

## השורש השישי:

**שהמצוה שיהיה בה עשה ולא תעשה ראוי למנות עשה שבה עם מצות עשה ולא שבה עם מצות לא תעשה**

דע שהדבר האחד יהיה בו עשה ולא תעשה על אחד משלשה פנים. אם שיהיה מעשה מן המעשים מצות עשה והעובר עליו יעבור על מצות לא תעשה, כמו שבת ויום טוב ושמטה שעשיית מלאכה בהם מצות לא תעשה (רכ-רכג שכ-שכט) והמנוחה בהם מצות עשה (קלה, קנד, קס, קסב-קסז) כמו שיתבאר. וכן תענית צום כפור מצות עשה (קסד) והאכילה בו מצות לא תעשה (קצו). ואם שיהיה לאו שקדמו עשה, כמו אמרו באונס ומוציא שם רע (דברים כב, יט; שם, כט) "וְלוֹ תִהְיֶה לְאִשָּׁה" והיא מצות עשה (ריח-ריט) ואמר אחר כן (שם) "לֹא יִכַּל לְשַׁלַּחַהּ כָּל יְמֵיו" וזו מצות לא תעשה (שנח-שנט). ואם שיהיה לאו קודם ואחר כן ינתק לעשה, כמו אמרו (דברים שם, ו-ז; ל"ת שו וע' קמח) "לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים" ואחר כן "שִׁלַּח תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם".

וכל מין מאלו ראוי שיימנה עשה שבו בכלל מצות עשה ולא שבו בכלל מצות לא תעשה. כי בבאור אמרו חכמים בכל אחת מהן שהן מצות עשה ומצות לא תעשה. והרבה פעמים יאמרו "עשה שבה" ו"לאו שבה". והוא דבר מבואר שענין הציווי בהם זולת ענין האזהרה, ושניהם שני ענינים נבדלים, צוה באחד מהם והזהיר מן האחר. ולא טעה בשורש הזה שום אדם.

## ההבדל בין לאוין לעשין

פרקים בלוגיקה נורמטיבית (יחסים לוגיים בין סוגי מצוות ונורמות)

תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. המחלוקת הבסיסית

דברי הרמב"ם בשורש

שלושת סוגי הכפילות

האם לאו ועשה נחשבים ככפילות?

שיטת רס"ג והסמ"ק

טיעונו של הריפ"פ

ג. בין עשה ללאו: פנומנולוגיה ראשונית

מבוא

בחזרה לדברי הריפ"פ על שיטת רס"ג

בעיות בשיטת רס"ג והרמב"ם

תפיסה ביצועית ותפיסה לשונית

חלקיותו של התיאור הנ"ל

הבחנה מהותית בין לאו לעשה: שיטת הרמב"ם וסיעתו

הבחנה מהותית בין לאו לעשה: שיטת רס"ג וסמ"ק

הקריטריון של רס"ג

ד. בין מצוות עשה למצוות לא תעשה: פרק בלוגיקה של נורמות

בעיה לוגית

'מקלי' ו'גזר'

מהרעיון ליישום

מהרעיון ליישום: נפק"מ של תוצאה

מהרעיון ליישום: מצבי אונס וספק

הבהרה על טיבה של השלילה: יחסים לוגיים בין נורמות

דברי הרמב"ן בפרשת יתרו: יחס בין בסיסי לגבוה

הערה מדברי בעל התניא באגרת התשובה

היחס לרצון ה'

ה. כפילות של לאו ועשה: סוגיית קידושין

מבוא: הקשר לשורש התשיעי

סוגיית קידושין על כפילות בין עשה ללאו

שיטת התוספות

ושוב, נפקא מינה של תוצאה

## ההבדל בין לאוין לעשין

---

- שיטת ר' יוסף מארץ ישראל  
השוואה לשיטת רס"ג  
שיטת הרמב"ן: לאו שתומך בעשה  
שתי הבנות אפשריות בדברי הרמב"ן  
יישומים: האכלת קטנים ביו"כ וצדקה  
עיון נוסף בדברי הרמב"ן: הקשר בין קו"ע לבין מצוות עשה  
משמעות היחזוק' לשיטת הרמב"ם ולשיטת הרמב"ן  
יישוב קושיות הריפ"פ  
הערה על חידושו השני של הרמב"ם  
סיכום שיטות הראשונים ביחס להבחנה בין לאו לעשה ובשאלת הכפילות
- ו. היחס בין החלוקה קו"ע-שוא"ת לבין החלוקה עשה-לאו  
מבוא  
עוד הפשטה: 'קו"ע' ו'שוא"ת' במשמעות רחבה יותר  
השלכות  
עקירת דבר מן התורה: הוכחה מדברי הרשב"א בר"ה  
כבוד הבריות: קונד"ס וקה"י  
הקשר בין שתי השאלות, וביניהן לנדון דידן  
הפשטת המושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע'  
הערה קצרה על דברינו במאמר לשורש הרביעי
- ז. מצוות חיוביות וקיומיות  
מבוא  
מצוות חיוביות וקיומיות: הגדרה  
הקושי לענייננו  
אספקט נוסף בהבחנה בין לאו לעשה: הלכה וחוק  
ההבדל בין מצוות עשה חיוביות וקיומיות  
האם יש הבחנה מקבילה בין לאוין קיומיים וחיוביים?  
ח. הקשר בין שלושת סוגי הצירוף של עשה ולאו בשורש  
מבוא  
הסוג הראשון: חפיפה מלאה  
הסוג השני: עשה מקדים  
הסוג השלישי: לאו מקדים  
סיכום והוכחה נוספת להבנה התכליתית
- ט. סיכום  
נספח: לאו הבא מכלל עשה

## פרק א. הקדמה

מאמרנו זה עוסק בעקרונות ששייכים לקטגוריה השלישית מתוך החמש שהגדרנו בהקדמת הספר: שורשים הנוגעים לסילוק כפילויות. שורש זה מגיב לשורש התשיעי<sup>1</sup> הקובע את העיקרון הבסיסי שאין למנות שתי מצוות בעלות תוכן חופף, כאן בשורש השישי קובע הרמב"ם סייג לעיקרון ההוא: כאשר יש לאו ועשה שהם בעלי תוכן חופף, אין בכך כפילות ויש לכלול את שניהם במניין המצוות: הלאו במניין הלאוין והעשה במניין העשין.

נזכיר כי השורש הזה הוא היחיד מכל השורשים שקובע עיקרון פוזיטיבי של מניה, שיש למנות סוג של מצוות שאותן היינו חושבים שלא למנות. כל שאר השורשים עוסקים בעקרונות של אי-מניה.

על אף קביעתו של הרמב"ם כי אינו מכיר מי שטעה בשורש זה, אנו נראה כי הוא שנוי במחלוקת בין הראשונים. רס"ג והסמ"ק חולקים על הרמב"ם ביסוד שקבע בשורש הזה. בהמשך הדברים נראה כי מחלוקת זו נוגעת בהיבטים מטא-הלכתיים יסודיים: הבנת ההבדל בין עשין ללאוין, והגדרת סוגי מצוות שלכאורה מערבים היבטים שונים של לאוין ועשין (כמו לאו שאין בו מעשה, לאו הבא מכלל עשה ועשה שמתקיים בשב ואל תעשה).

אהרן שמש, במאמרו 'לתולדות משמעם של המושגים מצוות עשה ומצוות לא תעשה' (תרביץ עב, חוברת א-ב, תשס"ג. להלן: שמש), עומד על שתי משמעויות העולות בספרות התנאים לגבי ההבחנה בין לאו לעשה, אותן הוא מכנה: 'המשמעות הלשונית' ו'המשמעות הביצועית'. כפי שנראה, לכאורה היה מקום לחשוב שהבחנה זו ממשיכה גם הלאה לתקופת הראשונים, אך לאחר שנעמיק יותר בשורשיה, במשמעויותיה ובהשלכותיה, נראה כי ההלכה הכריעה בצורה ברורה לטובת הגישה העומדת בבסיס גישת המשמעות הלשונית (אולם לא הגישה הלשונית כפשוטה).

המאמר עוסק בהבחנות דקות בין מצבים שנראים על פניהם זהים. כדי לחדד את

1 קשה לתת הסבר מדוע הרמב"ם סידר את שורשיו דווקא בסדר שבחר, אך כאן השאלה עולה ביתר שאת: מדוע הרמב"ם הקדים את המאוחר וקבע הרחבה זו בשורש ו לפני שלימד את העיקרון הראשוני שמופיע רק בשורש ט?

## ההבדל בין לאוין לעשין

הדברים נזקקנו לכמה הבחנות לוגיות (בעיקר כאלו שנוגעות לפעולת השליחה) שילוו אותנו במהלך הצמתים של הטיעון.<sup>2</sup> אנו ממליצים ללומד להשתמש בהגדרות שלנו (שבפרק ד) בכל נקודה בה הוא מאבד את הרצף. למיטב הבנתנו, כלים אלו נחוצים ושימושיים להבנת הסוגים השונים של המצוות והיחסים העדינים ביניהם.

זהו עניינו של התחום אותו כינינו בכותרת המאמר 'לוגיקה נורמטיבית', ואנו נצביע על קווים ראשוניים לדמותו. תחום זה דורש עוד פיתוח, וככל הידוע לנו כמעט לא עסקו בו באופן ישיר ומפורש עד עתה.

לאחר שנציג בפרק ב את דברי הרמב"ם ואת החולקים על העיקרון שבשורש ונקשה על ההיגיון שבבסיסו, נבחין מחדש בפרק ג בין מצוות עשה למצוות לא תעשה ונעמוד על החילוק המהותי ביניהן. בפרק ד נמחיש את ההבדל הזה בשורה של נפק"מ לוגיות והלכתיות. בפרק ה נרחיב בשיטות הראשונים השונות בשאלת הגדרות הלכתיות של לאו ועשה חופפים, נראה הבדלים בין מקרים שונים ונמצא לכך גם נפק"מ מעשיות. פרק ו יציב שתי חלוקות: לאו - עשה, וקום עשה - שב ואל תעשה, וידון במידת הזהות ביניהן, ופרק ז יעסוק בהגדרת מצוות עשה חיובית, שהיא בעצם כעין דרג ביניים בין לאו לעשה, אך למעשה זהו עשה לכל דבר ועניין. בפרק ח נשוב לחלוקה שהציב הרמב"ם בשורש ונבאר את הסוגים השונים על פי מסקנותינו. הרמב"ן בהשגותיו אינו מתייחס ישירות לדברי הרמב"ם בשורש מכיוון שהם מוסכמים על בה"ג ועליו עצמו, אולם הוא מעלה דיון אודות לאו הבא מכלל עשה. במאמר הנספח נבחן את הערות הרמב"ן ואת דעת הרמב"ם בעניין לאו הבא מכלל עשה.

---

2 לא עשינו להם פורמליזציה מחשש שאצל חלק מהקוראים זה יסבך את המצב עוד יותר.

## פרק ב. המחלוקת הבסיסית

### דברי הרמב"ם בשורש

כותרת השורש היא :

השרש השישי שהמצוה שיהיה בה עשה ולא תעשה ראוי למנות עשה שבה עם מצות עשה ולא שבה עם מצות לא תעשה.  
כבר מהכותרת אנו למדים שיש כאן שני חידושים : 1. מונים את שתי המצוות. 2. הלאו נמנה עם הלאוין והעשה עם העשין. להלן נראה שגם החידוש השני אינו פשוט.  
הרמב"ם ממשיך :

דע שהדבר האחד יהיה בו עשה ולא תעשה על אחד משלשה פנים :

- אם שיהיה מעשה מן המעשים מצות עשה והעובר עליו יעבור על מצות לא תעשה, כמו שבת ויום טוב ושמטה שעשיית מלאכה בהם מצות לא תעשה והמנוחה בהם מצות עשה כמו שיתבאר. וכן תענית צום כפור מצות עשה והאכילה בו מצות לא תעשה .
  - ואם שיהיה לאו שקדמו עשה, כמו אמרו באונס ומוציא שם רע "ולו תהיה לאשה" והיא מצות עשה, ואמר אחר כך "לא יוכל לשלח כל ימיו" וזו מצות לא תעשה.
  - ואם שיהיה לאו קודם ואחר כך ינתק לעשה, כמו אמרו "לא תקח האם על הבנים" ואחר כך "שלח תשלח את האם".
- לאחר שחילק את הכפילויות בין עשה ללאו לשלושה סוגים שונים הוא קובע את העיקרון עצמו :

וכל מין מאלו ראוי שיימנה עשה שבו בכלל מצות עשה ולא שבו בכלל מצות לא תעשה. כי בבאור אמרו חכמים בכל אחת מהן שהן מצות עשה ומצות לא תעשה. והרבה פעמים יאמרו "עשה שבה" ו"לאו שבה". והוא דבר מבואר שענין הציווי בהם זולת ענין האזהרה, ושניהם שני ענינים נבדלים צוה באחד מהם והזהיר מן האחר. ולא טעה בשורש הזה שום אדם.

## ההבדל בין לאוין לעשין

הראיה שהוא מביא מלשון חז"ל תקפה כיוון שהוא מניח כי כאשר חכמים אומרים "עשה שבה" או "לאו שבה", הם מתכוונים לכך שיש למנות אותם בנפרד. אולם הנחה זו בעייתית. לדוגמה, בשורש התשיעי הרמב"ם מבאר את הביטוי החז"לי "לעבור עליו בשני לאוין" כמיועד לבטא החמרה, אך בהחלט לא את קיומם של שני לאוין במניין המצוות. הרמב"ן בכמה מקומות בהשגותיו לשורשים מעיר שחז"ל כלל לא עסקו במניין המצוות (ראה בהשגותיו לשורש יא ועוד). גם המשפט המסיים, לפיו לא חלק על השורש הזה אף אחד, נראה בעייתי, שכן כפי שנראה יש החולקים על דברי הרמב"ם הללו. יתכן שטענתו זו נובעת מאי הכרות עימם.<sup>3</sup>

### שלושת סוגי הכפילות

כאמור, הרמב"ם פותח את דבריו בחלוקה לשלושה סוגי צירוף של לאו ועשה שעליהם חל העיקרון הזה. בשלושת המקרים היתה יכולה לעלות הבנה כאילו יש למנות רק אחת מן המצוות, והרמב"ם מחדש שיש למנות את שתיהן:

1. לאו ועשה הנוגעים למעשה אחד (כלומר בעלי תוכן חופף). לדוגמה, במלאכות שבת ויו"ט כל העושה אחת מהן עובר על לאו ("לא תעשה כל מלאכה") ומבטל עשה של שבתה בשבת ("שבתון"), וכל מי שנשמר מלעשותן קיים מצוות עשה ונזהר מן הלאו. ישנן דוגמאות נוספות לצירוף כפול כזה של לאו ועשה, שאת חלקן הרמב"ם מביא: מעקה, ציות לחכמים, זכירת עמלק, עינוי ביום הכיפורים, ועוד.
2. לאו שקדמו עשה (ראה מכות יד ע"ב-טו ע"א). לדוגמה, אונס ומוציא שם רע

<sup>3</sup> בציונים במהדורת פרנקל הובא שלשון הרמב"ם בערבית ובתרגום י' איוב (וכן משמע ברמב"ן כאן) היא: "ואינני זוכר אדם שטעה בזה העיקר לפי מה שאני זוכר עכשיו". הדבר מקבל משנה משמעות לאור דברינו בפרק הבא, שם נראה שרס"ג והסמ"ק דווקא כן חולקים על דבריו בשורש זה. יתכן שניתן להסיק מכאן שהרמב"ם לא ראה את דברי רס"ג באזהרותיו ובספהמ"צ שלו. ניתן למצוא תימוכין נוספים לכך בעובדה שהוא אינו מזכיר אותו בהקדמתו, וכך גם בכל שורשיו כולם. בנוסף מצביעה על כך התייחסותו בהקדמה לכל המחברים שנטו אחרי בה"ג (בעלי האזהרות) כפייטנים חסרי משקל הלכתי, התייחסות שבהחלט אינה הולמת את רס"ג שהיה בודאי גדול בעיני הרמב"ם גם בהלכה וגם במחשבה. וראה דברי הרב יוסף קאפח בהקדמת מהדורתו למו"נ, עמ' 22. וראה גם במאמרו של הרב חיים סבתו, האם הכיר הרמב"ם את ספר המצוות השלם לרס"ג?; מברכת משה - קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, צבי הבר וכרמיאל כהן (עורכים), מעלה אדומים תשעב, עמ' 757.

מחויבים לשאת את האשה, וזוהי מצוות עשה ("ולו תהיה לאשה"). לאחר מכן חל עליו איסור לגרשה ("לא יוכל לשלחה"). כלומר: האיסור, אפשר כי יעשה רלוונטי רק לאחר קיום העשה (ולא בו-זמנית, כדוגמת הסוג הראשון).

3. לאו הניתק לעשה. לדוגמה, הלוקח אם על הבנים עבר על לאו ("לא תיקח האם על הבנים"), אז, ורק אז, הוא נכנס לגדר חיוב במצוות שילוח האם ("שלח תשלח את האם") כדי לנתק (לתקן) את הלאו. כפילות זו שונה מן הסוג הקודם בכך שכאן הלאו הוא הקודם, ולא העשה. אבל יש עוד הבדל, שכאן העשה מתקן את הלאו, בעוד שבלאו שקדמו עשה הלאו אולי שומר על העשה אך בודאי לא מתקן אותו.

הרמב"ם מלמד שבשלושת סוגי המקרים יש לכלול את כל אחת משתי המצוות בנפרד במניין המצוות: הלאו עם מצוות הל"ת והעשה עם מצוות העשה. ראייתו של הרמב"ם היא מכך שחכמים אמרו במפורש לגבי כל אחת מאלו שהיא מצוות עשה ולא תעשה. גם לשון חכמים שנקטו ביחס למקרים כאלו הרבה פעמים<sup>4</sup> "עשה שבה" ו"לאו שבה", מוכיחה שיש כאן גם עשה וגם לאו.

#### האם לאו ועשה נחשבים ככפילות?

הרמב"ם ממשיך ומנמק את עמדתו בסברא ברורה (בעיניו): והוא דבר מבואר, שענין הציווי בהם זולת ענין האזהרה ושניהם שני עניינים נבדלים צוה באחד מהם והזהיר מן האחר.

לדבריו, צווי שונה מאזהרה ולכן יש למנותם כשתי מצוות. כוונת הרמב"ם כנראה להוציא מן השאלה המתבקשת מתוך השוואה לדבריו בשורש ט, שם קובע הרמב"ם שאין למנות שני לאוין או שני עשין בעלי תוכן זהה. נימוקו שם הוא שמניין המצוות עוסק רק במעשים המצווים או המוזהרים, ולא באזהרות או בציוויים (בפסוקי התורה) עצמם. אם כן מתבקשת השאלה מדוע כאן הוא מונה לאו ועשה בעלי אותו תוכן? לדוגמה, לפי שורש ט לאו ועשה לא לעשות מלאכה

4 הרמב"ם כתב שלשון זו מופיעה "הרבה פעמים". למעשה היא מופיעה רק במכות טו ע"ב, וכבר העירו על כך (ראה בציונים מהדורת פרנקל). יש להוסיף שגם בשורש השני נקט הרמב"ם לשון דומה לגבי פשט ודרש בפסוקי המקרא, וז"ל שם: "והיות התלמוד שואל בכל מקום ויאמר גופיה דקרא במאי קא מדבר". גם שם ישנן רק שלוש דוגמאות (ששתים מהן באותו ענין): יבמות יא ע"ב וכד ע"א, ושבת סג ע"א. וצ"ע בזה.



## ההבדל בין לאוין לעשין

בשבת צריכים לכאורה להימנות כמצוה אחת, שהרי אנו מונים את המעשים ולא את הציוויים. בהמשך הדברים נדון בשאלה זו בפירוט. כאן ברצוננו רק להצביע על העובדה שהרמב"ם עצמו מתייחס לשאלה זו, ומשיב שישנו הבדל מהותי בין לאו לבין עשה. כלומר בעיניו זו כלל אינה כפילות.

היתה יכולה לעלות אפשרות שהרמב"ם מונה את שתי המצוות במקרים אלו רק כאשר ישנה נפק"מ ביניהן, כלומר רק אם החפיפה בין התכנים אינה מלאה.<sup>5</sup> לאור החלוקה שערך הרמב"ם לעיל, ברור שלא לכך הוא מתכוון. ראשית, בסוג 1 לעיל התוכן חופף לגמרי. שנית, ברור שהוא אינו נאחז בכך שישנו הבדל דיני, שהרי אם כן היה עליו לומר שיש למנותן כשתי מצוות בגלל ההבדלים ביניהן, דבר שנכון גם לשני עשין או שני לאוין, ואז לא היה מקום לייחד שורש לצירוף של לאו ועשה בנפרד משורש ט. שלישית, ברור שהנימוק אותו הוא מעלה עוסק בהבדל המהותי שיש בין עשה ללאו מצד היותן כאלו, ולא בהבדל מקרי בין שתי מצוות אלו או אחרות.

### שיטת רס"ג והסמ"ק

כאמור, הרמב"ן בהשגותיו אינו חולק על דבר ממה שנאמר בשורש זה (דבריו בעניין לאו הבא מכלל עשה יידונו בנספח למאמר). מי שככל הנראה כן חולק על שורש זה הוא רס"ג. ר' ירוחם פרלא, בהקדמתו לספהמ"צ של רס"ג בדבריו לשורש זה (וגם לשורש ד), מאריך לבאר שאמנם כל הראשונים שנטו אחרי הרמב"ם ואחרי בה"ג הסכימו לשורש זה, אולם שיטת רס"ג היא שאין למנות את הצירופים הנ"ל כשתי מצוות. רס"ג תמיד מונה אחת מהן בלבד, והוא בוחר את זו המשקפת את תוכנה של המצוה באופן מלא יותר, ובלשונו:

אבל שיטת רבינו הגאון ז"ל בכל זה רחוקה מאד משיטת כל שאר הראשונים ז"ל. וכל עיקר שורש זה שלפנינו לא שמיעא ליה ולא ס"ל כלל. ובכל מצוה שיש בה ל"ת ועשה, כל שאין שום ענין מחודש נוסף בכל אחד מהן שאינו בכלל אידך, אין שניהם נמנים אלא במצוה אחת. ואיזה מהן שענין המצוה מבואר בו ביותר הוא שנמנה לבדו במנין המצוות. שאם

<sup>5</sup> ראה בספר פקודי ישרים על שורש זה.

המצוה מבוארת יותר בלאו מבהעשה אז הלאו הוא שנמנה במנין הלאוין, אבל העשה אינה נימנית שוב כלל. ואם המצוה מבוארת יותר בהעשה אז רק העשה היא שנמנית במנין העשין, אבל הלאו אינו נמנה כלל. אבל כשנכלל באחד מהם ענין מחודש שאינו בכלל השני, אז אין למנות אלא אותנו שכולל יותר... אבל כל שכל עניני המצוה נכללו בין בלאו ובין בעשה בשוה ואין בין זה לזה ולא כלום אלא מה שזו היא עשה וזה הוא לאו, אין למנותן אלא במצוה אחת. כמו שהשריש הרמב"ם ז"ל (בשורש תשיעי)... ראשית, הריפ"פ קובע את תחום הדיון רק למקרים בהם תחום החלות של הלאו והעשה הוא אחד (כלומר שהיקפיהן של שתי המצוות חופפים), כפי שביארנו לעיל. שנית, הוא קובע שבמקרים אלה רס"ג חולק על הרמב"ם ביסוד זה ואינו מונה אלא מצוה אחת מן השתיים. שלישית, הוא קובע (בקטע שיובא להלן) שהתורה חזרה על עצמה רק בכדי להביע את חומרת האיסור, ולא בכדי להטיל איסור נוסף (כפי שראינו בשורש הרביעי בשיטת הרמב"ם לגבי הציוויים הכוללים). ורביעית, הוא קובע את הקריטריון לבחירת אותה מצוה שנמנה במנין המצוות (האם העשה או הלאו), כאותה אחת מהן שבה עניין המצוה מבואר יותר. בהמשך דבריו (ראה בקטע שיצוטט בסעיף הבא) הריפ"פ מביא שגם הסמ"ק מסכים לשיטת רס"ג, וגם הוא אינה מונה לאו ועשה חופפים כשתי מצוות שונות. נעיר כי רס"ג מונה בפירוש גם לאו וגם עשה ביחס לשביתה בשבת (עשה לד ולאו קנו). ועיין בפירושו של ריפ"פ על עשה לד שם, שדוחק את הדברים לשיטתו.<sup>6</sup> להלן נניח את פירוש הריפ"פ כדעת רס"ג עצמו, אך הדברים עדיין טעונים ביאור.

### טיעונו של הריפ"פ

בסוף הציטוט הנ"ל מריפ"פ כבר התחלנו לראות את שורשי טיעונו לטובת רס"ג

6 ריפ"פ העיר שבאזהרותיו מנה רס"ג מצוות עשה בלבד לשבות בשבת. רס"ג מנה את המצוות בשלושה חיבורים מקבילים: ספר המצוות השלם, פיוט על סדר המצוות, ופיוט על סדר עשרת הדברות. לגבי ספר המצוות השלם ראה מאמרו של הרב חיים סבתו, לעיל הערה 3. ריפ"פ חיבר את ספרו סביב הפיוט הערוך על סדר המצוות, והערתו הנ"ל מתייחסת לאזהרות הערוכות על סדר הדברות. ראה מאמרו של הרב איתי אליצור, 'ההבדלים בין מניני המצוות של רס"ג, סיני קכא. ראה גם מאמרו של הרב שלומי אלדר, מצוות השביתה והכלל הששי בספר המצוות, בתוך 'מברכת משה' (הנ"ל הערה 3), עמ' 491.

## ההבדל בין לאוין לעשין

וכנגד הרמב"ם. ריפ"פ מסכם את שיטת רס"ג, באמרו:

ועכ"פ מבואר דלשיטת רבינו הגאון ז"ל עשה ול"ת שבמצוה אחת ודאי ענין אחד ודבר אחד הן, כיון שעיקר המצוה אחד הוא בשניהם. ולא כתב רחמנא בה עשה ול"ת אלא כדי להגדיל חומר ענשו של העובר עליה, ואין זה ענין למנין המצוות כלל. ועכ"פ המצוה אינה אלא אחת, שאין לנו במנין המצוות אלא המעשים אשר נצטוינו לעשותן או למנוע מעשייתן. ודלא ככל שאר מוני המצוות זולת הסמ"ק שגם הוא במנין המצוות שלו הלך בשיטת רבינו הגאון ז"ל בזה למנות העשה והלאו שבמצוה אחת רק במצוה אחת...

טיעונו של ריפ"פ נערכים בשתי רמות:

א. ראשית הוא שואל לאור דברי הרמב"ם עצמו בשורש התשיעי, מדוע שתי מצוות שתוכנן זהה נמנות כשתים נפרדות? הציווי לזכור את מה שעשה לנו עמלק והאיסור לשכוח זאת הם בעלי אותו תוכן בדיוק. במה זה שונה משני איסורים לשכוח או משני ציוויים לזכור?<sup>7</sup>

ב. שנית, הוא טוען שאיננו מבין את ראייתו של הרמב"ם. כזכור, הרמב"ם הביא ראיה מלשון חכמים ("עשה שבה", או "לאו שבה"), ומעצם קביעותיהם בדבר קיומם של עשה ולא כל מקרה כזה. הריפ"פ טוען שאין בכך כל ראיה. הויכוח אינו בשאלה האם ישנם כאן שני ציוויים או איסורים אלא בשאלה האם למנות אותם כשתי מצוות נפרדות במנין המצוות. לטענתו גם במקרים בהם ישנו לאו כפול אכן ישנם שני לאוין. אלא שעדיין נותרת הבעיה הטכנית שכללי המנייה אומרים שאין למנות אותם במנין המצוות.

ריפ"פ מביא ראיה לטענתו השנייה מדברי הרמב"ם עצמו, בשורש התשיעי. במאמרנו שם מובאת הדוגמה מסוגיית ב"מ דף ס ע"ב, לגבי נשך ותרבית. הגמרא

7 ראה במאמר לשורש ט הערת שוליים 2, שם מתבארת התלות של הקושי הזה בניסוח שבוחר הרמב"ם להביע את העיקרון של השורש התשיעי. ראינו שם שאם הוא היה מנסח את העיקרון שם באופן הפשוט יותר: "גם כאשר התורה חוזרת על אותו ציווי כמה פעמים יש למנות רק מצוה אחת", אזי במקרה של לאו ועשה ברור שהיה עלינו למנות שתי מצוות שונות, שכן התורה אינה חוזרת במקרה כזה על אותו ציווי פעמיים (ולכל הפחות יהיה כאן מצב כמו בנשך ותרבית). אך לפי הניסוח בו בחר הרמב"ם בפועל לעיקרון של השורש התשיעי, כלומר הקביעה שאנו מתייחסים לתכנים ולא לציוויים, לכאורה צודק ריפ"פ בטענתו מדוע בכפילות של לאו ועשה הרמב"ם כן מתייחס לציוויים ולא לתכנים (שהם חופפים).

קובעת שאין בין זה לזה מאומה, ומה שאסרה תורה גם נשך וגם תרבות הוא רק "לעבור עליו בשני לאוין". ראה שם שלרוב הראשונים כאשר יש שני לאוין לוקים על שניהם (תוס' ב"מ סא סוע"א ועוד). והנה הרמב"ם (פ"ד מהל' מלווה ולווה ה"א) מביא את הגמרא הזו להלכה, וקובע שנשך ותרבות הם שני לאוין. לעומת זאת, המעיין במניין המצוות לא ימצא שם את שני הלאוין הללו, אלא רק איסור אחד על לקיחת ריבית.

אנו רואים שגם במקרה של לאו כפול, שלפי שורש ט אין למנותו במניין המצוות כשניים, בכל זאת קובע הרמב"ם שישנם כאן שני לאוין דאורייתא אלא שהם אינם נמנים במניין המצוות. אם כן, לכאורה צודק הריפ"פ שטוען כנגד ראייתו של הרמב"ם, מה בכך שחכמים קבעו שיש בצירופים הנ"ל עשה ולא, הרי בזה לית מאן דפליג. השאלה היא רק לגבי מניין המצוות, האם למנותם כשתי מצוות, ולכן אין כל ראייה מדברי התלמוד הללו לעיקרון שקובע הרמב"ם.

מכל מקום, אנו רואים כאן שהעיקרון של הרמב"ם אינו קביעה מהותית אלא טכנית. גם רס"ג מסכים שישנם כאן לאו ועשה, כמו שגם לרמב"ם בלאו כפול ישנם שני לאוין, השאלה היא רק טכנית-פרשנית: האם להכניסם במנין המצוות כשתי מצוות נפרדות.

הריפ"פ מסכם את שיטת רס"ג, באמרו:

ועכ"פ מבואר דלשיטת רבינו הגאון ז"ל עשה ול"ת שבמצוה אחת ודאי ענין אחד ודבר אחד הן, כיון שעיקר המצוה אחד הוא בשניהם. ולא כתב רחמנא בה עשה ול"ת אלא כדי להגדיל חומר ענשו של העובר עליה, ואין זה ענין למנין המצוות כלל. ועכ"פ המצוה אינה אלא אחת, שאין לנו במנין המצוות אלא המעשים אשר נצטוינו לעשותן או למנוע מעשייתן. ודלא ככל שאר מוני המצוות זולת הסמ"ק שגם הוא במנין המצוות שלו הלך בשיטת רבינו הגאון ז"ל בזה למנות העשה והלאו שבמצוה אחת רק במצוה אחת...

כעת עולה השאלה במלוא חריפותה: כל הראשונים מסכימים לנאמר בשורש ט, ובכל זאת מונים עשה ולא במקרים אלו. מה יענו כל הראשונים הללו לטענותיו הצודקות לכאורה של ריפ"פ? ראינו שהרמב"ם למעשה מתייחס במובלע לטענה זו, ובביאור דבריו יעסוק הפרק הבא.

## פרק ג. בין עשה ללאו: פנומנולוגיה ראשונית

### מבוא

ראינו שהראשוניים חלוקים האם עשה ולאו בעלי תוכן חופף נמנים כמצוה אחת (רס"ג וסמ"ק) או כשתי מצוות נפרדות (רמב"ם, רמב"ן ובה"ג). מה יסוד המחלוקת? האם זו רק מחלוקת על כלל טכני, או שמא היא מחביאה מאחוריה הבנות שונות לגבי מצוות עשה ול"ית והיחס ביניהן? מכיוון שאין מקור ברור בסוגיה כלשהי למחלוקת הזו, נראה יותר שהיא מבוססת על תפיסות מהותיות שונות.

### בחזרה לדברי הריפ"פ על שיטת רס"ג

נתחיל את הדיון בבירור דבריו של הריפ"פ אודות הקריטריון לבחירת המצוה הראויה להימנות מבין השתיים (העשה והלאו). כזכור, הוא מסביר שאנו נבחר למנות את המצוה שבה מבואר יותר עניין המצוה. הקריטריון הזה אינו ברור דיו: איך נדע לבחון היכן מבואר יותר עניין המצוה (בעשה או בלאו)? ובכלל, מה פירוש "מבואר יותר"?

נראה שכוונתו של הריפ"פ היא לומר שנבחן את תוכן הציווי ונראה האם ביסודו הוא עשה או לאו. לדוגמה, במצוות עשיית מעקה יש עשה של "ועשית מעקה לגגך" ולאו של "ולא תשים דמים בביתך". ההנחיה למעשה קוראת לנו לקום ולבנות מעקה. כלומר ציות למצוות אלו, לשתייהן, הוא על ידי עשייה אקטיבית, בצורה של 'קום ועשה' (=קו"ע), ולכן נראה כי הן בעלות תוכן מהותי של מצוות עשה. ואכן, אם נבחן בספהמ"צ של רס"ג ניווכח לראות שמצוות מעקה נמנית כמצוות עשה (עשה עז במניינו).<sup>8</sup>

8 לאמיתו של דבר, מצוות מעקה רחבה יותר מאיסור "ולא תשים דמים", שהרי בית שאין בו ד' למשל פטור ממעקה, אף שודאי חובה למנוע את הסכנה. ראה חזו"א חו"מ ליקוטים סימן יח סק"ב, שהתורה שללה את הרשות לשקול את מידת הסכנה במקרים המסוימים של מצוות מעקה, למרות שרמת הסכנה אינה בהכרח גבוהה יותר מעליה באילן המותרת וכדומה. כך ניתן להבין את שיטת ר"י שהביא המרדכי (הלכות קטנות - ציצית, סי' תתקמד), שמי שאינו יכול לעשות מעקה אינו חייב להרוס את הבית, כמו שמותר ללבוש בגד אם אי אפשר להטיל ציצית. אך לכאורה קשה שהרי יש סכנה? אלא שכנראה הוא מדבר על מקרה שאת הסכנה ניתן למנוע בדרך אחרת או שאינה חמורה מצד עצמה. ראה עוד להלן פרק ה בתירוצם הראשון של התוספות בקידושין, ושם גם נראה שהרמב"ן תפס זאת כחפיפה מלאה.

לכאורה אין היגיון לצמצם את הקריטריון הזה רק לצמדים של לאו ועשה על אותו מעשה, בעוד עשה ולא העומדים לעצמם אינם כפופים לקריטריון הזה. אם עשה ולא מוגדרים כל אחד בפני עצמו על פי לשון הכתוב, האם נאמרו כציווי או כאזהרה, מדוע כאשר ישנו צמד כזה יש למנות על פי ההנחיה בפועל? נראה שאכן רס"ג תופס את ההבדל המהותי בין מצוות עשה לבין לאו באשר הם, באופן הפיסי בו האדם עובר או מקיים אותם: מה שמקויים בצורה של עשייה ונעבר בצורה של מחדל ('שב ואל תעשה' = שוא"ת) הוא מצוות עשה. ומה שמקויים באי עשייה ונעבר בעשייה אקטיבית הוא לאו. לשיטתו אופי המצוה אינו תלוי בניסוח שהתורה בוחרת עבורה, אלא באופייה המעשי. לפי תפיסה זו שביתה בשבת היא לאו, שהרי קיומה הוא פסיבי, שב ואל תעשה. לכן גם אם התורה מציינת שישנה גם מצוה חיובית לשבות בשבת, כוונתה בעצם ללאו, ורק הניסוח לכאורה מטעה. לכן איסורי שבת יימנו על ידי רס"ג כלאו ולא כעשה. לפי אותה תפיסה, האיסור "ולא תשים דמים בביתך" הוא מצוות עשה סמויה, שכן זהירות ממנה היא על ידי קו"ע.

#### **בעיות בשיטת רס"ג והרמב"ם**

כאן עולה השאלה: אם כן, מה משמעותם של אופני הניסוח הללו בתורה? אם אכן אין כל משמעות לניסוח, אלא רק לתוכן המהותי, מדוע התורה בוחרת לפעמים לנסח מצוות עשה בצורה שלילית, ומצוות לא תעשה בצורה חיובית? מדוע הניסוח של התורה בציווי לפעמים אינו הולם את אופייה של המצוה? מאידך, לשיטת הרמב"ם וסיעתו, קשה מהו באמת ההבדל בין עשה לבין לאו? האם זו רק צורת התנסחות שאין מאחוריה דבר? ראינו שלשיטה זו ישנן מצוות עשה שמקיימים אותן בשוא"ת ועוברים עליהן בקו"ע (שביתה בשבת, בשביעית וכדומה), וישנן מצוות לא תעשה שעוברים עליהן בשוא"ת ונזהרים מהן בקו"ע (למשל: "לא תשים דמים בביתך"). מהו, אם כן, ההבדל המהותי בין עשין ללאוין, מעבר לניסוח של התורה?

### תפיסה ביצועית ותפיסה לשונית<sup>9</sup>

בהקדמת המאמר הזכרנו את מאמרו של אהרן שמש, אשר עמד על שתי המשמעויות שמקבלת ההבחנה בין מצוות עשה למצוות לא תעשה בספרות חז"ל (ובעיקר אצל התנאים).

טענתו היא שבספרות העתיקה יותר, כמו גם במדרשים של דבי רבי ישמעאל, ההבחנה בין שני סוגי המצוות מבוססת על אופן הקיום של המצוה הנדונה. מצוות שמקויימות בצורה של עשייה אקטיבית (קו"ע) הן מצוות עשה ומצוות שנעברות בצורה אקטיבית (ומקויימות בשוא"ת) הן מצוות לא תעשה. לעומת זאת, במדרשים של דבי רבי עקיבא עולה תפיסה לשונית שתולה את ההבדל בין שני סוגי המצוות בניסוח של הציווי בתורה (ולאו דווקא באופן הביצוע). ומכאן עולה גם האפשרות למציאותו של לאו שאין בו מעשה, כלומר לאו שעוברים עליו במחדל (=שוא"ת), ולא בעשייה אקטיבית (=קו"ע).

אמנם, כפי שהוא כותב, גישה זו לא שינתה את ההלכה העקרונית, לפיה עונשים, כמו גם חיוב קרבנות, ניתנים רק על מצוות ל"ת, ולכן נקבע הכלל שאין עונשין על לאו שאין בו מעשה (מה שלטענתו בספרות העתיקה יותר היה קרוי 'מצוות עשה', ולכן ברור שלא ענשו עליו).

