

## על כמה מחלוקות בין הרמב"ם והרלב"ג בענייני מנין המצוות

### א. הקדמה

אחד מכישוריו הרבים של מורי וידידי הרב נחום רבינוביץ הוא יכולתו לעודד אחרים לקבל על עצמם משימות גדולות-היקף כדי לזכות את ציבור לומדי התורה במקורות מדויקים של חיבורי גדולי הראשונים. אין ספק שההוצאה לאור של מהדורה חדשה ומתוקנת של ביאור הרלב"ג לתורה, שמתבצעת על ידי הרבנים ברוך ברנר וקרמיאל כהן, מתלמידיו החשובים של הרב נחום, היא תרומה חשובה ביותר למטרה זו. מתוך מהדורה חדשה זו מתגלה לפנינו במלוא הדרו רלב"ג חדש, רלב"ג שמחדש לנו חידושים רבים והבנה עמוקה בסוגיות הלכתיות מורכבות מתוך התלמודים ומדרשי ההלכה.

בפתיחתו לפירוש זה כותב הרלב"ג (עמ' 13-14):<sup>1</sup>

והנה הסכמנו בביאורנו זה לבאר התועלות המגיעות בפרשה פרשה במידות ובדעות ובמצוות, והתועלות המגיעות מהם, כיד שכלנו. ובמה שנבאר מהתועלות במצוות - נמנה שורשי דיני המצוה לפי מה שיתבאר מהדברים שנאמרו בה, ונזכור המקומות מהתלמוד שנתבארו שם אלו השורשים וענפיהם וענפי ענפיהם ביותר קצר שאפשר לנו.

ולהשלים המאמר בזה, הסכמנו בגזרת ה' לחבר עוד אל זה הביאור שני חיבורים גדולים, יהיה מוצאם ממה שהתבאר מדיני המצוות התוריות בזה הביאור. החיבור האחד הוא ספר המצוות, ושם נביא הפסוק אשר בא במצוה מצוה, ושורשי דיני המצוה, לפי מה שהתבאר בזה הספר. עוד נביא בכל שורש ושורש, הדברים אשר באו בו בחכמת התלמוד בשלמות - היה שיהיו מן התורה או מדברי סופרים - ונזכור שם עם זה מקומותיהם מהתלמוד... ובכלל, הנה נזכור שם מה שבא בתלמוד - והנלוה אליו מהחיבורים התלמודיים - בשורשיהם ובענפיהם ובענפי ענפיהם, איש על מקומו, בדרך שלא ישאר דבר בתלמוד הבבלי והירושלמי ותוספתא וספרא וספרי ומכילתא - ממה שיש בו רושם בענין זאת המצוה - שלא יהיה נכלל במה שנזכרו בה...

\* תודותיי למו"י יעקב בלידשטיין על הערותיו ועל הפניית למו"ה הנבוכים ח"ב פל"ט; למערכת ולקוראים מטעמה שהעירו מספר הערות שהביאו אותי לנסח בצורה ברורה יותר את המטרות של המאמר וגם את מה שהוא לא מתימר להשיג; ולבני הרב נעם פיינטוך על תיקוניו והערותיו ששיפרו באופן משמעותי את נוסח המאמר. כמובן שכל השגיאות, בין בצורה ובין בתוכן, הן על אחריותי בלבד.

1 הציטוטים מפירושו של הרלב"ג לתורה הם מהוצאת 'מעליות' בעריכתם של ברנר וכהן (ספר בראשית נערך על ידי ברנר ופריימן), מעלה אדומים תשנ"ג-תשס"ט. הציטוטים מפירושו לספר דברים הם מהוצאת מוסד הרב קוק שבעריכת לוי, ירושלים תש"ס. הציטוטים מפירושו המשנה לרמב"ם הם ממהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ד-תשכ"ח; והציטוטים מספר המצוות של הרמב"ם הם ממהדורת הרב חיים העליר, ירושלים וניו יורק תש"ו.

על כמה מחלוקות בין הרמב"ם והרלב"ג בענייני המצוות

ספר המצוות שתיאר כאן הרלב"ג, ושלא הגיע לידינו, היה אמור להיות בעל היקף רב ביותר. משתמע מדבריו שהשלד לספר, ובמיוחד רשימת מצוות התורה, ניתנים לשחזור מהביאור שלפנינו, פירושו לתורה. ברם, מלאכת השחזור אינה פשוטה כלל, וגם לא ניתנת לביצוע על ידי העיון בתועלות שבסוף הפרשיות בלבד.<sup>2</sup> ברור לכל שהדיונים בתועלות בחצי השני של ספר ויקרא ובספרים במדבר ודברים מצומצמים מאד לעומת אלו שבספר שמות ובחציו הראשון של ספר ויקרא. הסיבה העיקרית לכך היא שהפירוש שלפנינו לחצי הראשון של התורה הוא מהדורה אחרונה שבה הרלב"ג הרחיב באופן משמעותי את העיסוק במנין המצוות ובתוכנן. הפירוש שלפנינו לחצי השני של התורה הוא מהדורה מוקדמת יותר שבה הדיון במנין המצוות תפס מקום מוגבל יותר בפירושו. לכן, כל ניסיון לשחזר את רשימת המצוות של הרלב"ג בנושאים שנידונים בחצי השני של התורה דורש זהירות מרבית, ומודעות לעובדה שהמסקנות הן השערות בלבד. כמובן שאין זה פוטר אותנו מלעסוק בנושאים אלו.

במאמר זה נעסוק בשלושה נושאים הקשורים למנין המצוות והגדרת תוכנן, שבהם לדעתנו יש חילוקי דעות משמעותיים בין הרמב"ם והרלב"ג. הנושא הראשון הוא המעמד של צווים המופיעים בספר בראשית, והנושא השני הוא הנושא שנידון על ידי הרמב"ם בשורש התשיעי: ההתייחסות ללאווים שבכללות במסגרת מנין המצוות. בשני נושאים אלו המקורות שמשמשים אותנו מפירוש התורה של הרלב"ג הם מהספרים בראשית ושמות, שבהם המהדורה שלפנינו של פירושו לתורה היא המהדורה המורחבת. הנושא השלישי הוא מנין המצוות בנושא עבד עברי ואמה עבריה. הנושא עולה בתורה לראשונה בפרשת משפטים שבספר שמות, והוא גם נידון בפרשת בהר שבספר ויקרא ובפרשת ראה שבספר דברים. בנושא זה אנו מודעים לזהירות הדרושה בהסקת מסקנות לגבי שיטת הרלב"ג במנין המצוות. לכן מסקנותינו אינן נובעות מהתועלות בלבד, אלא גם ממרכיבים אחרים של פירושו, ובכל זאת על הקורא להתייחס למסקנותינו בזהירות.

הרמב"ם, בחלקו הראשון של ספר המצוות, ניסח מערכת כללים שעל פיהם ניתן למיין את הצווים הרבים שבתורה ולקבוע אלו מהם שייכים לרשימת המצוות. הרמב"ם הביא בהקדמתו את דברי רבי שמלאי ממסכת מכות (כד ע"ב) שמספר המצוות הוא תרי"ג, ורשימתו של הרמב"ם כוללת בדיוק מספר זה של מצוות. הרלב"ג התייחס לגישת הרמב"ם למנין המצוות בפירושו לספר שמות (פרשת בא, עמ' 194-195):

ואולם הרב רבינו משה ז"ל נלחץ לחץ רב במנין המצוות כדי שיעלה בידו בכיוון החשבון שזכר ר' שמלאי בסוף מכות במצוות עשה ובמצוות לא תעשה, שהם תרי"ג... וכאשר חקרנו אנחנו בזה, ומצאנו כמה ספקות עצומות במנין המצוות שזכר הרב לפי העיקרים שהשריש אשר אין ספק באמיתתם, עם ראותנו שכבר

2 ראה בעניין זה את חיבורו של ד"ר עשהאל בן-אור, מנין המצוות של הרלב"ג, ירושלים תשס"ג, שמציע רשימת מצוות של הרלב"ג על פי פירושו לתורה. בחיבורו הוא גם עמד על מספר סיבות לקושי שבקביעת רשימה מדויקת של מצוות התורה על פי הפירוש לתורה. אין דבריו קשורים לדיון שלפנינו.

הפליג העיון בזה על כל מי שקדמהו ממי שהגיעו אלינו דבריהם, להסכים המספרים האלו לפי מה שאפשר, - הנה התבאר לנו שלא היה זה מפני קיצור הרב למצוא האמת בזה, אבל מפני היות באלו המספרים שזכר ר' שמלאי קצת קירוב, לא חשש בו ר' שמלאי בזה הדרש...

מצד אחד הרלב"ג רואה את הגישה הכללית של הרמב"ם כמבוססת על עקרונות "אשר אין ספק באמיתתם", ומצד שני ההתייחסות למספר המצוות של רבי שמלאי כמספר מדויק יוצרת "לחץ רב" המתבטא במסקנות שאין הרלב"ג יכול לקבלם. לפי הרלב"ג עצם השחרור מה"לחץ" של מספר מוגדר ומסוים של מצוות נותן את החופש לקבוע את מספר המצוות בכל נושא ונושא על פי שיקולים ענייניים בלבד.<sup>3</sup> לכן ישנם לא מעט נושאים שבהם חולק הרלב"ג על "הנשר הגדול", גם לגבי קביעת מספר המצוות בנושאים מסוימים וגם לגבי עצם תוכנם.<sup>3</sup>

#### ב. המצוות שבספר בראשית

המשנה במסכת חולין (ז, ו) מביאה מחלוקת תנאים לגבי תוכנה של האזהרה על אכילת גיד הנשה המוזכרת בספר בראשית:

נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה. רבי יהודה אומר, אף בטמאה. אמר ר' יהודה: והלא על בני יעקב נאסר גיד הנשה, ועדיין בהמה טמאה מותרת להם. אמרו לו: מסיני נאסר, אלא שנכתב במקומו.

