

## השורש השמיני:

### ש אין ראוי למנות שלילת החיוב עם האזהרה

דע שהאזהרה היא אחד משני חלקי הצווי. וזה כי אתה תצוה למצווה שיעשה דבר אחד או שלא יעשהו. כמו שתצוהו לאכול ותאמר לו אכול או תצוהו להרחיק מן האכילה ותאמר לו לא תאכל. ואין בלשון הערבי שם יכלול שני אלו העניינים יחד. וכבר זכרו זה המדברים במלאכת ההגיון ואמרו זה לשונם ואולם הצווי והאזהרה אין להם בלשון הערבי שם יקבצו ונצטרכנו לקרוא שניהם בשם אחד מהם והוא הצווי. הנה כבר התבאר לך כי האזהרה היא מענין הצווי. והמלה המפורסמת בלשון הערבי המונחת לאזהרה היא מלת לא. וזה הענין בעצמו נמצא בלא ספק בכל לשון. כלומר שאתה תצוה למצווה שיעשה דבר או לא יעשה. אם כן הוא מבואר שמצות עשה ומצות לא תעשה שניהם צווי גמור, דברים צונו לעשותם ודברים הזהירנו מעשותם, ושם המצווה לעשותם מצות עשה ושם המוזהר מהם מצות לא תעשה. והשם שיכללם יחד בלשון העברי הוא גזירה. וכן החכמים קראו כל מצוה בין עשה (עין מ"ע לג וקט) בין לא תעשה (עין תוספתא כריתות פ"א ה"ב) גזירת מלך.

אמנם שלילת החיוב הוא ענין אחר והוא שתשלול נשוא מנושא ואין בו מענין הצווי שום דבר כלל. באמרך לא אכל פלוני אמש, ולא שתה פלוני היין, ואין ראובן אבי שמעון והדומים לזה, הנה זה כולו שלילת החיוב, אין ריח צווי בו. והמלה שישללו בה בערבי על הרוב היא מלת מא. וישללו גם כן במלת לא ובמלת ליס. אמנם העברים רוב שלילתם במלת לא בעצמה שבה יזהירו. וישללו גם כן באין ומה שיתחבר בו מן הכנויים כמו אינו אינם ואינכם וזולתם. אולם השלילה בעברי במלת לא כאמרו (ס"פ ברכה) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, לא איש אל ויכזב (בלק כג), לא תקום פעמים צרה (נחום א), ולא עמד איש (ויגש מה), ולא קם ולא זע ממנו (אסתר ה) ורבים כאלה. והשלילה באין כאמרו (בראשית ב) ואדם אין, והמתים אינם יודעים מאומה (קהלת ט) וזולתם רבים. הנה כבר התבאר לך ההפרש שבין האזהרה והשלילה. וזה שהאזהרה מענין הצווי ולא תהיה אלא בפעולת הצווי בשוה, רצוני לומר שהוא כמו שפעולת הצווי לעולם עתידה כן האזהרה, ולא יתכן בלשון שיהיה הצווי בעבר וכן האזהרה. ואין פנים להכניס הצווי בספור. כי הספור צריך לנשוא ונושא והצווי מאמר שלם כמו שהתבאר בספרים המחברים לזה. והאזהרה גם כן לא תכנס בספור. ואין כן השלילה. כי השלילה תכנס בספור ותשלול בעבר ובעתיד

ובעומד. וזה כלו מבואר בעצמו עם ההשתדלות. וכשהיה זה כן אין ראוי שיימנו הלאוין שהם שלילה במצות לא תעשה בשום פנים. וזה ענין מופת לא יצטרך עליו עד זולת מה שזכרנוהו מהבנת עניני המלות עד שיבדיל בין האזהרה והשלילה. וכבר נעלם זה מזולתנו עד שמנה לא תצא כצאת העבדים (ר"פ משפטים), ולא ידע כי זה שלילה לא אזהרה. ובאור זה כמו שאספר. וזה כי האל כבר דן במי שיכה עבדו או אמתו הכנעניים ויחסרהו בעת ההכאה אחד מראשי האיברים שהוא יצא לחירות והיה עולה במחשבתנו אם הדבר הוא כן בעבד כנעני כל שכן באמה עברית ושהיא כשחסרה אחד מראשי איבריה תצא לחירות, ושלל ממנה זה הדין באמרו לא תצא כצאת העבדים. כאילו יאמר אינו מתחייב שתצא לחירות בחסרון אבר מאבריה. וזה שלילת דין ממנה, לא אזהרה. וכן פירשו אותו בעלי הקבלה ואמרו במכלאתא לא תצא כצאת העבדים אינה יוצאה בראשי איברים כדרך שהכנענים יוצאים. הנה כבר התבאר לך שהוא שלילת דין אחד ישלול אותו ממנה, לא שהוא הזהירנו מדבר. ואין הפרש בין אמרו לא תצא כצאת העבדים או אמרו (תזריע יג) לא יבקר הכהן לשער הצהוב טמא הוא שהוא שלילה לבד לא אזהרה. וזה שהוא מספר לנו שלא יצטרך עם הסימן הזה הסגר ולא יספק בו כי הוא טמא.

וכן אמרו (קדושים יט) לא יומתו כי לא חופשה, זה גם כן שלילה לא אזהרה. כי הוא אמר אינו מתחייב להם המות אחר שלא נשלם החרות. ואין ראוי שיפורש זה בשנאמר לא יומתו ויצא מענין השלילה לענין האזהרה. כי אמרו הנה לא יומתו כי לא חופשה כמו אמרו (תצא כב) אין לנערה חטא מות ששלל ממנה חיוב ההריגה בעבור האונס (על"ת רצד). וכן הנה שלל מהם חיוב ההריגה בעבור העבדות כאילו יאמר אין להם חטא מות כי לא חופשה. וכן אמרו (קרח יז) ולא יהיה כקרח וכעדתו הוא שלילה. ובארו החכמים שהוא שלילה ופירשו ענינו ואמרו שהוא יתעלה ספר לנו שכל מי שיחלוק על הכהונה ויעורר בה לא יחול בו מה שהגיע בקרח ובעדתו מן הבליעה והשריפה אבל אמנם יהיה ענשו כאשר דבר י"י ביד משה, ר"ל הצרעת והוא אמרו ית' אליו (שמות ד) הבא נא ידך בחיקך, והביאו ראיה במה שקרה בעוזיה מלך יהודה (דה"ב כו). ואף על פי שמצאנו להם לשון אחר בגמרא סנהדרין (קי ע"א) והוא אמרם ז"ל כל המחזיק במחלוקת עובר בלא תעשה שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו, וזה על צד האסמכתא, לא שיהיה פשיטה דקרא בכוונה הזאת. ואולם האזהרה על זה הוא נכלל תחת לאו שני כמו שאבאר במקומו (ל"ת מה). ואין שם דבר יתבאר לך בו השלילה מן האזהרה זולת עניני המאמר, אמנם מן המלה לא. כי מלת השלילה והאזהרה בעברי מלה אחת והיא מלת לא. ויצטרך אל משכיל שיהא מבין עניני המאמר והוא ישיג במהרה אי זה לא הוא שלילה ואי זה לא הוא אזהרה במה שקדם לנו ביאורו. וכבר רמזו

עליהם השלום על זה הענין. וזה במה שמיצאנו להם במחלוקת נפלה ביניהם בלאו מן הלאוין אם הוא שלילה או הוא אזהרה וזה אמרו בחטאת העוף (ויקרא ה) ומלק את ראשו ממול ערפו ולא יבדיל. כי הנה תנא דין והוא המדבר בלשון המשנה (זבחים סד ע"ב) סברתו שזה אזהרה ולכן אמר אם הבדיל פסל. ויתחייב לפי זה שיהיה זה הלאו מצות לא תעשה כי הוא כשהבדיל הראש פסל כאילו הוא הקריב שאור או דבש. ורבי אלעזר בר' שמעון סבר שזה הלאו שלילה לא אזהרה ושאמרו לא יבדיל ירצה בו אינו צריך שיבדיל הראש אבל שיחתכהו על אי זה שעור שיהיה ולכן אם הבדיל לפי דעתו כשר. וכן אמרו בגמר זבחים (סה ע"ב, סו ע"א) אומר היה רבי אלעזר ברבי שמעון שמעתי שמבדילין בחטאת העוף מאי לא יבדיל אינו צריך להבדיל. והקשו על זה ואמרו אלא מעתה גבי בור נמי דכתיב ולא יכסנו הכי נמי דאין צריך לכסות. והיתה התשובה התם דכתיב בעל הבור ישלם מכלל דבעי כסוי. הנה כבר התבאר כי מענין המאמר יקחו ראייה אם הוא שלילה או אזהרה. והתבאר גם כן שאמרו לא יבדיל מצות לא תעשה (ל"ת קיב) לפי מה שכתב המשנה. ומהנה יתבאר שאמרו בעולת העוף (שם א, יז) ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל אין ראוי למנותו כי הוא שלילה לדברי הכל אם הבדיל כשר (מתני' סד ב). כי הוא בעבור שאמר בעולת בהמה (שם א יב) ונתח אותו לנתחיו היה עולה בדעת שעולת העוף כן ואמר אינו צריך להבדיל אבל ישסעהו לבד ואם הבדיל כשר כמו שהתבאר במקומו (שם ומעה"ק פ"ו הכ"ב). ומכלל אלו הלאוין לאוי השלילה גם כן אמרו (ס"פ בחקתי) כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה. ואמנם יתבאר לך שזה השלילה לא אזהרה כשתדע עניני זה המאמר מה הוא. וזה שהכתוב ההוא (שם כז) כבר דן בדמים קצובים בערכים בחשבון שנות הנערך והיותו זכר או נקבה ואין הפרש בזה בין שיאמר ערכי עלי או ערך פלוני עלי ואנחנו נראה הפלוני ההוא מי הוא וכמה שנותיו ויתן לפי זה, ואם היה הנערך איש שנתחייב מיתת בית דין ונגמר דינו ואחר זה אמר מי שאמר ערך זה עלי לא יתחייב לתת דבר כי הוא חשוב כמת שאין ערך לו משנגמר דינו. וזה הענין ירצה באמרו לא יפדה. רוצה לומר אין דמים לו שיצטרך אותו המעריך שיתנם. וזה דין מדיני הערכים ומשפטיהם זכרם הכתוב ואינו אזהרה. ולשון המשנה (ערכין ו ב) הגוסס והיוצא ליהרג לא נידר ולא נערך. ובאר התלמוד שזה בתנאי שיהיה יוצא מבית דין ישראל. ולשון מכילתא (משפטי' עה"פ אם כופר) חייבי מיתות בית דין אין להם פדיון שנאמר כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת. והתבונן לשון המאמר ודקדוק העיון בו איך בארו שזה הלאו שלילה לא אזהרה באמרם אין להם פדיון ולא אמרו אין פודין אותם. וזה הענין בעצמו בארו בספרא בפרשת ערכים (בחקתי פי"ב) ואמרו מניין למחוייבי מיתת בית דין לאחר שאמר ערכו עלי שלא אמר כלום תלמוד לומר

חרם לא יפדה. ר"ל מניין שאינו חייב ערך. וכבר בארנו זה הענין תכלית הבאור עד שאומר שלא נשאר ספק ולא אפילו על מי ששכלו יותר עב שבכל האנשים. ואחר שדברנו בכוונה הזאת דע כי המלות שתבוא בהן האזהרה בתורה ארבע מלות וכל מה שיזהיר ממנו באחת מאלו הארבע ייקרא מצות לא תעשה. והם השמר פן ואל ולא. ובבאור אמרו כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה. ונשאר עלינו לבאר דבר אחד כדי שתשלם בו כוונת השער הזה. וזה כי כשספר בתורה וגזר עלינו שננקה נפשותינו בשנשלול ממנו הפועל הפלוני והפלוני הנה אותו הפועל יימנה מכלל מצות לא תעשה. ואעפ"י שהלאו שבא בו הוא שלילה לא אזהרה. מאחר שצוינו שנשלול אותו מנפשותינו ונאמר אני לא עשיתי כך ולא עשיתי כך ידענו בהכרח שהפועל הכך והכך מוזהר ממנו. וזה כמו צוות הכתוב לנו (ר"פ תבוא) שנאמר לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת, זה הורה על היות כל פועל מאלו מוזהר ממנו. והנה יבא ביאור זה במקומו (ל"ת קנ-קנב) בדברינו על אלו המצוות.

## על משמעותו והגדרתו של ציווי

### תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

מבוא

היסוד המשותף ללאוין ועשין: היסוד המכונן של הספירה הנורמטיבית

ההיבט הלשוני

הגדרת המונח 'שלילת החיוב'

מדוע לא למנות שלילת חיוב במניין המצוות?

שיטת בה"ג: דוגמת "לא תצא כצאת העבדים"

שני קשיים

דוגמה נוספת: "ולא יהיה כקרח וכעדתו"

בחזרה ל"לא תצא כצאת העבדים"

שיטת בה"ג

שורש הטעות

סיום הדיון

ג. דברי הרמב"ן, ומחלוקתו עם הרמב"ם

עמדת הרמב"ן: התיזה הבסיסית

שני סוגים של הוה אמינא

דעות הרמב"ם והרמב"ן בשאלת הצורך בהוה אמינא

השלכה: "ולא יחלל"

קשיים בתפיסת הרמב"ן

בחזרה להבחנה בין שני סוגי הדוגמאות לשלילת חיוב

האם באמת זו כוונת הרמב"ן?

הדוגמה ממחלוקת ר"ע ורי"ש בסוטה: פסוקי חיווי חיוביים

מדוע הרמב"ם עוסק רק בפסוקי חיווי שליליים?

מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

בין רשות לחיווי

ד. בעיות שונות בהבנת העיקרון שבשורש זה

מבוא

היחס למצוות מותנות

פסוקי חיווי שנמנים במניין המצוות: מצוות מבארות

## השורש השמיני

---

היחס לשורשי הקטגוריה החמישית

היחס לשורש החמישי

ה. פרסקריפציה ודיסקריפציה

מבוא

המציאות שבבסיס הציווי

המשפט הטבעי

הכשל הנטורליסטי

עקרונות גשר וחקיקה

בין נורמה למחוייבות

ריקנותו של המושג 'טוב'

אסנציאליזם וקונוונציונליזם

חשיבה והכרה

ושוב, עובדות ונורמות : פרסקריפציה ודיסקריפציה

'לשמה'

סיכום ביניים

ו. בחזרה למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

מבוא

יישום לדברי הרמב"ם בשורש הזה

המחלוקת עם הרמב"ן : שתי תפיסות שונות של העיקרון שבשורש זה

השלכות נוספות של הצגת המחלוקת

נפקא מינה נוספת : הערה מדברי הט"ז

הערה על דבר הרשות

ז. פרספקטיבות הלכתיות נוספות

מבוא

"אין עונשין אלא אם כן מזהירין"

מצוות עשה

מעמדה של הסברא

משפט טבעי בתקנות דרבנן

ח. סיכום

## פרק א. הקדמה

השורש השמיני שייך לקטגוריה הרביעית מתוך החמש שהגדרנו בהקדמת הספר: כללים אשר נוגעים לאופי המצוה כציווי. כפי שראינו במאמרנו לשורש החמישי, קטגוריה זו עוסקת בהגדרת המונח 'מצוה', ובהבחנה בינו לבין משפטים מסוגים אחרים, ובעיקר בהשוואה בין פסוקי חיווי לפסוקי ציווי (ראה על כך גם במאמרנו לשורש השלישי, השישי ועוד). במינוח של המאמרים לשורש החמישי והשישי, הקטגוריה הזו עוסקת בהגדרת 'הספירה הנורמטיבית' (אליה שייכים כל פסוקי הציווי), ובהבחנה בינה לבין ספירות אחרות (העובדתית וכדו').

בשורש זה קובע הרמב"ם את העיקרון לפיו אין למנות את שלילת החיוב עם האזהרות. את המונח 'שלילת החיוב' נגדיר להלן (הזכרנו זאת כבר בשורש החמישי והשישי), אך עיקרו הוא סוג של פסוק חיווי. לכן עיקר הדיון בנושא ההבחנה בין סוגי המשפטים הללו ייערך במאמר הנוכחי.

מכאן עולה ששורש זה הוא טכני ולא מהותי, ולכאורה אין מקום למחלוקת לגביו, שהרי לא סביר שמאן דהו יטען כי עלינו למנות במסגרת מניין המצוות ציוויים שאינם חובות אלא גילויים אינפורמטיביים. ברם, אנו נראה כי בכל זאת ישנן כאן מחלוקות מהותיות שמקפלות בתוכן תפיסה שונה בתכלית לגבי מהותן של מצוות התורה ולגבי יחסן למציאות. מעבר לכך, נראה כי יש לעמדות המובעות בשורש זה השלכות פילוסופיות, בעיקר על משמעותם של משפטים אתיים ושיפוטיים. במונחי הפילוסופיה האנליטית ניתן לומר שעיקר הדיון כאן הוא בסוגיית היחס בין פרסקריפציה לדיסקריפציה, והדברים יפורטו בגוף המאמר.

בפרק ב נדון בדברי הרמב"ם בשורש ונחפש הגדרה המבחינה בין המצוות הנמנות לאלה שמנייתן נשללת כאן. בפרק ג נבדוק על רקע השגות הרמב"ן, מתי ומדוע אנו מפרשים פסוק כשלילת החיוב ומה זה אומר על אופי הפסוק. בפרק ד נעמוד על תהיות שמעלה העיקרון שבשורש ונשווה אותו לשורשים אחרים, בפרק ה נסקור גישות מהתחום הפילוסופי בשאלת נורמות מול עובדות ושלבי היווצרותן של נורמות מחייבות, ובפרק ו נבאר על פיהן את גישותיהם של הרמב"ם והרמב"ן בשורשנו. בפרק ז נראה זוויית הלכתיות נוספות לעיקרון זה.

## פרק ב. מהלך הדין בשורש

### מבוא

בפרק זה נתאר את מהלך דברי הרמב"ם, ונעמוד על כמה דוגמאות הלכתיות הממחישות את עמדתו. לכל אורך הדרך הרמב"ם מניח כאן את קיומו של 'יסוד' מופשט כלשהו שמצוי במצוות עשה ולאווין, בניגוד לפסוקי חיווי. הוא אינו מגדיר אותו בשום מקום באופן ישיר, אף שהוא מספק כמה אינדיקציות לשוניות לקיומו. המשך המאמר הנוכחי יוקדש להבהרתו וחידודו של היסוד המשותף הזה, כעין 'צבע' כלשהו, המאפיין את כל פסוקי הנורמה ההלכתיים לסוגיהם.

### היסוד המשותף ללאווין ועשין: היסוד המכונן של הספירה הנורמטיבית

הרמב"ם פותח את דבריו בהגדרת המונח 'אזהרה', או 'גזירה':

דע שהאזהרה היא אחד משני חלקי הצווי. וזה כי אתה תצוה למצווה שיעשה דבר אחד או שלא יעשהו, כמו שתצוהו לאכול ותאמר לו אכול או תצוהו להרחיק מן האכילה ותאמר לו לא תאכל. ואין בלשון הערבי שם יכלול שני אלו הענינים יחד, וכבר זכרו זה המדברים במלאכת ההגיון ואמרו זה לשונם ואולם הצווי והאזהרה אין להם בלשון הערבי שם יקבצם ונצטרכנו לקרוא שניהם בשם אחד מהם והוא הצווי. הנה כבר התבאר לך כי האזהרה היא מענין הצווי, והמלה המפורסמת בלשון הערבי המונחת לאזהרה היא מלת לא. וזה הענין בעצמו נמצא בלא ספק בכל לשון, כלומר שאתה תצוה למצווה שיעשה דבר או לא יעשה. אם כן הוא מבואר שמצות עשה ומצות לא תעשה שניהם צווי גמור, דברים צונו לעשותם ודברים הזהירנו מעשותם, ושם המצווה לעשותם מצות עשה ושם המוזהר מהם מצות לא תעשה. והשם שיכללם יחד בלשון הערבי הוא גזירה. וכן החכמים קראו כל מצוה בין עשה בין לא תעשה גזירת מלך.

קטע זה עוסק בניסיון לאפיין יסוד כלשהו, שהוא משותף למצוות עשה וללאווין. לנו הדבר נראה אולי מובן מאליו, אבל הוא כלל וכלל אינו כזה. מצוות עשה



על משמעותו והגדרתו של ציווי

היא פסוק שמצווה אותנו לעשות משהו, ואילו הלאו הוא פסוק שאוסר עלינו לעשות משהו. מה משותף לשני סוגי המשפטים הללו? כפי שראינו במאמר לשורש השישי, הם אפילו אינם מהווים ניגודים ושליחות לוגיות אחד של השני. מה בכל זאת משותף לשניהם? כדי לראות זאת, עלינו להנגיד אותם למשפטים מסוג אחר, כמו משפטי עובדה (=משפטי חיווי).

היסוד המשותף קשור לכך ששני סוגי המשפטים הללו קובעים נורמות, להבדיל מעובדות. משפט כמו 'משה נועל נעליים חומות' הוא משפט שקובע עובדה. משפט כמו 'התמונה הזו היא יפה' קובע שיפוט כלשהו (אסתטי, במקרה הזה). משפט כמו 'עזרה לזולת היא ערך חשוב' קובע שיפוט, או הנחיה (נורמה), במישור האתי. משפטים של מצוות עשה ול'ית שייכים למה שכבר כינינו לא פעם בעבר 'הספירה הנורמטיבית'. שני סוגי המשפטים הללו קובעים נורמות הלכתיות של אסור ומותר.

הסבר זה עדיין אינו מסייע לנו לזהות בין פסוקי התורה משפטים שאינם כאלה. הרמב"ם קובע שמשפטים שאינם מסוג נורמה הלכתית לא יכללו במניין המצוות. אך אם אנו מגדירים את סוג המשפטים הזה כמשפטים שאינם קובעים נורמות הלכתיות, הרי יש כאן לכל היותר טענה מעגלית: משפטים שאינם קובעים נורמות הלכתיות אינם נכללים בהלכה. אבל מה טיבם של משפטים כאלו? מהי האינדיקציה לכך שאלו אינם משפטי נורמה (לפחות לא נורמה הלכתית)? כאן אנו מצפים למדדים בלתי תלויים שיסייעו לנו לקבוע זאת. זהו היסודי המשותף לשני סוגי המשפטים הללו (מצוות עשה ולאויין), שאותו אנחנו מחפשים, והרמב"ם מקדיש לו את ההקדמה הזו.

אמנם הרמב"ם בדבריו כאן רק מצביע על קיומו של יסוד משותף, כלומר על היות הקטגוריה הנורמטיבית מובחנת מבחינה לשונית. בהמשך, הרמב"ם עומד על כך שהיסוד המשותף לעשין ולאויין, אך אינו קיים בסוגי משפטים אחרים, הוא אוניברסלי:

וזה הענין בעצמו נמצא בלא ספק בכל לשון. כלומר שאתה תצוה למצווה שיעשה דבר או לא יעשה.

כלומר יסוד זה אינו מאפיין של לשון או תרבות מסויימת, כזו או אחרת. הוא קיים

בכל הלשונות (גם אם בצורה מאולצת, בשפות שלא השכילו לייסד מינוח כולל כזה), ולכן כנראה יש בו משהו אובייקטיבי. הרמב"ם מקדיש לא מעט משפטים בפתיחת השורש להוכיח את קיומו של היסוד הזה ולאפיין אותו במישור הלוגי והסמנטי. להלן נסביר שהוא רומז כאן לשאלה מרכזית בפילוסופיה האנליטית של המוסר. היסוד הנורמטיבי הזה הוא נושא הדיון העיקרי במאמרנו הנוכחי.

### ההיבט הלשוני

הרמב"ם עומד על כך שבלשון הערבית אין שם משותף לשני סוגי המשפטים, עשה ולא תעשה, ולכן שניהם יחד מכונים בהשאלה בלשון 'ציווי', על אף שהמונח הזה במשמעותו המקורית מציין מצוות עשה ולא לאו. לעומת זאת, בלשון העברית ישנו שם משותף לשני הסוגים הללו, והוא 'גזירה'. ניתן לומר שקיימים שני סוגי גזירות: אזהרות וציוויים. נעיר כי גם בעברית אמנם המונח 'מצוות' במקורו מציין ציוויים ולא אזהרות, אבל בפועל הוא משמש כשם כולל, תחליפי למונח 'גזירות' שהרמב"ם משתמש בו כאן.

הרמב"ם כאן מסביר שהאזהרה בדרך כלל מופיעה עם מילת שלילה, כמו 'לא'. בסוף השורש הוא יביא את מאמר חז"ל (עירובין צו ע"א, ומקבילות):  
אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי: כל מקום שנאמר 'השמר', 'פן' ו'אל' - אינו אלא בלא תעשה.

וכבר כתבו הראשונים שגם המילה 'לא' צריכה להתווסף כאן לרשימה. בדרך כלל נוהגים להסביר שהיא לא נכללה ברשימה של רבי אבין מפני שאין צורך לומר זאת. אמנם כפי שנראה להלן, מדברי הרמב"ם כאן עולה הסבר אחר (שהמילה 'לא' אינה מציינת רק לאוין, שכן לפעמים היא מופיעה במשמעות של 'שלילת החיוב', ולא של ציווי).

