

כלליו של הרמב"ם למניין המצוות

מבוא

במאמר זה נעסוק בכלליו של הרמב"ם למניין המצוות ('השורשים', בתרגום שהשתגר), נושא שהוא בבחינת 'מת מצווה'. משום מה, מעטים מאד עסקו בנושא זה, זאת על אף חשיבותו העקרונית. אפילו קביעות מהפכניות ותמוהות, כמו זו שקובע הרמב"ם בשורש השני (שהלכות שנלמדות מדרשות הן בעלות מעמד של 'דברי סופרים'), מעוררות דיון מינורי יחסית בין מפרשיו, וגם בין החוקרים.

הסיבה לחסר בספרות המחקרית המודרנית אינה ברורה לי. לעומת זאת, בספרות המסורתית הסיבה מובנת יותר. הספרות המסורתית בדרך כלל אינה נוטה לעסוק במתודות ובהנחות היסוד שלה עצמה. היא אינה רפלקסיבית. ומכאן לא נתפלא לגלות שעיקר העיסוק בספרות התורנית ביחס לשורשים, נוגע במחלוקות הלכתיות ספציפיות שמתעוררות בין הרמב"ם לרמב"ן במהלך הדיון. דיון ישיר בעקרונות של השורשים כשלעצמם, כמעט אינו קיים.¹

על רקע זה חשוב לציין שהרמב"ם עצמו היה חריג בין חכמי הלכה בגישתו הרפלקסיבית, ומעטים פסעו בעקבותיו. הן האופי השיטתי-מדעי של הרמב"ם, והן מטרת עבודתו ההלכתית (שתתואר בקצרה להלן), הביאו אותו להגדיר ולנסח במפורש כללים מתודולוגיים שמנחים אותו בעבודתו, ולפרוס את הנחות היסוד המתודולוגיות שלו. המאפיינים הייחודיים והנדירים הללו של הרמב"ם, הביאו מחד גיסא למיעוט העיסוק בשורשים, ומאידך גיסא, דווקא הם מעניקים משנה חשיבות ומשמעות לעיסוק בהם. כללים אלו הם דוגמא נדירה להתייחסות רפלקסיבית של חכם הלכתי בולט, ולכן חשוב ללמוד אותם ולעסוק בהם על מנת להיחשף בצורה ישירה ובלתי אמצעית להנחותיו אודות ההלכה (או לפחות לתפיסתו אותה).²

* תודתי לד"ר יובל סיני ולחברי המערכת, שהערוותיהם החשובות סייעו לי רבות לשר את המאמר.

1 נעיר עוד כי גם אם ישנן התייחסויות (ונראה כאלה בדברינו להלן), הן נוגעות בעיקר לשני השורשים הראשונים. ביחס לשורש השני, ניתן לראות את דבריו של נויבואר, בספרו, הרמב"ם על דברי סופרים, ירושלים תשי"ז, שמאסף כעמיר גורנה את ההתייחסויות בספרות המסורתית. ניתן להתרשם שאלו אינן רבות (ואף אינן מתיימרות להיות מקיפות ושיטתיות כראוי לנושא זה), וחלק ניכר מהן אינו שייך לספרות הפרשנות העיקרית של הרמב"ם, ובודאי לא לחלק המרכזי של ספרות ההלכה והשו"ת. הדבר בולט מאד בעיקר על רקע מאות הקושיות והקשיים שעולים ביחס לדבריו בשורש הזה.

בכל אופן, שני השורשים הראשונים הם חריגים, וכנראה זוהי הסיבה שלגביהם קיים דיון, הן בספרות המחקר והן בספרות המסורתית (אם כי היקפו רחוק מלבטא את חשיבותם). הסיבה לכך היא שבשני השורשים הללו הדיון המתודולוגי העקרוני הוא בעצם גם דיון הלכתי. להלן נעמוד עוד על המאפיין הייחודי הזה של שני השורשים הראשונים, ועל ההבדל בינם לבין שאר השורשים.

2 דוגמא בולטת נוספת אחת לעיסוק רפלקסיבי כזה היא ר' אברהם אבן עזרא, בספרו יסוד מורא, בשער השני (ראה גם בפירושו הארוך לשמות כ, א). ראה על כך במאמרו של חנינה בן מנחם, "הסוד של יסוד מורא וסוד התורה", דיני ישראל כב (תשס"ג), עמ' 177 (להלן: בן מנחם, הסוד). בעיקר בפרק ה. אמנם חשיבותו ההלכתית של ראב"ע אינה כזו של הרמב"ם, ועבודתו אינה חלק ממאמץ שיטתי של

נעיר כי החסר הזה אינו מייחד דווקא את השורשים. חסר לא פחות מתמיה קיים בהתייחסויות לספר המצוות בכלל, אשר לא זכה לטיפול מחקרי ופרשני נאות (והשורשים בכללו).³ הטיפול בספר המצוות אינו יכול להיעשות במנותק מהשורשים, אשר עומדים בבסיסו, ולכן המאמר הנוכחי אמור לתרום משהו למילוי החסר הזה. אמנם מפאת רוחב היריעה הדרוש, נעסוק כאן בעיקר בשורשים, אך הזיקה לספר המצוות היא מובנת מאליה (שכן השורשים הם אלו שמגדירים את מבנה ספר המצוות ומגמתו). על כן, מטבע הדברים, במהלך הדיון תעלינה השלכות לא מעטות לגבי ספר המצוות, מגמתו ומבנהו.

יצירת ארכיטקטורה הלכתית, כפי שזה מופיע אצל הרמב"ם (הוא אפילו אינו מציג רשימה ומניין משלו של המצוות, על אף שכוונתו הייתה להתפלמס עם מוני מצוות קודמים). בנוסף, הכללים הללו אינם מופיעים אצלו כרשימה מפורשת, אלא רק ניתן ללמוד אותם מתוך דבריו. ובכל זאת חשוב להעיר כי כבר עמדו על השפעתו של ראב"ע ביסוד מורא על עבודתו של הרמב"ם (ראה מקורות לכן בפרק א ממאמרו הנ"ל של בן מנחם). המושגים הבסיסיים ועקרונות הניתוח בהם משתמש בן מנחם (ראה על כך להלן), מתוארים במאמרו, "אינדיבידואליזם של חוקים וספר המצוות לרמב"ם", שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 95 (להלן: בן מנחם, אינדיבידואליזם).

3 כבר העיר על כך הנשקה, בפסקת הסיום של מאמרו "שרידי ספר המצוות לרמב"ם במשנה תורה", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות 11 (תש"ן), עמ' 180-186.

אביא כמה מקורות עיקריים שעוסקים בספר המצוות (מעבר לפרשנים שמדפסים סביבו):

לתפקידו של ספר המצוות כולו במכלול יצירתו של הרמב"ם, ראה סקירה פופולארית וקצרה בספרו של הרב י"ל הכהן מימון, רבי משה בן מימון, ירושלים תש"ך, בפרק הרביעי. כמו כן, ראה בחיבורו המצוין של יחיאל מיכל גוטמן, בחינת המצוות לפי מניין, סידורן והתחלקותן, ברסלאו תרפ"ח (הוא עוסק גם במנייני המצוות ומשמעותם בכלל, ובמקורות למניינים השונים). ראה עוד צבי קארל, "ספר המצוות לרמב"ם", מאזנים כרך ג, חוברות א'-ו' (תרצ"ה), עמ' 462-471 (הוא עוסק שם גם בשורשים, אך זהו מאמר שטחי למדי, ואין בו חידושים של ממש). וכן בנציון בוקסר, "ספר המצוות ומשנה תורה", בצרון, חשוון תש"ט חוברת ב', עמ' 85-96. ראה גם בספרו החשוב (אך בלתי ידוע) של עזריאל צימענט, מצות המלך, הוצאת האחים גרויס, ארה"ב תשנ"ט (בעיקר במבוא). עוד יצא לאחורנה מאמרו של דוד הנשקה, "לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם: בין דינמיות פנימית לשמרנות ממסדית - לטיבה של ההלכה השקועה בספר המצוות", בתוך: הרמב"ם - שמרנות, מקוריות, מהפכנות (בעריכת א' רביצקי), ירושלים תשס"ט, עמ' 119-154. ראה גם בערך "תרי"ג מצוות" בויקיפדיה.

לגבי סידורו הפנימי של ספר המצוות, שמוסכם כי בצורה זו או אחרת הוא מבוסס על טעמי המצוות, ראה רב צעיר, "ספר המצוות להרמב"ם", בצרון 7 (תש"ג), עמ' 346-354. וכן גם אצל בוקסר הנ"ל. וראה עוד הרב מנחם שלנגר, עמודי שלמה, ירושלים תשמ"ט (הוא גם מסיק מסקנות הלכתיות מסדר הופעתן של המצוות בספר). ראה גם הערה במבוא לספר מצות המלך, סופ"ה, סק"ד. ראה גם סקירה מקיפה במאמרו של הרב אלתר הילביץ, "סדר המצוות במניינו של הרמב"ם", סיני יט (ניסן-אולול תש"ו), עמ' רנח-רסז. ראה עוד יד פשוטה (לבעל היובל), הקדמה ומניין המצוות, עמ' נז-סח.

השוואות בין מנייני המצוות השונים, ניתן למצוא בספר המצוה והמקרא, להרב א"צ הלוי רבינוביץ, ירושלים תשמ"ח. וכן בספרו של יעקב לוינגר, הרמב"ם כפוסק וכפילוסוף, ירושלים תש"ן (שם הוא גם דן בהרחבה רבה בעיקר בטעמי המצוות של הרמב"ם).

לאורך הדורות נכתבו כמה פירושים לספר המצוות, ומתוכם אציין כמה מבני זמננו (שמודעים לשאלות מתודולוגיות, ומתייחסים אף לשורשים ולשאר כתבי הרמב"ם), שכתבו הערות ופירושים למהדורות השונות של ספר המצוות: הערות במהדורתו של הרב קפאח (הדפסה שנייה, ירושלים תשנ"ד); הערות והקדמות של הרב נחום אליעזר רבינוביץ (בעל היובל), בפירושו יד פשוטה להקדמה ומניין המצוות (ירושלים תשנ"ז); הערות מקומיות של ר' חיים העליר למהדורתו (הדפסה שלישיית, ירושלים תשנ"ה). כמו כן ראה אברהם אלטר פיינטוך, פירוש פקודי ישרים, ירושלים תש"ס; הרב יהושע וייצמן, מצוה ברה, רמת הגולן תשמ"ח. פירוש והערות על השגות הרמב"ן, ראה בהערות המ"ן, ראה בהערות ח"ד שעוועל למהדורתו (הדפסה שמינית, ירושלים תשנ"ד). נעיר כי הוא אינו מתייחס שם לדברי הרמב"ם עצמו). לגבי המהדורות והתרגומים השונים של ספר המצוות, ראה פירוט בהערה להלן.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

הרב בעל היובל שליט"א, בספרו יד פשוטה (בחלק 'פתיחה למניין המצוות' פ"ב) עומד על ההשפעה של מגמת ספר המצוות על הניסוח ועל המבנה שלו, ומציע ליישב בצורה זו סתירות שונות בין ספר המצוות לבין היד החזקה. בעקבותיו, גם אנחנו כאן נראה כי לצורך הבנת השורשים, מניין המצוות, וגם ספר המצוות, אין מנוס מהתייחסות לקונטקסט של החיבורים הללו, לאור מגמותיה הבסיסיות של יצירתו ההלכתית של הרמב"ם בכלל.⁴

מטרת המאמר היא סקירה כללית של המידע שנצבר בנושא השורשים, ממכלול הזוויות שנוגעות לנושא זה. הנושא עצמו רחב, ולכן לא נוכל להיכנס כאן לדיון מפורט בתוכן השורשים עצמם, ובמשמעויותיהם. למעוניין בפירוט נוסף יינתנו הפניות ומראי מקומות שונים.⁵ מאותה סיבה, גם לא אצטט בדרך כלל את המקורות הרלוונטיים אלא רק אפנה אליהם. הדברים שבכאן מבוססים בחלקם על סדרת מאמרים אודות השורשים של הרמב"ם, שהתפרסמו במסגרת "מידה טובה" לאורך שנת תשס"ח.⁶ במידת הצורך, אפנה בדברי להרחבה ולפירוט בנקודות שמצויות במאמרים הללו.⁷

א. הקונטקסט

מבוא

הרמב"ם בתשובה (מהדורת בלאו, סי' תמז) כותב לגבי השורשים:

וזה שאמרת ידידי שדברים הרבה יש שם במניין המצוות שנסתפקו לך ודאי כך הוא ספר אחד יש לי שחברתי קודם חבור זה שהוא משנה תורה ואותו ספר קראתיו ספר המצוות ביאתי בו מנין כל המצוות מצוה ומצוה והבאתי ראיות על כל מצוה שיש בה ספק מן ספרא או ספרי ומן התוספות ומן כל מקום בגמרא ועשיתי בתחלתו ארבעה עשר פרקים יש בהן כללים גדולים ועקרים רבים שהן כהררים שכל הדברים תלויין בהן וכולם הקדמתי אותם להבין הדרכים שיתפוס אדם במניין המצוות עד שיעלו כהוגן ולא ימנה כדרך שמנו רבים שלא תפסו מדות שראוי להשען עליהן...

4 בחיבור זה איננו נזקקים לשאלות של נוסח. הציטוטים לקוחים מן המהדורה שמופיעה בפרויקט השו"ת, אשר מבוססת על מהדורת שתי פרנקל. ככל שבדקתי, שינויי הנוסח במהדורות האחרות לא ישנו את התמונה הכללית ואת המסקנות שיוצגו כאן.

5 קריאה של המאמר מעלה שישנן לא מעט הפניות לחיבורים שלי עצמי בנושאים השונים, דבר שעשוי להיראות מטריד. הדבר נובע הן מחסר משמעותי בעבודות לגבי השורשים בכלל, הן מהתמקדות אינטנסיבית שלי בנושא הזה, והן מהגישה אותה רציתי להציג כאן, שמטבע הדברים נוגעת לזווית הראיה שלי.

6 מאמרים אלו עתידים בעז"ה לצאת לאור כספר בסדרת ספרי מידה טובה.

7 כאשר אציין למאמר על שורש פלוני, בסתמא, כוונתי תמיד למאמר מהסדרה הזו. הסדרה כוללת ששה עשר מאמרים: הראשון הוא מאמר הקדמה, אחריו ארבעה עשר מאמרים על השורשים השונים (לפי הסדר שיוגדר להלן), ולבסוף מאמר נספח אודות מניין מצוות בני נוח (בעקבות הערתו של הרמב"ם בסוף השגותיו לשורשים).

וכן הוא כותב בתשובה נוספת (שם, סי' שנה):

יש לי חבור בלשון ערבי בענין מנין המצות והוא אצל מ' סעדיה ש"ץ תלמידנו ויש בתחלתו ארבעה עשר פרקים בכללות גדולות בעיקרי מנין המצות צריך אדם לידע אותם ואחר כך יתברר לו טעות כל מי שמנה המצות חוץ ממני מבעל הלכות גדולות עד עכשיו.

אם כן, ספר המצוות הוא מבוא והקדמה לספר משנה תורה של הרמב"ם, וכך מתייחס אליו הרמב"ם עצמו. השורשים הם הבסיס התיאורטי והמתודולוגי לספר המצוות, ובלעדיהם לא ניתן להבין את מבנהו ואת תוכנו.

השורשים בפרספקטיבה של כלל יצירתו ההלכתית של הרמב"ם⁸

ספרו של הרמב"ם, היד החזקה, הוא יצירה ייחודית בעולם התורני. זהו הקודקס המקיף והממוין היחיד שנכתב בתולדות ההלכה (למעט אולי ערוך השולחן, שנכתב מאות שנים רבות אחריו, וכמובן נעזר בחיבורים קודמים, כולל זה של הרמב"ם עצמו). שאר החיבורים ההלכתיים מסודרים על פי סדר הש"ס, ולכן אינם בעלי אופי של קודקס (כמו הרי"ף והרא"ש, שגם עוסקים כמעט אך ורק בהלכות המעשיות), או שהם בעלי אופי של קודקס, אך היקפם הוא חלקי (כמו הטור והשו"ע).⁹

כדי ליצור את היצירה המונומנטאלית הזו, הגדיר הרמב"ם לעצמו מסלול מתודולוגי מפורט. הוא מפרט את מגמתו ואת המתודולוגיה שלו בהקדמותיו לספר המצוות וליד החזקה. כאמור, לפי עדותו של הרמב"ם עצמו, ספר המצוות משמש כמבוא והקדמה ליד החזקה. כפי שעולה מן ההקדמות הללו, בתחילה הוא עבר על ספרות חז"ל, מהמשנה, המדרשים והתוספות, המשך בשני התלמודים, ובספרות הגאונים, מעבר שפירותיו הם בעיקר פירוש המשנה, וגם פירושים לחלק ממסכתות הש"ס.¹⁰ לאחר מכן הוא מתחיל ליצור את היד החזקה, כקודקס מסכם של המכלול ההלכתי כולו.

8 ראה לעניין זה, את מאמרו של משה הלברטל, "ספר המצוות לרמב"ם - ארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה", תרביץ נט (תשנ"ג), עמ' 457-480. כמו כן, ניתן לראות בכל ספרי המבואות למשנתו של הרמב"ם, ובעיקר: יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה להרמב"ם, ירושלים תשנ"א. תיאור וניתוח טוב ישנו גם בספרו הנ"ל של גוטמן. ראה גם במאמר ההקדמה, שהוא הראשון בסדרת "מידה טובה" על השורשים, וכן במאמרו הנ"ל של בוקסר (ראה הערה 3), ובמאמרו הנ"ל של הנשקה, "לחשיבתו הלכתית של הרמב"ם".

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

על המטרות והמגמות של הרמב"ם בחיבורו הגדול, ראה במאמרו של בעל היובל, "דרכו של הרמב"ם כפוסק ופרשן", בתוך: ספר הזכרון להרב יצחק ניסים, חקרי תלמוד הרמב"ם (עורך: מאיר בניהו), ירושלים תשמ"ה, עמ' קסג-קעג. המאמר מופיע גם באסופת מאמריו של בעל היובל, עיונים במשנתו של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ט, עמ' ט-טו.

10 בהקדמת פירושו למשנה כותב הרמב"ם: "וחברתי פירושים על שלשה סדרים מועד ונשים ונזיקין, חוץ מארבע מסכתות שאני משתדל עתה לכתוב בהם משהו, וטרם מצאתי פנאי לכך. גם פירשתי את חולין לגודל הצורך לה...". כוונתו היא לפירוש על התלמוד, שכן פירושו למשנה מוזכר מיד אחר כך, והוא

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

כדי להגדיר מבנה שלדי ליצירה זו, הוא מחליט להשתמש במניין של תרי"ג מצוות, אשר מהוות קטגוריות מארגנות בסיסיות לספרו.¹¹ להלן נראה כי ההיצמדות למניין הזה מהווה אילוץ קשה, וייתכן שמחויבותו של הרמב"ם אליו גרמה ל'עיגולי פינות' כתוצאה מהקשיים שנוצרו במהלך עבודתו.¹² לאחר שהייתה בידו רשימה מלאה של המצוות, הוא אינו מסתפק בכך, ועושה חלוקה נוספת של המצוות לנושאים שונים, וכך הוא יוצר מתוכן (ע"י מיון נוסף, תמטי-מושגי,¹³ שהיה מיון מקורי משלו, ראה אצל טברסקי, עמ' 193-198) את י"ד הספרים שמהווים את היד החזקה, ובתוכם את החלוקה לקובצי המשנה שמרכיבים כל אחד מן הספרים הללו.¹⁴ כל קובץ משנה כזה פותח ברשימת המצוות שבהן הוא עוסק ואותן הוא מפרט, ובמובן זה היד החזקה אינו אלא פירוט של ספר המצוות. חשוב להבין את מגמתו זו של הרמב"ם בעת שהוא יוצר את מניין המצוות שלו, שהייתה שונה מזו של שאר מוני המצוות. אנו נחזור לנקודה זו בהרחבה בהמשך דברינו.

כדי ליצור רשימה של תרי"ג מצוות, היה על הרמב"ם להגדיר כללי מנייה. המשימה של חילוף תרי"ג מצוות מתוך המקרא וספרות חז"ל אינה פשוטה כלל ועיקר, וגם בה יש לרמב"ם מעמד חלוצי במובן מסוים. המניין ששלט בכיפה עד זמנו הוא מניינו של בה"ג,¹⁵ כאשר כל שאר מוני המצוות, פסעו בעקבותיו בצורה די גורפת.¹⁶ הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה מלגלג עליהם, וטוען שרובם ככולם לא היו תלמידי חכמים בתחום ההלכה אלא פייטנים ("כי מחבריהם היו משוררים, לא רבנים").¹⁷ לאחר כתיבת ספר המצוות, ניתן לומר

נכתב על כל ששת הסדרים. עוד על פירוש הרמב"ם לתלמוד, ראה: ישראל תא שמע, "פירוש הרמב"ם לתלמוד - חידה ודרך פתרונה", שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 299.

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

12 הקושי הבולט ביותר הוא זה שנציג בסוף המאמר לגבי היחס בין מהותיות ושיטתיות במניין המצוות.

13 להגדרת המיון הזה, ולהבחנה בינו לבין מיון פילוסופי, ראה אצל טברסקי, עמ' 225-229.

14 החלוקה הקטגוריאלית של המצוות לספרים השונים מתוארת בהרחבה בח"ג של מורה הנבוכים. היא נדונה בפירוט אצל טברסקי, עמ' 198-240. על הבדלים בין המיון שבמור"ג לבין זה שבספר היד, ראה אצל טברסקי, עמ' 239-240. ראה גם ביד פשוטה, הקדמה ומניין המצוות, עמ' קפז והלאה.

15 לגבי זהות מחברו של ספר הלכות גדולות חלוקות הדעות כבר בין הראשונים. ראה על כך בקצרה במבוא לספר מצות המלך, פרק ג' הערה ה, ובמבואות לספר הלכות גדולות במהדורת מכון ירושלים.

16 בסטיות קלות. ראה במבוא לספר מצות המלך, פ"ג הערה ו. אמנם בספרו של גוטמן, בפרק ראשון, הוא מערער על היחס הזמני שקובע הרמב"ם בין מוני המצוות השונים. טענתו היא שחלק מהמניינים האחרים קדמו לבה"ג, ואף שימשו לו מקור. עוד הוא מצביע שם (בהמשך הפרק, וגם בפרקים הבאים) על כך שכנראה הייתה קיימת מסורת קדומה לגבי מספר המצוות, שכללה גם מניין מסוים שלהן, שגם בעלי האזהרות וגם בה"ג ניזונו ממנה, והיא שהייתה מקור למנייניהם (ראה גם שם, בפרק שלישי, לגבי מקורות מחז"ל לכך). אם אכן השערה זו נכונה, כי אז הרמב"ם יוצא, במודע או שלא במודע, גם נגד המסורת הקדומה הזו.

17 נציין כי רס"ג חיבר גם הוא אזהרות, וחיבורו הידוע של ר' ירוחם פישל פערלא חובר סביבן. מעבר לכך הוא חיבר גם ספר מצוות משלו, שאמור לצאת לאור בקרוב על ידי הרב חיים סבתו. ראה על כך בהקדמת ר' ירוחם פערלא לספהמ"צ לרס"ג במהדורתו (ראה גם אצל גוטמן, עמ' 13 הערה 2, וסביבה). נקודה זו מחזקת את העובדה שהרמב"ם לא הכיר את כתביו אלו של רס"ג, שאם לא כן לא סביר שהיה מכליל אותן בין אותם פייטנים שהרמב"ם פקפק בלמדנותם (ראה בהקדמת ר' ירוחם פערלא על יחסו של הרמב"ם לרס"ג, ובמאמרו של הרב סבתו בספר זה על שאלה זו עצמה).

אינדיקציה נוספת לכך ניתן למצוא בשורש השישי, שם כותב הרמב"ם כי הוא אינו מכיר מי ממוני

שמניינו של הרמב"ם זכה למעמד בכורה גם בתחום זה, והוא אכן החליף במידה רבה את מניינו של בה"ג.

אחד השינויים היסודיים שחולל הרמב"ם במניין המצוות, שאומץ גם על ידי רוב ככל ממשכיו, הוא שינוי במיון הבסיסי של המצוות.¹⁸ המצוות במניינים השונים המוכרים לנו מחולקות בדרך כלל למצוות עשה ולא תעשה, כפי שמופיע כבר במקורות חז"ל. אמנם במניינים שקדמו לרמב"ם המצוות היו מחולקות לשלוש או ארבע קטגוריות, שכללו גם חלוקה של מצוות המוטלות על הציבור ועל יחידים, וכן 'פרשיות'. בה"ג אף חילק את הלאוין לפי העונשים המוטלים עליהם.¹⁹

והנה, לפי הפרשנות המקובלת, ה'פרשיות' הן מצוות המוטלות על הציבור. אולם ראה בהקדמת ר' ירוחם פישל פערלא (להלן: הגריפ"פ) לפרשיות,²⁰ שמוכיח שלא זוהי הגדרתן. הוא מראה שכל פרשיה היא אשכול של מצוות שמתקבצות למכלול אחד (שבד"כ מופיע כך גם בתורה, כפרשייה שכוללת כמה מצוות).²¹

מאז הרמב"ם והלאה הקטגוריות הללו נעלמו, לפחות בהקשר של מניין המצוות. כמעט כל מוני המצוות מחלקים אותן לשתיים (עשין ולאויזן). הדברים מגיעים לידי כך, שכפי שראינו

המצוות שחלק עליו בכך שיש למנות עשה ולא כפולים (כמו עשה ולא על עשיית מלאכה בשבת) כשתי מצוות נפרדות. כפי שמוכיח הגריפ"פ, רס"ג אכן חולק על כך, ומכאן שהרמב"ם ככל הנראה לא הכיר את מניינו של רס"ג ואת אזהרותיו.

נציין כי ראב"ע ביסוד מורא, בדומה לרמב"ם, משווה את אותם מחברים למוני צמחי רפואות שאינם מכירים את סגולותיהם.

אמנם הרמב"ם מעיד על עצמו (לפעמים בצער) בכמה מקומות שבכל זאת הוא נמשך אחריהם, ובעיקר אחרי ספרו של ר' חפץ בן יצליח (ראה מקורות אצל טברסקי, עמ' 188, הערה 20 וסביבה). נעיר כי ר' חפץ היה אחד מחשובי הגאונים, וגם לגביו קשה להניח שהרמב"ם היה מתבטא בזלזול, כאילו הוא אינו ת"ח אלא משורר בעלמא. הוא הדין לגבי ספר המצוות של ר' שמואל בר חפני גאון [ראה אצל א"א הרכבי, "חלק מספר המצוות לר' שמואל בר חופני גאון", הקדם ג (תרע"ב), עמ' 107-110].

