

# מצוות וחלקי מצוות

## על מהותם הפילוסופית של מושגים בהלכה

מיכאל אברהם

### מבוא

שורשי המצוות שניסח והגדיר הרמב"ם בספר המצוות מעמידים טקסט ייחודי ונדיר מאוד, שבו מציג חכם הלכתי מרכזי תמונה רפלקסיבית של הנחותיו המתודולוגיות והמטא-הלכתיות. בכל אחד משורשי הרמב"ם אפשר לראות עיקרון פילוסופי, וכמעט בכלם אין זה רק עיקרון מטא-הלכתי, אלא עיקרון הנוגע לסוגיות בפילוסופיה כללית.<sup>1</sup> במאמר זה אנסה להציע תשתית פילוסופית להבנת מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש האחד עשר, הנוגעת לחלקי מצוות, ואבקש לגזור מהעמדות ההלכתיות (או המטא-הלכתיות) שלהם מסקנות פילוסופיות שנוגעות לטיבם של מושגים הלכתיים בפרט ולטיבם של מושגים בכלל. באופן ספציפי נעסוק בשאלה אם המושג ההלכתי הוא "יש", או אידאה, בעלת קיום כלשהו, או שמא מושג אינו אלא הסכם לשוני גרידא.

הרב ד"ר מיכאל אברהם משמש כר"מ במכון הגבוה לתורה באוניברסיטת בר אילן

### הקדמה: מבט קצר על השורשים של הרמב"ם

נקודת המוצא לדברים היא מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש יא של ספר המצוות, ועל כן אקדים כמה מילים על ארבעה-עשר השורשים של הרמב"ם. אף שהללו הם

1 דוגמה נוספת אפשר לראות בשני מאמריי בצהר: 'מעמדן הלוגי של דרכי הדרש', צהר יב, תשרי תשס"ג, עמ' 22-9. וכן 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה', צהר טו, קיץ תשס"ג, עמ' 23-34.





בסוף השורש הרמב"ם מסביר את הדברים כך:

הנה כבר התבאר לך שאפילו החלקים שאינם מעכבין זה את זה פעמים יהיו מצוה אחת כשיהיה הענין אחד. כי הכוונה בציצית למען תזכרו. אם כן כלל הדבר המחייב לזכרון מצוה אחת יימנה. הנה לא נשאר לנו אם כן שנביט במנין המצות לאמרם מעכבין או אינם מעכבין כי אם לענין לבד האם הוא ענין אחד או ענינים רבים.

הרמב"ם מסביר כאן שהקריטריון הוא האם ישנו כאן "עניין אחד", כלומר מטרה ותכלית אחת. לדעת הרמב"ם, מדרש חז"ל במכילתא מלמד אותנו ששני החלקים הללו משרתים רעיון אחד, ולכן אף שהם אינם מעכבים זה את זה הם חלקים של מכלול אחד.<sup>8</sup> הרעיון המשותף הזה הוא כנראה זכירת המצוות: "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי והייתם קדושים לא־להיכם" (כך גם מסביר זאת הרמב"ן בהשגותיו). כנראה שלפי הרמב"ם זו כוונת התורה עצמה, באומרה: "והיה לכם לציצית". התכלית והלבן מצטרפים למכלול אחד שקרוי 'ציצית'.

כאמור, הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה מסכים עם העיקרון היסודי שבדברי הרמב"ם. הוא גם מקבל שלא העיכוב הוא הקריטריון, אלא השאלה אם עניינם של החלקים הוא אחד. אולם הוא מקשה על הרמב"ם ממניינו לגבי מצוות תפילין, שכן תפילין של יד אמנם אינן מעכבות את של ראש ולהפך, אך בכל זאת ברור שעניינן אחד:

ואם נביט לענינם, הרי התפילין יחשבו יותר ענין אחד, שכל מה שכתוב בזה כתוב בזה, והענין בהם אחת, "למען תהיה תורת ה' בפנינו", שומה כנגד הלב והמוח, משכנות המחשבה.

אם כן, הרמב"ן עצמו מסכים עקרונית לדעת הרמב"ם שגם חלקים שאינם מעכבים זה את זה, אם עניינם הוא אחד הם נמנים כמצווה אחת. מדברי הרמב"ם עולה שכנראה אין רעיון משותף לתפילין של יד ושל ראש, ולכן הן נמנות אצלו כשתי מצוות. כאן המקום לחדד את עניין הרעיון המשותף לחלקי מצווה. גם אם שתי הפעולות מיועדות להשיג מטרה דומה, אין בכך כדי לעשות אותן מצווה אחת. ישיבה בסוכה ואכילת מצה שתיהן זכר ליציאת מצרים, ובכל זאת ברור שיש כאן שתי מצוות. חלקי מצווה נמנים כמצווה אחת רק כאשר המטרה שכלפיה הם מופנים מושגת בצירוף כולם. וכך הוא עצמו כותב:

וכן על מה שיתבאר לך שהתכלית המבוקש לא יגיע בחלק אחד מאותם החלקים היה הוא מבואר כי קבוצם הוא הענין הנמנה... וכן טהרתו (של המצורה) לא תגיע אלא בכל מה שזכר מן הצפרים ועץ ארז ושני תולעת והגלוח, ואז תגיע לו טהרתו.