### הגדרת המונח 'שלילת החיוב'

כעת עובר הרמב"ם להגדיר את המושג הבסיסי לדיונו בשורש הנוכחי - שלילת החיוב:

אמנם שלילת החיוב הוא ענין אחר והוא שתשלול נשוא מנושא ואין בו

מענין הצווי שום דבר כלל. באמרך לא אכל פלוני אמש, ולא שתה פלוני היין, ואין ראובן אבי שמעון והדומים לזה, הנה זה כולו שלילת החיוב, אין ריח צווי בו. והמלה שישללו בה בערבי על הרוב היא מלת מא. וישללו גם כן במלת לא ובמלת ליס. אמנם העברים רוב שלילתם במלת לא בעצמה שבה יזהירו.<sup>1</sup> וישללו גם כן באין ומה שיתחבר בו מן הכנויים כמו אינו אינם ואינכם וזולתם. אולם השלילה בעברי במלת לא כאמרו (ס"פ ברכה) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, לא איש אל ויכזב (בלק כג), לא תקום פעמים צרה (נחום א), ולא עמד איש (ויגש מה), ולא קם ולא זע ממנו (אסתר ה) ורבים כאלה. והשלילה באין כאמרו (בראשית ב) ואדם אין, והמתים אינם יודעים מאומה (קהלת ט) וזולתם רבים.

הרמב"ם עומד על כך שהמלה 'לא' מופיעה בנסיבות מסויימות כשלילת נשוא מנושא כלשהו, ובמצבים כאלו היא אינה קשורה לעולם הציוויים (=הגזירות, או הנורמות)<sup>2</sup> כלל. זה מה שקרוי אצל הרמב"ם 'שלילת החיוב'. בלשונו נאמר שמשפט ששולל נשוא אינו שייך לספירה הנורמטיבית. זהו פסוק חיווי ולא פסוק ציווי, ולכן תוכנו לא נכלל במניין המצוות.

כעת הרמב"ם עובר לחפש מאפיינים בלתי תלויים שיאפיינו את המשפטים הללו, ועדיין בתחום הלשוני. לשם כך, הוא עורך השוואה בין האזהרה לבין המצוה, ולעומתם הוא מנגיד את שלילת החיוב:

הנה כבר התבאר לך ההפרש שבין האזהרה והשלילה. וזה שהאזהרה מענין הצווי ולא תהיה אלא בפעולת הצווי בשוה, רצוני לומר שהוא כמו שפעולת הצווי לעולם עתידה כן האזהרה, ולא יתכן בלשון שיהיה הצווי בעבר וכן האזהרה. ואין פנים להכניס הצווי בספור. כי הספור

1 כמו בהשוואה הקודמת בין השפות, העברית משתמשת באותו מונח לשני מושגים. בהשוואה הקודמת העברית יצאה נשכרת מכך, שכן המינוחים שלה כוללים ציווי ואזהרה יחד, ודווקא השפה הערבית נעדרת כלל כזה. במקרה הנוכחי השפה הערבית היא שיצאה נשכרת שכן נמנע מהמקור הערבי של לשון הרמב"ם הבלבול שקיים בעברית כשמונח אחד משמש לשני מושגים שונים.

2 נראה שהתרגום במקרה הזה לא מוצלח, שכן המונח 'ציוויים' הוא אילוץ של הלאקונה בשפה הערבית, שם אין מונח שמבטא את מכלול הגזירות. אבל הרמב"ם טוען כאן שבעברית יש מונח כזה, 'גזירות', ולכן היה על המתרגם לשמר את המונח 'ציוויים' במשמעותו המקורית, כלומר להתייחס רק למצוות עשה.

צריך לנשוא ונושא והצווי מאמר שלם כמו שהתבאר בספרים המחוברים לזה. והאזהרה גם כן לא תכנס בספור. ואין כן השלילה, כי השלילה תכנס בספור ותשלול בעבר ובעתיד ובעומד. וזה כלו מבואר בעצמו עם ההשתדלות.

הרמב"ם מצביע על כמה היבטים שמבחינתם האזהרה והצווי (כל הגזירות) דומים: ציווי ואזהרה נאמרים בלשון עתיד ('עשה כך וכך', 'אל תעשה כך וכך'), ולעולם לא בלשון עבר; <sup>3</sup> הצווי לעולם אינו נראה כסיפור, שכן במשפט צווי אין נושא ונשוא. הצווי לא טוען טענה כלשהי לגבי נושא כלשהו. תכונה זו מאפיינת הן את העשין והן את הלאוין. לעומת זאת, שלילת החיוב יכולה להיאמר בלשונות עתיד, הווה ועבר, והיא יכולה לכלול נושא ונשוא וכדו'. אם כן, שלילת החיוב שונה מהצוויים ומהאזהרות גם יחד.

יש לשים לב לכך שבשלב זה יש לנו הכרעה שכל משפט שנאמר בלשון עבר או שהוא נראה כסיפור אינו צווי, אך עדיין נותרת בעינה העמימות לגבי משפטים שמנוסחים בלשון עתיד. משפטים כאלו יכולים להתפרש הן כצווי או כאזהרה (שמופיעים תמיד בלשון עתיד), והן כמשפטי חיווי עתידיים (כלומר משפטים שקובעים עובדות עתידיות).

### מדוע לא למנות שלילות חיוב במניין המצוות?

בשלב זה עובר הרמב"ם לבאר מדוע שלילת החיוב אינה יכולה להיכלל במניין המצוות. לדבריו הסיבה הינה שזו אינה גזירה והמצוות הן כולן גזירות (צוויים או אזהרות, או: לאוין או עשין). ברור ששלילת החיוב, אם בכלל יש מקום

<sup>3</sup> בדקדוק המודרני נהוג לסווג את הצווי כ'זמן' דקדוקי שונה. בנוסף לזמנים הרגילים: עבר, הווה ועתיד (שהם גם זמנים ממשיים, שמתייחסים לציר הזמן, ולא רק 'זמנים' במובן הדקדוקי), ישנו גם 'זמן' צווי. סיווג זה מבטא את העובדה (שהיא הכללה של האפיון המובא ברמב"ם כאן) שצווי אינו יכול להופיע בזמן הווה או עבר. מבחינה מסויימת הצווי הוא פסוק אל-זמני (וכמובן שאין הכוונה כאן בהכרח לעל-זמני. צווי יכול להתייחס לזמן מסוים, ולכן במהותו הלוגית הוא אינו בהכרח נצחי. אמנם צוויי התורה הם נצחיים, כלומר גם על-זמניים, ראה לעניין זה שורש ג ומאמרנו עליו). הוא אינו מתייחס לזמן מסויים כלשהו, שכן הוא לא מתאר עובדה. אמנם הצווי נאמר תמיד בלשון עתיד, וגם זה אינו מקרה גרידא. הצווי פונה לאדם ומורה לו מה לעשות בזמן שאחרי הצווי (אין טעם לצוות על העבר), ולכן אך סביר הוא לנסח אותו בלשון עתיד. ועדיין אין כאן התייחסות לעתיד באותו מובן כמו משפט חיווי (=עובדה) עתידי. במשפטי צווי, או נרמה, הזמן אינו חלק מתוכן המשפט עצמו אלא רק צורת ביטוי דקדוקית.

על משמעותו והגדרתו של ציווי

להשוות אותה לסוג כלשהו של גזירה, תהיה דומה לאזהרה ולא לציווי. בשני המקרים מופיעה המילה 'לא' בתחילת המשפט, ולכן יש כאן משפטים שדומים ללאוין ('דמיון לאוין', במונחי השורש החמישי. ראה מאמרנו שם). כעת הרמב"ם מסביר במה שלילת החיוב שונה מאזהרה:

וכשהיה זה כן אין ראוי שיימנו הלאוין שהם שלילה במצות לא תעשה בשום פנים. וזה ענין מופת לא יצטרך עליו עד זולת מה שזכרנוהו מהבנת עניני המלות עד שיבדיל בין האזהרה והשלילה.

הרמב"ם מסתפק כאן בהבחנה הלשונית בין פסוקי חיווי לפסוקי ציווי (=גזירות), ורואה בה טעם מספיק לבסס את קביעתו. ההנמקה הזו הינה אפריורית ואין צורך לבסס אותה על מקורות וראיות, ולכן לדעת הרמב"ם אף אחד לא יכול לחלוק עליה.<sup>4</sup>

אנו שואלים: מה עניינה של הבחנה לשונית זו? ולאידך גיסא, אם פסוקים אלו אכן אינם קובעים נורמות, מה החידוש בכך שהם לא נכללים במניין המצוות? האם יש הוה אמינא לכלול במניין המצוות פסוקי חיווי שקובעים עובדות? עולה כאן תחושה חזקה שהעניין הזה קשור גם הוא לאותו 'יסוד' משותף שקיים בשני סוגי המשפטים המצווים (עשין ולאוין). ההבדלים הלשוניים כשלעצמם אינם אלא אינדיקציה לאותו יסוד, אבל בשום מקום הרמב"ם אינו מגדיר אותו באופן מהותי (כלומר שלא דרך אינדיקציות לשוניות). הוא מניח אותו כמובן מאליו.

#### **שיטת בה"ג: דוגמת "לא תצא כצאת העבדים"**

על אף הוודאות הזאת, הרמב"ם מצא מי שחלק על הקביעה הזו: וכבר נעלם זה מזולתנו עד שמנה לא תצא כצאת העבדים (ר"פ משפטים), ולא ידע כי זה שלילה לא אזהרה. ובאור זה כמו שאספר.

הרמב"ם קובע שבה"ג טעה בעניין זה, ומנה גם שלילות חיוב כמצוות. מכאן והלאה הדיון עוסק בדוגמאות שונות, וכאן נעסוק באחת מהן לשם הבהרת הויכוח. הרמב"ם מביא כדוגמה לטעותו של בה"ג את הפסוק "לא תצא כצאת העבדים". בה"ג מונה אותו כמצוה (איסור לאו), ואילו הרמב"ם טוען שזוהי

<sup>4</sup> כבר עמדנו בהקדמת הספר, ועוד כמה פעמים לאחר מכן, על גישתו הרציונליסטית של הרמב"ם, אשר מוכן גם לכפות על המקורות את הנחותיו האפריוריות שהוא משוכנע באמיתותן ובהכרחיותן.

שלילת החיוב ולא איסור.

ראשית, יש להעיר שגם הרמב"ם מבין שבה"ג אינו חולק עליו במישור העקרוני, והוא מסכים ששלילת חיוב אינן נמנות. הויכוח שלו עם הרמב"ם הוא פרשני, כנראה הוא לא ראה את הפסוק המסוים הזה כשלילת חיוב אלא כמצוה, ולכן יש למנותו.

כדי להבין את הויכוח, נקדים ונאמר שכאן מדובר בפסוק שבהחלט עוסק בהלכה. פסוק זה אינו דומה לדוגמאות שהרמב"ם הביא למעלה (כמו: "לא איש אל ויכזב"). לפסוק זה ישנה משמעות הלכתית ישירה, ולכן במובן הפשוט הוא בהחלט שייך לספירה הנורמטיבית. מדוע באמת לדעת הרמב"ם הוא אינו מצוה? מהי המשמעות של הטענה שזוהי שלילת החיוב ולא איסור הלכתי רגיל? האם באמת לפנינו רק פסוק חיווי ולא פסוק ציווי?

הרמב"ם מסביר זאת כך:

וזה כי האל כבר דן במי שיכה עבדו או אמתו הכנעניים ויחסרהו בעת ההכאה אחד מראשי האיברים שהוא יצא לחירות, והיה עולה במחשבתנו אם הדבר הוא כן בעבד כנעני כל שכן באמה עברית ושהיא כשחסרה אחד מראשי איבריה תצא לחירות, ושלל ממנה זה הדין באמרו לא תצא כצאת העבדים. כאילו יאמר אינו מתחייב שתצא לחירות בחסרון אבר מאבריה. וזה שלילת דין ממנה, לא אזהרה. וכן פירשו אותו בעלי הקבלה ואמרו במכילתא לא תצא כצאת העבדים אינה יוצאה בראשי איברים כדרך שהכנענים יוצאים. הנה כבר התבאר לך שהוא שלילת דין אחד ישלול אותו ממנה, לא שהוא הזהירנו מדבר.

הקדמה ראשונה לכל שלילת חיוב היא שצריך להיות חיוב כלשהו שאותו התורה שוללת (קביעה חיובית כלשהי, לא במובן של חובה הלכתית או אחרת). יתר על כן, צריכה להיות סיבה שהיתה גורמת לנו להחיל את ה'חיוב' הזה גם על המקרה שבפנינו, ועל כך באה שלילת החיוב לומר שכאן החיוב אינו חל.

נדגים זאת כעת על המקרה שלנו. קיים דין בסיסי בתורה שאם אדון מכה את עבדו או שפחתו הכנענים מכה שפוגעת באחד מראשי האיברים שלהם, הם יוצאים מתחת ידיו לחירות. זהו ה'חיוב' הבסיסי. כעת, אפרוורית, היתה עולה סברא שיש

על משמעותו והגדרתו של ציווי

ליישם את החיוב הזה גם במקרה של אמה עבריה, ואולי אפילו ק"ו יש כאן. ובאופן כללי יותר, יש סיבה טובה לחשוב שדין זה יחול גם במקרה אחר שלגביו אין התייחסות מפורשת בתורה, כמו אמה עבריה. כאן באה שלילת החיוב, ושוללת את ה'חיוב' הזה מהמצב, או האדם, בו אנו דנים (אמה עבריה, בדוגמה שלנו). כלומר, הפסוק הזה מלמד שבאמה עבריה אין דין של יציאה בראשי איברים. הוא שולל את ה'חיוב' מהאישיות הזו. הרמב"ם אף מביא לצורת הקריאה שלו ראייה מהמכילתא, אשר רואה בפסוק הזה הסתייגות מדין יציאה בראשי איברים.

### שני קשיים

ועדיין נותרנו עם שני קשיים:

1. מהי האלטרנטיבה שכנגדה יוצא הרמב"ם? כיצד ניתן לפרש את הפסוק הזה אחרת, באופן שאינו שלילת חיוב?
2. מדוע קריאה כזו שוללת מהפסוק הזה מעמד של מצוה או הלכה? לכאורה הפסוק הזה בהחלט שייך לספירה הנורמטיבית, וכנ"ל. לכאורה אלו שני צדדים של אותה מטבע וקושי אחד אמור ליישב את השני, שכן כאשר נבין מהי האלטרנטיבה נראה שהיא זו שמפרשת את הפסוק כאזהרה, והקריאה כשלילת החיוב היא קריאה שונה, ולפיה הפסוק הזה אינו אזהרה אלא משהו אחר. אך בדוגמה הבאה נראה שאלו הן שתי שאלות שונות.

### דוגמה נוספת: "ולא יהיה כקרח וכעדתו"

כדי להבהיר את הדברים יותר, נבחן כעת דוגמה נוספת, אחת מיני רבות, שמביא הרמב"ם בדבריו בהמשך:

וכן אמרו (קרח יז) ולא יהיה כקרח וכעדתו הוא שלילה. ובארו החכמים שהוא שלילה ופירשו ענינו ואמרו שהוא יתעלה ספר לנו שכל מי שיחלוק על הכהונה ויעורר בה לא יחול בו מה שהגיע בקרח ובעדתו מן הבליעה והשריפה אבל אמנם יהיה ענשו כאשר דבר י"י ביד משה, ר"ל הצרעת והוא אמרו ית' אליו (שמות ד) הבא נא ידך בחיקך, והביאו ראייה במה שקרה בעוזיה מלך יהודה (דה"ב כו). ואע"פ שמצאנו להם לשון אחר

בגמר סנהדרין (קי ע"א) והוא אמרם ז"ל כל המחזיק במחלוקת עובר בלא תעשה שנאמר ולא יהיה כקרח וכעדתו, וזה על צד האסמכתא, לא שיהיה פשטיה דקרא בכוונה הזאת. ואולם האזהרה על זה הוא נכלל תחת לאו שני כמו שאבאר במקומו (ל"ת מה).

דוגמה זו ברורה וחדה יותר. ראשית, כאן האלטרנטיבה קיימת וברורה. האיסור להחזיק במחלוקת שמופיע בגמרא הוא הקריאה הנורמטיבית של הפסוק, ולפיה יש כאן אזהרת לאו רגילה. הקריאה אותה מציע הרמב"ם היא שמדובר כאן בהבטחה, שגם אם בעתיד יהיו עוד שיחלקו על הכהונה - הם לא יענשו כמו קרח ועדתו. כאן ברור שלא מדובר בציווי משום סוג שהוא, ולכן ברור שאם אכן זו הקריאה הנכונה אין מקום לכלול את הפסוק הזה במניין המצוות.

#### בחזרה ל"לא תצא כצאת העבדים"

דוגמה זו מבהירה אולי את האלטרנטיבה אותה חיפשנו בדוגמה הקודמת. מן ההשוואה נראה שהרמב"ם שם מתמודד מול האפשרות לקרוא את הפסוק כאיסור על הוצאת האמה העבריה בראשי איברים. כנגד זה הוא טוען שיש לקרוא את הפסוק כשלילה, כלומר שאין באמה עבריה דין של יציאה בראשי איברים. זה אינו איסור אלא שלילה. אם כן, מצאנו את האופציה של הקריאה הנורמטיבית לגבי הפסוק ההוא, ובזה התיישב הקושי הראשון.

מאידך, הקריאה כשלילת החיוב בשתי הדוגמאות היא שונה. במקרה של "לא יהיה כקרח" הקריאה הזו אינה שייכת כלל למישור הנורמטיבי. אבל בדוגמה הקודמת, גם אם לשונית לא נבין זאת כאיסור אלא כשלילת הדין של יציאה בראשי איברים, עדיין יש כאן פסוק שעניינו הוא הנחיה נורמטיבית. הוא מורה לנו שדין יציאה בראשי האיברים לא חל על אמה עבריה. מדוע זה אינו פסוק הלכתי? נזכיר כאן שהלכה שאינה מצווה לעשות מעשה או מזהירה מפני מעשה אסור אלא קובעת סטטוס הלכתי יכולה גם היא להיחשב מצוה (ראה מאמרנו לשורש יב פרק ה).<sup>5</sup> נראה, אם כן, שהקושי השני בעינו עומד (ואם כן אלו אינם שני צדדים של

5 לכאורה היה מקום לבחון הבנה שונה בשורש זה. אפשר היה לומר ששלילה אינה נמנית לא מפני שאינה יכולה להיחשב מצוה, שהרי גם סטטוס הלכתי יכול להיחשב מצוה, אלא שסטטוס הלכתי שלילי תמיד בא להגביל הלכה קיימת. למשל, לולא יציאת עבד כנעני בראשי אברים לא



על משמעותו והגדרתו של ציווי

אותה מטבע). ניתן להסביר לכאורה שהשיקול הוא לשוני. אמנם מדובר בהלכה, אלא שהתורה בחרה לנסח אותה בצורה של שלילת החיוב ולא בצורה של אזהרה או קביעת נורמה. אולם, שיקול זה אין בו די כדי להשמיט מצוה ממניין המצוות. בניסוח אחר נאמר שאין לזהות את היסוד (=ה'צבעי') אותו אנו מחפשים, עם המונח 'הלכה'. ישנם פסוקים שיש להם משמעות הלכתית ובכל זאת אין להם ה'צבעי' של עשה או לאו, וככאלו הם אינם כלולים במניין המצוות. יש משהו ב'מצוות' שהוא ייחודי יותר מאשר ב'הלכות'. באופן אחר נאמר כי פסוק כזה ("לא תצא כצאת העבדים") ייכלל בשולחן ערוך אבל לא במניין המצוות. נראה מכאן שהיסוד המשותף אותו אנו מחפשים אינו שייך לתוכן הפסוקים (האם הם שייכים להלכה או לא), אלא לאופי שלהם כמניעים אותנו לפעולה (מצווים או אוסרים).

### שיטת בה"ג

אם נשוב כעת לשיטת בה"ג, אשר חולק על הרמב"ם ומונה את "לא תצא כצאת העבדים" כמצוה, נראה שהוא יכול להתווכח עם הרמב"ם בשני מישורים: הוא יכול להתווכח במישור הפרשני ולטעון שיש כאן איסור להוציא אמה עבריה בראשי איברים. אך הוא גם יכול להסכים עם הרמב"ם במישור הפרשני, אבל לטעון שגם לפי הקריאה אותה מציע הרמב"ם יש כאן מצוה שיש למנותה (זאת בניגוד למצב בפסוק "ולא יהיה כקרח", שם הויכוח הוא בעליל ברובד הראשון). לפי אפשרות זו הוא טוען שכל פסוק שיש לו משמעות הלכתית יכול להיכלל במניין המצוות, גם אם לשונית הוא אינו מצווה אותנו דבר. כמו שראינו, גם הרמב"ם לא הוכיח את שלילת הטענה הזו, ודווקא הבחנתו היא שטעונה הסבר.

### שורש הטעות

היה מה לשלול מאמה עבריה. לכן שלילה זו היא פרט במצוה קיימת ולכן אין למנותה (מפני השורש השביעי שאין למנות פרטי מצוות). אך מבט נוסף מעלה שהבנה זו אינה נכונה, שכן פרט שלילי במצוה חיובית אמור להימנות (לדוגמה: לא יבדיל בחטאת העוף, שהרמב"ם מביא בהמשך שורשנו, נמנה כלאו [ל"ת קיב] למרות שהוא פרט בהקרבת חטאת העוף). מעבר לזה, הקדמת הרמב"ם לשורש הזה מראה בבירור שלא לכך כוונתו, שהרי הוא מאריך להסביר ששלילה לא נמנית מפני שאינה ציווי, ולא בגלל שהיא נכללת במצוה אחרת ועוד נאריך בכך להלן פרק ד.

בהמשך דבריו הרמב"ם עומד על השורש שמוליך לטעות של בה"ג, והוא הופעת מילת השלילה 'לא' בשתי משמעויות שונות:

ואין שם דבר יתבאר לך בו השלילה מן האזהרה זולת עניני המאמר, אמנם מן המלה לא. כי מלת השלילה והאזהרה בעברי מלה אחת והיא מלת לא. ויצטרך אל משכיל שיהא מבין עניני המאמר והוא ישיג במהרה אי זה לא הוא שלילה ואי זה לא הוא אזהרה במה שקדם לנו ביאורו. וכבר רמזו עליהם השלום על זה הענין. וזה במה שמצאנו להם במחלוקת נפלה ביניהם בלאו מן הלאוין אם הוא שלילה או הוא אזהרה וזה אמרו בחטאת העוף (ויקרא ה) "ומלק את ראשו ממול ערפו ולא יבדיל". כי הנה תנא דידן והוא המדבר בלשון המשנה (זבחים סד ע"ב) סברתו שזה אזהרה ולכן אמר אם הבדיל פסל. ויתחייב לפי זה שיהיה זה הלאו מצות לא תעשה כי הוא כשהבדיל הראש פסל כאילו הוא הקריב שאור או דבש. ורבי אלעזר ברבי שמעון סבר שזה הלאו שלילה לא אזהרה ושאמרו לא יבדיל ירצה בו אינו צריך שיבדיל הראש אבל שיחתכהו על אי זה שעור שיהיה ולכן אם הבדיל לפי דעתו כשר.

הרמב"ם מסביר שהקושי להבחין בין שתי המשמעויות הללו בא לידי ביטוי במחלוקת תנאים לגבי חטאת העוף. יש מי שקרא את "ולא יבדיל" כאזהרה ויש מי שקרא זאת כשלילת החיוב. גם כאן ניתן לראות את שתי האפשרויות לקרוא את הפסוק, במשמעות נורמטיבית או במשמעות של שלילה, וכאן זה דומה למקרה של "לא תצא כצאת העבדים", שכן גם במקרה זה לפי שתי האפשרויות יש לפסוק הזה משמעויות הלכתיות.

מהן שתי האפשרויות? אפשרות אחת היא לתפוס שיש איסור להבדיל (את הראש מהגוף במליקה), וההשלכה היא שאם הבדיל פסל את הקרבן. והאפשרות של השלילה היא שאין חובה להבדיל, אבל אין גם בעיה בהבדלה, ואם הבדיל - הקרבן לא נפסל.

להלכה אנחנו פוסקים שזהו לאו ולא שלילה (ראה ל"ת קיב), אבל מחלוקת התנאים מבהירה את העמימות הכרוכה בפסוקים אלו. אגב, הרמב"ם בהמשך השורש מביא שלגבי עולת העוף קיים פסוק מקביל (ויקרא א, יז) שאינו עוסק

על משמעותו והגדרתו של ציווי

במליקה אלא בהפרדת הגוף לאחר מכן, ושם הוא מתפרש כשלילת החיוב. שם  
אכן אין איסור להבדיל וזה גם לא פוסל את הקרבן.  
אם כן, כיצד ניתן להבחין בין שתי המשמעויות הללו? על כך עונה הרמב"ם: לפי  
ההקשר המקראי. ברם, קושייתנו העיקרית בעינה עומדת: מדוע הקריאה של  
שלילת החיוב שונה מהקריאה הנורמטיבית? האם לא כל הלכה היא נורמה? לשון  
אחר: מדוע גם לפי צורת הפרשנות הזו לא מדובר בציוויים שצריכים להיכנס  
למניין המצוות?

### סיום הדיון

הרמב"ם מסיים את הדיון, באומרו:

וכבר בארנו זה הענין תכלית הבאור עד שאומר שלא נשאר ספק ולא  
אפילו על מי ששכלו יותר עב שבכל האנשים.

אחר כך הוא מעיר על לשונות השלילה בתורה:

ואחר שדברנו בכוונה הזאת דע כי המלות שתבוא בהן האזהרה בתורה  
ארבע מלות וכל מה שיזהיר ממנו באחת מאלו הארבע ייקרא מצות לא  
תעשה. והם השמר פן ואל ולא. ובבאור אמרו כל מקום שנאמר השמר פן  
ואל אינו אלא לא תעשה.

