

השורש החמישי

שורש זה עוסק בשאלת טעמי המצוות, ובמניית חלק מן הטעמים כמצוות בפני עצמן במניין תרי"ג. הבה"ג מונה כמה מטעמי המצוות במנין המצוות, ואילו לדעת הרמב"ם, כשהתורה רואה לנכון לנמק מצווה כלשהי בטעם מוסרי, או להציג את ההשלכות השליליות העלולות לנבוע מעשיית איסור כלשהו, אין טעם למנות את הנימוק המוסרי ואת ההשלכה השלילית כמצווה בפני עצמה. מדברי הרמב"ן ביישוב דברי הבה"ג עולה, כי עקרונית יש מקום למנות את הטעמים כמצוות בפני עצמן. אם כי קיימת בעיה צדדית, בה מודה הרמב"ן, שכן במקרים רבים אין הטעם מוסיף משמעות מעשית על הכלול במצווה המקורית, אלא מנמק ומבסס אותו, ולכן אין למנות את הטעם בפני עצמו, שהרי לכל הדעות אין למנות בין תרי"ג המצוות אלא ציוויים בעלי משמעות מעשית. אך במקרה שבו הטעם מוסיף ומלמד פרט או דין שאינם נלמדים מהמצווה המקורית, יש מקום לדעת הרמב"ן למנות את הטעם כמצווה בפני עצמה. בעיוננו בשורש נתחקה אחר שורש מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, הנעוצה, כפי שנראה, בשאלה עקרונית בדבר טעמי המצוות; ואשר שורשי שאלה זו נעוצים בהררי קדם, בייחוס טעמים לדרכי הנהגת ה' בכלל, ואפיונה כנוהגת על פי חכמה מושכלת או על פי רצון שאינו בהכרח מנומק.

א. דעות הרמב"ם והרמב"ן במידת תלות המצוות בטעמיהן

זו לשונו של הרמב"ם בשורש זה:

השרש החמישי, שאין ראוי למנות טעם המצווה מצוה בפני עצמה. פעמים יבוא בטעמי המצוות דמיון לאוין, ויחשוב בהם שהם מכלל מה שיימנה ביחוד. וזה כאמרו (דברים כד, ד) "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה [להיות לו לאשה אחרי אשר הטמאה, כי תועבה הוא לפני ה']", ולא תחטיא את הארץ", אמרו "ולא תחטיא את הארץ" הוא טעם לאסור מה שקדם, כאילו יאמר כי אתה אם תעשה זה תרבה ההפסד בארץ. וכאמרו (קדושים יט, כט) "אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ", שאמרו "לא תזנה הארץ" הוא טעם, כאילו יאמר שטעם איסור זה כדי שלא תזנה הארץ. וכן אמרו (ויקרא יא, מג) "ולא תטמאו בהם ונטמאתם בהם", אחר זכרו איסור המינים שנאסרה אכילתם, ונתן טעם לזה

ואמר לא תטמאו באכילתם, כאילו הוא יספר כי עשות זה שהזהיר ממנו הוא טומאת הנפש. ובבאור אמרו בספרי באמרו יתעלה אחר שהקדים האזהרה מקחת כופר לרוצח (במדבר לה, לא), "ולא תטמא את הארץ" (שם פסוק לד), מגיד הכתוב ששפיכות דמים מטמא את הארץ. הנה כבר התבאר כי זה הלאו הוא טעם הלאו הקודם, לא שהוא דבר אחר. וכן אמרו (ויקרא כא, יב) "ומן המקדש לא יצא ולא יחלל", הא אם יצא חלל. וכבר טעה זולתינו בזה השרש גם כן ומנה אלו הלאוין כלם מבלתי השתכלות. ואמנם יבוש מי שמנה אותם, כשישאלוהו ויאמרו לו זה הלאו מאי זה דבר מזהיר, ולא יהיה לו אז מענה כלל. ובזה יתבאר ביטול מנינו. וזה מה שכוונו לבארו בשרש הזה.

לדעת הרמב"ם, כיון שטעמי התורה מפורשים בה אך ורק כנימוקים לדינים שכבר נמנו, אין לחזור ולמנות את הטעמים כמצוות בפני עצמן.

הרמב"ן מאריך לקיים את דעת הבה"ג, וכותב:

ואני אומר בזה העיקר מה שאומרים החכמים (ראה כתובות נד.), "לכאורה כוונתה משמע, וכי מעיינת ביה שפיר לאו הכי הוא". שלא ראינו לרבותינו בתלמוד שיתפשו לאוי התורה מיותרים להיותם טעם ללאו שקדמם, אלא אם כן יבאו להוסיף או לגרוע, כלומר שנלמוד דין מחודש מן הטעם שהוא כענין שחלקו (סנהדרין כא.) ב"לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו" (דברים יז, יז), שזה הלאו השני ודאי טעם למניעה שקדמה מרבוי הנשים, ואף על פי כן נחלקו בו חכמי ישראל, שרבי יהודה דורש מה טעם לא ירבה משום לא יסור, ולימד שמרבה הוא נשים ובלבד שלא יהו מסירות את לבו, כלומר שתהינה בדוקות בכשרות, ורבי שמעון דורש אותו לאו בפני עצמו, אמר אפילו אחת ומסירה את לבו לא ישאנה, אם כן למה נאמר "לא ירבה", דאפילו כאביגיל. הנה עשאו לאו בפני עצמו ליתורו.

לדברי הרמב"ן, אף שבמבט ראשון נראים דברי הרמב"ם מוצדקים, מכל מקום עיון מדוקדק בדברי חז"ל מעלה שלדעתם טעמי המצוות נתפסים תמיד כיתרים, כדבר שלא היה צורך לתורה לאמרו, ומתוך כך פירשום חכמים כמחדשים איסור נוסף שאינו כלול באיסור המקורי. לדבריו הוא מסתייע מדעת רבי שמעון המפרש כך את טעם התורה "ולא יסור לבבו", ולדעתו כוונת הכתוב לחדש בכך איסור נוסף, שהמלך אסור לקחת לו אפילו אשה אחת המסירה את לבו. הרמב"ן מוכיח כדברי רבי שמעון, לפיהם אין לפרש את טעמי התורה כמגבילים את האיסור המקורי אלא כמוסיפים עליו איסור אחר:

ועוד, לדבריו ראוי הוא שנאמר גם בזה, מה טעם "לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה" משום "ולא תחטיא את הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך נחלה", ואם כן אינו אסור בחוצה לארץ. כמאמרם (סנהדרין שם), מה טעם "לא ירבה" משום "לא יסור". ומה טעם "לא יקח" משום "לא יחלל", ואם לא בעל אינו לוקה (קדושין