שיטת הרמב"ם בתפילין יכולה גם היא להיות מוסברת בכך שתפילה של יד היא כנגד הלב (היצר והרגש) ושל ראש היא כנגד המוח (המחשבה והאמונה). גם אם שתי אלו הן מטרות דומות, הרמב"ם כנראה סובר שמכיוון שאף אחת מהן אינה צריכה את השנייה,

8 ר' אברהם בן הרמב"ם (להלן: ר' אברהם), בתשובה ה בספר מעשה ניסים (שמורפסת בסוף מהדורת פרנקל לספר המצוות לרמב"ם), מסייג מאוד את הקריטריון הזה, שכן אם נרחיק לכת מדי נוכל להגיע למניין מועט ביותר של מצוות בעלות תכליות שונות.



א2. כאשר מקיימים חלק אחד יש כאן קיום של החלק הזה עצמו, אך לא של המכלול.

ב2. יש כאן קיום חסר של המצווה כולה.<sup>10</sup>

חלקי מצווה המעכבים זה את זה, הם בוודאי חלקים של מצווה כוללת אחת. זהו מקרה 3. חלקי מצווה שאינם מעכבים זה את זה, לפי עמדת הרמב"ם יכולים הם לפעמים להימנות כמצווה אחת, ולפעמים כשתיים. ההבדל נעוץ בשאלה אם העובדה שאפשר לקיים את החלק השני בלי הראשון יסודה בכך שיש בקיומו ערך עצמאי (מקרה א2) - ואז הם נמנים כשתי מצוות, או שמא יש כאן קיום חסר של המכלול (מקרה ב2) - ואז יש כאן מצווה אחת.

זהו ההבדל בין ציצית לתפילין: בשני המקרים החלקים אינם מעכבים זה את זה, כלומר הם בוודאי אינם שייכים לסוג היחס השלישי. אולם, לדעת הרמב"ם, בציצית, הלבן והתכלת מצטרפים למכלול, ולכן כאשר מקיימים את המצווה רק עם לבן, או רק עם תכלת, יש כאן קיום חלקי של מצוות ציצית כולה. לכן מצוות ציצית היא מצווה כוללת אחת אף שהחלקים אינם מעכבים זה את זה. לגבי תפילין, הרמב"ם הוכיח מלשון המדרש הנ"ל כי שני החלקים אינם מצטרפים למכלול אחד, ולכן אלו שתי מצוות שונות.<sup>11</sup>

דומה כי בפסוקים עצמם אפשר לראות את הדבר (במדבר טו, לח-מ):

דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וַעֲשׂוּ לָהֶם צִיצִית עַל פְּנֵי בְּגֵדֵיהֶם לְדַרְתָּם וְנָתַנוּ עַל צִיצִית הַכֶּנֶף פְּתִיל תְּכֵלֶת.

הציצית קרויה כך עוד לפני שהטילו בה תכלת. על הציצית של הלבן מטילים גם פתיל תכלת, כלומר מדובר בתוספת. המכלול כולו קרוי גם הוא 'ציצית' (הפסוק הבא: "והיה לכם לציצית"). המסקנה היא שהלבן לבדו נחשב לציצית (ולכן קיומו הוא קיום חסר של מצוות ציצית הכוללת, ולא רק של מצוות לבן), אך ציצית היא גם המכלול. מבנה מקביל בפסוקים אינו קיים בפרשת התפילין (המונח תפילין אינו מונח מקראי כלל).

נמצא כי יש שלוש שיטות עיקריות בראשונים בהבנת היחס בין חלקי המצווה ובין המכלול: הרמב"ם סובר שגם שאלת ה'עֵיכוֹב' וגם שאלת ההצטרפות למכלול (ההבחנה בין א2 ל-ב2) הן רלוונטיות למניין המצוות. הרמב"ן סובר שרק ה'עֵיכוֹב' הוא רלוונטי (הוא אינו מבחין בין א2 ל-ב2). ואילו בה"ג סובר שגם התכלת והלבן בציצית נמנים כמצווה אחת, כמו גם תפילין של יד ושל ראש. הרמב"ן מסביר שלדידו של בה"ג

10 הניסוח השני נראה סביר יותר, שכן בניסוח הראשון אנו קרובים מאוד לחזרה למקרה 1. ר' אברהם, בתשובתו הנ"ל, כותב: "אמנם אמרם בלולב ארבעה מצוות וידוע כי הם חלקי מצוה, וההבדל בין זה ובין אמרם בתפילין שתי מצוות, כי ארבעה מינים שבלולב מעכבין זה את זה, ואם מצא דרך משל שלשה מהם ונמנע למצוא הרביעי, לא קיים באשר נמצא מהם מצוה כלל. ועל כן לא תיתכן הברכה אך על כולם יחד, והתפילין אינם כזה... והתבונן מאמרם בתפילין 'מאן דלית ליה שתי מצוות חדא מצוה לא נעביר', ולא יאמר כזה בלולב אבל הדין בהפכו...". לפי דבריו הפיצול במצוות תפילין אינו נעוץ רק במינוח של המדרש שמכנה אותן "שתי מצוות". הרמב"ם מסיק זאת מכל ניסוח הגמרא שהביא שם: "מאן דלית ליה שתי מצוות חדא מצוה לא לעביד?" אם היה כאן קיום חסר של המכלול, אזי אין מקום לתמיהה של הגמרא כיצד נעלה בדעתנו שלא לקיים את החלק האחד בהיעדרו של השני. מכאן מוכיח הרמב"ם שהגמרא הבינה את מצוות תפילין באופן ששתי התפילין אינן מעכבות זו את זו, לא במובן ב2, אלא דווקא כמו א2 (ואולי 1).