כוונתו כנראה לומר שאמנם לא בכל מקום שיש מילת שלילה זהו לאו, אבל בכל  
לאו חייבת להיות מילת שלילה (לשון אחר: לא יתכן שלא תהיה מילת שלילה  
ובכל זאת זה יהיה לאו). נמצא שדברי חז"ל על לשונות הלאו הם תנאי הכרחי אך  
לא מספיק.

הרמב"ם מסיים את דבריו בהסתייגות מהעיקרון הגורף של השורש, כאשר הוא  
מציג דוגמה חריגה שבה מילת 'לא' מופיעה במשמעות של שלילת החיוב, ובכל  
זאת אנחנו למדים ממנה על קיומו של לאו:

ונשאר עלינו לבאר דבר אחד כדי שתשלם בו כוונת השער הזה. וזה כי  
כשספר בתורה וגזר עלינו שנקה נפשותינו בשנשלול ממנו הפועל הפלוני  
והפלוני הנה אותו הפועל יימנה מכלל מצות לא תעשה. ואעפ"י שהלאו  
שבא בו הוא שלילה לא אזהרה. מאחר שצוינו שנשלול אותו מנפשותינו

ונאמר אני לא עשיתי כך ולא עשיתי כך ידענו בהכרח שהפועל הכך והכך מוזהר ממנו. וזה כמו צוות הכתוב לנו (ר"פ תבוא) שנאמר לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת, זה הורה על היות כל פועל מאלו מוזהר ממנו. והנה יבא ביאור זה במקומו (ל"ת קנ-קנב) בדברינו על אלו המצוות.

טענתו היא שמתוך ההקשר ברור שאם האדם מתנצל ואומר שהוא לא חטא בעשיית משהו, ודאי שקיים איסור לעשות זאת. האזהרה כאן אינה עקב מילת 'לא', שכן זוהי שלילת חיוב. קיומה של אזהרה נלמד כאן מכללא, מתוך המשמעות של הפסוק.

נעיר כי הרמב"ן, בסוף דבריו בהשגות, מציין שגם בה"ג מסכים להסתייגותו של הרמב"ם לגבי שלילת שנצטוינו לשלול אותן מנפשותינו, כמו מצוות מעשר שני הנ"ל, וגם לדעתו הן נמנות כאזהרות. אמנם הרמב"ן עצמו טוען ששניהם אינם צודקים, וזהו לאו הבא מכלל עשה לאכול מעשר שני בטהרה ובשמחה. יש לכך נפק"מ לעניין מלקות על מי שעובר על כך, ע"ש בראיות שהביא הרמב"ן, ואכ"מ.

## פרק ג. דברי הרמב"ן, ומחלוקתו עם הרמב"ם

### עמדת הרמב"ן: התיזה הבסיסית

הרמב"ן פותח את דבריו בהסכמה עקרונית לדברי הרמב"ם בשורש זה: העיקר השמיני אמר הרב ז"ל שאין ראוי שימנה השלילות עם המניעה. ביאר הרב ז"ל העיקר הזה ועניין השלילות שנשלול נשוא ממונח ואין בו מעניין הצווי כלום... וכל אלה דברים ברורים לא נעלמים מכל מבין עם תלמיד. אבל נצטרך בהם עוד להתנות כי לדעת רבותינו ז"ל אין בתורה דבר נאמר בלשון לאו או בלשון עשה שיהיה שלילות מצוה כלומר רשות ולא שלילות דין מן הדינים אלא אם כן היה הכתוב צריך לשלילות ההוא. הוא מוסיף ביאור לדברים, ואומר שלא נפרש לעולם את המילה 'לא' כשלילת החיוב, אלא אם כן ישנה הוה אמינא שלא לפרש כפי מה שמורה הפסוק. כלומר, שלילה תמיד באה על רקע של אפשרות להבנה שונה (ולכן "הכתוב צריך לשלילות ההוא"), שאם לא כן היה פסוק זה ללא חידוש, מה שאמור להתבטא בלשון הגמרא בתמיהה: 'פשיטא?!'.

הרמב"ן מוסיף וטוען שזהו כלי עזר פרשני. כלומר שכאשר אין אנו מוצאים הו"א לשלול, יש לפרש את הפסוק כציווי, ורק כאשר יש הו"א כזו ניתן (וברמב"ן משמע: צריך) לקרוא אותו במשמעות של שלילת חיוב.

הרמב"ן טוען שכל הראשונים, כולל בה"ג, מסכימים שאין למנות את שלילות החיוב. לכן הוא מסביר את כל הדוגמאות שמביא הרמב"ם לכך שבה"ג מנה שלילות כאזהרות, כתוצאות של מחלוקת פרשניות. לפי טענת הרמב"ן, בה"ג מונה את המצוות הללו מפני שהוא אינו קורא אותן כשלילות אלא כאזהרות.

ריפ"פ, בדבריו לשורש זה, טוען גם הוא שרס"ג מסכים לעיקרון שבשורש, ואף מוסיף להביא דוגמאות לטענת הרמב"ן שנדרשת הו"א שהחיוב יחול כדי שנפרש את הפסוק בצורה של שלילת החיוב. הוא טוען שהדברים מפורשים בירושלמי ר"ה (פ"א ה"א):

כל דבר שבא להתיר אינו עובר עליו.

**שני סוגים של הוה אמינא**

כפי שראינו, הרמב"ן מסביר שיש צורך בקיומה של הו"א כדי לפרש את הפסוק כשלילת החיוב. ההו"א הזו הינה סברא אפריורית המורה לנו להחיל את החיוב גם במקרה זה. אמנם סברא זו יכולה להיות תוצאה של היגיון, עקרונות מוסר וכדו', אך היא יכולה להיות גם תוצאה של שיקול פרשני (כלומר מפרשנות של פסוק זה או אחר). דוגמה לדבר, מה שכתב הרמב"ן לגבי "לא תצא כצאת העבדים":  
 וקרוב אני לחתוך הדין בזה ולפסוק שכך הוא באמת [=שזהו איסור ולא שלילת החיוב], אלא שנוכל לדון בו שלילות כמאמר הרב, לא מן הטעם שאמר הוא ז"ל אלא מטעם אחר. והוא שפרשת ראשי איברים נאמרה סתם וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושמה יעלה על לבנו לומר שתהא כוללת כל העבדים או שידבר הכתוב בעברים לבדם שראויים יותר לחמלה לפיכך הוצרך לומר כאן לא תצא שאין העברים בדין הזה אלא הכנענים לבדם.

כאן ההו"א יכולה להיות קשורה להיגיון או למוסר ויכולה גם לנבוע מפרשנות שנראית סבירה יותר. הפסוק מבטא עיקרון זה לגבי עבדים באופן כללי, ולכן היינו חושבים שיש ליישם זאת לגבי כל סוגי העבדים (זו סברא פרשנית), או אולי אפילו רק לגבי העבדים העבריים שראויים יותר לחמלה (סברא הגיונית-מוסרית). כזכור, הרמב"ם הציג לעניין זה שיקול של קל וחומר מעבד כנעני לאמה עבריה. יש מקום לדון מה טבעה של סברת הק"ו שמזכיר הרמב"ם. יש מאחוריה היגיון דומה לסברת החמלה, ומאידך הק"ו הוא כלי פרשני. זוהי הדגמה טובה לכך שהבחנה בין שיקולים טקסטואליים לבין שיקולים סברתיים רחוקה מאד מלהיות חדה וברורה. יש לדברים הללו השלכות לגבי שאלות כמו היחס בין פשט ודרש,<sup>6</sup> ואכמ"ל בזה.

**זעות הרמב"ם והרמב"ן בשאלת הצורך בהוה אמינא**

כפי שהערנו, מתוך הדוגמאות שהציג הרמב"ם לפרשנות המילה 'לא' כשלילה, עולה כי הוא תמיד מצביע על הוה אמינא שאותה התורה באה לשלול. מכאן

6 עמד על כך הרב זאב ויטמן, במאמרו על נושא זה בהמעין תשרי תשלח (נכתב כתגובה למאמרו של פרופ' [כיום] דוד הנשקה בהמעין תשלז), וראה שם דוגמאות יפות לעמימותה של הבחנה זו.

על משמעותו והגדרתו של ציווי

עולה שגם הרמב"ם מסכים לדברי הרמב"ן הללו. הדבר ברור גם לאור הטיעון של הרמב"ן, שלולא היתה הו"א כזו, הפסוק השולל היה מיותר.

אמנם, מתוך הדגש של הרמב"ן עולה כי הוא מבין שישנה מחלוקת כלשהי בינו לבין הרמב"ם בעניין זה. כנראה מתוך כך, בעל פקודי ישרים, בפירושו לשורש הזה, מסביר שלפי הרמב"ם לא נדרשת כל הו"א כדי לפרש את הכתוב כשלילת החיוב. הפרשנות עולה מתוך הקשר הפסוקים, והיא אינה דורשת את קיומה של הו"א שאותה יש לשלול. רק לפי הרמב"ן נדרשת הו"א להחיל את החיוב כדי לפרש את הפסוק כשלילת החיוב.

מחד, כפי שראינו, נראה שגם הרמב"ם מקפיד שהשלילה תוציא מהו"א כלשהי. מאידך, כמעט מפורש בדבריו על עשה קכט שאין צורך בהו"א כדי לקרוא פסוק כשלילת החיוב:

והמצוה הקכ"ט היא שצוה ללויים להוציא מעשר מן המעשר שיקחו מישראל ויתנוהו לכהנים והוא אמרו יתעלה (ס"פ קרח) ואל הלויים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם והרמותם ממנו תרומת י"י מעשר מן המעשר. ובאר לנו שזה המעשר, והוא הנקרא (דמאי פ"ד מ"ה-מ"ז, תרומות פ"ג מ"ה ומ"א ועוד) תרומת מעשר, ינתן לכהן, אמר (שם) ונתתם ממנו את תרומת י"י לאהרן הכהן. וכבר באר הכתוב שזה המעשר ילקח מן הטוב שבו ומן היפה ממנו והוא אמרו (שם) מכל חלבו את מקדשו ממנו. עוד רמז שהם חוטאים אם לא יוציאוהו מן הטוב והוא אמרו יתעלה (שם) ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו. וזה הלאו שלילת החיוב כי הוא אמר אין עליכם חטא כשתוציאוהו מן היפה ויורה שהם כשיוציאוהו מן הרע יחטאו. וזה ענינו כענין לאו הבא מכלל עשה שאינו נמנה עם הלאוין (עמ"ע לח וש"נ), כלומר שהוא אחר שצויה להוציא מן היפה הורה שלא יוציאוהו מן הרע. ולשון ספרי מנין אתה אומר שאם הפרשתם אותו שלא מן המובחר שאתם בנשיאת עון תלמוד לומר ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו. וכבר התבאר משפטי מצוה זו במסכת תרומות (פ"א מ"ו פ"ב מ"ד-מ"ו) ובמסכת מעשרות ובמקומות מדמאי גם כן.

אנו רואים כאן פסוק שנקרא כשלילת החיוב, ואכן מה שנמנה במניין המצוות (כמצוות עשה) הוא רק ההפרשה אבל לא האיסור להפריש מהרע ולא מהיפה. מה שנקרא כשלילה הוא ההלכה להפריש מן היפה כדי שלא נישא חטא, ומכאן מובן שאסור להפריש מן הרע וזהו לאו הבא מכלל עשה. הרמב"ם מסביר שהוא אינו נמנה כלאו, מפני שלא הבא מכלל עשה נמנה בדרך כלל עם העשין ולא עם הלאווין (ראה בנספח לשורש ו), אך במקרה זה הוא אינו נמנה גם עם העשין מפני שלא נכתב כמצוות עשה אלא כשלילת מצב חטא - ובגלל האמור בשורשנו. כאן אין הוה אמינא שמי שיפריש מן היפה יישא חטא, אין בכך שום הגיון. נמצא שאכן הרמב"ם קורא פסוק כשלילה גם בלי שתיתכן אפשרות לומר הפוך, והפסוק לא בא אלא כדי ללמד את האפשרות הנגדית - לאו הבא מכלל עשה שלא להפריש מן הרע. אך יש לדחות את הטענה ולומר שאמנם לא היתה הו"א הפוכה סגנונית לפסוק שאומר שאין חטא בהפרשת היפה, אך היתה הו"א הפוכה עניינית לפסוק, שמי שיפריש מן הרע לא יישא על כך חטא, והשלילה באה להוציא מזה וללמד שכן נושאים עליו חטא. המסקנה היא שאמנם צריך הו"א הפוכה כדי לפרש פסוק כשלילה, אך היא אינה צריכה להיות זו שנשללת בפירוש, אלא היא יכולה להיות נשללת מכללא.

### השלכה: "ולא יחלל"

בתוך השגתו לשורש החמישי, הרמב"ן כותב את הדברים הבאים:

וראיתי לרב במצות קס"ה (ד"ה ודע) שאמר עניין אחר, פירש שאמרו יתעלה ולא יחלל הוא שלילות ולא מניעה, מגיד שאין עבודתו מחוללת אע"פ שהוא אונן. הא אחר שלא יצא חלל, כלומר כהן הדיוט שעבד עבודתו כשהוא אונן עבודתו פסולה. והזכיר זה שאמרו בגמר סנהדרין (פד ע"א) אונן מנא לן דכתיב ומן המקדש לא יצא ולא יחלל הא אחר שלא יצא יחלל.

הרמב"ם רואה את הפסוק הזה כשלילת חיוב, כלומר כהן גדול שנעשה אונן ועבד לא חילל את עבודתו. הוא הביא ראיה מסוגיית סנהדרין, שלמדו מהפסוק שכהן הדיוט אונן שעבד ולא יצא - עבודתו מחוללת. כלומר שהרישא היא שלילת החיוב,



על משמעותו והגדרתו של ציווי

והסיפא היא סוג של לאו הבא מכלל עשה (כעין מה שראינו כעת בדיון על עשה קכט, שיש קשר בין שלילת חיוב לבין לאו הבא מכלל עשה). במאמרנו לשורש החמישי, כבר עמדנו על כך שבדברי הרמב"ם הללו רואים שיש קירבה רבה בין שלילת חיוב (השורש הנוכחי) לבין פסוקי טעם (השורש החמישי), שכן הוא כותב (ל"ת קסה):

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 כי לא יחלל. ולפי שני העניינים האלו הנה לאו זה אין ראוי למנותו בפני עצמו כמו שהתבאר למי שהבין השרשים הקדומים בזה המאמר.

כלומר, לפי פשוטו של מקרא "ולא יחלל" הוא טעם למה שלפניו, ולכן אין למנותו לפי השורש החמישי. ולפי מדרשו, שלומדים שכהן הדיוט שעבד אונן כן חילל, הרי לגבי כה"ג זוהי שלילת חיוב (שכאן אין חילול), ולכן אין למנותו לפי השורש השמיני.

זוהי דוגמה נוספת לשלילת חיוב האוסרת משהו ואין מקור אחר לאיסור זה, ולכן יש מקום לראות זאת כלאו הבא מכלל עשה, שהרי כתובה כאן אזהרה לכהן הדיוט. אלא שמפני שזה נכתב בלשון שלילה אין מונים זאת כעשה.

הרמב"ן בהמשך דבריו שם מביא שנחלקו תנאים על כך בסוגיית זבחים:

וכבר נחלקו על הטעם הזה עצמו בשני שלזבחים (טז ע"א), אמרו: אונן מנא לן דמחיל עבודה דכתיב ומן המקדש לא יצא ולא יחלל, הא אחר שלא יצא יחלל. ר' אלעא אמר מהכא הן הקריבו אני הקרבתי, מכלל דאי אינהו אקרובה שפיר אשתרוף.

כלומר יש מחלוקת תנאים האם זוהי שלילת החיוב או לא. כעת הרמב"ן מביא את הגמרא שדנה מדוע ר' אלעא לא מפרש זאת כשלילת חיוב:

ור' אלעא מ"ט לא אמר ומן המקדש לא יצא? אמר לך מי כתיב הא אחר שלא יצא חלל. רצה לומר שאילו היה שלילת כלומר שנותן רשות לכהן גדול שאינו צריך לצאת מן המקדש ויכול הוא להקריב אונן ואינו מחלל עבודתו בכך ראוי הוא שנלמוד ממנו הא אחר שלא יצא חלל, אבל עכשו

שהוא אזהרה לכהן גדול שלא יחלל אין כהן הדיוט במשמע הזה שיחלל. והסוגיה כולה ששם כדעת הזה שלרבי אלעא היא. והנה לדעתו אינו שלילות אלא מניעה.

הרמב"ן מסביר את קושיית הגמרא כך: אילו הפסוק הזה היה שלילות, כלומר שניתנת רשות לכהן גדול להקריב באנינות והעבודה אינה מתחללת, ראוי היה שנלמד מכאן שכהן הדיוט שלא יצא ועבד אונן מחלל את העבודה. אבל היות שהפסוק מתפרש כאזהרה לכה"ג שלא יצא ויחלל, אין מקום לדייק לגבי כהן הדיוט שהוא מחלל.

ברם, לפי הרמב"ם אין כאן קושי כלל ועיקר. ראינו שכאשר אין מקור אחר המורה לנו שעבודתו של כהן הדיוט שעבד אונן מחוללת, פסוק זה נקרא כשלילת חיוב, אך יש בו גם לאו הבא מכלל עשה. אך אילו היה לנו מקור אחר לחילול עבודתו של אונן, הפסוק היה נקרא כשלילה בלבד. אם כן, מה שאומר ר' אלעא הוא שאכן יש מקור כזה ("הן הקריבו"), ולכן הפסוק הזה הוא ודאי רק שלילת חיוב. אם כן, הרמב"ם נמצא צודק לפי שני התנאים. גם ר' אלעא קורא את הפסוק הזה כשלילת חיוב, עוד יותר מאשר ת"ק.

### קשיים בתפיסת הרמב"ן

ראינו שלפי הרמב"ן דרושה הו"א שממנה הפסוק בא להוציא כדי שנפרש אותו כשלילת חיוב. לפי הרמב"ם יש מקום לטעון שהפרשנות לפסוק כשלילת חיוב קיימת גם אם אין הו"א שיש לשלול אותה. אלא שאז לא ברור מדוע נדרש פסוק כדי לשלול את החיוב?

מאידך, דווקא קיומה של הו"א כזו מעלה בעיה הפוכה. נקדים ונאמר כי דיון זה רלוונטי רק במקום שנוסח הפסוק מצד עצמו סובל את שתי הפרשנויות הללו (שלילת החיוב ואזהרה), ואז עולה השאלה איזו משתי הפרשנויות נכונה. אבל כאשר שתי האפשרויות קיימות, אם ישנה הו"א אפריורית להחיל את החיוב על המקרה הנדון, לכאורה האפשרות הסבירה יותר מבין השתיים היא דווקא לא לקרוא את הפסוק כשלילת החיוב, ומדוע עלינו לבחור דווקא באופציה המתרחקת מן הסברא?

על משמעותו והגדרתו של ציווי

אם כן, על פניו נראה שדווקא כאשר אין הו"א להחיל את ה'חיוב' יהא זה סביר יותר לפרש את הפסוק כשלילת החיוב ולא כאזהרה (זאת בהתאם לסברא). במקרה כזה, שלילת החיוב הגיונית ומתאימה לסברא האפרירית, ולכן סביר יותר לאמץ אותה כפירוש לפסוק. דווקא כאשר יש הו"א להחיל את ה'חיוב' ההיגיון האפרירי אומר לא לפרש את הפסוק כשלילת חיוב, שהרי זה נגד ההיגיון.

### **בחזרה להבחנה בין שני סוגי הדוגמאות לשלילת חיוב**

נראה שכאן עלינו להבחין בין שני הסוגים של שלילת החיוב אותם הצגנו למעלה. לסוג הראשון הצגנו את הדוגמה של "ולא יהיה כקרח ועדתו". דוגמה זו ניתנת להתפרש בשתי צורות: א. נורמטיבית - הטלת איסור לאו על מחלוקת. ב. שלילת חיוב - הבטחה שהמורדים בעתיד לא יקבלו עונש כמו זה של קרח.

ברקע הדברים עומדת הסברא האפרירית שכל מורד שיתנהג כמו קרח כנראה גם יענש כמותו (אין סיבה להניח שקרח הוא מקרה מיוחד). לכן, מהשיקול ההיגיוני של הרמב"ן עולה שאם ישנה סברא אפרירית שממנה הפסוק בא להוציא, יש לפרש אותו כשלילת החיוב (להוציא מהסברא הזו). אבל כאן בדיוק נמצאת הבעיה: מכיוון שההיגיון אומר שכל מורד כמו קרח גם יענש כמוהו, מדוע להניח שיש כאן הבטחה שזה לא יקרה? האם לא יותר סביר לפרש זאת כאיסור על מחלוקת, ולהניח את הסברא על מכונה!?

ובאמת, לגבי דוגמה זו, הרמב"ן בהשגותיו כאן טוען שזהו איסור ולא שלילה. לדעתו יש כאן איסור לחלוק על הכהונה כמו קרח. האיסור הרחב יותר על מחלוקת, הוא הרחבה של חז"ל לפשט הכתוב שעוסק רק בערעור על הכהונה.

לעומת זאת, כפי שראינו למעלה, בדוגמה של "לא תצא כצאת העבדים" שתי האפשרויות הן הלכתיות, ואף מצויות על אותו ציר: א. האפשרות הנורמטיבית - אין לשחרר אמה עבריה בראשי איברים. ב. האפשרות של שלילת החיוב - היא אינה הופכת למשוחררת בראשי איברים (מצב ניטרלי: לא איסור ולא חובה).

והנה, כפי שראינו, גם במקרה זה ישנה הו"א אפרירית שחיוב יציאה בראשי איברים יחול גם ביחס לאמה עבריה (זה אפילו ק"ו מעבד כנעני, כפי שמזכיר הרמב"ם). אם כן, כפי שטענו, אין כאן סיבה להניח דווקא את הפרשנות של

שלילת החיוב (כלומר שלא יחול כאן דין שחרור בראשי איברים), שהרי סברתנו האפריורית היא שהוא כן יחול כאן. מאידך, האפשרות האחרת היא לפרש את הפסוק כמניעה, כלומר שיש מניעה לדון בה דין ראשי איברים. ברם, אפשרות זו רחוקה יותר מהסברא האפריורית (שכן הסברא היא שיש חובה להוציאה. האפשרות הקודמת היתה שלא נאמרה חובה כזו, וכעת אנחנו מציעים שנאמרה כאן מניעה להוציאה).

אם כן, לפחות במקרים מן הסוג הזה (ששתי האפשרויות נמצאות על אותו ציר, חובה-שלילה-מניעה) באמת צודק הרמב"ן (וכאמור נראה שגם הרמב"ם מסכים לזה) שכאשר יש הו"א להחיל את החיוב אנחנו מפרשים את הפסוק כשלילת החיוב ולא כאזהרה. וכשאין הו"א להחיל את החיוב' על המקרה דידן, שם הפסוק כנראה מלמד שיש אפילו אזהרה שלא לעשות זאת. דברי הרמב"ן הנ"ל מוסבים אך ורק על המקרים הללו ששתי האפשרויות הן בעלות גוון הלכתי, והן נמצאות על אותו ציר (רשות, או אזהרה). הדוגמאות שמקבילות ל"לא יהיה כקרח" אינן שייכות לדיון, ולגביהן אכן קיים השיקול אותו העלינו למעלה (כלומר במקרים אלו בהיעדר אילוצים צדדיים הפסוקים יתפרשו באופן שמתאים לסברא האפריורית).

#### **האם באמת זו כוונת הרמב"ן?**

לכאורה דברינו אינם יכולים להיות הסבר בשיטת הרמב"ן. כפי שהצגנו זאת, עיקרון הברירה הזה (בין שני הפירושים) אינו נובע משיקול של 'פשיטא', כפי שהסביר הרמב"ן עצמו, אלא משיקול הפוך בדיוק: דווקא בגלל שהפשיטות האפריורית מורה על החלת החיוב, יותר סביר לפרש את הפסוק כשלילת חיוב מאשר לפרש אותו כאיסור ממש. אם כן, הבחירה באופציה של השלילה (ודחיית האופציה של האזהרה) אינה בגלל הרצון להתרחק מהסברא האפריורית (להוציא ממנה), כפי שהסביר הרמב"ן, אלא דווקא מתוך רצון להתקרב אליה ככל האפשר. יתכן שבנקודה זו חלוק הרמב"ם על הרמב"ן, על אף הסכמתו העקרונית לכך שהפרשנות כשלילת החיוב מותנה בקיומה של סברא אפריורית להחיל את החיוב. יתכן שיש לחלק בין מצב שבו יש סברא אפריורית להחיל את החיוב, לבין מצב

על משמעותו והגדרתו של ציווי

שבו הסברא אינה מצביעה לאף אחד משני הכיוונים. אמנם במקום שבלי הפסוק לא היינו מחילים את הדין, באמת אין טעם לכתוב פסוק שהוא שלילת חיוב שהרי הוא אינו מחדש מאומה. מאידך, כאשר ישנה סברא להחיל את החיוב, ראינו שההיגיון דווקא מלמד שכן סביר לפרש את הפסוק כשלילת חיוב (יותר מאשר אזהרה).

