוי לאסור, ועד אליו מתירים? חכמים קובעים את הגבול וזוהי קביעה שבמידה רבה היא שרירותית, שכן קשה לקבוע באופן אובייקטיבי רמת סיכון שרק ממנה והלאה

63 יסוד זה מפוקפק כשלעצמו, שהרי על אף ראיותיו, נראה שזה לא עומד במבחן המציאות. הרי בה במידה יכולנו לדבר על מספר הפעמים שהדבר מופיע בכתוב. כך אכן ניתן לראות בפירוש בדברי הרמב"ם עצמו בשורש התשיעי (ראה מאמרנו עליו). כעת נשאל: האם רציחה היא פחות חמורה כי האיסור לגביה מופיע פחות פעמים מאשר שבת, או שמיטה? יתכן שמידת ההופעה היא פרמטר שנילקח בשקלול החומרה, אולם בודאי לא בלעדית. וראה על כך (מזווית מעט שונה) בדף מידה טובה לפרשת שמיני, תשס"ה. אם כן, הוא הדין לגבי עצם ההופעה והפירוט בכתוב.



מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

צריך לגזור איסור. אם כן, רף האיסור אינו נגזר באופן פשוט מהסברא, ולכן הקביעה שעוף בחלב כלול באיסור היא בעלת תוקף נמוך יותר מאשר סברא מלאה (שהיא מדאורייתא).

בהקשר זה מעניין לציין את דברי התוס' (שבועות כב ע"ב, ד"ה 'איבעית אימא קרא'):

ותימה, כיון דאיכא סברא ל"ל קרא! דהכי פריך בפ"ב דכתובות (דף כב ע"א) גבי הא דאמר רב הונא מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר למה לי קרא סברא הוא הוא אסרה הוא שרי לה, ויש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשמיענו הסברא.

גם תוס' כאן עומד על כך שיכולות להיות כמה רמות של סברא, אמנם בהקשר מעט שונה משלנו.

#### 5. אסמכתא מהותית

הריטב"א בחידושו לר"ה (טז ע"א ד"ה 'תניא') כותב שאסמכתא אינה רק זכר שרירותי בפסוקים, אלא יש קשר מהותי בין הדין לבין המקור המהווה לו אסמכתא (ראה גם מהר"ל, באר הגולה, באר א).<sup>64</sup> הדין מצוי בפסוק במובן עקיף כלשהו (אפשר אולי לכנות זאת- 'רוח הדברים'), אלא שאינו נגזר ממנו בצורה חד משמעית, ולכן פסוק כזה מהווה אסמכתא לדין, ולא מקור לדין.

הרמב"ן כותב במפורש (והזכרנו זאת לעיל) שאיסורי דרבנן נדרשו מהפסוק "לא תסור" כאסמכתא (כמובא בברכות יט, ולשיטתו זהו הפירוש גם בשבת כג). לאור דברי הריטב"א הללו, יתכן שהמנגנון של האסמכתא הוא הסתעפות של איסורי דרבנן מהציווי המקורי "לא תסור" העוסק בפרשנות חכמים לדינים דאורייתא. כלומר, המקור הוא אכן "לא תסור", אולם האיסור שנוצר אינו מדאורייתא.<sup>65</sup> כעין זה נראה גם להלן (וגם במאמרנו לשורש השני) בשיטת הרמב"ם, שם נבאר יותר את משמעות המכניזם של ההסתעפות.<sup>66</sup>

64 כן מוכח גם מדברי תוד"ה 'תנא' ר"ה יב ע"א, שמחלקים בין הלכות דרבנן שיש להן אסמכתא לבין הלכות דרבנן ללא אסמכתא. וכן בתוד"ה 'לא קשיא' שבת לד ע"א. וראה עוד מקורות שמובאים על הריטב"א הנ"ל במהדורת מוסד הרב קוק, הערה 50.

65 כיוון דומה מצאנו בפקודי ישרים לפרופ' אברהם פיינטוך (ראה שם ח"א, עמ' כח).

66 יש להעיר על הצעה זו, שאם אכן יש אפשרות כזו לא ברור מדוע הרמב"ן לא מניח שגם הרמב"ם

**מורד בסמכות החכמים לשיטת הרמב"ן**

לסיום הפרק נדון בקצרה בשיטת הרמב"ן לגבי מורד אידיאולוגי בסמכות חכמים. בקובץ הערות (יבמות סי' טז אות ח-ג), ובקונד"ס (סי' א ס"ק לא-לב, וע"ש סקל"ה בקושיית המנ"ח) מביא בשם הגר"ח מבריסק שגם לרמב"ן מי שאינו מקבל את מרות חכמים וסמכותם לתקן תקנות עבר על איסור דאורייתא.<sup>67</sup> כלומר אם אדם עובר על דין דרבנן מתוך אי הכרה עקרונית בסמכות חכמים הוא ודאי עובר על "לא תסור". ההבדל בינו לבין הרמב"ם הוא רק בשאלה האם בכל מעשה עבירה על איסור דרבנן (גם בלי אי הכרה עקרונית בסמכות חכמים) יש איסור תורה של "לא תסור"?

הגר"ח מסביר בכך שגם לדעת הרמב"ן מובן מדוע נקטו לגבי נר חנוכה שמברך בלשון "וציוונו" מכוח "לא תסור", מפני שגם לשיטתו אכן שייך לעבור כאן ב"לא תסור" - אם יכפור בעצם התקנה.

להלן נטען שתמונה כזו קרובה יותר דווקא למה שעולה מדברי הרמב"ם, ואילו בדעת הרמב"ן היא נראית פחות סבירה, וזאת מכמה סיבות:

א. הרמב"ן סבור כי ברכת "וציוונו" שייכת גם לגבי נר חנוכה (בסוגיית שבת כג ע"א) מפני שזוהי אסמכתא של "לא תסור", ולדברי הגר"ח היה על הרמב"ן לומר שאכן מי שאינו מכיר בסמכות חכמים עובר ב"לא תסור" ממש. לכאורה משמע מדברי הרמב"ן שם שלדעתו הציווי של "לא תסור" כלל לא נוגע לנר חנוכה.

ב. למעלה ראינו שהרמב"ן מדייק מדברי הרמב"ם בתחילת הל' ממרים שעקרונית היה מקום ללקות על לאו ד"לא תסור" בהדיוט (ומה שלא לוקים זה רק מפני שזהו לאו שניתק לאזהרת מיתת בי"ד). אבל לפי הסבר הגר"ח גם לשיטת הרמב"ן עצמו ישנה אפשרות ללקות על איסור דרבנן (אם הוא מורד עקרונית בסמכות חכמים). אם כן, מדוע דברי הרמב"ם קשים בעיניו? אולי גם הרמב"ם מדבר רק על מצב של אי הכרה

מתכוון לאותו דבר. ובפרט שלהלן נראה שאכן כוונת הרמב"ם דומה מאד. עקרונית ישנה אפשרות שבכלל אין מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן, וקושיית הרמב"ן מבוססות על כך שהוא לא הבין את כוונת הרמב"ם כדבריו.

67 להלן נסיק כי שיטת הרמב"ם היא שרק במצב כזה יש איסור דאורייתא.

### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

---

עקרונית בסמכות חכמים? גם מכאן נראה בבירור שהרמב"ן אינו רואה שום אפשרות שהדיוט יעבור על לאו דאורייתא של "לא תסור".

ג. עוד עולה כך ממה שהזכרנו בדעת הרמב"ן לעיל, שכתב שאיסור "לא תסור" נוגע רק להלכות שנגזרות מן המידות שהתורה נדרשת בהן, והוא אינו נוגע למצוות דרבנן. ואם כדברי הגר"ח, הרי הרמב"ן היה צריך לומר שיש איסור דאורייתא גם על הדיוט שאינו מקיים מצוות דרבנן, אם הוא עושה כן באופן של מרד.

ד. היוצא משיטתם הוא שגם לפי הרמב"ן יהיה דין זקן ממרה באשר לתקנות דרבנן. זקן שאינו מוכן לקבל על עצמו תקנה דרבנן באופן עקרוני, יהיה זקן ממרה דאורייתא. אך לא משמע כן ברמב"ן כלל וכלל, שהרי הוא טוען בתוקף שרק לגבי עבירות דאורייתא שייכת פרשת זקן ממרה, ולגבי עבירות דרבנן לא קיימת מציאות שבה יתקיים דין זקן ממרה.

משיקולים אלו עולה בבירור כי שיטת הרמב"ן אינה כהצעת הגר"ח, אלא לדעתו אין בכלל איסור דאורייתא בקשר לתקנות ודיני דרבנן. להלן, בסוף הפרק הבא שיעסוק בדעת הרמב"ם, נחזור ונפרט זאת יותר.

## פרק ו. ביאור שיטת הרמב"ם לגבי סמכות חכמים

### מבוא

כפי שראינו למעלה, הקושי העיקרי בשיטת הרמב"ם הוא הקושי ההלכתי (ולא המטא הלכתי): מדוע ישנן הקלות שונות בהלכות דרבנן לעומת הלכות דאורייתא (בעיקר שספיקן הוא לקולא ולא לחומרא). בהבנת שיטת הרמב"ם הוצעו כמה כיווני פרשנות. נעמוד בקצרה על כמה מהם.

### 1. "הם אמרו והם אמרו": מכניזם א

כידוע, שיטת הרמב"ם היא שדין "ספק דאורייתא לחומרא" בעצמו הוא מדרבנן.<sup>68</sup> כלומר מעיקר הדין היה עלינו להקל בכל מצב של ספק, אפילו בהלכות דאורייתא. אם כן, לשיטתו סביר בהחלט לומר שהיות והם קבעו את החומרא במצב ספק, בדינים דרבנן הם לא החילו את החומרא הזו, ושם ממשיכים לנהוג לפי הדין הבסיסי המורה לנהוג לקולא. בלשון חכמים יש לומר: "הם אמרו והם אמרו" (ראה רש"י כתובות י ע"א, ד"ה 'חכמים תקנו', ועוד הרבה).<sup>69</sup> מובן כי עדיין יש צורך להסביר מדוע חכמים מצאו לנכון לעשות חילוק כזה בין דיני דאורייתא לדיני דרבנן. יש מקום לסברא שלפיה זה נעשה כדי ליצור חילוק בין דאורייתא לרבנן (ואולי גם כהתרחקות מאיסור "בל תוסיף". כיוון זה דומה למה שהציע הרמב"ן כהסבר אפשרי בדעת הרמב"ם, ודחה אותו כבלתי סביר). ברם, לפי זה קשה להסביר מצבים של 'איקבע איסורא' (או 'איתחזק איסורא'), שבהם החובה להחמיר בספיקא דאורייתא לכו"ע היא מדאורייתא (שהרי מביאים על איסורי הספיקות הללו אשם תלוי, ומשמע שהם אסורים מה"ת. אם כן, במצבים שבהם יש 'איקבע' או 'איתחזק איסורא' בהקשר של ספק דרבנן, לכאורה היה עלינו להחמיר בספיקות כמו במצבים המקבילים בדאורייתא, ולהלכה אין הבדל כזה ולעולם ספיקא דרבנן לקולא.<sup>70</sup>

68 ראה דיון רחב על כך בספר שב שמעתתא ש"א, וכן בתחילת ספר שערי יושר, ועוד הרבה. ראה גם במאמרו של מ. אברהם, 'מהו אשם', מגל, תשס"ז, וגם כאן בספר במאמר לשורש השני.