כנראה ה'ע'כוב' אינו פרמטר רלוונטי למניין המצוות, ורק שאלת התכללותם של החלקים לעניין אחד (ההבדל בין 2א ל-2ב) היא הרלוונטית מבחינתו.<sup>12</sup>

## ג. הערה: מדוע חלקי מצווה שאינם מעכבים ואינם מתכללים אינם שתי מצוות

עד כאן כמעט התעלמנו מקיומה של קטגוריה מס' 1, שכן קטגוריה זו מתארת שתי מצוות שונות, ולא חלקים של מצווה אחת. האם יש הבדל בינה ובין הקטגוריה 2א? לשון אחר: מדוע שייכת קטגוריה 2א לדיון על חלקי מצווה? מדוע כאן אין אנו אומרים שאלו פשוט שתי מצוות שונות? באופן קונקרטי יותר: האם תפילין הן שני חלקי מצווה שמסיכות טכניות נמנים לחוד, או שמא אלו הן שתי מצוות שונות שאין קשר ביניהן? מלשון ר' אברהם בתשובתו הנ"ל לר' דניאל הבבלי משתמע בבירור שמדובר בחלקי מצווה אחת. כך גם משתמע מלשון הרמב"ם עצמו. רק מסיבה זו היה הרמב"ם מוטרד בכלל מהשאלה מדוע לא למנות אותם כחלקים של מצווה אחת.

ייתכן שההסבר לכך ששתי התפילין הן חלקים של מצווה אחת (אף שהן נמנות כשתי מצוות ואינן מעכבות זו את זו) נוגע בטיעונו של הרמב"ן שהובא למעלה. שתי התפילין אמנם פועלות כל אחת בנפרד (אחת להטמעת המצוות בלב והשנייה להטמעתן במוח), אך שתיהן מיועדות להשיג מטרת דומות המצטרפות זו לזו. כל אחד מהחלקים אינו תלוי בשני, אך לשניהם יחד יש משמעות של מכלול. לפי הרמב"ן די בזה כדי להגדירן כמצווה אחת. לפי הרמב"ם הן אמנם נמנות כשתי מצוות, אך עדיין הוא סובר שאלו שני חלקי מצווה בלתי תלויים, ולא שתי מצוות, ולכן הוא מתייחס גם למצוות תפילין בדבריו בשורש זה.

השלכה אפשרית נוספת של ראיית התפילין כחלקי מצווה עצמאיים (2א) ולא כשתי מצוות נפרדות (1) יכולה להיות לגבי מחלוקת הראשונים בשאלה אם התפילין אינן מעכבות זו את זו גם כאשר שתיהן נמצאות בידי ובכל זאת הוא מניח רק אחת.<sup>13</sup>

## ד. קונוונציונליזם ואסוציאליזם ביחס למושגים<sup>14</sup>

עמדנו על כמה סוגי יחס בין חלקי המצווה ובין כלליותה, וראינו כיצד יחס זה בא לידי ביטוי במניין המצוות לשיטות הראשונים השונות. כעת עלינו להתקדם ולברר את היסודות הלוגיים של התמונה הזאת. הצעתנו היא שיסוד הדברים נעוץ בהתייחסות

12 אמנם לולא דברי הרמב"ן בהחלט היה אפשר ללמוד שבה"ג הוא כרמב"ם, אלא שבניגוד לרמב"ם לדעתו גם התפילין מתכללות לעניין אחד. ראו גם אברהם פיינטוך, פיקודי ישרים: ביאורים על ספר המצוות לרמב"ם, ירושלים תשנ"ב, על שורש יא.  
 13 ראו בית יוסף סוף סימן כו, ואור זרוע [כנ"ל] סימן תקעז בשם ר' שמחה, ובפירושו ר' ירוחם פישל פערלא על ספר המצוות לרס"ג, עשה ה-ו. והשוו לשון הרמב"ם לגבי תפילין (פרק ד, הלכה ד), שם ברור שלשיטתו הן אינן מעכבות זו את זו בשום מקרה, ללשונו לגבי ציצית (פרק א, הלכה ד), שם נראה שהן מעכבות אם אכן שתיהן בידו.  
 14 עוד על הבחנה זו ראו בספרי שתי עגלות וכדור פורח, בית אל תשס"ב, בשער השני.

הלוגית למושגים ולישימים' תאורטיים. על כן נקדים כאן דיון פילוסופי קצר, ולאחר מכן נשוב למחלוקות הראשונים שהוצגו למעלה.

לצמד המונחים 'עצם' ו'מקרה' יש שני מובנים, ששניהם קשורים אהרדי, ושניהם נוגעים לנדון דידן: א. 'העצם' הוא הדבר עצמו, הישות. 'המקרה' הוא מה שקורה לו, או נספח אליו. אלו הם המאפיינים או התכונות שלו. ב. ההבחנה נעשית בין תכונות שונות, או מאפיינים, של העצם: יש תכונות שהן 'בעצם' אליו, כלומר תכונות מהותיות שלו, ויש תכונות שהן נספחות אליו באופן מקרי, ואז הן 'מקרה' בעבורו.

