

על מה (ולמה) בדין עשה דוחה לא תעשה

א. "את הדרך אשר ילכון בה ואת המעשה אשר יעשו"

ב. "סמוכים לעד לעולם"

ג. "וכל מעשיך לשם שמים"

ד. "...מצרפה למעשה"

א. "את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו"

בתור מערכת הקובעת לאדם חוקים ומצוות על פיהם עליו לנהוג, ומציבה בפניו ערכים אשר מנחים את חייו, צריכה התורה להתמודד גם עם מצבים בהם מתרחשת התנגשות בין ערכים שונים ובין מצוות שונות. שכינתו של האדם בגוף, וממילא היותו נתון למגבלות החומר, הזמן והמקום, מובילה לכך שהתנגשות כזו תארע בהכרח, ועל כן יש צורך בכללים אשר יורו לאדם איך להתנהג במצבים כאלו, וכיצד עליו להחליץ ממצרי הסתירה הבלתי נמנעת.

ואכן, מוצאים אנו ברחבי הש"ס מספר כללים כאלו. ישנם כללים העוסקים בהתנגשות בין שני ערכים ספציפיים, או בין מצוות מסויימות, ומעניקים עדיפות לאחד מהם, ויש לכך דוגמאות רבות (למשל מילה בשבת - שבת קלב ע"ב); ישנם המציבים ערך מסוים אי שם בראש הפרמידה כגון "וחי בהם"; ויש אשר יתנו עדיפות לקטגוריה כללית של מצוות או ערכים ויציבו אותה מעל אחרות. כזה הוא גם הכלל המוצב בכותרת, עשה דוחה לא תעשה, וננסה בדברים שלפנינו לעסוק מעט בהבנתו. לא מדובר כאן בבירור מקיף ויסודי, אלא במספר נקודות שעלו מתוך עיון בסוגיות ובראשונים.

למעשה, עיון בכללים כאלו עשוי לחשוף חלק מהיסודות הבסיסיים ביותר עליהם מושתתת תורתנו. אחת הדוגמאות המובהקות לכך היא הכלל "וחי בהם", המציב את החיים עצמם כמעט לגמרי בראש הפרמידה ואולי אף בראשה ממש.¹ אם גומר ה' עלינו אולי ניגע מעט גם בעולה בהקשר זה מהכלל שלפנינו.

¹ תלוי בהבנות השונות של דין זה. כמו כן, גם את העמדת עצם החיים בראש המערכת אפשר להבין כנובעת מכך שהמשך החיים יאפשר קיום נוסף של התורה.

ב. "סמוכים לעד לעולם"

הגמרא ביבמות [ד ע"א] לומדת מהסמיכות בין מצוות ציצית לבין איסור כלאים בדברים כ"ב [יא-יב] שבאופן כללי 'עשה דוחה לא תעשה' (להלן - עדל"ת). זאת אומרת שכאשר ישנה התנגשות בין עשה לבין לאו, העשה עדיף על הלאו ומתיר באופנים מסויימים לעבור על הלאו לצורך קיום המצווה, כפי שיפורט בהמשך. ניסוח מעניין של כלל זה אנו מוצאים בגמרא במנחות [מ ע"א]:

אמר ריש לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם – מוטב, ואם לאו – יבוא עשה וידחה לא תעשה.²

השאלה העיקרית שבה נעסוק היא גדרו של הכלל: מה בעצם אמרה התורה כאשר היא קבעה שעשה דוחה לא תעשה. במהלך הדברים אולי ניגע מעט גם בשאלת טעמו של הכלל: למה עשה דוחה לא תעשה.

ג. "וכל מעשיך יהיו לשם שמים"

אפשרות אחת, שבמבט ראשון נשמעת מחודשת מעט, היא שדין עדל"ת אומר שלשם קיום מצווה מותר לעשות מעשה שהתורה אסרה לעשות בכל סיטואציה אחרת. כאשר נוצרת התנגשות בין עשה ללא תעשה התורה מכריעה שקיום המצווה מצדיק, אם זה אכן נדרש, לעשות את המעשה שהלאו אוסר לצורך קיום המצווה. למשל, מותר ללבוש בגד שיש בו כלאים לצורך קיום מצות ציצית.