אמנם גם לגבי אלה מסתבר שהרמב"ם מתייחס בביקורת (למי מהם שהכיר) לפחות על חוסר הזהירות שלהם במניין המצוות, ובהעדפת השיקול הסגנוני אמנותי על השיקול המהותי-למדני (ראה אצל טברסקי, עמ' 186-193).

בעניין המניינים הקדומים, ראה גם אצל ב"צ הלפר, במבוא למהדורתו לספר המצוות של ר' חפץ בן יצליח, פילדלפיה תרע"ה. וכן אצל גוטמן הנ"ל בפרק הראשון, ואצל א' נויבואר (בגרמנית) JQR(OS) 6. (1894) pp. 698-709.

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

19 ראה דיון מפורט אצל גוטמן, בחלקו השני של הפרק הראשון (הוא גם מביא מקורות קדומים יותר לחלוקות של בה"ג). נעיר כי הרמב"ם בשורש הארבעה עשר טוען שבה"ג מונה את העונשים כמצוות עצמאיות, וחולק עליו. כבר בהשגותיו שם, הרמב"ם מצביע על כך שהרמב"ם כנראה טעה בהבנת דעת בה"ג (או שהייתה לפניו נוסחא אחרת של בה"ג). בה"ג אינו מונה את העונשים עצמם כמצוות, אלא משתמש בהם ככלי מיון למצוות השונות (אלו שבכרת ואלו שבסקילה וכו').

20 בחלק ג מספח"מ צ לרס"ג, וכן בהקדמתו לחלק א.

21 ראה על כך גם בנספח למאמר על השורש העשירי.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

קודם, כבר לא לגמרי ברור מה הן בכלל אותן 'פרשיות' שהופיעו אצל מוני המצוות הקדמונים. זוהי עדות חזקה למהפכה אותה חולל הרמב"ם בתחום זה.²²

כאמור, כדי לבצע את המהפכה הזו, היה על הרמב"ם להגדיר כללי מנייה ומיון למצוות. כללים אלו אמורים לקבוע איזו מצווה תיכנס למניין ואיזו לא. אילו מצוות יימנו ביחד ואלו לחוד וכדו'. כדי להתמודד עם ההגמוניה של בה"ג, ואף 'למרוד' נגדה, היה עליו להגדיר את הכללים הללו, ואף לנמק אותם (ובכך לדחות את המבנה שהציע בה"ג). לשם כך הוא כותב את 'השורשים', שמכילים י"ד כללי מנייה של מצוות. כמעט בכל אחד מהכללים/שורשים הללו הוא מתמודד עם בה"ג, שלא מקבל חלק ניכר מהם.²³

התמונה הזו מציגה את מפעלו ההלכתי של הרמב"ם כיצירה שנסמכת על עבודת מיון שיטתית בעלת אופי מדעי. הרמב"ם מתייחס לחומרי הגלם שהיו לפניו, אוסף, ממיין ומסווג, מכריע ומסדר. הוא קובע כללים מתודולוגיים, שמתוכם ובאמצעותם הוא יוצר את המפעל המונומנטאלי שלו. קשה לראות אפשרות לחולל קודכס כזה, שיהיה שלם (מכיל את עיקרי החומר שלפניו, ממוין ובלי חוסרים)²⁴ מחד גיסא, ומאידך גיסא נקי מסתירות ככל האפשר, בלי התשתית המתודולוגית אותה בנה הרמב"ם. השיטתיות הייתה הכרחית לצורך יצירת המבנה השלם.²⁵

זוהי אחת הסיבות לכך שהרמב"ם הוא חריג ברפלקסיביות שלו. ההלכה ביסודה היא בעלת אופי קוואיטי, כלומר היא אינה מתבססת על כללים, אלא על דיון בתקדימים של מקרים ספציפיים.²⁶ הרמב"ם חידש כמעט יש מאין את השיטתיות ההלכתית, ויצר קודכס מקיף. לכן הוא נזקק למתודולוגיה מפורשת ומנוסחת, ואף נאלץ ליצור חלק גדול ממנה בעצמו. דומה כי הביטוי המובהק ביותר לגישתו זו, הוא חיבור השורשים.

22 לרשימת קטגוריות שונות של מצוות, הן בספרות חז"ל והן בספרות המצוות הקודמת לרמב"ם ואף אחריו, ראה המצוה והמקרא, עמ' 31.

לגבי חלוקתו של הרמב"ם בין מצוות עשה ולאויין כיסוד למניין המצוות, ראה אצל גוטמן בפרק הרביעי. הוא תמה מנין מקורה, ומעלה השערה שיסודה הוא באזהרה שאנו לא מכירים על בסיס עשרת הדברות (ראה שם בסיום הספר).

23 אמנם פרט למקום אחד (ופרט להקדמה), לכל אורך דבריו בשורשים הוא אינו מזכיר את בה"ג בשמו (אולי מפאת הכבוד, שכן לפעמים דבריו מוצגים בזלזול כטיפשיים). יוצא הדופן הוא בשורש הארבעה עשר (וגם בשורש השביעי הוא מזכיר אותו בהקשר צדדי). ייתכן שהחריגה היא מפני שזהו השורש המסיים את החיבור, והרמב"ם לא רצה להותיר מקום לספיקות כלפי מי הדברים אמורים.

24 אמנם טברסקי, בעמ' 179-181, עומד על כמה השמטות ביד החזקה. חלקן מפני שהדברים מובנים מאליהם, ומסיבות נוספות.

25 גוטמן דן בשאלה האם אכן השיטתיות הועילה למפעלו של הרמב"ם. ראה גם במאמר בגרמנית (מישורון תרע"ה) של מהר"ש קאאץ, שמוזכר שם בעמ' 27 הערה 1, שמערער על התועלת שנמצאת בשיטתיות של הרמב"ם.

26 על הקוואיזם ההלכתי, ראה בפירוט רב אצל הרב יהודה ברנדס, ראשיתם של כללי הפסיקה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג. על ההיבטים העקרוניים והלוגיים של שאלה זו, ראה גם במאמרו של הרב אליהו רחמים זייני, "לוגיקה ומטפיסיקה בדרשות חז"ל", בתוך ספר הגיון, (עורכים: משה קופל ועלי מרצבך), אוניברסיטת בר-אילן וישיבה אוניברסיטה, תשנ"ה, עמ' 78-65. כמו כן, ראה בספרי, שתי עגלות וכדור פורח², ירושלים תשס"ז, בשער השלישי.

שיקולי שפה²⁷

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

וכן ראיתי שלא אחברהו בלשון ספרי הנבואה לפי שהלשון ההוא קצר היום בידינו מהשלים עניני הדינים בו, וכן לא אחברהו בלשון התלמוד לפי שלא יבינוהו מאנשי אומתנו היום כי אם יחידים ומלות רבות ממנו זרות וקשות אפילו לבקיאם בתלמוד, אבל אחברהו בלשון המשנה כדי שיקל זה לרוב האנשים.

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

דווקא על רקע זה מעניין מאד לשים לב לעובדה שאת השורשים ואת ספר המצוות כולו (כמו גם פירוש המשנה, שנכתב בגיל צעיר יותר, אך אינו קשור לדיוננו כאן), הרמב"ם כותב בלשון הערבית.²⁸

עומד על כך ר' יהודה אבן תיבון בהקדמה לתרגומו: "וחבר זה בלשון הגרי למען לא יחובר עם חבורו הגדול אעפ"י שהוא כפתיחה אליו". ובכל זאת הדברים טעונים ביאור נוסף.

ניתן אולי להעלות השערה שהשורשים לא נועדו לדורות ולכל קהל ישראל. הם נכתבו לזמנם ולשעתם, בכדי לשכנע את הציבור לדחות את סמכותו ואת ההגמוניה של בה"ג, ולקבל את מניינו של הרמב"ם. לאחר שהמטרה הזו הושגה, ולאחר שהיד החזקה זכה למעמד הדומיננטי שלו, הרמב"ם אינו רואה ערך בדיון בשורשים ובמניין המצוות. אלו לא היו יותר ממכשירים מתודולוגיים לצורך הפולמוס, ולכן הם איבדו את עיקר משמעותם לאחר הצלחת המשימה. מיעוט העיסוק בשורשים ובספר המצוות בדורות שאחרי הרמב"ם מעיד לכאורה שאכן זו גם הייתה התוצאה. המהפכה הצליחה, וכעת ניתן להשליך את הסולם שסייע לנו לטפס, שכן אין בו עוד צורך.²⁹

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

28 ראה בתשובות הרמב"ם, בלאו, סי' שנה ותמו.

29 הדברים אולי רמוזים גם בתשובה תמו הנ"ל, שם הרמב"ם כותב שהוא מתחרט על כתיבת ספר המצוות בערבית, שכן זה אינו נגיש לכל ישראל.

נעיר כי השערה דומה העלה בנציון בוקסר (לעיל הע' 3), במאמרו הנ"ל, עמ' 87. אמנם הוא תולה את הלשון הערבית בכך שהחיבור מיועד להמון הפשוט ולא לחכמים (השווה לעניין זה את דבריו של הרב הילביץ, במאמרו הנ"ל שם), ואילו הצעתנו היא שהחיבור הוא בעל משמעות זמנית ולא נצחית. והנה, ראה שם בהערת העורך, שמצביע על כך שגם מורה הנבוכים נכתב ערבית. הערה זו דוחה את השערתו של בוקסר שהערבית מיועדת להמון הרחב שאינו מתעניין בפילוסופיה. אך לפי דרכנו עולה מכאן מסקנה מעניינת: גם מורה הנבוכים נועד רק לפתור בעיות שעלו בזמנו ומקומו, והוא אינו מיועד לכלל ישראל לזמנים עתידיים ומקומות רחוקים.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

על רקע זה, מעניין לציין שהרמב"ם עצמו,³⁰ ניחם על כי חיבר את ספר המצוות בערבית, ואף תכנן לתרגמו לעברית, משימה שככל הנראה לא עלתה בידו. במהלך הדורות נוצרו כמובן כמה וכמה תרגומים עבריים שונים של ספר המצוות ושל השורשים.³¹

אמנם בדורות האחרונים, עת המודעות לחשיבות המחקר השיטתי ובחינתן של ההנחות המטא-הלכתיות מתעצמת ביותר, דומה כי אין ערוך לחשיבותם של השורשים, כחיבור רפלקסיבי מטא-הלכתי יחידאי של אחד מגדולי ישראל, כפי שהערתי למעלה. לכן חשוב לחזור ולעייין בהם, על אף כוונותיו המקוריות של הרמב"ם. בכל אופן, בעת שמעיינים בשורשים ובספר המצוות בכלל, יש לזכור שהנוסח שבידינו מתורגם מערבית, ולכן דרושה זהירות רבה בהסקת מסקנות מתוך דיוק בנוסחאות אלו.³²

זמן חיבור השורשים

נקודה חשובה נוספת היא המוסכמה שהשורשים וספר המצוות חוברו אחרי סיום פירוש המשנה, אך כנראה כמה שנים לפני חיבור היד החזקה עצמו.³³ כלומר יכולה להימצא סתירה בין העולה מן השורשים וספר המצוות לבין פסיקת ההלכה הסופית, שכן חזון נפרץ הוא שהרמב"ם היה חוזר בו מדעותיו במהלך השנים (וכבר נשפכו על כך קולמוסים רבים ביחס לפירוש המשנה וליד החזקה שלו, וחלקם מעוגנים אף בכתבי יד שלו עצמו שמצויות בהם מחיקות לרוב). לכן יש להיזהר בהסקת מסקנות מסתירות כאלו.³⁴

30 ראה בתשובה תמוז, אשר נדפסה גם במהדורת פרנקל לספר המצוות, עמ' ט; תשובה שסח, מהדורת דפוס ירושלים. תשובה זו תוזכר עוד להלן.

31 ועדיין כמה וכמה מפרשים ופוסקים לא הכירו את ספר המצוות, ויש שתולים זאת בבעיות השפה. ראה, לדוגמא, אי ההבנה של הראב"ד ביסוד שיטת הרמב"ם, בתחילת הלכות אישות. העיקרון שקובע הרמב"ם (שקידושי כסף הם מדברי סופרים) מוסבר בפירוש לאור דברי הרמב"ם בשורש השני, כפי שמזכיר בעל הכס"מ על אתר, אך הראב"ד ככל הנראה לא הכיר את השורשים. ייתכן שזוהי גופא הסיבה לכך שהרמב"ם מתחרט על השימוש בשפה הערבית.

וכבר העירו כמה מחברים על בעיית השפה שעמדה בבסיס חוסר ההיכרות הזו, ראה, לדוגמא, שו"ת רדב"ז ח"ב בלשונות הרמב"ם, סי' רנז, שהובא גם ביד מלאכי בכללי הרמב"ם אות נ"א. וראה גם שדה חמד, מערכת חתן וכלה אות כ'. אמנם כבר העיר עליהם בשם הגדולים (ע' 'הרמב"ם'), שלפחות לגבי בעל המגדל עוז טענה זו אינה נכונה.

[הערת המערכת: על עניין זה ראה במאמרו של פרופ' יעקב ש' שפיגל, "על שנים ממפרשי משנה תורה לרמב"ם: מגדל עוז ומגיד משנה" שבספר זה, הערה 159 וסביבתה]

32 דוגמא בולטת לעניין זה היא השערת כמה ראשונים שהמונח 'דברי סופרים' בשורש השני מקבל משמעות שונה מהמונח 'דרבנן'. אך כל המכיר את נוסח דברי הרמב"ם בערבית, יודע שאין לכך שורש וענף. ברור שאצל הרמב"ם המונחים הללו מתחלפים. ראה על כך במאמר על השורש השני.

ראה גם בהקדמתו של ר"ח העליר למהדורתו, עמ' יד סק"ד, שם הוא עומד על פתרון סתירות בין ספר המצוות לבין היד החזקה, שנובעות מבעיות בתרגומים השונים.

33 זמן החיבור המדויק של ספר המצוות ובודאי של השורשים אינו ידוע, אך תהליך הקודיפיקציה כולו לקח מעל עשרים שנה, ולכל אורכו הרמב"ם חזר בו ושינה את דעתו לא מעט (ראה על כך גם בהערה הבאה ובהמשך). אמנם העירני יובל סיני, בצדק, שבפיהמ"ש יש הפניות לספר המצוות. לדוגמא מנחות ד, א, וחולין א, ה. כנראה מדובר במהדורות מאוחרות יותר, וצע"ק.

34 ראה, לדוגמא, אצל בעל קנאת סופרים לשורש י', שהצביע על סתירה בין דברי הרמב"ם בשורשים לבין דבריו בספר המצוות, לגבי עשיית שמן המשחה. ראה אצל הרב קפאח, עשה לה, הערה 4, ואצל דוד הנשקה, "שרידי ספר המצוות לרמב"ם במשנה תורה", הנ"ל בהערה 3, בעיקר בטכסט סביב

מאידך, בתשובות שנכתבו אחרי ספר היד החזקה ניתן למצוא עדויות ישירות אודות היבטים שנותרו אצל הרמב"ם על מכונם. לדוגמא, ישנה תשובה של הרמב"ם לר' פנחס הדיין מאלכסנדריה (מהדורת פריימן, סי' קסו), אשר מתייחסת לעיקרון שנקבע בשורש השני (שהלכות שנלמדות מדרשות הן הלכות דרבנן), ומסבירה באמצעותו את דברי הרמב"ם בספרו הגדול. מכאן ראייה לכך שהעיקרון הזה עמד במבחן הזמן, והרמב"ם החזיק בו גם בעת שחיבר את חיבורו ההלכתי. לכן אין מקום להשערה לפיה הרמב"ם חזר בו בעת שחיבר את היד החזקה מדבריו בשורש השני, בכדי ליישב סתירות בין השורש השני לבין מקורות רבים בספר היד החזקה. כך גם ראינו בציטוט שהבאנו בתחילת המאמר מתשובה תמו (שגם היא נכתבה אחרי פרסום היד החזקה), שם הרמב"ם מתאר את ספר המצוות ואת השורשים כבסיס חשוב להבנת היד החזקה.

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

ביבליוגרפיה של הפרשנות לשורשים

השורשים נדפסים ברוב המהדורות כחלק מן ההקדמה לספר המצוות.³⁵ סביבם בדרך כלל נדפסו גם השגות הרמב"ן, שעיקר מטרתו היא להגן על בה"ג, ולהצילו מהשגות הרמב"ם. יש לציין כי הרמב"ן עצמו ברוב המקרים נוטה להסכים עם הרמב"ם, אולם הוא מציג אפשרות להבין את שיטת בה"ג ולמלטו מהקשיים.³⁶ במקרים רבים ישנן מחלוקות בין

הערה 19. ראה עוד אצל י' סיני, "סתירות פנימיות מדומות בדברי הרמב"ם", בתוך: הרמב"ם - שמרנות, מקוריית, מהפכנות (בעריכת א' רביצקי), ירושלים תשס"ט, עמ' 157 הערה 10, ובעיקר עמ' 179-181 (בין משנה תורה לספר המצוות), ועמ' 183-186 (בין פירוש המשנה למשנה תורה).

כבר בספר יד מלאכי, כללי הרמב"ם, אות כג, כתב שאין להסיק מסקנות כי הרמב"ם חזר בו. הרמב"ם עצמו בתשובה (מהדורת בלאו, סי' ריו) כתב שאין להסיק מסקנות מסתירות בין פירוש המשנה לבין היד החזקה, שכן לפעמים הוא חזר בו לאחר ליבון הסוגיה, והנוסח הקובע הוא מה שמצוי בספר היד. וכן מצינו בפירוש בספר מעשה ניסים, סי' ז, סוד"ה 'אמנם', שם הצביע ר' אברהם בן הרמב"ם על סתירה בין ספהמ"צ לבין היד החזקה, וכתב שהרמב"ם חזר בו והלכה כמה שכתב בספר היד. נעיר כי הוא עצמו מסתמך על תשובת הרמב"ם שהבאנו לעיל ביחס לפיהמ"ש. ראה גם בספר מצוה ברה, מצוות התפילה, פרק 'נכח המקדש'. וראה עוד להלן בסוף המאמר בנושא הסתירות בין ספר המצוות לבין היד החזקה.

35 לרשימת מהדורות ותרגומים של ספר המצוות, ראה סקירה קצרה, במבוא לספר מצות המלך, פ"ו, וכן במבואו של ר"ח העליר למהדורתו. וביתר פירוט ראה אצל ישראל יעקב דינסטג, "עין המצוות - לכסיקון ביו-ביבליוגרפאי לחוקרי ספר המצוות להרמב"ם ומפרשיו", תלפיות ט (תשכ"ה-תשל"ו), עמ' 663-759 (יצא גם כספר, ניו יורק תשכ"ט); הנ"ל, "ספר המצוות להרמב"ם: ביבליוגרפיה של הוצאות, תרגומים, ביאורים", ארשת ה (תשל"ב), עמ' 34-80.

על הבעייתיות שבעצם התרגום ובתרגומים השונים, ראה בהקדמות המתרגמים, וגם במאמרו של משה גושן (גוטשטיין), "עם הופעת התרגום של ספר המצוות להרמב"ם", סיני מד (תשרי-אדר ב, תשי"ט), עמ' קפ"ה-קפ"ו (המאמר הזה הוא במקום הקדמה לתרגומו העממי שיצא בהוצאת מוסד הרב קוק).

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

36 ראה על כך בדברי הרב שעוועל, בהקדמה למהדורתו הנ"ל לספר המצוות. הרמב"ן שם לעצמו מטרה להגן על סמכויות הלכתיות כנגד מתקפות של חכמי הדורות המאוחרים יותר. הדבר נכון גם לגבי ספרו מלחמות השם, שעיקר מטרתו היתה להגן על הרי"ף מהשגותיו של בעל המאור.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

הרמב"ם לרמב"ן על יישומי השורשים השונים. לדוגמא, גם אם מקבלים שאין למנות מצוות שנאמרו רק לזמנן (שורש שלישי), לא תמיד מוסכם לגבי כל מצווה האם היא נאמרה לזמנה או לדורות (ראה על כך בהשגות הרמב"ן שם).

ברוב המהדורות נדפסים גם כמה נושאי כלים נוספים, כמו המגילת אסתר, לב שמח, קנאת סופרים, ומרגניא טבא, שבדרך כלל מיישבים ומסבירים את שיטת הרמב"ם עצמו. מקור חשוב נוסף לפרשנות השורשים הוא ספר מעשה ניסים, אשר מביא התכתבות בין ר' דיאל הבבלי שהשיג על דברי הרמב"ם, גם בספר המצוות ובשורשים, לבין ר' אברהם בנו של הרמב"ם, שעונה לו ומסביר את כוונת אביו.³⁷

מקור נוסף (מתחילת המאה העשרים) הוא הקדמותיו של הגריפ"פ לספר המצוות לרס"ג, שם הוא עומד בפירוט על כל אחד מהשורשים, מברר אותן, ואף מעיר מה הייתה דעת רס"ג וראשונים אחרים לגביו.³⁸ ישנם כמובן גם כמה מקורות מודרניים חשובים נוספים לפרשנות השורשים.³⁹

ב. השורשים: מקורות ואופי

מבוא: מניין המצוות והשורשים

ישנם מספר מקורות בחז"ל למניין של תרי"ג מצוות, בעיקר במימרא של ר' שמלאי, בבבלי מכות כג ע"ב.⁴⁰ אולם המימרא העמומה הזו סותמת יותר מאשר היא מגלה. ראשית, לא

37 במהדורת שבתי פרנקל לספר המצוות נדפסו התשובות הנוגעות לשורשים ולספר המצוות סביב דברי הרמב"ם עצמו.

38 יש לציין שהגריפ"פ הוא בעל חוש מחקרי מפותח, ודבריו נאמרים תמיד מתוך בדיקה מקיפה ודקדקנית של כל המקורות הרלוונטיים. מאפיינים אלו, כמו עצם העיסוק הרפלקסיבי בהלכה, הם נדירים יחסית בספרות התורנית המסורתית, והם שנותנים לחיבור החריג והחשוב הזה את ייחודו ואיכותו.

39 ראה המצוה והמקרא, לר' א"צ רבינוביץ, ירושלים תשמ"ח; ראה גם בתחילת ספר פקודי ישרים (לעיל הע' 3); וכן בספרו של הרב וייצמן, מצווה ברה (שם). בספרות המחקר ישנן התייחסויות בעיקר לשורש הראשון והשני [כמו אצל הלברטל, במאמרו בתרביץ נט; אצל יקותיאל יהודה נויבוואר, בספרו (לעיל הערה 2), ובמקורות המופיעים שם; כמו כן, בכמה מאמרים של דוד הנשקה: "לאוין שאין לוקים עליהם לשיטת הרמב"ם", המעין כד, ב (תשמ"ד), עמ' 33-40 (ושם בהערה 6); "על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם", סיני צב (תשמ"ג), עמ' רכח-רלט; "להבחנת הרמב"ם בין 'דאורייתא' ל'דרבנן'", סיני קב (תשמ"ח), עמ' רה-ריב; "שניות לדברי סופרים", סיני קח (תשנ"א), עמ' נה-סג; "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי, כרך כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 103-149 (בעיקר בפרק ה). ראה גם במאמרו של הרב בעל היוכל, "על דברי סופרים שתוקפם דאורייתא במשנתו של הרמב"ם", סיני נו (תשנ"ג), עמ' סא-עב (הופיע גם באסופה הנזכרת לעיל בהערה 9). עוד ראה בספרם של שלמה קסירר ושלמה גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, רמת-גן תשס"ח. וכן במאמרי: "מעמדן הלוגי של דרכי הדרש", צהר יב (תשרי תשס"ג), עמ' 9-21. וכן "אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה", צהר טו (קיץ תשס"ג), עמ' 23-34. ראה גם בספרי שעתיד לצאת בקרוב, כרביעי בקוורטט שתי עגלות וכדור פורח, ועוד]. התייחסויות למכלול השורשים ניתן למצוא בעיקר אצל בן מנחם במאמרו הנ"ל (הע' 3), וגם אצל צבי קארל במאמרו הנ"ל (שם).

40 אמנם לא מעט ראשונים פקפקו ואף חלקו על מוחלטותו של המניין הזה. החל ברמב"ן בתחילת השגותיו לשורשים, התשב"ץ, הרלב"ג ועוד. ראה סקירה ודיון מחקרי מרתק על כך בספרו של גוטמן, בעיקר בפרק השני, השלישי והרביעי. הוא טוען שם שהמספר תרי"ג אינו תוצאה של הגימטריה השונות שמוליכות אליו, אלא הייתה מסורת קדומה כזו, והגימטריה הללו נוצרו בעקבותיה. בפרק הרביעי הוא גם מוכיח שרס"ג לא הכיר את הגימטריה הללו, ולכן טרח להמציא אחרות (אמנם יש

ברור מיהן אותן מצוות שעליהן מדבר ר' שמלאי? אלו מצוות נכללות ברשימה, ואיך הן מחולקות? מתוך ספרות חז"ל קשה מאד לחלץ רשימה סגורה של תרי"ג מצוות, וניתן לחלק אותן בצורות רבות ומגוונות. כך ניתן לראות מעצם ההבדלים שיש בין מוני המצוות השונים, שחלוקים ביניהם, לפעמים בצורה קיצונית מאד.⁴¹

יתר על כן, גם בהינתן רשימה סגורה של תרי"ג מצוות, עדיין קשה עד מאד לחלץ מתוכה רשימה סגורה וחד-ערכית של כללים שעומדים בבסיס המניין הזה. ניתן להסביר את אותו מכלול עצמו על בסיס כמה וכמה עקרונות שונים. לא בכדי ישנן מחלוקות על רבים מהשורשים של הרמב"ם.⁴² הדגמה יפה לקושי הזה, ניתן למצוא במחלוקות שישנן בין מפרשי רס"ג ביחס להנחות המתודולוגיות שלו. בספר המצוה והמקרא, בעמ' 29, מוצגות שתי פרשנויות לעמדת רס"ג ביחס לשורשי הרמב"ם. אנו מוצאים שם, שלדעת הרב שמעון הלפרין, משנתו של רס"ג עומדת בהתאמה לשבעה משורשיו של הרמב"ם, בעוד שלדעת הגריפ"פ ישנה הסכמה רק לשורש אחד בלבד (!). יש לשים לב לכך ששני פרשני רס"ג אלו עוסקים באותה רשימה של מצוות, שכן מדובר ברשימה המפורטת בחיבורו של רס"ג, ובכל זאת הם מסכימים ביחס לעמדתו רק בחמישה מבין ארבעה עשר השורשים. זאת בנוסף לעובדה הפשוטה יותר, שהרס"ג עצמו חולק על הרמב"ם ברוב השורשים, וגם במצוות רבות מאד.