נעיר עוד שלפי טענתו (ראה שם בפרק 'סיכום ומסקנות'), משתי הגישות הללו נובע גם יחס שונה לציוויים מקראיים חוזרים, מה שמביא אותנו בחזרה לנדון דידן (השורש התשיעי והשישי). המקורות הנוקטים גישה ביצועית מתייחסים לחזרות אלו כפסוקים מיותרים (ראה במאמרו על השורש התשיעי), ומונים רק מצוה אחת. לעומת זאת, בעלי הגישה הלשונית מתייחסים לחזרות אלו כמצוות נפרדות.

ממאמרו שם עולה ששתי התפיסות הללו שרדו וחדרו גם לתוך תקופת הראשונים. לדוגמה, הרמב"ם נוקט שציוויים חוזרים הם מצוה אחת ולוקים עליהם רק פעם אחת, ובודאי מונים אותם רק כמצוה אחת, ואילו רוב ככל הראשונים נוקטים שאם אין חידוש מיוחד בפסוקים החוזרים אזי הם מלמדים על תוספת מלקות (אמנם לגבי מניין המצוות ישנה הסכמה). שם אנו טוענים ששורשה של הקביעה

<sup>9</sup> ראה על כך גם במאמרו של מ. אברהם, חכמה, בינה ודעת (על דיאלקטיקה של לימוד תורה ומחקר אקדמי), צהר לה, טבת תשס"ט, עמ' 67.

(המוסכמת) אודות מניין המצוות נעוץ בכך שלמצוות יש תכליות, והן אינן רק ציות עיוור, כפי שעולה מדברי 'חלושי הדעת' כפי שמכנה אותם הרמב"ם במו"נ ח"ג פל"א. אם כן, ההסבר שמציע שמש אינו אלא בבואה או צורת הצגה אחרת של המחלוקת לגבי טעמי המצוות.

כאן נעמוד על הרישא של דבריו, כלומר על עצם ההבחנה בין מצוות עשה לבין לאוין. אנו נראה שגם לעניין זה ישנו קשר ברור לרובד של טעמי המצוות ותכליתן. אמנם בעניין זה ההלכה הכריעה באופן ברור לטובת גישה שעומדת בבסיס גישת הניסוח, ונגד הגישה הביצועית.

### חלקיותו של התיאור הנ"ל

כפי שכתבנו לעיל, לא מסתבר שההבחנה בין מצוות עשה ללאו היא רק תוצאה של ניסוח ואינה משקפת רובד מהותי כלשהו שמבחין בין שני סוגי המצוות הללו. עלינו לשאול, אם אכן התוכן המעשי של שתי המצוות הוא אותו תוכן, מדוע התורה מתנסחת באופנים שונים? מדוע יש מקרים שבהם התורה מצווה אותנו בנוסח אקטיבי ויש מקרים שהיא בוחרת בציווי של איסור לאו ('לא', 'הישמר', 'פן' ו'אל')?

יתר על כן, הלא קיימים כללים הלכתיים שונים ביחס למצוות עשה וללאוין. לדוגמה, עשה דוחה ל"ת, על עשה מוציאים עד חומש מממונו בעוד שעל לאו צריך אדם להוציא את כל ממונו, כבוד הבריות נדחה בפני מצוות ל"ת אך לא בפני מצוות עשה,<sup>10</sup> ועוד. האם לכל הכללים הללו אין בסיס מהותי? האם אין הבדל עקרוני בין עשה ללאו שממנו נגזרות כל ההשלכות ההלכתיות הללו? קשה מאד לקבל זאת.

אמנם פנומנולוגית צודק שמש באומרו שיש מקורות שאינם רואים הבדל עקבי בין לאו לעשה במישור הביצועי, והוא כנראה גם צודק שהאינדיקציה היסודית להבדל הזה היא במשור הלשוני (=נוסח התורה). אבל אין כל היגיון במסקנתו, לפיה אין הבדל אחר פרט לזה הלשוני.<sup>11</sup>

10 ראה להלן פרק ו שדנו האם החילוק בסוגיית כבוד הבריות הוא בין עשה ללאו או בין קו"ע לשוא"ת.

11 נראה בבירור שזוהי מסקנתו, שכן טענתו היא שהגישה הלשונית רואה בציווי שבתורה את



## ההבדל בין לאוין לעשין

הקשיים הללו לכאורה מוליכים אותנו לתפיסה השנייה, אשר רואה בהבחנה בין לאו לעשה הבחנה שנוגעת בעיקר למישור המעשי. אולם גם הבחנה זו היא בעייתית, כפי שראינו למעלה. ראשית, היא אינה עומדת במבחן העובדות ההלכתיות, לפחות לא בשיטת הרמב"ם ורוב הראשונים, שכן להלכה ודאי קשה להתעלם מקיומם של לאוין שאין בהם מעשה. ההלכה מתייחסת ללאוין כאלו, ואף קובעת כללים שונים לגביהם.

זאת ועוד, אם ההבחנה אכן נעוצה במישור המעשי, שוב לא ברור מדוע לפעמים התורה משתמשת בנוסח של ציווי אקטיבי גם ביחס למצוות ל"ת, ולהיפך. יש משהו בשני הרבדים בהם מדובר, הן הביצוע והן הניסוח, ובעיקר ביחס ביניהם, שטעון בירור מעמיק ויסודי. מהו היחס בין צורת הניסוח בה בוחרת התורה לאופן הביצוע של המצוה? האם אין שום קשר ביניהם? לא סביר. מאידך, אם קיים קשר, מדוע הוא אינו הרמטי, מדוע יש יוצאי דופן? האם יוצאי הדופן אינם שומטים את הקרקע מתחת לעצם ההבחנה?<sup>12</sup>

יסוד המצוה, והוא מסיק מכך מסקנה לגבי מניין המצוות למשל. לפי דברינו אין להסיק כך, שכן הנוסח הלשוני הוא רק אינדיקציה להבדל מהותי, והוא אינו עומד לעצמו. 12 כאן אולי המקום להצביע על הבדל עקרוני בין גישה אקדמית לגישת בית המדרש. הגישה האקדמית מצביעה על עובדות הלכתיות, או היסטוריות, ועושה את ההבחנה הפנומנולוגית בין הגישות אותן היא מוצאת ב'שטח'. בית המדרש אמור לשאול את עצמו גם לסיבת הדברים, כלומר לשאול שאלת 'למה' נוספת. עליו לחפש את ההיגיון הדתי-תאולוגי שבהגדרות הללו, אף שהדבר כרוך בסיכון מסוים להופעת טעות ספקולטיביות אשר אינן מבוססות באופן מלא על הממצאים העובדתיים. הממצאים עומדים בבסיס ההבחנה הפנומנולוגית, אך בלי הסבר הם 'מיותמים', וחסרי משמעות דתית.

הקוורטט של מ. אברהם מתאר את הויכוח הזה במונחי גישה אנליטית מול גישה סינתטית. אלו שדורשים להסתמך אך ורק על עובדות והוכחות, מול אלו שמוכנים להרחיב את היריעה במידה מסויימת של ספקולטיביות. כפי שרמזו בשמו של הספר הראשון ('שתי עגלות וכדור פורח'), אין שום אפשרות ללמוד משהו בלי ליטול סיכון לטעות. מי שנצמד אך ורק לעובדות לא יוכל לעולם להבין מאומה. הדבר נכון ביחס למדע ה'מדוייק', ובודאי ביחס ל'מדעי החברה והרוח. שלא כמו שנראה לרבים, לא בהכרח יש ויכוח ממשי בין הגישות. הפנומנולוגיה האנליטית היא בסיס חשוב, ואף הכרחי, להבנה. הדבר נכון במדעי הטבע, וגם במדעי הרוח (ראה על כך בספר את אשר ישנו ואשר איננו, לכל ארכו). אמנם בפועל יש שדוחים את התוספות הבית-מדרשיות מחמת העובדה שהן אינן תמיד מעוגנות בצורה הכרחית במקורות (במינוח של הקוורטט: הן בעלות אופי 'סינתטי'). מאידך, בבית המדרש יש הדוחים את הפנומנולוגיה ה'מדעית', שכן לא תמיד היא מתאימה למסורת שבידינו, ובודאי לצורה הנוכחית שהיא קיבלה. בית המדרש מתמקד בעיקר בשאלה מה טיבה של המסורת בצורתה הנוכחית, ופחות ב'ארכיאולוגיה' של צורות קדומות (ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, באקדמות ט).

המסקנה היא שהמחלוקת בין מישורי הדיון הללו היא בדרך כלל מדומה ביסודה, שכן היא נובעת

מתוך דבריו של שמש עולות שתי גישות: הראשונה תולה את ההבדל במישור הביצועי, והשנייה תולה את ההבדל במישור אחר, שביטוי הוא במישור הלשוני. שתי הגישות הללו מצויות בזיקה למחלוקת הראשונים אותה הצגנו למעלה. הן מבהירות מדוע המחלוקת הזו אינה מחלוקת טכנית בלבד, אלא היא נוגעת לתפיסות ביחס למהותן של המצוות השונות. גם השאלות אותן הצגנו כאן עומדות בבסיס המחלוקת ההיא, ובעיקר בבסיס הטענות שמעלה הריפ"פ כנגד תפיסת הרמב"ם ורוב הראשונים.

נחוצה אם כן הגדרה מהותית המבחינה בין לאו לעשה, במנותק מצורת הניסוח ומאופן הביצוע. לאחר שנמצא הגדרה כזו, נוכל לחזור ולשאול את עצמנו מהי הזיקה (הלא-הרמטית) בינה לבין צורות הניסוח של התורה ואופני הביצוע השונים של המצוות. למעשה, מה שחסר לנו הוא הלוגיקה שעומדת בבסיס השיקולים הלשוניים. כפי שמקובל גם בניתוח של שפות יומיומיות, אין אפשרות לנתח את השפה (דרך הסינטקס, כלומר המבנה הפורמלי שלה) בלי להיזקק ללוגיקה שמונחת בבסיסה, ולמשמעויות שהיא מבטאת (=הסמנטיקה שלה). מה שנעשה בהבחנה בין מישור לשוני וביצועי הוא בעצם איבחון לשוני שעוסק בתחום הסינטקטי, אך מתעלם מהסמנטיקה.<sup>13</sup>

### **הבחנה מהותית בין לאו לעשה: שיטת הרמב"ם וסיעתו**

התשובה אותה אנו מציעים לדילמה הבסיסית תעלה באופן טבעי אם נתבונן על המצוות מזווית מעט שונה: מצוות עשה היא פסוק שמצביע על מצב רצוי לפני הקב"ה, כלומר מצב שהתורה מצווה אותנו להגיע אליו. התורה מצווה אותנו לעשות מעקה מכיון שהיא מעוניינת שהבית יהיה עם מעקה. לעומת זאת, מצוות

---

מהנחה של כל אחד מהצדדים שהמישור בו הוא עוסק הוא המישור הבלעדי. אם שני הצדדים יבינו שאלו שני מישורים מקבילים ומשלימים, המחלוקת תיעלם בחלק גדול מן המקרים. כל אחד מהצדדים עשוי לצאת נשכר מהתייחסות גם למישור השני.

לסיום ההערה נציין כי ההתקדמות לקראת סינתזה בין שני מישורי הדין הללו היא אחת המטרות המרכזיות שעמותת 'מידה טובה' שמה לעצמה.

13 אמנם בדרך כלל מייחסים את הלוגיקה לחלק הסינטקטי של הניתוח, ולא לסמנטיקה. אבל בלוגיקה יש את שני ההיבטים (וביניהם קיים מה שקרוי 'משפט הנאותות וההלימות', אשר קובע את ההתאמה בין שני המישורים). ביחס בין הסמנטיקה לסינטקס עוסק גם מאמרנו לשורש החמישי. היבט זה טעון עוד בירור רב, ואכ"מ.

## ההבדל בין לאוין לעשין

לא תעשה היא הצבעה על מצב שאינו רצוי לפני הקב"ה, כלומר מצב שהתורה מצווה להתרחק ממנו. לדוגמה, התורה מצווה אותנו לא לאכול שרצים, שכן היא אינה מעוניינת במצב שבו אנחנו אוכלים שרצים.

מצוות עשה לעשות מעקה אומרת שהתורה רוצה שהגג בביתו של אדם יהיה מוקף במעקה. בהגדרה זו אין התורה פוסלת באופן ישיר מצב בו אין לגג מעקה. התורה דורשת שיהיה לגג מעקה, והבעייתיות בהיעדר מעקה לגג עולה מאליה. במצב כזה נדרשת בדרך כלל עשייה אקטיבית בכדי להגיע אל אותו מצב רצוי בו איננו מצויים כרגע. לכן בדרך כלל מצוות עשה דורשת עשייה אקטיבית. אולם המצב אינו תמיד כזה. לדוגמה, המצוה לשבות בשבת גם היא מצוות עשה, אך היא אינה דורשת עשייה אקטיבית אלא דווקא הימנעות מעשייה. הגדרתה כמצוות עשה אינה נובעת מכך שהיא דורשת עשייה, אלא מכך שהתורה מצביעה על המנוחה כמצב רצוי בעיניה, ולא מגדירה את אי המנוחה כמצב שאינו רצוי.

לעומת זאת, האיסור על עשיית מלאכה בשבת הוא מצוות לא תעשה קלאסית, מכיוון שהתורה אינה מצווה על שביתה, אלא אוסרת מצב של עשיית מלאכה. ההצבעה היא על המצב שאינו רצוי ולא על המצב הרצוי. מבחינת מצוות הל"ית אין עניין שנשבות בשבת אלא יש עניין שלא נימצא במצב של עשיית מלאכה. לעומת זאת, מבחינת מצוות העשה יש דווקא עניין בכך שנימצא במצב של שביתה, והאיסור על עשיית המלאכה אינו ישיר אלא עולה מאליו.

לכן, בדרך כלל מצוות לא תעשה אינה דורשת עשייה, שכן היא דורשת הימנעות ממצב לא רצוי ולא הגעה למצב רצוי, אולם לא תמיד כזה הוא המצב. לדוגמה, האיסור "ולא תשים דמים בביתך" דורש ממני לקום ולעשות מעקה, כלומר הוא דורש עשייה אקטיבית, אולם זוהי מצוות לא תעשה כיוון שהתורה מצביעה על מצב של גג ללא מעקה כמצב לא רצוי, ולא מגדירה את עשיית המעקה כמצב רצוי. התשובה לשאלה מהי כוונת התורה, האם לדרוש מצב רצוי או למנוע מצב לא רצוי נלמדת מן הניסוח המקראי של הציווי. ניסוח חיובי מצביע על הצבת דרישה להגיע למצב רצוי, וניסוח שלילי מצביע על דרישה למנוע הידרדרות למצב שלילי. לכן דווקא נוסח התורה הוא הקריטריון המדויק להגדרת מצוה כמצוות עשה או כלאו, ולא צורת הביצוע. אבל אין פירוש הדברים שהנוסח המקראי עצמו הוא

מהותה של ההגדרה הזאת כפי שטען שמש. הנוסח תפקידו לגלות לנו מה התורה מצפה מאיתנו במצוה זו, האם התורה מצביעה על מצב רצוי ומצפה שאגיע אליו, או על מצב לא רצוי ומצפה שאמנע ממנו, ולפי זה מתברר האם המצוה היא עשה או לאו.

### הבחנה מהותית בין לאו לעשה: שיטות רס"ג ורס"ג

לכאורה נראה שרס"ג חולק על התפיסה הזו. כפי שראינו למעלה, לפי רס"ג מה שקובע הוא הציווי שבו העניין "יותר מבואר" בלשונו של ריפ"פ. למעלה הצענו שכוונתו היא לתלות את סוג המצוה באופן קיומה או המעבר עליה (קו"ע או שוא"ת). אם כן, נותרה שאלת הניסוח של התורה: מדוע התורה בוחרת בניסוח אקטיבי או פסיבי, בלי קשר לתוכנה המהותי של המצוה?

על כן נראה שגם רס"ג צריך להסכים לתלות של טיב המצוה בניסוחה, ולא דווקא באופן הביצוע שלה. אכן, בדיקה נוספת מעלה כי הנחתנו למעלה שרס"ג תולה הכל באופן הפיסי של המעבר או הקיום של המצוה, אינה נכונה. לדוגמה, ביחס לחובת העינוי ביום הכיפורים רס"ג מונה רק מצוות עשה (עשה נה) ולא לאו, על אף שבמקרה זה החובה היא פסיבית (לא לאכול), בדיוק כמו בשבת (לא לעשות מלאכה).<sup>14</sup> אמנם גם כאן רס"ג מונה רק מצוה אחת, ולא שתיים כמו הרמב"ם, אבל נראה שהקריטריון באיזו משתי המצוות לבחור לצורך המניין אינו הקריטריון הביצועי.

נעיר כי הסמ"ק כנראה כן שומר על הקריטריון הביצועי, שכן הוא מונה בשבת רק מצוה אחת, והיא לאו (מצוה רפב). וכן לגבי העינוי ביוה"כ הוא מונה רק לאו (מצוה רכא). נמצאנו למדים שאמנם רס"ג והסמ"ק חלוקים על הרמב"ם בשאלת היחס לכפילות של לאו ועשה, אבל רס"ג מסכים שהבחנה בין לאו לעשה אינה

---

14 גם ריפ"פ עובר על כך בלי להעיר על האופי הפסיבי של העשה הזה. הוא מעיר רק ביחס לכפילות עם הלאו.

מכאן יוצא שלפי רס"ג יש שלוש מצוות עשה שיש בהן כרת, ולא שתיים: פסח, מילה ויוה"כ. לשיטת שאר הראשונים אמנם יש ביוה"כ כרת, אבל יתכן שהוא ניתן על הלאו (למרות שאינו מפורש) ולא על העשה כמבואר ביומא פא ע"א. לשיטתם מקובל (כמבואר במשנת כריתות) שיש רק שתי מצוות עשה שיש עליהם כרת: פסח ומילה. ריפ"פ (שם) מתייחס לסוגיית כריתות ודוחה את הראיה.

## ההבדל בין לאוין לעשין

דווקא במישור הביצועי, בעוד הסמ"ק כנראה דוגל בקריטריון הביצועי כהגדרה.

### הקריטריון של רס"ג

מהו, אם כן, הקריטריון של רס"ג? ראינו שריפ"פ מנסח את הקריטריון הזה כך: ואיזה מהן שענין המצוה מבואר בו ביותר הוא שנמנה לבדו במנין המצוות. שאם המצוה מבוארת יותר בלאו מבהעשה אז הלאו הוא שנמנה במנין הלאוין, אבל העשה אינה נימנית שוב כלל. ואם המצוה מבוארת יותר בהעשה אז רק העשה היא שנמנית במנין העשין, אבל הלאו אינו נמנה כלל.

למעלה הנחנו ש"עניין המצוה מבואר" פירושו הוא צורת העשייה, אך כעת הוכחנו שאין זה נכון, ואכן זה לא מופיע כאן בלשונו של ריפ"פ. הוא רק מסביר שאנו מונים את המצוה לפי תכניה העיקריים. בניסוח הנוכחי שלנו נאמר שאנו מונים את המצוה לפי התכלית אותה היא באה להשיג (הגעה למצב רצוי, או בריחה ממצב לא רצוי), בדיוק כמו שסובר הרמב"ם. מהו, אם כן, הויכוח בין הרמב"ם לרס"ג?

הויכוח קיים אך ורק במקרים בהם התורה מצווה אותנו בלאו ועשה שיש להם אותה צורת קיום. הרמב"ם רואה בזה שני ציוויים שונים, שאחד מגדיר את מצב א כחיובי והשני מגדיר את מצב ב (=היפוכו של א) כשלילי. לדוגמה, המצוה לשבות בשבת מגדירה את מצב השביתה כמצב חיובי, ואילו האיסור לעשות מלאכה מגדיר את המצב בו היהודי עושה מלאכה כמצב שלילי. במקרה כזה יש כאן שתי מצוות שונות, שהרי התכנים שלהן שונים זה מזה. לכן לפי הרמב"ם שתיהן נמנות בנפרד.

לעומת זאת, רס"ג סובר שגם במקרה כזה ישנה רק מצוה אחת, והשנייה נוספה רק לשם חיזוק (בדומה לשיטת הרמב"ם בשורש הרביעי והתשיעי, ראה מאמרנו עליהם). לשיטתו לא סביר ששתי מצוות שעוסקות באותו נושא מצוות אותנו על דברים שונים. אם התורה מצווה אותנו לשבות בשבת וגם אוסרת עלינו לעשות מלאכה בשבת, אזי ברור שהעניין הבסיסי הוא אחד בלבד: או שהתורה מצביעה על השביתה כמצב חיובי או שהיא מצביעה על עשיית מלאכה כשלילית. לא סביר שהיא עוסקת בשני המצבים המנוגדים.

אם כך, כיצד אנו מזהים איזו מבין השתיים היא המצוה הבסיסית? לפי התוכן

המהותי של המצוה. לדוגמה, רס"ג רואה מסברתו ומכוח שיקולי פרשנות שונים, שביום הכיפורים כנראה העניין העיקרי הוא להתענות. כלומר לתורה אין בעיה עם זה שנאכל או נשתה, אלא הבעיה העיקרית היא שאם אנחנו אוכלים אז אנחנו לא מתענים. כלומר עיקרה של מצוות יוה"כ היא הימצאות במצב עינוי חיובי ולא הימנעות ממצב שלילי של אכילה.<sup>15</sup> מדוע, אם כן, נכתבה עוד מצוות ל"ת ביוה"כ? יתכן שזה נעשה כדי לחזק את העשה, ואולי אף לאפשר לנו להטיל עליו עונש. אבל עיקר המצוה הוא העשה ולא הלאו.

במאמרנו לשורש התשיעי עולה, שלפי רוב הראשונים החזרה של התורה על מצוה כלשהי מיועדת לכפול את העונש על העבירה הזו. כלומר, לשיטתם חיזוק של איסור כלשהו יבוא לידי ביטוי ברובד העונשי. הרמב"ם אינו מקבל זאת, ולדעתו החיזוק הוא ברובד ההצהרתי (החזרה מצביעה על העובדה שהעבירה הנדונה היא חמורה, ואינה מיועדת בהכרח להרתיע עבריינים פוטנציאליים). גם כאן הרמב"ם ממשיך וסובר שהחזרה אינה בהכרח מיועדת להטיל עונש אלא היא מביעה רצון שונה של התורה, ולכן היא נמנית כמצוה נפרדת.

המסקנה היא שרס"ג מסכים עם הרמב"ם לגבי ההבחנה הבסיסית בין מצוות עשה ללאוין. שניהם מסכימים שהיא נובעת מרצון התורה ומתכלית המצוה, ושההבדלים בניסוח הם רק ביטויים להבחנה הזו. שניהם מסכימים שהביטוי המעשי, כלומר אופן הביצוע, אינו קשור בהכרח לאופי המצוה, אם כי ישנה קורלציה ביניהם. המחלוקת היא רק בשאלה כיצד להתייחס לכפילות של לאו ועשה, האם ניתן לפרש זאת כשני רצונות שונים של התורה שחיים זה לצד זה (כך סובר הרמב"ם), או שמא עלינו להכריע איזה משניהם הוא הרצון האמיתי ואיזה בא רק לחזק את חברו (זו דעת רס"ג).

בפרק הבא נחدد יותר את ההבחנה בין עשה ללאו, וניצוק לתוכה תוכן קונקרטי יותר, גם במישור ההלכתי.

15 יתכן שהדבר תלוי בתכניו של היום. הרי ביוה"כ אין אנחנו אבלים, כמו בשאר תעניות. התענית מיועדת לנתק אותנו ממאווינו החומריים ומהקשר לחומר. אם כן, המטרה היא חיובית, שנהיה כמו מלאכים, רוחניים ללא קשר לחומר, ולא הימלטות ממצב שלילי. לעומת זאת, בתעניות אחרות, שענינן הוא אבלות וצער, העניין העיקרי הוא אי האכילה ולא העינוי. ראה חידושי מרן ר"ז הלוי על הרמב"ם הלכות תעניות (על פסחים דף נד).

## פרק ד. בין מצוות עשה למצוות לא תעשה:

### פרק בלוגיקה של נורמות<sup>16</sup>

#### בעיה לוגית

עד כאן עסקנו בהבחנה המהותית בין עשין ללאוין. טענתנו היתה שמצוות עשה מצביעה על מצב רצוי, בעוד איסור לאו מצביע על מצב לא רצוי. אך מן ההבחנה הזו עולה תחושה חזקה של בעיה לוגית. מדוע אמירה שאסור לגג להיות ללא מעקה היא שונה מן האמירה שהגג צריך להיות עם מעקה? לכאורה שלילה כפולה מבחינה לוגית לאמירה חיובית. הציווי 'אסור להיות ללא מעקה' שקול לוגית לכאורה לציווי 'על הגג להיות עם מעקה'. אם כן, שוב לא ברור האם יש להבדל שהצענו בין מצוות עשה ללאוין בסיס ממשי. לשון אחר: גם כפילות בין לאו לעשה היא כפילות, כמו מצב בו יש חפיפה בין שני לאוין או שני עשין.

#### 'מקל' ו'גזר'

ברם, תובנה לוגית זו אינה נכונה. כדי להמחיש את ההבדל בין הגדרת מצוות עשה ללאו, נגדיר אותם כ'מקל' ו'גזר'. כאשר אדם יושב ואינו עושה מעקה לגג המסוכן, ניתן לעורר אותו לפעולה בשתי דרכים: ניתן לומר לו שאנו מצפים ממנו שיבנה מעקה, וזוהי שיטת ה'גזר'. אנו מסבירים לו שהמצב ההוא (בו הוא אינו מצויה) הוא מצב טוב יותר, ובכך אנחנו ממריצים אותו להגיע למצב ההוא. מאידך, ניתן לומר לו שהישיבה שלו בלי עשיית מעקה היא מצב פסול בעינינו, ולכן עליו לעזוב את המצב הזה, כלומר לקום ולעשות מעקה. זוהי שיטת ה'מקל'. אנו מכים אותו על ידי ה'מקל' שמורה כי מצבו הנוכחי הוא מצב גרוע, ובכך גורמים לו לקום מכיסאו ולעשות מעשה (=להגיע למצב אחר).

---

16 לעניין זה ראה בספר השלישי בסדרת לוגיקה תלמודית, לוגיקה דאונטית לאור התלמוד, מיכאל אברהם, דב גבאי ואורי שילד, College Publications, לונדון 2010.

### מהרעיון ליישום

ישנו הבדל בין שני הניסוחים הללו, והוא מצוי במישור התוכן המהותי של הציווי, או תכליתו. השאלה היא מה התורה רוצה באמת: האם היא רוצה שהגג יהיה עם מעקה או שהיא אינה רוצה שהוא יהיה בלי מעקה? האם שני הניסוחים הללו שקולים? דומה שבניסוח האחרון האינטואיציה מורה לנו שלא. האם יש ביניהם הבדל ביישום? לכאורה במישור המעשי שני הציוויים דורשים את אותן דרישות (=לקום ולעשות מעקה), ועל כן נראה שאין כל הבדל מעשי ביניהם. זוהי הסיבה לכך שלא כזה הוא במהותו לאו שאין בו מעשה. אך כעת נראה שההבדל ביניהם בא לידי ביטוי גם במישור המעשי.

### מהרעיון ליישום: נפק"מ של תוצאה

היה מקום להביא השלכות הלכתיות, מתוך עצם ההבחנה בין עשה ללאו. לדוגמה, אם יש מצוות עשה לעשות מעקה ולא קיימתי אותה, אזי אין אני נענש. שהרי אין עונש על ביטול עשה. לעומת זאת, אם יש לאו על מצב ללא מעקה, אזי אם אינני מקים מעקה חל עלי חיוב מלקות. באופן דומה ניתן היה להביא השלכות לגבי דחיית המצוה מפני כבוד הבריות (שעשה נדחה בפניו ולאוינו נדחה), וכדומה. אך אנחנו לא מחפשים כאן סוג כזה של הבדלים, שכן אלו תוצאות ההבדל, ולא ההבדל עצמו. אילו לא היה הבדל מהותי בין עשה ללאו אלא רק השלכות הלכתיות מעצם הניסוח בו בחרה התורה, אזי היינו שבים לשיטה הלשונית-ניסוחית דלעיל, על בעיותיה. בגלל שיש הבדל כלשהו בין לאו לעשה, עולות גם השלכות הלכתיות. אך אם לא היינו מוצאים הבדל מעבר להשלכות ההלכתיות, היה עלינו להקשות גם על ההשלכות עצמן: מדוע באמת אין עונש על לאו? מדוע לאוינו נדחה בפני כבוד הבריות? כפי שכבר הבהרנו, אנחנו מחפשים את השורש להבדלים ההלכתיים הללו. צריך להיות משהו שונה מהותית בין עשה ללאו מעצם היותם כאלו, שממנו ינבעו הבדלים הלכתיים.

בסעיף הבא נציג הבדל שיחדד את ההבחנה העקרונית, ולאחר מכן נחזור להסביר מתוכו גם את ההבדלים ההלכתיים שהוצגו כאן.



**מהרעיון ליישום: מצבי אונס וספק**

נביא דוגמה אחת שתחדד את ההבדל העקרוני. אדם נאנס ולא עשה מעקה לגגו. אם היתה מצוות עשה להקים מעקה לגג, הוא לא קיים אותה. אמנם הוא אינו נענש, אבל זה גם אילו לא היה אונס, שהרי בביטול עשה אין עונשים. לעומת זאת, אם היתה זו רק מצוות ל"ת, או אז הוא ודאי לא עבר עליה, שכן הוא אונס. יסוד ההבדל הוא בעיקרון "אונס לאו כמאן דעבד". **מצב של אונס יכול להפוך מעשה שנעשה כאילו לא נעשה, אבל לא להפוך מעשה שלא נעשה כאילו נעשה.**<sup>17</sup>

הרי לנו הבדל מעשי בין שני ציוויים שהתוכן שלהם לכאורה חופף. אילו הכפילות היתה בין שני עשין או שני לאוין, לא היה מקום לחלוקה כזו. ההבחנה כאן אינה נובעת מהבדל מהותי בתכנים של הציוויים, אלא מכך שהאחד הוא עשה והשני הוא לאו. זהו בסיס מספיק לקביעתו של הרמב"ם שכאשר הכפילות היא בין עשה ללאו יש למנות את שניהם. כאן אנחנו רואים שיש גם השלכה מעשית לתוספת העשה.

דוגמה נוספת היא מצב בו לאדם כלל אין בית. האם יש עניין לקנות בית כדי להתחייב במצוות מעקה?<sup>18</sup> אם היה כאן רק לאו, אזי לא היה שום עניין בכך. אך אם זו מצוות עשה, יש מקום לראות עניין בקניית בית כדי לבנות לו מעקה ולזכות במצוה. הדברים אמורים גם אם אנו רואים את מצוות מעקה כמצוה מותנית (כלומר שמוטלת רק על מי שיש לו בית).<sup>19</sup> עדיין, אם הוא קונה בית תיזקף לטובתו מצוות עשה. הוא קיים את רצון ה', ולא רק לא עבר עליו.<sup>20</sup>

17 ראה ירושלמי גיטין פ"ז ה"ו וקידושין פ"ג ה"ב, שם נחלקו ריו"ח ור"ל בעניין זה. אמנם יש שגרסו איפכא, והשווה בבלי כתובות ב ע"ב-ג ע"א, בתנאי דהרי זה גיטך אם לא באתי. להלכה הפוסקים נקטו שאונס לאו כמאן דעבד.

18 ראה על כך במאמר מידה טובה לפרשת בראשית, תשס"ז, העוסק בהבחנה בין קיום מצוה לבין הגעה למצב של פטור ממנה.

19 ולא מצוה קיומית, שזו הגדרה שונה. מצוה מותנה היא מצוה חיובית שמוטלת עלינו רק בנסיבות מסויימות, כמו ציצית. מצוה קיומית כלל אינה חובה עלינו, בשום נסיבות. ראה על כך במאמרנו במידה טובה לפרשת וישב, תשסז, בעיקר בהערה 4, ומעט עוד בפרק ו להלן.

20 כך רגילים לפרש את נזיפת המלאך ברב קטינא על שלא הלך בבגד המחויב בציצית, למרות שאין באמת חובה כזו, ראה מנחות מא ע"א ושערי תשובה לרבינו יונה שער שלישי אות כב: "על דבר אשר לא חמד בלבבו יפי המצוה ושכרה, לבעבור סבב פני חיובה עליו ולקחת לו בגד שיש לו ארבע כנפות לעשות לו ציצית על כנפיו". אמנם בתוספות שם מפרשים את הנזיפה על כך שהאדם מנסה להתחמק מחיוב ולא שעליו לרדוף אחרי חיוב (ולכן הסיקו כמה ראשונים שבמקומותינו שבכלל לא נוהגים ללכת עם בגד של ארבע כנפות אין חובה ללכת עם בגד כזה כדי להתחייב. תוס'

לחילופין, אם אנו יש ברשותנו רכוש שטיבו אינו ברור דיו, האם חל עליו המונח בית או לא, יכול להתעורר ספק האם להקים לו מעקה אם לאו. יש אולי מקום לסברא שאם היתה כאן מצוות עשה בלבד, מי שטוען שאני מחוייב בה (כלומר שהדבר הזה הוא כבית לעניין זה) עליו חובת הראיה. כדי להטיל מחוייבות דרוש טיעון כלשהו. ברירת המחדל היא שאין מחוייבות, כל עוד לא הוכח שהיא ישנה. אולם אם היתה כאן רק מצוות ל"ת, אזי מספק היה עלי להחמיר ולעשות מעקה. כמובן גם אם לא אעשה מעקה לא יוטל עלי עונש, שכן הטלת עונש גם היא דורשת ראיה. אבל המחוייבות להקמת המעקה תהיה קיימת גם במצב של ספק.

### הבהרה על טיבה של השלילה: יחסים לוגיים בין נורמות

כיצד מתיישב קיומו של הבדל כזה עם החפיפה הלוגית שראינו למעלה בין עשה ללאו? לכאורה הלאו אינו אלא שלילה כפולה של העשה, ולכן לא יכול להיות כל הבדל ביניהם!<sup>21</sup> ננסה להסביר זאת כאן, לפחות על קצה המזלג.

הבה נתבונן באמירה הבאה (=מצוות עשה): (א) "אני מצווה עליך להניח תפילין". מהי שלילתה הלוגית? לכאורה האמירה (=מצוות לא תעשה): (ב) "אני מצווה עליך להיות בלא תפילין". אך התבוננות נוספת מראה לנו ש-(ב) אינה שלילתה הלוגית המדוייקת של (א). השלילה המדוייקת יותר היא: (ג) "לא נכון שאני מצווה עליך להניח תפילין". מה טיבו של הציווי הזה?

במינוח מתמטי (השאוב מתורת האופרטורים) נאמר כי השלילה והציווי אינם אופרטורים קומוטיביים (=חילופיים). הפעלת שלילה לפני טענת ציווי, אינה שקולה להפעלת ציווי על שלילת הטענה המקורית. אסור להחליף את המקום (או סדר ההופעה) בין הציווי לבין השלילה.

אגב, זה לא מייחד את עניין הציווי דווקא. גם במשפט עובדתי פשוט, השלילה אינה כה פשוטה (ראה על כך בספר שתי עגלות וכדור פורח,<sup>22</sup> בשער השנים-עשר). לדוגמה, שלילת הטענה: (1) "משה עם תפילין", אינה הטענה: (2) "משה בלי

בשבת לב ע"ב וערכין ב ע"ב, וכך כתב הרא"ש במו"ק פ"ג סימן פ. וראה להלן הערה 24 ביאור אחר לגמרא שם בשם הרמב"ן.

21 ראה על כך גם בסוף מאמרנו במידה טובה לפרשת יתרו (וגם במאמר לפרשת ויצא), תשסז, שם פירטנו בעניין השלילה הנורמטיבית מול השלילה הלוגית.

22 הוצאת תם, כפר חסידים תשסז.

### ההבדל בין לאוין לעשין

תפילין". השלילה המדוייקת יותר היא: (3) "לא נכון שמשא עם תפילין". ההבחנה בין שני ניסוחי השלילה יכולה להופיע בבהירות אם נתבונן במצב בו אין בכלל אדם בשם משה בעולם. במקרה זה גם המשפט (1) אינו נכון, אבל גם המשפט (2) אינו נכון. אם יש מצב עניינים בו שני משפטים ביחד אינם נכונים (או נכונים) אזי בהכרח שאחד אינו השלילה של השני. כלומר בין שני המצבים הקיצוניים, שנוכל לסמן אותם ב-(1) ו-(1-), עומד מצב 0 שחוצץ ביניהם. שלילתו של 1 היא 0 ולא (1-), או אולי הצירוף של שניהם (=קבוצת כל המצבים שאינם 1).

משל למה הדבר דומה? כשנרצה להוכיח את הטענה שהמלך הנוכחי של צרפת הוא קירח, ונעשה זאת בדרך השלילה: אנו נתבונן בקבוצת האנשים השעירים וניווכח שאף אחד מהם אינו מלך צרפת. האם באמת יש כאן הוכחה לטענתנו? התשובה היא שלילית. כעת אין בכלל מלך (=נוכחי) לצרפת, ולכן ברור שלא נמצא אותו גם בתוך קבוצת הקירחים. אם כן, קירח אינו השלילה המדוייקת של שעיר.

גם פרדוקס השקרן הוא דוגמה לכשל דומה. כאשר אנחנו מתבוננים במשפט הבא אותו אומר תושב כרתים: "כל תושבי כרתים שקרנים", מקובל לחשוב שזהו פרדוקס בגלל הלולאה האינסופית של ערכי האמת שלו, שכן אם האומר, שהוא תושב כרתים בעצמו אמר אמת, הרי שיש תושב אחד שאינו שקרן. אבל זה לא נכון. השלילה של המשפט "כל תושבי כרתים שקרנים" (מצב 1) אינה "כל תושבי כרתים דוברי אמת" (מצב -1) אלא "לא נכון שכל תושבי כרתים שקרנים" (מצב 0). השלילה הזו כוללת שתי אפשרויות: או שכולם דוברי אמת או שחלקם דוברי אמת (ובניסוח מדויק יותר: ישנו לפחות אחד שהוא דובר אמת). מצב ה-0 חוצץ בין שני המצבים המנוגדים, והוא אשר מונע את ההתייחסות למצב (1-) כשלילתו של המצב (1). להלן נראה את המשמעות של הדיון הזה.

נשוב כעת לשאלת השלילה הנורמטיבית. הניסוח האחרון, כלומר ניסוח (ג), מאפשר עוד מצב ביניים (מצב 0) בין שני הניסוחים הראשונים, ולכן יש הבדל בינו לבין ניסוח (ב). לדוגמה, אם יש מישהו שאין לו ידיים (להניח עליהן תפילין), או שאין לו בית (במקרה של מצוות מעקה), או במצבי אונס, או במצבי ספק. בכל המקרים הללו יש הבדל בין הניסוחים (ב) ו-(ג), מה שמצביע על כך שהם אינם שקולים לוגית. על כך עמדנו בגוף דברינו לעיל בסעיף הקודם.

