

על הסתייגות מטעמים בשיח ההלכתי: הפולמוס על אודות טעם האיסורים להשחית את פאת הראש והזקן

יאיר לורברבוים

א. הקדמה

עניינו של מאמר זה הוא מעמדם של טעמי המצוות וההלכות בשיח ההלכתי למן תחילת המאה הארבע עשרה ועד שלהי העת החדשה. במוקדו דיון בוויכוח שהלך ונמשך בקרב בעלי הלכה מרכזיים על אודות טיבו ומעמדו של הטעם שהציע הרמב"ם לאיסורי התורה להשחית את פאת הראש ולגלח את הזקן (להלן: טעמו של הרמב"ם). בוויכוח הזה נטלו חלק, בין השאר, טור, בית יוסף, רמ"א, ב"ח, דרישה, ט"ז ופנים מאירות. רבים מבעלי ההלכה האלה הפליגו בדבריהם מביקורת טעמו של הרמב"ם אל עבר הערות עקרוניות בדבר מעמדם של הטעמים בהלכה. ויכוח זה מזמן הודמנות נדירה לעמוד על השקפותיהם של בעלי הלכה מרכזיים בשאלה יוריספרודנטית נכבדה זו. כפי שנראה, בניגוד לרמב"ם, בעלי ההלכה האלה כולם מסתייגים מייחוס טעמים למצוות ולהלכות – זה במפורש ובתוקף, זה במתינות או בהבלעה, ועכ"פ הכול שוללים בנחרצות את תוקפם ההלכתי.

מעמדם ותפקידם של טעמי הכללים המשפטיים היא שאלת מפתח בתיאוריה ובפרקטיקה של המשפט. היבטיה השונים העסיקו פילוסופים ומשפטנים לאורך הדורות, וביותר בעשורים האחרונים. את האסכולות המשפטיות השונות החלוקות בשאלה הזו ניתן לחלק לשתיים: גישה הנוטה לדבוק בלשון הכללים וממעיטה בדמותם של הטעמים שביסודם. גישה זו כונתה לאחרונה 'יוריספרודנציה של כללים' (Jurisprudence of Rules); גישה אחרת נוטה להעצים את כוחם של טעמים ומרבה להיזקק להם. גישה זו מכונה 'יוריספרודנציה של טעמים' (Jurisprudence of Reasons).¹

1 על ההבחנה הזו ראו, F. Schauer, 'The Jurisprudence of Reasons', *Mich. L. Rev.* 85 (1987), pp. 847-870. שאור טוען כי פוויטיביסטים (מגוונים שונים) נוקטים יוריספרודנציה של כללים,

גם בתולדות ההלכה ניתן לזהות גישות הנוטות ל'יוריספרודנציה של כללים', ולעומתן גישות הנוטות ל'יוריספרודנציה של טעמים'. אלא שלשאלת מעמדם של הטעמים בשיח ההלכתי היבטים ייחודיים הנוצצים בקושי של בעלי הלכה, למצער בתקופות מסוימות, לייחס טעמים למצוות ולהלכות. בעוד שמשפטנים במערכות חוק חילונית מתווכחים על המקרים שבהם ראוי לפנות אל הטעמים הרי בעיני הוגים ובעלי הלכה מימי הביניים המאוחרים ואילך עצם הלגיטימיות של בקשת טעמים למצוות ולהלכות מוטלת בספק. לדידם, העיסוק בטעמי הדינים ובתכליותיהם מעורר קשיים מטא-הלכתיים ותאולוגיים ניכרים.²

חכמי הלכה לאורך הדורות סברו כי שילובם של טעמים בהלכה, ואף עצם בקשת טעמים, מסכנים את תוקף הכללים ההלכתיים, ובעיקר את החלטיותם, ועלולים להביא לזלזול בהם. לפי גישה זו, אין מניעה לידיעת טעמי המצוות וההלכות; לדידה, הם ברגיל ידועים. גישה זו גורסת כי בהחלת הכללים ההלכתיים נכון להתעלם מן הטעמים, להסתירם או להעמיד פנים כאילו הם אינם ידועים. את ההסתייגות הזו מטעמים אכנה להלן יוריספרודנטית-הלכתית.³

ואולם משלהי המאה השלוש עשרה ואילך הוגים ובעלי הלכה רבים מסתייגים מטעמים לא רק בשל מניעים יוריספרודנטיים-הלכתיים אלא גם, ושמא בעיקר, ממניעים תאולוגיים. אלה סבורים כי לא ניתן כלל להתחקות אחרי טעמי המצוות וההלכות, שכן הם חכמה אלוהית שהיא מעבר להשגת בשר ודם. לפי השקפתם, טעמים ארציים, גם אם עניינם הוא תיקון החברה ושלמות המידות והשכל, עוקרים מן המצוות את ממד העומק והמסתורין שבחיים הדתיים. הלך רוח דתי זה אינו מבחין בין סוגים

ואילו הריאליזם המשפטי (לגונוני), הגישה הביקורתית למשפט (Critical Legal Studies), דוורקין, ואנשי הניתוח הכלכלי (שחלוקים אלו על אלו בעניינים אחרים) מפתחים יוריספרודנציה של טעמים. ובאשר לתקופות קדומות – אציין רק כי אפלטון ואריסטו נקטו (כל אחד לפי דרכו) יוריספרודנציה של טעמים, ראו הדיון אצל ז' הרוי, 'הרמב"ם על כלליות החוק ותפקיד השופט', ח' בן מנחם וב' ליפשיץ (עורכים), דין ויושר בתורת המשפט של הרמב"ם, ירושלים תשס"ד, עמ' 253–271, ובהפניותיו שם. בספרות התלמודית ננקטות גישות שונות, ראו לורברבוים, הנספה להלן. ביוריספרודנציה המוסלמית נחלקו בשאלה הזו האסכולות השונות, ראו A. Hasan, 'The Legal Cause in Islamic Jurisprudence', *Islamic Studies* 19 (1980), pp. 247-270; A. Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Atlanta, Georgia 2013, pp. 159-253. חלק מן הגאונים שללו טעמים (ובתוך כך אנלוגיות), בשל נטייתם, בהשפעת משפטנים מוסלמים, לוודאות הלכתית (ראו להלן).

2 הדיון להלן מבוסס על מאמרי: 'דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה והסתייגויות אחרות מטעמים בשיח ההלכתי' (עתיד להתפרסם), וראו גם י' לורברבוים, "רצוי להם ביותר שלא תושכל לציטוי ולאיסור כל משמעות": על השגבת טעמי המצוות במורה הנבוכים, דעת 77 (2014), עמ' 17–50.

3 להתעלמות כזו מטעמים נפקות מעשית בעיקר ב'מקרים קשים', ראו להלן.

שונים של מצוות (כגון 'מצוות שכליות' ו'מצוות שמעיות' או מצוות שבין אדם לחברו ומצוות שבין אדם למקום); הוא רואה בכל מצוות התורה גזירות־שטעמן־אינו־ידוע. הלך הרוח הזה עטה לבושים שונים. לצד גרסה פשוטה, שלפיה טעמי המצוות וההלכות הם מעבר להשגת בשר ודם, היו שסברו כי למען אלה שלא אימצו את הדיספוזיציה הראויה בקיום המצוות אפשר להציע טעמים, אלא שעניינם הוא רק לסבר את האוזן (הם 'אינם באמת'). לפי גרסה אחרת, טעמי מצוות מסוימות הם ידועים ואולם מה שידוע מהם הוא חלקי ביותר, כטיפה בים. זוהי גרסת 'קצה הקרחון', שלפיה רוב בניינו של קרחון הטעמים סמוי מן העין. לפי גישה אחרת, מה שידוע מן הטעמים הן רק התנוצצויות רפות, בבואות חיוורות. משהו מהם משתקף אלינו במעומעם דרך משלים וחיידות. גרסה זו, וגרסת קצה הקרחון רווחות אצל מקובלים, ואצל בעלי הלכה שנטו לקבלה. בגרסאות אלה שזורה לעתים גרסת 'ירידת הדורות', שלפיה טעמי המצוות וההלכות היו ידועים לנביאים כמשה רבינו ולחכמים כרבן יוחנן בן זכאי ור' עקיבא בעבר, ואולם בשל 'ירידת הדורות והתמעטות הלבבות הם עתה מעבר להשגה, אף של החכמים. הגרסאות האלה אינן מוציאות זו את זו, ויש הוגים ובעלי הלכה שארגו אותן יחדיו. המשותף לכל הגרסאות האלה הוא, כאמור, הסתייגות מטעמים בשל מה שכינית: דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה.

לעומתם, הוגים ובעלי הלכה אחרים סבורים שטעמי המצוות וההלכות – שכאמור, עניינם דרך כלל הוא בתועלותיהן הארציות ובכללן שלמות הגוף והנפש – חותרים תחת אידיאל קיום המצוות 'לשמה'. בעיניהם, קבלת 'עול מלכות שמים', כלומר כפיפות סרווילית לאל דרך ציות להלכה, היא הערך הדתי העליון. טעמי המצוות חותרים תחת תודעת העבדות, כלומר הכפיפות המוחלטת ל'מלכות שמים', שכן הם מעוררים תדיר את החשש שמא אדם מקיים מצווה לא בשל גזירת האל אלא בשל טעמה הטוב, כלומר בשל התועלת הגלומה בה. את ההסתייגות הזו מטעמים כינית: דתיות הלכתית של ציות ושעבוד.

גם להלך הרוח הרליגינזי הזה נודעו גרסאות משנה. אציין שתיים מהן, שיהיו חשובות להמשך הדיון. דתיות הלכתית של ציות ושעבוד אינה סותרת במישרין טעמים. היא אינה שוללת את עצם קיומם, וגם לא את האפשרות לדעתם. היא רק טוענת שלא הם המניע הראוי לקיום המצוות וההלכות. גרסה רכה של דתיות שכזו גורסת כעין הפרדה אקוסטית בין טעמי המצוות וההלכות – שהם חשובים לכינונה של ההלכה, למשל ללימוד תורה, וכן לפיתוח ההלכה וליישומה – לבין קיום מצוות התורה, שצריך להיות 'לשמה', כלומר כי כך הקב"ה ציווה. גרסה רכה כזו מצויה במדרש. גרסה קשה של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד נוקטת שלילה גורפת של הטעמים – לא רק במסגרת הפרדה אקוסטית בעת קיום המצווה אלא גם במישור העיוני

ובמישור ההלכתי. כפי שנראה להלן, גרסה חזקה שכזו מצויה אצל חכמים בשלהי ימי הביניים, ובהם ר' משה מקוצי בעל הסמ"ג ור' יעקב בן הרא"ש בעל הטור, ובראשית העת החדשה, וכן בקרב הוגים ובעלי הלכה מודרניים.

שני הלכי הרוח הדתיים האלה – מסתורין והשגבה, וציות ושעבוד – שונים זה מזה וגרסאות מסוימות שלהם אף מנוגדות זו לזו. ואולם, כפי שנראה להלן, הוגים ובעלי הלכה נוטים, לרוב בלי משים, לשלבם יחדיו. לצורכי עיון ומחקר חשוב שלא לטשטש ביניהם.

להצגת הלכי הרוח ההלכתיים-הרליגיזיים האלה הקדשתי מאמרים אחרים.⁴ עיקרו של אחד מהם הוא ניתוח גישה שהרמב"ם מתאר בביקורתיות חריפה במורה הנבוכים ח"ג, ל"א (להלן: פרק ל"א).⁵ טענתי שם כי הלך הרוח המתואר בפרק ל"א הוא דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, והערתי כי קשה להכריע האם הפרק מתאר רליגיזיות רווחת או שמא הוא רק מציג פנומנולוגיה של דתיות מסוימת. פרשני הרמב"ם במאה הארבע עשרה, נרבוני ושם טוב, ייחסו את הדיספוזיציה הדתית-ההלכתית הזו ל'תוריי', היא 'כת התלמודיים', ובהם גדולי בעלי ההלכה שבימיהם.⁶ לא ברור אם הייתה קבוצה דתית כזו בימיו של הרמב"ם, ואם הייתה – מה היקפה ומשקלה. על כל פנים, מה שחשוב לענייננו הוא ששלילת טעמי המצוות וההלכות בשל (מה שכינית) דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה נעדרת מן הספרות היהודית הקדומה. הלך הרוח הזה לא בא במקרא, לא בספרות התלמודית לשכבותיה ולא בספרות הגאונים ובחיבורים יהודיים מימי הביניים המוקדמים.⁷

מי שעיצב את ההשקפה בעניין השגבת טעמי המצוות וההלכות היה הרשב"א

4 ראו לעיל הערה 2.

5 לורברבוים, רצוי להם (לעיל הערה 2). לצורך הדיון להלן אין זה משנה אם הפרשנות שהצעתי לפרק לא נכונה היא אם לאו. לענייני, די שהבחנות בין סוגי הדתיות ההלכתית והמניעים לשלילת טעמים תהיינה בהירות.

6 שם, עמ' 44–50. על ההבחנה בתקופה הזו בין 'בעלי חכמת התלמוד' לבין הפילוסופים והמקובלים ראו I. Twersky, 'Talmudists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century', B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, MA 1983, pp. 431–459; idem, 'Religion and Law', in: S. D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge, MA 1974, pp. 69–82

7 בספרות הגאונים רווחת גישה המסתייגת מטעמים לא בשל דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה אלא מפני שהם סבורים (בעקבות משפטנים מוסלמים) שטעמים נעדרים ודאות, ראו לעיל הערה 1, וראו אבירם רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית: יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים ללמידות שהתורה נדרשת בהן, ירושלים תש"ע, עמ' 32–49. תפיסה מתונה ביחס של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה מבטא ר' יהודה הלוי בכוזרי, ראו לורברבוים (שם), עמ' 47.

(ברצלונה 1235–1310). בכמה תשובות לא־הלכתיות הטעים הרשב"א כי טעמי המצוות נעלים מן ההשגה, תוך שהוא רומז לענייני קבלה. לפי השקפתו, גם המקובלים אינם יורדים לחקר הטעמים; הם משיגים רק שמץ מהם, שכן: 'הדברים הנעלמים, הרמוזים בתוכה [=במצווה] לאשר חננם השם יתברך [=המקובלים] – אין להם תכלה'.⁸ הגישה המושגיבה את טעמי המצוות וההלכות, המשולבת לעתים בדתיות הלכתית של ציות ושעבוד, עלתה כפורחת בקרב תלמידי הרשב"א בתחילת המאה הארבע עשרה, והיא הלכה והתבססה אצל בעלי הלכה והוגים בדורות שאחריו.⁹

את הטענה בדבר השתרשותה של הגישה המושגיבה את טעמי המצוות וההלכות בדורות שאחרי הרשב"א אבסס להלן על ניתוח 'יכוח'־דיון על אודות טעמו של הרמב"ם לאיסורי התורה להקיף את הראש ולגלח את הזקן. נקודת המוצא לזיכוח הזה היא הערה של ר' יעקב בן הרא"ש, בעל הטורים (שמבטא השקפה שקיבל כנראה מאביו), ונטלו בו חלק בעלי הלכה מרכזיים. מבעד לחילוקי הדעות שבין בעלי ההלכה האלה בעניינים שבמהות או ברטוריקה ניתן, כאמור, לראות כי הכול מסתייגים מייחוס טעמים למצוות ולהלכות, וכי הכול שוללים בנחרצות את תוקפם ההלכתי. אפשר שהזיכוח הזה מגלם תגובה לרציונליזם ולנטורליזם המימוני, אפשר שיש כאן השפעה של הקבלה – אלו, למצער בדורות מסוימים, הם שני צדדים של אותו המטבע, שכן עליית הקבלה במאה השלוש עשרה היא במידה ידועה תגובה לכתבי הרמב"ם, במיוחד לספר 'המורה'.¹⁰ אפשר שחבויים כאן גם השפעות אחרות, חיצוניות.

*

השאלה בדבר מעמדם של טעמים בשיח ההלכתי היא צומת שכמה דיסציפלינות משתלבות בו: הלכה, תאולוגיה (מחשבת ישראל), תאוריה של המשפט (Legal Theory) והיסטוריה. כדי ללמוד על אודות התמורות שהתחוללו בדרכי החשיבה ההלכתית בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה אודקק לתובנות ולמבני מחשבה מתחומי הדעת האלה. עם זאת, כדי להימנע ממורכבות יתר צמצמתי את הדיון ברקע התאולוגי וברקע המושגי־היוריספרודנטי לעניינים שנראים לי הכרחיים. וכדי שלא

8 תשובות הרשב"א, לרבינו שלמה ב"ר אברהם בן אדרת, מהדורת ח"ו דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן, סי' ל, עמ' פג–פד.

9 ראו י' לורברבוים, 'הרשב"א ועלייתה של דתיות הלכתית של מסתורין השגבה' (בהכנה). השגבת טעמי המצוות הקבליים אצל הרשב"א משולבת עם המעטת דמותם של הטעמים הפשוטים, התועלתיים. בשני אלה שונה הרשב"א ממורו הרמב"ם, עיי"ש, וראו י' לורברבוים, 'האמנם קבלת הרמב"ם היא 'ידע סגור'?', ציון פב (ב-ג) (תשע"ז), עמ' 309–354.

10 ראו M. Idel, 'Maimonides and Kabbalah', I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge MA 1990, pp. 31-81

להאריך מעבר למידה, הגבלתי גם את הדיון בהקשרים ההיסטוריים ובמקורות השפעה רק למה שנראה בעיניי חיוני לתמיכה בקו הטיעון הבסיסי.

את הדיון אפתח, בסעיף ב, בהערות מושגיות ומתודולוגיות על אודות כוחם ותפקידם של טעמים בדרכי החשיבה והטיעון המשפטיים וההלכתיים, וביחסם של הטעמים ללשון הכללים שבחוק החרות. הדיון הפילוסופי-המושגי הזה – שבמוקדו הטענה כי טעמים הם נשמת אפם של כללים משפטיים והלכתיים – הוא חיוני להבהרת הבעייתיות הכרוכה בשלילת טעמים בכלל ולהבנת אופייה הדרמטי של הדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה בפרט.

בסעיף ג' אציג את טעמו של הרמב"ם לאיסורים להקיף את פאת הראש ולהשחית את הזקן – 'שלא נדמה לעובדי עבודה זרה' – ואדון בו על רקע גישתו התאולוגית והיוריספרודנטית לטעמי המצוות, ועל רקע טעמים אחרים שהוצעו לאיסורי התורה האלה. בחלק האחרון של סעיף זה אעיר על אודות היחס שבין האיסורים בל תקיף ובל תשחית לבין איסור התורה ללכת בחקות הגויים (להלן: 'איסור בחוקותיהם'). לפי הרמב"ם, הטעם שביסוד שני האיסורים האלה הופך באיסור בחוקותיהם למצווה בפני עצמה. הזיקה בין המצוות האלה – כמו גם ההבדלים (הממשיים או המדומים) ביניהם – מאירים היבטים חדשים ביחס שבין כללים וטעמים, הן אצל הרמב"ם הן אצל בעלי הלכה בדורות שאחריו.

בסעיף ד' אציע הערות אחדות על אודות המעמד ההלכתי של טעמי הדינים שבמשנה תורה ובשאר הכתבים ההלכתיים של הרמב"ם, ובהמשכו אתמצת את תפיסתו המטא-הלכתית הייחודית, שעליה עמדתי במחקר אחר, המשלבת רוליוזם הלכתי נוקשה ('דרך הרוב') עם הצורך ל'קרב את הדין לשכל'.¹¹ בחלקו האחרון של הסעיף אדון בהיתר התלמודי מפני 'שלום מלכות', שאומץ במשנה תורה, שהוא חריג הן לאיסור בחוקותיהם הן לאיסורים בל תקיף ובל תשחית. היתר זה מושתת על שקילת טעמי האיסורים האלה ואיזונם עם טעמים רלוונטיים אחרים.

בסעיף ה', שהוא מוקד המאמר, אנתח את הוויכוח בין הפוסקים הבתרי-מימונים

11 ראו י' לורברבוים, 'הרמב"ם על מוסד החוק, פורמליזם משפטי ו"גזירת הכתוב"', מחקרי משפט כט (תשע"ד/2013), עמ' 5–44. רוליוזם (Rulism) משפטי הוא גרסה רווחת של פורמליזם משפטי, המעניק משקל לנוקשותו של הכלל המשפטי (legal rule). לפי גישה זו, ראוי להפעיל את הכלל המשפטי גם במקרים חריגים (קשים) – פורמליזם משפטי מבוננו כרוליוזם יחיל כלל גם במקרים שהחלתו לא תשרת את המטרות הספציפיות שלשמן נחקק. רוליוזם משפטי גורס כי נוקשות א-קונטקסטואלית היא מאפיין מרכזי של כללים משפטיים. ההצדקות לרוליוזם משפטי הן שיקולים מערכתיים וערכיים, כגון ציפיות ודאות, והרצון להגביל את שיקול הדעת של שופטים ושל פקדי רשות, וראו F. Schauer, 'Formalism', *The Yale Law Journal* 97 (1988), pp. 534-535.

על אודות טעמו של הרמב"ם. אקדיש תשומת לב מיוחדת להערותיהם הכלליות והעקרוניות על אודות תוקפם ומעמדם של טעמים בשיח ההלכתי. הוויכוח הזה, שעניינו הוא כאמור ביקורתו של הטור על טעמו של הרמב"ם, מבליט את ההשקפה היסודית המשותפת לכולם – שלילת תוקפם של טעמים בשיח ההלכתי. בסעיף ו' אשוב אל ההיתר מפני שלום מלכות, שאומץ על ידי כל הפוסקים. ההצדקה התלמודית להיתר הזה נעוצה כאמור בשקילת טעמים: הוא תוצאת האיזון בין טעמי האיסורים האלה לבין שיקולים נגדיים כבדי משקל, כגון פיקוח נפש ורווחת הקהילה היהודית. בסעיף זה אצביע על הפרדוקסים ההלכתיים הסובבים את ההיתר הזה, הנמשכים מן ההסתייגות של בעלי ההלכה מטעמים. בסעיף ז' אציע מסקנות העולות מן הניתוח שקדם, ואעיר על הזיקה שבין הסתייגות מטעמים בשיח ההלכתי לבין עלייתה של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה.

ב. כללים מעשיים וטעמים

אפתח, כאמור, בכמה הערות על אודות היחס בין כללים מעשיים (להלן גם: כללים) בכלל וכללים משפטיים והלכתיים בפרט לבין הטעמים שביסודם.¹²

1. כללים וטעמים ומקרים קשים

כללים מעשיים, ובכללם כללים משפטיים והלכתיים, הם הוראות פעולה שברגיל אינם מציינים במפורש את הטעמים שביסודם. ברם אין לטעות, לכללים מעשיים – אישיים, חברתיים, משפטיים והלכתיים – יש טעמים.¹³ בטעמים כוונתי למטרות, כלומר לתכליות של הכללים האישיים, החברתיים, המשפטיים או ההלכתיים.¹⁴ תכלית הכלל יכול שתהא תועלתית, מוסרית, חברתית-משפטית או רווחנית-דתית; הכלל יכול לשרת את הפרט או את החברה, ובכלל זה את מערכת המשפט עצמה; ובמערכות חוק דתיות, לפי תפיסות תאולוגיות מסוימות, הכלל עשוי לשרת את האל. תכלית הכלל המעשי יכולה להיות פנימית או מכשירית, ישירה או עקיפה, קרובה או

12 סעיף זה מבוסס על י' לורברבוים, 'על כללים וטעמים בשיח ההלכתי' (בהכנה).

13 ראו מ' זילברג, 'דין וטעם', הנ"ל, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ד, עמ' 60.

14 ראו אריסטו, אתיקה ניקומאכית א, פרק ב (1094a18), וראו מורה הנבוכים, ח"ג, לא: 'האדם הוא אשר אומר ועושה מה שמביא לתכלית כלשהי'. לענייננו אין זה משנה האם תכלית החוק היא כוונת המחוקק או (מה שהשופט אהרן ברק כינה) התכלית האובייקטיבית של החוק. כך או כך, ענייננו בתכלית החוק.

רחוקה. עכ"פ, כללים מעשיים אינם שרירותיים.¹⁵ לכל כלל מעשי שאדם מאמץ או שרשות מחוקקת יש תכלית כלשהי, שהיא טעמו.¹⁶ הטעם של הכלל הוא נשמת אפו, שכן בלעדיו הפעולה שהכלל מורה עליה היא (כלשון הרמב"ם במו"נ ח"ג, כה) 'מעשה שווא', כלומר מעשה נטול משמעות וערך. לא בכדי הבנת החוק היא בראש ובראשונה הבנת הטעמים שביסוד כלליו, כלומר ההתחקות אחר תכליותיהם.

הציפייה העומדת ביסוד אימוץ של כלל אישי או ביסוד חקיקת כלל מחייב (משפטי או הלכתי) היא כי במקרה טיפוסי שבו פועלים לפי הכלל, התכליות שלשמן הכלל אומץ או נחקק מתמשות. עם זאת, אימוץ כלל מגלם, מיניה וביה, נכונות לסבול פער מסוים בינו לבין טעמיו. בשל היתרונות שבכללים – למשל חיסכון בזמן או במאמץ הכרוך בשקילת טעמים – מוכן אדם לוותר על הביטחון הגמור כי כל אימת שהוא מודרך על ידי כלל הוא אכן פועל לפי הטעמים שביסודו. באימוץ כללים בני אדם נכונים להסכין עם מצבים שבהם מתעורר ספק שמא ציות לכלל לא יביא להתגשמות המטרות שלשמן הוא אומץ או נחקק. ואולם, כשמתברר כי הפער בין הכלל לבין טעמיו-תכליותיו נוגע להחלה של הכלל, האישי ואף המנדטורי, במקרה השכיח הרי מי שאימץ את הכלל או מי שחוקק אותו ימהר לסגת ממנו, כלומר לבטלו ('בטל הטעם – בטל הכלל'). אור"א הוא יאזן בין הטעמים הרלוונטיים לפעולה או שישגל את הכלל לנסיבות החדשות (כלומר ינסח כלל חדש).¹⁷

בעיה קשה יותר היא מצב של פער בין כלל לבין טעמיו במקרה חריג, היינו במקרה קשה (hard case). כללים מעשיים מותאמים למקרה השכיח ולדפוסי התנהגות

15 כללים מעשיים, ובכללם כללים משפטיים והלכתיים, יכולים להכיל פרטים שאין להם טעם (פנימי), כלומר פרטים שיכלו להיות שונים מבלי שייגרם שינוי בחוק. דוגמה בנאלית לעניין זה היא צד הנסיעה בכביש. על הפרטים השרירותיים שיש בחוקים עמד אריסטו (אתיקה ניקומאכית ה, פרק י (1137b1), זהו אחד ההיבטים של מה שהוא כינה 'צדק מן החוק'), והעיר עליו גם הרמב"ם (מורה הנבוכים, ח"ג, כו).

