

בחינת המצודת

לפי מניינין סדורן והתחלקותן

יחיאל מיכל הכהן נוטמן

רב ומורה בבית המדרש לרבנים שבעיר ברסלוי



ברסלוי תרפ"ח

ברפוס טה. שאטצקי חברת מניות
בסוכנות מ. וד. מארקוס ברסלוי

Verlag:

M. und H. Marcus, Breslau

Druck:

Th. Schatzky A.-G., Breslau

התוכן

- 3 פתח דבר
- 7 פרק ראשון: האזהרות ובעל הלכות גדולות
- 9 אזהרת ראשית לעמך נתת
- 10 הפיוט הקצר 'אז שש מעות ושלוש עשרה מצוות פרוש ענשן'
- 11 בה"ג הושפע ממקור קדום שגם האזהרות הושפעו ממנו
- 12 קונטרס ישן על מניין המצוות כבסיס לבה"ג
- 16 סדר המצוות אצל בה"ג – השוואת שיטתו למשנה ולברייתא
- 24 פרק שני: קביעת מניין המצוות
- 27 גימטריה של 'תורה' ותריג מצוות
- 36 סיכום חלוקת המצוות של בה"ג
- 41 פרק שלישי: ביקורת על מניין המצוות העתיק. הרמב"ם ושרשיו
- 53 פרק רביעי: חלוקת המצוות לשס"ה ורמ"ח וסידורן לפי עשרת הדברות
- 58 היחס בין עשרת הדברות לתריג מצוות
- 60 שתי שיטות חלוקה של המצוות:
- א. מן הקל אל הכבד
- ב. לעשר קבוצות לפי עשרת הדברות

פתח דבר.

כל החקירה בדבר המצוות המפורשות בכתוב נעשתה לפרובלימה רבת הענין בימיו של הרמב"ם, ובכחינת מה אפשר לומר שמאותה שעה ואילך כבר עזבה השאלה את מקורה הראשון ומהותה העצמית, או יותר נכון, אותה התעודה שנועד לה ממחוללה הראשון, ונעשתה לשאלה אחרת לנמרי. לשאלה אשר בעלי ההלכה הראשונים עדיין לא הרנישו בה ולא שמו אליה לב, ולכן עלינו להתחקות ראשונה אחר דרכו של הרמב"ם. הראשון שבנה יסוד קיים לכל הפרובלימה שלפנינו.

כח יצירתו המדעית של הרמב"ם לפי תכונותיו היותר פנימיות והיותר אפייניות מתגלה לראשונה בספר המצוות שלו. ואם אמנם אין לכחד שגם בפירושו למשנה אינו פרשן במובן הרגיל, המנהל לאטו תלמידים ומבני מדע ממשנה למשנה, כי מבואותיו הגדולים שקבע להם מקום לפני איזה סדרים וכן הצעותיו הרבות המובלעות בנוף הפירוש מראים למדי שכורא תקופה חדשה ממשמש ובא, מורה דרך חדש ומקורי בנתיבות ההלכה. אמנם בספר המצוות כבר אנו רואים לפנינו מפעל שיטתי בנוי על פי אותה התכנית שהרמב"ם יסד לחבורו הגדול וכן גם לספרו הפילוסופי "מורה נבוכים". ויצן כי ספר המצוות כעין ביכורים הוא לספריו הגדולים, עדיין לא נמשטשו בו למדי רשמי התכנית אשר על פיה הוכן, ומנקודת מבט זו יש לו חשיבות מיוחדת גם מבחינת השאלה שלפנינו.

הנקודה היסודית באישיותו של הרמב"ם היא, שכל עיקרו לא בא לברוא יצירה חדשה רק לבנות בנין חדש מן חומר ישן שכבר הוכן לפניו מכבר. ספריו אינם ממציאים לנו שיטה חדשה בעיקרה בשום מקצוע, לא בפילוסופיה ולא בחקר המקרא וההלכה. — ובכל זאת גם מעתיק במובן הרגיל לא היה, ואדרבה ספריו מצטיינים בהמצאות וחדושים יוצאים מן הכלל, אבל רובם ככולם נובעים מחכמת הבנין שלו, כלומר מאותה ההרכבה וההפרדה שהוכרח לעשות בחומר, כדי להכשירו לתכנית בנינו. כל החיבורים ההלכתיים שקדמוהו, נגררו לרוב הן בתכנית

והן בלשון אחרי המשנה והתלמוד. בעל השאלתית ובעל ההלכות הגדולות מעתיקים הרבה מאמרים בצורתם והרבה מהם מקצרים או מרחיבים כפי צורך מטרותם, אבל את כל זה עושים מבלי לטשטש את דמות דיוקנו של הנוסח המקורי, ומי אשר יעבור על פני הספרים האלה מוצא בהם טעם תלמוד וטעם מדרש. ומנהג הפוסקים הקדמונים נהג גם הרי"ף, המאסף היותר קרוב להרמב"ם. — לא כן הרמב"ם. בכחנית הצורה החיצונית ומלאכת סדור הענינים וקשורם זה בזה שחרר עצמו מכל החכמים שקדמוהו. בתכניתו החדשה לא היה משתמש רק בחומר הפשוט, נקי מכל חבור והרכבה, ולכן סתר מקודם את כל הבנין העתיק ממסד ועד הטפחות ולא הניח אבן על אבן. אבל אחרי אשר גמר את הסתירה ונקר את האבנים והלכנים היחידים מן המלט הישן, השתמש בהם עיד הפעם, אבל לצורך בנינו שלו, כלומר לצורך אותו הבנין הסיסטמטי שהכין הוא בעצמו על פי תכניתו המושפעת מחקי ההניון בכלל ומאותן התביעות שהיו שולטות בזמנו ביצירות הספרותיות של החכמות החיצוניות. ככה נהג הרמב"ם בספרות התלמוד והמדרש ואין צריך לומר בשאר חכמות, ועיקר החילוק שביניהם נראה רק בזה, שבנוגע לחכמת התורה התאמץ להכניס לבנינו עד כמה שאפשר את כל האבנים שהיו כלולים בהבנינים העתיקים. כי עיקר חפצו היה לבנות עוד הפעם את תורת היהדות בשלמותה, כפי שהיא מוגשמה ושמורה בהספרות הרבנית. אמנם בכחנית שאר חכמות מעולם לא עלה על לבו לבנות בנין מיוחד לשם החכמות עצמן, רק להשתמש בהן בהבנת חכמת התורה ולהעזר מהן עד כמה שיש להן שייכות לחכמה זו בין בכחניה חיובית ובין בכחניה שלילית. כי גם הרחקת הסתירות שבין תורה וחכמה ובין אמונה ועיון היו עיקר גדול אצלו, בהיות אחת המטרות ששאף אליהן, להראות דרך לנבוכים.

משל הבנאים שאנחנו מתארים בו את הרמב"ם, יש לו בחקירה אשר לפנינו חטיבה מיוחדת, כי גם בתור כנאי פנה לו הרמב"ם דרך מיוחדת בשתי בחינות: א) התאמץ להכניס אחדות שלמה ונמורה בסגנון הבנין שהכין, והפריז בזה על המדה. לתכלית זו הרשה לעצמו להסיר מן האבנים את המלט הישן שהיה רבוק בהן, ומלבד זאת לא נמנע מלהקציע ברב אי במעט גם את האבנים בעצמן כדי שתסתגלנה לתכנית בנינו, וגם החליקן וצחצחן כפי דרישות התכנית אשר לפניו. מלאכה זו חשובה היא אמנם כשהיא נידונה כפני עצמה, ובפרט אם נעשית על ידי אומן יוצא מן הכלל בהרמב"ם, אבל אין להעלים עין מן העובדה, שמתוך כך נטשטשו גם סימני העתיקות שמקורות הספרות התלמודית מצטיינים בהם במדה הכי מרובה, ושהחכמים שקדמוהו היו כל כך נוהרים מנגוע בהם. — ב) האחדות

שאליה שאף הרמב"ם לא הצטמצמה על התמונה החיצונית בלבד ועל עניני טעם וסיגנון, אבל התפשטה גם על התוכן ועל הרוח הפנימי של תורת היהדות. ופה הגענו אל הנקודה הנפלאה שנקרה מבלי משים במוחות של רוב מבקרי הרמב"ם ודורשי נתיבות שיטתו. וליתר ביאור נמשיך הלאה את משל הבנאי שהתחלנו בו. התביעה היסודית שאנחנו תובעים בבחינת אחדותו של בנין שלם ויפה מצטמצמת לרוב על חיצוניותו של הבנין ועל הקיפו המופנה כבת אחת לעין רואים. אמנם בנוגע לפנימיותו של הבנין אין חקי האחדות יכולים לשלוט בו ככחוק, ומה גם בנינים בעלי מדות יותר רחבות כטירות וארמונים בהכרח יש בפנימיותם חדרים ותאים שונים המיועדים לשמש צרכים פרטיים ונכנו מתחילה לשב הצרכים האלה, ובכך לא היה ביד הבנאי להקפיד בהם כל כך על אחדות שלמה וקיצונית. — לא כן נהג הרמב"ם בבנינו. הוא התאמץ להכניס אחדות גמורה, כמעט מופשטה מכל פרטיות ומכל אינדיבידואליות לתוך בנינו, והוא דומה כמעט לארמון מפואר רחב ידיים שרעיון האחדות התגשם בו לא רק בתבניתו החיצונה אבל גם בהתוכן הפנימי. הרושם שהארמון עושה מבחוק, עושה גם מבפנים. כלו הוא היכל יחיד גדול, בית אוצר המקבץ את רסיסי כל הקבלות והדעות וממזגם לחטיבה אחת. הרעיון המרכזי, אשר אליו נשא הרמב"ם את נפשו כל ימי חייו היה בעיקרו להכניס אחדות גמורה בתוכן היהדות. מן הרעיון הזה ניוונים פסקיו והחלטותיו שעברו והתפשטו מן ההלכה למעשה המסדרת עניני היהודי דבר יום ביומו. עד ההלכות שאין להן עסק עם החיים ההווים והממשיים, ועד האמונות וההשקפות על חידות קדם וסודות הצולם ויוצרו. — בכל מקצועות התורה והחכמה ובכל ענפי החקירה והמדע אנו רואים את הרמב"ם בתור פוסק, כלומר בתור בורר ומנפה את החומר המקובל ומותח דינו עליו. הוא מקיים ודוחה כאחד: מקיים את הנראה בעיניו למוכשר וראוי לקיום, ופוסל את החומר שאינו מתאים ליסודות האחדות הדרושה לפי שיטתו. ככה אנו רואים את הרמב"ם מרחיק כורוע את כל השיטות שלפי דעתו אבד ערכן בקביעת ההלכה. ולא רק בשאלות יום יום הוא עושה כן, אבל גם באותן השאלות שלפי טבען אין בהן נפקא מינה להלכה למעשה כמו בשאלות היסטוריות ושאלות פילוסופיות. — ובכך נעשה בנינו של הרמב"ם ארמון נשגב ויחיד במינו, אבל אין בו רק היכל יחיד רחב ידים המאסף את כל היהדות לקהל אחד וציבור אחד — היכל בלי תאים ובלי חדרים, היכל שאין בו מקום למניינים מיוחדים — לקבוצות נפרדות ומיוחדות, לדעות שונות ושיטות שונות. במלה אחת, הרמב"ם בנה בנינו רק ליהדות בת מטבע אחת, ליהדות מרוכות ומאורנת בחייה הפנימיים והחיצוניים בהיקף כל אישיה, ליהדות בלי מחלוקת, בלי דעות שונות,

בלי נוונים ובלי ערכים שונים – ליהדות בלי הבדל תקופות ובלי סדר זמנים.

מנקודת האחרות הקיצונית הזאת שהרמב"ם הכנים בחבוריו, קמו לו גם מבקרים מן הצדדים היותר שונים. אין מענן חקירתנו להתעמק בפרטי שאלה זו, אבל עלינו לננוע בה לרגל המלאכה אשר לפנינו בבחינת טיב המצוות, סדרן ומספרן. בספר המצוות השקיע הרמב"ם את היסודות הראשיים לבנינו הנפלא, ומי אשר יבוא אחריו לבחון את המלאכה הכבירה הזאת, עליו לעמוד בראשונה על טיב הספר הזה. פה נקבצו ובאו כל המצלות והמנרצות ששיטת הרמב"ם מצטיינת בהן. ונוסף על זה יש בספר המצוות אזה מין של פרימיטיביות. שיטתו של המחבר עדיין לא התבשלה כל צרכה ולא התקדמה עדיין לאותה המדרגה של שכלול שמשנה תורה מצטיין בה. ומנקודת מבט זה יש באמת לספר המצוות חשיבות מיוחדת, כי עדיין אפשר להכיר בו מקצת דרכיו של המחבר, מקצת שרטוטים וקיום השייכים להתחלת הבנין, אשר האדריכול שכח מלהצלים ולהסתיר מעין רואים. שרטוטים כאלה יש להם חשיבות מיוחדת, כי נותנים יז לחדור לכל הפחות במקצת אל תוך הדפתראות של הבנאי.

פרק ראשון האזהרות ובעל הלכות גדולות

החומר ששימש יסוד לספר המצוות גלוי הוא לעין הקורא מצד המחבר עצמו, כלומר המחבר עדיין לא נהג בחומר אותו המנהג שנהג אחרי כן במשנה תורה להשתמש בו בעילום המקורות. וכן אינו מפשר בחשאי בין סתירות וניגודים ואינו מעלים מעיניו את הדרך שהובילה אל מסקנותיו הנוטות לרוב מאלה שקדמוהו, אבל אדרבה מתוכח הוא צמחם ומתאמץ להוכיח שטעות נפלה בידם (ובכן יש לנו פה הודמנות לחדור אל תוך פנימיותו של שיטת המחבר, מה שאין כן במשנה תורה שלו). והיה לו פה טעם מיוחד לווכוחו, לפי שמנין המצוות היה דבר המסור להמון העם, וכמו שכתב בהקדמתו בדברים חדים שיש בהם עוקץ אף כלפי המלומדים: ⁽¹⁾ „וכאשר התבוננתי בזה וידעתי פרסום הענין הזה בידי ההמון, ידעתי כי אם אוכזר אני המנין האמתי שראוי שימנה זכרון מוחלט מבלתי ראייה, הנה הקורא הראשון שיקראהו, יחייב כמחשבתו שזה טעות, ותהיה ראיית הטעות אצלו, ראותו בחלוף מה שזכר פלוני ופלוגי, כי זהו בכל רוב אנשי הסגולה בזמננו זה, כי לא יבחנו המאמר בענייניו, אבל בהסכימו למאמר מי שקדם, בלתי בחינת המאמר הקודם, כל שכן ההמון“.

נקודת מוצא כל החקירה היא בהקדמתו שם: ערעורו על שני המקורות אשר מנין המצוות הקדמוני נשען עליהם: בעל הלכות גדולות ופיוטי האזהרות. בהקדמתו של בה"ג הוא רואה את המקור הראשון למנין המצוות בפועל, ומוה נמשכת אחריותו הגדולה של בה"ג, כי בהיותו הראשון ואולי היחיד למפרטי המצוות, מוכן מאליו שהוא הוא ששימש מקור לכל הבאים אחריו ובפרט לחכמי הפיוט, אשר אין ממלאכתם לבחון מנקודת מבט בעלי ההלכה את אשר לפניהם, ועליהם הוא כותב: ⁽²⁾

⁽¹⁾ לשון הרמב"ם בנוסח הערבי הוצאת מ' בלאך (ספר המצות וכו' פאריס תרמ"ז ד 5) פלמא תפכרת פי דלך ועלמת שהרה הוא אלמעודו אלדי באידי אלטאט עלמת אני אן זכרת אנא אלמעודו אלהק אלדי ינבגי אן יעד זכרא מטלקא דון דליל פאן אל קארי יקראה יסבא אלי והמה אן הוא גלט ויכון ענדה דליל אלגלט כונה עלי כללף מא זכר פלאן ופלאן אד הכדא הו עקל אכתא אלכואף פי זמאננא הוא אנה לא יעתבר צהה אלקול במענאה בל במראפקתה לקול מן תקדם מן גיר אעתבאר ללקול אלמתקדם פנאהיך כיף יכון אלגמהרי.

⁽²⁾ בנוסח הערבי (שם): וכדלך כלמא סמעת אלאזהרות אלקתירה אלעודו אלמולפה ענדנא פי בלאד אלאנדולט נהפכו צירי עלי למא גראה מן שהרה אלחאל ופשאאה ואן כאנו גיר מלומין לאן מולפיהא שערא לא פקאה ואלדי ילומהם מן חית צנאעתהם פקד אתקנה מן עזובה אלקול חסן אלגטאם לכן אלשי אלגנטום תבעו פיה צאהב הלכות גדולות וגירה מן אלפקאה אלמתאכרין.

„וכן כל מה ששמעתי האוהרות רבות המספר המחיברות אצלנו בארץ ספרד, נהפכו עלי צירי למה שאראה אותו מפרסום הענין והגלותי. ואם אין להאשימם כי מחבריהם היו משוררים לא רבנים, והראוי להם מצד מלאכתם השלימות מערכות המאמר ויופי הסידור, אבל במובן מהדברים נמשכו בו אחר בעל הלכות גדולות וזולתו מהרבנים המתאחרים“.

עם „הרבנים המתאחרים“ אין הרמב"ם מתחשב הרבה, כי לפי דעתו גם הם לא התנשאו הרבה מאותה נקודת המצב שעמד עליה בה"ג, ואף שלפעמים נטו ממנו, אבל נטייתם קלה היא ואינה באה בחשבון לעומת הטעויות הנסות שנפלו במניינו של בה"ג ושהעסיקו את הרמב"ם במדה יתרה, עד שכתב: „ואחר שנשלם לי זה הענין והשתדלתי לעשות הספר ולזכור המצוות כלם וזכרון מוחלט ומספרם בפתחת הספר, התעוררתי אל השרש שכבר עלה בדעתי זה שנים רבות, והוא כמה שמונים מנין המצוות, הנה נשתבשו בו רבים בעניינם לא אוכל ספר נודל ננותם. כי כל מי שהשתדל למנותם או לחבר ספר מדבר מהכוונה הזאת, נמשכו כלם אחר בעל הלכות גדולות ולא נטו מכוונתו במספרם כי אם נטייה קטנה, כאילו הם כלם עמדו אצל מאמר האיש וכו"ו“.

תמצית יסודו של הרמב"ם היא: הוא מחזיק במאמרו של ר' שמלאי סוף מכות כדבר הלכה ומתוך כך נוהג בו מנהג פוסק וקובע מסמרות בדבר (עי' ריש שרש ראשון). לפי מהלך רעיונם של בעלי הלכה אין שום פקפוק בשרש זה מצד עצמו, כי מאחר שאין שום חולק על מאמרו של ר' שמלאי בענין תרי"ג, הרי ברור שהלכה כמותו. — אמנם במעשהו של בה"ג הוא נוהג מנהג מבקר דעת עצמו של איש פרטי שלא חדר כראוי אל תוך כוונתו המקובלת של ר' שמלאי, ולא ראה בבה"ג רק מפרש או תלמיד שטעה לא רק בסברה ושיקול הדעת, אבל גם במובן מושגים יסודיים של מקצוע זה. — ובנוגע לבעלי האוהרות, הרי הם לפי דעתו רק משוררים ולא רבנים, ובכן אין מן הראוי לטפל בהם יותר מדאי. לפי השקפה זו נדחקו האוהרות להמקום האחרון לא רק במעלה אבל גם בזמן. כי עיקר מלאכתם השיר, ובבחינת התוכן הם רק מעתיקים, ובהיות המקור שממנו העתיקו מוטעה ומשובש, אין לנו בפיזט, שהוא רק כלי שני למקור זה, שום תועלת.

פה נתבצר ראשונה מקום חשוב להחקירה המדעית. הן אמנם אין להטיל ספק בעובדה זו, שבעלי הפיזט אינם ממציאים חומר כזה מדעתם, אבל שואבים אותו ממקום אחר, וחשיבותם בבחינה זו היא רק חשיבות כלי שני. אבל השאלה הראשית היא: האם באמת אפשר להחליט לדבר ברור, שבעלי האוהרות מאוחרים בזמן לבה"ג? או שהרעיון המקורי אשר עליו ניסדו האוהרות שאול מהקדמת בה"ג? לפי החקירות החדשות חבר

(1) בנוסח הערבי צד 4—5: מלמא תלכך לי הדא אלמעני ורמת וצע אלכתאב וזכר אלמצות כלהא דכרא מרסלא ועדתהא פי צור אלכתאב תהרבת עלי אללאם קד כנת תאלמתהא מנד סנין ודלך אן אלמעודר מן אלמצות קד והם פיה באמור לא אקדר אצף עטם שנאעתהא לאך כל מן עני בעדהא או בוצע כתאב פי שי מן הוא אלגנך קד תבעו כלתם צאנת הלכות גדולות ולא יתפון ען אגרזה פי ערדהא אלא תחריפא יסירא כאן אלעקול וקפת ענר קול הוא אלרגל.

ר"ש קיירא את ספרו כסיף המאה התשיעית למספרם (ע"י ביחוד בספרו של ל' גינצבורג) על הגאונים ח"א מצד 103 והלאה) ולעומת זאת הרי כבר אנו מוצאים תשובה בדבר האזהרות אצל ר' נטרונאי גאון ששמש בנאונות משנת ד' תר"י עד תר"ך (850—860) שנשאל על הדבר, מדוע נמצאו מעלילים בהפיוט הזה ואינם אומרים אותו (ע"י הרכבי בדברי ימי ישראל העתקת שפ"ר ח"ג צד 261 הערה ע' עפ"ם מאסף נדחים). שאלה זו מוכיחה לא רק על העובדה, שמנהג היה לקרוא אזהרות בתוך התפלה בצבור בחג השבועות, אבל גם על עתיקות המנהג. ואם נחזיק במסקנתו של גינצבורג בנוגע לזמן בה"ג, יוצא לנו מתשובת גאון זה, שחי בדור שקודם לבה"ג, מציאותן הקודמת של האזהרות לא רק לגבי בה"ג, אבל גם לגבי זמנו של נטרונאי, כי על מנהג חדש לגמרי אין מתוכחין באופן כזה. והגאון בודאי לא היה אזור מתניו להציל את המנהג מידי מערערו, אם כל מציאותו לא היתה רק מאתמול. ר' עמרם גאון (ד' תר"כ 860) מזכיר גם כן את האזהרות בסידור שלו. ואם אמנם אין לעדות זו סמוכין בכ"י (ע"י אוצר השירה והפיוט לר"י דודון ח"א צד 113 נו' 2390 „אחגור חיל לרומם לבורא“), אבל גם סתירה מפורשת לא ראיתי עליה, ואם נצרף אליה תשובת ר"ג גאון שהוכרני, תתחזק גם ההשערה בדבר אמתת מקורותיה.

האזהרה שהחזיקו עד עתה להיות עתיקה שבידינו „אזהרת ראשית לעמך נתת“ (ע"י דודון שם נו' 2186) אין שם מחברה ידועה⁽¹⁾ אבל העובדה שבכ"י שונים מכונה בשם „אזהרות דרבנן“ או „אזהרות דמתיבתא קדישא דרבנן דפומבדיתא“ חשובה מאד מנקודת חקירה זו, כי מעידה לא רק על סתם עתיקותה של האזהרה, אבל גם על איזה מין של בעלות. הבנויים „דרבנן“ או „מתיבתא קדישא דרבנן דפומבדיתא“ אף שאין בכחם להגביל בדיוק את הבעלים הראשונים אבל על כל פנים מראים באצבע על החונן, אשר לו האזהרות מתיחסות, ועל ההשקפה הכללית שרעיון האזהרות ויסודו אינו מפעל יחיד ואין להחשיבו בשום פנים לתוצאת חבור מאוחר כפי הלכות גדולות, אפי' אם נתאמץ להקדימו א' או ב' דורות. על עתיקות אזהרות אלה מעידה גם הלשון הקצרה והפשוטה. — סקירה כללית על אזהרות אלה מראה לנו, שלא הכת הפיוטי שבהן נרמה לפרסומן וחביבותן על הקהל, רק התוכן המקובל והשגור כפי כל. כי כאמת אין בהן רק קיצור נמרץ של מנין המצוות, שאינו מובן כלל לקהל בלתי שגור בחומר זה. וכן אפשר לדון על עתיקותן מן העובדה, שהאזהרות האלה נתקבלו בכל סידורי מנהג אשכנז ובסידורי איטליה ורומניה.

ולא רק „אזהרת ראשית“ לא יתכן לעשותה תוצאה מבה"ג,⁽²⁾ אבל גם על אזהרות רס"ג, שבודאי נכתבו בדור שאחר בה"ג, קשה להחליט

(1) ע"י ביחוד Geonica ח"א צד 103 הערה 3 וצד 104 הערה 1.

(2) כפי שנראה עוד במשך חקירנו איז „אזהרת ראשית“ האזהרה היותר עתיקה, לכל הפחות באותו

הנוסח שהוא בידינו עתה.

(3) יש להעיר פה בקצור, שאזהרת ראשית לא רק שאינה תוצאה ממנין המצוות של בה"ג, אבל גם השיטה שעל פיה נתחברה אינה מתאמת כלל לשיטתו של בה"ג, ואוכיזי רק פרטים אחדים.

(4) תכף בתחלת הפיוט מתחלק סכום כל המצוות למצוות עשה ומצוות לא תעשה. — חלוקה זו אינה מתאמת לחלוקת בה"ג לא בסדר ולא במניין: סדרו של בה"ג מתחיל בעונשין ולאין ואח"כ מביא מצוות

שהושפעו מבה"ג. ראשית כל מפני שאי אפשר לייחס לרס"ג הערצה כל כך פנימית לשיטתו העצמית של בה"ג, עד שנתפעל ממנו לחבר שתי נוסחאות שונות של אזהרות. — ובפרט קשה לייחס לרס"ג אותו הסכלות והשבוש שהרמב"ם מייחס לבעלי אזהרות בדרך כלל, כי הוא גם תלמודי היה וגם בעל חקירה ובעל בקורת לגבי דעות של יחידים. — ומלבד זאת מוצאים אנו אצל רס"ג דברים, שאין להם זכר אצל בה"ג וגם את רס"ג אי אפשר להחשיב לממציאם הראשון, וכמו שיבואר עוד.

נוסף על זה יש לשום לב על הפיוט הקצר „או שש מאות ושלוש עשרה מצוות פרוש ענשין“, הצמוד לאזהרות ואינו חסר אפי' אצל רס"ג. וצי' דודון (שם נ"ו 2179) שגם הוא מחויק את הפיוט הזה לפיוט ישן נושן, ולפי חקירתיו הכי מדויקות נמצא ראשונה בסוף הפתיחה לאזהרות רס"ג. ואולי אפשר עוד להוסיף קצת על זה. כי אף אם הפיוט בעצמו אינו נזכר בלשונו קודם לרס"ג (לכל הפחות לפי המקורות הגלויים לנו, ואין לחכם אלא מה שצינו רואות), אבל אין ספק שגם אצל בה"ג אנו מוצאים דברים שנראים כסקירה הראשונה כשאלוים מן הפיוט הזה. בהוצאת הילדסהיימר נמצא בסוף מנין המצוות (צד 15): „הרי כאן שש מאות ושלוש עשרה מצוות מפורשות שקבלו ישראל על הר סיני, פירוש עונשין ומתן שכרן אמרות טהורות מזוקקות שבעתיים ונדרשות בשלוש עשרה מדות“. ונשנה הענין במנין המצוות דרך כלל (שם צד 634) „הרי אילו תרי"ג מצות מפורשות שקבלו ישראל על הר סיני פירוש עונשין ומתן שכרן אמרות טהורות מזוקקות שבעתיים ונדרשות ב"ג מדות“. וכבר רמז על זה אלבונג בעי' אזהרות בקונטרס לדונמא של ה„אשכול אנציקלופדיה ישראלית“ (צד 51—52).

ואם אמנם יש לצרצר על צדות זו, בהיות שבנוסח בה"ג ר"ו חסר הסיום הזה ובנקל אפשר לייחסו לאיזה מעתיק גם כן, שמצד דמיון הקדמת בה"ג לנוסחאות האזהרות חשב לנכון להצמיד לה גם את הסיום הרגיל אצל כל האזהרות. אבל צרצור זה קלוש היא, ויותר קרובה ההשערה,

קום עשה. ובנוגע לחלוקה הכללית, הרי אין בה"ג מסתפק בשתי הקבוצות הראשיות של „מצוות עשה ומצוות לא תעשה“. לפי דעתו צריך לחלק את סכום כל המצות לכל הפחות לשלושה חלקים: א) עונשין ולאויין, ב) מצוות קום עשה, ג) פרשיות חקים ומשפטים המסורים לציבור. הסוג הגי' הוא אצל בה"ג סוג מיוחד שאי אפשר לזווגו בשלמותו לא. לחלק האלוין ולא לחלק העשין, ומי שנגרר אחר בה"ג, צריך להתחשב עם עובדה זו.

ב) לשון הפיוט שם:

במספר במפקד הם שלש מאות וששים וחמש כנגד ימות החמה

גם מצוות עשה מאתיים וארבעים ושמונה כנגד איברים שבאדם.

חלוקה זו מתנגדת בעיקרה לחלוקתו של בה"ג. הוא אינו מחלק את המצוות לסס"ה ורמ"ח, הוא מונה בפירוש שבעים ואחת עבירות שבמיתה, מאתיים ושבעים ושבעה לאוין שבמלקות: סך הכל שמ"ח עונשין ולאויין. מלבד זה הוא מונה מאתיים מצוות עשה וששים וחמש פרשיות ציבורי. — לחלוקת סס"ה ורמ"ח אין פה שום מקום, ואפי' רמזה קלה אין אנחנו מוצאים בלשון בה"ג על חלוקה כזו. — עוד עלינו לדון בפרטות על עובדה זו במשך חקירתנו, ואין כאן מקום להאריך, אבל פה די בהערה קצרה על הניגוד העצום הזה.

גם אין לנו להעלים עין מן העובדה שהפיוט „אזהרת ראשית“ אינו שייך על צד האמת לפיוטי האזהרות, כי אינו עוסק במנין המצוות רק בשורות הראשונות ודרך אגב. מלבד חלוקת המצוות לסס"ה ורמ"ח אין בו ממנין המצוות כמעט כלום.