הכרעה זו מעט תמוהה בהתחשב בעובדה שבדרך כלל עבירה על לאו נתפסת כדבר חמור יותר מאשר ביטול עשה.³ לדוגמא, למען קיום מצווה מחויב אדם להוציא עד חמישית ממונו ולא יותר מכך, ואילו על מנת להימנע מעבירה חייב אדם לבזבז את כל ממונו אם יש צורך בכך. ייתכן שבחלק מן האפשרויות שיוצעו להלן יימצא פתרון מסוים גם לקושי זה.

שאלה נוספת שעולה ביחס לדין עדל"ת בכלל, ועל פי ההסבר הנוכחי בפרט, היא מה היחס בין דין זה לדין 'מצווה הבאה בעבירה' [סוכה ל ע"א]. דין זה אומר, שמצווה אשר

² בנוגע לשאלה האם דין עדל"ת הוא 'הותרה' ותוקפם של דברי ריש לקיש הוא מדרבנן, או 'דחוייה' וריש לקיש מגדיר את דין התורה, הציבו התוספות על אתר את שתי האפשרויות.

³ ואכן קושי זה הוביל את ר' אלחנן וסרמן למסקנה שדין עדל"ת הוא גזירת הכתוב [קובץ הערות סימן ד', אות א].

קיומה היה מלווה בעשיית עבירה אשר אפשרה באופן זה או אחר את קיום המצווה, נפסלת ולא יוצאים בה ידי חובה. לכאורה מדובר בסתירה חזיתית!⁴ השאלה עולה כמובן גם ברמה ההלכתית - מתי חל כל אחד מהדינים, וגם ברמה המחשבתית - מה היחס לעבירה שנעשית לצורך קיום מצווה - חיובי או שלילי. לא נעסוק כאן בפירוט בשאלה זו ורק נציין מספר כיווני פתרון אפשריים (בכולם מדובר למעשה על צמצום של דין מצווה הבאה בעבירה):

א. הגבלת דין מצווה הבאה בעבירה למצוות מסוימות כגון מצוות שיש בהם שימוש בחפץ שנעשתה בו עבירה או מצוות שמטרתן ריצוי.⁵

ב. הגבלת דין מצווה הבאה בעבירה לעבירות מסוימות; בסוגיות מדובר על גזל ואולי זה דין ייחודי לעבירה זו בלבד. ייתכן גם שמדובר במעגל מעט יותר רחב של עבירות דומות (עבירות שבין אדם לחברו?).

ג. לדעת כמה ראשונים דין מצווה הבאה בעבירה הוא דין דרבנן.⁶ עדיין צריך יהיה לברר מה היחס לדין התורה בהנחה שחז"ל לא עקרו אותו לחלוטין וייתכן שגם כאן נזדקק לאחד הפתרונות הקודמים.

נחזור לענייננו: בתוך אפשרות זו בהבנת דין עדלית (מותר לעבור על לאו לצורך קיום עשה) נראה שניתן לדבר על שלושה כיוונים שונים:

"מהשבה טובה..."

הכיוון הראשון הוא שמותר לעבור על לאו למען קיום מצווה, מפני שעבירה שנעשית לצורך קיום מצווה אינה מוגדרת כעבירה. איסורי התורה, או לפחות חלקם (ויפורט להלן), נאסרו רק כאשר המטען שהם נושאים על גבם הוא שלילי בלבד. כאשר המטען הוא חיובי, כלומר המעשה נעשה לצורך גבוה- אין כאן עבירה.⁷ לעבור עבירה

⁴ רבנו דוד בונפיל [בחידושו למסכת פסחים לה ע"ב ד"ה 'אלא' ואילך] העלה שאלה זו. דבריו שם חשובים ביותר גם לנושא המאמר כולו ורק מפאת אריכותם לא הבאנום. כמו כן עסק בשאלה זו ובמסתעף ממנה ר' אריה לייב בספרו **שאגת אריה** סימנים צ"ו-צ"ט.

⁵ חידושי הריטב"א סוכה ט ע"א, לא ע"א, מומלץ לעיין גם בהערות המהדיר בהוצאת מוסד הרב קוק (הריטב"א לא מתייחס לשאלת היחס לעדלית).

⁶ תוס' סוכה ט ע"א, הרמב"ן בפסחים לה ע"ב.