כעת נוכל לראות שמצוות העשה: (I) "אני מצווה עליך להניח תפילין", אינה שקולה למצוות ל"ת: (II) "אני אוסר עליך להיות בלי תפילין". הסיבה לכך היא שאין כאן שלילה כפולה, ולכן השלילה לא מחזירה אותנו לנוסח המקורי. אם נגדיר את (ב) כשלילה נורמטיבית (הפיכת עשה ללאו) ואת (ג) כשלילה לוגית, אזי המעבר מ-(I) ל-(II) יש בו שלילה לוגית אחת ושלילה נורמטיבית אחת, ולכן הן אינן מקוזזות זו את זו, ולא מחזירות אותנו לניסוח המקורי. לכן ההוראה (I) שונה מהוראה (II).

נעיר כי הצורה (II) אינה מצוות עשה וגם לא לאו. אין כאן מצוה בכלל, שכן המשפט אינו מכיל הוראה נורמטיבית אלא רק מורה על עובדה. צורה כזו קרויה אצל הרמב"ם 'שלילת החיוב' (ראה גם בעשה קכט דוגמה מעניינת שנוגעת לדיון הלוגי שלנו כאן), והיא נושא הדיון בשורש השמיני.

ראינו דוגמה נוספת להתייחסות כזו במאמרנו לשורש השלישי, שם עמדנו על כך שישנם פסוקים שנראים כמו מצוה, אך למעשה הם אינם אלא קביעה עובדתית. השורש שם עסק במצוות שנאמרו לזמן, כמו הנחת מן בצנצנת, שהן לכאורה הוראות נורמטיביות. אבל מכיוון שנמען ההוראה אינו הקורא בכל עת וזמן (כמו במצוות נצחיות), אלא משה רבנו באותו זמן, אזי עלינו להוסיף לפני ההוראה הנורמטיבית את המילים: "באותה עת הקב"ה אמר למשה רבנו: קח צנצנת אחת ותן...". תוספת מקדימה כזו היתה מוציאה את המשפט מהספירה הנורמטיבית, והופכת אותו לקביעה עובדתית (היסטורית, במקרה ההוא). זהו תיאור של עובדה, המתוארת בדרך של מתן הוראה לפלוני. בה במידה המשפט "לא נכון שיש מצוה כזו וכזו" אינו משפט נורמטיבי אלא קביעה עובדתית (מה שהרמב"ם מכנה בשורש השמיני שלילת החיוב).

בסעיף זה ענינו בעצם על השאלה הבסיסית בה עוסק המאמר: מדוע להניח שיש הבדל בין מצוות עשה ולאו? אם כל עשה ניתן לניסוח כלאו ולהיפך, אז אולי באמת אין כל הבדל ביניהם (מעבר למישור הלשוני). התשובה היא שלא ניתן לנסח את מצוות העשה כשלילה כפולה של לאו, וגם לא ההיפך. הן אינן תמונות לוגיות הפוכות.

המסקנה היא שאין כל דרך לוגית לעבור מניסוח של מצוות עשה לניסוח של

## ההבדל בין לאוין לעשין

לאו, באופן שיהיה באמת שקול בתוכנו, ולהיפך. העולמות של לאו ועשה הם שני עולמות שונים, שאינם 'מדברים' זה עם זה ולא ניתנים להמרה שקולה זה לזה. המסקנה היא שמדובר בשני ציוויים בעלי אופי שונה, ולכן לא ניתן להעמיד את כל המצוות רק על עשין או רק על לאוין, ויש הכרח להשתמש בשניהם.<sup>23</sup> ניתן לנסח זאת גם כך: **בין העולם של העשין לעולם של הלאוין עומד 'קיר', המבטא את המצבים הנייטרליים (מצב 0)**. כפי שראינו, מצב בו אין לאדם בית הוא מצב שחוצץ בין מצוות העשה לבין הלאו, והוא שאינו מאפשר להמירם מזה לזה. פעולת השלילה הלוגית לא מצליחה להעביר אותנו אל מעבר לקיר החוסם. מצבי הנפק"מ השונים אותם סקרנו למעלה, הם כעין קיר שחוצץ בין העולמות הללו.

ניתן לראות את ה'קיר' הזה גם באופן אחר, אולי פשוט יותר. מהו ההיפך מיחייב לעשות משהו (=מצוה)? התשובה היא: 'לא חייב לעשות אותו'. המצב של 'לא חייב' מתפרק לשני תת-מצבים שכלולים בו: 'מותר' ו'אסור'. ומהו ההיפך מ'אסור לעשות משהו'? גם כאן התשובה היא 'אין איסור לעשות אותו', שמתפרק למותר או מצוה. כלומר אסור ומצוה הם הפכים מהסוג (1)-(1-), וביניהם ישנו המצב המותר. אבל ההיפך האמיתי (השלילה המאיינת) מחובה הינה שאין חובה, כלומר מותר או אסור. גם כאן אנו רואים את אותו קיר עצמו שמפריד בין המצוה לאיסור, והוא מצב ההיתר. כפי שראינו, המצב הנייטרלי הוא מצב שאינו שייך לספירה הנורמטיבית. פירושו העיקרי הוא שאין כאן נורמה, לא חיובית (=עשה) ולא שלילית (=לאו). השלילה של נורמה, עשה או לאו, מוציאה אותנו אל מחוץ לספירה הנורמטיבית. היא עצמה אינה נורמה.

---

23 אם נשאל כעת מה טיבו הנורמטיבי של ציווי כמו (II)? אם הוא היה שקול לוגית למצוות עשה, כפי שחשבנו בתחילה, אזי זו היתה מצוות עשה, אף שהיא מתחילה בציווי שלילה. אבל כעת ראינו שאין שקילות לוגית למצוות עשה, ולכן התשובה היא שזהו לאו שאין בו מעשה. זה אינו עשה שכן מבחינה לשונית הוא מתחיל במילה 'לא', וזה מביע שבמהותו הוא לאו שאוסר עלינו להיות בלי תפילין. לעומת זאת, ההוראה 'אני מצווה עליך להיות בלי תפילין', היא מצוות עשה שעוברים עליה בקו"ע (כמו השביתה בשבת).

אם כן, לא בכדי חז"ל מגדירים שכל מה שפותח במילים 'השמר', 'פן', 'אלו וילא', הוא לאו בעצם הגדרתו. והתוכן הקונקרטי לא ישנה זאת (לכל היותר הוא יגדיר זאת כלאו שאין בו מעשה, אבל לעולם לא כעשה). ובכל זאת, אין לראות בהבדל הלשוני את מיצוי ההבדל. זוהי רק אינדיקציה להבדל נורמטיבי. ובזאת הראינו שמסקנתו של שמש אינה נכונה.

כעת נראה את דברי הרמב"ן, אשר יוצק תוכן קונקרטי יותר להבחנה הזו שבין עולמות העשה והלאו.

#### **דברי הרמב"ן בפרשת יתרו: יחס בין בסיסי לגבוה**

היחס בין עשה ללאו בהלכה מופיע בצורה תמוהה. מחד, מצוות עשה דוחה ל"ת, כלומר העשה חשוב יותר. מאידך, קיימים מספר אספקטים היכולים להעיד על חומרתו של לאו בהשוואה לעשה (יש להוציא את כל ממונו כדי לא להיכשל בו, משא"כ במצוות עשה שמוציאים עד חומש. בלאו יש עונש ובעשה לא, ועוד). הרמב"ן בפירושו לעשרת הדברות (שמות כ, ח), בציווי על שמירת שבת, נוגע ביחס בין עשין ללאוין:

ואמת הוא ג"כ 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 ממדת היראה.

כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא 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.

עד כאן הרמב"ן אומר את מה שראינו: מצוות עשה היא קיום של רצון ה', ואילו קיום לאו הוא הימנעות מעשות הרע בעיניו. ושוב, החילוק אינו בין עשייה לאי עשייה במישור הפיסי, אלא ביחס לרצון ה' ולמצבים הראויים בעיניו.

הרמב"ן גם יוצק תוכן מעניין בטענה אותה פגשנו למעלה, שהעולם של מצוות עשה והעולם של הלאוין הם עולמות שונים שאינם מדברים זה עם זה, ולא ניתנים להעמדה זה על זה. הוא מסביר שהעולם של מצוות העשה קשור למושגים של אהבה, ואילו העולם של הלאוין קשור למושגי יראה. אלו הם שני עולמות מושגיים שונים, ולכן אין כל אפשרות לתרגם אותם זה לזה.

הרמב"ן מוסיף:

ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות

## ההבדל בין לאוין לעשין

ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו.

הוא אומר שכמו שהאהבה גדולה מהיראה כך מצוות העשה גדולות מהלאוין. מכאן הוא מסיק שעשה דוחה ל"ת. מאידך, הוא מוסיף, העונש על עבירת לאו גדול מהעונש על עשה (על ביטול עשה אין בכלל עונש בבי"ד).

הקטע האחרון אינו ברור. אם העשה גדול מהלאו, מדוע יש עונש על לאו ולא על עשה? בעל שדי חמד מביא את דברי הרמב"ן הללו בערך 'עשה דוחה לא תעשה', ומסביר שכוונתו לומר שקיום מצוות עשה הוא גדול מהימנעות מלאו, אך לאידך גיסא היחס מתהפך: מעבר על לאו גרוע הרבה יותר מאשר ביטול עשה. וביאור הדברים הוא שאמנם קיום מצוות עשה הוא עבודת השם במדרגה גבוהה יותר מאשר הימנעות מלאו, אך דווקא עקב כך, ההימנעות מקיום העשה היא עבירה קלה. לכל היותר האדם אינו מצוי במדרגה גבוהה, אך התביעה כלפיו פחותה מאשר במעבר על לאו שהוא זלזול בדבר בסיסי יותר, ולכן הוא חמור יותר. לעומת זאת, כאשר אדם מקיים את העשה הוא מעפיל למדרגה גבוהה יותר, וזה כמובן מעשה בעל ערך רב יותר מאשר הימנעות מכישלון, כפי שקיים בעבירת לאו.

במאמרנו במידה טובה לפרשת ויצא, תשס"ז, הצענו ניסוח כולל יותר שלפיו מצוות עשה היא עבודת ה' גבוהה וחשובה יותר, אך הימנעות מלאו היא בסיסית יותר. זהו יחס בין הבסיסי לגבוה. מעבר על הבסיסי הוא חמור יותר, דווקא בגלל שזוהי דרישה בסיסית, אך קיום של הגבוה הוא חשוב יותר מאשר הקיום של

הבסיסי.<sup>24</sup>

24 אמנם בדברי הרמב"ם בפיהמ"ש פ"ב מ"א מאבות, נראה שלא כדברי הרמב"ן: אחר כן אמר: ואף על פי שלא התבאר שיעור חיוב מצוה על מצוה - יש שם דרך הקשה, וזה, שכל מצות עשה שתמצא שחייב בעבירה עליה חיוב גדול - תדע שבקיומה גם כן שכר גדול. משל זה, שהמילה וקרובן פסח ושבתה בשביעי ועשיית מעקה, כל אלו מצוות עשה, אבל חייב אשר יעשה מלאכה בשבת סקילה, ואשר יבטל המילה או הקרבן במועדו כרת, ואשר ישים דמים בביתו לאו, והוא אומר: "ולא תשים דמים". ומזה תדע ששכר שביתה בשבת גדול מאד, יותר משכר המילה, וששכר המילה גדול אצל ה' משכר עשיית מעקה. וזה הוא ענין אומרו הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה. ואמר עוד, שתוכל ללמוד על שכר עבירה כאשר לא תעשה, הואיל וזה גם כן לא התבאר, ותוכל ללמוד מעונשה, כי החטא אשר עונש מי שיעשהו חמור - יהיה שכר הנחתו לפי אותו היחס מן החומר, כמו שהתבאר בקידושין באומרם: "כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה".

**הערה מדברי בעל התניא באגרת התשובה**

בעל התניא (אגרת התשובה, פרק א) מתייחס גם הוא לשאלה זו, וכותב את הדברים הבאים:

תניא בסוף יומא שלשה חלוקי כפרה הם ותשובה עם כל אחד: עבר על מ"ע ושב - אינו זו משם עד שמוחלין לו, עבר על מל"ת ושב - תשובה תולה ויוה"כ מכפר. (פי' דאע"ג דלענין קיום מ"ע גדולה שדוחה את ל"ת. היינו משום שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור א"ס ב"ה (כמ"ש בזהר דרמ"ח פקודין אינון רמ"ח אברין דמלכא) וגם על נפשו האלקית כמ"ש אשר קדשנו במצותיו. אבל לענין תשובה אף שמוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך. מ"מ האור נעדר וכו' וכמארז"ל ע"פ מעוות לא יוכל לתקן זה שביטל ק"ש של ערבית או וכו'. דאף שזוהר מעתה לקרות ק"ש של ערבית ושחרית לעולם אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פ"א. והעובר על מל"ת ע"י שנדבק הרע בנפשו עושה פגם למעלה בשרשה ומקור חוצבה (בלבושי ד"ס דעשי' כמ"ש בת"ז לבושין תקינת לון דמניהו פרחין נשמתין לב"נ וכו') לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוה"כ, כמ"ש "וכפר על הקדש מטומאות בניי ומפשעיהם וכו' לפני ה' תטהרו", לפני ה' דייקא, ולכן אין ללמוד מכאן שום קולא ח"ו במ"ע ובפרט בת"ת. ואדרבה ארז"ל ויתר הקב"ה על ע"ז וכו' אף שהן כריתות ומיתות ב"ד ולא ויתר על ביטול ת"ת), עבר על כריתות ומיתות ב"ד - תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין (פי' גומרין הכפרה והוא מלשון מריקה ושטיפה לצחצח הנפש. כי כפרה היא לשון קינוח שמקנח לכלוך החטא), שנאמר ופקדתי בשבת פשעם ובנגעים עונם".

בעל התניא טוען שאמנם על מצוות עשה אין עונש ועל לאו יש, אבל הסיבה אינה קולתו של העשה, אלא להיפך: חטא של לאו פועל טינוף רוחני כלשהו וביטול עשה

---

וכבר בארנוהו שם.

אמנם הוא עוסק כאן בעונשי שמים ולא בעונש ב"ד, ולגבי עונשי שמים גם הרמב"ן עצמו בשער הגמול (מהדורת מערבא פ"א סעיף ז) כותב שלעיתים מענישים על ביטול מצוות עשה ביסורים בעולם הזה, וכך הוא מפרש את הגמרא במנחות שהובאה לעיל הערה 20. ועדיין מדברי הרמב"ם כאן רואים שלדעתו ההיררכיה בין לאו לעשה אינה ניגודית כמו שראינו ברמב"ן.



## ההבדל בין לאוין לעשין

גורם להיעדר האור שנגרם בקיום העשה. העונש פועל כמטהר את טינוף החטא (משמעות המונח כפרה היא ניקוי) אך אינו משלים את האור שנחסר, ולכן יכול לכפר רק על לא תעשה. אם כן, נראה שלשיטתו העשה חמור במהותו מהלאו לכל אורך החזית, ולא כפי שראינו בדברי הרמב"ן לעיל.

### היחס לרצון ה'

נמשיך כעת ונראה את ההבדל בין עשה ללאו מזווית נוספת. ראינו שכאשר ישנה מצוות עשה לעשות מעקה, היא מצביעה על מצב רצוי (שהבית יהיה עם מעקה). לכן מי שלא יעשה אותו אינו פועל ישירות נגד רצון ה'. הוא רק לא פועל עם (או בהתאם ל) רצון זה. הוא אינו מתעלה, אך אין כאן עבירה במובן המלא של המילה. בניסוח אחר נאמר כי זהו מצב ה-0, שאינו מצוה (מצב 1) וגם לא עבירה (מצב 1-). מצב זה חוצץ ביניהם. לעומת זאת, כאשר ישנו איסור להותיר את הגג ללא מעקה, מי שיושב ולא בונה מעקה פועל בכך ישירות נגד רצון ה'. לא רק שהוא לא מתעלה, אלא הוא גם מידרדר (הוא מצוי במצב 1-).

כאן אנחנו רואים את הצד השני של המטבע. לעיל הבחנו בין 'מקלי' ו'גזרי' כמאפיינים את מהות הציווי עצמו. כאן אנחנו מאפיינים את מהות העבירה על הציווי: האם היא פעולה ישירה נגד רצון ה', או רק חוסר פעולה בהתאם לרצונו. ישנו הבדל ברור בין מי שאינו עושה את רצוני לבין מי שעושה משהו שהוא נגד רצוני.

נחזור ונדגיש שההבדל הזה אינו חופף להבחנה בין קו"ע לבין שוא"ת. המצוה לשבות בשבת היא מצוות עשה שמקוימת באמצעות אי עשייה, ובכל זאת, השביתה היא קיום אקטיבי של רצון ה', ולכן מי שעושה מלאכה בשבת אינו עובר חזיתית על רצון ה' (מבחינת מצוות העשה). יש גם לאו על עשיית מלאכה בשבת, ומצד זה יש כאן כמובן עבירה חזיתית על רצון ה'. הוא לא נמצא במצב החיובי, אך גם לא במצב שהוא שלילי מצד עצמו (לולא קיומו של הלאו).

שני ההבדלים שהבאנו למעלה (אונס וספק) נגזרים מתוך ההבחנה הזו. מכיוון שעבירת לאו היא פעולה חזיתית נגד רצון ה', אזי מי שעושה זאת מקבל עונש. לעומת זאת, מי שאינו פועל נגד רצון ה' רק לא עושה את רצונו, לא מגיע לו עונש (הוא מצוי במצב 0, כלומר במצב הנייטרלי). כמובן הוא אינו מקבל שכר, שהרי אין על מה לתת לו שכר (הוא לא במצב 1).

## פרק ה. כפילות של לאו ועשה: סוגיית קידושין

### מבוא: הקשר לשורש התשיעי

עד כאן ראינו את ההבדל בין עשה ללאו. כעת נבחן מה משמעות הדבר לעניין כפילויות של לאו ועשה חופפים. כזכור, נושא השורש הוא לסייג את העיקרון של השורש התשיעי שקובע כי אין למנות מצוות חוזרות בעלות תוכן חופף. מהשורש התשיעי וממאמרנו עליו עולה שמצב בו התורה חוזרת כמה פעמים על אותו ציווי הוא בעייתי. אפילו לשיטת הרמב"ם שמצב כזה אפשרי, זהו רק מוצא אחרון (כשאנחנו לא מוצאים אפשרות לדרוש את הפסוק הנוסף, כפי שקובעת הגמרא בפסחים כד רע"ב). לשיטת הרמב"ן מצב כזה פשוט לא קיים, שכן כל חזרה באה לחדש משהו: או להוסיף עוד 40 מלקות או לחדש פרט הלכתי, ואם כך במצוות עשה אין כל מקום לחזרה נוספת (אלא לצורך חידוש הלכתי).

מה המצב במקרה של כפילות בין לאו לעשה? לכאורה תוספת הלאו על העשה ברורה לכל הדעות, שכן היא מוסיפה חיוב מלקות שלא היה קיים אם היתה כאן רק מצוות עשה. אך השאלה העולה היא הפוכה: מדוע התורה אינה מסתפקת רק בלאו ומשמיטה את העשה? הרי לכאורה העשה אינו מוסיף לנו מאומה? השאלה קשה בעיקר לשיטת הרמב"ן, אך גם לפי הרמב"ם יש מקום להקשות, מדוע התורה אינה מוסיפה עוד לאו אלא עוד עשה? כדי לחזק את הלאו המקורי מוטב היה להוסיף עוד לאו. מה מאפיין את המצבים שבהם התורה בוחרת להוסיף דווקא עשה? במה הם שונים מהמצבים בהם התורה מזהירה בשני לאוין? לאור דברינו כאן הדבר מובן, ונבהיר זאת באמצעות דוגמה. בהקשר של מעקה, התורה מצווה אותנו גם במצוות עשה ("ועשית מעקה לגגך") וגם בלאו ("ולא תשים דמים בביתך"). זה אינו ציווי כפול בעלמא, אלא ניסיון להמריץ את האדם לעשות מעקה. אדם שמצווה רק באופן של מצוות עשה יכול אולי להרשות לעצמו לא לעשות אותה, שכן אין בכך מעבר ישיר כנגד רצון ה'. הוא רק לא רוצה להיות 'צדיק' כל כך גדול ולכן הוא לא מקפיד לקיים את מה שהקב"ה מצווה אותו. אך כאשר ישנו כאן גם לאו, האופציה הזו כבר לא קיימת בפניו. ישיבה ואי עשיית מעקה היא פעולה ישירה (אקטיבית) כנגד רצון ה', דבר שאותו אדם לא בהכרח

## ההבדל בין לאוין לעשין

רוצה לעשות. לכן הוסיפה התורה לאו על העשה. שוב חזרנו להבחנה בין ה'מקל' ל'גזר', כאשר העשה הוא גזר והלאו הוא מקל. ולאידך גיסא, אם היה כאן רק לאו, אזי אדם היה חושב שעשיית המעקה היא עניין של הימלטות ממכשול, אך אין בה כשלעצמה עניין חיובי. הוא יכול למשל להרוס את הבית במקום לבנות מעקה. התורה מוסיפה על כך גם מצוות עשה כדי לומר לנו שעשיית המעקה היא גם קיום פוזיטיבי של רצון ה'. אם כן, הלאו מחדד את משמעות העבירה (אי עשיית מעקה היא עבירה חזיתית על רצון ה', ולא רק ביטול רצונו, כלומר אי התקדמות) והעשה מחדד את משמעות המצוה (מי שעושה זאת קיים את רצון ה' והתעלה, ולא רק נמנע מהידרדרות).

### סוגיית קידושין על כפילות בין עשה ללאו

למעלה ראינו את דברי הרמב"ן בפירושו לתורה על היחס בין עשה ללאו. יש עוד מקור בו הרמב"ן מתייחס ישירות לנושא הכפילות בין עשה ללאו, וגם הוא יובן היטב לאור דברינו לעיל, ואף יתמוך בהם. בסוגיה זו מובאים דברי ראשונים נוספים שנוגעים לנדון זה, על כן נדון בה ביתר פירוט. הברייתא (קידושין לד ע"א) מבדילה בין מצוות עשה שהזמן גרמן לאלו שלא הזמן גרמן:

ת"ר: איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא? סוכה, ולולב, שופר, וציצית, ותפילין; ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן.

תוד"ה 'מעקה', כמו גם ראשונים נוספים על אתר, מקשים:

מעקה אבידה ושילוח הקן - תימה לרבי בכל הני כתיב לאו במעקה כתיב "לא תשים דמים בביתך" (דברים כב, ח) אע"ג דמוקמינן ליה (בב"ק טו ע"ב) למגדל כלב רע וסולם רעוע דהיינו שימה בידים, מ"מ אתי נמי למעקה דהא דרשי בסיפרי "ועשית" - זו מצות עשה, "לא תשים דמים" - זו מצות לא תעשה. ובאבידה נמי כתיב "לא תוכל להתעלם" (דברים שם, ג), ובשילוח הקן כתיב "לא תקח האם על הבנים" (שם, ו). וא"כ איך יהיו נשים פטורות אפילו הם זמן גרמא? והא הוה הכתוב אשה לאיש לכל

**עונשין שבתורה!**

הקושיה היא מדוע מונים מעקה ברשימה, הרי מצוה זו (כמו עוד כמה מהרשימה) יש בה גם לאו, ולכן נשים היו חייבות בה גם אם היא היתה תלויה בזמן. אנו מוצאים בראשונים כמה תירוצים לקושיה זו, וכל אחד מהם משקף תפיסה שונה אודות היחס בין מצוות עשה ללאוין. נבחן כעת כמה מהם.

**שיטת התוספות**

התוספות מיישבים כך:

ואומר ר"י דבכולהו משכחת בהו עשה בלא לאו, ובמעקה אין שייך "לא תשים דמים" אלא בבונה בית מתחילה על מנת שלא לעשות מעקה, אבל אם היה בדעתו לעשות מעקה ולאחר שבנאו נמלך או שעשה ונפל אין שם אלא עשה ד"ועשית מעקה" - ואז נשים פטורות.

התוס' מחלקים בין העשה לבין הלאו, ומראים שתוכנם המעשי והנורמטיבי הוא שונה. לכאורה הם חולקים על התמונה אותה שרטטנו עד כאן, לפיה אין צורך למצוא הבחנה הלכתית ספציפית בין הלאו לעשה, אלא ההבחנה היא מעצם העובדה שזה מוגדר כלאו וזה כעשה.

אמנם הסיבה לכך שתוס' כאן מחפשים הבדל הלכתי בין הלאו לעשה אינה הבעיה הלוגית אותה העלינו לעיל, אלא סיבה טכנית (של פטור נשים). אם כן, על פניו נראה שתוס' אינם מוטרדים מעצם הכפילות בין עשה לבין לאו, כלומר מכך שלשניהם יש תוכן מעשי זהה. נראה כי עצם העובדה שיש עשה ולאו עם תוכן חופף אינה בעייתית בעיניהם. המסקנה היא שאין ללמוד מדברי התוס' שהם לא מקבלים את דברינו למעלה.

**ושוב, נפקא מינה של תוצאה**

בעל הפני יהושע מעיר הערה מעניינת על אתר. הוא טוען שלולא דברי התוס' הוא היה מפרש שיש הבדל בין העשה לבין הלאו לעניין זה שבעשה יש מצוה בו יותר מבשלוחו. כלומר אם עשיית המעקה היא מצוות עשה, אזי יש מצוה לעשות אותו בעצמנו. אך אם מדובר רק בלאו, אז אין כל עניין לעשות את המעקה, ובודאי לא

## ההבדל בין לאוין לעשין

בעצמנו. מה שמוטל עלינו הוא לוודא שלא יהיה מצב בו הגג יישאר ללא מעקה, ואין מניעה מוידוא באמצעות שליח.

כוונתנו לומר שגם אם אין שום הבדל תוכני בין העשה לבין הלאו, ישנן השלכות הלכתיות להגדרתם כעשה או כלאו. בשל כך, קושיית התוס' אינה קשה כל כך, שכן אם מעקה היתה מצוה שהזמן גרמה, אזי נשים אמנם היו צריכות לדאוג לכך שהגג לא יישאר בלי מעקה, אך לא היתה מוטלת עליהן חובה לעשות זאת בעצמן. ולזה מתכוונת הגמרא באומרה שמעקה אינו מצוה שהזמן גרמה, לומר לנו שגם הנשים חייבות לעשות את המעקה בעצמן.

יש לשים לב לכך שהפנ"י אינו מצביע על הבחנה מעשית בין תוכן העשה לבין תוכן הלאו, ובכל זאת הוא טוען שתהיה השלכה הלכתית להגדרת המצוה כעשה או כלאו. זה כמובן מחדד מאד את הקשיים שהעלינו לעיל, וכבר עמדנו על כך שהשלכות הלכתיות שהן תוצאה של הגדרת המצוה כעשה או כלאו אינן יכולות להוות פתרון מהותי לבעיה. הפנ"י מציע השלכה כזו, אך היא אינה אלא ביטוי להבחנה אותה עשינו לעיל בין לאו לעשה.

### שיטת ר' יוסף מארץ ישראל

בהמשך התוס' מובא תירוץ נוסף:

וי"מ דמ"מ איכא נפקותא כשיהיה לאשה לקיים מצות עשה, דאי הוה אמינא דנשים פטורות מעשה דלאו הזמן גרמא, כמו כן יהיו פטורות מן הלאוין, דאיכא למימר דאתי עשה ודחי ל"ת. אבל כשהן חייבות בעשה דלאו הזמן גרמא אז לא יבא עשה אחר וידחנו, דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

התוס' מעלים אפשרות שעל אף שיש לאו במעקה, בכל זאת חשוב לחדש שגם ממצוות העשה נשים אינן פטורות. ההשלכה היא במצב בו ישנה מצוות עשה אחרת, שבה נשים חייבות, שעומדת כנגד מצוות מעקה. במצב כזה, אם נשים היו פטורות מהעשה (כי הזמן גרמו) אזי נותר שם רק לאו, והעשה שעומד כנגדו היה צריך לדחות אותו. לעומת זאת לגבי אנשים (וכך לגבי נשים לאחר המסקנה שהן חייבות בעשה דמעקה), העשה לא ידחה את מצוות מעקה, שכן יש שם גם לאו וגם

נציין כי זוהי הערה דומה לדברי הפנ"י שהובאו לעיל, אלא שלפי הדעה הזו בתוס', אין צורך בקיומו של הבדל הלכתי בהיקף התחולה בין העשה ללאו. ההבדל ייווצר בסיטואציות שבהן המצוה הזו עומדת כנגד מצוות עשה אחרת, והשאלה היא האם היא תידחה או לא.

הנפקא מינה מתוארת בהמשך התוס', בתוך הקושיה של ר' יוסף מארץ ישראל: אך הקשה הר"ר יוסף מארץ ישראל על פירוש זה, א"כ גבי אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט (שבת כה ע"א) משום דיי"ט עשה ולא תעשה ושריפת קדשים אינה אלא עשה, אשה שאינה חייבת בעשה דיי"ט דהוי זמן גרמא וכי תוכל להדליק בשמן שריפה ביי"ט! וכ"ת אין הכי נמי, אמאי לא לישתמיט תנא דלא אמר לך?

שריפת תרומה טמאה ביו"ט היא דוגמה למצב שתואר למעלה. יש מצוות עשה לשרוף את התרומה, וכנגדה יש איסור מלאכה ביו"ט, שמורכב מלאו ועשה. לכאורה לפי דברי התוס' הנ"ל יוצא שנשים תוכלנה לשרוף קדשים (כמו תרומה) טמאים ביו"ט, שהרי מלאכה ביו"ט אסורה על נשים רק בלאו ולא בעשה (כי העשה הוא תלוי בזמן ונשים פטורות ממנו). ר' יוסף מקשה שלא מצינו אף פוסק, בתלמוד או אחריו, שהתיר זאת לנשים. לכן הוא דוחה את הדברים האלה באומרו: אלא מאי אית לך למימר, דעשה שיש עמו לאו אף הלאו אלים ולא דחי ליה עשה, אף הכא הלאו אלים.

ר' יוסף טוען שכאשר יש לאו שבא עם עשה חופף בתוכנו, הלאו עצמו נעשה חמור יותר. לאו כזה אינו נדחה בפני מצוות עשה אחרת, גם אם העשה החופף אותו אינו נלווה אליו בפועל. זהו ההסבר שהוא מציע לשאלה - מדוע גם לנשים אסור לשרוף תרומה טמאה ביו"ט? הוא ממשיך ואומר שלפי זה נדחית הצעת התוס' שהובאה לעיל, שכן גם אם הלאו והעשה במעקה חופפים בתוכם, הימצאותו העקרונית של העשה מחזקת את תוקפו של הלאו, ואף עשה אחר לא ידחה אותו אף ללא נוכחותו בפועל של העשה.

25 התוס' כאן מניחים את התפיסה שאם יש לאו ועשה כנגד עשה, העשה דוחה את הלאו, ומה שנתר מולו הוא רק העשה. כלומר שניתן להפריד בין הלאו לעשה. אך זה גופו תלוי במחלוקת בין בעלי התוס' בכמה מקומות, ראה חולין קמא ע"א תוד"ה לא צריכא, ואכ"מ.

## ההבדל בין לאוין לעשין

כיצד עלינו להבין את הטענה שהימצאות הלאו מחזקת את מצוות העשה? מדוע זה קורה? לכאורה ההיפך הוא הנכון, אם התורה צריכה היתה להוסיף מצוות עשה מסתבר שהלאו כשלעצמו הוא חלש מלאו רגיל.

מסתבר שר' יוסף סובר שהלאו והעשה אינם נמנים כשתי מצוות נפרדות. עצם הימצאות שני ציוויים כאלה בתורה מעידה כי התורה רואה באיסור זה איסור חמור. לכן גם אם הוא נמנה, הוא יידון כלאו בלבד. זהו לאו חמור שכן הוא הודגש פעמיים, ולכן הוא לא יידחה בפני עשה אחר. אם כן, נראה כי הנחתו של ר' יוסף היא שכפילות לאו ועשה זו אכן כפילות רגילה, כמו שני לאוין או שני עשין, וכפי שראינו בשורש התשיעי לרמב"ם כפילות רגילה רק מעידה על יתר חומרה אך היא ודאי לא מהווה גורם למנייתן כשתי מצוות. לשיטה זו נראה כי אין הבדל מהותי בין עשה ללאו פרט למישור הלשוני (כלשונו של אהרן שמש).

ועדיין לא ברור מדוע התורה בוחרת להוסיף כאן עשה ולא לאו, כך שיהיו שני לאוין או אולי שני עשין? האם בעיני ר' יוסף אין לכך כל משמעות? לפי ר' יוסף ההסבר השני בתוס' נדחה, ובהכרח עלינו לחזור להסבר הראשון, לפיו יש הבדל מעשי בתוכן בין הלאו לעשה. אלא, בעוד שאצל התוס' הבסיס להסבר הזה היה טכני (כדי לבאר את פטור הנשים), אצל ר' יוסף נראה שאנו מגיעים לתפיסה זו על בסיס עקרוני: אם היתה חפיפה מלאה בתוכן, כי אז כלל לא היו כאן שתי מצוות אלא מצוה חמורה אחת. אם כן, נראה שהוא לא רואה שום הבדל עקרוני בין לאו לעשה, פרט לניסוח של התורה. אך לפי זה לא ברור מדוע הוא רואה במצב כזה רק מצוה (אלימתא) אחת, שהרי סוף סוף אם מדובר בשתי לשונות שונות ההשלכה היא שהן אמורות להימנות כשתי מצוות. ודבריו צ"ע רב.

### השוואה לשיטת רס"ג

נראה מדברי ר' יוסף שהמצוה האחת הזו היתה נמנית אצלו כלאו ולא כעשה (הוא מכנה אותן 'לאו אלימתא'). מהי הסיבה לכך שהוא בוחר למנות זאת דווקא כלאו?<sup>26</sup> נראה שהוא סובר כרס"ג שיש למנות את המצוה המתאימה לאופי התוכני של הציווי. אלא שיש לשים לב לכך שלגבי יו"ט, ששם לדעתו התוכן אכן

<sup>26</sup> המניח בסוף מצוה רצו הבין שהוא מונה שתי מצוות, אלא שגם לגבי נשים, שלגביהן רלוונטי רק הלאו, החומרא של העשה נספגה בלאו. לדבריו הניתוח שלנו לא נכון.

חופף, הוא מונה דווקא את הלאו ולא את העשה. זאת בניגוד לרס"ג שכפי שראינו למעלה מונה בשבת וביו"ט דווקא את העשה. נראה שיש כאן תפיסה שדומה לרס"ג מבחינה אחת ושונה ממנו מבחינה אחרת: ר' יוסף מסכים עם רס"ג שעשה ולא בעלי תוכן חופף מהווים כפילות רגילה (בניגוד לעמדת הרמב"ם), ולכן יש למנות רק מצוה אחת מבין שניהם. אך לפי רס"ג ראינו שהמנייה אינה תלויה דווקא בתוכן המעשי של המצוה, שהרי בשבת התוכן המעשי הוא שוא"ת, ובכל זאת רס"ג מונה אותה כמצוות עשה. על כך חולק ר' יוסף, ולדעתו מה שקובע הוא אך ורק האופי המעשי של המצוה - מצוות עשה היא מצוה שבקו"ע, ולא היא מצוה שבשוא"ת. להלן נשוב לשאלת היחס בין החלוקה קו"ע-שוא"ת לבין החלוקה עשה-לאו.

#### שיטת הרמב"ן: לאו שתומך בעשה

והנה הרמב"ן בחידושיו לסוגיית קידושין (וכן הוא בריטב"א על אתר) מביא את קושיית התוס', ודוחה את תירוצם. לבסוף הוא מציע אלטרנטיבה משלו ליישב את הקושי:

ולי נראה שעיקר מצותו עשה, שאין לאו שבו אלא לקיים העשה, דכתב רחמנא "ועשית מעקה" תחלה והדר "לא תשים דמים בביתך" כלומר לא תעכב מלעשות מצוה זו, ולא שאין בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו הוא, ואלו היו נשים פטורות מעשה היו פטורות אף מן הלאו, שאין הלאו אלא קיום העשה. אבל בשאר מצוות עשה שיש בהם לאו ועשה חייבות הן בשניהן, כדאמרינן בשבת (כד ע"ב) ובביצה (ח ע"ב) שבתון עשה הוא ולא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה, ואיש ואשה שוין בדבר.

הרמב"ן מסביר שאם מעקה היתה מצוות עשה שהזמן גרמה נשים היו פטורות ממנה על אף שקיים במקביל לה גם לאו. הסיבה לכך היא שבמעקה הכפילות היא מהותית, לא כמו בשבת ויו"ט. לגבי שבת ויו"ט ראינו שיש תכנים שונים לעשה וללאו: העשה מורה לנו על השביתה כמצב רצוי,<sup>27</sup> ואילו הלאו מורה לנו על עשיית

<sup>27</sup> לדעת הרמב"ן ישנו אף הבדל מעשי יותר בין עשה דשביתה ללאו דעשיית מלאכה, שהרי הוא מפרש עשה דשבתון כציווי על מנוחה אף מעשייה מרובה של מלאכות המותרות בצורה שתבטל מנוחת השבת, ראה פירושו לתורה (ויקרא כג, כד), וכך העמיד המנחת חינוך (סוף מצוה רצז) את



## ההבדל בין לאוין לעשין

מלאכה כמצב שאינו רצוי. אם כן, הכפילות היא בדווקא, והעשה והלאו כל אחד שומר על תכונתו הייחודית.

לעומת זאת, במקרה של מעקה, כפי שטוען הרמב"ן, הלאו אינו אלא קיר תמך לעשה. הלאו אינו בא לומר שהמצב של אי קיום מעקה הוא פסול, אלא אך ורק לחזק את העשה על מנת לוודא שנבצע אותו.

נראה שהרמב"ן מסכים גם הוא להבחנה העקרונית אותה עשינו בין לאו לעשה, אלא שטענתו היא שבמקרה של מעקה מופיע לאו חריג. כאן הלאו אינו מצביע על מצב לא רצוי, כפי שלא עושה בדרך כלל, אלא רק מחזק מצוות עשה. מתוך הגדרה כזו ברור שאם הנשים היו פטורות מן העשה, הן היו נפטרות גם מהלאו. אולם אם היה כאן לאו רגיל, אזי גם אם היתה תלות בזמן, הפטור מהעשה אינו מהווה פטור מהלאו. הפטור הוא מהציווי המחייב עלייה למדרגה גבוהה, אך אין פטור מהימנעות מהידרדרות וכישלון, גם אם אלו תלויים בזמן.<sup>28</sup>

### שתי הבנות אפשריות בדברי הרמב"ן

הרמב"ן טוען שבמצב בו יש לאו חריג שכל עניינו הוא תמיכה וחיזוק של עשה מקביל, אזי אם הם תלויים בזמן נשים תהיינה פטורות מהעשה וגם מהלאו. ניתן להבין את דברי הרמב"ן הללו בשני אופנים:

1. במצב בו יש לאו שתומך בעשה, הלאו מקבל גדר של עשה. לפי זה, באופן עקרוני לא צריכים להעניש על לאו כזה, שכן על חובת עשה לא מענישים. כפי שהסברנו למעלה, אין עונש על אי התעלות אלא רק על הידרדרות, ואם הלאו הזה אינו מורה לנו על מצב שלילי אלא רק מחזק את המצב החיובי, אין להעניש עליו. אמנם הרמב"ן עצמו בהשגותיו לשורש התשיעי אינו מוכן לקבל את קיומו של ציווי חוזר שבא לחיזוק בלבד, ושאינו לו שום השלכה מעשית. לכן הוא טוען, כדעת רוב הראשונים (פרט לרמב"ם), שבכל לאו חוזר נוספות עוד ארבעים מלקות.

