

### מצוה א' - אמונה

**מצוה א'** היא הציווי אשר ציוונו בהאמנת האלהות, והוא שנאמין שיש שם עילה וסבה הוא פועל לכל הנמצאים, והוא אמרו (שמות כ', ב'): "אנכי ה' אלוהיך". ובסוף גמרא מכות (כ"ג ע"ב) אמרו, "תרי"ג מצוות נאמרו למשה

#### פירוש המצוה

**מצוה א'**. ראוי לציין, שלרמב"ם סדר מיוחד במנין המצוות, לא על פי סדר המצוות כפי שהוא מופיע בתורה (כפי שסידר למשל בעל ספר החינוך) ואף לא על פי סדר ההלכות שכתב הרמב"ם בעצמו בספר היד החזקה. לא ראיתי מי שבאר את סדר מנין המצוות של הרמב"ם. **היא הציווי אשר ציוונו בהאמנת האלהות**, הרב קפאח זצ"ל בתרגומו לספר המצוות טוען שהתרגום הנכון מערבית הוא "**בידיעת** האלהות" ולא כפי שתרגם אבן תבון "בהאמנת האלהות", וראיה לדבר הוא מביא מלשון הרמב"ם בספר היד החזקה בהלכות יסודי התורה (פ"א ה"א): "יסוד היסודות ועמוד החכמות **לידע** שיש שם מצוי ראשון", וכן במנותו את המצוות אותן יפרט בהלכות יסודי התורה כתב בהגדרת המצוה הראשונה "**לידע** שיש שם אלה". ברם, נראים הדברים שאין הבדל עקרוני בין האמונה בלשוננו לבין הידיעה בלשון הרמב"ם, שהרי כך מגדיר הרמב"ם את מצות האמונה או הידיעה (מורה נבוכים ח"א פ"ג): "ההאמנה (הדעה בתרגום הרב קפאח זצ"ל) אינו ענין הנאמר בפה, אלא הענין שהצטייר בנפש", כלומר האמונה אינה רק ידיעה חיצונית של האדם אלא תכונה מתכונות נפשו. ביתר ביאור מגדיר הרב קוק את האמונה (עולת ראייה ח"א עמ' של"ז): "גדר האמונה בכללה הוא שאמיתת הענין הנודע קבועה בקרבו לא מצד הידיעה לבדה כי אם מצד מנוחת הנפש הגמורה כשהוא מקבל אותה בקבלה שלימה, מבלי שיסתער בו מאומה נגד זה". **והוא שנאמין** (שנדע בתרגום הרב קפאח) **שיש שם**, "שם" הוא ביטוי "שגיררו" הרמב"ם מערבית ופירושו הוא מציאות, ההיגוי הנכון של המלה הוא "שם" ועי' כס"מ הל' יסודי התורה פ"א ה"א, **עילה וסבה הוא פועל לכל הנמצאים**. בתחילת הל' יסודי התורה מבאר הרמב"ם את הדברים בהרחבה וזה לשונו: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים, הוא לבדו יהיה מצוי". **והוא אמרו "אנכי ה' אלוהיך"** - ביטוי זה פותח את עשרת הדברות ועל ידו הופיע הקב"ה לעיני כל ישראל במעמד הר סיני, **ובסוף גמרא מכות אמרו, תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני**. ושאלה הגמ' **מאי קראה** - מהו המקור בתורה שאמנם תרי"ג הוא מספר המצוות שנאמרו בסיני,

בסיני, מאי קראה, תורה צוה לנו משה", רצה לומר מנין תור"ה, והקשו על זה ואמרו "תורה בגמטריא תרי"א הוי", והיה המענה, "אנכי ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום". הנה נתבאר לך ש"אנכי ה'" מכלל תרי"ג מצוות, והוא ציווי בהאמנת האלהות כמו שביארנו.

#### פירוש המצוה

והיתה התשובה מן הפסוק "תורה צוה לנו משה" רצה לומר מנין תור"ה דהיינו מספר תור"ה בגימטריא, הוא מספר המצוות אותן צוה לנו משה, והקשו על זה ואמרו, תור"ה בגימטריא תרי"א הוי ולא תרי"ג והיה המענה, "אנכי" ו'לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום - פירוש, תרי"א מצות צוה לנו משה, ושתי מצוות "אנכי ה' אלוהיך" - מצות האמונה, ו'לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" - שמענום ישירות מן הקב"ה שלא על ידי משה, ופירש הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פל"ג), ששתי מצוות אלו הגיעו ישראל אליהן בחקירתן על ידי השכל, ואין צורך בקבלה ממשה למצוות אלו. הנה נתבאר לך ש"אנכי ה'" מכלל תרי"ג מצוות והוא ציווי בהאמנת האלהות כמו שבארנו.