המסקנה המתבקשת היא שהרמב"ן התכוון דווקא למקרה שבו אין סברא מכרעת לשום צד, ובאופן אפריורי היה מקום להחיל את החיוב על המקרה הנדון והיה גם מקום שלא להחיל אותו. במקרה כזה יש טעם לכתוב שלילת חיוב, שכן ללא הפסוק לא היינו יודעים מה לעשות במקרה כזה. שלילת החיוב אינה חשופה כאן למתקפה של 'פשיטא'. אמנם כעת עלינו לבחור בין פירוש הפסוק כשלילת חיוב לבין פירושו כאזהרה. כאן יכולים להיכנס השיקולים הטקסטואליים (עליהם מדבר הרמב"ם), ההתייחסות להקשר המקראי, או שיקולים כמו זה שלמעלה המנסה להתקרב ככל האפשר לצד המסתבר. אפשר שגם במקום ששתי האפשרויות (אזהרה ושלילת חיוב) הן שקולות, אנחנו נבחר באפשרות שיש בה מינימום חידוש (כלומר האפשרות בעלת המרחק המינימלי מהסברא האפריורית), וזוהי האפשרות של שלילת חיוב. כלומר, הבחירה אינה בגלל ששלילת חיוב מתאימה יותר לסברא האפריורית, אלא מפני שכך אנחנו ממעטים ככל האפשר את החידוש שבפסוק.

#### **הדוגמה ממחלוקת ר"ע ורי"ש בסוטה: פסוקי חיווי חיוביים**

עד כאן ראינו שהשורש הזה עוסק בפסוקי חיווי שליליים. פסוק של שלילת חיוב הוא פסוק חיווי (ולא ציווי), שכן הוא מחווה (מצביע) על עובדה (שלילית), במקרה זה). האם יש גם מקרים מקבילים של פסוקי חיווי חיוביים, שניתנים להתפרש בשתי צורות (נורמטיבית-ציווית או חיווית)? נראה כעת שכן.

מיד אחרי הפתיח שלו, מביא הרמב"ן כדוגמה לטענתו (שדרושה הו"א כדי לפרש משהו כשלילת חיוב) סדרת מחלוקות בין ר"ע לרבי ישמעאל:

והמשל עוד בזה מאמרם בגמר סוטה (ג ע"א): וקנא את אשתו - רשות,  
דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר חובה. לה יטמא - רשות, ר' עקיבא

אומר חובה. לעולם בהם תעבודו - רשות, רבי עקיבא אומר חובה. ושאלו על זה לימא רבי ישמעאל ורבי עקיבא בכל התורה כולה הכי פליגי דמר אמר חובה ומר אמר רשות. ופירשו בקראי פליגי כלומר במדרשי הכתובים. מאי טעמא דרבי ישמעאל כדתני' כלפי שאמרה תורה לא תשנא את אחיך בלבבך, יכול כגון זה תלמוד לומר ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו, ורבי עקיבא קנוי אחרינא כתיב. הרי ביאורו כשיהיה להם דבר שיהיה מן הסתם בכלל חובה וצריך לשלול ממנו אותו חיוב יורו בו שהוא רשות. וכן אמרו בלה יטמא רשות מאי טעמא דרבי ישמעאל איידי דכתיב אמור אל הכהנים בני אהרן לנפש לא יטמא, אימא כלל לא איצטריך למכתב לה יטמא, ורבי עקיבא מכי אם לשארו הקרוב אליו נפקא. וכן דרש (ג ע"ב) בלעולם בהם תעבודו, כלפי שאמרה תורה לא תחיה כל נשמה איצטריך לעולם בהם תעבודו למשרא אחד מן האומות שבא על שפחה כנענית, ורבי עקיבא [מ]מהם תקנו נפקא.

הרי כולם מודים בשלילות במקום שצריך הכתוב לשלילה ההיא, כלומר שצריך להתיר לנו דבר ולתת לנו רשות בו, וכשאינו צריך להרשות לנו בו כלל יגזרו שהוא מצות עשה או לאו.

כל הדוגמאות הללו הן מצוות עשה, והשיקול של הגמרא מורה שכאשר ישנה הו"א הפוכה אנחנו מפרשים את הפסוקים כרשות, כלומר כשלילת האיסור (להבדיל משלילת החיוב); וכאשר אין הו"א, אנחנו מפרשים את הפסוקים כמצוות עשה. נראה מהגמרא שהפירוש הפשוט לכל פסוק הוא נורמטיבי, ולכן הגמרא מפנה את הקושי כלפי ר"ש ולא כלפי ר"ע. ר"ש שאומר שהפסוקים הללו הם רשות, הוא זה שחייב להסביר את עמדתו. ומהו ההסבר שלו? הואיל ויש סברא אפריורית נגד המצוה, השיקול של מיעוט החידוש מורה שהפסוק בא לחדש את שלילת האיסור ולא לחדש מצוות עשה. לדוגמה, במקרה של סוטה, הסברא האפריורית היא שאסור לשנוא אף אחד מישראל, ולכן גם את אשתו שסטתה אל לו לשנוא. בא הפסוק ואומר "וקנא את אשתו", כלומר הוא בא להוציא מהאיסור לשנוא. כעת יש בפנינו שתי אפשרויות הבנה: או שהפסוק מצווה עליו לקנא לה או שהוא רק מבטל את האיסור לשנוא אותה, וממילא אין חובה לקנא אלא רק רשות לקנא.

על משמעותו והגדרתו של ציווי

רי"ש מעדיף את הפירוש השני, שכן הוא פחות מחדש מהראשון, כלומר הוא פחות מרוחק מהסברא האפרירית. והן הן דברינו לעיל בביאור שלילת החיוב. אם לא היתה הו"א כזו, כלומר אם היה ברור אפרירית שהעיקרון שאסור לשנוא את אחיו אינו נוגע לאשתו שסטתה, אזי כשקוראים את הפסוק אי אפשר לקרוא אותו כשלילת האיסור, שהרי לא היתה הו"א שיהיה כאן איסור (לשנוא אותה). לכן על כורחנו המסקנה היא שהפסוק מצווה עליו לקנא לה כחובה ולא רק כרשות. נמצא שבין לר"ע ובין לרי"ש, עדיף לפרש את הפסוק במישור הנורמטיבי (כאיסור או כמצוות עשה). אבל כאשר קיימת סברא אפרירית לכיוון הפוך מהפסוק, יש למתן את הפירוש ולהותיר אותו קרוב ככל האפשר לסברא האפרירית, וכשאין סברא כזו ברור שהקריאה הנכונה היא הנורמטיבית. הויכוח בין ר"ע לרי"ש הוא רק בשאלה האם אכן במקומות אלו יש סברא אפרירית כזו או לא. ברם, הכלל אותו הצענו (בדבר העדיפויות הפרשניות) מוסכם על שניהם. בהמשך דבריו הרמב"ן מסביר לאור זה גם את שיטת בה"ג לגבי "לא תצא כצאת העבדים", ואכ"מ.

#### **מדוע הרמב"ם עוסק רק בפסוקי חיווי שליליים?**

מדוע הרמב"ם עוסק רק בפסוקי שלילה ומחדש את המושג 'שלילת החיוב' ואינו עוסק בפסוקים חיוביים ומחדש את המושג 'שלילת האיסור'? היה מקום לומר שבפסוקי שלילה מופיעה המילה 'לא' הניתנת לשתי פרשנויות, ולכן יש מקום להתבלבל. אך מסוגיית הגמרא בסוטה נראה שישנה אפשרות בלבול גם בהקשר של פסוקי חיווי חיוביים, ומסתבר שהרמב"ם מסכים להחיל את העיקרון שלו גם במקרים ההפוכים.

יתכן שהרמב"ם פשוט לא ראה מי שטעה בהקשר של מצוות עשה, ולכן הוא לא עוסק בעקירת הטעות שבין מצוות עשה לבין חיווי חיובי,<sup>7</sup> ועוד נעיר על כך להלן בפרק ו.

<sup>7</sup> בהקדמה עמדנו על כך שהשורשים נכתבו כדי לחדש עקרונות מחדשים, אבל לפעמים הרמב"ם נזקק גם לעקרונות שלדעתו הם פשוטים, כאשר הדבר דרוש כדי להוציא מטעויות של אחרים.

### מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

כפי שראינו, הרמב"ן מסכים להגדרת הרמב"ם שכל פסוק שהעובר עליו אינו עובר עבירה, ועניינו הוא רק לתת רשות לעשות מעשה כלשהו (ולא להטיל חובה לעשותו), הרי הוא פסוק חיווי, כלומר הוא בגדר שלילה ולא אזהרה, ולכן אין לכלול אותו במניין המצוות. הויכוח ביניהם הוא רק בשאלת הזיהוי של אותם פסוקים שהם בעלי אופי של חיווי או ציווי.

הרמב"ן טוען שהרמב"ם מרחיב מדאי את מספר הפסוקים שמתפרשים כשלילת חיוב, באומר: :

ועניין השלילות הזה צריך דקדוק גדול ולא יתפשט כאשר הרב מרחיב בו. אולם הוא אינו מציע הגדרה אלטרנטיבית, ולא ברור במה בדיוק המחלוקת. כפי שראינו עד כאן, מדברי הרמב"ן נראה שאין לו הגדרה שונה לשלילה, אלא רק אידיאולוגיה פרשנית אשר דוגלת בניסיון לצמצם ככל האפשר את הפסוקים שאנו מאמצים לגביהם פרשנות של שלילה. מסיבה זו הרמב"ן פותח את דבריו בביאור העובדה שפרשנות של שלילה צריכה להיעשות רק כאשר יש לנו הו"א שממנה התורה רוצה למונענו. לא מספיקה פרשנות מילולית, כפי שלדעתו סבר הרמב"ם, אלא צריך גם רקע של הו"א מוטעית.

למעלה ראינו את האפשרות שגם הרמב"ם מסכים לדרישה זו של הרמב"ן. בלי שיש הו"א כזו, הפרשנות של שלילת החיוב חשופה למתקפה של 'פשיטא'. ובכל זאת התחושה היא שלא מקרה הוא שהרמב"ן מצמצם מאד את השימוש בכלי הפרשני הזה, וכל הויכוחים שלו עם הרמב"ם מצויים באותו כוון פרשני (הרמב"ן טוען לפירוש נורמטיבי של הפסוקים הנדונים, ואילו הרמב"ם מסביר שאלו הם פסוקי חיווי).

### בין רשות לחיווי

קיימים שני ניסוחים אפשריים לעיקרון המובע בשורש זה, ושניהם היו מובלעים בדברינו עד כה. על פניו נראה שפסוקים אלו לא נמנים מפני שהם אינם מצווים או אוסרים, אלא רק נותנים רשות. אלו פסוקי רשות, ולכן אין להם מקום במניין המצוות. מה פירוש פסוקי רשות? האם אלו הם פסוקי חיווי? יש מקום לראות



על משמעותו והגדרתו של ציווי

אותם כפסוקי נורמה, ובכל זאת, בגלל תוכנם הם אינם נכללים במניין המצוות. כפי שראינו, פסוקי שלילה הם פוסקים ששוללים את קיומה של נורמה בהקשר מסויים. יתכן שגם פסוק ששולל את קיומה של הנורמה הוא פסוק נורמה, כלומר גם הוא שייך לספירה הנורמטיבית, אלא שתוכנו הוא ניטרלי. הוא אמנם קובע הלכה כלשהי, אך הוא אינו מצווה וגם לא אוסר. פסוק כזה רק מודיע לנו שאין כאן נורמה מחייבת (שזו כשלעצמה קביעה הלכתית). מאידך גיסא, יש גם מקום להבין שפסוק כזה הוא שונה בסוגו, ולא רק בתוכנו. זה כלל אינו פסוק נורמה, אלא פסוק חיווי. הוא מצביע על עובדות והוא אינו 'צבוע' בצבע של פסוקי הנורמה (להלן נגדיר זאת ביתר פירוט)

השאלה העולה כאן היא האם ההבדל בין רשות לאיסור נמצא באותו מישור כמו ההבדל בין איסור לציווי. אם אכן זהו אותו מישור, אזי שלושת אלו הם סוגים שונים של פסוקי נורמה. יש פסוקי נורמה שקובעים איסור, יש שקובעים היתר/רשות (=היעדר נורמה), ויש שקובעים חובה. אך יתכן גם שההבדל בין איסור לציווי מצוי בתוך הספירה הנורמטיבית, ואילו פסוקי הרשות הם פסוקי חיווי שמצויים מחוצה לה. לפי הצעה זו ההבדל בין שלילת החיוב ובין הגזירות הוא הבדל קטגורי (שנוגע לסוג הפסוק) ולא רק הבדל תוכני (שנוגע לתוכנו: איסור, חובה, או רשות).

ניתן להציג זאת גם כך. פשיטא שכל פסוק חיווי הוא פסוק רשות, שכן פסוק מצווה ודאי שאינו רק מחווה. אבל לא לגמרי ברור האם כל פסוק רשות הוא פסוק חיווי. יתכן שיש פסוקי רשות שמבחינת תוכנם אינם מצווים מאומה, אבל מבחינת סוגם הדקדוקי שייכים לספירה הנורמטיבית. שתי האפשרויות שהוצגו בפסקה הקודמת חלוקות ביניהן ביחס לשאלה זו. להלן, אחרי שנגדיר טוב יותר את ה'צבוע' שצובע את פסוקי הנורמה, נחזור לדון בשאלה זו.

## פרק ד. בעיות שונות בהבנת העיקרון שבשורש זה

### היחס למצוות מותנות

נקודה ראשונה אותה עלינו לבחון היא היחס בין העיקרון שבשורש זה לבין הנושא של מצוות מותנות (ראה על כך גם במאמרנו לשורש השישי). ראשית נגדיר את המושג, ולאחר מכן ננסה לבחון אותו מעט.

המפרשים מבחינים בין שני סוגים של מצוות: חיוביות וקיומיות.<sup>8</sup> מצוה חיובית היא מצוה שיש חובה גמורה לקיים אותה, ומי שאינו מקיים אותה עבר עבירה של ביטול עשה. לעומת זאת, מצוה קיומית היא מצוה שיש עניין לקיים אותה, אבל מי שלא קיים אותה לא עבר כל עבירה. לגביה אין מצב של 'ביטול עשה'.<sup>9</sup>

בנוסף, חשוב להבחין בין מצוה קיומית לבין מצוה מותנית, הבחנה שרבים מן המפרשים מתעלמים ממנה. מצוה קיומית היא מצוה שכלל לא חייבים לעשותה אלא שאם עשאה זכה במצוה. לדוגמה, מצוות תלמוד תורה מעבר לקריאת שמע ערב ובוקר, או צדקה במקום ובהיקף מעבר למה שהוא מחויב בו.<sup>10</sup> מצוה מותנית, לעומת זאת, היא מצוה שהחייב בה מוחלט, אלא שהוא מותנה בהיווצרותן של נסיבות מסויימות. לדוגמה, מצוות ציצית חלה רק כאשר לובשים בגד של ארבע כנפות, ומצוות שחיטה קיימת רק כאשר רוצים לאכול בשר. ישנו חיוב גמור אלא שהוא מותנה בקיומו של מצב מציאותי מסוים. האוכל בלי שחיטה, או לובש בגד של ארבע כנפות בלי ציצית, מבטל עשה. ומכאן שאלו אינן באמת מצוות קיומיות (שהרי יש בהן מצב של 'ביטול') אלא מצוות חיוביות מותנות (הן מותנות בנסיבות שבהן חל החיוב).<sup>11</sup>

8 ראה על כך במאמרנו מידה טובה לפרשת וישב, תשסז.

9 ראה שם את הערתנו לגבי התביעה לקיים אותן בעידנא דריתחא.

10 הדוגמאות הללו הן מצוות חיוביות, והקיומיות שלהן צצה ברגע שעושים מעבר לשיעור המחוייב. מצוות קיומיות ממש (שאינן להן אפילו בסיס חיובי מינימלי) כנראה לא קיימות. ראה מאמרנו לשורש ו.

11 חשוב לציין שהגדרת מצוה מותנית יכולה להתרחב מאד, שהרי גם ברכת המזון היא מצוה מותנית, שכן מי שאכל חייב לברך. כך גם פדיון פטר חמור, רק אם נולד לו פטר חמור עליו לפדותו, וכו'. במובן זה מצוה מותנית היא קטגוריה רחבה מאד, ושונה מהותית ממצוה קיומית. מצוות שאינן מותנות יש מעט מאד (ראה רשימה של שש מצוות תמידיות, כלומר מצוות שאינן מותנות בשום מצב, בהקדמת ספר החינוך ובתחילת המשנה ברורה).

על משמעותו והגדרתו של ציווי

במובן מסוים, מצוה מותנית אינה אלא לאו הבא מכלל עשה (ראה במאמרנו לשורש השישי). לשון אחר: ניתן לנסח את הציווי המותנה כשלילה. לדוגמה, מצוות שחיטה. אין מצוה לשחוט, ורק אם אנו רוצים לאכול בשר עלינו לשחוט את הבהמה קודם לכן. במילים אחרות, ניתן לומר שמשמעות הציווי היא שקיים איסור לאכול בשר לא שחוט,<sup>12</sup> ולא שיש מצוה לשחוט. עד כאן עדיין לא נגענו בנושא השלילה. אבל בניסוח אחר ניתן לראות את המצוה המותנית כך: האיסור לאכול בשר שאינו שחוט אינו חל כאשר שוחטים. בניסוח זה נראה שיש כאן שלילה ולא ציווי. ה'חיוב' הוא איסור 'אינו זבוח' (ראה תוספות שבועות כד ע"א ד"ה האוכל), והשלילה אומרת שה'חיוב' הזה אינו חל כאשר שחטנו.

אמנם בדוגמה זו הציווי לשחוט הוא עצמו קובע את איסור 'אינו זבוח'. אין איסור 'אינו זבוח' ממקור אחר (מעבר למצוות השחיטה). אם כן, המצוה הזו אינה שוללת איסור אחר, ואין כאן שלילת חיוב אלא הגדרת איסור (על יחס העשה הזה ללאו, ראה בנספח למאמרנו לשורש השישי). יתכן שזהו שורש דברי הרמב"ן שכתב שלא הבא מכלל עשה נמנה כעשה, אבל אם הוא בא במקביל ללאו הוא אינו נמנה כלל (ראה שם). כעת נוכל להציע הסבר אחר לכך: אם יש לאו ברקע - הפסוק הזה מתפרש כשלילה ולא כציווי, ולכן אין למנות אותו. ואם אין לאו ברקע - הציווי הזה הוא איסור לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה.

גם אכילה בסוכה (למעט הלילה הראשון, שבו יש מצוה חיובית לאכול פת בסוכה) ניתנת לכאורה להתנסח כשלילה, כלומר שאסור לאכול מחוץ לסוכה והאיסור אינו חל כאשר אוכלים בסוכה. כאן ברור יותר שזהו דמיון פורמלי בלבד, שכן למעשה קיים ציווי לאכול בסוכה והאיסור לאכול מחוץ לסוכה נגזר ממצוה זו (אין מקור בלתי תלוי לאיסור זה, והוא אינו אלא ביטוי לקיומה של מצוות

---

מאידך, יש מקום להבחין ולומר שגם מצוות תפילין אינה מצוה לא מותנית. אמנם היא חלה רק על גברים ורק ביום, ורק כשהם נקיים וכדו', אבל כל אלו הם מצבים שאינם בידינו ולא מסורים לרצונותינו. מצוה זו מותנית בנסיבות אובייקטיביות (כמו עיתוי) אבל אין לנו אפשרות להימנע ממנה. זאת בניגוד למצוות כמו שחיטה, או ציצית.

12 אין זה הלאו על אכילת בשר נבילה, אלא שכשאוכל אותו עובר שניים: שאכל מאכל אסור ושאכל בלי לשחוט (איסור עשה).

העשה).<sup>13</sup> המצוה לאכול בסוכה אינה באמת מותנית, אלא רק באופן פורמלי.<sup>14</sup> מתן גט היא דוגמה קשה יותר,<sup>15</sup> שכן בהחלט ניתן לטעון שאין כאן יותר משלילה של מצב האישיות (איסור אשת איש, וחיובי איש ואשה זה לזה), שהשלכותיו אינן קיימות לאחר מתן גט. ביתר פירוט, לכאורה ישנה כאן רק אמירה שאיסור אשת איש שהיה על אשה זו אינו קיים אם ניתן לה גט. אם כן, זוהי שלילת החיוב ולא ציווי. כאן קשה יהיה לומר שהאיסור הוא מחמת שלא ניתן גט, שהרי האיסור הוא מחמת היותה אשת איש (גם אם לא היתה קיימת פרוצדורת היתר על ידי גט. לדוגמה, אשה שבעלה השתטה ואינו כשיר לתת לה גט). מסקנתנו הינה שמצוות גירושין בגט הינה גילוי במציאות שלפיו האשה מפסיקה להיות אשת איש עם מתן הגט. זוהי שלילה ואין כאן מצוה.

נעיר כי בשתי דוגמאות אלו (שחיטה וגט) ניתן היה להעלות הו"א לאסור ללא הפסוק: במקרה של שחיטה, יש הו"א להחיל את איסור אינו זבוח גם כששוחטים (כלומר לחשוב שאין שום מתיר לאכילת בעלי חיים), ולכן נדרש הפסוק להתירו באכילה בשחיטה. ובמקרה של גט, יש הו"א לאסור אשת איש גם אם קיבלה גט, ולכן יש פסוק שמתיר אותה לשוק בגט. רק בגלל קיומן של הו"א כאלו יש מקום לפרש את שתי המצוות הללו כשלילות ולא כציוויים. אך לגבי שחיטה טענו שאין מקור בלתי תלוי לאיסור אינו זבוח, ופירוש הדבר שלא קיימת הו"א לאסור גם ללא הפסוק, ולכן אין לפרש אותו כשלילה אלא זוהי מצוות עשה. אם כן, העיקרון הזה אינו אלא ביטוי להערת הרמב"ן לעיל.

ובאמת מצאנו ברמב"ם עצמו, בעשה קכט שהובא לעיל, שכבר עמד על היחס בין הכלל הזה לבין לאו הבא מכלל עשה. איסור הפרשת מעשר מן הרע הוא לאו הבא

13 ניתן להמחיש הבדל בין שתי ההגדרות הללו באמצעות סברתו של המנחת חינוך (מצוה שכה מהדורת מכון ירושלים אות ז) שהאוכל בסוכה גזולה אמנם לא קיים מצוה, מפני שהיא באה בעבירה, אך גם לא ביטל מצוה כאוכל מחוץ לסוכה, שכן הוא אכל בתוך סוכה שמצד עצמה היא כשרה. וראה דברי האחרונים בהערה טו שם.

14 בעל קנאת סופרים, על מצוות עשה לח, מדבר על לאו הבא מכלל משפטים רשותיים, כלומר משפטים שהם בבחינת רשות גמורה, אלא שמכללם נלמד לאו. בעצם משפטים אלו לא באו ללמד את הרשות לעשות מעשה כלשהו, אלא ללמד את הלאו הנגזר מהם.

15 ראה מאמרנו לשורש יב שם עמדנו על כך שיש במניין המצוות של הרמב"ן מצוות פרוצדורה שלא מטילות עלינו חובות ולא איסורים. שם גם הערנו על השאלה האם מתן גט הוא מצוה כזאת (וראינו שלפחות לפי החינוך לא).

על משמעותו והגדרתו של ציווי

מכלל עשה, אך הוא אינו נכלל במניין המצוות, גם לא כעשה (אלא נכלל בעשה של הפרשת תרומת מעשר). כבר הסברנו למעלה שהסיבה לכך היא שזו שלילה ולא אזהרה.

#### **פסוקי חיווי שנמנים במניין המצוות: מצוות מבארות**

ראינו למעלה שהרמב"ם טוען שפסוקי שלילה הם פסוקי חיווי (או רשות) ולא פסוקי ציווי, ולכן אין למנות אותם במניין המצוות. בהקשר זה, מעניין להביא את דברי הרמב"ם עצמו בשתי מצוות עשה עוקבות (על אף שאין קשר ישיר ביניהן), שבהן נראה כי הוא כולל גם פסוקי חיווי (או רשות) במניינו (ראה מאמרנו לשורש יב).

במצוה צה הרמב"ם מונה את המצוה לדון בהפרת נדרים. בפתחת דבריו שם הוא כותב כך :

שציונו לדון בהפרת נדרים. כלומר התורה שהורנו לדון בדינים ההם, ואין העניין שנתחייב להפר על כל פנים. וזה העניין בעצמו הבין ממני כל זמן שתשמעני מונה דין אחד מן הדינים, כי אין ציווי בפעולה מן הפעולות בהכרח, ואמנם המצוה היא היותנו מצווים שנדין בדין זה בדבר זה. הרמב"ם קובע שתוכנה של מצוה זו אינו מחייב עשייה, אלא הוא גילוי מציאות דינית (הלכתית). גם במצוה הבאה (עשה צו), שם מונה הרמב"ם שכל הנוגע בנבלה טמא. ושוב הרמב"ם כותב כך :

ואני אזכור עתה הקדמה ראוי שתזכור אותה בכל מה שנזכור ממיני הטומאות. והיא כי זה שנמנה כל מין ומין מן הטומאות מצות עשה, אין עניינו שנהיה חייבין להיטמא בטומאה ההיא ולא גם כן שנהיה אנחנו מוזהרין מהיטמא בה ותהיה מצוות לא תעשה. ואמנם היות התורה אומרת כי מי שיגע בזה המין נטמא או זה הדבר יטמא על תואר כך למי שנגע בו היא מצות עשה. כלומר שזה הדין שנצטוינו בו הוא מצות עשה והוא אמרנו שמי שנגע בכך על תואר כך נטמא, ומי שהיה על עניין כך לא נטמא. וההטמא בעצמו רשות אם רצה יטמא ואם רצה לא יטמא... והמצוה הוא מה שנאמר לנו בדין זה שמי שנגע בזה נטמא ויהיה טמא

ויתחייב לו מה שהתחייבו הטמאים לצאת חוץ למחנה שכינה (עשה ל"א) ושלא יאכל קודש ושלא יגע בו (ל"ת קכ"ט) וזולת זה. וזה הוא הציווי, כלומר היותו טמא בזה המין כאשר נגע בו או כשהיה אצלו בעניין כך. וזכור זה העניין בכל מין ממיני הטומאה.