כאשר מדברים על 'עצם' ו'מקרה' לגבי מושגים (ולא לגבי עצמים), יש תחושה שרק המובן השני יכול להיות רלוונטי. תחושה זו נסמכת על ההנחה שלמושגים אין ישות. הם אינם דברים קיימים. לפי הנחה זו המושגים הם יצורים פיקטיביים, אשר נוצרים מתוך הסכמה בין בני אדם. זוהי התפיסה הקונוונציונליסטית (=הסכמית) ביחס למושגים. לפי תפיסה זו, המושג הוא צֶבֶר מאפיינים שקיבלו בהסכמת הדוברים בקהילה מונח לשוני משותף שמתאר את המכלול כולו.<sup>15</sup>

לדוגמה, ניטול את המושג 'מדינה דמוקרטית'. לפי הקונוונציונליזם אין למושג זה ישות, והוא נוצר מהסכמת בני אדם. אמנם יש מדינות דמוקרטיות בעולם, אולם הדמוקרטיות שלהן אינה ישות ריאלית. זוהי תכונה שלהן, אך היא כשלעצמה אינה ישות. כמובן שלמושג זה יש מאפיינים (תכונות), שמתחלקים למהותיים ולמקריים. למשל, המאפיין ששם המדינה מתחיל באות יו"ד הוא מקרי, ולעומת זאת המאפיינים של שיטת הממשל הנוהגת בה, כגון בחירה של כלל האזרחים במוסדות השלטוניים,

נראים מהותיים לה. מדינה ששמה מתחיל באות אחרת עדיין תהיה דמוקרטית, ולעומת זאת אם אין בה בחירות למוסדות השלטון היא לא תיחשב לכזו.

הגדרה של מושג תכיל אך ורק את תכונותיו המהותיות, ולא המקריות. אלו התנאים ההכרחיים לכינונו של המושג. אין טעם להכניס לתוך ההגדרה מרכיבים מקריים, שהרי גם בהיעדרם של אלו עדיין מדובר באותו מושג עצמו.

לפי התיאור הקונוונציונליסטי נראה לכאורה שאי-אפשר לשנות הגדרה של מושג, שכן שינוי

כזה של תכונה מהותית פירושו הפיכתו של המושג המקורי למושג אחר. הגדרה שונה מצביעה על מושג שונה. כמו כן, נראה כי הקונוונציונליזם גם אינו מאפשר ויכוח לגבי משמעותם של מושגים. כל מי שמגדיר את המושג הנדון באופן שונה פשוט עוסק במושג אחר. הוויכוח נעשה סמנטי גרידא.

אולם ישנה תחושה חזקה שאפשר גם אפשר לשנות הגדרות של מושגים, ואף להתווכח לגביהן. עם הזמן מושגים יכולים ללבוש צביון שונה מזה שהיה להם בעבר.

---

**הגדרה של מושג תכיל  
אך ורק את תכונותיו  
המהותיות, ולא המקריות.  
אלו התנאים ההכרחיים  
לכינונו של המושג. אין  
טעם להכניס לתוך ההגדרה  
מרכיבים מקריים, שהרי  
גם בהיעדרם של אלו עדיין  
מדובר באותו מושג עצמו.**

---

15 הפילוסוף האנליטי סול (שאול) קריפקי, בספרו שמות והכרח (תרגום מאנגלית אבישי רווה, תל-אביב 1994), מכנה זאת באופן מטפורי 'הטבלה' של מושג.



כמו כן, בהחלט ייתכן שבמקומות שונים יתייחסו לאותם מושגים עצמם באופנים שונים.

לדוגמה, ה'מוסר' מחייב מעשים שונים, ולפעמים אף הפוכים, בחברות שונות ובזמנים שונים. יש שיאמרו שהמוסר מחייב להפיל עובר חולה, ויש שיתנגדו לכך בחריפות ויטענו כי זוהי רציחה. הוא הדין לגבי יחסים הומוסקסואליים ועוד.

האם ישנו כאן ויכוח על משמעותו ועל מאפייניו של המושג 'מוסר', או שמא אנו פשוט עוסקים בשני מושגים שונים? מסתבר שאם המושג 'מוסר' היה רק אוסף מאפיינים ותו לא, אזי לא היה כל מקום לוויכוח. ברור היה לשני הצדדים שהם עוסקים במושגים שונים, והבלכול נוצר מכך שהם משתמשים באופן מקרי באותו מונח לשוני כדי לתאר אותם. אולם, כאמור, יש אינטואיציה חזקה שהוויכוח הזה הוא ממשי, והוא נסב על משמעותו של אותו מושג עצמו. כיצד נוכל להסביר זאת? מה יש במושג מעבר למאפייניו ולתכונותיו?

כדי להסביר זאת, עלינו להניח שלמושג 'מוסר' יש עצמות. ישנה ישות (או אידאה) שקרויה 'מוסר', והוויכוח נסב על המאפיינים שלה: מנקודת מבט אחת היא נראית באופן אחד, ומזווית אחרת היא נתפסת באופן שונה. אך שני הצדדים מתווכחים על אותו מושג עצמו, ולכן הוויכוח הוא ממשי ולא סמנטי.

זוהי למעשה גישה אפלטונית. לפי גישה זו קיים עולם של אידאות, שבו קיימות אידאות מופשטות, כגון הסוסיות, או האדמומיות, טוב הלב, הצורה המשולשת ועוד. הסוס הקונקרטי שקיים בעולמנו הוא ביטוייה של אידאת הסוסיות שמצויה בעולם האידאות. האידאה היא מעצם טיבה מושלמת, אך הסוס הקונקרטי לפעמים יכול להופיע באופן חסר. כאשר הסוס הוא נכה, או מעוות, או סתם לא מושלם, בכל זאת נמשיך להתייחס אליו כאל סוס. הסיבה לכך היא שהאידאה של הסוסיות היא אמנם מושלמת, אולם הופעתה בעצמים קונקרטיים יכולה לפעמים להיות חסרה. במצבים אלו נאמר כי מקצת המאפיינים של האידאה אינם מופיעים באופן מלא בעצם הקונקרטי.