16 סמכות ליצור כללים אינה יכולה להיות הטעם של כלל כלשהו. טעם הכלל הוא כאמור תכליתי ואילו הסמכות לקבוע כלל היא תנאי מוקדם, בתוך מסגרת חברתית מסוימת, ליצירת חובות. הסמכות ליצירת חובות מובחנת מן הטעם לקביעת חובה מסוימת, באותו האופן שזכות לפעול שונה מן ההצדקה לפעול. תאוריות מסוימות ניסו לקשור בין סמכות לבין הצדקה, למשל ה service thesis של יוסף רוז, ראו: J. Raz, *Practical Reasons and Norms*, London 1975. עם זאת, אין לטשטש את ההבחנה המושגית בין סמכות לבין טעם. הטשטוש הזה רווח בהקשרים דתיים – רבים אמנם מבחינים בין סמכות האל לצוות לבין טעמי המצוות, ברם באותה נשימה הם מנמקים את טעם המצווה בסמכות האל. זה מקרה של מה שכיניתי במקום אחר: כשל הסמכות.

17 ראו רוז (שם); F. Schauer, *Playing by the Rules: A Philosophical Examination of Rule-Based Decision-Making in Law and in Life*, Oxford 1991

רווחים. מקרה קשה הוא ברגיל מקרה לא צפוי ועל כן אינו מוסדר על ידי המחוקק. לעתים מקרה הוא נדיר כל כך עד שגם אם הועלה על הדמיון, ואף אם התרחש, אין הצדקה להסדירו בחוק. בשל שיקולים שאין מקום לפרטם כאן, החוק לא מסדיר מקרים נדירים.¹⁸ גם חקיקה מושלמת אינה פותרת אפוא את בעיית המקרה הקשה.

משפטנים ותאורטיקנים חלוקים בשאלה האם במקרים קשים נכון לשלם את מחיר אי-הצדק שבהחלה הדוקטרינה המוכנית של הכלל אם לאו. זהו ויכוח שבין שתי הגישות שתוארו בפתח דבריי: גישה הדוגלת ב־"Jurisprudence of Reasons" תיטה במקרה קשה לסגת מן הכלל ולשקול טעמים ולעתים ליצור כללים נוספים, ואילו גישה הדוגלת ב־"Jurisprudence of Rules" תיטה במקרים קשים להמשיך לדבוק בכלל. בשל שיקולים מערכתיים שונים דבקה גישה זו בנוקשות (rigidity) של הכלל על חשבון עשיית צדק במקרה הפרטי. גישה יוריספרודנטית זו נקראת rulism. זוהי גישתו של הרמב"ם, המכונה 'דרך הרוב'. ואולם במקרים קיצוניים גם רוליסט אדוק (כמו הרמב"ם) ייסוג מהחלה מוכנית של הכלל וידון במקרה לפי טעמיו.¹⁹

רוב הגישות התורת-משפטיות שפותחו בעולם העתיק, בימי הביניים, בעידן המודרני ובמיוחד בעשורים האחרונים – למרות מחלוקות עמוקות ביניהן בעניינים תאורטיים ומעשיים שונים – נוטות ליוריספרודנציה של טעמים. זו השקפתם של אפלטון, של אריסטו (שקבע כידוע את 'עיקרון ההגנות') ושל אבן רושד.²⁰ ליוריספרודנציה שכזו נוטים משפטנים ותאורטיקנים מן הדורות האחרונים, דוגמת הרט, פולר, הראליסטים לגוניהם, אנשי הגישה הביקורתית למשפט (CLS), דוורקין, רוז, רבים מהדוגלים במשפט טבעי ואנשי משפט וכלכלה. חלקם נוטים לטעמים לא רק במקרים קשים. בישראל זו גישתו של השופט אהרון ברק, שנודעת לה השפעה עצומה על המשפט הישראלי.²¹ בקרב תאורטיקנים, הפורמליסטים-הרוליסטים הם מיעוט כמעט בטל.²²

18 ראו אריסטו, אתיקה ניקומאכית ה, פרק י' (1137b1), ולורברבוים, על כללים וטעמים (לעיל הערה 12).

19 ולורברבוים, על כללים וטעמים (לעיל הערה 12).

20 אפלטון אף סבר כי החוקים צריכים להכיל טעמים, ראו החוקים ד 720–722 (כתבי אפלטון, תרגום י"ג ליבס, ד, ירושלים ותל אביב תשמ"ד, עמ' 150–151); לגבי אריסטו, ראו לעיל הערה 18, ואבן רושד, הביאור האמצעי לספר המידות על שם ניקומאכוס לאריסטו, בתרגום ר' שמואל בן יהודה (מהדורת א"ו ברמן), ירושלים תשנ"ט, עמ' 199–200, שו' 527–532.

21 א' ברק, השופט בחברה דמוקרטית, חיפה 2004; הנ"ל, פרשנות במשפט, כרך ראשון: תורת הפרשנות הכללית, תל אביב (לא צוינה שנה); הנ"ל, פרשנות תכליתית במשפט, תל אביב (לא צוינה שנה). על השפעת ברק על המשפט הישראלי ראו מ' מאוטנר, ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי, תל אביב תשנ"ג, עמ' 45–99.

22 תיאורטיקן בולט של הגישה הזו הוא שאור, ראו לעיל הערות 1, 11 ו-17.

לטעמים של כללים מעשיים ייתכנו, כאמור, השלכות מעשיות. לכן אם נייחס תוקף לטעמים של כללים משפטיים והלכתיים, יהיו להם בהכרח נפקויות. טעמים שונים של כלל משפטי או הלכתי עשויים לגרום לתוצאות נורמטיביות שונות בעת החלתו. השיקול התומך בטענה הזו הוא פשוט: תמיד ניתן לצייר נסיבות שבהן טעם X של הכלל הוא רלוונטי למקרה הנדון ברם טעם Y אינו, ולהפך.²³ הבדלים אלה יתחווירו בעיקר במקרים קשים. מכאן חשיבותם המעשית, הדרמטית לעתים, של טעמים בשיח המשפטי וההלכתי.

במונחיו של יוסף רוז, כלל מעשי, במיוחד כלל מנדטורי (משפטי או הלכתי), הוא טעם לפעולה וטעם מוציא.²⁴ הניתוח של רו מבהיר את העצמאות היחסית של כללים מעשיים מטעמיהם, ברם בה בשעה הוא מצביע על הזיקה העמוקה ביניהם.²⁵ אכן, גם לפי המשגתו של רו, טעמי הכלל אינם נעלמים; הם מצויים תמיד ברקע הפעולות שהכלל כטעם לפעולה מכתוב. כך, למשל, טעמי הכלל חוזרים להיות אפקטיביים

23 מבחינה מושגית, טענה זו נכונה לא רק לגבי טעמים תועלתיים-ארכיים למצוות אלא גם לגבי טעמים קבליים, ראו להלן סעיף ג, 2.

24 לקוראים שאינם מצויים בעבודתו של רו על כללים מעשיים ועל תבונה מעשית (practical reasoning) ארחיב קמעה. רו מבחין בין טעמים רגילים לפעולה לבין מה שהוא מכנה טעמים מוציאים (exclusionary reasons). טעם רגיל הוא טעם מ'סדר ראשון' והוא נדון במונחים של משקל: אנו מאזנים בינו לבין טעמים רלוונטיים אחרים שמורים על דרך פעולה אחרת. ההחלטה באיזה אופן לפעול היא תוצאה של האיזון בין מכלול הטעמים מסדר ראשון, הרלוונטיים לפעולה נתונה. טעם מ'סדר שני' הוא טעם הנוגע לאופן ההתנהגות עם טעם (אחר) מ'סדר ראשון'. 'טעם מוציא' הוא טעם מ'סדר שני', כגון טעם x לא לשקול טעם מסוים (מ'סדר ראשון) y. הטעם המוציא x והטעם לפעולה (מסדר ראשון) y, מסביר רו, אינם בקונפליקט זה עם זה. היחס ביניהם שונה מיחס 'לעומתי' שבין שני טעמים רגילים סותרים לפעולה מסדר ראשון, שאנו מכריעים ביניהם באמצעות השוואת משקלם. ה'עימות' בין 'הטעם המוציא' x לבין הטעם הרגיל y מוכרע באמצעות עיקרון כללי של התבונה המעשית, הקובע שטעמים מוציאים (תמיד) מסלקים (=מוציאים) טעמים (מסוימים) מסדר ראשון. כזו היא למשל ההחלטה של ראובן שלא לשקול הצעה עסקית מפתה המוגבלת בזמן מפני ש'היה לו יום קשה', והוא עייף וחוסר ריכוז (דוגמה של רו, שם). המשמעות המעשית של החלטתו של ראובן היא דחיית ההצעה, ואולם לא בשל אי-כדאיות (שהם שיקולים רגילים מסדר ראשון) אלא בשל שיקול מסדר שני (לא לשקול הצעות הרות גורל במצב של עייפות וחוסר ריכוז), ש'מוציא' את עצם שקילת ההצעה. ל'טעמים מוציאים', טוען רו, חשיבות מכרעת להבנת האופנים שלפיהם בני אדם חושבים בעניינים מעשיים. הם עומדים, כאמור, ביסוד הציות לכללים אישיים ובעיקר לכללים מנדטוריים, ראו טעמים מעשיים (לעיל הערה 16).

25 רו (שם), עמ' 79. גנו סבור שהקשר בין כללים לטעמים אמיץ אף יותר, ראו: ח' גנו, 'כללים מחייבים וטעמים מוציאים', המשפט יח (תשע"ג), עמ' 25-43 (=Ch. Gans, 'Mandatory Rules—and Exclusionary Reasons', *Philosophia* 15 (1986), pp. 373-394) וראו: לורברבוים, על כללים וטעמים (לעיל הערה 12).

כטעמים לפעולה במקרים חריגים. כדי שהפועל יזהה את המקרה החריג, כלומר כדי שבנסיבות מסוימות הוא יחשוד שהכלל כטעם לפעולה וכטעם מוציא אינו רלוונטי, עליו לשמר את טעמי הכלל בזיכרונו הפעיל. לשון אחר, גם אם נאמץ את ההמשגה של רו כי כללים מעשיים, ובמיוחד כללים מגדטוריים, מתפקדים כטעמים לפעולה וכטעמים מוציאים, הרי הטעמים שביסודם אינם נמוגים, הם תמיד רלוונטיים.²⁶

חשוב לזכור כי בחיי המעשה בני אדם מתנהלים לפי טעמים – הם שוקלים טעמים שונים לפעולה (מ'סדר ראשון') ומאזנים ביניהם. כאמור, כללים נועדו, בין השאר, לחסוך את הצורך בשקילת טעמים, וכללים מחייבים אף כוללים ברגיל טעמים שלא לפעול לפי טעמים נגדיים מסוימים, ואולם בשום פנים הם אינם מיייתרים אותם.²⁷ לכן, בניגוד לרושם הרווח אצל משפטנים מסוימים, וביותר אצל בעלי הלכה, נסיגה של אדם מכללים אל טעמיהם (כלומר אל מכלול הטעמים הרלוונטיים לפעולה) אינה מצב חריג או נטייה מגונה.

2. כללים וטעמים בקודקסים

להלן אדגים כמה מן ההערות המופשטות שהצעתי לעיל באמצעות קובצי החוק הקלסיים של המסורת היהודית – התורה והמשנה. הדגמות אלה ישמשו גם מצע להערות והבחנות נוספות שישרתו את הדיון להלן.

חוקים חרותים, כלומר חוקים שמקורם במעשה חקיקה, הם גילוי מובהק של כללים מעשיים שאין להם ברגיל טעמים מפורשים.²⁸ כך הוא במערכות משפט המבוססות על קודקסים,²⁹ להבדיל, למשל, ממערכות משפט ממשפחת ה־Common Law.³⁰ עיון בקובצי חוק מרכזיים בחוקי מדינת ישראל יגלה שהם עשויים מכללים שאין טעמים מפורשים בצדם. חוק החוזים (חלק כללי), תשל"ג/1973, למשל, מכיל

26 השוו גנז (שם, עמ' 40–41), הטוען כי עניין זה מערער את המושג 'טעם מוציא', עיי"ש; וראו לורברבוים, על כללים וטעמים (לעיל הערה 12).

27 ראו גנז, שם.

28 להצעות חוק מצורפים דרך כלל 'דברי הסבר' שענינם טעמים. ואולם דברי הסבר אינם חלק פורמלי של החוק שנחקק. השמטתם מנוסח החוק רק מדגישה כי הכללים שבחוק החרות הם ללא טעמים מפורשים. חוקים מכילים לעתים מבוא או סעיף מטרה (Preamble), שבו יש הצהרה כללית וקצרה על אודות מטרת החוק. הקדמות קצרות ותמציתיות אלה מצהירות על אודות המטרה הכללית של החוק, ברם אין בהן טעמים לכללים הפרטניים שבו.

29 על הסיבות לכך שמחוקקים אינם מסמיכים טעמים מפורשים לכללים, ראו 'לורברבוים, מדוע לכללים משפטיים אין ברגיל טעמים מפורשים?' (בהכנה).

30 J. Postema, 'The Philosophy of the Common Law', in: *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, J. L. Coleman, K. E. Himma, S. J. Shapiro (Eds.), Oxford 2012, pp. 590-591

שישים וארבעה סעיפים המנוסחים (כמעט כולם) ככללים, ולאף לא לאחד מהם טעם מפורש.³¹ כך מנוסחים מרבית חוקי מדינת ישראל.³² לכל הכללים האלה שבחוק החוזים יש טעמים; לכל הכללים שבחוקי מדינת ישראל יש טעמים. ההתחקות אחר טעמי הכללים האלה דורשת לעתים מומחיות, ברם ברגיל הטעמים הם פשוטים וקלים להסבר ולהבנה. טעמי החוקים אינם אפוא עניין עמוק במיוחד, ובוודאי לא עניין אוטורי או נשגב.

גם המצוות והדינים הבאים בקנונים של המסורת היהודית, דוגמת התורה והמשנה, מנוסחים ככללים. רובם המוחלט הם הלכות חתוכות ללא טעמים מפורשים לצדן.³³ לכל החוקים בתורה יש טעמים. אף לא אחד מהם הוא שרירותי או שטעמו נשגב. מנקודת המבט של הסופר המקראי הטעמים הלא-מפורשים של החוקים הם ידועים, רובם אף פשוטים. אם אנו מתקשים היום לייחס לכמה מהם טעמים אין זאת אלא בשל פער הזמן והעדר רקע והקשר. לנמען בן הזמן טעמי המצוות היו נהירים. מצד דרכי הניסוח – דרך המלך של התורה בפרקי החוק אינה שונה אפוא מדרכם של מחוקקים אחרים בעת העתיקה ובעידן המודרני.³⁴

לעתים מוצע בכתובים טעם או מופיעה בו לשון החורגת מנוסח של כללים. כך למשל לאחר מצוות רבות המנוסחות ככלל חתוך, ללא טעם מפורש בצדן, מופיע בשמות כב 20 הלשון הבא: 'יָגֵר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצְנֶנּוּ, כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם'.³⁵ חריגה זו, ואחרות כיוצא בה, שהן ברגיל קצרות וכלליות (ראו להלן),

31 כך, למשל, סעיף 1 לחוק זה קובע: 'חווה נכרת בדרך של הצעה וקיבול לפי הוראות פרק זה'. זהו כלל, שהמחוקק לא הסמיך לו טעם, וכך כל שאר סעיפי חוק החוזים.

32 ואולם לא כל הכללים בחוקים המודרניים הם חתוכים. בחקיקה האזרחית הישראלית שילב המחוקק מונחים עמומים, המכונים 'סטנדרטים' ו'מונחי שסתום', כגון: 'צדק', 'סביר', 'דרך מקובלת', 'מוסרי', 'תום לב'; ראו מ' מאוטנר, 'כללים וסטנדרטים בחקיקה האזרחית החדשה – לשאלת תורת המשפט של החקיקה', משפטים יז (תשמ"ח), עמ' 321–352.

33 כך למשל בשמות כ 1–6, שהוא תחילתו של 'ספר הברית' (C. Propp, *The Anchor Bible: Exodus*, 19–40, New York 2006 pp. 304–305). המבנה של פסוקים אלה הוא תיאור מקרה, וקביעת דין ללא טעם מפורש בצדו. כך הוא בכל 'ספר הברית' וכך הוא בשאר פרקי החוק בתורה. לעניין זה אין הבדל בין חוקים שצורתם אפודיקטית לבין חוקים שצורתם קוואיסיטית. ההבדל הסגנוני ביניהם אינו נוגע לעניין הטעם: שניהם נמנעים ברגיל מטעמים, ובמקרים חריגים שניהם מפרשים אותם, השוו' היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים תשי"ד, עמ' 20.

34 כך הוא גם בקובצי החוק של המורח הקדמון, ראו מ' מלול, קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המורח הקדום, חיפה 2010.

35 עונש ('כבד את אביך [...] למען יאריך ימך'), והכרזה על סמכות: 'אני ה'', השוו' היינמן (לעיל הערה 33), עמ' 17–18.

מעוררת תמיהה מסוימת: מדוע בא טעם דווקא במצווה זו ולא בכל האחרות?³⁶ אלא שענייננו כאן אינו במצווה החריגה אלא בדרך המלך של הכתוב בענייני חוק, שהיא נקיטה בלשון כללים.³⁷ גם המשנה נוקטת ברגיל לשון כללים.³⁸ ניטול לדוגמה את משנת גיטין א, א:

המביא גט ממדינת הים – צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. רבן גמליאל אומר: אף המביא מן הרקם ומן החגר. רבי אליעזר אומר: אפילו מכפר לודים ללוד. וחכמים אומרים: אינו צריך [...] אלא: המביא ממדינת הים, והמוליך והמביא ממדינה למדינה במדינת הים – צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אפילו מהגמוניא להגמוניא.

משנה זו מנסחת דין בצורה של כלל חתוך. ת"ק [תנא קמא] מציין נסיבות קונקרטריות ('המביא גט ממדינת הים') וקובע הלכה ('צריך שיאמר...') ברם ללא הצעת טעם. רבן גמליאל חולק או מוסיף עליו ('אף המביא מן הרקם') ואף הוא ללא הצעת טעם. חולק עליהם ר' אליעזר, ועליהם חכמים, ועליהם רשב"ג – הכול מנסחים הלכה ללא הצעת טעם. צורת המשנה הזו, הן מצד הצעת דעות חלוקות הן מצד ניסוח כללים ללא טעמים מפורשים, היא טיפוסית. מחלוקות החכמים, שמרביתן אינן מבוססות על מסורות שונות, אף מבליטות כי ביסוד כל דעה יש טעם, שאם לא כן – מחלוקת כיצד? זאת ועוד, במצבי מחלוקת, הטעמים שביסוד הדעות השונות אינם מובנים מאליהם שהרי אם טעם הדין מדבר בעד עצמו מדוע מחלוקת? אף על פי כן, ברוב המוחלט של המחלוקות, עורך המשנה אינו מצרף טעמים לדעות החלוקות. נראה שסבר כי קורא מיומן יכול להתחקות בעצמו אחר טעמיהן.

כמו בתורה גם במשנה יש מקרים חריגים שבהם מפורשים טעמים או תוספת מסוג אחר. כך, למשל, משנת גיטין ב, ד: 'רבי יהודה בן בתירא אומר: אין כותבין לא על הנזיר המחוק ולא על הדיפתרא מפני שהוא יכול להזדייף'. כמו בדוגמאות מן התורה שנדונו לעיל גם הטעם המפורש הזה מעורר שאלות: מדוע דווקא כאן בא

36 חריגות אלה משוות לקובצי החוק הקנוניים שבמסורת היהודית אופי שונה במקצת מזה של קובצי חוק אחרים, שאין בהם את התוספות האלה כלל, ואכמ"ל.

37 חז"ל היו ערים לכך שהתורה נמנעת דרך כלל מהצעת טעמים מפורשים למצוות ולחוקים, ראו דרשת ר' יצחק בבבלי, סנהדרין כא ע"ב, וראו לורברבוים, גזירת הכתוב (לעיל הערה 11), פרק שני, סעיף א, 3; והנ"ל, דתיות הלכתית (לעיל הערה 2).

38 המונח 'משנה', המופיע במקורות תנאיים, מציין דרך כלל 'הלכות' חתוכות שמטרתן הכוונת התנהגות ונוסח שקל ליכור. ראו למשל מכיל' דר"י, בשלח א, עמ' 157; ספרא אחרי ט, פה ע"ד, ספרי דברים נח, עמ' 125, נט, עמ' 145.

נימוק? האם ללא נימוק ההלכה הזו, בשונה מכל אלה שקדמו לה (שאינן להן טעם מפורש) לא הייתה מובנת?³⁹ כאמור, ענייננו כאן אינו במקרים החריגים האלה. ציינתי אותם רק כדי להצביע על חריגותן, וכדי להטעים את דרך המלך במשנה להביא הלכות ללא טעמים מפורשים.

מהניתוח המוצע לעיל מסתבר כי בעיני הסופר המקראי ועורך המשנה, ההבדל בין כלל שאין לו טעם מפורש לבין כלל שצורף לו טעם אינו שהראשון נעדר טעם או שטעמו אינו ידוע, ושהאחר – טעמו ידוע שכן החוק גילהו. ברגיל ההפך הוא הנכון: טעמו של כלל מן הסוג הראשון, הגם שאינו מפורש, מחזור, ואילו כלל מן הסוג השני היה, אולי, מעורר תמיהה אלמלא הטעם שנוסף לו.⁴⁰

ההערות התורת-משפטיות שהצעתי בפרק זה הן רקע חיוני להבנת השינוי שהתחולל בדרכי החשיבה ההלכתית בימי הביניים המאוחרים. הן נועדו להבהיר את מרכזיותם של טעמי הכללים בחיי המעשה בכלל ואת חיוניותם במערכות חוק ומשפט בפרט. הדיון לעיל הראה כי הגם שברגיל כללים משפטיים והלכתיים אינם מציעים במפורש את הטעמים שביסודם הרי הטעמים הם נשמת אפם, הן בשל המשמעות שהם משווים לחוקים הן בשל חשיבותם המעשית לשם החלת הכללים. משהצטיידנו בהכרה הזו נוכל לעמוד על עומק השינוי שהתחולל בשיח ההלכתי בימי הביניים המאוחרים, כשאומצו הלכי רוח דתיים השוללים טעמים.

בפרק הבא אציג את טעמו של הרמב"ם לאיסורי התורה להקיף את פאת הראש

39 החריגות הקצרות שעניינן תוספת טעם לא נדונו במחקר, כנראה מפני שאין להן תבנית מוגדרת. שונים מטעמים קצרים הם דיוני חכמים (דוגמת משנת גיטין א, 1) שנדונו במחקר, ראו ז' פראנקעל, דרכי המשנה, ברלין תרפ"ג, כלל כד (שקלא וטריא במשנה), עמ' 283, וכלל כה (ראייה להלכה במשנה), עמ' 284, ראו גם ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים ותל אביב תשכ"א, פרק חמישי, עמ' 88 ואילך, ובמיוחד בעמ' 90–93.

40 לעניינינו חשוב להבחין בין טעם המנוסח בצורה 'כוללת', לבין אותו הטעם ברם כשהוא 'מפורט ומוגדר', כלומר כשהוא מוצע לעומק העיוני והמושגי. טעם המנוסח בצורה 'כוללת' הוא, למשל, טעם שבתורה למצוות השבת: 'כי ששת ימים ... (שם' כ 10); 'כי אות היא ביני וביניכם ... (שם, לא 13–17). לפי לשונות קצרים אלה מצוות השבת היא עדות ('אות') של המקיים כי האל ברא את העולם. לפי מובנו 'המפורט והמוגדר' הטעם הזה יתרחב לפירושים ולטיעונים על אודות האל הבורא ועל אודות בריאת העולם ועניינים הכרוכים בהם, המחזיקים ספר עב כרס (ראו תשובת הרשב"א ח"א, צ"א, מהד' דימיטרובסקי, ס' ל). ההבחנה בין טעם המנוסח באופן כללי לבין טעם המנוסח באופן 'מוגדר ומפורט' נוגעת לטעמים של חוקים רבים. ככל שטעם החוק נוגע לאפשרות שהוא ייזכר במפורש בלשון החוק הרי הכוונה היא רק למובנו ה'כללי'. ההבחנה הזו מסבירה מדוע טעמי החוקים קלים להסבר ולהבנה. ככלות הכול, טעם 'כללי' הוא ברגיל שווה לכל נפש בעוד שטעם 'מפורט ומוגדר' מתאים למומחים, ראו עוד: לורברבוים, על כללים וטעמים (לעיל הערה 12).

ולשחית את הזקן, ואדון בו על רקע גישתו התאולוגית והיוריספרודנטית לטעמי המצוות, ועל רקע טעמים אחרים שהוצעו לאיסורי התורה האלה.

ג. הרמב"ם על טעם האיסורים לגלח את פאת הראש ולהשחית את הזקן

1. לא תעשה מג ומד שבספר המצוות וטעמים ויקרא יט 27: 'לא תקפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך'. כמו לגבי רוב המצוות גם את האיסורים האלה התורה לא מנמקת. את טעמים מטעים הרמב"ם כמעט בכל חיבוריו. בספר המצוות, ל"ת מג, שעניינו איסור הקפת פאת הראש, הוא כותב:

שהזהירנו מהעביר שער הצדעים והוא אמרו ית': 'לא תקיפו פאת ראשכם', והאזהרה מזה גם כן שלא נדמה לעובדי עבודה זרה כי כן היו כומרי עבודה זרה שהיו מגלחין שער הצדעים לבד.⁴¹

את הטעם הזה, בלשון כמעט דומה, הוא מזכיר שוב בספר המצוות, ל"ת מד, הוא האיסור לגלח את הזקן:

שהזהירנו מלגלח את הזקן, והוא חמישה חלקים, הלחי העליון מצד ימין והלחי העליון מצד שמאל, והלחי התחתון מצדי ימין והלחי התחתון מצד שמאל והזקן [...] וזה גם כן היה קשוט כומרי ע"ז כמו שהוא היום מפורסם בקשוט הגלחים שהם יגלחו זקנם [...].⁴²

את חלקו הראשון של פרק יב במשנה תורה, הל' עבודה זרה (הל' א-ט) הרמב"ם מקדיש לשתי מצוות ל"ת אלה. בהלכה א הוא מנסח את איסור הקפת פאת הראש: 'אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי עבודה זרה, שנאמר: "לא תקיפו פאת ראשכם".'⁴³ בהלכה ז הוא נדרש לטעם שוב כשהוא מנסח את האיסור להשחית את הזקן: 'דרך כומרי עבודה זרה היה להשחית זקנם, לפיכך אסרה תורה להשחית הזקן'. את הטעם הזה מזכיר הרמב"ם גם בפרקי טעמי המצוות במורה הנבוכים (ח"ג, לז), תוך שהוא מפנה לדבריו במשנה תורה. שוב ושוב חוזר הרמב"ם על טעם האיסור לגלח את פאת הראש ואת פאת הזקן: 'שלא נדמה לעובדי עבודה זרה'; 'מכיוון שזאת אופנתם של

41 מהדורת העליר, עמ' קו-קז.

42 שם.

43 את הלשון 'כמו שהיו עושין עובדי עבודה זרה' ניתן להבין כתיאור הפעולה האסורה, ואולם לאור המקורות האחרים נראה כי זהו טעם האיסור.