על כן נראה שיש להבין את דבריו כאן באופן שונה:

2. אמנם לאו ועשה הם שתי מצוות. לאו שתומך בעשה הוא עדיין לאו, ותמיכתו

מחלוקתם של התוספות עם הרמב"ן.

28 ראה על כך ביתר פירוט במאמרינו לשורשים ג ו-יג.

בעשה נעשית באופן כזה שהוא מטיל עונש על אי קיום העשה. לשון אחר: הלאו הופך את העלייה בדרגה לחובה בסיסית, ואת ההימנעות ממנה לכישלון. ממילא מי שינכשלי בזה צריך גם להיענש.

אם כן, מדוע במצב בו הלאו והעשה היו תלויים בזמן, נשים היו פטורות גם מהלאו? לכאורה זהו לאו ככל לאו אחר, ונשים חייבות בו. מה לי כישלון אמיתי, ומה לי כישלון בהגדרתו הפורמלית?

התשובה לכך פשוטה. אם הנשים היו פטורות מן העשה, אין כל היגיון לחייב אותן בלאו. הרי כל מטרת הלאו היא לוודא שמי שמחוייב בעשה מקיים אותו. אם כן, כאשר אין חיוב בעשה ברור שאין במה לתמוך. לכן, אם היה מצב שנשים היו פטורות מן העשה, הן היו נפטורות גם מהלאו. לא בגלל התלות שלו בזמן, שהרי הוא עצמו לאו רגיל ואין פטור מלאוין שהזמן גרמם. הפטור הוא מחמת התוכן הספציפי של הלאו, שאינו רלוונטי לנשים.

יש מקום לדון לגבי כל ההבדלים בין לאוין לבין עשין, מי מהם יחול לגבי הלאו הזה ומי לא. לדוגמה, כמה ממון נצטרך להוציא כדי לא לעבור על מצוות מעקה? לכאורה רק חומש, שכן המטרה היא לקיים את העשה, והלאו מיועד רק לוודא שנקיים אותו. אמנם יש לדחות ולומר שבדיוק בגלל זה התורה הוסיפה כאן לאו, כדי לומר לנו שעל מעקה יש להוציא את כל ממונו. אבל מבחינת מהות האיסור קשה לקבל זאת, שכן הלאו כאן במהותו הוא עשה (או תמיכה בעשה), ולא סביר שהוא מרחיב את תחולת החיוב בעשה. הוא אמור רק להעמיק את החיוב אך לא להרחיב אותו. לכן עונש אמנם יהיה עליו, אבל לא יהיו חיובים מעבר למה ולמי שמחוייב בעשה.

#### יישומים: האכלת קטנים ביו"כ וצדקה

נעיר כי האחרונים מיישמים את דברי הרמב"ן המחודשים הללו בכמה הקשרים. רבים מן המפרשים מקשים כיצד מותר להאכיל קטנים ביום הכיפורים, הרי יש איסור על ספיית איסור לקטן בידיים (שנדרש מ'לא תאכלום' - לא תאכילום. ראה יבמות ק"ג ע"א).<sup>29</sup> חלקם מסבירים שזה בגלל פיקוח נפש, אך הדבר תמוה.

<sup>29</sup> איסור זה הוא גם על קטן בן יומו. זהו איסור דאורייתא, והוא אינו קשור לדיני חינוך שאינם אלא חיוב דרבנן מגיל חינוך. האיסור הזה מוטל על כל גדול, ולא דווקא על ההורים, בניגוד לחיוב

## ההבדל בין לאוין לעשין

בעל דברי יחזקאל, ס"י טו סקי"ח, מביא שיטות פוסקים שאין איסור על ספיית איסור לקטן אלא בלאו ולא בעשה. כעת הוא ממשיך ואומר שהלאו (=איסור אכילה) ביו"כ מיועד לתמוך בעשה (=חובת העינוי), ולכן במקרה זה מותר להאכיל את הקטנים ולעבור גם על הלאו. מי שאינו מחוייב בעשה לא יהיה מחוייב גם בלאו.

גם לגבי צדקה הקשו כמה אחרונים,<sup>30</sup> מדוע אין חובה לתת את כל ממונו לצדקה כאשר יש עני לפניו הזקוק לכך? הרי מי שאינו נותן צדקה עובר על איסור לאו ("לא תקפוץ את ידך", או "לא תאמץ את לבבך"), וכדי לא לעבור על לאו חובה על אדם להוציא את כל ממונו.

תשובה אפשרית לקושיה זו היא לאור דברי הרמב"ן הללו.<sup>31</sup> הלאו בצדקה מיועד לוודא שנקיים את העשה. כאשר אדם נתן כבר חומש מממונו לצדקה, אין עליו חובה לתת עוד. ממילא גם הלאו לא רלוונטי לגביו.

### עיון נוסף בדברי הרמב"ן: הקשר בין קו"ע לבין מצוות עשה

בסופו של דבר, עלינו לשאול, מדוע הרמב"ן החליט שביסודו מעקה הוא עשה ולא לאו? על סמך מה הוא קבע שדווקא הלאו בא לתמוך בעשה, אולי העשה הוא המיועד לתמוך בלאו? נוסף לשאול: מדוע לגבי שבת הוא לא אומר דבר דומה? למה שם, גם לפי תפיסתו, נשים חייבות?

לגבי שבת ויו"ט כבר הערנו שהכפילות בין לאו לעשה היא רגילה, ולכן הלאו והעשה הם בעלי מעמד עצמאי. הלאו מורה שעשיית מלאכה היא בעייתית, והעשה מורה שהשבתה היא חיובית. לכן אין קשר הכרחי בין שני הצדדים הללו.<sup>32</sup> לעומת

חינוך שמוטל אך ורק על ההורים.

30 ראה צדקה ומשפט, פ"א הערה כג.

31 ראה שו"ת מהרי"ל דיסקין, ח"א ס"י כד, שיישב את הקושיה כך.

32 אמנם ישנו עוד כלל, שאם יש לאו שנשים לא נפטרות ממנו, הן אינן נפטרות גם מהעשה שהוקש לו. יש שרואים בזה עיקרון שמיוחד דווקא לשמירת שבת, שם נאמר 'שמור' ו'זכור' בדיבור אחד, אך לדעתם אין עיקרון כללי כזה לגבי כל מצבי הכפילות. אך לרוב הדעות זהו עיקרון כללי, שכל אימת שיש לאו נשים תהיינה חייבות גם בעשה. הסברא לכך פשוטה, שהרי הפטור מהעשה הוא מסיבה כלשהי (או כאבודרהם שמטרת הפטור היא לפנות אותן למלאכות הבית, או כהצעתנו במאמרים לשורש ג ו-יג, שהפטור אינה משימה שמוטלת על נשים, ע"ש). אך אם בין כה וכה הן יתחייבו לפעול כך מחמת הלאו, אין כל טעם לפטור אותן גם מהעשה. זה לא יקל עליהם ולא ישיג שום מטרה אחרת, שכן האילוץ הזמני הזה בכל אופן מחייב אותן. אמנם, הסבר זה לא יועיל

זאת, בנדון דידן הלאו אינו בעל תוכן בלתי תלוי. כל עניינו הוא תמיכה וחיזוק של העשה. לכן כאן הוא נגרר בתר העשה.

אמנם עדיין יש לדון מדוע הרמב"ן מבין שדווקא העשה הוא העיקרי והלאו הוא התומך, ולא להיפך, אך זוהי שאלה פרשנית מקומית והיא אינה נוגעת לעיקרון הכללי. יתכן שהסיבה לכך היא שהמצוה להקים מעקה ביסודה היא מצוה שמקויימת באמצעות מעשה, ולכן עניינה בא לידי ביטוי בעשה יותר מאשר בלאו. כלומר, הרמב"ן מכריע לפי אופי הקיום בפועל. כמובן, כמו שראינו למעלה לגבי רס"ג, גם הרמב"ן מסכים שישנם לאוין שאין בהם מעשה, כלומר הוא לא בהכרח קושר את החלוקה בין עשה ללאו עם החלוקה בין קו"ע לשוא"ת (כמו שעולה מדברי הסמ"ק שהובאו לעיל). אולי לרמב"ן יש מודל פרשני משולב, כלומר שאמנם אופי הביצוע לא קובע את הקטגוריה ההלכתית (לאו או עשה), אבל כשיש כפילות בין לאו לעשה אופי הביצוע יקבע מהו העיקרי מביניהם. אבל כאמור שאלה זו לא נוגעת דווקא לדברינו.

#### משמעות ה'חיזוק' לשיטת הרמב"ם ולשיטת הרמב"ן

במאמרנו לשורש התשיעי עולה שמבחינת הרמב"ם אין מניעה שיהיו בתורה פסוקים שכל עניינם הוא חיזוק של מצוה כלשהי, עשה או לאו. לא כל פסוק צריך לחדש משהו (פרט הלכתי, או עונש, כשיטת הרמב"ן שם). אם כן, במקרה של לאו ועשה כפולים ודאי אין מניעה שהתורה תוסיף לאו על גבי עשה או להיפך, שכן כאן היא לא רק מחזקת את המצוה הראשונה אלא גם מחדשת אספקט נוסף. אם העשה מגלה לנו כי מצב א הוא רצוי, הלאו מגלה שמצב ב (ההפוך) הוא מצב לא רצוי. נזכיר שלפי הרמב"ם בשורש התשיעי החיזוק אינו חייב לבוא לידי ביטוי בהחמרת העונש. גם הוספת עוד פסוק שאוסר את המעשה הוא חיזוק. אם כן, הוספת פן מהותי שמסביר שיש גם ערך חיובי מעבר לשלילי, או להיפך, היא ודאי חיזוק. המסקנה היא שוודאי אין מניעה שהתורה תוסיף לאו על גבי עשה או להיפך, שכן היא לא רק מחזקת את המצוה הראשונה אלא גם מחדשת מבט נוסף. אם העשה מגלה כי מצב א הוא רצוי, הלאו מגלה שמצב ב (ההפוך) הוא מצב לא

---

להסביר את חיובן באכילת מצה וקידוש היום.

רצוי.

מי שלא ירצה לעשות משהו שמהווה התעלות עדיין יירתע מלהיכשל ולהידרדר למטה. וגם מי שמוכן להידרדר ורוצה לעסוק רק בעבודה מאהבה (תופעה כזו, שאולי פעם לא היתה מובנת, הפכה מצויה מאד בדורנו), יכול למצוא חיזוק בכך שמעשה כלשהו מהווה גם עבודה מהאהבה ולא רק מיראה. בנוסח שהצענו למעלה, יש כאן 'מקל' ו'גזר'. יש מי שמתחזק מה'מקל' ויש מי שמתחזק מה'גזר'. בעניין זה הרמב"ן יכול להסכים עם הרמב"ם. לדוגמה, לגבי שבת הרמב"ן אינו רואה מניעה לכך שיהיו לאו ועשה עם תוכן חופף. הוא לא רואה את הלאו כמיותר (כי הלאו מוסיף עונש), אך גם לא את העשה (על אף שהוא אינו מוסיף עונש). והסיבה לכך היא שזה אינו דומה לתוספת לאו על גבי לאו. כאן ישנו חידוש, שיש גם פן של אהבה/יראה, ולכן יש מקום לשני הציוויים.

#### יישוב קושיות הריפ"פ

ראינו לעיל את הקושיה שהעלה ריפ"פ, מה ההבדל בין כפילות של לאו ועשה לבין כפילות של שני עשין או שני לאוין. לאור דברינו עד כאן, התשובה היא שלאו ועשה הם בעלי תוכן שונה, גם אם המעשים שנגזרים מהם נראים זהים. ההבחנה נובעת מעצם היותם לאו או עשה, ולזה בדיוק מכוון הרמב"ם את דבריו בשורש זה. אמנם ריפ"פ העלה שאלה נוספת, לגבי ראיית הרמב"ם ממה שחז"ל נוקטים לפעמים בלשון "עשה שבה" או "לאו שבה", ומכאן הוכיח הרמב"ם שעשה ולאו הם שתי מצוות. על כך הקשה ריפ"פ שעצם קיומן של שתי מצוות אינו מחייב את מנייתן בנפרד, כפי שקובע הרמב"ם עצמו בשורש התשיעי. אם כן, מה ראיית הרמב"ם מלשונות אלו?

כעת, לאחר שהבנו את ההבדל המהותי בין לאו לעשה, נוכל להבין גם את ראייתו של הרמב"ם. לשיטת ריפ"פ עצמו, לכאורה חז"ל היו צריכים לומר שישנם כאן שני איסורים או שתי מצוות, אולם לא לאו ועשה. לשיטתו לאו ועשה בדבר אחד הם עניין בלתי אפשרי, שהרי מהות המצוה נקבעת על פי עיקר עניינה (גם אם זה לא בהכרח אופן קיומה הפיסי). מעקה, למשל, היא מצוות עשה ולכן גם הלאו ד"ולא תשים דמים בביתך" נתפס מהותית כציווי של עשה. לכן, טוען הרמב"ם, אם אכן

היה רס"ג צודק, חז"ל היו צריכים לומר במקרים אלו שישנם שני איסורים מאותו סוג, ולא "עשה שבה" ו"לאו שבה".

ראייתו של רמב"ם מלשונות חז"ל אינה באה עצם להצביע על העובדה ששני אלו נמנים כשני איסורים שונים במניין המצוות, שהרי לכך באמת אין כל ראייה מכאן, כפי שהסביר ריפ"פ בצדק. ראייתו של הרמב"ם מבוססת על ההתייחסות לשני אלו כלאו ועשה, על פי מהותם, ולא כשני לאוין או שני עשין, על פי המטרה הנראית לעין. ראיית הרמב"ם נועדה להראות רק את עצם האפשרות לתפוס ציווי בעל אופי מעשי מסויים אחד, גם כלאו וגם עשה. הראייה שוללת את הטענה שאופייה המהותי של המצוה מכתוב שהיא תהיה עשה או לא.

לטענה זו ישנה בהחלט הוכחה מלשונות אלו בחז"ל, ובזה הרמב"ם דוחה את עמדת רס"ג שמבין כי שתי אלו הן מצוות מאותו סוג. לאחר שהרמב"ם מוכיח שישנם כאן עשה ולא, ההחלטה למנותם כשתי מצוות נפרדות אינה נובעת מדברי חז"ל הללו אלא מעצם ההבנה שאכן אלו שני איסורים נפרדים ושהתכנים אינם באמת חופפים, זאת בשל כפל המטרות. ככאלו, הם אינם כפופים לנאמר בשורש התשיעי (שתקף רק למצוות מאותו סוג).

כבר ראינו שרס"ג אינו חולק על עצם הבחנה בין לאו ועשה כביטויים לדרישות של הימנעות ממצב שלילי או הגעה למצב חיובי. ניתן אם כן לומר, שרס"ג מבין שהביטויים "עשה שבה" ו"לאו שבה" מבטאים אמנם את ההבנה שביסוד מצוות אלו, אך לא את המעמד ההלכתי שלהן עצמן, וזאת בניגוד לרמב"ם וסיעתו. יתכן שגם רס"ג יסכים שעשה מבטא דרישה להתקרב למצב רצוי ולא מבטא הרחקה ממצב לא רצוי, אלא שלדעתו המיון ההלכתי ללאוין ועשין אינו מבוסס על הבדל תיאורטי זה אלא על הניסוח והאופי המעשי והמהותי של הדרישות השונות. ההלכה לפי תפיסתו היא מערכת של ציוויים מעשיים ולא מערכת הרעיונות שעומדת בבסיסם, ולכן המיון לקטגוריות הלכתיות (כמו לאוין ועשין) צריך גם הוא להתנהל במישור הפעולות המעשיות.

#### **הערה על חידושו השני של הרמב"ם**

ראינו למעלה שבכותרת השורש ישנן שתי קביעות של הרמב"ם: 1. במצב של

## ההבדל בין לאוין לעשין

כפילות של לאו ועשה יש למנות את שתי המצוות בנפרד. 2. יש למנות את העשה עם מצוות העשה ואת הלאו עם הלאוין. החידוש בקביעה הראשונה הוא ברור. להבדיל מכפילויות אחרות שנדונות בשורש התשיעי, כאן יש לכלול את שתי המצוות במניין המצוות. האם יש חידוש כלשהו גם בקביעה השנייה? לאור דברינו כאן, יתכן שכן.

כאשר ישנה כפילות בין לאו לעשה, הרמב"ן גם הוא מסכים שיש למנות את שתי המצוות בנפרד (כלומר החידוש הראשון). מאידך, לפחות במקרים מסויימים של מצבי כפילות כאלה, הלאו נחשב כעשה או להיפך. כלומר, היה מקום לחשוב שאין לכלול את הלאו עם הלאוין אלא עם העשין (לדוגמה, הלאו ד"ולא תשים דמים בביתך", כפי שראינו לעיל בדברי הרמב"ן). הרמב"ם קובע שגם במקרים אלו הלאו הוא לאו והעשה עשה. אמנם חשוב לציין שגם הרמב"ן מסכים לזה, ובמניין המצוות גם הוא מתייחס ללאו ד"ולא תשים דמים בביתך" כלאו, אף שמבחינת מעמדו וגדריו ההלכתיים הוא נראה דומה מאד לעשה, כמו שנתבאר לעיל.

### סיכום שיטות הראשונים ביחס להבחנה בין לאו לעשה ובשאלת הכפילות

ממה שראינו עד כה עולה כי קיימות ארבע שיטות יסודיות בראשונים בנושא זה:

1. הסמ"ק מבין את החלוקה בין לאו לעשה כחלוקה שתלויה רק במישור הביצועי. ברור שכפילות בין לאו לעשה תימנה כמצוה אחת, לפי האופי הביצועי של החובה המוטלת בהן.

2. ר' יוסף מא"י רואה את החלוקה כמבוססת רק על המישור הלשוני, ולא מצאנו לכך שורש מהותי כלשהו (הקשיים נותרים בעינם, כמו שהערנו על דיונו של אהרן שמש). לשיטה זו לכאורה יוצא שאם יש כפילות בין לאו לעשה הוא ימנה שתי מצוות שונות, בגלל ההבדל הלשוני. אמנם בפועל נראה כי כאשר קיימת כפילות הוא מפרש זאת רק כחיזוק, ולכן הוא מונה לאו אחד. יתכן שהקריטריון למניה הוא ביצועי, והדבר צ"ע.<sup>33</sup>

3. הרמב"ם רואה את ההבחנה כמבוססת על אופיו של רצון התורה (האם היא מצביעה על מצב חיובי או שוללת מצב שלילי). במצב של כפילות של לאו ועשה,

<sup>33</sup> אמנם הבאנו למעלה שהמנ"ח הבין שרבי יוסף מא"י מונה גם הוא שתי מצוות, וממילא לא קיים כאן קושי.

הרמב"ם מונה שתי מצוות, בגלל ההבדל בתוכן המהותי שלהן.  
4. רס"ג רואה גם הוא את ההבחנה בין לאו לעשה כמבוססת על אופיו של רצון התורה, בדיוק כרמב"ם. אמנם בשאלת הכפילות הוא סובר כסמ"ק ומונה רק מצוה אחת, אלא שהוא לא בוחר את המצוה שתימנה לפי האופי הביצועי אלא לפי מהות רצון התורה בהקשר זה.



## פרק ו. היחס בין החלוקה קו"ע-שוא"ת לבין החלוקה עשה-לאו

### מבוא

עד כאן ראינו את ההגדרה הבסיסית של מצוות עשה ולא, והסברנו באמצעותה מדוע החלוקה בין עשין ולאוין לא לגמרי מקבילה לחלוקה בין קום עשה (=קו"ע) לשב ואל תעשה (=שוא"ת). ראינו שמצוות עשה היא מצוה שמצביעה לנו על מצב רצוי, ואיסור לאו מצביע על מצב לא רצוי. הגעה למצב רצוי אינה תמיד באמצעות מעשה פיסית, והימנעות ממצב לא רצוי יכולה לעיתים להתבצע באמצעות מעשה. אמנם לפחות לשיטת הסמ"ק (ואולי גם ר' יוסף מארץ ישראל), נראה כי נותר הזיהוי בין שתי החלוקות הללו. האינטואיציה הראשונית גם היא קושרת ביניהן. האם אין בה ממש? האם באמת אין שום קשר בין החלוקות הללו? כבר הצבענו על כך שבודאי קיימת קורלציה כלשהי, גם אם לא מוחלטת. בדרך כלל מצוות עשה מקויימות במעשה ולאוין נעברים במעשה. הדוגמאות המנוגדות הן חריגות. כלומר, קיים קשר כלשהו, אך הוא אינו הכרחי. כעת נראה שעל אף כל האמור עד כאן, באופן מהותי הקשר הזה קיים תמיד.

### עוד הפשטה: 'קו"ע' ו'שוא"ת' במשמעות רחבה יותר

לפי ההגדרה אותה הצענו, מעבר על מצוות עשה הוא תמיד בהימצאות במצב נייטרלי, כלומר הבעיה היא באי-הימצאות במצב הרצוי. כשמתבוננים על כך באופן כזה, ברור שבעצם ישנו כאן מצב שמהותית הוא בדיוק שוא"ת. עבירת שוא"ת נראית קלה יותר מפני שאין בה פעולה חזיתית נגד רצון ה'. כעת אנחנו מעדנים את ההגדרה, ואומרים שאין בה הימצאות במצב שעומד בניגוד ישיר לרצון ה', אלא רק אי-הימצאות במצב שהוא חיובי. ההתנגשות עם רצון ה' היא עקיפה ולא ישירה. במובן זה, יש כאן בעצם עבירת שוא"ת. לשון אחר: זוהי הימנעות מעשיית רצונו ולא מעבר על רצונו.

הוא הדין לגבי לאוין. מעבר על לאו, לפי הגדרה זו, הוא תמיד בקו"ע. אמנם לא תמיד באופן פיסית, כלומר לא תמיד מעבר כזה כרוך בפעולה פיסית, אך ההתנגשות

עם רצון ה' היא תמיד חזיתית. האדם נמצא במצב שהוא עצמו מוגדר שלילי, ולכן הוא עומד בניגוד חזיתי לרצון ה' (ולא רק אינו במצב הרצוי, כמו בביטול עשה). מה שהצענו כאן הוא הגדרה שונה, מופשטת יותר, למושגים ההלכתיים 'שוא"ת' ו'קו"ע'. אנו רואים את הביטוי הפיסי של מושגים אלו כשולי. ברור שעיקר הקולא בעבירת שוא"ת נובע מכך שאין כאן פעולה אקטיבית נגד רצון ה'. על כן, הפיסיות של הפעולה אינה אלא אינדיקציה לקולא. לפי הצעתנו, גם מחדל שמשמעותו היא הימצאות במצב שלילי (ולא אי-הימצאות במצב חיובי), נחשבת כעבירת קו"ע מכל בחינה מהותית.

הגדרה זו למושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע' אינה נסמכת על אופן הפעולה הפיסי (עשייה אקטיבית, או אי עשייה פסיבית), אלא על משמעותו המהותית של המעשה ביחס לרצון ה': התנגשות חזיתית/עקיפה, וקיום ישיר/עקיף. כך אנחנו משמרים את האינטואיציה הראשונית בדבר הקשר בין ביטול עשה לבין עבירת שוא"ת (=עבירה פסיבית), ובין עבירה על לאו לבין עבירת קו"ע (=עבירה אקטיבית). כך גם נשמר הקשר לצד החיובי, בין קיום מצוות עשה כמצוות קו"ע (=קיום אקטיבי), ובין הימנעות מלאו כקיום רצון ה' בשוא"ת (=קיום פסיבי).

### השלכות

כעת נראה כמה השלכות הלכתיות ופרשניות של ההפשטה הזו. ההבדל בין קו"ע ושוא"ת מופיע בהקשרים שונים בש"ס. חכמים עוקרים דבר מה"ת בשוא"ת ולא בקו"ע (ראה יבמות פט ע"ב-צ ע"א). כבוד הבריות דוחה איסור תורה בשוא"ת ולא בקו"ע (ראה ברכות יט ע"ב-כ ע"א) ועוד.

ראשונים ואחרונים נחלקו בכמה מן ההקשרים הללו בשאלה מהו גדרם של קו"ע ושוא"ת. יש שהבינו זאת כהבחנה בין עשין ללאוין, כלומר שכבוד הבריות מאפשר ביטול עשה אך לא מעבר על לאו וכדומה. לעומתם, אחרים מבינים שזוהי הבחנה שונה: כבוד הבריות דוחה גם לאו, אם המעבר עליו הוא בשוא"ת (כמו הלאו ד"ולא תשים דמים בביתך"), ואינו דוחה אפילו עשה אם המעבר עליו הוא בקו"ע (כמו השביתה בשבת).

לאחר שנציג את המחלוקות השונות, נחזור ונראה שביסודן של כמה מהעמדות

ההבדל בין לאוין לעשין

הללו עומדת אותה הגדרה מופשטת למושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע' אותה הצענו למעלה.

### **עקירת דבר מן התורה: הוכחה מדברי הרשב"א בר"ה**

הזכרנו שהגמרא ביבמות קובעת כי חכמים יכולים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת. נראה כעת מחלוקת ביחס למשמעות הביטוי 'שוא"ת' בהקשר זה. הגמרא בר"ה טז ע"א-ע"ב דנה בשאלה מדוע תוקעים בשופר במישוב ובמעומד: למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב השטן. ואמר רבי יצחק: כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה - מריעין לה בסופה. מאי טעמא - דלא איערבב שטן. הראשונים שם מקשים כיצד חכמים יכולים לתקן תקנה כזו לקיים מצוה פעמיים, הרי יש כאן 'בל תוסיף'! בתוד"ה 'ותוקעים', שם ברע"ב, כתבו:

ותוקעים ומריעין כשהן עומדין - תימה הא קעבר משום בל תוסיף, וכי תימא כיון דכבר יצא הוה ליה שלא בזמנו דלא עבר הא אמרינן בסוף ראוהו ב"ד (לקמן דף כח ע"ב ושם) גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו משום דלא עבר עליה זימניה כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך להו ה"נ אי מתרמי ליה צבורא הדר תקע להו, וי"ל דאין שייך בל תוסיף בעשיית מצוה אחת ב' פעמים כגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו צבור עצמו או נוטל לולב וחוזר ונוטל וכן תוקע וחוזר ותוקע וגבי מתנות בכור נמי אם נותן בקרן אחד ב' פעמים אין זה בל תוסיף.

התוס' טוענים שקיום כפול של מצוה אין בו משום 'בל תוסיף'. הרשב"א שם בסוע"א מקשה את אותה קושיא, ולאחר שהוא מביא את דברי התוס', הוא כותב: והם ז"ל [=בעלי התוס'] טרחו להעמיד שיטה זו ולא עלתה יפה בידם. ומסתברא דלא קשה כלל, דלא אמרו התם דאיכא משום בל תוסיף אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו כגון כהן שהוסיף ברכה משלו ואי נמי ישן בשמיני בסוכה במתכוין למצוה ואי נמי במה שאירע במקרה שנתערב מתן אחת במתן ארבע וכיוצא באלו, אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך

אין כאן בל תוסיף דכבר אמרה תורה על פי התורה אשר יורוך. ותדע לך דהא שמיני של סוכה בזמן הזה מצוה של דבריהם וישנן ואוכלין בה למצוה ואע"ג דבקיאינן השתא בקיבועא דירחא, ומכריז ר' יוחנן היכא דמטי שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעבדו תרי יומי גזירה ניסן אטו תשרי אלמא כל לצורך ב"ד גוזרין ומוסיפין והרשות בידן, וה"ה בבל תגרע לצורך כגון י"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת אע"ג דאמרה תורה תקעו עמדו וגזרו שלא לתקוע וכל זה לצורך והכא נמי לצורך ראו לתקוע ולחזור ולתקוע ומצוה לשמוע לדברים חכמים מלא תסור כן נ"ל. לדבריו, כאשר חכמים פועלים למיגדר מילתא או לצורך כלשהו, הם לא כפופים לאיסור 'בל תוסיף'. הוא מביא ראיות מכך שחכמים יכולים להוסיף מצוות ולגרוע מצוות בשוא"ת, אף שלכאורה יש בזה איסור 'בל תגרע'.

בעל טורי אבן (שם, רע"ב) הקשה על ראיית הרשב"א, דכמו שהם עקרו את גוף המצוה הם יכולים גם לעקור את הלאו ד'בל תגרע', שהרי שניהם נעשים בשוא"ת, ולכן אין להביא ראיה מ'בל תגרע' לנדון דידן (שהרי הוספת מצוה היא עבירה על 'בל תוסיף' בקו"ע).

ובקונטרס דברי סופרים לרבי אלחנן וסרמן (להלן: קונד"ס), סי' ג סק"י-יא, ביאר את דברי הרשב"א, שלשיטתו ההבחנה בין קו"ע לשוא"ת אינה תלויה בשאלה האם זוהי עבירה שנעשית במעשה פיסי או לא, אלא האם זהו לאו או עשה. וכונת הכלל שחכמים אינם יכולים לעקור דבר מן התורה בקו"ע, היא שהם אינם יכולים להתיר לנו לעבור על לאו. אם כן, גם הלאו ד'בל תגרע' הוא לאו, אפילו שעוברים עליו בלי מעשה פיסי, ולכן חכמים אינם יכולים לעקור אותו. כמובן שבעל טורי אבן סובר שהחילוק אינו בין לאו לעשה אלא בין שני אופני הביצוע הפיסי של העבירה, במעשה או במחדל.

נדגיש כי נראה שהויכוח ביניהם אינו בהגדרתם של לאו ועשה. שניהם מסכימים שהחילוק בין עשה ללאו אינו תלוי בשאלה האם העבירה נעשית במעשה או בלי מעשה, שכן לדעת שניהם 'בל תגרע' הוא לאו, על אף שבדרך כלל אין בו מעשה. השאלה היא מה גדר ההיתר של חכמים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת, האם הכוונה היא כפשוטו לעבירה ללא מעשה או שהכוונה היא לביטול עשה (ולא עבירת

## ההבדל בין לאוין לעשין

לאו). ההשלכה היא לעניין עקירת לאו שאין בו מעשה, כמו 'בל תגרע', וכנ"ל.

### כבוד הבריות: קונד"ס וקה"י

הזכרנו למעלה שהסוגיה בברכות קובעת שכבוד הבריות דוחה איסור תורה בשוא"ת. והנה בעל קה"י, ברכות סי' י (ועיין גם בקונד"ס, סי' ג בתחילתו לגבי עקירת דבר מן התורה, ובס"ק כח-לא לגבי כבוד הבריות), מעלה שתי אפשרויות לגבי הבנת הקביעה שערך כלשהו, כמו כבוד הבריות, דוחה איסור תורה בשוא"ת ולא בקו"ע:

1. ההבנה הפשוטה: מעבר על איסור שוא"ת קל יותר, ולכן הוא נדחה בפני הערך הנדון. עבירה בקו"ע חמורה, ולכן היא אינה נדחית. מעבר לראיות, ההבחנה הזו נראית בעייתית על פניה, שכן לפיה היה עלינו לחלק בין איסורים קלים וחמורים. לכאורה נראה שמעבר בשוא"ת על איסור חמור הוא חמור יותר מאשר עבירת קו"ע על איסור קל.
2. אפשרות נוספת: אין הבדל בחומרת העבירה על דברי תורה בין עבירת שוא"ת לבין עבירת קו"ע. הכלל הוא שהערך הנדון (=כבוד הבריות, במקרה זה) שקול במעמדו למצוות התורה, ולכן, כמו בכל מצב של התנגשות בין ערכים שווים, ההכרעה היא 'שב ואל תעשה עדיף'. לפי הבנה זו, כאשר כבוד הבריות מתנגש עם איסור בקו"ע, כמו לבישת כלאים, אזי יישום הכלל שוא"ת עדיף, מתפרש כך: יש לישב ולא ללבוש כלאים. קביעה שפירושה דה-פקטו הוא שאיסור הלאו לא נדחה בפני כבוד הבריות. לעומת זאת, כאשר ישנה התנגשות בין הערך הנ"ל לבין איסור בשוא"ת, כמו למשל אי השבת אבידה (לדוגמה, במקרה של זקן ואינה לפי כבודו), גם אז ההתנגשות שקולה, ולכן אנחנו שוב פוסקים שוא"ת עדיף. אלא שבמקרה זה פירושה של קביעה זו הוא שיש היתר לשבת ולא להשיב את האבידה. אם כן, במקרה זה מצוות השבת אבידה 'נדחתה' דה-פקטו ואין חובה לקיים אותה. על פי מכניזם זה אין הבדל בחומרה בין עבירת שוא"ת ובין עבירת קו"ע. ההבדל בהכרעה ההלכתית נובעת מהמשמעות העובדתית של יישום הכלל

'שב ואל תעשה עדיף'. במקרה של עבירת שוא"ת הוא מתפרש כמעבר על העבירה, ובמקרה של עבירת קו"ע הוא מתפרש כהימנעות מהעבירה. זה אינו כלל דחייה אלא ביטוי מעשי שונה של ההנחיה להיוותר פסיבי במצב של התנגשויות בין ערכים שקולים.

בשני המקורות הנ"ל מובאות דעות שחלוקות במחלוקת זו. לדוגמה, בתוד"ה 'אבלי', שבועות ל ע"ב, כתבו (בתירוץ השני) שעל אף שיש על כל אדם חובה להעיד, אם הוא ת"ח ואינו אמור להעיד בפני ב"ד שקטן ממנו הוא פטור, שכן כבוד הבריות דוחה איסור בשוא"ת. אמנם אם אדם אחר עושה איסור על ידו, במקרה כזה אסור לו להימנע מלהעיד, שכן העבירה של האחר תיחשב כעבירת קו"ע שלו עצמו.

והנה, לפי ההבנה שהדחיה של כבוד הבריות היא מכוח העיקרון של שוא"ת עדיף, לא ניתן להבין זאת - שהרי כאן הנחיה בשוא"ת לגבי העד היא לא להעיד. על כורחנו תירוץ זה בתוס' סובר שהדחיה היא מכוח חומרת העבירה בקו"ע, ולכן הוא קובע שגם עבירה של אחר הופכת את העבירה לחמורה כקו"ע, ולכן אין רשות להימנע מלהעיד.

ניתן לבחון את ההגדרה שלנו לאור השאלה אם להימנע מפעולה (שוא"ת) של מניעת איסור הנעבר ע"י חברו (קו"ע), משום כבוד הבריות? בקה"י שם מביא מחלוקת רמב"ם ורא"ש במי שמוצא כלאיים בבגד של חברו, האם הוא מחוייב להפשיט אותו, ובכך לפגוע בכבודו, או לא. הרמב"ם סובר שכן, ומכאן רואים שעל אף שההימנעות מכך היתה שוא"ת מבחינת המפשיט, מכיון שחברו עובר בקו"ע זה נחשב כקו"ע שלו עצמו. הרמב"ם סובר כנראה כתוס', וכהבנה 1 לעיל, שהדחיה היא מפני קולת העבירה של שוא"ת ולכן כאשר חברו עובר בקו"ע הרי זה איסור חמור וגם הוא צריך למנעו מכך. לעומת זאת, הרא"ש סובר שהחובה הזו קיימת רק כאשר הוא מוצא כלאיים בבגדו שלו. יתכן שהוא חולק על הרמב"ם ותוס', ולדעתו הדחיה היא בגלל העיקרון שוא"ת עדיף, וכאפשרות 2 לעיל ואם כן הרי זה תלוי בעושה המעשה ולא בעובר האיסור. אמנם אין זה הכרחי. יתכן שגם הרא"ש מסכים להבנה 1, אלא שהוא חולק על הסברא שניתן להחשיב עבירת קו"ע של זולתי כעבירת קו"ע שלי, גם אם אני עצמי עושה אותה בשוא"ת. לדעתו

## ההבדל בין לאוין לעשין

עבירת שוא"ת שלי באי מניעת איסור מחברי היא קלה יותר, גם אם זולתי מוצא עצמו מכוח זה עובר בקו"ע.

### הקשר בין שתי השאלות, וביניהן לנדון דידן

ראינו שתי שאלות שנוגעות לדחיות בעבירות קו"ע ושוא"ת: 1. האם הכוונה היא למעשה פיסי או לעשה. 2. האם העיקרון של הדחיה הוא בגלל קולת העבירה בשוא"ת, או בגלל עיקרון של שוא"ת עדיף.

ישנו קשר בין שתי השאלות הללו. אם ההבנה בעקרון הדחיה היא כאפשרות 2, שהדחיה אינה בגלל החומרה אלא מפני ששוא"ת עדיף, אזי ברור שהחילוק בין קו"ע לבין שוא"ת נוגע לשאלה האם העבירה היא באמצעות מעשה פיסי, ולא לשאלה האם זהו לאו או עשה. אולם אם ההבנה בעיקרון הדחיה היא שהוא נובע מחומרת העבירה, כאן שתי האפשרויות פתוחות. השאלה היא האם חומרה של עבירה נקבעת על פי האופי הפיסי של העבירה או על פי ההגדרה ההלכתית שלה (עשה או לאו).

כיצד שתי השאלות הללו קשורות, אם בכלל, לנדון דידן, כלומר לעצם ההגדרה של לאו ועשה? ברור שאם ההגדרה היתה פיסית במהותה, כדעת הסמ"ק, אזי השאלה הראשונה כלל איננה רלוונטית, שכן שתי האפשרויות המוצעות בה הן זהות. אמנם השאלה השנייה נותרת פתוחה גם במקרה זה. ברם, אם ההבנה היא כדעת הרמב"ם והרמב"ן ורס"ג ורוב הראשונים, שהגדרת עשה ולאו אינה קשורה בהכרח לאופי הפיסי של העבירה, אזי שתי השאלות פתוחות לדין.

לפי הצעתנו לעיל, תפיסת הרמב"ם והרמב"ן היא שעשה ולאו נקבעים על פי היחס לרצון ה' (הצבעה על מצב רצוי, או שלילת מצב לא רצוי), ולא על פי האופי הפיסי של העבירה/מצוה. ראינו בדברי הרמב"ן בפרשת יתרו שאיסור לאו הוא חמור יותר, שכן הוא מהווה התנגשות חזיתית עם רצון ה' (=הימצאות במצב שלילי). אם כן, שתי האפשרויות פתוחות. יתכן להבין שדחיית עבירה בשוא"ת הכוונה היא לדחיית עשה ויתכן גם להבין שהכוונה היא לדחיית עבירה שנעברת פיסית בשוא"ת. גם ביחס לשאלה השנייה נותרות שתי האפשרויות פתוחות, שכן לאו הוא חמור יותר, ולכן יתכן שהדחייה של העשה היא מפני שהוא קל יותר.