⁷ נראה שקביעה כזו תוביל אותנו בהכרח למסקנה שהבעיה **היחידה** בכך שאדם עובר עבירה היא עצם אי-ההישמעות לרצון ה' ולכאורה זו הבנה לא כל-כך מצויה של התורה והמצוות. באופן פשוט המשמעות של הקביעה הנ"ל היא שהתורה והמצוות לא משקפות מוסר מוחלט וערכי

זה באמת דבר יותר חמור מאשר לבטל עשה אולם במקרים בהם עדל"ית - לא עובר האדם על שום איסור.

בכיוון כזה הלך חכם אחד אשר דבריו הובאו ע"י ר' יוסף ענגיל בספרו **ע' פנים לתורה**, אות לו (רי"ע האריך רבות בספרו זה בדין עדל"ית):

עוד יש לומר על-פי מה שאמר חכם אחד בטעמא דעדל"ית **דהוא משום דאין האדם מתכוון לעבור על רצונו יתברך ואדרבה עובר רק כדי לקיים מצוה ועל כן מכח קולא דהעדר הכוונה לעבור, על כן שפיר הלאו נדחה מן העשה**

על פי דבריו הוא ממשיך להסביר למה הגמרא מסייגת את דין עדל"ית בכך שישנם מקרים מסוימים בהם הדין לא חל, כגון כאשר מדובר בלאו שיש בו כרת:

"...ושזהו טעם אמרם ז"ל ביבמות דף ז דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בה כרת וזה שבדבר שחייבין על זדונו כרת הרי חייבין על שגגתו חטאת ואם כן כיון דגילתה תורה דגם שוגג צריך כפרה וחטאת אם כן חזינן דבלא תעשה דכרת גם בהעדר הכוונה חשיבא עבירה ועל כן שפיר אינה נדחית מפני עשה **ולא דמי ללא תעשה גרידא דיש בו קולא מפאת העדר הכוונה**. עד כאן תורף דבריו **והם דברים מתקבלים...⁸**"

הסברו של אותו חכם נוגע למעשה גם בטעם הדין. הסיבה שעשה דוחה לא תעשה היא שהלאוים שהתורה אסרה (אלו שאין בהם כרת ושלא הוצאו מן הכלל בגמרא ביבמות מסיבות אחרות, עיי"ש) נאסרו רק כאשר הם נעשים בזדון, וממילא כאשר אדם עושה את המעשה שנאסר לשם קיום מצווה (כאשר יש בכך צורך כמובן) - אין בכך שום בעיה.

ייתכן וניתן למצוא עוגן לכיוון כזה גם בראשונים. המשנה במכות [כא ע"ב] מדברת על מצב שבו אדם עושה פעולה אחת ועובר בבת אחת על מספר איסורים:

טוב ורע אמיתיים אלא רצון שרירותי כביכול של הקב"ה, ויש להאריך ולא כאן המקום. ועיי'ע **מורה נבוכים** חלק ג פרק לא וכן פרק לח ובתפארת ישראל למהר"ל פרק ו.
⁸ עיין בהערה הקודמת וצ"ע.

”יש חורש תלם אחד וחייבין עליה משום שמונה לאוים: החורש בשור ובחמור והן מוקדשים וכלאים בכרם ושביעית ביום טוב כהן ונזיר אבית הטומאה”

הגמרא בפסחים [מח ע"ב] תוך כדי דיון בדין 'הואיל', המתיר עשיית מלאכה ביום טוב במצבים שונים, מתקשה בדברי המשנה הנ"ל:

”ואי אמרינן הואיל - אחרישה לא ליחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור?!”

תוספות על אתר הבינו ששאלת הגמרא נובעת מקיומו של דין עדל"ת. פירוש כזה של הגמרא עשוי לנבוע מההבנה שהוצגה לעיל, שהרי לא מדובר בגמרא על אדם שחורש ותוך כדי החרישה גם מקיים את מצות כיסוי הדם ע"י העפר שנוצר מהחרישה. מדובר על אדם שכבר חרש והדיון הוא בשאלת החיוב. הגמרא מציעה לפטור אותו מדין עדל"ת על ידי זה שנראה את החרישה כהכנה והכשר לקיום מצוות כיסוי הדם.⁹ לכאורה עולה מכאן שדין עדל"ת מתיר עבירות הנעשות לצורך קיום מצווה. ראשונים אחרים¹⁰ אכן התקשו להסביר כך את הגמרא, ונראה שאחד הדברים שהטריד אותם הוא היישום של דין עדל"ת במציאות כזו. ראשונים אלו הסבירו שהפטור המוצע בגמרא הוא פטור של מלאכה שאינה צריכה לגופה. למעשה, פירושם של התוספות לגמרא כרוך במספר קשיים נוספים, כגון העובדה שבמספר מקומות הגמרא נוקטת כדבר פשוט שעשה לא דוחה עשה ולא תעשה הכרוכים יחד, ואחת הדוגמאות המצויות ביותר בסוגיות למצב כזה היא איסור מלאכה ביום טוב, לגביו יש גם מצוות עשה (שביתה ביו"ט). אם כך אין שום סיבה שמצוות כיסוי הדם תדחה את האיסור לחרוש ביו"ט.