מפרש רש"י בפירושו למסכת חולין:

אמרו לו. פסוק זה שהזהירו עליו, בסיני נאמר, ועד סיני לא הוזהרו, אלא שנכתב במקומו. לאחר שנאמר בסיני וכתב וסידר משה את התורה, כתב המקרא הזה על המעשה: על כן הוזהרו בני ישראל אחרי כן שלא יאכלו גיד.

לפי רש"י, ר' יהודה וחכמים חולקים בשאלה: האם יעקב ובניו נצטוו באיסור אכילת גיד הנשה? ר' יהודה סובר שאכן הוזהרו ואזהרה זו היא מקור האיסור לדורות, ולכן האזהרה חלה גם על גיד הנשה של בהמה טמאה. לעומת זאת לדעת חכמים לא הוזהרו יעקב ובניו כלל באיסור זה; האזהרה לישראל נאמרה למשה בסיני, אלא שהוזכרה בתורה בצמוד לפרשה שמשמשת כ"טעם" לאזהרה.

לרמב"ם בפירושו למשנה זו דרך אחרת בהבנת המחלוקת, והוא רואה בשיטת חכמים "כלל גדול":

רשים לב לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו, והוא אמרם 'מסיני נאמר'. והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נוהרים ממנו או עושים אותו היום, אין אנו

3 נראה לי שבירור חילוקי הדעות בין הרלב"ג לבין הרמב"ם בנושאים הקשורים במניין המצוות והגדרת תוכנם, עשוי להוסיף להבנתנו גם לגבי דרכו של הרמב"ם בספר המצוות. תמיד על כך חשיבותן של השגות הרמב"ן בביאור נושאים מרכזיים הנידונים בספר המצוות של הרמב"ם. כמובן שמישהו זה גדולה ומורכבת. אפשר לראות במאמר זה צעד ראשון וצנוע בלבד בדרך זו, בתקווה שרבים וגדולים ממני יראו במשימה זו מטרה שראוי להמשיך בה.

על כמה מחלוקות בין הרמב"ם והרלב"ג בענייני המצוות

עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך נביאים שקדמוהו. דוגמה לכך: אין אנו אוכלים אבר מן החי אלא מפני שמושה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן, אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום. וכן גיד הנשה, אין אנו נמשכים בו אחרי איסור יעקב אבינו, אלא צווי משה רבינו. הלא תראה אמרם: 'שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני', וכל אלה מכלל המצוות.

לפי הרמב"ם, אמנם יעקב נצטווה באיסור אכילת גיד הנשה (גם לדעת חכמים), ברם אזהרה זו מחייבת אותנו מפני שחזר עליה משה רבינו בסיני. כראיה לפירושו לדברי חכמים מביא הרמב"ם את דברי רבי שמלאי, שמשמשים אותו גם בהקדמתו לספר המצוות לקבוע את מנין המצוות שבתורה. נראה לפרש שהדיוק שבמספר תרי"ג משמש כחלק מהראיה באופן הבא: תרי"ג מצוות "נאמרו לו למשה בסיני". אבר מן החי, מילה וגיד הנשה הם חלק מרשימת תרי"ג המצוות ובלעדיהן יש פחות מתרי"ג מצוות. אם הקב"ה לא ציוה את משה במצוות אלו ואנו חייבים בהן מפני הציוויים ל"נביאים שקדמוהו" אזי הקביעה שתרי"ג מצוות נאמרו למשה אינה מדויקת. על פי הבנה זו הדיוק שבמספר המצוות משמש כמרכיב מרכזי בטענתו של רבינו, וניתן להסיק מדבריו שאמנם הנביאים שקדמו למשה נצטוו במצוות מסוימות, אלא שתוקף הצווים לא היה לדורות. משה נצטווה בסיני "שישאר אבר מן החי אסור" - הציווי למשה הפך את איסור אבר מן החי למצווה לדורות. יש כאן ביטוי להבדל בין נבואות של נביאים אחרים לנבואת משה, כפי שהוא מתואר בהלכות יסודי התורה. וזה לשונו שם (ח, א):

משה רבינו - לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה... ובמה האמינו בו? במעמד הר סיני שעניינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים: לך אמור להם כך וכך.

אמינות המצוות והחובה לקיימן נובעות מאמינות הנבואה של משה רבינו, ולכן אנו מחויבים למצוות "מפני צווי ה' על ידי משה". הציוויים לנביאים שקדמו למשה אינם באותו מעמד. נראה שמעמד הציוויים לנביאים שקדמו למשה זהה למעמד הציוויים לאלה שבאו אחריו. כפי שהרמב"ם מסביר בפרק האחרון של הלכות יסודי התורה, נבואת משה, התורה, "היא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים". מצווה לישראל על ידי נביאים שבאו אחרי משה מוגבלת להוראת שעה בלבד (כפועל אין צורך לקבוע את אורך "השעה" מראש, אלא רק להבהיר שמדובר במצווה לזמן מוגבל). זהו חלק מתוכנם של איסורי בל תוסיף ובל תגרע. כנראה שכך הבין רבינו בפירושו למשנה את מעמד המצוות שנמסרו אל "הנביאים שקדמוהו". גם למצוות אלו אין מעמד מחייב לדורות. מעמד מחייב לדורות יש רק למצוות שנמסרו ממש; וזה תוצאה של מעמדה המיוחד של נבואת משה, שלגבי אמתותה אין כל ספק.

ברם, אין להסיק מכאן שלציוויים לאבות אין חשיבות. הקב"ה ציוה אותם במצוות ולמשה נאמר שמצוות אלו תשאנה תקפות לדורות (לא כולן בהכרח באותו תוקף). הרי כפי שמשמע מפירושו של הרמב"ם למשנה, ליעקב נאסר גיד הנשה גם בבהמות טמאות ובסיני

אזהרה זו הוגבלה לבהמות המותרות לאכילה). בסיני נצטווה משה "שישאר אבר מן החי אסור". ביטוי מיוחד לרצף זה הקיים בין הציוויים לנביאים שקדמו למשה ובין הנאמר למשה עולה בהלכה שמביא רבינו בהלכות מלכים בתחילת דיונו במצוות בני נח (ט, א):

על ששה דברים נצטווה אדם הראשון... הוסיף לנח אבר מן החי, שנאמר 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו' (בראשית ט, ד), נמצאו שבע מצוות. וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם. נצטוו יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום. ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית. ובמצרים נצטוו עמרם במצוות יתרות, עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו.

אמנם הציוויים למשה הם המחייבים אותנו, ברם גם הציוויים לאדם נח ואברהם היו בעלי תוקף. הרמב"ם מביא בהמשך דיונו בהלכות מלכים במצוות בני נח, שאנשי שכם היו חייבים מיתה מפני שלא קיימו את מצוות בני נח. שבע מצוות בני נח, כמצוות שנצטוו בני נח דרך נבואת נח מפי הגבורה, היו תקפות גם לפני שנמסרו למשה. עם המסירה למשה רבינו הן קיבלו מעמד של תורה ונעשו מצוות לדורות - "וכן צווה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל כל מצוות שנצטווה נח..." (הלכות מלכים ח, י). כך גם לגבי הציווי לאברהם על המילה. אין ניתוק בין הציוויים לנביאים הקודמים ובין התורה שניתנה למשה בסיני. הציווי השני הוא השלמה של הראשון. לכן בספר המצוות יביא הרמב"ם לפעמים גם את הפסוקים מספר בראשית כמקורות למצוות השונות. כך למשל במצוות לא תעשה קפ"ב כותב הרמב"ם:

שהזהירנו מאכול אבר מן החי, ..., ואזהרה מזה אמרו 'ולא תאכל הנפש עם הבשר' (דברים יב, כג)... וכבר נכפלה האזהרה בזה הענין בלשון אחר, והוא אמרו לנח באיסור אבר מן החי עליו 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו'.

גם בהלכות מאכלות אסורות (ה, א) מזכיר רבינו את שני הפסוקים. במצות מילה מביא הרמב"ם בספר המצוות רק את הציווי לאברהם (עשה רטו) ואינו רואה צורך להזכיר את הפסוק שבספר ויקרא המצוה על מצות מילה. אחרי שהרמב"ם קבע את העיקרון שהמחייב אותנו לדורות הוא הציווי למשה רבינו, אין הוא מרגיש צורך לנתק ציווי זה מהציוויים לאבות.<sup>4</sup>

4 ברם, במורה נבוכים ח"ב פל"ט, הרמב"ם מציג גישה שונה. בפרק זה מסביר רבינו שכתוצאה מכך שנבואת משה רבינו שונה מזו של כל הנביאים שבאו לפניו ושיבואו אחריו "נתחייבה הקריאה אל התורה" (מהדורת הרב קאפח, ירושלים תשל"ב): "שכל מי שקדם למשה רבינו מן הנביאים, כגון האבות ושם ועבר ונח ומתושלח וחנוך, לא אמר אחד מהם כלל לשום סוג מבני אדם שה' שלחני אליכם וצוני לומר לכם כך וכך, והזהירכם מלעשות כך, וצוכם לעשות כך. דבר כזה לא לשון התורה מעיד עליו ולא מסורת אמת אמרתו, אלא כל אלה היה בא להם חזון מאת ה' כמו שבארנו. מי שגבר עליו אותו השפע כגון אברהם, קבץ בני אדם וקראם על דרך הלמוד וההדרכה אל האמת שהשיג... לא שאמר להם אי פעם ה' שלחני אליכם וצוני והזהרני. ואפילו כאשר נצטוו במילה, והוא ובניו ובני ביתו מלם, ולא קרא את בני אדם לכך בצורת קריאה נבואית, הנך רואה לשון התורה בו: 'כי ידעתיו וגו'' (למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט' - בראשית יח, יט). הנה באר כי על דרך הצוואה בלבד היה עושה, וכן יצחק ויעקב ולוי וקהת ועמרם באופן זה היו קוראין את בני אדם". על פי דברי רבינו כאן, אמנם אברהם מל את יצחק בנו כדי לקיים את הציווי שקיבל מפי הגבורה; ברם יצחק מל את יעקב כדי לקיים את רצונו של אברהם שזרעו יהיה נימול, ולא מפני שנצטווה על כך מפי

על כמה מחלוקות בין הרמב"ם והרלב"ג בענייני המצוות

נקודת המוצא של הרלב"ג היא אותו "כלל גדול" שהביא הרמב"ם, שהמחייב אותנו הוא הציווי למשה. ברם הוא מדגיש באופן חד משמעי שאין שום קשר בין הנאמר לנביאים שקדמו למשה ובין מצוות התורה. הוא דן בהרחבה בנושא זה בפירושו לבראשית א, כח: "ויאמר להם א-להים, פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה". כבר פירשו חז"ל (יבמות סה ע"ב) שדברי הכתוב הם מצווה לישראל. כותב הרלב"ג (עמ' 66):

וראוי שתדע שזאת המצוה ניתנה על הר סיני עם שאר המצוות התוריות, כי התורה לא ניתנה פעמים פעמים, כמו שהשרישו זה ז"ל בפרק גיד הנשה.

