

## השׁוֹרֵשׁ הַזְּמִינִי:

### שׂאִין רֵאוּי לַמְּנוֹת טַעַם הַמְּצוּה מְצוּה בַּפְּנֵי עֲצֻמָּה

פעמים יבוא בטעמי המצות דמיון לאוין ויחשוב בהם שהם מכלל מה שיימנה ביחוד. וזה כאמרו (תצא כד, ל"ת שנו) לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה וכו' ולא תחטיא את הארץ. אמרו ולא תחטיא את הארץ הוא טעם לאסור מה שקדם כאילו יאמר כי אתה אם תעשה זה תרבה ההפסד בארץ. וכאמרו (קדושים יט, ל"ת שנה) אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ. שאמרו לא תזנה הארץ הוא טעם כאילו יאמר שטעם איסור זה כדי שלא תזנה הארץ. וכן אמרו (ס"פ שמיני, ל"ת קעט) ולא תטמאו בהם ונטמאתם במ אחר זכרו איסור המינים שנאסרה אכילתם ונתן טעם לזה ואמר לא תטמאו באכילתם כאילו הוא יספר כי עשות זה שהזהיר ממנו הוא טומאת הנפש. ובבאור אמרו בספרי באמרו יתעלה אחר שהקדים האזהרה (רצה) מקחת כופר לרוצח (מסעי לה) ולא תטמא את הארץ. מגיד הכתוב ששפיכות דמים מטמא את הארץ. הנה כבר התבאר כי זה הלאו הוא טעם הלאו הקודם, לא שהוא דבר אחר. וכן אמרו (ר"פ אמור, ל"ת קסה) ומן המקדש לא יצא ולא יחלל. הא אם יצא חלל. וכבר טעה זולתינו בזה השרש גם כן ומנה אלו הלאוין כלם מבלתי השתכלות. ואמנם יבוש מי שמנה אותם כשישאלוהו ויאמרו לו זה הלאו מאי זה דבר מזהיר ולא יהיה לו אז מענה כלל. ובזה יתבאר ביטול מנינו. וזה מה שכוונו לבארו בשרש הזה.

## למהותם של טעמי המצוות

### תוכן עניינים:

- א. הקדמה
- ב. מהלך הדיון בשורש  
דברי הרמב"ם  
הבהרת הטיעון והאפשרויות השונות להבין אותו  
השגות הרמב"ן  
הערות מדברי הרמב"ם  
סייגים על תפיסת הרמב"ם  
סייג על תפיסת הרמב"ן  
ג. טיבם הלשוני והלוגי של פסוקי טעם  
מבוא  
היחס לשורש השמיני  
דברי הרמב"ם בל"ת קסה  
הבהרת דברי הרמב"ן  
סיכום  
ד. דרישת טעמא דקרא: ביאור מקורות המחלוקת  
מבוא  
המחלוקת הבסיסית על דרישת טעמא דקרא  
שלילת הסבר 'המדרון החלקלק'  
הסבר ראשון למחלוקת  
הבעייתיות בהסבר זה  
הסבר שני למחלוקת: ויכוח אידיאולוגי  
הבעייתיות בהסבר השני  
משמעותו של טעם המפורש בתורה: ריבוי נשים במלך  
בחזרה לשאלת מעמדם ההלכתי של פסוקי טעם  
שיטת הרמב"ם: דעת תנא קמא  
ניתוח דעות התנאים  
גבולות לשון החוק  
פסיקת ההלכה וסיכום  
ה. פרשנות תכליתית באיסורי דרבנן  
מבוא

גזירת קריאה לאור הנר בשבת  
ההיתר לאדם חשוב  
המשמעות ההלכתית  
כאשר טעם התקנה מפורש בנוסחה  
סיכום ומסקנות  
ו. מדוע לא דורשים טעמא דקרא?

מבוא

שני טעמים מדוע לא לדרוש טעמא דקרא  
האם בשיטת הרמב"ן החשש לטעות הוא הסבר הכרחי?  
שתי בעיות בשיטת הרמב"ם  
הסבר אפשרי בשיטת הרמב"ם : טעות ביישום  
בחזרה להבדל בדרך חשיבתם של התנאים החולקים  
דברי הרמב"ם בספהמ"צ לגבי ריבוי נשים למלך  
יישוב הקושי הפרשני  
בחזרה לשיטת הרמב"ן  
דברי ר' אברהם בן הרמב"ם  
מכניזם נוסף

ז. סמנטיקה וסינטקס : משפט השלמות והנאותות

מבוא

מישורי הסבר מקבילים  
פרד"ס  
חוקי הטבע והתיאולוגיה  
פסיכולוגיה ופילוסופיה  
החדר הסיני  
סמנטיקה וסינטקס במתמטיקה ובלוגיקה

ח. ובכל זאת פרשנות תכליתית

מבוא

גדר וטעם  
דוגמה ראשונה : פטור שן ורגל ברשות הרבים  
דוגמה שנייה : הגדרת אבות נזיקין  
הבעייתיות  
אפשרות ראשונה : כמה רמות של טעמים  
טעם ברור ומוסכם  
כאשר הפרשנות הטקסטואלית מותירה כמה אפשרויות

## השורש החמישי

---

ט. מהו טעמא דקרא : שני סוגי הסבר

מבוא

טעמים וסייגים : העמדה על המוכר

טעם כהכללה תיאורטית : העמדה על הבלתי מוכר

משמעותו של המכניזם הזה : מעמדן של תיאוריות כלליות

שתי תפיסות לגבי הסרת הלב

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

הערה על קושיית הרמב"ן

שאר מחלוקות הרמב"ם והרמב"ן והשלכותיהן

י. סיכום

## פרק א. הקדמה

השורש החמישי הוא הראשון מהשורשים שכללנו בהקדמת הספר בקטגוריה הרביעית: כללים הנוגעים לאופי המצוה כציווי. בקטגוריה הזו נכללים גם השורשים השמיני, העשירי, וככל הנראה גם הארבעה-עשר. כל השורשים הללו מתייחסים לפסוקים שנראים כאילו הם מצווים משהו, אך למעשה אין בהם ציווי. לכן קטגוריה זו יסודה בהגדרת המונח 'מצוה', ובהבחנה בינו לבין משפטים מסוגים אחרים. במינוח שבו אנו משתמשים במאמר לשורש השישי, קטגוריה זו עוסקת בהגדרת הספירה הנורמטיבית (אליה שייכים כל פסוקי הציווי), ובהבחנה בינה לבין ספירות אחרות (העובדתיות וכדו'). כפי שנראה, בעצם יש כאן דיונים סביב ההבחנה בין פסוקי ציווי לבין פסוקי חיווי.

בשורש זה קובע הרמב"ם את העיקרון שאין למנות את טעם המצוה כמצוה בפני עצמה. כוונתו של הרמב"ם היא לפסוקים שעל אף שהם "דמויי לאוין", כלשונו של הרמב"ם, הם אינם באים אלא לתת טעם למצוות. לדוגמה: "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה וכו' ולא תחטיא את הארץ", או: "אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ". פסוקים אלו מכילים ציווי ואחריו נימוק. הרמב"ם טוען כאן שהסיפא של הפסוק היא בבחינת מתן טעם בלבד ולא ציווי. על כן, למרות היותה 'דמויית לאו' מבחינה לשונית, אין בה מצוה, ולכן אין לכלול אותה במניין המצוות בנוסף לרישא שהיא המצוה (הסיפא רק נותנת את הטעם לאותה מצוה).

השאלה האם זהו שורש מהותי או טכני, כלומר האם ישנו כאן רק עקרון סיווג הקובע מה ראוי להימנות (ואי המניה אינה מסיבה מהותית אלא מפני שהמצוה כבר כלולה במצוה אחרת) או שיש כאן עיקרון מהותי שקובע את משמעותם של פסוקים אלו, תידון במהלך הדברים. בפשטות נראה שזהו עיקרון מהותי, שהרי מי שחולק על הרמב"ם טוען שישנן כאן הלכות שלפי הרמב"ם לא רק שאינן נמנות אלא כלל אינן קיימות בהלכה.

גם בשורש זה הרמב"ם מתמודד עם דעת בה"ג, שמנה כמה פסוקים כאלו כמצוות. הנקודה בה הם חלוקים אינה לגמרי ברורה, כמו גם עמדתו של הרמב"ם אשר מגן

בתוך דברינו ניזקק בהרחבה לסוגיית טעמי המצוות ומעמדם, שכן היא אשר עומדת בבסיס הדיונים בשורש זה. אנו נעמוד כאן על כמה תובנות מפתיעות ביחס אליהם שעולות מהשורש הזה.

לאחר שנסקור בפרק ב את מהלך הדיון ודעת הרמב"ן, ונחדד את נקודת המחלוקת בפרק ג מתוך השוואה לעיקרון של השורש השמיני, נעסוק בפרק ד בסוגיית 'טעמא דקרא' ונראה כיצד מחלוקת הראשונים נובעת ישירות מהבנתם את מחלוקת התנאים לגבי ריבוי נשים במלך. בפרק ה נראה הקבלה לגישות אלה ביחס לתקנות דרבנן, ופרק ו יוקדש לפירוט האפשרויות השונות להבנת העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא. פרק ז יעסוק במצב של פרשנות רבת מימדים המתכנסת לתוצאה אחידה. אנו נראה שזהו המצב כאשר אין דורשים טעמא דקרא מתוך הנחה שעיון בציווי עצמו יביא לתוצאה זהה למה שעולה מהטעם, ונקביל זאת למצבים דומים בתחומים אחרים. בפרק ח נראה שבסופו של דבר אי אפשר להימלט משיתוף ההיגיון והסברא שביסוד הדין כאשר באים לפרש את פרטי ההלכה. בפרק ט נשוב ונעמיד את מחלוקתם העקרונית של הרמב"ם והרמב"ן על שתי תפיסות אפשריות ביחסי ציווי-טעם.

## פרק ב. מהלך הדיון בשורש

### דברי הרמב"ם

הרמב"ם פותח את דבריו כך :

פעמים יבוא בטעמי המצוות דמיון לאוין ויחשוב בהם שהם מכלל מה שיימנה ביחוד. וזה כאמרו (תצא כד, ל"ת שנו) לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה וכו' ולא תחטיא את הארץ. אמרו ולא תחטיא את הארץ הוא טעם לאסור מה שקדם כאילו יאמר כי אתה אם תעשה זה תרבה ההפסד בארץ. וכאמרו (קדושים יט, ל"ת שנה) אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ. שאמרו לא תזנה הארץ הוא טעם כאילו יאמר שטעם איסור זה כדי שלא תזנה הארץ. וכן אמרו (ס"פ שמיני, ל"ת קעט) ולא תטמאו בהם ונטמאתם במ אחר זכרו איסור המינים שנאסרה אכילתם ונתן טעם לזה ואמר לא תטמאו באכילתם כאילו הוא יספר כי עשות זה שהזהיר ממנו הוא טומאת הנפש.

עד כאן הרמב"ם מביא כמה דוגמאות לפסוקי טעם, שעליהם נסוב הדיון בשורש זה. בכל פסוק הטעם מובא אחרי הציווי עצמו, ויש בו 'דמיון לאוין'. הרמב"ם קובע שעל אף הדמיון אלו הם טעמים למצוות ולא ציוויים, ולכן אין למנותם. הרמב"ם מביא שתי ראיות לדבריו מהספרי :

ובבאור אמרו בספרי באמרו יתעלה אחר שהקדים האזהרה (רצה) מקחת כופר לרוצח (מסעי לה) ולא תטמא את הארץ. מגיד הכתוב ששפיות דמים מטמא את הארץ. הנה כבר התבאר כי זה הלאו הוא טעם הלאו הקודם, לא שהוא דבר אחר. וכן אמרו (ר"פ אמור, ל"ת קסה) ומן המקדש לא יצא ולא יחלל. הא אם יצא חלל.

נראה שכוונתו היא להוכיח שאכן חלקי פסוקים אלו אינם ציוויים אלא טעמים. הספרי אינו קורא אותם כשני ציוויים שונים אלא כאזהרה וטעם, או אזהרה ותוצאה של עבירה עליה (ראה להלן על הקשר בין שני אלו). הרמב"ם מסיים את דבריו בהתייחסות לשיטת בה"ג, אשר מנה את הטעמים

הללו כמצוות :

וכבר טעה זולתינו בזה השרש גם כן ומנה אלו הלאוין כלם מבלתי השתכלות. ואמנם יבוש מי שמנה אותם כשישאלוהו ויאמרו לו זה הלאו מאי זה דבר מזהיר ולא יהיה לו אז מענה כלל. ובזה יתבאר ביטול מנינו. וזה מה שכוונו לבארו בשרש הזה :

טענתו העיקרית של הרמב"ם כנגד בה"ג היא שאלו רק דמויי ציווי, והם אינם מצווים מאומה, לכן אין כל מקום להתייחס אליהם כמצוות. ציוויים אלו הם פסוקי ציווי ולא פסוקי ציווי, שכן הם מגלים לנו עובדות כלשהן אך לא מצווים עלינו מאומה.

#### **הבהרת הטיעון והאפשרויות השונות להבין אותו**

נראה כי טענתו של הרמב"ם כאן, יש בה שני רכיבים זה על גבי זה (וכך גם הבין הרמב"ן בדבריו) :

- א. הרכיב הפרשני : פסוקים אלו, למרות צורתם דמויית הלאו, הם מתן טעם.
- ב. הרכיב הנורמטיבי : אין לכלול במסגרת מניין המצוות טעמים שהתורה נותנת למצוותיה.

הראיות מן הספרי מיועדות להוכיח את הטיעון הראשון, הפרשני, להראות שפסוקים אלו הם בגדר מתן טעם גרידא. ההסבר שמעלה הרמב"ם בסוף דבריו הוא היסוד לרכיב השני של הטיעון, הרכיב הנורמטיבי.

עקרונית, ניתן היה לפרש את הטיעון הנורמטיבי בכל אחד משני המובנים הבאים :

1. פסוקים אלו אינם בעלי משמעות של ציווי, ולכן אין למנותם במסגרת מצוות התורה. כך נראה מפשט לשונו.

2. פסוקים אלו אינם שונים מהותית מציווי, אלא שאפילו אם הם בגדר ציווי אין מקום למנותם, שכן אין בהם כל חדש. הם אינם מזהירים מפני שום מעשה נוסף מעבר למעשים שהמצוה המקורית (שאותה הם באים להסביר) מזהירה עליהם.

ברור שלפי אפשרות ב2 אין כל מניעה למנות את הטעם בלבד ולהשמיט את הציווי. גם כך לא נוצרת כל כפילות במניין המצוות. להלן (בדיון על ריבוי נשים



## למהותם של טעמי המצוות

למלך) נראה שיש תנאים שבחרו באפשרות כזו. לעומת זאת, לפי אפשרות ב1 עלינו למנות דווקא את הציווי ולהשמיט את הטעם.

הדיון הזה מחזיר אותנו לרכיב הראשון (הפרשני) של הטיעון, שכן ממנו עולה כי הרכיב הנורמטיבי צריך להתפרש דווקא באופן ב1, כפי שגם עולה מפשט לשון הרמב"ם בסוף דבריו, שהרי אם זהו טעם, אזי אין באמת מה למנות, ולא רק מפני הכפילות.

### השגות הרמב"ן

הרמב"ן פותח את הדיון בכך שלכאורה הצדק עם הרמב"ם, אולם למעשה הדבר אינו כן:

ואני אומר בזה העיקר מה שאומרים החכמים (כתובות נד ע"א) לכאורה כוותיה משמע, וכי מעיינת ביה שפיר לאו הכי הוא.

מתוך ההמשך ברור שכוונתו היא לרכיב הפרשני של טיעונו של הרמב"ם. כלומר, לכאורה הרמב"ם צודק שפסוקים אלו הם פסוקי טעם ולא פסוקי ציווי, אבל במבט שני נראה שהוא אינו צודק. הרמב"ן מביא ראיה לדבריו:

שלא ראינו לרבותינו בתלמוד שיתפשו לאוי התורה מיותרים להיותם טעם ללאו שקדמם א"כ יבאו להוסיף או לגרוע כלומר שנלמוד דין מחודש מן הטעם ההוא, כענין שחלקו (סנהדרין כא ע"א) בלא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו שזה הלאו השני ודאי טעם למניעה שקדמה מרבוי הנשים ואעפ"כ נחלקו בו חכמי ישראל.

הנימוק שמביא הרמב"ן הוא שלא ראינו לרבותינו בתלמוד שפירשו את הפסוקים הללו כטעמים, אלא אם הם באים לגרוע או להוסיף על המצוה עצמה, כלומר לחדש בה פרט הלכתי, שאז בהכרח הם צמודים לאיסור ומלווים אותו כדי להגדירו. במקרים שאין נפק"מ הלכתית מה'לאו' השני להגדרת האיסור הראשון, אזי בהכרח הוא אכן לאו נוסף. הרמב"ן מביא דוגמה לטעם מגדיר מסוגיית איסור ריבוי נשים למלך, שם ישנו דיון מפורש במשנה ובתלמוד בנושאים בהם עוסק השורש, ומשם כנראה מתחיל כל הויכוח (על הדיון בסוגיה זו ראה להלן). בהמשך דבריו הוא טוען נגד הרמב"ם מכוח הכלל התלמודי הידוע, שכל 'הישמרי,

'פן' ו'אל', (וכמובן 'לא'), הם לאווין, וטעמים אלו באים בדרך כלל בלשונות כאלו. מכאן מוכח שאלו הם לאווין ולא טעמים, כלומר, לפי דבריו, הנחתו הפרשנית של הרמב"ם אינה נכונה.

אנו רואים כאן את הויכוח היסודי בין הרמב"ם, שנוטה לרציונליזם (כפיית הסברות האפריוריות שלו על המקורות), לבין הרמב"ן, שנוטה לאמפיריציזם (היצמדות למקורות ולעובדות שמופיעות בהם).<sup>1</sup> הרמב"ן מביא נימוק נוסף:

ועוד לדבריו ראוי הוא שנאמר גם בזה מה טעם לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה משום ולא תחטיא את הארץ אשר י"י אלהיך נותן לך נחלה ואם כן אינו אסור בחוצה לארץ. כמאמרם (שם) מה טעם לא ירבה משום לא יסור. ומה טעם לא יקח משום לא יחלל ואם לא בעל אינו לוקה (קדושין ע"א). וכן (מסעי לה) לא תחניפו את הארץ ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה. ואם כן כבר נתיר כל זה בחוצה לארץ מפני שאין הטעם שפירש באיסורם נוהג אלא בארץ. אלא כולן מניעות בפני עצמן.

טענתו היא שאם אכן אלו הם הטעמים לאיסורים, היה עלינו להסיק מהם מסקנות הלכתיות, כגון שהאיסורים הללו אינם נוהגים בחו"ל. הרמב"ן ממשיך כאן את הכיוון שהעלה למעלה, לפיו חזרה של טעם מיועדת לחדש פרט הלכתי. הרמב"ם כנראה יטען כנגדו שהטעם אינו אמור לחדש דבר במישור ההלכתי, שכן מקובלנו כי לא דרשינן טעמא דקרא. הטעם והציווי הם מישורים מקבילים, ולפסוקי טעם אין תפקיד במישור ההלכתי.

הרמב"ן ממשיך ומוצא סתירה בשיטת הרמב"ם, שבעצמו מונה פסוקי טעם כאלה במניינו:

וכבר מנה הרב עצמו ז"ל לאווין שהם בנותני טעם יותר מאלו. אבל רבותינו ז"ל עושים אותם מניעות כמו שאמרו בגמר יומא (עב ע"א) אמר רחבה אמר רב יהודה המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע מתקיף לה רב אחא בר יעקב דילמא הכי קאמר רחמנא עביד ליה שפה כי היכי דלא

<sup>1</sup> ראה על כך במאמרנו לשורש השביעי.

## למהותם של טעמי המצוות

ליקרע מי כתיב כדי שלא יקרע. וכן אמרו שם המזיח חשן מעל האפוד לוקה והמסיר בדי ארון לוקה. ובכולן הקשו שהם טעמים למצוה שקדמה דהכי קאמר רחמנא עבדינהו שפיר כדי שלא יזוח ולא יסורו והשיבו מי כתיב שלא יזוח ושלא יסורו.

על סמך סוגיות אלה הוא מסכם :

מאלו נלמד שכל מקום שנאמר בתורה לאו מוסף על המצוה ואיננו טעם מפורש למה שקדם נתפוש אותו לאו בפני עצמו כמו לא יקרע ולא יזח. וכן כתובים רבים. כגון ערות כלתך לא תגלה אשת בנך היא לא תגלה ערותה (אחרי מות יח) על דרכו של הרב אינו אלא טעם למה שקדם כי רעה גדולה היא שהיא אשת בנך שהוא חייב בכבודך ואתה מתחייב באהבתו ואין ראוי שתגלה ערותה. ועל דעת חכמים בתלמוד (סנהדרין נג ע"ב) נדרש ויבא הלאו השני לחייב עליה לאחר מיתת בנו, ואשת בנך היא לומר לא אמרתי אלא כשיש לבנך אישות בה פרט לאנוסה ושפחה ונכרית (ת"כ קדושים פ"י ה"י).

אחר כך הוא ממשיך להביא דרשות חז"ל רבות שמחלצות פרטים הלכתיים מתוך ה'טעמים' הללו.

אם כן, הרמב"ן אכן מסכים גם הוא לרכיב הנורמטיבי בטיעונו של הרמב"ם, כלומר לכך שאין למנות פסוקי טעם במניין המצוות (הרכיב השני). אך הוא חולק על הרמב"ם ברכיב הפרשני של טיעונו, וטוען שבכל המקרים הללו אין לראות בחלק השני של הפסוק טעם אלא ציווי, לדבריו, או שזהו ציווי עצמאי, או שהוא בא לחדש פרט במצוה שבחלקו הראשון של הפסוק. מכל מקום, גם החלק הזה של הפסוק שייך לספירה הנורמטיבית (=ההלכתית), והוא אינו פסוק חיווי בעלמא כפי שרואה אותו הרמב"ם.

אם כן, נראה שהמחלוקת הפרשנית היא טוטאלית: לפי הרמב"ן, בתוך הפסוקים המצווים אין בכלל חלקי טעם שמתפרשים כפסוקי חיווי ולא כפסוקי ציווי. פסוקי המצוות מכילים אך ורק מצוות (או הלכות). המחלוקת ברכיב הפרשני מנטרלת את משמעותה של ההסכמה לגבי הרכיב הנורמטיבי. הרמב"ן מסכים אמנם שאם היו אלה פסוקי טעם לא היה מקום למנות אותם, אבל לדעתו אין

בתורה פסוקי טעם במובן לא נורמטיבי (שכן אם יש כאלה הם מחדשים משהו הלכתי בגדרי המצוה).

בהמשך דבריו הרמב"ן מסייג זאת, ומצביע על כך שלפעמים באים פסוקי טעם בלי לשונות הלאוין ('השמר', 'פן ו'אל'), כמו למשל: "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלוהיך" (ר"פ קדושים). ועל כך דורש הספרא: "מלמד ששבועת שווא חילול השם". כלומר, המטרה היא ללמד את חומרת העבירה, ולא פרט הלכתי (אמנם במובן מסויים יש גם כאן אמירה בספירה הנורמטיבית, ובפרט על רקע העובדה שחילול השם כשלעצמו הוא עבירה הלכתית, ולא רק נתינת טעם). מתוך כך גם הקושיה על בה"ג נעלמת, כפי שכותב הרמב"ן:

ואמנם ראוי הוא שנשאל מבעל ההלכות כמאמר הרב זה הלאו מאי זה דבר הוא מונע אבל לא יתבזה במענה השאלה הזאת ולא יתבייש ממנו, שכבר דרשו בסיפרי (פ' תצא) ולא תחטיא את הארץ להזהיר בית דין על כך. הנה לא ראו לעשותו טעם בלבד כדברי הרב אבל מניעה ואזהרה לבית דין וימנה לאו בפני עצמו שהוזהרנו לכוף אותו לגרשה וכל שכן למנוע אותו שלא ישאנה כמו שימנו מצות חייבי המיתות והמלקיות שהוזהרנו לעשות בהן הדין.