שלא מעשה מעתיק לפנינו בענין זה רק יחס מקורי ופנימי בין התוכן ובין הסיוע. ראשית כל אנו רואים שהפיוט לא נעתק פה כצורתו, רק המליצה "פירוש עונשן ומתן שברן אמרות טהורות מזוקקות שבעתים", ומה שבא קודם למליצה זו מסכים היטב עם מנין המצוות בכלל". ואם כי אפשר לראות בו העתקה פשוטה מפיוט "או שש מאות" בקצת שינוי הדרוש לקישור ענין בענין, אבל הלשון "הרי כאן שש מאות ושלש עשרה מצוות מפורשות שקבלו ישראל על הר סיני" מורה, שהדברים לא נתוספו על ידי איזה מעתיק רק מקוריים הם, כי לא רק מלת "או" של תחלת הפיוט נשתנה ל"הרי כאן", — שינוי כל כך מוכרח מפאת המשך הענין שגם איזה מעתיק היה יכול לעשותו מדעת עצמו, — אבל יש פה גם קצת תוספת לשון: "מפורשות שקבלו ישראל על הר סיני". — וחזן מזה בא כל הסיוע הזה מלה במלה גם בסוף הספר, במקום שהמצוות לא נמנו לפרטיהן, רק במספרן הכללי. פה באמת לא היתה למעתיק אותה ההודמנות שהיתה לו בהקדמה. — ויש עוד יחס יותר פנימי וישר בין מנין המצוות של בה"ג ובין פיוט "או שש מאות", אבל מכיון שהיחס הזה אינו מתייחד דוקא לבה"ג בלבד, יותר נכון לדבר עליו להלן במקומו הראוי לו לפי סדר העניינים.

הענין הזה מוליך אותנו ישר אל השערה מתנגדת לזו של הרמב"ם והיא, שלא האזהרות הושפעו מבה"ג, רק אדרבה הבה"ג הושפע מן האזהרות, או יותר נכון מן איזה חבור קדמון בדבר המצוות, אשר גם האזהרות היו ניונות ממנו. השערה זו תתחזק בנו יותר ויותר, אם נתבונן על מצבה הספרותי של הקדמת בה"ג. תכף במקרה שטחית נראה, שהקדמת בה"ג אינה הקדמה במובנה האמתי של מלה זו. כי מתכונת כל הקדמה להיות פותחת שער אל הספר עצמו, לתת דין וחשבון מתוכנו ותעודתו של הספר עצמו, לפנות דרך להבנתו וכדומה מן הדברים השייכים לטבעה של כל הקדמה. כל זה חסר בהקדמתו של בה"ג או יותר נכון, במנין המצוות שלו, שאנחנו רגילים לכנות בשם הקדמה. — הקונטרס הזה אינו רומז אל הספר עצמו או אל חלק ממנו ואינו מכין את הקורא להבנת עניינו או דרכיו. וגם החבור עצמו אין בו שום רמז אל האמור בהקדמה. אם הרמב"ם למשל לא היה רואה לפניו את ההקדמה, רק את הספר, לא היה בידו לצרער על בה"ג אותם הערעורים שערער עליו לרגל ההקדמה כי אין שום קישור ביניהם.

נקח נא למשל נר חנוכה ומקרא מגילה, אשר בהם מתחיל הרמב"ם את ערעוריו בשרש א' (1) ומוכיח, בדרך הניוני שלא נכון למנותם במספר תרי"ג, בהיות כי נר חנוכה קבעו חכמים בבית שני וכן קריאת המגילה, ומוסיף והולך: "אמנם היות נאמר למשה בסני שיצונו כי כשיהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו עם היונים כך וכך, יתחייב לנו להדליק נר חנוכה? הנה איני רואה שאחד ידמה זה או יעלה במחשבתו. ומה שיראה לי

(1) בנוסח הערבי צד 9: אעלם אן הוא מעני מא כאן יבגני אלתבניה עליה לביאנה לאן אלא כאן נץ אלתלמוד שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסני כיף נקול פי שי וז מדרבנן אנה מן גמלה אלעדד לכן נבאנא עלי דלך לכן קד גלט פיה ועדו נר חנוכה ומקרא מגילה פי גמלה מצוות עשה וכי

שהביאם אל זה, היותנו מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו, ושאלת התלמוד (שבת כג, א) היכן צונו, ואמרו מלא תסור. ואם מטעם זה מנו אותם, הנה ראוי שימנו כל דבר שהוא מדרבנן, כי כל מה שצונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירנו ממנו, כבר צוה משה רבינו ע"ה בסיני שהוא צונו לעשותו, והוא אמרו על פי התורה אשר יורוך וכו" (1).

בקורת זו יש לה מקום רק לגבי ההקדמה בלבד כי שם באמת נמנו נר חנוכה ומקרא מנילה (2) בין תרי"ג מצוות, אבל נראה נא את גוף הספר. (הוצ' ווארשא 50 והילדסהיימר 83 וכו'). שם כל הלכות חנוכה מורכבות ממאמרי התלמוד, שבה"ג מצתיק אותם כמעט מלה במלה ואינו מוסיף עליהם שום דעה ושום השקפה פרטית. גם המאמר "היכן צונו" נמצא שם, אבל ממש כמו בתלמוד: "רב אייא אמר מלא תסור, רב נחמן בר יצחק אמר משאל אביך ויגדך". ואדרבה יש להוכיח, ששיטת בה"ג היא, שגם נר חנוכה דרבנן, ממה שמביא את האיבעיא: "מהו להזכיר דחנוכה בברכת המזון, כיון דחנוכה דרבנן היא לא מדכרינן, או דילמא משום פרסומי ניסא מדכרינן? אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא, אינו חייב להזכיר וכו'", ואינו מעיר על מלת "דרבנן" כלום רק אדרבה מביא בפשיטות פסקו של רב הונא.

וכן הוא העניין במקרא מנילה (צד 79 וכו' וצד 199 וכו'), שכל ההלכות ניוזנות מן המקורות ואין בהן אף רמז קל של דעת עצמו בבחינת השאלה, אם מקרא מנילה דאורייתא הוא או דרבנן.

מזה נראה ברור, שאילו היה הרמב"ם פונה אל גוף הספר, לא היה מוצא שום יסוד לבקורת שלו. והיוצא לנו מזה הוא, שכל ההקדמה היא כאבר המדולדל לגבי גוף הספר, או יותר נכון, כספר בפני עצמו.

תמיה זו מתפרשת רק אם נניח, שבה"ג באמת לא לשם הקדמה כתב את מנין המצוות שלו, ולא עלה על דעתו לכתוב איזה פתח דבר או מבוא לספרו, כי הקדמונים לא הסכימו בזה, כמו שאנו רואים גם אצל בעל השאלות שפתח את ספרו בכראשית, ולא מסר לנו שום הודעה בנוגע לתכונת חברו ודרכי שיטתו. הכרה זו מוכריחה אותנו לראות במנין המצוות של בה"ג ספר בפני עצמו, וקרובה היא מאד להשערה, שבה"ג נתן כאן שארית לקונטרס ישן של מנין המצוות, שהיה עוד ידוע בימיו כחומר מקובל באומה, מבלי בקש חשבונות הרבה, ונהג בו מנהג מצתיק, או אולי גם מנהג מחבר, כדרך שעשה בחומר ההלכות שלפניו, כלומר, אפשר שהצתיק הדברים כצורתם, אבל אין מן הנמנע, שהרשה לעצמו גם לקצר במקום המוכשר לכך. אבל על כל פנים התכוון במלאכתו,

(1) שם: אמא כון משה קיל לה פי סיני אן ישרענא אן ארא כאן פי אכר דולתנא ואערתאנא מע אליונאן כרא וכרא פילומנא אן נוקד נר חנוכה פמא ארי אן אחרא יתכלל הוא ולא יכטר בוהמה ואלדי יבדו לי אנהם אוקעהם פי הוא כוננא ובארך עלי הוא אלאשיא אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מקרא מגלה ולהדליק נר חנוכה ולגמור את ההלל וסואל אלתלמוד היכן צונו וקאלו מלא תסור פאן כאן עלי הוא אלגה עדו פינבגי אן יעדו כל שי הוא מדרבנן או כל מא אמרנא אלחכמים בעמלה וכל מא נהונא ענה קד אמר משה רבינו בסיני אן יארמנא באמתאלה והו קולה על פי התורה וכו'.

(2) נר חנוכה נזכר ביחד עם נר שבת, ומקרא מגלה בסיום מצוות קיום עשה.

לאסוף אל ילקוטו דבר שלם ועומד בפני עצמו, חומר מקובל שהיתה לו תעודה ידועה וחשובה באומה, אמנם חומר שאין לו שייכות לספרו הגדול, לפי שהוא מסוג אחר ומחוג אחר.

קונטרס ישן של מניין המצוות? — וכי אין זו השערה מסופקה יותר מדאי ורחוקה משבילי המציאות? —

את התשובה הראשונה קבלנו במציאותן העתיקה של האזהרות. קביעות איזה ענין בסידורי התפלה והתאורחותיו אצל הקהל הגדול עד כדי משמוש חותם כל מחבר, סימן מובהק הוא, שהענין בעצמו אינו חדש וכבר כבש לו מקומו בחיי העם. ואולי יש גם באלמוניות האזהרות דבר ראוי לתשומת לב מפנת השקפתנו. כי האזהרות לא התנהלו באומה כיצירה פיוטית בעלת מציאות בודדת וקבועה בצורתה ולשונה כמו מרגניתא דרב ושמואל בתפלת „ותודיעני“, שנעשתה לקנין הכלל דוקא במטבע שטבעו לה חכמים ואין חבר לה תחת שם זה, וכן כמה וכמה נוסחאות קדומות של ברכות ותפלות נתקדשו דוקא בצורתן המקורית ורכשו לעצמן מציאות בודדת ובטוחה כמעט מכל התחרות, ומי שעושה כמתכונתה, הרי הוא קרוב למזויף (לכל הפחות בימים הקדמונים יש להתייחסות נוסחאות מקובלות קביעות שם וצורה ונהרים מנוע' בהן¹). — לא כן האזהרות, הן לא באו מעולם לכלל התנכשות ולא זכו לנוסח קבוע שאין לשנותו, ואדרבה רבים התחרו כחבור פיוטי אזהרות, ואיש כרס"ג שהשיר לא היה עיקר מלאכתו, כתב אזהרות בשתי נוסחאות שונות²). — זה אות שבחבור האזהרות לא הפיוט ולא הנוסח היה העיקר, רק איזה צורך כללי, שעוד עלינו לדבר עליו, והצורך הזה כבר היתה לו איזו תכונה של קדמוניות בשעה שהפייטן הראשון הקדיש לו את כחותיו. כי הפייטן ככל שאר אחיו האמנים, כהצייר והפסל, עיקר מלאכתו בהווה, כלומר, כח יצירתו מתפעל מתביעות המציאות החיה וניזון מן ההשקפית והקבלות הידועות והשולטות בזמנו. ואם נצרף לזה את חביבותן היתרה של האזהרות על הקהל, התפרסמותן בצבור וקיומן לדורות, בודאי נכון הוא המשפט, שבעלי האזהרות לא המציאו את הרעיון הכלול בהן, רק השתמשו בו לרוב חשיבותו העממית, ומכיון שמצד אחד מלאו תפקיד שיש בו מעין סיפוק

¹ בתקופות העתיקות היה שם הפיוט (כלומר מלות ההתחלה של הפיוט) מיוחד להפיוט ונעשה לשם עצם שלו, מלבד התחלות לקחות ממליצות כלליות ומפורסמות באומה, כמו „אבינו מלכנו“ ומטבעות קבועות לכל הברכות. וכל עוד שאיזה מליצה נתחבבה על הקהל ונתפרסמה למדי, הרבו להשתמש בה גם הפייטנים, כמו „אבינו שבשמים“, „אב הרחמן“, „אל מלא רחמים“, „אל ארך אפים“ וכיו. משלים ממין זה יראה הקורא בספרו החשוב של ישראל דודון: אוצר השירה והפיוט (ח"א גניארק תרפ"ה) כמעט בכל דף. אמנם שמות שלא נוסדו על איזו מליצה מפורסמה, כמו ותודיענו וכדומה, נעשו באמת לשמות עצם ונחרו מלהשתמש בה (לכל הפחות הפייטנים הקדמונים) לכגון פיוטים אחרים. מתוך השקפה זו מתבאר בפשיטות, שכגון „אזהרות“ משותף היה לסוג שלם של פיוטים, לפי שלא איזה פייטן היה מציא השם רק הושאל מן מושג ידוע ומפורסם, ומעולם לא היה בו לשום פייטן מין זכות של רכישה פרטית.

² הנוסח הראשון של אזהרות רס"ג בשם „תרי"ג מצות“ יצא לאור ראשונה בספר „קובץ מעשה ידי גאונים קדמונים“ ע"י ר"י ראזנבערג (ברלין תרס"ז) ח"ב צד 30—38. והנוסח השני נדפס שם צד 39—54 בשם „אזהרות לרבינו סעדיה גאון“. בנוסח הראשון נשתרבבו איזו שניאות, גם נשמטו ממנו איזו שורות, אמנם נדפס עוד הפעם מתוך כ"י בכרך החשיעי של „כל ספרי רס"ג“ ש"ל ע"י י' דערנבורג Oeuvres Complètes de R. Saadia ben Josef Al-Fayyūmī, vol. IX. Paris 1897, XXII—XVIII צד 55—69 עם הערותיו הנכוחות של יואל הכהן מיללער, וע"ע שם הקדמתו ל„תרי"ג מצות“.

צורך צבור, נתקבלו, ולפי שלא הצד הפיזי של יצירותיהם מלא את החפקיד, רק הרעיון שבהן, כלומר תוכן תר"ג מצוות שהוכנס למסגרת פיזית, לכן אנו מוצאים, שלא הקפידו כאן על הצורה, וכמו שנישו בנוסחאות של תפלות וברכות, רק על הרעיון בלבד. וכל הרוצה לכתוב אוהרות בצורה אחרת יבוא ויכתוב. — מנהג זה נהגו גם בשאר יצירות פיזיות, שלא לשם שיר או תפלה בלבד נכתבו, רק להיות למסגרת לסכום של למודים וידיעות וכפרט לסוג של הלכות השייכות ליום ידוע. משלים מעניינים מסוג זה אנו מוצאים במחזור יניי שהו"ל הדרוזן ע"פ כ"י הגניזה שנתגלו במצרים⁽¹⁾. כל השרידים מלבד השמיני עוסקים בהלכות של סדר היום, וחבל על דאבדין שלחג השבועות לא נשאר לנו מן הפייטן הקדמון הזה שום שריד. אבל גם המצט שנשאר, חשוב הוא מאד, כי מצינו לצינינו דוגמאות מקוריות על עתיקותו של המנהג, להכניס גם את החלק ההלכתי של סדר היום לתוך מסגרת הפיוט והמליצה, ומנהג זה נוהג גם אצל הלכות כנעיים ואהלות (הקטועים שנשארו ממחזור יניי שייכים כמעט כלם לסוג זה⁽²⁾). עובדה זו מפיצה אור חדש גם על האוהרות. גם הן לא באו רק לתת מסגרת פיזית לדבר שכבר היה במציאות.

בהמשך עניינינו יש עוד להזכיר, ששם "אוהרות" הושאל גם לאיזה פיזים אחרים שמשמשים מסגרת לסוג של הלכות השייכות ליום ידוע, כמו הפיזים ע"ד המצוות לשבת שלפני שבועות, וכן הפיזים ההלכתיים לשבת הגדול הכוללים את הדינים השייכים לפסח (ע"י אלבונג ע"י אוהרות שם בסוף⁽³⁾). יסוד אחד משותף לבלם, כלומר השאיפה להכניס לסדר העבודה (התפילה) אותה הקבוצה של הלכות השייכות לסדר היום.

מלבד הראיה שהוכרנו מוכח מבה"ג עצמו, שאינו כלי ראשון בבחינת מניין המצוות. ראשית כל מעידים על זה הסגנון וההרצאה. קיצור כל כך מופלג במנין המצוות אינו מובן כלל מצד מחבר שעמד ראשונה על השאלה, איך לכוון בפועל מספר תר"ג על המצוות לפרטיהן ומאוד קשה להעלות על הלב, שמחבר מקורי לא יכיר ערכה של שאלת צמצום המספר ולא יחשוש לסתים פרובלימה קשה כזו, שכל חכמי ההלכה שבאו

(1) מחזור יניי כפי מה שנמצא ממנו בגניזה אשר במצרים בהוספת פיזי יניי האחרונים, עם הערות והגהות ומבוא אנגלי מאת ישראל דאווידזאן ועם הערות נוספות מאת לוי גינצבורג. ניראק תרע"ט. — המחבר מעיר בצדק על הסבות שגרמו לפיזים ההלכתיים שישתכחו ויאבדו. ראשית כל לא היה התוכן הקשה של פיזים הלכתיים עלול למשוך אליו את המון הקוראים, רק באותן התקופות שידיעת החומר עדיין לא היתה חזון יקר בין העם הפשוט שאין תורתו אומנתו, והלבשת חומר הלכתי במלצות המליצה עדיין היתה מוטגלת לעורר התעניינות ותשומת לב בין קהל המתפללים. בניגע לפיזי יניי נוספה עוד סכה אחרת להשכיחם מלב, והיא שנתחברו לפי אותו הסדר של פרשיות שנהוג היה בארץ ישראל באותה התקופה שסיימו את התורה בשלש שנים. — הטעם הראשון נראה עיקרי. כי אנתנו רואים בטפרים שתוכנם לא אבד ערכי וחביבותו, כמו שאלות דרב אחאי, שהחלוקה הישנה לא גרמה להם שקיומם יפסק. — גם גורל האוהרות מחזק במקצת השערה זו. כי באמת גם הן נאבדו במשך הדורות המאוחרים רובן ככלן ורק אחדות מהן נשארו לפליטה ונשמטו אחרי כן בצלה של אותה ההתעניינות שהתעוררה לרגלי התחדשות הספרות של מניין המצוות. אף כי לא נפל שום שניי בבחינת ההזדמנות החיצונית לאמירת פיזי האוהרות.

(2) בהרבה פיזים הצליח המסור, להחלק גם למודי מוסר לתוך חלקי ההלכה, אמנם יש חלקים שכלם הלכה, כמו החלק הראשון של שריד א', החלק החמישי של שריד ד' ו"א של שריד ה' ועוד.

(3) שם אוהרות לפיזים הלכתיים אחרים הושאל מאוהרות לשבועות, כי שם זה אינו מתאים היטב לשום פיז אחר רק למניין המצוות. כפי שנראה עוד.

אחריו נלאו למצוא לה פתרון נקי מכל שניאה ומכל ספק. מנין המצוות של בה"ג כל כך קצר ויבש, עד שקשה גם על הקורא היותר חרוץ לעשות הפרש נכון ומדוייק בין מצוה למצוה. כמה ספקות נפלו מתוך כך בהבנת לשונו של בה"ג, ספקות אפילו לחוקרים מומחים בדבר. ולביאור הענין נציג פה איזה משלים.

לשונו של בה"ג במנין המצוות שלו „ללמוד וללמד לשמור ולעשות“ יתכן לפרש שהכוונה על ארבע מצוות מיוחדות: ללמוד, ללמד, לשמור, לעשות. חלוקה כזו מסתייעת מן הגמרא עצמה (סוטה לו, א-ב) ת"ר ברוך בכלל ברוך בפרט, ארור בכלל ארור בפרט (הרי ארבע), ללמוד וללמד לשמור ולעשות הרי ארבע, ארבע וארבע הרי שמונה (ערש"י). ובעל התשב"ץ הבין בפשיטות שבה"ג התכוון פה רק למצוה אחת, שכי' בספרו זהר הרקיע (הוצ' ווארשא צד 30): „וראיתי שהגאון ו"ל כתב ללמוד וללמד לשמור ולעשות, שהכל נמנה אליו מצוה אחת, והוא שילמוד על מנת ללמד לשמור ולעשות, כמו בפרקי אבות“. ואחריו בא מהרא"ש טרוב (המעיר המלומד לבה"ג הוצ' ווארשא) וחוזר ומונה אותן ארבע מצוות. הספק הזה בא מחמת שבה"ג לא חשש כלל להבליט את הפרטים ולהבדילם זה מזה. וגם בלשון אינו מתייחד כאן כמחבר חדש רק כמעתיק (נ"פ אבות פ"ד מ"ה). ויש מלבד זאת להעיר שקודם לכן נזכר בה"ג „תלמוד תורה“ ביחוד. ואף ששערי הפירושים לא ננעלו, מכל מקום נשארה התמיה על מקומה, איך לא יקפיד חוקר שבא ראשונה להתחקות על פרטי מספר תרי"ג, לעשות לכל הפחות איזה הפרש דק בין „תלמוד תורה“ ובין „ללמוד וללמד לשמור ולעשות“, ואיך לא נזכרו יחד שני עניינים כל כך קרובים זה לזה? למה הפסיק ביניהם?

דומה לזה מ"ש בה"ג „להדבק בשם ללכת בדרכיו ולהביש ערומים לקבור מתים בקור חולים“. — כמה מצוות כלולות במלות אלה? הרמב"ם הבין שיש כאן פרטים שונים לפנינו וכתב בשרש א' „וזהו שנעלם מוולחתי ומנה הלבשת ערומים בעבור שמצא בישיעה כי תראה ערום וכסיתו, ולא ידע שזה נכנס תחת אמרו יתברך די מחסורו אשר יחסר לו וכו'“¹. והרמב"ן הבין את בה"ג באופן אחר וכתב שם: „אבל בעל ההלכות הוציאן למצוות אלו מ„והלכת בדרכיו“ שהיא מצות עשה, באמת כתב וילכת בדרכיו ולהביש ערומים וכו' וזה מ"ש בנמי' (סוטה יד, א) ואמר ר' חמא ב"ר חנינא, מ"ד אחרי ה' אלהיכם תלכו, וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה וכו' אלא מה הקב"ה מלביש ערומים אף אתה תלביש ערומים, מה הקב"ה מבקר חולים . . . קובר מתים . . . מנחם אבלים . . . אף אתה וכו'. מכאן הוציא אותם ומנאם מצוה (כלומר מצוה אחת)“. — מי ומה יכריע פה בין הרמב"ם והרמב"ן?

ויש מלבד זאת הרבה ספקות שהמפרשים נדחקים בהן ועושים הפרדות בין מצוה למצוה וכן מקשרים מצוה עם מצוה, כדי לכוון את מספר תרי"ג ואין להם בלשון בה"ג עצמו יסוד נאמן למעשיהם. ועי'

¹ בגוסס הערבי צד 10: והוא הו' אלוי' אנפל גירנא פעד' הלבשת ערומים למא וגד פי ישעיה כי

תראה ערום וכסיתו ולם יעלם אן הוא ידכל תחת קולה די מחסורו אשר יחסר לו.

למשל בהערות וחידושים מטרויב לכה"ג אות ג' שחשב בראשונה למנות במצות ראיה וחגיגה ושמחת החג, ושמחת לוי וגר ויתום בשלש רגלים למצוות מיוחדות לכל רגל ורגל וניתוספו לו מתוך כך שמונה מצוות נגד שבע החסרים לפי דעתו, ומוסיף ואומר: "ודקדקתי עוד בדבריו במצות קצ"ב מצות נדרים ונדבות עולות ושלמים וכו'" שחשבתי מזה שלש מצוות התנחמתי לפרש שהן רק שתי מצוות וכו'". ואפי"ן אופן המספר בפרשיות המסורות לצבור אינו נקי מספיקות (ע"י בהערות שם). מזה והדומה לזה נראה ברור עד כמה הניח בה"ג פתח פתוח למחבוננים בדבריו. כל זה רימו על מצתיק דברי קדמונים ולא על חוקר שחידש את מספר הפרטים מדעתו ועל חכם הדורש מצצמו שהוטלה עליו האחריות המדעית בעד מה שצעה.

צריך עוד לשום עין על אופן סדור המצוות כמניינו של בה"ג. הוא אינו מונה והולך בקבוצה אחת את כל המצוות, רק עושה אותן קבוצות קבוצות, והיסודות אשר על פיהם נקבעו הקבוצות כבר הונחו מכבר, ולא רק היסודות בלבד, אלא גם הקבוצות עצמן עתיקות. איזו מן הקבוצות נמצאו בשלמותן במשנה וברייאתא והן:

(א) בסקילה שמונה עשר וכו'. — קבוצה זו נמצאת בשלמותה במשנה סנהד' פ"ז מ"ד, "אלו הן הנסקלין וכו'", ממש באותו הסדר כמו בבה"ג. ויתכן שהוא נוסח קדום גם לגבי המשנה והוכנס לתוכה בתמונתו המקורית. על זה מורה ביהוד שכל המשא ומתן בדבר הפרטים מתחיל אחר כלות כל הסדר. ולא רק חלוקי דעות בלבד, כמו המחלוקת שבין ת"ק ורי' יהודה במניין של החיובים בבא על האם, אבל גם עניינים השייכים להגדרת המושג כמו הנבלת מושג אשת אב שאינו תלוי בחיי האב. — בקבוצה זו לא נמצא אם כן שום הוספה לגבי המשנה רק מלת המספר.

(ב) בשרפה תשעה וכו' — קבוצה זו מכוונת למ"ש במשנה סנהד' פ"ט, א. אמנם פה יש להתחשב גם עם קצת שנויים, ונקדים המניין בפרוטרוש לפי גי' כ"י רומא (הוצ' הילרסהיימר): (1) הבא על אשה ובתה, (2) בת בתה, (3) בת בנה, (4) בת בתו, (5) בת בני, (6) חמותו, (7) אם חמותו, (8) אם חמיו, (9) בת כהן. — בכ"י ריש גם "ועל בת אשתו ועל בת בנה" אמנם המו"ל סגר המלות כמיותרות, לפי שתוכנן כבר נכלל באשה ובתה, ואין ספק שיפה עשה כי לולא כן, לא היינו יכולים להחזיק במספר תשעה, שהוא המספר המקויים בכ"י ריש עצמים (צד 10 וצד 634) וכן גם בד"ו. — מטרויב מניה את המספר לעשרה ושוח"ה באגרת בקורת (המניד תרל"ח) מצא לו סמוכין בנתיב מצוותיך, במניין המצוות של רס"ג ובפרוש האזהרות לר' יצחק בר טודרוס. אמנם בפ"י האזהרות לר"מ בן תיבון נמצא גם כן תשעה. — אבל סוף כל סוף אין נטיית המספר מושכת אחריה שום נטייה הלכתית והתוכן בעצמו אינו סובל על ידי כך שום שינוי, והחילוק שבין עשרה ותשעה הוא רק חילוק חיצוני, שהאחד פורט יותר מן השני, וקרוב הדבר שאין לזקוף את כל השינוי רק על חשבונו של איזה מצתיק שמצא לנכון ל"תקן" המספר על פי מניינו שלו. — המשנה מונה בראשונה שני סוגים: הבא על אשה ובתה ובת כהן שזינתה, ואחר כך פורטת את הכלל של אשה ובתה לתשעה פרטים ובכך יש בין הכל עשרה נשרפ"ב.

אמנם בלשון המשנה ישנם שינויי נוסחאות, ואין לקבוע מסמרות בדבר. העולה מדברינו הוא שבה"ג והמשנה משותפים בחומר עצמו והשינויים פעוטים אפי' בכחיתת המספר וכבר נמצאים בנוסחאות בה"ג עצמו.

ג) בסיף שנים: הרוצח ואנשי עיר הנדחת. זה מתאים בדיוק עם המשנה (סנהד' פ"ט מ"א), רק ששם נשנה בלשון "גהרגים".

ד) כחנק שבעה. פרטי המספר: 1) מכה אביו ואמו, 2) נונו איש מבני ישראל, 3) זקן ממרא על פי בית דין, 4) נביא השקר, 5) המתנבא בשם עבודה זרה, 6) הבא על אשת איש, 7) זוממי בת כהן וכו'לה. — את שני הפרטים האחרונים עוד אפשר לפרוט לשנים שנים, כי בכלל הבא על אשת איש נכללה גם אשת איש שנבעלה, ולפי גי' ד"ו יש להוסיף, והיא עמו". אמנם המלות האלה חסרות במשנה (סנהד' פ"א מ"א) וקרוב הדבר שניתוספו ע"י איוה מעתיק קדמון, כי בכ"ד עצמו נמצא בסוף (צד 634) "וח' בחנק". אמנם בר"ו נמצא שתשעה כחנק וגם החשבון הזה עולה יפה על פי מה שלפנינו, רק שצריך לפרוט זוממי בת כהן וכו'לה לשנים. ויתכן גם שהמניין שבסוף כ"ד חשב הבא על אשת איש לאחד בלי הפרט של "והיא עמו", זוממי בת כהן וכו'לה מנה שנים, כי הם באמת פרטים מיוחדים. בין כך ובין כך אין בחומר עצמו בין המשנה ובין בה"ג שום חילוק ואפילו בסדר הפרטים. והנכון לפי המקורות מספר שבעה כפי שיבואר עוד.

ה) כ"ג בכרת. — פה יש מקום עיון גדול, לפי שמקורו של בה"ג נעלם מאתנו, או לכל הפחות אינו נמצא באותו הסדר ובאותה התמונה. שהיא לפנינו בכה"ג. אמנם יש לנו משנה הכוללת את כל הכריתות, אבל במספר יותר גדול מבכה"ג, והיא המשנה הראשונה במס' כריתות המונה והולכת שלשים ושש כריתות. אמנם קרוב מאד שמשנה זו מורכבת היא מיסודות שונים וכניהם גם מקורו של בה"ג. ולהיות שהשאלה יש לה חשיבות מיוחדת בהשוואת מקורותיו של בה"ג, מן הנכון להכנס בפרטי הדברים שבמשנה.

קודם כל יש להעיר שהעודף של שלש עשרה כריתות שבמשנתנו לנבי בה"ג שייך בעיקרו לסוגים אחרים וכבר נשנו במשנה עצמה במקומם הנכון, והם: א) שש כריתות הראשונות 1. הבא על האם, 2. ועל אשת אב, 3. ועל הכלה, 4. הבא על הזכור, 5. ועל הבהמה, 6. ואשה המביאה הבהמה עליה שייכות לסוג הנסקלים, ונשנו באותו סדר עצמו סנהד' פ"ז מ"ד. — ב) אחרי כן נפסק סדר הנסקלים על ידי תשע כריתות השייכות לסוגים שונים והן: 7. הבא על אשה ובתה (שייך לסוג שרפה), 8. הבא על אשת איש (שייך לסוג הנחנקין). — מן 9. עד, 15. באה הקבוצה הראשונה השייכת ביחוד לסוג הכריתות ובפרשות: 9. הבא על אחותו, 10. ועל אחות אביו, 11. ועל אחות אמו, 12. ועל אחות אשתו, 13. ועל אשת אחיו, 14. ועל אשת אחי אביו, 15. ועל הנדה. — כל שבע כריתות הנמנות בקבוצה זו נמנות באותו סדר ממש גם אצל בה"ג תכף בתחילה. — אמנם כאן חוזרת המשנה עוד הפעם אל קבוצת הנסקלים ומונה: 16. המגדף, 17. והעובד עבודה זרה, 18. והנותן מזרעו למילך, 19. ובעל אוב, 20. והמחלל את השבת. —

אם נעשה חשבון בכחית עשרים כריתות הראשונות שבמשנה, נמצא ששלוש עשרה מהן כבר נמנות במנהר' פ"ו ופ"א בין סוגי מיתות בית דין ורק מטעם שיש אצלן גם צד כרת במזיד בלא התראה נמנו גם פה. ומה שנמנו כאן בסירונין (סקילה, שרפה, חנק, כרת גרידא ושוב סקילה) מתבאר כפי שאמרנו מתוך העניין עצמי, כי התנא חפץ למנות בהמשך אחר כל הכריתות שבאיסורי ביאה, וזו היא הסיבה היחידה לערבוב הסוגים. כי מכיון שמנין איסורי ביאה נגמר, חוזר התנא להסג שהתחיל בו (סקילה) ואחר שהשלימו, מונה והולך רק איסורי כרת גרידא עד סוף כל העניין.