עח.). וכן (במדבר לה, לא) "לא תחניפו את הארץ ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה". ואם כן כבר נתיר כל זה בחוצה לארץ, מפני שאין הטעם שפירש באיסורם נוהג אלא בארץ. אלא כולן מניעות בפני עצמן. כך ממשיך הרמב"ן ומוכיח מדברי חז"ל במקומות רבים, שהם מפרשים את טעמי המצוות כמוסיפים איסור שלא היה כלול באיסור המקורי, כדבריהם (יומא עב). לענין איסור קריעת בגדי כהונה; דבריהם (סנהדרין נג:) לענין איסור ערוות אשת הבר, לפיהם הטעם מוסיף איסור לאחר מיתת בנו; דבריהם (שם פה:) לענין איסור מקלל אביו ואמו, לפיהם הטעם מוסיף איסור קללה לאחר מיתתם; וכן עוד רבים. כללו של דבר, לדעת הרמב"ן, אף כי

בודאי מצינו בתורה טעמים בכתוב להחמיר בעבירה, כגון "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך" (ויקרא יט, יב) ואמרו בסיפרא (תו"כ קדושים ב, ז) מלמד ששבועת שוא חלול השם. אבל הנאמרים בלשון לאו כולם למניעה הם, ואילו היה טעם בלבד היה אומר "אל תחלל את בתך להזנותה ומלאה הארץ זמה", כי זהו טעם הכתוב הזה. וכן "את אלה לא יקח ויחלל זרעו בעמיו".

הרמב"ן הולך ומאריך בטעמים שנתנה התורה למצוות רבות, ומבאר שכאשר הטעמים נאמרים בלשון שלילה, כוונת התורה להוסיף ולרבות בהם איסור נוסף, למרות שהם משמשים גם כטעם לאיסור הראשון. מה ישיב על כך הרמב"ם? איננו מוצאים התייחסות מפורשת בדבריו לטיעון זה של הרמב"ן, ולא ברור למה לא ימנה את טעמי המצוות במנין המצוות, במקרים בהם הטעמים מלמדים הלכות נוספות ולאין יתרים. אלא שבמגילת אסתר מיישב את דעת הרמב"ם, משיב על כל ראיותיו של הרמב"ן מדברי חז"ל, ומוכיח שכאשר התורה נותנת טעם למצווה, והטעם הולם את מכלול הדין ואינו נתפס מתוך עצמו כטעם חלקי בלבד, לא יתפסוהו חכמים כמיותר ולא ילמדו ממנו הלכות אחרות, ולכן אין למנותו במנין המצוות. וזו לשונו של המגילת אסתר בענין מצוות אלו שטעמן מפורש בכתוב, בביאור דברי הגמרא שלדעת רבי יהודה שאין דורשים בכל מקום טעמא דקרא, הרי שבמקום שהטעם מפורש בכתוב כן דורשים אותו:

הנה שרבי שמעון סובר דטעם לא ירבה אינו לא יסור, לפי שדעתו הוא כי יש לנו לדרוש טעם לפסוק מעצמנו, גם שלא נכתב בו טעם, ואם כן לאו זה לא איצטריך לטעם, אלא בא ללאו בפני עצמו לומר שאפילו אחת ומסירה את לבו הרי זה לא ישאנה, ולא ירבה משמעו דאפילו כאביגיל. אבל ר' יהודה שסובר שזהו טעם אל לא ירבה, לא יכול לדרוש ממנו דאפילו אחת ומסירה את לבו שלא ישאנה, שמאחר שבא לטעם, לא יבא גם כן ללאו, ולכן אמר מרבה הוא ובלבד שלא יהו מסירות את לבו...

ומה שאמר עוד כי גם לאו "ולא יוסיפו לעשות כדבר הרע הזה" שצריך שנאמר כי הוא טעם לדעת הרב, ומכל מקום למדו ממנו אזהרה למסית וגם הרב מנאו, כבר אמרתי כי במה שאין בהם לדרוש דבר נאמר כי הם טעם ולא יבואו במנין, אמנם כשהחכמים דרשו בו איזו דרשה הרי בררו כי הוא לאו ואינו טעם, ולפיכך יבא במנין.

נמצא לפי דרכו של המגילת אסתר בדעת הרמב"ם, שטעם המבואר בכתוב ויש לו השלכה הלכתית כלשהי, הרי הוא בהכרח יוצא מכלל טעם בלבד ונעשה דין. מאחר ואי אפשר שלטעמי התורה תהייה השלכות הלכתיות, אם כן כאשר התורה נותנת טעם למצווה כלשהי ומבקשת לצוות גם על ההשלכה הנובעת ממנו, בהכרח שאין כוונת התורה לתת בכך טעם למצווה, אלא להוסיף פירוט הלכתי, ולשם פירוט זה, הכולל את ההלכות המושלכות מתוך מה שנראה כביכול טעם למצווה, כתבה התורה את ה"טעם". לא טעם הוא, אלא ניסוח של הלכות נוספות באופן של עקרון מנחה.

מתוך כך אנו לומדים שמחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אינה מצטמצמת לשאלת מנין תרי"ג מצוות בלבד, אלא מקיפה את גדרם המהותי של טעמי מצוות התורה בכלל. הרמב"ן סובר שכאשר התורה מנמקת מצווה על פי טעם כלשהו בלשון שלילה, יש ללמוד הלכות ודינים מתוך הטעם ולהרחיב את דין המצווה גם למקרים אחרים בהם שייך הטעם. לעומתו סובר הרמב"ם, שלעולם אין ללמוד דינים כלשהם מתוך טעמי המצווה שניתנו בתורה, ואם במקום כלשהו נראה שיש ללמוד הלכה מתוך הטעם, הרי שבהכרח אין זה טעם, אלא פירוט נוסף של התורה למצווה זו.

גישתו של הרמב"ן שכלתנית יותר לכאורה: הוא רואה קשר הדוק בין המצווה לבין טעמה המבואר בתורה, ולכן היקפה של המצווה מורחב בהתאם לתחולת טעמיה, וכל מקום בו שייך טעם המצווה קיימת בו גם המצווה עצמה. הרי זה כדעתו של רבי שמעון, הסובר שהיקף איסור ריבוי נשות המלך מורחב על פי טעמו, וכל מקום בו שייך הטעם "פן יסור לבבו" נאסרו הנישואין, ולכן גם אשה אחת המסירה את לבו הרי היא בכלל האיסור. בגישה זו אנו רואים מידה רבה של שכלתנות: לכל מצווה ישנו נימוק שכלי, והמצווה תלויה לחלוטין בנימוק שכלי זה; כל מקרה בו שייך הנימוק השכלי, שייכת בו המצווה.

לעומת זאת, גישתו של הרמב"ם נראית יותר שרירותית מאשר שכלתנית: לדעתו יש לנתק את המצווה מטעמה, ולא להרחיב את המצווה לכל מקום בו שייך טעמה. על פי גישה זו נתפסות המצוות כ"גזירות מלך" שאינן תלויות בטעמיהן השכליים, ותחולתן אינן מורחבות על פיהם, ולכן אין למנות את הטעמים במנין המצוות.