לפי הרלב"ג, דברי המשנה לגבי האזהרה על גיד הנשה חלים גם על הציווי על מצות פריה ורבייה המובאת בפרשת בראשית. נראה להעיר שפירושו של הרלב"ג למשנה דומה יותר לפירושו של רש"י במוכן הבא: לפי רש"י לא הייתה שום אזהרה על אכילת גיד הנשה לפני סיני, וכך אומר גם הרלב"ג ביחס לפריה ורבייה. משה רבינו כתב את המצוות האלו בספר בראשית מסיבות ברורות. ב"ביאור דברי הפרשה" שם מסביר המחבר (עמ' 74):

והנה ברך אותם ה' יתעלה, להשגחה על קיומם ושמירתם. ואמר להם שיפרו וירבו ומלאו את הארץ ויחזיקו בה - רוצה לומר שכבר גזר ביום ה'פְּרָאָם שְׂצֻנָה האדם בזה כשִׁמְצָא שם מקבל ראוי שתינתן התורה על ידו.

בגלל שלא ניתן לתת את התורה באופן חלקי לאנשים שונים, ונתינת התורה דורשת "מקבל ראוי שתינתן תורה על ידו" - משה רבינו, אין לפרש שאדם הראשון נצטווה במצות פריה ורבייה (וגם לא שיעקב נצטווה בגיד הנשה). הציווי נכתב כאן מפני "שכבר גזר ביום הבראם שיצוה האדם בזה".

הרלב"ג מביא ליסוד זה מספר נימוקים. הנימוק הראשון (עמ' 66-67):

ואמנם היה זה כן, לפי שהתורה בכללה תמצאה מיוחסת למשה רבינו עליו השלום - וזה נכפל הרבה בתורה ובדברי הנביאים, אמר: 'תורה צוה לנו משה' (דברים לג, ד); 'זכרו תורת משה עבדי' (מלאכי יג, כב); עם שכבר נתיחד משה רבינו עליו השלום בזאת המדרגה מהנבואה מבין שאר הנביאים, ולזה יחוייב שתהיה התורה בכללה נתונה על יד משה רבינו עליו השלום.

נבואה של תורה מצריכה נביא במדרגת נבואה מיוחדת, ודרגה זו התקיימה במשה רבינו בלבד, ולכן כל מצוות התורה נמסרו על ידי משה רבינו בלבד. מסיבה זו התורה תמיד מיוחסת למשה בלבד. ציווי לנביא אחר אינו תורה. למעשה יש רק ציווי אחד לנביא אחר לכאורה, והוא הציווי לאברהם על מצות מילה (אין הרלב"ג מתייחס במסגרת דיון זה למצוות שנמסרו לנח). הראיה לכך שאין לציווי זה מעמד של תורה היא שהתורה חוזרת על ציוויים אלו מפי משה:

עד שכבר תמצא שמצות המילה שצָנָה בה אברהם, הושב הציווי בה בתורה, אמר: 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו' (ויקרא יב, יג).

הגבורה על פי הנבואה שקיבל אברהם אביו. וכך נח נצטווה על שבע המצוות מפי הגבורה, אבל בני נח נצטוו על ידי נח לקיים את שבע המצוות לא כנבואה מפי ה' אלא כמערכת משפטית שהנחיל להם נח. גישה זו קרובה יותר לגישת הרלב"ג בפירושו לתורה שנדון בה כעת.

הרלב"ג עושה מאמצים גדולים להסביר שאין לציווי לאברהם שום קשר עם המצווה שנצטוו בה ישראל (שם בהמשך):

ואם אמרנו שכבר הגיע למשה בנבואה שזה החלק ניתן לזולתו בנבואה שלמה, ויאמינו בו ישראל מזה הצד (פירוש: שהמצווה נמסרה כבר לאברהם ואמינות הציווי בעיני ישראל נובעת מדברי ה' למשה שאכן נצטוו על כך דרך אברהם), כמה אני תמה למה קיצר ה' יתעלה משיתנהו למשה עצמו, והצריכו להתחבר לנבואתו נבואת זולתו, עם היות נבואת זולתו מגעת לו בנבואה, וזה ממה שלא יתכן. ולזה מה שיִרָאָה שהתורה כולה ניתנה למשה; ומה שניתן ממנה לזולתו - כמו המילה שצָוָה בה אברהם - לא ניתן על שיהיה חלק מהתורה, אבל ניתן לתכלית מיוחדת, והוא שיהיה לאות ברית בינו ובין ה' יתעלה, כמו שיתבאר במקומו בגזרת ה'.

איך היה מתיחס הרלב"ג בספר המצוות שתכנן לכתוב למצוות המוזכרות בספר בראשית? בפירושו לתורה מצא הרלב"ג פיתרון מעניין. מצד אחד הוא סטה מהנהוג המקובל שלו לרשום את המצוות בפרשיות השונות במסגרת התועלות שהביא בסוף הפרשיות. אין מצות פריה ורביה מובאת כתועלת בסוף פרשת בראשית.<sup>5</sup> ברם, הרלב"ג מביא את דיני המצווה בשלשה שורשים כמקובל במצוות אחרות. וכך גם באיסור גיד הנשה, מביא הרלב"ג את דיני המצווה בשני שורשים אבל נמנע מהבאת המצווה ברשימת התועלות שבסוף הפרשה. אין מקור אחר בתורה לשתי מצוות אלו, ואין ספק שהרלב"ג רואה אותן כחלק מרשימת המצוות. יש רק לשער מה היתה עמדתו העקרונית של הרלב"ג מהתבטאויותיו בספר זה.

גם התייחסותו למצוות מילה דורשת בירור. מצד אחד, הציווי למצווה הוא הפסוק בפרשת תזריע. מצד שני אם אין בציווי לאברהם מעמד לדורות אין ניתן ללמוד חלק מהלכות המצווה מפרשת הציווי לאברהם. הרי כך עושה הרלב"ג (על פי הסוגיות התלמודיות) בשורשים לתועלת שבסוף פרשות תזריע-מצורע העוסקת במצווה זו.<sup>6</sup>

הרלב"ג מביא נימוקים נוספים לעמדתו שלא נמסרו מצוות התורה אלא למשה רבינו. הנימוק הבא הוא נימוק פילוסופי מהסוג שעולה רבות בפירושו לתורה (שם):

וראוי היה להיות כן, לפי שהתורה בכללה היא נימוס אחד יכוון בו אל תכלית אחד - במספר, והוא ההצלחה האנושית; והפועל האחד - במה שהוא אחד - במספר - ראוי שתהיה הגעתו בעצמות מאחד-במספר. וגם כן הנה הנבואה האחת - במה שהיא אחת - תמצאה תמיד מגעת לנביא אחד; ואם תגיע לשנים - תגיע בכללה לאחד אחד מהם... ובהיות הענין כן, הוא מבואר שכלל התורה ראוי שיהיה ניתן על יד משה, ואם ניתן ממנה חלק לזולתו - שיושב הציווי בו במה שניתן לו מהתורה.<sup>7</sup>

5 למעשה אין הרלב"ג מביא רשימת תועלות כלל בסוף הפרשה בנימוק מיוחד: "ואולם התועלות המגיעות מהפרשה הזאת כבר העירונו עליהם בביאורנו בה; ואם באנו למנותם - רבו מלמנות...".

6 ויקרא ב' ע"ג 123-127. תודתי לרב כרמיאל כהן שהעיר לי על כך.

7 "ראוי שהתורה - כנימוס אחד וכנבואה אחת - תגיע בשלמותה ע"י נביא אחד, והוא משה רבינו, כי אם ישנן מצוות שניתנו למי שקדם למשה, ולא ניתנו שנית למשה - נמצא שנבואת משה חסרה אותן המצוות" (הערה 16 במהדורת 'מעליות').

על כמה מחלוקות בין הרמב"ם והרלב"ג בענייני מניין המצוות

הנימוק הבא מוכר לנו מהדיון בדברי הרמב"ם, אם כי הרמב"ם לא הזכירו במפורש בדבריו בפירושו למשנה:

וגם כן, הנה תמצא שמה שהתאמת לישראל במעמד הר סיני הוא נבואת משה רבינו עליו השלום, וקיבלו עליהם לעשות כל מה שהגיע לו בנבואה; ואילו היה קצת התורה נתון על יד זולתו מהקודמים, הנה לא יהיה זה ממה שיתאמת ענינו לישראל, ולא ממה שקיבלוהו עליהם.<sup>8</sup>

למרות שהרמב"ם הביא כראיה ל"כלל הגדול" את דברי רבי שמלאי אין הרלב"ג מזכיר כלל את הדברים האלו, והסיבה לכך היא (פרשת בא, עמ' 194-195):

וכאשר חקרנו אנחנו בזה, ומצאנו כמה ספקות עצומות במנין המצוות שזכר הרב לפי העיקרים שהשריש אשר אין ספק באמיתתם... הנה התבאר לנו שלא היה זה מפני קיצור הרב למצוא האמת בזה, אבל מפני היות באלו המספרים שזכר ר' שמלאי קצת קירוב, לא חשש בו ר' שמלאי בזה הדרש. ולזה אמרנו שאין ראוי שילחצנו זה המספר הנזכר בזה המקום למצוות על צד הדרש, מְקֻנָּוֹת המצוות על האופן שראוי שִׁמְנֵנו לפי האמת. וזה, כי כמו שיוציאו בדרש פסוק אחד מכוונתו, להוציא ממנו מוסר טוב - כמו שנתפרסם מהדרש שאמרו רבותינו ז"ל על 'ויתד תהיה לך על אֲזֵנֶיךָ' (דברים כג, יד), וזולתו ממה שינהג זה המנהג - כן הקל מעט זה החכם בזה המספר, להוציא ממנו אלו המוסרים הנפלאים שיצאו מאלו המספרים, כאילו כל אבר ואבר מאברי האדם יאמר: עשה בי מצוה, וכל יום ויום מימות השנה השמשית אומר: אל תעבור בי עבירה. ובהיות הענין כן, הוא מבואר שאם היה מספר המצוות מסכים לזה המספר בקירוב - די בו להוציא ממנו זה המוסר, ולא יצטרך להסכים לו בלי פחת ובלי יתר.