כומרי עבודה זרה'.⁴⁴ בפרק הנזכר במורה הנבוכים הוא מטעים כי ההרחקה מענייני עבודה זרה היא תכלית מרכזית של המצוות: 'מבוקשה של התורה פולה והציר שעליו היא סובבת הוא להסיר עבודה זרה ולמחות את עקבותיה'.⁴⁵ טעם האיסור להשחית פאת הראש והזקן לפי הרמב"ם הוא אפוא כטעם מצוות רבות אחרות – התנגדות לעבודה זרה.

כאמור, הטעם הזה אינו מופיע בתורה, גם לא בספרות התלמודית.⁴⁶ ברם הוא אינו מקורי. אברהם אבן עזרא כבר הביאו בפירושו לתורה: 'טעם להזכיר "לא תקפו פאת ראשכם" כמעשה הגוים, להיות מובדלים מהם, ברם הוא מוסיף: 'ואחר ששער הראש והזקן לתפארת נברא אין ראוי להשחיתו'. בעקבות ראב"ע, ואולי גם בעקבות הרמב"ם, הלכו פרשנים אחרים.⁴⁷

יש שסברו שהרמב"ם מתבסס על ההקשר בויקרא יט 26–28, וכלשון הבית יוסף: 'שמצאן מוקפות מלפניהן ומלאחריהן ממצוות הנאסרות משום חוקי הגוים'.⁴⁸ המצווה שבאה לפניה היא: 'לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תענינו' (ויקרא יט 26), והמצווה שבאה לאחריה היא: 'וְשָׂרְט לְנֶפֶשׁ לֹא תִתְּנוּ בְּשָׂרְכֶם וְכִתַּבְתָּ קַעֲקַע לֹא תִתְּנוּ בְּכֶם' (שם, פס' 28). לא נראה כי פס' 28 (הנקשר לפס' 27 בוי"ז החיבור) מלמד כי האיסורים נעוצים במנהגי פולחני אבלות ולא במנהגי עבודה זרה (ראו להלן). ועוד, ספק אם הרמב"ם למד את הטעם מן ההקשר המקראי, שכן הוא מייחס טעם סוציו-היסטורי דומה למצוות שאין להן הקשר שכזה בכתובים.⁴⁹ אם טעם האיסורים האלה הוא 'מבוקשה של התורה כולה' הרי הקשר מקומי בכתובים איננו חיוני בעיניו.

ההטעמה החוזרת ונשנית של טעם האיסורים להקיף את פאת הראש ולהשחית את הזקן – הן בכתביו ההלכתיים הן בכתביו העיוניים – והיותו של הטעם אבן היסוד של

44 הגם שניתן להבחין בין שני הנימוקים האלה נראה שבעיני הרמב"ם הם זהים.

45 ב' שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכהונית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 559. אפשר שהרמב"ם דוחה במבליע טעמים פרוטו-קבליים לאיסורים אלה. על טעמים אלה ראו מ' חלמיש, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמת-גן תש"ס, עמ' 313–314, ולהלן פרק ג, 2; וראו א' הורוביץ, 'על משמעות הזקן בקהילות ישראל במזרח ובאירופה בימי הביניים ובראשית העת החדשה', פעמים 59 (תשנ"ד), עמ' 124–148.

46 השוו דברים רבה ואתחנן, פרשה ב, יח (מהדורת וילנא ד, כה). נראה כי מדרש זה מדבר על האיסור הכללי המופיע בתלמוד בעניין דרכי האמורי ולא על איסור בל תקיף הספציפי, וראו להלן.

47 בכור שור (המוסיף: 'גנאי למלך שיראו עבדיו מנוולים'), ספורנו, הרלב"ג ואברבנאל, בפירושיהם לתורה על אתר.

48 על הטור, יורה דעה ס' קפא, ראו להלן סעיף ד.

49 ראו למשל פירושו במורה הנבוכים חלק ג, לו, לאיסור בדברים כב, ה: 'לֹא יִהְיֶה כְּלִי גִבֹר עַל אִשֶּׁה'. על דברי הבית יוסף ראו גם ביקורתו של הב"ח, טור יורה דעה, ס' קפא.

התורה, מלמדות כי בעיני הרמב"ם טעם זה הוא מהות האיסורים האלה וכי לא היה לו לגביו כל ספק.⁵⁰

2. טעם האיסורים לפי פשוטו של מקרא
 ספק אם טעמו של הרמב"ם הולם את פשט הכתוב. דומה כי לפי פשוטו של מקרא האיסורים להקיף את שיער הראש ולהשחית את הזקן (ויקרא יט 27) נעוצים בהרחקה ממנהגי-פולחני אבלות רווחים על המת, ובעיקר בתפיסה בדבר קדושת הגוף. כך עולה מן האיסורים הסמוכים להם בספר ויקרא על שרטת ועל כתובת קעקע (שם, 28), ומן האיסורים התואמים שבספר דברים: 'לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת' (יד 1). את הטעם הזה הציע כבר אבן עזרא (כפירוש נוסף): 'וי"א כי זה הפסוק דבק עם "ושרט לנפש" (שם, יט 28), כי יש מי שישחית פאת ראש גם פאת זקן בעבור המת'. אבן עזרא מבסס פירושו זה על ההקשר ('ושרט לנפש...') ועל לשון ויקרא כא 5, שנאמרה בכוהנים, וכלשונו (שם): "'לא יקרחה יקרחה קרחה בראשם'" – על המת, ו"פאת זקנם" על המת, כמנהג מקומות בארץ כשדים. והנה התברר פי' "את פאת זקנד" (ויקרא יט 27). הגם שהביאו כ"ש אומרים' (שם) דומה כי טעם זה היה עדיף בעיניו מן הראשון ("לא תקיפו" כמעשה הגויים').

אפשר שלפי אבן עזרא יש זיקה בין שני הטעמים, שכן מנהגי האבלות האלה הם פולחנים אליליים. ועדיין שונים הטעמים בשניים: ראשית, מנהגי אבלות, אפילו פולחניים, היא קטגוריה שונה מעבודה זרה, ועל כן אפשר שלפי התורה קרחה וגילוח שלא במסגרת אבלות על מת לא נאסרו. שנית, עניינם של האיסורים האלה אינו רק הרחקה ממנהגי אבלות מגונים אלא גם תפיסה בדבר קדושת הגוף. לפיכך הקפת הראש והשחתת הזקן נאסרו בתורה בכל הקשר; ההידרשות למת ('לנפש') היא רק מפני שדיבר הכתוב (בויקרא יט 27–28, ובדברים יד 1) בהווה – מנהגי-פולחני אבלות על המת היו המסגרת השכיחה להשחתת הגוף (הקפה, קרחה, שרטת וכתובת קעקע).⁵¹

בכיוון דומה הלכו חוקרי מקרא. ב"י שורץ מעיר כי הגם שמכל האיסורים שבויקרא יט 27–28 רק לגבי שרטת נאמר במפורש שהיא נעשית "לנפש" (=בעבור המת), הרי ויקרא כא 5 שנאמר בכוהנים, ודברים יד 1 המזהיר את ישראל מפני אותם המעשים, מלמדים כי גם שלושת האיסורים האחרים – הקפת הראש, גילוח הזקן וכתובת קעקע –

50 לרמב"ם הייתה ודאות לגבי הטעמים שהציע למצוות. הוא מעיר על כך שוב ושוב, ראו למשל מורה הנבוכים, חלק ג, כו (שורץ, עמ' 515): 'ואראך את תועלתה שאין בה ספק ולא מקום לדחיה; וכן שם, כט (שורץ, עמ' 525).

51 מנהגי אבלות אלה נזכרים גם בתורה ולא תמיד לגנאי, ראו למשל דברים כא 12 בעניין אשת יפת תואר, והרבה בדברי הנביאים: יש' ג 24; כב 12; יר' טז 6; מא 5; מז 5; מח 37; עמוס ח 10.

נוגעים למנהגי פולחני אבלות.⁵² פרק יט הוא ממוקדי תורת הקדושה שבספר ויקרא. הציוויים שתורת הקדושה מצווה על ישראל להישמר מהשחתת הגוף למען המת לא נועדו רק להרחיק ממנהגי אבלות אליילים. לאיסורים להסב נזק לגוף אופי עצמאי – הם נעוצים בדרישה הכללית של תורת הקדושה: 'קדושים תהיו כי קדוש אני'. לפי ספר כהונה, מטעים שורץ, האיסור על הפגיעה בגוף האדם נעוץ בתפיסה כי הוא עשוי בדמותו ובצלמו של האל.⁵³ הטעם הזה יכולה להלן: הטעם הפשוט.

כידוע, תפיסת הגוף כדמות האל זרה לרמב"ם. אין כמוהו להרחיק מן האל כל ממד גשמי, והוא מרבה לגחך על אלה הסבורים כי האל הוא גוף, בעל פנים ויד, כמותם בתבנית ובמתאר.⁵⁴ קל אפוא לראות מדוע הטעם הפשוט לאיסורים להקיף את פאת הראש ולהשחית הזקן חרג אל מחוץ לאופקיו.

לאיסורים להקיף את פאת הראש ולהשחית את הזקן שבויקרא יט 27–28 הוצעו טעמים אחרים. אזכיר בקצרה כמה מהם. ר' בחיי בן אשר סבור כי הטעם 'ע"ד הפשט' הוא: 'כדי שלא יבטל הסימן שהקב"ה רשם במין הזכר כדי להבדילו ממין הנקבה, כי העושה כן – הפך השם הוא עושה, כמי שזורע כלאים'. קרוב אליו אברבנאל, שכתב (כטעם נוסף לזה של הרמב"ם) כי התורה גזרה על הזכרים 'שלא ישחיתו פאת זקנם להיות כנשים בלי זקן'.⁵⁵ לפי דרכו מוסיף בחיי טעם אלגורי ('ע"ד השכל') וטעם קבלי.⁵⁶

52 שורץ, תורת הקדושה (לעיל הערה 45), עמ' 346–348. שורץ מצביע על קשר ספרותי בין פרק יט 27–28 לבין פרק כא 5, שבספר ויקרא, השייכים שניהם ל'תורת הקדושה'. דברים יד 1, המזהיר מפני מעשים דומים נוקט סגנון שונה: 'לא תתגודדו' במקום 'שרט' ו'כתובת קעקע', 'לא תשימו קרחה בין עיניכם' במקום הקפת ראש והשחתת פאת הזקן, 'למת' במקום 'לנפש'. שורץ מעיר עוד כי מה שנאסר על כהן בפרק כא 5, נאסר על ישראל בפרק יט 27–28, ואולם, הוא מוסיף, 'לא תקיפו פאת ראשכם' (יט 27) אינו זהה ל'לא יקרחו קרחה בראשם' (כא 5): הקפה היא כנראה הסרת השערות שבצדי הראש ושערות הלחיים, ואילו קרחה היא עשיית קרחות בקרקפת (בכולה או בחלקה) בתער. השחתת העור וגילוח הפנים נאסרו אפוא על הכול, אך בשערות הראש אסר ספר כהונה (תוה"ק) על כהנים קרחה כלשהי (ראו גם יחזקאל מד 20), בעוד שישראל נאסרו בהקפת הראש בלבד. לעומתו, ספר דברים אוסר גם על ישראל קרחה כלשהי ('בין עיניכם=בראשכם).

53 שורץ (שם), עמ' 348. לפי חז"ל, זה גם הרקע לאיסורים שבדברים יד 1: 'בנים אתם ליקוק אלהיכם – לא תתגודדו [...]...', ראו י' לורברבוים, צלם אלהים – הלכה ואגדה, תל אביב וירושלים תשס"ד, עמ' 473–474, השוו לדעות החוקרים המובאים אצל שורץ (שם), עמ' 347, הערה 21.

54 מורה הנבוכים א, א (שורץ, עמ' 29), וראו י' לורברבוים, 'הרמב"ם על צלם אלוהים: פילוסופיה והלכה – עברת הרצח, ההליך הפלילי ועונש המוות', תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 533–556; הנ"ל, 'צלם אלהים ומצוות פרייה ורבייה: חז"ל והרמב"ם', עיוני משפט טז (תשס"א), עמ' 695–754.

55 פירוש אברבנאל על התורה, ויקרא, עמ' קיב–קיג.

56 ר' בחיי על התורה, ויקרא–במדבר, בני ברק 1992, עמ' קז–קח. על הפירוש הקבלי ראו להלן. גם הרלב"ג (בפירוש לתורה, על אתר), מוסיף פירוש פילוסופי-אלגורי: 'שבוה תועלת להחכימו

מקובלים הציעו לאיסור הקפת הראש והשחתת הזקן טעמים משלהם. הפירוש הקבלי הרווח לאיסורים האלה מצוי בזוהר, חלק ג (קל ע"ב; קמא ע"א).⁵⁷ ר' מנחם ריקנאטי (1250–1310 לערך), מראשוני המקובלים באיטליה, מתבסס על קטעי הזוהר האלה, וכך הוא כותב בפירושו לתורה, ויקרא יט 26–29:

והזכיר אחרי כן איסור השחתת הפאות, אחר שאסר לך להדבק בפעולות הנזכרים הזהירך שלא להשחית הכחות המיוחדין והנרמזים למדת החסד. וזהו סוד גדול מאד, רמזותיו בפסוק 'בן פורת יוסף' (בראשית מט 22), בסוד צורת האדם, כי שערות האדם רומזים לכחות אלהיות שיש באדם העליון, יש מהן אצילותן ממדת החסד ויש ממדת הדין, ואותן אשר אצילותם ממדת החסד אסור להשחיתן. וזהו סוד 'לא יקרחו קרחה בראשם' (ויקרא כא 5), כי היא אזהרה לכהנים הבאים ממדת החסד, אמנם ללויים שהם ממדת הגבורה נאמר 'והעבירו תער על כל בשרם' (במדבר ח 7), להחליש הכחות ההם. הלא תראה כי הגוים אשר מדת הדין שופעת עליהם, ובפרט לכומר עבודה זרה שרוח הטומאה שורה עליהם, משחיתים הפאות בהקפת ראשם, כי הם בזה כסומא בארובה, וכן מנהגם גם בכתובת קעקע. וכשתבין זה תדע טעם שאין הנשים חייבות בהקפת הראש, כי הן דוגמת הלויים, והבן זה.⁵⁸

כמו שאר הטעמים הקבליים שמציע ריקנאטי למצוות, גם הטעם שהוא נותן לאיסור השחתת הפאות והזקן מושתת על הקבלה התאוסופית-תאורגית, שעניינה המרכזי הוא הדינמיקה הפנים-אלוהית של עולם הספירות, שהוא בדמות אדם. תפיסה זו מבוססת על איזומורפיות של עולם האלוהות האנתרופומורפי וגוף האדם בתחתונים, על נוכחותו של האל באדם, ובתוך כך – על ההשפעה של תחתונים על העליונים בעיקר באמצעות קיום מצוות. זהו אצל ריקנאטי ואצל מקובלים אחרים הגרעין של 'סוד צורת האדם', שאליו הוא רומז בקטע.⁵⁹ כמו איברים אחרים בגוף, גם 'שערות האדם

ולמעמידנו על סודות הבריאה האנושית'.

57 לטעמים קבליים אחרים ראו בחיי על התורה, שם; ספר מצודת דוד – טעמי המצוות לרדב"ז, זאלקווא תרכ"ב, מצווה סח: שלא להקיף פאת הראש (דף ח טו"ד), ומצווה סט: שלא להשחית פאת הזקן (דף ט טו"א).

58 ר' מנחם ריקנאטי, פירוש על התורה, ויקרא-במדבר-דברים, ירושלים 2003, עמ' צו-צז. על פירוש ריקנאטי לתורה ראו מ' אידל, ר' מנחם ריקנאטי המקובל, כרך א, ירושלים ותל אביב תשנ"ח, עמ' 77–78. הדיון ברקנאטי להלן לקוח ממאמרי, רצוי להם (לעיל הערה 2), עמ' 39–40.

59 ראו י' לורנבוים, 'קבלת הרמב"ן על צלם אלוהים', קבלה, כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית, כרך ה (תש"ס), עמ' 287–326.

רומזים לכחות אלהיות שיש באדם העליון', היינו בעולם הספירות. ⁶⁰ 'יש מהן אצילותן ממדת החסד', כלומר יש שערות אנושיות שהן איזומורפיות לכוחות החסד המתונים שבעולם האלוהות, שאותן אסור להשחית. למשל את שיער הכוהנים, שעליהם נאמר: 'לא יקרחו קרחה בראשם' (ויקרא כא 5) – 'כי היא אוהרה לכהנים הבאים ממדת החסד'. ברם יש שערות אנושיות שנאצלות ממידת הדין, דוגמת שערות הלוויים – 'שהם ממדת הגבורה', ועל כן נאמר בעת הקדשת הלוויים: "'והעבירו תער על כל בשרם" (במדבר ח 7), להחליש הכוחות ההם'. לפי ריקנאטי, שורשן של שערות הגויים בכלל ושל שערות כומרי עבודה זרה בפרט הוא באותו מקור אלוהי, ועל כן הם 'משחיתים את הפאות בהקפת הראש'. הם פועלים כך בבלי משים ('כי הם בזה כסומא בארובה'), שהרי אין הכמרים יודעים קבלה. ריקנאטי מעניק כאן לבוש קבלי לטעם הרציונלי-ארצי של הרמב"ם לאיסורים האלה. זאת ועוד, לפי פירושו, נשים פטורות מהם כי 'הן דוגמת הלוויים', שהם ושערותיהם ממידת גבורה (=דין) הם. ⁶¹

*

הטעם שהרמב"ם מייחס לאיסור גילוח פאת הראש והזקן הוא סוציו-היסטורי. כידוע, טעמים מן הסוג הזה היו לצנינים בעיני בעלי הלכה – הם צובעים את הכללים ההלכתיים המושתתים עליהם באור יחסי, וקורצים למציאות חברתית-היסטורית אחרת שבה החוק אינו רלוונטי. כך, למשל, אם תשתנה אופנתם של (כומרי) עכו"ם תישמש הקרקע מתחת האיסורים האלה. ⁶²

60 לענייננו כאן, אין זה משנה אם ריקנאטי מחזיק בתפיסת הספירות ככלים או כעצמות, לעניין זה ראו אידל, ר' מנחם ריקנאטי (לעיל הערה 58), עמ' 184–189.

61 בהמשך דבריו מצטט ריקנאטי קטעים מן הוזהר (ח"ג, קמא ע"א, קלג ע"א, וספרא דצניעותא), שעליו הוא, כאמור, מבסס את פירושו. בספר טעמי המצוות מביא ריקנאטי רק את הקטעים האלה מהוזהר, ראו ספר טעמי המצוות השלם לרבינו מנחם ריקנאטי ז"ל, לונדון תשכ"ג, פא ע"ב.

62 הבעייתיות של טעמים סוציו-היסטוריים אינה רק מפני שהם מועדים להתבטל ובתוך כך לגרום לשינויים בכללים ההלכתיים. כללים המיוסדים על טעמים סוציו-היסטוריים עשויים להיות מוצקים וקבועים. הבעיה בטעמים מן הסוג הזה היא אופיים העקיף והקונטינגנטי, שאמנם אינו פוגם בתוקפם של הכללים, ברם עוקר את משמעותם. לפי טעמו של הרמב"ם, ובניגוד לטעם שעניינו קדושת הגוף או לטעם הקבלי (המושתת גם הוא על תפיסת קדושת הגוף), אין פגם מהותי בהקפת הראש ובהשחתת הזקן, כשם שאין כל ערך עצמי בשערות הראש והזקן; התורה-אוסרת על גילוחם רק בגלל היות עכו"ם. לפי הרמב"ם, המצוות האלה (ואחרות דוגמתן) הן תמונה נגטיבית של טעויות עע"ז – טעויות שמכתיבות נורמות התנהגות, שאין להן כשלעצמן כל ערך פנימי (כלשון הרמב"ם בפירושו לתורה, ויקרא א 9, על טעמו של הרמב"ם לקורבנות). אפשר, כאמור, כי טעמים סוציו-היסטוריים נוחים יותר להתבטל – טיבם של דמיונות והזיות (בוודאי לפי הרמב"ם) להתחלף בדמיונות אחרים – ואולם, כאמור, לא בשל כך הם טעמים בעייתיים.

גם אם טעמים סוציו-היסטוריים הופכים את ההלכות המושתתות עליהם קלות ומועדות לשינוי, הרי הפוטנציאל הזה גלום בכל הטעמים. כפי שהערת לעיל בכוחו של כל טעם לחולל שינוי בכלל המיוסד עליו. גם לטעם קבלי. חוקרי קבלה טענו לאופיים השמרני של טעמי המצוות הקבליים, שלא נועדו אלא לשמר את ההלכה על פרטיה ודקדוקיה. שמרנות זו בולטת על רקע החדשנות המיתית-התאוסופית של מקובלים רבים.⁶³ ואולם גם אם נכונה הטענה הרווחת כי הטעמים התאוסופיים-התאורגיים נתפסו בעיני מקובלים כחיצוניים להלכה, וכי הם נזהרו מלהשתמש בהם כדי לחדש הלכות, אין זה מפני שאין לטעמים האלה כוח לשנות. לטעמים קבליים פוטנציאל 'אנטינומי' דרמטי לא פחות מאשר לטעמים סוציו-היסטוריים או אלגוריים. הסקירה הקצרה הזו של טעמי האיורים שבויקרא יט 27–28 להקיף את הראש ולהשחית את הזקן אינה ממצה. הבאתי אותה כאן רק כדי לטעון כי לאור הקלות היחסית שבהתחקות אחר הטעם ה'פשוט', ועל רקע הדיון העשיר בטעמי האיורים האלה אצל פרשנים והוגים לאורך דורות, ההסתייגות מהם, ומטעמים בכלל, בשיח ההלכתי וההגותי מימי הביניים המאוחרים ואילך היא דרמטית במיוחד.

3. לא תעשה ל': 'אין הולכין בחקות עובדי הכוכבים'
 לטעמו של הרמב"ם לאיסור להשחית את פאת הראש ופאת הזקן, המובא כאמור בהל' עבודה זרה יב, א, זיקה הדוקה למה שהוא כותב בראש הפרק הקודם בהל' עבודה זרה (יא, א):

אין הולכין בחקות העובדי כוכבים ולא מדמין להן, לא במלבוש ולא בשער וכיוצא בהן, שנאמר: 'ולא תלכו בחקות הגוים', ונאמר: 'ובחקותיהם לא תלכו', ונאמר: 'השמר לך פן תקש אחריהם', הכל בענין אחד הוא מזהיר, שלא ידמה להן, אלא יהיה הישראל מובדל מהן, וידוע במלבושו ובשאר מעשיו כמו שהוא מובדל מהן במדעו ובדעותיו, וכן הוא אומר: 'ואבדיל אתכם מן העמים', לא ילבש במלבוש המיוחד להן, ולא יגדל ציצית ראשו כמו ציצית ראשם, ולא יגלח מן הצדדין ויניח השער באמצע

63 ראו ג' שלום, 'מסורת וחידוש בריטואל של המקובלים', הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם מגרמנית י' בן שלמה, ירושלים תשמ"א, עמ' 118–120. גם י' כ"ץ מדגיש את ההפרדה בין הלכה וקבלה בראשית הקבלה, ראו הנ"ל, 'הלכה וקבלה – מגעים ראשוניים', הנ"ל, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 11–12. על ההפרדה הגמורה בין הלכה לקבלה אצל מקובלים, לפי כ"ץ, מלמדים דבריו על הרמב"ן, שם, עמ' 32. לפי הרמב"ן, אליבא דכ"ץ, טעמי המצוות הקבליים נועדו לתת משמעות להלכה רק מ'בחוץ'.

כמו שהן עושין, וזה הנקרא בלורית. ולא יגלח השער מכנגד פניו מאזן לאזן ויניח הפרע מלאחריו כדרך שעושין הן.

פרק יא בהלכות עבודה זרה עוסק במצווה שעניינה הוא האיסור ללכת בחקות עובדי הכוכבים ולהידמות להם. מצווה זו, שנזכרה בכמה מקומות בתורה, היא כעין עיקרון או טעם, המתפרט (בידי בעלי הלכה) להלכות חתוכות לפי נסיבות הזמן והמקום. אחד מן האיסורים הנגזרים מן העיקרון הטעם הזה הוא לא להידמות לעכו"ם בשיער. בעקבות התלמוד, הרמב"ם מפרט: 'ולא יגדל ציצית ראשו כמו ציצית ראשם, ולא יגלח הן הצדדין [...] ולא יגלח השער מכנגד פניו מאזן לאזן [...] כדרך שהן עושין'.⁶⁴

64 הדגשה שלי, וכן כל ההדגשות להלן, אלא אם כן ייאמר אחרת, י"ל. על הצורה המדויקת של האיסור התלמודי (בבלי, בבא קמא פג ע"א) לספר קומי ועל בלורית, הנובע מאיסור 'בחקותיהם', ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר מועד-שבת, נויארק תשכ"ב, עמ' 80-81. בשו"ת הרמב"ם סי' רמד (מהודרת בלאו, עמ' 445), נשאל הרמב"ם: 'שאלה: ומה יאמר אדוננו בדבר תספורת השער אשר למעלה מן המצח ואשר סמוך לראש ברוחב ארבע או חמש אצבעות בקשת לצד הראש בסביב לצד האזניים, עד שיהיה מול קצות גבות העיניים או מחוצה להן במקצת, וכן השער באחורי הראש סמוך לעורף באותו האופן ג"כ, מבלי שיתחברו שתי התספורות מאחורי האזניים, ורוב שער הראש ישאר כמות שהוא, היש בזה איסור אם לאו? ויורנו אדוננו גם כן פאתי הראש ופאתי הזקן, למה הכוונה בהן, ושכרו כפול. התשובה: כל מה שהזכרתם בדבר תספורת החלק הקדמי של הראש לבד או אחוריו לבד או הקפת התספורת והנחת השער באמצע, והיא הנקראת בלורית, וכך תספורת אמצע הראש לבד, כל זה אסור מדברי סופרים, לפי שהוא (מנהגם) של גוים האסור בדרך כלל, לפי שאמר יתעלה "ולא תלכו בחקות הגוים", וזאת התספורת במקום הנחת תפלין היא הנקראת אצל החכמים ז"ל מספר קומי. וידוע לכם איסורם בזה בפרוש, ושלא התיירוהו אלא לקרוב למלכות, כדי שיגן על ישראל אצלם [...] וכתב משה' (הדגשה שלי, י"ל). בתשובה זו (ובפירוש המשנה) האיסור הוא 'מדברי סופרים' ואילו במשנה תורה (עבודה זרה יא, ב) האיסור להתדמות לגוי בשער הוא דין תורה, שהרי העובר לוקה. יש שהסבירו כי השאלה מתארת תספורת שאינה דומה להקפת הראש שבפרק יב, א, שכן אין בה גילוח פאות הראש (וראו גם לשון הרמב"ם בפירוש המשנה, עבודה זרה א, ג: 'שאיין חייבין עליו מלקות אלא אם כן גלח הפאות'), ראו נ"א רבינוביץ, ספר מדע עם פרוש יד פשוטה, כרך ב, ירושלים תשנ"ח, עמ' תשצח. אם הפירוש הזה נכון, אזי הדמיון שבין איסור הקפת הראש והשחתת הזקן שבל"ת מג ומ"ד לבין איסור הידמות לעכו"ם בשיער בשל איסור בחוקותיהם (=ל"ת ל) הוא חזק יותר. רבינוביץ סבור כי ל"ת ל כולל כאמור את גילוח הפאות במספריים ואילו ל"ת מד הוא גילוח הפאות בתער דווקא, שאז לוקה גם משום בלורית (ל"ת ל) וגם משום פאות (ל"ת מד). אלא שנראה כי הכוונה בצירוף 'דברי סופרים' שבתשובה היא מצווה 'מן התורה' ש'סופרים' ממלאים אותה בתוכן. כך עולה מן הלשון: 'כל זה אסור מדברי סופרים, לפי שהוא (מנהגם) של גוים האסור בדרך כלל, לפי שאמר יתעלה "ולא תלכו בחקות הגוים"'. על המובן הזה של 'דברי סופרים' ראו למשל הל' אישות פ"א, ה"ג, ודברי הכסף משנה שם, ושם, פ"ג, ה"כ, וע"ע 'דברי סופרים', אנציקלופדיה תלמודית, כרך ז, טור צא, וראו נ"א רבינוביץ, 'דברי סופרים שתוקפם דאורייתא', הנ"ל, עיונים במשנתו של הרמב"ם (בעריכת ג' כהן), ירושלים תשנ"ט, עמ' צא-קק.