אם כן, האינטואיציה הזאת מחביאה מאחוריה עמדה שאיננה קונוונציונליסטית, אלא אסנציאליסטית (מהותנית). הקונוונציונליסט סובר שאוסף המאפיינים הוא המכונן את המושג. לעומת זאת, האסנציאליסט גורס שלמושג יש גם מהות, רקע ישותי כלשהו, שאוסף המאפיינים רק מנסה לתאר אותו, אך אינו מכונן אותו. המושג קיים עוד לפני המאפיינים שלו, ומעבר להם (ואולי גם בלעדיהם). לשון אחר: המושג הוא מה שמתואר על-ידי המאפיינים הללו, ולא אוסף המאפיינים עצמו.<sup>16</sup>

ראינו שהקונוונציונליזם אינו מאפשר לראות במושגים בעלי מאפיינים שונים ביטויים שונים של אותו מושג (שהרי המושג הוא סך כל מאפייניו). האסנציאליזם, לעומת זאת, מוליך אותנו למסקנה שגם היעדר של תכונה, ואפילו תכונה מהותית, עדיין יכול לתאר את אותו מושג עצמו בניסבות שונות. הזהות של המושג החדש עם קודמו יכולה להישמר על אף השינוי במאפיינים (אם ה'עצמות' שלו, או ה'חומר' שלו, נשמרים), שכן המאפיינים אינם היסוד המכונן של המושג, אלא משהו שרק נספח אליו.

16 ראו על כך במאמרי 'מהי חלות', צהר ב, חורף תשס, עמ' 71-88. שם, כמו גם בספרי הנ"ל, אפשר לראות דוגמאות.

## ה. אסנציאליזם וקונוונציונליזם בהלכה

כעת נשוב לדיון המטא-הלכתי שערכנו למעלה, ונבחן אותו על רקע הדברים שנאמרו כעת. ראינו שהנטייה הראשונית של כל הראשונים היא לומר שכאשר שני מאפיינים של מצווה אינם מעכבים זה את זה, מדובר כנראה בשתי מצוות שונות (מקרה 1). הסיבה לכך היא שאנו נוטים לחשוב שכל חלק של מצווה הוא מהותי, ולכן אם הוא חסר אין זו אותה מצווה. מכאן עולה שאם חלק כלשהו של מצווה אינו מעכב את חברו, אזי בהכרח מדובר במצוות נפרדות.

התשתית הלוגית לכך היא ככל הנראה תפיסה של קונבנציונליזם הלכתי. המצווה אינה ישות מציאותית, אלא מושג תאורטי, שאינו אלא אוסף של חלקיו, ולכן כאשר נחסיר חלק כלשהו מהם, אזי המצווה הנרונה אינה קיימת כלל. לדוגמה, ציצית היא הרכבה של תכלת ולבן. לפי התפיסה הקונוונציונליסטית, אמנם ישנם עצמים קונקרטיים ששםם 'ציצית', אולם המושג (או האידאה) 'ציצית' עצמו אינו בעל ממשות. הוא אינו אלא מכלול שמתכונן על-ידי צירוף מסוים של קשירת פתילי תכלת ולבן באופן שהתורה הגדירה בפרשת ציצית. אם נטיל רק תכלת או רק לבן בכנף הבגד, כי אז אין מדובר כאן בציצית במונחה ההלכתי, שהרי הגדרתה הכוללת אינה מתקיימת. ואם בכל זאת ההלכה קובעת שהטלת לבן בלבד היא אפשרית, אזי המסקנה היא שהלבן הוא מצווה נפרדת מהתכלת.

אך כפי שראינו כבר בפסוקים עצמם, הטלת לבן בלבד, ללא תכלת, בבגד מזכה אותו בתואר 'ציצית'. אין כאן רק קביעה שיש ערך למצוות לבן ללא התכלת, אלא יש כאן גם קביעה שלבן לבדו גם הוא ציצית. התייחסות זו גוררת אותנו בהכרח לתפיסה אסנציאליסטית, שלפיה המושג 'ציצית' מציין ישות כלשהי (אידאה אפלטונית). כעת יש מקום לדון אם לבן בלבד גם הוא בגדר הופעה (חסרה) של אותו מושג, או שמא מכיוון שההופעה היא כה שונה ברור שאין מדובר עוד באותו המושג. אם כן, לפחות ביחס למצוות ציצית, נראה כי התמונה הקונבנציונליסטית אינה נכונה. מסיבה זו מונים שלושת הראשונים שעסקנו בהם את הלבן והתכלת ביחד כמצווה אחת, אף שהם אינם מעכבים זה את זה.

לעומת זאת, המושג 'תפילין', כאמור, אינו מופיע במקרא. הרמב"ן ובה"ג רואים גם בתפילין ישות כוללת אחת (וגם הם נסמכים על רמז מקראי, שלפיו שתיהן משמשות לאותה מטרה: "למען תהיה תורת ה' בפין"), ולכן הם מונים אותן כמצווה אחת. לפי הרמב"ם, לעומת זאת, הן נמנות כשתי מצוות.<sup>17</sup>

17 אמנם פרק ג למעלה מוקדש בעיקרו להראות שעדיין אין זה מונע להחיל תפיסה אסנציאליסטית גם לגבי תפילין, ולומר שבכל זאת הן חלקים של אותה מצווה, אך לעניין מניין המצוות הן נמנות כשתיים.