אם אכן כל חלק פסוק כזה מלמד פרט הלכתי, אזי אין כל שאלה מה הוא בא לצוות, ולכן בה"ג כולל אותו במניינו.

בהמשך מביא הרמב"ן כמה דוגמאות לפסוקים כאלו וליחסם של חז"ל אליהם. ישנם מקומות שבהם דבריו דחוקים מעט, ונראה מהם כשיטת הרמב"ם, ואכ"מ. במהלך דבריו הרמב"ן מתייחס בהרחבה רבה לשאלת השלילות, שנדונה בשורש השמיני, ואנו נעסוק בה שם. עצם הקישור שלה לנדון דידן מצביע על הקשר בין שני השורשים הללו. בשני המקרים הרמב"ם רואה את הפסוקים הנדונים כפסוקים שאינם שייכים לרובד הנורמטיבי אלא לרובד אחר, והרמב"ן חולק עליו בזה. בויכוחים אלו עוסקים מאמרנו לכל שורשי הקטגוריה הרביעית.

### **הערות מדברי הרמב"ם**

נציין כי הרמב"ם עצמו שם לב להבחנה בין טעמים שבאים בלשונות של לאוין לבין טעמים אחרים, ובכל זאת הוא בוחר שלא להתייחס אליה. בתחילת השורש, כאשר הוא מתאר את הפסוקים שלדעתו הם טעמים ולא ציוויים, הוא כותב: פעמים יבוא בטעמי המצוות דמיון לאוין ויחשוב בהם שהם מכלל מה שיימנה ביחוד.

במינוח 'דמיון לאוין' הרמב"ם מתכוין להכללת לשון 'לא' בתוך הטעם, שבזה הוא נראה כלאו, אולם בכל זאת סובר הרמב"ם שהוא אינו כזה. כלומר לדעתו אין הבדל בין פסוקי טעם שבאו בלשון שהיא דמיון לאו לבין פסוקי טעם מסוגים אחרים. כיצד נדע שפסוק כלשהו הוא פסוק טעם ולא ציווי? לא מעצם העובדה שהוא אינו מחדש כלום, שכן יתכן שמדובר בלאו כפול ("לעבור עליו בשני לאוין"), אלא מתוך ההקשר הפרשני. לדעתו של הרמב"ם, כאשר אותו פסוק עצמו קושר את הציווי למה שמופיע בחלקו השני, אזי החלק השני מתפרש כטעם למצוה ולא כציווי בפני עצמו.

### **סייגים על תפיסת הרמב"ם**

לפני שנמשיך בדיון נעמוד על שתי נקודות נוספות בדברי הרמב"ם. בהמשך הוא מקשה על הרמב"ם שמנה (ל"ת עו) כהן טבול יום שעבד שחילל את עבודתו, על אף שדין זה נלמד מפסוק שלפי הרמב"ם הוא לכאורה פסוק טעם: "קדושים יהיו לאלוהיהם ולא יחללו שם אלוהיהם". ויש להעיר שכאן אמנם הרמב"ם אינו מונה את העובדה שהעבודה מתחללת, שזהו בבחינת טעם (כפי שיובהר ביתר פירוט לקמן), אלא את עצם האיסור של טבול יום לעבוד במקדש. זהו בבירור איסור ולא טעם. אמנם הוא נלמד מפסוק שהוא לכאורה פסוק טעם, אולם לפי הרמב"ם לחז"ל היו כנראה שיקולים מדוע לא לפרשו כפסוק טעם. בשורש זה הרמב"ם בעיקר מתכוון לטעון שאת עצם החילול של העבודה של טבול יום אין מקום למנות, שכן זהו טעם האיסור שבעבודת טבול יום ולא איסור עצמאי. אם כן, הרמב"ם עצמו מוכן לראות פסוקים כאלו כפסוקי ציווי, והוא לא מפרש אותם תמיד כפסוקי טעם. לקמן תתבאר מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן, ויובן טוב יותר מהלך הדיון.

**סייג על תפיסת הרמב"ן**

לקראת סוף דבריו אומר הרמב"ן שהאיסור לטמא את הארץ שבא בעקבות האיסור לקחת כופר לנפש רוצח, הוא אכן מניעה, שהרי, כאמור לשיטתו לעיל, הוא כולל מילת 'לא'. אולם כאן מודה הרמב"ן שאין לו כל נפק"מ מעשית, ולכן באמת לא ראוי למנותו. בדוגמה זו אנו רואים שישנה אצל הרמב"ן הסכמה עקרונית לטיעון ב2 הנ"ל. גם פסוקים שנראים כמו פסוקי מניעה ולא פסוקי טעם לפעמים אינם נמנים מפני שאין בהם חידוש מעבר לאיסורים מנויים אחרים (ובעיקר ביחס לציווי שבחלק הראשון של הפסוק). אולם בדרך כלל הוא טוען שנלמדות מהם השלכות מעשיות, כפי שהוא מוכיח בפירוט לאורך כל דבריו.

## פרק ג. טיבם הלשוני והלוגי של פסוקי טעם

### מבוא

ראינו שהרמב"ם אינו מונה את פסוקי הטעם מפני שהוא לא רואה בהם ציוויים. הרמב"ן, לעומתו, רואה לפחות בחלקם מצוות בפני עצמן ובחלק אחר ציוויים המחדשים פרטים במצוות אחרות. בפרק זה נעסוק בקשר בין השורש הנוכחי לבין השורש השמיני, שגם אותו כללנו בקטגוריה זו. השוואה זו תחדד את עצם הטענה של הרמב"ם, ותחבר אותנו להבחנה שבמאמר לשורש השישי בין פסוקי ציווי לפסוקי חיווי, או בין נורמות (משפטים שמצויים בספירה הנורמטיבית) לבין עובדות (משפטים שאינם מצויים בספירה ההיא).

### היחס לשורש השמיני

בשורש השמיני הרמב"ם קובע שאין למנות שלילות כמניעות (=אזהרות). שלילות הם פסוקים ששוללים תכונה כלשהי מעצם או ממצב כלשהו, אולם אינם כוללים מרכיב של ציווי. לדוגמה, משפט הקובע 'אברהם אינו כהן' אינו פסוק ציווי אלא פסוק שלילה. פסוק כזה רק מדבר על המציאות ואינו מצווה שום דבר. כאן עלינו לבחון האם העיקרון שבו עוסק השורש הנוכחי (החמישי) הוא אותו עיקרון של השורש השמיני.

כפי שראינו, נושא השורש הוא טעמים שהם 'דמיון לאוין', שכן הם מכילים מילת שלילה (לדוגמה, "ולא תחטיא את הארץ"). רק לגביהם יש מקום להתבלבל ולהתייחס אליהם כמצוות, ולכן אומר הרמב"ם שהם אינם מצוות אלא טעמים. לכאורה, פסוקי הטעם מסוג זה הם שלילות כמו אלה שעוסק בהם השורש השמיני. קיימת אפשרות להבין שחידושו של השורש החמישי הוא במישור הפרשני, כלומר בעצם האמירה שפסוקי טעם הם שלילות, ולא ציוויים כהבנת הרמב"ן. לאחר שהבנו זאת, עלינו להמשיך לשורש השמיני ולראות ששלילות אינן נכללות במניין המצוות. אלא שאם כן, מדוע לא הובאו פסוקים אלו כדוגמאות בשורש ח? היה על הרמב"ם לפרט בשורש ח שיש מקרים נוספים של שלילות - פסוקי הטעמים,

ולהסתפק בכך. העמדת שורש נפרד מצביעה על כך שהשורש הזה עוסק בעיקרון נפרד ושונה. יתר על כן, במצוות לא תעשה קסה נראה מלשון הרמב"ם שאלו שני עקרונות נפרדים. נדון כעת בקצרה בלאו הזה, שכן הוא יאיר את הקשר בין הטעמים לשלילות, וגם את ההבחנה ביניהם.

### דברי הרמב"ם בל"ת קסה

בל"ת קסה הרמב"ם עוסק באיסור על הכהנים לצאת מן המקדש בשעת העבודה, ומקורו מהפסוק (ויקרא י, ז):

וּמִפְתַּח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצֵאוּ פֶּן תִּמְתּוּ.

אזהרה זו נכפלה בכהן גדול בפסוק (ויקרא כא, יב):

וּמִן הַמִּקְדָּשׁ לֹא יֵצֵא וְלֹא יַחַלֵּל אֶת מִקְדָּשׁ אֱלֹהֵיוּ כִּי נִזְרָר שְׁמֵן מִשְׁחַת אֱלֹהֵיוּ עָלָיו אֲנִי ה'.

הרמב"ם מסביר את התוספת בפסוק השני, שבניגוד לכהן הדיוט שאינו עובד אונן ואם עבד חילל, כהן גדול עובד אונן ואינו מחלל בכך את עבודתו. כעת הוא מסביר שלמרות שבפסוק השני יש שני 'לא', אין למנות את 'ולא יחלל' כלאו, וזאת משני טעמים הופכיים:

הנה התבאר לך שאמרו הנה 'ולא יחלל' שמוהו שלילה, לא אזהרה, לומר שלא תהיה עבודתו חולין ואעפ"י שהוא אונן. ופשט הכתוב כי אמרו 'ולא יחלל' טעם לאזהרה הקודמת, שהוא לא יצא [מן המקדש] כי [=כדי ש] לא יחלל. ולפי שני העניינים האלו הנה לאו זה אין ראוי למנותו בפני עצמו כמו שהתבאר למי שהבין השרשים הקדומים בזה המאמר.

הרמב"ם קובע ששני טעמים אלו הם שני נימוקים שונים. נימוק אחד מסתמך על הדרש של הפסוק וקובע שהוא שלילה, כלומר שבניגוד לכהן הדיוט אונן, העבודה של כהן גדול אונן אינה מתחללת. זו אינה מצוה או איסור אלא קביעת שלילה, שהיא משפט עובדתי. הנימוק השני מסתמך על פשט הפסוק וקובע שהוא טעם ולא ציווי - אסור לכה"ג לצאת שכן ביציאתו הוא מחלל את המקדש.

התייחסותו של הרמב"ם לשני נימוקים אלו כשונים מצביעה על כך שפסוק טעם אינו רק סוג של שלילה, אלא זהו מקרה מיוחד שאין למנותו גם אילו היו מונים



### למהותם של טעמי המצוות

שלילות. ברור שלאחר שהחלטנו שאין למנות את פסוקי הטעם, ממילא יוצא שהם שלילות, ועדיין מדובר בשני נימוקים שונים. אם כן, מסתבר בדעת הרמב"ם שאי מנייתם של הטעמים אינה רק מקרה פרטי של אי מניית שלילות, אלא היא בעלת משמעות נפרדת, התלויה בעצם הבנת המושג 'טעם'. לקמן ננסה לעמוד על משמעות זו, אולם לפני כן נמקד מעט יותר את דעת הרמב"ן, ולאחר מכן נעמיק את הדיון במחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן.

### הבהרת דברי הרמב"ן

לכאורה הרמב"ן טוען שפסוקים אלו אינם בגדר טעם למצוות שהם (לכאורה) נסובים עליהם, אלא הם ציוויים בפני עצמם. כך, לדוגמה, הבין בספר פקודי ישרים על ספהמ"צ, בעמ' עז, העוסק בשורש השמיני:

גישת הרמב"ן ברורה וחד משמעית. התורה, לפי רבותינו, אינה מביאה טעמים למצוות בלשון שלילה כלל. טעמי המצוות מופיעים בלשון אחרת. הבנה כזו בדעת הרמב"ן קשה ביותר. ראשית, קשה מאד להוציא מקרא מידי פשוטו. כשהתורה מצווה על המלך לא להרבות נשים, סוסים וממון ומוסיפה "ולא יסור לבבו", קשה להאמין שהרמב"ן לא קרא את המקרא כפשוטו, כמנמק את טעם האיסורים הללו. שנית, הציטוט מהרמב"ן בשורשנו שעליו נסמך הפיקוד"י שם מורה בפירושו על הבנה שונה (כפי שצוטט לעיל, ובתוספת):

שלא ראינו לרבותינו בתלמוד שיתפסו לאוי התורה מיותרים להיותם טעם ללאו שקדמם אלא אם כן יבואו להוסיף או לגרוע, כלומר שנלמוד דין מחודש מן הטעם הוא... ובודאי מצינו בתורה טעמים להחמיר בעבירה... אבל הנאמרים בלשון לאו כולם למניעה הם. ואילו היה טעם בלבד, היה אומר...

בלשון הרמב"ן מפורש שרבותינו אמנם לא תופסים פסוקים אלו כטעם, כאשר אין בהם כל חידוש דין. אולם אם ישנו חידוש כזה, אזי פסוקים אלו הם בהחלט בגדר טעם, למרות שהם נאמרו בלשון 'לא' (ההסבר לטיעון זה של הרמב"ן יידון לקמן). גם בהמשך, הרמב"ן שולל רק את האפשרות שפסוקים אלו הם טעם בלבד, ולא את עצם היותם פסוקי טעם (ואולי לכך גם כוונתו של הפיקוד"י).

אם כן, גם הרמב"ן מסכים שאלו אכן טעמים למצוות שהם נסובים עליהן, אלא שטעמים אלו נכללים במניין המצוות מפני שהם גם פסוקי ציווי. לעומת זאת, הפסוקים שלא נאמרו בלשון 'לא', הם בגדר טעם בלבד ואינם לשון ציווי. כך מוכח גם מהמשך לשון הרמב"ן לכל אורך השורש, ובפרט בתחילת דבריו כאשר הוא דן על האיסור על מלך להרבות לו סוסים ונשים, ואומר כחלק ממתקפתו על הרמב"ם שלכל הדעות "ולא יסור לבבו" הוא טעם האיסור, וכל הדיון שם הוא רק האם למנות את הטעם הזה אם לאו. לקמן נפרט בזה יותר, ומאותה סוגיה בגמרא עצמה נראה שכך מוכח לכל הדעות.

### סיכום

בפרק זה ראינו שהפסוקים אשר מהווים טעם ונאמרים בלשון שאינה לשון ציווי, לכו"ע הם פסוקי ביאור (כמו בשבועת שקר, שם זהו ביאור על חומרת העונש). רק לגבי פסוקים שנאמרים בלשון ציווי ('לא') נחלקו הרמב"ם והרמב"ן. מחלוקתם אינה בשאלה האם פסוקים אלו הם בבחינת טעמים למצוות שקודמות להם, שהרי, כאמור, שניהם מסכימים שאלו הם טעמים. הויכוח הוא בשאלה האם ראוי למנות פסוקים אלו, כלומר האם למרות היותם טעמים אלו פסוקי ציווי (כרמב"ן), או שמא אלו פסוקי ביאור (כרמב"ם). לפי הרמב"ם, כפי שראינו, קיים עיקרון שמונע מאיתנו למנות טעמים כמצוות, וממילא הוא סובר שאלו פסוקי ביאור. ואילו הרמב"ן גורס שגם פסוקי טעם יכולים להיות פסוקי ציווי. כעת שומה עלינו לנסות ולהבין את מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן, וממילא יתבאר מדוע לפי הרמב"ן חשובה העובדה שיש לטעם שבכתוב נפק"מ מעשית בכדי שנתפוס אותו כטעם שהוא ציווי. נעשה זאת דרך דיון בסוגיית 'טעמא דקרא', שם הנושאים הללו עולים במפורש בסוגיית הגמרא.

## פרק ד. דרישת טעמא דקרא: ביאור מקורות המחלוקת

### מבוא

בכדי להבין את יסודותיה ומקורותיה של מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן נדון כעת בסוגיה הראשונה בה דן הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה, והיא סוגיית ריבוי נשים (במשנת סנהדרין כא ע"א, שנדונה גם בגמ' ב"מ קטו ע"א). כהקדמה לדיון נביא את מחלוקת התנאים האם דרשינן טעמא דקרא או לא.

### המחלוקת הבסיסית על דרישת טעמא דקרא

במאמרנו לשורש התשיעי אנו עומדים על כך שהרמב"ם במו"נ ח"ג פל"א דוחה על הסף את העמדה שלמצוות אין טעמים, והוא מייחס אותה ליחלופי הדעת (ואף הרמב"ן על התורה בפרשת שילוח הקן תומך בעמדתו). ואכן, כפי שראינו שם, עמדה כזו מוליכה לתפיסה שאין כל אפשרות לקבוע היררכיה של חומרא וקולא בין מצוות, וכרוכות בה בעיות נוספות, ולכן אין לה כל מקום בתפיסה ההלכתית.<sup>2</sup> מסיבה זו טרחו רבים (בעיקר בספרי הגות ופירושי המקרא) לעמוד על טעמי המצוות השונות.

והנה, על אף שמוסכם כמעט על הכל שלכל מצוה יש טעם ומטרה, נחלקו תנאים בשאלה האם אנחנו משתמשים בטעמים במישור הפרשנות ההלכתית (להבדיל מהפרשנות הלא-הלכתית).<sup>3</sup>

בסוגיית ב"מ קטו ע"א, מובאת המחלוקת הבסיסית בין רבי שמעון לרבי יהודה:

---

2 זהו סימפטום נוסף לספרות הגותית שמעלה עמדות שנראות אולי אפשריות אפריורית, אך לא עומדות במבחן המקורות ההלכתיים. ראה דוגמה נוספת לכך (אחת מיני רבות) במאמרו של מ. אברהם, האם ההלכה היא פלורליסטית, המעין מז[ג], תשסז.

3 אנו מניחים כאן שהמחלוקת לגבי טעמא דקרא נוגעת אך ורק לשאלה האם יש להשתמש בטעמים בפרשנות ההלכתית, כלומר להסיק מהם מסקנות הלכתיות. אמנם ראה באנציק"ת, ע' טעמא דקרא, שיש שהעלו אפשרות לפרש את המחלוקת על עצם דרישת הטעמים ולא דווקא על הסקת מסקנות הלכתיות מהם, אבל אין זו הדרך המקובלת בראשונים ובאחרונים. בדעת הרמב"ם התלבטו האחרונים אם דרשינן טעמא דקרא (ראה שם, הערה 33 ועוד), ופשט דבריו מורה שלא. אמנם הדברים נכונים ביחס לשאלה האם מסיקים מסקנות הלכתיות מהטעמים. אולם ביחס לשאלה האם בכלל לדרוש טעמים למצוות, בזה ודאי פסק הרמב"ם שדורשים, והוא אף עשה זאת לא מעט בספריו השונים.

משנה. אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה - אין ממשכנין אותה, שנאמר "ולא תחבל בגד אלמנה" (דברים כד).

גמרא. תנו רבנן: אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה - אין ממשכנין אותה, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: עשירה - ממשכנין אותה, ענייה - אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה.

התורה אוסרת למשכן אלמנה, כלומר לקחת ממנה משכון תמורת הלוואה. המשנה מסבירה שהדין הזה אמור בכל אלמנה. הגמרא מביאה ברייתא שבה נחלקו תנאים בשאלה זו: ר"ש סובר שהאיסור חל רק ביחס לאלמנה עניה, אבל לא ביחס לאלמנה עשירה, והסיבה לכך היא שר"ש מבין שטעם האיסור הוא שהשבת המשכון בכל לילה 'תיראה רע' לשכנים (שהמלווה נכנס לביתה של אותה אלמנה ומתייחד עמה). טעם זה קיים רק באלמנה עניה, שכן רק לה צריך להשיב את המשכון (מי שיש לו כלים לשימוש גם בלי שישבו לו את המשכון, אין חובה להשיב לו אותו בכל לילה, אלא רק כשיפרע את חובו). ר"י אינו חולק על הטעם, אך סובר שאנחנו לא דורשים טעמא דקרא, כלומר, איננו מסיקים ממנו נפק"מ הלכתית.

אם כן, המחלוקת הבסיסית בין התנאים היא האם אנחנו דורשים טעמא דקרא או לא, ולהלכה פוסקים שלא דורשים. נחזור ונדגיש שאין כאן מחלוקת האם יש טעמים למצוות, או האם יש חשיבות לדיון בהם. המחלוקת עוסקת אך ורק בשאלה האם הפרשנות ההלכתית יכולה לעשות בהם שימוש או לא.

### **שלילת הסבר 'המדרון החלקלק'**

ניתן להסביר את המחלוקת בחשש שמא אנשים לא יקיימו את ההלכה שכן הם יעמידו אותה על טעמיה (בעיה של 'מדרון חלקלק', כפי שנראה להלן לגבי גזירות דרבנן). כך לכאורה נראה מהשיקול של שלמה המלך לגבי ריבוי נשים (ראה סנהדרין כא ע"ב), שאמר שהוא יכול להרבות נשים ולא יסור לבבו. כלומר, הוא סבר ששיקול 'המדרון החלקלק' אינו חל עליו. התוצאה הוכיחה שישנו 'מדרון חלקלק' בעצם האמירה הזו, כלומר, 'מדרון חלקלק' מפני 'מדרון חלקלק'.

## למהותם של טעמי המצוות

שיקול זה יידון להלן. אך כבר כאן נאמר כי הסבר זה אינו מתקבל על הדעת. הסבר כזה יכול לכל היותר להביא לכך שלא נגלה את טעמי ההלכה ברבים, או שכלל לא נעסוק בהם. אבל המחלוקת לגבי טעמא דקרא אינה נוגעת לשאלה האם לעסוק בטעמי המצוות (כאמור, לרוב הדעות יש למצוות טעמים, וכדאי גם לעסוק בהם במישורים לא הלכתיים), אלא אך ורק בשאלה האם לעצב את ההלכה על פיהם. כאן השאלה היא מהי ההלכה עצמה, ולא מה אנשים יעשו איתה. לא סביר שר"י יפרש שאיסור מישכון נוגע לכל אלמנה (ולא רק לאלמנה עניה) רק בגלל חשש ממדרון חלקלק שיביא אנשים לזלזל באיסור זה. ר"י כנראה סובר שזה אכן האיסור. כלומר, מה שלא דורשים טעמא דקרא זו טענה פרשנית אודות כוונת התורה ונותנה, ולכן הדבר אינו קשור לחששות כאלה או אחרים.

### הסבר ראשון למחלוקת

מקובל להבין שיסוד המחלוקת הוא בשאלה האם יש לנו אמון ביכולת שלנו להגיע אל הטעמים הנכונים. לפי ר"י יש תמיד חשש לטעות, ולכן אנחנו נמנעים משימוש בטעמים בפרשנות ההלכתית. ואילו ר"ש אופטימי יותר באשר ליכולתנו להגיע אל האמת.<sup>4</sup>

### הבעייתיות בהסבר זה

הסבר זה בעייתי על פניו. אם אכן ישנם טעמים למצוות אזי כאשר אנחנו ניגשים לאיסור מישכון אלמנה, לדוגמה, עומדות בפנינו שתי אפשרויות: 1. לדרוש את הטעם ולהסיק מסקנה הלכתית לגבי אלמנה עשירה. 2. לא לדרוש את הטעם, להיצמד לטקסט כלשונו, ולהסיק שהדין נכון גם באלמנה עשירה. ההסבר דלעיל גרס שהמסקנה אודות הטעם היא ספקולטיבית, ולכן שימוש בטעם עלול להוביל אותנו לטעות ואין להשתמש בו (לפחות במישור ההלכתי). אך האם אי שימוש בטעם הוא דרך בטוחה יותר? הרי אם אכן הטעם הוא נכון, המסקנה ההלכתית היא שמאלמנה עשירה אין כל מניעה לקחת משכון. אם כן, האיסור לקחת משכון מאלמנה עשירה הוא טעות (והיא יכולה לעלות למלווה,

<sup>4</sup> ראה אנציקלופדיית ע'י טעמא דקרא' (הערה 105 ועוד). וראה גם בתוס' רא"ש ב"מ צ ע"א, שיובא להלן.