פירוש זה בדעת הרמב"ם נתמך על ידי דברי עצמו בפירוש המשניות (סנהדרין פ"ב מ"ה), בדיונו על המשנה בה פתח הרמב"ן את מסכת ראיותיו נגד הרמב"ם – מחלוקת

רבי יהודה ורבי שמעון במצוות "לא ירבה" – "פן יסיר". במשנה זו רואה הרמב"ן שתי דעות תנאים, רבי יהודה ורבי שמעון, ואילו הרמב"ם מוצא דעה שלישית – דעת תנא קמא הסותם ואומר "ולא ירבה לו נשים אלא שמונה עשרה", והוא מסיים וכותב: "ואין הלכה כרבי יהודה ולא כרבי שמעון", אלא כתנא קמא הסובר שהאיסור נאמר בכל אופן, בין בנשים המסירות את לבו ובין כשאין מסירות, ודווקא כשהן רבות. וכך פסק הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ג ה"ב):

"לא ירבה לו נשים", מפי השמועה למדו שהוא לוקח עד שמונה עשרה נשים בין הנשים ופלגשים הכל שמונה עשרה, ואם הוסיף אחת ובעלה לוקח.

וכתב הרדב"ז שפסק זה הוא כדעת תנא קמא במשנתנו, הסובר שאיסור ריבוי הנשים הוא בשמונה עשרה נשים, בין מסירות את לבו ובין אינן מסירות. דברים אלו תואמים לדרכו כאן, בשורש חמישי, לפיהם אין טעמי המצוות באים לסייג את האיסור (כדעת רבי יהודה) ולא להוסיף עליה איסורים נוספים (כדעת רבי שמעון), אלא המצווה נותרת כ"גזירת הכתוב", שאינה תלויה בטעמה. כאמור, גישה זו נראית כנוגדת את השכלתנות, המנתקת את המצוות מטעמיהן ותופסת אותן כשרירותיות, חסרות זיקה הדוקה לטעמים שכליים.

אלא שדברי הרמב"ם בשאלת טעמי המצוות מורכבים מכפי שהם נראים במבט ראשון; במספר מקומות נראים דבריו כסותרים. הבנה מעמיקה של דבריו תדרוש התבוננות מעמיקה יותר בהתייחסויותיו השונות לטעמי המצוות והבנה חודרת יותר לשורשי הנידונים.

בדבריו בסוף הלכות מעילה (פ"ח ה"ח) מנתק הרמב"ם את התלות בין המצוות לבין טעמיהן, בדומה למסקנת הביניים שלנו עד כה:

ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול. בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול.

הרי נאמר בתורה (ויקרא יט, לז) "ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשייתם אותם", אמרו חכמים ליתן שמירה ועשייה לחוקים כמשפטים, והעשייה ידועה והיא שיעשה החוקים, והשמירה שיזהר בהן ולא ידמה שהן פחותין מן המשפטים. והמשפטים הן המצוות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה

כגון איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם, והחוקים הן המצוות שאין טעמן ידוע, אמרו חכמים חוקים חקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן, ויצרו של אדם נוקפו בהן ואומות העולם משיבין עליהן כגון איסור בשר חזיר ובשר בחלב ועגלה ערופה ופרה אדומה ושעיר המשתלח. וכמה היה דוד המלך מצטער מן המינים ומן הגויים שהיו משיבין על החקים, וכל זמן שהיו רודפין אותו בתשובות השקר שעורכין לפי קוצר דעת האדם היה מוסיף דביקות בתורה, שנאמר (תהלים קיט, סט) "טפלו עלי שקר זדים אני בכל לב אצור פקודיך", ונאמר שם בענין (פסוק פו) "כל מצותיך אמונה שקר רדפוני עזרני".

וכל הקרבנות כולן מכלל החוקים הן, אמרו חכמים שבשביל עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים זוכין הישרים לחיי העולם הבא, והקדימה תורה ציווי על החוקים, שנאמר (ויקרא יח, ה) "ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם".

אריכות דבריו של הרמב"ם נראית כמיועדת למטרת הרפיית רוחו של המחפש טעמים לכל מצוות התורה. הרמב"ם אכן רואה מעלה בחיפוש אחרי הטעמים "כפי כחו", אך מדגיש שמצוות רבות הן בגדר "חוקים", ואין לאדם "להרוס" ולהתאמץ לחפש את טעמיהן, אלא לקבלן כפי שהן, חסרות טעם, ולהוסיף דבקות בתורה. דברים אלו תואמים את מגמת הדברים שהסתמנה עד כה, לפיה הרמב"ם מנתק את המצוות מטעמיהן, ורואה אותן ביסודן כחוקים שאינם תלויים בטעם כלשהו. אך נימת הדברים שונה לחלוטין בדבריו בסוף הלכות תמורה. שם מעודד הרמב"ם כל אדם לעסוק בחיפוש אחר טעמי המצוות, להבינן על פי שכלו, משום שלכל מצוות התורה יש טעמים. וזו לשונו (פ"ד הי"ג):

אף על פי שכל חוקי התורה גזירות הם כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם. הרי אמרו חכמים הראשונים שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה. יראה לי שזה שאמר הכתוב (ויקרא כז, י) "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש", כענין שאמר (שם פסוק טו) "ואם המקדיש יגאל את ביתו ויסף חמישית כסף ערכך עליו", ירדה תורה לסוף מחשבת האדם וקצת יצרו הרע, שטבע של אדם נוטה להרבות קניינו ולחוס על ממונו, ואף על פי שנדר והקדיש אפשר שחזר בו וניחם ויפדה בפחות משוויו, אמרה תורה אם פדה לעצמו יוסיף חומש. וכן אם הקדיש בהמה קדושת הגוף, שמא יחזור בו וכיון שאינו יכול לפדותה יחליפנה בפחותה ממנה, ואם תתן לו רשות להחליף הרע ביפה יחליף היפה ברע ויאמר טוב הוא, לפיכך סתם הכתוב בפניו שלא יחליף, וקנסו אם החליף ואמר "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש". וכל אלו הדברים כדי לכוף את יצרו ולתקן דעותיו.

ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים, וכן הוא אומר (משלי כב, כ-כא) "הלא כתבתי לך שלשים במועצות ודעת להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך".

הרמב"ם נותן כאן טעם עצמאי למצווה בלשון "יראה לי". לשם הצדקת העיסוק בבקשה עצמאית לטעמי המצוות הוא מרחיב בצידוק העקרוני לעיסוק זה: היות דיני התורה כולם עצות בלבד, שמטרתן לתקן את הדעות וליישר את כל המעשים, משכך יש למצוא בכל מצווה ומצווה את הדרך שבה היא מובילה לתיקון הדעות.