69 כך, למשל, מניח יקותיאל נויבואר בספרו הרמב"ם על דברי סופרים, מוסד הרב קוק תשי"ז, עמ' 82. בספר זה נעסוק ביתר הרחבה במאמר על השורש השני.

70 אמנם יש מקום לחלק, שכן דווקא לפי הצעה זו בדעת הרמב"ם, איקבע איסורא ברבנן אינו

מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

## 2. "הם אמרו והם אמרו": מכניזם ב

הרמב"ן מציע פתרון נוסף בביאור דברי הרמב"ם, שאמצו אותו כמה וכמה מפרשים:<sup>71</sup> גם לו היה הכלל "ספק דאורייתא לחומרא" מן התורה (למשל באיקבע/איתחזק אסורא), עדיין התקנות עצמן הן מדרבנן. ממילא, אם חכמים יכולים לתקן או לא לתקן את התקנה, הם ודאי יכולים לכלול בתקנה הלכה שבמצבי ספק אין חובה להחמיר.

בהצעתנו הקודמת הנחנו שספק דאורייתא לקולא מן התורה, אלא שחכמים ויתרו בצורה כוללת על הכלל דרבנן שספק לחומרא. כעת אנו מציעים הסבר המניח שגם אם ספק דאורייתא הוא לחומרא מן התורה, במצבי ספק חכמים ויתרו על עצם תקנתם המקומית לקיים את אותה מצוה מדרבנן. לדוגמה, חכמים שתיקנו ליטול ידיים לפני אכילת פת, לא תיקנו זאת על ספק פת. גם כאן ניתן לומר "הם אמרו והם אמרו".

לשם המחשה וביסוס טענתנו, נדון במקרה בו אדם נדר לא לאכול לחם. במצוות הנדרים התורה נתנה לנו כוח להוסיף על עצמנו איסור חדש מעבר לאיסורי התורה. כאשר אותו אדם יאכל לחם, הוא עבר על לאו דאורייתא של "לא יחל דברו", ועל עשה של "ככל היוצא מפיו יעשה". מה יקרה במצב של ספק? ברור כי במצב של ספק (האם דבר כלשהו הוא לחם או לא ספיקו יהיה לחומרא, שהרי זהו ספק דאורייתא. אולם כיצד נדון במקרה שאותו אדם היה מוסיף בעת שנדר תנאי

---

ממש איקבע איסורא. נניח למשל שיש לנו שני תבשילים, שאחד מהם הוא תערובת של עוף בחלב והשני כשר, ואיננו יודעים איזה תבשיל הוא הכשר. זהו מצב שבדאורייתא היינו מתייחסים אליו כאיקבע איסורא (בלשון חכמים: "חתיכה משתי חתיכות"). אולם עוף בחלב שהוא איסור מדרבנן, לפי הכיוון המוצע כאן אינו אסור כשלעצמו כלל. הבעיה באכילתו היא אי ציות לחכמים (שכן האיסור שביסודו הוא "לא תסור", ואין שם איסור נפרד של עוף בחלב), וכאן הבעיה אינה 'בחפצא', אלא 'בגברא'. האם כשהבעיה אינה בחפצא ניתן לדבר על איקבע איסורא? אפשר שכאשר הבעיה אינה בחתיכה עצמה, אין זה מוגדר כ"חתיכה משתי חתיכות". הדברים אמורים לפי שיטת נתיה"מ שהובא לעיל, שבשוגג כלל לא עוברים על איסור דרבנן, שכן האיסור הוא רק בציווי ולא בחפצא. ראה על כך עוד להלן (בעיקר בהסבר הגרש"ז אויערבך בסעיף 3).

אמנם באשר לדין ספק באיקבע איסורא, ראה דבריו של מ. אברהם, במאמרו שצויין לעיל הערה 68, שלדעת הרמב"ם החובה להחמיר בספיקות היא מדרבנן גם במצבי איקבע איסורא (ראה גם במאמרנו לשורש השני).

71 ראה זהו הרקיע, הביאו בש"ש סופ"ג, וכן לח"מ ריש הל' ממרים ובספר המפתח מהדורת פרנקל עליו, וכן בקונד"ס סוס"י א סקמ"ג והלאה, וע"ש בסקמ"ד נפ"מ להסבר זה לענין הוצאת אחר ידי חובה.

הקובע שנדר זה לא יחול על הספק? במקרה כזה, מי שאוכל ספק לחם יהיה פטור, והפטור יהיה ודאי (לא מספק). אם כן, כאשר אדם קובע ומחדש את האיסור הוא עצמו יכול גם לסייג אותו להקשרים מסויימים בלבד, שכן "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". הוא הדין לחכמים, שבקובעם תקנה כלשהי אין כל מניעה שהם יסייגו את התקנה למצבי ודאי בלבד, גם אם נסבור שתוקף התקנה הוא מן התורה. אף כאן ניתן להחיל את סברת "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

האחרונים<sup>72</sup> הקשו אמנם על הסבר זה - מדוע גם בספיקא דרבוותא מקילים בדרבנן? כלומר, כאשר יש מחלוקת בין הפוסקים לגבי דין דרבנן, הכלל הוא שבספק הולכים לקולא, כמו בכל ספק דרבנן. אבל במקרה זה לכאורה ההסבר שהוצע כאן אינו מספק, שהרי לדעת המתיר, הדבר מותר לכתחילה ואין בו כל איסור, ואילו לדעת חברו הדבר אסור בודאי (ולא מספק). האם משהו משניהם ישב והתיר את הדבר במצב בו קיים ספק מי משניהם צודק? לא נראה שמי משניהם מחל על התקנה הזו.

גם על קושיה זו יש להשיב בכמה דרכים. נציג שתיים מהן:

א. הגרש"ז אויערבך בחידושו על השב שמעתתא (שם) כתב שכאשר יש מחלוקת בין החכמים אין הוראה מחייבת (שהרי גם החכם האוסר יאמר לו שאינו חייב לעשות כדבריו שכן יש מי שחולק), וממילא אין חיוב לשמוע בקולם, ולכן כשמישהו לא שומע הוא לא נחשב כמי שסר מהוראתם.<sup>73</sup> הוא כותב אף

72 ראה בש"ש שם שהקשה כן על הזהר הרקיע הנ"ל.

73 בכלל, מלשונות הרמב"ם משמע ש"לא תסור" הוא רק על הוראות ב"ד הגדול, ולא על הוראת כל חכם שיעמוד בכל דור (כן כתב גם בקונטרס דברי סופרים בתחילת סי' ב, ע"ש). וראה במפתח לרמב"ם במהדורת פרנקל בתחילת הל' ממרים שאחרונים רבים יישבו כך את הרמב"ם מקושיות הרמב"ן. וכשיש מחלוקת שלא הוכרעה, מוכח שאין כאן ב"ד הגדול, שהרי בב"ד היו נמנים למניין ומכריעים (אמנם יש מקומות בחז"ל שבהם ניתן לראות שלא תמיד ב"ד הגדול היה מכריע את כל המחלוקות, ואין כאן המקום). אם כן, אין שייך כאן "לא תסור" אף יש לדחות שתיתכן מחלוקת בין חכמים בביאור דברי ב"ד הגדול. ובזה הסתלקה גם קושיית הגרש"ז עצמו, שכן כאן אפ"ל שבי"ד הגדול עצמם הקלו בתקנתם שכשיפול ספק בדבריהם ילכו אחר המקל. וזה כעין דרך בבישוב הרמב"ם שנביא מיד.

בשאלת "לא תסור" כלפי חכמי ישראל שאינם ב"ד הגדול, לכאורה יש סתירה בדברי הרמב"ם בין לשונו בל"ת שיב: "שהזהירונו מחלוק על בעלי הקבלה עליהם השלום ומצאת ממצוותם", ללשונו במצות עשה קעד שכתב: "שציוונו לשמוע לבית דין הגדול". ונראה ליישב על פי דברי ספר החינוך שכתב (מצוה תצו): "ונוהגת מצוה זו לעניין זקן ממרא בזמן הבית ולעניין החיוב עלינו לשמוע לדברי חכמינו הקדמונים ואל גדולינו בחכמת התורה ושופטינו שבדורינו נוהגת בכל מקום

מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

יותר מכך, שלזה יסכים גם הרמב"ן. כל מה שהרמב"ן הקשה על הרמב"ם שלשיטתו היה עלינו להחמיר בספיקות היה רק על ספק במציאות, ועל טיעון זה הלוא הסברו של בעל זהר הרקיע (וכדברי הרמב"ן עצמו בדעת הרמב"ם) עולה יפה.<sup>74</sup>

ב. יתכן שגם בהסבר זה, אין מדובר בתקנה מקומית בכל ספק ובכל הלכה כמו שחילקנו, אלא ישנה תקנה דרבנן כוללת שכל דין דרבנן וכל דעה נאמרים רק על דעת זו, שספיקם הוא לקולא. כלומר המיקל אינו הפוסק שתיקן את התקנה (או סבר שהיא קיימת), אלא בית הדין הקדום שקבע את הלכת הספק. קבע שכל התקנות שיתוקנו בעתיד לא תהיינה תקפות כשיהיו בהם ספקות. מכאן יצאה הלכת הספק, לפיה רק ספק בדין דאורייתא הוא לחומרא, וספק דרבנן מכל סוג הוא לקולא.<sup>75</sup>

### 3. איסורי דרבנן הם איסורי גברא

עוד כותב הגרש"ז (שם) שאם נבין שאיסורי דרבנן אינם איסורי חפצא אלא איסורי גברא, כלומר איסורים על מרי נגד הוראות חכמים (כשיטת נתיה"מ שהבאנו לעיל), אזי כשיש מחלוקת ומישהו הולך כשיטת המיקל אין כאן מרי כלל (טענתו היא שספק מרי אינו מרי, או שמרי נגד ספק הוראה אינו מרי). לכן זהו היתר ודאי (כהנתי"מ). במקרה כזה אין כלל מחוייבות ללכת לפי ההוראה, ולא שזהו רק היתר מספק.<sup>76</sup> כיוון זה שנאמר כיישוב נוסף לקושיית הש"ש הנ"ל,

ובכל זמן. כלומר, אמנם פסוקי התורה עוסקים דווקא בית הדין הגדול שבמקדש ודינו של זקן ממרה למיתה מוגבל לחולק על בית הדין הגדול כצורתו, אך עצם החיוב לציית ולקבל את פירושי ההלכות נוהג בכל זמן כלפי חכמי הדור, שהרי המשנה והתלמודים לא חוברו בבית הדין הגדול, וראה באריכות בהקדמות הרמב"ם שהובאו לעיל בהערה 51.