גם כאן הרמב"ם קובע שעיקרון המגלה מציאות הלכתית נמנה במסגרת מניין המצוות. מצוות הטומאה הן גילויים מתי אדם נטמא ומתי לא, והדינים החלים עליו אינם קשורים למצוות אלו. המצוות החלות על הטמאים נמנות בנפרד במניין המצוות (כמצויין בדבריו).<sup>16</sup>

לאור האמור כאן עולה ביתר שאת הבעייתיות של העיקרון המנוי בשורש זה: מדוע לא יימנו שלילות במניין המצוות? לדוגמה, ניתן למנות את העיקרון שאמה עבריה לא יוצאת בראשי איברים גם אם אין איסור להוציאה. עצם ההגדרה שחיוב זה לא חל עליה, לכאורה צריכה להיות מצוה מנוייה. הרמב"ם עצמו קובע בציטוטים לעיל שמצוות אינן רק ציוויים אלא גם גילויי מציאות שרלוונטיים לתחולה של מצוות אחרות (על מה/מי הן חלות ועל מה/מי לא).

יתכן שכאן עלינו לחזור להבחנה אותה הצגנו למעלה, בין פסוקי רשות לפסוקי חיוב. אם נניח שהרמב"ם סובר ששתי המצוות הללו שייכות לספירה הנורמטיבית, על אף שתוכנן אינו איסור ולא חובה אלא רשות בעלמא, ניתן להבין מדוע הוא מונה אותן. ראה על כך עוד להלן.

### היחס לשורשי הקטגוריה החמישית

בשורש השביעי אומר הרמב"ם שאין למנות פרטים של מצוה כמצוות עצמאיות.

16 יש לדון מדוע באמת מצוות אלו לא נכללות כפרט מפרטי איסור נגיעה ואכילת קודש או כניסה לקודש לטמאים. נראה מכך שגילוי המציאות שבמקרים אלו האדם טמא הוא עניין עצמאי, והביטויים ההלכתיים שלו (איסור אכילה ונגיעה בקודש וכניסה אל הקודש) הם רק נפק"מ שלו. למצוות אלו מעמד עצמאי, ולא רק כתיאור המציאות שעליה חלים האיסורים הנ"ל. ראה בהקדמת הרב אהרן ליכטנשטיין לשיעוריו על טהרות, שדן בשאלה האם יש איסור לישראל להיטמא. כאן ברמב"ם מפורש שלא, אולם מאידך, נראה שמצב הטומאה הוא מציאות עצמאית גם בישראל, ולא רק מילה שמתארת מצב בו יש איסור להיכנס לקודש ולגעת ולאכול קודש. על רקע זה, נציין את דבריו של דוד הנשקה, במאמרו, על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם, סיני צב, תשמג, רכח-רלט, אשר אכן טוען שלפי הרמב"ם הטומאה כלל אינה מצב אובייקטיבי מציאותי כלשהו, אלא כותרת לאוסף של דינים.

על משמעותו והגדרתו של ציווי

הפרטים כלולים במצוה הכוללת (ראה גם בשורשים יא-יב, המשלימים את הקטגוריה החמישית של שורשי המיון והסיווג).

כאן מקום לשאלה: מדוע פרטים כאלו אינם שלילות? כאשר יש פרט כלשהו במצוה, פירוש הדבר הוא שבמצב מסויים לא חלה המצוה ובמצב אחר היא חלה. זוהי שלילה של תחולת המצוה במצב הנדון.

וכך גם לאידך גיסא: מדוע השלילה לא תיכלל בעיקרון שלא מונים פרטים כמצוות עצמאיות? לדוגמה, "לא תצא כצאת העבדים" הוא פרט במצוות יציאה בראשי איברים (שהיא לא חלה על אמה עבריה). אם כן, לא ברור מדוע הרמב"ם הגדיר שני שורשים שונים עבור מקרים אלו.

במבט נוסף נראה כי בכל מקום שהתורה קובעת שמצוה כלשהי לא תחול על מישהו או על מצב מסוים, זה לא יימנה כמצוה עקב ניסוחו של הפסוק כפסוק שלילה, אך לא עקב היותו פרט ממצוה. השורשים שעוסקים באי מניית פרטי מצוות, עוסקים בחלקי מלאכה שכולם יחד מרכיבים אותה (כמו שלבי הקרבת הקרבנות, ראה שורש יב), או בהופעות שונות של מצוה במצבים שונים (שורש שביעי), או בחלקי מצוות (שורשים יא-יב). אמירות ששוללות תחולה של מצוה במצב מסויים הן נושאו של שורשנו.

לפי טיעון זה, אכן שורשנו הוא שורש נוסף שעוסק בפרטים של מצוות, אלא שפרטים אלו אינם דינים מסוימים במצוה אלא הצבעה על היקף תחולתה (קביעה שהיא חלה, או לא חלה, במצב זה או אחר).

ברם, זה אינו ממצה את העניין. מלשון הרמב"ם, ובעיקר מהקדמתו הלשונית והלוגית עליה עמדנו לעיל, נראה כי עיקר טענתו כאן היא שלא מונים שלילות כי הן פסוקי חיווי. לפי זה, ההבחנה בין שורש זה לבין שורשי הקטגוריה החמישית היא שהשורשים העוסקים בפרטי מצוות עוסקים בפסוקי ציווי, אלא שהם אינם נמנים מפני שהם מהווים חלק ממצוה כוללת יותר שכבר מנויה. אלו הן בעיות של כפילות, או מיון וסיווג. לעומת זאת, בשורש זה העיקרון שמונע מניה מבוסס על כך שפסוקי שלילה הם פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי, כלומר שהוא נעוץ בסוג הפסוקים ולא בתוכנם או בחפיפה בינם לבין פסוקים אחרים. לכן בכל זאת נראה שיש כאן עיקרון מסוג שונה. פסוקים אלו הם חיוויים, שכן הם שוללים נורמות

אחרות, ואילו פסוקים שמוסיפים פרטים הם פסוקי ציווי, אלא שהם נכללים במצוות הכלליות.

הבחנה זו מחדדת את טענתנו למעלה, לפיה יסודו של השורש הזה שונה מן השורשים ההם: כאן היסוד הוא הבחנה בין פסוקי חיווי לבין פסוקי ציווי. מסיבה זו אנו כוללים את השורש הזה בקטגוריה הרביעית ולא בזו החמישית. הרמב"ם תפס את יסוד השורש הזה בכך שמדובר בפסוקי חיווי ולא בכך שהתוכן שלהם הוא רשות. להלן נפרט זאת יותר.

### היחס לשורש החמישי

אמנם היחס לשורש החמישי קרוב יותר. השורש הנוכחי שייך לאותה קטגוריה של השורש החמישי, שכן בשני המקרים אי המניה מבוסס על כך שמדובר בפסוקי חיווי.<sup>17</sup> במאמרנו לשורש ה (ראה שם בפרק ב) הצבענו על הכפילות הזו שבין שני השורשים, וראינו שהיא כבר עולה בדברי הרמב"ם עצמו (בלאו קסה).<sup>18</sup> אנו נשוב מעט לנושא זה בדברינו להלן.

כפי שכבר הזכרנו, הדיון היסודי בקטגוריה הנוכחית, כלומר זה העוסק בהבחנה העקרונית בין פסוקי חיווי לפסוקי ציווי, נעשה בשורש הזה. הבהרת הדיון הזה היא עניינו של הפרק הבא.

---

17 לכאורה היה מקום לפרש שהרמב"ם בשורש זה עוסק רק בשלילות, כלומר בפסוקי חיווי שליליים, ואילו שורש ה עוסק בפסוקי חיווי חיוביים (ראה בפרק הקודם בדיונו ברמב"ן ובגמרא סוטה דף ג). בחינה קצרה של תוכנו של שורש ה מעלה כי העיסוק שם הוא בטעמי מצוות בכלל, עשה ולא-תעשה. גם כאן, כפי שראינו, השלילה היא רק דוגמה, אבל ישנו עיקרון מקביל לגבי פסוקי חיווי חיוביים (ראה למעלה בדיון על סוגיית סוטה).

18 מעניין לציין שהרמב"ן בהשגותיו לשורש ה טוען שאין לפרש פסוק כטעם בלבד, אלא אם כן התורה כותבת במפורש שזהו טעם. עמדה זו מקבילה לעמדתו בשורש דידן, שכן גם כאן הוא טוען שאין לפרש פסוק כלשהו כשלילה אלא אם יש אינדיקציות לכך. ברירת המחל היא שהפסוק הוא ציווי.



## פרק ה. פסוקי תיאור ופסוקי ציווי

### מבוא

בפרק זה נעסוק בבעיה שנדונה לא מעט בפילוסופיה האנליטית של המוסר, אשר עוסקת במשמעותם של ציוויים (מוסריים ואחרים), ביחס בין ציווי לעובדות, ובין שני הסוגים המקבילים של משפטים (=פסוקים). אנו נראה שהיא אשר עומדת בבסיס קביעתו של הרמב"ם בשורשנו, ולמעשה הבחנה זו היא עניינה של ההקדמה הלוגית-לשונית של הרמב"ם לשורש זה.

### המציאות שבבסיס הציווי

היחס בין הציווי למציאות נדון גם במאמרנו לשורש החמישי. ראינו שם שניתן להבין את הציווי כנגזר ממציאות כלשהי (שהיא הטעם למצוה), ואפשר אולי אפילו לזהות את המצוה עם הטעם, כלומר לטעון שהציווי אינו מה שמופיע בפסוק הציווי אלא מה שמופיע בפסוק הטעם. לדוגמה, אם התורה מצווה "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה... ולא תחטיא את הארץ", התורה אינה אוסרת ישירות על המגרש להחזיר את גרושתו לאחר שנישאה, אלא אוסרת עליו להחטיא את הארץ. החזרת הגרושה פשוט גורמת להחטאת הארץ, ולכן היא מעשה אסור. האיסור האמיתי הוא הטעם, להחטיא את הארץ.

לפי תפיסה זו, הדבר נכון גם לגבי מצוות שבהן לא כתוב הטעם בתורה בפירוש. ההנחה היא שישנו טעם בבסיסה של כל מצוה (שלא כשיטת 'חלושי הדעת' ברמב"ם במו"נ, שחושבים שלמצוות אין טעמים. ראה בדברינו שם, ובתחילת מאמרנו לשורש התשיעי). לדוגמה, האיסור למשכן אלמנה מבוסס על כך שאם הוא ימשכן אותה הוא משיאה שם רע בשכנותיה (גם על כך ראה במאמרנו לשורש החמישי). גם שם בהחלט יש מקום לטעון שהאיסור הוא להשיאה שם רע בשכנותיה, ומישכונה הוא רק המעשה שעלול להוביל לאיסור, ולא עצם האיסור. אם כן, בבסיסם של כל איסור ומצוה ישנה קביעה עובדתית/ערכית כלשהי.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> ישנם דיונים על הריאליזם והנומינליזם בהלכה, אבל הם בדרך כלל עוסקים בשאלה מעט שונה: שאלת קיומם וממשיותם של היישים ההלכתיים עצמם (כמו ממשיותה של הטומאה וכדו'). ראה על כך בהערה 16 למעלה, ובמאמרו של מ. אברהם, משמעותה של בעלות על ממון: בין

בדרך כלל קביעה כזו נוגעת לתוצאות של המעשה (אם ייעשה מעשה כזה תיווצרנה התוצאות הללו). אמנם ניתן גם להבין שהטעמים הללו אינם מהווים עובדות במובן הרגיל, אלא נימוקים, מוסריים או אחרים. החטאת הארץ אינה בהכרח עובדה במובן הרגיל, אלא תוצאה, שהיא מוסרית באופייה, של המעשה האסור. ועדיין, במובן הלוגי-לשוני החטאת הארץ זוהי 'עובדה', שאם לא כן לא היה כאן נימוק וטעם למצוה אלא חזרה על הציווי במילים שונות.

### המשפט הטבעי

כעת ניתן לשאול האם הגילוי בתורה שהארץ מוחטאת כאשר אדם מחזיר את גרושתו לאחר נישואיה, מתורגם מיד לציווי לא לעשות כן, או שמא נדרש ציווי מפורש של התורה שאוסר על האדם להחטיא את הארץ? אם היינו יודעים שהארץ מוחטאת כשאדם מחזיר את גרושתו שנישאה, האם די היה בכך כדי לומר שיש איסור לעשות זאת? ולאידך גיסא, האם ציווי אינו אלא גילוי עובדתי של התוצאות העובדתיות או המוסריות של המעשה, או שמא יש בציווי משהו מעבר לציון העובדה?

לצד אחד של הספק המוצג כאן, פסוק שיקבע שחילול שבת הוא מעשה בעל תוצאות בעייתיות שקול לגמרי לפסוק שאוסר עלינו לחלל שבת. אך מהדיון שערכנו בשורש החמישי עולה בבירור שזה לא נכון. אלו הם שני סוגי פסוקים שונים, הראשון עובדתי (פסוק חיווי) והשני נורמטיבי (פסוק ציווי). מהו היחס ביניהם? מהו הקשר בין העובדה שמונחת בבסיס הציווי (=הטעם) לבין הציווי עצמו? מה מעביר אותנו מזו לזה?

שאלה זו מוליכה אותנו למחלוקת בין שתי גישות בתורת המשפט: גישת המשפט הטבעי (שמיחסת בדרך כלל למלומד הנוצרי תומס אקווינס), והפוזיטיביזם. גישת המשפט הטבעי רואה בחוקי מערכת המשפט צווים שתוקפם נובע מהיותם

---

הלכה למשפט, שנות חיים ב, פתח תקוה תשסח, בעיקר בפרק האחרון ובהפניות שם. שאלה זו יכולה להיקשר גם לדילמת אותיפרון הידועה מהדיאלוג האפלטוני: האם האל מצווה על מעשה כלשהו מכיון שהוא טוב, או שמא המעשה הוא טוב מכיון שהאל מצווה עליו. מן התפיסה שהמעשה הוא טוב מכיון שהאל מצווה עליו, עולה לכאורה שהגילוי אינו על מציאות אובייקטיבית שקודמת לגילוי, אלא גילוי זה עצמו קובע את המציאות. אמנם אין בכך כדי לומר שאין כאן מציאות שקודמת לנורמה. לדיון בעניין זה ראה מאמרנו על השורש החמישי.

על משמעותו והגדרתו של ציווי

נכונים (בדרך כלל, מוסרית). לפי גישה זו החוק יונק את תוקפו מן העובדה שהוא מבטא משהו נכון ואמיתי, ולא דווקא מן העובדה שהוא חוקק בתהליך תקני כלשהו. תהליך החקיקה, לפי תפיסה זו, הוא משני, ומטרתו העיקרית היא להביא את הנורמה המוסרית לידיעת האזרחים. לפי גישה זו, החוק אינו אלא פסוק חיווי, שמביא לידיעתנו את העובדה שההתנהגות המסויימת הזו היא טובה ומועילה. החיוב לקיים את הציווי הזה נובע מעצם היותו טוב וראוי. זהו זיהוי, דה-פקטו, של המשפט עם המוסר (אמנם במובן רחב יותר של המושג).

לעומת זאת, הגישה המקובלת כיום (שקיבלה חיזוק רב בתקופה שאחרי מלחמת העולם השנייה) היא הגישה הפורמלית יותר, שרואה את היסוד לתוקפו של החוק בכך שהוא חוקק כדין. החוק מחייב לא דווקא מפני שהוא נכון או מוסרי, אלא מפני שהוא חוקק כדין במוסדות ובאופנים הראויים. לפי גישה זו, מתן הסבר לתוקפו של החוק בעצם הופך אותו לטיעון במקום חוק. גישה זו מבחינה הבחנה חדה בין פסוקי חיווי (פסוקים שמורים לנו על עובדות) לבין פסוקי ציווי (פסוקים שמצווים עלינו - חוקים). פסוק שמלמד אותנו שמעשה כלשהו הוא נכון, אינו אלא עובדה (מוסרית), אך עדיין אינו מורה לנו לעשות זאת. ישנו הבדל ברור בין פסוקי חיווי לבין פסוקי ציווי, ובהקשר המשפטי מה שקושר אותם ומוליך מזה לזה הוא תהליך החקיקה. כאן נוצרת הבחנה ברורה בין המוסר לבין המשפט.

ישנם הבדלים רבים בין שתי הגישות הללו. לדוגמה, בעוד הגישה הראשונה מצדדת כמובן מאליה בפרשנות תכליתית לחוק, שהרי התכליות המוסריות שלו הן שעומדות בתשתית תוקפו, הרי הגישה השנייה נוטה יותר לפרשנות טקסטואלית-פורמלית (פוזיטיביסטית), כלומר פרשנות שעניינה הוא גזירה (לוגית, הכרחית ככל האפשר) של ההוראות מהחוק החקוק. מה שנמצא בתוך לשון החוק הוא התוכן שעבר חיקוק כדין (מכללא), ולכן הוא החוק התקף והמחייב. התכליות הן עניין לפרשנות, ומהוות הרחבה של החוק לפי תכליותיו (ולא חשיפה של תוכנו), ולכן קשה לראות בהן נורמות שעברו חיקוק מחייב.<sup>20</sup>

קיימים אמנם כמה וכמה גווני ביניים, וכיום בהחלט מתחשבים בנורמות

---

20 ראה במאמרנו לשרש השני, שם עמדנו על כך שדרכי הדרש לפי הרמב"ם מהוות הרחבה ולא חשיפה של מה שמצוי בכתוב. ראה גם במאמרנו לשרש החמישי, שם נדונה גישתו של הרמב"ם לגבי פרשנות תכליתית.

מוסריות בסיסיות כמחייבות גם בספירה המשפטית (דרך עקרונות כמו אי הכרה ב'פקודה בלתי חוקית בעליל' כמחייבת. זהו ביטוי לעיקרון מוסרי שמעולם לא עבר הליך של חקיקה, ואשר משפיע על החוק, ואף מסייג אותו). לכן כיום קשה לראות מישהו שדוגל באחת משתי הגישות הללו באופן טהור, אבל שני הקטבים הללו עומדים בבסיס החלוקות בין הגישות השונות בתורת המשפט, אשר דוגלות בשילובים במינונים שונים בין שניהם. אם כן, באופן בסיסי, כיום ברור שדרוש הליך של חקיקה כדי שחוק יהיה בעל תוקף, אף שכאמור יש לכך סייגים שונים.<sup>21</sup>

### הכשל הנטורליסטי

הדילמה עליה עמדנו למעלה נעוצה בשאלת היחס בין נורמות ושיפוטים לבין עובדות. הפילוסוף דיוויד יום עמד על כך שאין לגזור שיפוטים, או נורמות, מהנחות עובדתיות. לדוגמה, מן ההנחה שהשמיים הם כחולים אין כל אפשרות לגזור את המסקנה שהשמיים הם יפים. הסיבה לכך היא שההנחה היא עובדתית במהותה, ואילו המסקנה היא שיפוט. בלשונו של יום נאמר כי אין להסיק את הראוי (OUGHT) מהמצוי (IS). לכן גם לא ניתן לומר על משפטי שיפוט ערכי שהם אמיתיים (במובן העובדתי).

דוגמה נוספת, מן העובדה שהכלב מלקק אותנו אין אפשרות לגזור שהוא ידידנו הטוב ביותר. היסק כזה לא יהיה תקף. כדי לתקף אותו נדרשת הנחת יסוד נוספת, והיא שמי שמלקק אותנו כנראה אוהב אותנו ומהווה ידיד שלנו. כך גם אי אפשר לגזור את המסקנה שהתמונה שלפני היא יפה מכך שהיא עשירה בצבעים, או עשויה באופן כזה או אחר. כדי לתקף את ההיסק הזה דרושה הנחה נוספת האומרת כי גיוון של צבעים הוא יפה. בה במידה לא ניתן לגזור מן העובדה שנתנית צדקה משפרת את מצבו של העני את המסקנה האתית שטוב (מבחינה

---

21 יש המנסחים את הסייגים הללו (כמו 'פקודה בלתי חוקית בעליל') כהרחבה של המושג 'חקיקה'. לפי תפיסה זו, עקרונות המוסר היסודיים נחקקים מכללא על ידי כל בני אנוש (כפיקציה 'האמנה החברתית' של רוסו), ולכן הם מחייבים גם במובן המשפטי-פוזיטיביסטי. בדומה לזה מופיעים מושגים כמו ה'עקרונות' של רונלד דוורקין, שגם הם מחייבים מבחינה משפטית על אף שלא נחקקו מעולם. אלו הם עקרונות בסיסיים של התרבות והחברה שבתוכה מתרחשת ומתנהלת המערכת המשפטית הנדונה, אך אלו הם עקרונות שהם לאו דווקא עקרונות מוסר (כמו יהדותה של מדינת ישראל וכדו').

מוסרית) לתת צדקה.

כל אלו הם מעברים מהנחות עובדתיות למסקנות מוסריות או שיפוטיות. המסקנה היא שנורמות ועובדות הן ספירות שונות שאינן 'מדברות' זו עם זו. לא ניתן לעבור אוטומטית מהספירה העובדתית אל הספירה האתית, האסתטית, המשפטית, או ההלכתית (כלומר לא לנורמה וגם לא לשיפוט).

### עקרונות גשר וחקיקה

כיצד בכל זאת ניתן לגשר על פני הפער הזה? איך נעשה המעבר בין העובדות לבין השיפוט, הנורמות, או הערכים? המעבר נעשה על בסיס עקרונות גשר, עקרונות שאינם עובדתיים גרידא, אלא יש בהם רכיבים של שיפוט, והם מגשרים בין שתי הספירות הזרות הללו. עקרונות אלו מערבים רכיבים עובדתיים ושיפוטיים וקושרים ביניהם. בדוגמה שהבאנו למעלה (לגבי היופי של השמיים), כדי שההיסק יהיה תקף יש להוסיף עיקרון גשר, כגון: כל מה שכחול הוא יפה. זהו עיקרון שקושר את העובדות (הכחול) עם השיפוט (היופי). רק אם מאמצים את עיקרון הגשר הזה כהנחה נוספת, ההיסק הופך תקף. יש לשים לב לכך שבמקרה כזה אכן לא הסקנו שיפוט מעובדות אלא מהנחות שבהן עצמן מעורב גם רכיב שיפוט, ובכך נמלטנו מהכשל הנטורליסטי.

הוא הדין גם לגבי שיפוט מוסרי. לא ניתן להסיק שהכאת אדם אחר היא שלילית מבחינה מוסרית, מעצם העובדה שההכאה גורמת כאבים וסבל לאדם המוכה. על מנת לגזור את השיפוט הערכי עלינו להוסיף כהנחה עוד עיקרון גשר אשר קושר את העובדות (המצוי) עם הערכים (הרצוי), כמו: גרימת סבל לזולת מגונה מבחינה מוסרית. עיקרון הגשר הזה הוא שעמד בבסיס הטיעון המוסרי. בעצם הוא עצמו מהווה את הנחת היסוד המוסרית (השאר הן עובדות).

עיקרון הגשר של העולם המשפטי הוא הליך החיקוק. העובדה שיש עובדה מוסרית אין פירושה שנגזרת ממנה מחויבות משפטית. הבעיה כאן דומה לזו שמבטא הכשל הנטורליסטי, שכן היא גוזרת נורמה מעובדה (אמנם עובדה מוסרית, בנדון דידן. בדומה ל'עובדות' הערכיות שהגדרנו למעלה, כמו החטאת הארץ וכדו'). גם הספירות המשפטית והמוסרית אינן 'מדברות' זו עם זו (לפחות בתפיסה

הפוזיטיביסטית). מה שמעביר אותנו מהאחת לשנייה הוא החקיקה. החקיקה היא סוג של עיקרון גשר אשר מתקף נורמות משפטיות, כלומר 'חוצב' אותן מתוך הספירה המוסרית.

### בין נורמה למחויבות

עד כאן עסקנו בשאלת היחס בין הקביעה העובדתית לבין הנורמה שלכאורה נגזרת ממנה. ראינו שאין לגזור נורמה מפסוק חיווי, אלא אם מוסיפים עקרונות גשר כלשהם.

אבל כעת עלינו לבחון היבט נוסף, שגם עליו אין לדלג. בהנחה שאימצנו פסוק נורמה כלשהו, לדוגמה: 'חילול שבת הוא רע', אזי ניתן לומר שהנורמה הזו מקובלת עלינו כנכונה וראויה. נתעלם לרגע מהשאלה כיצד אנו גוזרים פסוק נורמה כזה מפסוקי עובדה (כמו: 'חילול שבת גורם להרס ספירת הוד שבנצח', או 'חילול שבת גורם לבעיה סוציאלית'), אם בכלל. ישנה עוד בעיה: מהו היחס בין אימוץ פסוק נורמה לבין המחויבות לקיים את מה שהוא מורה לנו? האם האמירה 'שמירת שבת היא טובה וראויה' פירושה האוטומטי שיש חובה לשמור שבת? האם טענה שהיא 'עובדה נורמטיבית' (להבדיל מעובדה רגילה) פירושה הוא שיש מחויבות לקיים אותה? האם אין פער בין תיקוף נורמה לבין הטלת מחויבות לקיומה? לכאורה גם כאן ישנו פער בנוסח הכשל של יום, שאינו מאפשר לנו לגזור מחויבות מתוך קביעה נורמטיבית (שאינה אלא סוג מסויים של עובדה: 'עובדה נורמטיבית'). גם המעבר הזה כרוך בכשל נוסח הכשל הנטורליסטי.