אין הרלב"ג מחויב למספר תרי"ג שהזכיר רבי שמלאי. הוא רואה במחויבות של הרמב"ם למספר זה את המקור לטעויותיו במנין המצוות. לפי הרלב"ג העיקר בדברי ר' שמלאי הוא המספר המוסרי שבהם, וממילא מספר המצוות שמביא רבי שמלאי בדרשתו אינו בהכרח מדויק. לכן ברור שגם אין להביא מדברי רבי שמלאי ראיה לכלל שכל המצוות נמסרו על ידי משה רבינו בלבד.

בסיכום הדברים, ראינו שהרמב"ם והרלב"ג מסכימים שהמחויבות שלנו במצוות נובעת מהציווי של משה רבינו. ברם, היחס לציוויים של הנביאים שקדמו למשה שונה לגמרי בין הרמב"ם לרלב"ג. אין הרלב"ג מביא את הציוויים עליהם כמצוות ברשימת התועלות שלו.

### ג. השורש התשיעי ולאווים שבכללות

הרלב"ג העלה את שאלת מנין המצוות (בקטע מדבריו שהבאנו לעיל) בדיונו בנושא הראשון שלגביו הוא חולק על הרמב"ם לגבי מספר המצוות בפרשה מסוימת. התורה מצווה

<sup>8</sup> "לדעת רבינו במעמד הר סיני התאמתה נבואת משה לישראל... וגם מצד זה מוכיח רבינו שהתורה בכללותה ניתנה ע"י משה" (הערה 17 שם).



לגבי קרבן פסח (שמות יב, ט): "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים, כי אם צלי אש....". הגמרא (פסחים מא ע"א-ע"ב) מביאה מחלוקת רבא ואביי העוסקת במספר המלקויות שחייב אדם אם הוא אוכל נא ומבושל יחד, ומחלוקת זו נקשרת על ידי רבא לכך ש"אין לוקין על לאו שבכללות". משמעותו של המושג "לאו שבכללות" עומדת במרכזו של אחד מדיוניו של הרמב"ם לגבי מנין המצוות, בשורש התשיעי של ספר המצוות. שורש זה דן בשני נושאים שנראים לכאורה מנוגדים. הראשון הוא "שאיין ראוי למנות הלאוים והעשה, אלא הדברים המוזהר מהם והמצווה בהם". ישנן מצוות שונות שהתורה חוזרת עליהן מספר פעמים, והרמב"ם מסביר שלפעמים החזרה על הציווי או על האזהרה באה ללמד דין חדש במצווה, ולפעמים מטרתה היא לחזק את העניין, ולהדגיש את חשיבות המצווה. בכל מקרה מונים מצווה אחת בלבד במנין המצוות. דוגמה לכך היא החובה לשבות ממלאכה בשבת (ספר המצוות, השורש התשיעי):

כבר נודע שהציווי בשבת לנוח נכפל בתורה שתיים עשרה פעמים. התראה שיחשב אחד מאשר ימנו המצות שיאמר כי מכלל מצות עשה המנוחה בשבת, והיא שתיים עשרה מצוות?

במקרים אלו אין מתייחסים לצורה - מספר רב של צווים חוזרים, אלא לתוכן - נצטוונו בעניין אחד בלבד והוא השביתה ממלאכה בשבת.

הנושא השני שבשורש זה מתייחס למצב הפוך. במקרה שהתורה מנסחת מספר אזהרות בתוך לאו אחד (אל תעשה את זה ואת זה ואת זה...), או לאו אחד שעל פי תורה שבעל-פה כולל בתוכו איסורים שונים, מה הוא מספר המצוות שמונים? האם סופרים לפי הצורה - לאו אחד - או לפי התוכן - מספר הדברים שנאסרו? סוגיות שונות בתלמוד הדנות בשני סוגי לאוים אלו (ואולי גם סוגים אחרים), משתמשות לגביהם בביטוי "לאו שבכללות", למרות שהם שונים זה מזה באופן מהותי.

למרות ששני הנושאים הנדונים בשורש התשיעי, לאוים שהם לכאורה בעלי אותו תוכן הכתובים בתורה מספר פעמים, ולאווים שבכללות, נראים שונים, הרמב"ם משתמש בעקרון אחד לגבי שניהם, והוא, שנקבע יותר מלאו אחד רק במקרה שאחד המבצע יחד את הפעולות השונות המוזכרות במסגרת האזהרה חייב יותר ממלקות אחת, ואז מספר הלאוים יקבע על פי מספר המלקויות שחייב האדם שביצע יחד את כל הפעולות המוזכרות עם אותו ציווי (וראה את השגת הרמב"ן לשורש התשיעי שחולק על עקרון זה על פי דוגמאות מסוגיות שונות בתלמוד). נעסוק כאן בדיון הרמב"ם בלאוים שבכללות, שעל גישתו לנושא חולק הרלב"ג.

לכאורה הרמב"ם מחלק את הלאוים שבכללות לשני סוגים. הסוג הראשון שמקובל גם על הרלב"ג (אם כי הרמב"ן בהשגתו חולק גם בעניין סוג זה) הוא (שם):

כשיהיה לאו אחד כולל ענינים רבים, הנה אז ימנה הלאו ההוא לבדו, לא כל ענין וענין מן הענינים שיכלול אותם הלאו ההוא, וזהו הלאו שבכללות שאין לוקין עליו, כמו שנבאר עתה. וזה כי אמרו 'לא תאכלו על הדם', אמרו בפירושו: מנין לאוכל מבהמה קודם שתצא נפשה שהוא בלא תעשה, ת"ל 'לא תאכלו על הדם'.

על כמה מחלוקות בין הרמב"ם והרלב"ג בענייני מצוות

דבר אחר, מנין לאוכל קדשים קודם זריקת הדם שהוא בלא תעשה, תלמוד לומר 'לא תאכלו על הדם' - לא תאכלו בשר ועדיין הדם במזרק... ובבאור אמרו בגמרא סנהדרין במנותם אלו הענינים: על כלם אין לוקה, משום דהוי לאו שבכללות, וכל לאו שבכללות אין לוקין עליו. ובאורו גם כן כי לאו שבכללות הוא דאתו תרי תלתא איסורי מחד לאו, ואין ראוי שימנה כל איסור ואיסור שכלל עליהם זה הלאו מצוה בפני עצמה, אבל ימנה הלאו לבדו שכולל אלו הדברים כלם.

וכך כותב גם הרלב"ג (שם, עמ' 191):

...כבר יאמר לאו שבכללות על שלושה פנים: האחד הוא אשר אמרו בו בגמרא סנהדרין (סג, א) שאין לוקין על לאו שבכללות, והוא הלאו שיאמר על דבר אחד יובן בשיתוף השם בכוננות רבות, כמו מאמר 'לא תאכלו על הדם' (ויקרא יט, כו), שהבינו ממנו כוונות רבות תכלולם זאת האזהרה בשיתוף השם. ולפי שאין ראוי שנטיל העונש על הספק, ולא נתבאר לנו לאי-זה מאלו הכוונות היתה הכוונה הראשונה בזאת האזהרה, הנה לא יהיה עליה מלקות כלל, כמו שזכר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סג, א).

אמנם הרלב"ג אינו חולק על הרמב"ם בקשר למספר המצוות בלאו מסוג זה, אבל הוא מחדש כאן סברא המסבירה לפי דעתו את הדין שאין לוקים על לאו שבכללות. יש ללאו זה "כוונה ראשונה", ואילו היינו יודעים אותה היינו מלקין עליה. אולם כיון שאין אנו יודעים אותה אין מלקין, מפני שאין מלקין על ספק. לא נראה שהסבר זה היה מתקבל על ידי הרמב"ם. עבור הרמב"ם כל אחד ואחד מהאיסורים הוא פירוש נכון ו"כוונה ראשונה". הסיבה שאין לוקים אינה קשורה בספק אלא לצורה שבה בחרה התורה לנסח איסורים אלו. מלקים רק על לאוים שמנוסחים כפי שמנוסח הלאו: "לא תחסום שור בדישו", כפי שמביאה הגמרא במסכת פסחים (ראה בהמשך).

המחלוקת בין הרמב"ם והרלב"ג בעניין לאו שבכללות היא לגבי "המין השני" שמביא הרמב"ם. הדברים מבוססים על השימוש במושג לאו שבכללות בסוגית הגמרא במסכת פסחים העוסקת באיסור אכילת קרבן פסח במצב נא או מבושל (פסחים מא, ע"א-ע"ב):

אמר רבא, אכלו נא, לוקה שתים; מבושל, לוקה שתים; נא ומבושל, לוקה שלש. אביי אמר, אין לוקין על לאו שבכללות. איכא דאמרי תרתי הוא דלא לקי, חדא מיהת לקי. איכא דאמרי חדא נמי לא לקי, דלא מייחד לאויה כלאו דחסימה.