וכך כותב הרמב"ם גם בספר המצוות להלן (לא תעשה שסה):

ואין מהם גם אחת שאין לה טעם ועלה וסבה, אבל רוב הטעמים ההם היה מן הצורך, שלא ישיגם שכל ההמון ולא יבינם. והם כלם כמו שהעיד הנביא ואמר (תהלים יט, ט) "פקודי ה' ישרים משמחי לב".

בדברים אלו מצהיר הרמב"ם הצהרה מכלילה – אין אף אחת ממצוות התורה שאין בה טעם, גם אם הטעמים ברובם נסתרים מעיני המון העם. כמין פשרה אמצעית בין חוקים חסרי טעם לבין מצוות שיש להן טעם, נראים דבריו בסוף הלכות מקוואות (פי"א הי"ב), בהם מציג הרמב"ם את דיני טומאה וטהרה כחוקים שאין להם טעם מכריע, ובכל זאת יש בהם "רמז" המוביל לתיקון מוסרי:

דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו, והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא. והדבר תלוי בכוונת הלב ולפיכך אמרו חכמים טבל ולא הוחזק כאילו לא טבל. ואף על פי כן רמז יש בדבר, כשם שהמכין לבו לטהר כיון שטבל טהור ואף על פי שלא נתחדש בגופו דבר, כך המכין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת – טהור. הרי הוא אומר (יחזקאל לו, כה) "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם". השם ברחמיו הרבים מכל חטא עון ואשמה יטהרנו אמן.

מארבעת מקורות אלו עולה תמונה מורכבת. מחד מצהיר הרמב"ם שלכל אחת ממצוות התורה יש טעמים וכל דיניה נועדו לשם תיקון הדעות ויישור המעשים, ודבריו אלו זהים לדבריו בשמונה פרקים (פ"ד), ש"תורה שלמה זאת המביאה אותנו לידי שלמות, כמו שהעיד היודע אותה (תהלים יט, ח): 'תורת ה' תמימה מחכימת פתי'... התכוונה שהאדם יהיה טבעי, הולך בדרך האמצע... מבחינה זאת יש להתבונן ברוב המצוות, וסופך שתראה שכולן מתרגלות את כוחות הנפש". אך מצד שני מכיר הרמב"ם בקיומם של חוקים שאין להם טעמים שכליים, והוא מזהיר שלא לזלזל בהם.

בנוסף למקורות הנזכרים בהם נותן הרמב"ם טעמים שכליים למצוות, מצהיר הרמב"ם במקומות רבים נוספים שמטרת מצוות התורה לתקן את הדעות וליישר את המידות. נמנה חלק מהם. בהלכות יסודי התורה (פ"ד הי"ג) מפרש הרמב"ם את התועלת שבשמירת מצוות התורה:

ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר, ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצוות, ואף על פי שדברים אלו דבר קטן קראו אותן חכמים, שהרי אמרו חכמים דבר גדול מעשה מרכבה ודבר קטן הוויות דאביי ורבא, אעפ"כ ראויין הן להקדימן, **שהן מיישבין דעתו של אדם תחלה, ועוד שהם הטובה הגדולה שהשפיע הקדוש ברוך הוא ליישוב העולם הזה כדי לנחול חיי העולם הבא**, ואפשר שידעם הכל קטן וגדול איש ואשה בעל לב רחב ובעל לב קצר.

הרי שמטרת קיום המצוות וחוקי התורה, היא יישוב דעתו של אדם, ועל ידי כך מידות בני האדם הולכות ונתקנות, ויישוב העולם מתאפשר. לכך מצטרפים דבריו בהלכות שחיטה (פי"ד הט"ז):

וכשמכסה לא יכסה ברגלו אלא בידו או בסכין או בכלי, כדי שלא ינהוג בו מנהג בזיון ויהיו מצות בזויות עליו, שאין הכבוד לעצמן של מצות אלא למי שצוה בהן ברוך הוא, והצילנו מלמשש בחשך **וערך אותנו נר ליישר המעקשים ואור להורות נתיבות הישר**, וכן הוא אומר (תהלים קיט, קה) "נר לרגלי דברך ואור לנתיבתי". דברים אלו מצטרפים לדבריו בהלכות יסודי התורה ומתבארים על פיהם: מטרת מצוות התורה היא להורות נתיבות ישר ודרכי מוסר נאותות. וכאלו הם גם דבריו בהלכות עבודה זרה (פי"א הי"ב), שפסוקי התורה הם "רפואת נפשות, שנאמר (משלי ג, כב) 'ויהיו חיים לנפשך'". וכך כותב הרמב"ם באגרת תימן:

שהדת האלהית האמתית שחכמתה בפנימיותה, ושאין לה שום צווי ולא אזהרה שאין בפנימיות שלה דברים המביאים תועלת בשלמות האדם, ומרחיקים ממנו נזק שמונע ממנו השלמות ההיא, ויגיעו לו בהם מעלות המדות ומעלות הדעות, להמון כפי יכלתם וליחידים כפי השגתם, ובהם יהיה הקבוצ האלהי המעולה והמגיע והחונה על שתי השלמיות האלו. כלומר השלמות הראשונה שהיא התמדת קיומו

א ראה עבודת המלך (על הרמב"ם שם), הכותב: רבותינו הראשונים ז"ל השיגו על רבנו בדברים קשים, ועיין כסף משנה הביאם. ובודאי לא על המבטא "דבר קטן" לבד תפסו על רבנו, שהרי סוף סוף אמרם ז"ל דבר גדול מעשה מרכבה דבר קטן הוויות דאביי ורבא, אפילו אם נפרשם כדעת רבותינו אלה, מכל מקום מוכרח שנקראים לגבי מעשה מרכבה דבר קטן. אבל חלקו על רבנו ביסוד הדברים במה שכתב אף על פי כן ראויין הם להקדימם שהם מיישבין דעתו של אדם תחלה וכדומה, ודבר זה קשה להאמר, שהרי יסוד חיי ישראל הוא הדבר הזה.

בעולם הזה על מיטב העניינים הנאותים לאדם. והשלמות השנייה שהיא השגת המושכלות כמו שהם בעצמם כפי כחו של אדם.