## האמונה - שורש למצוות או מצוה בפני עצמה

### שיטת הרמב"ם

לא כל הראשונים מנו את האמונה בכלל תרי"ג המצוות. אחד מהם הוא בעל הלכות גדולות. הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (מצות עשה א') מבאר שיטת בה"ג וזה לשונו:

האמונה הזאת בדבור הזה לא נפלאה היא ולא רחוקה היא, וכן בדברי רז"ל מפורש שהוא קבלת מלכותו יתעלה, והיא האמונה באלוהות. אמרו במכילתא, "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני", למה נאמר, לפי שהוא אומר 'אנוכי ה' אלוהיך' (דהיינו אחר שנאמר "אנוכי" ממילא מיותר "לא יהיה לך" שכן מכלל "אנוכי" אתה שומע "לא יהיה"), משל למלך שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור להם גזירות, אמר להן לאו, כשיקבלו מלכותי אגזור עליהם גזירות, שאם מלכותי אינם מקבלים, גזירותי היאך מקיימים. כך אמר המקום לישראל 'אנוכי ה' אלוהיך', 'לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני', אני הוא שקבלתם עליכם מלכותי במצרים? אמרו הן, (אמר להם) כשם שקבלתם מלכותי, קבלו גזירותי - 'לא יהיה לך'. ועם כל זה (שמשמע ש"אנוכי" הוא קבלת מלכותו) ראיתי לבעל ההלכות שלא ימנה אותה מצוה מכלל תרי"ג... והנראה מדעתו של בעל ההלכות שאין מנין תרי"ג מצוות אלא גזירותיו יתעלה שגזר עלינו לעשות או מנענו שלא נעשה, אבל האמונה במציאותו יתעלה שהודיע אותה אלינו באותות ומופתים ובגילוי השכינה לעינינו הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצוות, (ולכן) לא ימנה בחשבונן.

מדברי הרמב"ן נראה שהוקשה לו דעת בה"ג שלא מנה את האמונה כמצוה, יותר משהוקשה לו דעת הרמב"ם, וכדי ליישב דעת בה"ג הוא מקדים יסוד עליו הוא בונה את תשובתו והיסוד הוא כלשונו: "והנראה מדעתו של בה"ג שאין מנין תרי"ג מצוות אלא גזירותיו יתעלה שגזר עלינו לעשות או מנענו שלא נעשה", ועל פי יסוד זה הוא קובע שעצם היותו (יתברך) מְצַוֶּה אי אפשר לכלול במצוות, שכן זה שורש למצוות.

מכלל דבריו של הרמב"ן מוכחת הבנתו שהרמב"ם אינו מסכים ליסוד זה. ואמנם כן, נראה שדעתו של הרמב"ם היא שמנין תרי"ג המצוות הוא מנין המעשים או ההשקפות המקנים לאדם את שלימותו, ומצד זה שייך בהחלט למנות את האמונה בכלל תרי"ג המצוות, אף שהיא העיקר והשורש.

נמצינו למדים שנחלקו ראשונים (הרמב"ם והרמב"ן) בהבנת עיקר ומהות המצוות, אם בעיקר הן גזירותיו יתעלה, או שהן דרך לקניית השלמות. ומן המחלוקת הזו פינה ויתר לכמה ענינים חשובים בתורה, אף כי אלו ואלו דברי אלוהים חיים ובודאי שתי הדרכים אמת.

**א. טעמי המצוות**

דעת הרמב"ם ברורה (מורה נבוכים ח"ג פכ"ו) שלמצוות יש טעם מלבד עצם הציווי, והן מכוונות לתכלית מסוימת ולתועלת. ודעת הרמב"ן (עה"ת דברים כ"ב, ו') שהמצוות הן גזירות לאדם ולא באו לתועלת המציאות אלא להדריכנו וללמדנו הדרך הטובה, "וכן יקראו הם כל המצוות שבתורה, עשה ולא תעשה, גזירות, כמו שאמרו במשל המלך שנכנס למדינה"<sup>1</sup>, והנה תוקף גזירותיו של המלך הן ממלכותו, לא ממציאיות החיים במדינה. וכן המצוות לא מציאות החיים דורשת קיומן, אלא הציווי והגזירה, כגון שחיטה, לא באה לרחם על הבהמות אלא בשביל האדם לצוותו על זה, והציווי ידריכו לרחם, אף שבמקרה זה של מצות השחיטה לא הרחמים יצרו המצוה.

שתי גישות אלו לטעמי המצוות נובעות מהגישה לעצם המצוות, אם באו לשלמות האדם והעולם ונובעות מצורך מסוים במציאות, או שעיקרן הוא הציווי, והתועלת במציאות נמשכת ונובעת מהציווי.

**ב. חיוב מלקות**

בשורש תשיעי לספה"מ נחלקו הרמב"ם והרמב"ן. הרמב"ם סובר שכל לאו שמחייב מלקות יש למנתו בכלל תרי"ג מצוות, ולא שייך שיהיה לאו שיש בו מלקות והוא לא ימנה בכלל תרי"ג מצוות. הרמב"ן אומר, שאין הדבר ברור לתלות המנין בחיוב מלקות. עוד נחלקו בלאוין הרבה באיסור אחד, אם לוקה פעם אחת (רמב"ם), או לוקה כמנין הלאוין (רמב"ן), ואף אלו המחלוקות נובעות מאותו יסוד, שלרמב"ם מנין תרי"ג הוא המעשים המקנים שלמות לאדם או המונעים אותה ממנו (בלאוין) ולא הציווי עיקר אלא המעשה השלם, ולכן לא שייך שילקה כמנין הציוויים שעבר, מה שאין כן לרמב"ן הציווי עיקר ולכן ילקה כמנין הציוויים שעבר.