ברור שאין המשמעות של הביטוי "לאו שבכללות" בסוגיה זו כמשמעותו בסוגיה במסכת סנהדרין שהשתמשה בביטוי זה ביחס לאזהרת "לא תאכלו על הדם". אין כאן לאו אחד שעל פי תורה שבעל-פה כולל בתוכו כמה וכמה דינים שונים. מה הוא הלאו שבכללות שבפסוק זה, ואיך קובעים את מספר המלקויות בפסוק על פי הכלל שאין לוקין על לאו שבכללות? רש"י בפירושו לסוגיה מפרש שיש בפסוק זה שלשה לאוים, שנים מפורטים: איסור אכילת נא ואיסור אכילת מבושל, ולא שבכללות: "לא תאכלו כי אם צלי אש" דכולל בו כל מיני בישולים שאינן צליה לאסור. לפי רש"י המחלוקת בין רבא ואביי מוגבלת לשאלה: האם בנוסף למלקויות על אכילת נא ומבושל, יש גם מלקות על "כי אם צלי אש"?

והמחלוקת בין שתי הדעות המובאות כ"איכא דאמרי" היא במקרה "כגון המבשל בחמי טבריא ואכלו"; כך כתב רש"י שם:

אבל חדא מיהא לקי - כגון המבשל בחמי טבריא ואכלו, דאין כאן מלקות דבישול ולא מלקות של נא - לוקה משום 'כי אם צלי אש'.

ואיכא דאמרי חדא נמי לא לקי - משום 'כי אם צלי אש', דלא מיוחד לאויה דידיה כלאו דחסימה, שהוא מפרש איסורו, וסמיכא ליה פרשת מלקות לעיל מיניה.

רבינו תם (שם, תוס' ד"ה איכא דאמרי) מקבל את פירושו של רש"י עם הסתייגות אחת. על בסיס דברים שעלו בסוגיה הקודמת מסביר רבינו תם שאין לפרש ש"כי אם צלי אש" יחייב מלקות אפילו לדעה של רבא במקרה של בישול בחמי טבריא או בחמה. הביטוי "כי אם צלי אש", שהוא אינו לשון לא תעשה גרידא, אינו יכול לשמש כלאו נפרד אלא יכול לחייב מלקות במצבים מסוימים באכילת נא ומבושל. נביא את דבריו על פי חידושי הר"ן לסוגיה:

...אבל 'כי אם צלי אש', אדרבה, לישנא דעשה הוא, הילכך לא מוקמינן ליה לשאר דברים ללאו אלא לאיסורא (פירוש הדברים: אם אכל קרבן פסח שבושל בחמי טבריא הוא לא עבר על לאו אלא על איסור עשה). ומיהו ב'נא ומבושל', כיון שפרטן הכתוב, ס"ל לרבא דלקי עליהו נמי משום 'כי אם צלי אש', ואביי פליג עליה. ומיהו לאיכא דאמרי קמא סברינן דאפי' אביי מודה דלהכי אהני גלויא ד'נא ומבושל', שאם אכל נא או מבושל והתרו בו משום 'כי אם צלי אש' שיהא לוקה כי היכי דאי אתרו ביה משום 'אל תאכלו נא'. וללישנא בתרא מסקינן דלאביי לא לקי כלל משום 'כי אם צלי אש'.

המשותף לרש"י ור"ת וראשונים נוספים הוא שהלאו שבכללות שבו מדובר בסוגיה הוא "כי אם צלי אש". ר"ת סובר כך למרות שלפי דעתו המשמעות של "כי אם צלי אש" היא של איסור עשה.

הגישה השניה להבנת המושג "לאו שבכללות" שבסוגיה היא של רבינו חננאל (שם):

אמר רבא, אכל נא לוקה שתים - אחת משום נא ואחת משום צלי אש. אכל מבושל לוקה שתים; נא ומבושל, לוקה שלש. ואביי אמר, אין לוקין על לאו שבכללות - כלומר לאו אחד כולל האוכל נא והאוכל מבושל, שנאמר 'אל תאכלו ממנו נא ומבושל במים וכו'. איכא דאמרי לאביי אכל נא ומבושל חדא מיהא לקי. ואיכא דאמרי לא לקי כלל עד דמיוחד לאויה כלאו דחסימה.

לפי רבינו חננאל, אביי חולק על רבא בשני דברים:

א. פסוק שמנוסח בצורה: אל תעשה כך וכך נחשב כלאו שבכללות, ואין זה הכרחי בלאו שמנוסח בצורה הזאת שלוקין על כל פרט ופרט בנפרד. במיוחד במקרה שלפנינו אין לוקים על אכילת נא ומבושל יחד שתי מלקויות. הגמרא שוקלת אם יש במקרה זה מלקות אחת או אולי אין מלקות כלל.

ב. דברי הכתוב "כי אם צלי אש" אינם מטילים מלקות בכל מקרה על שום סוג של אכילה, בין אם זה נא ומבושל או כל צורה אחרת שאינה צלי. הסיבה לכך כנראה היא, כפי שמביא

על כמה מחלוקות בין הרמב"ם והרלב"ג בענייני המצוות

הרמב"ם בהלכות קרבן פסח: (ח, ו): "אבל אם אכל ממנו בשר חי אינו לוקה. וביטל מצות עשה, שנ' 'צלי אש' - הא שאינו צלי אסור".

ראינו כבר אצל רבינו תם שמדובר באיסור עשה; ברם בשיטת רבינו תם לפעמים לוקים גם על בסיס זה. אולם לדעת הרמב"ם מדובר באיסור עשה במובן המקובל של איסור עשה, וכך כנראה מפרש רבינו חננאל את שיטת אביי.

הרמב"ם מבין את הסוגיא כפירושו של רבינו חננאל (ספר המצוות, השורש התשיעי):  
והמין השני הוא שיבא לאו אחד, יאסור דברים רבים עטופים קצתם על קצתם, והוא שיאמר: לא תעשה כך וכך.

ואחת הדוגמאות שבהן עוסק רבינו היא הדוגמה "אל תאכלו ממנו נא...". אלא שלא כל הלאוים שבתורה המנוסחים כ"אל תעשה כך וכך" שווים לגבי מספר המלקויות ולכן גם אינם שווים לגבי מנין המצוות (שם):

וזה המין יחלק לשני חלקים, כי ממנו מה שבארו בתלמוד שהוא חייב מלקות על כל דבר ודבר מאותן הדברים העטופים, וממנו מה שיאמרו שאינו חייב אלא אחת להיותו לאו שבכללות. ואותן הלאוין שבארו שהוא חייב על כל אחת ואחת, הם שנמנה כל דבר מהם מצוה בפני עצמה. ומה שבארו שהוא חייב אחת על הכל, נמנה אותו מצוה אחת, כפי מה שהשרשנו בזה השרש שלא ילקה אחד שתי מלקיות משם אחד בשום פנים.

אותו מבנה של פסוק יכול לכלול בתוכו תוצאות מנוגדות. איך נדע בכל מקרה אם למנות לאו אחד (כמו שהרמב"ם עושה בנא ומבושל) או למנות כל פרט כלאו נפרד? סוגית הגמרא תגלה לנו בכמה מלקויות מדובר ועל פי זה נקבע את מנין המצוות. לכן (שם, בהמשך):

וכבר ידעת שהתבאר בגמרא דסנהדרין: 'אין לוקין על לאו שבכללות', ולכן מאמר אביי (בגירסא שלנו: רבא) הוא נדחה. והאמת שהוא לוקה אחת, בין שאכל נא או מבושל, או נא ומבושל, אחת בלבד לוקה. ולכן נמנה אמרו יתעלה 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל מצוה אחת'.

הקושי העיקרי שבדברי הרמב"ם, שעליו עומדים הרמב"ן בהשגותיו לשורש התשיעי והרלב"ג בפירושו לתורה נובע מהמשך הסוגיה במסכת פסחים:

רבא (אביי - לפי גירסת הרמב"ם) אמר, אכל זג לוקה שתיים, חרצן לוקה שתיים, זג וחרצן לוקה שלש. אביי (רבא) אמר אין לוקין על לאו שבכללות. איכא דאמרי תרתי הוא דלא לקי, חדא מיהת לקי. איכא דאמרי חדא נמי לא לקי, דלא מיחד לאויה כלאו דחסימה.

חלק זה של הסוגיה זהה לחלק הראשון העוסק בקרבן פסח. לכן על פי שיטתו בנא ומבושל, הרמב"ם היה צריך למנות מדברי הכתוב "מכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים עד זג לא יאכל" (במדבר ו, ד) לאו אחד בלבד. ובאמת בספר המצוות שהיה לפני הרמב"ן הקטע האחרון שהבאנו מספר המצוות מסתיים ב"וכן בנזיר בזג וחרצן" (ראה השגות הרמב"ן לספר המצוות, השורש התשיעי). שאלת הרמב"ן היא על כך שבמנין המצוות שבתחילת

משנה תורה מונה הרמב"ם כל פרט ופרט הנזכר בפרשת נזיר כלאו עצמאי (השגות הרמב"ן לשורש התשיעי):

וראיתי לו בספר המדע שמנה איסורי נזיר מצות רבות: יין, ענבים לחים, ויבשים, חרצנים, וזג חמש מצוות, חזר בו מן הסברא שכתב כאן ומן המנין שמנאן במאמר הזה ונזכר למשנה שלימה ששינו בניירות. ואני תמה עליו למה לא נהג כן בספר המדע בנא ומבושל ששתייהן נאמרו כאחת בגמרא, ובשתייהן אמר רבא לשון אחד, אין לוקין על לאו שבכללות, דרך אחד ופירושו אחד לשתייהם. וכיון שחזר בו באיסורי נזיר היה לו לשנות כל ענינו בנא ומבושל.