אחרי אשר הקדמנו וזכר היסוד הראשי לסדרה של המשנה, נמשיך הלאה השואת כריתות גרידא שבה להקבוצה שבכה"ג. אמנם עלינו לשים עין מקודם גם על העובדה שסדר הכריתות בשני נוסחאות בה"ג שלפנינו אינו מתאים בדיוק, והנטייה שביניהם יש לה עניין גם בהנבלת המקורות הראשונים. כדי להקל על ההשוואה נציג פה לוח הכריתות המנויות בכה"ג בסדר המשנה וציוני המספר הראויים להן לפי המשנה בעמוד ראשון. בעמוד שני יוצגו לעומת כל פרט שבמשנה הציונים השייכים לו לפי בה"ג ב"ר, ובעמוד שלישי הציונים השייכים לו לפי בה"ג ד"ו.

	בה"ג כ"ר	בה"ג ד"ו	משנה תחלת כריתות
	.1	.1	9. הבא על אחותו
	.3	.2	10. ועל אחות אביו
	.2	.3	11. ועל אחות אמו
	.4	.4	12. ועל אחות אשתו
	.5	.5	13. ועל אשת אחיו
	.6	.6	14. ועל אשת אחי אביו
	.7	.7	15. ועל הנדה

	.8	.15	21. טמא שאכל קודש
	.9	.16	22. והבא למקדש טמא
	.10	.8	23. האוכל חלב
	.11	.9	24. ודם
	.12	.13	25. נותר
	.13	.14	26. ופיגול
	.17	.17	27. השוחט (קדשים בחוץ)
	.18	.18	28. והמעלה בחוץ
	.19	.10	29. האוכל חמץ בפסח
	.20	.11	30. והאוכל (ביום הכפורים)
	.21	.12	31. והעושה מלאכה ביום הכפורים
	.14	.19	32. המפטם אז השמן
	.15	.21	33. והמפטם את הקטורת
	.16	.20	34. והסך בשמן המשחה
	.22	.22	35. הפסח
	.23	.23	36. והמילה במצוות עשה

מה שנראה בסקירה ראשונה היא, שמשנתנו מורכבת מן קבוצות קבוצות של חוליות האחויות זו בזו על ידי איזה דמיון פנימי או חיצוני. הקבוצה 1—15 כוללת ענייני עריות ואיסורי ביאה בסדר ההולך מן החמור אל הקל (סקילה, שאר מיתות בית דין, כרת גרידא). — הקבוצה 16—20 כוללת שאר איסורים חמורים מלבד עריות שיש בהן גם כן מיתת בית דין וצד כרת. — מכאן ואילך נספרות והולכות רק כריתות גרידא בלבד וגם פה מורגש איזה סידור של קבוצות, אף שאין תכונתן כל כך בולטת כבקבוצות הראשונות, כמו טומאת הגוף לעניין מקדש וקדשיו (21—22) חלב ודב, נותר ופיגול (23—26), קדשים בחוץ (27—28), חמץ (29). חוליה יחידה, יוה"כ (30—31), שמן, קטורת (32—34), פסח ומילה (35—36 מ"ע).

מלוח ההשוואה נראה ברור שבה"ג כ"ר קרוב מאד למשנה גם בחומר גם בסידור החומר: הקבוצה מן 9 עד 15 שוה ממש לשבע כריתות הראשונות בשני ניסחאות של בה"ג. — הקבוצה השנייה של כריתות גרידא (21—26) שוה גם כן בתיכנו וסדרו להמשך בבה"ג כ"ר (8—13). — ועתה באות שתי קבוצות בסירונין: 27—31 שוה לבה"ג כ"ר 17—21, 32—34 שוה לבה"ג כ"ר 14—16. — ושתים האחרונות (35—36) הן גם אצל בה"ג האחרונה (22—23) בין כ"ר בין בד"ו.

ד"ו אינו כל כך קרוב למשנה. בחומר ובתוכן שוה לו אמנם לגמרי ובמקצת גם בסדר, בהיות שהקבוצה הראשונה והאחרונה שוות בכל הניסחאות. אבל הקבוצות שבינתיים נוטות הרבה מן הסדר שבמשנה, וקרוב הדבר שיד איזה מעתיק באמצע, שלא הקפיד הרבה על הסדר. ומוה אפשר לשפוט, שניסח כ"ר הוא הנוסח הנכון והמקורי, אף שגם פה יש צורך לתקן, אבל רק תקין קל, כי מספר 2 נתחלף במספר 3, וזו רק פליטת קולמוס. — ובנוגע לחלוקה שתי קבוצות שלמות, קרוב לשער, שבמקור העתיק היו עוד נפרדות זו מזו וקל היה להחליפן, בפרט ששמיכות תוכן אינו כל כך מוכרח ומפורש. — לכאורה היה אפשר להטיל ספק בנירסת המשנה שלפנינו ולסדר בה את שתי הקבוצות הנוכרות כמו שהן אצל בה"ג, כי כן נראה בהשקפה ראשונה גם מן התלמוד: אחר סוגיית חלב ודם ונותר מוכא (ה,א) מאמרו של ר' ינאי "לעולם אל תהי נזרה שוה קלה בעיניך, שהרי פיגול אחד מגופי תורה ולא למדו הכתוב אלא מגזרה שוה וכו'" ותכף אחר העניין הוה באה הקבוצה המתחלת ב"המפטם את השמן", ובכן נשמטה הקבוצה שבינתיים כמו אצל בה"ג. אבל ראיה זו אינה מברחת, לפי שהקבוצה שנשמטה כאן, חסרה בתלמוד לנמרי. אמנם מלשון התיספתא נראה שהקבוצות היחידות נסדרו באופנים שונים.

הבחנה זו נוגעת בהשאלה, אם יש יחס ישר בין לשון בה"ג ובין לשון המשנה או לא. שויון החומר וברובו גם הסדר מעיד על כל פנים, שמקור אחד משותף לשניהם. אמנם יתכן שלשון המשנה היא היא גם המקור הראשון, ובה"ג לא חדש דבר לגבי המשנה רק העתיקה מלה במלה בהשמטת הפרטים השייכים לחייבי מיתות בית דין. הנחה זו נתקלת בחילוף שתי הקבוצות שזכרתי. כי אינו דומה חלוקה שתי קבוצות לחלוקה שני פרטים סמוכים זה לזה. ואין לנו דרך אחרת לביאור העניין רק אם

נניח, שמקור קדמון היה היסוד גם למשנה גם למניין המצוות על הדרך שבכבר רמזתי עליו.

מלבד זאת קרובה מאד ההשערה שמשנתנו היררכה מיסודות שונים. כמעט כל הנסקלים נשנו פה ממש באותו הסדר כמו בסנהד' פ"ו ואחרי כן נשנו פרטים גם משאר חייבי מיתות בית דין. ואם נשים לב אל העובדה, שלכל חייבי מיתות הוקדש מדור בפני עצמו, בלי ערבוב גבולים (את חייבי מיתות בית דין כבר הזכרנו וחייבי מיתה בידי שמים יובאו עוד) הרי יוצא מזה שגם חייבי כריתות נרידא נמנו בפני עצמם, רק שהמשנה מצאה לנכון להסמיק אליהם גם חייבי מיתות בית דין שיש בהם צד כרת. ענין דומה לזה אנו מוצאים גם במקומות אחרים במשנה ובפי שיובא עוד להלן.

היוצא לנו מכל זה הוא שבה"ג לא חדש דבר מדעתו גם בסוג הכריתות, לא בכלל המספר (כי באמת גם הוא מונה כ"ג כריתות נרידא), ולא בפרטי העניינים, ואפילו את הקבוצות לא הנכיל מדעתו.

ודרך אנכ ראינו שבי"ד יותר קרוב אל המקור מד"ו. וראוי להעיר פה שמשנת כריתות מפיצה אור על ענין זה גם ממקום אחר. תחת אשר המשניות האחרות מונות והולכות את הפרטים מבלי להגביל להם מספר מסויים בדרך שצעה בה"ג, ובכן אי אפשר להסתנייע מהן כלום בהכרעת ספקות המספר, הרי משנת כריתות מציגה בראשה מספר שלשים וישי. והמספר הזה נותן לנו אפשרות לבחון במקצת גם את המספרים הקודמים, בהיות שמשנתנו הכניסה אל קרבה פרטים שונים מקבוצות אחרות. ככה אנו רואים למשל בקבוצה (ד) שלש גירסאות: הגי' הראשונה בכי"ד "בחנק שבעה", ובסוף הספר (צד 634) "וח' בחנק", ובד"ו "אלו תשעה בחנק". הפקוק בין שבעה לשמונה מתבאר גם מתוך לשון כי"ד עצמו, בהיות שזוממי בת כהן ובעלה יתכן לקחת לעניין אחד כי לולא כן היינו מוכרחים להוסיף על כל אחד ואחד מסיני הענשים גם את זוממיהם כי דין "ועשיתם לו כאשר זמם" נוהג כמעט בכל סוגי העונשים. וברור שזכר הזוממין בא כן לא לשם עצמם רק בשטף לשון, להיותם נזכרים יחד במשנה (סנהד' פט, א) ובנמ' שם, מחמת שויונם בעונשים לאיש ולא לאשה. וכיון שבן אין בגרסת "שבעה" שום קושי. אמנם יתכן למנות גם את הזוממין מכיון שזכרו בפירוש, ויעלה אם כן המספר לשמונה, כמו שנראה גם מסוף הספר. אמנם למספר תשעה אין לנו לפי גי' כי"ד שום יסוד. לא כן בד"ו. שם יש קצת הוספה אצל הבא על אשת איש "והיא עמו". הוספה זו משלמת את המניין לתשעה. ועל הוספה זו אנו דינים פה. במשנת סנהד' פ"א אינה. אבל שם אין בהשמטה עד כדי להכריע, כי המשנה לא באה למנות את הפרטים ובכא על אשת איש נכללה באמת גם האשה, ואפשר שמי שבא לדייק במנין, עליו למנות גם את האשה ביחוד. אמנם משנת כריתות קובעת מספר ומונה אשת איש לדבר אחד בלי הוספת "והיא עמו".

1) אחד עשר כמיתה (שבידי שמים) — ברייתא סנהד' פנ, א. גופא ואלו שבמיתה: 1. האוכל את הטבל, 2. וכהן טמא שאכל תרומה טהורה, 3. וזר שאכל את התרומה, 4. וזר ששימש, 5. וטמא ששימש, 6. וטבול יום

שימש, 7. ומחוסר בנדים, 8. ומחוסר כפרה, 9. ושלא רחץ ידים ורגלים, 10. ושתויי יין, 11. ופרועי ראש.

גם פה אנו רואים שני כ"ר יותר מקורית מני' ד"ו. כי מתאמת בדיוק אל הסדר שבכרייתא תחת אשר בר"ו סדר הפרטים מעורבב קצת. אמנם יש להעיר שבכ"ר נשמט הפרט "ומחוסר בנדים" ואין ספק שהוא רק השמטת המעתיק, להיות מלת "ומחוסר" באה פעמיים זה אחר זה.

(ו) לאוין שבמלקות מאתיים ושבעים ושבעה. — את הסוג הזה אין אנו יודעים לכוון על פי המקורות לא בכחינת המניין ולא בכחינת המקורות. אמנם יש איזה רשמים, שהיתה במציאות גם איוו קבוצה של חייבי מלקות נרדא, כמו שהובאו בחשבון כל שאר חייבי עונש משאר הסוגים בשלמותם. המשנה (מכות פ"ג) מונה "אלו הן הלוקין", אבל לא בשלמותן ולא חייבי מלקות נרדא. קבוצות אחרות של חייבי מלקות נזכרות בתוספתא שם פ"ד ופ"ה (ג-ד), וקרוב לוודאי שגם המשנה וגם התוספתא הושפעו ממקור קדמון שהיה מונה והולך את כל חייבי מלקות, והן הזכירו רק את הנחין להן מפאת הגבלות הלכתיות ואת השאר השמיטו. — על דבר הפרטים שבסוג זה נוסף עוד לדבר בפרקים הבאים.

(ח) מצוות קום עשה. — גם כוג זה חסר במקורות אשר לפנינו. אמנם בסופו יש קבוצה מיוחדת של מצוות כהנים שנמצאה גם בתלמוד (מנח' יח. ב), ולהיות שקבוצה זו חשובה מאד מבחינת חקירתנו, נציגנה פה בשלמותה:

"דתניא ר' שמעון אומר, כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה. . . ואין לי אלא זו בלבד, מניין לרבות ט"ו עבודות: 1. היציקות, 2. והבלילות, 3. והפתיתות, 4. והמליחות, 5. והתנופות, 6. ההגשות, 7. והקמיצות, 8. והקטרות, 9. והמליקות, 10. והקבלות, 11. והזאות, 12. והשקאת סוטה, 13. ועריפת עגלה, 14. וטהרת מצורע, 15. ונשיאות כפיים בין מבפנים בין מבחוץ מניין, ת"ל מבני אהרן, עבודה המסורה לבני אהרן, כל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה. ע"ע חול' קלב, ב—קלג, א. — בתוספתא (דמאי פ"ב, 6—7) מובא גם כן הצניין בהשמטת איזה פרטים. איזה פרטים נזכרו גם בקירושין (פ"א מ"ח) בין הדברים שנוהגים באנשים ולא בנשים.

בנוגע להמספר מעיר בעל ד"ס שהוא חסר בכל כ"ו וכן גם בילקוט ויקרא רמז תמ"ט וכן גם בכל הדפוסים הישנים, אמנם בעלי התוספות גרסו את המספר כנראה ממנח' יט, ב תוד"ה מניין לרבות, שהקשו "דאכתי איבא עבודות טובא כגון תרומת הדשן וסידור מערכת ושני גיזרי עצים ודישון מזבח הפנימי והמנורה ולחם הפנים ובזיכי לבונה, וי"ל דתנא ושייר אע"ג דתנא מניינא".

בה"ג אינו ניתן פה מניין, אבל מונה כמעט מלה במלה כל אותם הפרטים שנשנו בכרייתא באותו הסדר עצמו. ויש רק לדייק לפני מלת "ומליקות" הוכנס שלא כדיון "שחיטות" שחסר במקורות ובאמת השחיטה כשרה בור, ואפשר שבכוונה נכתבו כאן שחיטות ומליקות ביחד, להיותם נחשבים למושג אחד. וכן יש עוד להעיר שפרט 14. (טהרת מצורע)

מורחב כלשון כה"ג לפרטיו: „וטהרת מצורע אדם ובגדים ובתים“ והעניין אחד.

גם פה נראה שכי"ר יותר מדוייק מד"ו, כי ב„נשיאת כפיים“ נשלמה הקבוצה של מצוות כהנים, ושני הפרטים הבאים אחר זה: עשיית מצקה ומקרא מגילה, הכל הייבין בהן, וזה נסמן רק בכי"ר ולא בד"ו, הכרייתא שבמנחות נראה כפרט מסוג יותר כולל של הלכות מיוחדות לאישים מיוחדים וקרוב לשער שבמקורו של כה"ג היתה פה שורה תכופה כוּו של קבוצות קרובות זו לזו: מצות המלך, מצות כהן גדול, מצות כהנים.

ט) פרשיות חקים ומשפטים המסורים לציבור. – הסוג הזה היא היותר בודד מכל הסוגים שזכרנו. אמנם גם כאן יש לזנון איזה רשמים המעידים שכה"ג לא המציא העניין מדעתו. – בנוגע לסידור עניינים הלכתיים לפי פרשיות הרי יש לנו איזה משלים ביחוד בספרות העתיקה, המכילתא ושאר מדרשי התנאים מזכירים הרבה את ההלכות לפי פרשיותיהן. המליצה „למה נאמרה פרשה זו“ או „לכך נאמרה פרשה זו“ שגורה מאד בפי בעלי המדרש הקדמונים.⁽¹⁾ ע"י מכילתא בא, יד (בפרשת רוצח); שם כא, טו (בפרשת מכה אביו ואמו); שם כא, יח (פרשת שבת ורפוי); שם כא, כ (ענין יום או יומיים); שם כא, כו (שן ועין). – ספרי נשא ה, יא (פרשת סוטה);⁽²⁾ שם ו, א (פרשת נזיר). – וע"ע ת"כ ה, ו „פרשה זו נלמדה לשעתה ונלמדה לדורות (על פרשת מלואים). – וזכרו לפעמים הפרשיות בשמן כמו ספרי פינחס כו, ד: „ראוייה היתה פרשת נחלות שתאמר על ידי משה וכו'“. – פרשת ננעים נזכרה ויק"ר פ"ט, ד באנדה אלמונית.⁽³⁾ פרשת זב וזבה: שה"ר ה, יא.⁽⁴⁾ פרשת נדרים: איכ"ר פ"ב, י. – ויש להזכיר עוד מאמר אחד מר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחאי, אשר כל סגנונו מוכיח ששם פרשה שייך לעצם העניין ובכן אין לספק במקוריותו (פסדר"כ החודש, נא, ב): שלש פרשיות כתב לנו משה בתורה, וכל אחת ואחת יש בה מששים ששים מצוות, ואלו הן, פרשת פסחים ופרשת נויקין ופרשת קדושים. ר' לוי בש"ר שילא דכפר תמרתא אמר, משבעים שבעים מצוות. א"ר תנחומא ולא פליגי, מאן דעבד פרשת פסחים שבעים, כולל עמה פרשת תפילין, ומאן דעבד פרשת נויקין שבעים, כולל עמה פרשת שמיטה, וכן מאן דעבד פרשת קדושים שבעים שבעים, כולל עמה פרשת ערוה. כל העניין נשנה גם פס"ר שם עו, א. וע"ע ויק"ר פ"ב, ה. – על מובן המאמר עוד עלינו לדבר בפרטות

מן המקומות שהזכרנו נראה ברור שבימים הקדמונים היו רגילים להנביל תוכן התורה על פי חלוקת פרשיות, ואולי היא החלוקה היותר עתיקה, כי בדורות המאוחרים השתמשו חוקרי ההלכה בחלוקות אחרות.

(1) ע"י באכר Die Exegetische Terminologie der jüd. Traditionsliteratur פרשה ח"א

מצד 160 והלאה וח"ב מצד 169 והלאה.

(2) סוטה ב, א: דתניא רבי אומר למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה

סוטה בקילקולה יזיר עצמו מן היין.

(3) פרשת פרה אדומה ופרשת המת נזכרו שר"ט יב אות ד.

(4) בתר"כ י, ז נזכר העניין (במד"ה, א–ד) בשם פרשת שילוח טמאים.

ובנוגע לסוג עצמו, כלומר להלכות המוטלות על הציבור, הלא גם הוא יש לו זכר בתלמוד. על הכתוב (ישע' יד, ה) שבר ה' מטה רשעים שבט מושלים דורש מר זוטרא (שבת קל"ט, א) אילו תלמידי חכמים שמלמדין הילכות ציבור לדייני בור. מזה נראה שהלכות צבור היו ידועות לסוג בפני עצמו, ובוודאי היו מוגבלות גם לפי תוכן וסדרן.

מכל האמור נראה ברור שמניין המצוות לכה"ג מורכב מחוליות שיש להן יחס קרוב זו לזו, וכל אחת מהן יש להן שורש במקורות עתיקים, וכמה מן החוליות נמצאות בשלמותן במקורות התנאים. — קרוב לשער שלא רק את החוליות היחידות מצא בה"ג מוכן לפניו, אלא אפי' את סדרן ואולי גם את המספרים.

פרק שני קביעת מניין תרי"ג

העניין היותר זקוק לכירור, הוא המקור, אשר עליו נוסד מניין תרי"ג. — תקף בשרש הראשון מזכור הרמב"ם את מאמרו של ר' שמלאי (סוף מכות), ואחריו נמשכו כל מוני המצוות. — אמנם יש להטיל ספק בדבר, אם נכון להחזיק את ר' שמלאי לממציאו הראשון של מספר תרי"ג. וחזק מזה צריך עוד לברר את הניסח הנכון של המאמר הנדון.

בנוגע להשאלה הראשונה יש מקום לחשוב, שר' שמלאי כבר מצא לפניו את הסכום של תרי"ג מצוות. ראשית כל אין מדרך בעלי אנדה לסדר ולהגביל את תוכן ההלכה במדה ומספר, ולבנות אחרי כן דרשות על מניינים שהם בעצמם הגבילו. ואדרבה בעלי האגדה רגילים להשתמש בחומר שמוכן לפניהם מכבר, והרבה דרשות מספריות שקועות בספרי אנדה ובכולן המספרים קבועים ועומדים, אם בלשון המקרא עצמו (כמספרים הנזכרים בו ולפעמים גם בתיבותיו ואותיותיו) או בעובדות ומאורעות שבעלי האגדה לא היו להם בהגבלתן שום עסק רק לקחום מן המוכן. ועל מה שיש להתבונן ביותר הוא, שבמקום ששני מספרים מוצגים זה לעומת זה כסכה ומסובב יתכן אמנם לפעמים שאחד משניהם יש בו מעין כוון דחוק והתאמה מלאכותית. אבל על כל פנים יש בדרשה מספר אחד שהוא ברור ומפורש והוא הוא המצריח את הדורש לבקש לו בן זוגי המקביל לו בדיוק או ברוחק. — משלים ממין הראשון: (בר"ר פ"ג, ה) א"ר סימין ה' פעמים כתיב כאן אורה כנגד חמשה חומשי תורה. פה שני המספרים נתונים בדיוק, וגם הקשר המאחו אותם מיוסד לא רק במדרשי אנדה אבל גם במקרא כי התורה נמשלה בפירוש לאור (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור". ויש מלבד זאת כמה מקראות אחרים שמכנים דעת ה' בשם אור, כמו (ישע' ט, א) העם ההולכים כחשך ראו אור גדול וישבי בארץ צלמות אור נגה עליהם. (שם ב, ה) לבו ונלכה באור ה'. (ישע' מב, ו) ואתנך לברית עם לאור גויים (השוה לזה שם מט, ו. נא, ד. ס, ג. יש"ט-כ). וכן (תהל' קיט, קה) נר לרגלי דברך ואור לנתיבותי. (שם מג, ג) שלח אורך ואמתך. והרבה מקראות אחרים. — (ירוש' ברכ' פ"ב, ה, א בראש) א"ר חייא מפני מה התקינו רופא חולים ברכה שמינית, כנגד המילה שהיא לשמונה. דרשות מספריות כתפלות וברכות צ"ע ירוש' ברכ' פ"ד (ו, ד בסוף); שבת קיז, ב בסוף; ר"ה לב, א; ירוש' פסח' פ"י (לו, א-ב).

ענין ד' כוסות¹); כתוב ה, א (בתולה נשאת ברביעי וכו'); מנהד' ג, ב (מספר הדיינים). — בעשור לחדש של פסח מצרים ועשרת בני המן (פסיקתא החדש נו, א ופס"ר עט, א). — מאה ושבעים וחמש פרשיות שכתוב בתורה דבור ואמירה וצווי כנגד קצ"ה שנותיו של אברהם אבינו... ומאה וארבעים ושבעה מזמורים שבס' תהלים כנגד שנותיו של יעקב (י' שבת פ"טו ה"א) — ויש שמכוונים למספר אחד הרבה עניינים כמו "ששים גבורים" שבשה"ש (ג, ו) נדרש (כמד"ר פ"א ג) כפשוטו על "ששים גבורים שהיו טובים ממתו של שלמה, אחרי כן על ששים ריבוא יוצאי מצרים, על ששים עם הארץ שזכרו (מ"ב כה, יט), על המשמרות (כ"ד משמרות כהונה, כ"ד משמרות לוי' וי"ב מחלקות), ולבסוף נדרש על ששים אותיות שבכרכת כהנים. — ויש גם שאיזה מספר מקובל משמש יסוד לדרשות בעלי אגדה, כמו מאמרו של ר' לוי (ירוש' יומא פ"ו, מד, ב בסוף) שלשים ושתים אמה היו בו (באבנט) והיה מעקמו לכאן ולכאן. בעל אגדה אחד משתמש בסופה של מסורת זו ודורש, שהאבנט מכפר על העוקמנים (פה אין עוד זכר מעניין הלב). — וכן הלשון גם שה"ר פ"ד, ד. והכוונה בודאי על מ"ש ר"ל ש"היה מעקמו לכאן ולכאן". אמנם בויק"ר פ"י, ו הלשון "העוקמנים ש ב לב" והכוונה בוודאי על התאמת ל"ב אמה עם מלת "לב", וזה בלי ספק מאוחר לקבלתו של ר"ל ובוודאי אין לחשוך שהושפע בהגבלת המדה מן חשבון "לב". ויש עוד להעיר על הכבלי (ובח' פה, ב וערכ' טו, א) שאבנט מכפרת על הרחרורי הלב, אמנם בהטעמת "היבא דאיתיה", כלומר, לפי שמקומו של האבנט כנגד הלב. ובכן אין כאן עוד זכר מהקבלת מספרים.

כנוגע להמין השני, כלומר להתאמת מספרים, שאין הדיוק אצלם שלם יש להעיר על מחלוקת ר' יצחק ור' לוי בהגבלת מדת הדרך שהלכה ערפה עם חמותה (ת"ב ויגש, ח) ר' לוי אמר על ידי שהלכה ערפה עם חמותה ארבעה מילין פרע לה הקב"ה והעמיד ממנה ארבעה גבורים וכו'. ר' יצחק אמר ארבעים פסיעות הלכה עמה, לפיכך נתן לה הקב"ה שכרה ונתן לה גלית והיה מחרף לפני הקב"ה ארבעים יום. — ברור הדבר שרק המספר הכתוב במקרא שמש יסוד להדורש ולפיהו הוקבעה גם מדת הדרך: ר' לוי בקש התאמה לארבעה גבורים והגביל המדה לדי פרסאות, ור' יצחק בקש התאמה לארבעים יום שגלית היה מחרף את מערכות ישראל, ולכן הגביל הדרך לארבעים פסיעות. כנראה היה מספר ארבעה מורגל אצל לוי' וכמ"ש ר' יהושע בן לוי (סוטה מו, ב) בשביל ארבע פסיעות שלוח פרעה את אברהם, נשתעבד בכניו ארבע מאות שנה — ויש גם להפך שהמקרא נדחק להיות משמש רמו לאיזה מספר מקיבל, כמ"ש ירוש' (שבת פ"ו, ט, ב בסוף) עה"כ (שמות לה, א: "אלה הדברים") ר' חנינא דציפורין בש"ר אבהו: אל"ף חד, למ"ד תלתין, ה"א חמשה, דבר חד ודברים תרין, מיכן לארבעים חסר אחת מלאכות שכתוב בתורה. רבנין דקסרין אמרין, מן אתרה לא חסרה כלום: אל"ף חד, למ"ד תלתין, ח' תמיא. לא מתמניין רבנן דרשין בין ה"א לחי"ת.

¹ ע"י ספרי, אסמכתא" מצד כ"ו והלאה.

ואפשר שכך צריך להבין גם לשון המכילתא תחלת ויקהל על "אלה הדברים", רבי אומר להביא שלשים ותשע מלאכות שאמר להם משה על פה. — גם פה ברור הדבר, שהמספר המוצק ובלתי משתנה היא מספר ל"ט מלאכות, כי הוא מספר קדום ומקובל, וההתאמצות מצד בעלי המדרש היא, למצוא רמז למספר זה בלשון הכתוב, ומאחר שאינם מוצאים מלה מתאימה בדיוק, משלימים החסרון באופנים שונים.¹)

ועתה הנענו אל הנקודה היותר מכריעה בשאלתנו: איך עלינו לדון בכחית מספר תרי"ג? היש לו ערך של מספר מקורי ומקובל, או אולי נתהוה בדרך מלאכותי על ידי התאמצות איוה דורש שהתכוון להשוות את מניין המצוות לאיוה מספר אחר שמצא לנכון להשתמש בו?

אחר הציון שהקדמנו, יש לנו לבקש פתרון במדרשים המתאימים מספר תרי"ג למספרים אחרים ולבחון לאיוה מהם יש קדימה על חברו בנוגע להכלטת כל הרעיון ולדיוק העניין והמניין.

תקף למאמרו של ר' שמלאי ונעוץ בו נמצא התאמתו המספרית של רב המנונא (מכות כג, ב בסוף) מאי קרא (דבר' לנ, ד) תורה צוה לנו משה מורשה. תורה בנימטריא שית מאה וחד סרי הוה, אנכי ולא יהיה לך (שמות כ, ב—ג) מפי הנכורה שמענוס. — גימטריא זו היא היותר מכוונת שבכלן, אמנם גם היא חסרה ב' וצריכה להסתייע מן השיטה שאנכי ולא יהיה לך מפי הנכורה שמענוס, ולכן אינה באה בחשבון. אבל שיטה זו אינה מוסכמת כמ"ש מן המאמר (שה"ר פ"א): אמר ר' יוחנן, מלאך היה מוציא הדיבור מלפני הקב"ה ומחזירו על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו: מקבל אתה עליך את הדיבור הזה, כך וכך דינים יש בו, כך וכך עונשין יש בו, כך וכך נזירות יש בו, כך וכך קלים וחמורים יש בו, כך וכך מתן שכר יש בו, והיה אומר לו ישראל, הן וכו' ורבנין אמרין הדיבור עצמו היה מחזיר על כל אחד ואחד מישראל וכו' — דבר אחר, פן תשכח את הדברים, שני דיבורים שמצו ישראל מפי הקב"ה. ריב"ל אומר טעמון דרבנין אחר כל הדיברות כתיב דבר אתה עמנו ונשמעה (ובכן שמעו כל הדיברות מפי הקב"ה) . . . ר' זוריה ור' יהודה בר' סימון בשם ריב"ל תפיסו שטתיה, אמרי כתיב תורה צוה לנו משה, כל התורה כלה תרי"ג מצוות הוי בנימטריא תורה צולה שש מאות ואחת עשרה מצוות דבר עמנו משה, ברם אנכי ולא יהיה לך לא שמענו מפי משה אלא מפי הקב"ה. — המאמר הזה מראה עוד בהשקפה ראשונה שהגימטריא לא באה כאן לשמש יסוד למספר תרי"ג, רק לצדק את השיטה ששני הדברות הראשונים בלבד שמצו מפי הקב"ה ולא כל העשרה. דרשה זו אינה מוכנת רק בהנחת הכלל שמספר תרי"ג מוסכם היה אצל כל חכמי התלמוד והמדרש.