תוס' בחולין [קמא ע"א] הביאו את דברי הריב"א שגם התקשה בשאלה הנ"ל:

”הקשה (הריב"א) והא יום טוב עשה ולא תעשה הוא!”

הריב"א מסביר כיצד בכל זאת ניתן להבין את שאלת הגמרא באותו אופן (מדין עדל"ת):

⁹ על מנת ליישב את הדברים עם דברי ריש לקיש בגמרא במנחות, שרק כאשר אי אפשר אחרת עשה דוחה לא תעשה, הסבירו התוספות שמדובר במצב שבו אין לאדם שום יכולת לקיים את מצות כיסוי הדם באופן אחר.

¹⁰ הר"ן בחידושי, רבנו דוד בונפיל ועוד.

ותירץ: דנהי דלא דחי מיהו אם עבר על אותו לאו אינו לוקה דהא דלא דחי היינו משום עשה אבל הלאו כמאן דליתיה דעשה דחי ליה.

כלומר לפי הריב"א, אדם שחרש ביום טוב לשם מצוות כיסוי הדם (תרתו משמע...) אמנם היה לא בסדר, אולם בעצם הוא עבר רק על העשה של יום טוב שאינו נדחה מפני עשה אחר, ולא על הלאו ש"כמאן דליתיה דמיי" שהרי ניתן לראות את החרישה כנעשית לצורך מצווה. נראה, אם כן, שגם דברי הריב"א יכולים לעלות בקנה אחד עם ההסבר שהוצע לעיל.

כאשר מעיינים בסוגיות נוספות נתקלת הבנה זו של דין עדל"ת (ויישומה בגמרא בפסחים) בקושי מסויים, וזאת מפאת סייג שהגמרא במספר מקומות מציבה ביחס לדין עדל"ת. למשל, הגמרא בשבת [קלב ע"ב] מציעה ליישם את דין עדל"ת ביחס לכהן מצורע. לכאורה, הכהן לא יכול לעבוד במקדש בגלל צרעתו וישנו איסור דאורייתא לחתוך מהגוף נגע צרעת. מציעה הגמרא: "ויקוץ בהרתו ויעבוד?" כלומר יבוא העשה של עבודה במקדש וידחה את הלאו של קציצת נגע צרעת. תשובת הגמרא מציגה בפנינו גדר חדש של דין עדל"ת:

אלא אמר רב אשי היכא אמרינן דאתי עשה ודחי לא תעשה כגון מילה בצרעת אי נמי ציצית וכלאים **דבעידנא דמתעקר לאו קא מוקים עשה** הכא בעידנא דמתעקר ללאו לא קא מוקים לעשה

כלומר עדל"ת רק כאשר העבירה והמצווה נעשות בו זמנית. לפי ההבנה הנוכחית בדין עדל"ת לא ברור בכלל למה קיימת דרישה כזו - להפך! התרחיש הקלאסי שבו עשה דוחה לא תעשה לפי הבנה זו, הוא תרחיש שבו העבירה נעשית לפני קיום המצווה ומאפשרת את קיומה! אם מבינים ששאלת הגמרא בפסחים קשורה לענייננו, הרי שבודאי מדובר על מצב שבו כיסוי הדם נעשה **לאחר** החרישה והכנת העפר.

מסתבר שלפי הריב"א (והתוספות בפסחים) הדרישה של "בעידנא" אינה מדאורייתא אלא מדרבנן, ואולי מדובר בגזירה הנובעת מחשש שאנשים יעברו

עבירות "לשם קיום מצוות" גם כאשר לא ממש מונחת לפניהם מצווה. אם מדובר בדין דרבנן הרי שדרישה זו צריכה להתקיים לכתחילה, אולם בדיעבד מסתבר לומר שזו לא תהיה עבירה וזה מסביר את הגמרא בפסחים הדנה בשאלת החיוב לאחר המעשה.