מנין המצוות בספר המצוות של הרמב"ם שהיה לפני הרלב"ג הוא כמו בספר המצוות שלפנינו, ולכן כתב (עמ' 190):

אלא שכאשר עיינו בזה מצאנו ששיגו דברי הרב בזה המקום ספקות חזקות, אין המלט מהם בשום פנים. וזה, שכבר יִרְאָה מדבריו שהוא יסבור שהלכה גם כן כאביי בההיא דזג וחרצן, מפני מה שהתבאר בגמרת סנהדרין שאין לוקין על לאו שבכללות, כי לא אמר בו אביי זולת מה שאמר במימרא הראשונה, והוא שאין לוקין על לאו שבכללות; ויחוייב מזה לדברי הרב שיהיו זג וחרצן אזהרה אחת לבד; וכבר תמצא שמנה הרב זג וחרצן שתי אזהרות בזה הספר! והוא דבר מחוייב שימנע שתי אזהרות, ממה שנאמר במשנת נזירות (לד, ב): 'וחייב על היין בפני עצמו ועל הענבים בפני עצמן ועל הזגים בפני עצמן ועל החרצנים בפני עצמן'. ובביאור אמרו בגמרת נזירות (לח, ב): 'אכל ענבים לחים ויבשים חרצנים וזגים ושחט אשכול של ענבים ושתה - לוקה חמש'.

ואכן הרלב"ג, כמו הרמב"ן, רואה בשתי הדוגמאות שבסוגיה עניין אחד גם לגבי מלקות וגם לגבי מנין המצוות (שם, עמ' 192):

והאופן השלישי מלאו שבכללות הוא שיהיה בכח האזהרה כלל-מה, ופרטיו, כאומרו בנזיר: מכל אשר יעשה מגפן היין החרצן והזג לא יאכל, שכבר נכלל באומרו 'מכל אשר יעשה מגפן היין' החרצן והזג; וכמו אומרו: 'אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים כי אם צלי אש'; וזה, כי אומרו 'כי אם צלי אש' הוא כלל יכלול הנא והמבושל, כי אומרו 'אל תאכלו ממנו' שב גם כן אל אומרו 'כי אם צלי אש', והזהיר בזה שלא יאכלו ממנו כי אם צלי אש. והנה בזה הלאו שבכללות לבד הוא מחלוקת אביי ורבא, ולזה לא יהיה עדות מההיא דבגמרא סנהדרין שיהיה בזה הלכה כאביי.

הרלב"ג פוסק שהאוכל נא ומבושל יחד לוקה שלש ומונה כאן שלשה לאווים (עמ' 188; 197):

התועלת החמישי הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא לאכול בשר הפסח נא... התועלת הששי הוא במצוות, והוא מה שהזהיר שלא לאכול בשר הפסח מבושל במים או בשאר משקין...

על כמה מחלוקות בין הרמב"ם והרלב"ג בענייני המצוות

התועלת השביעי הוא במצוות, והוא מה שהזוהירונו שלא לאכול מבשר הפסח כי אם צלי אש...

אלא שמבחינתו של הרמב"ם יש שוני מהותי בין שתי הפרשיות. ביחס לאכילת זג וחרצן כותב רבינו בשורש שלפנינו:

ושם נאמר ג"כ: אמר אביי, אכל זג לוקה ב', חרצן לוקה ב', זג וחרצן לוקה שלש. ורבא אמר, אין לוקין על לאו שבכללות, רוצה אמרו 'מכל אשר יעשה מגפן היין', שיחשוב אביי שלוקין עליו.

הרמב"ם מסכים לראשונים האחרים שדברי הכתוב "מכל אשר יעשה מגפן היין" קובעים לא תעשה שהוא לאו שבכללות. כאן מדובר בסוג של לאו שבכללות שלא התייחס אליו הרמב"ם במפורש בשורש התשיעי. הרי אין זה מהסוג של "לא תאכלו על הדם" וגם לא מה"מין השני, הוא שיבא לאו אחד יאסור דברים הרבה עטופים קצתם על קצתם", אלא "לאו שבכללות" שכולל את הפרטים השונים שהוזכרו בפרשה. בפסוק זה יש שני ביטויים שונים של "לאו שבכללות": האחד הוא לאו שהוא כולל את הפרטים שהופיעו בפרשה, והשני הוא מבנה של "אל תעשה כך וכך". הרמב"ם אינו מסביר איך מתייחסים למצב זה, ואנחנו יכולים להסיק את דעתו בנושא רק על פי קביעתו שמצד אחד מונים כל פרט ופרט כלאו עצמאי, על פי המשנה במסכת נזיר, ומצד שני אין מונים את הלאו הכללי. אבל ברור שמקרה זה שונה מהמקרה של קרבן פסח שלגביו ראינו ששיטת הרמב"ם היא ש"כי אם צלי אש" אינו לאו אלא עשה, וכל עניין "לאו שבכללות" הוא במבנה של הכתוב "לא תעשה כך וכך". הרמב"ם מביא בהמשך דבריו דוגמאות נוספות הדומות לפי דעתו לדוגמה של נא ומבושל (שם):

וכן אמרו ברביעי ממנחות: המעלה משאור ומדבש על גבי המזבח, אמר אביי, לוקה משום שאור ולוקה משום דבש ולוקה משום עירוב שאור ולוקה משום עירוב דבש. רוצה לומר, שאמרו 'כל' כולל שני דברים, שלא יקרב לבדו ושלא יקרב דבר נערב ממנו בו, איזה שיעור שיהיה, וזה כולו על שרש דרכו שידעת אותו שלוקין על לאו שבכללות. ונאמר שם: רבא אמר, אין לוקין על לאו שבכללות, איכא דאמרי חדא מיהא לקי, ואיכא דאמרי חדא נמי לא לקי משום דלא מייחד לאוי כלאו דחסימה.

ואחר שהתבאר שאמרו 'לא תאכלו ממנו נא ובשל' מצוה אחת, כן אמרו 'כי כל שאר וכל דבש' מצוה אחת, כן נמנה גם כן 'לא יבא עמוני ומואבי' מצוה אחת, וכן אמרו...

המשותף לכל הדוגמאות האלו הוא, שאין בפסוקים לאו הכולל את הפרטים שזכרו, והביטוי היחיד של "לאו שבכללות" במקרים האלו הוא, שהפסוק הוא מהצורה "אל תעשה כך וכך". כבר העיר הרמב"ם שהרמב"ם שינה את דעתו בקשר למה שכתב בשורש התשיעי, ונראה שלא ניסה רבינו בגרסה המתוקנת לברר את כל הנושא עד תומו. עיקר מטרתו הייתה להבהיר שהמקרה של זג וחרצן שונה מהמקרה של נא ומבושל, ברם הוא לא פירט

שלמעשה יש גם סוג שלישי של לאו שבכללות,<sup>9</sup> שבו שתי התופעות של לאו שבכללות: האחת - לאו הכולל פרטים שכבר הוזכרו בכתוב במפורש, והשנייה - מבנה של "לא תעשה כך וכך". את הסיבה לכך יש רק לשער.

לסיכום, הרמב"ם רואה בדברי הכתוב "כי אם צלי אש" איסור עשה ולכן אין חלק זה של הכתוב קשור לנושא "לאו שבכללות" והרלב"ג (כמו הרמב"ן) רואה בהם לא תעשה, וקביעת מספר המלקיות תלויה במחלוקת האמוראים בעניין לאו שבכללות.

#### ד. עבד עברי ואמה עבריה

התורה דנה בנושא של עבד עברי בשלש פרשיות, בשלשה ספרים שונים. על דברי הפתיחה לפרשה שבספר שמות (כא, ב-יא) כתוב במכילתא (משפטים, פרשה א):

כי תקנה עבד עברי - בנמכר בבית דין הכתוב מדבר, שהוא עובדו ועובד הבן. או אינו מדבר אלא במוכר עצמו? כשהוא אומר 'וכי ימוך אחיך ונמכר לך' (ויקרא כה, לט-מג), הרי מוכר עצמו אמור. הא מה ת"ל 'כי תקנה עבד עברי' - בנמכר בבית דין על גניבתו הכתוב מדבר, שיהא עובדו ועובד את הבן.

מדרש התנאים קובע ששתי הפרשיות, הפרשה שבספר שמות והפרשה שבספר ויקרא, עוסקות בשני תהליכים שונים שבהם נמכר איש ישראל לעבד: הנמכר על ידי בית דין על גניבתו, והמוכר את עצמו בשל דלותו. במכילתא מוזכר בקצרה הבדל אחד בדיניהם. הנמכר בבית דין עובר לבנו של הקונה בירושה, והמוכר את עצמו משתחרר עם מיתת הקונה. אמנם על דברי המכילתא חולקים תנאים אחרים; והרמב"ם פוסק שגם המוכר את עצמו עובר בירושה לבן הקונה (הלכות עבדים ב, יב). ברם עצם הקביעה שיש שני סוגי עבד עברי מקובלת על הרמב"ם והוא מסכם את שיטתו בהלכה הבאה (הלכות עבדים ג, יב):

מה בין מוכר עצמו למכרוהו בית דין? מוכר עצמו אינו נרצע ומכרוהו ב"ד נרצע. מוכר עצמו אסור בשפחה כנענית ומכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפחה כנענית. מוכר עצמו נמכר לגוי ומכרוהו ב"ד אינו נמכר אלא לישראל, שנ' 'כי ימכר לך אחיך' (דברים טו, יב) - אין בית דין מוכרין אותו אלא לך. מוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, מכרוהו ב"ד אינו נמכר אלא לשש. מוכר עצמו אין מעניקין לו, מכרוהו בית דין מעניקין לו.

במסגרת הלכה זו הביא רבינו פסוק מהפרשיה השלישית העוסקת בעבד עברי, זו שבספר דברים (טו, יב-יח), שעוסקת גם היא בעבד הנמכר (ואמה הנמכרת), ומשלימה את הלכותיו. טבעי לשאול, מבחינת ההיבט של מנין המצוות וגם מהיבטים אחרים: האם לפנינו שני נושאים הלכתיים, שההבדלים ביניהם מחייבים התייחסות נפרדת למרות העניינים הרבים המשותפים להם, או האם לפנינו נושא אחד, דיני עבד עברי, שבו כמה ענפים המבטאים את ההבדלים בין תהליכי המכירה השונים?