האיסורים האלה, שמגלמים את העיקרון שאין להידמות לעכו"ם, זהים ביסודם לאיסורי השחתת פאת הראש ופאת הזקן שנדונו כאמור בפרק העוקב (יב) בהלכות עבודה זרה. ואין בכך תמה שהרי טעם שתי המצוות האלה לפי הרמב"ם – חד הוא:

איסור הקפת פאת הראש: 'אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי כוכבים' (יב, א).

איסור 'בחוקותיהם': 'אין הולכין בחקות העובדי כוכבים ולא מדמין להן [...] בשער [...] ולא יגלח מן הצדדין [=פאתי הראש, י"ל] ויניח השער באמצע כמו שהן עושין' (יא, א).

בספר המצוות, לא תעשה ל, מנוסח האיסור ללכת בחוקות עכו"ם בלשון זו:

והמצוה השליש – היא שהזהירנו מלכת בדרכי הכופרים ומהתנהג במנהגותיהם ואפילו במלבושיהם וקבוציהם במושבם. והוא אמרו יתעלה (ס"פ קדושים) ולא תלכו בחוקות הגוי אשר אני משלח מפניכם [...] לא אמרתי אלא בחוקים החקוקים להם ולאבותיהם [...] כגון תרטיאות וקרסיאות והאסטריאות. ואלו הם מינים מן המושבים שהיו מתקבצין בהם לעבודת הצלמים [...] ר' יהודה אומר שלא תנחור ולא תגדל ציצית ושלא תספר קומי. ומי שיעשה דבר מאלה חייב מלקות [...]

במניין המצוות שבספר המצוות ובמתכונת הערוכה של הלכות עבודה זרה שבמשנה תורה, האיסור לגלח מן הצדדין ולהניח השער באמצע מופיע כנגזרת של המצווה-העיקרון ש'אין הולכין בחקות העובדי כוכבים ולא מדמין להן'. המצווה-האיסור 'מלכת בדרכי הכופרים ומהתנהג במנהגותיהם' והאיסורים להקיף פאת הראש ולהשחית את הזקן הם (שלוש) מצוות שונות ומובחנות. אכן, יש הבדלים בין פרטי האיסורים שבמצווה השלושים הכללית לבין פרטי האיסורים הספציפיים (ל"ת מג ו-מד). כך, למשל, האיסור שלא ל'גלח השער מכנגד פניו מאזן לאזן' (הל' ע"ז יא, א), הנגזר מ'לא תלכו בחוקותיהם', הוא (לפי הרמב"ם) גם במספרים, ואילו האיסור לגלח את הזקן שבל"ת מג הוא רק בתער (הל' ע"ז יב, ו-ז). ועוד, האיסור המתפרט מהעיקרון 'לא תלכו בחוקותיהם' נוגע (לפי הרמב"ם) לגילוח כל חלקי הראש (מאזן לאזן), ואפשר שכלול בכך גם הזקן, ואילו ל"ת מד (הספציפי) נוגע רק לכל פאה מחמש הפאות (שם יב, ז). אם נתעלם לרגע מן ההבדלים הפורמליים האלה – שאצל הרמב"ם נופלים כנראה בקטגוריה של 'פרטים' (שאינן להם טעם)⁶⁵ – יתחוויר לנו כי מצד העונש

65 ראו מורה הנבוכים, חלק ג, כו (שורץ, עמ' 514-515); י' לורברבוים, גזירת הכתוב – על כללים

(מלקות), ויותר מהן מצד המדות והתכלית, מצוות אלה זהות הן. ל"ת ל הוא הטעם והתכלית של ל"ת מג ו-מד, ועל כן ההתפרטות של ל"ת ל בעניין השיער כמוה כל"ת מג ו-מד.⁶⁶ לרציונליסט כרמב"ם, הנוטה אחרי טעמים, זו לא רק זיקה אלא זהות.⁶⁷ על רקע זהות זהו קשה להסביר, לפי הרמב"ם, באיזה מובן ל"ת מג ו-מד מובחנים מן האיסורים לגבי ההידמות בשיער שבל"ת ל.

ד. הערות על התוקף ההלכתי של טעם הדין במשנה תורה

מהו מעמד הטעם בעיניו של הרמב"ם – האם הוא ייחס לו תוקף הלכתי?⁶⁸ כך, למשל, אם תשתנה אופנתם של עכו"ם וכמרי עבודה זרה, האם יתבטל האיסור או שהוא ישתנה בהתאם?

- וטעמים, תיאולוגיה והלכה (בהכנה), פרק ראשון, סעיף א, 5. ההבדלים בין פרטי המצוות האלה, במיוחד מנקודת מבטו של הרמב"ם, טעונים הסבר שאינו מעניינינו כאן.
- 66 נראה כי השורשים שהרמב"ם מציין בספר המצוות, שעניינן דרכו במניין המצוות ובאינדיווידואליזם שלהן, אינם נוגעים לתופעה הזו: לא השורש הרביעי ('שאיין ראוי למנות הצוויין הכוללים התורה כולה'), ולא השורש השביעי ('שאיין ראוי למנות דקדוקי המצוה'). אפשר שנוגע בו השורש החמישי: 'שאיין ראוי למנות טעם המצוה מצוה בפני עצמה', שעניינו הטעמים למצוות המפורשים בתורה, שאינן מצוות בפני עצמן, הוא עניין שונה מעניינינו. עם זאת, העיקרון המגולם בשורש הזה נוגע לתופעה שאני מצביע עליה כאן.
- 67 בל"ת ל שבספר המצוות ('שהוהירנו מלכת בדרכי הכופרים [...]') הרמב"ם מצניע את ההידמות בעניין השיער. הוא מצטט רק את דברי ר' יהודה ('שלא [...] תגדל ציצית ושלא תספר קומי', ספרא אחרי מות ט, יג, ובבלי, סוטה מט ע"ב). ואילו בהל' עבודה זרה, פרק יא, הוא מפתח את העניין עד כדי זיהוי פרטי האיסור בהידמות בשיער עם האיסורים לא תקיף ולא תתגלה שבהל' עבודה זרה יב ובל"ת מג ו-מד שבספר המצוות.
- 68 בכמה מקומות במשנה תורה מציע הרמב"ם טעם להלכה ומסייג את תוקפו באמצעות המטבע 'גזירת הכתוב', ראו Y. Lorberbaum, 'Two Concepts of *Gezerat ha-Katuv*: A Chapter in Maimonides' Philosophy of Law and Halakhah – Part I', *Dine Israel* 28 (2011), idem, 'Two Concepts of *Gezerat* ; גזרת הכתוב חלק א) pp. 123*-161* *ha-Katuv*: A Chapter in Maimonides' Philosophy of Law and Halakhah – Part II: The Jurisprudential Sense', *Dine Israel* 29 (2013), pp. 101*-137* idem, 'Two Concepts of *Gezerat ha-Katuv*: A Chapter in Maimonides' ; הכתוב חלק ב) Philosophy of Law and Halakhah – Part III: The Theological Sense', *Dine Israel* 31 (2016), pp. 159*-210* מלך' וגזירת הכתוב' בספרות התלמודית, ראו י' לורברבוים, 'גזירת מלך וגזירת הכתוב בספרות התלמודית', תרביץ פב (תשע"ד), עמ' 5-42, ראו גם י' לורברבוים, גזירת הכתוב – על כללים וטעמים, תאולוגיה והלכה (לעיל הערה 65).

1. 'הקפת כל הראש שמה הקפה'

אפשר שתשובה לשאלה הזו מובלעת בלשונו בספר המצוות, ל"ת מג, בהמשך הקטע שצוטט לעיל. לאחר שהוא מטעים כי האזהרה "לא תקיפו פאת ראשכם" היא כדי 'שלא נדמה ל[... כומרי עבודה זרה, שהיו מגלחין שער הצדעים לבד', מוסיף הרמב"ם:

ולכן הוצרכו שיבארו במסכת יבמות (ה, ע"א), ואמרו: הקפת כל הראש שמה הקפה, כדי שלא תאמר כי תכלית מה שישמר הוא גלוח הצדעים והניח שאר השער כמו שיעשו כומרי ע"ז. אמנם כשיגלח [כל הראש, י"ל] אין בזה דמיון בהם, הנה הודיענו שאינו מותר לגלח הצדעים בשום פנים – לא ביחוד ולא עם הראש, וחייב מלקות על כל פאה מהם.

בעקבות התלמוד הבבלי יבמות, הרמב"ם מטעים כי גם 'הקפת כל הראש – שמה הקפה', אלא שאת ההלכה הזו הוא מסביר על רקע הטעם שהציע: גילוח הראש באופן שאינו דומה לאופנתם של כומרי עבודה זרה (היינו 'הקפת כל הראש' ולא רק הצדעים), גם הוא אסור.⁶⁹ ההלכה הזו באה גם בהל' עבודה זרה יב, א, ברם ללא ההערה כי 'אין בזה דמיון בהם', וכלשונו: 'אחד המגלח הפאות בלבד ומניח שיער כל הראש, ואחד המגלח כל הראש כאחד – לוקה, הואיל וגילח הפאות'.⁷⁰

האם דבריו בספר המצוות ל"ת מג מלמדים כי טעם האיסור שהציע הוא חוץ-הלכתי? אולי הרמב"ם רק מיישב את ההלכה התלמודית עם הטעם? ושוא, לאור הטעם, הלכה זו היא לדידו כעין סייג והרחקה, ובמציאות שונה ממה שרווח בימיו, שבה לגילוח השיער אין אצל עובדי עבודה זרה וכמריהם כל משמעות דתית, הטעם הוא אפקטיבי?

2. 'קרובים למלכות – הרי זה מותר לגלח'

הדיון בשאלת התוקף ההלכתי של טעם האיסור להקיף את פאת הראש ולהשחית את הזקן צריך להתחשב בהלכה נוספת. לאחר שהוא קובע בראש פרק יא בהל' עבודה זרה את העיקרון 'אין הולכין בחקות העובדי כוכבים', ומפרט את ההלכות הנגזרות ממנו, כותב הרמב"ם בהל' ג:

ישראל שהיה קרוב למלכות וצריך לישב לפני מלכיהם והיה לו גנאי לפי שלא ידמה להן הרי זה מותר ללבוש במלבושיהן ולגלח כנגד פניו כדרך שהן עושין.

69 ההלכה 'הקפת כל הראש – שמה הקפה' נאמרת בתלמוד ללא כל קשר לטעם של הרמב"ם, ראו בבלי, יבמות ה ע"א, בבלי, נזיר מא ע"ב, שם נז ע"ב, ואכמ"ל.

70 לפי בבלי, נזיר נח ע"א.

מקור ההלכה הזו הוא בתלמוד, שבו היא באה כ'מעשה', היינו כעין תקדים.⁷¹ כדרכו במשנה תורה ניסחו הרמב"ם ככלל הלכתי. הנימוק – הבלתי מפורש – להלכה הזו הוא מחוור: הכללים החתוכים שבהל' א נמשכים, כאמור, מעיקרון הלכתי ('חקוק') כי אסור להידמות לעכו"ם. עיקרון זה מתנהג כטעם, ועל כן בנסיבות מיוחדות או לגבי בני אדם חריגים ראוי לשקול את כוחו לעומת כוחם של שיקולים אחרים. לפי התלמוד, ובעקבותיו הרמב"ם, הצורך של חצרנים-שתדלנים יהודים להידמות לעכו"ם כדי לשמור על יחסים תקינים עם המלכות ופקידיה, ובתוך כך לדאוג לצורכי קהילותיהם, בענייני נפשות ובעניינים אחרים, גובר על העיקרון-הטעם שאסור ליהודי ללכת בחקות העכו"ם ולהידמות להם. לכן, לחצרן-שתדלן, היינו 'קרוב למלכות', מותר 'לגלח כנגד פניו כדרך שהן עושין'. הלך המחשבה הזו, המאזן בין טעמים, עומד ביסוד ה'מעשים' התלמודיים. אלמלא התקדים התלמודי ספק אם הרמב"ם היה קובע את הכלל שבהל' עבודה זרה יא, ג.

הנימוק המקופל בתקדים התלמודי לפטור של קרוב למלכות אמנם אינו מן הסוג 'בטל הטעם בטלה ההלכה', ואולם יש ביניהם קרבה משפחתית. שני סוגי הנימוקים מגלמים הלך מחשבה הנוטה, בנסיבות מסוימות, לסגת מהחלה דווקנית-מכנית של כללים, ולפנות אל מכלול הטעמים הרלוונטיים לפעולה.

האם, לפי הרמב"ם, הלך מחשבה אנטי-רוליסטי, שלפיו צורכי הקהילה גוברים על האיסור להידמות לעובדי עבודה זרה, מתאים גם לאיסורים ה'עצמאיים' להקיף את הראש ולהשחית את הזקן שבפרק יב? או שמא את ההלכות האלה יש להחיל כלשונו? לשון אחר, האם קרוב למלכות יהיה משוחרר מן החובה-העיקרון שלא להידמות לעכו"ם, ובתוך כך גם מן האיסור הנגזר ממנו לגלח זקן, ברם הוא יהיה כפוף לכלל נפרד אך זהו האוסר להשחית את הזקן, המבוסס לפי הרמב"ם על אותו הטעם, אלא שכאן הוא חוץ-הלכתי?⁷² או שמא, בדומה לעיקרון ההלכתי שלא להידמות לעכו"ם בפרק יא, הטעם שלא לחקות עובדי ע"ז בעיצוב השיער שבפרק יב הוא פנים-הלכתי,

71 בבלי, בבא קמא פג ע"א, ובבלי, סוטה מט ע"ב.

72 השו"ת לדברי ר' דוד הכוכבי, ספר הבתים – ספר מצוה, אוהרה ל (מהדורת הרש"ר), עמ' שיא: 'ויראה לי שכללו הרבה דברים בחקות הגויים, לא נאסר מן התורה אלא בחוק שיביא להמשך אחר אמונת הכופרים, אבל ללבוש במלבושיהם או לספר קומי, והוא לגלח כנגד פניו, לא נאסר אלא שלא להדמות להם בשום צד, ואיננו אסור מן התורה (אלא מדרבנן, י"ל), כי אילו היה אסור מן התורה לא התירו למי שקרוב למלכות לספר קומי ולהתנאות במלבושיהם'. נראה כי דברים אלה אינם הולמים את לשון התלמוד ולשון הרמב"ם, שהרי לשיטתם הדברים שאסרו בשל 'בחוקותיהם', כגון עיצוב השיער, 'מביאים להמשך אחר אמונת הכופרים', והם מן התורה, אלא שהותרו בשל צורכי הקהילה, ראו ההערה הבאה.

ועל כן אין להחיל הלכות אלה באופן דווקני?⁷³ תהא התשובה לשאלה הזו אשר תהא, העמדת ההלכה ש'הקפת כל הראש שמה הקפה' אל מול ההלכה כי לקרוב למלכות מותר 'לגלח כנגד פניו כדרך שהן עושין' מלמדת על יחסיותו של הפורמליזם-הרוליזם ההלכתי ועל מורכבותו.

3. רוליזם הלכתי והתכלית החינוכית של טעמי ההלכות כאמור, שתי ההלכות האלה – 'הקפת הראש שמה הקפה' והלכת קרוב למלכות – הן תלמודיות, ועל כן קשה ללמוד מהן על מעמדו של הטעם שמציע הרמב"ם לאיסורים על הקפת הראש והשחתת הזקן. להלן אציע כמה הערות כלליות הנוגעות למעמדן של טעמי ההלכות במשנה תורה (ובחיבורים הלכתיים אחרים).

הגם שהרמב"ם מביא במשנה תורה טעמים להלכות שהוא מנסח הרי מספרם מצומצם ביחס. יש שהוא מציע להלכות טעם מקורי, ברם דרך כלל הוא בורר לו אחד מן הטעמים שמובאים במקורות התלמודיים.⁷⁴ פרשנים וחוקרים העירו כי לא מצאו ביד החזקה דוגמה שבה חידש הרמב"ם הלכה באמצעות טעם (מקורי או תלמודי) שהציע לה.⁷⁵ מן הממצא הזה הם הסיקו כי לא עלה על דעתו שלטעמי ההלכות במשנה תורה נפקויות הלכתיות.

במקום אחר סייגתי קמעה את הטעון הזה. טענתי כי חיבור קודיפיקטיבי כמו היד

73 כך עולה למשל מדברי הט"ז בשו"ע, יו"ד סי' קפא, ראו להלן סעיף ד, 6. השוו רבינוביץ, יד פשוטה, ספר מדע (לעיל הערה 64), עמ' תשצט. רבינוביץ מדייק מלשון הרמב"ם שההיתר לקרוב למלכות הוא רק לגלח כנגד פניו, שהוא אסור לפי הרמב"ם רק 'מדברי סופרים' (ולא 'מאזן לאזן [...]'). כך הוא תירץ את הסתירה לכאורה בין שו"ת הרמב"ם סי' רמד לבין הל' ע"ז יא, ב. לדעת רבינוביץ, קרוב למלכות כפוף אפוא לפי הרמב"ם ל'ל"ת ל (בחוקותיהם) ול'ל"ת מג ו'מד. ספק בעיני אם דבריו אלה הולמים את לשון הרמב"ם, שמטעים כאן: 'כדרך שהם עושין'. פירושו של רבינוביץ מנוגד לדעות פוסקים דוגמת ר' יוסף קארו והט"ז, ראו להלן סעיפים ד–ה, ועכ"פ היא אינה מייחסת משקל הלכתי לטעם שמציע הרמב"ם לאיסורים הספציפיים האלה.

74 ראו ב"ז בנדיקט, 'לדרכו של הרמב"ם בטעמו של הדין', תורה שבעל פה ו (תשכ"ד), עמ' פז–קח [=הנ"ל, הרמב"ם ללא סטייה מן התלמוד, ירושלים תשמ"ה, עמ' מז–סח], בעמ' צח–צט, וראו גם הצעתו של נ"א רבינוביץ, 'דרכו של הרמב"ם כפרשן וכפוסק', ספר הזיכרון להרב יצחק נסים, כרך ב: חקרי תלמוד והרמב"ם, ירושלים תשמ"ח, עמ' קסג–קעג. רבינוביץ טוען כי במקרים של טעמים מקוריים בא הרמב"ם לתרץ קושיה המתעוררת על טעם הגמרא, השוו ש' אטינגר, 'על מקומה של הסברה במשנה תורה לרמב"ם, שנתון המשפט העברי, יד–טו (תשמ"ח–תשמ"ט), עמ' 1–30, בעמ' 26–29, לעניין זה ראו גם בנדיקט, שם, וד' הנשקה, 'לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם', *Maimonidean Studies* 4 (2000), עמ' מה–פ, ובספרות הנוכרת שם בהערה 7. הטעמים המקוריים שהרמב"ם מציע בכתביו ההלכתיים הם עניין צדדי בדיון להלן. ראו אטינגר (שם), עמ' 11, הערה 43, וראו גם בנדיקט, שם, עמ' צט.

החזקה, שמטרתו היא לסכם את הקורפוס ההלכתי כולו 'בלשון ברורה ודרך קצרה'⁷⁶ ו'על דרך הרוב' אינו מתאים לאבחונים ולחלוקות הנוגעים למקרים הבלתי שכיחים. בשל השיקול המתודולוגי-היוריספרודנטי הזה הרמב"ם מסכם במשנה תורה רק את ההלכות שבתלמוד, והאבחונים והחלוקות הכלולים בו (דוגמת הלכת קרוב למלכות), ברם הוא אינו מוסיף עליהם משלו. לפיכך, מהעדר נפקויות הלכתיות על סמך טעמי ההלכות אין לתמוד כי הרמב"ם שלל מן הטעמים תוקף הלכתי מכול וכול. אפשר שהטעמים שולבו במשנה תורה כדי שישמשו פוסקים ומשיבים בבואם לדון במקרים חריגים שיבואו לפניהם.⁷⁷

דומה כי התשובה לשאלת תוקפם של הטעמים במשנה תורה נעוצה בעיקר בהשקפתו המטא-הלכתית של הרמב"ם, הגורסת יוריספרודנציה של כללים. הניתוח שהצעתי שם לתפיסתו בעניין 'דרך הרוב' מלמד כי עניינם המרכזי של טעמי ההלכות שמציע הרמב"ם ביד החזקה (ובחיבורים אחרים) הוא עיוני וחינוכי, כלשונו בתשובה רנ"ב: 'כוונתי בכל החיבור הזה [=משנה תורה] לקרב הדינין אל השכל', ולפי דבריו בהלכות מעילה ח, ה: 'ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו'. מתפיסתו המדינית והתורת-משפטית, הכוללת רוליום חריף, עולה כי יותר משהטעמים הם עניין להלכה הם עניין לחינוך ולהדרכה.⁷⁸

76 כלשונו הרמב"ם בסוף ההקדמה למשנה תורה.

77 לורברבוים, גזירת הכתוב (לעיל הערה 11), עמ' 384–386.

78 ראו לורברבוים (שם), עמ' 384–386. אכן, בשל כך טעמי ההלכות המפורשים במשנה תורה רבים יותר מהטעמים המפורשים למשל במשנה, ואכמ"ל. שמשון אטינגר (בעקבות אחרים) מציע הבחנה בין 'טעם פנימי' של הלכה לבין 'טעם חיצוני' שלה. 'טעם פנימי', לפי אטינגר, הוא 'גדרו המשפטי של הדין', ולפי נותן הטעם (ה'פנימי') הוא 'חלק אינטגרלי מן הדין', ועל כן יש לו תוקף הלכתי. לעומתו 'טעם חיצוני' הוא 'מטרה חיצונית שאותה הדין מבקש להשיג – מטרה מוסרית, חברתית, כלכלית' (או 'גורם חיצוני כגון גורם היסטורי'), שלפי נותן הטעם (ה'חיצוני') אינה חלק מן הדין ועל כן אין לה תוקף הלכתי, ראו אטינגר (לעיל הערה 74), עמ' 8–9. לספרות נוספת ראו הפניותיו בהערה 30, וראו גם ח' רפפורט, 'בטעם מצות שופר ובמשמעות הביטוי "גזירת הכתוב" ב"משנה תורה", אור המזרח נא, א–ב (תשס"ו), עמ' 80. הבחנה דומה (בין עילת הדין לתועלתו) מציע רביצקי (לעיל הערה 7), עמ' 47–48, כדי להסביר סתירות בתפיסת המצוות של רס"ג, עיי"ש. ההבחנה הזו מוקשה מבחינה מושגית, ודומה שהדוגמאות שאטינגר מביא חותרות תחתיה. כך, למשל, לפי אטינגר 'האינטרס שיש לעד קרוב בתוצאות הדין', כלומר החשש מעדות שקר שבגיננו עד קרוב פסול לעדות, הוא טעם פנימי. לדעתו טעם הדין במקרה זה 'לא בא להשיג מטרה חיצונית כלשהי אלא הוא חלק מהדין גופו, והוא-הוא גדרו של הדין', ועל כן מוסכם על בעלי ההלכה שלטעמים אלה יש נפקות לדינא, למשל שעד קרוב מעיד לחובת קרובו (שם, עמ' 33). לעומתו טעם הדין: 'אין עושיין עיר הנדחת בספר' – 'כדי שלא ייכנסו נוכרים ויחריבו את ארץ ישראל' – הוא, לדעתו, טעם חיצוני (שם, עמ' 8). והרי הטעמים בשתי הדוגמאות האלה הם תכלית הדין (כדרכם של טעמים בכלל). כפי שהערתי לעיל, תכלית הכלל היא מהות הכלל, ועל

עם זאת, פורמליזם משפטי והלכתי, גם בעיני הרמב"ם, הוא עניין לדרגה. ככלות הכול, גם מי שנוטה לדבוק בכללים לא יוכל להימנע לחלוטין מלהיזקק לטעמים. הסיבה לכך נעוצה במרכזיותם של טעמים בחיים המעשיים (בתבונה המעשית) ובתוך כך בחיי המשפט וההלכה.