למעשה כבר מצינו הסבר דומה לדרישה הנ"ל בדברי הראשונים: רבינו חננאל בפירושו לגמרא בשבת מסביר את תשובת הגמרא כך:

אבל זה שאמר ויקוץ בהרתו ויעבוד... אינו דומה לאלו, שיתכן שיחתוך הצרעת מעליו והוא לא יעשה עבודה **והנה נעקרה אזהרתו** שלא לחתוך הצרעת שהוא לאו **ולא נתקיימה עבודתו** שהוא עשה

נראה בפשטות מדברי הר"ח שהוא הבין את דין 'בעידנא' כדין דרבנן, שנובע מחשש שמעשה העבירה ייעשה אולם המצווה לא תתקיים.

מה יהיה הדין כאשר העשה מתקיים לפני הלאו? בהחלט מסתבר לומר שלפי שיטות אלו לא תהיה בעיה, ואכן כך כתב באופן סתמי המנחת חינוך [מצווה צ', ד"ה אך].¹¹ דברי הר"ח מובילים אותנו למעשה לכיוון השני שרצינו להציע בהבנה הנוכחית.

ד. "...מצרפה למעשה"

לפי דברי אותו חכם שציטט ר' יוסף ענגיל וכן הראשונים שרצינו לקשור להבנה הנ"ל, עבירה הנעשית לשם קיום מצווה בעצם אינה עבירה, ולכאורה אופי המעשה נקבע כחיובי **כבר בשעת עשייתו** (מדין תורה - ללא הדרישה של 'בעידנא'). אם כן, במידה שתתרחש תקלה ולבסוף המצווה לא תתקיים - לכאורה עדיין נאמר שלא היתה כאן עבירה, שהרי סוף סוף היתה כאן כוונה חיובית.

בניגוד לנאמר לעיל אפשר להציע שהתשובה לשאלה האם היתה עבירה או לא, לא נקבעת בשעת עשיית מעשה העבירה על פי כוונת העושה, אלא ברגע שהתקיימה (או לא התקיימה) המצווה. כלומר, עבירה הנעשית לשם קיום מצווה אכן איננה עבירה, אולם קביעה זו תהיה נכונה רק כאשר המצווה אכן התקיימה. מה שיקבע כאן איננו כוונת העושה בשעת המעשה, אלא האם מבחינה עובדתית העבירה נעשתה לצורך מצווה או לא. אם בסופו של דבר המצווה לא התקיימה הרי שמתברר שהעבירה לא

¹¹ וכן מצינו בפסקי תוספות בזבחים, אות סט, שכאשר אין ברירה - אין דרישה לבו זמנית.

נעשתה לצורך מצווה ויהיה כאן לאו. יש לשים לב שזו לא הבנה הכרחית של דברי הר"ח, אולם מדבריו עולה היסוד הנ"ל שאם בסופו של דבר מצווה לא היתה כאן - עבירה היתה כאן.

כמובן, שגם לפי כיוון זה אנו נזקקים לומר שדין 'בעידנא' הוא דין דרבנן, מה שאולי מנוגד מעט לפשט הדברים בסוגיות הגמרא.

"ישכר עבירה כנגד הפסדה"

בשני הכיוונים בהם הלכנו עד כאן דיברנו על כך שעבירה הנעשית לצורך קיום מצווה בעצם איננה עבירה; המעשה הוא מעשה נייטרלי לחלוטין (כאשר המצווה אכן מתקיימת), ואין שום קושי מכך שלא הוא דבר חמור יותר מעשה. אלא שנראה כי זהו ניסוח מעט קיצוני. אולם ניתן לכאורה להעלות אפשרות על פיה ביישום של דין עדלי"ת, גם לאחר שהמצווה התקיימה - העבירה נשארת עבירה. אם כך למה עשה דוחה לא תעשה? מפני שהתועלת עולה על הנזק. כאשר אדם בחדא מחתא (לא בהכרח בו זמנית!) עובר על לאו ומקיים עשה, הוא כביכול "מרויח" יותר ממה שהוא "מפסיד" (ואולי נאמר - מתקן יותר ממה שהוא מקלקל) ולכן אומרת התורה שעשה דוחה לא תעשה. הרווח מקיום המצווה שווה בנזק המלך. כאן כמובן עולה ביתר שאת ויתר עז השאלה מתחילת דברינו - הלא עבירה על לאו היא דבר חמור יותר מביטול עשה!