**ג. אשר יעשה אותם האדם וחי בהם**

אמרה תורה (ויקרא י"ח, ד'-ה'): "את משפטי תעשו ואת חוקותי תשמרו ללכת בהם אני ה' אלוהיכם. ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם אני ה'". ויש לעיין בפסוקים אלו, מדוע נכפל הציווי על שמירת החוקים והמשפטים. ונראה ששני הפסוקים מכוונים כלפי שני הענינים הנזכרים במהות ענין המצוות. הפסוק הראשון מציין את הציווי האלוהי כיסוד לשמירת החוקים והמשפטים "אני ה' אלוהיכם", ועל כן קדם בו הציווי על המשפטים, שאף שהם מובנים בשכל אנושי, מכל מקום מקורם בציווי האלוהי, והפסוק השני מציין את שלמות האדם וחיוו כיסוד לשמירת המצוות "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", ועל כן קדם הציווי על החוקים, ללמדך שאף שאינם מובנים מכל מקום מקנים שלמות לאדם העושה אותם.

<sup>1</sup> אמנם לשון זו לקוחה מלשון הרמב"ם בשורש שמיני, אלא ששם כוונתו אחרת, שכל המצוות הן ציוויים ולא מימרות סתמיות והרמב"ן בא לאפוקי התועלת במציאות.

הרמב"ן והרמב"ם התייחסו לפסוקים אלו, ונראה שכל אחד פירשם על פי שיטתו. הרמב"ן פירש את הפסוק הראשון (מבין השניים) והוסיף כי הביטוי "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" - על פי הפשט מכון רק למשפטים שבין אדם לחברו אשר ניכר בהם שהם בונים את החיים המעשיים. ומתאימים הדברים לדרכו של הרמב"ן הרואה בגזרתו יתברך עיקר בנין המצוות.

הרמב"ם בדברו על ערך המיוחד של העיסוק בטעמי המצוות (בסוף ספר עבודה ב"יד החזקה"), הדגיש את הפסוק השני מבין השניים וזה לשונו: "והקדימה תורה ציווי על החוקים שנאמר 'ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם'" (ועיי"ש כל ההלכה<sup>2</sup>), ומתאימים הדברים לדרכו בהבנת ענין המצוות כמקנים שלמות לאדם.

#### ד. חידושו של הרמב"ם במצוות

יסוד חשוב ומופלא יסד הרמב"ם בפירושו המשנה, הקשור בעניני המצוות. שנינו במשנה (סוף מסכת מכות):

רבי חנניה בן עקשיה אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות שנאמר "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר".

ומפרש הרמב"ם:

מיסודות האמונה בתורה שאם קיים האדם מצוה משלש עשרה ושש מאות מצוות כראוי וכהוגן ולא שתף עמה מטרה ממטרות העולם הזה כלל, אלא עשאה לשמה מאהבה כמו שביארתי לך, הרי הוא זוכה בה לחיי העולם הבא, לכן אמר רבי חנניה כי מחמת רבוי המצוות אי אפשר שלא יעשה האדם אחת בכל ימי חייו בשלמות ויזכה להשארות הנפש באותו מעשה. וממה שמורה על היסוד הזה שאלת רבי חנניה בן תרדיון מה אני לחיי העולם הבא, וענהו העונה, כלום בא לידך מעשה, כלומר האם נודמן לך עשיית מצוה כראוי, וענה לו שנודמנה לו מצות צדקה בתכלית השלמות האפשרית וזכה בה לחיי העולם הבא, ופירושו הפסוק ה' חפץ לצדק את ישראל למען כן יגדיל תורה ויאדיר<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> אמנם יש לעיין בדברי הרמב"ם כיצד הוא אומר שהקדימה תורה ציווי על החוקים, והלא בפסוק קודם הקדימה תורה ציווי על המשפטים. ונראה, שדווקא על פי פירושו מתבארים הדברים, שאף לרמב"ם בודאי שהציווי מחייב מצד עצמו ויש ערך לקיום מצות הבורא כשלעצמה, ולזה בא הפסוק הראשון להדגיש חשיבות קיום מצוות הבורא מצד היותנו עבדים לו, ובזה הקדימה תורה ציווי על המשפטים כאמור. אלא שעיקר ערכן של מצוות היא בהקניית שלמות "כי לא דבר ריק הוא" שצווה הבורא דווקא מעשים אלו לעשותן, ובענין זה ראוי להקדים החוקים.

<sup>3</sup> יש לעיין מה מקורו של הרמב"ם לחידושו זה. אין לומר שהוציא חידושו זה מדברי ר' יוסי בן קיסמא לר' חנניא בן תרדיון, שכן יש פירושים רבים לדבריו ועל קושיא רעועה שכזו לא יבנה הרמב"ם יסוד גדול ביסודות האמונה. והוא אף דקדק לכתוב "וממה שמורה על היסוד הזה", להורותנו שלא מכאן

חידוש זה יכול להיות מובן רק אם נראה במצוות עיקר גדול לקניית השלמות בעולם, אז יש מקום לומר שכל מצוה מקפלת בתוכה שלמות גמורה למקיימה "עם תרי"ג מצוות התלויות בה", ורובי המצוות אינו אלא כדי ליתן לאדם "מבחר" גדול יותר ממנו יקח את מצותו המיוחדת. אולם אם עיקר ענינן של המצוות הוא גזירת המלך נראה שלא שייך לזכות לחיי העולם הבא במעשה אחד שהרי מצד הציווי כל המעשים שווים.

למדנו, אפוא, מדברי הרמב"ם בכמה מקומות, שהמצוות יש להן תכלית להביא שלמות לאדם ולעולם, וכל מעשה או השקפה המביא לתכלית זו, בשם מצוה יכונה, ובודאי שהאמונה בכלל הדברים שמקנים שלמות לאדם.