מכל מקום, מסקנה אחת עולה מדיון זה - קיים קשר בין שתי השאלות: אם הדחיה היא מפני הכלל שוא"ת עדיף, ברור שהפירוש הוא מעשה פיסוי ולא מעמד הלכתי, ואם הדחיה היא מפני שעבירת קו"ע היא חמורה יותר, מסתבר שמדובר דווקא על לאו, שכן הוא המגדיר חומרה ולא האופי הפיסי של המעשה. בלשון אחרת, מעבר על לאו הוא עבירת קו"ע במשמעות המהותית (לאו דווקא הפיסית), ולכן הוא חמור יותר (יש בו התנגשות חזיתית עם רצון ה'). היות שהרמב"ם שהביא הקה"י הנ"ל סובר שהדחיה היא מפני חומרת העבירה, על כורחנו המשמעות היא שמה שנדחה הוא עשה ולא עבירה במחדל (=בלי מעשה פיסוי). יתכן שהרא"ש חולק על כך, וכנ"ל.

#### **הפשטת המושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע'**

לפנינו אם כן הדגמה לטענתנו לעיל, לפיה גם המושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע' עצמם (ולא רק המושגים הנורמטיביים בעליל, 'לאו' ו'עשה') עוברים הפשטה, והופכים להיות מושגים לא פיסיים. בשני ההקשרים הללו החלוקה בה משתמשת הגמרא היא בין 'שוא"ת' לבין 'קו"ע', ובכל זאת, יש מן המפרשים שרואים בזה ביטוי לחלוקה בין לאוין לעשין, על אף שהחלוקה לאו-עשה אינה בהכרח חופפת לחלוקה שוא"ת-קו"ע. על כורחנו שהמושגים הללו עצמם עברו הפשטה, וכל ביטול עשה נראה בעיניהם כעבירת שוא"ת וכל עבירת לאו נראית כעבירה בקו"ע. זוהי בדיוק ההגדרה המופשטת שהצענו למעלה למושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע'.

#### **הערה קצרה על דברינו במאמר לשורש הרביעי**

במאמרנו לשורש הרביעי עמדנו על טענת הרמב"ן, לפיה לאו כולל אינו חופף לשאר המצוות, שכן הוא מוסיף לאו על גבי העשין הפרטיים. לכן, לדעתו, מונה בה"ג את הלאו ד"ולא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום" במניינו, שכן זוהי תוספת לא כפולה למצוות העשה הפרטיות. הבסיס לטענה זו הוא דברי הרמב"ם בשורש הנוכחי, שכפילות בין עשה ללאו אינה כפילות.

ראינו שנחלקו שם המפרשים, האם הרמב"ן מתכוון שהתוספת של הלאו היא מפאת חומרתו (כלומר שהוספת הלאו מוסיפה חומרה לעבירה), ולכן אין משמעות



## ההבדל בין לאוין לעשין

לתוספת של עשה כולל, או שמא התוספת היא מפני שיש בלאו משהו ייחודי, שאינו קיים בעשה - הן הן דברינו כאן, הלאו מבטא הוראה שונה מהוראת העשה, ולכן אין כפילות בין שניהם, על אף החפיפה לכאורה.

אמנם לפי הגישה השנייה עולה השאלה מדוע לא למנות באותה מידה עשה כולל, שיוסיף על הלאוין הפרטיים? הצענו שם שישנו הבדל בין לאו כולל לבין עשה כולל. לאו כולל מוסיף על העשין הפרטיים, שכן הוא מבטא את האיסור לא לקיים את העשה. לדוגמה, מהלאו הכולל למדים שיש איסור לאו ("ולא תסור") על מצב שבו אנחנו לא מניחים תפילין, וזאת מעבר לביטול העשה של תפילין. לעומת זאת אין אותה משמעות למצב של עשה כולל. אם ישנו לאו על אכילת חזיר, אזי מי שאוכל חזיר אינו יכול להיות מוגדר כעובר על מצוות עשה לא לאכול חזיר.

במונחי המאמר הנוכחי נוכל להבין זאת טוב יותר. אי אכילת חזיר אינה יכולה להיות מוגדרת כמצב חיובי. זוהי הוראה לא להימצא במצב שלילי (=של אכילת חזיר). לעומת זאת, להימצא בלי תפילין יכול להיות מוגדר כמצב שלילי בעצמו (ולא רק היעדר של מצב חיובי). לכן ללאו כולל יש מקום, אך לעשה כולל לא.

ואכן ראינו שהרמב"ן רואה את הלאו של מעקה כטפל לעשה. מדוע הוא לא מסביר הפוך, שהעשה של הקמת מעקה מיועד לחזק את ההוראה לא לעבור על הלאו של "ולא תשים דמים בביתך"? יתכן שיש כאן עיקרון כללי, לפיו, במצב של כפילות לעולם העשה הוא העיקרי, והלאו בא לחזק אותו. הסיבה לכך היא שעשה אינו יכול לחזק לאו. לא בגלל שהעשה אינו חמור יותר, שהרי כבר העיר הריפ"פ (והבאנו את דבריו שם) שעשה ולאוי ביחד ודאי חמורים מלאו בודד. הסיבה לכך היא תוכנית: בדרך כלל לא סביר להגדיר מצב פסיבי כמצב חיובי שהתורה רוצה אותו. לכן אי אפשר להגדיר מצב של אי מעבר על לאו כקיום של מצוות עשה.

אמנם יש חריגים, כמו מצוות השביתה בשבת או העינוי ביוה"כ. והסיבה לכך היא ששם ההיעדר אכן יכול להתפס כמצב חיובי מצד עצמו (ולא רק כשלילה של מצב שלילי). הראיה הכי טובה לכך היא שנתייחדו למצבי ההיעדר הללו מונחים מיוחדים בשפת התורה: "שביתה" ו"עינוי". אלו אינם מונחים בעלי תוכן שלילי בלבד, אלא גם תוכן חיובי (וכבר ראינו שלפחות לגבי העינוי יש שרואים בו את עיקרו של יוה"כ, והאיסורים הם הטפלים. כלומר העינוי אינו רק היעדר אכילה

והנאה, אלא להיפך: היעדר האכילה מיועד שלא לפגוע בעינוי. (הוא הדין לגבי שביתה ממלאכה בשבת ויו"ט). אם כן, מצבים חריגים אלו הם יוצא מן הכלל המעיד על הכלל: בדרך כלל אין מקום להוסיף עשה על גבי לאו, ולכן כשיש כפילות של עשה ולאו, ההנחה היא שהעשה הוא העיקרי והלאו בא לחזק אותו.

## פרק ז. מצוות חיוביות וקיומיות

### מבוא

ראינו שלרוב הדעות בראשונים, ההבחנה בין עשה ללאו אינה מבוססת על אופייה הפיסי של העבירה, אלא על האופי ההלכתי והעקרוני שלה. למעשה, אנחנו מחליפים את המשמעות של המונחים 'שוא"ת' ו'קו"ע', מהמשמעות הפיסית המקובלת שלהם, למשמעות מהותית (צורת הקיום/התנגשות של/עם רצון ה': חזיתית או עקיפה).

לפי הצעתנו, ציווי שמצביע על מצב רצוי הוא עשה, ועליו עוברים בשוא"ת מהותי (=אי הגעה למצב הרצוי. הימצאות במצב אחר) ומקיימים אותו בקו"ע מהותי (=הגעה למצב הרצוי). ציווי שמצביע על מצב לא רצוי הוא לאו, ועליו עוברים בקו"ע מהותי (=נמצאים במצב השלילי), ומקיימים אותו בשוא"ת מהותי (=לא נמצאים במצב השלילי, אלא במצב אחר). כאמור, קו"ע ושוא"ת במשמעותם הפיסית אינם משחקים כאן תפקיד של ממש.

הגדרות אלו מעוררות קושי לא פשוט ביחס להבחנה הלכתית רווחת, בין מצוות קיומיות וחיוביות. במבט ראשוני נראה לכאורה שהבחנה זו כלל אינה קיימת במסגרת המושגית אותה הצענו.

### מצוות חיוביות וקיומיות: הגדרה<sup>34</sup>

מצוה חיובית היא מצוה שמטילה עלינו חובה אקטיבית, ומי שלא קיים חובה זו עבר עבירה. לדוגמה, יש מצוה חיובית להניח תפילין בכל יום.<sup>35</sup> אין אפשרות

34 הבחנה בין המצוות הללו העסיקה אותנו בכמה מאמרים בעבר (לדוגמה, ראה מאמר מידה טובה לפרשת וישב, תשסז, ועוד).

35 לאמיתו של דבר, המקור לחיוב להניח תפילין פעם ביום אינו ברור די הצורך. לכאורה החיוב מדאורייתא הוא בכל רגע, וראה מאמרנו לשורש יא בהערה 18. בדברי חז"ל לא מופיע חיוב להניח דווקא פעם ביום, וההלכה המקובלת נשענת בעיקר על דברי עולא (ברכות יד ע"ב): "כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו", ראה שו"ע או"ח כה ד. אך לכאורה חיוב זה אינו בגדרי מצוות תפילין אלא כדי שלא להעיד שקר, ואם כך מי שכבר קרא שמע בלי תפילין מניין שחובה עליו להניח באותו יום דווקא? וראה באשל אברהם (בוטשאטש, שם סעיף ה) שכתב שלו היה חיוב מדאורייתא בכל יום, לא נכון היה להקל שלא להניח בחול המועד, שכן זוהי מחלוקת ראשונים, וספיקא דאורייתא לחומרא.

להימלט מהחיוב הזה, וכל אדם צריך לעשות את כל מה שלא ידו כדי לקיים אותו. מי שלא עשה את חובתו עבר בכך עבירה, והוא עתיד להיענש על כך (בדיני שמים, שכן אין עונשי ביי"ד על ביטול מצוות עשה).

לעומת זאת, ישנן מצוות שמכונות 'קיומיות'. מצוות אלו אינן מטילות עלינו חובה כלשהי, ולכן מי שלא קיים אותן לא עבר עבירה ואין לו עונש, גם לא בדיני שמים.<sup>36</sup> אמנם מי שמחליט לקיים אותן יש לו על כך שכר מצוה. לדוגמה, המצוה ללמוד תורה, מעבר לפרק אחד בבוקר ובערב שהוא חובה לכל הדעות, לפחות לפי חלק מהראשונים היא מצוה קיומית (ראה, לדוגמה, בפ"י הרא"ש לנדרים ח ע"א, והשווה לר"ן שם, וראה אור שמח תחילת הלכות תלמוד תורה). ומכאן, שמי שלא עשה זאת לא עבר עבירה, אבל מי שלמד יש לו שכר על מצוה קיומית של תלמוד תורה.<sup>37</sup>

בירושלמי (הוריות פ"א ה"ג) נאמר: "נביא ומדיח יכול אם יאמרו לך אל תתן תפילין היום תן למחר תשמע להם ת"ל ללכת בהם בכולן לא במקצתן הרי עקרת שם כל אותו היום". הברייתא דורשת שרק אם נביא שקר ומדיח מבקשים להעביר על מצוה שלמה הם חייבים מיתה, וכדוגמה מובא ביטול של יום אחד בתפילין. משמע שכל יום הוא מצוה בפני עצמה וביטול יום אחד נחשב ביטול מצוה. אמנם ניתן לדחות שהוא הדין אם יאמרו לא להניח עשה אחת ביום ולשון הירושלמי לאו דווקא, ולפני כן ננקטה שם לשון דומה על אכילת כזית חלב היום ושתיים למחר, אף שודאי אין הגדרה של יום באיסור אכילת חלב, אך ההקשר שם צ"ע ועיין במפרשים. וראה מאמרו של י"מ יעבץ, התפילין - לזכרון לפני ה' תמיד, ירחון האוצר ד (תשע"ז), עמ' קלא-קנב.

36 אמנם יש מקורות מהם רואים שיש גם עונש על ביטול מצוות כאלה, כמו ביטול תורה, או ענישה בעידנא דריתחא על הימנעות מלבישת בגד של ארבע כנפות (ראה מנחות מא ע"א, וראה למעלה בהערות 20 ו-24), אך ניתן לבאר שאלו הם עונשים שאינם ניתנים על ביטול העשה, אלא על אופי כללי ירוד של עבודת ה'.

נעיר כי לפי פירושו של רבינו יונה (הערה 20 לעיל) בסוגיית מנחות מדובר על ביטול מצוה מותנה ולא על ביטול מצוה קיומית (ראה בהערה לעיל על ההבדל ביניהן). יש לשים לב שהגמרא שם מקשה: "ענשיתו אעשה?", כלומר מה שמטריד אותה הוא כיצד ניתן עונש על ביטול עשה בכלל, ולא כיצד ניתן עונש על ביטול עשה קיומי בדווקא, והדברים נוטים אם כך לפירושו של הרמב"ן (הערה 24 לעיל).

37 האם יש מצוה שכולה קיומית? בתורה אנו מוצאים מצוה מחוייבת שחלק ממנה קיומי. יש רף חיובי ומעבר לו יש בהן מימד קיומי (צדקה מעל שליש השקל בשנה, ת"ת מעבר לק"ש בוקר וערב וכדומה). אמנם יש מחלוקת לגבי מצוות ישוב ארץ ישראל, כאשר ר' משה פיינשטיין (אג"מ אבהע"ז ח"א סי' קב) טען שמדובר במצוה שכולה קיומית, ובגלל זה גופא ר' אברהם שפירא (מנחת אברהם ח"א סי' מד) דחה את שיטתו זו.

### הקושי לענייננו

כעת נוכל לראות את הקושי שמתעורר לאור דברינו למעלה. הצגנו את ההבחנה בין לאו לעשה בשני מישורים: באשר לקיום שני סוגי מצוות הללו, ההבדל היה כהבדל שבין 'מקלי' ו'גזר'. באשר למעבר על שני סוגי מצוות אלו, ההבדל תואר על ידי הקביעה שהימנעות מקיום מצוות עשה אינה פעולה חזיתית נגד רצון ה', לעומת עבירה על מצוות ל"ת שהיא פעולה חזיתית כנגד רצון ה'. מהו אם כן ההבדל בין עבירת עשה לעבירת לאו? בעבירת עשה אמנם לא עשינו משהו חיובי (לא התעלינו), אבל אין בעבירה כזו משהו שלילי מצד עצמו (=הידרדרות). במונחים אלו, לכאורה מצוות העשה עליהן דיברנו עד כאן הן מצוות העשה הקיומיות בלבד. מצוות עשה חיובית הלוא מובחנת מזו הקיומית בדיוק בזה שאי קיום שלה הוא עבירה, ולא רק היעדר תועלת חיובית. אם כן, גם במצוות עשה יש מצב שאי העשייה הוא הידרדרות, ולא רק אי התעלות. דברינו למעלה לכאורה מתאימים אך ורק למצוות עשה קיומיות ולא מצוות עשה חיוביות. אך במסגרת מניין המצוות, רובן המוחלט של מצוות העשה הן מצוות חיוביות ואף אין שם בכלל הבחנה משמעותית בין שני סוגי מצוות העשה הללו, ולכן בהסבר המחלוקת בין רס"ג לרמב"ם עלינו להתייחס לשני הסוגים, ובדגש על מצוות חיוביות דווקא.

### אספקט נוסף בהבחנה בין לאו לעשה: הלכה וחוק

ברור שגם הימנעות מקיום מצוות עשה חיובית אינה כמו עבירה על לאו. זוהי עבירה מסוג אחר. דוגמה לכך היא דברי הרמב"ן בפירושו לתורה (ויקרא א, ד), שם הוא קובע שקרבן עולה שמכפר על עשין אינו בבחינת מכפר מכיוון שאין על מה לכפר. זוהי מתנה לריצוי האדון על אי עשיית רצונו.<sup>38</sup> מדבריו אלו עולה שאי עשיית מצוות עשה אינה עבירה במונח המקובל, שיש לכפר עליה. ישנה כאן תפיסה שאמנם ישנן מצוות עשה חיוביות, שהרמב"ן כמונח מודע לקיומן, ובכל זאת אי

<sup>38</sup> יש לציין שדבריו שם אמורים רק על שוגג, אולם בכ"ז עולה מכאן ששוגג בלאו שונה משוגג בעשה, דבר שכנראה נובע מהבדל מהותי בין עשה ולא. אמנם עיין שם שמצדד שאפילו לאוין מסויימים בשוגג אינם בבחינת עבירה, והדברים עתיקים. נציין שעצם העובדה שהכפרה היא על ידי קרבן עולה מצביעה על כך שישנה כאן עבירה בלב ולא במעשה (ראה שם ברש"י ורמב"ן ועוד). זהו חסרון מעלה ולא כישלון.

קיומן אינו עבירה כמו עבירת לאו. היות שאלו הן מצוות עשה, ככאלו הן מצביעות על מצב רצוי ולא מונעות מצב לא רצוי, אלא שלגבי חלק מן המצבים הללו התורה מוצאת לנכון להעמיד דרישה בפני כל אדם להגיע אליהם.

נסביר זאת לאחר הקדמת מימד נוסף הנוגע להבחנה בין עשין ללאוין. כאמור, מצוות עשה היא דרישה מהאדם להתעלות, ומצוות ל"ת היא דרישה לא להיכשל. לכן אין עונש על מי שאינו מתעלה, ויש עונש על מי שמידרדר. יתר על כן, היה מקום לומר שדרישות להתעלות אינן פונות לכל אחד, אלא רק למי שהוא בר הכי. קשה להפנות דרישה לכל אדם להתעלות. הדרישה הבסיסית יותר היא לא להיכשל (ראה לעיל בדברינו על הרמב"ן בפרשת יתרו, על ההבחנה בין בסיסי לבין גבוה).

דוגמה לדבר היא מערכת החוק של מדינה מודרנית. החוקים כולם נתפסים במערכות החוק כלאוין ולא עשין. החוק אינו מטיל מצוות עשה אלא רק אוסר פעולות או מצבים כלשהם. גם הוראות חוק שנראות כמו מצוות עשה (כלומר כאלו שמקיימים אותן במעשה, ועוברים עליהן במחדל ולא במעשה) באופן עקרוני הן לאוין ולא עשין. לדוגמה, ההוראה לשלם מיסים (או לשרת בצבא), לכאורה נראית כמצוות עשה. אך האם החוק מעניק שכר למי שמשלם את מיסיו כדין? ודאי שלא. החוק רק מעניש את מי שלא עושה זאת.<sup>39</sup> מדוע באמת יש רק עונש ולא שכר? הסיבה לכך היא שתשלום המיסים הוא לאו ולא עשה. אין כאן קיום מצוה שראוי לפרס, ורק ההימנעות היא מעשה שלילי שראוי לעונש.

הניסוח בצורה חיובית כמצוות עשה נובע מכך שהמצב החיובי הוא מצב שמגיעים אליו באמצעות מעשה (=קו"ע פיסה) ולא באמצעות שוא"ת. אבל במהות מה שיש כאן הוא לאו. זהו לאו שאין בו מעשה, אך עדיין לאו. זוהי עוד דוגמה להבחנה בין המישור הביצועי לבין המעמד הנורמטיבי של החוק. כאן האופי הביצועי הוא כשל מצוות עשה, אבל המעמד הנורמטיבי הוא כשל לאו.

מה מבחין בין שני המצבים הללו? המושג של 'קיום'. ביצוע של מצוה יש לו משמעות של 'קיום מצוה', ולכן יש עליו שכר. לאו אי אפשר לקיים, אפשר רק לא

<sup>39</sup> אף אחד אינו משלם על חניה עירונית כאשר מוכרזת שבינת פקחים, למרות שבעצם הוא משתמש בחניה ללא תשלום. ההבנה היא שאי התשלום אינו אלא הסתכנות בתשלום קנס. נראה שגם הלכתית נכון לנהוג כך.

### ההבדל בין לאוין לעשין

לעבור עליו. מעשה שאנחנו נדרשים לעשות כדי לא להיכשל ולא כדי להתעלות, אינו מעשה מצוה ואין בו משום קיום של מצוה. לכל היותר, זוהי הימנעות אקטיבית מכישלון.

מסתבר שהחוק מגביל את עצמו אך ורק להוראות לאו ולא למצוות עשה, שכן הוא אינו רואה במצוות העשה חובות שניתן להטיל כדרישה בסיסית מכל אזרח. החוק מכיל רק את מה שניתן לדרוש מכל אזרח, ולכן גם להטיל סנקציה על מי שאינו מקיים את הדרישה הזו. מצוות עשה שקשורות להתרוממות מעל למינימום המחויב אינן נתפסות כדרישות בסיסיות דיו, ולכן החוק אינו מרשה לעצמו לדרוש אותן מכל אזרח (החוק אינו תופס את עצמו כמחנך). לעומת זאת, ההלכה רואה לעצמה זכות לדרוש מכל יהודי גם דרישות התעלות. אמנם גם היא אינה מטילה סנקציה (לפחות בבי"ד של מטה) על מי שאינו מקיים את הדרישה הזו, אבל היא בהחלט דורשת אותה. סנקציות מוטלות רק על מי שאינו מקיים את הדרישות הבסיסיות יותר, כלומר מי שעובר על לאו (מה שמחזיר אותנו שוב להבחנת הרמב"ן דלעיל בין הבסיסי לגבוה).<sup>40</sup>

### ההבדל בין מצוות עשה חיוביות וקיומיות

קצת נוכל להבין את מעמדה ומהותה של מצוות עשה חיובית. מחד, היא עדיין מציגה בפנינו דרישה להגיע למצב רצוי, כלומר דרישת התעלות, ולא איסור על מצב לא רצוי (=הידרדרות, או כישלון). במובן זה, זוהי מצוות עשה לכל דבר ועניין. אולם היותה של מצוות העשה המסוימת מצוה חיובית (ולא קיומית), פירושו שהיא מהווה דרישה אלמנטרית שנדרשת מכל אחד, ולא רק הוראת התעלות שנשארת להכרעה אישית של כל אחד. התורה רואה בביטול עשה כזה, גם אם יש כאן רק אי התעלות, בעיה ברמה המספיקה כדי להגדיר אותה כעבירה (ולא רק כהיעדר מצוה). בבי"ד של מעלה גם יענישו על כך.

אם כן, מצוה קיומית היא מצוה שמציבה בפנינו דרישה גבוהה יותר, שמי שמקיים אותה מגיע לרמות רוחניות גבוהות יותר, אבל דווקא בגלל זה אין באי קיומה

---

40 אופיים של החוקים הללו (תשלום מיסים ושירות בצבא), האם אלו לאוין הבאים מכלל עשה או לאוין שאין בהם מעשה, יידון להלן בסוף הנספח.

משום עבירה. לעומת זאת, מצוות עשה חיובית היא אמנם דרישה להתעלות, אך זוהי דרישה אלמנטרית יותר. אמנם עדיין, מכיוון שמדובר באי התעלות - לא מענישים על כך. לאוין הם דרישות לא להידרדר, ולכן מי שעובר עליהם (ומתנגש בכך חזיתית עם רצון ה') נענש.

זה מוליך אותנו לשאלה מה בין מצוות עשה חיובית לבין לאו הבא מכלל עשה. לאו הבא מכלל עשה הוא לאו שמופיע בתורה כמצוות עשה, ואנחנו לומדים ממנו איסור על אי קיומו. בנקודה זו ניגע בנספח למאמר זה.<sup>41</sup>

### האם יש הבחנה מקבילה בין לאוין קיומיים וחיוביים?

נסיים את הפרק בשאלה שנוגעת באסימטריה בין לאו לעשה מזווית נוספת. ראינו שישנה הבחנה בין עשה חיובי לעשה קיומי. האם ישנה הבחנה מקבילה בתחום הלאוין? האם יש מקום להבחין בין לאו חיובי ללאו קיומי?

משיקולי סימטריה, לאו חיובי הוא לאו שאי היכשלות בו היא מצוה. לאו קיומי הוא לאו שההיכשלות בו היא עבירה אבל קיומו אינו מצוה. אנחנו לא מכירים בספרות ההלכתית הבחנה כזו. בדרך כלל אי מעבר על לאו אינו נחשב כמצוה, כלומר כל הלאוין הם קיומיים ולא חיוביים.<sup>42</sup>

אמנם בספרות חז"ל (ועוד יותר בספרות הסוד, כמו בכתבי האר"י) מדובר על מי שחשב לעשות עבירה ולא עשאה, שמקבל על כך שכר.<sup>43</sup> כאן ישנה מקבילה

41 כאן אנו נזקקים לדיון על גדול המצווה ועושה לעומת מי שאינו מצווה ועושה. האם ביצוע מצוות קיומיות הוא בכלל בגדר של מצווה ועושה? גם אם כן, איך נתפסת מעלתו לעומת העושה לפני משורת הדין? אולי ישנן מצוות, כמו עבודת המידות להסבר הראי"ה באגרותיו (ח"א עמ' קא), שבהן גדול מי שאינו מצווה ועושה, ולכן הן מוגדרות ככאלו. ואכמ"ל.

42 יש להיזהר מבלבול. אין הכוונה שהבחירה בידינו האם לקיים את הלאו או לא. כל לאו מחייב אותנו, וכל מעבר על לאו הוא פעולה שלילית. זה נובע מעצם היותו לאו, בדיוק כמו שבכל מצוות עשה הקיום שלה הוא מצוה. גם זה נובע מעצם הגדרתה כמצוה.

אנו מתכוונים כאן להגדרה המקבילה למה שמצאנו ביחס לעשין: לאו קיומי פירושו שאי מעבר עליו אינו נחשב כמצוה. אבל ברור שאסור להיכשל בו, וזה אינו מסור לבחירתנו.

43 לדוגמה, ראה ירושלמי קידושין פ"א ה"ט:

מתני'. כל העושה מצוה אחת מטיבין לו... גמ'. הא כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה? ואת אמרת אכן?! אלא כן אנן קיימין במחוצה - עשה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין את ימיו ונוחל את הארץ, והעובר עבירה אחת אין מטיבין לו ואין מאריכין ימיו ואינו נוחל את הארץ. תמן תנינן הא כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה! אמר רבי זעירה: מי שבאת לידו ספק עבירה ולא עשאה. אמר רבי יוסי בי רבי בון: מי שייחד לו מצוה ולא עבר עליה מימיו. מה אית לך? אמר רבי מר עוקבן: כגון



## ההבדל בין לאוין לעשין

מסויימת (אמנם לא במובנים של משמעות הלכתית) למושג 'לאו חיובי'. הימנעות מרצח בדרך של אי חשיבה עליו באופן מתמיד אינה מזכה במצוה. כמוכן שאין מקום לדבר על שכר בכל רגע שמישהו אינו רוצח. השכר ניתן כאשר העבירה מזדמנת לאדם, ויש אפשרות ממשית שהוא יעבור עליה, ובכל זאת הוא מתגבר ולא עובר. במצב כזה יש מקורות המדברים על כך שיש לאותו אדם כעין קיום מצוה. זהו נושא שלא נעסוק בו כאן, שכן הוא אינו מופיע במשמעויות הלכתיות.<sup>44</sup>

---

כיבוד אב ואם. אמר רבי מנא: אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת יי, כהולכים בתורת יי. אמר רבי אבון: אף לא פעלו עוולה בדרכיו הלכו, כבדרכיו הלכו. א"ר יוסי בי רבי בון: מה כתיב אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים? מכיון שלא הלך בעצת רשעים כמי שהלך בעצת צדיקים.

וראה שם את כל הסוגיה (וכן בבבלי קידושין לט ע"ב ובמסכת כלה פ"א הי"ז, וכן בכלה רבתי פ"א הי"ה ופ"ב הי"ג ועוד). כמו כן חז"ל מעלים על נס את שכר מצוות שילוח הקן כדוגמה לשכר מצוה קלה (קידושין שם, סוף חולין), למרות שמדברי הראשונים עולה שאין כלל מצוה כזו לכתחילה אלא לכל היותר הימנעות מעבירה, ראה להלן הערה 46.

44 להלן במאמר הנספח פרק ה נעסוק בשאלה דומה, האם ישנו 'עשה הבא מכלל לאו'. אם יש מושג כזה, הרי זה קרוב למה שאנחנו מחפשים כאן, שכן יש ערך חיובי להימנעות מאותו לאו, והדבר נחשב כעין מצוות עשה, ראה שם את הדוגמה של אכילת קדשים.

## פרק ח. הקשר בין שלושת סוגי הצירוף של עשה ולא בשורש

### מבוא

ראינו בתחילת המאמר שהרמב"ם בדבריו מפרט שלושה סוגי צירוף של עשה ולא שנמנים כשתי מצוות שונות. בפרק זה נעסוק במשמעות ההגדרות אותן הצענו כאן ביחס לשלושת הסוגים הללו.

### הסוג הראשון: חפיפה מלאה

סוג זה הוא צירוף בו-זמני של עשה ולא על מעשה אחד. הדוגמה המובהקת לצירוף כזה היא איסור מלאכה ומצוות שביתה בשבת. בצירוף זה עסקנו עד כה. הרמב"ם מונה את שתי המצוות הללו בנפרד מפני שיש להן תכנים פנימיים שונים, ולתכנים אלו יש גם ביטויים מעשיים.

### הסוג השני: עשה מקדים

סוג זה הוא עשה שמגיע לפני הלאו, ובמינוח של הרמב"ם (ע"פ מכות יד ע"א) - 'לאו שקדמו עשה'. הדוגמה לצירוף כזה היא אונס ומוציא שם רע, שם ישנה מצוות עשה לקחת את הנפגעת לאישה, ולאחר מכן יש איסור לשלחה (לגרשה). האם יש עוד דוגמאות כאלה? יתכן שהשבת אבידה היא דוגמה לכך, אך זה תלוי בהבנות השונות במצוות ואיסורי השבת אבידה, ואכ"מ.

כאן לכאורה אין חפיפה בתוכן של שתי המצוות, שהרי העשה דורש ממנו לקחת אותה לאישה והלאו אוסר עליו לשלחה לאחר מכן. ישנו גם יחס של קדימה כרונולוגית ביניהן, שכן הלאו אינו רלוונטי עד שמקויים העשה. מהו, אם כן, היחס בין שתי המצוות הללו? מדוע הרמב"ם רואה כאן כפילות של לאו ועשה? לכל היותר יש כאן פעולה מתואמת של העשה והלאו, שנועדה לוודא את היות שני בני הזוג נשואים לנצח, אך בהחלט אין כאן חפיפה בתוכן.

ברור שהאלטרנטיבה שכנגדה יוצא הרמב"ם היא למנות את שתי המצוות הללו כמצוה אחת, אולם המצוה הזו לא תהיה אחת משתיהן (כמו האלטרנטיבה

## ההבדל בין לאוין לעשין

שנדחתה בסוג הראשון) אלא צירוף של שתיהן ביחד. תהיה כאן מצוה אחת, והיא שהאונס והמפתה יישא את אנוסתו ויישאר נשוי לה לעולם. במצוה זו יהיו שני פרטים: החובה לשאת אותה והאיסור לגרש אותה. כעין זה אנו מוצאים בשורש יא, שם עוסק הרמב"ם בצירופם של חלקים שונים לכלל מצוה אחת (כמו מצוות נטילת ארבעת המינים בסוכות).<sup>45</sup>

ובכל זאת, הרמב"ם רואה גם במצב כזה כפילות בין לאו לעשה, והוא מונה אותן כשתי מצוות שונות, ולא כשני פרטים של מצוה אחת. ניתן אולי לומר שישנה כאן זהות עם הנאמר בסוג הראשון: גם אלו הן שתי מצוות שתוכנן חופף. אם נתפוס שהחיוב לשאת אותה לאישה אינו חיוב על פעולת הנישואין, אלא על המצב בו הם נשואים (=מצוה על התוצאה ולא על הפעולה), אזי ברור שגם הלאו בא לוודא בדיוק את קיומו של אותו מצב נישואין ביניהם. לפי תפיסה זו ישנה חפיפה בתוכן של הלאו והעשה בדומה לסיטואציה שבסוג הראשון. ניתן לראות כאן דמיון ללאו והעשה לגבי מעקה בדברי הרמב"ן לעיל, שם ראינו שהלאו אינו אלא פרט בעשה, פרט שנועד לוודא את קיומה של מצוות העשה (אף שגם שם הוא נמנה לחוד, כאמור לעיל). גם בסוג זה, הלאו מצביע על המצב הלא רצוי (שהם לא יהיו נשואים) והעשה מצביע על המצב הרצוי (=שהם יהיו נשואים). כעת נוכל לראות הקבלה מלאה לסוג הראשון.

### הסוג השלישי: לאו מקדים

סוג זה של כפילות הוא לאו שמגיע לפני העשה, והעשה מתקן את הפגם שנוצר מהלאו. במינוח החז"לי מקרה כזה קרוי: 'לאו הניתק לעשה'. דוגמאות ללאו הניתק לעשה הן: מצוות שילוח האם לאחר העבירה על הלאו של לקיחת האם על הבנים,<sup>46</sup> מצוות השבת הגזילה אחרי מעבר על הלאו דגזל, או שריפת בשר

<sup>45</sup> היה מקום להציע למנות רק את מצוות העשה, שיהיה נשוי לה, והלאו יהיה פרט נוסף במצוות העשה, או להיפך. אין הבדל של ממש בין מצב זה לבין האלטרנטיבה שהצענו. גם לפי הצעתנו לא ברור האם המצווה הכוללת הזו, אם היתה נמנית, היתה כלולה בעשין או בלאוין. ונראה שלפי רס"ג היא היתה נכללת באותו מקום שבו עניינה היה מבואר יותר. במקרה זה, סביר יותר שתהיה זו מצוות עשה.

<sup>46</sup> לדעת הרמב"ם שילוח האם אינו מצוה למי שלא עבר על הלאו קודם לכן, כמפורש בלשונו במניין המצוות שבתחילת הלכות שחיטה: "לשלח האם אם לקחה על הבנים". כך סבר גם הרשב"א (שו"ת ח"א יח) שאין ברכה על שילוח הקן מפני שלא אמרה תורה לעבור על איסור

הפסח שנותר עד הבוקר, שהיא מצוה שמתקנת את הלאו של "לא תותירו ממנו עד בוקר".

האם כאן לשתי המצוות יש תוכן חופף? על פניו נראה שלא. מצוות העשה מנתקת (=מתקנת) את הלאו, ומגיעה רק אחריו. כל עוד לא נעבר הלאו אין משמעות ותוקף לעשה. ובכל זאת גם כאן ניתן לראות בשני אלו שני היבטים של הוראה אחת. לדוגמה, התורה לא רוצה שייותר מבשר הפסח עד הבוקר, והיא מצווה על כך בשתי מצוות: העשה מורה לנו לשרוף אם נותר בשר כזה, והלאו מורה לנו שלא להותיר בשר לבוקר. הלאו הוא למנוע פגם והעשה הוא לסלק אותו. הוא הדין באיסור גזל וכדו'.

אמנם במקרים אלה מסתבר יותר להבין שהעשה הוא פרט בלאו, ולא ששניהם נועדו למטרה משותפת. לאו הניתק לעשה פירושו שהעשה מתקן את הלאו. כלומר, התמונה היא של מצוות ל"ית שאם עוברים עליה יש עוד פרט הלכתי שאומר שאנו צריכים לתקן זאת על ידי מצוות העשה. גם זמנם אינו זהה, אלא הלאו עומד על הפרק בעוד העשה כלל אינו רלוונטי, ורק אחרי העבירה מגיע זמנו של העשה. להלכה לא לוקים על לאו הניתק לעשה, וזאת מהסיבה שהעשה הוא התיקון ללאו, ולכן לא צריך את העונש. אם כן, ברור שבמקרה זה העשה הוא משני, וזאת בשונה מהסוג הקודם.

לקיחת אם על בנים כדי לקיים מצוה. אמנם החינוך (מצוה תקמה) כתב: "לשלח האם מן הקן קודם שיקח הבנים" וכך נראית גם רהיטת לשון הסמ"ג והטור, שהמצוה היא גם במצב לכתחילה, והגדרתה הוא 'מתיר', כמו שחיטה, שהרוצה ליטול הבנים ישלח קודם, ולמרות זאת היא גם מנתקת את הלאו כמבואר בגמרא. לדעות הראשונים מי שכלל אינו מעוניין באפרוחים או בביצים נראה שעובר על צער בעלי חיים שלא לצורך והשחתת הביצים. אמנם יש מהאחרונים (גם בעקבות שיקולים שבסוד) שצידדו שיש מצוה לשלח גם אם אינו רוצה כלל לקחת את הבנים או הביצים, ראה פתחי תשובה יו"ד רצב, א-ב. דעתו של ערוך השולחן (שם) היא הקיצונית ביותר, שמי שלא משלח למרות שאינו מעוניין כלל בביצים מבטל עשה, וצע"ג מקורו. גם מסברא קשה להבין את תועלת המצוה במקרה כזה, ראה מו"נ (ג מח) שטעם המצוה הוא מפני צער האם, וכן כתב הרמב"ן (דברים כב ו). הרמב"ם טוען שהנאמר במשנה (ברכות ה, ג): "האומר על קן ציפור יגיעו רחמין... משתקין אותו", משום שמצוות שילוח הקן אינה מפני צער האם, סובר כמי ששולל נתינת טעם למצוות, שהם 'חלושי הדעת' שהובאו לעיל במאמר. הרמב"ן טוען שגם המשנה מקבלת את טעם המצוה, אלא שהרחמים נדרשים מצדנו ולא מצד הקב"ה ולכן אין מקום להזכיר זאת בתפילה (נראה שגם הרמב"ם במשנה תורה (הלכות תפילה פ"ט ה"ז) סבר כסברת הרמב"ן, שהרי הביא את האיסור לומר זאת בתפילה בנימוק שהמצוות אינן רחמים). לכאורה הדרך להבין את חידושם של האחרונים היא רק על פי הגישה עליה חולקים הרמב"ם והרמב"ן, וכך טען החת"ס (שו"ת, או"ח ק).

## ההבדל בין לאוין לעשין

נציין כי עצם התפיסה שהעשה מתקן את הלאו מניחה גם היא שגדר האיסור בלאו הוא איסור על התוצאה, ולא על הפעולה, בדיוק כמו שראינו לגבי המקרה הקודם. אם היה כאן איסור פעולה, אזי העשה לא היה יכול לתקן את הלאו. אם אדם לקח אם על הבנים, והגדרת העבירה היא פעולת הלקיחה ולא המצב של הימצאותם בידו, אזי אין בשילוח האם שום תיקון לעבירה שנעשתה כבר.<sup>47</sup> הוא הדין לגבי פעולת הגזל וכדו'.<sup>48</sup>

### סיכום והוכחה נוספת להבנה התכליתית

העולה מכלל דברינו הוא ששלושת הסוגים שהביא הרמב"ם אכן מבטאים כולם את אותו סוג של כפילות שראינו בסוג הראשון, בין לאו לעשה חופף. נדגיש כי הדברים הולמים את התיאור אותו הצענו להבחנה בין לאו לעשה, שכן אם היינו אוחזים בתפיסה הפשטנית שמבחינה ביניהם במישור הביצועי, אזי לא ברור

---

47 אך ראה בספר החינוך (מצוה תקמד) שמצוות השילוח עוקרת את הלאו לגמרי, ואף לכתחילה היה מותר לעבור על הלאו על מנת לתקנו, לולא החשש שייאנס ולא ישלח, וצ"ע, הרי בגזל ודאי לא נאמר שעקרונית מותר לגזול על מנת להשיב, ראה בבא מציעא סא ע"ב: "לא תגנובו על מנת לשלם כפלי" (אמנם ברמב"ם הל' גניבה פ"א ה"ב כתב "שלא ירגיל עצמו בכך", אך בודאי הוא איסור גמור ואכ"מ).