74 אלא שכעת שוב עלינו לחזור ולשאול את עצמנו מדוע הרמב"ן דחה את האפשרות הזו בדעת הרמב"ם.

75 וכן כתב הרב משה שטרנבוך, בפירושו רשימות בשמעתא, סופ"ג.

כדי לחדד את משמעות הדברים נציין כאן, שבאופן עקרוני ניתן היה לומר לפי כיוון זה ש"ספק דרבנן לקולא מדאורייתא", כלומר שגם בהלכה שתוקפה מדרבנן ושנוצרה בתקופה מאוחרת, התורה עצמה שמורה לנו לציית לה גם מורה לנו שבמצבי ספק אפשר להקל. זה כמובן בניגוד לשיטת הרמב"ם עצמו שספק דאורייתא לחומרא הוא רק דין דרבנן. ובכלל לא מצאנו כיוון כזה בראשונים (שכל דיני ספיקות הם מדאורייתא). כמובן, מסקנה זו אינה הכרחית בדעת הרמב"ם, גם אם נפרש בו בכיוון זה. הבאנו את ההשלכה הזו רק כדי לחדד את משמעות דברינו.

76 זה לא אותו תירוץ כמו תירוץ 2 לעיל. שם הטענה היתה שאין כאן הוראה, ולכן כלל לא נוקקנו

מהווה גם הסבר אפשרי נפרד בדעת הרמב"ם עצמו: הספק בהלכות דרבנן הוא לקולא מפני שבאיסורי ציות, גם אם הם מדאורייתא, כאשר יש ספק אין איסור כלל (כמו במצב של שוגג לפי הנתיה"מ הני"ל). מרי במקום שיש ספק בשאלה האם בכלל ישנה הוראה אינו מרי.<sup>77</sup>

להלן נראה שכיוון פרשני זה, הדומה מאד לגישת בעל נתיה"מ, הוא בעייתי בדעת הרמב"ם עצמו, לאור דבריו במהלך השורש, ולמעשה כנראה אף אחד מהראשונים אינו מאמץ אותו במלואו.

#### 4. בין מרי לעבירה דרבנן

בעל צפנת פענח ועוד כמה אחרונים,<sup>78</sup> כתבו שאין כוונת הרמב"ם לומר שכל העובר על דרבנן עבר על לאו ועשה דאורייתא, אלא כוונתו היא שרק אם לא רצה לקבל על עצמו כלל את התקנה (כמו אלעזר בן חנוך שפקפק בנטילת ידיים, ראה ברכות יט ע"א), כלומר שהוא כופר עקרונית בסמכות חכמים, הוא עובר על "לא תסור" מדאורייתא (ראה בפרק הקודם, דברי הגר"ח בדעת הרמב"ן בעניין מי שעובר על איסורי דרבנן כמורד). לפי ההסבר הזה בשיטת הרמב"ם יוצא שכאשר אדם עובר על איסור דרבנן, כמו עוף בחלב, אולם עושה כן מחמת יצרו ולא מתוך כפירה עקרונית בסמכות חכמים, הוא אינו עובר על "לא תסור" מדאורייתא, אלא רק על איסור דרבנן של עוף בחלב. רק אם העבירה נעשית מתוך אי קבלה עקרונית של סמכות חכמים בכל צויהם, רק אז הוא עובר על איסור דאורייתא.

חשוב להדגיש כי זהו כיוון פרשני שונה מזה של נתיה"מ אותו ראינו לעיל. אפשר

---

לכך שאיסורי דרבנן אינם איסורי חפצא. ואילו כאן ההסבר הוא שבמצב של ספק אין בעבירה משום מרד, כי מי שעובר על האיסור לא עושה כן כהמראה.

וע"ש הדוגמה שהביא מספק בכיבוד אב, האם אביו ציווה משהו או לא. יש מקום לומר שזהו ספק דאורייתא, אולם ניתן לומר שכשיש ספק אין כאן חוסר כבוד, ומותר לכתחילה (וכן מסיק הגרש"ז שם בהמשך).

בשאלה האם דיני דרבנן הם בחפצא או בגברא, דנו כמה אחרונים. ראה, למשל, אתון דאורייתא, כלל י.

77 כיוון דומה עולה בשערי יושר שער א.

78 ראה בספר צפנת פענח על הרמב"ם (ב ע"א בדפיו, על מניין המצוות שלפני היד החזקה, בד"ה 'שם כל אלו') וכן המב"ט בקרי"ס הובא בלח"מ ריש הלי ממרים (וראה בקו"ש סי' א סקמ"ה), וע"י גם לב שמח וקנאת סופרים כאן, ובמשך חכמה (דברים יז, יא), וכן במפתח לפרנקל ריש הלי ממרים (פיסקה שלישית ורביעית בדיבור הראשון של פ"א).



### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

שתיתכן בו גם נפק"מ מעשית. לפי הנתיה"מ עבירה דרבנן בשוגג כלל אינה עבירה, ורק במזיד הוא נחשב כממרה. לפי טענתנו כאן, אפשר כי הוא עברייני - שוגג כאשר הוא אינו יודע שיש לחכמים סמכות לתקן תקנות.<sup>79</sup> כמו כן, לאידך גיסא: לפעמים גם במזיד אין עבירה של מרי, שכן ישנה קבלה עקרונית של סמכות חכמים, אלא שהיצר גובר. יותר מכך, אפילו אם עוברים להכעיס, עדיין זו אינה בהכרח מרידה בסמכות חכמים, שהרי גם באיסורי התורה קיימים מצבים שבהם אנשים עוברים להכעיס, או במזיד מחמת היצר (או לתיאבון, שזהו כנראה מצב שלישי), על אף שבו בזמן הם מכירים בסמכותו העקרונית של הקב"ה ושל התורה. אדם שמכיר בסמכות חכמים אך מחליט לעבור את העבירה במזיד, מסיבה זו או אחרת, לא יעבור על הלאו הזה.

הצעה זו מקבלת חיזוק רב מן העובדה שלאו ד"לא תסור" חל גם ביחס לזקן ממרה, ושם העבירה היא בבירור עבירה של המראה ולא עבירה מהותית. מכאן עולה כי יסוד הלאו הוא המרד כלפי סמכות חכמים, כפי שגם משתמע מלשון הפסוק עצמו. אם כן, סביר שגם ביחס להדיוט ניתן יהיה לפרש את הלאו באופן שיסודו הוא מרד בסמכות חכמים ולא עבירה על תוכן דבריהם. מעשה העבירה (כמו אכילת עוף בחלב) הוא רק ביטוי למרידה, והמרידה היא יסוד הלאו. כפי שראינו, ביחס להדיוט אין על עבירה כזו עונש (שכן זהו לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, כדברי הרמב"ם הנ"ל בפ"א ה"ב מממרים), ולעומת זאת זקן שהמרה חייב מיתה.

ברם, כעת מתעוררת השאלה הבאה: מהו המקור לחיובו של אדם במצב בו הוא עובר על איסור מדרבנן ללא כוונת המראה? כפי שראינו, במצב כזה העברייני אינו עובר על "לא תסור", אלא רק על איסור דרבנן. אולם מדוע בכלל יש כאן איסור, אם אין זה כלול ב"לא תסור"? לכאורה חזרנו אל נקודת המוצא שבה התקשינו, ואם כן דברי הצ"פ כלל אינם מתייחסים לשאלה בה אנו עוסקים (שאלת סמכות חכמים). הוא אינו מציע הסבר למושג "מצוה/עבירה דרבנן". וגם אם נאמר שאיסור דרבנן מופק בדרך כלשהי מהפסוק "לא תסור", לא ברור עדיין כיצד ניתן להפיק שני עקרונות שונים מאותו לאו ומאותו פסוק?

79 אמנם בזה גם לפי הנתיה"מ יתכן שהוא עובר איסור.

לפנינו מנגנון מוזר, שמחד תולה את החיוב באיסורי דרבנן ב"לא תסור", ומאידך, כשעוברים על איסור דרבנן במקרה הרגיל (כשאינ מרי) לא עוברים על "לא תסור" מדאורייתא. זוהי הסתעפות של איסור ממקור דאורייתא, שהיא בעלת אופי שונה מהמקובל. להלן נגדיר אותה ביתר חדות.

יש להדגיש כי זהו מנגנון המהווה אלטרנטיבה שלישית, או כיוון ביניים, בעל אופי שונה משני הכיוונים הדיכוטומיים שהצגנו למעלה: מחד, יש כאן מקור בפסוק מהתורה, "לא תסור". מאידך, אין כאן עבירה על "לא תסור" עצמו, ובכל זאת זוהי עבירה הלכתית. מנגנון זה הוא היחיד שמצליח 'להכניס רגל' בין שתי קרני הדילמה שהוצגה לעיל (סוף פרק ד). נציין כי הסבר כזה, באם ימצא, יפתור עוד בעיה בתלמוד עצמו. הזכרנו כבר שהרמב"ם מביא את הגמרא בשבת ("והיכן ציונו? מ"לא תסור") כמקור לדברי בה"ג. הגמרא הזאת היא תמוהה על פניה, שכן יוצא שהברכה על הדלקת נר חנוכה מתבססת על "לא תסור". היכן מצונו שמברכים על לאוין? גם לאוין שקיומם הוא בקום ועשה (כמו הצלת הזולת מדין "לא תעמוד על דם רעך" ועוד)<sup>80</sup> אינם טעונים ברכה. אך לפי דרכנו מצוות דרבנן הן מצוות עשה (מדרבנן) ולא לאו (דאורייתא), אלא שהבסיס לתוקפן הוא הלאו דאורייתא של "לא תסור".

אך מנגנון כזה דורש ביאור משתי בחינות שונות: א. מהו המנגנון הזה? ב. מהו היחס בינו לבין האיסור דאורייתא של "לא תסור", שקיים כאשר עוברים על איסור (דרבנן) מתוך כוונת מרי? נוכיח תחילה מדברי הרמב"ם כי אכן זהו הכיוון הנכון לפתרון הבעיה.