ונראה, שהרמב"ן לא התכוון כלל להקשות על הרמב"ם מזה שהאמונה שורש לכל המצוות ודקדק בלשונו לומר: "והנראה מבעל ההלכות שאין מנין<sup>4</sup> תרי"ג מצוות אלא גזירותיו יתעלה שגזר עלינו לעשות או מנענו שלא נעשה", ולכן לא מנה את האמונה בכלל תרי"ג מצוות. אבל הרמב"ם נראה שדעתו בתכלית המצוות שונה מדעת הרמב"ן, ועל פי דרכו נכללת האמונה בכלל תרי"ג<sup>5</sup>.

הוציא דבריו.

ועי' עיניים למשפט שציין מקור לרמב"ם בירושלמי קידושין (פ"א ה"ט) על דברי המשנה "כל העושה מצוה אחת מיטיבין לו ומאריכין את ימיו ונוחל את הארץ", "אמר רבי יוסי בי רבי בון, מי שיחד לו מצוה ולא עבר עליה מימיו, מאי אית לך אמר רבי מר עוקבן כגון כבוד אב ואם". וקשה מאד להולמו. א. הרמב"ם הדגיש שכל מצוה מתרי"ג חל עליה כלל זה ואילו בירושלמי משמע שאינו חל אלא במצוות מיוחדות כגון כבוד אב ואם. ב. הרמב"ם בעצמו פירש את המשנה בקידושין באופן אחר.

ונראה, שמקורו בגוף הגמ' על אותה משנה במכות שמביאה דברי רבי שמלאי, "תרי"ג מצוות נאמרו למשה בסיני... בא דוד והעמידן על אחת עשרה... בא ישעיהו והעמידן על שש... בא מיכה והעמידן על שלש... בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחיה", ופירש הרמב"ם שחבקוק (וקודמיו) העמידו כל התרי"ג על מצוות מרכזיות לדורם, ולא שביטלו חלילה שאר המצוות, אלא ראו את דרך קניית השלמות בדורם במצוות הנזכרות. ואגב, מכאן אף מקור לאמונה שהיא בכלל תרי"ג שעליה העמיד חבקוק כל התורה כולה. ועיין נצוצי אור להרב מרגליות (עבודה זרה ה' ע"א) שהביא מקורות נוספים לדברי הרמב"ם עיי"ש.

<sup>4</sup> שינוי הגישה בין הרמב"ם לרמב"ן במצוות יכול גם להסביר שינוי גישתם למנין תרי"ג, שהרמב"ם הבינו כפשוטו והרמב"ן בריש השגתו לספר המצוות מפקפק בדבר וכן בהשגתו לשורש תשיעי, ממאן לבאר גמ' כאילו מביאה מחלוקת על מנין המצוות שכן אינו דבר עיקרי (לדעתו). ונראה שרמב"ם המנין כנגד רמ"ח אברים ושס"ה גידים וימות השנה, אינו דבר ריק ולא סימנא בעלמא אלא ענין מהותי שהמצוות הם שלמות האברים והימים, מה שאין כן לרמב"ן שאינן אלא גזירותיו יתעלה, אין משמעות למנין ואינו אלא לסימנא בעלמא כמו שכתב בהשגתו שם.

<sup>5</sup> ועי' ריש ספר אור ה' לר' חסדאי קראשקש, שהשיג על הרמב"ם בענין הכללת האמונה בכלל תרי"ג המצוות ונראה שבדברינו תשובה לשאלותיו. הראשונה בדומה לדברי הרמב"ן אלא שהוסיף שמצוה הוא ענין מצטרף דהיינו שצריך לברר מי המצוה, ולכן מצוות האמונה חייבת להתבסס על מציאות ה' המצוה. ואין זה קשה שכן הקובע במנין תרי"ג הוא האם זהו מעשה או השקפה המקנים שלימות, וכל מעשה כזה מוגדר כמצוה. והשגתו השניה שמצוה פירושו מעשה בחירי התלוי ברצון ובחירה, ואמונה אין רצון ולבחירה חלק בה. ואף זה אינו קשה, שהאמונה מצוה קיומית, דהיינו כל מי שמקיימה בשלמות, עשה מעשה או חשב מחשבה המקנה לו שלימותו, ודי בזה לענין המנין.

## שיטת הרמב"ן וסיעתו

למדנו לדעת בדעת הרמב"ן שעיקר ענינן של המצוות הוא לקיים גזירת מלך, והנחה זו אומרת, לשיטתו, שעצם היות המלך מצוה, שורש הוא למצוות, ולא יכלל במנינן. מאידך דעת הרמב"ן, כרמב"ם, שהאמונה היא מכלל המצוות. כן כתב בהשגתו למצוות לא תעשה ה' ובפירושו עה"ת על הפסוק "אנכי ה' אלוהיך" (שמות כ', ב'). יש לעיין, אם כן, בדבריו כיצד יתישבו שני הדברים יחדיו? שהרי אם המצוות הן גזירות וציוויים לא שייך שיכלל בתוכן היותו יתברך גוזר ומצוה. דקדוק לשונו של הרמב"ן במצוות האמונה מראה, כי הרמב"ן שינה את הגדרת המצוה ממה שהגדיר הרמב"ם, ונראה שבא ליישב את הקושי הנזכר. וזו לשונו בהשגתו ללא תעשה ה':