9 וראה את דברי הרמב"ן בהשגות לטורש זה שהתייחס לשלשה סוגים של "לאו שבכללות", וכך גם הרלב"ג בפירושו.

על כמה מחלוקות בין הרמב"ם והרלב"ג בענייני מניין המצוות

תשובת הרלב"ג היא ברורה. התורה מביאה את שני סוגי העבדים בשתי פרשות שונות ולפנינו שני נושאים שונים שנמנים כשתי מצוות עשה שונות. בפירושו לספר שמות כותב הרלב"ג (התועלות שבפרשת משפטים, חלק א, עמ' 141):

התועלת הראשון הוא במצוות, והוא לבאר דין עבד עברי הנמכר בגניבתו, ביציאה מרשות האדון לחופשי.

ובפירושו לספר ויקרא הוא כותב (התועלות שבפרשת בהר, עמ' 443):

התועלת השביעי הוא במצוות, והוא מה שביארה התורה מדיני הנמכר לעבד מישראל, לישראל או לגר צדק או לגוי; ודיני הנמכר לישראל משאר האומות.

מדובר בשני נושאים שונים ואין סיבה לאחדם במסגרת אחת, שהרי התורה הפרידה ביניהם. אם יש דמיון בין שני סוגי עבדים הרי הוא דווקא בין העבד העברי של ספר ויקרא ובין עבד כנעני. לכן הרלב"ג משלב במצווה זו את דיני עבד כנעני, כמו שאנו מוצאים בתורה, שמביאה את דיני עבד כנעני בין דיני עבד עברי שמוכר את עצמו לישראל מפני דלותו לבין דיני אותו עבד המוכר את עצמו לגר תושב או "לעקר משפחת גר".

ברם, עיון בדברי הרלב"ג בפירושו מבהיר, ששילוב זה נעשה דווקא כדי לעמוד על ההבדל היסודי בין מעמדו של עבד עברי לבין מעמדו של עבד כנעני, ולהבהיר שמדובר בשני מושגים שונים. ב"ביאור סדר הדברים בפרשת בהר" מסביר הרלב"ג (שם, עמ' 441):

והנה זכר דין עבד כנעני שאינו יוצא ביובל עם זכירתו יציאת עבד עברי ביובל, להשלמת הביאור בזה הענין. עם שבזה למדתנו התורה כי זה החירות ניתן לישראל מפני היותם נמשכים לעבודתו יתעלה, כי זה ממה שיישירם אל עבודתו, כמו שהתבאר מדברינו; ולזה לא ניתן זה החירות לזולתם מן האומות בהמכרם.

על פי דברים אלו ניתן להסיק, שהכוונה של הרלב"ג בתועלת השביעי שהבאנו היא לעמוד על ההבדל בין עבד כנעני שנמכר עולמית לבין עבד עברי המוכר את עצמו (וזו גם פשוטות לשון הכתוב). עבד הנמכר בבית דין יוצא בשש ולכן ההבדל בינו ובין עבד כנעני ברור ואין צורך להעמיד את דיני האחד מול דיני השני. ברם אין מגבלה למספר השנים שאיש ישראל יכול למכור את עצמו לעבד. לכן דרושה הדגשה של הדין שעבד זה שונה מעבד כנעני מפני שהוא יוצא ביובל ואין מכירתו מכירה עולמית. בפירושו לפסוקים (שם, כה, מב) מוסיף המחבר (עמ' 430-431):

כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים - רוצה לומר כי מפני שהם היו עבדים במצרים והוצאתי אותם משם, הנה הם עבדי, ולזה לא ישלטו להמכר לעבדים ליותר מזה הזמן. וגם כן, הנה קניתי אותם לעבדים במה שהראיתי להם מאותותי ונפלאותי בהוציאי אותם ממצרים; ואם ימכרו לעבדים עולמית, הנה יסירו עול עבודתי מעל צוארם.

הרלב"ג עומד כאן על החשיבות המרבית של הדין שמכירת עבד עברי איננה עולמית. נראה שהרלב"ג רואה את היציאה מעבדות כפן המרכזי של דיני עבד עברי, גם בעבדים שנמכרים בבית דין. לכן המטרה היא לבאר דינו "ביציאה מרשות האדון לחופשי".



הרלב"ג מונה בפרשת משפטים מצות עשה נוספת והיא "דין אמה העבריה" (שם, עמ' 147): "התועלת השני הוא במצוות, והוא לבאר דין אמה העבריה ביציאה מרשות האדון לחופשי". גם כאן מדגיש הרלב"ג בניסוחו את המרכזיות של הזמניות של העבדות ואת החשיבות של אותם דינים הקובעים איך להוציא את האמה מהעבדות. בשורשים שבתועלת הבאה ("התועלת השלישי") דן הרלב"ג בעניין הייעוד כדרך הרצויה על ידי התורה להוציא את האמה מעבדות. ראוי להעיר שהרלב"ג דן בפרשת משפטים בפרטי הדינים של עבד עברי הנמכר בבית דין ובאמה העבריה. אין דיון מקביל בספר ויקרא לגבי דין עבד עברי המוכר את עצמו. עובדה זו אינה קשורה במעמד המצווה שבספר ויקרא לעומת זו שבספר שמות אלא משקפת את העובדה שבפרשת בהר לפנינו המהדורה המוקדמת בלבד.

הרלב"ג מונה מצוות נוספות בנושא הזה בפירושו לפרשת ראה שבספר דברים. פרשה זו דנה בדין משותף לעבד הנמכר בבית דין ולאמה העבריה (הנמכרת על ידי אביה). שניהם יוצאים בשש (אם האמה אינה מגיעה לבגרות לפני זה), וביחס לשניהם התורה קובעת חובת הענקה. חובת הענקה זו היא מצנת עשה (פירוש לספר דברים, מהדורת לוי, עמ' קלד):

התועלת התשיעי הוא במצוות והוא מה שצוה להעניק לעבד עברי ולאמה העבריה כפי אשר תשיג יד הבעלים.

חובה זו איננה חלק מדיני אותו עבד ואותה אמה אלא נושא חדש, שהרי התורה הקדישה לעניין זה פרשה נפרדת ואיחדה את הציווי באותו כתוב לעבד ולאמה. לכן נראה להסיק שלפי הרלב"ג אין למנות כאן שתי מצוות שונות אלא מצות עשה אחת. נראה שמנין המצוות של הרלב"ג, לפחות בנושא זה, מוכתב על ידי הדרך שהתורה בחרה להציג את הנושאים, והמבנה של הפרשיות קבע עבור הרלב"ג את מנין המצוות בנושא. איני יכול לומר אם זה מאפיין את גישת הרלב"ג למנין המצוות בכלל.

הרלב"ג משלים את מנין המצוות בנושא אמה עבריה על ידי מצות לא תעשה אחת, שאמנם מובאת בפרשת אמה העבריה אבל קובעת את חובות האיש כלפי אשתו (פרשת משפטים, חלק א', עמ' 147):

התועלת השלישי הוא במצוות, והוא שלא לגרוע מאמה העבריה, כשנְשָׂאָה, שְׂאֵר כסות ועונה כשאר הנשים.

וכבר הערנו קודם שעניין הייעוד נדון על ידי הרלב"ג בשורשים שבתועלת זו.

שיטת הרמב"ם במנין המצוות בנושא זה שונה לחלוטין. הרמב"ם מונה שתי מצוות עשה בלבד, "דין עבד עברי" (עשה רלב), והחובה "להעניק לעבד עברי" (עשה קצו). על פי סידור המצוות בספר המצוות ניתן להסיק שחובת ההענקה אינה דין מיוחד בעבד ואמה עבריה אלא חלק מדיני צדקה המחייבים עזרה לאומללים, שהעבד והאמה המשתחררים בודאי כלולים בהגדרה זו. בנוסף, הרמב"ם מונה חמישה לאוים מלבד האיסורים למנוע שאר כסות ועונה המובאים בהלכות אישות ולא בהלכות עבדים.

אמנם בספר המצוות הניסוח בהגדרת המצווה הוא סתמי: "שצונו בדין עבד עברי", ברם ברשימה הקצרה שבתחילת משנה תורה כותב רבינו שהמצווה היא "לדון בעבד עברי כהלכותיו", ונראה שכוונתו היא לפי ההלכות השונות שנקבעו לשני סוגי עבד עברי.

על כמה מחלוקות בין הרמב"ם והרלב"ג בענייני המצוות

הרמב"ם מבהיר באופן חד משמעי ששני סוגי עבד עברי הם שני ענפים במצווה אחת. בתחילת הלכות עבדים (א, א) כותב רבינו: "עבד העברי האמור בתורה זה הישראלי שמכרו אותו בית דין על כרחו או המוכר עצמו לרצונו. כיצד...". גם בהלכה הבאה ממשיך רבינו בגישה זו: "כבר בארנו שאין האשה נמכרת בגניבתה וכן אינה מוכרת את עצמה...".

ההבדל בין גישות הרמב"ם והרלב"ג למנין המצוות בנושא עבד עברי כולט אף יותר במנין הלאוים. הרמב"ם מונה חמישה לאוים בעניין זה:

א. ל"ת רנ"ז: שלא לעבוד בעבד עברי עבודת עבד.

ב. ל"ת רנ"ח: שלא למכור אותו ממכרת עבדים.

ג. ל"ת רנ"ט: שלא לעבוד עבד עברי בפרך.

ד. ל"ת ר"ס: שלא להניח הגוי לעבוד עבד עברי הנמכר לו בפרך.

ה. ל"ת רל"ג: שלא לשלח עבד עברי ריקם כשיצא חפשי.

כמו במצוות העשה הרמב"ם מביא את הלאו האחרון ביחידה נפרדת ולא עם שאר הלאוים העוסקים בעבד עברי מפני שהוא רואה בלאו האוסר לשלוח את העבד ריקם דין בהלכות צדקה. המקור לשאר הלאוים הוא פרשת בהר בספר ויקרא העוסקת בעבד עברי המוכר את עצמו, אבל אין זה מונע מהרמב"ם מלראות בהם איסורים גם לגבי העבד שנמכר בבית דין, שהרי דין עבד עברי חד הוא, חוץ מכמה דינים ייחודיים השייכים לכל אחד מהענפים בנפרד.