נראה שהחינוך ביסס את דבריו על הגמרא (חולין קמא ע"א) שהנוטלה על מנת לשלח אינו עובר על הלאו, והבין החינוך שחלוק לאו זה מגזל בכך שלקיחה על מנת לשלח אינה אסורה, אך ניתן לפרש את הגמרא שנטל את האם בידו כדי לשלחה מיד, כלומר שמעשהו לא היה כלל לצורך נטילה אלא לצורך שילוח, וכך כנראה הבין הרמב"ם שפוסק שמעשה השילוח הוא דווקא ביד ואם כך כוונת הגמרא אינה להתיר לקיחה מתוך מחשבה לשלח בעתיד, אלא הגמרא מגדירה את צורת השילוח, שהיא נטילה ביד ושילוח מייד. בכך מתורצת קושיית המנחת חינוך (שם) למה לא הביא הרמב"ם היתר לקחת על מנת לשלח, שכן אין היתר כזה. אמנם החינוך נקט כנראה כדעת רש"י (שם ע"ב) ששילוח הוא גם ללא מעשה ישיר, ולכן הבין את הגמרא הנ"ל שמעשה לקיחה על מנת לשלח בעתיד פוטר מהלאו.

48 ניתן לומר שהעבירה היא בפעולה אולם המטרה של הגדרת העבירה היא מצב התוצאה. התורה מגדירה עבירות כפעולות מכיוון שזה מה שנתון בידי האדם, אולם הערכים שביסוד המצוות יכולים להיות גם מצבים. לפי"ז ניתן לומר שהעשה מתקן את התוצאה של מעבר על הלאו ולא את הלאו עצמו. לכן אף שישנה עבירה בפעולה, ובמובן זה אין תיקון למה שנעשה, התוצאה מתוקנת על ידי העשה, ולכן בכל זאת ישנו מימד של הקלה באיסור אם מקוים העשה. עמדנו על שיקול דומה במאמרו במידה טובה לפרשת בראשית, תשסז. יתכן שזהו החילוק הרווח בין הנזק המציאותי (הרוחני) של העבירה לבין חוסר הציות שבה. חוסר הציות היה במעשה, ואת זה לא ניתן לתקן, אלא רק לעשות תשובה. את התוצאה (=הנזק) ניתן לתקן על ידי שינוי המצב. ראה לעניין זה קובץ מאמרים לגרא"ו, 'תשובה', וכן בכמה ממאמרינו בספר זה (בעיקר לשרש השני, הרביעי והתשיעי).

## השורש השישי

---

מדוע שני הסוגים הנוספים בכלל רלוונטיים לדיון בשורש הזה. רק ההתייחסות למטרות המצוה (המצב החיובי והשלילי, הצבעה ישירה ועקיפה על רצון התורה), יכולה להכניס את שלושתם תחת כותרת אחת.

## פרק ט. סיכום

במאמר זה עמדנו על שאלת הגדרתם הבסיסית של שני סוגי המצוות: לאו ועשה. הנחת הרמב"ם שחפיפה בין שני אלה מוסיפה שתי מצוות למניין תרי"ג, לעומת שני לאוין או שני עשין שאינם נמנים אלא אחד, מוכיחה שיש הבדל עקרוני בבסיס ההגדרה של המצוות הללו. חיפשנו אותו במישור המעשי-טכני ובמישור הנורמטיבי, ולבסוף הסקנו שההבדל מצוי עמוק יותר במישור התכליתי - כלומר במטרת המצוה.

מצוות עשה היא ציווי המציב את המצב הרצוי בעיני ה' ודורש להתייצב בו, ומצוות לא תעשה היא אזהרה המציגה מצב בלתי רצוי בעיני ה' ואוסרת להיות בו. ביטול עשה הוא בעיקרו אי הגעה למצב רצוי, ועבירה על לאו היא בעיקרה התנגשות עם רצון ה' באופן ישיר.

לאור זאת ראינו מקרים שבהם יש מקום להתייחס ללאו כעשה ולהיפך. חידדנו את ההגדרה של המושגים 'קום עשה' מול 'שב ואל תעשה', והעברנו גם אותם מהמישור הביצועי למישור התכליתי, וכך זיהינו אותם מחדש עם מצוות עשה לעומת לאו בהתאמה.

עסקנו בכמה סוגי מצוות, שכולם נוגעים ליחס בין לאו לעשה. הבחנו בקיומו של לאו שאין בו מעשה, וראינו בו אינדיקציה לכך שהמישור הביצועי אינו עומד בבסיס ההבחנה בין לאו לעשה. הוא הדין במהופך למצוות עשה שקיומן הוא פסיבי (בשוא"ת פיס"י. אין להן שם מיוחד בספרות חז"ל). כמו כן, הבחנו בין עשה חיובי וקיומי, ואף עסקנו בשאלת קיומם של לאוין חיוביים וקיומיים. בנספח נעסוק בלאו הבא מכלל עשה. הנושא עולה בהרחבה בהשגות הרמב"ן לדברי הרמב"ם בשורש זה.

## נספח: לאו הבא מכלל עשה

### תוכן העניינים:

א. הקדמה

ב. דעות הראשונים בלאו הבא מכלל עשה

מבוא

שיטת רס"ג

שיטת הרמב"ם

שיטת הרמב"ן

השוואה למקורות המקבילים

סיכום

ג. הבעיות בהבנת השיטות בלאו הבא מכלל עשה

הבעיה בשיטת הרמב"ן

בעיה כללית יותר

האם הבעיה קיימת בשיטת הרמב"ם?

הערה בדברי הרמב"ם

סיכום השאלות לבירור

ד. מהו לאו הבא מכלל עשה? אפיון פנומנולוגי

הסבר ההיבט הפרשני

שיטת רס"ג

הקדמה לבירור שיטת הרמב"ם

האם יש להבחין בין סוגים שונים של לאוין הבאים מכלל עשה?

סוג 1: אזהרה שלא לוקים עליה

סוג 2: איסור שמוצג כעשה רגיל

סוג 3: מתיר

סוג 4: עשה שמחדש פרט בלאו

סוג 5: לאוין רגילים

סוג 6: עשין רגילים

סיכומו של הרמב"ם בהל' סנהדרין: האם עוד סוג?

מסקנה

ה. מהו לאו הבא מכלל עשה? הסבר מהותי

מבוא

הקשר לדיון הפרשני: משמעותה של תוספת "רק"



## ההבדל בין לאוין לעשין

---

- בין לאו הבא מכלל עשה לבין עשה : קיום וביטול  
הגדרה מהותית ללאו הבא מכלל עשה : אפשרות ראשונה  
דחיית האפשרות הזו  
הגדרה מהותית ללאו הבא מכלל עשה : אפשרות שנייה  
הסבר לשון הרמב"ם בעשין קמט-קנב  
הערה על סימטריה, 'עשה הבא מכלל לאו'  
אכילת קדשים קלים - עשה הבא מכלל לאו?  
הסבר שיטת הרמב"ן  
לאו הבא מכלל עשה שאינו מקביל ללאו רגיל  
הצעה בשיטת רש"י לגבי ריבית לנכרי  
ו. מהות המצבים בהם התורה מטילה לאו הבא מכלל עשה  
מבוא : בחזרה לאפשרות 2  
מצוות פעולה ומצוות תוצאה  
בין לאו הבא מכלל עשה לבין לאו : החלוקה המהותית  
דוגמה : ספקות לקולא  
דוגמאות נוספות : הטבת הנרות ומילה  
השלכות : משמעות האיסור של מאכלות אסורות  
הערה על חוק המדינה  
ז. כמה הערות בשיטת הרמב"ן  
מבוא  
סיכום שיטת הרמב"ן  
אכילת פירות שביעית  
מחלוקות נוספות עם הרמב"ם  
חילוק אפשרי  
ח. סיכום

## פרק א. הקדמה

הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה מעלה את הסוגיה של לאו הבא מכלל עשה, שהוא סוג נוסף של עמימות לגבי התיחום בין לאו לעשה. לכאורה זהו דיון מנותק מדיוננו במאמר שעסק במחלוקת רמב"ם ורס"ג (שם הרמב"ן היה מזוהה לחלוטין עם הרמב"ם), אולם אנו נראה, כצפוי, שחבויות בדיון הנוכחי השלכות נוספות של כל הנאמר לעיל, כלומר של עצם ההבחנה בין לאו לעשה.

בפרק ב נציג את דעות הראשונים בסוגיה ובפרק ג נפרט את הקשיים. בפרק ד ננסה לסווג את הלאווין הללו ונראה כמה סוגים בדעת הרמב"ם שבסופו של דבר מתכנסים לסוג אחד. בפרק ה נעמוד על טיבה של קטגוריה זו במונחי המאמר - האם יש כאן שלילת מצב בלתי רצוי או חתירה למצב רצוי. בפרק ו נבקש להגדיר את המצבים בהם החילה התורה מצוות כאלה. פרק ז כולל כמה הערות על דברי הרמב"ן המביאות לחלוקה נוספת.

## פרק ב. דעות הראשונים בלאו הבא מכלל עשה

### מבוא

לאו הבא מכלל עשה הוא איסור שנלמד מפסוק שמופיע בלשון התורה כציווי חיובי (לכאורה עשה). לדוגמה: "זאת הבהמה אשר תאכלו" (דברים יד, ד), שממנו לומדים איסור על אכילת בהמה טמאה. כך לגבי ציפורים טמאות "כל ציפור טהורה תאכלו" (שם, יא). וכן "לנכרי תשיך" (שם כג, כא), ממנו נלמד איסור על לקיחת ריבית מיהודי. עוד דוגמה היא "והוא אישה בבתוליה יקח" (ויקרא כא, ג), פסוק שממנו לומדים איסור בעולה לכהן גדול, ועוד רבים. נחלקו חכמים האם לאו הבא מכלל עשה הוא לאו או עשה (ראה זבחים לד ע"א ובמקבילות). מקובל שלהלכה לאו הבא מכלל עשה הוא עשה. אמנם, כפי שנראה, הראשונים נחלקו במשמעותה של טענה זו.

### שיטת רס"ג

שיטת רס"ג, לפי ביאור הריפ"פ,<sup>49</sup> היא שלאו הבא מכלל עשה הוא בעצם לאו, וכתיבתו בתורה בצורה של עשה נועדה רק ללמדנו שהוא קל יותר, כלומר שאין לוקים עליו. הוא מפרש את ההלכה שלאו הבא מכלל עשה עשה, כקביעה שזהו לאו קל, אבל לא שבאופן מהותי מדובר כאן בעשה. עמדה כזו צפויה מאד לפי השיטה שהבחנה בין לאוין לעשין מבוססת על אופן הקיום הפיסי שלהם. לאו הבא מכלל עשה הוא מניעה, ולכן מסתבר שאלו ימנו אותו כלאו. אמנם, בשיטת רס"ג ראינו שלא זו ההבנה, ולכן אין הכרח לפרש זאת כך (אבל יתכן שזה אפשרי).

### שיטת הרמב"ם

ברמב"ם, שכאמור מסווג לאוין ועשין לפי קריטריון אחר, נפתחת גם אפשרות להסביר לאו הבא מכלל עשה כעשה. ואכן, שיטת הרמב"ם בכמה מקומות שלאו הבא מכלל עשה הוא מצוות עשה ממש. כפי שהרמב"ן מעיר בהשגותיו לשורש זה,

---

49 ראה בהקדמתו בסי' ג, ושם בקטע המתייחס לשורש השישי, ובהפניות שלו שם למצוות בהן נתפרט עיקרון זה.

הרמב"ם מונה לאו הבא מכלל עשה כמצוות עשה (ראה עשה לח, ס, קמט-קנב ועוד). לדוגמה, הרמב"ם מונה מצוות עשה לבדוק בסימני טהרה של בהמות, דגים וחגבים, ושכהן גדול ישא בתולה ועוד.<sup>50</sup>

### שיטת הרמב"ן

שיטת הרמב"ן מורכבת יותר. הרמב"ן מתייחס ללאו הבא מכלל עשה בכמה מקומות בהשגותיו לשורשים, בעיקר בשורש הראשון (עמודים מ, מח), הרביעי (שם, עמ' קיא) והשישי (כולו). בבואנו לבחון את דבריו יש להתייחס לתמונה המתקבלת מכלל דבריו, שלפעמים נראים לכאורה סותרים אהדדי. מדבריו בהשגות לשורש זה עולה לכאורה כי הוא מבין את ההבחנה בין לאו לעשה כמבוססת על המישור הביצועי. הרמב"ן מביא שני טיעונים כהגנה על עמדתו בה"ג, וכנגד עמדת הרמב"ם:

ובעל ההלכות לא מנאן מפני שאין בהם קום עשה, והמניעה מן האסורים

כבר היא נמנית בלאוין ואין הלאו בלשון עשה מוסיף בזה מנין.

טיעון זה מסביר שאם אין בציווי כלשהו הוראה לעשייה אקטיבית בקו"ע, אזי

50 אמנם בדעת הרמב"ם נחלקו המפרשים האם לאו הבא מכלל עשה הוא לאו או עשה. הריפ"פ שם סובר שגם הרמב"ם סובר שהוא לאו שלא לוקים עליו, וכ"כ המגילת אסתר בשורש זה ובהשגותיו על עשה י בהוספות הרמב"ן (ראה גם קנאת סופרים בשורש זה ועל עשה לח). אמנם הרמב"ן בהשגותיו כאן, הלב שמח כאן ועוד מפרשים, כתבו ששיטת הרמב"ם היא שזהו עשה. כך הוא פשט משמעות הרמב"ם, שכפי שראינו למעלה מנה כמה עשין כאלו. אנו נניח להלן ברמב"ם ששיטתו היא שזהו עשה.

אין כאן המקום לבירור מפורט בשיטת הרמב"ם שכן הוא זוקק התייחסות מפורטת למצוות שונות במניין המצוות. אנו, כדרכנו במאמרים אלו, נתרכז בהיבטים העקרוניים של השיטות השונות, ולצורך הדיון נניח את ההבנה הפשוטה בדעת הרמב"ם, וכנ"ל. לעניין זה ראה במפרשים כאן, ועוד ברמב"ם הל' איסורי מזבח פ"ה ה"ו ובמל"מ ובספר המפתח במהדורת פרנקל שם, ובהל' אישות פ"א ה"ח ובמל"מ וספר המפתח לפרנקל שם. הריפ"פ הוכיח ממצרי ואדומי ראשון ושני שאסורים בלאו הבא מכלל עשה, והרמב"ם לא מנאם, שהרמב"ם כלל לא מונה מצוות כאלו. הוא תמה עליו שם מדוע לא מנאם (ועי' מלבושי יו"ט).

בעניין מצרי ואדומי, ראה בשו"ת חת"ס אה"ע ח"א סוסי" קנא שביאר דברי הרמב"ם. כל מי שמסביר את הרמב"ם בהסבר מקומי, מניח כנראה שהוא סובר שיש למנות מצוות אלו, וכך פשט הרמב"ם ודלא כריפ"פ (שבעצמו נותר בצ"ע על שי' הרמב"ם).

ריפ"פ בריש סי' ג הניח שגם הרמב"ן סובר כרס"ג שזהו לאו שאין לוקים עליו, ובעצמו תמה עליו מכמה סתירות בדבריו.

כאמור, מסיבות אלו אנו נניח להלן ששיטת הרמב"ם היא שלאו הבא מכלל עשה הוא עשה ממש, ודלא כרס"ג ולא כריפ"פ. וכך גם ברמב"ן נניח שסובר שזהו עשה, בהסתיוגויות שנראה להלן.

זהו בהכרח לאו.

הטיעון השני הוא מתוך מדרש תנחומא שמלוה את מהלך הדיון בשורשים כבר מהקדמת הרמב"ם והלאה:

ומאמרם גם כן שהזכיר הרב שכל אבר ואבר שיש באדם כאלו אומר עשה בי מצוה, והוא מדרש תנחומא בפרשת כי תצא, גם הוא ראייה על היות מספרם במצוות שעשייתן חובה, לא באותן שהוא שב ואל תעשה. כי בלאוין ימנו במספר כל יום ויום שאומר אל תעשה בי עבירה.

כאן מביא הרמב"ן נימוק פרשני מדברי המדרש, שקובע שמצוות עשה הן מצוות שמקויימות בקו"ע. שוב, הקריטריון הוא לכאורה ביצועי. מתוך שתי הטענות הללו עולה כי לאו הבא מכלל עשה, מכיוון שהוא אינו מתקיים בקו"ע, לא יכול להימנות במניין העשין, ולשיטת הרמב"ן הוא צריך להיחשב כלאו. אבל התמונה הזו בעייתית לפחות משתי סיבות עיקריות:

1. במקומות אחרים ברור כי לא זו היא תפיסתו. יש כמה וכמה ראיות לכך שהרמב"ן דווקא סובר באופן עקבי כי לאו הבא מכלל עשה הוא עשה (כשיטת הרמב"ם), ולא לאו (כשיטת ריפ"פ ברס"ג). ניתן להבחין בזאת מתוך מניין מצוות העשה של הרמב"ן. הרמב"ן מסכים למניינו של הרמב"ם שמונה איסור מחוסר זמן (עשה ס) ואיסור בעולה לכה"ג (עשה לח) שהם לאוין הבאים מכלל עשין, בכלל מצוות העשה. מעבר לכך, הוא מונה בהוספותיו למצוות שהשמיט הרמב"ם את עשה י, שהוא לאו הבא מכלל עשה (כפי שהרמב"ן עצמו מציין שם): "שנצטוינו שיהיה כל קרבן שנקריב משלוש מיני הבהמה אשר הזכיר, מן הבקר ומן הכבשים ומן העיזים"<sup>51</sup> אם כן נראה שהרמב"ן מסכים לגמרי לרמב"ם שלאו הבא מכלל עשה הוא עשה.

2. התפיסה העקרונית שמבחינה בין לאו לעשה ברובד הביצועי גם היא לא נראית נכונה בשיטת הרמב"ן. ברוב ככל המצוות הכפולות שהרמב"ם דן עליהן בשורש השישי (כמו שביתה בשבת, שמיטה ועוד), הוא מסכים למניינו של הרמב"ם. ולכאורה לפי הקריטריון הביצועי היה עליו למנות את איסורי שבת כלאוין ולא כעשין.

---

51 ראה פקודי ישרים לשורש השישי, שהביא את כל הראיות הללו.

### השוואה למקורות המקבילים

נתבונן כעת בדברי הרמב"ן בהשגותיו לשורש הראשון (בסופו, עמ' מח)<sup>52</sup>:

וכבר עוררתיך על הלאוין הבאים מכלל עשה שאין בעל ההלכות מונה אותם כלל. וכן נראין הדברים. כי למה נמנה מניעה שיש בה לאו מפורש ולא הבא מכלל עשה בשתים ונחשוב זו הצוואה מכלל הלאוין וזו בכלל העשה ולא נחשוב מניעה שיש בה שנים ושלושה לאוין לשתים ושלוש. אם נלכה אחר המעשה שאנחנו עושים אינה לנו אלא אזהרה אחת שנמנענו מדבר פלוני, ואם נלך אחר צוואת הקדוש ברוך הוא לנו הרי הם כמספר הפסוקים אשר הוזהרנו בהם...

נראה בבירור שאין כוונתו כאן לטעון שלא הבא מכלל עשה הוא לאו, אלא שכאשר לאו הבא מכלל עשה כתוב בתורה בנוסף ללאו רגיל, או אז יש למנות רק את הלאו הרגיל ולא את הלאו הבא מכלל עשה. זאת משום שבמקרים אלו הלאו הבא מכלל עשה אינו מוסיף מאומה על הלאו הרגיל.

נתבונן שוב בלשונו בהשגות לשורש הנוכחי:

ובעל ההלכות לא מנאן מפני שאין בהן קום עשה והמניעה מן האיסורים כבר היא נמנית בלאוין ואין הלאו הנאמר בלשון עשה מוסיף בזה מנין כמו שלא יוסיף לאו אחר גמור, כמו שיאמר במניעה מן המניעות שנים או שלושה לאוין שכולן נמנין במצות לא תעשה אחת, וזה הדעת לבעל ההלכות מחסר מנינו.

לדוגמה, ישנו איסור בפני עצמו על אכילת בהמות טמאות, או ליקח ריבית מישראל, ולכן הלאוין הבאים מכלל העשין הללו הם נוספים ללאוין הרגילים שמופיעים בעניינים הללו. לאו הבא מכלל עשה במצב בו הוא נוסף ללאו רגיל, לדעת הרמב"ן אינו נמנה. כך גם מפורש בדברי הרמב"ן. לעומת זאת, לאו הבא מכלל עשה שמופיע לבדו, אכן נמנה כמצוות עשה, גם לדעתו. הדבר גם מסביר מדוע השגתו זו ממוקמת דווקא בשורש השישי, שכן השורש הזה עוסק בכפילות בין לאו לעשה. הרמב"ן טוען שאם העשה הוא לאו הבא מכלל עשה, הכפילות בינו לבין לאו רגיל שייכת לשורש ט ולא לשורש ו.

---

52 ראה גם בהשגות לשורש הרביעי, עמ' קיא.

**סיכום**

סיכום שיטות הראשונים הוא כדלהלן: הרמב"ם פסק, כדעת רוב הראשונים, כשיטה בחז"ל שלאו הבא מכלל עשה הוא עשה. רס"ג, לפי הריפ"פ, פסק כשיטה השנייה שהוא לאו. הרמב"ן פסק שלאו הבא מכלל עשה הוא עשה (כרמב"ם), אבל לדעתו כאשר ישנה כפילות בינו לבין לאו רגיל אין להתייחס לזה בכלים של השורש הנוכחי (שקובע שכפילות בין לאו לעשה אינה כפילות). כאן יש למנות רק את אחד מהם, כמו במקרה של שני לאוין.

## פרק ג. הבעיות בהבנת השיטות בלאו הבא מכלל עשה

### הבעיה בשיטת הרמב"ן

כמובן בשיטת הרמב"ן היא זו שבעיקר טעונה ביאור. רס"ג מדגיש את העניין הביצועי: מכיון שלא הבא מכלל עשה אינו מורה על פעולה בקו"ע, אזי זהו לאו. הרמב"ם הולך כאן לשיטתו, שהכל תלוי באופי המהותי של המצוה, ולכן הוא רואה את הלאו הבא מכלל עשה כסוג של עשה (אמנם גם לשיטתו נצטרך להבין מה בכל זאת מבחין בין זה לבין עשה רגיל, ולמה התורה בוחרת בניסוח עקיף כזה, ומדוע אנו מבחין בכלל מתייחסים לזה בשם 'לאו'). הרמב"ן סובר בשיטת הרמב"ם שההבדל אינו ביצועי אלא מהותי, ובכל זאת לא מסיק מכך את המסקנה המתבקשת לעניין הכפילות.

בפקודי ישרים הציע שהרמב"ן עצמו אינו מסכים עם עמדת בה"ג עליה הוא מגן כאן מפני הרמב"ם (דבר זה קורה לא אחת בשורשים, ראה למשל בשורש הראשון, ועוד).

הוא תומך יתדותיו בפירוש הרמב"ן לויקרא (כה, ג):

ועל דרך רבותינו: 'שש שנים תזרע שדך' - ולא בשביעית, והוא לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה, ונמצא הזרע בשביעית עובר בעשה זה ובלא תעשה.

הרמב"ן קובע שבזריעה בשביעית ישנו מעבר ללאו המקובל, גם לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה. מכאן טוען בעל פקודי ישרים כי לשיטת הרמב"ן מונים גם לאו הבא מכלל עשה בנוסף לעשה, כרמב"ם ודלא כבה"ג. אם כן, הרמב"ן לכאורה סובר ממש כרמב"ם שלא הבא מכלל עשה הוא עשה בכל מקרה, וקביעותו הסותרות לעמדה זו (במקרה של לאו הבא מכלל עשה בנוסף ללאו רגיל) הן רק בבחינת הגנה על בה"ג ולא עמדה עצמית של הרמב"ן. אם נאמץ את הקביעה הזו הרי שנחלצנו מן הקושי ברמב"ן.

זה אמנם פתרון נוח, אך נראה שהוא לא אפשרי. ראשית, הקושי עדיין נותר בשיטת בה"ג, שהרי לפחות לפי הסבר הרמב"ן בשיטתו הוא סובר שלאו ועשה אינם כפילות, ומאידך לאו הבא מכלל עשה הוא עשה, ובכל זאת הוא אינו נמנה



## ההבדל בין לאוין לעשין

כאשר הוא כופל לאו רגיל. אם כן, הקושי אותו הצבנו למעלה ביחס לשיטת הרמב"ן, נותר בעינו בשיטת הבה"ג.

שנית, זה לא סביר גם בדעת הרמב"ן עצמו. הרמב"ן מתחיל את דבריו בשורש הנוכחי בקביעה נחרצת שהרמב"ם טועה, ולא בהגנה על בה"ג. אין בשורש זה כל התקפה של הרמב"ם על עמדת בה"ג,<sup>53</sup> והדיון כולו הוא יוזמה של הרמב"ן שטוען בתוקף שהרמב"ם טועה בנקודה זו, וקובע קטגורית: אין למנות לאו הבא מכלל עשה בנוסף ללאו רגיל.

מעבר לכך, אם נתבונן במניין המצוות של הרמב"ן לא נמצא את הלאו הבא מכלל עשה הזה (של זורע בשביעית) מנוי בכלל מצוות העשה (הוא כלל אינו מנוי), וזה נראה מתאים לסברת הרמב"ן שכאשר לאו הבא מכלל עשה כופל לאו רגיל אין למנותו. הרי לנו שדברי הרמב"ן נאמרו לשיטת עצמו ולא רק כהגנה על בה"ג. כמו כן, ראה בסוף דבריו של הרמב"ן במצוות שהוסיף למניינו של הרמב"ם (עמ' תיב, בהוצאת פרנקל), שם השמיט את כל הלאוין הבאים מכלל עשין שמופיעים בנוסף ללאו רגיל, והותיר את הלאוין הבאים מכלל עשין המופיעים לבדם. וכן פירש בעל המל"מ בחיבורו דרך מצוותיך, בדעת הרמב"ן (ראה במהדורת פרנקל, עמ' תיט, בד"ה 'ודע').

נזכיר כאן את הערתו של ריפ"פ, אשר הובאה במאמרנו. ריפ"פ טען שאין כל ספק שכאשר יש שתי מצוות כפולות עשה ולאו הן אכן שתיים, והעובר עליהן עובר על שתי מצוות. הויכוח בין רס"ג לרמב"ם ניטש אך ורק בשאלה, הטכנית לכאורה, האם למנות את המצוות הללו כשתי מצוות נפרדות במניין המצוות. הוא הביא לכך את הדוגמה מנשך ותרבית, שנדונה גם במאמרנו לשורש התשיעי.

דומה כי זהו הסבר גם לתופעה הנדונה כאן ברמב"ן. מחד, הוא מצביע על לאו הבא מכלל עשה המוטל על זריעה בשביעית בנוסף ללאו הרגיל. מאידך, במניין המצוות שלו, לא מופיע הלאו הבא מכלל עשה, אלא הלאו בלבד. הסיבה לכך היא שאכן במצב כזה ישנם שני איסורים שונים, אלא שהם לא נמנים במניין המצוות

<sup>53</sup> הריפ"פ בהקדמתו בסי"ג טוען שמכיון שהרמב"ם אינו תוקף את בה"ג ברור שגם הוא מסכים עמו בנקודה זו, ודלא כהבנת הרמב"ן ברמב"ם. עיין גם בספר פקודי ישרים לשורש ו, אשר טוען כי גם הרמב"ם אינו מונה לאו הבא מכלל עשה שאין לו נפ"מ מעשית לעומת הלאו הרגיל שנמנה עמו. כלומר, לדעתו גם הרמב"ם מסכים שאין למנות לאו הבא מכלל עשה בנוסף ללאו. טענה זו אינה נראית סבירה לאור שיטת הרמב"ם כאן, ואכ"מ.

כשתי מצוות נפרדות. אם כן, הרמב"ן באמת סובר שאין למנות לאו הבא מכלל עשה בנוסף ללאו, וכמושנ"ת. המסקנה היא שגם לפי הרמב"ן לאו הבא מכלל עשה הוא אכן עשה (ולא לאו כפי שהריפ"פ סבר).<sup>54</sup> אם כן, הקושי מדוע הוא אינו נמנה כאשר הוא כופל לאו בעינו עומד, הן ביחס לבה"ג והן ביחס לרמב"ן.

### בעיה כללית יותר

בכל שיטות הראשונים קיימת בעיה פרשנית בהבנת לאו הבא מכלל עשה. לכאורה ניתן לקרוא כל ציווי כזה כמצוות עשה רגילה. לדוגמה, "לנכרי תשיד" הינה לכאורה מצוות עשה להלוות בריבית לנכרי, או המצוה "וזאת הבהמה אשר תאכלו", שהיא לכאורה מצוות עשה לאכול בהמה טהורה. על פניו אין כל סיבה טקסטואלית לקרוא את המצוות הללו באופן שונה ממצוות עשה רגילה. מדוע, אם כן, חז"ל והראשונים מתייחסים לציוויים אלו כלאוין הבאים מכלל עשה, ולא כמצוות עשה רגילות המורות לבצע את הפעולה הכתובה בהם כפשוטה? זוהי בעיה במישור הפרשני ולא ההלכתי או ההגיוני, שכן שאלתנו עוסקת באופן שבו חז"ל הבינו את המקרא.

### האם הבעיה קיימת בשיטת הרמב"ם?

במבט שטחי נראה כאילו בעיה זו אינה קיימת לשיטת הרמב"ם. הרמב"ם אכן מונה לאוין הבאים מכלל עשין כמצוות עשה רגילות. ראינו שהוא מונה לדוגמה מצוות עשה להלוות לנכרי בריבית, ומצוות עשה לבדוק בסימני בהמות עופות ודגים (ראה רמב"ן בהשגותיו לשורש זה). אם אכן זוהי התמונה, אזי הדיון בגמרא האם לאו הבא מכלל עשה הוא עשה או לאו, מתפרש לפי הרמב"ם (כמו לפי רס"ג) כדיון האם ישנו כאן עשה רגיל, או לאו רגיל. הרמב"ם, לפי תמונה זו, פוסק שזהו עשה, ולכן באמת נראה שיש כאן מצוות עשה רגילה (לאכול בהמה טהורה ולהלוות נכרי בריבית). לשיטתו הפרשנות לפסוקים אלו נעשית באופן המילולי הרגיל.

---

<sup>54</sup> הריפ"פ בסי' ג בהקדמתו טוען שגם הרמב"ם והרמב"ן סוברים שלאו הבא מכלל עשה הוא לאו ולא עשה, כשי' רס"ג. לעני'ד הוא נטה מדיי אחר תפיסתו שלו עצמו.

## ההבדל בין לאוין לעשין

אולם נראה בבירור כי גם בדעת הרמב"ם לא ניתן לפרש כך. הרמב"ם טורח בכמה מקומות להסביר שהוא מונה את הציווי המסוים כעשה בשל העובדה שקי"ל שלא הבא מכלל עשה הוא עשה (ראה למשל עשה לח, ס, קמט, קנב ועוד). לכאורה, אם אכן היתה כאן מצוות עשה רגילה, אמירה שמצוות עשה נמנית כעשה אינה זוקקת הסבר! גם בגדריהן של חלק מהמצוות הללו רואים שבעצם התכנים שלהן שליליים ולא חיוביים. לדוגמה, יש איסור לסחור בפירות שביעית, שנלמד מהמצוה "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", ודרשו מכאן חז"ל: "לאכלה" - ולא לסחורה". האם הרמב"ם רואה במצוה זו מצוות עשה רגילה (כדעת הרמב"ן במצוות ששכח הרב עשה ג [ראה להלן פרק ז])? האם לשיטתו יש אכן מצוה לאכול פירות שביעית, או שמא זהו רק ניסוח עקיף לאיסור לסחור בהם? בפ"ו ה"א מהל' שביעית הרמב"ם קובע בפירוש שיש איסור לסחור, אבל הוא אינו כותב בשום מקום שיש מצוה לאכול מפירות שביעית. וכך הוא גם במצוות עשה ס, לח קנב ועוד (אנו נדון בהן ביתר פירוט להלן). אם כן, ברור שגם הרמב"ם מבין שאלו הם בעצם לאוין, אלא שלהלכה יש למנותם כעשין.

נמצא כי גם לשיטת הרמב"ם מצוות אלו הן לאו הבא מכלל עשה, ולא עשה רגיל. המסקנה היא ששאלתנו הבסיסית קיימת גם לפי שיטת הרמב"ם: מדוע אנחנו לא מפרשים את הציוויים הללו כמצוות עשה רגילות? ואם כבר פירשנו אותם כאיסורים, במה הם שונים מלאוין רגילים?

### הערה בדברי הרמב"ם

יש לציין שעל אף ששתי המצוות הללו נמנות אצל הרמב"ם כעשין, ונחשבות לאו הבא מכלל עשה, משתמע מלשונו של הרמב"ם שהבאנו למעלה, שיטתו הבדל בהתייחסותו אליהן. במצוה לח, האוסרת בעולה לכהן גדול, קיימת התייחסות של לאו הבא מכלל עשה שהוא עשה. לעומת זאת, בעשה ס, האוסר להקריב מחוסר זמן, הניסוח הוא של אזהרה שלא לוקים עליה.

בהקשר זה ניתן לציין גם ניסוח שלישי שמופיע ברמב"ם, למשל לגבי מצוות אכילת בהמה טהורה, שם קובע הרמב"ם מצוה לבדוק בסימני בהמות טהורות (כך גם לגבי דגים ועופות). אין כאן מצוה לאכול אותן, אלא רק מצוה לבדוק בסימניהן.

יתכן שזהו רק 'מתיר' (כמו שחיטה) ולא מצוה. במקרה זה ברור יותר האופי של הלאו הבא מכלל עשה, אולם לא בכל המקומות זהו הניסוח, וכמושג"ת. לקמן נדון בסוגים אלו בשיטת הרמב"ם.

### סיכום השאלות לבירור

1. פרשנית: מדוע יש לפרש את הציוויים הללו כלאוין (הבאים מכלל עשה), ולא כעשין רגילים? כפי שראינו, בעיה זו קיימת לפי כל שיטות הראשונים.
2. מהותית: מה משמעות יש לכך שציוויים אלו מסווגים כלאו הבא מכלל עשה? מה ההבדל בינם לבין לאו רגיל? ומדוע התורה בחרה בניסוח כאילו היתה זו מצוות עשה? לשון אחר: אם אכן אלו הם איסורים ולא מצוות, אז מדוע הם נמנים במסגרת מצוות העשה ולא במסגרת הלאוין? בעיה זו לא קיימת כמובן בשיטת רס"ג הסובר שאלו לאוין.  
נעיר כי לא סביר לומר שאלו הם לאוין רגילים, וצורת הכתיבה המיוחדת שלהם מיועדת רק לחדש שלא לוקים על האיסורים הללו. היעדר המלקות הוא תוצאה של ההבדל, אך הוא אינו יכול להוות את ההבדל עצמו (ראה את הדיון לעיל במאמר על טענתו של שמש).
3. סתירה לכאורה בשיטת הרמב"ן: אם אכן לאו הבא מכלל עשה הוא עשה, כפי שראינו ברמב"ן, מדוע כאשר הוא מופיע בנוסף ללאו רגיל הוא אינו נמנה בפני עצמו? מתוך נימוקיו של הרמב"ן בהשגותיו לשורש זה נראה כי הוא מתייחס ללאו הבא מכלל עשה במקרה כזה כלאו ולא כעשה. לא ברור כיצד התייחסותו ללאוין הבאים מכלל עשין יכולה להשתנות לפי ההקשר.  
נחדד זאת על ידי התייחסות לציווי "לנכרי תשיך". אם אכן הרמב"ן ממאן לראות אותו כציווי חיובי להלוות בריבית לנכרי (כפי שהרמב"ם מונה), הרי שזהו למעשה לאו. מדוע התייחסות אל ציווי זה כלאו תהיה תלויה בכך שישנו ציווי מקביל "לאחיך לא תשיך", שהוא לאו האוסר ריבית לישראל? אם אכן אין כאן ציווי חיובי, הדבר נכון לכאורה גם אם אין לאו רגיל בנוסף לציווי זה.

## פרק ד. מהו לאו הבא מכלל עשה? אפיון פנומנולוגי

### הסבר ההיבט הפרשני

כאמור, השאלה הראשונה משותפת לכל השיטות, ולכן נפתח את הדיון בה. לצורך כך נתבונן שוב בציווי האומר: "לנכרי תשיך". לכאורה יש כאן מצוות עשה רגילה לקחת ריבית מן הנכרי. שאלנו, מדוע ציווי זה מוגדר כלאו הבא מכלל עשה, ולא כמצוות עשה רגילה?

אפשר היה לומר במבט ראשון שבכל זאת ניסוח זה הוא שונה. כמצוות עשה רגילה היינו מצפים שתהיה מנוסחת בצורה הבאה: "והיה כי יהיה לך ממון הלואה אותו בנשך לנכרי". הניסוח "לנכרי תשיך", מצלצל כמו "רק לנכרי תשיך", אף שבפועל חסרה כאן המילה "רק". לכן אולי מפרשים חכמים את הפסוק הזה כלאו הבא מכלל עשה. כך גם לגבי "והוא אישה בבתוליה יקח", שנראה כי הכוונה היא "רק אשה בבתוליה יקח". שוב חסרה כאן המילה "רק". זהו שיקול של ניסוח.

גם במקרים נוספים יתכן שנימוקים טקסטואליים גרידא יספיקו להסביר את סיווגם של ציוויים כלאוין הבאים מכלל עשה. לדוגמה, "זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה" וגו', יכול להתפרש טקסטואלית כמתן היתר ולא כציווי. זהו היתר לאכול מבהמה טהורה ולא מצוות עשה לאכול ממנה.<sup>55</sup> אמנם קשה להגדיר שיקולים טקסטואליים כאלו באופן חד משמעי, ומסתבר שישנם גם שיקולים נוספים.

שיקול כזה יכול להיות עיקרון שאינו טקסטואלי אלא הנחה שנעוצה בתוכן הציווי. קביעה שיש כאן לאו הבא מכלל עשה יכולה להיות מבוססת על הבנה אפריורית שמצוות עשה כזו אינה סבירה בעליל. הבנה כזו יכולה להיגזר מתפיסה מוסרית-ערכית, המבינה שלא יתכן שנצטוונו להלוות בריבית אפילו לנכרי, אלא לכל היותר התורה מתירה לנו לעשות כן.<sup>56</sup> מסקנה כזו יכולה לעלות גם ממקורות

---

55 זהו מושג דואלי למושג שלילת החיוב של הרמב"ם בשורש השמיני שהוזכר למעלה.  
56 להשפעה של ערכים על פרשנות המקרא וציווייו, ראה ספרו של משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, בעיקר בפרק הראשון והאחרון העוסקים בדיון העקרוני, אולם גם בדוגמאות הנדונות לכל אורך הספר. גם שם עולות שתי האפשרויות למקורם של הערכים העומדים ביסוד הפרשנות: הם יכולים להיות שאובים ממקומות שונים בתורה, או מעקרונות מוסריים-ערכיים אפריוריים. אפשרות כזו עשויה לפתוח דיון רחב בשאלה על פי איזה סולם ערכים אנו שופטים את

מקבילים בטקסט המקראי עצמו (ולא רק מסברא אפרוירית), שמלמדים אותנו שלא תיתכן מצוה כזו.