והטוב בעיני בזה הענין כולו, שנמנה "אנכי ה' אלוהיך" מצוה, כדעת הרב, ויש לי ראייה בזה מדברי חכמים, אמרו במכילתא, "מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות מתחילת התורה, משלו משל למה הדבר דומה, לאחד שנכנס למדינה, אמר להם אמלוך עליכם, אמרו לו, כלום עשית לנו שתמלוך עלינו, מה עשה, בנה להם החומה, הכניס להם אמת המים, עשה להם מלחמות, אמר להם אמלוך עליכם? אמרו לו הן והן, כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, קרע להם את הים, הוריד להם את המן, העלה להם את הבאר, הגיז להם את השלו, עשה להם מלחמת עמלק, אמר להם אמלוך עליכם, אמרו לו הן והן, רבי אומר להודיע שבחן של ישראל שכשעמדו כולן לפני הר סיני לקבל את התורה השוו כולן לב אחד לקבל מלכות שמים בשמחה". **וקבלת המלכות הזה שקבלו בסיני הוא באמת מדבור אנוכי.** וכן ביארו עוד שם, אמרו, "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני, למה נאמר, לפי שהוא אומר 'אנכי ה' אלוהיך' (ואם כן "לא יהיה" מיותר), משל למלך שנכנס למדינה אמרו לו עבדיו גזור עלינו גזירות, אמר להם, לאו, כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזירותי, שאם מלכותי אינן מקבלים היאך מקיימים גזירותי, כך אמר המקום לישראל 'אנכי ה' אלוהיך', 'לא יהיה לך אלוהים על פני', אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים? אמרו לו הן והן, כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזירותי: 'לא יהיה לך'. רבי שמעון בן יוחאי אומר הוא שנאמר להלן 'אני ה' אלוהיכם, כמעשה ארץ מצרים' אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם מסיני? אמרו לו הן והן, כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזירותי". הרי שבארנו פעמים הרבה כי דבור אנכי הוא **קבלת מלכותו** כלומר **האמונה באלהות**, ואמרם "שקבלתם עליכם במצרים" הוא לומר שכבר האמינו באלוהות במצרים מאמרו "ויאמן העם" ונאמר עוד "ויאמינו בה", והאמונה ההיא הזכירים עתה **וקבלו אותה עליהם** ואמרו עליהן "הן הן" **שהאמינו וקבלו עליהם להחזיק באמונה שיש אלוה נמצא**

**והוא המוציא ממצרים** כלומר החפץ היכול המחדש. אם כן דבר ברור הוא שדבור ראשון ראוי למנותו מצוה אחת, והיא המצוה להאמין בעיקר.

ובדומה לזה כתב הרמב"ן בפירושו לתורה (שמות כ', ב'), עיי"ש. הרמב"ן מדגיש, על פי חז"ל, שאת יסוד אמונתם קבלו ישראל במצרים "ויאמן העם". דבור "אנכי" בא להדגיש שהאלוה בורא עולם, הוא שהוציאם ממצרים, ואותה אמונה שקבלו במצרים, מקבלת עתה משמעות של קבלת מלכות שמים עליהם.

בהגדרה זו מתישב הקושי כיצד האמונה שהיא שורש לכל המצוות נכללת במנין תרי"ג, ותשובתו שאמנם **עצם האמונה** היא השורש למצוות, אלא **שמצות** האמונה היא שהאלוה שברא את העולם הוא שהוציאנו ממצרים ואנו קבלנו מלכותו עלינו.

הסמ"ג, בעקבות הרמב"ן, הגדיר את מצות האמונה בזו הלשון:

המצוה הראשונה מצות עשה להאמין כי אותו שנתן לנו את התורה בהר סיני על ידי משה רבינו הוא ה' אלוקים שהוציאנו ממצרים וזהו מה שאמר בשעה שנתן את התורה "אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים".

אף הסמ"ק, בעקבות הראשונים, הגדיר את מצות האמונה (מצוה א'): "לידע שאותו שברא שמים וארץ הוא לבדו מושל מעלה ומטה ובד' רוחות... והוא הוציאנו ממצרים ועשה לנו כל הנפלאות", אלא שהסמ"ק מוסיף:

ובזה תלוי מה שאמרו חכמים (שבת ל"א) ששואלין אדם לאחר מיתה בשעת דינו "צפית לישועה?" והיכן כתוב מצוה זו? אלא שמע מינה בזה תלוי, שכשם שיש לנו להאמין שהוציאנו ממצרים דכתיב "אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים וגו'", ועל כרחין מאחר שהוא דבור הכי קאמר, כשם שאני רוצה שתאמינו בי שאני הוצאתי אתכם כך אני רוצה שתאמינו בי שאני ה' אלוהיכם ואני עתיד לקבץ אתכם ולהושיעכם. וכן יושיענו ברחמינו שנית כדכתיב "ושב וקבצך מכל העמים".