¹ כוון מספרים ע"ע שר"ט תה"צ סי' טו: ימי שנתינו בהם שבעים שנה כשנתינו של דוד, ואם בגבורות שמונים שנה כשנתינו של משה בעמדו לפני פרעה. — (י' סוטה ספ"א א"ר אבהו כל אותן שבעים יום שבין איגרות לאיגרות כנגד שבעים יום שעשו המצריים חסד עם אבינו יעקב. — (ויק"ר פ"א, ד) עה"כ (משלי ט, א) חצבה עמודיה שבעה, אלו שבעה ימי המילואים. —
יש גם שמספר גדול מכוון למספר קטן, כמו מאמרו של ר' אבהו (פס"ר פ"א בסוף) שמכוון שבעת אלפים של ימות המשיח לשבעת ימי בראשית ימי החשבון שיומו של הקב"ה אלף שנים.

דרשה דומה לזו של רב המנונא: (במד"ר קרח פ"יה, כא) עה"כ (ישע' לנ, ו) יראת ה' היא אוצרו, יראת בנימטריא תרי"א ו"תורה" תרי"א, ויראה ותורה עמם, הרי תרי"ג. גם פה נראה עד כמה נדחק הדורש להשלים מניין תרי"ג, ואין צורך להרכות בדברים, למי משניהם משפט הקדימה למספר תרי"ג או לכון הגימטריא.

עוד גימטריא אחת שוה בחשיבותה לזו של "תורה" והיא הדרשה המקשרת מספר תרי"ג עם עשרת הדברות (במד"ר נשא פ"ג, טו) את מיצא תרי"ג אותיות יש מן "אנכי" עד "אשר לרעך" כנגד תרי"ג מצוות, וז' יתרות כנגד ז' ימי בראשית, ללמדך שכל העולם כלו לא נברא אלא בזכות התורה. — ויש אנדה אחרת דומה לזו (שם קרח פ"יה, כא) הלוחות היה בהן תרי"ג מצוות כנגד אותיות מן אנכי עד אשר לרעך, לא פחות ולא יותר, וכלן ניתנו למשה בסני, שבהם חקים ומשפטים, תורה ומשנה, תלמוד ואגדה. — כן! "לא פחות ולא יותר". — אבל לזה מתנגדת לא רק המציאות, אבל גם המדרש שנוכר לפני זה, שמונה "ז' יתרות", ואין ספק שכאן נדש את המדה איזה מעתיק שסמך על המדרש בדבר הגימטריא ומצא לנכון לתת לו תוקף במלות "לא פחות ולא יותר" (1). וכרוב לשער שגימטריא זו התפשטה גם בלי הוספת "ז' יתרות" וכעין זה אנו מוצאים גם בלשון בה"ג כי"ר שאינו נמנע מלכתוב על "תורה" שהוא גימטריא שש מאות ושלוש עשרה מצוות (שם צד 3), כי על נטיות קלות שבגימטריאות לא השניחו ולא הקפידו לדייק בהן לכל פרטיו. — על חשיבותה של סמיכות תרי"ג לעשרת הדברות נדבר עוד להלן בפרטות.

ויש עוד גימטריאות אחרות בענין תרי"ג, כמו (במד"ר פ"ג, טו) עה"כ "מלאה קטרת" שמהפכין במלת קטרת אות קו"ף באות דל"ת לפי סדר א"ת ב"ש ויצא מספר תרי"ג. — (שם פ"יה, כא) צי"צית ת"ר,

(1) ע"ע תנח' קרח בהוספה: הלוחות היו בהן תרי"ג אותיות מן אנכי עד אשר לרעך, כנגד תרי"ג מצוות. — יש מדייקים בלשון המדרש מליצת "עד אשר לרעך" וחושבים שהכוונה האמתית היא ממספר תרי"ג יושלם עד מלות "אשר לרעך", כלומר שמלות "אשר לרעך" אינן בכלל המספר, ובאופן זה מצילים כיון תרי"ג שבעשרת הדברות. אמנם כוון כזה דחוק הוא מכמה פנים: ראשית כל משתמש המדרש (במד"ר נשא פ"ג, טו) שהזכרנו באותה מליצה עצמה: "מן אנכי עד אשר לרעך" בכל זאת הוא מוצא ז' יתרות כנגד ז' ימי בראשית, הרי נראה ברור שהמדרש הזה לא דרש "עד ולא עד בכלל". מלבד זאת יש לשאול, היתכן להוציא מכלל המספר שתי מלות כאלה השייכות לעצם העניין? — אין שום ספק שלא האותיות שבלוחות היו היסוד למספר תרי"ג, כי לולי כן, היה מן הצורך להשוות את מניין המצוות למספר תרי"ג או לפי אוהבי המליצה למניין "כתר". וגם בכון זה היה מן הצורך להעיר שמיסוד המניין השתמשו בעשר הדברות הראשונות ולא בדברות האחרונות, בהיות שאין אנו מוצאים מספר "כתר" רק בדברות הראשונות בלבד, כי האחרונות מורחבות קצת בלשון. — ברור הדבר, שלא על פי אותיות הלוחות נולד מספר המצוות, רק להפך, בעל האגדה כבר בא ותרי"ג בידו, וכאשר מצא אותיות הלוחות קרובות מאד לתרי"ג, נסה לדרוש את ז' היתרות כפי דרכו, אי שלא להזכירן כלל, כמספר פעוט שאפשר להעלים עין ממנו.

פה מקום אתי להזכיר מאמרו החשוב של מהר"ש קאאץ Von den 613 Geboten, "ישורון" משנת תרע"ה שהעיר בצדק על קושי חפרובלימה ובא לכלל החלטה, ששרשיו של הרמב"ם לא הביאו לנו את הפתרון המקוה לשאלתנו, ואי אפשר למצוא יסוד נכון על ידי המצאת כללים, ועוד נשוב לדבר על חקירותיו הנכונות במשך מאמרני. אמנם מה שהחליט (שמ צד 582 אות 10) שאותיות הדברות הן הן היסוד למספר תרי"ג, צריך תיקון מכמה פנים, אף כי בהרגשתו הכללית, שצריך לבקש שייכות קרובה בין מניין המצוות ובין עשרת הדברות בוודאי יש עניין טבעי ויסודי הדורש תשומת לב מיוחדת, ועוד נשוב לדבר עליו במשך מאמרני.

ה' גרורין וה' קשורין הרי תר"ג. ולני' תנח' קרח יב: ח' ח'שים וה' קשרים. וכן ברש"י במד' טו, לט. קרוב הדבר שנימטריא זו מושפעה ממ"ש (נדר' כה, א) שקולה מצות ציצית כנגד כל מצוות שבתורה.

היוצא לנו מזה, שבכל הנימטריאות הנזכרות לענייננו אנו מוצאים את מספר תר"ג כמספר מרכזי בלתי משתנה והדורשים מבקשים לו פרשיות ובפסוקים שונים ועישים את התאמותיהם על דרכים, שונים, גורעים ומוסיפים, ומחליפים אותיות כדי לדייק בצמצום את המספר המבוקש. מזה נראה ברור, שלא הנימטריא הובילה את הדורש אל מספר תר"ג, רק להפך, המספר כבר היה מוכן לפניו והוא הכריחו להכנס בדחוקים כדי למצוא לו בן זוג. ולולא כן, מה נקל היה להשוות מניין המצוות למניין תורה או אפילו למספר האותיות שמן אנכי עד אשר לרעך; וכמה חלופים ושינויים אנו מוצאים אצל מוני המצוות שמן הרמב"ם ואילך כנוף הפרטים, איש איש כפי שיטתו; מה שהאחד דוחה, השני מקרב, וכל אחד בא על חשבונו. ככה אנו רואים את הרמב"ם שדוחה כמה פרטים ממנינו של בה"ג ומוצא תמורתם פרטים אחרים. אותו המנהג עצמו נוהג הרמב"ן עם הרמב"ם וגם הוא מוצא תמורה לרחיותיו. וכן הסמ"ג והסמ"ק ובעל חרדים ושאר בעלי מקצוע. אף אחד מהם לא בא במכוכה איך למצוא תשלום למצוות שחיסר ממנין מתנדרו, כי עשיית חילוק או חיבור באיזה מצוות פרטיות המורכבות מחלקים שונים מאפשרת את כל המתצמק במלאכה זו להרכות או למצט את מניין המצוות של סינים מיוחדים במדה הדרושה לשיטתו, ואין ספק שגם בעלי התלמוד היו יכולים לעשות כמתכונתם של הדורות המאוחרים, אילו היו חפצים להגדיל את מספר המצוות או להחסירו. ברור הדבר, שחכמי התלמוד והמדרש לא עלה על לבם לעשות כן, והסתפקו במספר המפורסם באומה בלי שום בקורת כדבר מסויים ומוסכם.

ועתה נחזור על תחלת השאלה בכחינת היחס שיש בין ענין תר"ג ובין ר' שמלאי. אם החקירה בדבר דרשות מספריות כבר הראתה, מצד אחד שכולן נוסדו על מספר תר"ג כעל יסוד מוצק ולא על פרשיות או לשונות המקרא, הרי מצד שני יש לנו מאמרים ומליצות כתלמוד ומדרש המוכיחות לכל הפחות שמספר תר"ג היה לו פרסום גדול באומה ומוכי החכמים השתמשו בו. פרסום שכזה לא יתכן ליחס למאמר יחידי של בעל אנדה כר' שמלאי וגם לא לזמנו.

נבחון נא איזו מן המאמרים השייכים לענייננו. — בראשונה עלינו להזכיר את לשון המכילתא (יתרו כ, ב): והלא דברים קל וחומר, ומה אם בשבע מצוות שנצטוו בני נח לא יכלו לעמוד בהם, בשש מאות ושלוש עשרה מצוות על אחת כמה וכמה. — אם נוסח המכילתא נכון הוא, אין לנו צורך להוכיחה אחרת. אבל העניין מוטל בספק, כי בכ"י מינכן חסר פה המספר ונמצא תמורתו "עאכו" בכל המצות שבתורה". וכן חסר המספר גם ביל"ש.

(ספרי ראה יב, כג) רק חוק לבלתי אכול הדם. א"ר שמעון בן עזאי והרי ג' מצות עשה בתורה (ר"מ איש שלום נורם ג' מאות וששים וחמשים) כיוצא בזה, לומר לך, מה דם שאין בכל המצות קל ממנו הזהירך

הכתוב עליו שאר כל מצות על אהת כמה וכמה. — כנירסת „ג' מצות עשה" אי אפשר להחזיק בשום פנים, ותיקונו של ר"מ איש שלום אין לו כאן שום יסוד במקורות וגם אינו נכון, כפי שנראה עוד במשך הדברים. אמנם יש לנו גירסא אחרת במדרש תנאים שהו"ל מהרד"ץ היפמן ע"פ כ"י של מדרש הגדול והיא: „אר שמעון בן עזאי והלא שלש מאות מצות עשה בתורה כיוצא בזה". גירסא זו חשובה מאד, אף כי אין לכוון את המספר שבה לפי מנייני המצוות שבידינו, אבל יתכן שנאמרה בדרך כלל מבלי להקפיד על דיוק המספר והכוונה בזה על מצוות לא תעשה שאין בהן רק מלקות כמו בדם וכמו שנראה מן הלשון „והלא שלש וכו' בתורה כיוצא בזה", וסכום הלאוין שבמלקות הן לפי מנייני של בה": מאתים ושבעים ושבעה, קרוב לשלש מאות. ולפי חשבונות אחרים מאתים ותשעים וארבעה, שהוא מספר יותר קרוב לשלש מאות, ולפי זה קרוב הוא מספרו של רשב"ע אל המספר המדוייק.

על כל פנים יש פה לפנינו מאמר על מניין הלאוין המיוחד לר' שמעון בן עזאי, ויהי הנוסח הנכון איזה שיהיה, הלא בכל אופן היה פה מספר ידוע, וזה כבר מספיק להוכיח, שמניין המצוות ענין קדום הוא ולא דבר שנתחדש בתקופת האמוראים.

ענין זה עלול להביא לכלל בירור חילוקי הדעות שבין המקדימים מניין המצוות עד תקופת הסופרים ובין אלה המייחסים אותו לר' שמלאי וזמנו. ג' בלאך במאמרו על תרי"ג מצוות (RÉJ ח"א צד 200) מעיר, שאין כדאי לטפל בדעות כאלה המייחסות מניין המצוות לתקופה כל כך קדומה כתקופת הסופרים. „אנחנו יודעים" — מוסיף בלאך — „שהסופרים באמת לא הסתפקו להיות רק מפרשי התורה בלבד; הם התאמצו למצוא יסוד גם למצוות שנתחדשו אחר משה. האם לא היו מחלישים פעולתם שלהם, אילו היו קובעים נבול ברור ומפורש בין מצוות התורה ובין תקנותיהם שלהם? מלבד זאת אין שום תעודה או עדות מרשה אותנו להחליט שהסופרים היתה להם ידיעה ממספר תרי"ג".¹⁾

עוד הפעם חוזר בלאך על רעיונו זה בסוף מאמרו (שם צד 211) „שבתקופת התנאים, בעוד שהמנהיגים הרתיים יסדו מצוות חדשות כדי לספק צרכים חדשים, לא היה שום חכם נותן את נפשו לתת מספר מסויים למצוות התורה, כדי שלא להחליש כחן וסמכותן של אותן המצוות שהחכמים בעצמם יסדו על התורה".²⁾

מן האמור עד כאן כבר נתברר, שמניין המצוות (לכל הפחות לפי מישנו הכללי) באמת רעיון קדום הוא. ואם שמעון בן עזאי משתמש לפי

¹⁾ Il est à peine nécessaire de réfuter cette assertion. Nous savons en effet que les Soferim ne sont pas contentés d'expliquer la Tora; ils y ont cherché une base aux nouvelles pratiques établies depuis Moïse. N'auraient-ils pas affaibli leur propre oeuvre en établissant une distinction bien nette entre les lois mosaïque et leurs propres institutions? Du reste aucun document ne nous permet d'alléguer que les Soferim connaissaient déjà ce chiffre de 613.

²⁾ ... pendant la période des Tannaïm, alors que les chefs religieux établissaient de nouvelles lois pour répondre à de nouveaux besoins, aucun docteur ne pouvait fixer le chiffre des prescriptions mosaïques, pour ne pas diminuer l'autorité des lois memes qu'ils fondaient sur la Tora.

תומו בכתיי, והלא שלש מאות מצוות עשה בתורה כיוצא בזה, הרי יש בזה עד נאמן לא רק בכחינת בן עזאי עצמו (כי יתכן שהוא מעולם לא היה מטפל במלאכה זו), רק על פרסים מספרים כאלה בזמנו. המספר כמאמרו של בן עזאי נראה כלקוח מן המוכן. ואם נצדף לזה שבמשנתנו כבר אצורים קבוצים רבים של מצוות כמו אלו הם הנסקלים... הנחנקים... הנשרפים... שלשים ושש כריתות וכו', הרי דעת בלאך בטלה מעצמה. — האמת היא שמעולם לא נמנעו מלמנות את המצוות, והעובדה בעצמה מטפחת על החשד, שהטיל בלאך בסופרים ותנאים, שלחזוק מצוותיהם הם שחדשו לצורך דורם, מוכרחים היו לטשטש את הגבולים שבין דברים המפורשים בתורה ובין תקנות, נורות וסיינים שחדשו הם מרצתם. כי על כל פנים יש תעודות מקוימות במקורות התנאים שמנו קבוצות קבוצות של מצוות, ובוה הלא הגבילו לכל הפחות בכחינת הקבוצות האלה כל העדפה רצונית בכחינת המניין.

הטעמתו של בלאך לקויה היא גם מצד אחר. — אפשר אמנם להרחיב או לכווץ איתה ההגדרה שנתנו חז"ל למלת "סיפרים" באמרם שנקראי כן, לפי שהיו סופרים כל האותיות שבתורה (קידוש' ל, א. "שקל' רפ"ה, מח, ג), אבל על כל פנים עיקר מלאכתם היא לפרש את דברי הכתוב לכל פרטיו ומכל צדדיו, ופירושי דברי הכתוב והתפרטותם ליסודותיהם היותר דקים אינם מושפעים כלל ממניין המצוות. איסור מלאכה בשבת יתכן שתהיה אחת מתרי"ג מצוות שבתורה וכולל ליט אבות מלאכות וכמה וכמה תולדות, ואם נוסף לחלק את העניין לפרטי פרטיו היותר דקים אולי יעלה המספר אפילו עד תרי"ג, וכל הפרטים האלה צפונים וחבויים אפילו על צד האמת היותר יסודית במלות "לא תעשה כל מלאכה". וכבר הסברתי העניין הזה במקום אחר על ידי משל, אמנם להוותו שרש חשוב גם בחקירתנו הנוכחית אשוב אליו עיד הפעם.

נדמה נא כנפשנו שבין שרידי קדם היינו מוצאים בפירוש ישן נושן בלוי מזוקן ועליו צורה של ארמון מפואר. — צורה כזאת כודאי רבת העניין היא הן מצד עצמה, בהיותה מלאכת אומן, והן מצד היסטוריותה, בהיותה תעודה אורגינלית מתקופות שעברו. — שני מימחים שונים יש להם עסק מיוחד בצורה עתיקה זו. האחד הוא המומחה לשאלות היסטוריות והשני הוא הצייר. — ההיסטוריון ישתדל להגביל את הזמן אשר אפשר ליהם אליו את הצורה על פי הבחנה דקה של אופן הכתיבה, של טשטוש הדיו, של מצב הפירוש, של סגנון הציור, ועל פי השואה ארכיולוגית של תמונת הבניין המצוייר, ועוד אמצעים אחרים שעל פיהם אפשר להתקרב ברב או במעט אל פתרון השאלה הזאת. אחרי כן ניסה להגביל את הארץ, את המקום או אפילו את השר או המלך אשר בנה את הארמון, אשר צורתו נשמרה על הפירוש. ובהצלוחו להשלים גם את מלאכתו זאת באופן המתקבל על הלב, יכתוב על ספר את תוצאות חקירותיו, והפירוש, כמוכן, יטמן תיק בתוך תיק וינתן אל בית עקד הזכרונות, אל נכאת שרידי קדם לשמירה. — דומה לו כמלאכתו גם הצייר. גם הוא יתבונן בשום לב אל הצורה הזאת. אמנם אופן השקפתו מושפע מכללי מקצוע שלו, כלומר מחכמת המדידה והציור. הוא מבקש בפירוש חקים הנדסיים או

הקים אסתטיים של יופי והתאמה. ואם יצליח חפצו לברר וללבן מנקודה זו את כל קוי הציור וכל שרטוטיו, הרי גם הוא עשה את שלו ומלא את החוב המוטל עליו מצד אומנתו. והפפירוס יבוא על מקומו בארגונו המוקדש לו בבית הנכבא של קדמוניות.

אמנם יתכן שגם מומחה שלישי ישים את הפפירוס הזה ליסוד מלאכתו, והוא הבנאי. — נניח נא איפוא שאינו עיר או מדינה מצאה לנכון לבנות ארמון כזה ממש בסניגון הרשום על הפפירוס לאיזה צורך ידוע של צרכי רבים, כמו ביבוליותיקה, אוצר קדמוניות, בית מועצה, היכל למלאכת מחשבת, וכדומה מן הבניינים המרכזיים — הצורה נמסרת על יד הבנאי, ועליו להכין על פיה את הארמון המכושף. מכילי נטות מן הסיגנון הרשום. מה יעשה הבנאי? — היתכן שגם הוא יצמצם את מלאכתו להוציא לפעולת ידים רק מה שנראה לעין מן השרטוטים והקוים, כמו שעשו חבריו: הצייר וההיסטוריון, שלא השגיחו על הציור רק עד כמה שמתגלה לעין הגשמי? — הלא אלפי פרטים יש ממסד ועד הטפחות, אשר בצורה הנראית לעין אין זכר להם, ומכל מקום מן הנמנע הוא שישימשם האדריכל מן הבניין בעצמי. התמונה היא רק תמונה שטחית, תחת אשר הבניין הממשי משתרע לשלשה מרחקים. הצורה רומזת רק על החלקים הנראים לעין, תחת אשר הבניין הממשי יש לו כמה וכמה חלקים שאינם נראים כלל מבחוץ, או לכל הפחות אינם נראים למי שמביט רק על חיצוניותו של הבניין, כמו היסוד השקוע בתחתית הקרקע, אשר הוא תנאי מוכרח לקיומו של כל הבניין, ואין שום בנאי יכול לעשות מלאכתו בלי הכנת יסוד כזה, אף על פי שאין לו שום רמז על שטחו של הציור. כל החלקים הפנימיים מן הרצפה ועד התקרה, מלאכת עץ ואבן, מעשה חרש ומפתח, סדרי החדרים והתאים, המסדרונות והדלתות, ואפילו החלק הנראה לעינים אינו יכול להתקיים. אם הבנאי היה חפץ לנהוג בו מנהג אותם הדייקנים הקיצוניים, שאינם מביאים בחשבון רק מה שעניהם רואות. — מה יעשה הבנאי, עם חלקי הציור שאינם מבוררים היטב לדקות הקוים? מה יעשה אם הפצים אינו ניכר היטב על הפפירוס, או אם הכותרת מטושטשת קצת או אם הקו הרומז על העמוד נראה כנפסק באמצע? היבנה את העמוד באיור, או ישמיט את הכותרת?

מובן מאליו שהבנאי הוא אומן ממין אחר. עליו להביא אתו כללים קצובים ממקצוע חבמתו ולהשלים על פיהם את הציור אשר לפניו, במקום שזקיף לתשלום, ועליו להכנס בפרטי פרטיו של הציור ולהתעמק גם בחלקים היותר קטנים והיותר פעוטים. ומה שהוא דבר של מה בכך בעיני ההיסטוריון יתכן להיות ענין מרכזי וראוי להתבוננות יתרה בעיני הבנאי. וכן הוא העניין גם עם בעלי ההלכה האמתיים, מן הראשונים שבהם, הסופרים, ועד הדורות היותר מאוחרים. לכלם תעודה אחת: לבנות — לתת לאותיות התורה אותו התוכן השלם והמיסוד שראוי ומוכשר להתגשם בדרכי החיים. ויחד עם זה מצווים ועומדים לא רק לדרוש דרשותיהם כהלכה, אבל גם להוהר מהשאר פרצה בתוכן המצוות, כי התביעה המצוית להתאים את החיים אל אותיות התורה, דורשת הלכה שלמה וכלולה גם בבחינת פרטיה.

המשל שהשתמשתי בו, יש בו מעין הרכבת דברי המדרש (בר"ר רפ"א) שהתורה היא כלי אומנותו של הקב"ה, כמו הדיפתראית והפינקסאות שמשתמשים בהם חכמי הבנאים. במשל הזה נכלל מקצת מן הפתרון של החזיון המפליא, שהתלמוד מדניש מצד אחד הכרחיותו של פשט הכתוב, כמו במאמרו „אין מקרא יוצא מידי פשוטו“ (שבת סג, א) ומצד אחר ותרן הוא כדרשותיו והקישוי, ואין לך אות בתורה שאין לו מקום בהלכה או לכל הפחות באגדה. — החילוק שביניהם ובין חוקרי הפשט הקיצוניים הוא במקצת כהחילוק שראינו בין ההיסטוריון והבנאי. התורה היא ביד בעלי ההלכה לא רק חומר פילולוגי, ארכיולוגי או פויטי, הצומד ומחכה לפתרון אקאדמי בדרך כל שרידי קדם ותוצרות ספרותיות, אשר לכבוד עצמם בלבד הם נדרשים, ואשר די להם בהבנת אותו הפשט המרחף על פני שטחן של האותיות, — אמנם היא ספר החקים והמשפטים, אשר על פיהם צריך לסדר את כל דרכי החיים. החילוק שבין שתי ההשקפות האלה חילוק יסודי הוא: עד שהפשטן מביט על המקרא כעל דיוטגמא היסטורית, הוכרח בעל ההלכה להשתמש בו כעין כלי אומנות, כדי לבנות על פיו את סדרי החיים. היחס הוא קרוב ליחס הציור אל הבניין. מי אשר יתבונן בצורה בלי כוונה מעשית, די לו להבין יחס הקיום זה לזה על פי חקי ההנדסה וחכמת הציור. אמנם הבנאי אשר הוטל עליו להבין על פי הציור הזה בניין ממשי, אינו יכול להסתפק בפשטות הציור בלבד, ועליו לשום לב גם על דברים בלתי נראים ועל עניינים שאינם מוצאים ביטוי כלל בשרטוטים השטחיים. — ומעין מלאכה זו היא ממש מעשה בעלי המדרש ובעלי ההלכה. גם הם אינם יכולים להתכווץ ולהשאיר אצל צורת הכתוב בלבד ולהכין בניינם רק מן הקיום והשרטוטים הנראים לעין בלי יסוד וכלי רצפה, בלי חקי בניין וכלי מעשה חרש וחושב.

ועכשיו הגענו אל הנקודה היותר מבריעה שבשאלתנו. איך התייחסו בעלי המדרש אל השאלה החשובה של ציון המקורות? האם חשבו באמת ובתמים שכל מלאכתם ההלכתית אינה אלא גילוי מצפוני הכתוב, וכל דרשה שהם דורשים מחוייבת המציאות היא מצד אותיות הכתוב בעצמם לכל מי שמבין לחדור בסוד כוונתם ואפ"י הדרשות הרחוקות לפי הרגשתנו מתוכנו הפשוט של הכתוב או אולי שמו הבדל בין הפשט הגלוי, כלומר בין ההלכות המובלעות במובן המקרא ככח ראשון של ההגיון הישר והקשר המוכרח של סבה ומסובב, ובין אותן ההלכות שאין תולדתן מן המקרא בעצמו, רק באו להגן עליו במקום שהיה צורך לחיזוק כמי הגוירות והסייגים, או באו להשלימו על ידי הקבלות הצתיקות או התקנות השונות שנתקנו בכל דור?

הוכיחים הרבים שבין בעלי התלמוד מצידים שהקפידו מאד להבדיל בין מקור למקור, וביחוד הפרישו בין דברי תורה לדברי סופרים. וכמה פעמים אנו מוצאים משא ומתן בדבר מוצא איזו הלכה, וכאשר נתרופפה ההחלטה, שהענין מונח בפשט הכתוב, אם על צד המופת ההגיוני, או מחמת איזה ניגוד מצד הקבלה או מצד ההשוואה עם הלכות אחרות, הרי הזוניה מסיימת בכטוי: „אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא“.

כמה וכמה סוגיות מוכיחות, שחכמי התלמוד לא היו מתאמצים להכניס הלכותיהם אל תוך לשון הכתוב לעשותן על ידי כך לדברים של תורה. ע"י למשל הסוגיה (מ"ק כ, א) מניין לאבלות שבעה. — מה נקל היה להכניס הלכה זו במקרא (בראש' נ, י) ויעש לאביו אבל שבעת ימים, בלי שום דוחק פילולוגי, אילו היתה שאיפה כזו שוררת אצל בעלי ההלכה. ובאמת אנו מוצאים אצל הקראי אליה בשייצי בספרו אדרת אליהו (ר' אודססא צד קע, ד. פ"ב מדיני אבלות) שמתפלא על חכמי התלמוד בעניין זה וכותב: "ולא ידעתי מעם למאמר ב"ה (בעלי הקבלה) שאמרו שאין אבלות מן התורה אלא יום ראשון בלבד שהוא יום המיתה ויום הקבורה אבל שאר השבעה אינו מדברי תורה אף על פי שכתוב ויעש לאביו אבל שבעת ימים, ומשה רבינו תקן לישראל שבעת ימי אבלות, כי אחרי שמסכימים בשבעה, למה לא יוציאוהו ממאמר ויעש לאביו אבל שבעת ימים?"

ויש להעיר עוד שבעלי התלמוד לא הוצרכו לכך אפילו מפאת ההלכה המעשית, כי אותו התוקף הדרוש להלכותיהם הם, השיגו גם אם הודו שאינם מן התורה, וכבר הוקבע במשנה (סנהד' פ"א ג) חומר בדברי סופרים מבדברי תורה וכו'. מזה מתבאר גם שלא נמנעו מלעשות הבדלים דקים בין מקור למקור: הלכה למשה מסיני, דברי נביאים או דברי קבלה, מנהגים, תקנות, גזרות, סייגים וכו' לכל אחד מהם פנו מדור בפני עצמו. — ואם אמנם אין לכחד שבעלי התלמוד אהבו מאד להסמיך דבריהם אל לשון המקרא, אבל הם אמרו והם אמרו: מצד אחד חביב עליהם כל חוט ואפילו הדק שבדקים המקשר את ההלכה אל לשון הכתוב, ומצד אחר מודים הם, שהמקרא אין לו בדרשות כאלה שום ערך של מקור, ומשמש רק כעין מליצה להדגשת הרעיון הנדרש או לזכרון בעלמא. הדורש התלמודי קנה לו חירות הדרישה הרמוזת והנפרוה על ידי שויתר על השקעת חידושו לתוך גופו של הכתוב, כלומר על ידי שאינו תובע מן הכתוב שיעווב את פשטותו ויתמכר לדבר הנסמך אליו בכח איזו דרשה. בעל ההלכה דומה כזה לבעל האגדה שבמקום שאינו דורש דרשה אמיתית, מסתפק במועט הוא ודי לו בהסמכה כל שהיא — באסמכתא — מבלי לפנוע בפנימיותו של הכתוב עצמו, והוא נסמך אל הכתוב כהשען איש אל החומה כדי לבצר את מעמדו, והחומה בעצמה אינה נשתנית במאומה על ידי כך. היחס הזה מחליש אמנם במדה ידועה את כחו של הדבר הנדרש, במנעו ממנו אותו האישור הדוגמטי, אשר הכתוב בעצמו מאציל על כל הדברים המיוסדים עליו על צד תוכנו האמתי. אבל מצד אחר מתברך המדרש בשפע רב ונעשה למעין שאינו פוסק, כי כח בידו להסמיך אל הכתוב כמה לימודים והוראות על צד הרמז. ואף שאין בכח רמזים כאלה לעשות את הדבר הנסמך לדבר של תורה, בכל זאת קובעים לו מקום חשוב בחיי הדת, כפי שבארתי במקום אחר.¹

¹ ע"י ספרי: אסמכתא, פרק ממבוא מדרש ההלכה, ברסלוי תרפ"ד.