שיכול להיות דל וחסר אמצעים בעצמו, במחיר כספו, שהרי המשכון נועד להגביר את סיכוי הפירעון). אם כן, שתי הדרכים כרוכות בטעות אפשרית, ומדוע הבחירה בדרך שלא דורשת טעמא דקרא היא העדיפה מבחינת שיקולי ההלכה?  
יתר על כן, הלא אם היינו צריכים להכריע איזו משתי הדרכים יותר סבירה בעינינו, ברור שהדרך עם הטעם המסתבר היא הסבירה יותר. נכון אמנם כי קיים חשש לטעות, וכלל לא בטוח שהגענו לפירוש הנכון, אבל אם אכן הסברא מניבה את הטעם הזה, זה גופא אומר שהדרך הפרשנית הזו נראית לנו סבירה יותר מאשר הדרך המתעלמת מכל הסבר.  
לשון אחר: החשש מטעות קיים בשני הכיוונים (שימוש או אי שימוש בטעם), ולכן עלינו לחזור ולשאול את עצמנו מהו הפירוש הסביר יותר (הקרוב יותר לאמת, או לכוונת התורה). כאן די ברור שהפירוש שנתלה בטעם שנראה לנו הוא גם הסביר יותר.  
אם כן, דווקא שיקול החשש מטעויות צריך להוליך אותנו למסקנה שעלינו לדרוש טעמא דקרא!

#### הסבר שני למחלוקת: ויכוח אידיאולוגי

מקובל לתלות את המחלוקת בתפיסותיהם הכלליות של שני התנאים המעורבים בה (ר"ש ור"י). רשב"י מזוהה כאיש הסוד, ולכן הוא נוטה יותר אל המישור של הטעמים העלומים של ההלכה, ומאמין שביכולתנו להגיע אליהם (בסיוע המסורת הקבלית). ואילו ר"י הוא איש הנגלה, ולכן הוא מתייחס רק למה שבפנינו. יש המקשרים מחלוקת זו למחלוקות בין שני התנאים הללו בהלכות שבת.<sup>5</sup> לפי ר"ש ההלכות אינן נקבעות על פי המעשים כשלעצמם. אם מישהו לא התכוון לאיסור (=אינו מתכוין), שהוא פטור שקיים גם בכל מרחבי ההלכה, ובנפרד בהלכות שבת<sup>6</sup>, או לא היה מעוניין בתוצאה האסורה (=מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהוא פטור רק בהלכות שבת), הוא פטור (ובאינו מתכוון אף מותר לכתחילה).

5 ראה קול הנבואה, לרב הנזיר, עמ' קמז ובהערות שם.

6 ראה תוספות שבת מא ע"ב ד"ה מיחם ומקבילות, שבמלאכות שבת גם לדעת ר"י מותר מהתורה ואסור רק מדרבנן. לדעת הרשב"א (כתובות ה ע"ב ד"ה את"ל) והריטב"א (יומא לד ע"ב ד"ה גירסת) ר"י מחייב מהתורה גם בשבת.

## למהותם של טעמי המצוות

ר"י חולק על שני הפטורים הללו. הרי שלפי ר"י מה שקובע הוא העובדה שהאדם עשה את הפעולה האסורה, וכוונותיו ורצונותיו אינם רלוונטיים. ר"ש לעומתו מתחשב ברבדים הסובייקטיביים הנסתרים של האדם, ולא רק בפעולה (הרובד הנגלה, האובייקטיבי). בדומה לכך, גם בפרשנות המקרא מה שקובע לשיטתו הוא הרובד הנסתר ולא הנגלה, ולהיפך בשיטת ר"י.<sup>7</sup>

ישנו גם קישור אגדי למחלוקת זו (שבת לג ע"ב):<sup>8</sup>

יתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתבי יהודה בן גרים גביהו. פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו - לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקין - להושיב בהן זונות, מרחצאות - לעדן בהן עצמן, גשרים - ליטול מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם, ונשמעו למלכות. אמרו: יהודה שעילה - יתעלה, יוסי ששתק - יגלה לציפורי, שמעון שגינה - יהרג.

גם כאן רשב"י איש הנסתר רואה את המעשים לאור המניעים והכוונות שבעשייתם. ר' יהודה, לעומתו, מתבונן גם כאן ב'נגלה', כלומר במעשה, תוך התעלמות מהמניעים והכוונות.

נדגיש כי הקישורים הללו מניחים תפיסה שונה של המחלוקת מתפיסת החשש מטעות אותה הצגנו לעיל. כאן נראה כי שני התנאים יכולים להסכים שאנחנו יכולים להגיע לטעם הנכון, והם לא חוששים מטעויות. אבל בכל זאת השיקולים של הטעם ('פרשנות תכליתית', במונחי תורת המשפט בת זמננו) יכולים לפעמים להוליך לתוצאות שונות מהפרשנות הצמודה לטקסט כשלעצמו (המכונה בתורת המשפט, לא תמיד בצדק, 'פוזיטיביזם').

הכיוון הזה אינו רואה את המחלוקת כנוגעת בשאלת החשש מטעות פרשנית,

---

7 הקישורים הללו כמובן אינם מהווים תלייה במובן הלוגי החמור, כלומר שפסיקה במקום אחד גוררת בהכרח פסיקה מתאימה בשאר הנדונים. הראיה לכך היא שבשתי המחלוקות בהלכות שבת ההלכה נפסקה כר"ש (רק הרמב"ם בהלי' שבת פ"א ה"ז פוסק כר"י, וגם זה רק לגבי משאצלי"ג), ואילו בנדון דידן נפסקה ההלכה כר"י. בכל אופן, אלו נראים אפיונים נכונים של עמדות התנאים עצמם. ועל אף זאת, להלכה אין כל מניעה לאמץ את עמדת (או: ראיית) ר"ש בהקשר של הלי' שבת, ואת דעת ר"י ביחס לטעמא דקרא.

8 תודה לתמי ביטון מירוחם על הערה זו.

אלא בשאלה 'אידיאולוגית'. איזה מישור חשוב יותר, או מי משני המישורים הוא הקובע: הטעם, או הטקסט.

חשוב לשים לב לכך שבכל אופן טמונה כאן ההנחה שגם אם הגענו לטעם הנכון עדיין אין וודאות שהפרשנות הזו תניב את אותן תוצאות כמו הפרשנות הטקסטואלית. לכן נוצרת כאן דילמה לאיזה משני המישורים עלינו להתייחס בפרשנות, ובה נחלקו ר"י ור"ש. להלן נראה זאת ביתר פירוט.

### הבעייתיות בהסבר השני

הסבר כזה ביחס לחוק של מדינה, בהחלט קביל. ניסוח הטקסט נעשה על ידי בני אדם ולכן הוא אינו אמור להיות מושלם, לא תמיד הוא מדויק, ולא תמיד הוא מבטא את התכליות המקוריות של החוק, או את כוונות המחוקק. יתר על כן, לפעמים הפרשן אינו מנסה להגיע לתכלית של המחוקק המקורי, אלא לתכלית הראויה של החוק כפי שהוא נתפס (בעיניו) כיום. במקרה זה ברור שיכולים להיווצר הבדלים גדולים בין פרשנות תכליתית לבין פרשנות טקסטואלית, והשאלה היא מי משני אלו הוא המישור הקובע.

אבל ביחס להלכה העניין שונה בתכלית. המנסח של הטקסט הוא הקב"ה בכבודו ובעצמו, והתוצאה אמורה להיות מושלמת וקוהרנטית. אם אכן קלענו בפרשנותנו לטעם הנכון, הרי שהטעם הזה אמור לקלוע באופן מדויק לכל הפרטים. לכן, אם יש הבדל בין פרשנות טקסטואלית לבין פרשנות תכליתית, אות הוא שיש טעות באחד משני הצדדים. אם הטעם הוא נכון, בהכרח התוצאות ההלכתיות שלו הן המחייבות, והטקסט כנראה לא התפרש נכון. בהקשר ההלכתי אנחנו מנסים לקלוע לכוונתו של הקב"ה כפי שהיא מנוסחת בתורה (וכפי שהיא מתפרשת באופן מוסמך על ידי חכמים), ואם הטעם הוא נכון אזי הוא המשקף את כוונת נותן התורה, והיה עלינו להשתמש בו בכדי לרדת לעומק כוונותיו אלו.

מסקנתנו היא שבהקשר התורני קשה לקבל עמדה שאינה רואה חשש לטעות בפרשנות ובטעמים, ובכל זאת לוקחת בחשבון אפשרות שתהיה אי התאמה בין שני מישורי הפרשנות הללו (הטקסטואלי והתכליתי).

דיון זה מוביל אותנו לכאורה לדרך ללא מוצא. כפי שראינו, החשש לטעות אינו



## למהותם של טעמי המצוות

אפשרות סבירה להסבר המחלוקת. מאידך, כפי שהסברנו כעת, גם שאלת המישור הקובע (הטקסט או הטעמים) אינה הסבר סביר למחלוקת. אז מהו בכל זאת ההסבר? הקושי הוא כמובן בשיטת ר"י שאינו דורש טעמא דקרא, שהרי דרישת טעמא דקרא היא ההגיונית יותר לאור כל השיקולים שהעלינו עד כאן.

### משמעותו של טעם המפורש בתורה: ריבוי נשים במלך

המחלוקת אותה בחנו עד עתה עוסקת במצוות שהתורה עצמה אינה נותנת להן טעמים. לגביהן נחלקו התנאים האם אנחנו דורשים טעמא דקרא או לא. אך השורש הנוכחי עוסק במצבים אחרים. כאן הדיון הוא במצוות שהתורה עצמה כותבת את טעמיהן (אמנם הוא אינו נוגע ישירות בשאלה האם אנחנו דורשים את הטעמים או לא. ראה להלן). מה יאמרו ר"י ור"ש על מקרים כאלו? האם כאן הם ידרשו טעמא דקרא או לא?

על כך מביאה הגמרא בב"מ שם בהמשך את המשנה (סנהדרין ב, ד) :

'לא ירבה לו נשים' אלא שמונה עשרה. ר' יהודה אומר: מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו. ר' שמעון אומר: אפילו אחת מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה. אם כן, למה נאמר 'לא ירבה לו נשים'? אפילו כאביגיל.

לכאורה העמדות כאן התחלפו: ר"י דורש טעמא דקרא, הוא דורש את טעם האיסור שריבוי נשים עלול להסיר את לבבו, ומסיק מכאן שאם מדובר בנשים צדקניות שלא מסירות את לבבו, המלך יכול להרבות נשים. לעומתו, ר"ש דוקא לא דורש כאן טעמא דקרא, ולכן אוסר גם ריבוי נשים שלא מסירות את לבבו (אמנם, הוא אוסר נשים שכן מסירות את לבבו, גם אם הן אינן מרובות).

הגמרא מסבירה את ההיפוך בזה שבמקרה זה הטעם כתוב בפירוש בתורה:

לעולם רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ושאני הכא דמפרש קרא: "ולא ירבה לו נשים ולא יסור", מאי טעמא לא ירבה לו נשים - משום דלא יסור. ורבי שמעון: מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא, לכתוב רחמנא לא ירבה ולא בעינן לא יסור, ואנא ידענא: מאי טעמא לא ירבה - משום דלא יסור. לא יסור דכתב רחמנא למה לי? אפילו אחת ומסירה את לבו - הרי

זה לא ישאנה.

אם כן, ר' יהודה לא דורש טעמא דקרא רק כאשר הטעם אינו כתוב, אבל אם הוא כתוב דורשים אותו. ואילו לדעת ר' שמעון, שבדרך כלל דורש טעמא דקרא, הרי כאן הטעם "ולא יסור לבבו" הוא מיותר, שהרי היינו יודעים אותו גם בלי שהתורה היתה כותבת אותו, כמו בכל המצוות שבהן לא כתוב הטעם ואנחנו דורשים אותו. לכן הוא מסיק שהחלק השני של הפסוק, זה שמכיל את הטעם, אינו טעם אלא ציווי נוסף. לדעת ר"ש יש כאן שני ציוויים: 1. לא להרבות נשים, גם אם אינן מסירות את לבבו. ציווי זה נלמד מהרישא של הפסוק. 2. לא לשאת נשים שמסירות את לבבו, גם אם אינן רבות. ציווי זה נלמד מהסיפא של הפסוק. כאן המקום להעיר שבדיוק מכאן נובעת התפיסה הרווחת, לפיה מי שלא דורש טעמא דקרא עושה זאת מחשש לטעות. שהרי אנחנו רואים שבמקום שאין חשש לטעות, היכן שהתורה עצמה כתבה את הטעם, גם ר"י מסכים שיש לדרוש את הטעם.

#### בחזרה לשאלת מעמדם ההלכתי של פסוקי טעם

הרמב"ן בתחילת השגותיו לשורשנו מביא את הסוגיה הזו כראיה לשיטתו: כענין שנחלקו ב'לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו', שזה הלאו השני ודאי טעם למניעה שקדמה מריבוי הנשים, ואעפ"כ נחלקו בו חכמי ישראל, שר' יהודה דורש מה טעם 'לא ירבה' משום 'לא יסור', ולימד שמרבה הוא נשים ובלבד שלא יהו מסירות את לבו, כלומר שתהיינה בדוקות בכשרות, ור' שמעון דורש אותו לאו בפני עצמו. אמר: אפילו אחת ומסירה את לבו לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה'? דאפילו כאביגיל. הנה עשאו לאו בפני עצמו לייתורו.

הרמב"ן פותח בקביעה שברור כי "ולא יסור לבבו", לפחות לדעת ר"י, מהווה טעם לאיסור ריבוי נשים. לאחר מכן הוא מסביר שהתנאים נחלקו בשאלה מה לעשות עם טעם זה. לפי שניהם טעם זה הוא בעל משמעות של ציווי, והם נחלקים במהותה של משמעות זו: לפי ר"י פסוק הטעם מחדש גדר של דין, שמותר להרבות נשים שאינן מסירות את לבבו. אם כן, זה אינו סתם טעם, אלא פסוק שמכיל

## למהותם של טעמי המצוות

ציווי (כלומר גם הוא שייך לספירה הנורמטיבית). ולפי ר"ש החלק השני הוא ציווי עצמאי שנוסף על הציווי הראשון, שכן הטעם היה ידוע לנו גם בלי פסוק שמגלה אותו.

לכאורה עולה מכאן שלפי כל התנאים, ובפרט לפי ר"י שהלכה כמותו, שהרי סתם משנה (לגבי אלמנה) פוסקת כמותו, פסוק הטעם אינו טעם גרידא. מסקנת הרמב"ן היא שהתורה אינה כותבת טעמים גרידא, אלא או פסוקי ציווי או פסוקים שמחדשים פרט הלכתי במצוה הנדונה.

לכאורה ישנה כאן ראייה ניצחת נגד שיטת הרמב"ם, אשר רואה בפסוקים הללו פסוקי טעם שאינם שייכים למישור הנורמטיבי (לא מחדשים פרט הלכתי, ובודאי לא מוסיפים ציווי נוסף). אולם עיון נוסף בדברי הרמב"ם מפיץ אור חדש ובהיר על הסוגיה, ומתוכה על הנדון דידן.

### שיטת הרמב"ם: דעת תנא קמא

הרמב"ם בפירושו למשנת סנהדרין כותב:

אין הלכה כר' שמעון ולא כר' יהודה.

דברים אלו תמוהים ביותר. כיצד הרמב"ם פוסק הלכה דלא כאף אחד משני התנאים המופיעים במשנה? כאיזו דעה הוא נוקט להלכה? ובכלל, מהי ההלכה במקרה זה של ריבוי נשים?

על כך הוא כותב במשנה תורה (הלי' מלכים פ"ג ה"ב):

לא ירבה לו נשים, מפי השמועה למדו שהוא לוקח עד שמונה עשרה נשים בין הנשים ופלגשים הכל שמונה עשרה, ואם הוסיף אחת ובעלה לוקה, ויש לו לגרש ולישא אחרת תחת זו שגירש.

כאן הרמב"ם באמת מביא דעה שונה משני התנאים: יש כאן איסור להרבות לו נשים, בלי הבחנה באופיין ובצדקותן, וזה לא כר"י שמתיר ריבוי של צדקניות ולא כר"ש שאוסר מרשעת אחת. כלומר הוא אכן רואה את החצי השני של הפסוק כפסוק טעם, והוא אינו דורש אותו לא לקולא ולא לחומרא. ההלכה נקבעת על פי הפרשנות הטקסטואלית של החצי הראשון (ההלכתי) של הפסוק: "לא ירבה לו נשים", ומתעלמת מהחלק השני (כלומר רואה בו רק פסוק טעם, שאינו משפיע על

הפרשנות ההלכתית).

על מה נסמך כאן הרמב"ם? לכאורה במחלוקת ר"י ור"ש לגבי דרישת טעמא דקרא ההלכה היא כר"י (גם הרמב"ם עצמו פוסק כך. ראה ה' מלווה ולווה פ"ג ה"א). ומכאן שגם במחלוקת כאן היה עליו לפסוק כדעת ר"י.

אם נשוב למשנת סנהדרין נראה שהרמב"ם קרא אותה באופן שונה לגמרי:

'לא ירבה לו נשים' אלא שמונה עשרה.

רבי יהודה אומר מרבה הוא לו ובלבד שלא יהוא מסירות את לבו.

רבי שמעון אומר אפילו אחת מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה. אם כן

למה נאמר 'לא ירבה לו נשים', אפילו כאביגיל.

לכאורה המשפט הפותח הוא כותרת, ואחריו מגיעות שתי פרשנויות של התנאים לפסוק. כך בודאי קרא הרמב"ן את המשנה.<sup>9</sup> אולם הרמב"ם רואה במשפט הפותח דעה ראשונה, אחרת מזו של ר"י ור"ש. תנא קמא קובע שיש איסור למלך להרבות לו נשים, וזאת בלא הבחנה בין צדקניות למרושעות. אחר כך מציע ר"י פרשנות משלו, ור"ש מציע פרשנות שלישית. להלכה, הרמב"ם, נאמן לכללי הפסיקה שבידינו, מכריע כדעת ת"ק, שהוא סתם משנה. כך הוא מגיע להלכה הנ"ל שנפסקה גם בספרו ההלכתי.<sup>10</sup>

9 ובאמת, בסוגיית ב"מ הגירסה במשנה מעט שונה. שם לא מוזכר "אלא שמונה עשר", ומופיע רק הפסוק עצמו. לכן שם משתמע שהמשפט הפותח הוא רק כותרת ולא דעה תנאית נוספת. אבל בנוסחת המשנה בסנהדרין בהחלט משתמע כרמב"ם ולא כרמב"ן. מעניין שבמסורת הש"ס על הגליון בסנהדרין שם, מצוינת רשימה של תוספות בכמה מקומות, שמשמשות במשנה זו כדוגמה מייצגת לכך שר"י ור"ש חולקים בפירוש דברי ת"ק. תוספות הבינו כהרמב"ן.

10 דוגמה מקבילה ישנה בסוגיית הכנת שתי הלחם ולחם הפנים (מנחות צה ע"ב). במשנה נאמר: אחת שתי הלחם ואחת לחם הפנים לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים ואינן דוחות את השבת רבי יהודה אומר כל מעשיהם בפנים רבי שמעון אומר לעולם הוי רגיל לומר שתי הלחם ולחם הפנים כשרות בעזרה וכשרות בבית פאגי [=כל עשייתן כשרה בחוץ].

הגמרא שם מקשה על ת"ק מה הטעם לחלק בין הלישה לאפיה ואינה מתרצת. התוספות (ד"ה אלא) כתבו שלמסקנה צריך לומר שמי ששנה זו לא שנה זו, כלומר, שאין דעה של ת"ק, אלא רבי שמעון אמר שהלישה נעשית בחוץ ורבי יהודה אמר שהאפיה נעשית בפנים, ובעצם שתי הדעות מפורטות מיד לאחר מכן ואין במשנה אלא שתי דעות. ואילו הרמב"ם בפירוש המשנה כתב:

הסבה שמחמתה מותר ללוש אותם חוץ לעזרה ולא יהא מותר לאפות אלא בעזרה לא נתבארה בגמ' רק נתקשה למה הוצרכו לאפות בעזרה ולא הוצרכו ללוש... ואין הלכה כר' יהודה ולא כר' שמעון.

וכך גם פסק הרמב"ם במשנה תורה (תמידין ומוספין פ"ה ה"ז ופ"ח ה"ז). למרות הקושי של הגמרא, העדיף הרמב"ם להניח שיש דעה עצמאית של ת"ק.

### למהותם של טעמי המצוות

אם כן, קושיות הרמב"ן על הרמב"ם, שנראו כה מוחצות, נופלות מאליהן. אכן ישנה דעה תנאית שאינה דורשת טעמא דקרא גם כאשר הטעם כתוב בפירוש בפסוק. היא רואה את המילים הללו כנתינת טעם שאינה מעלה ולא מורידה במישור הפרשנות ההלכתית (בספירה הנורמטיבית), והרמב"ם פסק הלכה כמותה.

גם בדבריו בשורש זה הולך הרמב"ם בשיטה הזו. הוא רואה בפסוקי טעם פסוקים שאינם שייכים למישור ההלכתי, אלא למישור הטעם. נמצאנו למדים שאמנם הרמב"ן ראה בסוגיה זו קושיה על שיטת הרמב"ם, אך למעשה, היא מקור שיטתו של הרמב"ם בשורש הזה.

### ניתוח דעות התנאים

נמצאנו למדים שהראשונים חלוקים במחלוקת תנאים. הרמב"ן פוסק כדעת ר"י, ולכן הוא מסיק שאין פסוקי טעם אלא אלו הם תמיד ציוויים או חידושים הלכתיים. הרמב"ם, לעומתו, פוסק כדעת ת"ק (שהרמב"ן כלל אינו מכיר בקיומו), אשר סובר שהחצי השני של הפסוק הוא פסוק טעם. אם כן, עלינו להבין את מחלוקת התנאים כדי להבין את דעות הראשונים.

ההבדל בין ר"י לר"ש מזכיר מעט את שתי ההבנות שהצגנו בפרק ב לטיעון השני (הנורמטיבי) של הרמב"ם. ראינו שם אפשרות אחת (ב1), לפיה פסוקי טעם כלל אינם פסוקי ציווי, ולכן הם אינם יכולים להיכלל במניין המצוות מעצם מהותם. ראינו שם גם אפשרות שניה (ב2), לפיה פסוקים אלו הם אכן פסוקי ציווי אולם אין להם כל נפק"מ, ולכן אין טעם למנותם בנוסף לאיסור המקורי. הבעיה אינה האופי שלהם שאינו נורמטיבי, אלא הכפילות שלהם עם החצי הראשון של הפסוק. ניתן לומר שההבדל בין שני הניסוחים הוא בשאלה האם חלקי פסוקים אלו הם אכן פסוקי טעם או שמא אלו פסוקי ציווי. רק לאחר מכן עולה המחלוקת מדוע לא למנות אותם (האם בגלל שהם אינם ציווי או בגלל הכפילות). במשמעות זו של המחלוקת, נראה שבזה גופא נחלקו התנאים במשנה: ר"י ור"ש סוברים שזהו פסוק ציווי, ות"ק סובר שלא. נראה זאת כעת ביתר פירוט.

התבוננות נוספת בדעת ר"י מעלה כי לאחר שהוא רואה גם את החצי השני של

הפסוק כציווי (=שייך לספירה הנורמטיבית), אלא שהוא כפול עם הציווי הראשון, עולה השאלה איזה מהם הוא עיקר המצוה? על כך הוא עונה שעיקר המשקל ההלכתי הוא דווקא על חציו השני של הפסוק - פסוק ה'טעם'.