הבעייתיות הפרשנית הזו נעוצה בכך שהעקרונות המתודולוגיים הללו צריכים להיות מוסקים מתוך מניין המצוות של רס"ג, שכן אצלו, שלא כמו אצל הרמב"ם, אין הקדמה שמפרטת במפורש את העקרונות שהנחו אותו במניינו. אם כן, הליכה מרשימת המצוות אל הכללים אינה חד ערכית כלל וכלל. אם כן, צא ולמד מה הקושי הכרוך בחילוף רשימת עקרונות מתוך ספרות חז"ל במלוא היקפה, ובניית רשימה סגורה של מצוות על בסיס העקרונות הללו.

שני סוגי המקורות לשורשים של הרמב"ם

כאמור, על אף הקשיים מצליח הרמב"ם לקבוע י"ד כללים אשר מנחים אותו בבניית מניין המצוות. מה מקורם של הכללים הללו? כיצד הוא קבע אותם? כפי שראינו, זוהי שאלה

להעיר שדרכו של רס"ג היא להציע תחליפים לחז"ל בכמה מקומות, גם אם הוא כן הכיר את דבריהם. לדוגמא, בפירושו לברייתת המידות בריש הספרא הוא מציע דוגמאות אחרות ל"ג המידות, ולא משתמש רק באלו שהביאו חז"ל בברייתא דדוגמאות ובש"ס).

עוד על המספר הכולל של המצוות, ראה במאמרו של הרב ברוך ברנר, "יחסו של הרלב"ג לדרכו של הרמב"ם במניין המצוות", מעליות כ (תשנ"ט), עמ' 228-242 (מופיע גם באתר 'דעת' באינטרנט). ראה גם מצות המלך, במבוא, ובהקדמת הגריפ"פ לספר המצוות לרס"ג. וכן הסוד, סביב הערה 24 (לגבי ראב"ע ור' יהודה אבן בלעם).

41 להשוואת רשימות המצוות בין מוני המצוות השונים, ראה בספר המצוה והמקרא, לכל אורכו. בחלקו השני של הספר הוא אף מציע רשימה משלו.

42 ראה, לדוגמא, השוואה שיטתית בין שיטות הראשונים ביחס לשורשים, בספר המצוה והמקרא, מעמ' 17 והלאה. לגבי רשימת השורשים לפי ראב"ע, ראה במאמרו של בן מנחם, הסוד. ולגבי הרלב"ג, ראה עשהאל בן אור, ספר המצוות של רלב"ג על פי פירושו לתורה, עמ' ו-ט (הקטע מופיע באתר 'קרבן אור' באינטרנט).

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

סבוכה, והרמב"ם אינו נותן לה מענה ישיר. מקריאת השורשים עצמם עולה כי ישנם שני מקורות עיקריים לשורשים של הרמב"ם: 1. סברתו האפרוירית שלו עצמו. 2. מקורות (בדרך כלל עקיפים) מספרות חז"ל. נעיר כעת כמה הערות על שני המקורות הללו.

1. חשוב להעיר כי הרמב"ם, כמו בכל שאר כתביו, ניחן בביטחון עצמי גבוה מאד, והוא רואה בסברתו האפרוירית מקור כמעט מוחלט, ולפעמים הוא רואה את מי שאינו מקבל אותה כאילו הוא סובל מליקוי בחשיבה.⁴³ לפעמים אף נראה כאילו הרמב"ם 'מכופף' את העולה מספרות חז"ל בכדי להתאימו להכרח ההגיוני. נעיר כי הרמב"ם בהשגותיו מבקר אותו על כך לא פעם.

דוגמא מובהקת לכך ניתן למצוא בשורש השני, שם הרמב"ם קובע שהלכות שנלמדות מדרשות הן הלכות מדבריי סופרים, זאת בניגוד למקובל אצל כל שאר הראשונים, ובניגוד למה שעולה מפשטי סוגיות הש"ס בעשרות ומאות מקומות. הסיבה לכך היא שתורת הפרשנות של הרמב"ם מניחה שלכל טכסט ישנו אך ורק פירוש אחד, ולכן הפשט לבדו הוא הפירוש של הטכסט. הרמב"ם רואה בדרש הרחבה של הטכסט ולא פרשנות שלו. הרי לנו דוגמא לתפיסה אפרוירית שכופה את עצמה על החומר החז"לי. ואכן הרמב"ם תוקף אותו על כך במילים חריפות מאד, וטוען שכל הש"ס זועק כנגד המסקנה הזו. לשון אחר: אל לו לאיש המדע לכפות את ההגיון האפרוירי שלו על העובדות.⁴⁴

דוגמא נוספת מצויה בויכוח ביניהם בשורש השני. שם הרמב"ם נסמך על שיטתו הידועה שרואה את מקור התוקף של חכמים לתקן תקנות ולגזור גזירות בציווי המקראי "לא תסור". טענה זו מעוררת קשיים לא פשוטים, שכן לכאורה עולה ממנה שמעמדן ההלכתי של הלכות אלו הוא כשל הלכות מדאורייתא. כך אכן טוען הרמב"ם בהשגותיו שם כנגד שיטת הרמב"ם. גם כאן השיקול שהביא את הרמב"ם למסקנה זו הוא כנראה שיקול אפרוירי: אם אין ציווי בתורה, לא ניתן לראות מה מקור התוקף של גזרות ותקנות חכמים. הרמב"ם, לעומתו, מעדיף את מה שמתאים יותר לחומר התלמודי (=העובדות) על פני הסברא המתודולוגית האפרוירית, השיטתית יותר.⁴⁵

יש למחלוקת העקרונית הזו ביטויים נוספים בשורשים השונים, כפי שניתן לראות לכל אורך סדרת המאמרים. במינוח פילוסופי ניתן לומר שהרמב"ם הוא רציונליסט, כלומר דוגל במסקנות שנגזרות משיקולים הגיוניים אפרויריים, ואילו הרמב"ם הוא אמפיריציסט, שמעדיף את העובדות על השיקולים האפרויריים. נושא זה נדון בהרחבה רבה במאמר לשורש השביעי.

43 ראה, לדוגמא, בסוף השורשים החמישי, השמיני והתשיעי, וביתר קיצוניות בסוף השורשים השנים עשר והשלושה עשר, ובאמצע השורש הארבעה עשר.

44 ראה על כך אצל הברטל, ובמאמר לשורש השני.

45 ראה על כך במאמר לשורש הראשון. כפי שניתן להבין מכאן, שני השורשים הללו הם מצע מצוין לבחון את הויכוח הפרשני בין הרמב"ם לרמב"ן, ואת שורשיו הפילוסופיים. זוהי הסוגיה שעומדת ביסוד הספר הרביעי בקוורטט שתי עגלות וכדור פורח, שעחיד לצאת לאור בעז"ה בקרוב.

בכל אופן, סברותיו של הרמב"ם הן מקור עיקרי לשורשים שלו. ישנם ביטויים רבים בהשגותיו על בה"ג בהם הוא טוען שכל בעל שכל רואה שהוא צודק, ולפעמים הוא אף לא טורח להביא ראיה לדבריו.⁴⁶

2. הזכרנו למעלה שמקור נוסף לשורשים הוא עדויות שונות מדברי חז"ל. והנה, לגבי המקורות מחז"ל, מקובל לחשוב שישנה מחלוקת עקרונית בין הרמב"ם לרמב"ן. הרמב"ן בהשגותיו, באופן עקבי בכמה מקומות, קובע שחז"ל כלל אינם עוסקים במניין המצוות.⁴⁷ לדוגמא, בהשגות לשורש יא הוא כותב:

וכי בא התנא הזה עכשיו למנות רמ"ח מצוות עשה ולמדנו שלא נביא מצוות ציצית בחשבוננו אלא למצוה אחת? זה דבר איננו ראוי לטעות בו.

כאמור, יש המניחים שהרמב"ם עצמו חולק על הנחה זו, וכך אכן נראה מכמה מקומות בשורשים, שם הוא לומד ישירות מלשונות חז"ל למניין המצוות.⁴⁸ כנגד זה גופא יוצא הרמב"ן. אמנם במאמר על השורש האחד-עשר עמדתי על כך שפרשנות זו אינה הכרחית, ובהחלט ייתכן שגם הרמב"ם מסכים לטענת הרמב"ן שחז"ל לא עסקו במניין המצוות. לפי הצעה זו, ניתן להראות שכל הראיות שהרמב"ם מביא מלשונות חז"ל עוסקות בתוכן דבריהם ולא בלשון חז"ל כשלעצמה. תוכן האמירות שלהם מוליך את הרמב"ם למסקנות שלו אודות מניית המצוות הנדונות שם, אבל דומה כי בשום מקום לא מוכח שהרמב"ם למד זאת מעצם לשון חז"ל.⁴⁹ הדברים מתאימים למסקנתו של אורבך,⁵⁰ שכתב שלא מצינו בספרות חז"ל שום ניסיון להציג מניין של מצוות. מחמת הפירוט שנדרש לדיון זה, לא נרחיב בו כאן.

ההיזקקות למסורת חז"ל

בכמה מקומות עומד הרמב"ם על כך שדברי חז"ל הם שגרמו לו למנות את המצוות כפי שמנה, גם אם על פי הכללים שלו המסקנה הייתה אמורה להיות שונה. נראה כי הוא נוטה מההיגיון שלו לאור מקור חז"ל, ומכאן שבודאי לא נכון לראות אותו כרציונליסט שמתעלם לגמרי מהעובדות והמקורות. לדוגמא, בשורש השני הוא קובע כי הלכות שנלמדות מדרשות לא נמנות במניין המצוות, אלא אם חז"ל קבעו שאלו הלכות דאורייתא ואז יש למנותן. כמו כן, ראה גם בתשובה תמוז, במהדורת בלאו, שם הוא מסביר כך את יחסו ללאו שבכללות.

46 ראה, לדוגמא, בשורש השנים עשר, הארבעה עשר ועוד. אמנם בשורש השלושה עשר נראה שהרמב"ם כלל לא הביא ראיה לדבריו, אך עיון נוסף מעלה כי ישנה שם ראיה מלשון הכתוב. ראה על כך במאמר לשורש השלושה עשר.

47 ראה גם בספר פקודי ישרים (לעיל הע' 3), כרך א עמ' קיא-קיב.

48 מעבר לדבריו בשורש האחד עשר עליהם חולק הרמב"ן, השווה גם לדברי הרמב"ם בשורש הארבעה עשר, שם הוא מוכיח את מניין מיתות בית דין מלשון המשניות 'מצוות הנשרפין כיצד', ועוד.

49 אמנם בן מנחם (ראה אינדיבידואציה), טוען שגם חז"ל היו מודעים ואף עסקו בהיבטים של מניין המצוות ('אינדיבידואציה של חוקים', בלשוננו). ראה גם הסוד, עמ' 185, שם מובאת התייחסות של ראב"ע אשר שולל הוכחה מדברי חז"ל לגבי מניין המצוות.

50 ראה ספרו, חז"ל - אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 302. אמנם ראה הערותיו של בן מנחם, באינדיבידואציה, עמ' 99, ובהרחבה במאמר לשורש התשיעי, שם נערך דיון מפורט במשמעות של כפל ציוויים בתורה. בשיטת ראב"ע, ראה הסוד, פ"ד.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

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

לכאורה המאפיין הזה מצביע על היבט אמפיריציסטי בשיטת הרמב"ם, בסתירה לעמדתו הבסיסית, שהיא רציונליסטית ביסודה. חשוב להדגיש כי מפרשים רבים הבינו שליוצאי הדופן הללו אין הסבר שיטתי. כלומר לדעתם רק בגלל כניעה לדברי חז"ל, הרמב"ם נוטה מן הכללים שהוא עצמו קבע.⁵¹

השאלה הגדולה היא מדוע הרמב"ם מתעקש על הכללים הללו, אם יש מקורות בחז"ל שסותרים אותם (וכך מקשה הרמב"ן בכמה מקומות, כמו בהשגותיו לשורש יא ועוד). לכאורה המקורות הסותרים הללו מהווים ראיה שסותרת את הכלל, ולכן יש להשיט אותו מרשימת השורשים. אך היא הנותנת. הרמב"ם אינו משמיט את הכללים הללו מרשימתו, שכן הוא רציונליסט. הרציונליסט יוצא מהנחה שאמונותיו האפריוריות חייבות להיות נכונות, והוא מכופף את העובדות לאותן הנחות. לעומתו, האמפיריציסט מכופף את עצמו לעובדות, וגוזר את אמונותיו מתוכן. לכן הרמב"ם, כרציונליסט, מפרש את העובדות כך שתיוותר ההתאמה להיגיון האפריורי.

העמדה הרציונליסטית של הרמב"ם מורה לו שהעובדות אינן יכולות לסתור את השכל הישר (והאפריורי),⁵² ולכן כאשר הוא פוגש מקור בחז"ל שסותר את הכלל שהוא קבע, הוא יפרש אותו בהתאם לאותו היגיון. כפי שאנו מראים במאמרים לשורשים השונים (בעיקר בשורש השני והאחד עשר), בכל המקרים שהרמב"ם מביא מקור מחז"ל שסותר לכאורה את הכלל שלו, ישנן כמה אפשרויות שונות להבין את הכלל, ודברי חז"ל רק מכריעים בין האפשרויות.⁵³ העיקרון האפריורי לא נשלל, אלא מסויג ומתפרש באופן שיתאים לעובדות. אם כן, הרמב"ם נותר בעמדתו הרציונליסטית, ולעולם המניין שלו בסופו של דבר מבוסס על עיקרון מהותי. דברי חז"ל אינם גוברים על כללי הרמב"ם, כפי שלפעמים ניתן אולי להבין מלשונו, אלא מכוונים ומגדירים אותם.

51 כך, למשל, הבין קארל (לעיל הע' 3), לכן הוא גם מסיק שהרמב"ם לא נתן תשובה שיטתית של ממש לשאלה אילו מצוות יש למנות ואילו לא. הסיבה לכך היא שדברי חז"ל גרמו לו לסטות מן הכללים העקרוניים שהוא עצמו קבע. אך זוהי טעות, כפי שנראה מייד. קארל גם טוען שם שהרמב"ם לא מבחין בין פשט ודרש, ולכן שיטתו אינה עקבית. טענה זו היא תמוהה, בעיקר על רקע השורש השני (שגם קארל עצמו מתייחס אליו). דומה כי קארל עצמו אינו מבחין בין דרש ופשט בצורה נכונה, ומכאן טעותו, ואכ"מ.

52 ייתכן שניתן לראות כאן השפעה אריסטוטלית. אצל אריסטו המדע אינו נקבע באמצעות ניסוי אמפירי, אלא באמצעות התבונה האפריורית (ולכן גם אין הבחנה חדה בין פילוסופיה למדע). לדוגמא, אריסטו קבע שמהירות הנפילה של הגופים לאדמה תלויה במשקלם, מה שניתן היה לשלול באמצעות ניסוי פשוט, ועוד.

53 לדוגמא, ראה במאמר לשורש יא, שם הבחנו בין סוגי יחס שונים שיכולים להיות בין חלקי מצווה לבין עצמם, ובינם לבין המכלול. לפי הבחנה זו הציצית והתפילין שייכות לקטגוריות שיטתיות שונות. אם כן, דברי חז"ל אינם סיבה עצמותית להחרגות הללו, אלא הם מהווים רק סימן לקיומה של סיבה מהותית.

לדוגמא, בשורש האחד עשר קובע הרמב"ם שחלקי מצווה שמעכבים זה את זה נמנים כמצווה אחת. בפשטות נראה שחלקים שאינם מעכבים זה את זה אמורים להימנות כשתי מצוות שונות. אך הרמב"ם מביא מקור בחז"ל, שמראה שהתכלת והלבן נמנים כמצווה אחת, על אף שהם אינם מעכבים זה את זה. במאמר לשורש הוא מוסבר כי ההבדל נעוץ בשאלה כיצד חלקי המצווה הללו מתייחסים למכלול. העיקרון היסודי שבשורש נשמר, שחלקי מצווה שאינם מעכבים נמנים כשתי מצוות, אלא שיש להיזהר ביישומו. כאשר החלקים מצטרפים למכלול אחד אזי גם אם הם אינם מעכבים זה את זה הם יימנו כמצווה אחת, וזה המצב לגבי ציצית (הבאנו לכך שם גם מקור מפורש מלשון המקרא עצמו).

על הכללים שהרמב"ם הביא ועל אלו שהוא השמיט

לכאורה בבסיס עבודה כמו עבודה זו שעשה הרמב"ם כאן צריכים להיות מונחים הרבה מאד כללים מתודולוגיים ומהותיים, אך הרמב"ם בוחר מתוכם ארבעה עשר כללים בלבד.⁵⁴ כיצד הוא בחר אותם, ומדוע לא הביא את השאר? נראה כי ניתן ללמוד על כך מדברי הרמב"ם עצמו. כבר בתחילת השורש הראשון (כמו במקומות נוספים) כותב הרמב"ם:

דע כי זה הענין (=השורש הראשון) לא היה ראוי לעורר עליו לבאורו כי אחר שהיה לשון התלמוד שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני איך נאמר בדבר שהוא מדרבנן שהוא מכלל המנין. אבל העירונו עליו מפני שטעו בו רבים ומנו נר חנוכה ומקרא מגלה בכלל מצות עשה...

רואים מתחילת לשון הרמב"ם שהוא כלל אינו רואה צורך להביא כללים מובנים מאליהם.⁵⁵ מדבריו כאן עולה כי הסיבה לכך שהוא מביא כלל ברור כמו השורש הראשון היא אך ורק מפני שעל אף פשטותו הוא אינו מוסכם על כל מוני המצוות (כלומר על בה"ג וסיעתו). אם כן, אנו למדים מכאן שתי נקודות ביחס לגישת הרמב"ם בשורשים:

1. הוא מביא רק כללים שאינם טריוויאליים, ולא מביא כללים שהם פשוטים וברורים (בעיניו). את הכללים המחדשים הוא כנראה מביא גם אם הם מוסכמים על שאר מוני המצוות.
2. הוא מביא גם כללים טריוויאליים, אם הם שנויים במחלוקת (גם אם מסיבות לא מובנות בעיני הרמב"ם). נקודה זו מובנת מאליה לאור דברינו למעלה אודות מגמתו הפולמוסית (כנגד העמדה ההגמונית של בה"ג וסיעתו) בכתיבת השורשים.

54 בתשובות ר' יהושע הנגיד (מהד' רצהבי, ירושלים תשמ"ט, עמ' 34) נשאל צאצא הרמב"ם על שום מה מניין השורשים הוא דווקא ארבעה עשר. ההסבר שהוא מציע לכך הוא, שיש בזה רמז למצוות עשה ומצוות לא תעשה, כי זוהי הגימטריה הקטנה של רמ"ח ושס"ה. ייתכן שמשום כך זהו גם מספר הספרים ב"ד החזקה, וגם מספר מידות הדרש המנויות בתחילת השורש השני (י"ג + ריבוי). אם כי ראה אצל בעל היובל בספרו יד פשוטה, הקדמה ומניין המצוות, עמ' סח, שציטט תשובה זו והסתפק בה. כמו כן ראה גם ביד פשוטה, מבוא להל' תשובה (ספר מדע ח"ב, עמ' תתנ"ג), שדן גם שם בתשובה זו, וציין שגם מספר יסודות האמונה הוא 14 - י"ג העיקרים ועוד חופש הבחירה עליו מעיד הרמב"ם (הל' תשובה ה, ג) ש"דבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה ומצוה". תודתי לעורכים על ההפניה למקורות אלו.

55 טברסקי, בעמ' 180, טוען שזוהי מדיניות הרמב"ם גם ביד החזקה.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

נוכל להסיק מכאן שאכן ארבעה עשר הכללים של הרמב"ם אינם מהווים מכלול שלם של כלליו המטא-הלכתיים ביחס למניין המצוות. יש עוד כללים רבים שהם פשוטים ולא שנויים במחלוקת שלא הובאו אצלו.

ומכאן עולה מסקנה חשובה נוספת: גם אם נמצא מי שחולק על הרמב"ם ברוב גדול של השורשים (ראה בפרשנות לרס"ג שהובאה לעיל, לפיה הוא חולק כמעט על כולם), אין זה אומר שגם ההבדל במניין המצוות בינו לבין הרמב"ם יהיה דרמטי. הסיבה לכך היא שחלק ניכר מהכללים הוא מוסכם ופשוט, ולכן הוא כלל לא נדון כאן. כל אלו יהיו כללים מוסכמים, והם שעומדים בבסיס עיקר מניין המצוות. בחיבור השורשים מובאים רק הכללים המחודשים או אלו השנויים במחלוקת, ולכן אך סביר הוא שיהיו לא מעטים מתוכם שנויים במחלוקת. מאידך, מאותה סיבה עצמה, השפעת המחלוקת הללו על מניין המצוות היא מוגבלת למדי, שכן מדובר בחלק קטן בלבד מהעקרונות שמונחים בבסיסו.

ג. סקירה קצרה על השורשים השונים

מבוא

השורשים כוללים ארבעה עשר עקרונות אשר שולטים על מניין המצוות של הרמב"ם ומכוונים אותו. נציג אותם בקצרה, נעיר על כל אחד מהם כמה הערות קצרות, ולאחר מכן נדון בהם באופן כללי יותר ונמייין אותם.⁵⁶ לאחר קריאת המאמר, כדאי לשוב ולקרוא את סקירת השורשים שמובאת כאן. ההערות הקצרות שהכנסתי בסקירה כאן תהיינה אז מובנות יותר.

לשונות הרמב"ם עצמו מודגשות (ראה רשימת השורשים בסוף הקדמתו לספר המצוות), והערותינו מופיעות מיד אחריהן בפונט רגיל.

השרש הראשון מהם שאין ראוי למנות בכלל הזה המצוות שהן מדרבנן: כאן הרמב"ם קובע שמצוות דרבנן אינן נמנות בכלל התרי"ג. יש לציין כי בה"ג מביא כמה מצוות כאלו, ולכן הרמב"ם מוצא לנכון לדון בכלל הזה, על אף פשטותו.

הסיבה העקרונית לכך שהיה מקום לכלול את המצוות דרבנן במניין היא שיטת הרמב"ם עצמו, שהחובה לקיים את תקנות חכמים וגזירותיהם נלמדת גם היא מהפסוק בתורה "לא תסור מכל אשר יורוך" (ראה גם בריש הל' ממרים). מסיבה זו, המחלוקת שמתעוררת סביב השורש הזה אינן נוגעות לעיקרון שביסודו (שכנראה מוסכם כמעט על כל מוני המצוות), אלא על שאלת מקור התוקף והסמכות של חכמים.

אמנם היבט זה מעורר את השאלה שמלווה כמה מהשורשים: האם העיקרון שנקבע בשורש זה הוא בעל אופי של מיון (שאינן למנות את המצוות הללו מפני שהן כבר נכללות במצוות "לא תסור"), או שזה מפני שאלו מצוות בעלות אופי ותוקף שונה (דרבנן, ולא דאורייתא),

56 פירוט נוסף על השורשים, ניתן למצוא במאמרינו הנ"ל על כל אחד מהם. כאן נציג רק את הנקודות העיקריות לדיון, ואת תמצית המסקנות, ביחס לכל אחד מהם.

ולכן אין לכלול אותן במניין מסיבות מהותיות (וכך השאלה הצדדית לכאורה חוזרת ונוגעת בעיקרון היסודי שנקבע בשורש הזה)? ישנה גם אפשרות שמצוות אלה אינן נמנות מפני שאין עליהן ציווי מפורש בתורה, ובמניין המצוות לרמב"ם מופיעות רק מצוות שנצטוונו עליהן בפירוש בתורה (ראה על התנאי הזה עוד להלן). נעיר כי נימוקיו של הרמב"ם לכל אורך השורש כלל אינם נוגעים בשאלת התוקף ההלכתי של המצוות דרבנן, וזהו יותר מרמז לכוונתו בנקודה הקודמת. ראה על כך עוד במאמר לשורש זה.

השרש השני שאין ראוי למנות כל מה שלמדין באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן או ברבוי: שורש זה הוא חידושו המהפכני ביותר של הרמב"ם (ואולי במשנתו ההלכתית בכלל). מפשטות לשונו נראה שהוא טוען שכל הלכה או מצווה שנלמדת מדרשה אינה יכולה להיכלל במניין המצוות. בתוך דבריו הוא מפרט יותר, ונראה שלדעתו אלו הן הלכות דרבנן.

יש לציין שמפרשי הרמב"ם נחלקו בהבנת כוונת דבריו בשורש זה (ראה על כך במאמר לשורש זה): הרמב"ן והנמשכים אחריו הבינו את דבריו כפשוטם, שכוונתו היא שאכן אלו הן הלכות דרבנן. הרשב"ץ והנמשכים אחריו פירשו שכוונת הרמב"ם אינה למישור ההלכתי אלא למישור הפרשני - כלומר שהלכות אלו יסודן אצל ה'סופרים' (=החכמים), ולא בתורה עצמה, אך ברור שמעמד ההלכות הללו הוא כשל הלכות דאורייתא.

ועדיין עולה כאן השאלה מדוע באמת מצוות אלו לא נמנות. נויבואר בספרו הנ"ל רואה בשורש הזה יישום של השורש הקודם, שקובע כי אין למנות מצוות דרבנן. אך מדברי הרמב"ם, ומכך שהוא מקדיש שורש מיוחד לעיקרון הזה לא משתמע שזו אכן כוונתו. ניתן לראות את העיקרון בשורש הזה כעיקרון מיוני, כלומר שמצוות אלו אינן נמנות מפני שהן כלולות במצוות ה'אב' (=שנלמדות מפשט הכתוב שממנו הן נדרשות). אמנם הבנה כזו עולה בהשגות הרמב"ן (לגבי החובה לכבד הורים חורגים ואח גדול, שם הוא מסביר שאלו נכללות במצות כבוד אב ואם), אך כפי שהראנו במאמר לשורש השני, הרמב"ם כנראה אינו מתכוון לכך.

ניתן להראות שכוונת הרמב"ם כאן היא לכך שאין למנות את המצוות הללו מפני שאין עליהן ציווי מפורש בתורה. הדבר מבוסס על תפיסה פרשנית של הרמב"ם, לפיה הדרש אינו עוד פירוש לפסוק אלא הרחבה שלו (לפי הרמב"ם יש רק פירוש אחד לכל פסוק, וזהו הפשט).⁵⁷ מסיבה זו, הרמב"ם רואה בכלל התלמודי 'אין עונשין מן הדין' מקור לכך שאין להעניש על עבירות שנלמדות מדרשות (ולא רק מקל וחומר, כפי שנראה מהש"ס וכפי שהבינו כל שאר הראשונים. והרמב"ן בהשגותיו לשורש השני תוקף אותו חריפות על כך). ראה על כך גם בהקדמתו לספר המצוות, בחלק שאחרי השורש ה-יד (שם הוא קובע זאת בפירוש).⁵⁸

57 ראה על כך גם במאמריי בצהר יב ו-טו, ובמידה טובה פרשת יתרו ומשפטים, תשס"ה.