זוהי בעיית הדיסקריפטיביות והפרסקריפטיביות של פסוקים משפטיים ומוסריים, והיא עולה גם בהקשרים אחרים, כמו באתיקה פילוסופית ובפילוסופיה של המשפט, כאשר דנים במשמעותם של פסוקים בתחומים אלו.<sup>22</sup>

22 נביא כאן כמה מקורות בעברית העוסקים בשאלה זו, או בהיבטים שמשיקים אליה: בהיבט המשפטי, ניתן לעיין לאורך כל ספרו של חיים גנו ציות וסירוב, הקיבוץ המאוחד, 1996, ובעיקר בפרק א.

בהיבט של הפילוסופיה של המוסר ניתן לעיין בקובץ המאמרים שבעריכת מרסלו דסקל, הצודק והבלתי צודק, מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1977, בעיקר בחלק ד, ובפרט במאמרו של ליאו ראוד (שם, עמ' 153).

בהיבט הדתי ניתן לעיין במאמרו של יעקב יהושע רוס, בקובץ בין דת למוסר, בעריכת דניאל סטטמן ואבי שגיא, אוני-בר-אילן, תשנ"ד, עמ' 43. ראה גם בתחילת מאמרה של תמר רוס, דעת 24, תשמ"ד,

### ריקנותו של המושג 'טוב'

כמה פילוסופים של האתיקה עמדו על כך שהאמירה 'עליך לעשות מעשה זה מפני שהוא טוב', היא ריקה. עצם משמעותו של המושג 'טוב' היא שיש לעשות זאת. אם כן, הפסוק הקודם, שלכאורה מוצג כנימוק למען עשיית מעשה כלשהו, אינו מעלה כל נימוק אלא חוזר באופן שונה על אותו דבר. פירושו האמיתי של פסוק כזה הוא: עליך לעשות מעשה זה מפני שהמעשה הזה הוא מעשה שיש לעשותו. שאלה דומה ניתן להעלות ביחס לכל מושגי השיפוט, האתי, או האסתטי וכדו'. 'עליך להעריך את התמונה הזו מפני שהיא יפה', גם הוא לכאורה משפט ריק. המונח 'יפה' פירושו מה שראוי להערכה אסתטית.

שיקול זה מציג את המושג 'טוב' (או 'יפה') כמושג ריק. אין בו מאומה מעבר לטענה שכך יש לעשות. המונח 'טוב' אינו אלא קבוצת הנורמות או המעשים אותם יש לעשות, ושכמותם ראוי לנהוג.

ובכל זאת, התחושה היא שהמושג הזה הוא בעל תוכן מצד עצמו. כלומר התחושה הזו אומרת שההנמקה שיש לעשות מעשה כזה מפני שהוא טוב אינה משפט ריק. אנו תופסים את המושג 'טוב' כמושג שיש לו תוכן עצמאי, ושניתן לגזור ממנו את החובה לעשות מעשים אלה או אחרים (או, למצער, את הטענה שאלו הם מעשים חיוביים, נורמות ראויות). להלן נבהיר יותר את משמעותה של הנמקה כזו, שבכל זאת על פניה נראית מעגלית.

### אסנציאליזם וקונוונציונליזם

במאמרנו לשורש יא מוצגת הדילמה הזו כדוגמה לגישה האסנציאליסטית כלפי מושגים.<sup>23</sup> הטענה הבסיסית המוצגת שם היא שלמושגים יש קיום מצד עצמם,

---

עמ' 111 (בעיקר סביב הערה 6) שקושרת את השאלה המוסרית עם השאלה הדתית (קישור כזה נעשה כבר על ידי ויטגנשטיין, ולעני"ד שלא בצדק). אמנם שם הדיון עוסק יותר ברובד הפסיכולוגי של הבעיה, כלומר במידת הקשר בין ידיעת הראוי לעשות לבין עשייתו בפועל, וכבר העירו רבים (למשל אנסקומב, ראה אצל ראוך שם) על הצורך להיזקק לשאלות פסיכולוגיות בדיון זה. היבט מעניין נוסף ניתן למצוא במאמרו של שלמה בידרמן, בקובץ פילוסופיה ישראלית, פפירוס, תשמג, עמ' 93. מאמר זה עוסק בפרשנות ה'דתית' של אסכולת המימססה בפילוסופיה ההודית לוודות (כתבי הדת ההינדית). במאמר זה ניתן למצוא כמה הקבלות מאלפות לנושאים שונים שנדונו לאורך חיבור זה, ואכ"מ.

23 ראה גם בספר שתי עגלות וכדור פורח, בהארה 8. ושם בשער השני מובאות דוגמאות נוספות

כלומר שהם אינם רק קונוונציה (הסכמה בקרב קהילת הדוברים) שמשמשת לקיצור עבור מכלול כלשהו של תכונות ותו לא. לגבי עצמים, כמו שולחן, די ברור שאנו לא נוהה אותם עם מכלול התכונות שלהם. לדוגמה, אנו לא נאמר ששולחן אינו אלא אוסף התכונות שלו (היותו בעל ארבע רגליים, בצבע חום, בגובה נתון וכדו'). ברור שיש עצם שהוא השולחן כשלעצמו, ולעצם הזה יש כמה תכונות. זוהי ההבחנה בין 'עצם' ל'מקרה', או בין 'חומר' ל'צורה'.

גם לגבי מושגים נעשית שם הבחנה דומה. לדוגמה, המושג 'דמוקרטיה' אינו רק שם קיצור לצורת ממשל שבה יש שלטון של נציגים נבחרים, הפרדת רשויות, זכויות אזרח וכדו'. הדמוקרטיה כשהיא לעצמה היא סוג של יש, עצמותו של המושג, ולמושג הזה יש כמה מאפיינים, או תכונות (נציגים נבחרים, הפרדת רשויות וכדו'). אלו הם ה'מקרים' (או ה'צורה') שלו. כפי שמוסבר שם, לולא כן לא ניתן היה לשנות את הגדרת המושג או להתווכח על משמעותה.

אחד מטיעוני ההמחשה שמובאים שם נוגע ליחסיות של המוסר. לפעמים יש ויכוח על מעשה כלשהו, האם הוא מוסרי או לא. לדוגמה, הוצאת זקנים לשלג כדי שיקפאו למוות בקור, ששבטי האסקימו רואים בכך התנהגות ראויה, ואילו בתרבות שלנו הדבר נתפס כמעשה שלא ייעשה. כעת עלינו לשאול: האם המונח 'טוב' משמש את שתי הקהילות באותה משמעות? אין הכוונה לשאול האם יש לו אותן תכונות (=השלכות ויישומים), שהרי זה ודאי לא נכון. יש ויכוח נוקב בין שתי הקהילות הללו אודות היישוב שלו. השאלה כאן היא לגבי משמעות המושג 'טוב' במשפט: 'הוצאת זקנים לקפוא בשלג היא מעשה טוב' (משפט תקף באתיקה האסקימואית), לעומת משמעות המושג 'טוב' במשפט: 'הוצאת זקנים לקפוא בשלג היא מעשה לא טוב' (משפט תקף באתיקה שלנו). השאלה היא אם המונח 'טוב' בשני ההקשרים מקבל את אותו מובן?

ניתן לומר ששתי התרבויות משתמשות במונח הזה בשתי משמעויות שונות, ולמעשה יש כאן שני מושגים שונים, ושיתוף השם ביניהם הוא אך מקרה (לא מוצלח ומבלבל). אך אם אכן זה המצב, אזי אין כאן כל ויכוח. גם האסקימואים מודים שהוצאת הזקנים לשלג היא 'לא טובה' במשמעות שאנחנו נותנים למושג

---

וישנו דיון ארוך על כך.



על משמעותו והגדרתו של ציווי

'טוב', וגם אנחנו מודים שהוצאתם לשלג היא טובה במשמעות שלהם. הפתרון ל'ויכוח' כזה הוא באופן פשוט יצירת הבחנה בין המושגים הללו. לדוגמה, המונח 'טוב' אצל האסקימואים ייקרא מעתה 'יקום פורקן', וכעת אין כל בעיה, ויש הסכמה בינינו על הכל: הוצאת זקנים לשלג היא בהחלט לא טובה אך בכל זאת היא בגדר 'יקום פורקן'.

הפתרון הזה נראה נלעג למדי. הסיבה לכך היא שהאינטואיציה שלנו מורה שיש ויכוח אמיתי לגבי מעשה כזה, ולא רק בלבול סמנטי בלבד. אך אם אכן יש כאן ויכוח של ממש, ואם באמת לא ניתן לפתור אותו בהפרדה סמנטית נוסח זו שהוצעה למעלה, אזי על כורחנו מובלעת כאן הנחה שהמושג 'טוב' משמש בשני ההקשרים באותה משמעות עצמה. כעת ברור שאם אני אומר שמעשה X הוא טוב וזולתי אומר שהוא אינו טוב, יש ויכוח בינינו מהותי לגבי מאפיין או יישום כזה או אחר של המושג 'טוב'. אם כן, קיומו של ויכוח הוא הוכחה ניצחת לאוניברסליות של משמעות המושג שנתון בוויכוח הזה. הוא מעין הוכחה לקיומה של הגדרה מהותית המחייבת את כולם.

המימד האוניברסלי הזה הוא מה שכינינו שם 'המושג כשהוא לעצמו'. המושג 'טוב' במובנו האוניברסלי הוא הקטגוריה המשותפת לכל התרבויות. ניתן לומר שזוהי הקונוטציה שמלווה את האמירות 'X הוא טוב' בכל התרבויות, גם אם יש ויכוחים נוקבים וקוטביים בשאלה איזה X-ים להציב שם כדי לקבל משפט שהוא תקף אתית.

### חשיבה והכרה

בספר אנוש כחציר נעשה צעד אחד נוסף בכיוונה של הצעת פשר לוויכוחים אלה, ובגלל הפירוט הרב שנדרש לביסוס התמונה הזו נציג כאן בקצרה רק את המסקנות.

בדרך כלל אנחנו תופסים את השיפוט המוסרי כתוצאה של חשיבה. ככזו, מדובר במכניזם סובייקטיבי שנעשה בתוך שכלו של האדם, ואין לו קשר לעולם האובייקטיבי שמחוצה לו. תפיסה זו מכתובה גישה המנתקת בין העובדות לבין הערכים והשיפוט. אך לאור דברינו לעיל בדבר קיומו של המושג 'טוב' כשהוא

לעצמו במובן אובייקטיבי כלשהו (מעבר למאפיינים וליישומים הספציפיים שלו), נוכל כעת להבין שמדובר כאן בסוג של התבוננות. הנורמות המוסריות הן תוצאה של התבוננות על המושג 'טוב' (או האידיאה של 'הטוב') ומאפיינו, והוויכוחים אינם אלא זוויות מבט שונות על המושג הזה.

אמנם התבוננות כזו אינה נעשית באמצעות העיניים, אלא באמצעות 'עיני השכל' (לפי הגדרת הרמב"ם בריש מו"נ), או 'התבוננות באידיאות' (לפי אדמונד הוסרל) או 'הגיון שמעי' (לפי הרב הנזיר), וכל הביטויים הללו אינם אלא צורות שונות לערב רכיבי חשיבה והכרה זה בזה. אם נשים לב ניוכח כי כל ביטוי כזה מערב מושג הכרתי (אפיסטמולוגי) עם מושג חשיבתי (שכלי).

אם כן, גיבוש הנורמות המוסריות הוא תוצאה של תהליך של הכרה ולא של חשיבה. זהו תהליך שמבוסס על קשר עם מושג אובייקטיבי כלשהו שמצוי מחוצה לנו (בעולם האידיאות), ולא על תהליך סובייקטיבי ויחסי שנעשה בתוכנו פנימה. כעת נוכל לראות שהנימוק שיש לעשות מעשה X מפני שהוא 'טוב' אינו ריק. יש לו משמעות, שכן פירושו הוא שהתבוננות במושג 'טוב' מניבה את הנורמה שמחייבת לעשות את המעשה הזה. יש למושג 'טוב' משמעות מעבר לאוסף היישומים הספציפיים שלו.

#### **שוב, עובדות ונורמות: פרסקריפציה ודיסקריפציה**

אם התוצאה של התבוננות רגילה היא עובדה, הרי תוצאתה של התבוננות מוסרית כזו היא נורמה, או שיפוט. הנורמה או השיפוט אכן אינן תוצאה של עובדות במובן הרגיל, ובזה בהחלט צודק יום. אך אלו הן בהחלט תוצאות של התבוננות אחרת, שמושאייה הן 'מציאויות מוסריות', והתוצאות הן 'עובדות מוסריות'.

העובדות הרגילות (כמו צבעו של שולחן, או קומתו של עץ) הן עובדות ניטרליות. הפסוקים שמתארים אותן הם פסוקי חיווי, או פסוקים מתארים. עובדות אלו, או פסוקים אלו, הם שקופים וחסרי מטען כלשהו. הם עומדים לעצמם ואין להם כשלעצמם כל השלכה שיפוטית או נורמטיבית (לאור טיעון הכשל הנטורליסטי של יום). אולם העובדות המוסריות או הנורמטיביות הן בעלות אופי שונה. אלו הן 'עובדות' שטעונות במטען ערכי כלשהו. הן אינן ניטרליות, אלא מניעות אותנו

על משמעותו והגדרתו של ציווי

לפעולה או אי פעולה. אלו אינם רק תיאורים ניטרליים גרידא. שאלנו למעלה כיצד מתקשרת 'עובדת' קיומה של נורמה למחוייבות שלנו כלפי הנורמה? התשובה היא שעובדה נורמטיבית שונה במהותה מעובדה רגילה. היא אינה ניטרלית, אלא טעונה במטען מניע, וכל מי שמבחין בה מסיק ממנה את מחוייבותו לקיומה. אם הוא אינו חש במחוייבות כזו, אזי הוא כלל לא ראה את העובדה הנורמטיבית הזו. ה'צבע' או ה'מטען' הזה הם 'מגשרים על הכשל הנטורליסטי. עובדה מוסרית או משפטית אינה זקוקה לעיקרון גשר, ומשעה שהכרנו אותה המחוייבות שלנו כלפיה ברורה. כאן ישנה נביעה של הנורמה מן העובדה (המוסרית/משפטית), והדבר אפשרי בגלל אופיין השונה של ה'עובדות' הללו.

למעשה ההבחנה הזו מתחילה מתוך מבט פנימי עמוק יותר. ה'עצם' בו אנו צופים בשעה של שיפוט מוסרי, הוא האידיאה של הטוב. זהו 'עצם' שונה מעצמים רגילים. ה'עצם' הזה צבוע או טעון במטען מיוחד, שכל הרואה אותו מבין כי קיימת מחוייבות שמוטלת עליו. לכן ה'מאפיינים' (או יישומים) שלו גם הם טעונים באותו מטען עצמו. המאפיינים שלו אינם צבע או קומה או מאפיינים פיסיים אחרים, אלא הוראות מוסריות או משפטיות ספציפיות שנוגעות למצבים מסויימים. אלו הם פסוקי נורמה, שצבועים בצבע הנורמטיבי. ומהצבע הזה נגזרת גם המחוייבות המעשית לקיום ולציות.

את ההבחנה הזו עשה כבר הפילוסוף ר.מ. הייר, אשר הבחין בין משפטים פרסקריפטיביים ודיסקריפטיביים. הפסוק הערכי, לטענת הייר, אינו תיאורי גרידא, אלא מובלע בו שיפוט ערכי וגם הנעה לפעולה. הפסוק: "ואהבת לרעך כמוך", אינו רק מתאר את אהבת הזולת כחוויה מוסרית חיובית, אלא טוען שישנה חובה מוסרית לאהוב את הזולת, ושהיא מוטלת על כל אחד. בעצם הטענה ה'עובדתית' כביכול, שאהבת הזולת היא חובה מוסרית, טמון גם ציווי לקיים זאת. לשון אחר: זה אינו פסוק חיווי אלא פסוק ציווי. פסוק ציווי טעון ב'מטען' מניע (או, צבוע ב'צבע' מיוחד).

אם נתייחס למשפט מתאר, כגון: 'בתורת המוסר המקובלת בשבט פלוני כלולה החובה להמית את הזקן ולאכול את בשרו', ברור שלא עולה ממנו כל חובה לעשות

כך. לכן זהו תיאור ולא ציווי. ברם, אדם ששייך לאותו שבט, כלומר אדם שמקבל על עצמו את השיפוט הערכיים של אותה תורת מוסר, שרואה פסוק כזה, יאמר שהחובה להמית את הזקן ולאכול את בשרו, אינה פסוק תיאורי אלא פסוק ציווי. מבחינתו הפסוק אינו רק מחנך עובדה ניטרלית אלא קובע עובדה מוסרית, ולכן יש כאן מצוה, וממנה נגזרת מחוייבות לציות ולמימוש מעשי של הנורמה. הנחתו המובלעת של הייר היא שמעצם העלאת העובדות לא ניתן לגזור את השיפוט הערכי, ולכן כשאומרים משפט המכיל שיפוט ערכי לא מתכוונים לתאר אלא לצוות.

במונחים אלו ניתן לומר כי משפטי נורמה הם פרסקריפטיביים ולא דיסקריפטיביים. הם אינם תיאורים (=דיסקריפציות) של עובדות ניטרליות, אלא הוראות שמניעות אותנו לפעולה. משפטים כאלה 'צבועים' בצבע שאינו ניטרלי, ובהחלט ניתן לגזור מהן מחוייבות, הלכתית או מוסרית, או שיפוט, אתי או אסתטי.<sup>24</sup>

זהו ה'צבע' אותו מנסה הרמב"ם להגדיר במשפטי הפתיחה שלו לשורש הזה. זהו היסוד המשותף למצוות עשה וללאוין, שכן שני סוגי המשפטים הללו צבועים בצבע או טעונים במטען המניע הזה. הציווי מורה לנו על פעולה, ויש לו השלכה מעשית. הוא אינו עובדה ניטרלית ואדישה.

### 'לשמה'

בשער האחרון של הספר אנוש כחציר, נדון בהרחבה המושג 'לשמה' ומשמעותו. כאשר אדם שואל את עצמו מדוע הוא מקיים מצוות, התשובה לכך אינה יכולה להיות עיקרון מוסרי או אחר (כמו הכרת הטוב וכדו').<sup>25</sup> המחוייבות לעבודת השם היא הסיבה היסודית ביותר שמכוחה יונקות שאר המחוייבויות את תוקפן. כפי שמוסבר שם, זוהי המשמעות של עבודת ה' 'לשמה'. אדם עובד את ה' ללא כל

24 אמנם יש שמתייחסים לפסוקים כאלו כפסוקי תיאור (או חיווי) גרידא, כמו הפילוסופיות אנסקומב או פוט, ואכ"מ.

25 אמנם ראה במאמרו של מ. אברהם, הכרת טובה: בין מוסר לאונטולוגיה, טללי אורות טו, תשסט, שם הוא מבחין בין הכרת טובה מוסרית לבין הכרת טובה פילוסופית, שהיא כן יכולה להוות בסיס לעבודת ה' ולמחוייבות לקיום מצוות.

סיבה קודמת, פשוט 'ככה'.<sup>26</sup>

את המחוייבויות המוסריות כמו גם התורניות אנו לא מקיימים עקב עיקרון-על כלשהו, אלא מעצם היותן נורמות מחייבות (או ציוויים). זוהי כשלעצמה סיבה מספקת לבסס את המחוייבות אליהן, ולא נדרשת סיבה אחרת. ה'סיבה' הזו היא המטען שנלווה למשפטי הנורמה או המצוות הללו. המטען הזה הוא המניע אותנו לפעולה, והוא הסיבה היסודית ביותר למחוייבויות שלנו בתחומים אלו. החיפוש אחר סיבה אחרת, חיצונית יותר, נועד לכישלון. לדוגמה, על השאלה מדוע אני מחוייב לעקרונות המוסר, אין ולא יכולה להיות תשובה כלשהי. אני מחוייב מפני שאלו עקרונות מוסר. הקביעות שקובעות אותם צבועות וטעונויות במטען שמחייב אותי לפעולה מעצם היותן נורמות וציוויים, ולכן לא נדרשת כאן הנמקה נוספת. ניתן אף לומר שאם אדם מחוייב לנורמות הללו מסיבה אחרת כלשהי, הוא אינו אדם מוסרי או עובד ה' אמיתי. הוא עובד את הסיבה ההיא שגורמת למחוייבותו זו. עבודת ה' או מחוייבות מוסרית פירושה הוא מחוייבות לא מותנה, שנובעת מעצם היות הנורמות הללו נורמות מחייבות.<sup>27</sup>

ראינו שעל השאלות אודות תוקפם של עקרונות המוסר עונים לפעמים תשובה אנליטית-מושגית: עצם משמעות המושג 'טוב' היא שעלינו לציית למה שכלול בו. במינוח זה נאמר כי אנו מקיימים אותו 'לשמה'. זוהי צורה אחרת לומר שהמושג 'טוב' הוא פרסקריפטיבי ולא דיסקריפטיבי, כלומר שהוא 'צבוע' בצבע של מצוות, או טעון ב'מטען' שאמור להניע אותנו לפעולה. המונח 'לשמה' מבטא את הצבע או המטען הנורמטיבי המניע שיש לפסוקי ציווי. עשיית מצוה לשמה היא עשייתה מתוך אותה מוטיבציה של מחוייבות להלכה.

### סיכום ביניים

ראינו עד כה שלושה שלבים בהיווצרות הנורמה:

1. העובדה, שהיא הטעם לנורמה.

---

26 ישעיהו לייבוביץ הדגיש מאד את הפן הזה בעבודת ה' הדתית, וזו גם היתה גישתו של ויטגנשטיין (ראה במאמר הנ"ל על הכרת טובה ובמאמרו של י"י רוס שמוזכר שם ולעיל הערה 22).  
27 מסיבה זו ישעיהו לייבוביץ ראה במוסר 'קטגוריה אתיאטיסטית'. זהו מקור תוקף חיצוני ומקביל למקור התוקף התורני (=הקב"ה).

2. משפט הנורמה, שנגזר מן העובדה הזו, שהוא 'עובדה נורמטיבית' (מוסרית, או משפטית).

3. המחוייבות המעשית נגזרת מהפרסקריפציה של משפטי נורמה (מה'צבעי או ה'מטען' המיוחד שלהם).

את היווצרות שלב 2 ביארנו בכך שהתבוננות באידיאה של 'טוב' מניבה משפטי נורמה. במובן הזה יש למשפטי הנורמה עוגן במציאות האובייקטיבית. אמנם לא בעצמים במובנם הרגיל, אבל בהחלט בעצמים מוסריים (אידיאות).

לאחר מכן שאלנו כיצד קיומם של משפטי נורמה, שגם הם אינם אלא סוג של עובדות, יוצר הנעה לפעולה, או מחוייבות? התשובה היא שהעובדות הללו, שנלמדות מצפייה בעצם המוסרי, אינן ניטרליות. הן צבועות בצבע ייחודי, ויש בהן 'מטען' שמניע את המכיר אותן לפעולה ולמחוייבות אליהן. בלשונו, אלו אינם עובדות ניטרליות, או תיאורים, אלא הוראות וציוויים. הציווי אינו רק זמן דקדוקי שונה, אלא סוג שונה של משפט.

הניתוח הזה כולו רלוונטי לכל מערכת של נורמות או שיפוטים, ולא דווקא למוסר או אסתטיקה, או כל תחום ספציפי אחר. בין היתר הוא ניתן ליישום ביחס להלכה, כפי שנראה כעת.

## פרק ו. בחזרה למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

### מבוא

לאחר ההקדמות הפילוסופיות שניתנו בפרק הקודם, נוכל לשוב כעת לדברי הרמב"ם והרמב"ן ולהבין את העמדות ואת המחלוקת ביניהן.

### יישום לדברי הרמב"ם בשורש הזה

למעלה חילקנו בין שני סוגים של פסוקים: פסוקי חיווי ופסוקי ציווי. אך לאחר מכן העלינו אפשרות לקיומה של קטגוריה אחרת: פסוקי נורמה. המסקנה היא שיש בתורה שלושה סוגי פסוקים:

א. פסוקי חיווי המתארים עובדה. בכלל זה ישנן כמובן עובדות רגילות, כמו חניית בני ישראל במקום כלשהו במדבר. אך כאן כוונתנו בעיקר לפסוקי חיווי מסוג שונה: עובדות מוסריות. דוגמאות לקטגוריה הזו הם פסוקי הטעם שבהם עוסק השורש החמישי. פסוקים אלו מתארים עובדות מוסריות, כמו העובדה שהחזרת גרושה או לקיחת כופר לנפש רוצח מחטיאות או מחניפות את הארץ. ב. פסוקי נורמה, שמתארים עובדה הלכתית. בתוך אלו ישנם שני סוגים:

1. פסוקים שמצווים אותנו במצוות עשה או בלאוין, וב-2. פסוקים ששוללים חיוב הלכתי כלשהו. כל הפסוקים שיש לתוכם משמעות הלכתית שייכים לקטגוריה הכללית הזו - "כבד את אביך ואת אמך", "לא תבשל גדי בחלב אמו", כמו גם "לא תצא כצאת העבדים" ועוד. לכולם יש משמעויות הלכתיות. פסוקים הכלולים ב-1 מטילים חובה (מצוות עשה), או איסור (מצוות לא תעשה), ופסוקים הכלולים ב-2 שמציגים היעדר נורמה (שלילות - כלומר הם קובעים שיש היתר או רשות לעשות משהו, כמו "לא תצא כצאת העבדים").