מדוע הוא מחליט לפסוק את ההלכה דווקא על פי החצי השני? לכאורה התשובה היא שהחצי הראשון הוא עמום, והיינו יכולים להסיק ממנו מסקנות לא נכונות. בדוגמה שלנו, היינו יכולים להסיק שריבוי נשים אסור בכל מקרה. לכן עדיף למקד את המבט ההלכתי בחצי השני, שאוסר בפירוש רק ריבוי נשים שמסירות את לבבו. אך זה לא ממצה את דעת ר"י. למעשה יש לשאול יותר מזה: מה בכלל עניינו של איסור ריבוי נשים? הרי לפי ר"י אין כלל איסור כזה. והא ראייה, שמותר למלך להרבות נשים שאינן מסירות את לבבו. אם כן, לדעתו האיסור אינו על ריבוי נשים, אלא על הסרת לב המלך בעקבות נישואים.

בעצם, עולה השאלה מדוע בכלל התורה כותבת את החצי הראשון של הפסוק (שאוסר ריבוי נשים), אם אכן אין בכלל איסור כזה? נראה שלפי ר"י זוהי רק דוגמה בעלמא שנתנה התורה, ותפקידה הוא להמחיש את משמעות האיסור המופשט של הסרת הלב. אם כן, ר"י סובר שהמילים הללו הן בהחלט ציווי (כהבנה ב).

לעומת זאת, ר"ש רואה את פשוטן של המילים הללו כטעם (כהבנה ב1). אלא שלדעתו אם כך הוא, אזי זהו חלק מיותר, ולכן ברור לו שלמסקנה הן מתפרשות כציווי נוסף, שמזהיר מפני הסרת הלב גם כאשר לא נעברה עבירה על הציווי הראשון של ריבוי נשים, כגן באשה מרשעת אחת. נמצא שיש לדעתו שני ציוויים, וצריך למנות גם את השני בנוסף לראשון.

אמנם, כפי שמדגיש הרמב"ן, גם ר' שמעון לא חולק על כך ש"ולא יסור לבבו" הוא טעמו של איסור ריבוי הנשים שבחציו הראשון של הפסוק:

כענין שנחלקו ב'לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו', שזה הלאו השני ודאי

טעם למניעה שקדמה מריבוי הנשים, ואעפ"כ נחלקו בו חכמי ישראל.

אלא שלדעתו הוא גם מרמז על איסור נוסף, שכן התורה אינה מביאה טעמים בכדי, וזאת לשיטתו שהיינו מסוגלים לעמוד על הטעם גם לולא נכתב.

ת"ק, כפי הבנת הרמב"ם, רואה את החצי השני של הפסוק כטעם של המצוה שבחצי הראשון, ולכן הוא אינו רואה בו כל משמעות הלכתית. לפי שיטתו יש

## למהותם של טעמי המצוות

למנות רק את החצי הראשון כמצוה.

נמצאנו למדים שהמחלוקת המשולשת בין התנאים מכסה את כל האפשרויות הפרשניות:

	"לא ירבה לו נשים"	"ולא יסור לבבו"
תנא קמא	ציווי	טעמו של הציווי
רבי יהודה	דוגמה לציווי	ציווי
רבי שמעון	ציווי	טעם וציווי נוסף

### גבולות לשון החוק

ראינו שלפי ר"י עיקר הציווי הוא משפט הטעם, והאיסור הקונקרטי הוא רק דוגמה ליישום הציווי. אמנם צריך לעיין מהו הגבול של הרחבת יסומו של איסור כזה. הרי רבי יהודה שאוסר אשה מרשעת אחת מפני שהיא מסירה את לבו, אינו אוסר באיסור פורמלי לקרוא ספרות זולה, למשל, מטעם זה. בעצם כל איסור שיש מאחוריו טעם, גלוי או רמוז, ניתן להרחיבו מאוד ולאסור מעשים שונים העלולים להביא לתוצאה שלילית כזו. די ברור שאנו נדרשים להימנע ממעשים כאלה, אבל איסורים אלה אינם פורמליים (למעט כאשר התורה מזהירה בצורה כללית מפני חששות, כמו "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" או "אל תפנו אל האלילים, שאוסר על עיסוקים העלולים להביא למינות).

מצב דומה ניתן לראות בשיטת משפט הדוגלת בפרשנות תכליתית. לדוגמה, בישראל לא ניתן להרשיע אשה האונסת איש מכוח חוק האונס, אלא לכל היותר מצד מעשה סדום. הדבר מעורר אצל רבים תהייה עמוקה, שכן בהקשרים אחרים בתי משפט מרחיבים מאד את החוק בפרשנויות תכליתיות שונות הרבה מעבר למה שנאמר בו. הסיבה לכך (שמענו בעל-פה ממומחה משפטי) שכיון שלשון החוק מתייחסת למעשה ביאה כצורתו, לא ניתן להכניס ללשון זאת אינוס הפוך. פרשנות מרחיבה מתקבלת רק אם ניתן להכניס את התוצר שלה ללשון החוק. במקרה שלנו גם הטעם מופיע בלשון התורה, ולכן יש מקום לסברא שניתן להרחיב את ההלכה משיקול תכליתי, שכן ההרחבה גם היא נכנסת ללשון החוק, ועדיין לא ניתן לעשות זאת ללא גבול, וצריך עיון מהו הגבול.

**פסיקת ההלכה וסיכום**

כאמור, הרמב"ם פוסק כת"ק, והרמב"ן כנראה כלל לא מכיר בקיומו, ופוסק כר"י. כיצד יכול הרמב"ם לפסוק נגד ר"י, בעוד שבמחלוקת לגבי טעמא דקרא הלכה נפסקה כמותו? הרי כפי שראינו, המחלוקת כאן היא תוצאה של המחלוקת ההיא.

כדי להבין זאת, עלינו לשים לב לכך שגם ת"ק לא דורש טעמא דקרא. בעניין זה הוא סובר כר"י, אלא שלדעתו לא דורשים טעמא דקרא גם במקום שהוא כתוב בפירוש. לעומת זאת, לדעת ר"י לא דורשים טעמא דקרא רק במקום שהטעם לא כתוב בפירוש בתורה. אם כן, אמנם לגבי משכון של אלמנה ההלכה הוכרעה שלא דורשים טעמא דקרא, אבל זה לא אומר בהכרח שהלכה היא כר"י. ת"ק מסכים עם ר"י שם (כי שם אין כל הבדל ביניהם).

לסיכום, דעת ת"ק (והרמב"ם, שפוסק כמותו) היא שפסוקי הטעם הם פסוקי ביאור ללא משמעות הלכתית. ולדעת ר' יהודה (והרמב"ן, שפוסק כמותו) פסוקי הטעם הם המהווים את האיסור, ולא הפסוקים שנראים לכאורה כציווי.



## פרק ה. פרשנות תכליתית באיסורי דרבנן

### מבוא

בפרק הקודם ראינו שישנה מחלוקת האם לנקוט ביחס לדיני התורה בפרשנות תכליתית, שממנה עולה כי המצוה או האיסור הם הטעמים ("ולא יסור לבבו") ולא הציוויים ("לא ירבה לו נשים"), או בפרשנות צמודת טקסט, שרואה בציווי את היסוד לקביעת גדר המצוה. להלכה אנו נוקטים בפרשנות טקסטואלית, ולכן אנחנו רואים את האיסור כאיסור להרבות נשים ולא כאיסור על הסרת והטיית הלב.

בפרק זה נעמוד על תופעה מקבילה שקיימת ביחס לדיני דרבנן. דיון זה עשוי לחזור ולהאיר את סוגיית טעמא דקרא גם בהקשר של דאורייתא.<sup>11</sup>

### גזירת קריאה לאור הנר בשבת

כידוע ישנה גזירה שלא לקרוא לאור הנר בשבת שמא יטה. כך נאמר במשנה (שבת יא ע"א):

לא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה - שמא ישכח ויצא, ולא הלבילר

---

11 יש לדון האם בדיני דרבנן התקנה היא טעם התקנה או גדר התקנה. נחלקו הראשונים האם כאשר 'בטל הטעם - בטלה התקנה' (תוספות ביצה ל ע"א ד"ה תנן ועוד), או שהתקנה נשארת בתוקפה עד שיבטלו אותה מי שמוסמכים לכך (רמב"ם ממרים פ"ב ה"ב ועוד). שאלה זו נוגעת לנדון דידן, שכן אם האיסור הוא הטעם, מסתבר שכשבטל הטעם בטלה התקנה. אם כי, ניתן לדחות ולומר שיש כאן כלל טכני שמיועד לייצב את מעמדן של התקנות, ולא כלל מהותי. והרחיב בזה הרב ישראל שציפנסקי בהקדמות לספרו התקנות בישראל.

גם אם ננקוט כשיטה המיוחסת לגר"א (פאת השלחן סי' ב) שיש טעמים נסתרים לתקנות חז"ל, ולכן הן אינן בטלות, ניתן עדיין לתפוס שבאופן עקרוני האיסור הוא הטעם אלא שאין לשנות מפני שאין אנחנו יודעים את הטעם האמיתי.

הרז"ג גולדברג (מבקשי תורה על ענייני והלכות יו"ט, ח"א סי' יא) עסק בנושא דומה, האם מה שקובע בפרשנות התקנות הוא לשון התקנה או הטעמים והתכליות שלהן. מנחם אלון בספרו המשפט העברי, ח"ב, מקיים דיון ארוך ומפורט בנושא פרשנות של תקנות הקהל, וגם שם נדונה שאלת הפרשנות התכליתית והטקסטואלית. וראה מאמרו של י"מ יעבץ, מצוות התלויות בנרות, אמונת עתיך 114, טבת תשע"ז, שדן במצוות שונות להדליק נר שתוקפן דרבנן, כיצד יש לקיימן בזמננו שהנר אינו משמש כאמצעי תאורה.

בפרק הנוכחי לא ניכנס לכל הדוגמאות, אלא נביא דווקא שתי דוגמאות שכלל הזכור לנו לא הובאו במקורות הנ"ל, ודרך נדגים כמה עקרונות שנוגעים גם לשאלת טעמא דקרא.

בקולמוסו. ולא יפלה את כליו, ולא יקרא לאור הנר.  
בברייתא (שם, יב ע"ב) מופיעה התקנה הזו בטעמה: "שמה יטה". כלומר החשש הוא שכאשר תהיה בעיה באורו של הנר הוא יבוא להטות ולתקן את הלהבה.  
בסוגיית הגמרא שם ישנו דיון מאלף סביב התקנה הזו:  
ולא יקרא לאור הנר. אמר רבה: אפילו גבוה שתי קומות, ואפילו שתי מרדעות, ואפילו עשרה בתים זו על גב זו.  
לכאורה מכאן עולה שהתקנה מתפרשת באופן טקסטואלי, שהרי בגובה של שתי קומות אין כל חשש שהאדם יבוא להטות את הנר, שכן הוא לא מגיע לגובה כזה. מאידך, אנו מוצאים שכאשר יש אדם אחר ששומר עליו שלא יטה הקריאה מותרת:  
חד הוא דלא ליקרי, הא תרי - שפיר דמי. והתניא: לא אחד ולא שנים!  
אמר רבי אלעזר: לא קשיא, כאן - בענין אחד, כאן - בשני ענינים. אמר רב הונא: ובמדורה - אפילו עשרה בני אדם אסור.  
כעת מגיע היתר חריג המלווה במעשה הסותר אותו:  
אמר רבא: אם אדם חשוב הוא - מותר. מיתיבי: לא יקרא לאור הנר שמה יטה. אמר רבי ישמעאל בן אלישע: אני אקרא ולא אטה. פעם אחת קרא ובקש להטות. אמר: כמה גדולים דברי חכמים, שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר! רבי נתן אומר: קרא והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה.  
ר' ישמעאל קרא לאור הנר, שכן הוא חשב שהוא יזהר ולא יגיע להטיה. כבר כאן יש מקום להעלות קושי גדול: גם אם הוא חשב שהוא לא יגיע להטיה, הרי האיסור בעינו עומד. האם יש היתר לעבור על איסורי דרבנן אם אני לא חושש לטעמם? האם מישהו ירשה לעצמו לאכול עוף בחלב (אחרי שהתקבלה ההלכה האוסרת זאת) מפני שהוא אינו חושש שיגיע לאכול בשר בחלב? גישה כזו שומטת את הקרקע מתחת לכל תקנות וגזירות חכמים.  
למעשה אנו מגלים כאן תפיסה שדורשת 'טעמא דקרא' לגבי תקנות וגזירות חכמים. רבי ישמעאל הסיק מסקנה לאור טעם התקנה, ולכן הוא הרשה לעצמו

לקרוא במקום שהוא לא חשש שיגיע להטיה.  
מה קרה לאחר מכן? רי"ש כמעט הגיע להטות (ולפי ר' נתן הוא הטה ממש), ואז תפס את עצמו והכיר בגדלות חכמים גוזרי הגזירה. יש לשים לב שגם כאן רי"ש אינו חוזר בו מהתפיסה הבסיסית, לפיה אם אכן אין חשש התקנה אינה מחייבת. מה שהשתנה אצלו הוא רק החשש שעובדתית הערכת מציאות כזו אינה תמיד נכונה. אבל לו היה לו בטחון שהוא לא יטה, נראה שעדיין הוא דוגל בשיטה שאין צורך לציית לתקנת/גזירת חכמים.<sup>12</sup>

### ההיתר לאדם חשוב

יש לזכור שבגמרא מובא הסיפור הזה בנוגע לשאלה האם לאדם חשוב מותר לקרוא לאור הנר. ממעשה דרי"ש הוכיחו שגם לאדם חשוב הדבר אסור, ועל כך עונה הגמרא:

אמר רבי אבא: שאני רבי ישמעאל בן אלישע, הואיל ומשים עצמו על דברי תורה כהדיוט.

כלומר רי"ש התייחס לעצמו כהדיוט, ולכן היה אסור לו. אם כן, ההנחה הפשוטה בגמרא היא שלאדם חשוב לא גזרו, "שאינו רגיל להטות נר בחול מפני חשיבותו" (רש"י ד"ה מותר). האם יש כאן עיקרון גורף שמי שאין לגביו חשש אינו בכלל גזירת חכמים, או שמא מדובר במקרה ייחודי?  
במפרשים על אתר (ראה בתוד"ה 'רבי נתן' ובריטב"א שם) הקשו כיצד הוא הגיע להטות והרי הקב"ה לא מביא תקלה על ידי צדיקים (ואפילו על ידי בהמתם).  
התירושים שלהם חלוקים. התוספות מסבירים זאת כך:

<sup>12</sup> הגמרא בעירובין (קד ע"א) מביאה:

תנן: ממלאין מבור הגולה ומבור הגדול בגלגל בשבת. במקדש - אין, במדינה - לא. מאי טעמא - לאו משום דאולודי קלא ואסיר? לא, גזירה שמא ימלא לגינתו ולחורבתו. אמימר שרא למימלא בגילגלא במחוזא, אמר: מאי טעמא גזרו רבנן? שמא ימלא לגינתו ולחורבתו, הכא לא גינה איכא ולא חורבה איכא. כיון דקא חזא דקא תרו בה כיתנא, אסר להו.  
אמימר חשב שבמחוזא אין חשש שממילוי בגלגל יבואו לידי חילול שבת, וכשראה שנגרמת מזה תקלה (אחרת) - אסר. אך לא כתוב שחזר בו מדעתו העקרונית שגזירת חז"ל (לכה"פ גזירה זו) לא קיימת כאשר אין חשש תקלה.  
יש לציין שהמקרים מעט שונים, שכן בנר החשש קיים אלא שהאדם סומך על עצמו שלא יכשל, ובגלגל הסברא היתה שבמחוזא כלל אין חשש. לכן יש מקום לסברא שאין גזירה בגלגל בעיר כזו ובכל זאת בנר אסור לאדם להקל לעצמו.

רבי נתן אומר קרא והטה - הכא ובמכות (דף ה ע"ב) גבי יהודה בן טבאי שהרג עד זומם ובהאשה רבה (יבמות דף צו ע"ב) גבי הא שנקרע ס"ת בחמתן לא פריך ומה בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה כו', אומר ר"ת דלא פריך בשום מקום אלא גבי אכילת איסור שגנאי הוא לצדיק ביותר.

כלומר, הכלל שהקב"ה לא מביא תקלה על ידם נאמר רק לגבי מאכלות אסורות. אך הריטב"א כאן מביא את ר"י שחולק ואומר:

קרא והטה. פירש ר"י ז"ל ובאת תקלה על ידו מפני שהוא כמוזד שבא לעבור על [דברי] חכמים, הא לאו הכי בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, ואין צורך לפירושו של ר"ת ז"ל בזה.

כלומר, ר"י"ש בא לעבור על דברי חכמים במוזד, ולכן בהחלט יכולה תקלה לבוא על ידו.

לכאורה ישנה מחלוקת האם מה שעשה ר"י"ש היה לגיטימי או לא. לפי ר"י והריטב"א המעשה היה עבירה, כלומר אסור היה לו להטות. מדוע הוא בכל זאת עשה זאת? כי הוא בטח בעצמו, בעוד שהיה אסור לו לעשות כן. לפי ר"ת אין כאן עבירה כלל, שכן ר"י"ש היה אכן אדם חשוב (וראה בשפת אמת על אתר).

יתכן שהויכוח הוא בשאלה האם באמת יש כאן עיקרון גורף, שכאשר אין חשש אין איסור, ואז לר"י"ש היה מותר לקרוא לאור הנר, וכך הבין ר"ת. הר"י והריטב"א הבינו שאין היתר לעבור על תקנת חכמים גם במקום שאתה אינך חושש מהתוצאה ("לא פלוגי"), ולכן גם לר"י"ש הדבר היה אסור. לאדם חשוב מותר מפני שהגוזרים עצמם התירו לו, ובדברי תורה הוא לא הוחזק בעיני עצמו כאדם חשוב.

כבר העירו המפרשים שהרמב"ם השמיט את ההיתר לאדם חשוב לקרוא לאור הנר. אמנם קשה להסיק מכאן מסקנות, שכן ניתן להסביר זאת בכך שהוא אינו פוסק את ההיתר הזה, או שמא הוא סקפטי באשר להערכת המציאות (כמו ר"י"ש).

### המשמעות ההלכתית

ראינו בסוגיית שבת ואצל ר"י"ש גישה שמפרשת את תקנות וגזירות חכמים פרשנות תכליתית, ולכן אדם שאינו חושש לתוצאה הבעיתית אינו מחוייב לשמור

## למהותם של טעמי המצוות

את הגזירה. כאמור, לא ברור האם זהו מקרה ייחודי או גישה כללית. בספר חזות קשות (שמיישב את קושיות רעק"א על מסכתות הש"ס), לרב יששכר דב האלטרקט, בסוף מסכת ביצה (ומקורו הוא בספר של אותו מחבר, אבני חושן, חו"מ סי' לד ס"ג סק"ט), למד כד את סוגייתנו, ואף הסיק ממנה מסקנה הלכתית. המשנה בביצה לו ע"ב קובעת שלא דנים בשבת. ומבואר שם שזוהי גזירה מחשש שמא יבואו לכתוב. הרי"ף שם (כ ע"ב בדפיו) מביא בשם הירושלמי: וכולן שעשו בין אנוסין בין שוגגין בין מזידין בין מוטעין, מה שעשו עשוי בשבת ואצ"ל ביו"ט, ושמע מינה דמאן דעבר ואקני בשבת מקרקעי או מטלטלי הקנאתו הקנאה.

כלומר אם דיין דן בשבת או ביו"ט, בדיעבד דינו דין. ומקשה על כך רעק"א בחידושי שם: אם הם עברו איסור דרבנן ודנו בשבת, הרי הם נעשים פסולי עדות מדרבנן וממילא גם פסולים לדון (וראה שם לגבי שאלת פסול לפני הכרזה).

על כך כותב בעל חזות קשות, שרי"ש סובר שגם להדיוט יש היתר לקרוא לאור הנר אם הוא אינו חושש שיבוא להטות (ראה שם את ראיותיו). ומכאן אנו לומדים עיקרון כללי, שבכל גזירה דרבנן אין איסור למי שאינו חושש מהתוצאה, אלא שיש להיזהר בהערכת המציאות (אם בכלל זה אפשרי).<sup>13</sup> ומכאן שגם ב"ד שעבר ודן כי לא חשש שמא יבוא לכתוב בשבת, ובסוף נמצא שטעה בהערכת עצמו, אינו נקרא עבריין.

בדבריו של בעל חזות קשה אנו מוצאים גישה של פרשנות תכליתית טהורה. אמנם גישה כזו סותרת לכאורה את כל מה שמקובל בידינו ביחס לתקנות חכמים. אפילו בגמרא הזו עצמה אנו מוצאים שגם כאשר הנר גבוה שתי קומות אסור לקרוא לאורו, אף שברור ששם לא יגיע להטות. כיצד זה מתיישב עם גישתו של רי"ש?

### כאשר טעם התקנה מפורש בנוסחה

כמה מפרשים כתבו שאמנם בתקנות יש ללכת אחר נוסח התקנה, אך בתקנות בהן מצאנו את טעם התקנה כתוב בפירוש בנוסחה, בהן יש מקום לפרשנות תכליתית.

<sup>13</sup> מלשונו שם לא לגמרי ברור האם הוא טוען שמותר לעשות זאת, או רק שמי שעשה זאת אינו נחשב כעבריין, ולא נפסל להעיד ולדון.

בתקנה זו מצאנו בברייתא: "שמא יטה", ואם כן, בתקנה זו יש מקום לפרשנות תכליתית. יתכן שרק במקרים אלו ניתן להסיק את המסקנה הגורפת שהציע בעל חזות קשות. במקרים כאלו הגוזרים עצמם רומזים לנו לפרש את התקנה פרשנות תכליתית. כאשר הם רוצים שנתייחס רק ללשון התקנה (פרשנות טקסטואלית) הם משמיטים את טעם התקנה.

חילוק זה מקביל ממש למה שראינו בטעמא דקרא בדאורייתא. רבי יהודה (והרמב"ן בעקבותיו) אינו דורש טעמא דקרא, כלומר הוא מפרש את התורה בפרשנות טקסטואלית ולא תכליתית. אבל כאשר טעם התקנה כתוב בפירוש, גם הוא מסכים שניתן לפרש את ההלכה הנדונה בפרשנות תכליתית.

כזכור, הרמב"ם (בעקבות ת"ק) חולק על זה בהקשר של טעמא דקרא. לדעתו אין לפרש פרשנות תכליתית גם במקום שטעם הקרא כתוב בפירוש. מעניין לציין שגם ביחס לתקנת קריאה לאור הנר הרמב"ם משמיט את הפרשנות התכליתית (ההיתר לאדם חשוב), ומביא את הדין של איסור לקרוא כשהנר בגובה רב. גם כאן הוא אינו דורש את טעם התקנה, אף שהטעם מצויין בפירוש בנוסחה.

#### **סיכום ומסקנות**

מצאנו שיש גישות שנוטות לפרשנות תכליתית לגבי גזירות דרבנן. לפי גישות אלו הגזירה היא הטעם ולא הציווי עצמו. יש שעושים זאת רק לגבי גזירות שטעמן מופיע בנוסח התקנה (במקרה זה הפרשנות התכליתית היא גם פרשנות טקסטואלית, שהרי נוסח התקנה מכיל גם את הטעם). וממהלך הגמרא בשבת נראה שגם החולקים על גישה זו אינם שוללים אותה באופן עקרוני אלא רק מסיבות טכניות (שאדם יבוא להעריך את המציאות לא נכון, כמו במקרה של רי"ש).