#### **ביסוס הצעתנו בעניין שיטת הרמב"ם**

כבר הזכרנו שהרמב"ן הוכיח שלפי הרמב"ם יש איסור דאורייתא בלאו ד"לא תסור" גם בהדיוט (ולא רק בזקן ממרה). הראיה התבססה על לשון הרמב"ם בהל' ממרים פ"א ה"ב, שם הוא קובע שאין לוקים על לאו זה מכיון שהוא ניתן לאזהרת מיתת בי"ד (שכן זקן ממרה מומת כשהוא עובר עליו). מלשונו מוכח שעקרונית יש כאן איסור דאורייתא, שאם לא כן, מדוע אנו זקוקים לנימוקים לכך שלא

<sup>80</sup> ראה על כך בהרחבה במאמרנו לשורש השישי.

### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

לוקים על לאו זה?! טיעון זה נתמך בדברי הרמב"ם בכמה מקומות (ראה בראשית דברינו) שהחובה לציית לחכמים נגזרת מהפסוק "לא תסור". מאידך, די ברור שהרמב"ם אינו סובר כפי שהבין בו הרמב"ן, וכנתיחה"מ הנ"ל ועוד רבים ממפרשיו, שכל העובר על עבירה דרבנן עובר על לאו ד"לא תסור" מדאורייתא. ההוכחה לכך נעוצה בדברי הרמב"ם שהזכרנו למעלה בפ"ב מממרים ה"ט. הרמב"ם שם קובע שאם החכמים אינם מציינים בגוף ההודעה על התקנה החדשה שזוהי תקנה ולא מצוה מדאורייתא, הם עוברים על לאו ד"לא תוסף"<sup>81</sup> מדאורייתא.

והנה, אם כל תקנה כזו היתה רק גדר נוסף בלאו ד"לא תסור", מה טעם היה להודיע זאת? מדוע בכלל היה כאן איסור של "בל תוסף"? הרי חכמים רק פועלים כפי הנחיות התורה ב"לא תסור", ולמעשה הם רק מוסיפים סיטואציות שבהן יחול האיסור, ואין זו הוספת מצוה חדשה על מצוות התורה. יתירה מכך, אם באמת ההבנה ברמב"ם היתה כמו הנתיחה"מ, שהבעיה באיסורי דרבנן היא רק הציות להם ולא התוכן עצמו (ולכן בשוגג בעבירה דרבנן אין עבירה כלל), אזי כל התקנות דרבנן אינן אלא ביטויים שונים לחובת הציות. לעיל הוצגה דוגמה לכך מאיסור "לא יחל דברו" בנדרים. כעת נשאל: האם אדם שנדר לא לאכול לחם צריך להודיע שזהו נדר ולא מצוה כדי שלא לעבור על "בל תוסף"? אין ספק שלא, שהרי יש כאן סיטואציות שונות שבהן חל האיסור דאורייתא של "בל יחל", ותו לא! האם אב המצווה את בנו להביא לו דבר מה, צריך להדגיש שאינו מוסיף מצוה? גם כאן ברור שלא, שכן כל אלו אינן מצוות נוספות אלא יישומים נוספים של מצוות קיימות. אם כן, הוא הדין לאיסור "לא תסור" בעבירות דרבנן. ומכאן שהרמב"ם כנראה סובר שיש איסור בתוכן הדברים (לדוגמה, באכילת עוף בחלב) ולא רק חובת ציות לחכמים. רק אם מניחים שכל איסור כזה הוא גם איסור עצמאי מעבר לחובת הציות, ניתן לדון בשאלה האם מי שמתקן אותו ולא מציין שמדובר בתקנה עובר על "בל תוסף" או לא.

המסקנות העולות מכאן הן שלפי הרמב"ם החובה לציית לחכמים נגזרת אמנם מ"לא תסור", ועל אף זאת גם הוא מסכים שהעבירות דרבנן אינן בעלות תוקף

<sup>81</sup> בלשון חכמים האיסור מכונה 'בל תוסף', אבל הפסוק שמצווה על כך הוא "לא תוסף" (דברים יג, א).

דאורייתא, שכן הן אינן מימושים שונים של לאו ד"לא תסור" גרידא. כך גם מורות העובדות, שכן, להלכה ספיקן לקולא, כמו גם שאר קולות שיש בהן (הזכרנו אותן לעיל בדיון על קושיות הרמב"ן). ולבסוף, על אף הכל, ראינו שלפי הרמב"ם יש איסור דאורייתא כלשהו ב"לא תסור" גם כלפי הדיוט שעובר עבירה על תקנה או סייג או גזירה דרבנן.

המסקנה המתבקשת מהתמונה שהוצגה כאן היא כאמור, שישנו מצב ייחודי שבו גם הדיוט שעבר על תקנה דרבנן עובר ממש על איסור דאורייתא. מסתבר שזהו מצב המרי שעליו דיבר הצ"פ. עוד עולה כאמור, שהאיסורים מדרבנן אינם נכללים ממש בלאו ד"לא תסור", אלא הם מסתעפים ממנו מכללא בצורה כלשהי (ראה להלן), שאם לא כן היה צריך להיות איסור תורה גם במעבר עליהם.

לסיום הדיון, כדאי לשים לב שמסקנתנו הסופית בשיטת הרמב"ן (ראה בסוף הפרק הקודם) נראית דומה מאד. גם אצלו היה נראה שאיסורי דרבנן מסתעפים בצורה כלשהי מהלאו ד"לא תסור", אף שמעמדם הוא מדרבנן ולא מדאורייתא (הוא התייחס לכך כאסמכתא), ממש כדברינו ברמב"ם. בסוף הפרק הקודם גם עסקנו בשאלה האם הרמב"ן מסכים גם לרובד השני שמצאנו ברמב"ם, כלומר לכך שהדיוט יכול לעבור על הלאו מדאורייתא, אם עושה את העבירה דרבנן בהמראה, כלומר מתוך כפירה עקרונית בסמכות חכמים.

#### **עבירות דרבנן כגזירה פרשנית מכללא**

מה שנותר לבאר הוא הדיון בשאלה: מהי אותה השתלשלות, או הסתעפות, של איסורי דרבנן מתוך "לא תסור", באופן שהעובר עליהם בכל זאת לא עבר על לאו דאורייתא? כיצד יתכן כי על אף קיום מקור מפורש מפסוק, בכל זאת מי שעובר על מה שנגזר ממנו לא עבר על איסור תורה?

אנו מציעים כך: העובדה שהפסוק מצווה לא לסור מדברי חכמים, ולכן המורד כנגדם עובר בלאו דאורייתא, מלמדת מכללא שלדבריהם כשלעצמם יש מעמד הלכתי. אם לא היה איסור על אכילת עוף בחלב במזיד (כאשר זה נעשה ללא מרד), אזי לא ברור מדוע אכילה מתוך אי הכרה בסמכות חכמים היא בכלל מרד? אם אין איסור על אכילת עוף בחלב, מדוע קיימת משמעות של מרד כאשר אוכל זאת

מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

מתוך אי הכרה בסמכותם? לשון אחר: אם אין איסור באכילת עוף בחלב עצמו, כלפי מה נאמרה הסמכות הזו? אין כל משמעות לסמכות שניתנת לחכמים כאשר היא לא מחייבת מאומה פרט לאיסור למרוד נגדה. הדבר דומה לאיסור: "לא תמרוד", כשאין כל פירוט מהו המרד, וכנגד מה מוגדר המרד האסור. בנוסח אחר נאמר זאת כך: האם יש אפשרות לוגית לציווי שאין כל חיוב לקיים אותו, אולם יש איסור שלא לקיים אותו מתוך מרידה? הרי מרידה היא תמיד נגד סמכות. אולם סמכות שכל מה שהיא אוסרת הוא אך ורק מרידה נגד עצמה ותו לא, אין לה כל משמעות של סמכות.

### משפט המקיים את עצמו

סופר הילדים הנודע, א"א מילן, בספרו פו הדב, מספר על ביתו של חזרזיר, שם התנוסס לתפארה השלט: "העבריינים ייענשו". לא מופיעה שם כל הגדרה מיהו אותו עבריין, או מהי העבירה שאליה מתייחס השלט. יש כאן עבריין ללא הגדרת עבירה. הציווי "לא תסור" בהגדרה של איסור מרד בלבד, אנלוגי לציווי שקובע: העבריינים ייענשו, בלי להגדיר מהי עבירה ומיהו עבריין. שיקול זה גופא מהווה גילוי מהפסוק "לא תסור" לכך שלדברי חכמים יש מעמד הלכתי. מהיכן יוצא הגילוי הזה בפסוק? בדיוק מהשיקול הזה עצמו. אם יש איסור למרוד בסמכות חכמים, אזי מכללא נוכל ללמוד שיש להם סמכות לחוקק ולתקן תקנות, ולכן ברור שיש עלינו חובה לציית להם. נביא כעת משל לדבר.<sup>82</sup> אחד הפרדוקסים הידועים בתולדות הלוגיקה הוא פרדוקס השקרן, שניסוח אחד שלו הוא המשפט הבא:

(א): פסוק א הוא שקרי.

הפרדוקס נוצר מכך שאם הפסוק הזה הוא אמיתי אזי הוא שקרי ואם הוא שקרי אזי הוא אמיתי, וחוזר חלילה. אולם יש לשים לב לכך שלפסוק אין כל תוכן עצמאי נוסף מלבד אמיתותו שלו עצמו. זהו חלק מהתשתית שיוצרת את הפרדוקס הזה. כדי לחדד זאת, ניטול את הפסוק הבא:

(ב): פסוק ב הוא אמיתי.

<sup>82</sup> ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, פרדוקס ואנטי פרדוקס בהכרעת הלכה, המעין נא, א, תשרי תשעא, עמ' 56.

פסוק זה אינו פרדוקסלי. אם הוא אמיתי אז הוא באמת אמיתי, ואם הוא שקרי אז הוא שקרי. לכאורה הכל עקבי וכשר. אולם גם כאן קיימת בעיה, אלא שכאן היא הפוכה. נשאל את עצמנו: האם פסוק זה הוא אמיתי או שקרי? למעשה, הוא שניהם, וללא כל סתירה שנוצרת מתוך אמירה זו. הפסוק הקודם היה פרדוקסלי שכן לא ניתן לתת לו אף אחד משני ערכי האמת. לפסוק זה ניתן לתת את כל אחד משניהם ללא כל סתירה. הסיבה לכך היא שהוא חסר תוכן ייחודי עצמאי, למעט ערך האמת שלו. על כן אין לסתירה בין ערך האמת והשקר של הפסוק הזה היכן להיווצר (או: על מה לחול). בין אם הוא אמיתי ובין אם הוא שקרי, אין לו כל תוכן. הוא ריק, ולא מלמד אותנו מאומה על העולם. לכן הוא יכול להכיל סתירות והדבר לא נראה מטריד.