גם במורה נבוכים (ח"ג פל"א) האריך בכך הרמב"ם, וכתב:

יש אנשים שקשה להם מתן טעם למצוה מן המצוות. רצוי להם ביותר שלא תושכל לציווי ולאיסור כל משמעות. מה שמחייב להם את זאת היא מחלה שהם חשים בנפשותיהם שאין הם מסוגלים לדבר עליה ואין הם מיטיבים להביעה. כי הם סוברים שאילו היו המצוות האלה מועילות למציאות זאת, ונצטוונו בהן משום כך וכך, אזי כאילו באו מתוך מחשבתו ושיקול-דעתו של בעל שכל. אבל אם הן דבר שאין מושכלת לו משמעות כלל, ואין הן גורמות תועלת, אזי הן באו בלי ספק מן האל, כי אין מחשבתו של אדם מביאה לדבר מזה. בעיני חלשי שכל אלה האדם הוא, כביכול, שלם יותר מיוצרו, מפני שהאדם הוא אשר אומר ועושה מה שמביא לתכלית כלשהי, והאל אינו עושה זאת, אלא מצוה עלינו לעשות מה שעשייתו לא מועילה לנו, ואוסר עלינו מה שעשייתו לא מזיקה לנו. הוא נעלה מאוד (ממה שהם מייחסים לו).

הדבר שונה. כל הכוונה היא להועיל לנו, כמו שהסברנו את דברו "לטוב לנו כל הימים לחיתנו כהיום הזה" (דברים ו, כד). ואמר: "אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" (שם ד, ו). הרי שאמר במפורש שאפילו החקים כולם מורים בעיני כל האומות שהם בחכמה ותבונה. אילו היה דבר שאין יודעים את טעמו ואינו מביא תועלת ואינו דוחה נזק, מדוע ייאמר על המאמין בו, או העושה אותו, שהוא חכם ונבון ורב-ערך, ויעורר פליאה באומות. אלא העניין בלי ספק כמו שצינו, שכל מצוה משש מאות ושלוש-עשרה מצוות אלה באה או לתת דעה נכונה או להסיר דעה פסולה, או לתת משפט צדק, או להסיר עשק או לחנך למידה טובה, או להזהיר מפני מידה גרועה. הכול תלוי בשלושה דברים, בדעות, במידות ובמעשי הנהגת המדינה. מה שחייב שאין אנו מונים את האמירות הוא שהאמירות אשר התורה זירזה לאומרו, או אסרה אותן, חלקן מכלל המעשים המדיניים, חלקן להקניית דעות וחלקן להקניית מידות. לכן הצטמצמו כאן בשלושה עניינים אלה בנתינת טעם לכל מצוה מן המצוות.

הרי שתפיסת מצוות התורה כחוק חסר תכלית, מזוהה אצל הרמב"ם עם מחלת-נפש, והסוברים כן חושבים שהאדם שלם מיוצרו. לאמתו של דבר יש בכל מצווה תועלת אחת משלושה: תיקון הדעות, תיקון המידות או בהנהגת המדינה.

כוונתו בסיום דבריו, "מה שחייב שאין אנו מונים את האמירות הוא שהאמירות אשר התורה זירזה לאומרו, או אסרה אותן, חלקן מכלל המעשים המדיניים, חלקן להקניית דעות וחלקן להקניית מידות", נראית סתומה. נראה שכוונתו כאן לשלול

לחלוטין את הדעה לפיה קיימת תכלית רביעית למצוות, "האמירות", היינו הציווי עצמו, קבלת עולו של המצווה, והעובר עליהן "עבר אמימרא דרחמנא". ר' אלחנן וסרמן בספר קובץ מאמרים (מאמר התשובה) מבחין שבכל מצווה או עבירה יש שני חלקים נפרדים: א. התיקון או הקלקול המהותי שיש במצווה או בעבירה, שבגללם נצטוונו בהם. ב. הציות או המרי כלפי הציווי. כאן מתייחס הרמב"ם לחלק שני זה, הציות או המרי כלפי הציווי, ואומר שלא מנה טעם זה כטעם עצמאי, כיון שבסופו של דבר אף הוא כלול באחד משלושת הטעמים הקודמים, כיון שלא ציוותה התורה ציווי כלשהו כשאין בו בנוסף גם טעם אחר, לתיקון הדעות, המידות או המדינה. נמצא שלדברי הרמב"ם לא ניתן למצוא שום מצווה שהיא חוק ללא טעם תכליתי כלשהו, וגם מצוות שערך קיומן הוא בעצם עובדת הציות, מצומצמות בתורן אף הן לטעמים התכליתיים האחרים, בדעות, במידות ובהנהגת המדינה.³

טעמי המצוות תפסו מקום לא מבוטל בעולמו של הרמב"ם. סידור המצוות בספר המצוות וההלכות במשנה תורה, מבוסס במקרים רבים על טעמי המצוות של הרמב"ם, כמניית מצוות מילה (עשה רטו) בין המצוות העוסקות בפרישות מהמשגל, על פי שיטתו שנתבארה לימים במורה נבוכים (ח"ג פמ"ט) בטעמה של מצווה זו; מצוות הקהל (עשה טז) נמנית בין המצוות העוסקות בייחוד השם, על פי שיטתו המבוארת במורה נבוכים (ח"ג פל"ה) במטרת קבוצת מצוות זו, "שכולם מעשים המייצבים דעות באשר לאהבת האלוה ובאשר למה שחייבים להאמין על אודותיו ולייחס לו"; האיסורים הקשורים לצרעת (לא תעשה שז-שח) נמנים בין האיסורים הקשורים לדרכי התנהגות האדם, כשיטתו במורה נבוכים (ח"ג פמ"ז) "שהעיקרון שנקבע לגביה הוא שהיא עונש על לשון הרע". הרי שטעמי המצוות משמשים לרמב"ם כמבחן אמיתי לגדריהן, כאשר על פי טעמים אלו הוא מסדרן למחלקותיהן.

ב להלן שורש תשיעי כותב הרמב"ם שאין למנות אזהרות שונות של מצווה אחת כמצוות רבות. לכן המחלל שבת, אף שעבר על שנים עשר ציוויים, לא עבר אלא איסור אחד. "ולא נביט לרובי הצוויין שבאו בענין ההוא אם היה מן המצווה בו או לרובי האזהרות שבאו ממנו אם היה מן המזהר ממנו. כי כלם הם לחזוק לבד...". נראה שגם מעקרון זה יש להוכיח שהטעמים מהותיים לגדרי המצווה, שהרי אם האיסור היה תלוי בציות או המרי כלפי הציווי, אם כן, מספר המצוות שהיה עלינו למנות היה כמספר הציוויים שעליהם הוא עבר. לפי תפיסה זו, מי שחילל שבת עבר על י"ב ציוויים, ולכן עבר על י"ב לאוין, ומניין המצוות היה צריך לכלול י"ב לאוין על חילול שבת. רק לפי הנחה זו שלכל מצווה יש טעם ומטרה, נמצא שמי שעבר על איסור מלאכה בשבת גם קלקל משהו, בדעות, בדיבור, במידות, או בפעולה. אם כן, ברור שמהות העבירה היא גם תוכן המצווה ולא רק הציווי עצמו, ולכן יש למנות את איסור מלאכה בשבת רק כלאו אחד, והציוויים כולם מורים רק על תוכן זה.