ד. בעקבות הרמב"ם: ויכוח הפוסקים על אודות טעם הדין ותוקפו טעמו של הרמב"ם לאיסור גילוח פאת הראש ופאת הזקן עורר, כאמור, אצל פוסקים ובעלי הלכה דיון סוער.⁷⁹ ראשון המגיבים והחריף שבהם הוא ר' יעקב בן אשר (נפטר

כן לא ברור מדוע תכליות מסוימות יהיו 'פנימיות' ואחרות 'חיצוניות'. באשר לדוגמה הראשונה, רוליסט הלכתי יטען כי הגם שהטעם לפסול עד קרוב הוא חשד לשקר, הוא לא יכול להעיד גם לחובת קרובו, כפי שסבורים בעלי הלכה שלדעתם דין זה הוא גזירת הכתוב במובן היריספרודנטי (ראו לורברבוים, גזירת הכתוב חלק ב [לעיל הערה 68], סעיף ד; השו"א סיני, שם, עמ' 8). הטעם הזה, במובנו של אטינגר, הוא אפוא חיצוני. באשר לדוגמה השנייה – מדוע טעם דין עיר הנידחת שבספר הוא חיצוני ואינו חלק מן הדין? גם במקרה זה שלילת תוקפו ההלכתי של הטעם אינה בשל מהותו ה'חיצונית', אלא היא עניין לשיקולי מדיניות יוריספרודנטיים-חברתיים, ראו לורברבוים (לעיל הערה 12). כל טעם הוא פנימי במובן זה שהוא היסוד המצדיק את הכלל, שבלעדיו אין לו בסיס וקיום; וכל טעם הוא חיצוני במובן זה שלשון הכלל אינה זהה לטעמו, והכלל כטעם לפעולה הוא שונה מן הטעם המבסס את הכלל (עיי"ש). ההבחנה בין טעם שבעלי הלכה ייחסו לו תוקף הלכתי לבין טעם שהם לא ייחסו לו תוקף הלכתי אינה עניין מושגי-אפריורי אלא, כאמור, עניין לתפיסה יוריספרודנטית ולשיקולי מדיניות, שאותם יכול הפרשן (וההיסטוריון של ההלכה) לנסח רק לאחר מעשה. אפשר שבגדרו של הדין מתכוון אטינגר להגדרה של מילות הדין והמונחים שבו, מה שמכונה בספרות התורת' משפטית: קונספטואליזם, ואולם עניין זה שונה מטעם הדין ותכליתו. קונספטואליזם הוא ברגיל ניתוח משפטי המנותק מטעמים. ועוד, אפשר שההבחנה בין פנימי לחיצוני היא ההבחנה בין תכלית ישירה של החוק (=טעם פנימי) לבין תכלית עקיפה שלו (טעם חיצוני), ואולם גם ההבחנה הזו אינה מצדיקה את הטענה שלטעם ישיר יהיה תוקף ברם לא לטעם עקיף. הדין בשאלת תוקפו של טעם הדין דנן הוא ביסודו פרשני. לכן כדי לטעון שההבחנה בין טעם 'פנימי' ל'חיצוני' ממלאת תפקיד פעיל בשיח ההלכתי צריך להראות שבעלי הלכה מזכירים אותה או למצער רומזים לה, במיוחד אם היא לא מובנת מאליה. ההבחנה הזו אינה נזכרת בדברי הפוסקים, גם לא אצל הרמב"ם. בעלי ההלכה לא הבחינו בין סוגים שונים של טעמים; הם נטו, למצער בהערותיהם המטא-הלכתיות, לשלול את כל הטעמים. ובאשר לרמב"ם, הוא ראה את תכלית המצוות כמהותית להן, ראו למשל מורה הנבוכים, חלק ג, כה.

חלק מן החומר בעניין זה אסף רפפורט (שם), עמ' 78–101, בעמ' 81. ניתוח המקורות הוא שלי. לחיבור מקיף על דברי הפוסקים בעניין זה, שמגמתו מחמירה, ראו מ' וינר, ספר הדרת פנים – זקן: בענין גילוח וגידול הזקן לאור ההלכה, ניו יורק תשל"ח. אני מודה לבני בראון שהפנה אותי לחיבור זה.

1343 או 1348), בעל הטורים. דבריו על הרמב"ם הם מוקד להתייחסות לכל מי שכתב אחריו.

1. טור: 'ואין אנו צריכים לבקש טעם למצות כי מצות מלך הם עלינו, אף לא נדע טעמן' טור, יורה דעה, סי' קפא (להלן: סי' קפא):

הקפת הראש והשחתת הזקן, גם באלו כתב הרמב"ם שאסרם הכתוב מפני שעושיין כן עובדי כוכבים ע"כ, וזה אינו מפורש, ואין אנו צריכים לבקש טעם למצות כי מצות מלך הם עלינו, אף לא נדע טעמן.⁸⁰

הנוסח הזה מופיע בדפוס ורשא ובכל הדפוסים שקדמו לו (להלן: נוסח הדפוס), והוא כנראה הנוסח שהיה לפני רבים מפרשני הטור ובעלי ההלכה שיידונו להלן.⁸¹ לעומתו, ברוב כתבי היד של טור יורה דעה מופיע שינוי נוסח קל, שאינו נטול משמעות, במקום: 'אף לא נדע טעמן', נכתב: 'אף אם לא נדע (נ"א: נודע) טעמן' (להלן: נוסח כתה"י).⁸² הגם שנוסח הדפוסים תואם את נוסח אחד מכתבי היד (וטיקן 153) נראה כי הנוסח המקורי הוא הנוסח של רוב כתבי היד. להלן אציע ניתוח של שני הנוסחים ואציין את ההבדלים ביניהם.

בתחילת סי' קפא ר' יעקב מציג את טעמו של הרמב"ם ('מפני שעושיין כן עובדי כוכבים'). הלשון 'גם באלו כתב [...]' מבליעה ביקורת על מגמת הרמב"ם (בעיקר ב'מורה') לתלות את טעמי המצוות בהרחקה מעבודה זרה, ואפשר שהיא רומזת לאי-נחת מאופיים הסוציו-היסטורי (כלומר מכך שהם בני חלוף).⁸³ הטור חרד כי לטעמו של הרמב"ם לאיסור הקפת הראש והשחתת הזקן ייחס תוקף הלכתי. ייחוס כזה יערער את

80 זהו הנוסח בדפוס ורשא. לנוסח אחר ראו מיד להלן. בשל הבדלי הנוסח האלה הניתוח של דברי הטור להלן שונה בכמה פרטים ממה שכתבתי במאמרי, רצוי להם (לעיל הערה 2), עמ' 39–41.

81 דפוס ורשא, דפוס פייבי דיי-שאקו (רל"ה), דפוס מנטובה-פירארה, דפוס אישאר (רמ"ז), דפוס ואדאלחג' ארה (רל"ט), וכן הוא הנוסח בכת"י וטיקן 153. ואולם ר' מרדכי ב"ר אברהם יפה מצטט בחיבורו לבוש עטרת זהב, יו"ד סי' קפ"א, ס"ק א, את הלשון: 'אף אם לא נדע טעמן'.

82 כת"י שכטר 1119, כת"י אוקספורד 710, כת"י אסקוריאל 10, כת"י וטיקן 555, כת"י רומא 3096, כת"י קמברידג' 5.37, כת"י פריז 432. אני מודה ליהודא גלינסקי שהעביר לי את נוסחי הדפוסים ואת נוסחי כתבי היד.

83 השוו לדברי הב"ח על אתר: 'ומ"ש [הטור, י"ל] "גם באלו" וכו', כלומר גם באלו דאין להם גילוי בכתוב ובדברי ר"ל שאסרם הכתוב מפני שעושיין כן ע"ז, כתב הרמב"ם מדעתו שאסרם הכתוב מפני שעושיין כן עובדי עבודה זרה, ועל זה השיגו [הטור] דאין אנו צריכין לבקש טעם למצות [...]'

מוחלטות ההלכות המושתתות עליהם. לא ברור אם הוא מייחס את הכוונה הזו לרמב"ם או שהוא רק חושש שהיא תיוחס לו על ידי קוראיו. על כל פנים, מדברי הטור עולה דחייה של טעמים בכלל, לא רק של טעמים סוציו-היסטוריים.

ואכן, הטור מעיר מיד בביקורת על היומרה לתת טעם למצוות האלה: 'וזה אינו מפורש' – כמו כל טעם שאינו מפורש, טעמו של הרמב"ם לאיסורים האלה הוא ספקולטיבי ואין לסמוך עליו. לא רק את טעמו של הרמב"ם דוחה הטענה הזו של ר' יעקב, אלא את כל הטעמים האחרים שהוצעו למצוות האלה.⁸⁴ חשוב לזכור כי לרוב המצוות אין טעם מפורש, ולפיכך, לפי הטור, טעמן אינו ידוע.⁸⁵

גישתו של הטור לגבי טעמי המצוות שבתורה הפוכה מזו של משפטנים בעבר ובהווה, הסבורים שטעמי החוק הם ברגיל נהירים ושקופים. חוקים בקודקסים משפטיים, עתיקים ומודרניים נעדרים דרך כלל טעמים מפורשים, ברם אין זה מפריע לשופטים ולמשפטנים לייחס להם טעמים ולפסוק לפיהם. הגם שלמרבית המצוות אין טעם מפורש, התורה מכריזה בספר דברים כי 'לא דבר רק הוא מכם' (לב 47), וכי 'קרוב אליך הדבר מאוד' (ל 11–14), וכי הכול (גם הגויים) רואים את החכמה הגלומה בהן (ד 6), כלומר מבינים את טעמיהן.⁸⁶ לשון הטור בתחילת סי' קפא מגלמת השקפה שלפיה טעמי המצוות וההלכות הם סתרי תורה שהם עניינים שמעבר להשגה.

חשוב להעיר כי לטענה 'זוהי אינו מפורש' כוח שכנוע מוגבל שהרי כל מעשה פרשני, ובכללו פרשנות בענייני המצוות וההלכות, טוען טענות או מעורר עניינים שאינם מפורשים בכתובים. כאלה הן גם המשגות, הנהרות, הקשרים, אבחונים וסייגים. בעלי

84 בהקשר הזה אעיר עוד כי העובדה שלמצוות האלה (ולאחרות) ניתנו טעמים שונים, וכי יש מחלוקת לגביהם, אינה ברגיל סיבה אצל פרשן או אצל בעל הלכה שלא לחרוץ משפט לגבי טעמן. קיומה של מחלוקת יכולה אמנם להיות סיבה לאדם לסגת מעמדו (או להימנע מלחרוץ משפט באותו העניין), ואולם זו אינה הסיבה הכרחית או משכנעת, ובוודאי שאינה סיבה רווחת לעשות כן, לא בענייני טעמי המצוות ולא בכל עניין אחר.

85 בפירושו לתורה מביא הטור פה ושם טעמים למצוות, ברם הוא אינו מתייחס לטעמי האיסורים דנן. טעמיו למצוות מבוססים על מקורות מדרשיים ובעיקר על טעמי המצוות (הלא-קבליים) של הרמב"ן בפירושו לתורה, שאותם הוא מרבה לסכם, ראו פירוש הטור הארוך על התורה, ירושלים תשמ"א: 'הקדמת המחבר רבינו בעל הטורים'. גם מההקדמה הזו עולה רתיעה מטעמים – הוא מדגיש (שם) כי הוא נמנע מלהביא טעמים משל עצמו, וראו י' גלינסקי, ארבעה טורים והספרות ההלכתית של ספרד במאה הארבע עשרה: אספקטים היסטוריים, ספרותיים והלכתיים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשנ"ט, עמ' 179–181. בעיני הטור אין מניעה לבקש טעמים, ואולם, כפי שאטען להלן, הם אינם חיוניים לשם קיום מצוות, והם נטולי מעמד הלכתי. ההבדל הרטורי שבין סי' קפא לבין פירוש הטור לתורה נעוץ בהפרש שבין חיבור הלכתי, שממנו רצוי להרחיק טעמים, לבין חיבור עיוני, שיכול להכיל טעמים כדי לסבר את האוזן.

86 ראו גם מורה הנבוכים ג, כו ו-לא; ולורברבוים, רצוי להם (לעיל הערה 2), עמ' 18–21.

הלכה אינם יכולים לפעול במסגרת ההלכה (לפסוק ולהשיב, ואפילו להחיל כללים הלכתיים באורח מכני) מבלי להידרש לעניינים שאינם מפורשים בקנונים ההלכתיים. במה שונים טעמי המצוות וההלכות, שדווקא הם צריכים להיות מפורשים, וכשאינם – אין דרך לדעתם?

טענת הטור כי טעמו של הרמב"ם – כמו כל טעם לא מפורש אחר – הוא מפוקפק היא כעין הקדמה להוראה אנטי־מימונית עקרונית: 'ואין אנו צריכים לבקש טעם למצוות [...]'. כאמור, ללשון הזו שני נוסחים; אדון תחילה בנוסח כתי"י. הטור שולל את הצורך בבקשת טעמים למצוות שכן 'מצוות מלך הם עלינו אף אם לא נדע טעמן'. הצירוף 'מצוות מלך' הוא עיבוד של המטבע התלמודי 'גזירת מלך', שמובנו בספרות התלמודית הוא ברגיל יוריספרודנטי־הלכתי – 'גזירת מלך' היא הוראה לפרשנות דווקנית של לשון הכתוב על אודות מצווה מסוימת, כלומר פרשנות שלא מתחשבת בטעמים (הידועים) שביסוד ה'גזירה' (=המצווה).⁸⁷ לא כן בלשון הטור בראש סי' קפא, שבו 'מצוות מלך' הוא הוראה לא לגבי פרשנות המצווה אלא לגבי אופן קיומה, או מוטב: לגבי אופן קיומן של המצוות כולן – יש לציית להן כאילו הן גזרות ללא טעם, כלומר כאילו הן גזירות שרירותיות. זאת ועוד, נראה שהמטבע 'מצוות מלך' אצל הטור מבליעה גם מובן תאולוגי – המטבע מציין גזירה־ללא־טעם (ידוע).⁸⁸

לפי הטור, המצוות כולן – לא רק אלה שטעמן לא־ידוע – הן 'גזירות מלך'. מדבריו אין להסיק כי לדעתו מצוות שטעמן מפורש בתורה הן מחייבות (=גזרות/מצוות) בשל טעמיהן. בלשון מסורבלת משהו זו ר' יעקב מבקש לטעון שהחובה לקיים מצוות אינה תלויה כלל בטעמיהן. לשיטתו, יש נתק בין מצוות־גזירות האל לבין הטעמים שביסודן, בין שהטעמים מפורשים בתורה בין שאינם.

טענת הטור כי 'אין אנו צריכים לבקש טעם למצוות' [שכן הן 'מצוות מלך'] אינה ממוקדת במצוות שהרמב"ם נתן בהם טעם סוציו־היסטורי; הוא גם נמנע מלהידרש להבחנה רווחת, בעיקר בימי הביניים, בין 'משפטים' ש'טעמן גלוי' גם אם אינו מפורש לבין 'חוקים' שאין טעמן ידוע'. דבריו נסבים על המצוות כולן, אפילו על מצוות שטעמן מפורש בתורה (ובספרות חז"ל)!

דומה כי בראש סי' קפא הטור מבליע הלך רוח רליגיזי, שאותו כינתי לעיל דתיות הלכתית של ציות ושעבוד. כזכור, דתיות שכזו רואה את תכלית החיים ההלכתיים

87 ראו לורברבוים, גזירת מלך וגזירת הכתוב בספרות התלמודית (לעיל הערה 68). ועיי"ש לגבי כשל הסמכות שעומד בייסוד השימוש הזה במטבעות 'מצוות/גזירת מלך'.

88 על ההבחנה בין 'גזירת מלך/הכתוב' במובן היוריספרודנטי לבין 'גזירת מלך/הכתוב' במובן התאולוגי ראו לורברבוים, גזירת הכתוב חלק א, והנ"ל, גזירת מלך וגזירת הכתוב בספרות התלמודית (שם), עמ' 6–7.

בציות ('עיוור') למצוות האל. בעיניה, קבלת 'עול מלכות שמים', כלומר כפיפות סרווילית לאל דרך ציות להלכה, היא השלמות הדתית העליונה. טעמי המצוות וההלכות חותרים תחת תודעת הכפיפות המוחלטת למרות האל, שכן הם מעוררים את החשש שמא אדם מקיים מצווה לא בשל גזירת האל אלא בשל טעמה, כלומר בשל התועלת הגלומה בה.⁸⁹

תמיכה לקריאה הזו של סי' קפא מצויה במקומות ספורים בכתבי ר' יעקב בן הרא"ש שבהם הוא מבטא את השקפותיו התאולוגיות. יהודא גלינסקי הצביע על כמה מקומות בפירוש בעל הטורים לתורה ובטור אורח חיים, שבהם מובע הלך רוח דתי (שרווח באשכנז) שעניינו 'עבודת ה' לשמה', כלומר שקיום מצוות הוא לשם מילוי רצון הבורא.⁹⁰ כך, למשל, בטור או"ח, סי' רעא,⁹¹ ובסי' רלא, שבו מפרש הטור את הביטוי התלמודי: 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים': 'אפילו דברים של רשות כגון האכילה והשתייה [...] יהיו כולן לעבודת בוראך או לדבר בגורם עבודתו'. זוהי גרסה קיצונית למדי של דתיות הלכתית של ציות ושעבוד, שלפיה כל פעולה אנושית – גם 'דברים של רשות', כלומר דברים שאדם עושה למען עצמו (כגון 'האכילה והשתייה') – ראויה להיות עבודת האל. לשון אחר, היהודי צריך לסלק מתודעתו כל מרחב פרטי; עליו לפתח את ההכרה כי 'כל מעשיו', אפילו האישיים ביותר, יכולים וצריכים להיות 'לשם שמים', כלומר מגלמים את השעבוד לאל.⁹² גרסאות קיצוניות של דתיות הלכתית של

89 ראו לעיל הערה 5.

90 ראו גלינסקי, ארבעה טורים (לעיל הערה 85), עמ' 173–184.

91 בטור, אורח חיים, הל' שבת, סי' רעא, כותב הטור: 'הרמב"ן פירש כי בעבור היות יציאת מצרים מורה על אלוה קדמון מחדש חפץ ויכול, על כן כתוב בדברות שניות 'זוכרת כי עבד היית בארץ מצרים' וגו', "על כן צוה ה' אלהיך לעשות את יום השבת" [...]. והנה השבת זכר ליציאת מצרים ויציאת מצרים זכר לשבת, כי יזכרו בו ויאמרו כי השם מחדש בכל זמן אותות ומופתים ועושה הכל ברצונו כי הוא אשר ברא את הכל במעשה בראשית' (לפי הנוסח אצל גלינסקי, שם, עמ' 180). אלו הם דברי הרמב"ן בפירוש לתורה, דברים ה' 15, והטור חוזר עליהם בפירושו (הארוך) לתורה, שם (מהד' י"ק רייניץ, ירושלים תשס"ו, כרך ב, עמ' תרפח). את התפיסה הזו בדבר האל הבורא שפועל לפי רצונו, וכפיפותם המוחלטת של בני האדם מטעים ר' יעקב שוב בטור או"ח, סי' תרכה, וראו גם בפירוש הטור לתורה, שמות יג 16, ושוב בטור או"ח, סי' כה, בעניין מצוות הנחת תפילין (גלינסקי, שם, עמ' 181). העיקרון התאולוגי שלפיו האל פועל כרצונו, ללא שום אילוץ ומגבלה, עומד אפוא ביסוד תמונת העולם הדתית של הטור. הוא אינו מפתח אותו, כנראה בשל העדר עניין והעדר הכשרה פילוסופית, ועל כן לא ברורה מידת מודעותו להשתמעויותיו. עם זאת, נקל לראות את הקשר שבין הכפיפות הדתית לרצון האל לבין התפיסה שהמצוות כולן הן גזרות מלך שאין כל צורך לבקש להן טעם.

92 ההבנה הזו של לשון המשנה: 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' (אבות ב, יב) קרובה למה שמייחסים מקורות תלמודיים לשמאי, ראו בבלי, ביצה טז ע"א, וראו לורברבוים, צלם אלהים (לעיל הערה 53), עמ' 312–314.

ציאות ושעבוד רווחו באשכנז, למשל אצל ר' משה מקוצי (בעל הסמ"ג), ומשם כנראה התפשטו למקומות אחרים באירופה.⁹³

טענת הטור: 'ואין אנו צריכים לבקש טעם למצות [...]...' היא המשך הביקורת על הרמב"ם. כרציונליסט עקבי סבר הרמב"ם כי לא רק שלכל המצוות – המשפטיות והדתיות – ולרוב פרטיהן טעמים שניתן להתחקות אחריהם אלא שראוי לעשות כן מפני שידיעת הטעמים היא רכיב חיוני בקיום המצוות; ללא ידיעת הטעם וללא התכוונות אליו רבות מן המצוות מאבדות את ערכן (אף שלא את תוקפן). הדתיות ההלכתית של הטור היא הפוכה: בעיניו טעמי המצוות וההלכות – אפילו הטעמים הספורים המפורשים בתורה – הם מכשול בפני קיום ההלכות 'מצוות מלך', כלומר 'לשם שמים'.

בראש סי' קפא נוקט הטור גרסה קיצונית למדי של דתיות הלכתית של ציאות ושעבוד. בעוד שדתיות שכזו אינה שוללת את עצם קיומם של טעמים אלא רק מתנגדת להם כמניע לקיום מצוות – היא מתעקשת שיש לקיימן בשל הציווי (=רצון האל) בלבד – הרי הטור מטעים כי בשל כך הטעמים גם אינם רלוונטיים לשיח ההלכתי, כלומר לשם פרשנות ההלכה וככלי לפסיקה ב'מקרים קשים'. בשל דתיות הלכתית של ציאות ושעבוד, ר' יעקב שולל אפוא מן הטעמים גם מעמד ותוקף הלכתיים.⁹⁴ עם זאת, אפשר כי שלילת תוקפם ההלכתי של טעמים לפי הטור מונעת בעיקר משיקולים יוריספרודנטיים-הלכתיים, שעניינם החשש שטעמים יחתרו תחת המוחלטות של הכללים ההלכתיים, ואולי גם בשל דתיות הלכתית של מסורתין והשגבה.

בעל ההלכה המימוני, ר' דוד הכוכבי, איש פרובנס (מת 1340) ובן דורו של הטור, מתאר את כת ה'תלמודיים' בני דורו, שאליהם ר' יעקב בן הרא"ש משתייך, כמי שמאמצת גרסה דרמטית של דתיות הלכתית של ציאות ושעבוד תוך דחייה נחרצת של טעמי המצוות וההלכות בכלל ובשיח ההלכתי בפרט.⁹⁵ וכך הוא כותב:

ובעלי זאת הכת מדקדקין בכל המצוות תכלית דקדוק, ומענים את נפשם

93 ראו י' גלינסקי, "ולהיות לפניך עבד נאמן כל הימים" – פרק בהגותו הדתית של ר' משה מקוצי, דעת 42 (תשנ"ט), עמ' 13–31, ראו במיוחד בעמ' 25–28, גלינסקי הראה כי את תפיסתו בעניין קיום המצוות 'לשם שמים' שאב הטור מספר חיי עולם האשכנזי, ראו גלינסקי, ארבעה טורים (לעיל הערה 85), עמ' 173, הערה 141. על שכיחותו של הלך הרוח הדתי הזה בפרובנס בימי הטור ראו דברי ר' דוד הכוכבי להלן.

94 כפי שהטעמתי במקום אחר (לעיל הערה 5), שלילת התוקף ההלכתי מטעמים אינה מהותית לדתיות הלכתית של ציאות ושעבוד, ואולם החיבור ביניהם מאפיין הוגים ובעלי הלכה רבים.

95 על ה'תלמודיים' בתקופה הזו ראו טברסקי (לעיל הערה 6), עמ' 431–459; I. Twersky, 'Religion and Law', S. D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge, MA 1974, pp. 69-82

בעבודת ה', ולא יבקשו ולא יתורו אחרי שום חכמה ומדע כדי למצוא סיבה או טעם מועיל. בעיניהם רחוק מה' כל מי שיתן סיבה למצוה ויאמתה על דרך החכמה, ויאמרו שזו תורה שלא לשמה. אמנם תורה לשמה היא באשר ידרשו בספר תורת אלקים במה שבאה הקבלה האמתית, בתורה שבעל פה, ויהיו עיניהם וליבם תמיד בחכמת התלמוד, ר"ל במשא ומתן התלמוד בקושיות ובתירוצין, למען יתבררו להם תמיד מאמרי התלמוד על נכון [...]. וכן למען ידעו דיני המצוות כפי הקבלה האמתית על נכון. וכן יתנו ליבם לדקדק מצות ותורתנו תכלית דקדוק, קיימו אותן על צד שהן גזרות מלך.⁹⁶

דברי הטור ביחס לשלילת טעמי המצוות וההלכות בראש סי' קפא (ובמקומות אחרים) מהדהדים בתיאור הזה בבהירות: גם כאן יש קישור בין שלילת טעמים לבין קיום מצוות כ'גזרות מלך'; גם כאן שלילת טעמים למצוות ולהלכות היא הן במישור החינוכי-הדתי (הם חותרים תחת עבודת האל 'לשמה'), הן במישור השיח ההלכתי (התלמודיים מסתפקים ב'דיני המצוות כפי הקבלה האמתית').

התיאור שתיאר הכוכבי את כת התלמודיים הולם גם את הרא"ש, אבי הטור, שבתשובה מפורסמת הבליע שלילה של בקשת טעמים למצוות ולהלכות. בשו"ת הרא"ש כלל נה, סע' ט, הרא"ש כותב כי התורה ו'חכמת הטבע' (=הפילוסופיה) 'שני הפכים הם, צרות זו לזו, ולא ישכנו במקום אחד [...]. ועל זה נאמר: "תמים תהיה עם ה'" וגו'; כלומר: אפילו יצא לך הדבר חוץ מן הטבע (=ההיגיון, י"ל) אל תהרהר על הקבלה אלא בתמימות התהלך לפניו. לכן אין להביא ראיה מדבריהם, לעשות אות ומופת וגזרות ומשלים על משפטי ה' הישרים'. המונח 'משלים' מכוון להסברים אלגוריים למצוות ('משפטי ה' הישרים'). הרא"ש שולל באורח גורף את הפילוסופיה ובתוך כך את העיסוק בטעמי המצוות (וההלכות).⁹⁷ התקפת הטור על הרמב"ם בעניין

96 ראו ספר הבתים, מגדל דוד – ספר מצוה, ב, מצוות לא תעשה, מהדורת מ' הרשור, ירושלים תשמ"ג, עמ' רפה-רפו. על ר' דוד הכוכבי ראו פ' רות, חכמי פרובנס המאוחרים – הלכה ופוסקי הלכה בדרום צרפת 1280–1348, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ב, עמ' 142–151. על נטיותיו המימוניות (המתונות) של הכוכבי ראו מ' הלברטל, בין תורה לחכמה, רבי מנחם המאירי ובעלי הלכה המימונים בפרובנס, ירושלים תשנ"ט, עמ' 181–216.

97 תשובה זאת של הרא"ש נדונה הרבה במחקר, ראו י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, ירושלים תשכ"ה, עמ' 186; י' תא שמע, 'שיקולים פילוסופיים בהכרעת ההלכה', הנ"ל, הלכה מנהג ומציאות באשכנז 1100–1350, ירושלים תשנ"ו, עמ' 79–93; א' שויקה, 'הפולמוס על תקנת טוליטולה בירושת הבעל את אשתו', תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 88–127; הלברטל, בין תורה לחכמה (שם), עמ' 152–180; J. Galinsky, 'An Ashkenazic Rabbi Encounters Sephardic Culture: R. Asher b. Yehiel's Attitude towards Philosophy and Science', *Simon Dubnov Institute Yearbook VIII* (2009), pp. 191–211, ושם לספרות נוספת. עניין המובלע בתשובה זו,

בקשת טעמים, וקביעתו הנחרצת כי 'אין אנו צריכים לבקש טעם למצות [...]...', נכתבים בהשראת השקפות אביו.

ובאשר לנוסח הדפוס: לפי נוסח זה, לאחר הקביעה 'אין אנו צריכים לבקש טעם למצות' כי מצוות מלך הם עלינו', הטור מוסיף הערה בעלת אופי תאולוגי-אפיסטמולוגי: 'אף לא נדע טעמן' – לא זו בלבד שאין בטעמים צורך שכן הם חותרים תחת עבודת ה' 'לשמה' אלא שהם גם לא-ידועים, כלומר הם נסתרים מאתנו. לפי נוסח הדפוס, שעמד כנראה לפני מרבית פרשני הטור (למעט הבית יוסף, ראו להלן), ללשון המבטאת דתיות הלכתית של ציות ושעבוד מצרף כאן ר' יעקב את גרעין הדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה, שלפיה טעמי המצוות וההלכות – למצער המצוות שטעמיהן אינם מפורשים בתורה, ואולי אף הן בכלל⁹⁸ – הם מעבר להשגתנו.