אמנם בשם הגר"א מובאת גישה הופכית, לפיה לתקנות ולגזירות יש טעמים נסתרים. ולכן גם במקום שטעם הגזירה לא שייך אין מקום להקל בה. גישה זו שוללת פרשנות תכליתית לגזירות חז"ל, אבל גם כאן זה נעשה מסיבות טכניות: לא ברור שהגענו לטעם הנכון. כפי שראינו, זה גם ההסבר שעולה ביחס לגישה שלא דורשת טעמא דקרא במישור דאורייתא, וכבר שם עמדנו על הבעייתיות

שבה.

קשה לראות תפיסה ששוללת את הפרשנות התכליתית באופן מהותי, כלומר שרואה בתקנות משהו שמחייב מצד עצמו. ברור שללא טעם אין סיבה לחייב באיסור, ורק שיקולי 'לא פלוג' או בעיות טכניות הן שגורמות לגישה הפורמליסטית.

## פרק ו. מדוע לא דורשים טעמא דקרא?

### מבוא

ראינו בפרק ד שבמחלוקת התנאים לגבי דרישת טעמא דקרא, ההלכה היא שלא דורשים טעמא דקרא. כלומר, אנחנו נצמדים לפרשנות טקסטואלית, ולא מקבלים פרשנות תכליתית.

אמנם, בתוך סיעת התנאים שאינה דורשת טעמא דקרא (ת"ק ור"י) ישנה מחלוקת פנימית, שבאה לידי ביטוי גם בפסיקות הראשונים, בשאלה האם דורשים טעמא דקרא במקום שהטעם כתוב בפירוש בתורה. לפי הרמב"ם במשנה תורה ופיה"מ (שפסק כת"ק) - לא דורשים טעמא דקרא גם במצב כזה, ולפי הרמב"ן בשורשנו (שפסק כר"י) - דורשים. המחלוקת ביניהם בשורש זה (ברכיב הפרשני) היא תוצאה ישירה של מחלוקת זו.

עוד ראינו שלפי רבי יהודה והרמב"ן, במקרה שהטעם כתוב בפירוש בתורה גדרי האיסור נקבעים על פי הטעם ולא על פי הפרשנות הטקסטואלית, כך שלמעשה האיסור הוא הטעם שמופיע בחלקו השני של הפסוק ולא הציווי שמופיע בחלקו הראשון (האיסור הוא על הסרת הלב ולא על ריבוי נשים). לפי הרמב"ם אמנם זהו הטעם, אבל בכל זאת האיסור נקבע על פי הפרשנות הטקסטואלית, בלא השפעה של הטעם.

בפרק זה נדון כיצד מחלוקת זו קשורה להנמקה אודות ההיצמדות לפרשנות הטקסטואלית תוך התעלמות מהנימוקים.

### שני טעמים מדוע לא לדרוש טעמא דקרא

למעלה ראינו שתי אפשרויות להסביר מדוע לא דורשים טעמא דקרא: 1. חשש לטעות בחשיפת הטעם, ולכן אי אפשר לסמוך על זה בוודאות. 2. האיסור הוא הציווי שמצוי לעינינו (הנגלה, האובייקטיבי), ולא הטעם שמסתתר מאחוריו (הנסתר, הסובייקטיבי). נימוק זה הוא בעצם הגישה המכונה פוזיטיביזם, אשר שוללת פרשנות תכליתית. גישה זו רואה בטעמי החוק משהו שאינו שייך למישור המשפטי אלא למישור אחר (כעין מה שראינו למעלה בגישת הרמב"ם, שפסוקי



## למהותם של טעמי המצוות

הטעם אינם שייכים לספירה הנורמטיבית, ולכן אין לראות בהם מצוות).

כעת נראה ששתי האפשרויות הללו בעייתיות:

1. החשש לטעות לא אפשרי בדעת הרמב"ם, שהרי לשיטתו אנו לא דורשים טעמא דקרא גם במקום שהטעם כתוב בפירוש בתורה. במצבים כאלה אין חשש לטעות פרשנית, שהרי הטעם כתוב בפירוש. אך גם בשיטת הרמב"ן הסבר זה קשה מאד, כפי שהסברנו למעלה, שהרי אי שימוש בפרשנות תכליתית עלול גם הוא להוביל לטעויות הלכתיות, והטעות אף סבירה יותר.

במישור דרבנן ראינו גישות (כך גם עולה מפשט הסוגיה בשבת יב ע"ב) שראויות בפרשנות הטקסטואלית תוצאה של שיקולי 'לא פלוג' או חשש טעות, אך כל אלו הם שיקולים ביחס להלכות דרבנן. במישור דאורייתא, שם נערך הדיון על טעמא דקרא, לרוב הדעות אין מקום לשיקולים כאלה.<sup>14</sup> שם אנחנו מחפשים את הפירוש הנכון ביותר למה שנאמר בתורה, ולכן ההיגיון מחייב שימוש בטעמים. אמנם במקומות שבהם אי דרישת הטעם תוביל לחומרא, יתכן שיש מקום לשיקול של חשש מטעות, בדומה למה שראינו לגבי הלכות דרבנן. כך כנראה הבינו רוב המפרשים את העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא.

2. במקרים שהתורה פירשה את הטעם, קשה לקבל גם את האפשרות השניה הרואה בפרשנות הטקסטואלית גישה אידיאולוגית של ר' יהודה שהולך אחר הנגלה ומתעלם מהנסתר. הרי אין חשש לטעות ואין שיקולי 'לא פלוג', ואז גם במישור דרבנן לא מצאנו שיטה כזו. אין שום היגיון לומר שטעם התורה לאיסור ריבוי נשים הוא שלא יסור לבבו, ובו-בזמן להניח שהתורה מטילה איסור גם במצבים שלבבו לא עלול לסור בהם. אם יש איסור גם במצבים שבהם לבו לא יסור, בהכרח שהטעם הוא שונה (ולא הסרת הלב). אבל כאן הטעם כתוב בפירוש בתורה, ולכן קשה מאד לומר זאת. לא נראה שאידיאולוגיה כזו יכולה לעמוד בזכות עצמה, ולהכתיב דרך פרשנית נגד ההיגיון. אם היו שני כיוונים אפשריים, פרשנות נגלית ופרשנות נסתרת, אזי אידיאולוגיה 'נגלית' כזו יכולה היתה להוליך

---

14 ישנה בכל זאת אפשרות לתלות זאת בשיקולים של סייגים או 'לא פלוג' גם במישור דאורייתא. קיומם של שיקולים כאלה במישור דאורייתא נדונים בספר לקח טוב, כלל ח, לר' יוסף ענגיל. הרמב"ם במו"נ (ח"ג פל"ד) נוקט גישת לא פלוג ביחס לפרטי המצוות והופעותיהן ההלכתיות במקרים משתנים, ומסתפק בנתינת טעם לכלל המצוה.

את ר"י לבחור באחד מהם, אבל לא נראה שאידיאולוגיה כזו יכולה ליצור בעצמה אלטרנטיבה.

היה מקום לומר כאן, בדומה לגישת הגר"א שראינו ביחס לגזירות חכמים, שאולי יש בתורה טעמים נסתרים נוספים, ולכן אין ללכת אחרי הטעם גם במקום שהוא כתוב בפירוש.<sup>15</sup> אבל גם כאן עלינו לזכור את הטיעון עליו עמדנו למעלה, שאי שימוש בטעם המפורש יוליך לפעמים גם הוא לטעויות, אולי אף חמורות יותר. החשש מטעמים נסתרים במקום שמופיע הטעם בתורה, הוא אף רחוק יותר מחשש רגיל לטעות במקום שבו לא מופיע הטעם, ולא סביר לתת לחשש הזה לנטרל את הפרשנות שלנו, שכן סביר כי נטרול כזה עלול להוליך לטעויות פרשניות גסות יותר.

אמנם במקומות שבהם החשש מטעות לכיוון אחד יוביל לתוצאה חמורה יותר, יש מקום לצורת חשיבה כזו (על משקל הטענה מתחום דיני הראיות בדין הפלילי: מוטב שלא להעניש כמה עבריינים, כדי למנוע הענשת אדם זכאי<sup>16</sup>). לדוגמה, אם החשש שנעבור על מישכון אלמנה הוא חמור הרבה יותר מהחשש שלא נאפשר לאדם למשכן מישהו בחובו על אף שהדבר מותר לו, אזי יש מקום לאסור את המישכון בכל סוגי האלמנות, ולא ללכת אחרי הטעם. כך גם ראינו לגבי תקנות וגזירות דרבנן, שם לא הולכים אחרי טעם התקנה, וזאת בגלל שהתוצאה היא בד"כ לחומרא (ולכן הטעות ההפוכה, מכך שלא הולכים אחרי הטעם, אינה כה בעייתית).

### **האם בשיטת הרמב"ן החשש לטעות הוא הסבר הכרחי?**

ובכל זאת, שיטת הרמב"ן שבמקום שהתורה כותבת את הטעם אנחנו כן דורשים אותו להלכה מורה לכאורה על תפיסה שאי דרישת טעמא דקרא היא רק מחשש לטעות, ולכן כאשר הטעם מופיע בפירוש בתורה אין חשש. כאמור, לפחות לולא שיטת הגר"א, נראה שבשיטת הרמב"ם זה לא אפשרי, שכן הוא אינו דורש טעמים גם במקום שהם מופיעים.

לאור הבעייתיות שהצגנו בתפיסה כזו, חשוב לציין שגם בשיטת הרמב"ן זה אינו

15 וכך אכן כותבים הרשב"א בתשובה ח"א סי' צד, ונפש החיים שער א פכ"ב.  
16 "לזכות אלף חוטאים יותר טוב ונכסף מהרוג זכאי אחד יום אחד" (סה"מ ל"ת רצ).

## למהותם של טעמי המצוות

הכרחי. יתכן שגם הוא אינו מנמק אי דרישת טעמא דקרא בחשש מטעות. אפשר שהשיקול שלו הוא במישור הפרשני. במקרה שהתורה עצמה כותבת את הטעמים, אות הוא שהיא רוצה שנדרוש אותם, כלומר שנשתמש בהם במישור ההלכתי. אך כאשר התורה אינה כותבת בפירוש את הטעמים, היא רוצה לרמוז לנו בכך שאין היא רוצה שנשתמש בהם, גם אם אין חשש לטעות. שיקול כזה הוא אפשרי, אבל הוא טעון הסבר. מדוע לא להשתמש בטעמים אם אין חשש לטעות? וכי יש היגיון ליישם איסור במקום שטעמו לא קיים? כעת הדברים טעונים ביאור הן בשיטת ר"י והרמב"ן והן בשיטת ת"ק והרמב"ם.

### שתי בעיות בשיטת הרמב"ם

בשיטת הרמב"ן יש שתי נקודות שנראות ברורות יותר. יתכן שישנו הסבר לכך שלא דורשים טעמא דקרא (מחשש לטעות, גם אם זהו הסבר בעייתי). ובמישור הפרשני ברור מדוע התורה מוצאת לנכון לכתוב במצוות מסוימות את הטעמים.<sup>17</sup> היא רוצה לחדש חידוש הלכתי כלשהו, או ללמד אותנו את חומרת האיסור. לפי הצעתנו לעיל, יתכן שהיא גם רוצה לרמוז שכאן יש לדרוש טעמא דקרא (ומכך יוצא החידוש ההלכתי שיש לפי הרמב"ן בפסוקי הטעם). אבל לשיטת הרמב"ם שתי הבעיות קיימות, ובמלוא העוצמה:

א. הבעיה הפרשנית: מדוע דווקא במקומות אלו התורה כתבה את טעמי המצוות? הרי זה לא כדי להורות לנו לדרוש כאן טעמא דקרא, שכן לדעת הרמב"ם גם במקומות אלו אנחנו לא דורשים את הטעמים.

ב. הבעיה המהותית: מדוע לא ללכת בעקבות הטעמים? אם ידוע בבירור שטעם האיסור להרבות נשים הוא הסרת הלב (שהרי הוא כתוב בפירוש בתורה), אזי האיסור האמיתי הוא הסרת הלב ולא ריבוי הנשים. אם כן, מדוע ת"ק אוסר גם ריבוי של נשים כשרות שאינו מביא להסרת הלב?

### הסבר אפשרי בשיטת הרמב"ם: טעות ביישום

על כורחנו אנחנו מגיעים למסקנה שההוראה לא לדרוש טעמא דקרא נובעת מכך

---

<sup>17</sup> לכל הדעות לא נראה שהטעמים נכתבו כדי למנוע טעות בהבנת הטעמים, שהרי חשש לטעות ישנו בכל המצוות.

שאין סיבה לעשות זאת, כלומר שזה לא יועיל לנו. ההנחה היא שהתורה כתובה בצורה אופטימלית, ולכן פרשנות טקסטואלית, כזו שנצמדת לנוסח המקרא, אמורה להוביל אותנו למסקנות הנכונות גם בלי להתייחס לתכליות.

לשון אחר: הבדלים שעשויים להיווצר בין פרשנות טובה לטקסט לבין פרשנות תכליתית טובה הם תוצאה של ניסוח לא מושלם של הטקסט, או של היות הפרשנים לא מוצלחים. ההנחה היא שבתורה שתי הבעיות הללו אינן קיימות, ולכן פרשנות טקסטואלית תביא אותנו בדיוק למקום שהתורה רוצה שנגיע.

היכן מתעוררות בעיות של דרישת טעמא דקרא? באותם מקומות שבהם הפרשנות הטקסטואלית והפרשנות התכליתית מוליכות למסקנות שונות (כמו במקרה של מישכון אלמנה). במקומות אלו עלינו להסיק שהטעות מצויה בפרשנות התכליתית, שכן היא תוצר שלנו, ולא בפרשנות הטקסטואלית, שכן הטקסט הוא תוצר אלוקי. פירושו של דבר, שהטקסט עצמו נכתב מתוך התפיסה שהפרשנות אליו תהיה טקסטואלית ולא תכליתית.

לכן, כאשר כתוב "ולא תחבול בגד אלמנה", ולא מופיעה הבחנה בין עשירה לעניה, אות הוא שהדין נכון לגבי כל אלמנה. ומה באשר לטעם? הלא הטעם של הוצאת שם רע בשכנותיה מוליך למסקנה כי זה נכון רק לגבי אלמנה עניה. כאן נאמר - שיש לנו טעות בפרשנות וזה אינו הטעם, או שאנחנו לא מיישמים נכון את הטעם. בכדי לחדד זאת נתבונן במקרה שבו הטעם כתוב בפירוש בתורה עצמה, האיסור של ריבוי נשים למלך. במקרה כזה אין חשש לטעות בפרשנות (ברור שהטעם הוא הנכון), ובכל זאת ישנו הבדל בין מה שעולה מהטקסט לבין מה שעולה מהפרשנות התכליתית. כיצד זה אפשרי? כאן ברור שאנחנו מיישמים לא נכון את הטעם שכתוב בתורה.

במקרה זה קל להבין את הטעות שקיימת כאן לדעת ת"ק. ר"י שדורש את טעם הכתוב, ומתיר למלך ריבוי נשים כאביגיל, מניח שהסרת הלב מגיעה רק מריבוי נשים מרושעות. אך ת"ק טוען כנגדו שהתורה אומרת לנו להיצמד לטקסט עצמו שאינו מחלק בין סוגי הנשים. לכן הלכתית אסור להרבות נשים מכל סוג, גם כאביגיל. ומה באשר לטעם? הוא אמנם נכון (שהרי הוא כותב בפירוש), אך לדעת ת"ק כנראה ר"י לא מיישם אותו נכון. גם ריבוי נשים כאביגיל עלול להסיר את

## למהותם של טעמי המצוות

לב המלך מה' ומהעם. עיסוק מרובה בנשים, צדקניות ככל שתהיינה, יש בו משום הסרת הלב.<sup>18</sup>

מאותה סיבה, נראה כי הטעם של איסור לקיחת משכון מאלמנה יכול להיות בשל החשש שאתה משיאה שם רע בשכנותיה, ובכל זאת הוא קיים מסיבה כלשהי גם באלמנה עשירה (שהרי הוא עדיין בא במגע עם אותה אלמנה, גם בלי להשיב לה את העבוט בלילה).<sup>19</sup> גם שם מה שלא דורשים טעמא דקרא הוא מחשש לטעות ביישום ולא בהכרח בגלל חשש לטעות בעצם הטעם.

### בחזרה להבדל בדרך חשיבתם של התנאים החולקים

ראינו לעיל כי יש התולים את המחלוקת האם דורשים טעמא דקרא או לא, בהבדלים כלליים בין צורות החשיבה של ר"י ור"ש. ר"י נוטה באופן אידיאולוגי להתמקד יותר בנגלה, ור"ש, לעומתו, מתמקד דווקא ברובד הנסתר. הדגשנו שהבדל זה אינו נובע מחשש לטעות, אלא זהו הבדל אידיאולוגי. מה שורשו של ההבדל הזה?

אפשר שנוכל כעת לחזור ולראות זאת שוב ברובד יסודי יותר. ר"י סובר שהניסוח של הטקסט הוא מושלם, וכיון שכך אין סיבה להיזקק לטעמים. הוא מציג עמדה פוזיטיביסטיית המתנגדת לפרשנות תכליתית. אם הניסוח הוא של הקב"ה, הפרשנות היא שלנו (למעט כאשר התורה פירשה את הטעם). ולכן דווקא הפרשנות חשופה לבעיות יותר מאשר הניסוח של הטקסט עצמו.

מכאן הוא מסיק שבאופן עקרוני אמורה להיות התאמה בין שני המישורים, ולכן אין טעם להיזקק למישור הטעמים, שכן זה מיותר. מאידך, גם אם נוצר הבדל בין הפרשנות הטקסטואלית לבין הפרשנות התכליתית, גם אז לא כדאי להיזקק לתכליות ולטעמים, שכן אם קיים הבדל, אות הוא לכך כי לא פירשנו נכון את הטעמים. ולכן גם אם ישנו הבדל לא כדאי לבסס את הפרשנות ההלכתית על הטעמים אלא על הטקסט.

ר"ש, לעומתו, טוען שחלק מפרשנות הטקסט מבוססת על הטעמים. קביעת

18 וכן כתב ביד רמ"ה על סוגיית סנהדרין שם (כאחת האפשרויות).

19 כך כתב הרמב"ם בפירושו למשנת ב"מ שם. אמנם החינוך במצוה תקצא כתב שלפי ר' יהודה הטעם הוא אחר, מתוך רחמים על האלמנה שליבה שבור.

הנוסח עצמה מבוססת על הנחה זו. כותב הנוסח לקחת בחשבון את העובדה שלא נהיה 'שבויים' של הטקסט, אלא נשתמש גם בטעמים (בפרשנות תכליתית). לכן כאשר ישנו הבדל בין הפרשנות התכליתית לבין הפרשנות הטקסטואלית, ברור שהטקסט אינו מנוסח באופן מדויק, וכותבו הסתמך על כך שאנחנו נשתמש בתכליות ככלים פרשניים, וכך נגיע למסקנה ההלכתית הנכונה.<sup>20</sup> אם כן, במוקד הויכוח ישנן שתי גישות אידיאולוגיות, ולא דווקא חששות טעות במובן המקובל. כפי שראינו למעלה, שתי האידיאולוגיות הללו מאפיינות את גישתם של ר"ש ור"י בכלל, והן באות לידי ביטוי גם בסוגיה זו.

#### **דברי הרמב"ם בספהמ"צ לגבי ריבוי נשים למלך**

הרמב"ם מונה בלאווין שסג-שסה את שלושת האיסורים על המלך: להרבות סוסים, נשים וממון, ובסופם הוא כותב כך:

וכבר באר האל יתעלה בכתוב טעם שלש מצות אלה, רצוני לומר לא ירבה לו סוסים ולא ירבה לו נשים וכסף וזהב לא ירבה לו, ובעבור שנודע טעמם וסבתם הגיע בעבורם מהנטיה מהדת מה שכבר התפרסם מספור שלמה עליו השלום עם גודל מדרגתו בידיעה ובחכמה והיותו ידיד יה. אמרו (שם) שיש בזה רמז והערה לאנשים שהם אילו ידעו טעמי המצות כלם יקרה להם הנטיה. כי אם זה השלם בחכמה הגדול במעלה כבר דמה בזה וחשב שאין הפעולה הזאת בהכרח סבה לעבירה ההיא מה יהיה שכל ההמון עם חולשתו. הנה יחשבו בהם ויאמרו כלום היה אסור כך או צוה בכך אלא מפני כך, אני אהיה נזהר מן הדבר שבעבורו צוה במצוה הזאת ולא אשים לב עליה. ואז יהיה נפסד יושר הדת. ולכן הסתיר האל יתעלה טעמם. ואין מהם גם אחת שאין לה טעם ועלה וסבה, אבל רוב הטעמים ההם היה מן הצורך שלא ישיגם שכל ההמון ולא יבינם. והם כלם כמו שהעיד הנביא ואמר (תהלי' יט) פקודי י"י ישרים משמחי לב.

הרמב"ם מביא כאן שהטעם לריבוי נשים (כמו גם סוסים וממון) הוא הסרת הלב,

---

20 הדברים קשורים לשאלות היסודיות של תורת הפרשנות (הרמנויטיקה), אך אין כאן המקום להיכנס לזה. לסקירה בעברית, ראה ספרו של זאב לוי, הרמנויטיקה, ספרית הפועלים והקיבוץ המאוחד 1986. ראה גם בספרו, הרמנויטיקה במחשבה היהודית בעת החדשה, מאגנס 2006.

## למהותם של טעמי המצוות

כפי שאומרת התורה, אף שכפי שראינו להלכה הוא אינו מחלק בין סוגי הנשים. יתר על כן, לשונו של הרמב"ם כאן ממש מזכירה את שיקולו של רבי ישמעאל "אני אקרא ולא אטה", שסבר כי לא יגיע למצב הבעייתי והרשה לעצמו לקרוא לאור הנר. כאן הרמב"ם מתמודד עם טענה דומה שיכולה לעלות אצל המלך, שהוא איש גדול וחשוב, ולכן הוא לא יכשל בעבירה, וכפישהוא מביא כך אמר שלמה: "אני ארבה ולא אסור" (ראה סנהדרין כא ע"ב ומקבילות). על כך אומרת לו התורה כי ריבוי נשים עלול להסיר גם את לבבו של אדם גדול, וזאת, אף אם הנשים הן כשרות וצדקניות.

אמנם בסוף דבריו כאן הוא נזקק לשאלת טעמי המצוות בכלל, ושם כן משתמע שיקול של חשש מטעות או 'לא פלוג'. אולם זו פרשנות לא הכרחית בדבריו, שכן יתכן כי העובדה ש"נפסד יושר הדת" מההיזקקות לפרשנות תכליתית הוא בגלל שהאיסור האמיתי הוא מה שעולה מהטקסט ולא מה שעולה מהפרשנות התכליתית, כדברינו לעיל. כלומר, לא חשש לטעמים לא נכונים, אלא ליישום לא נכון שלהם. שאם לא כן, מדוע לא להיזקק לטעמים שהם ודאי נכונים, כמו במקרה זה שהתורה עצמה כותבת את הטעם?<sup>21</sup>

לסיום, נזכיר את מה שכבר כתבנו לעיל, שאין להסביר את העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא בחשש שאנשים יבואו לחטוא (חשש 'המדרון החלקלק'), כמו שרואים אצל שלמה המלך ור"ש. כאמור, זו יכולה להיות סיבה מדוע לא לגלות את הטעמים לציבור, אבל השאלה ההלכתית האם להסיק מסקנות הלכתיות מהטעמים נוגעת לשאלה מהי האמת ההלכתית, ולא לשאלה מה יעשו עמה אנשים שונים. לכן שיקול זה אינו נוגע למחלוקת האם לדרוש טעמא דקרא.<sup>22</sup>

---

21 החשש הוא שמלכים יישמו את הטעם לא נכון, ויחשבו שריבוי נשים כאביגיל הוא בסדר, או שהם יחשבו אני ארבה ולא יסור לבבי. ואם תנא כר"י 'טעה' בזה (לדעת ר"ש, וכן לדעת ת"ק שכמותו הרמב"ם פוסק להלכה), אז בהחלט יש סבירות לחשוש שגם המלך יטעה בזה. מאידך, אפשר שהסיבה שהתורה בחרה לפרש את הטעם דווקא באיסורים אלה, משום שבהם החשש קטן יחסית, שכן הם ניתנו לאיש אחד בעם שאמור להיות איש מעלה. אם היתה התורה 'מנסה' זאת באיסור הנוהג בכל העם, המכשלה היתה גדולה פי כמה וכמה.