פירוש דבריו, שהאמונה בבורא עולם היא אמונה שיש תכלית לבריאה והתכלית, שהיא הישועה השלימה, חייבת להגיע ברצונו יתברך, נמצינו למדים שמצות האמונה ראשיתה בעבר - בבריאת העולם, המשכה בהווה - קבלת עול מלכות שמים, ותכליתה בעתיד - בצפיה לישועה השלימה בקרוב.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> עי' עולת ראייה ח"א עמ' של"ו, שכתב לדעת הרמב"ם על מצות האמונה בדומה למה שראינו בדעת הרמב"ן, סמ"ג וסמ"ק, וצ"ע שאין ברמב"ם רמז לזה, והרמב"ן וההולכים בעקבותיו פירשו כך את



## סגנונה של מצות האמונה

### שיטת "לב שמח"

המפרשים הקשו על שיטת הרמב"ם ש"אנכי" מכלל המצוות, מדוע לא נאמרה מצוה זו בלשון ציווי, כדרכם של שאר מצוות עשה. ה"לב שמח", אחר שהוכיח ש"אנכי" מכלל עשרת הדברות, כתב:

ומה שלא בא בלשון ציווי, אינה טענה, כי יש לנו כיוצא בו: "החדש הזה לכם ראש חדשים", שגם בו אין הלשון מורה על הציווי ומנאן הרמב"ם במצות עשה קנ"ג... אם כן ציווי הוא, ובא בלשון הודעה משום שמאליו הדבר נשמע שאינו עושה להם הודעה זו אלא כדי שיקבעוהו עליהם לראש חדשים ויקדשוהו, כן הדבר הזה ד"אנכי ה'" שמשמעותו ספור והודעה, ובמקום הזה היא (ההודעה) עצמה המצוה כי על מה שוא מודיע להם זה, אם לא שרוצה לומר לצוות שיהיה כן גם עתה מקובל עליהם, וזו היא מצות עשה.

הנראה מדבריו שספור יכול להיות אף הוא מצוה. וצריך עיון בדבר זה שכן בשורש שמיני משרשי ספר המצוות כתב הרמב"ם וזו לשונו (בתרגום הרב קפאח זצ"ל):

...ברור אפוא שמצוות עשה ומצוות לא תעשה שתיהן ציווי מוחלט, דברים נצטוינו לעשותם ודברים הוזהרנו מלעשותם. שם אלה שנצטוינו לעשותם מצוות עשה, שם אלה שהוזהרנו עליהם מצוות לא תעשה, והשם הכוללם יחד בלשון העברי **גזירה**... הנה נתבאר לך ההבדל בין השלילה והאזהרה, והוא שהאזהרה מענין הציווי ולא תהא אלא בכמו פעל הציווי, כלומר כשם שפעל הציווי לעולם לעתיד, כך האזהרה, ולא יתכן בשפה שיהא הציווי בלשון עבר, וכך האזהרה. **ואין אפשרות להכניס את הציווי בספור**, כי הספור זקוק לנושא ונושא, והציווי דבור שלם כמו שנתבאר בספרים שנתחברו לכך, וכן גם האזהרה לא תכנס בספור, ואין כן השלילה, לפי שהשלילה תכנס בספור ותשלול בעבר ובעתיד ובהוה וכל זה ברור מאליו על ידי התבוננות.

באור דבריו: מצות עשה היא **ציווי** חיובי ואילו מצות לא תעשה היא **אזהרה**. והנה הכלל אומר שלעולם ציווי הוא בלשון עתיד, וכן האזהרה (דהיינו הציווי שלא לעשות) גם היא תבוא תמיד בלשון עתיד. והנה בציווי יש הבדל בולט בין סיפור לציווי, שהסיפור זקוק לנושא ונושא ואילו הציווי "עשה כך וכך" הרי הוא פועל שלם.

---

מצות האמונה בגלל הקושי שהוקשה להם אבל אינו קשה לרמב"ם וכמו שכתבנו.

וגם האזהרה - כציווי - תמיד תבוא בלשון עתיד ואינה יכולה לבא כסיפור. אבל השלילה (דהיינו הסיפור הבא בלשון שלילה כגון פלוני לא עשה כך או פלוני לא יעשה כך) היא סיפור והיא תבא בלשון עבר הווה ועתיד. ולכאורה משמע מדבריו שאין הספור יכול להיות ציווי, כשם שהשלילה לא יכולה להיות אזהרה. ויש לומר על פי מה שכתב הרמב"ם בעצמו בשורש הנזכר (בסופו) וזו לשונו:

כל מקום שבאר בתורה וחייב אותנו לנקות עצמנו על ידי שנשלול מעצמנו מעשה פלוני ופלוני הרי אותו המעשה נמנה מכלל מצוות לא תעשה ואף על פי שהלאו שנאמר בו היא שלילה, לא אזהרה, כי משהטיל עלינו שנשלול מעצמנו ונאמר אני לא עשיתי כך וכך נודע בהכרח שעשיית אותו הכך וכך מוזהרים עליו.

הנה באר שיש מקרים שהספור אף הוא מהוה אזהרה. והוא הדין במצוות עשה יש לומר שפעמים שהספור מהוה מצות עשה. ומה שלא נתן דוגמאות ממצוות עשה, הוא כיון שמטרת השורש להבדיל בין שלילה לאזהרה, שהוא דבר שאין לו הבדל מצד הלשון (שניהם באים במלת "לא"), ולכן טעו בו חלק ממוני המצוות כנזכר שם. אבל בעשה אין כל מקום לטעות בין ציווי לספור, שהלשון בעצמה כבר הבדילה ביניהם, ולכן ה"עשה" אינו ממטרת השורש הנזכר, אבל היסוד אחד הוא שפעמים הספור מהוה מצוה, אם מתוכו ברור מה רצונו יתברך מעמנו שנעשה או שלא נעשה. ואדרבה, משורש ח' תשובה לשאלה על סגנון מצות האמונה, ובדומה ל"לב שמח", שפעמים צייתה תורה, בעשה ובלא תעשה, בלשון ספור.