#### בחזרה ל"לא תסור"

ראינו כי מציווי התורה "לא תסור" לומדים שיש לחכמים סמכות לצוות עלינו צוויים שונים. יוצא מכך, שבפסוק "לא תסור" מצויים שני יסודות שונים: 1. האיסור העקרוני למרוד נגד דברי חכמים. 2. האיסורים הספציפיים שחכמים קבעו (כמו אכילת עוף בחלב). כשמורדים נגד הסמכות העקרונית של חכמים, כלומר כשעוברים על איסור דרבנן (אוכלים עוף בחלב) מחמת אי הכרה עקרונית בסמכותם, אזי יש בזה איסור תורה של "לא תסור". אבל מישהו שאכל עוף בחלב בלי כוונת מרי (אלא מחמת היצר והתאוה או סתם להכעיס),<sup>83</sup> והוא מכיר בסמכותם העקרונית של חכמים, עבר רק על איסור דרבנן. ראינו שמי שאוכל עוף בחלב מתוך יצר (ולא מתוך אי הכרה עקרונית בסמכות חכמים) עובר רק על איסור דרבנן. זה כמובן מעורר את קושי - על מה מבוסס האיסור הזה עצמו? הרי מטרתנו כאן היא להסביר כיצד ניתן לבסס את הקטגוריה "איסורי דרבנן". יסוד המרד יוצר איסור תורה, ורק היסוד השני (עצם העבירה בלי מרד) הוא איסור דרבנן. כעת עלינו לבחון מה תוקפו של היסוד השני (עצם אכילת עוף בחלב): האם הוא נגזר מ"לא תסור" אז הוא צריך להיות מדאורייתא,

---

83 כמו שמישהו עובר על איסור אכילת חזיר שהוא מדאורייתא, אבל זה לא מפני שהוא לא מכיר בסמכות התורה. הדבר יכול להיעשות מחמת תאוה ויצר, או להכעיס, ועדיין יכולה להיות לו הכרה עקרונית בסמכות התורה ובוזה שהיא מחייבת אותו.

מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

ואם לא - מה הבסיס לקיים אותו? מהצעתנו כאן עולה ש"לא תסור" הוא לא מקור לאיסור הזה, אלא מהווה רק הוכחה עקיפה לקיומו. אין בפסוק הזה ציווי האוסר על אכילת עוף בחלב באופן ישיר, ולכן מי שאכל עוף בחלב לא עבר על "לא תסור", שכן הוא לא סר מדברי חכמים (לסור זה רק בצורה של מרד). אמנם הוא עבר על איסור דרבנן, שהפסוק רומז על קיומו (כי בלעדיו לא היתה משמעות גם לאיסור המרד). זהו מנגנון שניתן לכנות אותו 'הסתעפות', ואליו כנראה מתכוין גם הצ"פ בדבריו.<sup>84</sup>

אם כך, אין שני יסודות שונים שנכללים בפסוק "לא תסור". היסוד מדאורייתא של איסור המרד הוא משמעותו של הפסוק עצמו. אמנם איסור על מרד מורה מכללא, אם כי בבירור, על היסוד השני, שתוקפו הוא דרבנן. למעשה, שיקול זה גופו הוא שמלמד אותנו על עצם קיומה של הקטגוריה "איסור דרבנן" בהלכה. יסודה של הקטגוריה ההלכתית "איסור דרבנן" נעוץ בפסוק "לא תסור", אך לא בתורת ציווי אלא בתורת גילוי בעלמא. זהו מכניזם דומה לזה של חקיקת משנה במערכות משפט רגילות, אותו הזכרנו לעיל, אך בהסבר מהותי ולא טכני כפי שהציעו האחרונים.

### סיכום וחיזוד הדברים

הרמב"ן מבין בדעת הרמב"ם שכאשר הוא קובע שהאיסור לאכול עוף בחלב מתפרט מ"לא תסור", כוונתו היא שהאוכל עוף בחלב עובר ממש על "לא תסור". לפי תפיסה זו, הציווי של חכמים הוא רק הנסיבות שמחייבות שמירה כדי לא לעבור על "לא תסור". כלומר, דברי חכמים אינם בעלי מימד של ציווי עצמאי אלא הם יוצרים ומעצבים את הנסיבות השונות שבהן אדם עלול לעבור על "לא תסור". כבר הזכרנו שגישה זו מובילה למסקנת בעל נתיה"מ הנ"ל, שאין באיסורי דרבנן אלא ציות וחוסר ציות, ותו לא. המימד האיסורי היחיד הוא האיסור שלא לציית, ולא אכילת עוף בחלב עצמה. לכן, כל איסורי דרבנן הם אותו איסור עצמו. אנו מציעים כאן בדעת הרמב"ם הבנה שונה: הסתעפות במקום התפרטות. דברי

84 מהותו ומשמעותיותו של המנגנון הזה מפורטים בספר רוח המשפט (הרביעי בקוורטט שתי עגלות וכדור פורח), תשע"ב, שם ניתן לראות את ההקבלה בין הבנת דברי הרמב"ם בשורש זה לבין שיטת הרמב"ם בשורש השני שגם היא מבוססת על מכניזם פרשני של הסתעפות.

חכמים אינם מהווים רק יישום ספציפי לאיסור "לא תסור" (או יצירת נסיבות עובדתיות שבהן הוא חל, כמו בנדר), אלא חכמים יוצרים ציוויים שונים, שלכל אחד מהם יש תוכן ומעמד עצמאי, וכל אחד מהם מסתעף (ולא מתפרט) מאיסור "לא תסור". להלן נדייק זאת גם בדברי הרמב"ם בשורש.

לפי הרמב"ם התורה מגלה אך ורק את האסור להמרות את הציוויים הללו אך אינה מצווה עלינו שלא להמרותם. התורה אינה המקור הנורמטיבי שמכוחו יונקים האיסורים הללו, אלא סמכות חכמים היא המקור לכך. הגילוי של התורה יוצר את הקטגוריה הזאת, וזה מה שמאפשר לחכמים ליצור איסורים עצמאיים, שהם בעלי תוקף נמוך יותר- "איסורי דרבנן".

נציין כי רבי אלחנן וסרמן (קונד"ס סי' א סקכ"ה והלאה) סובר כי לשיטת הרמב"ם בכל איסור דרבנן יש שני איסורים: "לא תסור" (=חובת הציות ואיסור המרי) והאיסור דרבנן עצמו. לדברינו המצב דומה, אבל לא לגמרי. גם לדברינו יש בפסוק הזה שני מימדים: "לא תסור" (אמנם זהו רק מתן כוח, ולא ציווי). ומכוחו של הכוח הזה נוצרים איסורים מחודשים מדרבנן. אבל מי שעובר עליהם עבר רק על איסור דרבנן ולא על "לא תסור", אלא אם עשה זאת בצורה של מרידה נגד סמכות חכמים. אמנם, כפי שראינו, מרידה ישירה נגד הכוח הזה היא עבירה דאורייתא.<sup>85</sup>

### בחזרה לשיטת הרמב"ן

כפי שראינו, קרוב לודאי שהרמב"ן לא יסכים לקיומו של רובד דאורייתא כלשהו של "לא תסור" בתקנות חכמים (בניגוד לדברי הגר"ח והקו"ש). כלומר הוא לא יכול לאמץ את הכיוון שעלה בדברי הצ"פ (כפי שהם הציעו). אולם מסקנתנו בדיון על הרמב"ן שם היתה שהוא בודאי מאמץ כיוון ביניים כלשהו של הסתעפות. כפי שראינו, זוהי מסקנה הכרחית ממערכת האילוצים, שתי קרני הדילמה, שבתוכה מוגדרת הבעיה בה אנו עוסקים: נדרש מקור לסמכות חכמים, ועדיין התוצר

---

85 אמנם הקו"ש שם כתב שזה משום הסברא של הרמב"ן (שהסכימה דעת המקום על ידם) שקיימת אף לשיטת הרמב"ם (ראה שם הוכחותיו). אך לדברינו זהו עניין אחר, מעצם טיבה הלוגי של ההסתעפות של איסורי דרבנן מהלאו ד"לא תסור" דאורייתא.

יתר על כן, אם נכונים דברינו שהרמב"ם הגיע למסקנתו שתקנות חכמים יונקות מ"לא תסור" בגלל הבעייתיות של ביסוס סמכות חכמים, אזי דברי הקו"ש כלל לא ניתנים להיאמר. הרי לשיטתו הבעיה לא נפתרה, שכן עדיין אין לנו מקור שמבסס את הרכיב דרבנן שבאיסור.



### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

מקבל מעמד הלכתי נמוך יותר. לכן גם הרמב"ן, כמו כל פרשן אחר, יצטרך להגיע למודל כלשהו של הסתעפות. המסקנה היא שהתיאור בפרק זה צריך להלום גם את שיטת הרמב"ן. גם לשיטתו חייבים אנו להסביר שהחובה לציית לחכמים נגזרת בצורה כלשהי מהתורה (כנראה מ"לא תסור"), אך היא אינה מימוש פשוט של לאו זה.

מה בכל זאת יהיה ההבדל בין שיטת הרמב"ן לבין שיטתו של הרמב"ם? ראינו שהרמב"ם סובר שיש שני מימדים בלאו ד"לא תסור": במרידה עוברים עליו מדאורייתא, וללא מרידה עוברים על עבירה דרבנן. כמו כן, ראינו שהרמב"ן אינו רואה אפשרות לקיומו של מימד דאורייתא בדין "לא תסור" (בהדיוט), ולכן כנראה הוא אינו מקבל את הדין השני של הרמב"ם שבמרידה עוברים על לאו דאורייתא של "לא תסור". אבל לגבי הדין הראשון (שבלי מרידה יש איסור דרבנן שנלמד בצורה כלשהי מ"לא תסור") הוא בהחלט יכול להסכים.