22 ולכן אין להקשות על דברינו מהמפרשים שנימקו כך את הדין של דרישת טעמא דקרא, שכן הם מתייחסים לשאלה האם לעסוק בטעמי המצוות או שמוטב להניח לזה מפני חשש לתקלה, ולא לשאלה האם להסיק מסקנות הלכתיות מהטעמים (= לדרוש טעמא דקרא).

### **יישוב הקושי הפרשני**

קעת נוכל גם להסביר את הקושי הפרשני. שאלנו, אם לא דורשים טעמא דקרא, מדוע התורה כותבת דווקא במקומות אלו את הטעמים? יתכן שהתשובה היא שדווקא במקומות אלו יש חשש לטעות בהבנת הטעמים. אמנם אנחנו לא משתמשים בהם בפרשנות ההלכתית, אבל לתורה בכל זאת חשוב שנבין אותם. אם כן, אלו הם באמת פסוקי טעם בלבד, ואין להם שום תפקיד בספירה הנורמטיבית.

### **בחזרה לשיטת הרמב"ן**

לעיל העלינו ספקות באשר לאפשרות שר"י (והרמב"ן שפוסק כמותו) אינו דורש טעמא דקרא עקב חשש לטעות, על אף שכך נהוג לפרש את שיטה זו. יתכן שגם הוא מסכים להבנת הרמב"ם שאי דרישת טעמא דקרא נובעת מכך שזה מיותר. כלומר, גם לדעתו במקום שיש הבדל בין העולה מהטעם לבין העולה מהטקסט עצמו יש כנראה חשש לטעות ביישום הטעם.

מדוע אם כן דורשים טעמא דקרא כאשר הטעם מפורש? הסיבה היא ששם התורה עצמה מורה לנו לעשות זאת. התורה הניחה שכאן פרשנות טקסטואלית לא תוליד אותנו למסקנה הנכונה, ולכן היא הוסיפה טעם, כדי שנשתמש בו לעיצוב ההלכה בפועל. בשל כך נראה ששיטת הרמב"ן היא שפסוקי הטעם תמיד באים לחדש חידוש הלכתי או להוות ציווי עצמאי.

בנקודה זו הרמב"ן נוטה מדרכו של הרמב"ם (או: ר"י נוטה מדרכו של ת"ק). הוא אמנם יכול להסכים להבנתו את העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא, אבל בהיבט הפרשני הוא לא מוכן לקבל פסוקים שמנוסחים כמצוות ובכל זאת אין להם כל תפקיד במישור הנורמטיבי. לכן הוא רואה בכתיבת הטעם במקומות אלו הנחיה אופרטיבית ליישם פרשנות תכליתית לגביהם. מכאן הוא מסיק שלהופעה של פסוק כזה יש כמעט תמיד השלכות הלכתיות, כפי שראינו בשיטתו לעיל.

למעשה, לפי הרמב"ם אין חשש לטעות בהגדרת הטעם עצמו, אבל לפעמים עלולה ליפול טעות ביישומו. לפי הרמב"ן גם החשש לטעות ביישום אינו קיים, ולכן הוא טוען שניתן להסיק מסקנות הלכתיות מטעמים הכתובים בפירוש בתורה (ולכן



## למהותם של טעמי המצוות

הוא רואה בהם פסוקי ציווי ולא פסוקי טעם). כאשר הטעם אינו כתוב בתורה לפי הרמב"ן לא דורשים את הטעם, וכאן אפשר לתלות זאת בחשש לטעות בשלב איתור הטעם, או בסיבה של הרמב"ם (שאין תועלת בדרישת הטעם, כי זה יוביל לאותן מסקנות).

### דברי ר' אברהם בן הרמב"ם

הגענו למסקנה שהעיקרון שאנו לא דורשים טעמא דקרא, לפחות לפי הרמב"ם, אינו מבוסס על חשש מטעות בטעם, אלא על ההנחה שישנה התאמה בין הפרשנות הטקסטואלית לבין הפרשנות התכליתית.

למעשה, הדברים מוזכרים במידה מסויימת בתשובתו של ר' אברהם בן הרמב"ם, בספר מעשה ניסים, סי' ה' ד"ה והנראה (נדפס במהדורת פרנקל לספהמ"צ, עמ' תקנב). הדיון שם מתנהל על דברי הרמב"ם בשורש יא, שם הוא קובע את העקרונות לפיהם אנחנו ממיינים מצוות, ומונים שני חלקים כמצוה אחת או כשתי מצוות (תכלת ולבן בציצית, תפילין של יד ושל ראש, ארבעת המינים וכדו'). ר' דניאל הבבלי הקשה מדוע תכלת ולבן נחשבים כמצוה אחת מכיון שהתורה קובעת שמטרתן אחת: "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי", ולעומת זאת, תפילין לא נחשבים כמצוה אחת, על אף שהתורה קובעת גם לגביהן טעם ותכלית אחת: "למען תהיה תורת ה' בפיך"! ר"אב"ם בתשובתו שם משיב כך:

והנראה לך שמאומרו שהתכלת והלבן מצוה אחת כי תכליתן אחת מתחייב למנות שתי מצוות שלתפילין מצוה אחת כי תכליתן אחת, הרי זה טעות. כי לפי זה יתחייב שכל המצוות שתכליתן אחת מצוה אחת וא"כ תימנינה התרי"ג מצוות במצוות מועטות שהרי כל תכלית מאכלות אסורות והתקדשתם והייתם קדושים. וכמו זה כל תרי"ג מצוה אחת או שתי מצוות, שהרי תכלית כולם האהבה והיראה ככתוב בתורה: "אם לא תשמור לעשות... ליראה את ה'... ואמר עוד 'כי אם שמור תשמרון... לאהבה את ה'". וזה אינו כלום. שהרי אלו שתי מצוות של תפילין חלוקות אע"פ שהן לתכלית אחת ולבן ותכלת מדובקות

משום שהן לתכלית אחת. הלוא תראה שאמרו בפירוש בתפילין שהן שתי מצוות ובלבן ובתכלת ששתיהן מצוה אחת.

ראב"ם בדבריו קובע שאמנם תכלית המצוות הללו היא אחת, אולם תכלית משותפת אינה קריטריון נכון למניין המצוות. נראה שלדעתו, מה שקובע הוא הגדר של מעשה המצוה, כלומר אופן עשייתה, ולא התכלית של המצוה. וזה כדברינו כאן, שהטעם אינו קובע את גדר המצוה, אך לאו דווקא מפני החשש מטעות.

הוא מביא ראיה לדבריו, ואומר שאם היינו מתייחסים למצוות על פי תכליתן, אזי כל המצוות היו נמנות כשתי מצוות בלבד, אהבת ויראת השם, שהרי כל המצוות זוהי תכליתן. יש לשים לב שראב"ם אינו טוען כי זה לא נכון, או שאולי נפלה טעות בראייה שהמצוות כולן מיועדות לאהבת ויראת השם. להיפך, הוא טוען שזו אכן תכליתן של כל המצוות, ובכל זאת יש למנות אותן כמצוות עצמאיות.

בדיוק מאותה סיבה טוען הרמב"ם כאן שיש ללכת אחרי גדר המצוה ולא אחרי טעמה, ומסיבה זו לא דרשין טעמא דקרא, לא מחשש לטעות, אלא מפני שהגדר קובע את ההלכה ולא הטעם. אם יש הבדל בין הטעם לגדר, זוהי אינדיקציה לכך שאכן נפלה טעות ביישום הטעם, כפי שראינו בדוגמאות לעיל.

### מכניזם נוסף

ראינו שלפי הרמב"ם אי דרישת טעמא דקרא אינה מחשש לטעות בחשיפת הטעם, אלא אולי מחשש לטעות ביישומו. ניתן להציע מכניזם נוסף שיוליך אותנו למסקנה שאין לדרוש טעמא דקרא, לפחות בכמה מן המקרים.<sup>23</sup>

ידועה ההבחנה בין מצוות פעולה לבין מצוות תוצאה. לפעמים התורה מטילה עלינו חובות פעולה, ואינה מצווה עלינו את ההימצאות במצב שנוצר מהפעולה. במקרים מסויימים הדבר נובע מכך שאכן רצון התורה אינו בהתקיים המצב אלא בעצם ההשתדלות להשגתו. במאמר לשורש השישי הובאו דוגמאות לכך - מצוות האב למול את בנו ומצוות הטבת הנרות. אולם לפעמים התורה אכן רוצה שנגיע למצב התוצאה הרצוי, אלא שתוצאה זו אינה נתונה בידינו, וכל מה

<sup>23</sup> ראה על כך במאמר מידה טובה לפרשת בראשית, תשסז, בפרק ג. כאן רק נחזור על הדברים בקצרה.

## למהותם של טעמי המצוות

שאנחנו יכולים לעשות הוא רק פעולה והשתדלות להשגת התוצאה הרצויה. נמצא שהתורה מצווה אותנו על הפעולה, על אף שרצונה האמיתי הוא דווקא בתוצאה. בנוסף, אם התורה היתה מצווה אותנו על התוצאה, אזי ההימנעות מהפעולה לא היתה עבירה, אלא רק בגדר כניסה לאונס. לכן התורה הגדירה את הפעולה עצמה כמצוה (וממילא את ביטולה כביטול מצוה), על אף שרצונה הוא בתוצאה.

נראה בקצרה שתי דוגמאות. הראשונה היא מצוות פריה ורבייה. שם המעשה וההשתדלות הם בידינו, אבל התוצאה היא בידי שמים. לאדם אין שליטה האם יוליד בן או בת, ואם בכלל. במקרים אלו התורה מצווה להשתדל, וזהו גדרה המעשי של המצוה, אבל טעם המצוה הברור הוא התוצאה הרצויה (הולדת ילדים). זוהי דוגמה למכניזם שבו אין חשש לטעות בטעם המצוה, ובכל זאת המצוה מוגדרת כמצוות פעולה ולא כמצוות תוצאה. גם כאן יש מקום לומר שלא נסיק מסקנות הלכתיות מטעם המצוה (=הולדת ילדים), שהרי בהגדרתה ההלכתית המצוה היא הפעולה ולא התוצאה. במקרה כזה ברור למה התורה לא מתייחסת לטעם המצוה אלא לגדרה, למרות שאין חשש לטעות בטעם.<sup>24</sup>

דוגמה דומה היא איסורי אכילה וההנאה ממנה. איסורי אכילה הם לכאורה איסורי פעולה ולא איסורי תוצאה, שהרי הנאת האכילה היא תוצאה אבל האיסור הוא על הפעולה. ובכל זאת, ברור שללא ההנאה אין חיוב על איסורי האכילה. בחולין קג ע"ב נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש האם הנאת גרונו או הנאת מעיו, אבל לכל הדעות דרושה הנאה כלשהי כדי לעבור על איסור אכילה.<sup>25</sup>

---

24 יש בנותן טעם להעיר כאן על חידושו של המנ"ח במצוה א (סק"ב סוד"ה והנה אם הוליד בן, וסק"ג ד"ה ופסולי קהל), שקובע כי אין מצוות פריה ורבייה בהבאת בן ממזר (גם בלי איסור, כגון ממזר שנושא ממזרת). הוא טוען שלא סביר שהתורה תצווה להרבות פסולים בישראל. לכאורה זוהי דרישת טעמא דקרא. אך במחשבה שניה נראה שלא נכון לראות פרשנות כזאת כפרשנות תכליתית, כלומר דרישת טעמא דקרא, אלא זהו חידוש דין מסברא. המנ"ח לא נכנס לשאלה למה צריך להוליד ילדים ומה טעמה של מצוות פריה ורבייה. הוא רק חידש דין נוסף מסברא. ברור שאנחנו עושים שימוש בסברות בהלכה, הן בפרשנות והן בחידושי דינים.

25 ישנה אפשרות שההנאה האסורה היא הנאת מעיו (תוצאת הפעולה), אבל מכיון שזה לא בידינו, התורה אוסרת את פעולת האכילה (שהיא כן בידינו), ואת זה היא מכנה הנאת גרונו. כלומר שהדעה שתולה את האיסור בהנאת גרונו לא מתכוונת להנאה עצמה (כתוצאה) אלא לפעולת האכילה. מכאן יוצאות השלכות הלכתיות מעניינות, שנגזרות מכך שגדר האיסור הוא הנאת גרונו, על אף שטעמו הוא הרצון למנוע הנאת מעיים. ראה סוגיית כתובות ל, לגבי תחב בכוש לתוך פיו, ובראשונים שם.

אם כן, היה עלינו לומר שמי שנהנו מעיו ללא שאכל כדרך אכילה, יעבור איסור לדעת ריש לקיש הסובר הנאת מעיו, שהרי התוצאה השלילית מתקיימת. אבל ההלכה היא שללא מעשה אכילה אין עבירה (כגון אכל חלב חי או כרך בסיב, ראה שו"ת אחיעזר ח"ג סי' סא). הרי שגם כאן טעם המצוה ידוע, ובכל זאת אנו לא נסיק ממנו מסקנות הלכתיות, שכן גדר האיסור הוא הפעולה ולא התוצאה, והגדר ההלכתי הוא שמכתיב את כלי הפרשנות הרלוונטיים.

## פרק ז. סמנטיקה וסינטקס: משפט השלמות והנאותות

### מבוא

כפי שראינו למעלה, לפחות לשיטת הרמב"ם ההסבר לכך שאנחנו לא דורשים טעמא דקרא הוא כיוון שאין צורך בכך. הנחת התפיסה הזו היא שבמקרה שאין מגבלות על הניסוח, כלומר שהוא מושלם ואופטימלי, התוצר של פרשנות טקסטואלית יהיה זהה לגמרי לתוצר של הפרשנות התכליתית. מצב מושלם כזה קיים בשני מקרים: 1. טקסט אלוהי (בתורה), שהוא נעלה מעל האילוצים המוכרים לנו כבני תמותה.<sup>26</sup> 2. טקסט מתמטי, שמקפיד באופן מוחלט על דיוק הניסוח, ולא מתפשר על כך משיקולים של אסתטיקה, נוחיות וכדו'. בכל צורת ביטוי אחרת יהיה הבדל בין הטקסט כשלעצמו ובין המשמעויות שהוא רוצה לבטא, או מחוסר דיוק לא מודע, או מחמת שיקולי נוחיות ואלגנטיות של הניסוח. בשפה יומיומית מה שחשוב הוא המשמעות והמסר, ולכן יש מקום להתפשר על דיוק בניסוח.

מסיבה זו, בפרשנות משפטית העוסקת בחוק שהוא ניסוח אנושי בשפה קונבנציונלית, סביר להיזקק למתודות תכליתיות. שם הניסוח אינו מתמטי (ויש שיאמרו שאופי החומר עצמו אינו מאפשר ניסוח מדויק). אמנם גם שם יש הדוגלים בצמצום הפרשנות לכלים טקסטואליים ככל האפשר, אולם זה רק מפני חשש לטעויות, או חשש לניצול לרעה של כלי הפרשנות (שהשופט/הפרשן יכפה את עמדותיו האישיות על החוק באיצטלה של פרשנות). בהקשר המשפטי תמיד תהיה זו גישה שבדיעבד, שכן ברור כי הפרשנות הטקסטואלית הפורמלית לעולם לא תקלע לכוונת המחוקק. הסיבה היא שהמחוקק הוא בשר ודם המשתמש

26 אי מגבלות של הטקסט באה לידי ביטוי למשל במאמר חז"ל (ר"ה כו ע"א): "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע". כלומר, הקב"ה יכול להעביר מסר כפול ואולי אף סותר בו זמנית. ידועה גישתו של הרב מרדכי ברויאר, שדווקא הטקסט האלוהי מכיל בחינות שונות, כלומר מבט מזוויות שונות על אותו מעשה או על אותה מצוה, ולכן עשויות להימצא בו סתירות למראית עין כאשר כל פסוק מבלוט בחינה אחרת (ראו מאמרנו במידה טובה, ח"א, פרשת בא). מסקנת גישה זו נראית מנוגדת לדברינו כאן, ויתכן שאז ייוצר צורך בפרשנות שתגשר על הפערים הללו. אך במחשבה נוספת הדברים דווקא עולים בקנה אחד, שהרי אי מוגבלותו של הקב"ה מאפשרת את העברת הבחינות השונות מבלי ליצור פער בתוצאה שבין שתי הבחינות.

בשפה שהיא קונבנציה חברתית (ולא יצירה מתמטית-תיאורטית, ובודאי אינה יצירה אלוהית). ולאידך גיסא, גישה כזו מטילה על המחוקק מעמסה לא פשוטה, להתקרב ככל האפשר ללשון אופטימלית ומדוייקת בתכלית, מה שקשה מאד לעשות בתחום המשפטי (להבדיל מהתחום המתמטי שמראש מוגדר להיות כזה). אם כן, בטקסט בעל דיוק מושלם, קיימת ברקע הנחה של התאמה מושלמת בין המישור הטקסטואלי לבין המישור התכליתי (מישור הטעמים). לייבניץ, ובעקבותיו כמה מהפילוסופים האנליטיים של המאה העשרים, שאפו למצוא שפה יומיומית שתהיה מדוייקת (שפה פורמלית), אך לא עלתה בידם. בלוגיקה מתמטית, התאמה זו שבין הנוסח (הסינטקס, הצורה) לבין המשמעות (הסמנטיקה, התוכן) ידועה כ'משפט הנאותות וההלימות'. משפט זה נגזר מהאופטימליות והדיוק של השפה המתמטית, אך הוא גם הביטוי העליון שלהם. לאור דברינו למעלה נוכל כעת לומר שבעולם הפרשנות המקראית (לפחות לשיטת ת"ק והרמב"ם) ההתאמה הזו באה לידי ביטוי בכלל שלא דרשין טעמא דקרא. כאמור, גישה זו מניחה כי קיימת הקבלה מושלמת בין הטעמים לנוסח. לפי ת"ק הכלל הזה מניח, ואף מבטא, את הדיוק של הניסוח המקראי. בפרק זה נעסוק במשמעותה של ההתאמה הזו, וננסה להבהיר אותה מעט יותר.

### מישורי הסבר מקבילים

התופעה עליה עמדנו למעלה היא מקבילות של מישורי התייחסות. ניתן להתייחס לאותה תופעה או עובדה בכמה מישורים שונים, ולדון בה בכל אחד מהם בנפרד, ובמקרה שלנו אף להגיע לאותן תוצאות.<sup>27</sup>

### פרד"ס

מקובל לומר כי קיימים ארבעה מישורי התייחסות למקרא: פשט, רמז, דרש וסוד. כל אחד מהם מסביר את הטקסט במישור שונה, ולפעמים גם בעולם מושגי שונה (במישור הסוד), ובכל זאת כולם אמורים להתלכד במובן כלשהו. לדוגמה, יש סבורים שהאר"י נהג לפסוק הלכה כשיטת הרמב"ם, על אף שקשה לחשוב על

<sup>27</sup> תופעה זו נדונה בהרחבה בשער הרביעי של הספר אנוש כחציר, וכאן נביא רק כמה דוגמאות כדי להמחיש את העניין.

## למהותם של טעמי המצוות

פוסק שיהיה רחוק יותר מעולם הסוד והנסתר.<sup>28</sup> יתכן שהסיבה לכך היא שאם הרמב"ם פוסק הלכה משיקולי נגלה, אבל עושה זאת בצורה מהימנה ונכונה, התוצאות ההלכתיות יהיו נכונות גם במישור הנסתר.<sup>29</sup> ידוע גם לגבי כמה פוסקים (כמו בעל הדברי חיים מצאנז ועוד) שפסקו הלכה רק אחרי שבדקו אותה בנגלה ובסוד גם יחד.

אמנם המגן אברהם (או"ח סי' כה סק"כ) כותב כי בכל מקרה של סתירה בהלכה בין הנגלה לנסתר עלינו לנהוג כשיטת הנגלה (בעלי הנסתר כמובן לא יסכימו לזה),<sup>30</sup> ומכאן שתיכנה סתירות כאלו. מאידך, ידועה שיטת הגר"א שמיאן לקבל את קיומן של סתירות כאלה, ונהג אפילו לדחוק את הפשט כדי להתאימו לנסתר (כמו בסוגיית כיווני המיטה, ראה משנה ברורה סי' ג סק"א ועוד).

המשמעות היא שניתן להגיע לאותן תוצאות הלכתיות עצמן, מתוך שיקולים שונים בתכלית, ואפילו במערכת מושגית שונה לחלוטין. קיימת התאמה בין שתי המערכות הללו, ולכן הן אמורות להניב את אותן תוצאות.

גם הדוגמה בה אנחנו עוסקים היא סוג של התאמה כזו. בין המישור הטקסטואלי לבין המשמעויות והתכליות (אמנם שניהם שייכים לנגלה: הסמנטיקה והסינטקס שלו).

---

28 לא מצאנו מקור לזה, אבל הדבר מובא כאן רק כדוגמה לעיקרון.  
29 באורים ותומים (קיצור תקפו כהן סי' קכד) שלל אפשרות לומר 'קים ל' כשיטה מנוגדת להלכה שנפסקה בשו"ע וכתב:

קיימו וקיבלו חכמי הדור לשמוע ולעשות ככל האמור במטבע הקצר שו"ע והגהות רמ"א. ולדעתי כי אין ספק כי הכל בכתב ה' השכיל על ידם כי קושיות רבות שהקשו עליהם אחרונים ותירצו בדרך חריף ועמוק, וכמו כן כלל במתק וקוצר לשונם דינים הרבה. ולאין ספק שלא כיוונו להכל, כי איך אפשר לרוב המלאכה, מלאכת שמים שהיה עליהם... רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב וחפץ ה' בידם הצליח. כמו כן, נחלקו השערי יושר והחזו"א בהלכה מסוימת, שבה התבסס הרמ"א על דעת הרמ"ה כפי שהעתיקו הטור, ולאחר שהתגלה כתב היד של הספר יד רמ"ה התברר שלפני הטור היה חסר קטע ההופך את מסקנת ההלכה. בשערי יושר (שער ה' פ"א) נטען שיש לשנות את ההלכה, ואילו החזו"א (חו"מ סי' טו) התאמץ למצוא ראשונים אחרים העומדים בשיטה זו, על מנת להשאיר את פסקו של הרמ"א על כנו. הדברים תואמים באופן כללי את גישתו באגרותיו (אגרת לב) על ההשגחה העליונה המלווה את מסירת התורה, שלכן ניתן להתעלם מגילויי כתי"י. ראה מאמרו של מ. אברהם, בין מחקר לעיון - הרמנויטיקה של טקסטים קאנוניים, אקדמות ט.  
30 ראה אנציקלופדיה תלמודית ע' 'הלכה', הערה 201 והלאה. לסקירה מקיפה ראה מאמרו של הרב ניר אביב, היחס בין פסיקת ההלכה לתורת הסוד (נדפס בספרו ביכורי אביב ונמצא גם באתר ישיבה).