המשותף לשני הנוסחים הוא ששניהם שוללים בנחרצות טעמים למצוות ולהלכות, הן כרכיב בקיום המצוות הן ככלי פרשני בשיח ההלכתי. ההבדל ביניהם הוא שנוסח כתב היד מתמקד בטענה שהטעמים מיותרים ומזיקים ורק מבליע כי הם לא-ידועים, ואילו נוסח הדפוס מצרף במפורש את שתי הטענות.

2. בית יוסף: 'כל חוקי התורה גזירות מלך הם,

מכל מקום כל מה שנוכל לבקש לו טעם נאמר בו טעם'

על דברי הטור בראש סי' קפא העיר בהרחבה ר' יוסף קארו בבית יוסף על אתר. בראשית דבריו על סי' קפא הבית יוסף מצייע מעין כתב הגנה על הרמב"ם, וכלשונו בראש הסימן: 'להליץ בעד הרמב"ם שנתן טעם למצווה'. וכך הוא כותב:

שלא נדון אצל החוקרים, הוא השלילה של טעמי המצוות וההלכות, ובמיוחד של תוקפם ההלכתי. בתשובה זו הרא"ש מזהה את טעמי המצוות עם הפילוסופיה; שלילת הפילוסופיה גוררת אצלו את שלילת טעמי המצוות. ואולם טעמי המצוות לא היו עניין לפילוסופים בלבד, והם אינם 'פילוסופיים' לפי מהותם. לאורך דורות, חכמים שלא היו פילוסופים, ושאף התנגדו לפילוסופיה, הציעו טעמים תועלתיים למצוות. כך למשל חז"ל, גאונים שלא היו בעלי נטייה פילוסופית, חכמי אשכנז וצרפת דוגמת הרשב"ם ור' יוסף בכור-שור, וחכמי ספרד דוגמת הרמב"ן, הכול בפירושיהם לתורה. דומה כי ההתנגדות לפילוסופיה במהלך המאה ה-13 ובראשית המאה ה-14, והפולמוסים על כתבי הרמב"ם (שנסו בו, בין השאר, על דרכו בסוגיית טעמי המצוות), יחד עם עלייתה של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה (ראו להלן), גרמו לבעלי הלכה (במיוחד מ'כת התלמודיים', דוגמת הרא"ש והטור) לזהות את טעמי המצוות עם 'חכמת ההגיון והטבע' – מה אלו 'שיחה בטלה' (לשון הרא"ש, שם) אף אלו 'שיחה בטלה'. על טענה זו ראו בהרחבה לורברבוים, הרשב"א (לעיל הערה 9).

הרשב"א, למשל, סבר שגם טעמי המצוות שיש להן טעמים מפורשים בתורה הם נשגבים, שכן הטעמים המפורשים הם רק קצה הקרחון, ראו להלן סעיף 1, 2, וביתר פרוט: לורברבוים, הרשב"א (לעיל הערה 9).

ומה שאמר רבינו (=הטור): 'זוה אינו מפורש, ואין אנו צריכים לבקש טעם למצות' וכו', דבריו מבוארים שדעתו לחלוק על הרמב"ם, למה לו לבקש טעם מדעתו לשום מצוה, שנראה שאילו לא היו יודעים טעם המצות לא היינו מצווים לעשותן. ואין הדבר כן כי מצות מלך הם עלינו, ואף אם לא נדע טעמן אנו מצווים לעשותן.

המשפט האחרון במובאה הזו נראה כפרפרזה של נוסח כתה"י.⁹⁹ לפי הפרשנות של קארו, מה שמטריד את ר' יעקב בן הרא"ש בדברי הרמב"ם הוא לא התוקף ההלכתי שהוא מייחס לכאורה לטעם ההלכה אלא עצם מתן טעם למצווה, ברם לא בשל דתיות הלכתית של ציות ושעבוד אלא מפני שטעמי המצוות מערערים את תוקפן, שכן נראה כי הן תלויות מעתה בטעמן; בהעדר טעם או כשהטעם לא משכנע אין למצוות ערך ואולי גם אין להן תוקף.

כפי שנראה להלן, הפרשנות הדרמטית הזו, שאינה הולמת את כוונת הטור, עוררה אצל בעלי הלכה ביקורת חריפה. דומה כי הפרשנות של קארו ללשון הטור בסי' קפא נמשכת מהעדר ההלימה בין הביקורת הנקודתית של ר' יעקב על הטעם של הרמב"ם ('זוה אינו מפורש') ועל טיבו (הסוציו-היסטורי) לבין התגובה הקיצונית שהוא נוקט, שלפיה 'אין אנו צריכים לבקש טעם למצות [...]'. הטור, לפי הבית יוסף, סבור כי המצוות כולן הן 'גזרות מלך' – לתוקפן אין כל זיקה לטעמיהן (בין שהם ידועים בין שאינם), ועל כן אין צורך לבקש טעם 'לשום מצוה'; ואילו, מגישת הרמב"ם – החותר תמיד אחר טעמים – משתמע כי המצוות מחייבות בשל טעמיהן, ועל כן 'אילו לא היו יודעים טעם המצות לא היינו מצווים לעשותן'. לפי הגישה שקארו מייחס לטור, כל טעמי המצוות, גם אלה המפורשים בתורה, הם מיותרים ומזיקים, שכן הם יוצרים מצג כאילו המצוות עומדות על טעמיהן, כלומר שהן מותנות בכונותם או ברלוונטיות שלהם.

בעוד שהפרשנות של קארו להשקפת הטור היא הולמת, פרשנותו להשקפה שהטור מייחס לרמב"ם, אינה סבירה – האומנם הטור מייחס לרמב"ם את ההשקפה כי רק ידיעת הטעם (ושמא רק טעם מוצדק) תהפוך מצווה למחייבת? אפשר שקארו נוקט כאן בתכסיס רטורי – הוא מקצין את הביקורת של הטור על הרמב"ם כדי שיקל להגן על הנשר הגדול. אכן, לאחר שהוא 'מבאר' את דברי הטור, קארו פונה ל'הליץ' על הרמב"ם, ומציע לגישתו פרשנות אחרת:

ואני אומר דחס ליה להרמב"ם מלמיסבר הכי, ומי יחוש לכבוד התורה והמצות

99 הגם שנוסח כתב היד של הבית יוסף הוא נוסח הדפוס ('אף לא נדע טעמן').

יותר ממנו, ודבריו בסוף הלכות מעילה (ח, ת) יוכיחו, וכיוצא בהם כתב בסוף הלכות תמורה (ד, יג) ובסוף הלכות מקואות (יא, יב), ומשם נתבונן שדעתו ז"ל לומר שאע"פ שכל חוקי התורה גזירות מלך הם, מכל מקום כל מה שנוכל לבקש לו טעם נאמר בו טעם, וכרבי שמעון דדריש טעמא דקרא (בבלי קידושין סח ע"ב). ומה שלא נמצא לו טעם, נייחס הדבר לקוצר השגתינו, ואנו חייבים לקיימם כמו המצוות שנודע טעמם כי גזירות המלך הם עלינו.

קארו מפיג את החרדה של הטור: הצעת טעמים, גם בעיני הרמב"ם, אינה מערערת כלל את תוקף המצוות וההלכות. תכלית הטעמים היא עיונית-חינוכית בלבד, כפי שכתב וחזר וכתב במשנה תורה: 'דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו, והרי הן מכלל החוקים' (הל' מקואות יא, יב); 'אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם [...] ראוי להתבונן בהן, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם [...] (הל' תמורה ד, יג); 'ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו...' (הל' מעילה ח, ח). בהשראת דברים אלה קארו קובע כי גם לפי הרמב"ם טעמי המצוות הם רק כפי כוח האדם, כלומר כדי לסבר את האוזן, וכי גם לדעתו יש לקיים את 'חוקי התורה' כ'גזירות מלך', כלומר כאילו אין להן טעם.

הבית יוסף מטעים כי לפי הרמב"ם, ובניגוד לטור, רצוי ל'בקש' לחוקי התורה טעמים שכן, כאמור, יש להם בעיניו ערך חינוכי. מלשון קארו לא ברור אם הוא עצמו מאמץ את הגישה החינוכית הזו. נראה שהוא מסתפק בייחוס ההשקפה הזו לרמב"ם. כך או כך, לפי הקריאה 'התמימה' של ר' יוסף קארו את הל' מעילה ח, ח (ואת הל' תמורה ומקואות) הרמב"ם סבר כי טעמי ה'חוקים' אינם באמת ידועים.¹⁰⁰ גם ל'חוקים' חייבים כמובן לציית, שהרי הם לא שונים במהותם מן המצוות שטעמן ידוע. מהטעמת הבית יוסף את לשון הל' מעילה, תמורה ומקואות עולה אפוא כי לפי הרמב"ם – ולדעתו – אין לטעמים ש'נאמר במשפטי התורה' תוקף הלכתי, שכן הם רק לפי כוח ההשגה המוגבל של בני האדם.

הפרשנות הממתנת של קארו לגישת הרמב"ם בסוגיית טעמי המצוות אינה חדשה. היא נמשכת ממסורת פרשנית הרמוניסטית ואפולוגטית, שראשיתה כבר בדורות שאחרי הרמב"ם. כך כותב, למשל, ר' יום טוב בן אברהם אשכנזי (ריטב"א, ספרד

100 כלשון הל' מעילה, שם: 'החוקים הן המצוות שאין טעמן ידוע, אמרו חכמים חוקים חקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן [...]', וראו לורברבוים, גזירת הכתוב חלק ג (לעיל הערה 68), סעיף 1.

1250–1330) ב'ספר הזיכרון', הוא פתב ההגנה שלו על גישת הרמב"ם בעניין טעמי המצוות:

ודעתי היא ברב המורה ז"ל בטעם זה [הקורבנות, י"ל] – ובטעמים רבים אחרים שכתב במצוות – כי לא מאשר יאמין הוא שהוא עיקר טעם המצווה ההיא, אלא שרצה לתת קצת טעם בהם עד שאפילו ההמון ידע להשיב בהם את האפיקורוס בדברים שכליים קצת.¹⁰¹

לפי ריטב"א, הטעמים האמתיים של המצוות (= עיקר טעם המצווה) בעיני הרמב"ם – ובעיניו – הם עמוקים ונשגבים. הטעמים הרציונליים, הארציים, שבמורה הנבוכים ושבתים ההלכתיים הם בבחינת 'קצת טעם' ומטרתם לסבר את האוזן, ועכ"פ הם נועדו גם ('אפילו') להמון ש'ידע להשיב בהם את האפיקורוס בדברים שכליים קצת'. ריטב"א סבור כי טעמי המצוות בעניין הקרבנות ובכלל הם סודות עמוקים ('כי טעם הקרבן 'עמק עמק מי ימצאנו' כדבריו בהמשך, שם), עד שאפילו למקובלים 'אין בו כי אם טיפה מן הים'.¹⁰² את ההשקפה הזו מייחס ריטב"א לרמב"ם. הוא קורא את דבריו בהקדמה לח"ג של 'המורה' – 'ולמכסה עתיק' (ישעיה כג 18) לאמור: למכסה דברים שגילן עתיק יומיא. ומאי ניהו? סתרי תורה' – כמתייחסים לא רק לענייני מעשה מרכבה הנדונים בחלק ג, א–א לא גם לטעמי המצוות הבאים בהמשך, בפרקים כו–ג. לפי אשבילי הרמב"ם סבור כי טעמי המצוות הם עניינים מטפיזיים שהם שמעבר להשגה. לדעתו, הרמב"ם מחזיק אפוא בהשקפת האנשים שאותם הוא מתאר במורה הנבוכים ח"ג, לא, כחולי נפשות. ריטב"א מושפע כאן מדברים שכתב הרשב"א, רבו, שיידונו להלן.¹⁰³ אלא שבעוד רשב"א פיתח השקפה זו, בין השאר, כביקורת על פרקי טעמי המצוות ב'מורה',¹⁰⁴ ריטב"א (וקארו בעקבותיו) מייחס אותה לרמב"ם עצמו.

101 ר' יום טוב אשבילי, ספר הזיכרון (מהדורת קלמן כהנא), ירושלים תשמ"ג, עמ' עד. 'האפיקורוס' כאן מציין את הספקנות ביחס למצוות המקנת בלב יהודי שנחשף לפילוסופיה האריסטוטלית, ואמונתו נתרופפה, ראו למשל לשון הרמב"ן באגרתו 'טרם אענה אני שוגג' (אגרת רמב"ן הארוכה), כתבי הרמב"ן (מהדורת שעוועל), ירושלים תשכ"ג, כרך א, עמ' שלט: 'זכמה אפיקורסים ומגלי כנגד תלמודינו פנים [...] אשר מלאו כריסם בהבלי היונים'.

102 ספר הזכרון, עמ' נד, וראו J. Diamond, *Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon*, Cambridge and New York 2014, p. 108. דיימונד מעיר בצדק כי הרמב"ם סבר שטעמי המצוות אינם עניין אוטורי כלל. דברי הריטב"א מנוגדים לכוננת הרמב"ם ולו בגלל שמורה הנבוכים לא נועד לספק ל'המון' תשובות לטענות האפיקורסים. על שכיחותה של ההשקפה הזו שבפי הריטב"א על אודות כוננת טעמי המצוות של הרמב"ם ב'מורה' בקרב חוגים רבניים עד לעת החדשה ראו דברי המהדיר, שם, עמ' יח–כד, ושם, הערה *5.

103 בתשובת הרשב"א, ח"א סי' צו.

104 ראו למשל, שו"ת הרשב"א, ח"ד סי' רנג (מהד' דימטרובסקי, סי' כט, עמ' פב).

התפיסה שטעמי המצוות וההלכות אינם ודאיים, שכן הם רק לפי 'כוח האדם' וכי הם רק 'קצת טעם' לעומת הטעמים העמוקים והנשגבים, היא גרסה רווחת של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. כידוע, קארו היה אמון על טעמים קבליים למצוות ולהלכות.¹⁰⁵ הוא הכיר ללא ספק את הטעמים הקבליים שבזוהר ובריקנאטי לאיסורים דנן.¹⁰⁶ ההגנה שלו על הרמב"ם בעניין טעמי המצוות עולה בקנה אחד עם נטייתו לטעמי המצוות הקבליים, שהם נשגבים לפי מהותם.¹⁰⁷ ביסודו של דבר גם בעיני הבית יוסף: 'חוקי התורה (ומשפטיה) – גזירות מלך הם', לא רק במובן היוריספרודנטי אלא גם במובן התאולוגי.

כדי להוסיף לגיטימציה להשקפה שהוא מייחס לרמב"ם, קארו מזהה אותה עם הדעה המיוחסת בתלמוד לתנא ר' שמעון כי 'דרשינן טעמא דקרא'.¹⁰⁸ ההערה הזו מעניינת בשל שתיים: ראשית, בעוד שלפי סוגיות התלמוד ר' שמעון דורש טעמא דקרא כדי לעצב לפיו את ההלכה הרי לפי קארו הוא דורש טעמא דקרא רק למטרות חינוכיות.¹⁰⁹ לפי דברי קארו בבית יוסף יו"ד סי' קפא, הכול סבורים כי אין לטעמים תוקף הלכתי. מדבריו עולה אפוא כי התנא החולק, ר' יהודה, 'לא דריש טעמא דקרא', גם לא למטרות חינוכיות, שכן (כלשון הטור) 'לא נדע טעמן'.¹¹⁰ שנית, ר' יוסף קארו מייחס כאן לרמב"ם דעה הלכתית דחוייה, שהרי הכול פסקו, והרמב"ם בכלל זה, כי הלכה כר' יהודה שלא דרשינן טעמא דקרא.¹¹¹ דומה כי ההסתייגות של הבית יוסף

105 ראו מ' חלמיש, 'הקבלה בפסיקתו של ר' יוסף קארו', הנ"ל, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת-גן תשס"ב, עמ' 161–179. על טעמים קבליים ושלילת טעמים בשיח ההלכתי ראו לורברבוים, רצוי להם (לעיל הערה 2), עמ' 36–41.

106 בכמה מקומות בבית יוסף, קארו מצטט את הזוהר, ובעקבותיו את ריקנאטי, ראו למשל ב"י אורח חיים, סי' לב, וראו חלמיש, שם, עמ' 168. למובאות נוספות של ריקנאטי בבית יוסף ראו א"ח: סי' כד, סי' קלא, סי' תרנא. וחלמיש, שם, עמ' 176, 178. למרות מרכזיותם של טעמי האיסורים להשחית את פאת הראש ולהשחית את הזקן בזוהר נמנע קארו מלהזכירם בדבריו על אודות טעמו של הרמב"ם למצוות אלה.

107 על השגבת טעמי המצוות אצל מקובלים ראו לורברבוים, רצוי להם (לעיל הערה 2), עמ' 36–41.
108 ראו בבלי, קידושין סח ע"ב; בבא מציעא קטו ע"א; סנהדרין כא ע"א; יבמות כג ע"א; סוטה ח ע"א; סנהדרין טז ע"ב; גיטין מט ע"ב.

109 למשל, לדעת ר' שמעון, ממשכנים בגד אלמנה עשירה (דברים כד 17), שכן לא מתקיים בה הטעם שא"תה משיאה שם רע בשכנותיה, ראו בבלי, קידושין סא ע"ב, לדיון ראו לורברבוים, גזירת הכתוב (לעיל הערה 11), עמ' 389.

110 לפסיקת הרמב"ם, ראו לורברבוים, שם.

111 ראו הלכות מלווה ולווה ג, א, ברם ראו פירוש הרמב"ם למשנה, בבא מציעא ט, יג (מהדורת קאפח), וראו לורברבוים (שם), נספח.

מטעמי ההלכות גורמת לו להטות במכוון את דעת ר' שמעון, והכול כדי לטעון כי החכמים כולם סבורים כי אין ל'טעמא דקרא' מעמד הלכתי.

עניינה של הסוגיה התלמודית (האם) 'דרשינן טעמא דקרא' הוא־הוא השאלה שביסוד הפולמוס על טעמו של הרמב"ם. מפתיע אפוא כי בדיון הזה, שהתרחב לדיון במעמדם של טעמים בהלכה, הסוגיה התלמודית הזו כמעט שאינה נזכרת. הבית יוסף נדרש לה באמרת אגב ובאורח מוטה, ואפשר שרומז לה גם רמ"א. ותו לא. אעיר על כך בנספח להלן.

בהמשך דבריו בבית יוסף יו"ד סי' קפא קארו מתייחס לטעמו של הרמב"ם:

ומכל מקום, במצות האלו נראה לי שלא נתן בהם טעם הרמב"ם מדעתו אלא מדעת הכתוב, שמצאן מוקפות מלפניהן ומלאחריהן ממצות הנאסרות משום חוקי הגוים. שהרי כתוב לפניהם: 'לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו' (ויקרא יט 26) ואחריהן כתוב: 'ושרט לנפש וכתובת קעקע' (שם, שם 28) והרי זה כמפרש שהקפת הראש והשחתת הזקן נאסרו מפני שהיו עושין כן עובדי עבודה זרה וכומריהם.

כתב ההגנה של הבית יוסף על הרמב"ם מסתיים בטענה כי הנשר הגדול לא המציא 'מדעתו' את טעם האיסורים על הקפת הראש ועל השחתת הזקן. הוא 'מצאן' בהקשר הכתובים. לענייננו, אין זה משנה אם קארו צודק בפירוש שהוא מציע לרמב"ם אם לאו. כפי שהערתי לעיל, הרמב"ם מייחס טעם סוציו־היסטורי דומה למצוות שאין להם הקשר שכזה בכתובים;¹¹² ולגבי פשוטו של מקרא – ספק אם האיסור לאכול על הדם ולשרט בבשר (כתובת קעקע) הם עניין לעבודה זרה דווקא. דומה שקארו עצמו אינו מקבל את הטעם הזה.¹¹³ טענת הבית יוסף כי אין זה טעם מקורי של הרמב"ם היא ביטוי נוסף לרתיעתו ממתן טעמים למצוות ולהלכות, כלומר להשקפתו הבסיסית כי 'לא דרשינן טעמא דקרא' לשם עיצוב ההלכה.

קארו גם אינו מוטרד מכך שהטענה הזו היא חרב פפיות: אם הטעם הוא לא השערה מלומדת אלא הוא מצוי בתורה, ראוי לכאורה לייחס לו תוקף הלכתי. לפי השקפתו של הבית יוסף מצוות התורה כולן הן 'גזירת מלך', ועל כן אפילו לטעמים שהם 'מדעת

112 ראו לעיל סעיף ג, 1.

113 ראו לעיל סעיף ג, 2. על ר' יוסף קארו כמקובל ראו צ' וורבלובסקי, ר' יוסף קארו – בעל הלכה ומקובל (תרגום מאנגלית יאיר צורן), ירושלים תשנ"ו.

הכתוב' אין מעמד הלכתי.¹¹⁴ את ההשקפה הזו ביחס לטעמי המצוות שבתורה לא חידש קארו. היא מצויה כבר אצל הרשב"א, ואולי אף לפניו.¹¹⁵

3. רמ"א: 'לא נדרוש טעמים דקרא'

על דברי ר' יוסף קארו אלה הגיב ר' משה איסרלש (פולין, 1520–1572) בדרכי משה, יורה דעה, סי' קפא (דף סב ע"א). לאחר שהוא מצטט את דברי הבית יוסף הנ"ל כותב רמ"א:

ואני אומר גם כן חס ליה לרבינו [הטור, י"ל] שיחשוד בכשרים כמו הרמב"ם, למסבר עליו שישבור שאם לא היו יודעים טעם המצווה לא היינו מצווים לעשותו, כי לא מצינו בשום חכם בישראל שיאמין בזה, אלא הוא רק דרך הפוקרים בתורה שאינן מאמינים רק מה שיסכים אליו השכל, ולכן אי אפשר שרבינו חשב כזאת על הרמב"ם. אלא מה שכתב [הטור] 'זוה אינו מפורש' וכו', רוצה לומר שלא נדרוש טעמים דקרא לומר שאינו אסור אלא בדרך שעשו עובדי עבודה זרה וכומריהם אלא בכל ענין אסור, הואיל ואין הטעם מפורש במקרא אין להתיר במקום שאין הטעם שייך. זהו נראה לי בדעת רבינו [הטור], לא כמה שחשב עליו החכם בעל בית יוסף, כי פירש דבריו בענין שאינו, כדי שיוכל להשיג עליו.

רמ"א מגן על הטור מפני מתקפת הבית יוסף. תחילה הוא מאשים את קארו כי הוא מצייר את ר' יעקב בן אשר כמי ש'חושד בכשרים' – הוא מייחס לרמב"ם את השקפת הפוקרים' שלא עלתה מעולם על דעתו. מי מחכמי ישראל, תוהו רמ"א, סבר 'שאם לא היו יודעים טעם המצווה לא היינו מצווים לעשותו?' זוהי 'רק דרך הפוקרים בתורה, שאינן מאמינים רק מה שיסכים אליו השכל', ועל כן, לדעת רמ"א, לא ייתכן שהטור ייחס דרך זו לרמב"ם. נראה שהצדק עם רמ"א לגבי מה שייחס הטור לרמב"ם, ברם ספק אם הוא צודק לגבי השקפת הרמב"ם עצמו, שסבר שכל מה שאמור בתורה, לרבות בענין טעמי המצוות, 'סכים אליו השכל'. איסרלש מציע לדברי הטור פירוש שהוצע כבר לעיל: הטור חושש שמא הקורא ייחס לטעם האיסורים תוקף הלכתי, ויתיר במקום

114 עמדה זו היא אף כנגד התלמוד, השו"ב בבלי, סנהדרין כא ע"א, בענין 'לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו' (דברים יז 17). לפי ר' יהודה: 'מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו'. לפי הבבלי ר' יהודה מסייג את האיסור 'לא ירבה' בשל הטעם המפורש לדעתו בכתוב, וכלשון התלמוד (שם): 'בעלמא רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ושאיני הכא דמפרש טעמא דקרא: מה טעם "לא ירבה לו נשים" – משום "דלא יסור לבבו"'.
115 שו"ת הרשב"א ח"א סי' צד (מהד' דימיטרובסקי, ס' ל), וראו לורברבוים, הרשב"א (לעיל הערה 9).

שאינן הטעם שייך. רמ"א מטעים כי אין להסתמך על טעמי מצוות שאינם מפורשים במקרא. הוא רומז לסוגיה התלמודית 'דרשינן טעמא דקרא', ומייחס לטור את דעת ר' יהודה כי לא דרשינן טעמא דקרא.¹¹⁶

השקפת רמ"א שונה לכאורה מזו של ר' יוסף קארו, שכוכר שולל תוקף הלכתי אף מטעמים מפורשים. עם זאת, עמדת רמ"א כמוה כשלילת תוקפם של טעמים, שכן מעטות הן המצוות שהכתוב נותן להן טעם. כפי שהערתי לעיל, בכך לא שונה התורה ממערכות משפט אחרות, עתיקות וחדשות, שאינן מציעות טעמים מפורשים לחוקים. בהקשר זה אזכיר כי יוריספרודנציה של טעמים אינה מושתתת על נימוקים מפורשים בחוק החרות אלא על טעמים – כלומר על עקרונות, שיקולי מדיניות, תכליות חברתיות וכיו"ב – המצויים ברקע החוקים, שאותם חושפים שופטים, משפטינים ופרשנים. גישה זו מניחה כי טעמי החוקים הם ברגיל פשוטים וגלויים לעין, ולענייננו – כי טעמי המצוות וההלכות אינם 'סתרי תורה'.

בסיום דבריו רמ"א מעיר כי הבית יוסף מייחס לטור 'ענין שאינו', כלומר סברה אבסורדית שגם לקארו ברור כי לא עלתה על דעתו, רק כדי 'להשיג עליו'. טענה מוצדקת זו מעלה את החשד שר' יוסף קארו משתמש בדברי הביקורת של הטור על הרמב"ם באופן רטורי – לצייר השקפה רק כדי לבקרה, והכול כדי להטעים את ההפרדה בין הלכות לבין טעמים. את ההפרדה הנחרצת הזו חשוב לבית יוסף לייחס גם לנשר הגדול, שעמדתו בעניין טעמי המצוות חשודה כמבססת את חובת הציות על הטעמים. למרות הרטוריקה הביקורתית של רמ"א הרי בעניין תוקפם ההלכתי של הטעמים עמדתו קרובה לעמדת הבית יוסף והטור – שלושתם סבורים כי אין לדרוש טעמן של הלכות.¹¹⁷

נראה כי רמ"א (כמו הטור והבית יוסף) מבליע בדבריו גרסה מסוימת של דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה, שכן טענתו כי דרך 'חכם בישראל' הפוכה מ'דרך הפוקרים בתורה שאין מאמינים רק מה שיסכים אליו השכל' מניחה שהחכם יודע כי 'עומק' טעמי המצוות וההלכות הוא מעבר להשגה השכלית. את התפיסה בדבר השגבת הטעמים רמ"א מבטא בבהירות בחיבורו העיוני תורת העולה,¹¹⁸ העוסק בפירוש מעשה המשכן וכליו ומעשה הקרבנות. הגם שהוא מצהיר שם כי גישתו בעניין טעמי המצוות נמשכת מגישת הרמב"ם, רמ"א כותב:

כי כל המצוות יש להם שני טעמים ותכליות – האחד הוא במה שיתכוון להישיר

116 ראו לעיל הערה 108, וראו הערה קודמת.