איך מבין הרלב"ג את האזהרות האלו? אין הוא מזכירם כלל בתועלות שבספר ויקרא. בפירושו לפסוקי הפרשה כותב הרלב"ג (ויקרא כה, לט-מ, עמ' 429):

לא תעבד בו עבד עבד - רוצה לומר שלא יבזהו לקחת ממנו השירות שיקחו מהעבד הכנעני, כמו חליצת מנעליו ומה שידמה לזה מהעבודות הבזויות.

כשכיר כתושב יהיה עמך - רוצה לומר שענין עבודתו ממוצע בין עבודת השכיר והתושב; כי השכיר, למיעוט זמן שכירותו, לא יעבוד כי אם העבודה המיוחדת אשר שכרוהו לעשותה; והתושב הוא הפך זה, כי הוא מוכן לכל העבודות שירצה רבו; והעבד העברי ממוצע בין שני אלו העבדויות, כי הוא לא ייוחד לעבודה מיוחדת כמו הענין בשכיר, ולא לכל העבודות כמו הענין בתושב.

ובהמשך (שם, מד, עמ' 431):

לא תרדה בו בפרך - רוצה לומר שלא תכוין בעבודתו לענות גופו, אבל תכוין בה לעשות מה שיצטרך לך. ולזה אין ראוי שיצוה אדם לעבדו העברי לעשות מלאכה והוא בלתי צריך אליה כדי שלא ישב בטל; ולזה אמר ויראת מא-להיך, כי ה' יתעלה הוא היודע כוונתך בזה.

האם לפנינו אזהרות על איסורים שאסרה התורה בלא תעשה, או האם כאן תיאור של דברים ש"אין ראוי" לעשותם? בפירושו לדברי הכתוב "לא ירדנו בפרך לעיניך" (שם, נג) כותב הרלב"ג (עמ' 436):

הזהירנו התורה שלא נניח הגוי לרדות בעבד עברי בפרך, והוא העבדות שהכוונה בו לענות גוף העבד, כגון שציוהו לעשות מלאכה שאינו צריך לה כדי שלא ינוח, או שציוהו לעשות מלאכה שהוא צריך לה ולא נתן לה קצבה כדי שלא ינוח.

אמנם גם עניין זה אינו מוזכר בתועלות שבסוף הפרשה, ברם קשה לפרש שאין לפנינו מצנת לא תעשה. במה שונה הדין הזה מהדינים הקודמים? אפשר לומר שהדינים האחרים הם דינים בעבד עברי שבאים להבחין בין מעמדו לזה של עבד כנעני. הרי כבר ראינו לעיל שזה עיקר מגמתה של המצווה שבפרשת בהר. לעומת זאת, האזהרה האחרונה עוסקת בחובה מסוג אחר והיא להגן על אחינו מפני אדונו הגוי.

רק אחד מהדינים האלו מוזכר בשורשים העוסקים בדין עבד עברי הנמכר בבית דין בפרשת משפטים, ושם הוא מובא בהדגש שונה (עמ' 142):

השורש השני הוא שאין העבד עובד אלא העבודה שהוא יודע בה, לא שיכריחהו האדון ללמוד מלאכה כדי שיעבדהו בה, שנאמר: 'שש שנים יעבד' - וזה יכול העבודה אשר מדרכו שיעבוד בה; וכשנמכר גם כן היה ערכו לפי המלאכה שהוא יודע בה; וכבר אמר גם כן 'לא תעבד בו עבדת עבד' (ויקרא כה, לט).

אין כאן לא אלא תנאי במכירה, והוא תנאי הרבה יותר מגביל מהדין שבספר ויקרא. נראה שהרלב"ג יסבור שגם המגבלות האחרות המובאות בספר ויקרא יחולו על אדונו של עבד הנמכר בבית דין מעצם תנאי המכירה, ולא מפני שמוזהרים על כך. כל הדינים האלו הם חלק ממצוות העשה שהוא "דין עבד עברי".

גם בנושא אמה העבריה חולקים הרמב"ם והרלב"ג לגבי מנין המצוות. ראינו שהרלב"ג מונה מצות עשה אחת: "דין אמה העבריה"; ואם נתעלם מהלאו שחל לגבי כל אישה, "שארה כסותה... ", אין בפרשת אמה העבריה שום אזהרה. כמו בעניין עבד עברי, פרשת התורה עוסקת בסידור ראוי של דיני העבדות. ניסוחי שתי המצוות אצל הרלב"ג זהים.

גישת הרמב"ם שונה לגמרי. אין הרמב"ם מונה "דין" לגבי אמה העבריה שהרי "דין אמה עבריה" שייכת ל"דין עבד עברי", ברם יש גם סיבה אחרת. הרמב"ם מונה שתי מצוות עשה:

א. רל"ג: ליעד אמה עבריה.

ב. רל"ד: לפדות אמה עבריה.

ולאו אחד, ל"ת רסא: שלא למכור אמה עבריה לאחר.

המסר שמעביר לנו כאן הרמב"ם ברור. אין עשה של "דין אמה עבריה" בגלל שאצלה אין מטרת התורה לקבוע תנאי עבדות הוגנים אלא לסיים את מצב העבדות של הילדה. לכן האדון מצווה ליעד אותה ואסור לו למכור אותה. גם אם הוא מוכרה אין למכירה זו תוקף; ומעיר הרמב"ם (הלכות עבדים, ד, י):

ויראה לי שלא הוצרך הכתוב לאסור דבר זה באמה אלא מפני שיש לו ליעדה לבנו, לכך נאמר 'לעם נכרי לא ימשול למכרה'.

על כמה מחלוקות בין הרמב"ם והרלב"ג בענייני המצוות

בנוסף לחובה על האדון, קבעה התורה חובה על כולנו לפדותה, וזו מאותה סיבה. חובה להביא לסיום את מצב העבדות של הקטנה.<sup>10</sup>

#### ה. סיכום

עסקנו בשלשה נושאים שונים הקשורים בעניין מנין המצוות. הנושא הראשון הוא המעמד של הציוויים שבספר בראשית. הן הרמב"ם והן הרלב"ג מסכימים שאין ציווי מחייב אלא אם ניתן למשה בסיני, ובכל זאת הרמב"ם רואה בתנאים מסוימים גם את הציוויים האלו כ"תורה". לא נראה שניתן לעמוד על הבדל במנין המצוות שנובע ממחלוקת זו, ברם הבדלי התפישות לגבי מהותה של "תורה" ראויה להתייחסות.

הנושא השני הוא המחלוקת בין הרמב"ם והרלב"ג במעמד לאוים שבכללות בקשר למנין המצוות. גישת הרלב"ג לנושא דומה לגישת הרמב"ן, אלא שהרלב"ג דוחה בכלל את הקביעה שיש לעמוד על מספר מדויק למצוות התורה, ולמחלוקת זו בין הרמב"ם והרלב"ג יש השלכות שונות לגבי רשימת המצוות.<sup>11</sup>

הנושא השלישי הוא סוגיה מסוימת שבה ניתן לעמוד על הבדלים משמעותיים בהבנת הנושא, שיש להם השלכות לגבי מנין המצוות. נראה שבדיקת נושאים נוספים היא רצויה ביותר.<sup>12</sup>

מתוך פירושי התורה השונים מתקופת הראשונים רק שנים עוסקים בהרחבה ובעומק בנושאים ההלכתיים הנידונים בפרשיות השונות של התורה, והם פירושי הרמב"ן והרלב"ג. שני הפירושים גם רואים בקביעת מצוות התורה משימה חשובה. ברם, לעומת פירוש הרמב"ן שנחשב כלחם חוקו של כל לומד, פירוש הרלב"ג כמעט ולא זכה לתשומת לב. מצב זה התחיל להשתנות בדורנו, ולא מעט כתוצאה מהמהדורה החדשה של פירוש הרלב"ג במהדורת ברנר וכהן בהוצאת מעליות, בעידודו של מורי וידידי הרב נחום רבינוביץ. תקוותי היא שמאמר זה יתרום תרומה נוספת למשימה זו, להשפיע על לומדי תורה להעריך מחדש את מקומו של פירוש הרלב"ג לתורה, ובמיוחד את מעמדו המיוחד בנושא מנין המצוות.

10 גישת הרלב"ג לענין ייעוד שונה. גם הרלב"ג רואה במכירת הבת על ידי האב כדבר לא רצוי. ברם דין ייעוד אינו בא לסיים את העבדות אלא למנוע אותה למפרע. כותב הרלב"ג (פרשת משפטים, תועלת השני, עמ' 147): "והנה רצתה התורה שיהיה האדון שולט ליעדה לו או לבנו, אף על פי שלא ירצה אביה זה, להרחיק מכירת הבת בזה האופן" - משתמע מדבריו שכל דין הייעוד נועד למנוע מלכתחילה את מכירת הבת. תודתי לרב כרמיאל כהן שהעיר לי על כך.

11 הרמב"ן מקבל את עמדתו של הרמב"ם בקשר למספר המדויק של המצוות, ונשאר קצת במבוכה, מפני שבסוף נשאר לו "מצוות" נוספות. ראה את דבריו בעניין זה בסוף השגותיו לספר המצוות של הרמב"ם.

12 יש שחושבים שראוי לנסות לנסח מסקנות כלליות לגבי גישת הרלב"ג למנין המצוות, במקום לעסוק בדוגמאות מסוימות. אני נזכר בהערת אחד מגדולי החוקרים במתמטיקה של תקופתנו, הפרופ' מרק קריין ז"ל מאודסה, החתן הראשון של פרס וואלף למתמטיקה, שדוגמה אחת טובה שווה יותר מתורה מופשטת כללית; שהרי אין טעם לתורה כללית מבלי שהיא באה לידי ביטוי בדוגמאות מעניינות. הדברים נכונים לא פחות בנושא שלפנינו.