ולסיום, דבריו באגרת (שזיהויה לרמב"ם מסופק) לרב חסדאי (אגרות הרמב"ם, שילת, עמ' תרפ):

וכל התורה כולה נימוסין ומשמרות לנפש, להתהלך באלה הדברים ותצלה. ובודאי שכל מצוה יש לה טעם וענין, וכן אמרו חכמי האמת רבותינו ע"ה, מפני מה לא נתגלו טעמי תורה, מכלל שיש למצוות טעמים, אלא שלא נתגלו. וכן כתבו ע"ה בשלמה המלך ע"ה שעמד על טעמי תורה חוץ מטעם פרה אדומה. וכן משה רבינו ע"ה אמר (דברים ד, ו): "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה", ואם המצוות הן גזירה לעולם בלא ענין ועילה – היאך יודו העמים שבחכמה גדולה נסדרו אלו המשמרות והם בחכמה אלהית.

נראה אם כך שלדעת הרמב"ם מטרת התורה כולה היא תיקון הדעות ויישור המידות, ומתוך כך מתבקש שלמצוות כולן יימצאו טעמים הקושרים את קיומן בתועלתיות אלו. בכך מובנת הוראתו הנזכרת בסוף הלכות תמורה, המעודדת לחפש אחר טעמי המצוות. אך הדברים עומדים לכאורה בסתירה למגמה העולה מדבריו בסוף הלכות תמורה, על היות המצוות "חוקים" שיש לקבלם ללא כל טעם ידוע, וכן סותרים הם לדגש שנוסף לכך מדבריו בשורש זה, לפיהם המצווה אינה תלויה בטעמיה, ולא ניתן ללמוד דינים כלשהם מטעמי המצוות שנאמרו בתורה. סתירה זו דורשת התבוננות.

אכן, אילו לא היו לפנינו אלא חלק מהמקורות שהובאו מלשונות הרמב"ם, ניתן היה ליישב את דעתו בדרך זו: הנחת היסוד היא שלכל המצוות ישנם טעמים שכליים, אך איננו יכולים לסמוך על שכלנו ולהכריע שהגיע לטעמם האמיתי. לעולם עלינו לחשוך בעצמינו שמן ה"המון" אנחנו, עליהם כותב הרמב"ם (להלן ל"ת ששה) שרוב טעמי התורה נסתרים מעינינו, כפי שהבאנו לעיל. על פי דרך זו, ה"חוקים" אינם מצוות שאין להם טעם, אלא מצוות ששכלנו קצר מלהשיג את טעמם, ואזהרת הרמב"ם בסוף הלכות תמורה שלא לזלזל במצוות ה"חוקים", אינה עוסקת אלא במצוות ששכלנו הוא שלא השיג את טעמם, אך אין מצוות שהם "חוקים" במהותם. נראה שבדרך זו הלך בבית יוסף (יו"ד סי' קפא ד"ה ומה שאמר), העוסק בהשגתו של הטור על הרמב"ם בענין טעמי איסור הקפת הראש:

ומה שאמר רבינו וזה אינו מפורש ואין אנו צריכים לבקש טעם למצות וכו'. דבריו מבוארים שדעתו לחלוק על הרמב"ם, למה לו לבקש טעם מדעתו לשום מצוה, שנראה שאילו לא היו יודעים טעם המצות לא היינו מצווים לעשותן, ואין הדבר כן כי מצות מלך הם עלינו, ואף אם לא נדע טעמן אנו מצווים לעשותן. ואני אומר דחס ליה להרמב"ם מלמיסבר הכי, ומי יחוש לכבוד התורה והמצות יותר ממנו, ודבריו בסוף הלכות מעילה (פ"ח ה"ח) יוכיחו, וכיוצא בהם כתב בסוף הלכות

תמורה (פ"ד הי"ג) ובסוף הלכות מקואות (פי"א הי"ב), ומשם נתבונן שדעתו ז"ל לומר שאע"פ שכל חוקי התורה גזירות מלך הם מכל מקום כל מה שנוכל לבקש לו טעם נאמר בו טעם, וכרבי שמעון דדריש טעמא דקרא (קידושין סח:), ומה שלא נמצא לו טעם נייחס הדבר לקוצר השגתינו, ואנו חייבים לקיימם כמו המצות שנודע טעמם, כי גזירות המלך הם עלינו. ומכל מקום במצות האלו נראה לי שלא נתן בהם טעם הרמב"ם מדעתו אלא מדעת הכתוב שמצאן מוקפות מלפניהן ומלאחריהן ממצות הנאסרות משום חוקי הגוים, שהרי כתוב לפנייהם "לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעונו" (ויקרא יט, כו) ואחריהן כתוב "ושרט לנפש" "וכתובת קעקע" (שם פסוק כח), והרי זה כמפרש שהקפת הראש והשחתת הזקן נאסרו מפני שהיו עושין כן עובדי עבודה זרה וכומריהם.

דרך זו מרחיבה מצד אחד ומקצרת מצד אחר. מצד אחד היא מרחיבה, ונוקטת שלפי האמת יש לכל מצוות התורה טעמים שכליים, ומצד שני היא מקצרת, ומלמדת לחשוש שמא לא הצלחנו להשיג בשכלנו את טעמיה האמיתיים של התורה, חשש המחייב להימנע מלגזור מסקנות כלשהן מהעובדה שלא מצאנו את טעמה של מצווה כלשהי. דרך זו מסבירה חלק מדברי הרמב"ם, ויכולה ליישב חלק מהקשיים בדבריו: מצד אחד יש טעמים לכל המצוות, אך מאידך, כיון שאיננו יכולים להתיימר להשיג את כל הטעמים למלוא עומקם והיקפם, עלינו להתייחס למצוות כאילו אין טעמם ידוע, ולא לגזור הלכות מתוך טעמי המצוות.³

ג דברים אלו מביא רבינו בחיי (דברים כט, כח) בשם הרמב"ם:

ושמעתי בשם הרמב"ם ז"ל בפירוש פסוק זה, "הנסתרות לה' אלהינו", יאמר, סודות התורה הנסתרים וטעם המצות לשם יתעלה הם, ואם יזכה אדם שיקח אזנו שמץ מנהם בדיעת שרש המצוה ועקרה בנסתר שבה אל יפטר בכך מן הנגלה שלא יעשה המצוה בענין גופני, אין לו להמנע מזה, שהרי הנגלות לנו ולבנינו לעשות. והפירוש הזה בעצמו שהם יקר וספיר, אבל אינו בענין הפרשה.