לעיל ראינו כי בדברי הרמב"ן מופיע במפורש שהחובה לציית לחכמים בתקנותיהם קשורה ל"לא תסור" בקשר בעל תוקף של אסמכתא. הסברנו למעלה את שיטתו באופן שהמנגנון של האסמכתא הוא מהותי, כדברי הריטב"א בר"ה טז ע"א. מסתבר שיסוד הדברים הוא שמתוך החובה לשמוע לפרשנותם של חכמים (שהיא מוסכמת על כל הפוסקים, ולדעת כולם נלמדת מ"לא תסור"), אנו למדים שיש חובה לשמוע גם לתקנותיהם. כיצד פועלת האסמכתא הזו? מסתבר כי זה פועל בדיוק כפי שראינו בשיטת הרמב"ם. העובדה שהתורה מגלה שיש לחכמים סמכות, אומרת שקיימת חובה לציית למצוותיהם. כפי שהערנו, אין מנוס לוגי מאימוץ כיוון כזה, על מנת להימלט משתי קרני הדילמה. אפשר כי הרמב"ן לומד זאת מכך שזקן עובר על איסור תורה כאשר הוא מורד נגד חכמים (זקן ממרה). מכך ניתן ללמוד מכללא (בדיוק כמו שהצענו בדברי הרמב"ם) שכנראה יש לדברי חכמים סמכות (לגבי כולם, זקן או הדיוט), כלומר שיש קטגוריה הלכתית אחרת, איסורי דרבנן, המחייבת אותנו. לפי זה שיטת הרמב"ן דומה מאד לזו של הרמב"ם. לפי שניהם הקטגוריה של דרבנן מסתעפת מ"לא תסור", אלא שלפי הרמב"ן הדיוט לא יכול בשום צורה לעבור על "לא תסור" מדאורייתא ביחס לדיני דרבנן (אך יכול אם הוא סוטה מפרשנותם לכתובים או מדרשותיהם).

## **פרק ז. בחזרה לשורש - ישוב הקושיות שנתרו**

לאור התמונה שתוארה בפרקים הקודמים נוכל לשוב ולהסביר את הקשיים בדברי הרמב"ם והרמב"ן בשורש הזה.

### **מדוע לא הקשה הרמב"ם מכח השורש השביעי?**

בפרק ב ראינו כי הרמב"ם מתחמק בצורה עקבית ושיטתית מלתקוף את בה"ג מכח עקרון השורש השביעי, שאין למנות מצוות המתפרטות ממצוה שכבר נמנתה! על פי מה שעלה בידנו עד כאן, ברור לגמרי מדוע הרמב"ם לא הקשה כך, שכן המצוות דרבנן והחובה על היחיד לקיימן ולהימנע מלעבור עליהן אינן מתפרטות כלל ממצוות התורה "לא תסור" אלא רק מסתעפות ממנה מכללא. אפשרות של מניית מצוות המסתעפות באופן כזה אינה נמנעת מכח עקרון השורש השביעי, ולכן נמנע הרמב"ם מלתקוף את בה"ג בטיעון זה. כפי שראינו, הרמב"ם עושה שימוש בטיעון זה רק בהקשר של התפרטות מצוות חסד מתוך מצוות צדקה, ולהלן נבאר שאכן שם מדובר בהתפרטות פשוטה ולא בהסתעפות.

### **מדוע לא הבחין הרמב"ן בין פרשנות למהות?**

בפרק ג ראינו שהרמב"ן כורך כאחת שני היבטים, שלכאורה ניתן היה לחלק ביניהם: האחד - ההיבט הפרשני המאפשר לכלול את המצוות דרבנן במניין התרי"ג מפני שניתן לומר עליהן "ניתנו בסיני", והשני - ההיבט המהותי הטוען שאכן החיוב לקיים את המצוות דרבנן הוא מן התורה. תהינו מדוע הרמב"ן בדבריו כורכם זה בזה ואינו מסתפק בהגנה על בה"ג מכוח כל אחד מהם בנפרד? על פי מה שהעלינו בשיטת הרמב"ן, אשר דוחה את האפשרות של מנגנון ההסתעפות, ולדעתו כל מי שתולה את תוקפן של התקנות ב"לא תסור" מתבסס על מכניזם של התפרטות, מובן מדוע הוא ממאן לקבל הצעה כזו גם בשיטת הרמב"ם או בה"ג.

מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

### **שלוש אפשרויות בהבנת מחלוקת בה"ג והרמב"ם**

עדיין, שומה עלינו להסביר מדוע הוא אינו מסתפק בהצבעה על המחלוקת הפרשנית, ומוצא לנכון להוסיף את הטענה המהותית (שתוקף המצוות דרבנן הוא מדאורייתא)? מסתבר שגם זה נעשה כדי לשלול את האפשרות להצדיק את בה"ג על בסיס פרשני בלבד. לדעתו, אם התוקף של מצוות דרבנן לא היה דאורייתא, המתקפה של הרמב"ם היתה מוצדקת, שכן לא ניתן לכלול מצוות דרבנן בתוך טענתו של ר' שמלאי.

עולות כאן שלוש אפשרויות להבין את מחלוקת רמב"ם - בה"ג :

א. הרמב"ם מתפרש כהבנת 'הסתעפות', ואילו בה"ג חולק בדיוק על זה ולדעתו זוהי 'התפרטות'. לכן, לפי הרמב"ם מצוות דרבנן לא יכולות להיכלל בדברי ר' שמלאי ולפי בה"ג כן.

ב. הרמב"ם מתפרש כהבנת 'הסתעפות' וגם בה"ג מסכים לכך. המחלוקת היא רק בשאלה: האם הסתעפות יכולה להיכלל בביטוי 'נמסרו למשה בסיני' או לא?

ג. הרמב"ם מתפרש כהבנת 'התפרטות', ובה"ג גם הוא מסכים לכך. הויכוח הוא בכללי מניית המצוות בלבד (אולי בשורש השביעי). כך, ככל הנראה, הבין הרמב"ן את המחלוקת.

### **היחס לשורש השביעי: שלוש אפשרויות נוספות**

בתחילת פרק זה הסברנו מדוע הרמב"ם אינו תוקף את בה"ג מכוח העיקרון שבשורש השביעי (שאין למנות בנפרד יישומים שונים של מצוה אחת). הדבר נבע מן העובדה שהרמב"ם מבין את המצוות דרבנן כבעלות תוכן עצמאי, ולא כהתפרטות של "לא תסור".

אך שיטת הרמב"ן היא שגם הרמב"ם וגם בה"ג רואים את המצוות דרבנן כהתפרטות ולא כהסתעפות. ואכן, כאשר הרמב"ן מגונן על בה"ג, הוא אומר בתוך דבריו:

ועוד שכיון שנאמר למשה בסיני שיקבלו עליהם ישראל מצוות בי"ד הגדול, ובאו הם ותיקנו את אלו, כבר נאמרו כולם למשה בסיני. אין

הפרש ביניהם באמירתם "סיני", אלא שזה בפרט וזה בכלל.

נראה מכאן שהרמב"ן טוען כאן טענה המתעלמת ממושג ההסתעפות המחודש שראינו בשיטת הרמב"ם: אם כל המצוות דרבנן כלולות ב"לא תסור", אזי אין בינן לבין "לא תסור" מאומה, אלא שזה בפרט וזה בכלל. זוהי התפרטות גרידא של "לא תסור", ולכן תוקפן של המצוות דרבנן הוא מה"ת. הכל נמסר, מבחינה מהותית, מסיני.

כאמור, לפי הצעתנו הרמב"ם יטען כנגדו שאמנם החובה לקיים מצוות דרבנן מסתעפת מ"לא תסור", אולם לא כמו פרטים מתוך כלל, אלא "כענפים היוצאים מן השורשים" (כלשונו בשורש השני, וראה על כך במאמרנו שם).

אם כן, לפי הבנת הרמב"ן בבה"ג (וכנראה גם ברמב"ם), אך צפוי הוא שהשורש הרלוונטי לדיון יהיה השורש השביעי. אם אכן המצוות דרבנן אינן אלא יישומים של "לא תסור", אזי לא היה עלינו לכלול אותן במניין המצוות מפני שהן כלולות ב"לא תסור" שכבר נמנה. הבעיה מתעוררת בשיטת בה"ג, שעליו מגן הרמב"ן. אם אכן גם הוא מסכים שמדובר בהתפרטות ולא בהסתעפות, אזי תוקף המצוות הללו הוא אמנם מדאורייתא, אבל אין למנותן בגלל בעיות סיווג (העיקרון של השורש השביעי). אם כן, הרמב"ן היה צריך להסיק שהרמב"ם צודק ולדחות את שיטת בה"ג, אך לא מן הטעמים הפרשניים שהרמב"ם עצמו מעלה, אלא מן הטעם הסיווגי.<sup>86</sup>

לכאורה המסקנה המתבקשת מטענה זו היא שעלינו להפוך את התמונה: על כורחנו בה"ג סובר שהמכניזם הפרשני הוא הסתעפות ולא התפרטות, שאם לא כן לא היה מקום למנות מצוות דרבנן. ואילו הרמב"ם תיאורטית יכול היה לסבור כרמב"ן ולא למנות אותן בגלל השורש השביעי, אלא שכפי שראינו גם הוא סובר שזוהי הסתעפות, ומה שהוא אינו מונה את המצוות דרבנן זה בגלל התוקף שלהן. המסקנה מדברינו מפתיעה מאד: קיימת הסכמה בין הרמב"ם לבה"ג באשר למכניזם, שהוא הסתעפות ולא התפרטות (לא כהבנת הרמב"ן בשניהם). ברם,

86 דוחק לומר שבה"ג חולק על השורש השביעי, שכן הוא נובע מסברא פשוטה. אפשר רק לחלוק במקרים מסויימים, האם אכן מדובר בהתפרטות של אותה מצוה או לא, אך לא סביר לחלוק על העיקרון עצמו. ואכן הריפ"פ בדבריו על השורש השביעי קובע שכל הראשונים מסכימים לו. כך גם כותב הרמב"ן עצמו.

### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

ישנה ביניהם מחלוקת בשאלה האם הלכות שמסתעפות ממצוה דאורייתא הן בעלות תוקף דאורייתא. לפי הרמב"ם התוקף הוא מדרבנן (כאשר לא עובר עליהן מתוך מרי) ואילו לפי בה"ג התוקף הוא דאורייתא.

מסתבר שיסוד הדברים הוא באותו מהלך פרשני שהצגנו לעיל בדעת הרמב"ם. ראינו שאם קיים איסור תורה למרוד בסמכות חכמים (הנלמדת מהפסוק "לא תסור"), מוכח מכאן שיש לדבריהם תוקף ואין לעבור עליהם. השיקול הזה עצמו מהווה לפי בה"ג מקור מן התורה לתוקפן של ההלכות הללו, ולכן הוא סובר שתוקפן הוא מדאורייתא. הרמב"ם בלבד סובר שהסתעפות כזו יוצרת הלכות דרבנן, שכן הפסוק רק מגלה, אך לא ממש מצווה, על המצוות הללו. זהו אופן רביעי של הבנה במחלוקת הרמב"ם ובה"ג, הדומה מאד לאופן השני למעלה:

ד. שניהם מסכימים שהמכניזם הוא הסתעפות, ולכן ההלכה המסתעפת אינה כלולה בהלכת המקור, אך המחלוקת ביניהם אינה רק פרשנית. יסודה הוא במחלוקת לגבי תוקפה של הלכה המסתעפת ממצוה דאורייתא: בה"ג סובר שהתוקף הוא דאורייתא, והרמב"ם סובר שהוא דרבנן.