## ו. היחס לשאלת הנומינליזם-ריאליזם

כאן המקום להעיר על היחס לסוגיה אחרת שכבר נדונה בספרות המטא-הלכתית.<sup>18</sup> רבים כבר הבחינו בין נומינליזם לריאליזם של ההלכה. לפי הגישה הנומינליסטית, ההלכה אינה מתייחסת למציאות או משקפת אותה (לפי גישה זו, העירוב, לדוגמה, אינו ביטוי לקיומה של חציצה מציאותית כלשהי, אלא קונסטרוקציה הלכתית פיקטיבית). הגישה הריאליסטית, לעומת זאת, רואה בעירוב, או בטומאה, סוגים של מציאויות (רוחניות), שיוצרות את התופעות ההלכתיות (דחייה - ביחס לטומאה, או חציצה - ביחס לעירוב).

רבים קושרים את שאלת הנומינליזם-ריאליזם לשאלת טעמי המצוות. אם אכן התפיסה היא ריאליסטית, אזי המישור הריאלי שמאחורי ההלכה הוא הטעם ההלכה עצמה. לדוגמה, הנומינליזם רואה בדיני הטומאה דינים שהתורה מכוננת אותם, ואין להם כל משמעות מעבר לציוריים ולהלכות טומאה וטהרה. לעומת זאת, לפי הריאליסטים מאחורי מושגי הטומאה עומדת מציאות פגומה שיש לרחוק ממנה, ולכן נוצרו דיני הטומאה.

אם כן, ההבחנה בין נומינליזם לריאליזם מצויה מחוץ לספרה ההלכתית, שכן היא עוסקת במטא-הלכה ובטעמי המצוות. לעומת זאת, ההבחנה שהעלינו כאן מצויה כל כולה בתוך העולם ההלכתי. אנחנו עוסקים במשמעותם של מושגי ההלכה כשלעצמם, ולא ביחס שלהם למציאות החיצונית. שאלתנו היא אם למושג הלכתי יש קיום כאידאה אפלטונית כלשהי, או שמא אין הוא אלא צירוף של תכונות והגדרות ותו לא.

נחדר את ההבחנה הזאת באמצעות עיון במצוות ציצית. לאחר הציווי על הלבן והתכלת, הפסוק שב וקובע: "והיה לכם לציצית". במבט ראשון זהו ניסוח מוזר למדי. מניסוח זה עולה כי המונח 'ציצית' מוכר לנו זה מכבר, והתורה רק מצווה עלינו לעשות את המצווה באופן מסוים, כזה ולא אחר, כאילו היא אומרת: זה יהיה לכם לציצית, ולא אופנים אחרים שיכולתם לחשוב עליהם. אם התוכן של הפסוקים הללו הוא עצמו היה ההגדרה של המושג 'ציצית', אזי פסוק זה היה מיותר, שהרי המאפיינים (ארבעה פתילים, לבן ותכלת, קשורים בארבע כנפות הבגד) מכוננים את המושג ציצית ולא רק מכוונים אותו. מה הטעם לומר שהצירוף הזה יהיה לנו לציצית, אם אין זו אלא הגדרה בעלת משמעות סמנטית גרידא?

המסקנה המתבקשת היא שהתורה כאן אינה ממציאה ויוצרת את המושג 'ציצית', אלא מצווה עלינו אופן מסוים של ביצוע פעולה מוכרת, או יצירת חפץ מוכר. כך למשל, לפי פירוש האבן עזרא על אתר, 'ציצית' פירושו סימן היכר, כעין נס ודגל, כמו 'ציצת הראש'. אם כן, לפי אבן עזרא התורה מצווה עלינו שהשילוב המוגדר בפסוקים אלו הוא-הוא אשר יהיה לנו לציצית, כלומר לסמל, ולא כל שילוב אחר.

18 זכות הראשונים ביישום ההבחנה הבסיסית בין הגישות הללו ביחס להלכה היא של יוחנן סילמן בכמה מאמרים. למקורות ודיון נוסף ראו גם במאמרו של הרב יואל בן-נון, 'בקשת האמת מול פורמליזם הלכתי', עמ"ח ברהולץ (עורך), דרך ארץ, דת ומדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 195 (בעיקר בהערה 2). ראו עוד במאמרו של דוד הנשקה, 'על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם', סיני, צב (תשמ"ג), עמ' רכח (הוא אף קושר את הדיון הזה למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בשורש השני).

לכאורה אנו שבים כאן אל המישור של טעם הדין (טעמא דקרא), אולם דווקא בהקשר של מצוות ציצית קל לראות שזה לא מדויק. כידוע, מצוות ציצית אינה מצווה חיובית אלא מצווה מותנה,<sup>19</sup> כלומר רק כאשר לובשים בגד של ארבע כנפות יש להטיל בו ציצית. בלי הבגד הזה, אין חובה לסמל ולייחד את עצמנו. יתר על כן, מעיקר הדין אין חובה כלל ללבוש בגד של ארבע כנפות. אם כן, התורה אינה מטילה עלינו חובה לסמל ולסמן את עצמנו באמצעות הציצית. היא רק מגדירה שאוסף הרכיבים הללו הוא הסמל (הציצית), ואם לובשים בגד של ארבע כנפות כי אז חובה עלינו לסמן את עצמנו דווקא כך ולא אחרת.

במובן זה השאלה ששאלנו כאן אינה קשורה לטעמא דקרא, אלא מדובר בשאלה פנים-הלכתית (שאינה נוגעת ליחס בין ההלכה ובין העולם החיצוני לה). אנו מגדירים את המושג ההלכתי 'ציצית', ולא את יחסו לרעיון או עובדה שנמצאים מחוץ להלכה (כלומר למושג היומיומי 'ציצית'). הטענה שהציצית אינה אוסף של רכיביה אלא יש בה משהו שמעבר להם, אינה מכוונת כלפי טעמא דקרא, אלא להגדרת ההלכה מתוך עצמה.