כלומר, בין משפטי הנורמה יש כאלו שהרמב"ם מכנה אותם 'גזירות'. אלו הן מה שאנחנו מכנים 'מצוות', הן עשה והן לא תעשה. פסוקים אלו טעונים באנרגיה או מטען מניע לפעולה (או להתאפקות מפעולה). אלו אינן עובדות ניטרליות אלא עובדות טעונות, בדיוק כמו העובדות הטעונות בתחום המוסר בהן עסקנו

בפרק הקודם. הגזירות (סוג ב1) נכללות בפסוקי הנורמה (סוג ב), אבל יחד איתם כלולותם בו גם שלילות החיוב (ושלילות האיסור), שלא מצוות עלינו מאומה (ב2). שלילת החיוב היא אמנם משפט נורמה. אך היא אינה טעונה במטען המיוחד שמאפיין את המצוות. היא אינה מניעה אותנו לפעולה או אי פעולה. היא רק קובעת שאין בהקשר הנדון כאן נורמה מחייבת. זוהי עובדה לא טעונה (או לא צבועה). ככזו, יש לה אמנם משמעות הלכתית, לכן היא שייכת לספירה הנורמטיבית, אך היא אינה מצוה. לכן הרמב"ם קובע שאין לכלול אותה במניין המצוות.

כעת אנחנו מבחינים בין משפטים שאינם שייכים לספירה הנורמטיבית (אליהם שייכים אלו שבקטגוריה א בלבד) לבין משפטים שכן שייכים לספירה הזו אך מתארים רשות או היתר (שלילות חיוב, או שלילות איסור, קטגוריה ב2). תשובתנו להתלבטות שהעלינו למעלה היא שאכן יש הבדל בין משפט רשות לבין משפט עובדתי בלבד (ללא משמעות נורמטיבית). שלילת חיוב היא משפט רשות אך הוא בהחלט שייך לספירה הנורמטיבית (שיש לו משמעות הלכתית). לכן הוא ייכנס לשו"ע אך לא למניין המצוות. למניין המצוות ייכנסו רק פסוקים טעונים וצבועים, כפי שמגדיר אותם הרמב"ם בהקדמתו. גם פסוקי נורמה, אם הם אינם טעונים וצבועים בצבע המיוחד הזה, לא יכללו במניין המצוות.

על רקע זה נוכל אולי לנסות ולהבין את היחס בין שלילות חיוב לבין מצוות מבארות כמו עשין צה-צו שהוזכרו למעלה. ראינו שהרמב"ם עצמו כולל במניינו גם מצוות שאינן מטילות עלינו חובה מעשית ולא אוסרות עלינו מאומה (כמו הקביעה שמי שנוגע במת הוא טמא). במינוח שלנו כאן נראה כי אלו הם פסוקים בעלי משמעות הלכתית, אך על פניו הם אינם שייכים לקטגוריה של מצוות. הם אינם טעונים במטען שמניע את הקורא לפעולה, שכן אין בהם עשה או לאו. אלו הן פסוקים דיסקריפטיביים ולא פרסקריפטיביים.

ובכל זאת יתכן שיש מקום לחלק ביניהם לבין שלילת החיוב. שלילת החיוב קובעת היעדר של נורמה כלשהי, ולכן היא אינה אלא עובדה ניטרלית (לא טעונה), כלומר עובדה ולא 'עובדה מוסרית', ולכן יש כאן פסוק חיווי. מסיבה זו היא אינה כלולה במניין המצוות. לעומת זאת, פסוקים אלו קובעים את קיומה של נורמה, שאמנם אינה מטילה עלינו חובה מעשית ישירה כלשהי, אך נראה שניתן לראות אותם



על משמעותו והגדרתו של ציווי

כצבועים ב'צבעי' של פסוקי ציווי. בסעיף הבא נפרט זאת יותר.

### **המחלוקת עם הרמב"ן: שתי תפיסות שונות של העיקרון שבשורש זה**

הרמב"ן, כפי שעולה מכל מהלך דבריו, מבין את הנאמר בשורש זה כקביעה שלא מונים במסגרת מניין המצוות פסוקים המורים על פעולות רשות, ולא כרמב"ם שהבין שלא מונים פסוקי חיווי. כלומר, הרמב"ן תפס את הנאמר בשורש זה כהבחנה שמבוססת על תוכן הפסוק (רשות מול איסור או חובה) ולא על ה'זמן' הדקדוקי שלו. לכן הרמב"ן לא ימנה במניינו מצוות כמו עשין צה-צו, שהם פסוקי נורמה שתוכנם הוא רשות.

חשוב להבין שלפי גישה זו כלל לא היה מקום לעסוק בניתוח מבנים דקדוקיים של פסוקים. אם הרמב"ם היה מתכוון לעיקרון של הרמב"ן, די היה לו להצביע על כך שמדובר בפסוקי רשות. נראה מכך שהרמב"ם לא התכוון להבחנה העולה מדברי הרמב"ן, ולדעתו שלילת החיוב אינן נמנות לא בגלל שהן פסוקי רשות אלא בגלל שהן פסוקים שכלל אינם שייכים לספירה הנורמטיבית.<sup>28</sup>

הבחנה זו מחזירה אותנו להדגמה הלוגית שהצגנו במאמרנו לשורש השישי. שם עמדנו על כך ששלילתה של נורמה אינה מצויה בעצמה בספירה הנורמטיבית. שלילה כזו מוציאה אותנו אל מחוץ לספירה הנורמטיבית. הקביעה שנורמה כלשהי לא חלה במצב מסויים היא עצמה אינה משפט שמצוי במישור הנורמטיבי.<sup>29</sup>

---

28 יש להעיר שהדוגמאות שהביא הרמב"ן ממסכת סוטה דף ג, אינן פסוקי שלילה אלא חיוב. המילה 'לא' אינה מופיעה בהם כלל, אלא להיפך, הם כתובים בלשון חיובית ודומים למצוות עשה. אולי זהו רמז לכך שהרמב"ן הבין אותם כשייכים לנדון בשורש זה, ואילו הרמב"ם שלא עסק בדוגמאות הללו כאן, עסק רק בשלילות, כאמור לעיל. לכן הוא מקדים עיסוק רחב בכפל המשמעות של המילה 'לא', נושא שאינו רלוונטי לפי הרמב"ן. הפסוקים במסכת סוטה הם פסוקי רשות, אולם נראה די בבירור שהם לא פסוקי חיווי, ובודאי לא פסוקי שלילה. אמנם היה מקום לומר שכל חיווי הוא שלילה, ולכן פסוקים אלו נכנסים גם לפי הרמב"ם לנדון דידן. ההסבר לכך הוא שכפי שראינו פסוק שלילה תמיד בא לשלול הו"א סבירה, שאם לא כן הוא היה נחשב מיותר ('פשיטא'). אם כן, גם הפסוקים המובאים בסוגיית סוטה שם באים לשלול הו"א כלשהי, ואם כן, גם אם הם מבוטאים באופן חיובי ללא מילת השלילה 'לא', בכל זאת עלינו להבינם באופן עקרוני כפסוקים שוללים. לפי ניתוח זה, כל פסוק חיווי הוא בעצם פסוק שולל מבחינה לוגית, גם אם הוא מנוסח באופן חיובי.

29 הבחנו שם בין שלילה מאיינת לשלילה מנגדת. שלילה מנגדת הופכת נורמה לנורמה הפוכה, ולכן ברור שהיא מותירה את הדיון בתחום הנורמטיבי. להפוך חובה לאיסור זוהי פעולה בתוך הספירה הנורמטיבית. אבל לאיין נורמה זוהי יציאה אל מחוץ לספירה הזו. ע"ש ביתר הרחבה.

בזה חלוקות מצוות כמו עשה צה-צו, שקובעות את קיומן של נורמות, משלילת החיוב ששוללת את קיומה של הנורמה. הראשונות מצויות בספירה הנורמטיבית והאחרונה לא.

הרמב"ן לא יבחין אמנם בין שני סוגי המשפטים הללו, שכן לדעתו תוכנן של המצוות הללו אינו חובה או איסור אלא רשות, ולכן הוא אינו רואה בהן מצוות. מאותה סיבה הוא גם לא רואה את שלילת החיוב כמצוה, שכן גם היא אינה אלא רשות.

מעניין לציין שבשורש החמישי, שכבר עמדנו כאן על הקשר בינו לבין השורש הנוכחי, הרמב"ם קובע שלא מונים פסוקי טעם. הרמב"ן בהשגותיו שם טוען שהרמב"ם מפריז בפרשנות של פסוקים כפסוקי טעם, ופעמים רבות מה שנראה לו כפסוק טעם, הוא פסוק ציווי. דומה כי גם שם, כמו כאן, הרמב"ן נוטה לפרש פסוקים שונים כפסוקי ציווי, ורק בדלית ברירה הוא מפרש אותם כפסוקי חיווי (או פסוקי רשות), ואילו הרמב"ם מפרש אותם כפסוקי חיווי ביתר קלות. זאת כהמשך למה שראינו למעלה.

למעלה הבאנו את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן (בהמשך דבריו בהשגות לשורש החמישי) בפירוש מחלוקת התנאים (ר' אלעזר ות"ק) בסוגיית זבחים טז, לגבי "ולא יחלל", ע"ש. יתכן שגם שם יסוד המחלוקת הוא בשאלה האם שלילת חיוב היא פסוק נורמה שתוכנו הוא רשות, או שזהו פסוק חיווי. לפי הרמב"ן הפסוק הזה הוא פסוק נורמה, ולכן ההתדיינות היא איזו נורמה נלמדת ממנו. אך לפי הרמב"ם זהו פסוק חיווי, ולכן מחלוקת התנאים אינה עוסקת בשאלה מה לומדים ממנו, אלא האם יש הו"א שמלמדת אותנו על כך שאין כאן אלא שלילה ותו לא.

#### **השלכות נוספות של הצגת המחלוקת**

ראינו שהרמב"ם והרמב"ן חלוקים ביניהם בשאלה כיצד לתפוס את העיקרון שבשורש הנוכחי. לפי הרמב"ם שלילות הן פסוקי חיווי ולא פסוקי נורמה, ואילו לפי הרמב"ן אלו הם פסוקי נורמה שתוכנם הוא רשות. למחלוקת זו תיתכנה כמה השלכות:

**א. פרשנות לפסוקי שלילה:** יתכן שגם הוויכוח בין הרמב"ם לרמב"ן לגבי ברירת

על משמעותו והגדרתו של ציווי

המחדל בפרשנות של פסוקי שלילות, קשור לשתי התפיסות הללו. הרמב"ן רואה את פסוקי השלילה כפסוקי נורמה שתוכנם הוא רשות. מדוע שהתורה תודיע על קיומה של רשות? זה מובן רק אם יש הוי האמינא שתהיה שם נורמה אחרת. לכן, אם אין סיבה ברורה לפרש את הפסוק כפסוקי רשות, אנו מעדיפים לפרש אותו כפסוק שמצווה או אוסר משהו. לעומת זאת, לתפיסת הרמב"ם, אלו הם פסוקי חיווי רגילים, אין כל סיבה עקרונית לשלול את קיומם. אלו פסוקים שאינם שייכים לספירה הנורמטיבית, ולכן אין סיבה להניח שהם מצווים או אוסרים משהו.

**ב. הכפילות עם שורש ה:** למעלה עלתה בעיית הכפילות בין שורש זה לשורשים אחרים. המסקנה היתה שהבעיה קיימת רק ביחס לשורש החמישי (וכפי שראינו במאמרנו לשורש ההוא, הכפילות ההיא אף עולה לדיון אצל הרמב"ם, כמעט בפירוש, בל"ת קסה). כפי שראינו, לפי הרמב"ם, והרמב"ן גם הוא מסכים לכך, פסוקי טעם גם הם פסוקי חיווי. לאור הדיון כאן ניתן להוסיף ולומר שלפי הרמב"ן ברור שאלו עקרונות שונים בתכלית. שורש ה קובע שאין למנות טעמים, ואלו כלל אינם פסוקי נורמה, בעוד ששורש ח קובע שאין למנות פעולות רשות, גם אם הן מופיעות בפסוקי נורמה. לעומת זאת, לדעתו של הרמב"ם שורש ח קובע שאין למנות פסוקי חיווי, ולא דווקא פעולות רשות (כפי שתפס הרמב"ן), ואם כן, לפי הרמב"ם לכאורה שורש ה הוא מקרה פרטי של שורש ח.

אך יש לשים לב לכך שפסוקי השלילה לפי הרמב"ם הם פסוקי חיווי מסוג שונה מעט. פסוקי השלילה מורים לנו על אי קיומה של נורמה, בעוד שפסוקי הטעם מורים לנו על עובדה כלשהי (אמנם 'עובדה מוסרית'). נראה, אם כן, שבכל זאת קיים כאן עיקרון שונה מאשר העיקרון שקובע שורש ה, שלפיו אין למנות טעמים.

**ג. מצוות מותנות.** למעלה עמדנו על היחס בין העיקרון שמובע בשורש הזה לבין המושג של 'מצוות מותנות'. לפי הרמב"ם פעולות רשות יכולות להימנות במניין המצוות, שכן אלו הם פסוקי נורמה (כמו בעשין צה-צו). גם מצוות מותנות אינן פסוקי חיווי, אלא ציוויים מותנים. היזמן' הדקדוקי של פסוקים אלו הוא זמן ציווי, ולכן אלו פסוקי נורמה ויש למנותם. לעומת זאת, לפי הרמב"ן גם נורמות רשות אינן נמנות במניין המצוות, ולכן נותרת השאלה מדוע למנות מצוות מותנות.

מסתבר שמצוות מותנות אינן פעולות רשות, שכן רשות היא דו-כיוונית: יש רשות לעשות, ויש רשות שלא לעשות. ומי שעשה או לא עשה אין לדבר ערך הלכתי (אולי ערך מוסרי יש לכך, אך לא הלכתי). אך מצוות מותנות הן מצוות שהאדם מחוייב בהן לגמרי (בנסיבות שהן חלות), ובודאי כשהוא מקיים אותן יש לו קיום מצוה. לכן ברור שגם לפי הרמב"ן יש למנות אותן. תוכנם של פסוקים כאלו אינו רשות בעלמא.

#### נפקא מינה נוספת: הערה מדברי הט"ז

הט"ז, או"ח סי' תקפח סק"ה, מביא את קושיית הרא"ם מדוע גזרו לא לתקוע בשופר בראש השנה שחל בשבת, שמא יעבירו ד' אמות ברשות הרבים, ולא אסרו לתקוע בכל ר"ה מחמת איסור שימוש בכלי שיר בכל שבת ויו"ט. הט"ז כותב ליישב זאת כך:

אין תוקעים בשופר - משום שמא יטלנו בידו לילך אצל בקי ללמוד ויעבירו ד' אמות ברה"ר, והקשה המזרחי בי"ט נמי נגזר שמא יתקן כלי שיר, והאריך בזה ולבסוף לא תירץ כלום, ולעניות דעתי נראה דקול השופר לא ניתן לשיר אלא לתקועי של מצוה ע"כ לא גזרו כן, ועוד נ"ל לתרץ דאין להם לגזור ולעקור לגמרי ד"ת שצותה לתקוע ביום זה בשלמא בשבת לא מתעקר לגמרי כיון שבלא שבת תוקעין בי"ט.

הט"ז קובע עיקרון שגזירות דרבנן אינן באות לעקור דברי תורה מפורשים לגמרי, למרות ש"יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה". כעת הוא מביא הסבר לשיטתו, שגזירות דרבנן אמורות להוות סייג לתורה, ולכן ברור שהן אינן יכולות לפעול נגד דין תורה:

ונראה שזהו בכלל מה שעשו סייג לתורה ולא לעבור על ד"ת, דזהו לעבור על ד"ת לעקרו לגמרי, ומה"ט ניחא עוד מה שהקשה ב"י בשם הר"ן מ"ש מילה דדחיה שבת ולא גזרין שמא יעביר התינוק ד"א ברה"ר ותירץ לחלק בין זה לזה בדוחק, ולפי מ"ש ניחא דהתורה רבתה בפירוש "וביום השמיני - אפי' בשבת", לא רצו לעקור ד"ת בפירוש משום גזירה,<sup>30</sup> וכיוצא

30 ראה במאמרנו לשורש י הערה 17 תירוץ אפשרי אחר לקושיית הראשונים.

בזה כתבתי בי"ד סי' קי"ז.

ניתן להבין שכוונתו היא שחכמים אמנם יכולים לעקור דבר מן התורה גם באופן זה, אלא שהם בוחרים שלא לעשת כך. אך כאמור, הוא חוזר על כך גם בי"ד סי' קיז סק"א, שם הוא דן באיסור למכור איסורי אכילה ונוקט שהוא מדרבנן, ולמרות זאת אין איסור זה יכול לסתור את ההיתר המפורש בתורה למכור לנכרי נבילה. הוא מוכיח זאת מדברי התוספות (סוכה לט ע"א ד"ה וליתבי):

ונראה לתרץ דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר, דאין כח ביד חכמים להחמיר אלא במקום שאין בו לא איסור ולא היתר מפורש מן התורה, משא"כ במקום שיש היתר מפורש מן התורה. בדבריו כאן הוא מביא לדבריו ראיה מהדין שבי"ד מכים ועונשים שלא מן הדין: וזהו בכלל מאמרם שמעתי שבי"ד היו מכין ועונשין שלא מן הדין ולא לעבור על ד"ת אלא לעשות סייג לתורה, דקשה פשיטא שאין כח בשום אדם לעבור על ד"ת ובח"מ סי' ב' כתבנו מזה, ולפי הנחה שזכרתי אתי שפיר טפי דכאן נתכוין שאף להחמיר אין להם כח במקום שהם עוברים על ד"ת. ע"כ מוכיחים התוספות שפיר מדמצינו היתר בתורה ודאי חכמים לא אסרוהו כלל למכירה אלא ע"כ דגם מדרבנן מותר והיינו היכא דלא קנה להרויח.

כאן ברור שלדעתו חכמים אינם יכולים לתקן להחמיר בדבר שמפורש בתורה להקל. וראה על כך גם בתורה תמימה (ויקרא ו, ב, הערה ז; ז, טו, הערה מט, ועוד).

יש מקום לדון האם לעניין זה שלילות החיוב נחשבות דבר שכתוב בפירוש בתורה. לדוגמה, האם חכמים יכולים לתקן חובת יציאה בראשי איברים לאמה עבריה? אמנם אין חובה הלכתית להשאירה תחת אדוניה, אך מפורש בתורה שאין חובה להוציאה. לכאורה זהו דבר שמפורש בתורה להיתר, שהאדון יכול להשאירה תחתיו, ולכן אין לחכמים אפשרות לתקן עליו חובה מדרבנן להוציאה.

יש מקום לתלות זאת במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן. לפי הרמב"ן, הפסוק הזה קובע נורמה של היתר, וממילא אין אפשרות לתקן חובה להוציאה. אבל לפי הרמב"ם אין פסוק שקובע נורמה כזו, אלא רק קובע היעדר נורמה הפוכה (שיש

חובה להוציא). אבל היעדר נורמה דאורייתא אינו סותר שתהיה תקנה שתקבע נורמה מדרבנן להוציא. אם כן, לשיטת הרמב"ם נראה שאין מניעה לתקן תקנה נגד שלילת חיוב.

בניסוח אחר נאמר שאם אכן ניתן להסיק מסקנה מפסוק זה שלחכמים אין אפשרות לתקן תקנה להוציא, אזי יש בפסוק הזה ציווי בעל השלכה הלכתית אופרטיבית, ולכן היה עלינו להתייחס אליו כציווי. וכך גם לגבי כל שלילת חיוב. ואם לפי הרמב"ם שלילת חיוב אינה ציווי, מסתבר שלחכמים יש אפשרות לתקן תקנה דרבנן נגד שלילת חיוב. זהו עוד סוג של השלכה אפשרית למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן.

### הערה על דבר הרשות

ראינו שלפי הרמב"ן פסוקי שלילה הם פסוקים שתוכנם הוא רשות. האם בכלל יש מבחינת התורה וההלכה מעשים שהם רשות? האם לא כל המעשים כולם הם איסור או מצוה?

מקובל לומר שנחלקו בזה הראשונים. בעל חובות הלבבות (שער עבודת האלוהים פרק ד) מסיק שאין כלל פעולות רשות בראייה הלכתית. לעומתו, בספר התניא פ"ז ביאר שקליפת נגה (שמערבת טוב ורע) היא שורש של דברי הרשות בעולם. והאריך שם לבאר שדברי רשות אלו, כגון אכילה ושתייה, ניתנים להעלאה ותיקון על ידי עשייתם לשם שמים. אמנם נראה מדבריו שללא התיקון אין אלו פעולות אסורות אלא הן נשארות פעולות רשות שהן חסרות ערך, ולא כפי שכתב החובות הלבבות ואחרים.<sup>31</sup>

31 כמה התייחסויות בנות זמננו לעניין זה מופיעות במאמרו של ידידיה שטרן, נגישות הלכתית לסוגיות מדיניות (בספר בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, בעריכת זאב ספראי ואבי שגיא). אמנם שם מופיעות בעיקר עמדות של אישים משפטיים וחוקרים, ולא של חכמי הלכה. גם במאמרים נוספים בקובץ זה ישנן התייחסויות רלוונטיות לנושא פעולות הרשות בהלכה ובתורה. השאלה היא אקטואלית וחשובה בהקשרים של הלכה ומציאות, ובטחון, ופוליטיקה, וכו'. כמובן יש להבחין בין השאלה האם אלו שאלות שנוגעות לתחום ההלכה או שאלו פעולות רשות, לבין הבעיה מיהו שצריך להכריע בהן, החכם התורני או החכם המציאותי/מדעי. פיקוח נפש של כלל ישראל היא נקודה בעלת משמעות הלכתית ותורנית חשובה מאין כמותה, ובכל זאת יש מקום לדון האם הרב צריך להכריע בה או המדינאי/איש הבטחון. לעניין זה ראה מאמרו של מ. אברהם, מומחיותו של פוסק ההלכה כמעריך מציאות, צהר ז, תשס"א.

על משמעותו והגדרתו של ציווי

מעניין לציין שדווקא הרמב"ם בפירוש המשנה (סוף פ"א דאבות, על המשנה "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה") מפרש שיש כמה סוגי דיבור בהלכה, ואחד מהם הוא דיבור של רשות. תפיסתו היא שישנן פעולות של רשות גם בראייה הלכתית. אמנם כל זה אינו נוגע לנדון דידן. קשה מאד לחלוק על כך שמבחינה הלכתית טהורה יש מעשים שהם רשות. השאלה שעולה לדיון במקורות הנ"ל היא האם יש מעשים שהם ניטרליים מבחינה ערכית-תורנית, ולא מבחינה הלכתית. כל אימת שאדם עושה מעשה מיותר הוא מבטל תורה, והוא היה יכול לעשות מעשה בעל ערך. האם יש כאן עבירה פורמלית? במקרים רבים ודאי שלא. ולכן מבחינה הלכתית יש כאן מעשה של רשות, אף שמבחינה ערכית יש לדון בקיומה של קטגוריה כזו ('רשות' ערכית).<sup>32</sup>

---

32 ראה מאמרו של מ. אברהם, בין זמן לפנאי, בתוך: החזית שבעורף, שראל וינברגר ועמיחי ביטנר (עורכים), ספריית בית-אל תשס"ז, עמ' 435.

## פרק ז. פרספקטיבות הלכתיות נוספות

### מבוא

ראינו שיש הבחנה חדה בין פסוק חיווי לפסוק ציווי. עוד ראינו שגם הבעת עמדה ערכית אינה אלא חיווי. כדי שיהיה ציווי נדרש פסוק שמצווה אותנו, ולא די בהבעת עמדה שלילית כלפי משהו. בפרק זה נעמוד על כמה היבטים הלכתיים נוספים שנוגעים לשאלה זו.

### "אין עונשין אלא אם כן מזהירין"

ידוע הכלל ההלכתי, "אין עונשין אלא אם כן מזהירין". כאשר מופיע בתורה פסוק ובו עונש על מעשה כלשהו, הגמרא אינה מסתפקת בכך, ותמיד היא מחפשת פסוק אזהרה, בנוסף לפסוק העונש.

בעל ספר החינוך, מצוה סה, מסביר את העניין בכך שאם לא היתה אזהרה היינו חושבים שהעונש אינו אלא אקט מכני גרידא, כלומר ישנה התניה שמי שיעשה מעשה כזה יקבל עונש, אבל אין בכך עבירה על רצון ה'. לכן נדרש פסוק שמזהיר ואומר שמעשה זה עומד בניגוד לציווי של הקב"ה.<sup>33</sup>

ניתן היה להסביר זאת באופן מעט שונה. ללא פסוק האזהרה היינו חושבים שהמעשה אינו אסור הלכתית. אמנם ישנו בתורה עונש על המעשה הזה, אבל יתכן שהעונש ניתן על כך שהאדם עשה מעשה שלילי, גם אם הוא אינו מוגדר פורמלית כעבירה הלכתית. על כך באים חז"ל ואומרים שתמיד חייבת להיות אזהרה, שכן עונש לא ניתן אלא על עבירה הלכתית. מעשה שאינו ראוי מבחינה מוסרית או ערכית בלבד, לא ניתן לענישת בי"ד.

גם כאן אנחנו רואים את ההבחנה בין הבעת העובדה שהקב"ה אינו רואה מעשה כזה בחיוב, לבין פסוק שמזהיר אותנו וקובע שיש במעשה כזה משום עבירה הלכתית. ללא פסוק אזהרה, גם אם היינו יודעים שהמעשה אינו ראוי, עדיין לא היה בו איסור במובן ההלכתי. זהו הפער שיש בין החיווי אודות רצון ה' לבין הציווי שאוסר זאת עלינו.