וכן הביא פירוש זה בספרו כד הקמח, ערך סוכה:

וכיון שכן עיקר עשיית המצוה שיתבונן אדם בעיקרה שהוא המושכל והנסתר שבה, ואין שלמות האדם אלא בשניהם, כי אע"פ שאדם יודע הנסתר שבמצוה לא יפטר בכך שלא יעשה בנגלה. ועל זה אמר הכתוב "הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו", יאמר, ידיעת המצוה בנסתר שבהם לה' אלהינו הם, ואם תעלה השגתנו שנדע אחת מהם לא נפטר בכך מעשות המצוה בנגלה, "והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות", כלומר החיוב מוטל עלינו לעשות בנגלה, ובדיעת הנסתר אי אפשר לנו להפטר מן הנגלה. כך שמעתי בשם הר"ם ז"ל כתב בפירוש החומש שלו, אבל לא זכינו בו כי לא הגיע לידינו בארצות אלה.

פירוש זה, אותו מביא רבינו בחיי מתוך פירושו של הרמב"ם לתורה שלא בא לידינו (וראה יצחק צבי לנגרמן, 'אמרות ופירושים המיוחדים לרמב"ם', מאה שערים לזכר ר' יצחק טברסקי, עמ' 236-7), מטרתו ליישב קושייה שהעסיקה רבים מהראשונים – אם ידועים טעמי המצוות, האם

אלא שבדרך זו עדיין לא מתבארים דבריו של הרמב"ם בשורש זה, הסובר שאין לגזור הלכות כלשהן מטעמי המצוות המפורשים בתורה. הרי כיון שהתורה העידה על מצווה כלשהי שזהו טעמה, אין תקף עוד החשש שמא אין זה טעמה הנכון, ואם כן מאיזה טעם לא נוכל ללמוד הלכות נוספות על פי טעם זה? ואכן, הבית יוסף נוקט שדעת הרמב"ם לפסוק כדעת רבי שמעון, הדורש טעמא דקרא ולומד ממנו הלכות למעשה, ואכן רבי שמעון דורש טעמא דקרא גם באיסור ריבוי נשי המלך, ולכן מפרש שהטעם שנתפרש בכתוב מיותר, שהרי גם בלעדיו היינו דורשים טעמא דקרא. נראה אף לדייק יותר ולומר, שדברי הבית יוסף מתאימים עם דעת רבי יהודה שבכל התורה אינו

נדרש לקיימן כהווייתן, ולמה לא ניתן למצוא דרכים אחרות להשגת מטרתן וטעמיהן. על כך משיב הרמב"ם, שטעמי התורה הם בכלל 'הנסתרות לה' אלוהינו', וקיום המצוות הנגלות מוטל עלינו ועל בנינו, מבלי להתחשב בטעמי המצוות הנסתרים. פירוש זה תואם לשיטתו של הרמב"ם כאן, הסובר שאין לפרש את המצוות על פי טעמיהן, ומהדרך בה העתיק רבינו בחיי פירוש זה נראה שהסיבה לכך היא כיון שיש למצוות עוד טעמים רבים שאינם ידועים לנו, וכדרכו של הבית יוסף. [אך יתכן שלפי פירושו המקורי של הרמב"ם הטעם לכך שונה ועמוק יותר: הטעמים, במהותם, מהווים "נסתרות לה' אלוהינו", כיון שלנו כבני אנוש אין כל אפשרות ליחס עקרון של סיבתיות לה', ולכן אסור לנו לראות את טעמי המצוות כסיבה לנתינתן, וממילא לא ניתן להגביל את הוראת המצווה ותחולתה על פי טעמה בלבד, וחובה עלינו לקיים את המצווה הגלויה בלי כל התחשבות בטעמיה]. והשווה גם שו"ת הרשב"א (ח"א סי' צד), המאריך בדבר ריבוי הטעמים הנסתרים הטמונים בכל מצווה ומצווה, וכותב בין דבריו בדומה לשיטת הבית יוסף:

...וכן מקצת מן המצוות כל שכן את אשר לא נתפרש טעמם בתורה. ודע כי לכל אלו יש לבעלי סודות התורה טעמים נכבדים מאד. אף כי בעון הדור נסתתמו מעינות חכמה אחר שגרם החטא ונחרב בית קדשנו ותפארתנו שמשם היה משך הנבואה והחכמה נמשך לחכמים ולנביאים.

גם בנפש החיים (שער א פכ"ב) שולל את האפשרות להקל במצוות או לשנות הלכות מתוך יומרה להשגת טעמיהן, ומדגיש את קוצר דעתו של האדם למול עומק טעמי המצוות וריבויין:

ולבל יתחכם האדם הגדול שהשגתו מרובה, לומר אנכי הרואה סוד וטעמי המצוות בכוחות ועולמות העליונים שראוי לי לפי שורש נשמתני או למי ומי לפי שורשו לעבור ח"ו על איזה מצוה. או לדחות שום פרט מפרטי המעשה לעשותה במגרעת אף דקדוק אחד מדברי סופרים, או לשנות זמנה ח"ו, ולזה סיימה התורה ולא קם נביא כמשה... כי טעמי מצוות עד תכליתם לא נתגלו עדיין לשום אדם בעולם אף למשה רבינו ע"ה, רק לאדם הראשון קודם החטא, והוא היין המשומר בענביו מששת ימי בראשית... ואיך אפשר שיהא הדבר מסור להשגת האדם לשנות מהלכתם וסדר זמנם על פי רוחב דעתו והשגתו...

עקרון זה דומה לדעת אסכולת הפרשנות הלשונית במשפט הכללי, הסוברים שיש לפרש את לשון החוק אך ורק על פי לשונו ולא על פי טעמיו ונסיבותיו, ומנמקים זאת בקוצר אפשרותו של הפרשן לעמוד על כל רוחב שיקוליו של המחוקק, ובפרט כשאינו בן זמנו. דברים אלו נכונים, על אחת כמה וכמה, בתורה הקדושה, הנבדלת מהחוקק האנושי אלפי הבדלות, ובודאי אין יומרה אנושית המסוגלת לטעון שהגיעה לעומק טעמי התורה.

דורש טעמא דקרא, ורק באיסור ריבוי נשי המלך, שבו נתפרש הטעם בכתוב במפורש, נדרש טעמא דקרא. דבריו יכולים להתבאר היטב לפי דרכו של הבית יוסף, לפיהם הסיבה לכך שאין דורשים טעמא דקרא היא משום החשש שמא לא ירדנו לסוף טעם המצווה בקוצר דעתנו, ולכן במקום שנתפרש הטעם בכתוב במפורש, דורשים הלכות על פי טעם זה. דברי הבית יוסף הולמים היטב את דעתו של רבי יהודה.

אלא שכל זה לא יתכן בדעת הרמב"ם עצמו, שהרי מדבריו בשורש זה נראה שאינו פוסק כרבי שמעון, וכך מפורש בדבריו בפירוש המשניות שהובאו לעיל, שדעתו לפסוק כתנא קמא שאינו דורש טעמא דקרא אפילו באיסור ריבוי נשי המלך, אף ששם נתפרש הטעם בכתוב במפורש^ד. דברים אלו מורים בעליל, שהסיבה לכך שאין מסיקים הלכות מטעמי המצוות אינה נובעת מהחשש שמא לא ירדנו לסוף כוונת התורה, והצמצום אותו אנו נדרשים לנקוט בעיסוקנו בטעמי המצוות אינו נובע מחשש לטעות, אלא מסיבה מהותית יותר.