מכל האמור נראה, שאין שום יסוד להטעמתו של בלאך. — אפילו אם נניח שהסופרים היו מונים לא רק את האותיות אלא אפילו את מצוות התורה, לא היו מסייגים בזה את גבול הדרשנים במאומה. והראיה היותר מכריחה היא, שאפילו אחר שנתפרסם המניין, מתפתח מדרש ההלכה לתומו, ואין שום מצצור מורגש בדרכיו. ועוד נראה להלן שמספר תרי"ג מתחילה לא הוכן לכך, שיגביל בכחינת מה את התפתחותה של ההלכה. ומצולם לא נוקקו לה בעלי התלמוד בווכוחיהם ההלכתיים. ומה מובן שאין למניין המצוות מצד עצמו שום סימן כרונולוגי, ואין שום טענה מדעית על המקדימים את מספר תרי"ג לדורות שלפני ר' שמלאי. ואדרכה הענין הוא להפך: המאחרים את המספר, עליהם להביא ראיה.

ויש מאמרים בתלמוד המשתמשים במניין תרי"ג כדבר מוסכם ומקובל, כמו מאמרו של ר' אלעזר (יבמי' מו. ב) על לשון הברייתא (שם) „ואין מרבים עליו ואין מדקדקין עליו“: מאי קראה, דכתיב, ותרע כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה, אמרה לה אסיר לך תחום שבת, „באשר תלכי אלך“, אסיר לך ייחוד, „באשר תליני אלך“; מפקדינן שש מאות וי"ג מצוות, „עמך עמי“ — פה משמש מספר תרי"ג כעין מליצה לתוכן כל התורה. וביותר נראה פרסום העניין בסוגיית נדרים (כה, א) על לשון הברייתא: „וכן מצינו במשה רבינו כשהשביע את ישראל בערכות מואב, אמר להם הוו יודעים שלא על דעתכם אני משביע אתכם, אלא על דעתי ועל דעת המקום“ . . . ולשבע יתהון דמקיימיתו מצוות? משמע מצוות המלך. ולשבע יתהון דמקיימיתון כל מצוות? משמע מצות ציצית, דאמר מר שקולה מצות ציצית כנגד כל מצוות שבתורה. ולשבע יתהון דמקיימיתון תורה? משמע תורה אחת. ולשבע יתהון דמקיימיתון תורות? משמע תורת מנחה תורת חטאת תורת אשם. ולשבע יתהון דמקיימיתון תורות ומצוות? תורות משמע תורה המנחה, מצות משמע מצות המלך. ולשבע יתהון דמקיימיתון תורה כולה? תורה כולה משמע עבודת אלילים, דתניא חמורה עבודת אלילים, שכל הכופר בה כאילו מודה בתורה כולה. ולשבע יתהון דמקיימיתון עבודת אלילים ותורה כולה? אי נמי שש מאות ושלוש עשרה מצוות? אלא משה רבינו מילתא דלא טריחא נקט. — בסוגיה זו נראה ביותר התאמצות בעלי התלמוד למצוא את הביטוי היותר מספיק לכלול תכן כל התורה, ביטוי שאינו נותן מקום לשום מכשול של גנבת או העלמת דעת, והביטוי הזה מצאו במספר תרי"ג. ובכן אין ספק שהמספר הזה היה בומן התלמוד כל כך ברור וידוע, עד שלא היה נותן מקום לשום מחשבה זרה וסתר פנים.

כלפי המאמרים שהוכרנו קשה להעלות על הלב, שר' שמלאי המציא את מספר תרי"ג. ויש לצרף לזה עוד מאמר אנדי אחד (שבת פו, א) שבר (משה) את הלוחות מאי דריש? אמר, ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות אמרה תורה (שמות יב, מג) כל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן (בלוחות) וכל ישראל מומרין, עאכ"ו. ומגלן דהסבים הקב"ה על ידו, שני (שם לה, א) אשר שברת, ואמר ר"ל, ישר כתך ששברת. — מן המאמר הזה היה נראה לכאורה, שהאגדה בדבר הקי"ח מאוחרת למאמרו

של ר"ל וממנו היתה מושפעת, אבל אישור מעשה משה כעניין שכירת הלוחות נמצא בירוש' (תעני' פ"ד ה"ה) כקבלה בפי התנא ר' ישמעאל ובנוסח קצת נוטה אבל גם יותר שלם מכפי שהוא אצלנו בכבלי: תני ר' ישמעאל, הקב"ה אמר לו שישכרם, שני' ואכתוב על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שכרת, אמר לו, יפה עשית ששכרת; וגם שם באה מקודם האנדה, שמשה דרש קו"ח. ובכן אין ספק שגם פה אנדה עתיקה לפנינו¹).

מספר תרי"ג בא גם במדרשים כמליצה קבועה בלי הזכרת שם ר' שמלאי או שם אחר. בשמו"ר (פ"לב, א) מובאה מחלוקת במוכן לשון הכתוב „חרות על הלוחות": מהו חרות? ר' יהודה ור' נחמיה, ר"י אומר חרות מן הגלויות, ור' נחמיה או חרות ממלאך המות. אחרי כן בא בסתם כעין המשך למאמר זה: בשעה שאמרו ישראל כל אשר דבר ה' נעשה ישמע, אמר הקב"ה אדה"ר צויתי אותו מצוה אחת, כדי שיקיימנה והשויתיו למה"ש... אלו שהן עושין ומקיימין תרי"ג מצוות חוץ מן הכללים ומן הפרטים ומן הדקדוקים איני דין שהן חיינן וקיימין לעולם. — המאמר הסתמי נראה כהמשך לדבריו של ר' נחמיה וקרוב הדבר שהוא גם בעל המאמר הזה. אם השערה זו נכונה והנוסח נכון, היה נראה שר' נחמיה כבר השתמש במבטא תרי"ג.

(בר"ר פ"כד, ה) א"ר יודה, ראוי היה אדה"ר שתנתן תורה על ידו וכו' אמר הקב"ה, יציר כפי' ואיני נותן לו? חזר ואמר, שש מצוות צויתיו ולא עמד בהן, ואיך אתן לו תרי"ג מצוות? — פה הכוונה על ר' יהודה ברי' סימון כנראה מאיזה כ"י וגם ממקומות מקבילים.

ועתה נשוב ללשונו של בה"ג. — בכיר לא נזכר שמו של ר' שמלאי כלל, אמנם בד"ו נזכר. אבל מכל האמור נראה שהנוסח הנכון שמור לנו בכ"ר, בהיות מן הנמנע להחזיק את ר' שמלאי לממציא המספר, כי כבר היה העניין ידוע ומפורסם מקודם לכן, ובעלי התלמוד והמדרש משתמשים בו תמיד מבלי להזכיר בעלותו של ר' שמלאי. ומלבד זאת אפשר להכיר עוד בד"ו מעשה ידי המעתיק מן הנוסח עצמו. המעתיק מביא מאמרו של ר' שמלאי באותה הצורה, אשר בה מתחלק כל הסכום לשני סוגים גדולים: שלש מאות וששים וחמש מצוות לא תעשה ומאתים וארבעים ושמונה מצוות עשה. — על החלוקה הזאת עוד עלינו לדבר בפרטות בפרק הבא. אמנם מה שברור תכף בהשקפה ראשונה, הוא שבעל הלכות גדולות לא חלק את מניין המצוות לשני סוגים: לעשין ולאין גירדא, כי השלים המספר בששים וחמש פרשיות ציבור, וכן ערכב במקצת גם את סוגי הלאוין. ואף ששערי הביאורים לא נגעלו ואפשר לחלק את הפרשיות גם כן לעשין ולאין בו באוֹן שגם חלק העשין וגם חלק הלאוין

¹ מצד אחר צריך להעיר שבירוש' לא נזכר מספר תרי"ג אלא „התורה שכל המצוות כלולות בה". אמנם בלשון זו רומזת „התורה" בהכרח על עשרת הדברות (ועי' מפרשי הירוש'), ואם „כל המצוות כלולות בה", הרי בזה כבר מצא ביטוי אותו הרעיון שנתהווה לרגלי הפולמוס בדבר המצוות שאחר עשרת הדברות, וכפי שנבאר עוד. וקרוב מאד שרעיון זה מאוחר הוא למניין תרי"ג.

יבוא על חשבוננו, אמנם בניסח בה"ג אין שום יסוד לחלוקה כזו, כי הוא מסדר בפירוש פרטי חשבוננו והם:

(א) שבעים ואחת עבירות שבמיתה וביניהן גם שתי מצוות עשה, פסח ומילה.

(ב) מאתיים ושבעים ושבעה לאוין במלקות.

(ג) מאתיים מצוות עשה.

(ד) ששים וחמש פרשיות ציבור.

וכדי שלא למצות בסדר חשבוננו הוא חוזר ומסכם עוד הפעם את פרטי הלאוין קודם שמתחיל במצוות קום עשה: "הרי מאתיים ושבעים ושבעה לוויין ושבעים ואחת עבירות שכתורה, הרי אלו שלש מאות וארבעים ושמונה". — ובכן נראה שמכאן ואילך אין כוונתו למנות לאיין רק עניינים אחרים: עשין ופרשיות. בסוף העשין הוא עוד הפעם עושה חשבון ומסכם: "הרי אלו מאתיים מצוות קום עשה, שעל כל אחת ואחת נוטלין שכר". וכן הוא עושה בסוף הפרשיות: "הרי אלו ששים וחמש פרשיות". ובסוף סיכום ראשי הסוגים הוא חוזר ומסכם: "הרי כאן שש מאות ושלוש עשרה מצוות וכו'". — אין אנו מרגישים בחשבון זה חסרון איזה אבר, ואין לנו שום זכות להכניס לתוך בה"ג חשבונות אחרים וחלוקות שאינן מתאימות לתכניתו של בה"ג. ובכן ברור הוא, שתכנית זו אינה מתחשבת כלל עם החלוקה של שס"ה לאוין ורמ"ח עשין, ומי שנדהק להבניסה לתוך בה"ג, מצרף יסוד זר אל שיטתו המפורשה, יסיד המתחכם לבה"ג לא רק כתוספת בלבד, רק כדבר המטשטש את הצורה המקורית.

עד כמה שקיצור לשונו של בה"ג נותן לנו יד לחדוד אל תוך שיטת חלוקתו, יש להבחין ביחוד שני יסודות: (א) סידור המצוות לפי עונשן ושכרן, (ב) סידור המצוות לפי המחוייבים בהן. — בבחינת היסוד הראשון אנו רואים אצל בה"ג סדר מדוייק ומוכרח של קבוצות ערוכות לפי מדרגת חומר ענשן, כל החמור מחברו קודם לו בסדר; ואחר סיום כל המצוות שאיזה עונש ידוע מפורש אצלן בכתוב או על צד ההיקש, הוא מונה והולך את המצוות שאין עונש מפורש אצלן. אל חלוקה זו מתאים היטב, שבה"ג מונה פסח ומילה בסוג העונשין ואינו מקפיד על היותם מצוות עשה, תחת אשר כל שאר מצוות שכסוג זה הם מצוות לא תעשה, כי לא בעשה ולא בלא תעשה תלוי הדבר, רק בעונש. מפנית השקפה זו מדוייק גם הלשון בכי"ר בסיום כל סוגי העונשין: "הרי מאתיים ושבעים ושבעה לוויין, ושבעים ואחת עבירות שכתורה, הרי אלו שלש מאות וארבעים ושמונה". הדיוק נראה לעין, בסוג רצ"ו לית אין אף מצוות עשה אחת, ולכן יכול להשתמש במלת "לוויין", אמנם בסוגים של עונש מיתה נתערבו שתי מצוות עשה (פסח ומילה) ולכן משנה בסוגי "לוויין" בבטוי "עברות", כי מושג עברה יתכן גם אצל מצוות עשה, אמנם בסכום כל העונשים הוא כותב רק המספר בלבד: "הרי אלו שלש מאות וארבעים ושמונה" ותו לא. — אין ספק שמלות "מצוות לא תעשה" שבד"ו אחר המספר הנ"ל תוספת המעתיק הן ואין לגרסן.

ועתה נבין יותר גם הסיום שאחר מצוות "קום עשה": "הרי אלו מאתיים מצוות קום עשה שעל כל אחת ואחת נוטלין שכר". מליצה זו

מכלשת היטב את ההדרגה בשלשלת הפעולות המיוחסות להמצוות, מקודם נסדרו העונשים עד הקל שבהם, ואחר כך המצוות שאין אצלן עונש מפורש בכתוב, רק שכר. — כמובן לא היה ביד מוני המצוות לסדר את מ"ע נם כן לפי איוו שלשלת של שכר, כי לחלוקה כזו אין יסוד נכון במקרא. אצל כבוד אב ואם מפורש (דברי ה', טו) למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך, וזה מתבאר בכרייתא אחת (קדוש' מ, א) שזה אחד מן הדברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, ולפי מאמרו של ר' אבין (ירוש' שם פ"א ה"ו) יש לדרוש מכאן קו"ח על שאר כל המצוות: ומה אם דבר שהוא כפריעת חיוב כתוב בו למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך, דבר שיש בו חסרון כים וכו' לא כל שכן. — אצל שלוח הקן מפורש גם כן (שם כב, ז) למען ייטב לך והארכת ימים. — במעשה הצדקה נאמר (שם יד, כט) למען יברכך ה' וכן (שם יד, כט). — יותר שופעות ההכמחות בעניין קיום המצוות בכלל, כמו דברי ה', מ, ה, כו—ל, ו, ב—ג, כד. י, יג ועוד. — אבל בכל הייעודים האלה אין בהם כדי להכניס את סוג מצוות קום עשה במשטר מונבל של מתן שכר, ומה מובן קצור לשונו של בה"ג אצל סוג זה לעומת סדור הפרטים שאצל העונשים.

גם פה צריך להעיר על שניאת המצתיק במהדורא שבד"ו שהשמיט אחר סוג מצוות עשה מלות: „שעל כל אחת ואחת נוטלין שכר“ ונשחת מתוך כך גם סגנון הלשון ודי להציג שתי הלשונות זו מול זו:

ד"ו

כ"ר

הרי אילו מאתים מצוות קום עשה הרי אילו מאתים וארבעים ושמונה שעל כל אחת ואחת נוטלין שכר. מצות על כל אחת ואחת קום עשה.¹ ברור הדבר שהמצתיק לא הרגיש על נכונה ביסוד סדורו של בה"ג שכל עיקרו נתיסד על רעיון עונש ושכר, וחשב לתקן הלשון בהשמטת ענין השכר אצל מצוות קום עשה. וגם אין מן הנמנע שהמצתיק היתה לו כוונה ידועה בהשמטתו, כדי להרחיק רעיון של שלא לשמה ושל „עבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס“, ורעיון זה הביאהו לידי השמטות אחרות גם כן ולידי קלקול כל הנוסח המקורי.

סקירה שטחית על ההקדמה האנדית שלפני מניין המצוות מראה לנו שבאן ההפרש שבין כ"ר ובין ד"ו הוא היותר מופלג, ואפשר לומר ששתי הקדמות שונות הן. זרות עניין זה בולטת ביותר אם נשוה את נוף מניין המצוות אל החלק האנדי שבהקדמה. בנוף מניין המצוות הנסיות מעטות הן וקלות בערך, ואין כאן מקום ספק שכ"ר וד"ו טפוס אחד ומהדורא אחת הן. לא כן בהקדמה האנדית. כאן אי אפשר להחשיב את הנוסחאות בהתקנות מטופס אחד, אף שאין להכחיש מכל וכל, שאיזה מין קורבה והתיחסות יש ביניהם. — החילוק היותר מופלג שבין שתי ההקדמות הוא, שכל המאמרים המדברים משכר ועונש בענין התורה נשמטו בד"ו. ומאמרים כאלה ממלאים רובה של ההקדמה בכ"ר. וכדי להקל על

¹ בנוגע לשתי מהדורות של בה"ג כבר רמזי על מפעלו של גינצבורג ואגרת בקורת של ש' ז' ח' ה'. ויט להשלים הענין בהערותיו של אלכסנדר מארכס ZfHB חלק י"ג שכתב על Geonica של גינצבורג. ההערות האלה אינן מצומצמות על הספר המבוקר בלבד, אבל מביאות הרבה פרטים חשובים בענין זה.

ההשוואה נקרים, שההקדמה שלפני מניין המצוות בכ"ד מתחלקת לשני פרקים, הפרק הראשון מתחיל בלשון הכתוב (משלי ח, כב) ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאו, וכאותו הכתוב עצמו מתחיל גם החלק השני (צד 8). החלק הראשון הוא המדבר משכר ועונש תכף מצד השני (צד 4) ואילך בלי הפסק עד התחלת החלק השני. ההתחלה היא מן המאמר „וכשבקש הקב"ה לברוא את העולם היה מביט בה ובורא", כי בו קשור האיום „וכשברא הקב"ה כל מעשה בראשית, אמר להן, לא בראתי אתכם אלא כדי שיקבלו ישראל את התורה. אם מקבלין אותה מוטב ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו" ... „וכשעמדו ישראל על הר סיני נתבסס העולם". אח"כ מדבר בגדולתו ושכחו של משה וניכ במה שזכה ע"י צדקתו, „בזכות שלש זכה לשלש", וכן במה שזכו ישראל על ידי שקבלו את התורה, „וכיון שענו נעשה ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכים וביד כל אחד ואחד שני כתרים ... והיו המלאכים חונגרים איתן זינן ... והיו מלאכי השרת מרדין אותן ... וכיון שעשו ישראל מעשה הצנל איבדו נעשה ... ואע"פ שבטלו נעשה ואיבדו את הכתרים, עתיד הקב"ה להחזירן להם". — זוהי כמעט כעין הקדמה לענין שכר תורה ומצוה בכלל, וכל מה שבא אחרי כן, אינו מדבר אלא מזה. ונפלא הדבר שכאן מובאים רק המאמרים המדברים משכר ולא מעונש: „ואין מתן שכרה של תורה בעוה"ז אלא לעוה"ב" ... „אם מבקש אתה ללמוד שכתן של מצוות בוא ולמוד מבשר ודם" ... ללמדך שאין קץ למתן שכרה של תורה" ... „בל העוסק בתורה נכסיו מצליחין" וכו' וכו' עד סוף כל החלק, ואין ספק שגם בזה יש איוו כוונה, אולי כדי להיות לשווי משקל כלפי שבע העונשים החמורים, שנמנו אחרי כן.

סוף דבר, רעיון שכר ועונש הוא השולט בכל סדר המצוות של בה"ג, ומעתיק מהדורת ד"ו התאמץ למשטש את הרעיון המקורי הזה ושינה את פני כל ההקדמה: את החלק הראשון השמיט כמעט לגמרי, והתחיל תכף בחלק השני. וגם פה שנה במקצת את הסדר בהצניע ברכות התורה בראש ההקדמה, תחת אשר מקומן הנכון והמקורי הוא לפני מניין המצוות, כמ"ש בכ"ד, וכמו שנבאר עוד בפרטות.

אפשר אמנם לשאול, הבאמת מוכרח הוא, שכ"ד יותר מקורי הוא מד"ו, אולי מאוחר הוא לו ואולי מאוחרת היא גם הבלטת הרעיון של שכר ועונש?

השערה כזו אין לה על מה להשען. — רעיון שכר ועונש מתוח כחוט מקיף על פני כל מניין המצוות של בה"ג, ואינו מצטמצם על בטויים ומאמרי אגדה בלבד. סדור המצוות כפי מדרגת העונשין, הוא העד הראשון לזה. העד השני אפשר לראות במה שפרשיות צבור נבדלו לסוג בפני עצמו. ההלכות שנכללו בפרשיות צבור מוטלות על הצבור בתור צבור; ואם אמנם יתכן שגם הצבור יקבל ענשו, אם אינו מתנהג כשורה, וכמה תוכחות קשות נאמרו מפי הנביאים על מלכים ושרים סוררים ועל העם כלו. אמנם ענשי הצבור הם ממין אחר לגמרי ואין להשוותם אל העונשים המוטלים על היחיד, שהונבלו בתורה ובקבלה ונמסרו לביד באיפן מן האופנים, או לדעת הקהל וכדומה. — בהלכות צבור נמנו

פרשיות שלמות בלי הכרל בין עשה או לאו יחידי, וגם על צד האמת אין חילוק מורגש אצלן כבמצוות המוטלות על היחיד, בהיות שכל עניין עונשין אין לו שייכות בהן. ומובן גם שבסוים פרשיות צבור אין שום מליצה המורה על שכר ועונש כמו בסוים הקודמים.

וחוץ מזה יש לנו עוד עד שלישי על יסוד שכר ועונש שבסדר המצוות לבה"ג, והוא הסוים הפיוטי שכבר דברנו עליו בקשור עם הפיוט „אז שש מאות“. הפיוט הזה בא אצל בה"ג ב„פרווא“, כלומר פה עדיין יש לסוים מניין המצוות שחשבנו אותו כפרק הקודם למליצה שאולה מן הפיוט הנודע „אז שש מאות“ מיכן לפי פשוטו, מובן פרוואי. — ליתר ביאור נציג פה עוד הפעם לשונו של בה"ג:

„הרי כאן שש מאות ושלוש עשרה מצוות מפורשות שקבלו ישראל על הר סיני, פירוש עונשין ומתן שכתב, אמרות טהורות מווקקות שבעתים ונדרשות בשלש עשרה מדות“.

ממש אותם הדברים נשנים אצל בה"ג שלש פעמים: פעמים בהקדמתו (צד 9 וצד 15), ועוד פעם שלישית צד 634. בתמינה פרוואית זו יש עדיין לכל מלה מובנה הפשוט והמוכרח מתוך השיטה עצמה. עד „פירוש עונשין ומתן שכתב“ אין הדברים וקוקים לשום ביאור, כי אין בהם רק המספר הפשוט והביאור שהן מצוות מפורשות בניגוד לאותן „הנדרשות בשלש עשרה מדות“.

פירוש עונשין ומתן שכתב — זוהי הנקודה היותר מכריעה, בהיות שמדר המצוות של בה"ג מתייחד בזה לגבי כל הבאים אחריו, שמתחיל בעונשין ומסיים במתן שכר. ואדרכה מפאן אפשר להוכיח, שנוסח בה"ג קודם להפיוט „אז שש מאות“, כי איזה מובן ניחם להבלטת עונשין ומתן שכר אצל האזהרות שבידינו שכר עיקרן לא באו רק למנות ולספור בלי שום פניה אחרת. וכן אנו רואים מזה שבה"ג נגדר אחר טפוס קדמון של מניין המצוות. — הפרינציפיון לסדר המצוות על פי עונש ושכר לא התחל על בעלי האזהרות שבידינו. ואפילו רס"ג שנמשך בסיוכום הקבוצים אחר בה"ג ומונה מאתים מצוות עשה, מאתים ושבעים ושבעה לא תעשה, שבעים ואחד מומתים, ששים וחמש פרשיות, מהפך הסדר: מתחיל במצוות עשה ומסיים בפרשיות, ובין שני סוים אלה הוא מכנים את העונשין וג"כ בסדר מהופך, מתחיל בל"ה ומסיים במומתין. — קרוב הדבר שבעלי האזהרות היה להם בזה איזה טעם כמום למשמש ככל האפשר את היסוד המקורי של עונש ושכר, ואין מן הנמנע שעל חשבון טעם זה יש לזקוף גם את השינויים שבמהדורת ד"ו. אמנם הפיוט „אז שש מאות“ שמר ככל פיוט וככל נוסח תפלה את לשונו וצורתו המקורית, ובכן נשארו בו גם המלות „פירוש עונשין ומתן שכתב“, שנראו בעיני האחרונים כמליצה בעלמא. אבל על צד האמת הן מצבת זכרון להנוסח היותר עתיק של מניין המצוות, שכל עיקרו נוסד על ההדרגה לפי העונשין והשכר, כמו שבארנו.

ופה מקום אתי לשוב עוד הפעם אל האזהרות ולנוע במובנה של המלה. מלת אזהרות לא נתבארה עד עתה באופן מספיק. להחליט

בפשיטות ש"אזהרות" אינן הרבוי מן "אזהרה" אינו מיוסד כל צרכו. קשה מאד לקיים הסברה, שכל השם לא נתחדש רק על פי התחלת הפיוט של "אזהרת ראשית", כי דוקא הפיוט הזה אינו בכלל האזהרות האמתיות, וגם הגימטריא של מלת "אזהרת" אין בה כדי לתת יסוד לכנוי סוג זה של פיוטים. והפלא שבכל הפיוט של "אזהרת ראשית" לא נזכר אף פעם אחת סכום כל המצוות, רק החלוקה על רמ"ח איברים ושס"ה ימות החמה. וחלוקה זו אינה כל כך עתיקה, כפי שנבאר עוד.

אמנם כל העניין הזה מתיישב בפשיטות, אם נשים לב אל עדותו של בה"ג, שמתחיל בענישין ומכליט ביותר דוקא את חלק האזהרות. — ואם נשים עין אל השורות הראשונות של אזהרת "אתה הנחלת" נראה עוד ברור עד כמה הבליטו הקדמונים את רציון ה"אזהרות" דוקא כמובן המלאכותית, כלומר כמובן ענישין ולאויזן:

אתה הנחלת תורה לעמך וכאב את בן אותם ייסרת
 בימיך כתבת דברות חיים ובאצבעותיך חקקת תוכחות
 מוסר נודל עונשין ואזהרות הרבה מצוות
 עשה ומצוות לא תעשה.

ולפי זה נתהוו האזהרות מן ה"אזהרה" התלמודית, המורה על לאו או עברה שעונשה אמור, כמו: אין עונשין אלא אם כן מוהירין, עונש שמענו, אזהרה מניין, וכדומה. ע"י כל העניין מפתח התלמוד בערכו.

בסיום העניין עלינו להעיר עוד על סוף הדברים: "אמרות טהורות מווקקות שבעתים ונדרשות בשלש עשרה מדות", שנראות במקצת כציטט מן "או שש מאות". אמנם גם זה אינו מוכרח. הפסוק שבתהלים (יב, ז) כבר נעשה אצל בעלי המדרש לביטוי קיים על התורה, וכמאמר ריב"ל (תנח' תצא ט) עה"כ והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם, יזכר להם מה שעשו בתורה, דכתיב בה מווקק שבעתים. וע"ע פסיקתא רבתי (הוצ' פרידמן נא, ב) ועל ששרפו תורתך שכתוב בה מווקק שבעתים". ואולם לכה"ג היה גם טעם פרטי להזכיר את הפסוק הזה, כי אליו נסמך הרעיון שמלבד פשוטו של הכתוב יש עוד לדרשו בכמה אופנים על פי המדות שהתורה נדרשת בהן, וכמאמר ר' ינאי (ירוש' סנהד' פ"ד ה"ב) אילו ניתנה התורה חתובה, לא היה לרנל עמידה וכו' אמר (משה) לפניו רבש"ע הודיעני היאך היא ההלכה? אל אחרי רבים להטות וכו', כדי שתהא התורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור מנין ודגולה, וכן הוא אומר, אמרות ה' אמרות טהורות וכו' מווקק שבעתים (ע"ע שו"ט יב אות ד). ועיקר זה של דרישת התורה בפנים שונות, עיקר גדול הוא ואינו מוצא סיפוקו (לכל הפחות בבחינת ההלכה) רק באמצעות שלש עשרה מדות. ומה יובן בפשיטות לשון בה"ג, ויותר מדוייק לפי העניין כלשון הפיוט, וזה מובן היטב מתוך ההבדל הטבעי שבין פרוזא ובין שיר.

פרק שלישי

בקורת על מנין המצוות העתיק. הרמב"ם ושרשיו.

מן האמור עד כאן נתברר לנו שמנין תרי"ג מניין קדום הוא ואינו נובע מאיזו התאמצות להתאים ולכוון את מספר המצוות לאיזה מספר אחר, הכלול במקרא באופן מן לפני הנימטריא וכדומה; ואדרבה בעלי האגדה נדחקים למצוא סעד במקרא למנין תרי"ג, ולא עלתה בידם אפי' רמז אחד או נימטריא אחת שעולה בשוה עם המספר הזה, ובכל זאת לא נסו לשנות את המספר עצמו. ואפילו מבקר כרמב"ן שחשב לרנע שאפשר להטיל ספק במספר הזה וכתב (בהשגותיו על שרש ראשון) „ואולי נאמר שזו המימרא של ר' שמלאי אינה דברי הכל ויש בה מחלוקת, אלא ר' שמלאי מנה המצוות לפי דעתו לפי סברתו ומצאן במספר הזה וי"ד בהן הדרשה הזו" חזר מדעתו ובא לידי מסקנה (שם) „ומפני התפשטות החשבון הזה שם ובכל מקום, נאמר שהוא מסור בידם מפי משה בסיני". במסקנה זו יש אמנם קצת הפלגה, כי באמת לא נמצא בשום מקום רמז לתרי"ג שהוא הלכה למשה מסיני, אבל על כל פנים נכונה היא השערתו של הרמב"ן, שהמנין עתיק הוא ואין ליחסו לאיש פרטי. קושייתו העיקרית אמנם במקומה עומדת – איך לא חשו התנאים והאמוראים למספר העתיק הזה כמשאם ומתנם בבחינת כמה וכמה הלכות אם הן מן התורה או מדרבנן? ואף כי לא כל הסוגיות שהביא, שוות מנקודת השקפה זו, ואפשר לסלק מביניהן את סוג הפלוגתות הנוגעות שאלת רשות וחובה, שהופסות מקום חשוב בין ראיותיו של הרמב"ן, כמו מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבה בקנוי סוטה, בעבודת עבד כנעני ובטומאת קרובים בכהנים, שר' ישמעאל אינן אלא רשות ולר"ע הן חובה. וכן נאזלת ממכר אחיו חושב ר' ישמעאל לרשות ור' אליעזר למצוה. וכנאזל הדם אם מצווה הוא להמית את הרוצח שיצא מעיר מקלטו או רק מורשה בלבד, מחלוקת ר' יוסי הגלילי ור"ע, וכן המחלוקת של הברדלס סימן אחד בחטאת הצוף, דלרבנן „לא יבדיל" מורה על לאו ולר' אליעזר בר' שמעון מאי „לא יבדיל" אין צריך להבדיל. – כל סוג זה של רשות וחובה אינו תמוה כל כך, כי סוף כל סוף יתכן, שאף דברים שברשות נכללים במנין המצוות. ואם התורה נותנת רשות לעשות דבר מה, הרי בהכרח יש צורך ויש ממש בנתינת רשות כזאת. וכי אפשר היה למשל לפטור את גואל הדם מדין רוצח, אם הרג את הגולה שיצא מעיר מקלטו, אילו לא היה הכתוב אומר „גואל הדם ימית את הרוצח"? ואם כן הוא הדבר, שגם המקראות המרשות לעשות דבר מה, נחוצות הן לסדור חיי היהודי

והגבלת יסודי ההלכה, איך לא יובא תוכן מקראות כאלה בחשבון? והלא צורך נמרץ יש בהן ואי אפשר להשמיטן. — ואם המטבע שטבעו מוני המצוות (ביחוד אלה שמן הרמב"ם ואילך) לחלק את תוכן כל התורה לענין ולאין אינו מוכשר לפנית מקום לדברים שברשות, כלומר לדברים שהתורה צותה להתיר ולעשות דרך רשות, הלא עליהם ליתן את הדין, כי ברור הוא שהמטבע שטבעו בלתי מספיק לשמש מסגרת לתוכנה ההלכתי של התורה. כי לא יתכן בשום אופן להשמיט מתוכן התורה את ההיתר שבהן הדיוט יוכל לטמא לקרוביו, או שנואל הדם ימית את הרוצח וכדומה, בפרט שהם עניינים שיש להם חשיבות לא רק מצד עצמם, אבל גם מצד תוצאותיהם. אם נואל הדם ימית למשל את הרוצח בלי רשות הכתוב, הלא בר קטלא הוא ועל ה"ד לתבוע את דם הנרצח. — במלה אחת, כל חבור המיועד לתת דין וחשבון מתוכן כל התורה עד כמה שהוא נוגע לחומר ההלכה, צריך להיות נוסד על סיסטמה המוכשרה לכך.