### חוקי הטבע והתיאולוגיה

ידוע הסיפור על ניוטון שישב תחת העץ, וכשנפל תפוח על ראשו הוא שאל את עצמו מה גרם לתפוח ליפול. מכאן הוא הסיק את קיומו של חוק הגרביטציה. ניוטון, כידוע, היה נוצרי-דתי מאד, וסביר שהוא האמין בהשגחת האל על עולמו. לכאורה היה עליו להסתפק בהסבר תיאולוגי, לפיו התפוח נפל על ראשו כעונש על חטא כלשהו שעשה. ובכל זאת, הוא לא הסתפק בכך, ושאל את עצמו גם את השאלה המדעית. אם כן, הוא מתייחס לנפילת התפוח בשני מישורים: התיאולוגי - שם ההסבר הוא עונש על חטא, והפיסיקלי - שם ההסבר הוא הקשר הרופף של הפרי לענף שהחזיק אותו. שני מישורי ההסבר הללו מגיעים לאותה תוצאה עצמה, על אף שלכאורה אין כל קשר ביניהם. אלו עולמות מושגיים שונים, ועקרונות שונים, ובכל זאת הם אמורים להתאים למכלול התופעות בעולם.

בה במידה התורה כותבת שאם נעשה את רצון ה' הוא ייתן גשם בעתו ויבול בשדות. אנחנו אמונים על תפיסה מדעית, לפיה הגשם הוא תוצר של תנאים אקלימיים והיבול הוא תוצאה של תנאים בקרקע ובאקלים וכדו'. כיצד שני המישורים הללו מתיישבים זה עם זה? גם כאן ישנו הסבר מדעי והסבר תיאולוגי, ושניהם אמורים להגיע לאותה תוצאה.

כך גם ניתן להבין את התיאורים בתנ"ך. ספרי נביאים הראשונים, למשל, מתארים אירועים לאומיים-מדיניים, מלחמות וכיבושים, הצלחות וכישלונות, ובאופן די עקבי הם מוצגים כשיקוף המצב הרוחני של העם. כאשר המלך הולך בדרכי דוד אביו, הוא יעלה ויצליח ואויביו יכנעו מפניו. כאשר המלך עושה את הרע בעיני ה', יגבר האויב. במקביל למבט הזה, ברור לקורא כי יש פשר גיאופוליטי לכל אירוע כזה, וכי כנראה חייליו של מלך יהודה ידעו להסביר מדוע ואיך הצליחו או נכשלו בקרב. הסברים אלה אינם סותרים את האמונה שהצלחה באה בעקבות עשיית הישר ולהיפך.

### פסיכולוגיה ופילוסופיה

אדם חוזר בתשובה. חבריו החילוניים מן העבר תולים זאת במשבר נפשי, או אירועים כאלה או אחרים שעברו עליו. חבריו החדשים (הדתיים) מסבירים זאת



## למהותם של טעמי המצוות

במישור השכלי וההגיוני (הוא גילה את האמת). לעומת זאת, כאשר אדם מפסיק לשמור מצוות המצב מתהפך: חבריו הקודמים (הדתיים) תולים זאת במשברים ותאוות,<sup>31</sup> ואילו חבריו החדשים מסבירים זאת בהיגיון והתפכחות שכלית. מי צודק אם כן, אלו שתולים את הדבר בפילוסופיה או שמא אלו התולים אותו בפסיכולוגיה? התשובה היא ששניהם צודקים. כל צעד שאדם עושה ניתן לתיאור והתייחסות במישור הפילוסופי ובמישור הפסיכולוגי (אלא במקום שיש דחף לאו בר כיבוש, שאז הפסיכולוגיה משתלטת על הפילוסופיה).

### החדר הסיני

דוגמת החדר הסיני הובאה על ידי הפילוסוף הבריטי ג'ון סרל, בספרו נפש, מוח ומדע, בכדי לתאר את היחס בין גוף ונפש. אדם דובר אנגלית יושב בחדר סגור עם שני אשנבים (קלט ופלט). דרך הקלט נכנסות שאלות בסינית שהוא אינו מבין אותן, ודרך אשנב הפלט הוא אמור להוציא תשובות בסינית. לשם כך עומדות לרשותו חביות עם אותיות סיניות, שמהן הוא אמור להרכיב את התשובות. כל אימת שהוא עונה תשובה לא נכונה או לא רלוונטית, הוא מקבל מכת חשמל. אם נחכה מספיק זמן (נניח זמן אינסופי), הוא יתחיל ללמוד להרכיב את התשובות הרלוונטיות לכל סוג שאלה. במצב כזה יוכל אדם לשוחח עמו בסינית, ולחשוב שעומד מולו דובר סינית רהוטה, זאת על אף שהוא עוסק אך ורק במניפולציות של סמלים סיניים, אך אינו מבין מאומה ביחס למשמעותם. זוהי בעצם דוגמה למבחן טיורינג, שהוצע כקריטריון שאמור להכריע מתי המחשב הפך להיות אדם רגיל. טיורינג הציע שאם נעמיד אדם ומחשב בחדרים סגורים,

31 בחברה החרדית מקובל להטיח בפורקי עול שאינם אלא בעלי תאוה וכי אין מדובר בעמדת נגד אמונית-פילוסופית. כך מיוחסת לגר"ז מבריסק אמירה על מי שפרק עול מפני הקושיות שיש לו לטענתו על האמונה: אין לו קושיות, יש לו תירוצים. אמנם החזו"א כתב (יו"ד סי' ב סוף אות טז): ונראה דאין דין מורדין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה כמו בזמן שהיו נסים מצוין ומשמש בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרין אז הוא בנליזות מיוחדות בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם, שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורעניות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מן דלת העם אין במעשה הורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו, וכיון שכל עצמנו לתקן אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון.

לדבריו, בזמננו פריקת עול עשויה להתרחש במישור האמוני ולא בהכרח בשל תאוות.

ואדם שלישי ישוחח עם שניהם ולא יבחין מיהו האדם ומיהו המחשב, אזי הגענו למצב בו המחשב הוא כבר אדם חושב.

הבעיה העיקרית במבחן הזה היא חוסר ההבחנה בין סמנטיקה לסינטקס. גם אם האדם לא יוכל להבחין בין האדם למחשב, אין בכך כדי לומר שהמחשב חושב במונח כלשהו. המחשב אינו מבין מאומה ואינו חושב, שכן חשיבה היא עיסוק במשמעות. המחשב מחשב אך לא חושב. הוא עוסק בצורות ועושה מניפולציות על סמלים, אך לא חושב. במצב שהמחשב מגיע לרמה אופטימלית, הוא יוכל לחקות לגמרי את השיח האנושי, ובכל זאת יוותר הבדל מהותי. הסינטקס יהיה זהה, אבל הסמנטיקה תמיד תבחין בין מחשב לאדם (אולי לא ניתן יהיה לראות זאת מבחוץ).

זהו המצב אותו תיארנו למעלה. מנקודת מבטו של המקובל, הרמב"ם עושה 'מניפולציה' על עקרונות ומושגים של נגלה, ומגיע לתשובה הלכתית כלשהי. האר"י מניח שהתוצאה הזו היתה מתקבלת גם אם היינו פועלים דרך המשמעויות של הנסתר, שכן קיימת התאמה בין המישורים. לאותה תוצאה עצמה ניתן להגיע בשתי הדרכים.

בה במידה הדבר נכון ביחס בין הטקסט למשמעויות הגלומות בו. ניתן לפרש את הטקסט במתודות טקסטואליות ולהגיע לתשובה הלכתית מסויימת. ההנחה של הרמב"ם היא שעבור פרשן מיומן ושפה מדוייקת, שתי הדרכים יוליכו לאותן מסקנות. לכן אין טעם לדרוש טעמא דקרא. ואם בכל זאת נוצר הבדל, הרי שנפלה טעות במתודה של המשמעויות, שכן באופן אידיאלי הפרשנות הטקסטואלית אינה תלויה בפרשן אלא בכותב (הקב"ה). בפרק הבא נעמוד על כך שזוהי תמונה נאיבית משהו. גם הפרשנות הטקסטואלית היא תלויה פרשן.

#### **סמנטיקה וסינטקס במתמטיקה ובלוגיקה**

נסיים את הפרק בהערה קצרה שתשים את הדברים בקונטקסט רחב יותר. במתמטיקה, במדעי המחשב ובבלשנות, נוהגים להבחין בין סמנטיקה (משמעות) וסינטקס (תחביר) של טענות. הסינטקס הוא המישור המתמטי-פורמלי

### למהותם של טעמי המצוות

(המניפולציות שעושה מי שיושב בחדר הסיני) או התחבירי, והסמנטיקה היא המשמעות של הדברים (מה שעובר במוחו של דובר סינית שעושה את אותו דבר עצמו).

בלוגיקה מתמטית יש משפט שקרוי משפט השלימות והנאותות שבעצם קובע שקיימת התאמה בין הסמנטיקה והסינטקס של מערכות לוגיות מסוימות שמתארות את החשיבה שלנו (כמו תחשיב הפסוקים הלוגי).<sup>32</sup> משמעותו של משפט זה היא שהשפה הלוגית מתארת בצורה מדויקת את התכנים שאותם היא באה לבטא. כלומר שאם נעקוב באופן פורמלי אחרי התחביר של הטיעון הלוגי נגיע לאותה תוצאה בדיוק כמו שנקבל משימוש במשמעויות שהיא מבטאת. מה שהצענו למעלה בדעת ת"ק (שכמותו גם פסק הרמב"ם) הוא שמסקנה שניסק מפרשנות לשונית של התורה (כביכול הסקה תחבירית שמתעלמת ממשמעות הדברים), בעצם חייב להתאים להיסק מקביל שנעשה במישור של המשמעויות והטעמים. ניתן לומר שבעצם יש כאן הנחה בדבר נאותות ושלימות של נוסח המקרא.

---

32 ראה על כך באתר 'לא מדויק', במאמר משפט השלמות לתחשיב הפסוקים. הוא מסביר ומוכיח שבעקבות משפט זה ניתן להוכיח בצורה פורמלית כל תוכן שנרצה להוכיח מבחינת משמעותו ולהיפך.

## פרק ח. ובכל זאת פרשנות תכליתית

### מבוא

בפרק זה נסייג את התמונה שהצגנו עד כאן. מההכרעה במחלוקת התנאים עולה לכאורה שישנה התעלמות מוחלטת מהמשמעויות של ההלכה ומטעמיה. בפרשנות ההלכתית אנו פועלים באופן מכני-פורמלי, ומתעלמים מהטעמים לחלוטין. אנו שואלים 'מה' אך לא 'למה'. אך כל לומד יודע שזוהי לכל היותר אשליה נאיבית. כפי שנראה כעת, הטעמים בהחלט משחקים תפקיד חשוב בפרשנות, ולו רק מחמת העובדה שלא ניתן לנטרל אותם לגמרי. אין פרשנות ללא היזקקות לטעמים.

### גדר וטעם

בעולם הישיבות מבחינים בין גדר הדין לבין טעם הדין. הגדר הוא הכללים של יישומו והפעלתו של הדין. טעם הדין הוא הסיבה לדין.

לכאורה אמורה להיות התאמה מלאה בין המישורים: הגדר אמור לשקף במדויק את הטעם. כל פרט בהלכה אמור לבטא את הסיבה שיוצרת את ההלכה הזו. כפי שראינו למעלה, לא סביר שהטעם הנכון (אם אין חשש לטעות) אינו משקף את גדר הדין.

אם כן, הפרשנות הטקסטואלית היא מכשיר אפשרי להגיע לגדר תוך דילוג על הטעם. כפי שראינו בתחילת הפרק הקודם, אם הטקסט הוא אופטימלי, כלומר מציג את גדר הדין באופן מדויק, אזי ניתן לחלץ מתוכו את הגדר המדויק בלי להיזקק לטעם. ההיזקקות לטעם, כלומר לפרשנות תכליתית, נובעת מן העובדה שהניסוח של הטקסט הנדון אינו מדויק, כלומר אינו מבטא בדיוק מוחלט את רצונו ואת מגמותיו. כאמור, בטקסט המקראי הדבר לא אמור להתרחש.

הדבר בא לידי ביטוי בגישה הרווחת בבית המדרש הבריסקאי, שלפיה, על הלומד לשאול רק 'מה' ולא 'למה'. שם הדבר אמור לא כלפי המקרא אלא כלפי התלמוד, אבל הגישה הזו מבליעה הנחה של התאמה בין 'מה' ל'למה'. הם מניחים שניתן לשאול 'מה' בלי להיזקק לשאלת ה'למה'. הנחה זו היא בעייתית יותר, שכן מדובר בטקסט אנושי לא מושלם, שעבר גלגולים רבים, ולכן הנחה זו אינה בהכרח נכונה

ומה באשר למקרא? פעמים רבות, כאשר אנחנו פוגשים במקורות ההלכה פרשנות לא טקסטואלית למקרא, עולה השאלה כיצד דרשו כאן טעמא דקרא, והתשובה היא שזהו הגדר ולא הטעם (ראה דוגמאות בהמשך). גם כאן ההנחה כאן היא שניתן לדבר על גדר הדין בלי להיזקק לטעמו, ובכל זאת להגיע לתוצאה הנכונה. ואמנם בדרך כלל אמורה להיות התאמה בין הגדר לטעם, ולכן אין להבחנה הזו כל השלכה. אבל ישנם מקרים שבהם נוצר הבדל, כמו במקרה של מישכון אלמנה. שם גדר הדין הוא שאין למשכן אלמנה עשירה כמו גם עניה, ובכל זאת טעם הדין הוא שמישיאה שם רע בשכנותיה (בהנחה שגם ר' יהודה מסכים שזהו הטעם. ראה על כך לעיל). אם כן, נוצר כאן פער בין הגדר לטעם. הוא הדין לאיסור ריבוי נשים, שם ראינו שגדר הדין הוא לא להרבות למעלה משמונה-עשרה נשים, מכל סוג שהוא. אבל טעם הדין הוא הסרת הלב, וזה מוליך לכאורה למסקנות שונות. כפי שהסקנו בפרקים לעיל, הדבר נובע ככל הנראה מיישום לא נכון של הטעם (גם אם הוא נכון). מהי הסיבה ליישום השגוי הזה? כמובן מגבלותיו של הפרשן האנושי. הפרשן אינו יכול להסתמך על השלמות של הטקסט ולהניח התאמה מלאה בין הטקסט למשמעויות שלו, שכן גם הוא עצמו מעורב בתהליך. פרשנות שהיא טקסטואלית טהורה פשוט לא קיימת. לעולם, כל פרשנות, מתחשבת גם בשיקולים שבסברא ובטעם. לא ניתן להגיע לגדר רק מתוך הטקסט בטהרתו.<sup>34</sup> ניתן לנסח את המסקנה הזו בשתי צורות: אין גדר בלא טעם. ההבחנה בין מתודות תכליתיות לבין מתודות טקסטואליות אינה חדה. לכן גם הגישה הבריסקאית אינה אלא אשליה. לא ניתן לשאול 'מה', בלי להיזקק ל'למה'. כמובן ישנם מינונים וצורות שונות, אבל בניגוד לאשליה הפוזיטיביסטית, אין בנמצא פרשנות שהיא טקסטואלית טהורה (כלומר מנותקת לחלוטין מהפרשן). גם חניך בריסק שחש כי הוא שואל רק "מה", בהכרח מחביא מאחורי תשובתו גם הנחות לגבי ה"למה". אנחנו מכירים דוגמאות למאות של שימוש בטעמים בפרשנות המקרא (גם ההלכתית). כיצד הדבר מתיישב עם העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא? לפני שנחזור לשאלה זו, נבחן כמה דוגמאות.

33 אמנם ראה לעיל הערה 29 שיש גישה המתייחסת לספרות ההלכה כאל כתיבה אלוהית.

34 מה שמחזיר אותנו שוב להרמנויטיקה. ראה הערה 20 למעלה.

**דוגמה ראשונה: פטור שן ורגל ברשות הרבים**

במשנה (תחילת ב"ק) מובאים ארבעה אבות נזיקין, ובגמרא (ה ע"ב) מתפרטים האבות, וכל אב יש דינים המיוחדים לו. בור פטור בנזקי כלים ואדם, אש פטורה בנזקי טמון, קרן משלמת חצי נזק עד העדאתה, ושן ורגל פטורים בנזקים המתרחשים ברה"ר.

הרי"ף בתחילת ב"ק מביא אגב אורחא טעם לפטור שן ורגל ברה"ר:

ושן ורגל ברשות הרבים פטורין משום דאורחיהו הוא.<sup>35</sup>

ראשונים נוספים הולכים בעקבותיו, ומסבירים שהפטור נובע מכך שהנזק נעשה תוך כדי הילוכה של הבהמה, ומכיוון שיש רשות לבעלים ללכת עם בהמתו ברה"ר, על הניזק להיזהר עם ממונו שלא ידרס.

הרא"ש מביא את דברי הרי"ף, ומעיר (ראה גם ים של שלמה, ב"ק סי' ג-ד):

תמיה לי, מה הוצרך לפרש טעמא דפטורי משום דאורחיהו הוא? הא

קרא כתיב "ובער בשדה אחר" ודרשינן ולא ברה"ר.

הוא שואל מדוע הרי"ף מביא את הטעם לדין זה, הרי יש לו מקור מפסוק? ברקע הקושיה מונח כנראה העיקרון שלא דורשים טעמא דקרא, כלומר שהטעמים אינם משחקים תפקיד במגרש ההלכתי. המקור הטקסטואלי מהווה תחליף לטעם, ואפשר ליצור ממנו בלבד את הגדר ההלכתי. אין צורך להיזקק לטעמים.

אחר כך כותב הרא"ש:

ואפשר שבא לפרש טעם הפסוק למה פטרתו תורה ברה"ר לפי שדרכו לילך ברה"ר ואי אפשר שילכו הבעלים אחריהן תמיד. אבל קרן חייבת ברה"ר אע"פ שדרכו לילך שם דכיון דאיועד ויודע שהוא נגחן הוה ליה למריה לנטוריה (והכי) קי"ל דקנסא הוא כי היכי דלינטוריה לתוריה ונפקא מינה מטעם זה שאם היה עץ ארוך מונח מקצתו ברה"ר ומקצתו ברה"י ודרסה עליו ברה"ר ושברה ברה"י כלים כיון שדרכה לילך ולדרוס עליו פטורין ור' יצחק בר' שמואל לא פירש כן לקמן גבי שור יוכיח שברשות.

הוא מגיע להשלכה הלכתית מהטעם של הרי"ף, במקרה של נזק לממון שמונח ברשות היחיד, אבל הבהמה הלכה כדרכה ברה"ר ובכל זאת הזיקה אותו.

<sup>35</sup> ראה בספרו של ג. חזות, קל וחומר ודיו בספרות התנאית, ספריית בית אל, ירושלים, 2016, פרק ג.

## למהותם של טעמי המצוות

כיצד זה עונה על קושייתו? הרי אנו לא דורשים טעמא דקרא, וכיצד הרי"ף מסיק מסקנה הלכתית כזו מתוך דין שן ורגל? על כך מקובל לענות שזהו גדר הדין ולא טעמו הרעיוני בלבד. למעשה, הרי"ף מגדיר שרה"ר האמור בתורה אינו המקום בו התרחש הנזק אלא המקום בו עשתה הבהמה את המעשה. זוהי כמובן עקיפה של הבעיה, שהרי כיצד הגיע הרי"ף לגדר ההלכתי הזה? ברור כי זה נעשה מתוך תפיסה מוקדמת שפטור שן ורגל ברה"ר מבוסס על הסברא שאורחיה ללכת שם. כפי שהערנו למעלה, לעולם הטעם עומד בבסיס הגדר, ולא ניתן להגיע לגדר בלי להגיע לטעם. הרי לנו דוגמה של דרשת טעמא דקרא, כלומר של פרשנות תכליתית.

### דוגמה שניה: הגדרת אבות נזיקין

בסוגיה שם בתחילת ב"ק הגמרא דנה מהם התולדות של כל אב ואב. היא מביאה בתוך הדיון ברייתא שמפרטת את תולדות הקרן:  
תולדה דקרן מאי היא? נגיפה, נשיכה, רביצה, ובעיטה.

הגמרא שם מקשה על הרשימה הזו:

נשיכה - תולדה דשן היא! לא, שן יש הנאה להזיקה, הא אין הנאה להזיקה. רביצה ובעיטה - תולדה דרגל היא! לא, רגל הזיקה מצוי, הני אין הזיקן מצוי.

הגמרא מניחה שנשיכה היא תולדה של שן, שהרי היא נעשית באמצעות השן, ודוחה זאת באומרה שאב המזיק ישן אינו כל מה שנעשה באמצעות השן, אלא רק היזק שכרוך בהנאה (כמו אכילה). לכן נשיכה שאין בה הנאה אינה תולדה של שן אלא של קרן (שעניינה הוא הכוונה להזיק). לאחר מכן הגמרא שואלת מדוע רביצה ובעיטה אינן תולדות של רגל, שהרי הן נעשות באמצעות הרגל? ועל כך היא עונה שאין הזיקן מצוי, ורגל היא היזק מצוי.

הנחת הגמרא בתחילה היתה שיש לפרש את אבות הנזק ברובד טקסטואלי גרידא: שן הוא כל מה שנעשה באמצעות השן, וכן לגבי קרן ורגל. המסקנה היא שעלינו לפרש זאת על פי הסברא, כלומר האיפיון הייחודי של כל אב שרלוונטי לדיני נזיקין. הרי לנו שוב פרשנות על פי הטעם והסברא ולא טקסטואלית גרידא

(אמנם גם לא ממש תכליתית, שהרי לא מעורבת כאן תכלית הדין).<sup>36</sup>

### הבעייתיות

שתי הדוגמאות הללו הן שתיים מתוך מאות ואלפים. אנו רואים שהפרשנות אינה נעשית באופן טקסטואלי לגמרי. אם היא היתה נעשית כך היינו מגיעים לאבסורדים. "כי יגח שור איש את שור רעהו" היה מתפרש רק על נגיחה של שור ולא על נשיכה של כלב וכדו', והיינו פוטרים את בעל הכלב שנשך מתשלומים.<sup>37</sup> תופעות אלו מוכיחות את טענתנו למעלה, שלא תיתכן פרשנות טקסטואלית צרופה. תמיד מעורבות במעשה הפרשני גם סברותיו של הפרשן. ובכל זאת, לא ברור כיצד הדבר מתיישב עם הכלל שלא דורשים טעמא דקרא? לכאורה אנחנו רואים שכל הזמן חז"ל דורשים טעמא דקרא.

### אפשרות ראשונה: כמה רמות של טעמים

ההסבר המתבקש הוא שהטעמים מתחלקים לכמה רמות שונות. יש טעמים קרובים לפרשנות טקסטואלית, ובהם אנחנו משתמשים. למעשה, אין כל אפשרות לפרש בלעדיהם. אם כן, פרשנות המערבת טעמים ברובד הזה, עדיין נחשבת כטקסטואלית, ואינה מהווה דרישת טעמא דקרא. יתכן שלטעמים אלו נוהגים להתייחס בישיבות כ'גדר' לעומת 'טעם'. היכן עובר הקו? לא ממש ברור. ובכל זאת, נראה כי קיים בהכרח קו כלשהו שאותו אין לעבור. כעת נציע שתי אינדיקציות שיכולות לסייע להחלטה האם להשתמש בטעם או לא.<sup>38</sup>

36 יש לציין שהמקרה של שן ורגל הוא חריג. אין טקסט מקראי שבו כתוב "שן" או "רגל". אלו ביטויים בלשון המשנה. בתורה מדובר על "ושילח" (רגל) או "וביער" (שן), שהם הליכה ואכילה ולא רגל ושן כאברים. ועדיין יש כאן הגדרות כלליות לאבות הנזק, והגמרא מפרשת אותן על פי טעמיהן. בדברינו למעלה נקטנו במינוחים "שן" ו"רגל" לצורך הפשטות.

37 לדיון בבעיית הקזואיזם (הסתמכות על מקרים פרטיים במקום על כללים), ראה ספרו של ג. חזות, השיטה המחודשת, כפר חסידיים 2012.