גם מן הצד השני נראה שהרמב"ם סובר שהטעמים שנתן למצוות טעמים אמיתיים הם, גדרי הדין, ואינו חושש שמא לא השיגה דעתו לטעמי ההלכות האמיתיים, כפי שהוכחנו לעיל מסידור ההלכות ומנין המצוות לדעתו. מדרכו השיטתית זו נראה שהרמב"ם רואה את טעמי המצוות כקובעים את גדיהן, ונעדר כאן לחלוטין ההיסוס שמא לא ירדנו לסוף כוונת התורה^ה.

ד וראה לחם משנה (מלוה ולוה פ"ג ה"א), כסף משנה ולחם משנה (עבודה זרה פ"ד ה"ד), תוספות יום טוב (יבמות פ"ב מ"ה, פרה פ"ג מ"ז, מכשירין פ"ו מ"ד) ומנחת חינוך (מצוה תסד) שדנו ביישוב פסקי הרמב"ם בשאלה זו, אם הלכה כרבי שמעון הדורש טעמא דקרא.

ה להעיר בענין זה גם מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם בספר מעשה ניסים (סי' ה, סהמ"צ מהדורת הרש"פ עמ' תקנב, ד"ה והנראה), בתשובתו לרבי דניאל שדן בדברי הרמב"ם בשורש הי"א על המצוות הנמנות כאחת או כמצוות מרובות, והקשה רבי דניאל מפני מה התכלת והלבן שבציצית נחשבים מצווה אחת, על פי תכליתם האחת "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי" (במדבר טו, מ), ואילו תפילין של ראש ושל יד אינן נחשבות מצווה אחת, אף שתכלית שתיהן אחת, "למען תהיה תורת ה' בפיך" (שמות יג, ט). על כך השיב הר"א:

והנראה לך שמאומרו שהתכלת והלבן מצווה אחת כי תכליתן אחת, מתחייב למנות שתי מצוות שלתפילין מצווה אחת כי תכליתן אחת, הרי זה טעות. כי לפי זה יתחייב שכל המצוות שתכליתן אחת מצווה אחת, וא"כ תימננה התרי"ג מצוות במצוות מועטות, שהרי כל תכלית מאכלות אסורות "והתקדשתם והייתם קדושים" (ויקרא כ, ז). וכמו זה כל תרי"ג מצווה אחת או שתי מצוות, שהרי תכלית כולם האהבה והיראה, ככתוב בתורה (דברים כח, נח) "אם לא תשמור לעשות... ליראה את ה'", ואמר עוד (דברים יא, יב) "כי אם שמור תשמרון... לאהבה את ה'". וזה אינו כלום. שהרי אלו שתי מצוות של תפילין חלוקות אע"פ שהן לתכלית אחת, ולבן ותכלת מדובקות משום שהן לתכלית אחת. הלוא תראה שאמרו בפירוש בתפילין שהן שתי מצוות ובלבן ובתכלת ששתיהן מצווה אחת.

נמצא לסיכומו של פרק זה, שלדעת הרמב"ם לעולם אין ללמוד דינים כלשהם מתוך טעמי המצווה שניתנו בתורה, ואילו לדעת הרמב"ן סובר שכאשר התורה מנמקת מצווה על פי טעם כלשהו בלשון שלילה, יש ללמוד הלכות ודינים מתוך טעם זה ולהרחיב את דין המצווה גם למקרים אחרים בהם שייך טעמה. עם זאת, הרמב"ם מבאר במספר מקומות שיש לכל מצוות התורה טעמים, וכי חייבים לעסוק בדרישתם. משכך עולות שתי שאלות: א. אם מצוות התורה הן בסופו של דבר חוקים, ולא רק משום ששכלנו קצר מלהשיג את טעמיהן, אלא מסיבה מהותית, אם כן למה מעודד הרמב"ם לחפש את טעמי המצוות ולבארם ככל שאפשר, וכיצד הוא רואה בטעמי המצוות קריטריון למניין וסידורן? ב. אם מטרת התורה כולה היא לתיקון דעות האדם ומידותיו, כיצד ייתכן שיימצאו בה חוקים שאין להם טעם, כאשר לכאורה משמעות הדבר היא שמצוות אלו אינן מועילות לא לתיקון דעות האדם ולא לתיקון מידותיו?

ב. טעמי המצוות – תכלית לעומת סיבה

להבנת דברי הרמב"ם נעיין בדבריו במורה נבוכים (ח"ג פכ"ו), המקדימים את דיוניו בטעמי המצוות. אך לשם כך נקדים את ההבחנה בין סיבה פועלת לסיבה תכליתית, המוזכרת במורה נבוכים (ח"א פס"ט, ח"ג פי"ג) ומבוארת במילות ההגיון (שער תשיעי): סבות הנמצאות ארבע, החומר והצורה והפועל והתכלית. דמיון זה בענינים המלאכותיים, הכסא, דרך משל, חמרו – העץ, ופועלו – הנגר, וצורתו – הריבוע, אם הוא מרובע; או השילוש, אם הוא משולש; או העיגול, אם הוא עגול; ותכליתו – הישיבה עליו. וכן הסייף, דרך משל, חמרו – הברזל, ופועלו – הנפח, וצורתו – האורך, ומעט הרוחב וחדוד הקצוות; ותכליתו – שיהרג בו. ואלו ארבע הסבות הן מבוארות ונראות בעינינים המלאכותיים כולם. כי כל אומן, אמנם יצייר הצורה אשר צייר בחומר – מה, עץ היה או ברזל, או נחושת, או שעווה, או זכוכית; בעבור כוונה יכוון אותה בכלי ההוא. וכן הוא הענין בנמצאות הטבעיות, ראוי שנבקש בהם אלו הסבות בעצמן; זולת כי אנחנו לא נקרא התמונה והתאר בעינינים הטבעיים, צורה; אבל נקראת צורה בעינינים הטבעיים, הענין המעמיד

בדברי רבינו אברהם מבואר, שאף שאמת הוא שטעמי המצוות ותכלית כולן שתיים, והן האהבה והיראה, כמפורש בכתובים ואין חשש ספק שמא אינו כן, מכל מקום אין קובעים מנין המצוות על פי תכליות אלו, ואין מונים כלל המצוות לשתי מצוות בלבד. אף מדבריו נראה שעל אף שהטעם למצווה אמיתי, מכל מקום אין קובעים את גדרי המצוות על פיו, וכמו שנתבאר גם בדברי הרמב"ם, וטעם הדבר כפי שיתבאר וילך בדעת הרמב"ם.