אמנם ישנן באמת גם מחלוקות כאלה אשר בהכרח גם מניין המצוות מושפע מהן, והרמב"ן נוגע במקצתן בהשגותיו על שרש ראשון. ואחת מהן חמץ בפסח לאחר זמנו ולפני זמנו לאחר שש. לר' יהודה יש באכילת חמץ שלשה לאין, א' בחמץ לפני זמנו וא' בחמץ בפסח וא' בחמץ שעבר עליו הפסח, ושלושתן ראויין להמנות, לפי שזמנו של זה אינו זמנו של זה מה שאין כן לר' שמעון וחוקי ממחלוקת זו יש לשום לב אל כמה מחלוקות אחרות, שכל עיקרן לא באו אלא להגביל מקור איזו הלכה, אם היא באמת מכוונת מן הכתוב ומונחת במובני הפשוט, או אם הכתוב משמש לה רק כעין סעד ואסמכתא. — על החילוק הזה יש להציר ביותר, לפי שהוא יסודי אצל חכמי התלמוד. הרבה דברים נסמכים אל הכתוב על צד ההעברה ואינם תוכן הכתוב על צד האמת. וחכמי התלמוד אוהבים להשתמש בהסמכה כזו ומודים שאין להלכה נסמכת דין „דאורייתא“, וקרא אסמכתא בעלמא" כמו שכבר בארתי, ועל מחלוקות ממין זה, כלומר אם הענין הוא מדאורייתא או דרבנן בודאי יתכן להקשות קושייתו של הרמב"ן: מי שמחליט בכחינת איזו הלכה שהיא רק מדרבנן, איך ימלא את החסרון במנין המצוות. או להפך, מי שמחזיקה לדבר של תורה, מה יעשה עם העורף על מספר תרי"ג?

הרמב"ן התאמץ אמנם לתת לכל הפחות תשובה כל שהיא על קושיא זו וכתב: „ועם כל זה אינן נמנעין ממחלוקותיהם במצוה מן המצוות שזה יאמר רשות וזה יאמר חובה, כי יודע האומר רשות, שיש מצוה למלאות החשבון, ולא יקפידו לשאול עליה ולמנותה מפני עומק הענין ורחוקו שיבארו כל התורה וימנו מצוותיה, כמו שאמרו בדבר נקל מזה „נתיי ספר ונמני, לא בקיאני“, אבל מן הסתם יסמכו על זה המנין, כי הוא המקובל בידם“.

על רפוינו של תירוצו זה אין להרבות דברים, ודוקא הראיה שהביא הרמב"ן לתירוצו, היא היא המצוררת עוד הפעם את הקושיא. ענין „נתיי ספר ואימניהו“ נשאל על הבעיא של רב יוסף „וי"ו דגחון מהאי ניסא או מהאי ניסא“, ומכיון שחכמי דורו הודו שאינם בקיאים בחסרות ויתרות, נמנעו מלהשיב על הבעיא ונשאר הספק במקומו. אמנם תירוצו זה לא היה

אצלם דחייה בלבד, כי בדורות הקודמים באמת מנו את האותיות כמאמרו של רבה בר בר חנה (קדוש' ל, א) "לא ווו משם עד שהביאו ספר תורה ומנאום". — על כל פנים לא נחלקו בדבר, אם וי"ו דנחון שייכת להאי ניסא או להאי ניסא, רק הורו שאין בידם להכריע מפני חוסר בקיאותם בחסרות ויתרות. אבל איך נכלכל מחלוקת התנאים הנשנות כמה פעמים בכחית כמה מצוות אם הן דאורייתא או דרבנן? הלא כל אחד מהחולקים מחליט דבר ברור, ואם כן הוטל עליו להתחשב גם עם שאלת תרי"ג. והפלא הוא שבכל תקפס וחריופותם של הווכחים לא נסה אף פעם אחת איזה מן החולקים להשיב לחברו: איך יושלם לשיטתך מספר תרי"ג? ובנוגע לתקופת התנאים בוודאי אי אפשר להסתפק בדחיית "לא בקיאני", כי באמת מנו או גם את האותיות שכתורה כמאמרו של רבב"ח שהזכרת.

ויש עוד קושיא יותר חמורה מזו של הרמב"ן: איזה צורך מעשיי הביא את החכמים או אחד מהם בתקופה מן התקופות למנות את מספר המצוות? וכי יש איזה מקור בכבלי או בירושלמי או באיזה מדרש עתיק, שמצוה למנות את המצוות, כמו שיש בכתוב עצמו אצל ספירת העומר או אצל ספירת שני השמטה והיוכל וכדומה? ומה בכך אם מונים את המצוות או לא? — ואם הם מכוונים למספר תרי"ג או לאיזה מספר אחר?

צורה אחרת מקבל כל העניין אם נניח, שלא המניין כשהוא לעצמו היה היסוד הראשון לשאלתנו, רק ספר או קונטרס, או נאמר עוד בדיוק יותר גדול, איזה טקסט עתיק שהיה מזורסס בומנים ההם כמאסף קצר לכל תוכן התורה, והקונטרס העתיק הזה היה מחויק תרי"ג עניינים. — בכונה אני אומר עניינים ולא מצוות, כי קרוב הדבר שקונטרס כזה, אם באמת נתחבר בזמן מן הזמנים, שם לו למטרה לסכם את תוכן חלק המצוות שכתורה בלי הפרשים דקים בין חובה, מצוה ורשות. בין כללים, פרטים ופרטי פרטים. — מה היתה תמונתו המקורית של קונטרס כזה? — זה בוודאי אי אפשר עתה להגביל אפילו בדרך כלל. — אבל קרובה היא ההשערה, שהיה כעין בריח התיכון שבין המקרא והמשנה (כוונתי פה לא דווקא על המשנה האחרונה של רבי רק על המשנה בכלל, על חומר ההלכה שהיה נלמד ונחקר גם בבתי המדרש הנבונים שקודם רביו, כי באמת יש פרץ מורגש ומקום פנוי בין המקרא ובין המשנה במובנה הכללי. וקשה להעלות על הלב, שהתלמיד היה נכנס ישר מבית המקרא היסודי והפשוט אל בית המשנה והתלמוד. אין ספק שבצולם המצוה היו מנשרים את הפרצה הזאת, והיו מוסרים לתלמידים מלבד צורת המקרא כפשוטו גם איוו סיסטמה קצרה וקלה בכתב או בעל פה, הנותנת דין וחשבון כללי וסכומי מתוכן כל התורה. סיסטמה כזו, או נאמר לקלות ההבנה, קונטרס כזה בוודאי היה מחויק את התוצאות ההלכתיות בסדר נוח ההשקפה, והיה משמש לא רק צרכי בית הספר אבל גם צרכי החיים, בהיותו מאסף קצר לכל המצוות ועוד לא רק לתלמידים אבל גם לאלה שלא המשיכו לימודם בכתי המשנה והתלמוד.

אם רק סיסטמה אחת היתה במציאות או יותר מאחת, זה דבר שאי אפשר להשיב עליו תשובה מספקת, אבל הדעת נותנת, שבתחלה לא הוקבעה צדין תמונה מדוייקת וטבועה בחותם אחד לכל בתי הספר, אבל

ברבות הנסיונות נתקבל הנוסח היותר מוכשר והיותר מתאים לתכלית המבוקשת, וקנה לעצמו קביעות ככל דבר המקובל מן הכלל. והניסוח הזה היה כולל תרי"ג ענינים או מצוות.

כאמור, רחוקים אנחנו ממופת חותך בשאלות כאלה, ואין לנו להשען רק על אומד והשערה. מלבד מה שהזכרנו בכחינה זו עד עתה, יש להעיר בייחוד על עניין אחד שהמשנה והתוספתא וכן גם חבורי המדרש מתקופת התנאים משותפים בו. כל החבורים האלה וביחוד המשנה מכילים את החומר שהיה מיועד לספק צרכי בתי המדרש שבימים ההם. — כלם משותפים בזה, שמשמטים את יסודי המצוות ומתחילים מאותה הנקודה שתוכן המצוה מתחיל להתחלק ולהסתעף לפרטים ואופנים שונים. והמשל בזה: המשנה הראשונה מתחלת תבף בשאלת הגבולים שצריך לקבוע לזמן קריאת שמע בערב ובבוקר, מאימתי ועד מתי קורים את שמע בערב וכן בבוקר. אבל נוף המצוה שצריך לקרוא שמע ושצריך לקרוא אותה פעמים בכל יום, בערב ובבוקר, חסר במשנה וחסר בספרות התלמוד בכלל. וכן הוא העניין בכל מצוה ומצוה. — מאין רכשו התלמידים ידיעתם הפשוטה של כלל המצוות? — מתורה שבכתב? — אבל תשובה זו אין בה אלא כדי להשיב על מקצת השאלה. כי אפילו פשוטי המצוות, כפרט בה במדה שידיעתם נחוצה להבנת המשנה, אינן נרכשות מלשון התורה עצמה, הן מפאת היותן זקוקות לביאור והגדרה גם לפי פשוטן, והן מפאת היותן רק מרומזות בתורה ומפורשות בקבלה. — ומה נאמר על מצוות בנר חנוכה והלל, שאינן נזכרות בתורה כלל. ואם אמנם יתכן לומר עליהן שנתקנו ברוח התורה, שמחייבת אותנו להודות ולהלל על חסדי ה' בהנהגת האומה והצלתה מיד שושיה ורודפיה, ומקודת מבט זה יתכן בבחינת מה לומר עליהן שהן מדאורייתא. אמנם נעלה הוא מעל כל ספק, שהתמונה הממשית והפרטית למצוות כאלה לא היה התלמיד יכול לרכוש מן התורה עצמה, ובכל זאת מתנהגת המשנה גם עם מצוות כאלה כבדברים המפורשים בתורה. נר חנוכה לא נזכר כלל במשנה, רק לענין נזיקין נזכר (ב"ק ס"ו): "ר' יהודה אומר בנר חנוכה פטור". — הלל נזכר אמנם כמה פעמים במשנה, אבל הענין הוא ממש כמו אצל ק"ש. נוף המצוה לפי הגדרתה הפשוטה חסרה.

ואי אפשר להשתמט מקושיא זו על ידי ההנחה, שהמשנה אינה עוסקת בדברים פשוטים וידועים, בין אם הם מן התורה או מדרכנן לפי שכבר אנו רואים שכמה עניינים פשוטים מובאים במשנה בשלמות הגדרתם. ע"י למשל ענין זימון (ברכות פ"ו): "שלשה שאכלו כאחד חייבין לזמן... כיצד מזמין, בשלשה אומר וכו'". — וכן ענין פרוזבול (שביעית פ"י): "פרוזבול אינו משמנו, זה אחר מן הדברים שהתקין הלל הזקן... והו נופו של פרוזבול וכו'". וכן כמה עניינים אחרים.

קושיא זו מסתלקת מצמצמה אם נניח שהידיעות היסודיות בדבר המצוות כבר מצאו די סיפוקם ממקום אחר. קינטרס שכזה שהחזיק את ראשי העניינים של כל מצוה ומצוה היה ביד כל תלמיד או בזכרונו, ובכך הוקלה הצבודה ממסדר המשנה, ולמותר היה נחשב, להתחיל תוכן

הלימודים מפשוטן של המצוות, ומתוך כך לא הווקק להן שום בית מדרש, ומוכן מעצמו שלא הוכנסו לאוצר החומר התלמודי. בהנחה זו מתיישבות גם קושיות אחרות. ככה למשל השמיטה המשנה מצות ספירת העומר, מה שנתן עניין לרי"אם או נאמר בסתם לבצל בחינת הקבלה לענות בו. ועי' (שם צד 176) שהמשיג כותב: „ומסברה נשפוט שלא נהגו כן בפני הבית שהרי המשנה לא זכרה חוב זה בשום מקום, ומה שלא הוקבע בה אינו אלא המצאה מאוחרת“. לסברות כאלה אין שום מקום, אם נניח שהמשנה השמיטה בכוונה את פשוטי כל המצוות להיות מקום קבוצן בקונטרס מיוחד. — לוא לא היתה לר' יהודה שטה מיוחדת בנוקי נר חנוכה, היה גם זכר מצוה זו חסר לגמרי במשנה. ועל כל פנים חסר בה כל העניין בתור מצוה.

ממצאות קונטרס כזה נפתרת בפשיטות כל הפרובלימה של מספר תרי"ג. — מכיון שהחבור המקובל בכל בתי הספר שבימיהם, היה מסדר לפי דרכו את תוכן כל ההלכה בקצרה ונסתיים לו החומר במספר תרי"ג, עשה המספר הזה רושם עמוק על כל המתלמד ונקבע בזכרון כל איש כדבר מוסכם ומסויים. ובכל זאת לא הספיק „ספר המצוות“ הזה בכל פרטו להשפיע אפילו השפעה קטנה על המהלך ההגיוני של חכמי התלמוד, כי קונטרס למתלמדים לחוד וחכמת ההלכה לחוד. בכתי המדרש ידעו ברור, שכל עניין תרי"ג עיקרו בעריכה וחיבור, ואין להחשיב את המספר הזה יותר ממספרים אחרים שנולדו לרגלי סדור ועריכה של חומר לימודי, כמו ששה סדרים, ששים מסכתות וכדומה מן המספרים המקריים שעורכי המשנה והתלמוד הגיעו אליהם דרך מלאכתם. — מספרים כאלה הם בעצם וראשונה דברים שבעריכה, ואינם מסורים ליד הצורך קודם מעשה, מפי הקבלה או לשם איזו נימטריאה וכדומה, רק נולדים ומתהווים כפי חלוקת החומר וסדור יסודותיו. והדרשנים באים לאחר מעשה. — ומכיון שכל עניין תרי"ג אינו לא תקנת חכמים ולא מעשה בית דין ולא דבר שהוחלט מצד הישיבות, ומעולם לא עמדו החכמים למניין שכך וכך מצוות צריכות בהכרח להיות כתובות בתורה, לא פחות ולא יותר, אין מקום להקשות, איך יכולים תנאים ואמוראים לחלוק במצוה מן המצוות אם היא רשות או חובה, מן התורה או מדרבנן, מבלי לדאוג מקודם שמספר תרי"ג לא יופסד.

מצד אחר מוכן שמספר תרי"ג קנה לעצמו מקום כל כך חשוב בחיי האומה עד שלא היה ביד איש לשנותו, כי נשרש כלבות התלמידים בנירסא דינקותא ומלבד זאת נתעלה בימים ההם למעלת נוסח תפלה ועבודת ה'. גם מבחינה זו יש לנו ללמוד מכה"ג ובפרט מגי' כ"ר, שמקדים ברכות התירה (אשר קדשנו במצוותיו וצונו, והערב נא, אשר בחר בנו) למניין תרי"ג. מזה אפשר לכאורה להקיש שמנהג היה להתחיל לימוד היום (לכל הפחות לפעמים) במניין המצוות. המנהג הזה נשכח, כי המשנה והתלמוד נעשה כמעט החומר היחידי לכל לימוד, אבל עקבות המנהג עדיין נכרות בכה"ג כ"ר. המצתיק נוסח ד"ו כבר לא הרגיש בזה ובשנותו את ההקדמה האנדית סרס גם את הסדר בהציגו ברכות התורה בראש כל העניין. אבל על כל פנים אנו רואים, שגם ד"ו לא השמיט את

הברכות, וזה כוודאי סימן מובהק, שברכות התורה היו שייכות למניין המצוות ושניהם יחד היו אצל בהיג חמיבה אחת. עניין זה מפיץ אור גם על האזהרות, התצלות מניין תרי"ג ללימוד קבוצ לא יכלה להתקיים לדורות, אבל מציאותו העתיקה פנתה לו מקום בפיוט, וה"אזהרות" נעשו לו למפלט האחרון מפני השכחה עד שבא הרמב"ם וקרא תגר עליהן ועל בהיג וחדש את פני כל השאלה מנקודה אחרת הניטה לגמרי מו של מוני המצוות הקדמונים.

מן כל האמור התברר לנו ששאלת תרי"ג אינה שאלה הלכתית רק שאלה היסטורית בלבד. בעלי ההלכה לא היתה להם שום הודמנות ושום סבה להתווכח בכחירת המספר, כמו שלא עלה מצולם על לב איש להתווכח בחיוב חילוק החומר התלמודי לששים מסכתות. העיקר הוא בכמו אלה העובדה בעצמה: כך וכך מסכתות עלו בידי העורכים בסדרם את חומר המשנה — כך וכך מצוות או סעיפים עלו בידי המחבר, שמניין המצוות שלו זכה לפרסום באומה, ומכיון שנתפרסם החבור נתפרסם גם המספר ונעשה לביטוי קיים. — התלמוד משתמש במספר תרי"ג כמו במלה מלאכותית השוה במובנה למליצת "כל התורה כולה", לפי שמספר זה היה שגור בפי כל, וזה בעצמו נרם גם שבעלי הדרוש הרבו להשתמש בו ולכוון אליו עניינים שונים, כמו שדרשו דרשות על מספר ששה של סדרי המשנה והתלמוד וכווננו לו פסוק שבישיעה (לג, ו. ע"י דרשת ריש לקיש שבת לא, א), ועל ששים מסכתות כווננו הפסוק שה"ש ו, ח) "ששים המה מלכות, אלו ששים מסכתות, ושמונים פילגשים, אלו שמונים פרשיות שבתורת כהנים" (שה"ר שם). וכן דרשו דרשות על שבע מצוות בני נח (ע"י מחזור ויטרי צד 311 המדרש על ויטעהו שורק, "שורק" בנימי שש מאות ושש מצוות, ושבע מצוות שקבלו עליהם בני נח כבר קודם מתן תורה, הרי לך תרי"ג מצוות. ויש דודשים ז' אותיות הצודפות על תרי"ג בעשרת הדברות על ז' מצוות בני נח) אע"פ שצל צד האמת אין מספר שבעה מדוייק אצל מצוות בני נח, לר' חנניה בן גמליאל נצטווה בן נח גם על דם מן החי, ולר' חידקא אף על הסירוס, ולר' שמעון אף על הכשפים (ע"י תוספתא ע"ז פרק אחרון ובמקומות המקבילים). בעל החינוך הרגיש בזה וכי בסוף מצוה תכ"ד: "ואל תטעה בני בזה החשבון של שבע מצוות בני נח הידוע והמוזכר בתלמוד, כי באמת שאותן שבע הן כעין כללות, אבל יש בהן פרטים הרבה". ועולא מונה שלשים מצוות שקבלו עליהם בני נח וגם למספר זה מצאו כוון והתאמה בוכריה י. יא. (חולין צב, א).

הצלמת עין מן הנקודה ההיסטורית נרמה, שמבקר תרי"ג באו במכוונה: ונלאו למצוא את הפתרון הנכון. הראשון שנגע ברוח בקורת בשאלה זו, הוא לפי חקירת ב' הלפר במבואו לספר המצוות של חפץ בן יצליח (צד 7) יהודה ז' בלזם שמדבר בפירושו לדברים (ל, ב. ע"י הוצ' פוכס) מגנות מוני המצוות שמתאמצים לכוון מניינם למספר תרי"ג, וזה לא יתכן לפי דעתו, כי אם נביא בחשבון את כל המצוות, בין אלו שנאמרו רק לשעה ובין אלו שנצטוינו בהן לדורות, הרי המספר יעדיף על תרי"ג, ואם נצטמצם על המצוות שלדורות בלבד, הרי יחסר לנו מן המספר ההוא. —

השני לו אברהם ין עזרא, המבקר היותר קיצוני שכתב בספרו יסוד מורא (פ"ב): „בכל החכמות ובכל אמונות אין אדם מבקש לדעת הפרטים, כי אין כח באדם לדעת תכליתם וכמה מספרם, כי לא יעמדו רגע אחד על מתכונת אחת לעולם. וצורך גדול היה לי להזכיר דבר הכללי, קודם שאדבר על המצוות, בעבור שראיתי כמה חכמים סופרים שש מאות ושלוש עשרה מצוות על דרכים רבים, יש מהם שמספר בישול נדי פעם אחת ויש שמספרו בני מצוות כנגד שנכתב ג"פ וחכמינו דרשו, ורבות ככה. ויש מי שיספור הכללים והפרטים, ויש שסופרים פעם הכללים לבדם והפרטים לבדם. ויש שסופרים מצוה אחת שבאה בכ' לשונות והטעם אחד. ועל דרך מחקר האמת אין קץ למספר המצוות כאמור המשורר, לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד. ואם נספור העיקרים והכללים, ומצוה שהיא עומדת לעד, אין המצוות עשויות שש מאות ושלוש עשרה". ושם בסוף הפרק כתב: „והנה בעלי האזהרות דומים לאדם שסופר כמה הוא מספר העשבים הכתובים בספר רפואות, והוא לא יכיר מה תועלת בכל אחד מהם, ומה יועילו לו שמותם ויש מהם נזכרים בספר בשני שמות, והוא חושב כי שנים הם, כמו זכור ואל תשכח וכו' וככה מצוות רבות כתובות בתורה ואין איש שם על לב".

אין ספק שדברי שניהם צדקו. אבל כמו כן ברור, שאין עוקצה של הבקורת פוגע, רק בבעלי האזהרות ומוני המצוות שבדורותם, שהרשי לעצמם להחל מחדש את מניין המצוות ועשו מלאכתם רק למחצה: פסלו את פרטי המצוות של הקדמונים אבל לא פסלו את סך הכל של חשבונם, את מספר תרי"ג; וזו היא באמת טעות הגדולה של מחדשי המניין, כי היה להם לעשות דבר שלם: או להחזיק בשלמות בסדר העתיק בין בפרטים ובין בכסום הכללי, ואז היו חפשים מכל אחריות, או היה להם להשתחרר בשלמות מן סדר המניין העתיק ולבנות שיטה חדשה עם מספרים חדשים. ולא היה להם להקפיד אם המספרים החדשים עודפים הם או חסרים כלפי המספרים שהונבלו בשעתם לתוכן שכבר נפסל בעיניהם, כמו שלא הקפידו מאספי ההלכות שאחר תקופת התלמוד לחבר ספריהם דוקא בששה סדרים וששים מסכתות, כדי לכוון מדותיהם למדות עורכי המשנה. — אבל המניין הקדמון אינו ראוי לבקורת זו, כי הראשון שהבין ספר של מצוות, תעודה מעשית היתה לפניו, לתת ליד תלמידיו קובץ פעוט הכמות מתוכן כל התורה בסדר נוח ללימוד ולשמירה בזכרון. ואם למשפט ההיסטוריה אנו שומעים, אין ספק שמלאכתו עלתה יפה, כי הצליחה להיות מתקבלת אצל כלל ישראל ולהיות שולטת כספר מצוות יחידי בתקופות הראשונות. ואם הדורות המאוחרים לא מצאו חפץ בה, מה בכך? די לה שעלתה בידה למלא תביעות זמנה ושעתה.

גם הרמב"ם נלכד ברשת בעלי האזהרות המאוחרים למרות בקרתו החריפה והעזה, ואחז החבל בשני ראשיו. מצד אחד התקומם על מניין המצוות של בה"ג, שהוא באמת השריד היחידי למניין המצוות הקדמון, אבל מצד שני אחז במניין תרי"ג, באותו המספר, אשר כל עיקרו נוסד על „ספר המצוות" שנלחם עליו. אלו היה הרמב"ם נהג במניין המצוות אותו המנהג שנהג בתלמוד בחבורו הגדול, לא היה זקוק להקדמת ארבעה

עשר שרשים, כמו שלא הוזקק להצטרף, למה חלק את ס' משנה תורה ליד ספרים וכך וכך קבוצות של הלכות ופרקים והלכות יחידות. גם לא היה נזקק לשום מספר יודע. כי כל שרשיו נתחברו כעין פולמוס על בה"ג והגמשכים אחריו, ואין להם מטרה אחרת, רק להיות למורה דרך, איך למנות את המצוות, כדי שלא יפול בהן לא עודף ולא חסרון. אבל מכיון שעל צד האמת אין אנחנו מצויים למנות ולספור את המצוות, על דרך שאנו מונים את ימי העומר, לא מן התורה ולא מתקנת חכמים, ושום מחבר חדש אינו מחוייב לסדר תוכן התורה בו באופן שיגיע דוקא אל מספר תרי"ג, כמו שמחברי הלכות אינם זקוקים לסדר את החומר לפי אותה המסגרת שעורכי המשנה שמו להם לקו, הרי ברור שהרמב"ם עשה בשרשיו מלאכה שלא לצורך.

כמובן הרשות ביד כל חוקר לבנות לעצמו יסודות ושרשים כפי דרכו, שעל פיהם תסודרנה כל המצוות בסדר סיסטמטי. וממבט הניוני הלא יתרון גדול לשרשיו של הרמב"ם על כל מה שנתחבר בעניין זה קודם לכן, כי מתאימים הם לרוחו הכביר ולהשכלתו המדויקה, ובאמת רכש לעצמו גם ספר המצוות שלו את חכמי הדורות הבאים אחריו. אמנם בכל עמקה ודקותה של מלאכתו זו לא הצליח להשתמש מן הבכורות, ועיקר חסרונו הוא שתקף עצמי במספר תרי"ג וחפץ להיות ממקומו מאורע היסטורי. הקרובים לדורו התכוונו מצד אחד להציל את בה"ג מערצורי הרמב"ם. הרמב"ן וכן גם בעל זהר הרקיע ואחרים ראו בזה חוב קדוש להגן על כבודו של חכם קדמון כבה"ג. אבל מצד אחר מצאו לרגלי חקירותיהם מומים וסתירות גם בשיטתו של הרמב"ם. וביחוד היה הרמב"ן מתעמק בחלק השרשים ובמקצת גם בחלק המצוות והעביר על כמה וכמה ענינים שבט בקרתו.

השגותיו של הרמב"ן חדות ועמוקות הן, אמנם הניח מקום לבאים אחריו משני צדדים שונים: ראשית כל הצלים עין מן הנקודה ההיסטורית. — השאלה הראשונה שאנו שואלים היום היא: מה הוא יסודן ההיסטורי של תרי"ג מצוות? אם מספר תרי"ג היא רק מקרה חיצוני לאיזה חבור קדמון, שכלל את כל המצוות ונתקבל באומה, הרי כל אחריות המספר מוטלת על החבור הקדמון, וכל עוד שאין אנחנו מכירים את יסודות החבור הזה, לא ירדנו לסוף דעתו. חידות קדם אי אפשר לפתור בהמצאת שרשים חדשים. ובפרט אם אנחנו כאים במענה, שהראשונים טעו! הקרובים אל המקור העתיק בודאי קרובים הם גם אל האמת ההיסטורית, ואם נניח שבה"ג באמת טעה במנין המצוות, מי יודע אם טעותו אינה ירושה מן המחבר הקדמון עצמו, ומי יודע אם מספר תרי"ג אינו כרוך דוקא באותו החבור הקדמון, שאנחנו חושבים למוטעה? ואם כן הוא הדבר, מה זה ימריצנו להחזיק במספרו של אותו החבור שאנחנו מבטלים בלב? — מה שהרמב"ם והגמשכים אחריו עושים, היא באמת אחיות החכל בשני ראשיו. אם יקר לנו מספר תרי"ג מחמת עתיקותו, מוכרחים אנחנו להחזיק גם באותו סדור של המצוות, שהוליד את המספר הזה. ואם אין אנחנו מסכימים להסידור הישן, או גם מספר תרי"ג אין בדיננו, כי כל ענין תרי"ג הוא חזיון היסטורי, לא פחות ולא יותר. — ומי אשר נותן לב,

לחבר ספר מצוות חדש ומתייגע להכניס אל סדרו את מספר תרי"ג, הרי הוא מכניע ללא צורך את חומרו שלו תחת עולו של מספר, הטבוע בעיקרו על שיטה אחרת ועל יסודות שהוא חולק עליהם. ומכנים עצמו במלאכותיות דחוקה ורחוקה. התאמות כאלה אינן טבעיות בשום פנים. כי המחבר החדש מושפע מהן במלאכתו וכל הגיונותיו משועבדים למספר הזה. וכבר ראינו חכם כרמ"ל מלבי"ם שחבר הקדמה לת"כ בשם אילת השחר ועלה במצודתו תרי"ג כללים שישמשו "מפתחות בס יפתח כל דורש וכל מבקש שערי דרשות התלמוד והמדרשים ויבואו בשערים וחדרים לא יסגרו", ומתוך כך הרשה לעצמו להשמיט את ההקדמה האמתית והמקורית לת"כ, שאין כלליה מצויינות במספרים כל כך גבוהים, רק בשלש עשרה מדות של ר' ישמעאל, ובשבע מדות של הלל הוקן.

מן הצד השני אפשר לערער על הרמב"ם שהכניס מאמרים אנדיים לתחומן של מחקרים הלכתיים. מי לא ידע שהאגדה אוהבת לדבר במליצה, ולשונה אינה עשויה לשמש יסוד לדיוקים דקים. הרמב"ם בעצמו מזכיר המאמר בסוף פתיחתו למורה, שאין מקשין באגדה, ועצ"ש ח"ג פ"מג. ובכל זאת עושה דיוקיו היותר מכריעים מן האגדה. ואיזה משלים יספיק.