58 למעשה, זוהי השלכה ההלכתית היחידה שמופיעה בפירוש בכתבי הרמב"ם לעיקרון שנקבע בשורש הזה, שמצוות שנלמדות מדרשות הן בעלות תוקף דרבנן. ובכל זאת, חשוב לציין שיש השלכה כזו, שכן

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

במאמר לשורש זה הוכחנו שהכוונה היא למודל ביניים (כלומר שהרמב"ם כלל אינו מקבל את החלוקה המקובלת בין הלכות דאורייתא ודרבנן כפשוטה, ולדעתו יש רצף של כמה וכמה רמות הלכתיות בין שני הקטבים הללו). כל הכללים שנוגעים להלכות דאורייתא ודרבנן צריכים להתפרש באופן לא דיכוטומי, והם ממוינים לפי סוגי ההלכות ואופיין ולא לפי מעמדן ההלכתי. הרמב"ם כלל לא מכיר בציר היררכי של תוקף ומעמד הלכתי, באותו מובן שמוכר כולנו.⁵⁹ הרמב"ן, שהבין את הדברים כפשוטם, מוחה נמרצות כנגד החידוש הזה, וטוען כי הוא עומד נגד המסורת שבידינו ונגד עשרות ומאות מקורות בספרות חז"ל. זו גופא הסיבה לחידושו של הרשב"ץ, שאכן התקבל על רוב פרשני הרמב"ם המאוחרים יותר, ובפרט האחרונים. כאמור לעיל, שורש זה זכה להתייחסויות הרבות ביותר אצל מפרשי הרמב"ם וחוקריו.

והשרש השלישי שאין ראוי למנות מצוות שאינן נהגות לדורות: כאן הרמב"ם שולל את מנייתן של מצוות שנאמרו לשעתן, כמו המצווה לעשות נחש שרף, או צנצנת המן. מניין המצוות כולל רק מצוות שניתנו לנו לדורות.

גם כאן יש לזכור האם הרמב"ם רואה את הציוויים הללו כמצוות אלא שהן אינן נצחיות, או שמא לא מדובר כלל במצוות במקובל. ראה על כך במאמר לשורש זה.⁶⁰

והשרש הרביעי שאין ראוי למנות הציוויים הכוללים התורה כלה: בשורש זה הרמב"ם שולל את מנייתן של מצוות כלליות, שאין להן תוכן קונקרטי, כמו "ושמרתם את כל מצוותי". זהו ציווי שכולל את כל התורה כולה.

גם כאן לא ברור האם הכוונה היא שציוויים אלו אינם מצוות כלל, או שמא הם לא נמנים מפני הכפילות. ראה במאמר לשורש זה, שם הראינו שכנראה נחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן (כאן, וגם סביב מצוות עשה ה').

והשרש החמישי שאין ראוי למנות טעם המצוה מצוה בפני עצמה: בשורש זה הרמב"ם עוסק בפסוקים שיש להם מראית עין של ציווי, אך עניינם הוא לתת טעם למצוה. לדוגמה,

זה מוכיח שכוונת הרמב"ם בשורש הזה היא לעיקרון שיש לו גם משמעויות הלכתיות. היעדר ציווי מפורש, כגון לימוד מדרשה, משמעויותו היא שאין לענוש על האיסור הנלמד כך.

59 עמדנו שם על כך שהרמב"ם מזהה את ההבחנה בין 'תורה שבכתב' לבין 'תורה שבעל-פה' עם ההבחנה בין 'דאורייתא' לבין 'דרבנן'. עוד ראינו שם שמכמה מקורות בכתבי הרמב"ם עולה שגם הלכה שנמסרה כהלכה למשה מסיני היא במעמד של 'דברי סופרים', ושוב הסיבה היא שאין עליה ציווי מפורש בתורה. אמנם כאן ישנו ציווי, אלא שהוא נמסר בעל-פה. במאמר אנו מראים השלכות הלכתיות ותיאורטיות של ההבדל בין הלכה למשה מסיני לבין הלכות שנלמדות מדרשות, על אף ששתי הקטגוריות הללו מכונות אצל הרמב"ם 'דברי סופרים'. תורף הטענה הוא שהלכה למשה מסיני היא מצווה שיש עליה ציווי אבל אין לה תוכן אובייקטיבי (תיקון או קלקול, במציאות או באדם), לפחות תוכן שעומד ברף של הדאורייתא. ואילו הלכות שנלמדות מדרשות יש להן תוכן אך אין עליהן ציווי מפורש. אנו נראה את ההבחנה הזו גם בהמשך.

60 נעיר כי גוטמן, בסוף הפרק השלישי, מערער על דברי הרמב"ם בשורש הזה, ומאריך להקשות על החילוקים שעולים בו. במאמרנו ישנן תשובות לכל השגותיו (שלא מוזכרות שם, מפני שעדיין לא הכרנו את דבריו).

לגבי מלך נאמר: "לא ירבה לו נשים, ולא יסור לבבו". החלק השני אינו ציווי על הסרת הלב אלא טעם לחלק הראשון.

במהלך הדיון בין הרמב"ן לרמב"ם בשורש זה עולה שאלת טעמא דקרא, ומתברר שהרמב"ם מתנגד לדרישת טעמא דקרא גם במקום שהטעם כתוב בפירוש בתורה. במאמר לשורש זה, הראינו שמכאן עולה בכירור שהרמב"ם אינו מבסס את הכלל שלא דורשים טעמא דקרא על חשש מטעות, אלא על יסוד שונה, ע"ש. הרמב"ן בהשגותיו כאן נוטה לחשוב שאין בכלל בתורה פסוקי טעם בעלמא, אם אין להם כל משמעות הלכתית.

והשרש הששי שהמצוה שיהיו בה עשה ולא תעשה ראוי שימנה עשה שבה עם מצוות עשה ולא עשה עם מצוות לא תעשה: שורש זה הוא הסתייגות לכלל המופיע בשורש התשיעי (ששולל מניית כפילויות). הוא קובע שכאשר ישנה כפילות בין מצוות עשה ולא עשה וכללים את שתי המצוות הללו במניין המצוות.

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

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

והשרש השביעי שאין ראוי למנות משפטי המצוה: שורש זה שולל מניית הופעות של יישומים שונים של אותה מצווה. לדוגמא, שלוש האפשרויות בקרבן עולה ויורד נמנות כיישומים שונים של מצווה אחת (כל אחד עוסק באדם עם מעמד כלכלי שונה - עשיר, דל, ודלי דלות), ולא כשלוש מצוות.

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

והשרש השמיני שאין ראוי למנות שלילת החיוב עם האזהרה: שורש זה קובע שלפעמים התורה מתבטאת בלשון שנראית כמו איסור, אך כוונתה רק לקבוע עובדה או שלילתה (כלומר לשלול הלכה במצב מסויים), ולא לאסור משהו. הרמב"ם קובע כי פסוקים כאלו אינם נכללים במניין המצוות.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

במאמרנו לשורש זה הראינו שביסוד הקביעה הזו מונחת ההבחנה המקובלת בפילוסופיה אנליטית בין שתי תפיסות שונות של משפטי ערך/נורמה לעומת משפטי חיווי, או משפטי עובדה (פרסקריפציה ודיסקריפציה).

בהמשך הראינו שם שישנם כמה סוגי שלילות חיוב, ובעצם ניתן להוכיח שלפחות לפי הרמב"ן יש גם פסוקים חיוביים (ולא רק שלילות) שאינם נמנים מאותה סיבה.⁶¹

והשרש התשיעי שאין ראוי למנות הלאוין והעשה אבל הדברים המוזהר מהן והמצווה בהם: השורש הזה שולל מניית מצוות כפולות, לאוין או עשין. לדוגמא, התורה מצווה על שמירת שבת שתיים עשרה פעמים, ואנו מונים זאת כמצווה אחת בלבד.

השאלה שעולה כאן היא מדוע באמת התורה חוזרת על אותה מצווה כמה פעמים, ומה המשמעות של חזרה זו. טענת הרמב"ם היא שהתורה חוזרת רק כדי להדגיש את חשיבותה של המצווה הנדונה. הרמב"ן מתנגד לכך בחריפות, ולטענתו אין ייתור כזה בתורה. ראה על כך עוד במאמרנו על השורש הזה.

בתחילת דבריו בשורש הזה מביא הרמב"ם הקדמה תמוהה ומפורטת, שמחלקת את המצוות לסוגיהן: מצוות במחשבה, בדיבור במידות (דעות) ובמעשה. אנו מסבירים שכוונתו לא הייתה רק לחדד את מה שראינו גם בשורש הקודם, שמצווה פירושה הוא תמיד הוראה נורמטיבית, אחד מהסוגים הללו. כוונתו הייתה לומר שבכל מצווה או עבירה יש שני היבטים: הציות או המרי נגד הציווי. והתיקון או הפגימה במציאות, בנפש או בחברה. כל ציווי שאין בו הוראה כזו לא נמנה במניין המצוות. ומכאן מה שראינו בשורש השני, שכאשר אין ציווי אנחנו לא מונים, וכאן אנחנו משלימים זאת וקובעים כי כשאין תוכן מהותי ייחודי אנחנו לא מונים.

להלן נראה שהדברים עולים כמעט בפירוש מדברי הרמב"ם בשורש זה, וכשמבינים זאת סרות קושיות המפרשים עליו (שהקשו על סתירה לכאורה בין שני חלקי השורש, שכן בחלק השני הרמב"ם קובע שלא שבכללות נמנה כמצווה אחת, על אף שהוא מכיל כמה ציוויים הלכתיים שונים).

והשרש העשירי שאין ראוי למנות ההקדמות שהן לתכלית אחת מן התכליות: כאן קובע הרמב"ם כי אין למנות הכשר מצווה במניין המצוות.

יש לדון כאן האם לדעתו הכשר המצווה כלל אינו מצווה, ולכן הוא אינו נמנה (ואז העיקרון הזה שייך לקטגוריה הרביעית שתובא להלן), או שמא הוא נכלל במצווה שאליה הוא מכשיר (ואז הוא שייך לקטגוריה החמישית שם)? אנו מראים במאמרנו לשורש זה כי לרמב"ם יש שיטה ייחודית בעניין זה, וכי הכשר מצווה הוא במעמד ביניים.⁶²

61 וכאן כנראה טעה קארל במאמרו הנ"ל, אשר הניח כמובן מאליו כי הכלל הזה נכון רק לשלילות. ישנה סוגיה מפורשת בסוטה, שמתייחסת למשפטים חיוביים כ'שלילות' (כפי שמביא הרמב"ן בהשגותיו).

62 במבוא לספר מצות המלך פ"א הערה ב, שיער כי מצוות ישוב ארץ ישראל לא נמנתה אצל הרמב"ם מפני שהיא מהווה הכשר למצוות התלויות בארץ. ומכאן הוא טוען שזוהי מצווה דאורייתא גם לפי

והשרש האחד עשר שאין ראוי למנות חלקי המצוה בפרט חלק חלק בפני עצמו כשיהיה המקובץ מהם מצוה אחת: כאן הרמב"ם קובע כי יש למנות חלקי מצווה ביחד. לדוגמא, ארבעת המינים נמנים ביחד כמצווה אחת, ולא כארבע מצוות.⁶³ בתוך דבריו כאן הרמב"ם דן בשאלת היחס בין חלקי מצווה שמעכבים ואינם מעכבים זה את זה. הוא טוען שחלקים שמעכבים הם ודאי חלקי מצווה אחת, אך כאלו שאינם מעכבים יכולים לפעמים להימנות לחד ולפעמים להימנות ביחד.

במאמרנו אנו מסבירים את סוגי היחס השונים הללו, מתוך שאלת היחס בין הפרטים למכלול (שעולה גם בשורש השביעי), ומתוך שאלת הבנת מהותם של מושגים (האם המושג הוא רק קונווציה לשונית, או שיש לו מהות משל עצמו, שקודמת לחלקיו ולמאפייניו).⁶⁴

והשרש השנים עשר שאין ראוי למנות חלקי מלאכה מן המלאכות שבא הצווי בעשייתה כל חלק וחלק בפני עצמו: כאן הרמב"ם עוסק בפרוצדורות הלכתיות, כמו הקרבת קרבן, וקובע שכל הפרוצדורה, על כל חלקיה, נמנית כמצווה אחת. מאידך, הוא ממעט וקובע כי אין למנות כל חיוב בקרבן כלשהו כמצווה עצמאית, אלא כל סוג קרבן נמנה כמצווה עצמאית.

ההבחנה בין השורש הזה לבין קודמו אינה ברורה (וכמה ממפרשי הרמב"ם אף מחליפים ביניהם מחמת הדמיון הזה). השורש הקודם מדבר על חלקי מצווה, וזה מדבר על חלקי מלאכה (שגם היא מצווה). במאמרנו אנו מסבירים את ההבדלים בין השורשים הללו. תורף הדברים הוא שבשורש זה מדובר בסעיפים מבארים של מצוות קיימות (כגון הביאור מהי 'זריקה', או מהי פרוצדורת הקרבת החטאת), והציווי עצמו מופיע לחד (במצוות שמטילות חובה להביא חטאת על עבירות מסוימות. ואילו בשורש יא כל אחד מהחלקים הוא חובה הלכתית (ליטול לולב, אתרוג, הדס וערבה), אלא שהחובות הללו מתבצעות ביחד. מסיבה זו, עולה בשורש זה בחריפות רבה השאלה האם מניינו של הרמב"ם הוא שיטתי או מהותי. בשאלה זו נעסוק בהמשך דברינו כאן.

והשרש השלשה עשר שהמצוות לא ירבה מספרם במספר הימים שתתחייב בהן המצוה היא: כאן הרמב"ם עוסק במצוות שחוזרות על עצמן כמה ימים שונים (כמו מוספי ר"ח, או מוספי הרגלים המתמשכים - סוכות ופסח), וקובע שכל מצווה כזו נמנית אך ורק כמצווה אחת.

ניתן למצוא בדברי הרמב"ם כאן המשך לתפיסת הזמן שלו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בשורש השלישי. באופן עקרוני, זהו כמובן שורש של כפילות.

הרמב"ם, אלא שאין למנותה מכוח השורש העשירי. לענ"ד זוהי טעות, שכן מצוות גמורות שמהות הכשר הרמב"ם כן מונה.

63 זה אינו שורש זהה לשביעי. ה'חלקים' שבכאן אינם יישומים שונים של המצווה, אלא חלקים שבכל פעם שמקיימים את המצווה יש לעשות את כולם יחד.

64 ראה על כך גם בספרי שתי עגלות וכדור פורח, בשער השני. וכן במאמרי "על מצוות וחלקי מצוות - על מהותם הפילוסופית של מושגים בהלכה", אקדמות כא (תשס"ח), עמ' 160-175.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

והשרש הארבעה עשר איך ראוי למנות העמדת הגדרים במצוות עשה: כאן קובע הרמב"ם שהעונשים על העבירות אינם נמנים כל אחד לחוד, אלא כל סוג עונש (מלקות, סקילה, סף, חנק וכדו') נמנה כמצווה.

לא ברור האם כוונתו לומר שהעונש כלל אינו מצווה, אלא תוצאה הלכתית של העבירה, ולכן אין למנותו. או שמא הוא מתכוון לומר שהעונש אינו נמנה מפני שהוא כלול כפרט בעבירה שעליה הוא ניתן (אלא שאז שורש זה מיותר, שכן שורשים י"א-י"ב כבר קבעו זאת). אנו עוסקים בכך במאמר לשורש זה.

גם בשורש זה עולה שאלת אופיו של מניין המצוות (שיטתי או מהותי), כפי שנראה להלן.

ד. מיונים שונים של העקרונות המופיעים בשורשים ומשמעותם

מבוא

כבר הקדמנו שרוב ההתייחסויות שאנו מוצאים במפרשים לשורשי הרמב"ם נוגעות לקביעות הלכתיות, או למחלוקות הלכתיות, שמתגלעות תוך כדי הדיון. הן בספרות המסורתית והן בספרות המחקר, מעט מאד עוסקים בקביעות העקרוניות של השורשים עצמם (כגון בשאלות אותן העלינו בסקירה שבפרק הקודם). בפרק זה נעסוק במהותם של השורשים דרך הצגת שני מיונים שונים של הכללים הללו, אשר מבוססים על המאפיינים השונים שלהם, כפי שהוצגו בפרק הקודם.⁶⁵ המיונים שמוצגים כאן מבוססים על שני ניסיונות שנעשו בספרות לאפייין ולהגדיר את סוגי הכללים שניתן למצוא בשורשים. מידת הדמיון הרבה בין שני הניסיונות מצביעה על כך שאלו הם כנראה אפיונים סבירים ומתבקשים של השורשים.

יש לציין כי בספר מצוה ברה (חלק א, החל מעמ' 11) מוצעת חלוקה שונה לגמרי של השורשים. הוא מעמיד כמה וכמה מהם על העיקרון שכל מצווה מנוייה אמורה לכלול בצורה כלשהי דבר שלם שראוי לקנות בו עולם הבא. כאן לא נעסוק בחלוקה זו, שכן היא נוגעת יותר לתיאולוגיה מאשר למתודולוגיה.

חשוב לציין כי לחלוקות השונות אין השלכה ישירה, וקשה להגדיר חלוקה 'נכונה' או 'לא נכונה' של השורשים. ודאי ניתן לחלק את אותו אוסף עצמים, או עקרונות, בכמה צורות.⁶⁶ אולם בעקיפין בהחלט יכולות להיות השלכות רבות לצורת החלוקה, לפחות לגבי הבנת מגמת השורשים השונים, ואכ"מ.

65 המיון האחד הוא של חנינה בן מנחם, בשני מאמריו הנ"ל. השני הוא המיון שלנו במאמר ההקדמה לשורשים, אשר נכתב לפני שהובאו לידיעתנו עבודותיו של בן מנחם.

66 בן מנחם, במאמרו 'הסוד', עומד על כך שראב"ע אינו רואה בחלוקת המצוות החזו"לית מסורת מחייבת, שכן אין חלוקה נכונה ולא נכונה, והכול תלוי במגמותיהן של החלוקות השונות. ראה על כך גם אצל גוטמן, בעמ' 48, ועוד להלן.

כללי מניית המצוות ממבט כללי

אנו יכולים לראות שרוב השורשים הם כללי מניעה, כלומר הם קובעים אילו מצוות אין למנות. ישנו רק יוצא דופן אחד, והוא השורש השישי, אשר מציג שיקול מה כן למנות (כשיש לאו ועשה מקבילים יש למנות את שניהם, בניגוד לשני עשין או שני לאוין - כמפורט בשורש התשיעי). גם בשורש הארבעה-עשר ישנו כלל משולב של מנייה (של סוגי העונשים כל אחד לחוד) ואי מנייה (של כל חיוב עונש לחוד).

אי המנייה מבוססת על סיבות מסוגים שונים. לפעמים זה מבוסס על שיקולים מהותיים, כמו מעמד הלכתי (אין למנות מצוות דרבנן - שורש ראשון), או פסוק שכלל אינו מצווה (כמו בשורש החמישי, השמיני ועוד). ולפעמים זה משיקולי קיבוץ ומיון (שורש שביעי, שנים-עשר ועוד) או משיקולים טכניים אחרים, כמו כפילות (שורש תשיעי).

באופן כללי נאמר כי כאשר מצווה כלשהי אינה נמנית במניין המצוות של הרמב"ם, אין בכך כדי לומר שהיא אינה מצווה מן התורה. יכולות להיות סיבות רבות לכך שמצווה כלשהי אינה נמנית (אם היא כלולה במצווה אחרת, או שהיא מהווה הכשר למצווה אחרת וכדו'), גם אם היא מוגדרת מבחינה הלכתית כמצווה דאורייתא.⁶⁷ במאמר ההקדמה לשורשים הצענו חלוקה של השורשים לחמש קבוצות, או קטגוריות, עיקריות:⁶⁸

1. כללים הנוגעים לתוקף המצוות. כללים אלו קובעים עקרונות של מנייה או אי מנייה מחמת התוקף ההלכתי. בשורש הראשון הרמב"ם קובע שאין למנות מצוות דרבנן (אמנם ראה הערותינו על כך בפרק הקודם). גם בשורש השני הוא קובע כי אין למנות מצוות שנלמדות מדרשות, שגם הן מכונות אצלו 'מצוות דרבנן'. אם כן, שני השורשים הללו הם עקרונות של אי מנייה מחמת התוקף ההלכתי (ראה גם בהערות בפרק הקודם על השורש השני). נראה כי בקטגוריה הזו נכללים רק השורש הראשון והשני.
2. כללים הנוגעים לזמן. כללים אלו קובעים עקרונות אי מנייה אשר נוגעים לציר הזמן. בשורש השלישי הרמב"ם קובע שאין למנות מצוות שאינן נהגות לדורות. ובשורש השלושה עשר הרמב"ם קובע שאין למנות את מספר המצוות לפי מספר הימים בהם חלה המצווה, וגם הוא שייך לקטגוריה הזו.

חשוב לציין שהקטגוריה הזו אינה קובעת מקום לעצמה מבחינה מתודולוגית. מבחינה זו אין הרבה מן המשותף בין שני השורשים הללו, והקטגוריה הזו הוגדרה רק לצורך נוחיות

67 ביד החזקה מופיעות כמובן כל המצוות כולן, גם כאלו שאינן מנויות. במבוא לספר מצות המלך, בפרק א הערה ג, העלה השערה שמצוות מנויות מופיעות ביד החזקה בלשון 'מצוות עשה', ומצוות שאינן מנויות הרמב"ם מתאר בלשון 'מצווה' בלבד. הוא מביא לכך כמה וכמה ראיות. אמנם בסוף ההערה שם מובאות כמה דוגמאות נגדיות, וצ"ע.

שוב ראיתי שגם בעל היובל מעלה הצעה דומה בפירוש יד פשוטה להל' קריאת שמע א, ג. וראה גם בפ"ב ממאמרו "ציוויים, חיובים ומטרות במשנת הרמב"ם", ספר היובל לכבוד הגרי"ד סולובייצ'יק, ירושלים תשמ"ד, עמ' תקצט-תריב (=מאמר מופיע גם באסופה הנ"ל בהערה 2). ראה גם להלן בדיון על מצוות תשובה.

68 ראה על כך במאמר ההקדמה לשורשים.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

הטיפול בשניהם. השורש השלישי עוסק בפסוקים שכלל אינם מצוות במובן ההלכתי (אף שהם פסוקי ציווי, במובן הדקדוקי והמהותי), וככזה הוא אמור להיכלל בקטגוריה הרביעית (שתוגדר להלן). ואילו השורש השלושה עשר כלל אינו נוגע לתוקף ההלכתי, שכן אין חולק על כך שמוספי הרגלים הם מצווה מן התורה. הוא עוסק במיון וסיווג, וככזה הוא אמור להיכלל בקטגוריה החמישית, או אולי השלישית (של כפילות).

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

3. כללים הנוגעים לכפילות. כללים אלו קובעים עקרונות מנייה ואי-מנייה על בסיס העיקרון שאין כפילות בתרי"ג המצוות. גם כאן לא מדובר על שאלות של תוקף הלכתי, שכן לכל הדעות מדובר על מצוות דאורייתא. כללי אי המנייה בסוג זה נובעים מכך שהמצוות הנדונות כבר מופיעות כמצוות מנויות אחרות. נראה כי בסוג זה נכללים השורש הרביעי (אם כי, לגביו הסיווג אינו חד משמעי, ראה במאמר לשורש זה שהצענו שלפחות לפי הרמב"ם יש לראות אותו כשייך דווקא לקטגוריה הרביעית. אמנם רוב ההתייחסויות רואות אותו כאחד משורשי הקטגוריה השלישית, והרמב"ן ודאי הביין אותו כך), השישי והתשיעי.

4. כללים אשר נוגעים לאופי המצווה כציווי. לדוגמא, השורש החמישי קובע שלא למנות את טעם המצווה כמצווה בפני עצמה. בפשטות (אם כי, ראה במאמרנו ערעור על כך) הסיבה לכך היא שטעם המצווה אינו ציווי, ולכן אין למנותו. כך גם לגבי השורש השמיני אשר קובע לא למנות את שלילת החיוב מפני שאינה אזהרה. וכך גם לגבי שורש עשירי (שלא למנות הכשרי מצווה),⁶⁹ ואולי גם השורש הארבעה עשר (שגם לגביו הסיווג אינו ברור. ראה בהערות עליו בפרק הקודם). נראה כי בקטגוריה הזו נכללים השורש החמישי, השמיני, העשירי, ואולי גם הארבעה עשר.

5. כללים אשר נוגעים למיון וסיווג של המצוות. לדוגמא, השורש השביעי קובע שאין למנות משפטי/דקדוקי מצווה, שכן אלו כבר נכללים במצווה המנויה. בסוג זה נכללים השורש השביעי, האחד עשר והשנים עשר, ואולי גם הארבעה עשר.⁷⁰

69 אמנם לגבי השורש הזה יש לדון, שכן יש המפרשים אותו כעיקרון של מיון (בדומה לשורש השביעי או האחד עשר), וזאת מתוך התפיסה שהכשר מצווה הוא חובה גמורה, ומה שלא מונים אותו הוא רק מפני שהוא כלול במצווה שלקראתה הוא מכשיר. וכבר הערנו על כך לעיל, לגבי הצעת בעל מצות המלך באשר למצוות ישוב ארץ ישראל.

70 ראה על כך אצל לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, פרק שלישי סעיף ג. שם הוא מבחין בין 'מצוות' ו'משפטיהן', ומתייחס בעיקר לשורש השביעי. אמנם הוא טוען שיסוד זה הוא עומד בבסיס כל השורשים מהעשירי והלאה (ראה שם בעמ' 79, ובהערה 34), אך יש כאן הנחה לא מוכרחת. השורש העשירי מדבר על הכשר מצווה, שעל פניו כלל אינו חלק מהמצווה עצמה (אמנם ראה במאמר לשורש העשירי). וכן בשורש הארבעה עשר הוא מניח שהעונש הוא חלק מהמצווה, וזה אינו הכרחי. ודאי שאין להסיק זאת מתוך סדר הופעת השורשים, שהרי אחרי השורש השביעי מופיעים גם השמיני והתשיעי שלכל הדעות אינם כלולים בקטגוריה הזו. ראה שם בעמ' 83 גם יישומים לשורש הראשון (לגבי דיני דרבנן, והסתעפויות של דינים דאורייתא. ראה על כך במאמרנו לשני השורשים הראשונים).

הערה כללית על החלוקה

בחלוקה שהצענו הסיווג אינו חד משמעי לפחות לגבי חלק מהשורשים. לדוגמא, השורש הרביעי, ששולל מניית המצוות הכוללות את התורה כולה, יכול להתפרש כחלק משורשי הכפילות (שהרי אין לו תוכן שלא נכלל במצוות אחרות), וכך אכן ראה אותו הרמב"ן (בהשגותיו לשורש ולמצוות עשה ה'). אך במאמרנו הראינו כי הרמב"ם רואה את הפסוקים הללו גם כחסרי תוכן של ציווי (ולא רק ככפולים עם ציוויים אחרים). אם כן, ניתן לכלול אותו הן בקטגוריה השלישית והן בזו הרביעית. בדבריו למעלה כבר עמדנו על כמה דוגמאות נוספות.