לשון אחר: 'והיה לכם לציצית' קובע יחס בין מצוות ציצית ובין המושג היומיומי ציצית (סמל). הדיוק שלנו מכך שגם הלבן לחוד קרוי 'ציצית' עוסק ברובד אחר: בהגדרת המושג ההלכתי 'ציצית'.

בפילוסופיה אנליטית מקובלת הבחנה בין מערכות חוקים מכוונות (REGULATIVE).<sup>20</sup> מערכת חוקים מכוונת היא אוסף חוקים שמגדירים את התחום הנרוץ, ומכאן שמי שאינו נוהג על-פי החוקים הללו אינו פועל בתחום זה. לדוגמה, חוקי השחמט מגדירים את משחק השחמט. מי שמשחק לפי חוקים אחרים, פשוט אינו משחק שחמט אלא משחק אחר. לעומת זאת, מערכת חוקים מכוונת היא אוסף חוקים שמכוונים פעילות בתחום קיים (אך לא מכווננים אותו). לדוגמה, חוקי התעבורה אינה מכווננים את תחום הנהיגה, או ההליכה ברשות הרבים, אלא רק מכווננים אותם. מי שאינו נוהג על-פי חוקי התעבורה אמנם עובר על החוק, אולם נכון לומר שהוא עדיין עוסק בנהיגה.

בהשראת המינוח הפילוסופי הזה נוכל לומר שההגדרה ההלכתית של הציצית אינה מכווננת את המושג 'ציצית', אלא מכווננת אותו. מי שלא

יעשה ציצית באופן שהתורה מגדירה, עדיין יעסוק ביצירת ציצית או בשימוש בה

19 מצווה מותנה שונה ממצווה קיומית (להבדיל מחיובית). מצווה קיומית היא מצווה שהקיום שלה הוא וולונטרי, ואילו מצווה מותנה היא מצווה מחויבת, אלא שהחייב הוא רק בנסיבות מסוימות שלא בהכרח נימצא בהן. מצוות תלמוד תורה, מעבר לפרק בבוקר ובערב, לדעת רבים היא מצווה קיומית. כך גם מצוות צדקה מעבר לשליש השקל בשנה (ראו רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, ז, ה). אולם מצוות ציצית היא מצווה מחויבת, אם מתקיים התנאי שאנו לובשים כבגד של ארבע כנפות.

20 ראו עוד על כך בספרי אנוש כחציר, כפר חסידים תשס"ח, עמ' 374 והלאה.

במובנה היומיומי (שכן הוא עדיין מבטא את עצמו באמצעות נס וציצה כלשהי), אלא שהוא לא יעשה זאת נכון. טענות אלו שייכות כולן לציר הנומינליסטי-ריאליסטי, ולא לציר של טעמי המצוות.

במישור הפנים-הלכתי שבו אנו עוסקים (הנוגע לשאלה של קונוונציונליזם-אסנציאליזם) נאמר כי יש שתי רמות חלקיות של ציצית 'לא נכונה':

1. לבישת לבן ללא תכלת. זהו קיום חסר, שהוא עדיין 'ציצית' במובן ההלכתי.
2. לבישת משהו אחר (כלי לבן וכלי תכלת. או גדיל עם פחות פתילים, או ללא קשר). זוהי 'ציצית' במובן היומיומי, אך לא 'מצוות ציצית' במובן ההלכתי.

על אף ההבחנה שהצגנו עד כאן, אפשר אולי לראות קשר בין שני המישורים הללו: אם אכן מצווה כלשהי היא מכוונת ולא מכווננת, כי אז קיימת לה מקבילה בעולם של מושגי היומיום. במקביל ל'ציצית' ההלכתית יש 'ציצית' יומיומית. במצב כזה סביר יותר שהמושג ההלכתי אינו אוסף רכיביו אלא ביטוי של המושג היומיומי במישור ההלכתי. המושג היומיומי 'סמל' בא לידי ביטוי הלכתי בציצית. כלומר מכאן קל יותר להבין את הטענה שהמושג ההלכתי 'ציצית' קיים מעבר לסכום רכיביו (מאפייניו ההלכתיים). זהו הסמל ההלכתי, ומאפייניו ההלכתיים הם רק תכונות שלו. כמובן שההפך אינו נכון: גם מצוות שאין להן מקבילה בעולם היומיומי יכולות להיות בעלות אופי אסנציאליסטי. במקרה כזה למושג ההלכתי לא תהיה מקבילה יומיומית.

רבות מן המצוות נתפסות אצלנו באופן אינטואיטיבי כמכווננות, ובדיקה נוספת מעלה שהן בכל זאת מכווננות. בפרק הבא נראה בקצרה דוגמה נוספת שתחדד את היחס בין השאלות ואת המסקנה על אודות האסנציאליזם ההלכתי.

## ז. דוגמה נוספת: קידושין וגירושין

ישנם מקרים שבהם מתבקשת גישה אל הציווי כמכוונן, כמו למשל בהלכות אישות. נראה שמושג האישות התורני הוא מושג מכוונן. מי שלא עשה אותו כהלכתו פשוט אינו נשוי.<sup>21</sup> אך כל זה נכון במובן ההלכתי. העובדה שהכללים ההלכתיים מעכבים אינה אומרת שהם מכווננים במובן היומיומי. ייתכן שאדם שלא קידש אישה אכן נשא אותה, אלא שזה לא קיים במובן ובמישור ההלכתי. הוא נשוי לה במישור המציאותי, שלא כפי הכוונת התורה. לכך אולי מתכוון הרמב"ם בתחילת הלכות אישות, כאשר הוא מתאר את האישות כפי שהתנהלה לפני מתן תורה, ומתייחס לאישות ההלכתית כאל קומה שנייה מעליה.