117 לגבי רמ"א ראו י' בן ששון, משנתו העיונית של הרמ"א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 248–250.

118 תורת העולה, פראג ש"ל, ג, סה (דף צו ע"ב), וראו בן ששון, שם, עמ' 239, ושם, הערה 25.

אל החיים האנושיים-הזמניים, על צד היותר נאות שאפשר, והשני מצד שיתכוון להשאיר אותנו בהן אחרינו בדברי רוחניות נצחיות. והנה בתכלית הראשון יש לנו לחקור בטעם המצוות [...].
אמנם בבחינתה השנית – תכליתה וטעמיה נעלם, כי אחר שהכרת התכלית הוא מנועה ממנו, כמו שנא' 'עין לא ראתה' וגו' (יש' סד 3).¹¹⁹

בהמשך קטע זה מוסיף רמ"א:

והנה כאשר היה זה בכל מצוות התורה ראתה החכמה האלוהית לתת לנו בתוך מצוות התורה קצת מצווה אשר היא נגד האנשים החושבים למצוא טעם אנושיים לכולם, וילאח שכלם בהם, ויודו הודאה גמורה שקצרה השגתן מהשיגן ושיש להם תכלית נעלם, ויהיה זה ראייה על כל המצוות, וזהו עניין פרה אדומה ושעטנו ועזאזל וכדומיהן.

פרה אדומה הפכה מימי הביניים ואילך למצווה המובהקת שטעמה אינו ידוע.¹²⁰ לפי רמ"א, מצוות פרה אדומה (ושעטנו ומצוות אחרות כיו"ב), שנלאה השכל למצוא בה טעם ('אנושי'), לא על עצמה באה ללמד אלא על המצוות כולן. עניינה הוא להצביע על התכלית הנסתרת, הנשגבת, שיש בכל מצווה ומצווה, לרבות במצוות השכליות שיש להן 'תכלית אנושית-זמנית'.

במונוגרפיה שכתב על מחשבת רמ"א, יונה בן ששון מעיר כי בשונה מן הרמב"ם, שממנו שאב בעניינים רבים, רמ"א סובר: 'כי למצוות יש תשתית עלומה של "טעמים נסתרים"'. רובד זה של טעמים, שהוא ההצדקה האחרונה והעמוקה של המצוות, שקוע אך בתורה ואין לשכל האנושי בהווה מבוא בהשגתו.¹²¹ בן ששון מראה כי בעניין הטעמים הנסתרים של המצוות מושפע רמ"א מן הקבלה.¹²² בסוגיית טעמי המצוות

119 תורת העולה, ג, סה (דף צו ע"ב). את ההבחנה הזו נוטל רמ"א מר' יצחק עראמה, עקדת יצחק (ויניציה שכ"ה).

120 ראו ח' מיליקובסקי, 'פרה אדומה לפני סיני – מסורת קדומה או טעות סופרים', י"ד גילת ואחרים (עורכים), עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל, מוקדש לפרופ' ע"צ מלמד, רמת-גן תשמ"ב, עמ' 268–276.

121 בן ששון (לעיל הערה 117), עמ' 239–240. על השפעת הרמב"ם על רמ"א בסוגיית טעמי המצוות ראו שם, עמ' 235–237.

122 רמ"א כתב פירוש לזוהר, ראו י' אלבוים, פתיחות והסתגרות – היצירה הרוחנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים תש"ן, עמ' 148, ובהפניות שם, הערה 209. על מעמדו ההלכתי של הזוהר בעיני רמ"א, ראו שם, עמ' 361–363.

אימץ אפוא ר' משה איסרליש דתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה, ולפי גרסת 'קצה הקרחון'.¹²³

4. דרישה: 'מצות שאין טעמן נגלה הן כעין חוק עלינו כפרה אדומה' ר' יהושע פלק כ"ץ (פולין 1555–1614), בחיבורו 'פרישה' על הטור, מצטט את דברי קארו בבית יוסף ואת דברי מורו רמ"א בדרכי משה, ומעיר:

ולעניות דעתי נראה דרבינו [הטור] לא דקדק על הרמב"ם אלא במצות וכיוצא באלו שאין טעמן נגלה, והן כעין חוק עלינו כפרה אדומה, כך הוא מצות בל תשחית ובל תקיף – מצוות בלי טעם. ולא דמי ללא תשימו קרחה ולא תתגודדו ושריטה (דברים יד 2–1), שהשם יתברך חפץ בנו להיות מהודרים לפניו ולא לצער אותנו בגדידה ושריטה. ולכך כיון [הטור], שמצוה זו כעין חוק היא, אין לנו לבדות טעם מלבנו אם לא שנרמז טעם בתורה. גם לא דמי לקרחה וגדידה שכתב הוא בעצמו לעיל שהם אסורים מטעם חוקי הגויים, שהם מפורשים כך וכמ"ש שם.

לפי ר' יהושע פלק כ"ץ, 'מצות בל תשחית ובל תקיף' הן 'מצוות בלי טעם' ידוע, כלומר טעמן נשגב, והן 'כעין חוק עלינו כפרה אדומה'. כמו רמ"א בתורת העולה, גם פלק, תלמידו, רואה בפרה אדומה כעין בניין אב למצוות, אלא שבשונה מרמ"א, שכתב כי מצוות פרה אדומה היא 'ראיה על כל המצוות' – 'שקצרה השגתן מהשיגן ושיש להם תכלית נעלם', פלק מסתפק בטענה שהיא דוגמה למצוות ש'אין טעמן נגלה' בכתובים. אלא שההבדל ביניהן אינו חד. כדרכם של מחברים לפניו גם פלק שולל את טעמי המצוות וההלכות, שכן מעטות הן המצוות שיש להן טעם מפורש, והרי עיקר עניינה של סוגיית טעמי המצוות הוא להתחקות אחר טעמים שאינם מפורשים.

ההפרש שר' יהושע פלק כ"ץ קובע בין האיסורים בויקרא כא 5 על קרחה, על השחתת הזקן, ועל שרטת, שאין להם לדעתו טעם בתורה, לבין האיסורים (הזהים) בדברים יד 2–1: 'בְּנִים אֲתֶם לַה' אֱלֹהֵיכֶם, לֹא תִתְגַּדְדוּ וְלֹא תִשִּׂימוּ קֶרֶחַ בֵּין עֵינֵיכֶם לְמֵת', שיש להם טעם מפורש, מצביע גם הוא על המגמתיות שבהשגבת טעמים. קל לראות כי את האיסורים המוטלים בספר ויקרא על הכוהנים, ספר דברים מרחיב על כל ישראל, והוא נותן בהם טעם שלא נזכר במפורש בויקרא – 'כִּי עַם קְדוֹשׁ אַתָּה לַה' אֱלֹהֶיךָ וְכָךְ בְּחַר ה' [...]'. הטעם הזה רלוונטי בבירור גם לכוהנים (בשמות יט 6 נאמר

123 על השגבת טעמי המצוות לפי גרסת קצה הקרחון ראו בהקדמה לעיל. הרמ"א משלב גרסאות נוספות של השגבה, אני מקווה לעסוק ביתר הרחבה בהשגבת הטעמים אצל רמ"א במחקר אחר.

על ישראל שהם 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'. ואולם, נאמן לגישה ש'מצוות שאין טעמן נגלה' הן נשגבות מההשגה, פלק מטעים כי 'אין לנו לבדות טעם מליבנו אם לא נרמו בתורה', ועל כן איסורי בל תשחית ובל תקיף הם ללא טעם. זאת ועוד, לפלק גם לא מפריעה הזהות שבין האיסורים הספציפיים האלה לבין איסורי הקרחה (והגדידה) הנגזרים מן האיסור ללכת בחוקות הגויים. ועדיין, בהעדר טעם מפורש, האיסורים הספציפיים הם לדידו מצוות שטעמן לא ידוע.

5. בית חדש: 'כל זה כתב הרב בטעם המצווה כדי להגדיל האזהרה' פרשנות אחרת לדברי הרמב"ם, שגם היא מבליעה רתיעה מטעמים ואת העדר התוקף ההלכתי של טעמי ההלכות, נוקט ר' יואל סירקיש (לובלין 1561–קרקוב 1640), בעל בית חדש על הטור, שפעל בפולין דור לאחר רמ"א. בפירושו לטור, יורה דעה, סי' קפא סוקר סירקיש את כל המקומות שבהם הרמב"ם מביא בכתביו את טעם האיסורים להקיף את שיער הראש ולהשחית את הזקן, והוא מסכם את קו ההגנה שלו על הרמב"ם כך: 'הנה שהבין הרב [=הרמב"ם] טעם זה שכתב לפאת הראש והזקן ממה שראה בעיניו שכך עושים כומרי ע"ז, גם ראה אותם כתוב בספריהם'.¹²⁴ כנגד הביקורת המובלעת של הטור, ב"ח טוען כי לטעם, לפי הרמב"ם, אין כל נפקות הלכתית. את הטענה הזו הוא מבסס על שניים. על דברי הרמב"ם בספר המצוות ל"ח מג שנדונו לעיל, וכלשונו: 'ומפני זה הוצרכו לבאר (בבלי, יבמות ה ע"א; נזיר נח ע"א) דהקפת כל הראש שמה הקפה, דלא תימא דלא היתה האזהרה אלא שלא לגלח הצדעים בלבד ולהניח שאר השער כמו שיעשו כומרי עבודה זרה, אבל כשיגלח כל הראש אין בזה איסור כיון שאינו עושה בחוקותיהם ממש, קא משמע לן קרא דבכל ענין הוזהר'.¹²⁵ לדעת ב"ח, הרמב"ם מבחיר בזה שאין לטעם שהוא מציע כל נפקות הלכתית. לשיטתו הדוגמה הזו היא כעין בנין אב לכלל טעמי ההלכות במשנה תורה, שאין להם תוקף הלכתי. ועוד מוסיף ב"ח:

וכל זה כתב הרב בטעם המצווה כדי להגדיל האזהרה, שמלבד הלאו המפורש בגילוח פאות הראש והזקן עוד עובר בלאו ד'ובחוקותיהם לא תלכו'.

לפי ב"ח כל עניינו של טעם האיסורים האלה לפי הרמב"ם הוא בצירוף של לאו נוסף ('ובחוקותיהם') על 'הלאו המפורש בגילוח פאות הראש והזקן', והכול כדי 'להגדיל האזהרה', כלומר להעצים את הענישה ובתוך כך את ההרתעה. לבד מכך שאין לפרשנות הזו סימוכין בלשון משנה תורה (וספר המצוות) מגמתו

124 ראו מורה הנבוכים ח"ג, כט–ל.

125 ספר ביאורי הב"ח לפרדס רימונים למקובל האלוקי ר' משה קורדובירו, ירושלים התשנ"ט.

הפורמליסטית של הב"ח – שלא נועדה אלא "לתת טעם" להצעת הטעם – מנוגדת להגיונו של הרמב"ם. לפי ב"ח, הרמב"ם מצרף לאו ללאו באמצעות הפרדה מלאכותית בין הכלל ההלכתי ('אסור לגלח את פאות הראש ואת הזקן') לבין טעמו (לא להידמות לעצ"ו, הוא העיקרון 'ובחוקותיהם לא תלכו'). אלא שלפי הרמב"ם הפרדה שכזו היא חסרת שחר שכן הכלל וטעמו חדיהם. 'להגדיל האזהרה' באמצעות הכבדת לאוים אפשר (לפי הרמב"ם) רק אם כל אחד מהלאוים מבוסס על טעם מובחן משלו. ההבחנה הזו אינה יכולה להיות ההבחנה בין הכלל (=הלאו) לבין טעמו.

אפשר שלפי הב"ח, הטעם 'לא להידמות' וכו' אינו עומד, לפי הרמב"ם, ביסוד האיסורים להקיף את הראש ולהשחית את הזקן אלא רק נועד להוסיף על גבם לאו נוסף. אלא שהפירוש הזה אינו הולם את לשון הרמב"ם והוא אף מנוגד למגמתו ל'קרב הדינים לשכל', כלומר לייחס לכללים טעמים כדי להעניק להם מובן ומשמעות. גם ההגנה של ב"ח על הרמב"ם מגלמת אפוא חשש ורתיעה מפני טעמי ההלכות.

ר' יואל סירקיש היה מקובל. הוא חיבר פירוש לפרדס רימונים לר' משה קרודובירו.¹²⁶ כמו מקובלים רבים מטעים גם הב"ח את המסתורין שבתורות קבליות, ובתוך כך את השגבת טעמי המצוות על דרך הקבלה. כך למשל הוא כותב בתחילת פירושו לפרדס רימונים: 'שזה ודאי אנו יודעים שסודותיה עמוק עמוק מי ימצאנו, והם ודאי למעלה משכילנו'.¹²⁷ בעניין זה נמשך הב"ח אחרי הרמ"ק שהטעים כי טעמי המצוות הקבליים הם מעבר להשגת בשר ודם.¹²⁸

6. ט"ז: בשל הטעם 'יש לפעמים היתר'; פנים מאירות: 'חלילה לומר כן' יוצא דופן הוא ר' דוד הלוי סגל (פולין 1586–1667), חתנו של הב"ח. בחיבורו טורי זהב על השו"ע יו"ד, סי' קפא, הוא מצטט את לשון הטור: 'כתב הרמב"ם שאסרם

126 שם. על זיקתו של הב"ח לקבלה ראו אלבוים (לעיל הערה 122), עמ' 218, ושם, הערות 128 ו-129, ועמ' 363. אלבוים דן שם בתשובת ב"ח בעניין רופא 'משכיל' שהלעיג על דברי חז"ל באגדה ו'שלה יד לשונו בקבלה', ראו שו"ת ב"ח הישנות (קארץ תקמ"ה), סי' ד.

127 שם, עמ' ג.

128 על השגבת טעמי המצוות אצל הרמ"ק ראו חיבורו: ספר שיעור קומה, ורשא תרמ"ג, עמ' 18, 47–48: 'מתן טעם למצוות כפי הדעת האנושי הוא פועל בטל', וראו י' בן שלמה, 'יחסו של רמ"ק לפילוסופיה ולמדעים', ספונות ו (תשכ"ב), קפה–קפו, במיוחד עמ' קצא. הב"ח כתב הסכמה לסידור של ר' ישעיה הורביץ (השל"ה), שבו ובחיבורים אחרים מטעים השל"ה, בהשפעת הרמ"ק, כי טעמי המצוות הם מעבר להשגת בשר ודם. כך למשל הוא כותב בפתיחה לחיבורו תולדות אדם: 'ודעו בני יצ"ו, שלא יעלה במחשבתכם מה שאזכור בקונטרסים האלה מסודות המצוות והתפילות, שירדתי לעומק הענין, כי אינו אפילו כערך טיפה בערך הים הגדול, כי לסודות ההם אין סוף ותכלית, אדם אם יחיה אלף שנים פעמיים, לא יעלה ויגיע לתכלית מצוה אחת עד עומקה ושורשה ושורש שורשה'.

הכתוב מפני שעושיין כן עובדי כוכבים, וזה אינו מפורש, ואין אנו צריכים טעם למצות וכו', ועל דבריו הוא מעיר:

ונראה דבזה חולק [הטור] עם הרמב"ם, דהרמב"ם תלה דין זה בעובדי כוכבים שהוא חוק שלהם, וא"כ יש לפעמים היתר משום שלום מלכות, כמו שמצינו בסי' קעה, סעיף ב.

בשונה מפרשנים אחרים, שרק חוששים מן הטעם שהרמב"ם מציע לאיסורים על הקפת הראש והשחתת הזקן שמא יוענק לו תוקף הלכתי, הט"ז מייחס את הפסיקה הזו לרמב"ם עצמו. לפי פרשנותו, הרמב"ם דורש כאן טעמא דקרא ומתיר לקרוב למלכות להשחית ולגלח (הל' עבודה זרה יא, ג). מלשון הט"ז עולה כי, לדעתו, ההיתר לקרוב למלכות, לדעת הרמב"ם ולפי התלמוד, נוגע לא רק לאיסור 'בחוקותיהם' הנדון בהל' עבודה זרה, פרק יא; הוא משתרע גם על האיסורים הספציפיים של בל תקיף ובל תשחית הנידונים בהל' עבודה זרה, פרק יב. הט"ז מציע כאן נפקות מעשית־הלכתית למחלוקת בעניין הטעם. בעוד שלפי הרמב"ם, קרוב למלכות פטור גם מהאיסורים הספציפיים להקיף את שיער הראש ולהשחית את הזקן הרי לפי הטור ופוסקים אחרים ההיתר מפני שלום מלכות הוא רק לגבי איסור בחוקותיהם. בפסיקה הזו, הנעוצה בהשגבת טעם האיסורים האלה מחזיקים, כפי שראינו, כל הפוסקים שאחרי הרמב"ם. בשו"ת פנים מאירות חלק ב, סי' עט, מבקר ר' מאיר איזנשטט (פולין, מת 1744) את דברי הט"ז האלה:

יו"ד סי' קפ"א, כתב הט"ז ס"ק א' דלהרמב"ם, דתלה דין זה בעובדי אלילים שהיא חוק שלהם, וא"כ יש לפעמים היתר משום שלום מלכות, כמו שמצינו ביו"ד, בסי' קע"ח, סי' ב' כו' – ואני אומר חלילה לומר כן לדעת הרמב"ם.

כמו בעלי הלכה רבים לפניו גם איזנשטט חרד מפני טעמי המצוות וההלכות, והוא דוחה על הסף את פרשנותו החריגה של הט"ז לדברי הרמב"ם. לדעתו, ההיתר משום כבוד מלכות נופל במסגרת 'בחוקותיהם'. הוא אינו נוגע לאיסורי בל תקיף ובל תשחית שטעמם עלום.

1. היתר קרוב למלכות

1. טעם ידוע וטעם נשגב, והפרדוקס שלפתח הסתייגות מטעמים את פרשנותו החריגה לרמב"ם הט"ז מדגים, כאמור, באמצעות הלכת השולחן ערוך ביוורה דעה סי' קעה, ס"ק ב. בס"ק א (שם) ר' יוסף קארו מצטט את לשון הרמב"ם

בהל' עבודה זרה יא, א: 'אין הולכין בחוקות העובדי כוכבים (ולא מדמין להם), ולא ילבש מלבוש המיוחד להם, לא יגדל ציצת ראשו כמו ציצת ראשם, ולא יגלח מהצדדין ויניח השער באמצע, ולא יגלח השער מכנגד פניו מאוזן לאוזן ויניח הפרע [...] כמו שהם עושים'.¹²⁹ בס"ק ב, שוב בעקבות הרמב"ם, פוסק קארו: 'מי שהוא קרוב למלכות וצריך ללבוש במלבושיהם ולדמות להם – מותר בכל'. כאמור, הצרכים הפוליטיים והכלכליים של קהילות היהודים, המחייבים את פעילותם של יהודי חצר 'הקרובים למלכות', גוברים על הטעמים שבגינם אסור ליהודי להידמות לעובדי כוכבים במלבוש ובעיצוב השיער. גם אצל קארו האיסור שלא להידמות לגויים מתפקד כטעם, לא ככלל. מן ההלכה הזו הט"ו מקיש, כאמור, על אופן ההפעלה של טעם הרמב"ם לאיסור הספציפי על הקפת הראש וגיחוח הזקן. לפי הגיונו (שהוצע לעיל), משהודיע לנו הרמב"ם את טעם האיסורים להקיף את פאת שיער הראש ולהתגלח, ולאור הלכת 'קרוב למלכות' באיסור 'המקביל', נפתחת הדלת ('יש לפעמים היתר') לאיוון בין משקלו של טעם האיסורים לבין משקלם של טעמים נגדיים, כגון צורכי הקהילה. אלמלא הטעם, טוען הט"ו בהמשך, איוון שכזה לא היה מן האפשר.¹³⁰

סי' קעח, ס"ק ב בשולחן ערוך, יורה דעה הוא, כאמור, העתקה של לשון הרמב"ם בהל' עבודת כוכבים יא, ג, המסייג את הלכה א שבאותו הפרק. על ההלכה הזו במשנה תורה התבסס כבר הטור, יורה דעה, הל' חוקות העובדי כוכבים, הוא סי' קעח, שממנו קארו שואב: 'מי שקרוב למלכות וצריך ללבוש כמלבושיהם ולדמות להם – מותר בכל'. לאחר שהוא מביא את המקורות התלמודיים של הלכה זו ואת לשון הרמב"ם (שם), הבית יוסף (טור יו"ד, סי' קעח) מקשה: 'ואם תאמר כיון דמדאורייתא אסירי הנך מילי, ומילקי נמי לקי עלייהו (וגם לוקים על האיסורים האלה), היאך היה כוח ביד חכמים להתיר איסור תורה [בחוקותיהם, י"ל] לקרובי המלכות?' והוא עונה:

ויש לומר דמשום הצלת ישראל יש כח בידם להתיר, דכשיש ישראלים קרובים למלכות עומדים בפרץ לבטל הגזירות, וכדאשכחן ברבי ראובן בן אצטרובלי במסכת מעילה (יז ע"א), וכהוא גברא דאיתא בפירקא דחסידי (תענית כב

129 לשון הרמב"ם בהל' עבודה זרה יא, א.

130 כלשון הט"ו (שם): 'ועל זה כתב הטור שהרי אינו מפורש שזה יהיה משום חקות עובדי כוכבים, ולא מצינו היתר משום שלום מלכות אלא באיסור משום חקות עובדי כוכבים, וכתב [הטור, י"ל] כיון שאין אנו יודעין טעם אחר למצוה זו ממילא הוה כמפורש [=הלכה חתוכה וחלוטה שאין לחלק בה, י"ל], זה אינו דהא אין אנו צריכין לידע טעם למצות כו', כן נ"ל ביאור דבריו, ולא כמ"ש בית יוסף לדעת הטור אליבא דרמב"ם אין אנו צריכין לקיים המצוה כל שאין אנו יודעין הטעם, חס וחלילה שהטור יחשוב כן בדעת הרמב"ם'.

ע"א), והנהו ת' ילדים שהיו לדוד שהיו מספרי קומי ומגדלי בלורית, הנך נמי משום הצלת ישראל שרו להו, דהוו אזלו בראשי גייסות לבעותי האיובים.

קארו משיב כי הכוח להתיר את איסורי התורה להידמות לעכו"ם (בשיער) הוא בשל פיקוח נפש, ויש לכך כאמור תקדימים תלמודיים. אלא שהבית יוסף אינו משוכנע בכוח הטיעון הזה, כנראה מפני שההיתר לקרובי מלכות אינו רק בענייני נפשות, ועל כן הוא מוסיף:

ועוד יש לומר שהתורה לא פירשה דבר אלא סתמה וכתבה: 'ובחוקותיהם לא תלכו', ומסרה הדבר לחכמים, והם אסרו דברים אלו לשאר בני אדם ולא ראו לאסרם לקרובים למלכות, וקרא ד'ובחוקותיהם לא תלכו' יתקיים בקרובי מלכות בדברים שאינם מעלים ולא מורידים לענין קורבתם למלכות.¹³¹

הטיעון הזה מנסה להתחמק מן המסקנה שחכמים התירו (בעניין זה) איסורי תורה. הבית יוסף טוען שהכתוב הסתפק בעיקרון הכללי 'ובחוקותיהם לא תלכו', ואת התפרטותו לכללים הוא הותיר בידי חכמים, ש'אסרו דברים' כגון איסור הקפת הראש 'לשאר בני אדם' ברם 'לא ראו לאסרם לקרובים למלכות'.¹³² אין זה שאיסור התורה להידמות לעכו"ם לא חל כלל על קרוב למלכות, שכן הוא יתקיים בהם בדברים אחרים.

ההערה של הט"ז בעניין 'ההיתר משום שלום מלכות' מאירה היבט מעניין, פרדוקסלי לכאורה, בדיון המתמשך הזה. לפי הטור והבית יוסף (וממשיכי דרכם בעניין שלילת הטעמים ותוקפם), לצד האיסורים להקיף את פאת הראש ולהשחית את הזקן, הנגזרים מן העיקרון שאסור להידמות לעכו"ם, ישנם איסורים 'ספציפיים' – (כמעט) זהים – שטעמם לא ידוע! זאת ועוד, בסי' קעח מצטטים הטור והשולחן ערוך את לשון הרמב"ם בהלכות עבודה זרה, פרק יא, בעניין העיקרון (המצווה) שלא ללכת בחוקות הגויים ואת ההלכות הנגזרות ממנו, ואילו בסי' קפא הם מבקרים אותו (איש-איש לפי

131 השוו דברי התוספות, בבא קמא פג ע"א, ד"ה: 'התירו': 'מתחילה לא גזרו על קרובים למלכות, והוא היה רגיל...! בעקבות דברי הבית יוסף מעיר הט"ז על ס' ב בשו"ע, יו"ד, סי' קעח, ד"ה: 'מוותר בכל': 'זאע"ג דכל הנזכר בסי' זה (קעח) הוא בכלל ובחוקותיהם לא תלכו, ואין כח לחכמים לעקור דבר מן התורה, מ"מ הכא שאני כיון שלא פירשה התורה שום דבר, ומסרה לחכמים והם ראו להתיר לקרובים למלכות [ב"י].'

132 בניגוד לביקורת של הטור כי טעמו של הרמב"ם 'אינו מפורש' בתורה הרי לפי השו"ע העובדה 'שהתורה לא פירשה דבר אלא סתמה וכתבה 'ובחוקותיהם לא תלכו'' מלמדת כי היא 'מסרה הדבר לחכמים, והם אסרו דברים אלו לשאר בני אדם' וכו', כלומר במקרה זה כ'שהתורה לא פירשה דבר אלא סתמה' עניינה להעניק שיקול דעת.

דרכו) על הטעם שהציע לאיסורים דומים, המבוססים (לדעת הרמב"ם) על העיקרון הטעם ההלכתי הזה עצמו.

התמונה הזו, שהיא תוצאה של הסתייגות של בעלי ההלכה האלה מטעמים, מוקשה לא רק מן הצד העיוני-המושגי אלא גם מן הבחינה המעשית. מן הטיעון של הבית יוסף בפסקה האחרונה עולה כי ל'קרובי המלכות' הותר איסור התורה 'ובחוקותיהם לא תלכו' ואיסורי הגילוח הנמשכים ממנו שבסי' קפה, ואולם לא הותר להם איסור התורה העצמאי – ברם הוזהר – להקיף את הראש ולגלח את הזקן שבסי' קפא, שכן כלשונו: 'היאך היה כוח ביד חכמים להתיר איסור תורה?!' לפי ר' יוסף קארו (וכנראה גם לפי הטור ופוסקים אחרים), מתקבלת לכאורה התוצאה ההלכתית הבאה: בשל צורכי הקהילה קרובים למלכות פטורים מן העיקרון שאוסר להידמות לעכו"ם ומן האיסור הנגזר ממנו להקיף את שיער הראש ולגלח את הזקן ואולם הם כפופים לאיסור תורה זהה – ברם נפרד – שטעמו לדעתם עלום.