מעבר לשיקולים אלו, יכולה להיות ברקע הפרשנות הזו גם מסורת פרשנית. כלומר בתורה שבעל-פה, העוברת במקביל לתורה שבכתב, נאמר לנו לפרש את הפסוקים הללו כלאו הבא מכלל עשה ולא כעשה רגיל. לדוגמה, במצוה "זאת הבהמה אשר תאכלו", או "והוא אישה בבתוליה יקח", לא נראה שישנה בעיה מוסרית-ערכית כלשהי.<sup>57</sup> מסתבר, אם כן, שלפחות במקרים כמו אלו, הקביעה שאלו לאוין הבאים מכלל עשה (ולא מצוות עשה גרידא) מבוססת על מסורת, או לפחות על שיקול טקסטואלי מורכב יותר (שאוילי מבוסס על מקורות אחרים).

חשוב לציין כאן, שהרמב"ם מונה את המצוות להשיך ולנגוש את הנכרי (עשין קמב, קצח) כמצוות עשה חלוטות. לשיטתו אלו כלל לא לאוין הבאים מכלל עשה, אלא מצוות עשה רגילות. מסתבר אפוא שאצל הרמב"ם השיקול הטקסטואלי, אשר 'שומע' בטקסט את הצורך בתוספת של המילה "רק" במקרים אלו, אינו קיים. נשארנו כמובן האפשרויות האחרות.

עד כאן עמדנו על השאלה כיצד חז"ל מגיעים מבחינה פרשנית למסקנה שאלו הם לאוין הבאים מכלל עשה ולא מצוות עשה רגילות. כעת עלינו לעבור ולברר את שיטות הראשונים השונות, בעיקר לאור שני הקשיים הנותרים.

הציווי המקראי, והאם הוא עלול להשתנות ואכמ"ל.

57 רס"ג מונה את המצוה "כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך וגו' ואמרת אוכלה בשר", כמצוות עשה לאכול בשר חולין. לשיטתו, אין ספק שתיתכן מצוות עשה של "זאת הבהמה אשר תאכלו" מבחינה ערכית. לפיכך, כאן עלינו להסביר שישנה מסורת האומרת שזהו לאו הבא מכלל עשה. נזכיר, שרס"ג כנראה מבין לאוין הבאים מכלל עשה כלאוין, כלומר, ישנה כאן מסורת שזהו לאו קל שלא לוקים עליו.

נעיר שלולא דברי רס"ג בהחלט תיתכן תפיסה אפרוירית שלא יתכן לקבוע מצוות עשה על אכילת בשר. מבואר במקראות שאכילת בשר חולין הותרה לנו בדיעבד, לאחר המבול, וכדי שלא להשוות בני אדם לבהמות וכו' (בראשית ט, ג ורש"י ע"פ הגמרא בסנהדרין נט ע"ב). כך פירש הרמב"ן את הפסוק בפרשת שחוט חוץ (ויקרא יז ד): "דם יחשב לאיש ההוא דם שפך", שהשוחט שלא על פי דין הרי הוא שופך דמים. וראה באריכות חזון הצמחונות והשלום לר"ד הנזיר, ע"פ משנת הראי"ה קוק, ועוד). אם כן, לפי תפיסה זו ברור שלא יתכן לראות בציווי לאכול בשר מצוות עשה מחייבת.

לכל היותר ישנו כאן היתר בדיעבד, עד שנגיע למצב מוסרי גבוה יותר.

ניתן לומר שמניית מצוות אכילת בשר חולין על ידי רס"ג, מראה כי לדעתו לאחר שהתירה זאת התורה אין בעיה מוסרית, גם לכתחילה, בשחיטת בהמות לאכילת בשרן. החזון נותר בשלב זה כמידת חסידות בעלמא.

### שיטת רס"ג

שיטת רס"ג שלא הבא מכלל עשה הוא לאו, מובנת לחלוטין, והיא נראית הפשוטה ביותר. רס"ג מבין מצוות אלו כלאו הבא מכלל עשה מן השיקולים דלעיל, והסיווג של מצוות אלו כלאו ולא כעשה, מתבסס על אותם נימוקים דלעיל המורים על כך שזהו לאו הבא מכלל עשה ולא עשה רגיל. רס"ג מסווג לאו הבא מכלל עשה כלאו, מכיוון שמן התפיסה האפרירית הזו עולה כי ציווי כזה אינו מכיל הוראה לעשיה אקטיבית (על אף שטקסטואלית הוא נראה כמכיל הוראה מסוג זה). לכן, לפי הגדרותיו של רס"ג כפי שנתבאר בפרקים הקודמים (לפחות לדעת הרי"פ), זהו לאו. לפי רס"ג כתיבה של הציווי הזה בצורה של מצוות עשה, היא רק אופן בו התורה בוחרת לרמוז לנו שלא לוקים עליו.

לשיטת רס"ג לאו כזה שיבוא במקביל ללאו או לעשה, כמובן לא יימנה בפני עצמו. הסיבה לכך היא שלפי רס"ג גם כפילות של לאו ועשה היא כפילות, ובכל המקרים הוא מונה רק מצוה אחת. על השאלה האם זה יהיה לאו או עשה, הוא עונה כאן שזהו לאו.

### הקדמה לבירור שיטת הרמב"ם

שיטת הרמב"ם, כאמור, היא שמצוות אלו מסווגות כעשין, והוא גם מונה אותן בפועל ככאלו. לכאורה הוא מתבסס על התפיסה הפשוטה שיש כאן ציווי של ממש (להלוות בריבית לנכרי, שכה"ג יקח בתולה, וכדומה). לפי שיטתו, כפי שנתבאר במאמר, פירושו של דבר שציווי זה מצביע על מצב רצוי ולא מונע מצב לא רצוי. לכן, לשיטת הרמב"ם, אלו הן מצוות עשה, זאת בניגוד חזיתי לשיטת רס"ג. אם כן, עלינו להבין לשיטת הרמב"ם מה משמעותה של הקביעה שאלו לאוין הבאים מכלל עשה ולא עשין רגילים (השאלה השנייה בפרק הקודם)? מעבר לכך, כאן חוזרת ונעורה השאלה הראשונה, שהרי השיקולים האפריריים שהעלינו למעלה בתשובה אליה, אינם מועילים כלל לשיטת הרמב"ם. אם אכן הוא סובר שיש מצוות עשה להלוות בריבית וליגוש נכרים, אז זו ודאי איננה תפיסה בלתי אפשרית על פי התורה. אם כך, גם ברובד הפרשני לא ברור מניין לו בכלל שזהו לאו הבא מכלל עשה, ולא מצוות עשה רגילה?

העולה מכאן כי עלינו להבין שתי נקודות בשיטת הרמב"ם : 1. מנין לנו שציוויים אלו הם לאוין הבאים מכלל עשה, ולא עשין רגילים? 2. מהי המשמעות, אם בכלל ישנה כזו, של היות מצוות אלו לאו הבא מכלל עשה?

### **האם יש להבחין בין סוגים שונים של לאוין הבאים מכלל עשה?**

כפי שכבר הערנו למעלה, ישנם אצל הרמב"ם כמה ניסוחים לגבי לאוין הבאים מכלל עשה. יש מהם המנוסחים כאזהרה שלא לוקים עליה (עשה ס), יש מהם המנוסחים כעשה רגיל (עשה לח), יש מהם שכלל אינם נראים כלאו הבא מכלל עשה (עשה קמב, קצח), ויש המנוסחים כ'מתיר' (עשין קמט-קנב). אם כן, יתכן שלא ניתן למצוא ניסוח כללי של עמדתו של הרמב"ם לגבי כל סוגי הלאוין הבאים מכלל עשה. אולם חשוב לציין שכל אלו מנויים במסגרת מצוות העשה, ולכן מסתבר שאין כאן אלא אוסף תופעות פרטיות המאפיינות את סוגי המצוות הללו, ולמעשה במישור העקרוני ההתייחסות כלפי כולם היא אחת.

גם המחלוקת לגבי לאו הבא מכלל עשה אינן מחלקות בין הסוגים השונים. מי שמסווג אותם כמצוות עשה (הרמב"ם) עושה כן לגבי כולם, מי שמסווג אותן כלאו (רס"ג) עושה זאת ביחס לכולם, וגם בגמרא הדיון אינו מחלק בין הסוגים השונים. לכן נניח להלן בשיטת הרמב"ם שביסוד כל סוגי הלאוין הבאים מכלל עשה מונח עיקרון אחד, הגם שביטוייו והשתקפויותיו יכולים להיות בגוונים שונים בהתאם לנסיבות. כעת נעבור לסקור את הסוגים השונים של לאו הבא מכלל עשה בשיטת הרמב"ם. אנו נראה שישנם שלושה סוגים, ועוד אחד שכפי הנראה בכלל לא כלול בקטגוריה של לאו הבא מכלל עשה. עוד שני סוגים שעל פניהם נראים כלאו הבא מכלל עשה, אולם למעשה אחד מהם הוא לאו לכל דבר והאחר עשה גמור.

### **סוג 1: אזהרה שלא לוקים עליה**

עשה ס הוא הבולט ביותר בכיוון זה. עשה זה אוסר להקריב מחוסר זמן (בן פחות משמונה ימים), וכך כותב הרמב"ם :

והמצוה הששים היא שצונו שיהיה כל קרבן שנקריב מן הבהמה בן שמונה ימים או יתר, לא פחות מהם. וזו היא מצות מחוסר זמן בגופו. והוא אמרו



## ההבדל בין לאוין לעשין

ית' (אמור כב) "והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן". וכבר נכפל זה הצווי בלשון אחר והוא אמרו יתעלה (משפטי' כב) "שבעת ימים יהיה עם אמו" וכו'. ומצוה זו תכלול כל הקרבנות כלם. ומאמרו "ומיום השמיני והלאה ירצה" יש ראייה שקודם זה לא יירצה. הנה כבר התאמתה האזהרה מהקריב מחוסר זמן. אבל הוא לאו הבא מכלל עשה ולפיכך אין לוקין עליו (עי' מ' לח וש"נ). ומי שהקריב מחוסר זמן אינו לוקה, כמו שהתבאר בפרק אותו ואת בנו (פב ע"ב, פא ע"א) ושם נאמר הנח למחוסר זמן שהכתוב נתקו לעשה. וכבר התבארו דיני מצוה זו בסיפרא וסוף מס' זבחים (ק"ב ע"ב, ק"ד ע"א-קטו ע"א).

לכל אורך הדרך רואים שהרמב"ם מתייחס למצוה הזו כלאו של ממש. כבר בתחילת דבריו הוא לא כותב שיש כאן מצוה להקריב בהמה שהגיעה לגיל שמונה ימים, אלא "שיהיה כל קרבן שנקריב מן הבהמה בן שמונה ימים". זה מובא כתיאור של הקרבן ולא כציווי על המקריב. יתר על כן, בהמשך דבריו הרמב"ם קובע שיש כאן אזהרה שלא להקריב מחוסר זמן, וזהו ביטוי דומה מאד ללאו רגיל (=אזהרה). הרמב"ם גם כותב בהמשך שראוי היה להלקות את העובר עליה, אלא שיש כלל טכני שאין מלקים על לאו הבא מכלל עשה. שוב, זהו ממש לאו, שעקרונית יש להלקות את העובר עליו.

התמונה כולה במצוה זו מצביעה לכאורה על תפיסה דומה מאד לזו של רס"ג. זהו לאו רגיל, וכתבתו כעשה מיועדת ללמד רק את הדין שלא לוקים עליו. בסוף דבריו הרמב"ם אפילו קושר את המצוה הזו ללאו הניתק לעשה, שהוא לאו גמור אלא שלא מלקים עליו כי יש לו תיקון ע"י קיום עשה (כמו גזל ומצוות ההשבה. ראה על כך לעיל במאמר). זוהי עוד אינדיקציה לכך שהרמב"ם רואה את המצוה הזו כלאו.

השאלה היחידה שעולה כאן היא מדוע המצוה הזו מנויה בכלל מצוות העשה? אם אכן זהו ממש לאו, וכתבתו בצורה של עשה נועדה רק ללמד שלא לוקים עליו, אזי היה עלינו למנות אותו במסגרת הלאוין, בדיוק כמו לאו דגזל או נותר, שגם הם ניתקים לעשה ובכל זאת נמנים במסגרת הלאוין?

לכן ברור שגם כאן לא מדובר בלאו ממש, אלא במה שניתן לכנות 'איסור עשה'.

משמעות הציווי היא שאם הקריבו בהמה מחוסרת זמן עברו גם על העשה הזה. לעומת זאת, אם הקריבו בהמה בגיל המתאים (מעל שמונה ימים) אין כאן קיום מצוה של ממש (מעבר למצוות ההקרבה עצמה). להלן ננסה להבהיר זאת יותר.

## סוג 2: איסור שמוצג כעשה רגיל

בעשה לח הרמב"ם עוסק במצוה על כהן גדול לשאת בתולה, וכותב כך:

והמצוה הל"ח היא שצוה הכהן הגדול שישא בתולה והוא אמרו ית' (שם) "והוא אשה בבתוליה יקח". ובבאר אמרו (כתובות ל ע"א ע"ש) עושה היה רבי עקיבא ממזר אפילו מחייבי עשה. ובארו זה כשיהיה כהן גדול בא על בלתי בתולה שהיא אסורה לו בעשה. שהשורש אצלנו (יבמות נד ע"ב, וש"נ, מ"ע ס צב קכט קמט קנב ול"ת פט קעב) לאו הבא מכלל עשה עשה. הנה כבר התבאר שהיא מצות עשה. ואמרו גם כן (הוריות יא ע"ב, יב ע"ב, וש"נ) ומצווה על הבתולה. והנה כבר התבאר משפטי מצוה זו בששי מיבמות (נט-סא ע"ב) ובמקומות מכתובות (ל ע"א, צז ע"ב, צח ע"א) וקדושין (י ע"א, סח ע"א).

כאן הרמב"ם פותח במצוה על הכהן הגדול לשאת, כלומר יש כאן ממש מצוה על הגברא (השווה ללשונו במצוה ס שהובאה לעיל). מיד בהמשך הוא מסביר מדוע הנולד הוא ממזר על אף שזה רק עשה, כלומר, שוב לשון המורה על כך שזהו עשה ולא לאו.

בהמשך דבריו הוא מסביר שזהו לאו הבא מכלל עשה, אבל יש לשים לב לדגשים שלו: מטרתו אינה לומר מדוע לא לוקים, שכן זה נראה לו ברור (שהרי על עשה לא לוקים). מטרתו היא להראות שעל אף שחז"ל אומרים שיש איסור אם הוא נושא בעולה, בכל זאת זוהי אכן מצוות עשה: "הרי כבר התבאר שהיא מצוות עשה" (מה שהוא לא כותב במצוה הקודמת, אף שזה ודאי נכון, שהרי גם היא נמנית כעשה).

כל הכיוון כאן הפוך למה שראינו למעלה. אם קודם הוא הוכיח שאמנם זהו לאו אלא שלא לוקים עליו, כאן הוא מוכיח שאמנם זהו איסור אך בכל זאת המצוה היא מצוות עשה.

## ההבדל בין לאוין לעשין

מה שעולה מכאן הוא שכהן גדול שנשא בעולה עבר על איסור עשה, אך לא ברור האם כהן גדול שנשא בתולה קיים מצוות עשה. מלשונו בהתחלה נראה שכן, אבל ממהלך דבריו נראה שלא.<sup>58</sup>

### סוג 3: מתיר

בעשין קמט-קנב הרמב"ם עוסק בסימני טהרה של בעלי חיים. הלשוניות דומים בכל המצוות הללו, והרמב"ם עצמו אף עומד על כך שהגדר הוא אותו גדר (בבהמות, בעופות, בחגבים ובדגים). נביא כאן את לשונו במצוה הראשונה (קמט): והמצוה הקמ"ט היא שצונו לבדוק בסימני בהמה וחיה והוא שיהיו מעלים גרה ושוסעים שסע ואז יהיה מותר לאכלן. והיותנו מצווין לבדוק אותן באלו הסימנים הוא מצות עשה והוא אמרו ית' (שמיני יא) "זאת החיה אשר תאכלו". ולשון ספרא (רפ"ג) "אותה תאכלו" - אותה באכילה ואין בהמה טמאה באכילה. כלומר הבהמה שיהיו בה אלו הסימנים מותר לאכלה. ויורה זה שהבהמה שאין בה אלו הסימנים אינה מותרת באכילה. וזה לאו שבא מכלל עשה שהוא עשה, כמו שהוא שורש אצלנו (עי' לח וש"נ). ולכן אמרו אחר המאמר הזה "אין לי אלא בעשה, בלא תעשה מנין? תלמוד לומר 'את הגמלי וכו'", כמו שנבאר במצות לא תעשה (קעב). הנה כבר התבאר שאמרו אותה תאכלו מצות עשה. והענין במצוה זו מה שזכרתי לך והוא שאנו מצווין לבדוק אלו הסימנים בכל בהמה וחיה ואז מותר לאכלן, והדין הזה הוא המצוה. וכבר התבאר משפטי מצוה זו במסכת בכורות (ו ע"א-ז ע"א) ובמסכת חולין (נט ע"א, סג ע"ב). גם כאן הציווי הוא לבדוק, ומשמע שזוהי מצוות עשה (בדומה למצוה לח). אמנם בהמשך דבריו הרמב"ם מבהיר שהכוונה אינה לומר שיש מצוה לבדוק, אלא שתוכן המצוה הוא שהבדיקה מתירה את האכילה, ובלי בדיקה אסור לאכול.

58 יש להעיר מהגמ' ביומא יג ע"א שם מוכח שהכהן הגדול צריך לשאת אישה, וזה אף מעכב בעבודת יום הכיפורים. אמנם הציווי אינו ממצוה זו אלא ממקום אחר (ע"ש). אם כן, מצוה זו כשלעצמה ניתנת עדיין להתפרש כאיסור עשה על נשיאת בעולה, שאינו אלא הכוונה של הכהן הגדול בבואו לשאת אישה, שיישא בתולה. לפי דברינו, אם אכן הכהן הגדול לא ישא אישה כלל, הוא לא יבטל את המצוה הזו, אלא את המצוה שביומא יג. לכן אין כאן עשה רגיל לשאת בתולה, אלא איסור עשה על נשיאת בעולה.

לא לגמרי ברור האם הבדיקה היא המעכבת, או שהבדיקה רק מוודאת את הטהרה (ונפ"מ אם מישהו אכל בלא בדיקה, אבל הוברר שזה היה כשר,<sup>59</sup> האם הוא עבר על העשה הזה או לא). בפשטות נראה שאין כל מצוה לבדוק, וכשאכל כשר הוא כלל לא עבר על עשה. וראיה פשוטה לזה ניתן להביא מהמצוה הבאה, שעוסקת בסימני העופות, שם כותב הרמב"ם כך:

והמצוה הק"נ היא שצונו לבדוק בסימני העוף גם כן. והוא שיהיו קצת מינין ממנו לבד מותרין. וסימני העוף לא נאמרו מן התורה אבל הגיעו בחקירה שאנחנו כשחפשנו כל המינין שנכתב איסורן מין אחר מין מצאנו בהם סגולות יכללו אותם והם סימני עוף טמא. והיותנו ג"כ מצווין לדון בעופות ולומר זה טמא וזה טהור הוא מצות עשה. ולשון ספרי (מדרש תנאים ממדרש הגדול ראה יד) "כל צפור טהורה תאכלו" - זו מצות עשה'. הנה התבאר מה שרמזנו אליו. וכבר התבאר משפטי מצוה זו במסכת חולין (נט ע"א, סא ע"א-סה ע"א).

הרמב"ם כאן קובע שסימני הטהרה של העופות כלל לא ניתנו לנו, אלא חכמים הסיקו אותם מתוך התבוננות במינים שהותרו לנו באכילה. אם כן, ברור שאין כאן מקום לפרש שיש מצוה לבדוק את הסימנים, שהרי התורה כלל לא נתנה לנו סימנים. רק חכמים הם שנתנו בהם סימנים כדי לסייע לנו להימנע מאכילת עופות טמאים. ומכאן יש ללמוד בכל ארבע המצוות הללו שאין כל מצוה לבדוק את הסימנים, וזוהי רק צורת ביטוי של הרמב"ם.

אם כן, לפי הרמב"ם אין בכלל מצוה לבדוק, אלא שהמצוה היא לדון בטהרת הבהמה לפי קיומם של הסימנים הרלוונטיים. כיצד עלינו להבין את המינוח 'מצוה' בהקשר זה? ה'מצוות' הללו דומות לעשין צה-צו (הפרת נדרים וטומאה), שם הרמב"ם מאריך להגדיר שהמונח 'מצוה' בספרו אינו מורה בהכרח על קיומה של חובה, אלא זה מה שהיינו מכנים כיום 'סעיף חוק'. כמו שיש דיני טומאה וטהרה, כך יש גם חוקי טהרת בהמות שמורים לנו מה לאכול ומה לא. באין קטגוריה אחרת, החוקים הללו מוגדרים בהלכה כמצוות עשה.<sup>60</sup>

והנה, אמנם ראינו שאין חובה לבדוק את הסימנים הללו, אך בודאי ישנה אפשרות

59 לדוגמה, כאשר אחר בדק והאוכל עצמו לא ידע זאת.

60 ראה על כך עוד במאמרנו לשורש יב.

## ההבדל בין לאוין לעשין

לבטל את המצוה הזו, וזאת כאשר אנו אוכלים בהמות לא טהורות. כפי שהרמב"ם עצמו מביא מהספרא שבאכילת בהמות לא טהורות יש גם לאו וגם ביטול עשה (=הזה). אם כן, אמנם לא ניתן לקיים את העשה הזה, אך בהחלט ניתן לבטלו. כאמור, הרמב"ם חוזר על הדברים ברוח דומה גם בשלוש המצוות שמסביב (קמט, קנא, קנב). ניתן לכנות את סוג המצוות הללו 'מתיר'. סימני הטהרה הם מתיר לאכילה, ובלעדיהם אין היתר אכילה. מה באשר לשאר סוגי המצוות שראינו (שני הסוגים הראשונים)? נראה כי ניתן באופן דומה לומר שהיותה של האישה בתולה הוא המתיר לכהן הגדול לשאת אותה. וכך גם היות הבהמה בת יותר משמונה ימים הוא מתיר להקרבתה. זהו מתיר שאינו מוטל עלינו. אנחנו לא צריכים לעשות מאומה, אבל יש תנאי עובדתי שמתיר לנו לעשות פעולה אחרת כלשהי. הפעולה שהותרה יכולה להיות מצוה (כמו הקרבת קרבן) או רשות (כמו אכילת בשר).<sup>61</sup>

### סוג 4: עשה שמחדש פרט בלאו

במצוות עשה צב הרמב"ם עוסק באיסור תספורת לנזיר, וכך הוא כותב:

והמצוה הצ"ב היא שצוה הנזיר לגדל שער והוא אמרו יתעלה (נשא ו) "גדל פרע שער ראשו". ולשון מכילתא (ספ"ז בילקוט ומדרש הגדול) "קדוש יהיה" - יגדל בקדושה, "גדל פרע" - מצות עשה, ומנין בלא תעשה? ת"ל "תער לא יעבור על ראשו" [ל"ת רט]. ושם נאמר הא "מה שיירתי בעשה? החופף באדמה והנותן סמנין". כלומר שהנזיר כששם על ראשו רפואה להשיר השער לא יהיה אז עובר על מצות לא תעשה, כי הוא לא העביר כעין תער, ואמנם עבר על מצות עשה והוא אמרו "גדל פרע" וזה לא גדל. ולא הבא מכלל עשה עשה הוא כמו שהוא השרש אצלנו (עמ"ע לח וש"נ). וכבר התבארו משפטי מצוה זו במקומה במסכת נזיר.

הרמב"ם מתחיל כאילו היתה כאן מצוות עשה לגדל שיער. כמובן שבפועל מדובר על קיום בשוא"ת, כלומר לא לספר את השיער.

אמנם כאן המכילתא עצמה כבר מתייחסת לשאלת היחס בין המצוה הזו לבין

61 נשיאת אישה גם היא מצוה, לפחות לכהן הגדול, כמושנ"ת לעיל.

הלאו על תספורת, ומסבירה שהמצוה הזו באה לחדש שיש איסור על תספורת גם כאשר הוא אינו עושה זאת בתער כלשון הלאו המפורש אלא באמצעי אחר - סם. במקרה זה הוא מבטל את העשה, שכן סוף סוף הוא לא גידל את שיער ראשו. גם כאן החידוש הוא שיש איסור ולא רק מצוה, ובמובן זה המצוה הזו דומה לבתולה לכה"ג. אבל כאן, בניגוד למקרים הקודמים, קיים הבדל בין תוכן הלאו לבין תוכן הלאו הבא מכלל עשה. יתר על כן, חז"ל מניחים זאת כמובן מאליו, שכן במכילתא הם שואלים מה המצוה הזו באה לחדש, וכנראה שכבר מראש הם מניחים שאין כאן חפיפה תוכנית עם הלאו. בתשובת המכילתא זה ודאי כך. אם כן, במקרה זה יש לאו, והמצוה הזו מוסיפה עוד לאו מקביל אליו, ולכן חייב להיות הבדל תוכני ביניהם כדי שהתוספת לא תהיה מיותרת. אולי הדבר נכון גם לכל המקרים האחרים, ואז אין כאן סוג שונה, ואכ"מ.

#### סוג 5: לאוין רגילים

בלאו פט הרמב"ם מסביר שהאיסור להעלות קרבנות בחוץ (מחוץ לעזרה) הוא ביסודו לאו הבא מכלל עשה (לפחות בקרבנות שאינם עולה). אולם ישנו היקש מפרשת עולה שמלמד שגם שם הלאו הזה הוא לאו ולא רק לאו הבא מכלל עשה, ולכן גם נענשים עליו. אם כן, בסופו של דבר זהו לאו. ראה שם את ההסבר בפירוט. תמונה דומה קיימת בלאו קפב, שם לומדים מגמל, שפן, ארנבת וחזיר, לשאר בהמות וחיות טמאות, שהלאו הבא מכלל עשה שיש באכילתם הוא בעצם לאו, ונענשים עליו.

#### סוג 6: עשין רגילים

ישנו סוג נוסף של מצוות, שרבים מתייחסים אליהם כלאוין הבאים מכלל עשה. לדוגמה, מצוות שקשורות להלוואות לנכרים. ברמב"ם אנחנו מוצאים תפיסה שונה ביחס למצוות אלו.

וכך כותב הרמב"ם במצוה קמב:

והמצוה הקמ"ב היא שצונו לנגוש הנכרי ולהכריחו לפרוע חובו כמו שנצטוינו לחמול על ישראל והוזהרנו מלנגוש אותו [ל"ת רל ורלד]. והוא

## ההבדל בין לאוין לעשין

אמרו יתעלה (שם) "את הנכרי תגוש". ולשון סיפרי "את הנכרי תגוש" - זו מצות עשה'.

כאן אנו מצווים במצוות עשה לדרוש מהנכרי להחזיר את ההלוואה שניתנה לו, בניגוד לישראל שיש איסור לנגוש אותו.

לשון דומה מצאנו במצוה קצת, שעוסקת בהלוואה בריבית:

והמצוה הקצ"ח היא שצונו לבקש ריבית מן הגוי ואז נלוה לו עד שלא נועילהו ולא נעזור לו אבל נזיקהו ואפילו בענין הלוואה שנתנה עמו, כמו שהזכרנו (ל"ת רל"ה) מעשות כן לישראל. והוא אמרו יתעלה (תצא כג, כא) "לנכרי תשיך". והנה בא לנו הפירוש המקובל כי זה מצוה לא רשות, והוא אמרם בספרי "לנכרי תשיך" - זו מצות עשה, "ולאחיך לא תשיך" - זו מצות לא תעשה'. ולזו המצוה גם כן תנאין דרבנן. וכבר התבאר פירוש זה במסכת מציעא (עב ע"ב, עא ע"א).

כאן ישנה מצוה להלוות בריבית לנכרי, זאת בניגוד לישראל שאסור להלוות לו בריבית.

היה מקום להבין את המצוה השנייה כלאו הבא מכלל עשה, וגם זאת בשתי צורות שונות:

1. היותו גוי היא תנאי להיתר הלוואה בריבית (כלומר, זהו סייג לאיסור הלוואה בריבית לישראל).

2. לקיחת ריבית היא תנאי להיתר הלוואה לגוי.

ישנו הבדל בין שתי האפשרויות, שכן באפשרות הראשונה (שהיא הפירוש הרווח), הלאו הבא מכלל עשה מצטרף ללאו רגיל שנאמר על הלוואה בריבית לישראל. לעומת זאת, באפשרות השנייה אין איסור אחר על הלוואה לנכרי (אמנם מצוות גמילות חסדים אינה קיימת ביחס אליו, אבל הלוואה לנכרי אינה איסור).

ואכן, יש מהראשונים שהבינו זאת כלאו הבא מכלל עשה (כמו הרמב"ן, ועוד). אבל הרמב"ם מקפיד לחדד שכלל לא מדובר כאן בלאו הבא מכלל עשה (אף שהוא אינו מזכיר את המונח הזה), באומרו: "והנה בא לנו הפירוש המקובל כי זה מצוה ולא רשות". אם כן, הוא שולל את המסקנה העולה משתי ההצעות דלעיל, שהלוואה בריבית לנכרי הינה רשות בלבד, וטוען בתוקף שיש בכך מצוות עשה

ממש להלוות לנכרי בריבית (לא ברור האם קיומית או חיובית, כלומר האם זו חובה או אפשרות 'להרוויח' מצוה).

אם כן, יסודן של שתי המצוות שנדונו כאן אינו לסייג את האיסורים המקבילים שנאמרו כלפי ישראל, אלא להורות על יחס מפריד ולוחץ כלפי גויים.<sup>62</sup> בהשגות הרמב"ן לשורש זה הוא עומד על כך שאלו הם לאוין הבאים מכלל עשה, אף שאין למנות אותם כי יש גם לאוין אחרים לידם (איסור להלוות בריבית או לנגוש יהודי). הוא מבין שלדעת הרמב"ם אלו הן מצוות עשה רגילות, ולכן הוא עצמו כותב שזהו ויכוח אחר מהויכוח על לאו שבא מכלל עשה, והוא דן עליו בחלקן השני של השגותיו.

אמנם יש מקום לפרש שהרמב"ם גם הוא מסכים שזהו לאו הבא מכלל עשה, אלא שלדעתו יש לפרש זאת לפי האפשרות 2 (ולא כרמב"ן שהבין כאפשרות 1). אבל לא משמע כן מלשונו.

#### **סיכומו של הרמב"ם בהל' סנהדרין: האם עוד סוג?**

בהל' סנהדרין פ"ט הרמב"ם סוקר את סוגי האיסורים ואת העונשים שמוטלים על העובר עליהם. בהלכה ג שם כותב הרמב"ם כך:

אבל המשמש בלא קדוש ידים ורגלים אע"פ שהוא חייב מיתה אינו לוקה, מפני שהיא מצות עשה. וכן נביא שכבש נבואתו, או שעבר על דברי עצמו, והעובר על דברי נביא - אע"פ ששלשתן במיתה אינו לוקה, שהן באין מכלל עשה, שנאמר "אליו תשמעון", ולא הבא מכלל עשה הרי הוא כעשה ואין לוקין עליו.

מדוע הוא לא מביא את שאר הלאוין הבאים מכלל עשה? ומדוע לגבי איסורים אלו הוא לא מזכיר בספהמ"צ (ראה עשין כד, קעב) שהם לאוין הבאים מכלל עשה (שם נראה שאלו הם עשין רגילים)?

לכאורה נראה מכאן שלא הבא מכלל עשה אינו אלא עשה חיובי, שהמבטלו עובר איסור (עשה) ובכל זאת אינו לוקה. לאלו אין הרמב"ם מתייחס כאן. כאן הוא מתייחס לעשין רגילים, ובכל זאת מי שעובר עליהם נחשב בעיניו כעובר על לאו

<sup>62</sup> על ההיבט המוסרי של העניין, ראה בספר אנוש כחציר, ועל המסקנות לגבי תוקפו לימינו ראה במאמרו של מ. אברהם, 'האם יש עבודה זרה 'נאורה'?', אקדמות יט.



## ההבדל בין לאוין לעשין

הבא מכלל עשה. מכאן נראה שלא הבא מכלל עשה הוא עשה חיובי רגיל, ומי שמבטל אותו עובר באופן פשוט על איסור עשה. לכאורה אין בנמצא קטגוריה ייחודית של לאו הבא מכלל עשה.

ברם, מסקנה זו אינה מתאימה לכל מה שראינו עד כאן. הרי ישנו הבדל מהותי בין לאו הבא מכלל עשה לבין עשה רגיל, שבעשה שמתפרש כלאו הבא מכלל עשה, מי שמקיים אותו אינו מקיים מצוות עשה. אם כן, זה אינו עשה רגיל.

אם נתבונן בהקשר של הפרק בהלכות סנהדרין, נראה שהוא עוסק בדירוג האיסורים לפי חומרתם. בהלכה ב שם מובאות כל המצוות שהן חייבי מיתות בידי שמים שלוקים עליהן. על רקע זה הוא מציג עוד דוגמאות לחייבי מיתות בידי שמים שאינם לוקים, והוא מסביר זאת בכך שהם אינם לאוין אלא לאוין הבאים מכלל עשה. מתוך ההקשר ומההשוואה לספר המצוות, עולה לכאורה, שעל אף ההתייחסות לאיסורים אלה כאן כלאו הבא מכלל עשה, כוונתו היא רק להבהיר מדוע לא לוקים על האיסורים הללו, ועל כך הוא אומר שאלו הם עשין ולא לאוין. ולחיצוק הוא מביא שאפילו אם יש לאו שבא מכלל עשה לא לוקים עליו, אם כן ודאי שגם על אלו לא לוקים.

אם כן, אין להסיק מכאן שלא הבא מכלל עשה הוא עשה רגיל. אלו אכן עשין רגילים, אבל הם באמת לא מקבלים התייחסות בספהמ"צ כלאו הבא מכלל עשה. לעומת זאת, המצוות המוזכרות בספהמ"צ כלאוין הבאים מכלל עשה הם אכן קטגוריה שונה מעשין רגילים, וגם מלאוין רגילים. בירור עניינה של הקטגוריה הזו הוא נושא הפרק הבא.

## מסקנה

ישנם ברמב"ם כמה וכמה ניסוחים למצוות שהן לאוין הבאים מכלל עשה. אך במבט שני נראה שבכל זאת המשמעות של המונח הזה נשמרת בכולם (למעט מצוות שהן עשין רגילים או לאוין רגילים).

## **פרק ה. מהו לאו הבא מכלל עשה? הסבר מהותי**

### **מבוא**

ראינו שהריפ"פ מסביר בדעת רס"ג שלא הבא מכלל עשה הוא בעצם לאו רגיל. צורת הכתיבה העקיפה שלו (כאילו היה עשה) מיועדת רק ללמדנו שחומרת העבירה קלה יותר. לדעתו אין הבדל מהותי בין לאו לבין לאו הבא מכלל עשה. ההשוואה לעשה היא רק ללמד שאין נענשים על לאו כזה, ובמובן זה הוא דומה לעשה. מבחינה מהותית זהו לאו לכל דבר ועניין. לעומת זאת, מכל האמור עד כאן עולה בבירור שהרמב"ם סובר שלא ניתן להבין את הלאו הבא מכלל עשה כלאו, ובודאי שגם לא כמצוות עשה רגילה, כנראה מן הסיבות שתוארו למעלה. לכן הוא מגיע למסקנה שלאין הבאים מכלל עשה הם בעלי מעמד מיוחד. בפרק זה ננסה להגדיר זאת מעט יותר.

### **הקשר לדין הפרשני: משמעותה של תוספת "רק"**

התמונה הכללית שעולה מכל הסוגים שפורטו בפרק הקודם היא שבכל המקרים אין כאן מצוות עשה של ממש (פרט לנשך ונגישה של נכרי שהן מצוות עשה רגילות). ה'ציווי' אינו באמת מצוה, אלא מביע סייג של דין אחר. לאו הבא מכלל עשה מהווה תמיד סייג, או מתיר, לדין או מציאות אחרת. לכן ההסתייגות "רק", עליה עמדנו בדיון שעסק במישור הפרשני, הינה מהותית ללאין הבאים מכלל עשה. ראינו שם שכל פסוק שמתפרש כלאו הבא מכלל עשה צריך להיקרא עם המילה "רק". כלומר כשאנחנו מצווים להקריב בן שמונה - הכוונה היא "רק בן שמונה". כאשר כה"ג מצוה לשאת בתולה - הכוונה היא "רק בתולה", וכן הלאה. לכן כל דין כזה הוא בעצם סוג של מתיר או התניה של דין אחר (התנייה שמעמידה אותו "רק" במצב מסויים).

### **בין לאו הבא מכלל עשה לבין עשה: קיום וביטול**

מאפיין נוסף אותו אנו מגלים הוא שאמנם כל לאו הבא מכלל עשה נחשב כעשה, אבל את העשה הזה ניתן רק לבטל ולא לקיים. לדוגמה, מי שהקריב בהמה בת

## ההבדל בין לאוין לעשין

למעלה משמונה ימים לא קיים בכך מצוות עשה (בעצם ההקרבה כן, אבל לא בעובדה שהיא היתה בת למעלה משמונה ימים). לעומת זאת, מי שהקריב בהמה צעירה יותר - עבר על איסור, שאמנם אינו נחשב כלאו אלא ביטול עשה (שכן לאו הבא מכלל עשה הוא עשה).

אם כן, המצוות הללו הן מצוות עשה בעלות אופי חריג. במצוות עשה רגילה כאשר אנחנו מקיימים אותה - יש בידנינו מצוה (וגם יש שכר על כך). וכאשר אנחנו לא מקיימים אותה, אזי אם היא חיובית - ביטלנו עשה, ואם היא קיומית - אין כל בעיה בביטולה (לפחות מעיקר הדין). היוצא מכך, באופן בסיסי בעשה רגיל יש קיום, ולא תמיד יש ביטול (תלוי אם הוא חיובי או קיומי). לעומת זאת, בלאו הבא מכלל עשה לקיום אין ערך מצד עצמו, אבל לביטול יש ערך שלילי. במובן זה, ניתן לומר שאלו הם 'איסורי עשה' ולא מצוות עשה. מכאן נגזרת מיידית שאלה אחרת, במה האיסור הזה שונה מלאו רגיל?