כאמור לעיל, נוכל להסיק מכאן שאישות גם היא אינה אוסף הרכיבים שמאפיינים אותה (שני עדים, אמירה, שווה פרוטה, חופה וכדו'), אלא יש מושג 'אישות' שכל אלו הם מאפייניו. ההשלכה היא שלפעמים תהיה משמעות למעשה גם אם הוא נעשה באופן חסר.

מושג הגירושין נראה גם הוא בעליל כמושג מכוונן, וזאת עקב העובדה שבפשטות הוא אינו בבחינת מצווה, אלא כל כולו הוא פרוצדורה הלכתית. מי שרוצה לגרש את אשתו, מוצא עצמו מחויב לפרוצדורה הלכתית מוגדרת ומדויקת. מי שלא יעשה

21 למשל, במקדש בעד אחד, שלא לפי דרישת ההלכה.

כפרוצדורה המופיעה בציווי התורה (שבכתב ושבעל־פה) איננו עבריין. הוא פשוט לא גירש את אשתו. לכאורה זהו בדיוק המאפיין של חוק מכוונן ולא מכוון, כפי שראינו למעלה.

על אף התיאור דלעיל, תמונה זו אינה כה פשוטה. בספר החינוך, מצווה תקעט, 'הרוצה לגרש את אישתו שיגרשנה בשטר', נכתב בסיום הדברים כך:

ועובר על זה וגירש את אישתו ולא כתב לה הגט כמצות התורה וכענין שפירשו חכמינו זכרונם לברכה, ביטל עשה זה ועונשו גדול מאד, לפי שדינה כאשת איש והוא מחזיק אותה כמגורשת, ועונש אשת איש ידוע כי הוא מן העבירות החמורות בתורה יותר.

יש בדברים אלו קביעה מפתיעה מאוד. המגרש את אשתו באופן שהגירושין אינם תופסים, עובר עברה. היינו מצפים שאדם כזה לא יסוג כעבריין אלא ההלכה תקבע כי הגירושין אינם חלים במקרה זה, והאישה היא עדיין אשתו. בעל החינוך כותב שלא רק שהגירושין אינם חלים, אלא אדם זה הוא עבריין.

היה אפשר לחשוב שהבעיה היא במצב שנוצר, שבו אישה מוחזקת להיות פנויה אף שבאמת היא אינה כזו. מצב כזה יכול להוביל לעברות. אך נראה בכירור שלא זו כוונת החינוך, שכן זו אינה עברה בעצם ביצוע גירושין שלא כדין אלא בעייתיות שכרוכה במצב שנוצר. בנוסח אחר נאמר כי לפי ההסבר הזה מעשה כזה אמנם עלול להוביל לבעיה, אולם אין הוא כשלעצמו יכול להיחשב לעברה. בצורה הברורה ביותר נאמר כי עברה מסוג כזה אינה יכולה להיקרא 'ביטול עשה', כפי שמתבטא בעל החינוך, ובוודאי לא ביטול עשה של גירושין.

על כן נראה שכוונת החינוך היא לומר שהגירושין אינם מושג שההלכה מכוונת אותו. התורה רק מכוונת את הגירושין. פירוש הדברים הוא שלגרש אישה אין פירושו לתת לה שטר גט, אלא כפי שמקובל בשפה יומיומית (וכפי שהיה נהוג לפני מתן תורה, ראו ריש הלכות אישות לרמב"ם) - להוציא אותה מביתו. כאשר אדם גירש אישה שלא כדין, לא נכון לומר שלא נעשו פה כלל גירושין. נעשו פה גירושין, שהרי היא יצאה מביתו, אלא שהגירושין הללו לא נעשו כפי הכוונת התורה.

על כך כותב בעל החינוך שהמגרש את אישתו שלא כדין ביטל עשה של גירושין. המסקנה היא שמצוות גירושין היא אכן מצווה, ולא רק פרוצדורה. המצווה היא שכאשר אדם רוצה לגרש את אשתו, עליו לשחרר אותה לחלוטין, ולהתירה לשוק באמצעות גט. אם כן, התורה מכוונת את הגירושין ולא מכוונת אותם.

כעת נמשיך ונאמר, כדוגמה למה שהערנו למעלה, שאם אכן ישנו מושג יומיומי המקביל למושג ההלכתי, סביר להמשיך ולטעון שגם מבחינה הלכתית הגירושין הם אידאה שאינה רק סכום מאפייניה. ההשלכה היא שישנן הופעות חסרות או נכות של אידאת הגירושין, והפעם ברובד ההלכתי.

ואכן אנו בהחלט מוצאים הופעות כאלה, ונתייחס אליהן בקצרה. אפשר להראות שכאשר אדם מגרש את אשתו במובן היומיומי, כלומר מוציא אותה מביתו, גם אם הוא לא נתן בידה את שטר הגט, יש לכך גם השלכות הלכתיות. אין לומר שלא נעשה כאן מאומה, אלא יש כאן מצב של גירושין 'נכים' (חלקיים).



שתי השאלות הללו, ואף הדגמנו אותן בדיני הגירושין. אם אכן ישנו מושג יומיומי מקביל למושג ההלכתי (ריאליזם), סביר שהמושג ההלכתי אינו רק סכום רכיביו, אלא הוא איראה בעלת קיום כשלעצמה. לאיראה כזו יש קיום גם מעבר לרכיביה, ולכן היא יכולה להופיע (אמנם באופן חלקי, או נכה) כאשר מקצתם חסרים.