עוד יש להעיר ששורשי הכפילות מצד עצם עניינם הם שורשי מיון וסיווג, ולכן כלל לא ברור שהקטגוריה השלישית צריכה לעמוד לעצמה כקטגוריה מובחנת (ולא להיכלל בקטגוריה החמישית).⁷¹ הוא הדין, כפי שראינו, לקטגוריה השנייה, שכלל אינה מובחנת מן האחרות ברובד המהותי. גם הקטגוריה הרביעית יכולה להיכלל ב(או לכלול את ה)קטגוריה הראשונה, שהרי כל השורשים הללו מדברים על פסוקים שאינם מצוות במובן ההלכתי המלא.

עיון נוסף בכללי המנייה: המיון של חנינה בן מנחם

בן מנחם עוסק בשאלת האינדיבידואציה של המצוות, אצל חז"ל, אצל הרמב"ם ואצל ראב"ע.⁷² מתוך הדיון הזה הוא מחליף חלוקה עקרונית של העקרונות בשורשים. לצורך כך הוא מקדים מושג שמקורו הוא בספרות היוריספרודנטית, בעקבות ג'רמי בנתאם,⁷³ אשר הגדיר עקרונות אינדיבידואציה של חוקים.

'תיאוריית אינדיבידואציה' בהקשר הכללי היא תיאוריה שמורה לנו כיצד יש לחלק תחום מסוים ל"יש"ים נבדלים.⁷⁴ בהקשר המשפטי, האינדיבידואציה עוסקת בחלוקת החומר המשפטי ליחידות נבדלות. כפי שמעיר בן מנחם,⁷⁵ עקרונות החלוקה הללו יכולים להיות בעלי אופי שונה זה מזה. ישנם עקרונות שעניינם הוא הפילוסופיה של המשפט, ואין להם כל השלכה משפטית, ובודאי לא מבחינת נמען החוק.⁷⁶ את אלו הוא מכנה עקרונות של אינדיבידואציה מטא-משפטית. לעומת זאת, ישנם עקרונות שיש להם השלכות על יישומו של המשפט, כגון קציבת עונש על העבירה, שתלויה בין היתר בשאלה כמה עבירות שונות

71 גם כאן הסיבה להפרדה אותה נקטנו הייתה הבהרת הטיפול בשורשים ובחינת היחסים ביניהם. כפי שניתן לראות במאמרים הנ"ל, שורשי הכפילות נדונים לעצמם, וכל אחד מהם מבחיר את חבריו. הוא הדין לגבי שורשי המיון והסיווג.

72 ראה על כך גם אצל גוטמן בפרק השלישי (אמנם לא בהקשר משפטי, ולא במינוח הזה). כמו כן, בהקשר רחב יותר של מיון ואינדיבידואציה, ראה אצל טברסקי עמ' 209-213.

73 ואחריו יוסף רז. ראה אינדיבידואציה, הערה 1; והסוד, הערה 14.

74 ראה על כך גם בספרי שתי עגלות וכדור פורח, בשער השני, שם אני עוסק באינדיבידואציה של עצמים ושל מושגים.

75 אינדיבידואציה, פרק ב.

76 הפילוסוף המשפטי רונלד דוורקין מבקר את האינדיבידואציה המטא-משפטית בנקודה זו. ראה אצל בן מנחם, אינדיבידואציה, הערה 23.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

עבר אותו אדם (שנהג בכביש שלא כחוק, או שמעל בכספים). את אלו הוא מכנה שם עקרונית של אינדיבידואציה משפטית.

ישנן כמה צורות לעשות אינדיבידואציה מטא-משפטית, וביטוי יפה לכך ניתן לראות בסוגיית מכות כג ע"ב, בהמשך לדברי ר' שמלאי:

בא דוד והעמידן על אחת עשרה, דכתיב (תהלים טו): "מזמור לדוד [ה'] מי יגור באהלך מי ישכון בהר קדשך, הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו, לא רגל על לשונו לא עשה לרעהו רעה וחרפה לא נשא על קרובו, נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד נשבע להרע ולא ימיר, כספו לא נתן בנשך ושחד על נקי לא לקח עושה אלה לא ימוט לעולם"...

בא ישעיהו והעמידן על שש, דכתיב (ישעיהו לג, טו): "הולך צדקות ודובר מישרים מואס בבצע מעשקות נוער כפיו מתמוך בשוחד אוטם אזנו משמוע דמים ועוצם עיניו מראות ברע"...

בא מיכה והעמידן על שלש, דכתיב: (מיכה ו, ח) "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם (ה') א-להיך"..." חזר ישעיהו והעמידן על שתיים, שנאמר: (ישעיהו נו, א) "כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה".

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

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

על אף שהריב"ן על אתר מפרש את המימרא הזו כפשוטה (שהנביאים השונים פטרו את העם מקיום חלק מהמצוות), הפירוש הפשוט יותר הוא שמדובר כאן על צורות שונות של מניית מצוות וסידור מטא-משפטי שלהן.⁷⁷

בן מנחם, באינדיבידואציה, פרק ז, מבחין בין כללי סינון לבין כללי אינדיבידואציה, ומסביר שלא כל השורשים של הרמב"ם הם כללי אינדיבידואציה. הוא מגדיר שני סוגי כללי סינון במסגרת שורשי הרמב"ם:

1. כללי זיהוי: כללים שעוסקים בזהות החומר שאותו יש לפרוט. הוא מסביר שלקטגוריה זו שייכים שלושת השורשים הראשונים של הרמב"ם, שמוציאים מן החומר הנמנה את המצוות דרבנן, את המצוות שנלמדות מדרשות, ואת המצוות שאינן נוהגות לדורות. במאמר אחר,⁷⁸ הוא מסביר שאלו הם היגדים נורמטיביים שמסיבות שונות אינם נכללים במניין.

2. כללי פרשנות: כללים שקובעים את מהות החומר (האם הוא שייך לספירה הנורמטיבית: מהו ציווי ומה לא). הוא כולל בקטגוריה הזו את השורשים ה'-ח',⁷⁹ ואת שורש י'.

77 ראה אצל בן מנחם, אינדיבידואציה, עמ' 99.

78 הסוד, עמ' 187.

79 דומני שהכוונה היא לשורשים החמישי והשמיני בלבד. ראה להלן.

נעיר כי הקטגוריה השנייה חופפת במדויק לקטגוריה הרביעית שלנו.⁸⁰ אמנם לקטגוריה הראשונה אין מקבילה במיון שלנו, ובאמת לא ברור לי ההיגיון שלפיו בן מנחם כולל את שלושת השורשים הראשונים באותה קטגוריה. לולא היינו יוצרים קטגוריה מיוחדת לשורשים שנוגעים בתפיסת הזמן, אזי השורש השלישי היה אמור גם הוא להיכלל בקטגוריה הרביעית, שכן מצוות שאינן לדורות הן לא באמת ציוויים במובן המקובל.⁸¹ לחילופין, היה עליו לכלול בקטגוריה זו גם את שורשי הקטגוריה הרביעית מהחלוקה שלנו. לאחר הסינון, אומר בן מנחם, נותר בידינו החומר ההלכתי (=הנורמטיבי), שהמיון והסיווג שלו נעשה באמצעות כללי אינדיבידואציה. הוא טוען כי עקרונות האינדיבידואציה של הרמב"ם מחולקים גם הם לשני סוגים:⁸²

1. כללי הנהרה של מושג האינדיבידואציה. כללים אלו אינם מספקים לנו הנחיות כיצד לחלק את המכלול, אלא רק קובעים את העקרונות. לדוגמא, בשורש האחד עשר הרמב"ם קובע כי "אין ראוי למנות חלקי המצווה בפרט חלק חלק בפני עצמו, כשיהיה המקובץ מהם מצווה אחת". הרמב"ם אינו קובע כיצד אנחנו יודעים מהו חלק של מצווה ומה לא, אלא את הקביעה העקרונית שאם יש חלקי מצוות הם אינם נמנים בפני עצמם אלא רק כחלק מהמכלול.

גם השורש השביעי שמדבר על יישומים שונים של מצווה, הוא כלל הנהרה מהסוג הזה. הוא הדין לגבי השורש השנים עשר. כעת ניתן לראות שהקטגוריה הזו חופפת לגמרי לקטגוריה החמישית בחלוקה שלנו שהוצגה למעלה (באותה הסתייגות כמו לגבי השורש הארבעה עשר).⁸³

80 אמנם השורש הארבעה עשר יכול גם הוא להיכלל בקטגוריה הזו, אך לשם כך נדרש עיון מפורט יותר בדברי הרמב"ם שם, ואכמ"ל. ראה על כך במאמר לשורש זה.

81 ראה על כך בהרחבה במאמר לשורש השלישי.

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

83 ראה בתחילת המאמר לשורש האחד עשר, שם עמדנו על האופי הטאוטולוגי והריק של השורשים הללו, שכן אם יש משהו שהוא חלק של מצווה, אזי מעצם הגדרתו ככזה אנחנו כוללים אותו במצווה הכללית. ואם איננו יודעים שהוא חלק של מצווה, הכלל אותו קבע הרמב"ם אינו מועיל לנו מאומה.

אנחנו ביארנו שם שכוונת הרמב"ם היא לקבוע קביעה בעלת תוכן לוגי ברור, ולחלוטין לא ריקה. כדי להבין זאת עלינו להבחין בין שתי חלוקות של החומר ההלכתי: החלוקה ההלכתית, והחלוקה של מניין המצוות (במידה מסוימת, הבחנה זו מקבילה להבחנתו של בן מנחם, בין אינדיבידואציה מטא-משפטית לבין אינדיבידואציה משפטית). שתי החלוקות הללו בהחלט אינן חופפות (בן מנחם, הסוד, עמ' 185, מביא שראב"ע דוחה ראיות מדברי חז"ל לגבי החלוקה המטא-משפטית, ומקבל את סמכותם רק לגבי החלוקה המשפטית).

לדוגמא, לרוב הדעות, גם הרמב"ם רואה את ההלכות שנלמדות מדרשות כהלכות שתוקפן ההלכתי הוא מדאורייתא, לכל דבר ועניין, ובכל זאת, הן אינן נמנות במניין המצוות שלו. לפי דעות אלו, יש כאן הלכות שהן מצוות עצמאיות מבחינה הלכתית, אך הן חלקי מצווה מבחינת מניין המצוות. להלן נבהיר זאת יותר, כאשר נעסוק ביחס של מניין המצוות למקרא.

דוגמא נוספת היא איסור נשך ותרבית, שבמניין המצוות הוא מופיע כאיסור אחד - לאו רלה, ואילו בהלכות הרמב"ם מביא שהמלווה עובר בשני לאוין שונים - ראה רפ"ד מהל' מלווה ולווה. ראה על כך גם במאמר לשורש האחד עשר.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

2. כללים שמספקים הנחיות מעשיות לחלוקת המכלול. לדוגמא, השורש התשיעי קובע שאם יש מצווה שחוזרת במקרא כמה פעמים עלינו למנות את כל הציוויים הללו כמצווה אחת.⁸⁴

שורשים נוספים ששייכים לקטגוריה הזו, הם השורש השישי, והשלושה-עשר. כעת ניתן לראות שלפחות בפועל זוהי קטגוריה שחופפת לקטגוריה השלישית שלנו, שעסקה בכפילויות.⁸⁵ הסיבה לכך היא שקריטריון מעשי (כלומר שכולל הנחיות פרקטיות וקונקרטיות) לאינדיבידואציה מתבסס תמיד על כפילות.

הערה לסיכום הפרק

מהמיונים שהצגנו כאן עולה כי הסדר בו בחר הרמב"ם להציג את י"ד השורשים שלו אינו ברור. לא נראה שיש כאן סידור בעל משמעות, והדבר לא מאפיין את יצירתו השיטתית של הרמב"ם. אמנם ביצירה מהסוג של השורשים, שמכילה רק ארבעה עשר עקרונות, כלומר שהיא קצרה מאד ביחס לספר המצוות ובודאי ביחס ליד החזקה, אולי הרמב"ם לא מצא לנכון להתעכב על הסדר, ולהשקיע מאמץ בכדי להגיע לסידור שלם ושיטתי יותר. יתר על כן, כבר למעלה הערנו שכוונתו בכתיבת השורשים הייתה בעיקר לערער על הדומיננטיות של מניינו של בה"ג, ו'לכבוש' ממנו את הבמה, ולאחר מכן הוא לא ראה בהם

כעת נוכל להבין שבדבריו בשורש האחד עשר מתכוון הרמב"ם לומר שאם מעשה מסוים הוא חלק של מצווה במובן ההלכתי, כי אז הוא ייכלל באותה מצווה גם מבחינת מניין המצוות. כעת ברור שזו אינה טאוטולוגיה, שכן החלוקה המטא-משפטית לא הייתה צריכה בהכרח לחפוף לחלוקה המשפטית. חידושו של הרמב"ם הוא שכאן ישנה חפיפה בין שתי החלוקות הללו. להלן נתייחס עוד להבחנה בין שתי החלוקות הללו.

84 בן מנחם משתמש בניסוח של הרמב"ם לשורש התשיעי: "שראוי למנות הדברים המוזהר בהם והמצווה בהם", ולומד מכאן שמדובר בעיקרון שמחלק את המצוות לפי מצבי פעולה. כל מצב פעולה נמנה כמצווה אחת, גם אם כרוכים בו כמה ציוויים שונים.

אולם הגדרה זו אינה מדויקת, וזאת מכמה סיבות: א. לפעמים אותו מצב פעולה עצמו נמנה כשני איסורים שונים (ובודאי שמבחינה הלכתית הוא נחשב כשני איסורים שונים. ראה דוגמת הריבית בהערה הקודמת). כשמדייקים רואים שהרמב"ם מתייחס למצבי פעולה רק כמדד למספר המלקות שהאדם מתחייב, ולא כמדד למספר האיסורים. ב. כפי שכבר מעיר הגריפ"פ בדבריו לשורש השישי, אם הקריטריון היה מצבי פעולה, אזי גם במקרה של כפילות בין לאו לעשה היה עלינו למנות רק מצווה אחת. לדוגמא, יש מצוות עשה ולא על מלאכה בשבת. התוכן המעשי שלהם הוא זהה לחלוטין, ובכל זאת הרמב"ם מונה אותן כשתי מצוות שונות. ראה על כך במאמרנו לשורש השישי. ג. כפי שנראה להלן, החלוקה היא שילוב של תכנים שונים (ולאו דווקא מצבי פעולה) ואופן הופעת הציוויים בתורה (זה נלמד מדברי הרמב"ם בשורש התשיעי עצמו).

כוונת הרמב"ם בשורש התשיעי אינה אלא לשלול את המנייה של ציוויים חוזרים שמצווים את אותו דבר, ולא ציוויים שהתוכן המעשי שלהם הוא זהה, אך הם מצווים דברים שונים (כמו ריבית). במאמרנו הנ"ל עמדנו על כך ש'תרבות' הוא איסור להרבות בצורה כזו את ממון המלווה, ואילו 'נשך' הוא האיסור לנשוך את הלווה). הרמב"ם אינו מתייחס כאן לציוויים שונים שיש להם אותו תוכן מעשי, אלא לציוויים זהים, גם במובן העיוני (כפילות פשוטה). בכל אופן, ברור שגם לפי ההסבר שלנו, מדובר כאן בכלל אינדיבידואציה מהסוג השני.

85 גם כאן השורש השלושה עשר מסוג בקטגוריה השנייה, שאינה מהותית. בסיווג המהותי הוא שייך לשורשי הכפילות. אמנם היה מקום לראות אותו כשורש של מיון וסיווג, אם נראה את קרבנות המוסף של כל יום בחג כחלק ממצוות המוספים הכללית ולא כחזרה עליה כל פעם מחדש. ראה על כך במאמר לשורש השלושה עשר, שם עמדנו על כך שישנן סדרות זמניות של מצוות משני הסוגים.

חשיבות אמיתית (אם כי, הוא כנראה חזר בו לאחר מכן, וכנ"ל). בכך הסברנו את העובדה שהוא מחבר אותם בלשון הערבית. אם כן, לא פלא שהוא לא משקיע מחשבה רבה בסידורם של השורשים הללו.

ה. מהי מצווה

מבוא

בפרק זה ננסה להציע תמונה כללית של המושג 'מצווה', כפי שהוא עולה מן השורשים, ונבסס עליו גם את מפת השורשים כפי שהוצגה למעלה, ואת המיון שלהם לסוגים השונים.⁸⁶ בתוך הדברים נעמוד על בעייתיות מסוימת שקיימת במיון שהציע בן מנחם.

מצוות עשה ולא תעשה

בשורש השישי הרמב"ם עומד על כך שכפילות בין לאו ועשה אינה דומה לכפילות בין שני עשין או שני לאוין. כלומר הוא רואה הבחנה קטגורית בין מצוות עשה ולא, בלי קשר לתכנים שיכולים לפעמים להיות חופפים (כמו במצווה לשמור שבת ושלא לחלל אותה, שברובד הפרקטי יש להן אותו תוכן בדיוק).

במאמר לשורש השישי עמדנו בהרחבה על ההבחנה בין מצוות עשה ולא, בכל אופן ברור שזו אינה תלויה רק בלשון המקרא אלא יש לה גם שורש עיוני. מסקנתנו שם היא שלא הוצגה הצבעה של התורה על מצב לא רצוי (=אל תחללו שבת), ועשה הוא הצבעה על מצב רצוי (תשמרו שבת). כפי שהראינו שם, לפי הרמב"ם אין כל הכרח שמצוות עשה תקרא למעשה ומצוות לא תעשה תצווה על הימנעות ומחדל.⁸⁷ כעת אפשר להבין שיש הבדל בין ציווי עשה לשבות ממלאכה בשבת לבין ציווי לאו שאוסר מלאכה בשבת. לדוגמה, אדם שלא עשה מלאכה מחמת אונס כלשהו, ייתכן לומר שהוא לא קיים את העשה,⁸⁸ אבל בה במידה ברור שהוא גם לא עבר על הלאו.

כפי שכבר הזכרנו, הרמב"ם אינו מתייחס לסוגים נוספים של מצוות (כמו הפרשיות, או מצוות שמוטלות על הציבור) כקטגוריות שונות. בתקופה שאחריו כבר כמעט אף אחד אינו עושה זאת. אמנם להלן נראה שגם אצל הרמב"ם ישנה קטגוריה נוספת, והיא מצוות פרוצדורה, או הגדרות הלכתיות.

86 גם כאן לא נתייחס להצעת בעל מצוה ברה, בהבנת המושג 'מצווה', מהטעם הנ"ל.

87 ראה על כך בהרחבה אצל יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, בפרק השלישי. ההבחנה בין עשה ולא נדונה גם במאמרו של אהרן שמש, "לתולדות משמעם של המושגים 'מצוות עשה' ו'מצוות לא תעשה'", תרביץ עב, חוברת א-ב (תשס"ג), עמ' 133-149. ראה ביקורת על דבריו במאמרנו לשורש השישי.

88 עניין זה תלוי בשאלת "אונס לאו כמאן דעבר". ראה ירושלמי גיטין פ"ז ה"ו, וקידושין פ"ג ה"ב, שנחלקו בזה רי"ח ור"ל (ויש מהראשונים שהופכים את הגירסא לפי הבבלי), ואכ"מ.

תוכן וציווי⁸⁹

בשורש התשיעי, הרמב"ם עוסק בציוויים כפולים במקרא. שורש זה מחולק לשני חלקים: החלק הראשון שולל את מניית הציוויים הכפולים בנפרד (לדוגמא, ציוויים על שמירת שבת מופיעים שתיים עשרה פעמים במקרא, ובכל זאת עלינו למנות רק מצווה אחת של שמירת שבת). בחלק השני עוסק הרמב"ם בלאו שבכללות, וקובע כי יש למנות את כל הענפים שעולים ממנו כמצווה אחת.⁹⁰ לדוגמא,⁹¹ הפסוק "לא תאכלו על הדם" מצווה אותנו לא לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, וכן לא לאכול מבשר קודשים קודם זריקת הדם, ולא לאכול ביום שמוציאים מישהו להורג, וכן לא לאכול לפני התפילה,⁹² ובנוסף הוא גם מהווה אזהרה לבן סורר ומורה. יש כאן כמה וכמה מצוות שנלמדות מפסוק אחד, ולכאורה אין ביניהן קשר תוכני, ובכל זאת הרמב"ם קובע שכולם צריכים להימנות כמצווה אחת בלבד (לאו קצה, לגבי בן סורר).

הגריפ"פ בדבריו לשורש זה מעיר שלכאורה שני חלקי השורש סותרים זה את זה. החלק הראשון מורה לנו שלעניין מניין המצוות - 'מצווה' היא רק ציווי בעל תוכן ייחודי משל עצמו. ציוויים שמופיעים במפורש במקרא אינם נמנים כי אין להם תוכן ייחודי ועצמאי (הם חוזרים על תוכן של ציווי אחר). מכאן נראה לכאורה שמה שקובע לעניין מניין המצוות הוא התוכן ולא הימצאות ציווי במקרא. מאידך, בחלק השני עולה מסקנה הפוכה בדיוק: מה שקובע הוא הימצאות ציווי, ולכן מצוות שונות מבחינה תוכנית, בגלל שהן נלמדות מפסוק ציווי אחד (בלאו שבכללות), אינן נמנות אלא כלאו אחד. אם כן, מכאן נראה שמה שקובע הוא קיומו של ציווי ולא התוכן הייחודי.

היישוב הפשוט לסתירה זו הוא כמובן שלפי הרמב"ם שתי הדרישות נחוצות. למדנו מכאן שכדי שמצווה כלשהי תימנה בנפרד במניין המצוות נדרשים שני תנאים: 1. שיהיה עבורה ציווי מפורש במקרא.⁹³ 2. שיהיה לה תוכן ייחודי משלה (כלומר שהיא אינה חוזרת על תוכן של מצווה אחרת שנמנתה כבר). חלקו הראשון של השורש התשיעי עוסק בתנאי השני וחלקו השני עוסק בתנאי הראשון.

יסוד הדברים הוא ככל הנראה ההבנה שבכל מצווה או עבירה ישנם שני היבטים: הציווי והתוכן. כל מצווה שאדם עושה יש לה שתי מטרות או שתי תועלות: קיום הציווי של הקב"ה, והתועלת הספציפית שלשמה מיועדת המצווה (=טעם המצווה). הוא הדין לגבי

89 ראה פירוט על כך במאמר לשורש התשיעי.

90 אמנם ראה הסתייגות בתשובת הרמב"ם תמו (מהדורת בלאו, 'תשובה לצור בענין מנין המצוות'). וראה על כך גם במאמרו של דוד הנשקה, "לאוין שאין לוקים עליהם לשיטת הרמב"ם" (לעיל הערה 39).

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

92 משמע מהרמב"ם כאן שזהו דין דאורייתא, וצ"ע.

93 ולעיל כבר הערנו שמצווה שאין לנו עליה ציווי לא תימנה, אף שהיא יכולה להיות חובה גמורה (ויש שהציעו הבחנה לשונית בין שתי הקטגוריות, בין 'מצוות עשה' לבין 'מצווה'). ראה על כך גם במאמרו של הרב בעל היובל, "ציוויים, חיובים ומטרות", הנ"ל בהערה 67. ראה גם במאמרו "מפי הקבלה מפי השמועה", סיני נח (תשנ"ה), עמ' כו-מא, ובאסופה הנ"ל בהערה 2.

עבירות. בכל עבירה יש שני היבטים: המרידה בציווי, וגרימת הפגימה/הנזק שאותה העבירה מיועדת למנוע.⁹⁴

מכאן נוכל להבין את דברי הרמב"ם בכמה שורשים שמקדים לדיונו את העובדה שהמצוות הנדונות מופיעות בפירוש בתורה.⁹⁵ בלי הופעת הציווי בתורה אין כלל מקום לדון על מניית המצווה.⁹⁶ לאחר שהמצווה מופיעה בתורה, מתחיל הדיון אודות אופן הופעתה במניין המצוות (הן משיקולי אינדיבידואציה, והן משיקולי סינון. ראה להלן שקשה לחלק בין סוגי השורשים והכללים הללו, כפי שהציע בן מנחם).

יישום לשני השורשים הראשונים: מהי 'מצווה דאורייתא'?

במאמרינו לשורש הראשון והשני אנו מוכיחים כי הרמב"ם אינו מקבל את החלוקה בין דאורייתא ודרבנן כחלוקה דיכוטומית וחדה. ישנן אצלו כמה קטגוריות של מצוות דרבנן (או 'מדברי סופרים'), אך מעמדן ההלכתי וגדריהן הם שונים. לדוגמא, ספק בהלכה למשה מסיני הוא לקולא,⁹⁷ אך ספק בהלכות שנלמדות מדרשות הוא לחומרא.

במאמרינו הנ"ל הסברנו זאת בכך שהלכה למשה מסיני היא מצווה שיש לנו עליה ציווי אך אין לה תוכן מהותי מדאורייתא. אין כאן פגם או תיקון שלמענו נצטוונו על המצווה הזו (אלא היא נאמרת לצורך סייג, או הגדרה של גדר מצווה שכתובה בפירוש, כמו השיעורים שהם הלכה למשה מסיני). לעומת זאת, הלכות שנלמדות מדרשות יש להן תוכן מהותי מדאורייתא, אך אין לנו לגביהן ציווי מפורש בתורה. כאן הגדר הוא שהספק לחומרא (ראה הסבר מפורט במאמרו לשורש השני).

אם כן, מצווה דאורייתא היא רק מצווה שיש לנו לגביה ציווי, והיא גם מיועדת להשיג תיקון כלשהו או למנוע קלקול כלשהו. רק מצוות כאלה נמנות במניין המצוות של הרמב"ם. כפי

94 ראה במאמר לשורש התשיעי. יסוד ההבחנה הזו מפורט בספרו של ר' אלחנן וסרמן, קובץ מאמרים, במאמר 'התשובה'. ראה גם במאמרו של בעל היובל, "ציוויים, חיובים ומטרות", הנ"ל בהערה 67, שם הוא מאריך בדוגמאות לחובות שאינן מצוות אלא תוצאות של מטרות ומגמות שהתורה מצביעה עליהן.

ברקע הדברים חשוב להעיר כי הרמב"ם דוגל באופן עקבי בעמדה שלכל המצוות ישנם טעמים, ולכן לשיטתו ברור שבכל מצווה ישנו היבט של תוכן מלבד ההיבט של הציווי. ראה על כך במאמרינו לשורש החמישי והתשיעי. הרמב"ם אף ביאר בפירוט את טעמי המצוות, בספרו מורה הנבוכים ח"ג. לסקירה על טעמי המצוות של כל המצוות ולהשמטת הטעמים מכחמישים מצוות, ראה הרמב"ם כפוסק וכפילוסוף, בפרק הרביעי שמוקדש לעניין זה. וראה בעניין זה גם את הערתו של הרב י"ל מיימון, בספרו רבי משה בן מימון, בעמ' קלז-קמא, שדן האם הטעמים הללו מבטאים את שלטון השכל או הרגש.