נראה לעני"ד, שאם נראה את ההבדל בין מצוות עשה למצוות לא תעשה כהבדל שבין 'סור מרע' ל'עשה טוב', או במילים אחרות כהבדל שבין גרימת נזק להבאת תועלת, נוכל אולי ליישב קושיה חמורה זו. כאשר כל דבר עומד בפני עצמו - גרימת נזק היא דבר חמור יותר מאשר אי הבאת תועלת, ולכן עבירה על לאו היא דבר חמור יותר מביטול עשה, והדברים אמורים גם אם נגדיר את התועלת הפוטנציאלית כרבה מהנזק הפוטנציאלי. אולם כאשר הם מזדמנים לפונדק אחד - התועלת שנגרמת מחפה על הנזק שנעשה, ולכן עשה דוחה לא תעשה.¹² כל זה כמובן תלוי באופן שבו אנו מבינים את התורה בכלל ואת המצוות בפרט, ואכ"מ.

¹² וע"ע לקמן בדברי הרמב"ן בסוף דברינו.

לפני שנעבור לאפשרות הבאה, בה תוצג הבנה אחרת לגמרי של דין עדל"ת, ברצוני להרחיב מעט בנקודה שעלתה קודם לכן.

הזכרנו לעיל את דברי הריב"א שיישב את הקושי ביחס לגמרא בפסחים בטענה שכאשר עשה עומד מול מצווה שיש בה עשה ולא תעשה, המצווה לא נדחית בגלל העשה שבה, ולכן 'אין עשה דוחה עשה ולא תעשה', אולם הלאו "כמאן דליתיה דמי".

כאמור, ראשונים אחרים לא תירצו כך וחלקו ישירות על הריב"א בהקשר זה. לדעתם כאשר עשה עומד מול מצווה שיש בה גם עשה וגם לאו, אזי גם הלאו אינו נדחה בפני העשה הניצב מנגד (הר"ן שם). תהיה לכך השלכה במצבים בהם העשה של אותה מצווה משום מה אינו רלוונטי - גם אז לא יידחה הלאו בפני העשה. לצורך העניין נראה את ניסוחם של התוספות בקידושין [לד ע"א] שמדברים על השלכה כזו: "עשה שיש עמו לאו, אף הלאו אלים ולא דחי ליה עשה".

למה "אף הלאו אלים"? בדברי התוספות אין תשובה לשאלה זו. דומה כי אפשר להסביר זאת כך: באופן פשוט, ההבדל בין מצוות עשה לבין מצוות לא תעשה הוא שבמצוות עשה המוקד הוא הדרישה החיובית מהאדם ואילו במצוות לא תעשה המוקד הוא בדרישה מהאדם להימנע ממהו.¹³ זאת אומרת שבמצוות סוכה, למשל, הדרישה מהאדם היא לא להימנע מלשבת מחוץ לסוכה אלא לשבת בתוך הסוכה, וזה לא אותו הדבר. זאת בניגוד לגישה שתטען שההבדל בין עשין ללאוין הוא רק הבדל של ניסוח, ובעצם כל עשה היה גם יכול להיות מנוסח כלאו ולהפך.¹⁴ כל זאת נכון ביחס לרוב המצוות. מה קורה במצווה שבה יש גם לאו וגם עשה? ניתן לכאורה להתייחס למצב כזה בשלושה אופנים:

1. קיומו של הלאו מורה על כך שלמצווה זו יש שני צדדים המבטאים שתי דרישות שונות: לקיים את המצווה ולהימנע מאי-קיומה. לפי זה הלאו שבמצווה זו לא שונה מלאוים אחרים ולא אמור להיות הבדל לגביו בנוגע לדין עדל"ת. אולי כך הבין הריב"א.

¹³ ניתן לקשור זאת לאמור לעיל לגבי זה שמצוות עשה הן ציווי לעשיית הטוב ובמצוות לא תעשה המגמה היא לסור מהרע, אולם נראה לי שזו לא מסקנה הכרחית מההגדרה שהצענו כאן באשר להבדל בין עשין ללאוין.

¹⁴ ועיי' שתי עגלות וכדור פורח, מיכאל אברהם, בית-אל תשס"ב, עמ' 379-382.