אפשר שההיתר לקרובים למלכות מושתת על פיקוח נפש, שלבד מ'שלוש עברות' דוחה את כל המצוות, ובכללן את האיסורים (הספציפיים) להקיף את הראש ולהשחית את הזקן. לכן, אין צורך בדיעת טעם האיסורים האלה כדי להצדיק את ההיתר הזה. ואולם, כאמור, מלשון הבית יוסף עולה כי הוא אינו משוכנע ש'הצלת ישראל' לבדה היא טעם ההיתר.¹³³

133 תמיהה דומה עולה מהשוואת דברי הב"ח על הטור בעניין טעמו של הרמב"ם לאיסור הקפת הראש והשחתת הזקן בסי' קפא (שנדונו לעיל) לדבריו בסי' קעז בעניין 'מי שקרוב למלכות'. בסי' קפא העיר כזכור הב"ח: 'ומפני זה הוצרכו [חז"ל] לבאר דהקפת כל הראש שמה הקפה, דלא תימא דלא היתה האזהרה אלא שלא לגלח הצדעים בלבד [...] כמו שיעשו כומרי עבודה זרה, אבל כשיגלח כל הראש אין בזה איסור כיון שאינו עושה כחוקותיהם ממש, קא משמע לן קרא דבכל ענין הוזהר'. ואילו בסי' קעז הוא מבקר את הערת הבית יוסף בעניין הפטור לקרובי מלכות: 'אבל מי שאין דעתו להתדמות להן אלא שצריך ללבוש כמלבושיהם ולדמות להם כדי שלא יהיה לו גנאי אם לא ידמה להן, דבר זה לא אסרה התורה, ולא עליו קאי הלאו. והכי משמע מלשון הרמב"ם שכתב: וצריך לישב לפני מלכיהם והיה לו גנאי לפי שלא ידמה להן וכו', ואין ספק דמפי השמועה למדנו כן פירוש הלאו דובחוקותיהם לא תלכו'. והרי בעניין האיסור הספציפי 'הקפת כל הראש שמה הקפה', כלומר גם כשאדם לא מתדמה לעכו"ם – אסור, ואילו בקרובי מלכות אם מתדמה ללא כוונה להתדמות להן אלא רק כדי למנוע מעצמו גנאי – מותר. מדברי הב"ח עולה שמדובר לדעתו בשני איסורים שטעמם שונה: איסורי הקפת הראש והשחתת הזקן לא מושתתים על האיסור להתדמות לגויים, ועל כן גם לא מתדמה (=הקפת כל הראש) אסור. ואילו האיסור ללכת בחוקות הגויים חל רק אם הוא רוצה להתדמות, ועל כן אם רק רוצה למנוע גנאי – מותר, ק"ו אם לא מתדמה ממש (=הקפת כל הראש).

2. טעם נשגב מאפיל על טעם ידוע

לפי בעלי הלכה שנדונו לעיל לאיסורים להשחית את שיער הראש והזקן יש טעם ידוע (לא להידמות לעכו"ם) וטעם אחר שאינו ידוע, כלומר טעם נשגב. בפסקאות להלן אני מבקש להבהיר את המצב הזה, ברם אקדים שתי הערות. ראשית, לעניין הטענות להלן אין זה משנה כי 'שני הטעמים' מבססים באורח פורמלי איסורים 'שונים' ('בל תקיף', ו'בחוקותיהם') שכן מן הבחינה המעשית מדובר, כאמור, באיסורים זהים. שנית, בשל שכיחותה של הדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה אצל בעלי הלכה, מצב שבו להלכה מסוימת מיוחס טעם ידוע וטעם נוסף שהוא נשגב אינו נדיר כלל.

יסודו של מצב שבו לכלל הלכתי יש טעם ידוע וטעם נשגב הוא בהסתייגות עקרונית מטעמים. טבעו של טעם נשגב שהוא מאפיל על הטעם הידוע. בשונה ממצב שבו לכלל הלכתי יש שני טעמים ידועים שכל אחד מהם עשוי להכתיב את הדין בנסיבות שבהן הוא רלוונטי, הרי במצב שבו לכלל הלכתי יש טעם ידוע וטעם נשגב הטעם הנשגב הופך את הטעם הידוע לזניח ועל כן ללא-אפקטיבי. יתר על כן, זהו ברגיל ייעודו (גם אם אלה שמייחסים לכלל את הטעם הנשגב לא יודו בכך).

בפתח דבריי הערתי כי התובנות האלה על אודות 'ייעודם' של טעמים נשגבים עולות בתשובות הרשב"א. כך בפסקה הראשונה של סי' צ"ד שבח"א (להלן סי' צד):

ואף המצות שיראה מפשרי הטעמים שנתנה בהם התורה, שהטעמים ההם הם תכלית הכונה בהם – אינה תכלית. אלא הטעם ההוא אמת, אך הוא כנקודה מתועלותיה ומכונותיה. והדברים הנעלמים הרמוזים בתוכה לאשר חננם השם יתברך – אין להם תכלה.¹³⁴

סי' צד אינו תשובה הלכתית אלא תשובה עיונית-הגותית. היא כעין מאמר על טעמי המצוות וההלכות. תשובה זו היא ביטוי מובהק למה שכיניתי דתיות הלכתית של מסתורין והשגבה. בפסקה שצוטטה מן התשובה מטעים הרשב"א את היחס בין הטעם הידוע, הגלוי, של המצווה לבין טעמיה הנסתרים-הנשגבים: טעם ידוע, אף טעם המפורש בתורה, הוא אמת ברם הוא רק קצה הקרחון, 'כנקודה' מתועלות המצווה וכוונותיה שהן נסתרות ונשגבות. הטעם הנשגב הופך את הטעם ה'פשוט' לטפל עד כדי שהוא 'אינו תכלית'. זו מהותם של טעמים נשגבים, שהם מאפילים על הטעמים ה'פשוטים'-הרציונליים.¹³⁵ במונחיו של הרמב"ם במורה הנבוכים ח"ג לא, ייחוס

134 תשובות הרשב"א, לרבינו שלמה ב"ר אברהם בן אדרת, מהדורת ח"ו דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן, עמ' פג-פד. דברי להלן מבוססים על לורברבוים, הרשב"א (לעיל הערה 9). לדיון מפורט עיי"ש.

135 הרשב"א מדגים את טענתו באמצעות מצוות השבת (שם, עמ' פד-פה): יש בה טעם נגלה, ויש

טעמים נשגבים הוא דרכם (הלא־מודעת) של 'אנשים שרצוי להם מאוד שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות' להרחיק מהמצוות טעמים רצינוליים (=ידועים).¹³⁶ הרשב"א היה גדול בעלי ההלכה בדורו ומגדולי בעלי ההלכה מימי הביניים המאוחרים ואילך. השקפתו בעניין השגבת הטעמים אומצה על ידי הוגים ובעלי ההלכה בדורות שאחריו. דומה שעקבותיה ניכרים גם בדברי פוסקים שהשתתפו בוויכוח על טעמו של הרמב"ם לאיסורים להשחית את שיער הראש והזקן, שהפך, כפי שראינו, לדיון על מעמדם של טעמים בהלכה.

ז. אחרית דבר

הוויכוח שהתעורר סביב הטעם שהציע הרמב"ם לאיסורים על הקפת הראש ועל השחתת הזקן מזמן, כאמור, הזדמנות נדירה להתחקות אחר עמדותיהם של בעלי הלכה מרכזיים בשאלת תוקפם ההלכתי של טעמי המצוות וההלכות.

אל מול הרמב"ם שסבר שערך של המצוות הוא בהבנת משמעויותיהן ותכליתן, ועל כן הוא שאף 'לקרב את הדינין לשכל', מציג ר' יעקב בן אשר עמדה נגדית נחרצת ותקיפה בדמות דתיות הלכתית של ציות ושעבוד: 'ואין אנו צריכים לבקש טעם למצוות, כי מצוות מלך הם עלינו'. כנגד הרמב"ם, שבטח ביכולתו לתת טעם ודאי לכל המצוות, גם לאלה שטעמן אינו מפורש בתורה, הטור מבליע כי טעמי המצוות וההלכות הם מעבר להשגה: 'אף לא נדע טעמן'. בעלי הלכה ממהרים אמנם להגן על הרמב"ם מפני ביקורתו של הטור, ואולם אין לטעות – הם מזדהים עם השקפת ר' יעקב. חלקם מבקרים אותו על שטפל על הרמב"ם השקפה שלא עלתה כלל על דעתו, שהרי לאמתו של דבר גם הוא סבר שאין בטעמים כל ודאות ועל כן הסתייג גם הוא מייחוס תוקף לטעמים. הבית יוסף כתב כי גם הרמב"ם שותף להשקפה שהמצוות כולן 'גזירות מלך הם עלינו', כלומר כי עלינו להתעלם מטעמיהן. כולם רק לפי כוח האדם, ועניינם רק לסבר את האוזן. בכיוון דומה כותב רמ"א וטוען כנגד הבית יוסף כי לא עלה על דעת הטור לייחס לרמב"ם את 'דרך הפוקרים בתורה, שאין מאמינים רק מה שסיכים אליו השכל'. ר' יואל סירקיש, בעל הב"ח, מגן על הרמב"ם בטענה כי כוונתו בהבאת הטעם היא 'רק להגדיל האזהרה, שמלבד הלאו המפורש בגילוח פאות [...] עוד עובר בלאו ד"ובחוקותיהם"', ועכ"פ לא עלה על דעתו לייחס לטעם שחידש נפקות הלכתית. לעומתו, ר' יהושע פלאק כ"ץ, בעל הדרישה, מסכים עם הטור כי מצוות בל תשחית

בענין השבת סוד נשגב מאד'. 'ואולם גם הטעם הזה, הנגלה', הוא כותב, 'כולל ענינים לא יכילום ספרים' (שם, שו' 18).

136 ראו לורברבוים, רצוי להם (לעיל הערה 2), עמ' 21–22.

ובל תקיף 'וכיוצא באלו [מצוות] שאין טעמן נגלה (=מפורש בתורה)', 'הן כעין חוק עלינו כפרה אדומה'. נראה כי הבית יוסף, רמ"א, ב"ח ואולי גם הדרישה משיבים טעמים בהשפעת הקבלה. ר' דוד הלוי סג"ל, בעל הט"ז, הוא היחיד שטען כי לטעמו של הרמב"ם יש נפקות הלכתית, וראיה לדבר – ההיתר (לקרוב למלכות) 'משום שלום מלכות' (שנוגע לדעתו גם לאיסורים הספציפיים בל תקיף ובל תשחית). דבריו עוררו מיד את ביקורתו של ר' מאיר איזנשטט, בעל 'הפנים מאירות', שכתב: 'חלילה לומר כן לדעת הרמב"ם'. כמעט כל בעלי ההלכה האלה מסתייגים ממתן טעמים למצוות התורה, והכול שותפים להשקפה כי אין להם כל תוקף הלכתי. אכן, למיטב ידיעתי שום דיון הלכתי בעניינים הקשורים לאיסורים האלה (מאז הטור ועד לימינו) לא נזקק לטעמו של הרמב"ם או לכל טעם אחר כדי להתמודד עם בעיה הלכתית הנוגעת אליהם.¹³⁷

מה שמעניין במקרה המבחן שלפנינו הוא מה שנדמה כעין פרדוקס המובלע בו, הנובע מן המגמה לשלול טעמים. כזכור, לפי בעלי הלכה אלה ישנם שני איסורים נפרדים אך זהים, האחד נגזר מעיקרון כללי והשני הוא ספציפי – לאיסור האחד יש טעם (הלוא הוא העיקרון הכללי) ואילו טעמו של האיסור האחר אינו ידוע. קושי מעשי מתעורר ב'מקרה הקשה' של קרובים למלכות. בשל צורכי הקהילה מותר להם להידמות לעובדי עבודה זרה, כלומר הם פטורים מן האיסור להקיף את שיער הראש ולגלח את הזקן. ואולם קרובים למלכות כפופים לאיסור זהה ברם נפרד שטעמו נסתר.

1. דתיות הלכתית של מסתורין, דתיות הלכתית של שעבוד

והסתייגות מטעמים

בהקדמה לעיל הבהנתי בין שלושה מניעים להסתייגות מטעמים: בשל דתיות (הלכתית) של מסתורין והשגבה; בשל דתיות (הלכתית) של ציות ושעבוד; ומשיקולים יוריספרודנטיים-הלכתיים.¹³⁸ לדתיות הלכתית של מסתורין והשגבה אין זכר במקרא ובספרות בית שני, וגם לא בספרות התלמודית ובספרות הגאונים. הלך רוח דתי זה התחדש בימי הביניים המאוחרים. לדתיות הלכתית של ציות ושעבוד אמנם שורשים בספרות חז"ל, ואולם בימי הביניים, באותה התקופה לערך, היא קיבלה ניסוחים קיצוניים ואומצה על ידי רבים, בעיקר בהשפעת בעלי הלכה אשכנזיים.¹³⁹ שני הלכי

137 כך, למשל, בעשורים האחרונים עולה שוב ושוב שאלת מכוונות הגילוח – האם יש בהן השחתה כתער או שמהם הם כמספרים והן מותרות. הדיונים ההלכתיים במושג השחתה הם קונספטואליים, ואין בהם היוקקות לטעם האיסורים כלל, ראו המקורות אצל וינר (לעיל הערה 79).

138 לורברבוים, רצוי להם (לעיל הערה 2), והדיון לעיל בהערה 5.

139 גלינסקי, ולהיות לפניך עבד (לעיל הערה 93), עמ' 25–28.

הרוח האלה, שנוטים להשתלב זה בזה, גרמו לניסוח גרסות שונות של הסתייגות מטעמים, לעתים בכסות של שיקולים יוריספרודנטיים-הלכתיים. הלכי רוח אלה עומדים גם ביסוד הסתייגותו של הטור מטעמי המצוות, ונראה כי הם מקופלים בגישתם של בעלי הלכה אחרים שנדונו לעיל. בעוד שאצל הרמב"ם שורר מתח בין החתירה אחר טעמי המצוות לבין פורמליזם-רוליוזם הלכתי נוקשה שמרחיק טעמים מגבולות ההלכה,¹⁴⁰ הרי נטייתם של בעלי ההלכה בדורות שלאחריו (כגון טור, בית יוסף, רמ"א ודרישה) היא לעבר רליגיוזיות הלכתית של מסתורין והשגבה, המשולבת בדתיות הלכתית של ציות ושעבוד, שגורמת להם לשלול טעמים. דומה כי לקבלה היה תפקיד חשוב, גם אם לא בלעדי, בתהליך הזה.

2. הסתייגות מטעמים היא עניין למידה

מן הוויכוח שתואר לעיל אין להסיק כי לטעמים אין כל תפקיד בשיח ההלכתי. בפתח דבריי הערתי על חיוניותם של טעמים בכל שיח מעשי ונורמטיבי, ובכללל בשיח ההלכתי. עוד הערתי כי רוליוזם, משפטי או הלכתי, הוא עניין לדרגה. אפשר כי ישנו פער בין הצהרות מטא-הלכתיות שמביעים בעלי הלכה, אף כשהן באות בדיון הלכתי, לבין האופן שבו מתנהל השיח ההלכתי הפוזיטיבי. זאת ועוד, דומה כי יש להבחין בין תחומי הלכה שונים, למשל בין מצוות דאורייתא לבין מצוות דרבנן (גזירות ותקנות), ובין ענייני איסור והיתר לבין ענייני ממונות.¹⁴¹ עם זאת, העמדה היוריספרודנטית העקרונית, המבטאת חרדה דתית מפני טעמי המצוות וההלכות, ששותפים לה רבים מבעלי ההלכה, מלמדת על נטייה מובהקת של השיח ההלכתי הבתר-למודי, בעיקר למן ימי הביניים המאוחרים, לעבר 'יוריספרודנציה של כללים'.

140 לורברבוים, גזירת הכתוב (לעיל הערה 11), עמ' 385–386.

141 הרליגיוזיות של מסתורין והשגבה גרמה לבעלי הלכה בימי הביניים להסתייג מהחלתם של דיני ממונות, ראו קביעתו של ר' משה מקוצי, ספר מצוות גדול, עשין, סימן קז: 'צריכין הדיינין להתרחק בכל היכולת, שלא יקבלו עליהן לדון דין תורה, כי נתמעטו הלבבות', פסיקה שמצאה את דרכה לשו"ע ולפוסקים אחרים, ראו: ח' שפירא, "'כי המשפט לאלהים הוא" – על הזיקה בין האל להליך השיפוטי במקרא ובמסורת ההלכתית', מחקרי משפט כו (תש"ע), עמ' 51–89, בעמ' 84–87. יראת ההוראה של ר' משה מקוצי, ושל הבאים בעקבותיו, מונעת לא רק מהחרדה מפני נוכחות האל בהליך השיפוטי (כפי שמדגיש שפירא בצדק) אלא גם מההכרה כי 'נתמעטו הלבבות', שהיא הצד השני אותה המטבע. הכרה זו מבליעה שהכללים ההלכתיים – אף בדיני ממונות – הם בלתי מושגים לחכמי הדור. זוהי גרסת 'ירידת הדורות' של הדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה, ראו לורברבוים, הרשב"א (לעיל הערה 9).

נספח

הסתייגות מטעמים וסוגיית 'דרשינן טעמא דקרא'

הערתי לעיל כי עניינו של הוויכוח על אודות טעמו של הרמב"ם לאיסורים להשחית את פאת הראש ולגלח את הזקן הוא עניינה של הסוגיה התלמודית "הבבלי" 'דרשינן טעמא דקרא'.¹⁴² השאלה שמעסיקה את הסוגיה התלמודית הזו, כמוה כשאלה שהטרידה (לכאורה) את בעלי ההלכה בוויכוח על אודות טעמו של הרמב"ם: האם ראוי לעצב את הכללים ההלכתיים לא רק לפי לשון הכתובים אלא גם לפי טעמיהם, כלומר לפי טעמי המצוות. ואולם זכרה של הסוגיה התלמודית הזו כמעט שלא בא בוויכוח הזה. בעל הלכה שמעיר עליה הוא הבית יוסף, אלא שגם אצלו היא נזכרת בחטף ובאורח מוטע. קארו מציג, כזכור, את מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה כאילו עניינה הוא האם ניתן לדעת את 'טעמא דקרא', ואילו לפי הסוגיה התלמודית הכול סבורים כי ניתן לדעת את טעמי המצוות; המחלוקת המיוחסת לתנאים היא בשאלה האם 'דרשינן טעמא דקרא' לשם עיצוב כללי ההלכה אם לא.¹⁴³ לשון אחר, בעוד שלפי סוגיות הבבלי המחלוקת בין ר' שמעון לר' יהודה היא יוריספרודנטית-הלכתית, כלומר על אודות מדיניות הפרשנות והחקיקה ההלכתית, הבית יוסף מציג אותה כמחלוקת תאולוגית-אפיסטמולוגית על אודות שקיפותם או מסתוריותם של טעמי המצוות.

העדרה של הסוגיה התלמודית 'דרשינן טעמא דקרא' מן הדיון ההלכתי המאוחר במעמדם של הטעמים בהלכה מלמד על הנטייה המובהקת של השיח ההלכתי הבתרי-תלמודי, במיוחד מימי הביניים המאוחרים, להשקפה כי אין תוקף ומשקל לטעמי המצוות וההלכות. דומה כי מנקודת המבט של בעלי ההלכה הימי-ביניים ההכרעה נפלה מזמן: הכול סבורים (כדבר המובן מאליו) כי הלכה כר' יהודה ש'לא דרשינן טעמא דקרא'; הדעה (הדחוייה) שהתלמוד מייחס לר' שמעון אינה נשקלת כלל; אף הרמב"ם סבור כך. אלא בעוד שבעלי ההלכה שפעלו אחריו נוטים לדתיות הלכתית של השגבה המשולבת עם דתיות הלכתית של שעבוד ('לשם שמים'), הרמב"ם מגביל

142 הדיון להלן בסוגיית 'דרשינן טעמא דקרא' הוא פיתוח והמשך של מה שכתבתי במאמרי הרמב"ם על מוסד החוק (לעיל הערה 11), נספח, עמ' 388–390.

143 כך, למשל, לפי בבלי, בבא מציעא קטו ע"א, ר' יהודה אינו דורש טעמא דקרא, ועל כן הוא סבור שאין לחבול בגד אלמנה (דברים כד 17) גם אם היא עשירה. לעומתו ר' שמעון, שלפי התלמוד דורש טעמא דקרא, סבור כי: "עשירה – ממשכנין אותה, ענייה – אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה [את בגדה בכל ערב, י"ל], ואתה משיאה שם רע בשכנותיה".

את משקלם ההלכתי של הטעמים בשל שיקולים יוריספרודנטיים¹⁴⁴ הלכתיים, זהו גרעין עמדתו בעניין 'דרך הרוב'.¹⁴⁴

מעיון בהתהוות סוגיית 'דרשינן טעמא דקרא' ובתולדות הפרשנות שנתנה לה לאורך הדורות מצטייר התהליך הבא: בימי התנאים, וכנראה גם בימי האמוראים, חכמים נטו לדרוש את טעמי המצוות ולעצב לפיהם את הכללים ההלכתיים. כך עולה ממדרישי ההלכה וממימרות האמוראים. בתקופה זו השאלה: האם דרשינן טעמא דקרא? לא העסיקה את החכמים מפני שהכול סברו (גם ר' יהודה) כי דרשינן טעמא דקרא.

שינוי התחולל כנראה אצל עורכי הבבלי. אלה הציגו כמה מחלוקות הלכתיות בין ר' שמעון ור' יהודה כמחלוקת עקרונית בשאלה: האם דרשינן טעמא דקרא? לשיטתם, ר' שמעון סבר כי ראוי לדרוש טעמא דקרא, ואילו ר' יהודה סבר כי לא ראוי לדרוש טעמא דקרא. התלמודים העמידו כידוע את כלל הפסיקה: 'רבי יהודה ורבי שמעון – הלכה כר' יהודה'.¹⁴⁵ אלא שהתנאים האלה לא נחלקו בשאלה הזו. בכל מקום שבו התלמוד מייחס לר' יהודה את ההשקפה שלא דרשינן טעמא דקרא, נראה כי דעתו מבוססת על טעם שהוא מייחס לכתוב, אלא שזה לדעתו שונה מן הטעם שר' שמעון מייחס לו.¹⁴⁶ עורכי הבבלי יוצרים באורח מלאכותי מחלוקת תנאים, ומייחסים את ההשקפה החביבה עליהם כי לא דרשינן טעמא דקרא למי שברגיל הלכה כמותו. הם קובעים בכך מגמה חדשה בשיח ההלכתי – מיוריספרודנציה של טעמים, שאפיינה כאמור את התקופה הפורמטיבית של ההלכה בימי התנאים והאמוראים, ליוריספרודנציה של כללים שאפיינה את השיח ההלכתי מסוף ימי האמוראים (או מימי הסתמאים) ואילך. לפי עורכי התלמוד, 'האם דרשינן טעמא דקרא?' היא לא שאלה תאולוגית-אפיסטמולוגית, אלא שאלה יוריספרודנטית-הלכתית. לדידם, ר' יהודה, שידוע את טעמי הכתובים,

144 ראו לורברבוים, הרמב"ם על מוסד החוק (לעיל הערה 11).

145 בבלי, ערובין מז ע"א, ובירושלמי ביצה ג, ד (סב ע"ב): 'אתא עובדא קומי ר' אימי וסבר מימר ר' יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה'. בשני התלמודים מיוחס הכלל לר' יוחנן. ר' יהודה נחשב בבבלי: 'ראש המדברים בכל מקום', בבלי, ברכות סג ע"ב. על כלל הפסיקה הוזה ראו ר' ברנדס, ראשיתם של כללי הפסיקה: משמעותם, הוצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה המתייחסים לתנאים וספורתם, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 250–255. על תוקפו ומרכזיותו של כלל הפסיקה הוזה אצל חכמי ימי הביניים מלמד למשל לשון המאירי, בית הבחירה, מסכת נידה, מח ע"ב, ד"ה: 'כל שאני צריכים': 'הכלל הידוע: ר' יהודה ור' שמעון – הלכה כר' יהודה'.

146 ראו ר' (ג'פרי) רובנשטיין, 'פירושי מקורות תנאיים על ידי עקרונות כלליים ומופשטים', נטיעות לדוד – ספר היובל לדוד הלבני, ר' אלמן, א"ב הלבני וצ"א שטיינפלד (עורכים), ירושלים תשס"ה, עמ' רפב-רפג, ולורברבוים, גזירת הכתוב (לעיל הערה 11), עמ' 388–390, השוו א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 327–329.

מבטא את ההשקפה שהטעמים עלולים לערער על מוחלטות הכללים ולהביא לזלזולם. מכאן קצרה הדרך לרוליוזם ולקונספטואליזם הלכתיים.

גלגול נוסף, שלישי, של הסוגיה הזו הוא בימי הביניים המאוחרים, עם עליית הדתיות ההלכתית של מסתורין והשגבה והתחזקות דרמטית של הדתיות ההלכתית של ציות ושעבוד. הלכי רוח דתיים אלה מניעים להסתייגויות מעצם העיסוק בטעמי המצוות וההלכות. מכאן ואילך הסוגיה התלמודית כמעט שאינה נזכרת בשיח ההלכתי. במקומות הספורים שבהם היא נידונה, כגון בדברי הבית יוסף (ביו"ד סי' קפא, שנידונו לעיל), מחלוקת ר' שמעון ור' יהודה מקבלת כאמור תפנית תאולוגית-אפיסטמולוגית. הכול מקבלים כי הלכה כר' יהודה ש'אין דורשין' אלא שהשקפתו מתפרשת כשלילה של האפשרות להתחזקות אחר טעמא דקרא. דעתו הדחויה של ר' שמעון מתפרשת כנטייה לחקור בטעמי המצוות ברם לא לשם עיצוב ההלכה.¹⁴⁷ החרדה בימי הביניים המאוחרים מפני ההשפעה ההרסנית של טעמי המצוות על ההלכה גורמת אפוא לקריאה חדשה של המחלוקת התלמודית בשאלה האם דרשין טעמא דקרא.¹⁴⁸

פרופ' יאיר לורברבוים, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 5290002.
yair.lorberbaum@gmail.com דוא"ל

147 ראו למשל דברי הרא"ש בשיטה המקובצת, לבבא מציעא צ ע"א.
148 לפי בעלי הלכה מאוחרים 'דרשנין טעמא דקרא' רק לחומרא. ראו למשל שו"ת חתם סופר, חלק ז, סימן יח. מובן שאין בגישה זו הסתמכות על הטעם אלא, שוב, ספק וחרדה, שהרי המבחן לדרישת טעמים הוא להקל, ראו לורברבוים, גזירת הכתוב (לעיל הערה 11), הערה 127.