הנני בוחר לתכלית זו את השרש השלישי, "שאין ראוי למנות מצוות שאין נוהגות לדורות". — מופתיו העיקריים בזה הם: א) «וכביאור אמרו מאי קראה, תורה צוה לנו משה מורשה, ר"ל מספר תורה והוא תרי"א, ואנכי ולא יהיה מפי הנבורה שמענום, ובהם נשלמו תרי"ג מצוות וכו' וקראה מורשה קהלת יעקב, ומצוה שאינה נוהגת לדורות, אינה לנו מורשה וכו'» — ב) ומאמרם גם כן, כי כל אבר ואבר כאלו הוא יצוה האדם בעשיית מצוה מצוה, וכל יום ויום, כאילו יזהיר אותו מעברה וכו'».

ראייתו הראשונה היא ממדרש מיוחד לרב המנונא וקשור בנימטריא של מלת תורה בלשון "מאי קראה". ראשית כל אין מאמרו של רב המנונא מוסכם, ויש חולקים בדבר, כאשר כבר הזכרנו. ושנית הגימטריא היא אחת המדות המיוחדות לאגדה, ולא יתכן בשום פנים להשתמש בה בענייני הלכה ובפרט בשאלה כל כך יסודית כמניין המצוות (לכל הפחות לפי השקפת הרמב"ם וסיעתו).

הראיה השניה גרועה עוד מזו, לא רק מפני שעניינה נובע ממדרש מאוחר, אבל יותר מזה מחמת היות חותם האגדה כל כך טבוע על מאמרו של רב אבא או רב אדא (ע"י בתנח' ות"כ תצא כ'), עד שאפשר להכיר תכונתה גם בהשקפה שטחית. — כוון רמ"ח מצוות לרמ"ח איברים ושם"ה לאוין לשם"ה ימות החמה הוא רק בית יד אנדי לתלות בו דברי מוסר ואין לך בו על פי חקי ההגיון אלא שויון מקרי של מספרים. מי שמבקש במספרים האלה איזה יחס פנימי, הרי עליו ליתן את הדין ולהשיב על השאלות בנדרון זה, וכאן ארמוזו רק על קצתן:

א) איך תתבאר על פי זה הפליאה הטבעית שאיברי האשה יתרים על אלה של האיש? ע"י בכורי מה, א: «מעשה בתלמידיו של ר' ישמעאל ששלקו זונה אחת שנתחייבה שרפה למלך, בדקו ומצאו בה מאתים

וחמישים ושנים (איברים). אמר להם, שמא באשה בדקתם, שהוסף לה הכתוב ב' צירים וב' דלתית" — הלא מצוות האיש מרובות מאלה של האשה?

ב) וחמורה מוּו היא הקושיא, שאין לך אדם בעולם, שהוטל עליו החובה לקיים כל רמ"ח מצוות עשה, או להשמר מכל שס"ה לא תעשה. — יש סכום הגון של מצוות, שרק בתי דינים מצווים בהן ולא האיש הפרטי, וכן יש מצוות הנוהגות בכהנים בלבד או בלויים בלבד, יש מצוות מיוחדות למלך, לכהן גדול, למשוח מלחמה. — כמה וכמה מצוות נתונות, רק להודמנויות ידועות ורחוקות כמו פרשיות ודינים העוסקים במלחמה. וכמה וכמה פרשיות שבתורה טוב להן שלא תבאנה כלל לידי התנשמות בעולם המעשה. פרשת יפת תואר לא ניתנה אלא כנגד היצר, "מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבלות" (קידוש' כא, ב). — על פרשיות שלמות אומר התלמוד, שמעולם לא היתה ולא תהיה להן מציאות בחיים: "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות", "עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות", "בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות" (תוספתא סנהד' פ"א, שם פ"ד 1. שם ננצ' פ"ו, 1. ע"י בבלי סנהד' עא, א).

הרמב"ם בונה מצודתו על דברי האגדה המייחסת המצוות לאיברי האדם, "כי כל אבר ואבר כאילו הוא יצוה האדם בעשיית מצוה מצוה וכו'" ומביא מזה "ראיה על היות זה המספר לא יחסר לעולם (כמו האיברים שיש להם קביעות בטבע וכן ימות החמה), ואילו היה מכלל המניין מצוות שאין נוהגות לדורות, הנה זה הכלל יחסר, בזמן שיכלה בו חיוב המצוה ההיא ולא היה המאמר הזה שלם, כי אם בזמן מוגבל".

אם נקח הדברים כפשוטם, הרי חוג המצוות שאינן נוהגות לדורות, יותר גדול מכפי שהונבל ברמב"ם. אין מכוונתנו פה להבדיל בכחינה זו בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית, בין בזמן שבית המקדש קיים ובין הזמן שאין בהמ"ק קיים; אבל ישנן מלבד זאת מצוות שהודמנות קיומן פסקה לנמרי ובכל זאת לא השמיטן הרמב"ם. משלים ממין זה הם:

1. שלא לחיות נשמה משבעה עמים. — הנה שבע אימות כבר אבדו, ובוה מודה גם הרמב"ם, ובכל זאת לא נמנע מתת להם מקום בחלק העשין מצוה קפ"ז ובחלק הלאוין ל"ת מ"ט. הרמב"ם הרגיש בזה וחושב למלך קושיה זו בחלק העשין סי' קפ"ז באמרו: "ולא בעבור שנכרתו תהיה המצוה שנצטוינו להרנם, בלתי נוהגת לדורות, ואפילו אחר כלותם ואבדם, מפני שאלה המצוות אינן נקשרות בזמן ולא במקום מיוחד וכו'".

הקושי שבהבדל דק בזה אינו צריך לפנים. את הצד הדוגמטי אפשר אמנם לסלק באופן כזה, אבל הרעיון הכלול במדרש ומשמש יסוד לשיטתו של הרמב"ם אינו מציא סיפוקו בהגדרת הרמב"ם. כי סוף כל סוף מן הנמנע הוא שיקיימו מצוות "לא תחיה כל נשמה" יותר מפעם אחת בעולם. אם קיימו אותה רק פעם אחת כהונן, הרי שוב אין למצוה זו שום מציאות ושום אפשרות שתתקיים עוד הפעם, ובכך אינה מצוה לדורות על צד האמת. ונוכל עוד להוסיף על זה ולומר, שכעצם וראשונה

לא ניתנה מצוה זו לדורות, כי רק הודמנות יחידה לה, כמו פסח מצרים. פרשת מילואים ושאר מצוות שבמדבר. ומה לי מצוות שקיומן מונבל על ידי מקום וזמן שאין להם תמורה בכל התקופות הבאות, ומה לי מצוות שקיומן נתלה באומה ידועה ואי אפשר לקיימן רק באותה אומה ורק פעם אחת בעולם. — הלא סוף כל סוף אבדה האפשרות לקיום המצוה לכל הדורות הבאים, ולא יתכן בשום פנים להשתמש בכחינתם במליצת המדרש: „שכל אבר ואבר צווח על האדם ואומר, עשה כי מצוה שנחיה בזכותה ותאריך ימים... שבכל יום חמה זורחת עד שהיא שוקעת אומרת וציווחת לאדם: נוזני עליך, במי שהגיע ימים ליום זה, אל תצבור כי את העברה הזאת, ואל תכריע אותי ואת כל העולם לכף חובה“.

2. דומה לזה במקצת ענין עמוני ומואבי, אדומי ומצרי, שכבר נפסקה הלכה בדורות קדומים כר' יהושע (ידיים פ"ד מ"ד), לכטל את כל החילוקים האלה, לפי שמנחריב כלכל את האומות. גם עובדה זו ביטלה מציאותן הממשית של ארבעה ל"ת (ע"י ל"ת נג-נ), ובכן נוכל להחליט שגם על אלה לא התכוון המדרש שהוכרנו.

3. ענין שמן המשחה. — גם היא אחת מן המצוות המנויות אצל הרמב"ם (מצוה ל"ה), אבל מי מצווה להכין שמן המשחה? לפי המסורת שבידינו היה משה היחיד שבעולם, שהכין שמן המשחה, ואפילו לאחר שננו שמן המשחה בימי יאשיהו, לא עשו שמן המשחה מחדש לא בזמן בית ראשון ולא בזמן בית שני (ע"י כרית' ה, א-ב כל הסוגיה ומג"מ, ב במשנה אין בין כהן משוח וכו'). — איזה מובן ממשי יש לדבר, להכניס מצוות שמן המשחה בין המצוות הנהוגות לדורות? אצל מי נהגת מצוה זו ומי מחויב בה? הרמב"ם בסה"מ והיר בלשונו וכ' „שצונו שיהיה לנו שמן עשוי על מתכונת המיוחד וכו'“ אבל גם בנוסח זה נשארה הקושיה על מקומה, ואדרבה אפשר עוד להוסיף עליה ולהקשות, איך לא השגיחה האומה מימות יאשיהו ואילך שיהיה לה שמן המשחה? ובאמת שינה הרמב"ם את לשונו במשנה תורה (כלי המקדש פ"א ה"א) וכתב „מצות עשה לעשות שמן המשחה וכו'. אמנם תבא אח"כ (שם ה"ב) הוא כותב: „וכבר עשהו משה רבינו במדבר“ — היש לך עוד מצוה בתורה שקיומה לא נמסר רק לאיש אחד בלבד? ויש לך עוד מצוה בתורה אשר יאות להשמיטה מכלל המצוות הנהוגות לדורות יותר ממצוה זו?

4. ויש מלבד זאת גם מצוות אחרות, אשר אם תתקיימה פעם אחת, תמשך מזה שכל הדורות הבאים פטורים ממנה מאות בשנים, כמו בניין בית המקדש, שהיא מצוה היסטורית ותלויה בחדשי האל; פעמיים נתקיימה, והתקיימותה בפעם שלישית אינה מסורה בידנו כקיום שאר מצוות, ובכל זאת הרי הרמב"ם נותן לה מקום מ"ע כי והלאה. — כמובן אין מכוונתנו לשלול מ"ע זו את מצבה בין המצוות האחרות. אבל בכל אופן אין להסתייע מאותו המדרש שהרמב"ם נשען עליו בשרש ג'.

5. דומה במקצת למצוה הקודמת, היא מצות פרה אדומה. בצדק נמנית בין תרי"ג מצוות, וגם הרמב"ם מנאה (מצוה ק"ג), אבל היתכן להכניסה תחת שרש ג' על פי דרכי המדרש שהוכרנו? לפי קבלת חז"ל

(פרה פ"ג מ"ח) לא היתה פרה אדומה נעשית ממשה ועד עזרא, וגם מעזרא ואילך נעשתה רק לעתים רחוקות (ע"ש). ובכך גם פה לפנינו דוגמא למצוה שאינה מוטלת אפילו על הציבור רק לעתים ידועות והרבה דורות היו באים ועוברים מבלי להתחייב במעשה פרה אדומה, אפילו באותן התקופות שבית המקדש היה קיים. ומומן החורבן ואילך בטלה האפשרות לקיום המצוה כמו לכל המצוות התלויות בבית.

המשלים האלה מספיקים להראות עד כמה אי אפשר לצרוב הלכה ואגדה, ועד כמה נחוץ להזהר שלא לבנות גדרים והגבלות על פי מליצות אנדיות. הדרשן משתמש בדרכי מליצה ושיר. למודיו היותר נכבדים והיותר נשגבים תלויים לפעמים על בלימה, על רמז קל, על גימטריא דקה. ואם בעל אנדה אומר, שרמ"ח איבריו של אדם מכוונים על רמ"ח מצוות וכל אבר ואבר תובע את שלו, וכן שס"ה ימות החמה מכוונות על שס"ה ל"ת, וכל יום ויום יש לו תפקיד מיוחד, להזהיר את האדם שלא יעבור בו את הלאו הרמוז ומכוון לאותו יום, הרי הצליח להבליט באופן מוחש המתקבל על הלב את יקר ערכן של המצוות, ולהעיר את שומעי לקחן, עד כמה מוטל עליהם החוב להתרחק מן העברה, ואין לנו הרשות למתוח בקורת קשה על החוטאים הדקים שהשתמש בהם בעל האגדה לקשור רעיון ברעיון ועניין בעניין, כמאמר חז"ל שהזכרנו, שאין מקשין כאגדה. — אבל לבנות על מאמרי אנדה שרשים ויסודות לברר וללבן על פיהם שאלת מניין המצוות, זה עניין קשה מאד אפילו לחוקר כהרמב"ם. ובנקודה זו מצאו גם המבקרים הראשונים מקום לקעקע את בניינו (ע"י השנת הרמב"ן שרש א').

פרק רביעי

חלוקת המצוות לשם"ה ורמ"ח וסידורן לפי עשרת הדברות

רגילים אנחנו לקחת חלוקת המצוות לשם"ה לאוין ורמ"ח מצוות עשה לדבר כל כך מקובל, כל כך קבוע ומוצק כמספר תרי"ג. אבל סקירה קלה מראה לנו שכל עניין שם"ה ורמ"ח מוטל בספק. בה"ג אינו יודע כדום מחלוקה זו. הוא מונה והולך שבעים ואחת מצוות שבמיתות, מאתיים ושבעים ושבעה לאוין ומסכם אותם לסך שלש מאות וארבעים ושמונה (שמ"ח) לא תעשה. מלבד זאת יש מאתיים מצוות קום עשה וששים וחמש פרשיות ציבור. בד"ו חשב המעתיק לתקן הנוסח וקלקל אצל מ"ע בכתבו מאתיים וארבעים ושמונה תחת מאתיים גרידא, והיא טעות ננלה ואין צריך להרבות בדברים בעניין זה. וכבר העירו על זה גם אחרים.

לבה"ג יש חבר בעניין זה באזהרות רס"ג. ההכרל הראשי שביניהם הוא, שרס"ג אינו מקדים העונשין למצוות קום עשה, רק מתוכן בין המצוות ובין הפרשיות. ועוד חילוק שני ביניהם והוא שרס"ג מפרט את המספרים הכלליים לקבוצות קבוצות ועל ידי כך הוא מבליט עוד יותר את הרעיון שצריך לחלק בין מצוות המוטלות על היחיד ובין מצוות המוטלות על הציבור.

הקבוצות שעל פיהן סדר רס"ג את מניין המצוות הן:

(א) סכום מצוות עשה שהיחיד מצווה עליהם.

מצוות הנוף המוטלות על היחיד	שבע ותשעים מצוות עשה
מצווה שלימה (הקרבנות מבונים בשם זה)	חמישים ושמונה
פרישת טמאות (או טומאות)	ארבעים וחמש

הוכללו מאה ושלש מצוות פרישת טמאות.

בם כנכללו הראשונות (97) נמצאו מאתיים ננודים
אלה הם מצוות עשה

(ב) סכום מצוות לא תעשה שהיחיד מוזהר עליהן.

חובות הגוף	שנים וארבעים ומאה.	מצוות לא תעשה
מצוות זמן	שלושים ושבע	"
מצוות לקרבניהם	ארבעים	"
חקות נוספות (לכהנים)	חמש עשרה	

כלם תשעים ושנים נכונים.

מלבד זאת יש עוד מל"ת בלי כנוי מאה ושלושים וחמש

הכל מאתים ושבעים ושבעה.

שבעים ואחד

המומתים

סך הכל שלש מאות וארבעים ושמונה.

(ג) ששים וחמש פרשיות חקים ומשפטים (המסורים לציבור).

פה אין שום זכר ושום יסוד לחלוקת המצוות לשני סוגים בלבד, לשם"ה ורמ"ח. —

ויותר מזה אנו רואים במדרשים המדברים מאיבריו של אדם ומתאמצים להביאם בקישור עם התורה, אבל שותקים מהתאמת רמ"ח איברים אל רמ"ח מצוות עשה. כמו במאמרים האלה:

(סא"ז פ"י) שנו חכמים, תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שיברא העולם ישב הקב"ה ודרש וחקר וצרף ובחן את כל דברי תורה מאתים וארבעים ושמונה פעמים כנגד רמ"ח איברים שבאדם, ואח"כ הוציאן הקב"ה וקבען בתורתו. ובכל דבר ודבר... לא קבעו, עד שדרשו וחקרו וצרפו ובחנו רמ"ח פעמים, כנגד רמ"ח איברים שבאדם.

(עירובי נג, ב) ברוריה אשכחתי לה הוא תלמידא דהוה קא גרים בלחישא, בטשה ביה אמרה ליה... אם ערוכה ברמ"ח איברים שלך משתמרת, ואם לאו, אינה משתמרת.

(תנחי' בוכר פ' קדושים ו) א"ר מני, לא תהא קריאת שמע קלה בעיניך, מפני שיש בה רמ"ח תיבות כנגד איברים שבאדם, ומהם ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אמר הקב"ה, אם שמרתם את שלי לקרותה כתיקונה, אף אני אשמור את שלכם. — מאמרים אחרים ע"ע מפתח התלמוד ע' אבר מאות ו' והלאה.

השאלה היותר קרובה היא: איך נכלכל על פי זה מאמרו של ר' שמלאי סוף מכות שדרש: שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמניין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם?

קשה להעלות על הלב, שגם בה"ג וגם רס"ג לא ידעו את המאמר הזה, או לא רצו להביאו בחשבון מאיזה טעם שיהיה.

התשובה היותר מסתברת היא, שבמאמרו של ר' שמלאי הוכנסו הוספות. כן אנו רואים גם בדרשתו של אמורא זה תחלת מסי' ע"ז: "לעתיד לבא מביא הקב"ה ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר למי שעסק בה יבא ויטול שכרו וכו'" שהופסקה על ידי כמה וכמה מאמרים צדדיים

וקושיות וכיאורים. שאי אפשר לייחס לר' שמלאי בשום פנים, ובפרט הוכחים הארמיים. וכזאת עשו מסדרי התלמוד גם בדרשתו שבסוף מכות. שהשלימו אותה במאמרים קרובים בעניין, אבל משם אחר ומומן אחר. מאמרו של רב המנונא ניכר כרנע שהוא יסוד בפני עצמו. וכן הקיטועים הארמיים. ויתכן שגם חילוק המצוות לש"ס"ה ורמ"ח הוספה היא. ויתכן שהיא אחת ההוספות היותר מאוחרות, ואינה שייכת אפילו למסדרי הש"ס. ראשית כל אנו רואים שמסדר נוסח בה"ג ד"ו, שבלי ספק הוסיף דרשתו של ר' שמלאי מדעתו, כאשר כבר הוכרנו מביא נוסח הדרשה באופן אחר מכפי שהיא אצלנו, וז"ל:

דרש רבי שמלאי שש מאות ושלש עשרה מצוות נצטוו ישראל אמר רב המנונא מאי קראה תורה צוה לנו משה תורה בנימטריא הכי הוי שש מאות ואחת עשרה הוא אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום שלש מאות וששים וחמשה מצות לא תעשה ומאתים וארבעים ושמונה מצות עשה כל המקיימם זוכה לעולם הבא וכל העובר עליהן נידון בשבעה עונשין.

השינויים הנראים לעין הם: א) בין מספר תרי"ג ובין מאמרו של רב המנונא חסרה בכה"ג ד"ו החלוקה של ש"ס"ה ורמ"ח, תחת אשר בנוסח התלמוד נעוצה היא לפני מאמרו של רב המנונא. — ב) גם במקום שנוכרה החלוקה, חסרה ההתאמה לימות החמה ולרמ"ח איבריו של אדם. — ג) עדיין הדבר מוטל בספק אם מעתיק מהדורת ד"ו התכוון כאן לצטט את לשון התלמוד. כי תקף אחר מלות „שלש מאות וששים וחמשה מצות לא תעשה ומאתים וארבעים ושמונה מצות עשה" הוא מוסיף ואומר „כל המקיימם זוכה לעולם הבא וכל העובר עליהם נידון בשבעה עונשין וכי". זה בודאי אינו לקוח מן התלמוד, ומה זה ימריצנו להחליט שנכול הציטט הוא תקוף למלות „כל המקיימם", אולי צריך להקדימו סמוך למאמרו של רב המנונא? השערה זו תתחוק בנו עוד יותר, אם נשים לב אל העובדה, שבה"ג אינו מוכיר בחלוקתו לא ימות החמה ולא איבריו של אדם.

אולי אפשר לערער עוד על נוסח הבבלי גם מן ההתאמה בעצמה. ימות החמה נוכרים לרוב בניגוד לימות הגשמים (עי' ברכ' מג. ב. נ. ב. — שבת ו. ב. ה. ב. לב. ב. מג. א. קבט, א. — עירוב' נו, א. פח, ב. ק. ב. — פסח' צד, ב. — ביצה יח. ב. — מ"ק יא, א. — ר"ה כד, א. כה, א. — יומא י, א. — תעני' ג, ב. — כתוב' מח, א. סד, ב. — נדר' מא, ב. — ב"ק ו. א. ל. א. — ב"מ סא, ב. — ב"ב פט, ב. — ע"ז מח, ב. — חול' נו, ב. — ברית' כג, א.) — רק לעתים רחוקות נזכר בתלמוד בטוי ימות החמה במונח אסטרונומי, כמו שנת גאולה לעניין כתי ערי חומה (ר"ה ו, ב. יומא סה, ב. ערכ' לא, ב.). וכן ש"ס"ה מנה בפטום הקטורת כמניין ימות החמה (ברית' ו, א.). וכן יש מאמר אנדי שימות המשיח ש"ס"ה שנה כמניין ימות החמה (סנהד' צט, א.). ואף כי תמיה זו אין בה כדי להכריע את הכף, בכל זאת יש בכזון מצוות לימות החמה דבר מעורר את ההתבוננות. בפרט אם נשים לב אל המאמרים שמתקופת התנאים שישראל מונין ללבנה ואומות העולם מונין לחמה (סוכה כט, א.).

אמנם העד היותר מכריע הוא נוסח דרשתו של ר' שמלאי בתנחומא, שם הדרשה המקורית, והנקיה מכל חלק זר. ר' שמלאי בעצמו מדבר שם מבלי שיכנס איש לתוך דבריו, וז"ל המדרש פ' שופטים אות ט' בסוף: אמר ר' שמלאי, תר"ג מצוות נאמרו למשה בסיני, בא דוד והעמידן על אחת עשרה, שנאמר (תהל' טו) ה' מי יגיד באהלך וכו'. בא ישעיה והעמידן על שש, שנא' (ישע' לג, טו) הולך צדקות ודובר, מישרים מואם בבצע מעשקות נוצר כפיו מתמוך בשחד אוטם אזנו משמוע דמים עוצם עיניו מראות ברע וכו'. בא מיכה והעמידן על שלש, שנא' (מיכה ו, ח) הניד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך. בא עמוס והעמידן על שנים, שנא' (עמוס ה, ד) כי כה אמר ה' לבית ישראל דרשוני וחיו. בא חבקוק והעמידן על אחת, שנא' (חבק' ב, ד) וצדיק כאמונתו יחיה. — בנוסח זה נמצא המאמר גם בהוצ' כוכר שם אות י'.

פה אנו רואים מאמרו של ר' שמלאי במקוריותו, מופשט מכל מאמרים נעוצים ומכל הוספות, ופה מתגלה גם יפיו של המאמר ותעודתו המקורית. — בלאך צדק בזה שדרשותיו של ר' שמלאי בענין חשיבות התורה והמצוות מכוונות היו כלפי חוץ, כלומר כלפי מתנגדי התורה והמצוה, שמפניהם היו היהודים נוקקים להגנה יתרה. אבל מי שמתכוון בכלי מלחמתם של המתקוממים על דת ישראל כימים ההם המכונים בשם מינים או באיזה שם אחר (כרבם הם יהודים שנתנצרו וצוד יותר הנוצרים), יראה, שאיזה כוון פשוט של מצוות התורה לרמ"ח איברים ושמ"ה ימות החמה, לא היה מספיק כלל לקושיותיהם היסודיות. — לא המספר היה אצלם העיקר רק הפרינציפיון. אם רצוננו להכניס את המענות השונות שכונו על מצוות התורה, תחת תמונה קצרה אחת, הרי נמצאנה בהתאמצות הנמרצה, להפריד בסכין חריפה את כל מצוות התורה לשני סוגים גדולים: למצוות שנועדו להיות מקור אושר נצחי לכל הצמים והלשונות המקשיבים לקול ה', ולמצוות שתבף בתחילת נתנתן לא היתה להן תעודה אחרת, רק כדי להעניש בהן את ישראל. יוסטינוס העד אומר בוכוחו עם טריפון (סי' יח), שהנוצרים סבלו כמה עניינים וכמה רדיפות במנחת נפש, ואילו היו חושבים שמצוות התורה נתינת היו לאושר בני ישראל, בודאי לא היו נמנעים מלקיימן, כי מה הוא עול מצוות? כלפי עיניינים ויסורי הנוף? אבל הנוצרים יודעים ברור, שהמצוות לא ניתנו, רק מפני קשיות ערפם של ישראל. — מה שיוסטינוס אומר בדרך כלל מתבאר גם לפי פרטו ממאמרים אחרים של אבות הכנסיה הנוצרית וביחוד מס' „חקי השליחים“ (Διατάξεις τῶν ἀποστόλων) ספר ששי סי' כ. שם מתבאר באריכות, שתורת ה' בעיקרה אינה אלא עשרת הדברות בלבד כי היא היא התורה הטבעית והמוזעדה לכל בני אדם וכאשר חטאו ישראל בעגל ניתנו להם חקים יתרים, חקים לא טובים, כדי לענוש אותם על מריים. ולכן אין הנוצרים מחוייבים לשמור את המצוות הנתונות אחר מעשה העגל, כי הם נקיים מחטא זה.

שטנות כאלה היו פורחות באויר כימים ההם, ימי פולמוס נגד ישראל ותורתו, ועל פיהן מובנות כמה אנדות. — על הטענה, שהתורה האמתית

והמתאימה לשבץ האדם ומיישרת אותו אל התכלית המיועדת לו מאת ה', אינה תורת ישראל בשלמותה, רק אותו החלק הניתן לפני מעשה העגל, כלומר עשרת הדברות בלבד, משיב ר' שמלאי, שכל תרי"ג מצוות, כלומר כל התורה כלה עם מצוותיה הרבות מכוונת יחדיו אל תכלית נשגבה אחת, והיא ללמד נפש אדם מוסר השכל, צדק, תום ויושר. והולך ומבליט את הרעיון הזה באופן נפלא, על ידי ההקטנה המודרנת של מניין המצוות מתרי"ג ועד אחת. — במדרגות היחידות מתכבסאת באופן ברור גם המטרה אשר אליה כוננו דבריו. מקודם מעמיד את כל תרי"ג מצוות על אחת עשרה, וכולל אותן במזמור ט"ו: הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו וכו' וכו' עד כספו לא נתן בנשך ושוחד על נקי לא לקח. — אחת עשרה מצוות אלה בוודאי אין עליהן חולק אפילו בין הכיתות העומדות לגמרי מחוץ לתורת משה. ואם כן הוא הדבר, שכל תרי"ג מצוות מכוונות להיישר את האדם למדרגה זו של אהבת חסד, תום ויושר, הרי תואנת השומנים בטלה מאליה, ועמה יחד בטל גם היסוד לחלוקה כזו של מצוות: טובות ובלתי טובות — בכונה גלויה זו הולך ופוחת המניין עוד הלאה: ישעיה מעמידו על שש. גם הן מצוות שאין שום בעל מוסר ונימוס יכול לחלוק עליהן: הולך צדקות ודובר מישרים מואם בכצע מעשקות וכו'. — מיכה מעמידו על שלש ולבסוף בא חבקוק ומעמיד כל המצוות על יסוד אחד בלבד והיא האמונה. — ויתכן שבכונה עשה כן ר' שמלאי לסכם את כל המצוות במושג האמונה, ולא נמשך אחר הלל הזקן שכלל את כל התורה במצוות אהבת הבריות, לפי שמושג האמונה היה גם אצל הנלחמים אכן הפינה, ועליה נתבצרו במלחמתם בכל עזו, לכן הבליש פה גם ר' שמלאי את הרעיון, שהשרש הזוטר עמוק לקיום תרי"ג מצוות גם כן האמונה.

בהמשך זה עלינו לנגוע עוד פה לכל הפחות במקצת באיזו מאמרים אנדיים השייכים לפולמוס עתיק זה. בין המון המאמרים המדברים מעון העגל יש גם כאלה שנולדו רק לרגלי השיטנות שהזכרנו, כמו (ויק"ר פ"כו, ח) אומות העולם מונין להם לישראל, עשיתם את העגל! — קשה להעלות על הלב, שעובדי אלילים כיונים או מצריים היו מונים את ישראל דוקא במעשה העגל, הלא בימים ההם היו עוד רובם ככולם שטופים בעבודה זרה? אבל כפי האמור, מוכן הדבר כפשוטו. בין אותן העלילות שהנצירים העתיקים העלילו על ישראל, כדי לבצר מעמדם ולהרחיב גבולות כנסיתם, נמצאת באמת כמה פעמים גם התוכחה של מעשה העגל. — הרעיון היסודי המפורש ב"חקי השליחים" שהזכרנו, שהמצוות נתרבו דוקא לישראל בתור עונש על מעשה העגל, אבל הנוצרים הנקיים מחטא זה הוקל גם עול מצוות שלהם, ויותר מזה דברי ברנבס (במכתביו ס"ד וס"ו יד) שהברית שכרת ה' עם משה נתבטלה במעשה העגל, והראיה הזוטר מכריחה היא שבירת הלוחות, מפיצים אור בהיר על דברי המדרש (שה"ד פ"א, ו, אות ג) א"ר יצחק מעשה בקרתנית אחת שהיתה לה שפחה כושיית שירדה למלאות מן העין היא וחברתה. אמרה לה לחברתה: חברתי, למחר אדוני מגרש את אשתו ונוטלני לאשה. אמרה לה, למה? בשביל שראה ידיה מפוחמות. אמרה לה, אי שומה שבעולם, ישמעו אונך, מה

שפיך מדבר, ומה אם אשתו, שהיא חביבה עליו ביותר את אומרת מפני שראה ידיה מפוחמות שעה אחת, רצה לנרשה: את שכולך מפוחמת ושחורה ממעי אמך כל ימך על אחת כמה וכמה: כך לפי שאומות העולם מונין לישראל ואומרים, אומה זו המירו כבודם, שנא' (תהל' קו, כ) וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב. אומרים להם ישראל, ומה אם אני לשעה כך נתחייבנו, אתם על אחת כמה וכמה. ועוד ישראל אומרים לאומות העולם, נאמר לכם למה אנו דומין, לבן מלכים שיצא למדברה של עיר וקפחתו החמה על ראשו ונתכרכמו פניו. נכנס למדינה, במעט מים ומעט מרחץ נתלבן גופו וחרר ליופיו כמו שהיה: כך אנו, אם שמשה של עבודה זרה שופתנו. אבל אתם שזופים ממעי אמכם וכו'.