<sup>33</sup> ראה על כך באריכות במאמרנו לשורש יד.



על משמעותו והגדרתו של ציווי

גם מן המינוח עצמו, 'אזהרה', משמע בפשטות שתפקיד הפסוקים הללו הוא להזהיר ולא רק לגלות את רצון ה'. כך גם נראה ממאמר חז"ל המובא בשורש זה: "כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה", כלומר שצריך ציווי ואזהרה ולא די בגילוי בלבד.

### מצוות עשה

הוא הדין לגבי מצוות. מעשה ראוי אינו מצוה. הוא אולי חיובי, אך מבחינה הלכתית-פורמלית אין בו מצוה. כדי שמעשה כלשהו ייחשב מצוה, חייב להימצא בתורה (או להילמד מהתורה) פסוק שמצווה אותנו עליו. אין מצוה בלי ציווי. יתר על כן, קיום מצוה מתוך הכרע הדעת (מפני שהמעשה ראוי וטוב) ולא ככניעה לציווי (מפני שנצטוונו), אינו קיום מצוה. כך כתב הרמב"ם בסוף פ"ח מהל' מלכים:

כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן, הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.

תורף דברי הרמב"ם כאן הוא שקיום מצוות שלא מתוך מחוייבות הלכתית אלא רק מפאת הכרה בערכן, הוא מעשה שאין לו ערך דתי אלא ערך מוסרי בלבד. מי שמקיים את המצוות מפני הכרע הדעת ולא מחמת הכניעה לציווי אינו מקיים מצוה אלא רק עושה מעשה טוב. אם כן, אין מצוה בלא ציווי, והן הן דברינו.<sup>34</sup>

### מעמדה של הסברא

בכמה מקומות אנחנו מוצאים שלסברא יש מעמד כשל הלכה דאורייתא (ראה על כך בקונטרס 'סברא דאורייתא', לרב מ"מ כשר, בתחילת ספרו מפענח צפונות, וגם במאמרינו לשני השורשים הראשונים, ובמקורות שהובאו שם). אך אם אכן כך

---

<sup>34</sup> להרחבת עניין זה, ולהשלכות נוספות, ראה מאמרו של מ. אברהם, 'בעניין הכשלת חילוני בעבירה', צהר כה, ובדין שהתפתח בגיליונות הבאים. ראה גם במאמרו על הערת הרמב"ן בעניין בני נח בסוף הספר.

הוא, אזי אנו מוצאים כאן דיסקריפטיביזם הלכתי, כלומר שיטה של משפט טבעי, שמזהה את העובדה המוסרית-ערכית עם הציווי ההלכתי (כלומר שאם הדבר הוא ראוי אז הוא מצוה. לפי גישה זו אין פער בין התיאור היעובדתי לבין החוק/הציווי). מאידך, אם אכן ההלכה היא בעל אופי פוזיטיביסטי, אזי גם אם הסברא מורה שמעשה כזה הוא ראוי, עדיין אין כאן מצוה ללא שנמצא לגביו ציווי.

ואמנם ישנן דעות שסברא (לפחות כזו שמחדשת הלכה חדשה, להבדיל מסברא פרשנית להלכה קיימת) אינה יכולה להוות הלכה דאורייתא (ראה צ"ח, ברכות לה ע"א, ולעומתו את הפני"י שם). ובדוחק היה מקום לחלק בין חובה למצוה, אך בפשטות חובה הלכתית גם היא צריכה ציווי.

אך כפי שראינו למעלה, גם במערכות משפט רגילות ישנם עקרונות שנחשבים כאילו חוקקו מכללא (ה'עקרונות' של דוורקין). בדומה לזה, גם הסברא מורה שהקב"ה ציווה זאת עלינו, ולכן זה נחשב כאילו יש כאן ציווי. אמנם זה רק בסברות שבאמת עולה מהן שהקב"ה עצמו ודאי מצווה על כך. סברות האומרות על מעשה כלשהו שכך ראוי לעשות, עדיין לא יכולות להפוך את המעשה הזה לחובה מדאורייתא. אם כן, יש לחלק בין הסברות השונות.<sup>35</sup> על כן, מעמדן של סברות לא בהכרח מביא אותנו לתפיסה של משפט טבעי בהלכה.

### משפט טבעי בתקנות דרבנן

לגבי תקנות דרבנן נראה עוד הרבה יותר ברור שללא חקיקה אין כאן כל משמעות הלכתית. רצון ה' קיים ועומד, בין אם הוא מובע בתורה ובין אם לאו, אבל רצון חכמים מצד עצמו אין לו כל משמעות הלכתית. רק אם חכמים תקנו תקנה מסודרת ומוסמכת או אז רצונם הופך להיות חלק מההלכה המחייבת. מאידך, לתקנות בדרך כלל יש סיבה הגיונית סבירה. אם כן, ישנה סברא שקיימת בדרך כלל עוד לפני שחז"ל קבעו את התקנה/גזירה. לפי גישת המשפט הטבעי, אם ישנה סברא שכך ראוי לנהוג, עלינו להתחייב בכך גם בלי חקיקה (תיקון התקנה).

35 ובוהא אולי ניתן ליישב כמה מקומות שבהם נראה שיש סברא שכך ראוי לנהוג, ובכל זאת לא מתייחסים אליהם כאל הלכות מחייבות מן התורה, ואכ"מ. האריך בזה מ. אברהם במאמרו, סברות תורניות ומעמדן ההלכתי (באתר שו"ת ומאמרים שלו).

על משמעותו והגדרתו של ציווי

אך תקנה מעצם מהותה מחייבת רק מפני שהיא תוקנה כדין.<sup>36</sup> לכן במישור של תקנות דרבנן גישת המשפט הטבעי כלל אינה עולה על הפרק. דווקא על רקע זה מעניין להציג דוגמה שמצויה בסוף פרק חזקת הבתים, ב"ב ס ע"ב:

תניא, אמר ר' ישמעאל בן אלישע: מיום שחרב בית המקדש, דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין, אלא אין גוזרין גזרה על הצבור אלא כרוב צבור יכולין לעמוד בה; ומיום שפשטה מלכות הרשעה, שגזרת עלינו גזירות רעות וקשות, ומבטלת ממנו תורה ומצוות, ואין מנחת אותנו ליכנס לשבוע הבן, ואמרי לה: לישוע הבן, דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים, ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו, אלא הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

הגמרא דנה בשתי גזירות שהיו אמורות להיגזר על ישראל. הראשונה היא שלא לאכול בשר ולשתות יין, ואת זה לא גזרו כי לא גוזרים על הציבור גזירה שהוא אינו יכול לעמוד בה. השניה היא שלא לפרות ולרבות לאחר צרות החורבן והשעבוד, וכאן מה שמונע מהם את העניין הוא נימוק אחר: 'מוטב יהיו שוגגים ואל יהיו מזידים'.

הנימוק הזה תמוה מאד. משמע ממנו שאם היו גוזרים הציבור היה עובר על כך במזיד (כי לא היה עומד בזה), ולכן העדיפו לא לגזור. במצב כזה הציבור שעובר על הגזירה, כלומר פרה ורבה, אלא שהוא רק שוגג. אבל כל עוד לא גזרו את הגזירה אין בכלל איסור, ולכן מי שפרה ורבה עושה דבר לגיטימי (ואף מחוייב על פי ההלכה)! כיצד אפשר לכנות אותו 'שוגג'? לכאורה הנימוק שהיה שייך כאן הוא שזוהי גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה, כמו במקרה הקודם.

על פניו משמע מכאן שההימנעות מפריה ורביה מחייבת גם ללא תיקון התקנה. גם בלי שחכמים גזרו את הגזירה, מי שמבין עניין היה צריך להימנע מפריה ורביה, אלא שחז"ל לא גילו זאת כדי לא להכשיל את העובר בעבירת מזיד והעדיפו שהוא יהיה שוגג. אם כן, גם ללא תקנת חכמים, מעצם ההיגיון שבתקנה, היינו אמורים

<sup>36</sup> ראה את הצעתנו במאמר לשורש הראשון, שלפי הרמב"ן אכן אין תוקף לתקנות חכמים אלא רק ההיגיון שבהן. בסופו של דבר ההצעה הזו אינה מתקבלת בדעת הרמב"ן, ע"ש בדברינו.

לא לפרות ולרבות (זאת על אף שיש מצוה דאורייתא לפרות ולרבות). זו תפיסה של משפט טבעי לגבי גזירות דרבנן (אולי בבחינת 'סברא דאורייתא', שיכולה לעקור חיוב דאורייתא).

אנו רואים כאן דיסקריפטביזם הלכתי. כזכור, לפי עמדה זו תפקיד הפסוק, ובמקרה שלנו הגזירה, הוא רק לגלות את קיומה של הבעיה ולא להזהיר מפניה.

עצם קיומה מספיק בכדי לחייב אותנו לקיימה.<sup>37</sup>

אבל הדברים אינם בהכרח סותרים את טענתנו שאין מקום למשפט טבעי בעולם של תקנות דרבנן. הציבור היה חייב לעשות זאת גם בלי שחכמים יגזרו על כך מחמת הסברא שבזה, אבל תוקף הלכתי לא קיים אלא אם היתה תקנה מסודרת

שגזרה את הגזירה הזו, ואכ"מ.<sup>38</sup>

---

37 יש מקום לשאול, מדוע אותם חכמים שהבינו את המציאות ואת החובות הנגזרות ממנה, גם ללא תיקון התקנה, לא נמנעו בעצמם מפריה ורביה.

אמנם היה מקום לומר שהם אכן נמנעו. ומסתבר יותר לומר שהם לא נמנעו, מכיוון שאם עם ישראל ימשיך להתקיים בכל אופן, אין כל סיבה שהם לא יתרמו את חלקם. ההימנעות מפריה ורביה היא בעלת טעם רק אם אכן זה היה מביא לסיום ההימצאות של עם ישראל.

אמנם כל זה הוא תמוה מאד, שחכמים יתפסו שראוי להביא את קיום עם ישראל לסיימו. יתכן שדובר שם רק על אמצעי 'לחץ' על הקב"ה, שאם אינו גואל אותנו אנו חדלים מלהתקיים. כלומר בדרך זו רק היינו מנסים לגרום לו לעמוד בהבטחתו שנצח ישראל לא ישקר. ולפי זה עוד יותר ברור מדוע אין טעם שהחכמים יימנעו מפריה ורביה כאשר רוב הציבור לא נמנע מכך.

בפשטות, נראה שעולה מכאן תפיסה שערך החיים נמדד רק במונחי קיום מצוות, וכשאינן אפשרות לקיים מצוות אין טעם לחיים. תפיסה זו מזכירה את הנימוק שמובא בסוגיית יומא פה ע"ב להיתר לחלל שבת לשם הצלת חיים: "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". גם נימוק זה מודד את ערך החיים במונחי שמירות שבת, ואולי זוהי המחלוקת עם הנימוק השני שמובא בסוגיה שם ("וחי בהם" - ולא שימות בהם). ראה על כך גם במאמרו של מ. אברהם, תרומת איברים במצב של מוות מוחי, תחומין כט, תשסט. וראה במאמרו של י"מ יעבץ, ביטול מצוות תכלת כאשר התכלת מצויה, המעין תשרי תשעב, ביאור אחר בגמרת בבא בתרא, על דרך סברת הנימוקי יוסף שיש לשקול בין מצוות שניתן לבטלן בעל כרחנו למצוות שאנו יכולים לגרום לקיומן. ואכ"מ.

38 אריכות דברים בעניין זה ראה בספר טוב סחרה לרב רפאל שטרן, בפרק גזירה שלא נגזרה, עמ' לא-מד.

## פרק ח. סיכום

ראינו שהרמב"ם מחלק בין פסוקים שונים המלמדים על עובדות הלכתיות. יש מהם שלדעתו אינם נמנים כמצוה, כמו "לא תצא כצאת העבדים" שהוא בגדר 'שלילת החיוב' (והשלכתו ההלכתית כלולה במצוה אותה הוא בא להגביל בכך שהוא שולל הלכה מהלכותיה), ויש פסוקים הנמנים למרות שאינם מצווים על מעשה כלשהו אלא מגלים 'עובדה' הלכתית, כמו מצוות טומאה. ראינו שגם נורמות אנושיות נוצרות על גבי עובדות יבשות, על בסיס עקרון גשר, שהוא לעיתים חמקמק ובלתי ניתן להגדרה מדויקת, אולם אינטואיטיבית הוא מורה לנו שבהינתן עובדה X יש להחיל נורמה Y.

עיקרון כזה מבדיל בין שני סוגי הפסוקים הנ"ל. מצוות טומאה למשל מכילה בתוכה את עקרון הגשר הדורש לנהוג על פי העובדה שהתגלתה במצוה, לעומת אי יציאת אמה עבריה שזוהי עובדה השוללת תחולה של הלכה, אך אין בה את אותו מטען ערכי מחייב.

העיקרון בו עוסק השורש הוא שאין למנות פסוק שהוא ניטרלי מבחינה ערכית. אולם אם הפסוק ניטרלי מבחינה נורמטיבית, שכן אינו מצווה בפועל דבר, הוא עדיין יימנה כל עוד יש בו מטען ערכי המחייב לציית לתוצאה העולה מהעובדה אותה הוא מלמד.

הרמב"ן מקבל את העיקרון הזה, אולם הוא מבין אותו אחרת. לדעתו אין למנות פסוקים שאינם מצווים בפועל, משום שהם פסוקי רשות שהם ניטרליים נורמטיבית, למרות שהם אינם ניטרליים מבחינה ערכית, שהרי הם יוצרים מחויבות 'מכללא'. נראה שלשיטתו אין למנות פסוקים כאלה, וכאן המקום לציין שכפי שנראה במאמר לשורש יב אכן הוא אינו מונה מצוות טומאה.



## שורש ט: על היחס בין פסוק הציווי לבין תוכנו

בהקדמת הספר חילקנו את השורשים לחמש קטגוריות, כאשר השלישית כוללת את השורשים השוללים מניית כפילויות. בשורש הרביעי עסקנו במצוות כוללות, ובסופו של דבר ראינו שהרמב"ם אינו מתכוון להציג שם עיקרון של מניעת כפילות, אלא שולל את מניית אותן מצוות מחמת טיבן - שהן אינן מצוות דבר אלא מלמדות עקרונית כלליים על המצוות כולן. הזכרנו שם שיסוד מניעת הכפילויות מצוי כאן, בשורש התשיעי, אשר קובע את העיקרון הבסיסי שאין למנות שתי מצוות בעלות תוכן חופף (ראה גם מאמרנו לשורש השביעי פרק ג). השורש השישי בא בעצם לסייג את העיקרון שנקבע בשורש הזה, ובו קובע הרמב"ם שלא לעשה בעלי תוכן חופף אינם מהווים כפילות, ולכן יש למנות את שניהם.

דבריו של הרמב"ם בשורשנו מחולקים לשני חלקים נפרדים. בחלק הראשון הוא קובע שכאשר התורה חוזרת ומצווה כמה פעמים על מצוה כלשהי, אנו מונים את המעשה המחוייב או הנמנע באותם ציוויים (את התוכן) ולא את הציוויים עצמם, ולכן במסגרת מניין המצוות זו תהיה מצוה אחת בלבד. בחלק השני של השורש הרמב"ם דן בלאו שבכללות, כלומר פסוק לאו אחד שממנו לומדים כמה איסורים שאינם קשורים זה לזה. גם במקרה זה אנו מונים מצוה אחת בלבד (את הציווי), למרות שהתכנים אינם חופפים כלל.

ר' דניאל הבבלי, וכן הרי"ף, מעלים את הבעיה ששני חלקי השורש סותרים לכאורה זה את זה. לעומת החלק הראשון, שבו הרמב"ם קובע שעלינו ללכת לפי התוכן של הציוויים ולא לפי הופעתם בכתוב, בחלק השני נראה שהרמב"ם מתייחס דווקא להופעה בכתוב ולא לתכנים המהותיים העולים ממנה.

אנו נשוב לנקודה זו בתום דיוננו

# השורש התשיעי:

## שאינ ראוי למנות הלאוים והעשה אבל הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם

דע שכל צווי התורה ואזהרותיה הנה הם בארבעה דברים. בדעות ובפעולות ובמדות ובדבור. וזה שהוא צונו להאמין דעת אחת מן הדעות כמו מה שצונו להאמין היחוד ואהבת האל ית' ויראתו (ע' ב-ד). או שהזירנו מהאמין דעת אחת מן הדעות כמו מה שהזירנו (ל"ת א) מהאמין האדנות לזולתו. וכן צונו בפעולה מן הפעולות. כמו מה שצונו להקריב הקרבנות (ע' כז-ח לט-נא נה סב-ב עו ז-פד) ובנות המקדש (ע' כ). והזירנו מפעולה מן הפעולות כמו מה שהזירנו (ל' ה-ז) מהקריב לזולת האל יתעלה ומהשתחוות לנעבד זולתו. וכן צונו להתנהג במדה מהמדות. כמו מה שצונו בחמלה והרחמנות והצדקה והחסד והוא אמרו (לעיל עמ' נה ומ"ע רו) ואהבת לרעך כמוך. והזירנו במדה מן המדות כמו מה שהזירנו מהשנאה והנטירה והנקימה (ל' שב-ה) ודרישת הדם (על"ת רצב) וזולת זה מן המדות הרעות כמו שאבאר. וצונו לומר מאמר מן המאמרים. כמו מה שצונו לשבח ולתפלל אליו (ע' ה) ולהתודות על העונות ועל הפשעים (ע' עג) והדומה לזה ממה שיתבאר. והזירנו מדבור אחד מן הדבורים כמו מה שהזירנו מהשבע לשקר (ל' סא סג רמט) והרכילות (ל' שא) ולשון הרע (סוף ל' רפא) והקללה (שטו-שיח) וזולת זה. וכשהגיעו אלו הענינים, הנה ראוי שיימנו הענינים המצווה בהם או המוזהר מהם, יהיו פעולה או דבור או אמונה או מדה. ולא נביט לרבויו הצוויין שבאו בענין ההוא אם היה מן המצווה בו או לרבויו האזהרות שבאו ממנו אם היה מן המוזהר ממנו. כי כלם הם לחזוק לבד. כי פעמים ישוב בענין אחד בעצמו אזהרה אחר אזהרה לחזוק וכן יבא בו צווי אחר צווי לחזוק גם כן. האלוהים אם לא כשתמצא לשון לחכמים בהפריש הענינים ויבארו לך המפרשים שכל לאו מהם או כל עשה כולל ענין זולת הענין שיכלול הלאו האחר או העשה כי אז ראוי למנותו בלא ספק. כי אז לא נשאר היותו לחזוק אבל לתוספת ענין ואף על פי שהנגלה מהכתוב מורה שהוא בענין אחד. שאנחנו לא נצטרך לומר שזה הכתוב נכפל לחזוק ואינו לתוספת ענין עד שנבטל מאמר המפרשים המקבילים אותו אמנם כשנמצא הקבלה שהצווי הזה או האזהרה נושא ענין כך וזה הצווי הנכפל או האזהרה נושא ענין אחר הנה זה הוא הקודם והנאות שלא ייכפל כתוב אלא לענין ואז ראוי למנות זה ביחוד ולמנות זה ביחוד. אמנם כשלא יהיה שם ענין נוסף דע באמת שלא נכפל אלא לחזוק וכדי שידע גם כן שזה העין גדול מאד אחר שבאה בו אזהרה אחר אזהרה. או נכפל להשלים דין המצווה. או שילמד



## חלק א': כפילות של ציוויים

ממנו דין מהדינים במצוה אחרת כמו שיבאר התלמוד (יומ' פא א כתוב' לח א נזיר מח א סנה' נד א) ויאמר מופנה להקיש לדון ממנו גזרה שוה. והנה מצאנום ע"ה רמזו על זה הענין בגמר פסחים בפרק שני (כד א). וזה שהם כווננו לאחד הלאוין שייראה שהם נכפלו כי האזהרה הגיע מזולתו ובקשו לקיימו בענין נוסף. ונאמר בו על צד הקושיא אמר ליה רבינא לרב אשי ואימא לעבור עליו בשני לאוין, כלומר זה שתראה שתקיים זה הלאו שהוא בענין זולת הענין שהגיע מן הלאו האחר, לאי זה דבר תטרח לזה, שמא נכפל בענין ההוא בעצמו כדי שיהיה עושה הענין ההוא חייב בשני לאוין. והיתה התשובה (כד ב) אמר ליה כל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי. הנה התבאר לך כי כל לאו שאינו בא לתוספת ענין יקרא יתר. כלומר שהוא נכפל. ואפילו יאמרו שהוא לעבור עליו בשני לאוין הנה הוא עם כל זה לאו יתר כמו שיתבאר מזה המאמר. ואין ראוי למנותו כי הוא נכפל. הנה כבר התבאר כי לא ברבוי הלאוין או העשה ירבו המצוות. כבר נודע שהציווי בשבת לנוח נכפל בתורה שתיים עשרה פעמים (שמות כ כג לא ד"פ לד לה ויקרא יט כג כו דברי' ה). התראה שיחשוב אחד מאשר ימנו המצוות שיאמר כי מכלל מצוות עשה המנוחה בשבת והיא שתיים עשרה מצוות. וכן באה האזהרה מאכילת דם שבע פעמים (ויקרא ג ג' ג"פ פ' ראה יב ב"פ). היחשוב גם כן שום משכיל ויאמר שאיסור הדם שבע מצוות. זה מה שלא יטעה בו אחד. כלומר בשביתת שבת שהיא מצוה אחת מכלל מצוות עשה (קנד) ובאזהרה מאכילת דם שהיא מצוה אחת ממצוות לא תעשה (קפד). ודע כי אתה ואפילו תמצא לשון החכמים כי מי שיעבור האזהרה הפלונית עבר על כך וכך לאוין או מי שיבטל דבר פלוני עבר על כך וכך עשה, לא יתחייב מזה שתמנה הלאוין ההם כלם כל אחד ביחוד ולא כל עשה ביחוד. כי הענין אחד ואין בו כפל. ואמנם אמרו שהוא עובר כך וכך עשה או כך וכך לאוין בעבור הכפל הצווי או האזהרה במצוה היא כי הוא עבר על אזהרות רבות או צוויים רבים. האלהים אם לא תמצאם יאמרו לוקה שתיים או לוקה שלש שאז ימנה כל אחד ביחוד. כי לא ילקה אחד שתי מלקיות על שם אחד, כמו שהתבאר ממה שהתפרסם בתלמוד במכות (יג א, יד א, יח א) וחולין (פב א קב ב) וזולתם. ואולם ילקה שתי מלקיות על שני שמות. רצוני לומר שני ענינים שבאה אזהרה בכל ענין מהם ביחוד. וזה הוא ההפרש בין אמרם עובר משום כך ומשום כך ובין אמרם לוקה שתיים או לוקה שלש. והראיה על כל מה שאמרנו אמרם (מנחות מד א) כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה בעבור שנכפל בו לשון הצווי חמשה פעמים. אחד ועשו להם ציצית. שני ונתנו על ציצית הכנף. שלישי והיה לכם לציצית. רביעי גדילים תעשה לך. חמישי על ארבע כנפות כסותך. ומצאנו להם לשון מבואר במצוות ציצית שהיא מצוה אחת כמו שאבאר כשאזכור אותה (עש' יד ושרש יא). ועל הדרך הזאת בעצמה אמרו (שם) כל שאינו מניח תפילין עובר בשמנה עשה, להכפל הצווי

בהם שמנה פעמים. כלו' בשלראש ושליד (עש' יב-ג). וכן אמרם (סוט' לח ב) כל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בשלשה עשה להכפל הצווי בו שלש פעמים (נשא ו כג-ז). ולא יתפשט אחד מהמונים המצות שיאמר ברכת כהנים שלש מצות וציצית חמש מצות ותפלין שמנה מצות. וכשהיה זה כן הנה אין ראוי גם כן שנמנה אונאת הגר שלש מצות להכפל האזהרה בה בעבור אמרם בגמר מציעא (נט ב) המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין והלוחצו בשלשה לאוין. אבל הם שתי מצות (רנב-ג) לבד לא תונה ולא תלחצנו (משפטי' כב) ונכפלה האזהרה בהן. וזה מבואר אין ספק בו. ובביאור אמרו בגמר מציעא (שם) מפני מה הזהירה תורה בשלשים וששה מקומות על הגר מפני שסורו רע. האפשר לאחד שיאמר גם כן שזה שלשים ושש מצות מכלל תרי"ג מצות. זה מה שלא יתפשט מאמרו. הנה כבר התבאר באור שלם שאין ראוי למנות כל לאו שימצא בתורה ולא כל עשה בעבור שיהיה נכפל ואמנם ראוי למנות הענינים המצווה בהם או המוזהר מהם. ואי אפשר ידיעת הלאו והעשה הנכפל שהוא בא לתוספת ענין אלא במורה יורה עליו והם מקבלי הפירוש עליהם השלום.

ואל יטען גם כן היות האזהרה נכפלת במלות מתחלפות כמו אמרו יתעלה (תצא כד) לא תעולל אחריך אחר אמרו (שם) ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו ואמרו כי תחבוט זיתך לא תפאר אחריך. כי אין אלו שני לאוין אבל היא אזהרה אחת (ל"ת ריד) מענין אחד והוא שלא יקח מה ששכח מן התבואה או הפירות כשיאספם והביא בזה שני דמיונים בענבים וזתים וקרא הנותר מהענבים עוללות והנותר מהזתים פארות. ופירוש לא תפאר לא תחתוך מה ששכחת בקצות הפארות והם הענפים.