95 ראה לדוגמא בשורש השביעי, שהוא מדבר רק על חלקי מצווה שמופיעים בפירוש בתורה, וכן בשורש העשירי על הכשרי מצווה שכתובים בתורה, וכן בשורש החמישי שהוא מדבר אך ורק על הטעמים שכתובים בפירוש בתורה.

96 השווה דברי בעל מצוה ברה, בתחילת חלק א, שם הוא דן באריכות במחלוקת בין הרמב"ם לגאונים מהו תוקף החיוב לקיים מצוות שנהגו לפני מתן תורה. כפי שהוא מראה שם, לפי הרמב"ם התוקף תלוי אך ורק בציווי בסיני [לעניין זה ראה גם מאמרי, "בענין הכשלת חילוני בעבירה", צהר כה (אביב תשס"ו), עמ' 9-20, בעיקר בפרק ג].

97 ראה פיהמ"ש פי"ז מכלים.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

שכבר הערנו, על מצוות אחרות שאינם נמנות לא מענישים, שכן לפי הרמב"ם זוהי 'ענישה מן הדין' (ראה הקדמתו לספר המצוות, מייד אחרי השורש הארבעה עשר).

כך גם מוסרת קושייתו החזקה של הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני. הרמב"ם קובע (גם בהקדמה לפירוש המשנה וגם בשורש השני) כי מצווה שמגיעה אלינו במסורת אבל אין לה עוגן בתורה (בפשט או בדרש), אינה דאורייתא. כמו כן, הוא קובע כי מצווה שיש לה עוגן מדרשי (ולא פשטי) בכתוב גם היא אינה מדאורייתא. אבל אם שני התנאים מתקיימים, כלומר שיש לנו מסורת לגביה והיא גם רמוזה בדרשת הכתובים (כלומר שזוהי דרשה סומכת ולא יוצרת. ראה מאמרנו לשורש השני), אזי זוהי מצווה מדאורייתא. הרמב"ן מקשה מה יש בצירוף של שני התנאים שלא קיים באף אחד משניהם לחוד? אם דרשה אינה מקור מספיק, וגם מסורת אינה מקור מספק, כיצד הצירוף של שניהם כן מספיק כדי לתת להלכה הנדונה מעמד של דאורייתא, ואף לכלול אותה במניין המצוות.

לפי דרכנו ההסבר לכך הוא פשוט: אם ישנה מסורת לגבי ההלכה הזו, אזי היא מוכיחה שהדרשה חושפת את מה שמצוי בכתוב, ולכן יש כאן גם ציווי, ולא רק תיקון (כמו בדרשות יוצרות, כלומר ללא מסורת על ההלכה הנדרשת). לכן הלכה זו היא מדאורייתא. המסורת נותנת לנו את הציווי, והדרשה מצביעה על המהות. כששני אלו קיימים, התמלאו התנאים להיותה של המצווה מדאורייתא, ולהכללתה במניין המצוות. לעומת זאת, אם אחד משני הרכיבים חסר, אזי מדובר בהלכה שאין לנו לגביה ציווי בכתוב, שהרי כפי שכבר הערנו למעלה, הדרש לפי הרמב"ם הוא מרחיב את מה שכתוב בפשט הפסוק ולא חושף את מה שמצוי בו מכבר. הלכה כזו אינה הלכה דאורייתא. לפי הרמב"ם הלכה דאורייתא היא הלכה שכתובה בפירוש בכתוב,⁹⁸ בלא קשר ישיר למעמדה ההלכתי (שהוא רק נגזרת של העובדה שהיא כתובה בפירוש בתורה). הרמב"ם למעשה מזהה את המונח 'הלכה דאורייתא' עם המונח 'תורה שבכתב'.

זיהוי זה אינו מקובל על שאר הראשונים, שכן בדרך כלל החלוקה בין תורה שבכתב ובעל-פה, מבטאת מקור ולא תוקף הלכתי, בעוד החלוקה בין דאורייתא ודרבנן מתייחסת לתוקף ההלכתי בלי קשר ישיר לשאלת המקור. כאמור, הרמב"ם מזהה את שתי החלוקות הללו, ויש לכך עשרות ראיות מכתביו.⁹⁹ כמו כן, הוא גם לא רואה במונח 'דרבנן' מונח חד, ולכן הוא מחלק אותו לכמה תת-גוונים שונים (גם במשמעויות ההלכתיות שלהם, וכנ"ל).

יישום לשורשים נוספים

ראינו שהתמונה הזו, שרואה בכל מצווה שתי פנים: תיקון/קלקול וציות/מרד, היא העומדת בבסיס שורשי הכפילות. אך חשוב להבין שיש כאן לרוב גם בניין אב יסודי, ככל השורשים האחרים של הרמב"ם. לדוגמא, בשורש הראשון ששולל מניית מצוות דרבנן, הרמב"ם מזכיר שהחובה לציית לחכמים מבוססת על הפסוק "לא תסור מכל אשר יורוך". וכבר הקשה הרמב"ן (ועוד רבים אחרים), שלפי זה מצוות דרבנן הן בעלות תוקף דאורייתא, ולכן

98 אמנם ראה ערעורו של הנשקה על הנחה זו, במאמרו בהמעין, הנ"ל בהערה 39.

99 ראה על כך במאמרנו לשורש השני, וביתר פירוט בספר הרביעי בקוורטט.

לכאורה היה על הרמב"ם למנות גם את המצוות מדרבנן. אך לאור דברינו כאן ניתן להבין שאמנם יש ציווי לשמוע לחכמים, אבל תוכן המצוות הללו אינו קיים מדאורייתא. אנחנו לא אוכלים עוף בחלב מפאת החובה לציית לציווי "לא תסור", אבל עצם האכילה כשלעצמה אינה יוצרת פגימה (היא באה למנוע אכילת בשר בחלב, שאסורה מן התורה). אם כן, יש כאן ציווי ללא תוכן, ולכן הוא לא נמנה.¹⁰⁰

כל שורשי המיון והסיווג (הקטגוריה החמישית שלנו) מבוססים גם הם על היעדר תוכן ייחודי. בכל המקרים מדובר במצוות שיש לנו עבורן ציווי מפורש, ובכל זאת הן אינן נמנות מפאת היעדר תוכן ייחודי. לדוגמא, בשורש השביעי מתבאר כי אנחנו לא מונים יישומים שונים של מצווה, גם במקרים שיש לנו ציווי מפורש (כמו בקרבן עולה ויורד), שכן יש כאן תוכן אחד שמתישם באופנים שונים בנסיבות שונות. לפי השורש האחד עשר אנחנו לא מונים חלקי מצווה (כמו ארבעת המינים), על אף שיש לנו ציווי מפורש עבורם, מפני שהתכנים של כל החלקים מצטרפים לתוכן כללי אחד. זהו אופן שונה של היעדר תוכן ייחודי שמונע מנייה. הוא הדין לשורש השנים עשר (שהוא דומה מאד לשורש האחד עשר).¹⁰¹

שורשי הקטגוריה הרביעית

היוצאים מן הכלל הם שורשי הקטגוריה הרביעית. שורשים אלו עוסקים באפיון המונח 'מצווה', במובנו הנורמטיבי המקובל. לדוגמא, השורש החמישי עוסק בטעמי המצוות. גם שם מדובר בפסוקים מפורשים, שאם לא כן אין מקום להעלות על הדעת למנות אותם כמצוות. לדוגמא, חלקן השני של הפסוק "לא ירבה לו נשים ולא יסור לבכור", מלמד אותנו את טעם האיסור על מלך להרבות לו נשים. זהו טעם ולא ציווי, ולכן אין למנות אותו. כאן כמובן אין ציווי, וגם לא תוכן הלכתי. הוא הדין לשורש השמיני (שלילת החיוב) והעשירי (הכשר מצווה), שגם הם עוסקים בפסוקים שאינם מצווים מאומה. כל אלו הם פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי (על ההגדרה הזו ומשמעותה לעניין מניין המצוות, ראה במאמר לשורש השמיני).

בטרמינולוגיה של בן מנחם ניתן לומר שדברים אלו אמורים רק לגבי כללי הסינון (הכללים שבוררים את ההיגדים ששייכים לספירה הנורמטיבית), ובעיקר לגבי כללי הפרשנות (ולא הזיהוי). אם כן, שתי הדרישות מכל מצווה, שיהיה לה ציווי ושיהיה לה גם תוכן ייחודי, הן דרישות שעומדות בבסיס כללי האינדיבידואציה, כלומר כללי המיון והסיווג, שכן אלו נעשים בין ההיגדים הנורמטיביים לבין עצמם. השורשים הראשון והשני שייכים לכללי הזיהוי, וכפי שראינו כאן על אף שאלו הם סוג של כללי סינון, הם בהחלט שייכים לספירה הנורמטיבית. היעדר המנייה נובע מאי קיומה של אחת משתי הדרישות (תוכן ייחודי או ציווי). גם מזווית זו ניתן לראות שהחלוקה של בן מנחם אינה יעילה מבחינה מתודולוגית. כללי הפרשנות (שלשיטתו הם חלק מכללי הסינון), דווקא דומים יותר לכללי האינדיבידואציה, שכן גם הם שייכים למיון בתוך הספירה הנורמטיבית.

100 לגבי השאלה האם אכן יש כאן מצוות מדאורייתא, ראה במאמרים לשורש הראשון והשני.

101 ראה בתחילת המאמר לשורש השנים עשר.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

מצוות שאינן ציוויים¹⁰²

על רקע דברינו בפרק זה, חשוב לעמוד על נקודה נוספת. הרמב"ם בכמה מקומות עומד על כך שבמניין המצוות שלו נכללות גם מצוות שאינן ציוויים.¹⁰³ לדוגמא, בעשה צה, שעוסק בהפרת נדרים, הוא כותב:

מצוה צה: והיא שציונו לדון בהפרת נדרים. כלומר התורה שהורנו לדון בדינין ההם. ואין העניין שנתחייב להפר על כל פנים. וזה העניין בעצמו הבין ממני כל זמן שתשמעני מונה דין אחד מן הדינין, כי אין ציווי בפעולה מן הפעולות בהכרח. ואמנם המצוה היא היותנו מצוים שנדין בדין זה בדבר זה.

'מצוות' הפרת נדרים אינה מצווה עלינו מאומה. היא רק מפרטת את הלכות הפרת נדרים, אך אין כאן שום חובה שמוטלת עלינו, לא מצוות עשה להפר, וגם לא איסור לאו להפר או לא להפר. היא בעצם רק מגדירה מצב של נדר כמופר או קיים, אך אין כאן שום הוראה נורמטיבית. חשוב להדגיש שהלכות נדרים עצמן מופיעות כמצוות עצמאיות: החובה לקיים את הנדר (עשה צד) והאיסור לעבור עליו (לאו קנה, קנו). אם כן, במצווה צה יש רק הגדרה טכנית מה קרוי 'נדר' (נדר שהופר אינו נדר, ולכן לא יחולו עליו האיסורים והמצוות הנ"ל), אך לא ציווי כלשהו.

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

ואני אזכור עתה הקדמה ראוי שתזכור אותה בכל מה שזכור ממני הטומאות. והיא כי זה שנמנה כל מין ומין מן הטומאות מצוות 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 וכך למי שנגע בו, היא מצוות עשה. כלומר שזה הדין שנצטונו בו הוא מצוות עשה, והוא אמרנו שמי שנגע בכך על תואר כך נטמא, ומי שהיה על עניין כך לא יטמא. וההטמא בעצמו רשות, אם רצה יטמא ואם רצה לא יטמא...

והמצווה הוא מה שנאמר לנו בדין זה, שמי שנגע בזה נטמא ויהיה טמא ויתחייב לו מה שהתחייבו הטמאים לצאת חוץ למחנה שכינה, ושלא יאכל קדש ושלא יגע

102 ראה על כך במאמרו של בעל היובל, "ציוויים, חיובים ומטרות", הנ"ל בהערה 67. ועוד במאמר לשורש השנים עשר, ומעט במאמר לשורש השמיני. עמד על כך בהרחבה יעקב לוינגר, בדרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, בפרק השלישי אות ב (סעיפים ב-ג). הוא מבחין שם בין שני סוגים שונים: קביעות דתיות-משפטיות, ופקודות ללא כתובת. בדברינו כאן לא ניזקק להבחנה זו.

103 ראה סקירה מפורטת על כל המצוות מהטיפוס הזה, בסוף המאמר לשורש השנים עשר. ראה גם אצל לוינגר בהערה הקודמת. גם בספרו: הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, עמ' 73-74, הוא דן בזה, ושם הוא מבחין בין מצוות פרוצדוראליות שמופיעות בלשון 'דין', לבין מצוות שמטילות חובות, שנכתבות בלשון 'מצווה'. כל המצוות הפרוצדוראליות לא מופיעות אצל הרמב"ם ברשימת המצוות ההכרחיות, שמופיעות בסוף רשימת העשין בספר המצוות.

בו, וזולת זה. וזה הוא הציווי, כלומר היותו טמא בזה המין כאשר נגע בו או כשהיה אצלו בעניין כך. וזכור זה העניין בכל מין ממני הטומאה.

הרמב"ם מדבר על כל המצוות שעוסקות בסוגי הטומאה השונים. בכל המצוות הללו אין שום הוראה נורמטיבית. אלו אינן אלא הגדרות של מצבי הטומאה. גם כאן נדגיש כי כל ההשלכות של מניי הטומאות השונים זוכות למצוות משלהן, כמו: איסור כניסה למקדש בטומאה (לאו עז-עח), איסור אכילה בתרומה בטומאה (לאו קלו) איסור אכילת קודש בטומאה (לאו קכט-קל), עבודה בטומאה (לאו עה-עו) וכדו'. ובכל זאת, הרמב"ם מוצא לנכון להקדיש כמה מצוות לעצם הגדרת מצבי הטומאה השונים. ושוב, מצוות אלו הן מגדירות אך לא מצוות. הן מגלות לנו על סטאטוס, או מצב הלכתי, כלשהו.

לכאורה למצוות כאלו אין מקום במניין המצוות, וזאת משתי סיבות: 1. הן אינן מצוות עלינו מאומה (חסר כאן אלמנט הציווי). סיבה זו שייכת ביסודה לקטגוריה הרביעית (ששוללת מניית פסוקי חיווי שאינם ציוויים). 2. הן אינן אלא פרטים במצוות אחרות. סיבה זו שייכת לקטגוריה החמישית (מיון וסיווג, שלא מונים בנפרד חלקים או פרטים של מצווה שכבר מנוייה).

נראה שבן מנחם טעה בהבנת שיטת הרמב"ם בעניין זה.¹⁰⁴ הוא מתקשה בקיומן של מצוות כאלו במניין המצוות של הרמב"ם, ופותר זאת בכך שכל המצוות ההגדרתיות הללו פונות לבי"ד, ועל בי"ד הן אכן מטילות חובה נורמטיבית (לדון בדין הפרת נדרים, וכדו'). הוא אף מדייק זאת מלשון הרמב"ם בעשה צה, שכתב: "שנצטווינו לדון בדין זה". אך, כאמור, זוהי טעות. הרמב"ם אינו מתכוון לומר שבי"ד צריך לדון בדין הזה, אלא שכל אדם מישראל צריך לדון בדין הזה, כלומר לנהוג כך.

מלבד שברור שזוהי כוונתו, ניתן לראות זאת בבירור מדבריו במצווה צו. שם מדובר בדיני טומאה, ואלו אינם מסורים לבית דין (גם הפרת נדרים אינה מסורה לבית דין, אלא מי שעבר על הנדר. וזה כבר קשור למצוות הנדרים ולא להגדרת פרוצדורת ההפרה). יתר על כן, אין שם גם לשון מהטיפוס "שנצטווינו לדון בדין זה", אלא הרמב"ם כותב "זה הדין שנצטווינו בו". כלומר הוא קובע שההגדרות הללו נכללות במניין המצוות על אף שהן אינן מטילות חובות או איסורים, לא על היחיד ולא על בי"ד. בפרק הבא ננסה לדון יותר בעניין הסתום הזה.

ו. מניין המצוות ומשמעות העיסוק בו: על שיטתיות ומהותנות

מבוא

בפרק זה נשוב לנושאים בהם עסקנו בתחילת דברינו, למקומו של ספר המצוות ומניין המצוות במכלול יצירתו ההלכתית של הרמב"ם. כעת נוכל לראות שעניין זה עשוי להבהיר את הופעת המצוות ההגדרתיות במניינו של הרמב"ם, ואולי גם תופעות נוספות.

104 ראה הסוד, עמ' 194.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

מגמת העיסוק במניין המצוות¹⁰⁵

העיסוק במניין המצוות לא היה נפוץ כל כך בין חכמי ההלכה, ובתלמוד הוא אינו נדון במפורש כלל (למעט המימרא של ר' שמלאי, שגם היא אינה מונה את המצוות באופן מעשי). רבים מן המניינים עד זה של הרמב"ם נכתבו בצורה של פיוטים ואזהרות (בעיקר לחג השבועות וסביב עשרת הדיברות), באופנים שלפחות לדעת הרמב"ם משדרים חוסר דקדוק תוכני, והעדפה של שיקולי סגנון וחריזה על פני שיקולים הלכתיים ומטא-הלכתיים. אם השיקולים הם שיקולי סגנון ואסתטיקה, הדיוק ההלכתי עלול להיפגע (הלגלוג של הרמב"ם על מניינים אלו הוזכר לעיל, ומצטרף אליו ראב"ע ביסוד מורא בסיום השער השני).

מעבר למטרות הפיוטיות, אנו מוצאים אצל מוני המצוות (בדרך כלל המאוחרים יותר) כמה טעמים נוספים לחשיבות העיסוק במניין המצוות: מגמת ספר החינוך, שמניינו בנוי על סדר פרשיות השבוע, נראית פדגוגית יותר, להוציא תמצית הלכתית מכל פרשה. לכן גם הסדר של המצוות הוא שונה. הוא הדין לגבי הפייטנים השונים שהזכרנו לעיל, שמעבר למטרות הפיוטיות והאסתטיות, חלקם רצו גם להציג בצורה זו תמצית כלשהי של ההלכה כפי שהיא עולה מן המקרא (ולפעמים הכול ממין לפי עשרת הדיברות).

בהקדמת מניין המצוות הקצר של בעל החפץ חיים, הכולל ע"ז מצוות עשה וקצ"ד מצוות לא תעשה, כולן מאלו הנוהגות בזמן הזה, נראה שהעניין הוא הכנה לקיום המצווה של "וזכרתם את כל מצוותי" (אולי כחלק ממצוות תלמוד תורה), אך גם אמצעי לקיומן של אותן מצוות (ולכן הוא מביא רק מצוות שנוהגות בזמן הזה).¹⁰⁶ כמה מקורות לשני הכיוונים הללו מובאים במבוא לספר מצות המלך, בפ"ז, וכן במבוא לספר מצוה ברה.

לעומתם, ראב"ע רואה במניין המצוות נושא עיוני-תיאורטי. הוא כותב ביסוד מורא:¹⁰⁷

על כן בכל חכמה ובכל אמנות אין אדם מבקש לדעת הפרטים כי אין כוח באדם לדעת תכליתם וכמה מספרם, כי לא יעמדו רגע אחד על מתכונת אחת לעולם, כי יאבדו תמיד. והכללים עומדים לעולם.

לעומת כל אלו, תלויה ועומדת תופעה מעניינת הקשורה לגר"א. מן המפורסמות הוא, שהגר"א לא הניח אבן בתורה ובהלכה שלא עסק בה, ולא חידש והגיה על גבה. על רקע זה בולטת שבעתיים הלקונה בהתייחסות שלו למניין המצוות. ככל הידוע לנו, אין שום התייחסות שלו בכתובים למניין המצוות.¹⁰⁸ תופעה זו תתבהר אם נשים אל לב את מה

105 לעניין זה, ראה הקדמת הגריפ"פ, ובמבוא לספר מצות המלך, פ"ז, וכן בהקדמת הרב וייצמן לספרו מצוה ברה, וגם אצל גוטמן, ובערך 'תרי"ג מצוות' בויקיפדיה. המגמה השפיעה גם על סידור מנייני המצוות (האם לעשות על סדר הפרשיות או בסדר ענייני אחר). ראה על כך אצל טברסקי, עמ' 187-188.

106 לעומת זאת, דווקא מן ההיבט של תלמוד תורה ידוע שהחפץ חיים עודד מאד לימוד מצוות קדשים שאינן נוהגות בזמן הזה, ואף הקים כולל מיוחד שעסק בכך. אמנם שם היה זה מתוך מגמה שמהרה ייבנה המקדש, אך עובדה היא שבמניין המצוות הוא לא כלל את המצוות הללו.

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

108 אמנם בספר מצות המלך, בסוף פ"א של המבוא, העיר מדברי הגר"א עצמו המובאים בספר אדרת אליהו, ריש פ' תשא, שם הוא כן נוגע במניין המצוות, ואף משתמש בשורש השלישי של הרמב"ם (שלא מונים מצוות שאינן נוהגות לדורות).

שכתב אחיו, ר' אברהם, בתחילת ספרו מעלות התורה, בשמו, שרבים נבוכו במניין המצוות ואף אחד לא הצליח ליצור שיטה עקבית. נראה מדבריו שכוונתו לומר שתרי"ג המצוות אינן אלא כללים, ואין לכך כל חשיבות, שכן אין לזה כל השלכה הלכתית או אחרת (ראה על כך עוד להלן).¹⁰⁹ וכן הביא תלמידו, בהקדמת ספרו פאת השולחן.

גישה זו מוליכה אותנו לשאלת ההשלכות והמשמעויות ההלכתיות של מניין המצוות.¹¹⁰

המשמעות ההלכתית של מניין המצוות

השאלה הגדולה אותה מעורר הגר"א היא שאלת המשמעות ההלכתית של המניין. האם ישנה השלכה הלכתית לעובדה שהוראה כלשהי מנויה במניין המצוות או לא? על פניו נראה שאין כל השלכה כזו.¹¹¹ כפי שכבר ראינו, רוב כללי המנייה אינם קשורים לתוקף ולמעמד ההלכתי של המצוות (למעט שני השורשים הראשונים). השיקולים של המניין נוגעים לכפילויות, לפרטים שנכללים במצווה כוללת, ועוד. מסיבה זו, ברוב המקרים העובדה שמצווה אינה נכללת במניין אין בה כדי לומר מאומה על אופייה ומעמדה של המצווה הזו. מצוות דאורייתא רבות אינן נכללות במניין משיקולים טכניים שונים, ולכן העובדה שמצווה כלשהי אינה נכללת אין בה כדי לומר שזו אינה מצווה מן התורה. אם כן, מדוע בכלל לעסוק בנושא זה?¹¹²

בספרות התורנית לדורותיה עלו כמה הצעות שמנסות למצוא משמעות הלכתית למניין המצוות, ונסקור כאן כמה מהן:

1. מלקות - בתשובת הרמב"ם¹¹³ משמע שישנה השלכה לעניין מלקות, כלומר שמצווה מנויה לוקין עליה, ואם היא אינה מנויה לא לוקים. כך גם הציע המב"ט, בהקדמתו לקרית ספר, פ"ו, והפרי מגדים בתחילת 'הפתיחה הכוללת'.

אמנם נראה כי אין להבין את דברי הרמב"ם שם בצורה זו. כוונת הרמב"ם שם רק לעניין השורשים העוסקים בהפרדת מצוות לחלקיהן,¹¹⁴ שם האינדיקציה למנייה היא מלקות, כלומר אם לוקים על חלק מסוים אזי הוא נמנה כלאו עצמאי, ואם לא אז אין למנותו עצמאית.¹¹⁵ אך לא בהכרח מצינו כאן קביעה כללית שלא לוקים על לאו שאינו מנוי. ניתן אף להביא דוגמאות הופכיות.¹¹⁶

109 הוא גם טוען שם שכל התורה כולה מצוות, והכול כללים, ואין לחלק בזה בין עיקר וטפל (כעין הביקורת הידועה על י"ג העיקרים של הרמב"ם).

110 ראה על כך במאמר ההקדמה לשורשים.

111 ראה גם אצל גוטמן, בפרק השלישי, בעיקר בעמ' 45-46 וסביבם.

112 וכבר העיר על כך המב"ט בהקדמתו לקרית ספר, פ"ו. אמנם שם הוא מציע השלכות לשיטת הרמב"ם (לגבי מלקות), ולעניות דעתי הן אינן נכונות, וראה דיון בזה מייד. וכן דן בזה הפרי מגדים בתחילת 'הפתיחה הכוללת' שלו לספרו, והגרי"פ בהקדמתו הכללית לח"א. וראה גם מצות המלך במבוא פרק ב (הוא מסיק כגרי"פ, ואף מביא כמה דוגמאות). עיקרי דבריהם יובאו להלן.

113 ירושלים סימן שסח, נדפסה בספר המצוות מהדרת פרנקל לפני הקדמת הרמב"ם.

114 השורשים הרלוונטיים: השביעי, התשיעי, העשירי-השנים עשר.

115 הוכחנו זאת במאמר לשורש התשיעי, שם ראינו שיש לרמב"ם שיטה יחידאית בזה.

116 ראה על כך במאמר לשורש השישי.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

2. מעמד הלכתי - הפרי מגדים בראשית ה'פתיחה כוללת' שלו מעלה כמה וכמה השלכות אפשריות להיכללות במניין המצוות, שעיקרן הוא שמצוות שאינן כלולות במניין המצוות מעמדן הוא כמצוות דרבנן. הוא טוען שחצי שיעור יהיה אסור בהן רק מדרבנן, ספיקן צריך להיות לקולא וכדו'. אך דברים אלו הם תמוהים מאד. כפי שראינו, רק שני השורשים הראשונים מביאים עקרונות שתלויים בתוקף המצווה ובמעמדה ההלכתי, והשאר הם עקרונות של מיון וסיווג ושל סינון.¹¹⁷

3. השלכות של המספר הכולל - לעומת כל השיקולים הללו עומדת העובדה שבפועל מתוך הדיונים לגבי מניין המצוות עולות השלכות הלכתיות רבות מאד. עשרות ומאות מסקנות ומחלוקות הלכתיות עולות מתוך המחלוקות של הרמב"ם והרמב"ן ביחס למניין המצוות, וכן אצל מפרשיהם. כיצד זה ייתכן, לאור העובדה שראינו, שלמניין כשלעצמו אין השלכות הלכתיות?