לרגלי ההתבוננות בכוננתו ההיסטורית של דרשת ר' שמלאי, נפתח לנו מקור לפתרון שאלה אחרת, והיא שאלת היחס שבין עשרת הדברות ובין תרי"ג מצוות. ההתאמצות לקשור אותן זו בזו כבר רמזה באיזה מדרשים שהוכרנו (במד"ר נשא פ"ג, טו, שם קרח פ"ח, כא). אבל גם מאמרים שאין להם עסק עם כוונתם והתאמות מכליטים את הרעיון, שבעשרת הדברות כלולות כל המצוות, כמו (יבמ' מז, ב) שבר משה את הלוחות, מאי דריש? אמר ומה פסח שהיא אחת מתרי"ג מצוות, אמרה תורה כל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן (בלוחות) וכל ישראל מומרים עאכ"ו. ולשון ירוש' תענית פ"ד ה"ה: «התורה (מוכנת על הלוחות) שכל המצוות כלולות בה"י¹» ואולי אפשר לצרף לזה מאמרו של ר"א בר חנינה (בר"ר פ"א, י) כ"ו דורות היתה האליף קוראה תגר לפני כסאו של הקב"ה... אני ראשון של אותיות ולא בראת עולמך ב"ו אמר לה הקב"ה העולם ומלואו לא נברא אלא בשביל התורה... למחר אני בא ליתן תורה בסניני ואיני פותח תחילה אלא כך, שנא' אנכי ה' אלהיך. — גם באגדה זו רמזו (הרעיון, שעשרת הדברות כוללות את התורה, כי לולא כן לא יתכן לומר שהתורה מתחלת במלת «אנכי» והלא כמה וכמה מצוות נאמרו קודם לכן, ובמקום אחר אומר המדרש (תנח' בוכר בראשי' יא) א"ר יצחק לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מהחדש הזה לכם; הרי שגם חלק המצוות של התורה יש לו התחלה קדומה לזו של «אנכי».

כל ההתאמצות לכלול כל המצוות בעשרת הדברות ניוונת בעיקרה מן הפולמוס שהוכרנו, והאפולוגיה היותר מכריעה בפולמוס זה היתה התוצאה המוכרחת ממצוות התורה בעצמן: אין שום חק הגיוני סובל חתך שכזה, המבדיל הבדל עצמי בין עשרת הדברות ובין שאר מצוות התורה. זה הוא היסוד העיקרי אשר עליו נתבצרה היהדות המסורתית, ויסוד זה היה כסלע מוצק, כי חלק גדול של המצוות מתייחס באמת אל עשרת הדברות כפרטים אל הכלל. נראה למשל הדבור הראשון, שה' הוא האלהים שהוציא את ישראל מארץ מצרים מבית עבדים, ויבחר כרנע,

¹ לשון הירוש' (שקל' פ"ו, מט, ד בסוף) חנניה בן אחי ר' יהושע אומר, דקדוקיה ואותיותיה של תורה ממולאים כתרשיש. ע"ש סוטה פ"ח (ד"כב, ז). ומאמר זה בעצמו שהיה פ"ה, יד בשל"ק. ע"ע באכר Agada d. pal. Am. ח"ג צד 356 הערה 5. מכל המאמרים האלה נראה שכבר בימי ר' יהושע בן חנניה נתפרסם הרעיון שבעשרת הדברות כלולה כל התורה כולה.

שהמון מצוות שנצטוו ישראל אחרי כן קשורות בדבור זה כתולדות מוכרחות. היש המשך יותר יפה להדבור הראשון מן הצווי (שמות כה, ח) ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם? ואם על הצווי הזה לא יתכן להחליט שניתן בחרי אף, כדי להעניש בו את ישראל מחמת קשיות ערפם, הרי כבר משפטנו אמור על כל הצווים הנתלים במקדש ועבודתו. ובוה אמור גם המשפט על כל אותם הצווים הכלולים במושג עבודת ה' כמו קריאת שמע, תפילה, תפילין (כבר בא הצווי קודם עשרת הדברות לכה"פ לפי סדר הפרשיות ומיוסד על חסרי ה' שהוציא את ישראל ממצרים), יראת השם, אהבת השם, קידוש השם וכו' וכן הצווים על לקט שכחה ופאה, וכן הברכה על המזון שה' משפיע בחסדו. כל זה נמשך מאותו הדבור שה' הוציא את ישראל ממצרים והבטיחם לתת להם ארץ ברוכה והאפשרות לחיות חי חופש.

הרעיון הזה מוצא אישור מספיק גם בכחינת הדברות האחרות. תחת אסור של "לא יהיה" אפשר לכלול כל דיני עבודה זרה, כשוף וניחוש ועניין אוב וידעוני ודרכי האמורי וכו', וכן אפשר לכלול בו בלי דוחק דין מסית ומדיח ודין עיר הנדחת. כל ההלכות האלה קשורות כל כך בלאו של "לא יהיה" כשלהבת בנחלת. — וכן אפשר לכלול ב"לא תשא": "לא יחל דבריו", "ככל היוצא מפיו יעשה", "אלהים לא תקלל", שלא להתנבאות בשקר וכו' — וב"זכור את יום השבת לקדשו" נאסרה המלאכה בדרך כלל ופרשה נתבארו אחרי כן, וכן נכלל בו כל סדר העבודה בשבת. ודומה לשבת גם המועדים; כולם דומים בטעמם, ובכולם נאמר "זכר ליציאת מצרים". ומובן מעצמו שכל אותם הצווים שנסדו על יציאת מצרים כמו אהבת איש את אחיו, אהבת הגרים, והאיסור שלא לחוץ ושלא להונות אותם, וכן כל דיני מדות ומשקלות וכו' לא יתכן אצלן בשום פנים לעשותן מצוות שנולדו ברגע ועמו של הקב"ה, ושלא באו רק לקנתר בהן את ישראל מחמת עון העגל. — ובנוגע לדברות האחרונות, הרי סוגיהן עוד יותר רחבים, כי יתכן להכניס תחתיהן כל איסורי עריות וכל החלק המשפטי וכל הדינים השייכים לביסוס חי החברה והצלחתה.

הרעיון הכללי הזה נולד לרגלי הפולמוס שנערך מחוץ למחנה ישראל נגד התורה, ובא כעין תשובה על הטענות המכוונות לעשות הפרש בין מצוות למצוות: אתם טוענים שבעצם וראשונה לא עלתה במחשבתו יתברך לתת תורה כל כך גדושה לישראל, רק עשרת הדברות בלבד. והשאר בא רק כתור עונש. הרי המצוות בעצמן מטפחות על פניכם, כי כלן באחת אינן באות רק לפרש מה שנאמר דרך כלל בעשרת הדברות. ולכן מי שמודה בעשרת הדברות, בהכרח מוכרח להודות גם בשאר מצוות התורה, כי קוים זה בלא זה אי אפשר: לאו של "לא יהיה" לא יצויר בפועל בלי הלכות עבודה זרה וחקות עובדיה. וכן לא יתכן לשמור את השבת בלי ידיעת המלאכות האסורות ושאר הדברים הנתלים בשמירת השבת וקידושו. וכן הוא העניין בשאר כל הדברות; כולם זקוקים לפירושו, כלומר למצוות המשלימות מובן הדברות ומאפשרות אותנו להוציאם מן הכח אל הפועל. — ולהפך, מי שאינו מודה בשאר מצוות התורה, אין

בידו אפילו עשרת הדברות. — זו היתה בעיקרה טענת היהדות כלפי תרעומת מסטיניה.⁽¹⁾

אם אפשר לדון על פי אנאלוגיה, קרוב לשער, שגם הרעיון הזה קבל צורתו השלמה בסדור כל המצוות לפי התכנית המבוקשת בתקופה היא, כלומר בחילוק כל המצוות לעשר קבוצות המכוונות לעשרת הדברות. קבוצות כאלה לא נתגלו עד עתה. אבל המדרשים המתאמצים למצוא את כל תרי"ג מצוות בעשרת הדברות ומכנים אותם בשם "כל התורה", בודאי לא התכוונו למשחק מליצי בלבד, אבל נתבעים היו לעשות כן לבטל טענת מתנגדי היהדות. מפנת השקפה זו יש במדרשים כאלה מעין חזיון היסטורי — סיפוק צורך שעה. וכנראה היה צורך לזה לא רק כלפי חוץ, אבל גם כלפי פנים, כי תעמולות הנוצריות העתיקה כוננו חציהן היותר שנונים על היהדות, ובתשובה למינים היה תלוי גם חווק הדת בכלל.

אם השערתנו נכונה, הרי שני סדרים שונים היו לקדמונינו במניין המצוות: (א) הסדר הראשון שכבר דברנו עליו בפרקים הראשונים שאפשר לכנותו בשם סדר טבעי, בהיותו מונה והולך מן החמור אל הקל את כל מצוות התורה בלי כוון מלאכותי ודחוק. רישומו של הסדר הזה עדיין ניכר בהקדמתו של בה"ג. — (ב) הסדר החדש, אשר תעודתו לחלק את תוכן כל התורה לעשר קבוצות המכוונות לעשרת הדברות. — תחת אשר הסדר הראשון נשאר לנו כמעט בכל פרטיו בהקדמת בה"ג וגם בתמונה פיוטית באזהרות שונות, אין לנו מן הסדר השני רק קטועי דברים באיזו מדרשי אנדה. ובכל זאת אין לכחד מכל וכל במציאותן. איש כרב סעדיה גאון כתב אזהרות גם לפי עשרת הדברות. כמוכן, כבר פסק בומני כל צורך אפולוניטי לאזהרות כאלה. אבל בכמו אלה שורר החק הטבעי, שרעיון שנתאורח פעם אחת, ממשיך ומתמיד השפעתו לדורות, אף אם השרש אשר ממנו צמח הרעיון, כבר אפס כל כחו, ורס"ג בעצמו משתדל להטעים סדור המצוות על פי עשרת הדברות באופן פילוסופי.

לפי האמור לא המציא רס"ג באזהרתו השניה את הרעיון בעצמו, רק נתן לו מבטא פיוטי. וזה הוא כאמת עיקר חידושו גם באזהרתו הראשונה. כעין ראייה לדברינו שרעיון מקובל היה מרחף לפני רס"ג ביסודו אזהרותיו לפי עשרת הדברות, אפשר לראות גם בפתח דבריו לאזהרה זו:

אנכי אש אוכלה וניחרת מכל הנהרות ודברו כאש
ונוצציה הרבה מצוות בכל דבור וזהרות
בחכמתו כוללת בעשרת דברות תרי"ג
מצוות להורות אמרות ה' אמרות טהורות.

⁽¹⁾ מוכן מעצמו שהפולמוס בדבר עשרת הדברות הביא גם שני סדרים בסדר התפילה. המנהג העתיק שהיה נהוג בבית המקדש לקרוא עשרת הדברות, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר (תמיד פ"ה מ"א), בודאי היה נהוג בתחילה גם בגבולין. ולפי מאמרו של ר' יהודה אמר שמואל (ברכ' יב, א) רצו לקרות כן אף בגבולין, כלומר להנהיג הענין מחדש, אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין. ולפי הברייתא שם כבר מדבר ר' נתן מביטול זה מאותו הטעם עצמו. ועצ"ש שאר אמוראים שרצו להנהיג אמירת עשרת הדברות בתפילה, ונמנעו מזה מטעם שכבר ביטלום מפני תרעומת המינים. ויותר מבואר הענין בירוש' שם פ"א ד"ג, א) . . . שעשרת הדברות הן הן גופה של שמע, דרב מתנה ור' שמואל בר נתמן אמר תריהון

וגם מצד אחר יש ראיה, שרס"ג התחשב עם כוון זה כעם דבר מוכרח מצד הקבלה. בפירושו לספר יצירה (הוצ' למברט, פאריס 1891 חלק הערבי צד 21—22 ובהעתקה הצרפתית צד 40—41) הוא מתאמץ למצוא לעשרת הדברות דבר מקביל לעשרת המאמרות של הפילוסופים המקיפים את כל מצוות שבתורה, מצד היותם מושגים כל כך כוללים, עד שמן הנמנע הוא שתמלט אף מצוה אחת, מהיות כלולה בהם.¹ — השקעת יסוד עמוק כזה להבללת תר"ג בעשרת הדברות, מורה, שרס"ג נתן לציין זה חשיבות דוגמטית, כלומר, שהענין היה אצלו יסוד ועיקר דתי. כל זה לא יתכן בלתי אם נניח, שכוון זה היה אצלו בקבלה מדורות קדומים. ובסיום דבריו הוא אומר: „גם מצאתי במנותי מספר האותיות שבעשרת הדברות, שהן תר"ב אותיות, ויהיו תר"ג אותיות מכוונות לתר"ג מצוות, ונשארים אשר לרעך ו' אותיות. אבל אתה רואה שהמלות שורו וחמורו וכל כבר כוללים כל הדברים (ובכן אין שום צורך לצרף אל המניין מלות אשר לרעך). ויתברך החכם (ה) הכולל רב במצט"ג.²”

אמרי'ן בדין הוה שיהו קורין עשרת הדברות בכל יום, ומפני מה אין קורין אותן מפני טענת המינין, שלא יהו אומרים אילו לבדם ניתנו לו למשה בסיני. — ומלשון ירוש' שם יש עוד להביא ראיה, שבזמנים העתיקים לא ראו בעשרת הדברות את כל התורה כולה. על השאלה: „מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום, משיב ר' לוי, „מפני שעשרת הדברות כלולין בהן כוונת...“ ע"ע כעץ זה בית המדרש ח"ו צד 41.

¹ בחלק הערבי צד 21: وعند الرصد التجليل والتكثير الغزير تاملنا فوجدنا
 ان كلمات التي سمعها الاناء بين بدى هر סיני بازاء هذه الـ مقولات
 حتى لا تبقى شريعة الا وتكون قد دخلت تحتها وشرح ذلك ان
 دبور انכי يوي يشير الى الفاعل كما قال انכי يوي عשה كل وديבור לא יהיה לך ישייר
 الى الجواهر لانه قد جمعها في قوله אשר בשמים ואשר בארץ ואשר במים
 ודיבור לא חשא יפגע على الكيفيات ان اكثر الكلف انما يكون على احوال
 ודיבור כבד את אביך ואת אמך فهو المصاف בעينه ודיבור לא תרצח יומי בה الى
 المنفعل لقوله כי בצלם אלהים עשה את האדם ודיבור לא תנאף יריד בה הנصب לן
 ذلك الفعل انما هو انتصاب والقاء ודיבור לא תגנב فهو من الملك والقنية
 على الحقيقة ודיבור לא תגנב יشار בה الى الكمية ان اكثر الشهادات انما
 تقع على مقادير ודיבור לא תחמד יריד בה امکان وسائر ما انضم اليه ولذلك
 قدم فيه בית רעך فقد تبين ان עשרת הדברות قد احاطت بجميع التحصيلات
 التي في العالم

² שם צד 22: וوجدت أيضا عند التتبع عدد حروف עשרת הדברות הויז
 حرفا فيكون منها הויז حرفا بازاء הויז מצות וيبقى אשר לרעך ז' حروف وتراه
 انه لما قال שורו וחמורו וכל قد جمع فيه كل شيء فتبارك الحكيم الجامع
 لكثير في اليبسير

ועוד אחרת אנו רואים מזה, שהאגדות בדבר מניין האותיות שק עשרת הדברות, לא היו ידועות לרס"ג והמציא הנימטריא מדעתו. דבר זה מפיץ אור גם על הנימטריא שבמדרשים. קרוב הדבר, שגם הם לא עלה על לבם למנות את האותיות, רק אחרי שנתפעלו מן הרעיון, שמצוות התורה צריכות להיות כלולות בעשרת הדברות. — גם פה קדם הרעיון לבקשת הנימטריא. — ואולם אין מן הנמנע שהנימטריאות שבמדרש (במר"ר נשא פ"ג, טז. ושם פ' קרח פ"ח, כא) הוספות מאוחרות הן, ולקוחות באופן מן האופנים מפירוש ס' יצירה לרס"ג.

כוון תרי"ג לאותיות הדברות לא מצא חובכים רבים בין הפייטנים, ואולי יש לייחס זאת לקושי המלאכה בכוון כל כך מפורט. אמנם ככל זאת מצא רס"ג חבר לו בראב"ן שחבר על דרך זו פיוטו הנודע "אל אלהים ה' דבר ויקרא ארץ" (מערב ליל שני של שבועות כמנהג אשכנז). אבל ראב"ן לא סדר את המצוות לפרטיהן, רק ייחס לכל דבור מספר ידוע של מצוות, והמספרים האלה שנותן בלי שום פירוש ופירוט מעוניינים הם ביותר, כי מוכח מתוכם שידועים ומוסכמים היו בימיו. ר"זו היידנהיים בפירושו משתומם על הראב"ן וכי: "דברי הפייטן המה כדברי הספר החתום, כי לא באר לנו איזו מן המצוות נכללו בדבור זה ואיזו מהן בזולתו, ומדוע נכללו בזה כך וכך מצוות ובזולתו כך וכך דוקא ולולא שהשאר אחריו ברכה בספר מאמר השכל לא מצאנו ידינו ורגלינו בכל הפיוט הזה. ואולם בספר הנוכח באר במועצות ודעת כל ענייני המצוות והאזהרות וכי וערך וספר ומנה ושקל סך מצוות היוצאות מכל דבור ודבור והמיוחסות אליהם, עד שבכלל עשרה נכללו תרי"ג".

בינתיים כבר נתברר, שהספר מאמר השכל אינו מהראב"ן. עיי קונטרס תרי"ג לר"א יעללינעק צד 14. ועיי ביחוד הערת ר"א בן-יעקב באוצר הספרים ע' מאמר השכל, שפיוטו של ראב"ן ו"מאמר השכל" אין ביניהם שום יחס, "ולא קרב זה אל זה לא בזמן ולא במקום" ובסיום הערתו כותב: "מה שאנו רואים את שני הגדולים האלה כשני נביאים המתנבאים כסיגנון אחד בחלוקת תרי"ג מצוות לכל דבור ודבור במספר אחד, אם לא היה לשניהם מקור אחד בתלמוד או מדרש קדמון וכדומה, קרוב לשמוע כי שניהם הגדולים לקחו מספרם מתוך האזהרות לרב סעדיה גאון והוא היה להם לעינים בחלוקת מספר זה לכל דבור ודבור".

אין רצוני להכנס בפרטי העניין, אם בעל מוסר השכל נמשך במניין המצוות שלו דוקא אחר הסמ"ג כהחלטת רו"ה או נשאר גם בזה תחת השפעתו של הרמב"ן אשר בעקבותיו הלך בסגנון רמזיו וסודותיו, אבל מתוך דבריו ניכר, שהמספרים הפרטיים אינם שאולים מאזהרתו של רס"ג. ראשית כל אנו רואים זאת מלשון בעל מאמר השכל עצמו. בדרך י, ב (וויצן 1815) הוא כותב: "ודע כי כבר נתבאר אצל חכמינו כי מכלל הדברות יוצאים כל המצוות, שהם תרי"ג בין הכל, עשה ולית, כי הקול ההוא אשר עליו קול גדול ולא יסף, אין ספק כי בו ספונים ורמוזים כל החקים והמשפטים, אשר בהם נתקדשנו מכל עם... אף בנרון זה נתתי לבי לבקש אחריהם ולבארם וכי" — ומצאתי מספר התחלקם

לדבור ראשון מצוות עשה ולא תעשה פ' – דבור שני ס' – דבור שלישי מ"ח דבור רביעי ע"ה – דבור חמישי ע"ז – דבור ששי נ' – דבור שביעי נ"ח – דבור שמיני נ"ט – דבור תשיעי נ"ב – דבור עשירי נ"ד – סך כולנה תרי"ג.

התחלקות המצוות למספרים אלה מכוונת ממש לזו של רס"ג, ובכל זאת לא יתכן שמחברנו לקחה ישר מאזהרותיו של רס"ג, לא רק לפי שאומר „ומצאתי“ בסתם מבלי שיוזכר את המקור – עניין זר בכחינת איש כרס"ג שמחברנו מזכירו בהערצה יחד עם הרמב"ם, הראב"ע, הרמב"ן ושאר חכמי ספרד – אבל גם מסבה יותר מכריעה, והיא שמחברנו הוכרח לבקש אחריהם, כלומר אחר הפרטים ולהמציאם מדעתו. וביותר נראה זאת מסוף הקדמתו (שם ד"א, א): „ואגלגל לכל דבור ודבור העולה לחלקו הקרוב קרוב, ואף אנלגל פעמים מלה בדבור אחד, אשר גם כן תתכן לגלגל כזולתיו ואין בזה דבה“.

מכל זה נראה ברור, שאזהרתו של רס"ג לא היתה ידועה לבעל מוסר השכל כי שם נסדרו גם הקבוצות לכל דבור ודבור, ולא היה צריך לחפש אחריהן.

ובאמת החיפוש לא עלה יפה גם כאן, כמו שנראה במקרה הראשונה מן קבוצת „אנכי“ שאני מציג פה לדוגמא זו לעומת זו:

מאמר השכל

אזהרות לרס"ג

מצוות עשה

אנכי ה' אלהיך	מעיל	גדילים
שמע ישראל	מכנסים	אות (תפלין של יד)
וקשרתם לאות וכו'	מצנפת	טוטפות (של ראש)
והיו לטוטפות וכו'	ציץ	מזוזה
וכתבתם על מזוזות	מנבעת	שלוש תפלות
ועשו להם ציצית	אבנט	קריאת שמע
ולמדתם אותם וכו'	לבישת בגדי כהונה	יראה
לכתוב ס"ת לעצמו	חצוצרות	אהבה
ואהבת את ה' אלהיך	קרבנות (בצרה?)	קדוש השם
את ה' אלהיך תירא	אורים ותומים	הצנע לכת
ואהבת לרעך כמוך	מנחת מאפה	ברכת שובע
ואהבתם את הנר	מנחת מחבת	ימי הלל
הוכח תוכיח וכו'	מנחת מרחשת	להעלות עניו (?)
ובו תדבק	גרש קלוי	ללכת אחרי רבים
והלכת בדרכיו	עולת בקר	אמונה אמן
מצות שחיטה	עולת צאן	תרומה למשכן
מצות כסוי דם	עולת עוף	בניין המשכן
שלוח הקן	שלמי צאן	הארון
זאת הבהמה אשר תאכלו	שלמי בקר	השלחן
כל צפור שהור תאכלו	הקרבת אימורים	המנורה
להבדיל בחגבים	תרומת הדשן	מזבח הזהב
להבדיל בדגים	הבערת מערכה	מזבח הנחשת
ורחץ בשרו במים	שמן משחת קדש	פרוכת
לעשות פרה אדומה	קטרת סמים	כפירת
הזאת מי חטאת	אחת בשנה מזבח פנימי	שני כרובים
ולאחותו הבתולה לה	בקץ לגלגלת	קרשי שיטה
יטמא	קידוש מזבח אדמה	יריעות שש לאמן
להצדיק דינו של ה'	מוצא שפתיך תשמור	יריעות אהל
לחוג בשלש רגלים	סיפור יציאת מצרים	שני מפרשים
לשמוח לפניו בעת ההיא		שני מסכים
להראות לפניו . . . כל		יתדות שפריר
זכורך		חצר
הקהל את האנשים וכו'		כיוז
כל הבכור אשר יולד		לרחצה יד ורגל
לפרות פטר חמור כשה		אבני אפור
ואם לא תפדה וערפתו		כתיבת שמות השבטים
כל בכור אדם בכניך		עליהן
תפדה		טורי חשן
להביא הבכורים בית ה'		כתיבת שמות השבטים
להתודות עליהם		עליהם
לשבת במוכה		כתונת

אזהרות לרס"ג

אל תנסהו
ולא תנלה במעלות
על מובחי
שלא להשכית ברית
מלח
שלא להקטיר דבש
שלא להקטיר שאור
שלא להניף ברזל על
המובח
לא תכלה פאת שדך
לקציר
ולקט קצירך לא
תלקט
וכרמך לא תעולל
פרט כרמך לא תלקט
לא תפאר אחרוך
לא תשוב לקחת עומר
ששכחת

מאמר השכל
מצוות לא תעשה
ולא תרתורו אחרי
לבבכם
לא יסורו מלבבך
השמר לך פן תשכח
לא תאכל הנפש עם
הבשר
שלא לשחוט אותו ואת
בנו יום אחד
לא תקח האם על
הבנים
שלא לאכול ולהנות
בשר בחלב
שלא לבשל בשר בחלב
שלא לחסים שור בדימו
שלא לאכול דם
שלא לאכול חלב בהמה
לא תאכלו כל נבלה
טרפה לא תאכלו
לא תנסו את ה'
שלא להקטיר בעל מום
ושלא להקדישים
ושלא לשחמן
ושלא לזרוק דמן
שלא לקבלם מיד הגוי
שלא להטיל מום
בקדשים

מן השואה זו נראה, עד כמה אין בעל מאמר השכל תלוי במניין המצוות של רס"ג. רק המספרים הראשיים שונים לכל דבור ודבור, אבל כפרטים כל אחד חושב לפי דרכו.

ענין אחר הוא אם נשאל מאין נלקחו הסכומים לכל דבור ודבור בין בפיוטו של הראב"ן בין בחקירותיו של בעל מוסר השכל. לפי עדותו של רס"ג בפירושו לסי' יצירה, טרח הוא בעצמו בדבר, לבחון את המצוות לפי שייכותן אל הדברות, והוא בעצמו מצא את הסכומים הבלולים בכל דבור ודבור, ולפי הדברות הוא מסדר את המספרים. לפי זה יש לנו אצל רס"ג

(1) בנוסח הערבי צד 22: فاذا كان كذلك وكانت هذه מצות انما هي مما في العالم وجب ان تكون هذه شريعة داخلية تحت عשרת דברות لا توجد واحدة منها خارجة عنها ولما اخذت في تصنيفها وضمت الى كل

בעצמו שני מקומות שונים, אשר בהם הוא מזכיר את הסכומים השייכים לכל דבור ודבור: באזהרתו השניה ובס' יצירה. החילוק שביניהם הוא שבאזהרות נמנו כפרטות כל המצוות השייכות לכל דבור ודבור ובפירושו לס' יצירה מסתפק רס"ג בזכרון הסכומים ואינו מפרט את המצוות השייכות לכל סכום וסכום. בעזובה זו צריך לבקש פתרון לשאלתנו. מצד אחד ברור הוא שבעל מוסר השכל לא שאב מכלי ראשון (אצל הראב"ן אי אפשר לברר), אבל יתכן, שבני דורו של רס"ג וכן הבאים אחריו העתיקי דבריו שבפירושו לס' יצירה בנוגע לעשרת הדברות, לפי שאותו החלק היה מעורר התעניינות לא רק בחוגים בודדים של חוקרים, אבל גם אצל כלל ישראל. ומתוך רבוי ההצטקות נעלם במשך הדורות שם המחבר. על פי זה יובן בפשיטות, שבעל מאמר השכל ידע מן הסכומים הפרטיים השייכים לכל דבור ודבור, אבל את פרטי המצוות לא ידע וכן לא ידע מי היה הראשון שהגביל את הסכומים האלה. ופה אין כאמת המצוות מנויות לפרטיהן רק בדרך כלל, כפי הסכומים השייכים לכל דבור ודבור. אמנם המהדורה השניה של אזהרותיו — המקור היחידי למניין מפורט של כל המצוות על יסודו שכנה בחקירותיו לס' יצירה — לא נתפרסמה כל כך, ועל כל פנים לא היתה לצינים לבעל מאמר השכל.

כסיום הפרק עלינו לשוב עוד הפעם אל הנקודה שיצאנו ממנה, אל חלוקת המצוות לשס"ה ורמ"ח. — מה יסודה של חלוקה זו? כבר ראינו שמניין המצוות של בה"ג לא היתה יכולה לשמש יסוד לחלוקה זו, לפי שיש בו יותר משני מינים של מצוות. ואף כי אפשר לחלק את הפרשיות באופן מן האופנים עד כדי להשיג את המטרה המבוקשת בדבר שס"ה ורמ"ח, אבל חלוקה זו מלאכותית היא מאד ודחוקה לגבי החלוקה הטבעית של בה"ג.

דרך אחרת נפתחת לנו על ידי החלוקה השניה של המצוות. כלומר על ידי החלוקה לעשרת הדברות. בחלוקה זו נתפרדה החבילה המקורית. המסדר החדש מוכרח היה לבלבל את כל הסדר העתיק, בהיות שהמסגרת החדשה (עשרת הדברות) היתה תובעת שיטה חדשה של מניין המצוות לא לפי עונש ושכר ולא לפי החילוק שבין יחיד וצבור, רק לפי התייחסותן הפנימית של המצוות לתוכנו של כל דבור ודבור. בהסתדרותן החדשה של המצוות אפסו כל ההבדלים הראשונים ונשארה רק החלוקה היותר פשוטה, והיא החלוקה למצוות עשה ומצוות לא תעשה. — כאן יש מקום לבקש גם את היסוד לחלוקת המצוות לשס"ה ורמ"ח.

הקושי בהתרת שאלה זו כפול הוא: א) אין לנו מניין המצוות לפי עשרת הדברות יותר עתיק ממניינו של רס"ג. אף כי נעלה מעל כל ספק

דבור מ יִשְׁבְּהֶוּ וְגִדְתָּ הַמְצֻוֹת מִנְהָא לִי אֲנִי פ וְאֵלֵי לֹא יִהְיֶה ס וְאֵלֵי
 לֹא תִשָּׂא מִן וְאֵלֵי זָכוֹר עֵה וְאֵלֵי כְבוֹד עֵז וְאֵלֵי לֹא תִרְצַח ז וְאֵלֵי לֹא תִנְאַף זָה וְאֵלֵי
 לֹא תִגַּב זָט וְאֵלֵי לֹא תַעֲנֶה זָז וְאֵלֵי לֹא תִחַמֵּד זָז כִּדְלִיק תִּרְיָז

שהרעיון בעצמו עתיק הוא, ובכן היינו מוכרחים להסתייע מאזהרותיו של רס"ג בלבד ולאחר התהוותה של חלוקה זו עד תקופת רס"ג. — (ב) גם רס"ג בעצמו אינו מבליט החילוקים שבין מ"ע ובין ל"ת ואי אפשר להבחין היטב את המספר על פי הלשון הפיוטי שבאזהרותיו. לכן קשה להחליט שהוא הוא שמש יסוד לחלוקה זו. — העיקר שעליו אפשר לסמוך, הוא שחלוקת שם"ה ורמ"ח מאוחרת היא לאותה החלוקה השמורה לנו בכה"ג ומאושרת באזהרותיו הראשונות של רס"ג וכן אצל בעל חובות הלבבות בסוף הספר, וצריך לבקש שרשה באיזה ספר המצוות שנוסד על עשרת הדברות.