אמנם ראינו שהרמב"ן ככל הנראה אינו רואה את הדברים כך, ולדעתו המחלוקת היא כאופן השלישי דלעיל. לאור הקושי שהעלינו (כיצד הסבר הרמב"ן בדעת בה"ג מתיישב עם השורש השביעי), ניתן כעת להציע אופן חמישי, שהוא היפוכו של הראשון, ויתכן שכך למד הרמב"ן את המחלוקת:

ה. בה"ג מבין את המכניזם כהסתעפות, ולכן הוא מתייחס לכל מצוה דרבנן כעצמאית ולא כלולה ב"לא תסור". הוא רואה בהלכה מסתעפת הלכה דאורייתא (כמו ההסבר בו באופן הרביעי). ודווקא הרמב"ם לפי הרמב"ן תופס את המכניזם כהתפרטות, ולכן הוא אינו מוכן למנות את המצוות הללו לחוד. אך מלשון הרמב"ן לא משמע כך, שכן בכל דבריו הארוכים הוא אינו מעלה בדעתו את האופציה של הסתעפות. בשל כך, מתבקשת כאן אפשרות שישית להבין את המחלוקת לפי הרמב"ן:

ו. מכיון שיש למצוות דרבנן תוכן שונה מבחינת החיוב המוטל על האדם, ולא הרי החובה לקרוא מגילה כחובה ליטול ידיים, או לעשות עירוב, אזי על אף

שהתוכן הנורמטיבי-משפטי שלהן הוא רק ציות (ואין בינן לבין "לא תסור" הבדל אלא שהוא בכלל והן בפרט, כדעת הנתיחה"מ), בכל זאת לפי בה"ג יש מקום למנות אותן בנפרד. על כך גופא חולק כמובן הרמב"ם.<sup>87</sup> אכן, זו נראית הבנת המחלוקת כפי שעולה מלשון הרמב"ן.

### יישוב פרט נוסף בקושיות הרמב"ם

בקושיה הראשונה, הרמב"ם טוען שמניינו של בה"ג אינו תואם את הקביעה של ר' שמלאי שהמצוות "נמסרו מסיני", שכן תקנות דרבנן תוקנו בתקופה מאוחרת למתן תורה. בתוך דבריו הוא כולל גם התייחסות להתפרטות של מצוות דרבנן ממצוות דאורייתא (כמו הלבשת ערומים ממצוות "די מחסורו"). והנה הרמב"ן עצמו (עמ' מב), כאשר הוא מתייחס לקושיה מ"די מחסורו" על הלבשת ערומים, כותב שדברי הרמב"ם נכונים בזה, ואין לו יישוב לשיטת בה"ג. מדוע כאן הוא אינו מוכן לטעון את אותן טענות שטען ביחס לכלל המצוות דרבנן ויחסן ל"לא תסור"? האם הלבשת ערומים אינה יוצאת מ"לא תסור"? האם תוקפה אינו מדאורייתא?

כדי להבין זאת, עלינו לזכור שהגדרנו שני מכניזמים מסוגים שונים להשלכה ממישור הדאורייתא למישור דרבנן. יש מעברים של התפרטות, ושם הדין המתפרט הוא דין דאורייתא. וישנם מעברים של הסתעפות (כמו המצוות דרבנן מ"לא תסור" לפי הרמב"ם), ושם המצוות המסתעפות הן מדרבנן. שומה עלינו כעת לשים לב לשתי נקודות שקשורות ביניהן: 1. כפי שכבר הערנו, רק בנקודה זו הרמב"ם תוקף את בה"ג מכוח השורש השביעי (שהלבשת ערומים נכללת ב"די מחסורו"). 2. קשה לומר שהמנגנון שקושר את הלבשת ערומים ל"די מחסורו" הוא הסתעפות ולא התפרטות, שכן התוכן של מצוות הלבשת ערומים ממש זהה לתוכן של "די מחסורו". זה אינו גילוי עקיף כמו שראינו לגבי "לא תסור", אלא יישום ישיר של מצוות "די מחסורו". בדיוק מסיבה זו הרמב"ם

---

87 להמחשה, כביכול יש מקום למנות בנפרד נדר לא לאכול לחם ונדר לא ללכת לירושלים (לפחות אילו היו נדרים כאלו שמחייבים בכל הזמנים את כל האנשים, והיה עלינו לכלול אותם במניין המצוות), על אף שבשני המקרים האיסור הנורמטיבי-משפטי הוא "לא יחל דברו", ולכן לכאורה אין ביניהם מאומה אלא שזה בכלל והם בפרט, כלשון הרמב"ן שהובאה למעלה.

מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

---

מעלה את הטענה שאין למנות את הלבשת ערומים בנפרד, שכן היא נכללת ב"די מחסורו". הטענה הזו אינה דומה לטענותיו של הרמב"ם לגבי כל שאר המצוות דרבנן, שלגביהם יש רק שורש מ"לא תסור" שהן מסתעפות ממנו. לגבי הלבשת ערומים ראינו שישנם שני שורשים בתורה: "די מחסורו" (=התפרטות) ו"לא תסור" (=הסתעפות).

זוהי הסיבה שהרמב"ן אינו מוצא כל מענה למתקפתו זו של הרמב"ם על בה"ג. לגבי המתקפה מכוח "לא תסור" הוא כבר ענה, כפי שהוסבר לעיל. אך כאן הרמב"ם מעלה מתקפה מכוח השורש השביעי, שמצוות הלבשת ערומים צריכה להיכלל ב"די מחסורו". מכיון שהיחס לשורש הזה הוא התפרטות ולא הסתעפות, זוהי אכן קושיה מוחצת.

זה מתיישב היטב הן עם אפשרות ה והן עם אפשרות ו בהבנת הרמב"ן במחלוקת, כפי שהצגנו אותן לעיל.

## **פרק ח. סיכום והצגת שיטות שאר הראשונים ביחס לשורש זה**

**שני סוגי פעילות של חכמים, שני סוגי הלכות, שתי שאלות בסיסיות**  
עסקנו לאורך המאמר בשאלת מעמדן ותוקפן ההלכתי של הלכות דרבנן. הנחנו את החלוקה המקובלת בין פרשנות לתורה, שמניבה הלכות דאורייתא, לבין חקיקה, שמניבה הלכות דרבנן. הסמכות לבצע פרשנות לתורה מסורה לחכמים מכוח "לא תסור". במאמר זה עסקנו במעמדם של חכמים כמחוקקים, ובמעמד ההלכות שהם מתקינים וגוזרים.

בנושא זה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן. ראינו שבבסיס הדיון על מעמדן של הלכות דרבנן, כלומר על הסמכות לחוקק, עומדות שתי שאלות יסודיות: 1. מדוע לקיים את המצוות דרבנן? 2. אם ישנו מקור כזה בתורה, מדוע מעמדן של הלכות דרבנן קל יותר מאשר הלכות דאורייתא?

עמדנו על כך שבאופן עקרוני ישנן שתי אפשרויות לבסס את המחוייבות לקיומן של מצוות דרבנן: א. מציאת פסוק בתורה. ב. מציאת מקור אחר, חיצוני לתורה. ראינו ששתי האפשרויות הללו הן בעייתיות. הרמב"ם ובה"ג סוברים כאחד שהמחוייבות לקיום מצוות דרבנן נגזרת מהפסוק "לא תסור", כלומר לכאורה הם בוחרים באופן א, או אז צץ הקושי השני. לעומתם, הרמב"ן סובר שחובה זו נגזרת ממקור אחר, כלומר הוא בוחר באפשרות ב, ולכן על שיטתו יש להקשות את הקושי הראשון. לפי הרמב"ן, הפסוק "לא תסור" מבסס רק את הסמכות הפרשנית של חכמים (כלומר נוגע רק להלכות דאורייתא), ולא את הסמכות החקיקתית שלהם (כלומר ביחס להלכות דרבנן). לכאורה ישנה כאן "שמיכה קצרה מדוי", שאינה מצליחה "לכסות" את שתי השאלות. על כן כל פתרון שמנסה לענות על שתי השאלות אמור להציע מודל ביניים שיעמוד בין שני המודלים הללו.

**אפשרות שלישית: סוג פעילות, סוג הלכות, מנגנון הסתעפות**  
לאחר הצגת כמה אפשרויות בהבנת שיטות הרמב"ם והרמב"ן, שרובן עולות במפרשים, הגענו למסקנה ששיטת הרמב"ם היא שההלכות דרבנן מסתעפות



### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

מהלאו ד"לא תסור". ברקע הדברים הגדרנו שלושה מנגנוני השלכה ממצוה מדאורייתא למישור דרבנן: התפרטות, אסמכתא והסתעפות. התפרטות של הלכה דאורייתא להלכות דרבנן שיוצאות ממנה, אינה מהווה מעבר למישור הלכתי שונה (=דרבנן). ההתפרטות היא סוג של פרשנות (דדוקטיבית), ולכן תוצאתה היא הלכות שמצויות ברמה של דאורייתא ממש (כמו בדוגמת הנדרים). במגנון ההתפרטות, המצוות דרבנן מהוות יישום של המצוה דאורייתא. לעומת זאת, אסמכתא משקפת חקיקה, שמצוות התורה רק נותנות לה השראה, אם בכלל, אולם אין בין ההלכות דרבנן (המסתעפות) לבין פסוקי התורה יחס ישיר.

לפי הפירוש המקובל, הרמב"ם מתאר את היחס בין מצוות דרבנן לבין "לא תסור" במגנון של ההתפרטות, או אז עולה הקושי השני, בעוד הרמב"ן רואה זאת כאסמכתא, ובכך הוא גורר את הקושי הראשון. מאחר ושתי האפשרויות הן בעייתיות, נמצאנו נאלצים, לפי כל שיטות הראשונים, לאמץ גוונים שונים של מגנון ההסתעפות, שהוא מנגנון ביניים בין אסמכתא לבין התפרטות. ההסתעפות יוצרת יחס שבו ההלכה דרבנן (ההלכה המסתעפת, הענף) אכן קשורה לפסוקי המקור בתורה (השורש), והיא אינה אסמכתא בעלמא. אך, מאידך, היא אינה התפרטות שלהם, כלומר אין בקיום/עבירה של ההלכה דרבנן משום קיום/עבירה על הדאורייתא. זהו למעשה מצב ביניים בין חקיקה לבין פרשנות. נעיר כי מצב ביניים כזה יחזור, וביתר חדות, גם במאמר הבא, שיעסוק במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני.