### שיטת מהר"ל

באחרונים מצאנו עוד תשובות לשאלה על סגנונה המיוחד של מצות האמונה, ואף שיישבונו את שיטת הרמב"ם, מכל מקום יש מקום לתשובות אלו, כדי להסביר טעם התורה ששינתה מסגנונה הרגיל במצוות, וכתבה מצוה זו בלשון ספור, ולא בלשון ציווי.

המהר"ל בתפארת ישראל (פל"ז) כתב שני טעמים:

כי היה זה משמע כי מצוה זו כמו שאר מצוות כמו שאמר "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", ואפשר שיעשה לו אלוהים אחרים וכן כל המצוות, אבל "אנכי ה' אלוהיך", אף אם לא יקבל אותו האדם לאלוה, הוא אלוהים שלו והוא מלכו מצד עצמו, וכמו שאמר הכתוב על אותם שרצו לפרוק עול של הקב"ה, שלא יהיה הוא יתברך מלך עליהם, על זה אמר (יחזקאל כ') "חי ה' אם לא בחמה שפוכה אמלוך עליכם". וכדי שלא יטעה האדם בטעותו לומר כי אפשר שיפרקו עולו מהם, וכמו מלך בשר ודם יכולים העם לפרוק עולו מאתו עד שאינו מלך עליהם, אמר בלשון הזה "אנכי ה' אלוהיך" כלומר שעל כל פנים אני

ה' אלוהיך מצד עצמי...

ועוד כי בדבור "אנכי ה' אלוהיך" שהוא קבלת אלהותו ומלכותו עליהם לא שייך בזה ציווי וגזרה, שאם אין הוא מלך ואלהיהם לא שייך גזרה עליהם, כי אין גוזר גזירה אלא אם כן הוא מלך קודם ואחר כך גוזר גזירה, ואם הוא מלך כבר עליהם, אם כן אין צריך לומר קבלו מלכותי שהרי כבר מלך עליהם, ולכך לא יכול לומר המלך אני גוזר על הבריות שיקבלו אותי למלך... לכך בא דבור ראשון בלשון זה "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" וכיון שהוצאתיך מארץ מצרים תקבלו מלכותי. ובמכילתא (יתרו פ' ו') "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" למה נאמר, לפי שנאמר 'אנכי ה' אלוהיך', משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה...", והנראה בזה שבא ליישב מה שלא נאמר כאן ציווי... ועל זה אמר מפני כי כבר קבלתם מלכותי במצרים... ופרוש זה הוא קרוב לפירוש שלפני זה.

נראה מדבריו שלשני הפירושים יש למנות את "אנכי" כמצוה אף שלא נאמרה בלשון ציווי, לפירוש הראשון זו מצוה להאמין ולקבל מלכותו יתברך, אלא שאין מלכותו תלויה במקבל, והבורא הוא מלך מכל מקום והמצוה היא לדעת ולקבל דבר זה. ולפירוש השני המצוה לזכור ולהמשיך את קבלת המלכות שקבלו עליהם במצרים, ואף שעצם מלכותו יתברך אי אפשר לצוות עליה, כי היא שורש לכל המצוות, מכל מקום המצוה להמשיך קבלת המלכות "שיהיה זה הברית בין השם יתברך ובין ישראל לעולם" (לשון מהר"ל שם).

ודבריו (בפירוש השני) קרובים מאד לדברי הרמב"ן ונראה ברור ששם מקור הדברים. מיוחדת, אפוא, מצות האמונה משאר מצוות, בזה שלא נתחדשה בסני, וכבר קודם לכן היתה מציאות קיימת בעם ישראל, ובסיני קיבלה אמונה זו תוקף כברית עולם. מצוה זו היא הגשר בין התקופה שקודם מעמד הר סיני לבין התקופה שאחריו, ללמדנו שאף שהיתה זו לידה חדשה לעם ישראל, מכל מקום שואבת היא את כוחה מהעבר ומהוה המשך אחד, ולכן פתח הקב"ה במצוה זו הקושרת את התקופות "אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים"<sup>7</sup>.

### שיטת ר' צדוק הכהן מלובלין

כתב ר' צדוק בספרו "רסיסי לילה" (ט"ו):

ב' מיני השגות אלוקות יש, א' כללית שהיא בשוה לכל ישראל, מצד שהם מאמינים בני מאמינים מורשה מאבות דיש אלוה בורא משגיח ויכול וכו'. (ב') בהתגלות לבו שאמרו חז"ל (שיהש"ר ה') "הקב"ה לבן של ישראל שנאמר 'צור לבבי'... ובזה יש מדרגות... ואין השגת נפש

<sup>7</sup> ע"י שם במהר"ל שמבאר לפי פירושו את שאלת ריה"ל לאבן עזרא, מדוע הופיע הקב"ה במעמד הר סיני בדיבור "אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" ולא "אשר בראתי שמים וארץ".

אחת דומה לנפש אחרת כלל.

ולזה רמז בספרו צדקת הצדיק (רכ"ט):

והיינו 'אנכי' דלא אמר בלשון ציווי, כמו שכתבנו במקום אחר שהוא נגד אמונה פשוטה הקבועה בלב כל איש ישראל ולא שייך על זה ציווי דמי שאין מאמין מה יועיל ציווי, רק ישראל מאמינים בני מאמינים.