התשובה לכך עולה מהקדמתו של הגריפ"פ, בסעיף י של הקדמתו (עמ' 56), שכולו מוקדש לברור שאלת ההשלכות ההלכתיות של מניין המצוות. טענתו העיקרית שם היא שהמספר הכולל כשלעצמו מהווה את ההשלכה החשובה ביותר:

וכל זה מפני שהביא עליהם ההכרח להשלים מספר תרי"ג בצמצום בלא תוספות וגירעון, כל אחד כשיטתו. ונמצא לפי"ז דמסורת זו של מספר תרי"ג היא המקור להרבה מן המצוות ואזהרות, אשר זולת זה אין להם שום מקור אחר. ואם לא היינו נזקקים לצמצום המספר הזה לא היה עולה על הדעת לעשותן מצוות ואזהרות מבלתי שום מקור לזה. וכן כמה מצוות שהוציאו מן הכלל רק משום שבהם יתווספו לנו מצוות יתרות על מספר תרי"ג. כמו שתראה לרשב"ץ (בזה"ר עשין י"א) שכתב וז"ל: והיוצא מכל זה שדברי הגאון ז"ל (בה"ג) הם קרובים יותר לפי המובן מפשט הכתוב ומפשטי מאמרי רז"ל, אלא א"כ יכריחנו המנין כשלא נמצא תשלום רמ"ח מצוות עשה אלא בהכניסנו דבור 'אנוכי' במנין עכ"ל...

הסיבה לכך היא שכל מי שסוקל מן המניין מצווה אחת, צריך להצביע על מצווה אחרת שתיכנס במקומה בכדי להשלים את המניין לכלל תרי"ג, כפי שמקובל בידינו. ראה שם כמה דוגמאות להשלכות כאלה.

נעיר כי הרמב"ם עצמו, ראה לדוגמא בשורש השלישי ועוד, משתמש בשיקול כזה כנגד בה"ג: "וכבר טעה גם כן זולתנו בשרש הזה ומנה בעבור שהצר לו היכולת... ", וכוונתו לומר שבה"ג מנה מצוות מסוימות בגלל שהיו חסרות לו כמה מצוות למניין תרי"ג הכולל.

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

והיוצא מכל זה שדברי הגאון ז"ל (=בה"ג) הם קרובים יותר לפי המובן מפשט הכתוב ומפשטי מאמרי רז"ל, אלא א"כ יכריחנו המנין כשלא נמצא תשלום רמ"ח מצוות עשה אלא בהכניסנו דבור 'אנוכי' במנין.

117 ראייתו מדברי הר"ן בנדרים ח ע"א נדחית במאמר לשרוש השני.

יש לשים לב לכך שזו באמת אינה תוצאה, או השלכה הלכתית ישירה של עצם ההיכללות במניין. לדוגמא, העובדה שמצוות כיבוד אב ואם נכללת במניין אין לה שום השלכה הלכתית ישירה. אולם המניין הכולל יכול לאלץ אותנו להוציא את מצוות כיבוד הארץ מן המניין, וכדי לנמק את זה אנו ניזקק לדיונים וחידושים שונים אודות אופייה ומשמעותה ההלכתית של מצווה זו. דיונים אלו לפעמים (לא תמיד) יהיו כרוכים במסקנות בעלות משמעויות הלכתיות.

מגמת הרמב"ם במניין המצוות¹¹⁸

כפי שראינו למעלה, בהקדמת הרמב"ם לספר המצוות עולה כי מגמת המניין היא ליצור שלד תיאורטי לחיבור ההלכתי הכולל שלו, היד החזקה.¹¹⁹ במונחיו של הלברטל,¹²⁰ אצל הרמב"ם מצווה היא 'קטגוריה מארגנת', ולא דווקא ציווי. המצוות אינן אלא תת-כותרות שמשמשות כשלד המיון בחלוקת ספר היד החזקה.¹²¹

מדברי הרמב"ם בכמה מקומות עולה כי למניין זה אכן אין השלכות הלכתיות, ולולא המגמה הזו הוא לא היה נכנס לשאלה זו כלל ועיקר. מכאן ניתן להסיק שהשיקולים בנושא זה אינם בהכרח שיקולים הלכתיים (למעט אולי השורש הראשון והשני)¹²², אלא יהיו מעורבים כאן גם שיקולים של שיטה ומתודה (=היגיון חלוקתי). אנו נראה דוגמאות לתופעה זו להלן.

על כן, לא פלא הוא שאנחנו מוצאים לפעמים שהשיקולים שמשמשים למניין המצוות אינם השיקולים שקובעים את המעמד ההלכתי. יכול להיות עקרון אינדיבידואלי שמשמש אותנו ביחס להלכה, אך הוא אינו אומר מאומה ביחס למניין המצוות. לדוגמא, איסורי נשך ותרבית, ברפ"ד מהל' מלוה ולווה מופיעים כשני לאוין שונים. זוהי האמירה ההלכתית. לעומת זאת, בספר המצוות מופיע רק לאו אחד על ריבית (לאו רלה). ראה על כך בהערת שוליים לעיל). לחילופין, מצוות תפילין נמנית במניין המצוות כשתי מצוות שונות (יב ו-יג), בעוד שברמה ההלכתית לא ברור מה מעמדן של שתי אלו (הדבר בא לידי ביטוי בשאלות

118 ראה על כך במאמרו של משה הלברטל, "ספר המצוות לרמב"ם: הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה", תרביץ נט (תש"נ), עמ' 457. כמו כן, ראה בספרו של טברסקי, בעיקר בפרקים הראשון והרביעי. כמו כן, העיר על כך גם חנינה בן מנחם, במאמרו הסוד. בן מנחם עשה השוואה בין ראב"ע והרמב"ם, אך דומה כי הוא (כמו גם האחרים) לא עמד על ההיבט שיוצג כאן ועל מלוא השלכותיו.

119 במובן זה יש דמיון מסוים בינו לבין בה"ג, שמציב את מניין המצוות שלו בפתיחה לספרו ההלכתי. אמנם ראה אצל גוטמן, בפרק א', שם הוא עומד על כך שבניגוד לרמב"ם, בה"ג ככל הנראה אינו מתכוון למנות את המצוות כשלד או הקדמה לחיבורו. לדעתו, במקורו זה היה חיבור נפרד אצל בה"ג, ואולי שארית לאותה מסורת קדומה אותה הזכרנו לעיל.

120 ראה מאמרו הנ"ל בתרביץ נט.

121 לוינגר, בספרו דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם עמ' 120, מעלה השערה שדברים שלא נכנסו למבנה הקשיח של היד החזקה הושמטו. זוהי השערה רחוקה ובלתי סבירה, וכבר העיר על כך טברסקי (ראה בספרו, עמ' 181, סביב הערה 98).

122 ובאמת גם לגבי שני השורשים הללו רבו המחלוקות האם הם בכלל מכוונים לומר אמירה הלכתית (=המצוות דרבנן או אלו שנלמדות מדרשות הן מצוות במעמד הלכתי נמוך יותר), או שמא אלו רק אמירות מטא-הלכתיות שאין להן השלכה הלכתית. ראה על כך במאמרים לשורשים אלו.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

לגבי היחס בין ברכות התפילין ועוד, ואכ"מ. ראה על כך במאמר לשורש האחד עשר). אמנם בדרך כלל אם ישנה אינדיבידואציה במניין המצוות אזי היא קיימת גם ברובד ההלכתי (כל מצווה שמנויה לחוד היא אכן מצווה שונה ונפרדת גם ברובד ההלכתי), אולם ההיפך אינו בהכרח נכון.

השוואה בין הרמב"ם לראב"ע

כל הסימנים הללו מצביעים על מגמה ייחודית במניין המצוות לרמב"ם. לפי ראב"ע שרואה במניין המצוות מכשיר להבנה תיאורטית מטא-הלכתית של ההלכה, מסתבר שהשיקולים ההלכתיים והמתודולוגיים לגבי מניין המצוות יחפפו במידה רבה. לשיטתו מניין המצוות נקבע על פי התכונות ההלכתיות של המצוות הנדונות, ועל פי היחסים ההלכתיים והמטא-הלכתיים ביניהן. לעומת זאת, לפי הרמב"ם שבונה את מניין המצוות כשלד לבניין ההלכתי הכולל שלו, השיקולים יכולים להיות שונים בתכלית. כאן היינו מצפים גם לשיקולים של שיטה ומתודה (שנקבעים על פי השאלה כיצד ראוי לחלק ספר חוקים), ולא רק לשיקולים של מהות (שעוסקים באופי ההלכתי של המצוות הנדונות).

המסקנה היא שאם אצל ראב"ע השורשים הם שרטוט השלד של ההלכה והמצוות, לפי הרמב"ם זהו שרטוט השלד של ספר החוקים היהודי. לכן אצל ראב"ע השורשים יבטאו תפיסות הלכתיות ומטא-הלכתיות עיוניות, ואילו אצל הרמב"ם יהיו גם שורשי מיון וסיווג שעוסקים בשיטתיות של הצגת המבנה ההלכתי.¹²³

נראה כעת כמה השלכות של ההבדל הזה.

א. בן מנחם¹²⁴ עומד על כך שהרמב"ם במניינו נצמד לתפיסת חז"ל, בעוד ראב"ע רואה במניין המצוות עניין מושגי תיאורטי נקי מאילוצי מסורת. כל אחד יעמיד את המבנה הזה לפי הבנתו ועל השלד שהוא רואה בו. ייתכן שזוהי השלכה של המגמות השונות. הרמב"ם רוצה לסכם את ההלכה המחייבת, ולכן הוא נצמד לדרכם של חז"ל, ואילו ראב"ע רואה בכך עניין עיוני תיאורטי, או אינטלקטואלי, גרידא.

ב. בן מנחם¹²⁵ עומד על כך שאצל ראב"ע ישנם הרבה שורשי סינון ואצל הרמב"ם הדגש הוא על שורשי אינדיבידואציה. גם הבדל זה משקף את המגמות השונות, שכן שורשי האינדיבידואציה הם שורשים שעניינם השיטה והמיון ולא בהכרח התוכן ההלכתי (לעיל כבר הערנו שהאינדיבידואציה לגבי מניין המצוות אינה חופפת לאינדיבידואציה ההלכתית). ראב"ע עוסק בעיקר בשאלה מהי מצווה ומה לא, ובכך עוסקים שורשי הסינון.

ג. בפסקה המסכמת את מאמרו (הסוד), כותב בן מנחם את הדברים הבאים:

המודל של הרמב"ם למניין המצוות מתייחס רק למצוות שהן מן התורה. במודל

123 למעלה כבר הערנו על כך שאין כאן בהכרח מחלוקת. כל מגמה במניין המצוות תניב מניין שונה ומיון שונה.

124 הסוד, סוף עמ' 185.

125 שם, עמ' 188.

הזה כל היגד נורמטיבי יופיע או כמצווה בפני עצמה או כחלק של מצווה. ניתן לכנות מודל כזה 'רדוקציוני', משום שניתן לעשות רדוקציה של כל היגד נורמטיבי מן התורה למקורו.

לעומת זאת, המודל של ראב"ע מתייחס לכלל ההיגדים הנורמטיביים של ההלכה השייכים למישור הראשון [המצוות המחוייבות, שעניינן אובייקטיבי ואוניברסלי בכל אדם ובכל זמן]. לא יופיעו היגדים ששייכים למישור השני [המצוות שמסורות להכרעתו של הפרט, או שמהוות השלמה של ההלכה עם חולשותיו]. מודל זה ניתן לכנות 'מהותני', משום שהוא מאתר את ההיגדים המשמעותיים של ההלכה.

שוב ישנו כאן ביטוי למגמות השונות של מניין המצוות. הרמב"ם מתייחס לכל המצוות דאורייתא, שכן מטרתו היא לוודא שבספרו היד החזקה לא תישמט אף אחת מהן, מכל מישורי ההלכה. לכן גם הוא מעמיד מודל רדוקציוני, שכן מטרתו היא מיון והכללה, והעמדת מבנה שלם ושיטתי. לעומת זאת, ראב"ע בוחר את העיקריות מביניהן (רק אלו שבמישור הראשון), שכן עניינו הוא אינטלקטואלי ותיאורטי גרידא. לכן הוא גם מעמיד מודל מהותני, ולא דווקא שיטתי. הוא אשר אמרנו: הרמב"ם פועל לשם העמדת מבנה שיטתי וראב"ע מעמיד מבנה מהותי.

בחזרה אל המצוות המגדירות

מכאן נוכל להבין גם את הופעת המצוות שאינן ציוויים (כמו טומאות והפרת נדרים) במניינו של הרמב"ם. כאמור, הרמב"ם בונה במניין המצוות שלו את השלד של ספרו היד החזקה. בספר החוקים הכולל אין כל ספק שיש לכלול בנפרד קובץ הלכות שעוסק בהפרת נדרים, או בהגדרת מצבי הטומאה השונים. אמנם אלו אינן 'מצוות' במובן הנורמטיבי המקובל, אך אין כל ספק שאלו הם נתחים חשובים של ההלכה, ובשלד של כל ספר חוקים הלכתי הם חייבים להיכלל. בודאי כל אלו נכללים ב'קטגוריות המארגנות' של ספר החוקים, גם אם הן אינן מצוות במובן המקובל של המילה.

יש להניח כי ראב"ע לא היה כולל את המצוות הללו במניינו, שכן אלו כלל אינן מצוות אלא הגדרות. זוהי השלכה בולטת של המגמות השונות של שני החכמים הללו במנייני המצוות שלהם.

ביטויים נוספים למגמה השיטתית במניינו של הרמב"ם

ניתן לראות עקבות של המגמה השיטתית אצל הרמב"ם בכמה וכמה מקומות במניין המצוות שלו, וגם בדבריו בשורשים. נעמוד כאן על כמה דוגמאות נוספות.

עיון בשורשי המיון והסיווג מעלה תמונה עקבית למדי של שיטות שונות בין מוני המצוות הראשונים בדבר האופנים למיין קבוצות נרחבות של מצוות.¹²⁶ לדוגמא, הראשונים נחלקים בשאלה כיצד יש למנות את מצוות ההקרבה: הרמב"ם מונה את פרוצדורת ההקרבה ואת החובה להביא קרבן, בכל סוג כללי של קרבן (ישנם חמישה סוגים כלליים) כשתי מצוות

126 ראה על כך בספר המצוה והמקרא בעמ' 50.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

(בסה"כ ישנן אצלו עשר מצוות כאלו). לעומתו, בה"ג כלל אינו מונה את החובה להקריב, והוא מפרט את חובת ההקרבה לחלקיה שנמנים כמצוות מרובות. הרמב"ן, בניגוד לשניהם, טוען שיש רק חובה אחת כללית על הכוהנים לעבוד את עבודת הקרבנות (ולא מתייחס לחובת הבעלים להביא, מפני שהיא נבלעת בעבירה שעליה מובא הקרבן). ואחרון, רס"ג מונה כל סוג קרבן שמופיע בתורה (ולא רק חמישה סוגים כלליים, כמו הרמב"ם).

אנחנו מוצאים דפוס דומה מאד גם בהקשרים הלכתיים נוספים. לדוגמא, בשורש הארבעה עשר מופיעה תמונה דומה לגבי מניית העונשים. הרמב"ם מונה כל סוג כללי של עונש כמצווה בפני עצמה (מלקות, סקילה, שריפה, סיף, חנק, וכדו'). לעומתו, הרמב"ן טוען שיש חובה כללית שמוטלת על בי"ד להעניש. בה"ג סובר שאין למנות עונשים כלל, שכן הם כלולים בעבירות שעליהן הם ניתנים. ורס"ג טוען שיש למנות כל עונש מיתה על כל עבירה כמצווה בפני עצמה (ע"א עונשים שבמיתה).

הוא הדין גם לגבי הטומאות. הרמב"ם מונה שלוש-עשרה מצוות של סוגי הטומאות (עשין צו-קח). הרמב"ן אינו מונה אף אחת (כי הוא רואה בהן מצוות מגדירות, ולכן הוא כולל אותן במצוות שמוגדרות על ידי מצבי הטומאה, כמו איסור להיכנס טמא למקדש, או לאכול קודש בטומאה וכדו'). רס"ג מונה ארבעים וארבע מצוות כאלה (עשין קנז-ר).

דוגמא אחרונה היא מניית סוגי הצרעת. הרמב"ם מונה שלוש מצוות כאלה (אדם, בגדים ובתים. ראה עשין קא-קג). רס"ג מונה שתים עשרה מצוות (עשין קפו-קצז). באופן כללי נאמר שהרמב"ן נוטה להכללה ואינו מפרט כלל (לא לגמרי ברורה שיטתו לגבי הצרעת).

הסיכום הוא שרס"ג מפרט כל מצווה שמופיעה בתורה, הרמב"ן מכליל את כולם למצווה כוללת אחת, והרמב"ם הולך בדרך האמצע: הוא מונה את הסוגים העקרוניים, וכולל בהם את הפרטים.¹²⁷

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

אך לאור דברינו כאן נוכל להבין, שהרמב"ם מתייחס למניין המצוות כשולד לספרו ההלכתי, ולכן הוא מונה את המצוות גם לפי שיקולים שיטתיים ולא רק מהותיים-הלכתיים. המצוות הן הסוגים, או הכותרות, שצריכים להיות מפורטים ביד החזקה. לכן שיקולי האינדיבידואליזם של הרמב"ם הם שיטתיים ומתודולוגיים (כיצד הכי יעיל יהיה להציג את

127 שיטת בה"ג יותר קשה להצגה כללית, וזו תלויה גם בנוסחאות השונות בספרו.

במאמר לשורש השביעי עמדנו על התפיסות שעומדות בבסיס הגישות הללו. ראינו שם שהרמב"ם הוא רציונליסט, שמסתמך על ההכללות שלו, ולכן הוא כולל כמה פרטים שמופיעים לחוד בתורה בתוך מצווה אחת. הרמב"ן (ואחרים), לעומתו, הם אמפיריציסטים, כלומר נצמדים לעובדות היבשות בלי אמון בעיבוד האנושי שלנו. יש שתי דרכים לעשות זאת: או להתייחס לכל המכלול כיחידה אחת (כרמב"ן), או להתייחס לכל פרט שכתוב בתורה כמצווה עצמאית (כרס"ג).

התמונות הללו במבנה ההלכתי השלם), ולא דווקא הלכתיים. הוא מחפש מה יכול להיות כותרת לקובצי ההלכות בספר היד החזקה. הרמב"ן והרס"ג, לעומתו, פועלים משיקולים מהותניים. הם בוחנים את הדברים מזוויות הלכתיות (=רס"ג) או מטא-הלכתיות (=רמב"ן). מבחינתם מניין המצוות אינו אלא ביטוי תיאורטי-אינטלקטואלי לתפיסת ההלכה שלהם, כמו שראינו אצל ראב"ע.

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

גם במאמר לשורש השנים עשר עמדנו על כך שהמיון של הרמב"ם הוא בעל אופי שיטתי ולא רק מהותי. ראינו שם שהוא משתמש בקריטריונים של יעילות, ולא דווקא של מהות. לכן, לדוגמא, הרמב"ם אינו מונה את החלקים של פרוצדורת ההקרה, אלא רק את סוגי הקרבנות. הסיבה לכך היא שאין בספר החוקים מקום להלכות קמיצה, או הלכות הקטרה. אלו יופיעו בתוך ההלכות הנוגעות להבאת הקרבן. ולכן, אם אלו אינן כותרות משנה ליד החזקה, הן גם לא תופענה כמצוות עצמאיות במניין המצוות.

אמנם ישנם חריגים לתפיסה זו של הרמב"ם. בדבריו בשורש השנים עשר הוא עצמו מביא כמה מהם:

וזה הסדר מן המלאכות היא מצוה ואין ראוי למנות כל חלק וחלק מחלקי המלאכה מצוה אלא אם שם צוויין כוללים מיני הקרבנות כלם ולא יתייחדו במין זולת מין מהם שאז ראוי שיימנה כל צווי מהם למצוה בפני עצמה לפי שאינו אז חלק מחלקי מלאכת הקרבן מהקרבנות.

וזה כמו הזהירו ית' מהקריב בעל מום (ל"ת צא - ה) או צוותו שיהיה תמים וצוותו שיהיה בלתי מחוסר זמן והוא אמרו (אמור כב) ומיום השמיני והלאה וצוותו שימלא כל קרבן והוא אמרו (ויקר' ב') על כל קרבן תקריב מלח (ע' ס - סב). והזהירו מהשביתו כאמרו (שם, ל"ת צט) ולא תשבית מלח. וצוותו לאכול מה שייאכל ממנו (ע' פח - ט). שכל אחד מאלו הצוויין הוא מצוה בפני עצמה. כי הם אין מהם גם אחד חלק מחלקי המצוה מכל מלאכת קרבן מיוחד אבל צוויין כוללים כל קרבן כמו שנבאר במנותנו אותם.

אם כן, הוא כן מונה את המצווה למלוח את הקרבנות, או את האיסור להביא לקרבן בהמה בעלת מום. מדוע אלו אינם נכללים כפרטים בתוך פרוצדורת ההקרה עצמה? הרמב"ם מסביר שאלו נוגעים לכמה מצוות שונות, ולא רק לאחת, ולכן יש לקבוע אותם כמצוות נפרדות.¹²⁸

ברור שאין כאן שיקול מהותי. הרמב"ם אינו מסביר שמליחת הקרבן היא אכן מצווה עצמאית, בניגוד לזריקת הדם או הקמיצה במנחות. ההסבר שהוא מציע הוא שיקול שיטתי

128 במאמר לשורש השנים עשר הבאנו כמה פרשנים שתפסו את העיקרון הזה כלשונו, ולכן טעו ביישומו. הפרטים של הדיון וההנמקות השונות הם סבוכים, ולכן אפנה את הקורא לשם. תורף הדברים הוא שהרמב"ם בשורש השנים עשר מתכוון לקבוע את מגמתו הכללית במניין המצוות, ולומר שהשיקולים הם גם שיטתיים ולא רק מהותיים. ראה שם את ההשלכות להבנה זו בדבריו.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

מובהק. ספר חוקים יעיל אינו מגדיר מושגים בכל פעם שהוא נזקק להם, אלא מקדיש מקום מיוחד להגדרת המושגים והפרוצדורות שנדונות בו. לדוגמא, הגדרת מצבי הטומאה השונים לא תוגדר בנפרד גם בהלכות כניסה למקדש וגם בהלכות אכילת קודשים, אלא אנחנו נקדיש מקום מיוחד להגדרת מצבי הטומאה. ואז, בכל פעם שניזקק לאחת המצוות או ההקשרים ההלכתיים השונים שמתייחסים למצבי טומאה, אנו ניגש לסעיפים המגדירים ונלמד מהם האם האדם או החפץ טמאים או לא.

והנה, שחיטה, זריקה וכדו', שגם הם מופיעים בכמה וכמה פרוצדורות, לכאורה היה מקום למנות גם אותם בנפרד. אך מבט נוסף מעלה כי אלו אינם זקוקים פירוט כשלעצמם, שכן אלו הם שלבים פשוטים שניתן להגדיר ולפרט אותם על אתר, בתוך ההלכות של הקרבת הקרבנות. לכן אלו אינם זוכים להיות חלק נפרד בספר החוקים, וממילא הם גם אינם נמנים לחוד במניין המצוות.

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

מצוות האמונה¹²⁹

דוגמא קונטרסרסלית נוספת אותה ניתן להביא להדגמת העיקרון השיטתי, היא מצוות האמונה (עשה א). רבים מהמפרשים הקשו על מיקומה של 'מצווה' כזו במניין המצוות. כיצד בכלל ניתן לצוות על כך? לכאורה זהו תנאי בסיסי להיותו של האדם בר ציווי (בלי אמונה לא ניתן לצוות עליו. השווה לשון הרמב"ם בתחילת ספרו: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון..."), אך זו אינה מצווה. יתר על כן, מה מועיל הציווי על כך? אם אדם אינו מאמין הוא לא יאמין גם אחרי הציווי!

לאור דברינו עד כאן נוכל אולי להציע שגם מצווה זו מופיעה במניין המצוות משיקולים שיטתיים, ולא מהותיים. אמנם זו אינה מצווה במובן המקובל, אך בודאי האמונה צריכה ליטול חלק בספר החוקים (היד החזקה), ולהתפרט שם, ולכן יש להתייחס אליה כקטגוריה מארגנת. יתר על כן, ספר חוקים ראוי לו שייפתח בהכרזה על מהותו ומגמתו היסודית, ולכן האמונה אמורה להתנוסס בראש מניין המצוות. לא מפני שהיא מצווה במובן המקובל, שכן היא אינה מצווה עלינו מאומה, אלא מפני שמניין המצוות אינו אלא השלד של ספר החוקים.

129 ראה על כך בתחילת מאמרו של בעל היובל, "ציוויים, חיובים ומטרות", הנ"ל בהערה 67, שם הוא מציע פתרון אחר להבין את מצוות האמונה, לפיו המצווה היא להעמיק וללמוד ולא עצם המצב של האמונה, ע"ש בכל דבריו.

קשיים במודל שהצגנו¹³⁰

ישנן כמה וכמה דוגמאות נוספות שמבטאות את המגמה השיטתית של הרמב"ם במניין המצוות שלו. כפי שראינו, המודל אותו הצגנו כאן אכן מקבל אישור מכמה וכמה מקורות בדברי הרמב"ם, ומיישב כמה וכמה קשיים שנבוכו בהם המפרשים. אך למען היושר יש להוסיף שתמונה זו אינה חפה מקשיים. נביא כאן כמה מהם:

1. אם באמת המגמה היא סידורית ושיטתית, אז מדוע להתווכח על הכללתה או אי הכללתה של מצווה זו או אחרת במניין? לכאורה כל הפולמוס עם בה"ג הוא מיותר. יבחר לו כל אחד את שיטת הארגון שנראית לו, ויקבע בהתאם אליה את כללי מניית המצוות שמשמשים אותו. לכאורה הויכוחים הללו מעידים שהרמב"ם אינו רואה את מניין המצוות שלו באופן שונה מזה של בני הפלוגתא שלו. לכאורה נראה שגם הוא רואה אותו כביטוי לאופייה של ההלכה ולא רק כשלד שיטתי לספר החוקים.

אמנם היה אולי מקום להסביר זאת בכך שהפולמוס העיקרי של הרמב"ם מתנהל מול בה"ג, וכפי שראינו מגמת בה"ג הייתה דומה לזו של הרמב"ם עצמו, ולכן יש מקום לפולמוס ומחלוקת ביניהם. אך זהו דוחק, שכן הרמב"ם עצמו מפנה את דבריו כלפי כל מוני המצוות, והתמקדותו בבה"ג נבעה ממעמדו של בה"ג בקרב מוני המצוות שפעלו עד תקופתו של הרמב"ם. יתר על כן, כבר הזכרנו שגוטמן עמד על כך שגם אצל בה"ג מניין המצוות כנראה לא נוצר מתוך מגמה מתודולוגית, על אף מיקומו בהקדמת ספרו.

2. לא ברור מדוע הרמב"ם נזקק למימרא של ר' שמלאי בסוף מסכת מכות? בפשטות ר' שמלאי מונה את המצוות במישור המהותי, שכן הוא ודאי לא עסק בבניית ספר חוקים כלשהו. אם כן, כאשר ר' שמלאי אומר שיש תרי"ג מצוות, אין כוונתו לומר שהשלד של המכלול ההלכתי מכיל תרי"ג חלקים וכותרות, אלא שמבחינה הלכתית-מהותית ישנן תרי"ג מצוות שונות.