38 ישנן עוד כמה כאלה. כל סייג שעולה בראשונים לכלל שלא דורשים טעמא דקרא, נוצר כתוצאה מסוגיה שעושה שימוש בטעמים. כל סייג כזה הוא אינדיקציה נוספת לשתי אלו שמוצגות כאן למעלה. ראה על כך באנציקלופדיה, ע' 'טעמא דקרא'. בנושא היחס והגבול בין גדר וטעם, ראה מאמרו של מ. אברהם סברות תורניות ומעמדן ההלכתי (באתר שו"ת ומאמרים שלו).



### **טעם ברור ומוסכם**

תוספות הרא"ש (ב"מ צ ע"א, ד"ה היתה אוכלת) כותב שבמקום בו ברור כי הטעם הוא פשוטו של מקרא, בודאי דורשים טעמא דקרא. לדוגמה, אסור לחסום שור בדישו, אבל אין איסור אם הבהמה אוכלת ומתרזת (משלשלת) כי החסימה היא לטובתה. הסיבה לכך אינה בהכרח שהוא תופס את הסיבה שלא דורשים טעמא דקרא כחשש מטעות ובמקרה זה הוא אינו חושש מטעות, אלא מפני שטעם כזה הוא טעם קרוב לפשט, ולכן יש רשות להשתמש בו, שכן זה כמו שימוש בפרשנות פילולוגית על אתר (כלומר פרשנות טקסטואלית).

### **כאשר הפרשנות הטקסטואלית מותירה כמה אפשרויות**

לפעמים הפרשנות הטקסטואלית מותירה בידינו כמה אפשרויות פרשניות לגיטימיות. במצב כזה בהחלט יש מקום ללכת אחר טעם המצוה. יתכן שבהתאם לכך נוכל להסביר גם את דברי הרי"ף לגבי פטור שן ורגל. התורה פוטר את בעל השור כאשר הנזק נעשה ברה"ר. אבל כאן יש מקום להתלבט האם הממון הניזק צריך להיות ברה"ר, או שהשור המזיק הוא שנמצא שם? בדרך כלל שני הדברים קיימים, שכן המזיק והניזק נמצאים באותו מקום. אבל במקרים חריגים, כמו ההשלכה שהביא הרא"ש, שבה קיימת נפקא מינה הלכתית לשתי הפרשנויות. אם כן, במקרה זה הפרשנות הטקסטואלית מאפשרת לנו שני כיוונים פרשניים, ולכן הרי"ף מביא את טעם הדין כדי להכריע ביניהן.

## פרק ט. מהו טעמא דקרא: שני סוגי הסבר

### מבוא

ראינו שהרמב"ם והרמב"ן נחלקו בשאלה האם פסוקי הטעם הם פסוקים מסוג שונה מפסוקי הציווי. הרמב"ם סובר שאלו הם פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי, כלומר הם קובעים עובדות ולא מטילים חובות. לכן, לפי הרמב"ם פסוקים אלו לא נמנים, מפני שהם אינם שייכים לספירה הנורמטיבית. לעומת זאת, לפי הרמב"ן פסוקים אלו תמיד מחדשים חידוש הלכתי כלשהו, כלומר לדעתו הם אכן שייכים לספירה הנורמטיבית. לפי ר' יהודה, ובעקבותיו הרמב"ן, הציווי האמיתי הוא פסוק הטעם ולא פסוק הציווי הפורמלי. לדוגמה, האיסור על המלך אינו אסור להרבות נשים, אלא איסור להסיר את לבו. ריבוי נשים הוא רק דוגמה ספציפית ליישום בפועל של האיסור הזה. זו המשמעות של דרישת טעמא דקרא במקום שיש פסוקי טעם. לפי הרמב"ם אין דורשים טעמא דקרא גם במקום שהטעם מופיע בפירוש בפסוק. למעשה זוהי מחלוקת בין גישה פוזיטיביסטית להלכה לבין גישה של משפט טבעי.

בפרק זה ננסה להבין את המחלוקת הזו, ונעמוד על כמה הבחנות דקות דרך דיון בשני גוונים של המושג 'הסבר' במדע, ובמשמעויותיהם.

### טעמים וסייגים: העמדה על המוכר

כאשר בוחנים את הסוגיות העוסקות בטעמא דקרא, מגלים שהטעמים תמיד מסבירים את האיסורים כסייגים.<sup>39</sup> כך גם במקומות שבהם התורה עצמה מציינת את הטעמים. לדוגמה, "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו". איסור מישכון אלמנה מתפרש כחשש שמא ישיאה שם רע בשכנותיה, וכך עוד על זו הדרך.

כאשר מנסים לחשוב מה בכלל יכול להיות טיבו של טעם למצוה, קשה להעלות על הדעת טעם שלא יציג את האיסור כסייג. טעם הוא תמיד אמירה מה יקרה אם נתיר לעשות מעשה כזה, והצבעה על בעיות שייגרמו מכך. אולי ישנה גם אפשרות

<sup>39</sup> מסקנה זו עלתה בעבודתם של תלמידים לשעבר בישיבת ההסדר בירוחם (מחזור ב), ר' נתנאל שלם ור' נועם קריגמן. וראה בלקח טוב לר' יוסף ענגיל, כלל ח, שדן בשאלה האם יש סייג בדאורייתא.

## למהותם של טעמי המצוות

לטעם שלא יהיה סייג אלא תוצאה של המעשה, ובמקרה זה הטעם נובע מראיית המצוה כאמצעי להיווצרות או למניעת התוצאה העובדתית. אם כן, ברגע שאנחנו מחפשים טעם למצוה, הרי כבר קבענו בזה שאנו רואים את המצוה כסייג או אמצעי למשהו אחר, שהוא בתחום העובדתי.<sup>40</sup> מכאן עולה מכניזם של הסבר שבו אנחנו משתמשים בתחום טעמי המצוות: העמדה על המוכר. משמעות הדבר היא שישנה עובדה מוכרת ומקובלת, והמצוה, כלומר הנורמה, מוסברת בכך שמעבר עליה עלול להביא לתוצאה עובדתית בעייתית, או קיומה עשוי להביא לתוצאה מבורכת. כך למשל ריבוי נשים (=איסור, נורמה) מביא להסרת הלב (=עובדה), ולכן הוא נאסר.

### טעם כהכללה תיאורטית: העמדה על הבלתי מוכר

דומה כי ישנה עוד אפשרות אחרת, לסוג שונה של טעמים למצוות, והוא הסבר באמצעות עיקרון כללי. אסור לעשות מעשה פלוני מסוים בגלל איסור לעשות סוג כולל כלשהו של מעשים.

אנו מכירים הסברים כאלה גם בהקשר המדעי. בפיסיקה אנחנו מסבירים את נפילתו של חפץ מסוים לכדור הארץ באמצעות העיקרון הכללי הקובע שכל העצמים בעלי המסה נופלים לכדור הארץ. זהו הסבר של מקרה פרטי באמצעות חוק כללי.

בלשונו של פילוסוף המדע קרל המפל, זוהי הסכימה הדדוקטיבית-נומולוגית של הסברים. לפי הסכימה הזו, אנחנו מחפשים הסבר למצב או אירוע נתון במונחי עיקרון כללי (=נומוס, חוק ביוונית) שממנו ניתן יהיה לגזור את המקרה הפרטי הזה בכלים דדוקטיביים.

ניתן לשאול, גם בהקשר המדעי וגם בהקשר הלכתי, באיזה מובן יש כאן בכלל הסבר? אנו מסבירים מקרה פרטי על ידי עיקרון שהוא לא בהכרח יותר ברור ממנו, אלא רק יותר כללי ממנו. אם ההסבר בסעיף הקודם הוא בבחינת העמדה של הלא-מוכר (הנורמה החדשה) על המוכר (העובדה), הרי שמכניזם ההסבר שבכאן הוא העמדה של המוכר על הבלתי מוכר (ובלשון התלמוד, תלי תניא בדלא

<sup>40</sup> היחס בין נורמה לעובדה יידון ביתר הרחבה במאמר לשורש השמיני, שם נעסוק בפרסקריפציה ודיסקריפציה של פסוקי נורמה.

תניא). כל עוד אנחנו יודעים את העובדה הפרטית ולא את החוק הכללי, ואנחנו מסיקים את החוק הכללי ממנה, הרי העמדנו את המוכר (העובדה בה צפינו) על הלא-מוכר (החוק הכללי).

מדוע מכניזם כזה נחשב כהסבר? כאשר הוא לוקח משהו מוכר ומעמיד אותו על מה שאינו מוכר, האם כעת אנחנו מבינים את האירוע המוסבר בצורה טובה יותר? לכאורה לא. להיפך, רק הרחבנו את תחום אי הידע שלנו למכלול שלם של מקרים.<sup>41</sup>

### משמעותו של המכניזם הזה: מעמדן של תיאוריות כלליות

בספר את אשר ישנו ואשר איננו, נדון נושא זה בהרחבה, ונשאלות שם שתי שאלות: 1. כיצד אנחנו מגיעים אל התיאוריה הכללית מתוך המקרים הפרטיים? 2. באיזה מובן היא מסבירה את המקרים הפרטיים? מוצגות שם שתי גישות עקרוניות ביחס לבעיות הללו:

א. הגישה האנליטית - לפיה ההסבר הכללי אינו אלא הכללה שלנו לצרכי נוחיות. אין בו כל מידע על העולם, והוא אף אינו מתיימר לטעון משהו על העולם שמחוצה לנו. לפי גישה זו אין באמת במציאות כוח גרביטציה. זו אינה אלא פיקציה נוחה שמשמשת אותנו לתיאור אוסף העובדות הפרטיות בהן פגשנו. הקריטריון שלנו לבחירת תיאוריה כללית הוא האלגנטיות שלו, ותו לא. אנחנו לא מחפשים את התיאוריה הנכונה אלא את זו הנוחה והיעילה והאלגנטית.

ב. הגישה הסינתטית - לפיה יש לנו אמצעים להגיע לחוק הכללי מתוך המקרים הפרטיים (בפנומנולוגיה של הוסרל מתייחסים למקרים הפרטיים כהשתקפויות שקופות שדרך אנחנו מביטים על החוק הכללי). לכן החוק הכללי הוא טענה שמכילה מידע על העולם. לדוגמה, חוק הגרביטציה אינו רק חוק אלא גם כוח. כלומר מתוך המקרים הפרטיים אנו מסיקים שישנו כוח שנוצר מאינטראקציה בין כל שני גופים בעלי מסה. מאותה סיבה, החוק הכללי הזה גם מהווה הסבר למקרים הפרטיים שנגזרים ממנו, שהרי אם יש כוח כזה אזי ברור שכל גוף ייפול (=יימשך) בגללו לכדור הארץ. אם כן, אמנם

41 ראה בספרו של ג. חזות, השיטה המחודשת, הסבר למעבר מפילולוגיה לעקרונות המופשטים.

## למהותם של טעמי המצוות

לא ידענו את החוק הכללי לפני כן (הוא היה בלתי מוכר), אך משעה שהוא נודע לנו הוא אכן מהווה הסבר למקרים הפרטיים שראינו (כל מיני גופים שנפלו לכדור הארץ). כעת אנחנו מבינים את הסיבה לנפילה.

ישנם גם הסברים שנעוצים בתכלית ולא בסיבה, ובדרך כלל כאלו הם ההסברים בתחום טעמי המצוות. גם שם יש מקום לחלק בין העמדה על המוכר ועל הבלתי מוכר. החוק הכללי יכול להיות חוק שמתווה את התכלית לאירוע או הציווי המוסבר, והוא יכול להיות ידוע או בלתי ידוע.

### שתי תפיסות לגבי הסרת הלב

לאור דברינו אלו ניתן להתייחס לפסוק שאוסר ריבוי נשים מחמת החשש להסרת הלב בשתי צורות:

1. העמדה על המוכר: ברור שאסור להגיע למצב שהלב יוסר. האיסור על ריבוי נשים מוסבר בכך שהוא עלול להביא את המלך למצב כזה. העובדה מסבירה את הנורמה.

2. העמדה על הלא-מוכר: מתוך האיסור להרבות נשים אנו מסיקים שיש עיקרון כללי שאסור להגיע למצבים שלב המלך יוסר. כאן גם העיקרון הכללי הוא נורמה, ולא עובדה.

לפי התפיסה הראשונה הסרת הלב היא קביעה שבעובדה. ממנה נגזרת הנורמה שאין להרבות נשים. לעומת זאת, לפי התפיסה השנייה העיקרון של הסרת הלב אינו עובדה אלא הוא בעצמו נורמה. זוהי הכללה של הנורמה הפרטית של ריבוי נשים, והנורמה הפרטית ניתנת להיגזר בדדוקציה מן הנורמה הכללית הזו.

לפי התפיסה הראשונה האיסור הוא הציווי ולא הטעם, ולו רק מחמת העובדה שהטעם הוא פסוק עובדתי ולא נורמטיבי. ואילו לפי התפיסה השנייה האיסור הוא ה'טעם', שהרי הטעם אינו עובדה אלא גם הוא נורמה אלא שהיא כללית, ולכן יש לראות אותו כציווי האמיתי.

התמונה הזו נכונה גם במקרים שבהם הטעמים אינם כתובים בפסוק. לדוגמה, במישכון אלמנה ר"ש דורש טעמא דקרא, שכן לדעתו הטעם הוא הוא הציווי. אמנם הוא אינו מופיע בפירוש בתורה, אבל אנחנו מבינים מתוך הציווי את

העיקרון הכללי, ולכן אנחנו גם מסיקים ממנו מסקנות הלכתיות. ר"י חולק עליו, ולדעתו כשהטעם אינו מופיע בפירוש יש חשש שטעינו בהכללה. אבל כשהטעם כן מופיע אין חשש כזה, ולכן לדעתו במצב כזה אנחנו כן דורשים טעמא דקרא.

### מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

לפי הרמב"ם הטעם אינו מוסיף מאומה על הציווי עצמו. די ברור שהוא אינו רואה את הטעם כנורמה כללית (כאפשרות 2 לעיל), שהרי אם היא היתה כזו, ההלכה היתה משתנה באופן משמעותי (מתרחבת). לדוגמה, אם הטעם באיסור ריבוי נשים היה נראה לרמב"ם כנורמה כללית (ולא כתוצאה עובדתית), אזי היה איסור על המלך להגיע לכל מצב של הסרת הלב, ולא דווקא בדרך של ריבוי נשים.

לכן נראה שהרמב"ם רואה בפסוק הטעם הנמקה שבעובדה לאיסור, אבל האיסור הוא הציווי עצמו. זאת לא מחמת חשש לטעות בגזירת הטעם, שהרי הרמב"ם אינו דורש טעמא דקרא גם כאשר הטעם כתוב בפירוש בתורה. הסיבה היא שהטעם אינו שייך לרובד הנורמטיבי, והוא גם אינו מחדש מאומה להלכה ביחס למה שעולה מהפרשנות הטקסטואלית. הוא רק מסביר אותה ותו לא. לכן הרמב"ם אינו חושש מטעות ביחס לטעם, שכן הוא פחות או יותר חופף לציווי ולא רחב ממנו (כמו שיוצא בתפיסת ההכללה הנורמטיבית).

אם כן, הרמב"ם מבין את היחס בין טעם לנורמה כבאפשרות 1. לעומת זאת, הרמב"ן תופס את היחס הזה לפי אפשרות 2, ולכן הוא סובר שתמיד ישנה השלכה הלכתית לפסוק הטעם. הוא רואה אותו כנורמה, ולכן אם היתה כאן סתם כפילות לא היה טעם לכתוב אותה שוב.<sup>42</sup>

---

42 ראה מאמרנו לשורש השני, שם אנחנו עומדים על הבדל בשיטותיהם הפרשניות של הרמב"ם והרמב"ן, וניתן לראות שם תפיסות דומות. הרמב"ם רואה את כלי הדרש ככלים אנלוגיים שמרחיבים את מה שכתוב במקרא, ואילו הרמב"ן רואה אותם ככלים אינדוקטיביים שחושפים רבדים כלליים יותר שאף הם מצויים במקרא. בעיני הרמב"ן, הדרשה: "את ה' אלוהיך תירא" - לרבות תלמידי חכמים, חושפת שביסוד הציווי מונח איסור רחב יותר (לירוא מכל מה ומי שקשור לתורה), שממנו נגזרים הציוויים הספציפיים (לגבי הקב"ה ולגבי ת"ח). ואילו הרמב"ם רואה את הריבוי הזה כאנלוגיה: התורה עצמה מצווה על יראת ה' בלבד, ולא על יראת ת"ח. מורא ת"ח הוא איסור שנלמד על ידי חכמים באנלוגיה, אך הוא אינו נחשב ונחשף בתוך התורה עצמה. דומה כי זוהי מחלוקת מקבילה למחלוקת שאותה פגשנו כאן, ואכ"מ.

### **הערה על קושיית הרמב"ן**

למעלה הזכרנו שהרמב"ן בהשגותיו מקשה על הרמב"ם שהוא עצמו מונה את "ולא יחללו" של כהן טבול יום שעבד (ל"ת עו), על אף שהלאו הזה נלמד מפסוק שהוא פסוק טעם ולא פסוק ציווי.

אך כעת נוכל להבין שהרמב"ם אכן לא מונה את העובדה שהעבודה מתחללת, אלא רק את האיסור (=הנורמה) של טבול יום לעבוד. התחללות העבודה היא עובדה שמשמשת כטעם לציווי, אך זה אינו האיסור עצמו.

הרמב"ן, לעומת זאת, תופס את "ולא יחללו" כניסוח של עיקרון נורמטיבי (איסור, במקרה זה) כולל. בדיוק כמו שבמקום לומר שאסור לקחת כופר לנפש רוצח, התורה אומרת שאסור לטמא את הארץ. אין כאן אמירה על המציאות שהארץ אכן טמאה, אלא ישנו כאן איסור כללי על סוג של מעשים אשר מטמאים את הארץ. הרמב"ן אינו מבין זאת כתיאור מציאות של טומאה בארץ, אלא כאמירה חריפה הקובעת שלא ראוי לעשות דברים כאלו.

מכיוון שהרמב"ן אינו רואה בפסוקי טעם קביעת מציאות אלא נורמה (כללית), הוא אינו מבחין בין שני המישורים הללו, ולכן הוא מקשה על הרמב"ם מדוע הוא מונה זאת. אבל הרמב"ם גם הוא הולך כאן לשיטתו, והוא מבין שזו אינה אלא עובדה שמהווה טעם לאיסור. את העובדה הוא אינו מונה, אבל את הנורמה שנגזרת ממנה - בהחלט כן.

### **שאר מחלוקות הרמב"ם והרמב"ן והשלכותיהן**

כפי שראינו, הרמב"ן גם אינו מקבל את הטענה שהתורה מביאה טעמים שאין להם נפ"מ הלכתית מעשית. הדבר נובע משיטתו שהטעם הוא רק ניסוח באופן אחר (כולל יותר) של מה שמופיע באיסור עצמו. אין טעם להכללה שאינה מחדשת מאומה. האם נקבל כהכללה את החוק המדעי שעצם פלוני נפל לכדור הארץ? זוהי העובדה אך זו אינה ההכללה שביסוד העובדה הזו. להכללה יש ערך רק אם היא מחדש משהו מעבר לעובדות הפרטיות שנגזרות ממנה.

לעומת זאת, הרמב"ם טוען שפסוקי הטעם הם תיאורים של בעיות במציאות שנגרמות כתוצאה מן העבירות על האיסורים הללו. לכן בהחלט סביר שהתורה

תביא אותם, כדי להסביר לנו את ההשלכות של מעשינו, גם אם אין להם כל נפק"מ הלכתית. אין כאן חזרה, שהרי אלו פסוקי עבודה והמצוות הן פסוקי ציווי. לפי הרמב"ן שני הסוגים הם פסוקי ציווי, ולכן זוהי כפילות.

ת"ק טוען שאמנם "ולא יסור לבבו" הוא טעם לאיסור ריבוי נשים, אולם אנו לא מסיקים ממנו כל מסקנה מעשית, שהרי אין הבדל מעשי בין הטעם לאיסור [=לגדר]. למרות זאת, הפסוק איננו מיותר, שהרי הוא מגלה לנו אינפורמציה נוספת על המציאות: ריבוי נשים (גם צדקניות) מביא להסרת הלב.

הבדל זה גם מסביר מדוע לפי הרמב"ם אין חשש שהטעם לא יהיה נכון. הגדר הוא אינדיקציה לנכונות הטעם. אם אכן ישנה התאמה בין הטעם לגדר האיסור, אות הוא שהטעם נכון. לפי הרמב"ן, לעומת זאת, הטעם הוא הכללה של האיסור הזה לכלל עיקרון כולל. כמו בהכללות מדעיות יכולות ליפול בהכללה כזו טעויות, שהרי יש כמה וכמה דרכים להכליל קבוצה של עובדות פרטיות. לכן ישנו חשש שהטעם אינו נכון, וממילא לא דורשים טעמא דקרא. מסיבה זו, במקומות שהתורה עצמה כתבה את הטעם אין חשש כזה, ואכן אנו דורשים אותו.

לפי הרמב"ם לא דורשים טעמא דקרא גם במקומות שהתורה גילתה במפורש את הטעם, מכיון שהנחתו היא שבכל המקומות אנחנו יודעים את הטעמים לאשורם, אלא שאין כל הבדל בינם לבין הגדר ההלכתי, ולכן אין משמעות לדרשת טעמא דקרא, וכמו שנתבאר לעיל.



## פרק י. סיכום

הגדרנו את גישת הרמב"ם לפסוקי הטעם כפסוקי חיווי שאינם תורמים למישור הנורמטיבי, לעומת תפיסת הרמב"ן שרואה שטעמים אמירה בעלת משקל נורמטיבי המגדיר את הציווי הקודם או עומד כציווי עצמאי. עיון במחלוקת התנאים בסוגיית דרישת טעמא דקרא העלה שלדעת הרמב"ם יש שלוש דעות במקרים שהתורה פירשה את הטעם, ולא שתיים בלבד כהבנה הפשוטה שבה הלך הרמב"ן. שלוש הדעות 'מכסות' את כל האפשרויות הפרשניות בשאלה מהו העיקר: הציווי, הטעם, או שניהם. הרמב"ם נוקט באופן עקבי שיש לגזור את ההלכה אך ורק מהציווי. לאחר ששללנו אפשרויות לנימוק שלא לדרוש טעמא דקרא, נימקנו זאת בכך שהטקסט המקראי הוא מושלם ולכן לא תיתכן היווצרות של פער בין הפרשנות התכליתית לפרשנות הטקסטואלית, ומשכך מיותר להביא בחשבון את הטעם, שכן התוצאה לא תשתנה. הרמב"ן נקט עמדה פרשנית הטוענת שיש מקומות שבהם התורה קוראת לנו לעיין בטעם ולגזור ממנו משמעות.

ראינו דיון מקביל גם בדיני דרבנן, למרות היותם מנוסחים בשפה אנושית, באיזו מידה אנו מתחשבים בנימוקי הגזירות. ולאחר מכן בדקנו מקבילות למצב של כמה מישורים המתכנסים לאותה תוצאה.

סייגנו את ההתעלמות מטעם הדין, כשראינו שלא ניתן באמת לפרש את ההלכה ללא הזדקקות לטעם, ועל כורחנו שהשפעה כלשהי קיימת. ולבסוף ראינו שאם הטעם חושף 'עובדה' המנמקת נורמה הרי שהוא אינו חלק מהשיח ההלכתי עצמו והוא ניצב במקביל אליו (גישת הרמב"ם). אבל אם הטעם הוא הכללה נורמטיבית, הרי הוא ניצב באותו מישור והוא מהווה חלק מהשיח ההלכתי (גישת הרמב"ן).