2. המוקד של המצווה הוא העשה שבה והלאו הוא רק ניסוח של העשה במילים אחרות. אם כך, ייתכן שגם מעמדו לעניין דין עדלי"ת הוא מעמד של עשה,¹⁵ ואולי כך הבינו התוספות - ללאו יש מעמד של עשה ולכן - "אף הלאו אליהם".
3. המוקד של המצווה הוא הלאו, והעשה רק מחזק את הלאו.

בניגוד לתוספות שאמרו אמירה כללית, ניתן לכאורה גם לחלק בין מצוות שונות מסוג זה ולדון כל מצווה לגופה.¹⁶

ב. "והכל לפי רוב המעשה"

בספרו של הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל **שיעורים לזכר אבא מרי** [הוצאת מוסד הרב קוק, חלק א' עמ' רלד] ישנה התייחסות גם לנדון דידן, והדברים מעניינים במיוחד לאור מה שראינו עד כה. לגבי דין עדלי"ת אומר הגרי"ד באופן חד משמעי:

"...הלכה זו אינה מבטאת כי מותר לעבור על לא תעשה כדי לקיים מצוה. דין כזה לא ייתכן שהרי עבירה על לאו ודאי חמורה מביטול עשה; ופוק חזי שנפסק להלכה שצריכים להוציא כל ממון שבעולם כדי שלא להיכשל באיסור ל"ת אך אין מוציאים יותר מחומש על קיום עשה. **יסוד ההלכה הוא כי פעולה מסויימת המהווה חפצא של מעשה מצוה ומעשה עבירה נקבעת כפעולת מצוה וחלות עבירה נפקעת ממנה**".

לא מדובר בהיתר לעבור עבירות לשם שמים, אלא בכך שכל מעשה יכול להיות בעל אופי אחד בלבד - חיובי או שלילי. הכרעת התורה היא שמעשה שלכאורה כולל בתוכו שני צדדים, חיובי ושלילי, מצווה ועבירה, יוגדר בסופו של דבר כמעשה מצווה בלבד.

מדברי הגרי"ד עולה בבירור שדין 'בעידנא' הוא דין דאורייתא, ונראה להוסיף שאף יותר מכך: דין זה מבטא את היסוד והשורש של דין עדלי"ת. הצורך בבו-זמניות איננו דרישה נוספת אלא הגדרה בסיסית של הדין עצמו. העובדה שמדובר במעשה אחד היא זו שמאפשרת ללאו 'להיבלע' בתוך העשה ולא להיחשב כעבירה.

¹⁵ מסתבר שלא לכל דבר ועניין יהיה ללאו כזה מעמד של עשה - אחרת מה מגדיר אותו כלאו?

¹⁶ וע"ע בעניין זה ברמב"ן בקידושין לד ע"ב ד"ה 'והא'.

שאלה שהגריי"ד לא דן בה היא למה המצווה שבמעשה היא המכריעה את הלאו שבו ולא להפך. במילים אחרות - למה העשה הוא הדוחה ולא הנדחה? ייתכן שמשמעות הדברים היא שבהתמודדות שבין חיוב ושלילה, טוב ורע - הטוב הוא שיוצא וידו על העליונה. צד המצווה שבמעשה מבטל את צד העבירה שבו.

הנקודה האחרונה מובילה אותנו לדבריו הידועים של הרמב"ן על התורה המהוים תשתית ויסוד לכל האמור לעיל, וכך כותב הרמב"ן בפירושו למצוות השבת שבעשרת הדברות [שמות כ', ז]:

והאמת גם כן כי מדת זכור רמזו במצות עשה והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה והוא למדת הדין ויוצא למדת היראה כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוני וירא אותו, **ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה** כמו שהאהבה גדולה מהיראה. כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו **ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה** ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושיין בו דין כגון מלקות ומיתה ואין עושיין בו דין במצות עשה כלל¹⁷

האהבה גדולה היא מהיראה; עשיה חיובית של האדם, פעילותו ויצירתו בעולמו עדיפות הן על פני ישיבה בחיבוק ידים גם אם זו מאפשרת להישמר מסכנות וממעשים לא רצויים. על כן קובעת התורה: "אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה לא תעשה".

¹⁷ מעניין שהרמב"ן משתמש באותה נקודה להסביר גם את דין עדל"ת וגם את החומרה של מצוות ל"ת מבחינת עונשם.