לשון אחר: אם הרמב"ם מונה את המצוות משיקולים מתודולוגיים-שיטתיים, אזי אין כל סיבה בעולם שמניינו יתלכד עם המניין המהותי (=תרי"ג מצוות). מדוע להניח שמספר הכותרות לספר ההלכה מתלכד עם מספר המצוות שנמנות משיקולים מהותיים? לשון אחר: מדוע להניח שהאינדיבידואציה ההלכתית מתלכדת עם האינדיבידואציה השיטתית?

יתר על כן, הרמב"ם תוקף את בה"ג מתוך דיוקים במימרא של ר' שמלאי, ובמדרשים נוספים. לדוגמא, בתחילת השורש הראשון הוא תוקף את בה"ג שמונה מצוות דרבנן, מתוך לשון המדרש של ר' שמלאי, שמדבר על המצוות "שניתנו לו למשה בסיני". והנה, אם באמת מדובר על שיקול שיטתי, מה עניין מימרת ר' שמלאי להכא? ר' שמלאי עוסק במספר

130 ראה על כך בהרחבה במאמר לשורש השנים עשר. אחרי כתיבת הדברים, מצאתי שכבר עמד על הדילמה הזו גוטמן, בפרק השלישי, מעמ' 47 והלאה. הוא מציג זאת כך: כנראה היה מניין קדום של תרי"ג מצוות שעבר במסורת (זה מה שהוא מוכיח לכל אורך דבריו שם, ונראה שיש בזה ממש). אין כל משמעות מהותית למספר הזה, שכן זה פשוט מה שיצא לבעלי המסורת הזו (לדוגמא, הוא כותב, אף אחד לא יעמוד על חלוקת הש"ס לשישים מסכתות. זה מה שיצא. וכל מי שירצה יחלק אותם אחרת). לכן הרמב"ם יכול היה לנקוט אחת משתי דרכים: או לאמץ גם את המספר הכולל וגם את המצוות שכלולות בו (שנמסרו לנו במסורת ההיא, כמו בה"ג ובעלי האזהרות), או לבנות מניין חדש, אבל אז לא להתחייב למספר תרי"ג דווקא. הרמב"ם ניסה לאחוז את החבל בשני ראשיו.

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

המצוות שניתנו בסיני, והרמב"ם מחפש את מספר הכותרות לספר שלו. גם בתחילת השורש השלישי, שם הוא מוכיח מלשון המימרא של ר' שמלאי שמדובר רק במצוות שניתנו לנו לדורות ("מורשה", מלשון ירושה). עוד הוא מוסיף שם להוכיח מלשון המדרש שאין למנות מצוות זמניות:

ומאמרם גם כן כי כל אבר ואבר כאילו הוא יצוה האדם בעשיית מצוה וכל יום ויום כאילו הוא יזהיר אותו מעבירה ראייה על היות זה המספר לא יחסר לעולם. ואילו היה מכלל המנין מצות שאינן נוהגות לדורות הנה יחסר זה הכלל בזמן שיכלה בו חיוב המצוה ההיא ולא היה המאמר הזה שלם כי אם בזמן מוגבל.

לכאורה זהו מדרש מהותי מובהק. הוא מסביר לנו שיש מספר מצוות כמספר איברי הגוף, וכל אחת מהן כנגד כל אחד מהם. ולפי הרמב"ם זה אולי המספר המהותי (כלומר מספר המצוות השונות זו מזו ברובד המהותי-הלכתי), אבל המספר שמתקבל משיקולים שיטתיים (החלוקה לכותרות ותת-כותרות של הקורפוס ההלכתי) יכול להיות לגמרי שונה. כדי לחדד זאת, נשאל את השאלה כך: הרמב"ם מונה את המצווה של דין טומאת מת, טומאת שרץ וכדו'. ראינו שמי שמונה מצוות משיקולים מהותיים לא יכלול את המצוות הללו במניינו. אם כן, מסתבר שהוא לא יכלול במניינו מצוות אחרות במקומן. הוא הדין לגבי פרוצדורות ההקרבה, ושאר המצוות המגדירות שנדונו כאן למעלה.

3. כפי שראינו, רבים מבינים שהרמב"ם שאב חלק מהכללים שלו מדברי חז"ל, כאשר הוא מניח שחז"ל עצמם עסקו במניין המצוות (בניגוד לרמב"ן). והנה, אם מניין המצוות שלו אינו אלא איסוף כותרות לספרו ההלכתי, אזי אין כל סיבה להניח שהוכחות מלשון חז"ל הן רלוונטיות. חז"ל ודאי לא עסקו בקודיפיקציה של ההלכה, ולכן מניינם ודאי לא התכוון להיות שלד לקודכס הלכתי כלשהו. גם מכאן נראה שכוונת הרמב"ם הייתה למניין מצוות מהותי ולא שיטתי.¹³¹

4. כפי שראינו, חלק משורשיו של הרמב"ם כן עוסקים במהות. מדובר בעיקר על הקטגוריה הראשונה, אשר מוציאה מהדיון את המצוות דרבנן ואת המצוות שנלמדות מדרשות. חלוקה של החומר ההלכתי לכותרות, הייתה צריכה להוליך להכללת ההלכות הללו בחומר הנמנה. עצם העובדה שהמלקות משמשות כמדד למניין המצוות (ראה בהערה לעיל), מצביעה על שיקולים הלכתיים-מהותיים, ולא רק שיטתיים.¹³²

אם נכליל את הקשיים הללו, נאמר זאת כך: אם אכן מטרתו של הרמב"ם הייתה רק שיטתית, כלומר הוא רק חיפש כותרות משנה לחיבורו ההלכתי הכולל, אזי כל השיקולים שלו היו אמורים להיות שיטתיים. לא היה כלל מקום לשיקולים הלכתיים-מהותיים בכללי מניין המצוות שלו, וגם לא היה מקום לפולמוסים שהוא ניהל מול קודמיו. זה מעמיד

131 אמנם כבר הערנו לעיל, שייתכן שהרמב"ם באמת לא לומד מאומה מלשונות חז"ל, והוכחותיו מבוססות על תוכן המימרות ולא על עצם ההתבטאות שיש כאן שתי מצוות או מצווה אחת.

132 גם כאן יש מקום לבעל דין לטעון שהגדרת הרמב"ם למונח 'דאורייתא', כביטוי שמציין את מקור ההלכה (שהיא מופיעה במקרא בפירושו), מיישבת את הקושי הזה. גם הגדרה זו עניינה הוא שיטתי ולא מהותי. אלא שהגדרה זו מופיעה גם בתשובות ובהקדמות של הרמב"ם, ולא רק בהכנות לבניית היד החזקה, ולכן נראה שהוא רואה את המונחים הללו כך גם במישור המהותי.

לכאורה בספק את התיזה השיטתית שהעלינו. מאידך, כפי שראינו יש לא מעט ראיות לתזה הזו.

מודל משולב: מבנה מהותי-שיטתי

מכלול השיקולים הללו מורה כי הרמב"ם אינו מתכוון לבסס את כל מערכת המצוות שלו על שיקולים שיטתיים בלבד. גם שיקולים של מהות צריכים לתפוס מקום חשוב בבניית מערכת המצוות שלו. לכן המבנה שלו מורכב משני סוגי השיקולים גם יחד. כפי שהצענו למעלה, הרמב"ם רואה בתרי"ג המצוות דאורייתא כותרות, או ענפים, בשלד ההלכתי.

מכאן נראה כי עלינו למתן את הדיכוטומיה בין הרמב"ם לבין ראב"ע. למעלה הצגנו תמונה של שתי מגמות שונות, ואף מנוגדות, במניין המצוות. כעת אנחנו רואים שמגמתו של הרמב"ם הייתה אמנם לבנות שלד לחיבורו ההלכתי, אך הוא עשה זאת בהתבססות על שיקולים מהותיים כמקובל אצל מוני המצוות האחרים. הוא מנה את המצוות ברובד המהותי, ורק אחר כך השתמש במניין הזה כשלד שיטתי לחיבורו. ייתכן שסיבת הדברים היא שהוא רצה להתחיל את מפעלו במניין מצוות כמקובל מאז ומקדם (מכל הטעמים שהובאו לעיל, בשיטת שאר הראשונים), ובנוסף לכך הוא רצה לבנות על בסיסו את ספרו. אם כן, המוטיבציה אכן הייתה שיטתית, ליצור שלד לספרו ההלכתי הגדול, אולם הדרך הייתה גם מהותית.

ניתן להציע לפחות שלוש סיבות לכך שכשלד שיטתי לחיבורו הגדול בחר הרמב"ם דווקא במניין המהותי:

א. הוא רצה להסתמך על מניינו של ר' שמלאי ולהשתמש בו ככלי מתודולוגי שיציב מסגרת למניינו, ודרך המניין ליצירתו ההלכתית בכלל. כפי שראינו, המספר הכולל של המצוות הוא רמז שקשה מאד לבנות מניין מצוות בלעדיו.

ב. הוא רצה ליצור מניין מצוות מאותן סיבות מהותיות שחכמים אחרים רצו בו (כחלק ממצוות תלמוד תורה, או ככלי פדגוגי, או מסיבות תיאורטיות עיוניות גרידא). יתר על כן, הוא רצה להשתמש במניינם של קודמיו, לפחות במקומות שהוא מסכים לדבריהם.

ג. הוא רצה להסתמך על דברי חז"ל בתהליך יצירת השלד שלו, והם ודאי עסקו במניין המהותי ולא בזה השיטתי.

בכל אופן, כעת מובן מדוע הרמב"ם מניח שמניינו אמור להתלכד עם זה של ר' שמלאי, ומאידך להיות מעומת עם מניינו של בה"ג ושל שאר מוני המצוות המהותיים, על אף מגמתו השיטתית.

התמונה אליה הגענו היא הבאה: מצווה שעומדת בקריטריוני האינדיבידואציה ההלכתיים-מהותיים, תיכלל בנפרד גם במניין המצוות. לעומת זאת, במניין המצוות יש קריטריונים נוספים, שיטתיים במהותם, שמשמשים לבנייתו. ניתן לראות זאת גם דרך החלוקה של בן מנחם, בין כללי סינון לכללי אינדיבידואציה. מי שלא עובר את הסינון ההלכתי, ודאי אינו

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

יכול להימנות כמצווה במניין המצוות. לאחר הסינון יש לערוך אינדיבידואציה שיטתית, וזו אינה בהכרח חופפת לאינדיבידואציה ההלכתית.¹³³

השלכה אפשרית: מצוות תשובה¹³⁴

אחת ההשלכות למודל המשולב הזה היא הבאה. ישנן כמה סתירות בין ספר המצוות לבין מנייני המצוות שפותרים את קבצי ההלכות ביד החזקה.¹³⁵ את חלקם ניתן לתלות בכך שהרמב"ם חזר בו, שכן היד החזקה חובר כמה שנים מאוחר יותר (וידוע שהרמב"ם הרבה לחזור בו, במהלך שנות עבודתו הקודיפיקטיבית המקיפה). אך התמונה אותה הצגנו כאן פותחת בפנינו אפשרות נוספת.

ניטול כדוגמא את הסתירה שעליה מצביע בעל המנחת חינוך, במצווה שסד. מחד גיסא, בספר המצוות, עשה עג, הרמב"ם מגדיר את המצווה להתוודות באופן הבא:

והמצוה הע"ג היא שצונו להתוודות על החטאים והעונות שחטאנו לפני האל יתעלה ולאמר אותם עם התשובה.

נראה מדבריו כאן שאין מצווה לעשות תשובה. המצווה היא שכשעושה תשובה עליו להתוודות. זוהי מצווה שמגדירה את תהליך התשובה אך לא מצווה עלינו לעשות תשובה. לעומת זאת, במניין המצוות שמופיע לפני הלכות תשובה, הרמב"ם כותב:

מצוות עשה אחת, והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה.

כאן נראה שיש מצווה לשוב וגם להתוודות. אמנם שני הרכיבים הללו נמנים כמצווה אחת, אבל זה רק מפני שאלו שני חלקים של המצווה (לפי השורש האחד עשר או השנים עשר). מנוסח זה עולה בבירור שכל אחד משני החלקים הללו הוא חובה גמורה מבחינה הלכתית, זאת בניגוד למה שעולה מספר המצוות.

אם אכן ספר המצוות מהווה רק שלד ליד החזקה, אזי לא צפויות סתירות ביניהם. אולם לפי המודל המשולב אותו הצענו, עולה תמונה מורכבת יותר. מחד, הרמב"ם מנסה למנות מצוות, כמו כל מוני המצוות האחרים. מניין זה הוא מהותי ולא רק שיטתי. מאידך, הוא רוצה לבסס על מניין המצוות הזה את ספרו ההלכתי הגדול. לכן במניין המצוות תופענה אך

133 לא כל שתי מצוות שהן נפרדות במישור ההלכתי תופענה כשתי מצוות נפרדות במניין המצוות. ראה דוגמת הנשך והתרבית שהוזכרה לעיל.

134 ראה יד פשוטה, עמ' ו-עד וסביבם. שם הוא מציע לפתור את הסתירה שנביא כאן דרך אילוץ שנובע ממגמתו השיטתית של הרמב"ם בספרו, והיחס ללשון המקרא (וראה שם דוגמאות נוספות רבות לכך). כאן אנו נציע פתרון דומה למדי, אם כי לא זהה.

135 ראה סקירה על כך במאמרו של הנשקה, "שרידי ספר המצוות" (הנ"ל בהערה 3). הנשקה עומד שם על היחסים בין שלושת מנייני המצוות של הרמב"ם: זה שבספר המצוות, זה המופיע בהקדמת היד החזקה, והמניין שמופיע בחלקים בתחילת קבצי ההלכות השונים. לגבי הסתירות בין המניינים, ראה גם במאמרו של הרב ב"ז בנדיקט, "על לשונות הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל", תורה שבעל-פה כח (תשמ"ז), עמ' קלד הערה 12. ראה עוד ש' אטינגר, "שתי הערות לדרכו של הרמב"ם במשנה תורה", סיני קו (תש"ן), עמ' רכט-רמב, ובעיקר בעמ' רלא; לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, עמ' 267. כן ראה מה שכתב בעניין זה ר"ח העליר, בפתח ספר המצוות במהדורתו, עמ' יד.
לגבי סתירות ביד החזקה עצמו, ראה אצל טברסקי, עמ' 232-238.

ורק מצוות שנצטוונו עליהן בפירוש בתורה, שכן זהו הכלל הבסיסי של מניין המצוות (וכך ראינו שעולה מדברי הרמב"ם בשני חלקי השורש התשיעי, ובשורש השני). לשיטתו, מצוות תשובה אינה מופיעה כציווי בתורה, ולכן היא אינה נמנית במניין המצוות.¹³⁶ אולם ביד החזקה צריכות להופיע כל החובות ההלכתיות שלנו, אלו שכתובות בפירוש ואלו שלא (כמו למשל אלו שנלמדות מדרשות). עשיית תשובה היא ודאי חובה הלכתית גמורה (זוהי חובה שיסודה בסברא ולא בציווי),¹³⁷ ולכן היא מופיעה ביד החזקה כמצווה.¹³⁸

זהו מכניזם אפשרי אחד ליישב סתירות בין ספר המצוות לבין היד החזקה, בלי להיזקק לכך שהרמב"ם חזר בו.¹³⁹ מכניזם דומה ניתן למצוא בכמה מחיבוריו של הרב פרופ' ב"ז בנדיקט, שמוכיח כי הרמב"ם בספר המצוות נהג ללכת בעקבות מדרשי תנאים, ובהלכותיו הוא נוקט כשיטת התלמודים. בדרך כלל הדבר נוגע רק למקור הדין הנדון, אך בכמה מקומות הדבר בא לידי ביטוי גם בהכרעה ההלכתית.¹⁴⁰

דומה כי הדבר משתלב היטב במגמה המעורבת עליה הצבענו כאן, שכן תופעה זו מצביעה על כך שספר המצוות אינו בנוי רק כשולד ליד החזקה, ולכן נכנסים בו גם שיקולים מטא-הלכתיים שנוגעים למניין המצוות מן הסיבות האחרות.

136 הפסוק "ושבת עד ה' א-להיך" (דברים ל, ב) מתפרש אצל הרמב"ם (הל' תשובה ז, ה) כנבואה והבטחה ולא כציווי. ואכן הרמב"ם בפירושו שם (על פסוק י"א) חולק על הרמב"ם בנקודה זו.

137 ראה בעניין זה גם את ההבחנה שהבאנו בהערה למעלה בין לשון 'מצוות עשה' (שהיא מצווה מנייה שכתובה בתורה) לבין לשון 'מצווה' (שהיא חובה שאינה מופיעה בתורה כמצווה). וראה על כך גם בפ"ב ממאמרו של בעל היובל "ציוויים, חיובים ומטרות", הנ"ל בהערה 67, ולכל אורך המאמר ההוא. עוד על מצוות שיסודן סברא ולא ציווי, ראה בספרי אנוש כחציר, ירושלים תשס"ח, בשער החמישי פ"ג. וכן במאמריי: "מצווה, סברא ורצון ה'", "צהר ל (אלול תשס"ז)", עמ' 15-25. ובחבורת הלימוד היומי של גרעין 'באר' ב', ירוחם תשס"ד (שם עמדתי על כך שזהו המאפיין של כל ההלכות מופיעות בהלכות תשובה לרמב"ם, ואכ"מ).

138 יש כאן חידוש מסוים, שמניין המצוות שמקדים את קבצי ההלכות ביד החזקה מלכתחילה אינו חופף לגמרי למניין ולאופי המצוות שבספר המצוות. זוהי הצעה אפשרית בלבד, והדברים עדיין טעונים בירור.

139 בוקסר, במאמרו (לעיל הערה 3), מסביר זאת בכך שספר המצוות נכתב לקהל הרחב, ואין מגמתו פילוסופית. לעניין הסתירות בין ספר המצוות לבין היד החזקה ראה גם במאמרו של י' סיני (לעיל הערה 34), עמ' 157 הערה 10, ובעיקר עמ' 179-181. ראה גם אצל הנשקה, "לחשיבתו ההלכתית" (לעיל הערה 3).

140 ראה דוגמאות במאמרו של הרב ב"ז בנדיקט, "לדרכו של הרמב"ם בספר המצוות", תורה שבעל-פה ט (תשנ"ז), עמ' צג-קי. ראה שם מקור מפורש מתשובת הרמב"ם עצמו (ירושלים תרצ"ד, ס' סט, עמ' 69-70). מדברי הרמב"ם עולה כי לפעמים הוא אינו מדייק בלשונו ובהלכה בספר המצוות כי מטרותו היא להביא את עיקרי הדינים. גם לפי דרכנו הראשונה ניתן לבאר כאן שהרמב"ם רצה להביא בספר המצוות את כל הכתרות ליד החזקה, וזאת כדי שלא יישמט מאומה, אבל הוא אינו רואה צורך להקפיד על התכנים, שכן אותם הוא יבדוק מחדש כשיכתוב את ספרו ההלכתי הגדול. וכן רמז הרמב"ם בהקדמתו, כשכתב: "ואין כוונתי בזה המאמר לבאר דין מצווה מן המצוות, אבל מספרם לבד". כך מפורש גם בקנאת סופרים סוף שורש יד. וראה על כך בפירוט גם במבוא לספר מצות המלך, פ"ד-פ"ה (הוא מביא שם כמה דוגמאות לכך). וראה על כך גם אצל טברסקי, עמ' 178, וגם אצל הנשקה, במאמרו "לחשיבתו ההלכתית של הרמב"ם" (לעיל הע' 3).

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

כללי מניית המצוות של הרמב"ם

על רקע זה ניתן אולי להבין טוב יותר את דברי ר' יהודה אבן תיבון בהקדמתו, שכתב על חיבור ספר המצוות בערבית: "וחבר זה בלשון הגרי למען לא יחובר עם חבורו הגדול אעפ"י שהוא כפתיחה אליו". כעת אנחנו רואים שהרמב"ם באמת לא רצה שנסיק מסקנות מסתירות בין היד החזקה לבין ספר המצוות, שכן לפחות חלקן נובעות ממגמותיהם השונות של שני החיבורים הללו.¹⁴¹

הערה ותמיהה: המצוות המגדירות

לסיום דברינו נעיר כי נושא המצוות המגדירות עדיין טעון הבהרה לאור המודל המשולב שהצענו כאן. לכאורה לא מדובר כאן במצוות, כלומר מצוות אלו אינן עומדות בקריטריונים ההלכתיים של הגדרת המושג 'מצווה'. אם כן, לכאורה לא היה אמור להיות להן מקום נפרד גם במניין המצוות, שכן זה בנוי על גבי הרובד הנורמטיבי-הלכתי.

מכאן עולה שהרמב"ם רואה קשר (כמעט 'מיסטי') בין המישור השיטתי למישור המהותי, ולכן שיקולים שיטתיים שמוליכים אותו להגדיר ולייחד את המצוות המגדירות, מצביעים על כך שאלו הן מצוות גם במובן הלכתי כלשהו.¹⁴² נושא זה זוקק עדיין עיון.

סיכום והערה לכבודו של הרב בעל היובל שליט"א

ראינו לאורך דברינו כמה היבטים שנוגעים לארבעה עשר השורשים של הרמב"ם. עמדנו על משמעותם העקרונית, מיינו אותם לחמישה סוגים, ועמדנו על ההנחות הבלועות בהם, או לפחות הפנינו למקורות שעוסקים בהנחות אלו. בתוך הדברים עלו שאלות שנוגעות להגדרת המונח 'מצווה', לסוגי המצוות השונות, ליחס בין מניין המצוות לבין המיון ההלכתי כשלעצמו ועוד. בסופו של דבר נותרנו בתהייה לגבי היחס בין שיטתיות למהות

141 אמנם למעלה הצענו לשימוש בשפה הערבית הסבר שונה.

142 לגבי כללי אינדיבידואציה קל יותר להבין זאת. המיון והסיווג השיטתי יכול להיות אינדיקציה למיון המהותי. בסוף המאמר לשורש השנים עשר, הובאה אנלוגיה מהפילוסופיה של המדע אשר רואה קשר בין שיקולי אלגנטיות ויעילות לבין שיקולים מהותיים. גם במדע, התיאוריה הנוחה והאלגנטית יותר נחשבת גם כנכונה יותר. כלומר היעילות השיטתית של המיון וההכללה, מהווה אינדיקציה לאמינותה של ההכללה (=החוק, או התיאוריה המדעית). נושא זה נדון בהרחבה בספרי: את אשר ישנו ואשר איננו, ירושלים תשס"ו, בשער השני.

עניין זה מתקשר גם למאפיינים הרציונליסטיים בפרשנותו של הרמב"ם, אשר רואה בסברות השכליות האפריוריות שלו מדדים להבנת המצב האובייקטיבי (=כלומר הבנת המצוות עצמן). לכן הוא מרשה לעצמו לבצע הכללות ולקבוע יחסים סיבתיים בין מצוות. הרמב"ן, כאמפיריציסט, נצמד יותר לטקסט המקראי והחז"לי, ונותן פחות אמון בשיקולים אפריוריים. לכן הוא מתנגד להכללות של הרמב"ם, ובעיקר כשהן נראות מנוגדות לחומר התלמודי (=העובדות, באנלוגיה הנ"ל למדע). המחלוקת הרציונליסטית-אמפיריציסטית לגבי גישות פרשנות, עוברת כחוט השני בכמה מהמחלוקות בין הרמב"ם לרמב"ן בשורשים השונים. ראה על כך במאמר ההקדמה לשורשים, ובעיקר במאמר לשורש השביעי, ועוד.

כל זה עסק בכללי אינדיבידואציה, שעוסקים במיון, הפרדה וסיווג. כאן ישנה אנלוגיה כלשהי בין המדע לבין ההלכה. אבל לגבי בעיית המצוות המגדירות הדברים קשים הרבה יותר. שם לא מדובר בשיטות מיון וסידור (אינדיבידואציה), אלא בכללי סינון. כלומר מצוות אלו כלל אינן ציוויים מבחינה הלכתית, והאלגנטיות השיטתית, גם אם היא יכולה להיות אינדיקציה למיון מהותי, אינה יכולה להפוך אותן למצוות במובן ההלכתי.

במיון המצוות של הרמב"ם, שעובר כחוט השני לאורך השורשים כולם. נסיים את דברינו בכמה מילים והערה לכבוד הרב בעל היובל.

הרב נ"א רבינוביץ, בעל היובל שליט"א, ידיו רב לו בחקר משנת הרמב"ם לאגפיה וגוניה, ולא לי הקטן לספר בשבחו. בהקדמת ספרו, עיונים במשנתו של הרמב"ם, הוא מאריך בביקורת (מוצדקת מאד) על דרכי הלימוד המקובלות של כתבי הרמב"ם. הוא כותב שרבים מקשים סתירות ושוקלים וטרים בדברי הרמב"ם, ואינם שמים לב לכללים היסודיים שלפיהם הדברים אמורים להתפרש ולהתיישב (מהם שקבע הרמב"ם עצמו ומהם שניתן לקבוע באמצעות מחקר שיטתי של כתביו). כל מיני תירוצים מקומיים מתייתרים מעת שאנו מבינים שיש לחפש את התשובה לסתירות במגמות ובצורת הכתיבה של הרמב"ם ובכלליה.

והנה, הדוגמא המובהקת לכללים אלו היא מערכת 'השורשים', שהם הכללים היסודיים לגבי מניין המצוות, שמהם מבוא ומוצא להרבה מדרכי הרמב"ם בעניינים אלו, כפי הוא עצמו כתב (ראה בציטוטים לעיל בתחילת פרק א). בפירושו המונומנטאלי של הרב בעל היובל, יד פשוטה, אשר עוסק בכל ספרי וחלקי היד החזקה, איננו מוצאים התייחסות ישירה לחיבור השורשים. אמנם ישנם בכתביו של הרב, זעיר פה זעיר שם, שימוש בכללים המופיעים בשורשים.¹⁴³

הסיבה לחסר הזה אינה ברורה לי (ראה גם בהקדמה למאמר הנוכחי), ואני מקווה שבמאמר זה השלמנו מעט את החסר, לכבודו ולכבוד תורתו המקיפה והישרה. אני מאחל לבעל היובל אריכות ימים ושנים על ממלכתו, להגדיל תורה ולהאדירה, כדרכו מאז ומקדם, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא. ויה"ר שנמשיך כולנו להיאות לאורו לאורך ימים טובים ושנים.

143 לדוגמא, ראה במאמרו 'ציוויים, חיובים ומטרות', הנ"ל בהערה 67, בפרק ב שם הוא עושה שימוש בשורש החמישי, ומייד אחרי זה (בהערה 5) הוא נזקק לשורש הרביעי. ועוד הרבה כאלה.