### שיטות הראשונים בהתבסס על מסקנותינו

**שיטת הרמב"ם:** לפי הרמב"ם הסקנו שהלאו ד"לא תסור" מגדיר לאו על מי שלא מציית לחכמים מתוך אי הכרה עקרונית בסמכותם. מתוך כך הסקנו במהלך פרשני על תוקף הלכתי למצוות דרבנן בכלל (שכן ללא תוקף כזה אין משמעות למרד בסמכות). זהו מנגנון ההסתעפות שמאמץ הרמב"ם, ולשיטתו תוקף ההלכות המסתעפות הוא מדרבנן. הסיבה לכך היא שהתורה אינה מצווה במצוות אלו, ולכן מי שעבר עליהן לא המרה את פי התורה. התורה רק הצביעה על קיומו

של מישור נורמטיבי משני של הלכות דרבנן (לעניין זה "לא תסור" הוא פסוק חיווי), שאף הוא מחייב.

ישנן מצוות דרבנן שמתפרטות או מסתעפות ממצוות דאורייתא אחרות, כמו הלבשת ערומים מ"די מחסורו". אם המכניזם הוא התפרטות, אזי תוקפן הוא כשל מצוות דאורייתא, אך הן כמובן לא יימנו מפני שהן כלולות במצוה המתפרטת בהן. ואם המכניזם הוא הסתעפות אזי תוקפן הוא דרבנן, ולכן הן לא נמנות. **שיטת בה"ג**: שיטתו דומה מאד לזו של הרמב"ם, אך המחלוקת ביניהם אינה רק פרשנית. גם הוא מסכים שהמקור לחובת הציות לחכמים הוא "לא תסור". מאיסור זה מסתעפת החובה לציית לכל המצוות דרבנן, בצורה דומה לשיטת הרמב"ם. אולם בה"ג סובר שהמצוות המסתעפות תוקפן כשל הלכות דאורייתא. הסיבה לכך היא שקיים מקור עבורן מהתורה (דרך אותה פרשנות של ההסתעפות), והוא רואה את המקור הזה כציווי ולא כחיווי. הסיבה מדוע הן נמנות במניין המצוות לחוד היא ככל הנראה התוכן המעשי השונה שלהן, שאינו מאפשר לראות את כולן כהתפרטות של מצוות "לא תסור".

מכאן עולה בבירור (וגם הרמב"ם הבין כך את בה"ג), שהמצוות דרבנן אותן בה"ג מנה הן רק המצוות המחודשות (כמו חנוכה ופורים). שאר המצוות דרבנן הן חלק ממצוות האב שלהן מדאורייתא שכבר כלולות במניין.

**שיטת רמב"ן**: מקובל להבין כי שיטת הרמב"ן חולקת על הרמב"ם ועל בה"ג בשורש הדברים. סמכות חכמים אינה יוצא מהפסוק "לא תסור", ולכן נראה שהוא רואה זאת כסברא, והצענו גם אפשרות שאין להם סמכות כלל (אלא הם פשוט צודקים). אך כפי שראינו, מסתבר מאד שגם הוא מקבל את מנגנון ההסתעפות, ובזאת הוא מצטרף לשני הראשונים האחרים. אמנם הוא אינו מקבל את מימד הדאורייתא שב"לא תסור" (כאשר עוברים בצורה של מרד).

נעיר כי הרמב"ן עצמו הבין כנראה גם את הרמב"ם וגם את בה"ג אחרת. הוא סבר שניהם רואים את המצוות דרבנן כהתפרטות (או יישום פשוט) של "לא תסור" (ראינו שכך עולה בפירוש גם מדברי בעל הנתיה"מ). אפשר שהויכוח הוא בשאלה האם יש למנות את המצוות הללו בנפרד. לפי בה"ג יש למנותן בנפרד,

### מבט על החלוקה בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'

שכן לכל אחת מהן יש תוכן מעשי שונה, אף שכולן מהוות יישום של "לא תסור". הרמב"ם לעומתו רואה את כולן כהתפרטויות של "לא תסור", שכלולות בה. ראינו שדרך זו קשה מאד בפרוש דברי רמב"ם ובדברי בה"ג. גם הרמב"ן עצמו תוקף אותה בחריפות, שכן לפי זה עולה שכל מי שעובר עבירה דרבנן עבר על לאו ד"לא תסור", וזה מוחק דה-פקטו את ההבדל בין הלכות דאורייתא לבין הלכות מדרבנן. טענתנו היא שגם הרמב"ם לא התכוון לעמדה שאותה תקף הרמב"ן. בסופו של דבר, שיטות הרמב"ם והרמב"ן דומות למדיי זו לזו.

### דעות ראשונים נוספים בשאלה זו

לסיום, נוסיף רק דיון קצר על שיטות שאר הראשונים ביחס לעיקרון שנדון בשורש הזה. לכאורה מקובל שאין חולק על הרמב"ם בעיקר השורש, כלומר שאין למנות מצוות דרבנן במניין המצוות. הריפ"פ כתב שגם רס"ג מסכים לכך (ראה בהקדמתו על שורש א, ובדבריו לעשין נה, ונט-ס).<sup>88</sup> בספר יראים מנה בכמה מקומות מצוות מדברי קבלה, אולם הוא מסביר שאלו הן הלמ"מ שהנביא הסמיכן על הפסוק.<sup>89</sup> הוא גורע ממניינו של בה"ג רק את נר חנוכה (ראה אצלו במצוה תכט), ואומר שגם בה"ג הביאו בדרך אגב אך לא התכוין למנותה כמצוה שכן היא אינה מן התורה. דומה כי הנטייה לשלול על הסף את האפשרות למנות מצוות דרבנן, נובעת מראיה אפריורית שיש כאן בעיה מהותית.<sup>90</sup> אולם, כפי שראינו המצב אינו כה פשוט. ברמב"ם עולה במהלך כל הדיון שהבעיה אינה מהותית. באופן עקרוני ניתן היה למנות גם מצוות דרבנן, והבעיה היא בעיקר פרשנית (ממשמעות דברי ר' שמלאי).

88 ביחס לשיטת רס"ג בעניין זה ראה דיון מפורט במאמרו של הרב יהודה צבי שטמפפר שהוזכר למעלה, הערה 11.

89 כן מובא להדיא בהשגות הרמב"ן לשורש השני (עמ' פו). הרמב"ן מסביר שלולא כן היתה כאן בעיה שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה (הוא לשיטתו, שיש בעיית 'בל תוסיף' גם בתקנות חכמים ונביאים).

90 ראו למשל, בריפ"פ עשה נט-ס, שכתב כן בפשיטות ודחה את ההוכחה שגם רס"ג אזיל בשיטת בה"ג בעניין זה, שהרי הוא מונה נר חנוכה ומקרא מגילה. כלומר לא רק שהוא אומר כן ללא הוכחה, הוא טוען זאת על אף שלכאורה ישנן הוכחות הפוכות בדעת רס"ג. בכל זאת הוא מכריע שרס"ג מסכים לרמב"ם, ומעדיף לדחוק בשיטתו לגבי נר חנוכה ומקרא מגילה. מסתבר מאד שמה שהכריח אותו לזה הוא ההנחה האפריורית שיש בעיה עקרונית בהכללת מצוות דרבנן במניין. אמנם הוא מזכיר את הקשיים שהקשה הרמב"ם על בה"ג, ולא מוסיף מאומה. יתכן שהוא מסכים שהקשיים הם רק פרשניים, ורק מכוחם הוא נאלץ לומר כן בדעת רס"ג.

לכן לא ייפלא שפשט דברי הבה"ג (וכן הבינו אותו הרמב"ם והרמב"ן עצמם), מורה שלדעתו אכן יש למנות מצוות דרבנן, לפחות את אלו המחודשות. אם כן, הוא (וגם הנוהים אחריו) אכן חולק על העיקרון היסודי של שורש זה שאין למנות מצוות דרבנן. אמנם יתכן שלשיטות אלו אכן תוקף המצוות הללו באופן עקרוני יהיה כשל מצוות דאורייתא.

נציין כי מצינו כמה ראשונים שמנו גם את מצוות מקרא מגילה - בה"ג, רס"ג (עשה נט) והיראים. יש לשים לב לכך שהיראים מונה זאת אף שהוא שולל במפורש את האפשרות למנות מצוות דרבנן. רס"ג הביא לכך רמז מהפסוק "כתוב זאת זיכרון בספר" (שמות יז, יד). ומשמע שזה נכלל בזכירת מחיית עמלק (ועיין בפירוש הרמב"ן שם). אמנם הרס"ג מונה גם את נר חנוכה (עשה ס), ולזה אין כל מקור מן התורה.<sup>91</sup> הזכרנו שהחת"ס בתשובה מסביר בדעת בה"ג שקריאת מגילה יוצאת מק"ו ולכן זוהי מצוה מדאורייתא (אמנם החת"ס עצמו אח"כ מסתייג מן האפשרות הזאת).

#### **הערה: האם שורש זה הוא טכני או מהותי?**

בתחילת דברינו הזכרנו כי במבט ראשון השורש הזה נראה טכני בלבד. כולם מסכימים באשר למעמדן ההלכתי של מצוות דרבנן, והויכוח הוא רק ביחס לכללי מניין המצוות. אבל כעת ניתן לראות שזה לא לגמרי מדויק. ראשית, יש דעות הרואות מחלוקת של ממש בין הראשונים באשר לתוקפן ההלכתי של מצוות דרבנן. שנית, גם לפי הצעתנו, הרמב"ם אינו רואה את המצוות הללו כלאוין דאורייתא, או אפילו כהתפרטות של "לא תסור" דאורייתא. למעשה מסיבה זו הוא היה מוכן באופן עקרוני למנות את המצוות הללו, לולא הדיוק בלשונו של ר' שמלאי. בדעת בה"ג ראינו כמה אפשרויות שונות להבין במה בדיוק הוא חולק על הרמב"ם. אם כן, בהחלט אפשרי שמאחורי המחלוקת הטכנית לגבי מניין המצוות ניצבות תפיסות מהותיות שונות לגבי אופיין של המצוות דרבנן.

---

91 הרפ"פ עשה נט-ס (עמ' רנח) כתב שגר חנוכה הוא לפרסומי ניסא, כמו ההלל בחנוכה, ולכן הוי מצוה מדאורייתא. ויותר מכך הביא בשם ר' דניאל הבבלי, שהמדליק נר חנוכה יצא ידי חובת הלל ולהיפך. כמובן שניתן אח"כ לעשות גם את המצוה השניה שהרי אין שיעור לפרסום הנס, ע"ש היטב.