דבריו אלו רומזים למה שהביא בדברי סופרים (ספר הזכרונות ג') בשם הרע"מ (וארא כ"ה ע"א), ש"אנכי" רומז שיש אלהים מושל עליון על העולם והיא מצוה ראשונה, ואחר כך אמר 'ה' אלוהיך" וזה בדרך פרט, להמשיך את הדברים אל הלב והמעשה<sup>8</sup>. ו"אנכי" הוא האמונה הפנימית הפשוטה הקבועה בלב כל איש ישראל, ולכן לא שייך לאמרה בלשון ציווי, כי ישראל מאמינים בני מאמינים. דברים אלו מבוארים בגמ' (שבת צ"ז ע"א) שם מקור הביטוי "מאמינים בני מאמינים":

אמר ריש לקיש החושד בכשרים לוקה בגופו, דכתיב "והן לא יאמינו לי" (שמות ד'), וגליא קמיה קודשא בריך הוא דמהימני ישראל, אמר לו, הן מאמינים בני מאמינים ואתה אין סופך להאמין, הן מאמינים דכתיב "ויאמן העם" (שם), בני מאמינים, "והאמין בה" (בראשית ט"ו), ואתה אין סופך להאמין שנאמר "יען לא האמנתם בי" (במדבר כ').

והקשה המהרש"א:

יש לעיין בזה דמה חטא משה בזה דגם אם קמי שמיא גליא דיאמינו לו, קמי משה לא גליא... ועוד, מאי מייתי ראייה שהם מאמינים מדכתיב "ויאמן העם", דכתיב בתר "ויעש האותות לעיני העם", הרי משה נמי אמר דלא יאמינו אליו בלי אות ובקש ליתן להם אות שיאמינו לו על ידי האות...

ונראה על פי מה שכתב ר' צדוק, שהטענה על משה היתה שנעלמה ממנו האמונה הפנימית הקבועה בלב כל איש ישראל בכל עת ובכל שעה, וכלפי זה, לא יתכן שמישה יתבטא "לא יאמינו לי", שהרי סופה של נקודה פנימית זו לצאת, והיה לו למשה לבקש אותות **שיגלו** אותה אמונה ויוציאו אותה מן הכח אל הפועל וזה מה שאמרה הגמ' "גליא קמיה קודשא בריך הוא דמהימני ישראל", שאמנם נקודה פנימית זו גלויה רק לפניו יתברך, אלא שהיה לו למשה לדעת זאת, ואף ש"ויאמן העם" נאמר אחר כך, אין זאת אומרת שרק אחר כך החלו להאמין, אלא האמונה

<sup>8</sup> עיי"ש בר' צדוק שכתב שמחלוקת בה"ג ורמב"ם יסודה בהררי קודש במחלוקת שבין רשב"י בהקדמת זוהר לרע"מ וארא שם, עיי"ש בדבריו.

שהתגלתה מאוחר כבר היתה קודם בהסתר. ומכאן שהבטוי "מאמינים בני מאמינים", מכויין לאותה נקודה אותה ציוונו הקב"ה לגלות בדבור "אנוכי ה' אלוהיך", וזו הסיבה שדבור זה נאמר שלא בלשון ציווי.

### "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום

ר' חסדאי קראשקש (תחילת ספר אור ה') והרמב"ן שאלו על הרמב"ם שתי שאלות. א. לכאורה, מה שאמרו חכמים "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום - מקורו בסגנון הפסוקים, ששתי דברות אלו מדברות בגוף ראשון "אנכי", "אשר הוצאתיך", "על פני", "לאוהבי ולשומרי מצותי" ועוד, מה שאין כן שאר הדברות המדברות בגוף שלישי "כי לא ינקה ה'", "כי ששת ימים עשה ה'" ועוד, ובשתי דברות אלו יש הרבה יותר משתי מצוות המשלימות מנין תורה (תרי"א) לתרי"ג. ב. הרמב"ם בעצמו מנה ד' לאוין בדבור "לא יהיה לך", ולפי זה הרי חמש מצוות נאמרו מפי הגבורה ותרי"ח מפי משה.

שאלות אלו מיושבות בנקל על פי מה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פל"ג) בבאור דברי הגמרא על "אנכי" ו"לא יהיה לך" וזה לשונו:

נראה לי כי במעמד הר סיני לא היה כל המגיע למשה, הוא כולו המגיע לכל ישראל, אלא הדבור למשה לבדו... אלא שיש להם (לחז"ל) גם אמרה שנאמרה במדרשות במקומות מספר והיא גם בתלמוד, והיא אמרם "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום". כוונתם שהם הגיעו אליהם כמו שהגיעו למשה רבנו, ולא היה משה רבנו המביאם להם, והוא ששני היסודות הללו, כלומר, מציאות ה' והיותו אחד, אינו נישג אלא בעיון האנושי. וכל דבר הנודע בהוכחה, הרי דין הנביא בו כדין כל מי שידעו, ללא הבדל, ולא נודעו שני היסודות הללו מצד הנבואה בלבד, אמרה תורה "אתה הוראת לדעת וגו'", אבל שאר הדברות הם מסוג המפורסמות והמקובלות לא מסוג המושכלות.

נמצינו למדים שדברי חכמים אודות "אנכי" ו"לא יהיה לך", לא נשענים על הפסוקים וסגנונם, אלא על הסברה המחלקת יסודות אלו משאר היסודות, ולפיכך אין הכוונה בדברי חכמים אלא **למצוות** "אנכי" ו"לא יהיה לך", ולא **לדברות**.