באופן כללי יותר עלינו לבחון כיצד הגדרות אלו נקשרות להבחנה שהוצגה במאמר בין לאו לעשה? מה מעמדו של לאו הבא מכלל עשה על הציר אשר שורטט בחלק הראשון של המאמר, בין לאוין לעשין? בנוסח מדוייק יותר, נשאל זאת כך: כיצד יש להבין את משמעותו של לאו הבא מכלל עשה במונחי הצבעה על מצב ראוי (=עשה) או הרחקה ממצב שלילי (=לאו)? לחילופין, כיצד המעבר על לאו הבא מכלל עשה מוצב ביחס לרצון ה' האם ההתנגשות עם רצון ה' במקרה כזה היא עקיפה או ישירה?

### הגדרה מהותית ללאו הבא מכלל עשה: אפשרות ראשונה

משמעות התמונה אותה ראינו למעלה הינה שלאו הבא מכלל עשה הוא מצוות עשה שיש לה רק מצב של ביטול ולא קיום. מאידך, הביטול אינו איסור לאו, שכן הוא מהווה רק התנגשות עקיפה עם רצון ה', ולא התנגשות חזיתית. לא נכון יהיה לומר כי הקב"ה רוצה שנקריב בן למעלה משמונה ימים (=עשה רגיל, שמצביע על מצב רצוי). לא נכון יהיה לומר גם כי הקב"ה לא רוצה שנקריב פחות משמונה ימים (לאו רגיל, ששולל מצב לא רצוי). מאידך, זו גם אינה שלילת החיוב (משפט מהסוג II שראינו במאמר), שכן דפוס כזה אינו מצוה כלל (ראה מאמרנו לשורש

השמיני).

אפשרות ראשונה להגדיר לאו הבא מכלל עשה היא שאמנם יש כאן הצבעה על מצב חיובי, בדיוק כמו מצוות עשה, אלא שהתורה אינה מגדירה את הרצון הזה כמצוה ממש. זהו רצון שאינו כלול בהלכה הפורמלית, ולכן הוא אינו מצוה. מאידך, מי שלא עושה זאת הוא מבטל עשה, וזה אכן מהווה איסור הלכתי פורמלי, אמנם קל יותר.

לפי הגדרה זו, יש בהחלט ערך לקיום מה שהתורה מצווה בפשט לשונה, אלא שהקיום הזה אינו קיום מצוה ממש. זה לא עובר את הרף כדי שיוכל להיכנס להלכה הפורמלית. אם כן, במהות זה דומה למצוות עשה, שכן היסוד הוא הצבעה על מצב חיובי, אלא שזה חלש יותר, שכן החובה הזו אינה נראית לתורה דרישה מספיק אלמנטרית כדי לכלול אותה בהלכה המחייבת. הביטול של המצוה הזו כן עובר את הרף, ולכן הוא כן נכנס להלכה.

#### **דחיית האפשרות הזו**

הגדרה זו בעייתית. ראינו שביטול עשה נחשב כעבירה (לפחות בעשה חיובי), אבל זוהי עבירה חלשה יותר (כפי שהסביר הרמב"ן על פ' יתרו), שכן החובה היא בסיסית פחות מאשר עשה חיובי, ובוודאי פחות מהחובה לא להיכשל בלאו. ראינו בדברי הרמב"ן כי חומרת העבירה בביטול עשה היא פונקציה הפוכה למידת החשיבות של קיום המצוה: ככל שהקיום הוא גבוה יותר הביטול הוא פחות בסיסי ופחות חמור.

מתוך כך נראה שאם נרצה לדרג את דרגת החובה לקיים את מצוות העשה השונות נגיע להיררכיה הבאה: עשה חיובי, עשה קיומי, לאו הבא מכלל עשה. עשה חיובי הוא חובה גמורה, ולכן ביטולה הוא עבירה (אמנם פחות מעבירת לאו). עשה קיומי אינו חובה כלל אף שיש בקיומו מצוה, ולכן ביטולו אינו עבירה בכלל. לאו הבא מכלל עשה כלל אינו מצוה ואף מי שמקיים אותו לא קיים מצוה (אלא אולי עשה את רצון ה'). אם כן, היינו מצפים שהאיסור הכרוך בביטול מצוה כזו יהיה נמוך מזה של ביטול מצוה קיומית, אבל ביטול מצוה קיומית כלל אינו עבירה ואילו כאן זה מוגדר כאיסור הלכתי גמור.

## ההבדל בין לאוין לעשין

המסקנה היא שלא ניתן למקם את הלאו הבא מכלל עשה בין לאו לעשה על ציר החומרה (או הדרגה הרוחנית). ההבדל אינו נעוץ בעוצמת הרצון (או הציווי) אלא בסוגו. עלינו לחפש הגדרה שמוצאת במצוה כזו סוג רצון/ציווי שונה מאשר זה שבא לידי ביטוי בלאו או בעשה. אך האם ישנו סוג רצון כזה? איזה סוג ציווי נוסף יכול להיות מעבר לציווי שמצווה על הימצאות במצב חיובי (=עשה רגיל), או ציווי שאוסר הימצאות במצב שלילי (=לאו רגיל)?

### הגדרה מהותית ללאו הבא מכלל עשה: אפשרות שנייה

ראינו במאמר שישנו 'קיר' שמבחין בין עולם הלאוין (=יראה) לעולם העשין (=אהבה). ה'קיר' הזה בא לידי ביטוי בקיומם של המצבים הנייטרליים, שלגביהם הלאו והעשה אינם מתייחסים. לדוגמה, מצוות עשה להקים מעקה היא מצוה להימצא במצב החיובי שלביתי יהיה מעקה. מצוות לא תעשה היא ציווי שאוסר עלי להימצא במצב השלילי שבביתי לא יהיה מעקה. ראינו שיש מצבי 0 נייטרליים, כמו מצב בו אין לי כלל בית. אם אני מצוי במצב כזה - אזי את מצוות העשה לא קיימתי אבל את הלאו כן קיימתי (כלומר לא עברתי עליו). מאידך, לגבי ביטול המצוות היחס הזה אינו מתקיים, שכן במצב 0 אין גם ביטול עשה.<sup>63</sup> כיצד נוכל להגדיר לאו הבא מכלל עשה להקים מעקה (אם היה כזה)? ממה שראינו למעלה, מצוה כזו לא מצווה להקים מעקה, ולכן המקיים מעקה לא קיים מצוה (במובן זה המצב דומה ללאו). מאידך, היא גם לא אוסרת באופן ישיר להימצא במצב שבביתי לא יהיה מעקה. אם בביתי לא יהיה מעקה אני אחשב רק כמבטל עשה (במובן זה המצוה הזו דומה ללאו). המסקנה היא שלאו הבא מכלל עשה, דומה לעשה במצב של אי קיום, ודומה ללאו במצב של קיום. הנחה הכרחית ברקע הדברים היא ששני הצדדים של לאו (קיומו וביטולו) וכן לגבי עשה, אינם תלויים זה בזה. לכן יכולה להיות מצוה שדומה ללאו, או לעשה, רק מצד אחד ולא מצד שני. כלומר, ניתן להפריד בין הצדדים בכל אחד משני סוגי המצוות הללו.

נראה שההגדרה המהותית ללאו הבא מכלל עשה יכולה להיות רק הבאה: התורה

63 הדברים מפורשים ברמב"ן בהשגותיו לשורש הרביעי (ראה מהדורת פרנקל, עמ' קיא).

מטילה עלינו חובה להשתדל לא להימצא במצב השלילי. עצם ההימצאות במצב השלילי אינה בעייתית באופן ישיר, אלא אם היא מבטאת חוסר השתדלות להימלט ממצב זה. מאידך, ההימצאות במצב המנוגד גם היא אינה חיובית מצד עצמה, אלא במידה שהיא מבטאת הימלטות מהמצב השלילי. הגדרת המצוה הזו כעשה נובעת מן העובדה שהיא מטילה עלינו חובה ולא אוסרת עלינו משהו (ושוב, בלי קשר הכרחי לשאלה האם החובה הזו מקויימת בשוא"ת או בקו"ע). אבל החובה שהיא מטילה עלינו אינה הימצאות במצב אלא הימלטות ממצב. בלאו רגיל ההימלטות אינה עצם החובה ההלכתית, אלא רק אמצעי כדי לא להימצא במצב השלילי. כאן ההימלטות עצמה היא החובה. אמנם לא בהכרח יש לעשות מעשה, ואם ברור שאינני מגיע למצב השלילי אין מניעה לשבת ולא לעשות מאומה, וגם כך 'קויימה' המצוה הזו.

ובדוגמה של מעקה, אם היינו מתייחסים לציווי לעשות מעקה כלאו הבא מכלל עשה, אזי המצב של בית עם מעקה לא היה חיובי כשלעצמו, ובמובן זה יש כאן הבדל ממצוות עשה. מאידך, ההימצאות בלא מעקה גם היא אינה שלילית מצד עצמה, אלא במובן שהיא מעידה על היעדר השתדלות, ובזה יש כאן הבדל מלאו. האינדקציה להבחנה זו היא במצב ה-0, כלומר כאשר אין לו כלל בית. אותו אדם אמנם לא קיים מצוות עשה, אך ודאי לא עבר על הלאו (=כלומר הוא אכן 'קיים' את הלאו). ומה באשר ללאו הבא מכלל עשה? יש כאן מקום להתלבט, שכן אמנם הוא לא עשה השתדלות, ולכאורה לא קויימה כאן המצוה, מאידך, ההשתדלות אינה אלא כדי שלא אהיה במצב השלילי (ללא מעקה), וכאן אכן זהו המצב. אין חובה לעשות מעשה אלא רק לוודא (גם בשוא"ת, אם זה מספיק) שלא אמצא במצב השלילי.

אם כן, מבחינת הקיום (=מי שעושה מעקה) הרי זה דומה ללאו, כלומר אין לכך ערך חיובי מצד עצמו. כפי שראינו, ללאו הבא מכלל עשה אין קיום (שאל"כ היתה כאן מצוות עשה רגילה). ומבחינת הביטול (=מי שלא עושה מעקה לביתו) זה דומה לעשה, שכן מה שיש לו הוא ביטול עשה ולא עבירת לאו. הסיבה היא שהבעיה אינה שהוא נמצא במצב השלילי אלא רק שהוא לא עושה השתדלות להימלט ממנו, לכן זה רק ביטול עשה ולא עבירת לאו.

### הסבר לשון הרמב"ם בעשין קמט-קנב

כפי שראינו למעלה, לשון הרמב"ם בעשין הללו מבלבלת. מחד, הם מנוסחים כמצוות עשה רגילות ("מצוה לבדוק בסימני בהמה" וכדו'), ומאידך הרמב"ם עצמו קובע שאלו הם לאוין הבאים מכלל עשה. לכן לא ייפלא שרבים ממפרשי (כולל הרמב"ן) התייחסו לניסוח הזה כביטוי למצוות עשה רגילה, והתעלמו ממה שהרמב"ם עצמו כתב שאלו לאוין הבאים מכלל עשה.

וזו לשון הרמב"ן בתחילת השגותיו כאן בשורש :

ואני רואה בו מחלוקת גדולה ואחת מן הדעות טועה בו בלא ספק, שיש עוד לאו ועשה בדבר אחד אלא שאין שניהם מצוה, כענין בבהמות בדגים ובעופות המותרין והאסורין אמר הכתוב בהן עשה "זאת הבהמה אשר תאכלו" ודרשו בו (הו' בע' קמט) שהוא מצות עשה. וכן "כל צפור טהורה תאכלו" עשו אותה מצות עשה וכן "את זה תאכלו מכל אשר במים" (הובאה בע' קנ, קנב). והדבר ידוע שאין הכוונה לומר שבאכלנו הבהמה או הדג בעלי הסימנין הטהורין נעשה מצוה ואם נצודם ולא נאכל אותם נעבור עליה, אבל הכוונה שאמר הכתוב אלה תאכלו ולא הטמאים. והוא לאו הבא מכלל עשה בטמאים כדי שיהא האוכל הטמאים עובר בלאו גמור ובלאו הבא מכלל עשה שהוא עשה לפי קבלתנו.

ואלו וכיוצא בהם מנאן הרב בכלל רמ"ח מצות עשה אמר (מ"ע קמט-קנב) לבדוק בסימני בהמה שני "זאת הבהמה אשר תאכלו" לבדוק בסימני העוף, לבדוק בסימני חגבים, לבדוק בסימני דגים. ובעל ההלכות לא מנאן מפני שאין בהן קום עשה והמניעה מן האיסורים כבר היא נמנית בלאוין ואין הלאו הנאמר בלשון עשה מוסיף בזה מנין כמו שלא יוסיף לאו אחר גמור, כמו שיאמר במניעה מן המניעות שנים או שלשה לאוין שכולן נמנין במצות לא תעשה אחת, וזה הדעת לבעל ההלכות מחסר מנינו.

נראה מלשונו שהוא רואה את דברי הרמב"ם כמצוות עשה גמורה לבדוק בסימני הטהרה, ובכך הוא תולה את ההחלטה של הרמב"ם למנות את המצוות הללו בנוסף ללאוין המקבילים להן, שהרי מצוות אלו מוסיפות חובת עשה על האיסור לאכול בעלי חיים טמאים. ואילו הרמב"ן עצמו טוען (גם בשיטת בה"ג) שאין כאן

אלא מניעה נוספת לא לאכול בעלי חיים טמאים, ולכן אין למנותם בנוסף ללאו שכבר קיים על כך.

אך לאור דברינו בהגדרת לאו הבא מכלל עשה, דומה כי אפשר להבין היטב את כוונת הרמב"ם כאן. אם אכן ההגדרה של לאו הבא מכלל עשה היא חובה להשתדל לא להימצא במצב מסויים, בלי האמירה שהמצב ההוא הוא בעייתי מצד עצמו, זו בדיוק הדרך לנסח זאת. אין כאן חובה לא לאכול בהמות טמאות (זה מה שיוצא מהלאו, אבל אנחנו עוסקים בלאו הבא מכלל עשה), ובודאי גם לא חובה לאכול בהמות טהורות. הניסוח של הרמב"ם מבטא בדיוק את אופיין של המצוות הללו: חובה לבדוק בסימני הבהמות, כדי להימנע מאכילתן. חובת ההשתדלות היא היא מצוות העשה, בלי להגדיר את עצם האכילה כעבירה (שזה מה שעושה הלאו הרגיל, שגם הוא קיים במקרה זה).

ועדיין הגדרתנו לעיל בעינה עומדת, שגם עצם ההשתדלות הזו אין בה קיום מצוה, ועל המצוה הזו ניתן רק לעבור אך לא ניתן לקיים אותה. לכן כשאדם אכל בעלי חיים טמאים, הוא מתחייב על הלאו שאוסר זאת, וגם על כך שהוא לא בדק את הסימנים. אבל לא נכון הוא שבדיקת הסימנים היא מצוות עשה רגילה שניתן לקיים אותה.

גם הניסוחים של הרמב"ם במצוות עשה לח (בתולה לכה"ג) ו-ס (מחוסר זמן בקרבן), שהם פחות חד משמעיים בעניין זה (כי מהם נראה קצת שאלו מצוות עשה רגילות) בהחלט יכולים כעת להתפרש בדיוק באותה צורה. זה מתאים למסקנתנו לעיל שכל סוגי הלאו הבא מכלל עשה מתנקזים בסופו של דבר לאותה קטגוריה עצמה.

#### **הערה על סימטריה, 'עשה הבא מכלל לאו'**

כעת עולה השאלה: האם אפשר להפריד לצד השני? כלומר האם ישנו סוג של מצוות שבצד הקיום הן כמו עשה ובצד הביטול הן כמו לאו?

אם לאו הבא מכלל עשה הוא מצוה מינורית (שכן הוא מאופיין בצד הביטול כמו עשה ובצד הקיום כמו לאו, ושני אלו הם הצדדים המינוריים של הלאו והעשה), הרי שמצוה כזו תהיה דווקא מצוה קיצונית וחריפה מאד: בצד הקיום היא תהיה



## ההבדל בין לאוין לעשין

כמו עשה ובצד הביטול היא תהיה כמו לאו. כלומר כל צעד שנעשה יהיה חזיתי ומשמעותי, או קיום אקטיבי וישיר של רצון ה' (טיפוס במעלות האהבה, במונחי הרמב"ן), או עבירה אקטיבית וישירה על רצונו (הידרדרות במדרון העדר היראה). לכאורה מצב כזה ייווצר כאשר יהיה לנו עשה הבא מכלל לאו, אך איננו מכירים סוג מצוה כזה.

### אכילת קדשים קלים - עשה הבא מכלל לאו?

כתב הרמב"ם במצוות עשה פט:

והמצוה הפ"ט היא שצוה הכהנים לאכול בשר קדשים, כלומר החטאת והאשם שהם קדשי קדשים, והוא אמרו יתעלה (תצוה כט) "ואכלו אותם אשר כופר בהם". ולשון ספרא: מנין שאכילת קדשים כפרה לישראל? תלמוד לומר: "ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם לפני ה'" (שמיני י, יז), הא כיצד? הכהנים אוכלים וישראל מתכפרין. ומתנאי מצוה זו שזאת האכילה שהיא מצוה אמנם תהיה ליום ולילה עד חצות ואחר כך תיאסר אכילת החטאת ההיא או האשם, אמנם תהיה אכילתם מצוה בזמן המוגבל. ומבואר הוא שמצוה זו מיוחדת בזכרי הכהנים ואין הנשים חייבות בה, כי קדשי הקדשים שבא בהם זה הכתוב לא תאכלנה אותם הנשים. אמנם שאר הקדשים כלומר קדשים קלים הנה הם יאכלו לשני ימים ולילה אחד, זולת תודה ואיל נזיר שהם ליום ולילה עד חצות ואף על פי שהם קדשים קלים, ותאכלנה הנשים גם כן אלו הקדשים הקלים. ואכילתם גם כן היא נגררת אחר המצוה. וכן גם כן התרומה הנה אכילתה נגררת אחר המצוה...

המצוה המפורשת היא רק אכילת חלק הכהנים, אך הרמב"ם כולל בה כ'נגררת' גם אכילת חלק בעלים. האם כוונתו שזוהי אכן מצוה גמורה כמו חלק כהנים? במניין המצוות שבתחילת הלכות מעשה הקרבנות כתב: "שיאכלו הכהנים בשר קדשי קדשים במקדש", וכן בפ"י ה"א כתב: "אכילת החטאת והאשם מצות עשה, שנאמר 'ואכלו אותם אשר כופר בהם', הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. והוא הדין לשאר הקדשים שאוכלין הכהנים שאכילתן מצוה". משמע מכל זה שלדעת

הרמב"ם אין ממש מצוה באכילת חלק בעלים.<sup>64</sup>

לעומתו, הרמב"ן במצוות ששכח הרב (מצוה א) מנה את המצוה לאכול מעשר שני ובכורות, וכתב:

מצוה ראשונה שנצטוינו לאכול מעשר שני ובכורות בירושלם לפני האל יתעלה והוא אמרו (פ' ראה יד) "ואכלת לפני י"י אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרדך" ... ובגמר פסחים (נט ע"א) אמרו: ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר: אף מחוסר כיפורים בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים לערב, יאמר שמקריב לאחר תמיד שלבין הערבים כדי שיאכל בקדשים, והקשו עליו - מכדי האי עשה והאי עשה, מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה. נתבאר כי אכילת הקדשים לבעלים ולראוי לאוכלן עשה. וכמו שהוא עשה לכהנים בחטאות ובאשמות (מ"ע פט) כך הוא לבעלים בחלק הראוי להם. וכבר זכרה בעל ההלכות (אות קכו-קכז) אמר לאכול קדשים ומעשר שני בירושלם. והנראה שהן נמנות שתיים.

כך כתב גם רש"י בפסחים (ד"ה בשאר ימות השנה):

אלמא אכילת קדשים עשה היא, בין הנאכלים לכהנים בין הנאכלים לישראל.

המנחת חינוך (בסוף החיבור) סיכם שלדעת הרמב"ן המצוה נלמדת מהפסוק "ואכלת לפני ה' אלקיך מעשר דגנך וגו'", ואילו לדעת רש"י המקור הוא מ"ואכלו אותם אשר כופר בהם", והקשה מניין להם שכוונת הגמרא בפסחים אינה על חלק כהנים בלבד ואילו בחלק בעלים אין מצוה כלל? בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' ב אות ז) חידש במצוות אכילת בעלים גדר השונה מכל מצוות האכילה. וזו לשונו:

נראה דבמצות אכילת קדשים לא בעינן שיהיה דוקא כזית, וראיה לזה מהא דאיתא בפסחים דף ג' גבי חילוק לחם הפנים שהיה מגיע להם כפול, הרי דבמצות אכילת קדשים לא בעינן כזית... והחילוק שיש בין מצות אכילת קדשים למצות אכילת פסח דבעי דוקא כזית נראה פשוט, דבפסח ומצה הוי החיוב על האדם דהוא מחוייב לאכול פסח, ומשום הכי

64 ראה מהדורת פרנקל, ספר המפתח.

## ההבדל בין לאוין לעשין

אם אכל פחות מכזית לא שמיה אכילה והוי כלא אכל פסח, אבל מצות אכילת קדשים הא לא הוי המצוה כלל על אדם מיוחד דהא לא הוי חיובא אקרפתא דגברא רק המצוה דבשר קדשים יהיו נאכלין, ומי שיש לו בשר קודש הרשות בידו ליתנו לאחר לאכלו וג"כ מקויים מצוה זו, וא"כ הרי גם באכל כל אחד פחות מכזית מ"מ הא הקדשים נתאכלו...<sup>65</sup>

מלבד החידוש שבדבריו, יש לדון בהם מצד השאלה האם אכילת פחות מכזית נחשבת אכילה שאין בה שיעור, או שהיא טעימה בעלמא,<sup>66</sup> ונמצא שאיש לא אכל את הבשר וכביכול נתכלה מאליו.

אפשר שלדעת הרמב"ם אכילת חלק בעלים היא אכן מעשה חיובי כמצוה, אלא שהוא לא נאמר בתורה כציווי. מקורו של ציווי זה הוא מאיסור נותר. התורה אסרה להותיר מבשר הקרבנות, ומצוה זו נמנית בנפרד בארבעה סוגי קרבנות שונים (לאווין קיז-קכ), ומהלאו של תודה נלמדים כל הקדשים (ראה עשה קכ, והלכות פסולי המוקדשים פ"ח ה"ט). הרמב"ם מגדיר מצוה זו כך (הלכות קרבן פסח פ"י הי"א):

צריך אדם להשתדל שלא ישאיר מבשר הפסח עד בוקר, שנאמר "לא תותירו ממנו, עד בוקר"... ואם השאיר ממנו, בין בראשון בין בשני, עובר בלא תעשה.<sup>67</sup>

החיוב הוא 'להשתדל', שכן אם הגיע אדם למצב של שובע מוחלט אינו יכול לאכול עוד, שהרי זוהי אכילה גסה המהווה הפסד קדשים כמו שריפתם באש או האכלתם לכלבים. החובה היא לתכנן נכון ולעשות כל מאמץ למנוע מצב של נותר (כאשר המניעה שלו אינה סתם כילוי הבשר אלא רק בפעולת אכילה). נמצא

---

65 הביה"ל בח"ג סי' נא אות ג-ד ביאר על פי חידושו שאין צורך בכוונה במצוה זו, גם למ"ד מצוות צריכות כוונה, וכן שמועילה אכילה שלא כדרכה, משום שהעיקר שנאכלה.

66 ראה במשנה למלך חמץ ומצה פ"א ה"ז, בד"ן מי שיש לו פחות מכזית מצה אם יש מצוה לאוכלה (ודן מצד לשון הגמרא ביומא עד ע"א, בטעמו של ריש לקיש שחצי שיעור מותר מן התורה - "אכילה אמר רחמנא וליכא"). וראה גם מנחת חינוך קלד, על אכילת קדשים פחות מכשיעור, ועוד. לדוגמה נוספת של אכילת פחות מכזית ומשמעותה, ראה מאמרו של מיכאל אברהם, מה לגיד הנשה ולחמץ בפסח - מקורם ההיסטורי של איסורי אכילה אלו, והשלכות על גדרם ההלכתי, סיני קמג, תשס"ט, עמ' עט.

67 אמנם בקרבן פסח עצמו יש מצוה מפורשת על אכילתו, אך כאן הרמב"ם עוסק בחיוב להימנע מהלאו, בדומה לשאר הקרבנות.

שבפועל חובה היא לאכול את בשר הקרבן כדי להימנע ממצב של נותר, אך אין זה מעשה מצוה חיובי אלא מעשה חיובי של הימנעות מעבירה על לאו. חידושו ההלכתיים של ביה"ל תואמים הגדרה זו, שכן חשובה כאן רק התוצאה של מניעת מצב של נותר, ולא חשובה הדרך בה הושגה תוצאה זו.<sup>68</sup> זה בעצם מה שחיפשנו - 'עשה הבא מכלל לאו'.<sup>69</sup>

ואכן, כאן שני הצדדים קיצוניים. מחד, הנמנע מלהותיר מקיים מצוה, וקל גם לראות כאן עליה מעשית במדרגות הקדושה כפשוטה, שכן הוא אוכל קדשים בקדושה וטהרה. מאידך, המותיר לבוקר הרי הוא מחלל את הקדשים, עבירה מובהקת שמבטאת חיסרון ביראת שמים.<sup>70</sup>

### הסבר שיטת הרמב"ן

ראינו למעלה שהרמב"ן טוען שלא הבא מכלל עשה הוא עשה, ובכל זאת כאשר הוא בא במקביל ללאו אין למנותו בנפרד, ומאידך הוא מודה לעקרונות של הרמב"ם שאין למנות לאו או עשה כפולים, ויש למנות לאו כפול עם עשה. והקשינו עליו, כיצד הקביעות הללו מתיישבות זו עם זו? אם זהו עשה, אזי הכפילות שלו עם לאו אינה כפילות. ואם הכפילות שלו עם לאו היא כפילות, אזי זה אמור להיות

---

68 לדברינו, הגמרא בפסחים נט המגדירה 'עשה' ואומרת שידחה עשה אחר, אינה עוסקת אלא באכילת חלק כהנים, כקושייתו של המני"ח. יש להעיר שהבית הלוי אמר את חידושו לגבי חלק כהנים, כאכילת לחם הפנים וחסאת העוף. דברינו אינם בדעתו אלא שחידושו ההלכתיים עולים יפה בהסברנו. גם ראיותיו עולות יפה, למשל אכילת פחות מכזית בלחם הפנים, שלמרות שיש בו גם מצוה מצד חלק כהנים, ויתרו בו על מעשה המצוה מפני החלוקה לכהנים, וקיימו רק את ההימנעות מלהותיר הנוהגת בכל הקדשים. הביה"ל עצמו (לעיל הערה 65) יישב באופן דומה את דברי ריש לקיש הרואה מצוה באכילה שלא לשם מצוה בקרבן פסח, למרות שהוא סובר שמצוות צריכות כוונה. הוא כותב שלמרות שיש בקרבן פסח גם מצוות אכילה גמורה והיא לא התקיימה, את מצוות אכילת קדשים הכללית הוא כן קיים.

69 במידה מסוימת הגדרה זו מתאימה לכל לאו שאין בו מעשה (הכוונה לאלה שנעברים במחדל גמור. יש גם לאווין שאין בהם מעשה, משום שהם נעברים בדיבור או במחשבה, ראה פירוש ב'שערי תשובה' לרי"י שער ג אות כו והלאה), כמו השבתת חמץ לפני פסח כדי להימנע מ'בל יראה', או נתינת צדקה כדי להימנע מ'לא תאמץ את לבבך', אלא שבכל המקרים האחרים יש גם מצוות עשה מפורשת. אכילת קדשים קלים היא אולי הדוגמה היחידה של מעשה מצוה שמבוסס רק על הימנעות מעבירה.

70 ההנגדה בין המושגים 'עשה הבא מכלל לאו' ל'לאו הבא מכלל עשה', סימטרית בכך ששניהם אינם סימטריים בתוך עצמם. כמו שב'לאו הבא מכלל עשה' צד הקיום אינו קיים כלל וצד הביטול הוא מינורי, כך כאן צד הביטול הוא עבירה גמורה וצד הקיום הוא מצוה כמעט גמורה.

לאו, ולא עשה!?

לאור דברינו הדברים מתיישבים בצורה פשוטה וברורה. ניטול שוב את דוגמת המעקה, ונניח שהלאו "ולא תשים דמים בביתך" קיים במקביל למצוות "ועשית מעקה לגגך", שלצורך הדיון מתפרשת כאן כלאו הבא מכלל עשה (זה כמובן לא נכון. זו רק דוגמה תיאורטית). מן הלאו למדים כי המצב של בית ללא מעקה הוא מצב שלילי. הלאו הבא מכלל עשה הוא חובה להשתדל להימלט מהמצב הזה, גם אם הוא כשלעצמו אינו שלילי (באופן הלכתי-פורמלי). הרמב"ן טוען שאין טעם למנות את החובה להימלט מהמצב הזה בנוסף ללאו, שכן הלאו מגלה כי המצב עצמו אף הוא שלילי, וממילא אין טעם למנות בנפרד את החובה להימנע ממנו. יש טעם למנות לאו הבא מכלל עשה רק כאשר המצב ממנו נמלטים אינו מוגדר הלכתית כמצב שלילי.<sup>71</sup>

יש לשים לב, שעל פי אותו היגיון, אם היה לאו הבא מכלל עשה ביחד עם עשה, המצב היה מעניין יותר. שם לכאורה דווקא היה מקום למנות את שניהם, על אף שהלאו הבא מכלל עשה הוא עשה. הנימוק הקודם מתהפך במצב כזה. אמנם נראה שמצב כזה לא יתכן, ולכן לא פלא שלמיטב ידיעתנו מצב כזה כלל אינו קיים בהלכה. אם אכן הציווי הראשון מתפרש כמצוות עשה רגילה, אזי אין כל מניעה לפרש גם את הציווי השני כעשה רגיל. כפי שראינו, לאו הבא מכלל עשה מנוסח ממש כמו עשה, ורק אילוץ פרשני או סברתי כלשהו גורם לנו לפרש אותו כלאו הבא מכלל עשה (ולא כעשה רגיל). אם כן, כאשר יש עשה חופף ללאו הבא מכלל עשה, אזי או שהיינו מפרשים את שניהם כלאוין הבאים מכלל עשה, או שהיינו מפרשים את שניהם כעשין רגילים וחופפים (מצבים שנדונים בשורש התשיעי).

נעיר כי ההיעדר של כפילות מהסוג הזה היא גופא קצת ראיה להצעתנו כאן. אם לאו הבא מכלל עשה היה לאו רגיל, וצורת הכתיבה העקיפה שלו מטרתה היתה רק ללמדנו שחומרת העבירה קלה יותר (כפי שמפרש הריפ"פ ועוד), אזי לא היתה כל מניעה להימצאות מצבי כפילות כאלה.

אפשר שזהו ההסבר לדעה בש"ס שלאו הבא מכלל עשה הוא לאו. בעלי דעה זו

71 אפשרות נוספת לבאר את שיטת הרמב"ן, ראה במאמרנו לשורש השמיני פרק ד.

סוברים שהחובה להימלט ממצב שלילי נובעת בהכרח מכך שהמצב מוגדר כשלילי, ולכן בעצם יש כאן לאו, רק שהניסוח הוא בפעולה (שמוטלת עלינו חובה להימנע ממנו) ולא בתוצאה (שאסור להיות בו, כמו בלאו רגיל).

### לאו הבא מכלל עשה שאינו מקביל ללאו רגיל

ראינו שלאו הבא מכלל עשה אינו מחדש משהו מעבר ללאו הרגיל, ולכן כאשר הם באים ביחד אין למנות את העשה אלא רק את הלאו. ומה קורה במצב בו יש לאו הבא מכלל עשה לבד? להלכה אנו נוקטים שזהו עשה. למעלה אמרנו שכאן אין הגדרה של המצב כשלילי אלא רק חובה להימנע ממנו. אולם אם המצב אינו שלילי מדוע יש חובה להימנע ממנו?

ניתן להתייחס לכך בשני אופנים:

1. לכאורה לאו הבא מכלל עשה מלמד גם שהמצב השני הוא שלילי, אלא שאין על זה לאו ישיר. הוא לא עובר את הרף ההלכתי של עבירת לאו, אבל זה מספיק כדי להטיל חובת הימנעות ממצב זה. לפי זה, הלאו הבא מכלל עשה מלמד אותנו את שני הדברים: גם את העובדה שהמצב ממנו יש להימנע הוא שלילי, וגם שמוטלת עלינו חובה להימנע ממנו. בעצם, לפי גישה זו יש בכל מצוה כזו שני רכיבים: גם לאו וגם עשה.

2. אולי באמת המצב אינו שלילי, אלא שיש לתורה עניין חיובי בכך שנעשה פעולות הימנעות ממצב כזה. כלומר ההימנעות היא חובת פעולה ולא חובת תוצאה. התוצאה כשלעצמה אינה בעייתית, אבל יש עניין שנעסוק בהימנעות ממנה.

לא בהכרח צריך לבחור בין שתי האפשרויות. יתכן שיש מצוות שמתפרשות באופן 1 ויש מצוות שמתפרשות באופן 2. בפרק הבא נחדד את החילוק בין מצוות פעולה למצוות תוצאה.

### הצעה בשיטת רש"י לגבי ריבית לנכרי

כעת נוכל לבחון טענה תמוהה של רש"י בפירושו לעניין ההלוואה בריבית לנכרי. מצאנו בתורה (דברים כג, כא) את המצוה הבאה:

## ההבדל בין לאוין לעשין

לִנְכַרִי תִשְׂיָד וּלְאַחִיךָ לֹא תִשְׂיָד לְמַעַן יְבָרְכֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַשְׁלַח יְדֶיךָ עַל  
הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ.  
ובספרי על אתר (דברים, פיסקה רסג) מובא:  
לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך, לנכרי תשיך מצות עשה. ולאחיך לא תשיך,  
מצות לא תעשה.  
והנה, ברש"י שם כותב:  
לנכרי תשיך - ולא לאחיך. לאו הבא מכלל עשה - עשה, לעבור עליו בשני  
לאוין ועשה.  
לא ברור למה מתכוון רש"י בכתבו שיש כאן שני לאוין ועשה? לכאורה יש כאן לאו  
ועשה בלבד, כפי שכותב הספרי.  
מפרשי רש"י מתלבטים בזה, וחלקם מסבירים שיש כאן התייחסות לשאר הלאוין  
בריבית שלא מופיעים בפסוק הזה ("לפני עיוור" ועוד), אך גם זה לא ברור, שכן  
אם נתייחס לכל האיסורים בעניין ריבית הרי ישנם יותר מאשר שני לאוין ועשה!  
נראה אולי להציע שכוונת רש"י היתה לומר שבפסוק הזה עצמו מופיעים שני  
לאוין ועשה. כיצד? לאו אחד הוא האיסור להשיך לישראל. הלאו השני הוא לאו  
הבא מכלל עשה, שמתוך הציווי "לנכרי תשיך" אנחנו למדים איסור נוסף על  
נשיכה בישראל. ויש עוד עשה שלישי להשיך לנכרי.<sup>72</sup>  
אם כנים דברינו, אזי רש"י טוען כאן שלאו הבא מכלל עשה הוא צירוף של לאו  
ועשה גם יחד: יש חובת עשה כפי שכתוב בפסוק, ויש עוד איסור שבא מכללו. זוהי  
אפשרות 1 בפירוש לאו הבא מכלל עשה.  
אמנם מפרשי רש"י לא פירשו כן, מפני שהם הניחו כי הבנה כזו שבלאו הבא מכלל  
עשה יש שתי מצוות אינה אפשרית (ראה ברא"ם על רש"י שם), ועיין באור החיים  
על אתר, ואכ"מ.

72 אמנם בניסוח זה לא ברור כיצד עוברים על שני לאוין ועשה. כאשר מלויים בריבית ליהודי  
עוברים על לאו ועל לאו הבא מכלל עשה. אבל על מצוות העשה לכאורה לא עוברים (אלא אם  
נאמר שיש מצוה להשיך בריבית דווקא לנכרי ולא לישראל, אבל זה חוזר שוב ללאו הבא מכלל  
עשה). יתכן שכוונתו רק לומר שיש בפסוק הזה שני לאוין ועשה שניתן לעבור עליהם, אבל לא  
בחדא מחתא.

## **פרק ו. מהות המצבים בהם התורה מטילה לאו הבא מכלל עשה**

### **מבוא: בחזרה לאפשרות 2**

ראינו למעלה שההבנה הפשוטה בלאו הבא מכלל עשה היא שהוא מטיל עלינו חובת עשה להימנע ממצב, אך זאת בלי לשלול את המצב מצד עצמו. לאו רגיל, לעומת זאת, שולל את המצב, וממילא ברור שעלינו להימנע ממנו. מהו ההיגיון בהטלת חובה כזו? אמנם נכון שאין שקילות לוגית בין לאו הבא מכלל עשה לבין לאו. אלו אכן ציוויים שונים מבחינת הלוגיקה הנורמטיבית. ובכל זאת ההיגיון שמאחורי ההבחנה הזו אינו ברור. לכאורה אם מוטלת עלינו חובה להימנע ממצב כלשהו, אות הוא שהתורה שוללת אותו. והראיה לכך היא שבאמת כאשר יש לאו במקביל ללאו הבא מכלל עשה, כותב הרמב"ן שאנו לא מונים את הלאו הבא מכלל עשה, שכן הוא אינו מוסיף משהו מהותי ללאו עצמו. גם הימצאות לאו רגיל מטילה עלינו חובת הימנעות מהמצב השלילי. אם כן, מדוע התורה לא מטילה תמיד לאו רגיל? מה מאפיין את המצבים בהם התורה בוחרת להטיל דווקא לאו הבא מכלל עשה, ולא לאו?

### **מצוות פעולה ומצוות תוצאה**

האפשרות הראשונה שעולה בהבנת החלוקה הזו, היא ההבחנה בין מצוות פעולה ומצוות תוצאה. מצוות פעולה מטילות חובת פעולה על הגברא. מצוות תוצאה מטילות חובת תוצאה (בד"כ בחפצא). מצוות פעולה מוגדרות דרך הפעולה, אף שבד"כ הפעולה מיועדת להשיג תוצאה (למשל, מצוות ישיבה בסוכה - מצווה על פעולה, וברקע עומדת המטרה להשיג תוצאה של "למען ידעו דורותיכם"). מצוות תוצאה מטילות חובה להשיג את התוצאה (=להימצא במצב הרצוי), והפעולה היא פועל יוצא מהחובה הזו (לדוגמה, מצוות ספירת העומר מכוונת לקבוע את חג השבועות דרך פעולת הספירה). לכאורה לאו הבא מכלל עשה מתייחס ללאו כמו מצוות פעולה למצוות תוצאה. הלאו הבא מכלל עשה מטיל חובה לפעול כדי לא להימצא במצב בלתי רצוי, אך



לא מטיל איסור על ההימצאות במצב ההוא (=התוצאה).

### בין לאו הבא מכלל עשה לבין לאו: החלוקה המהותית

אך דומה כי החלוקה בין לאו הבא מכלל עשה לבין לאו רגיל מצויה במישור עמוק יותר. הגדרת מצוה כמצוות פעולה אינה אומרת שעצם המצב אותו הפעולה משיגה אינו בעל ערך. להיפך, בדרך כלל זהו הערך שבו התורה מעוניינת, אבל מסיבות שונות נוח לה יותר להטיל זאת עלינו כחובת פעולה ולא כחובת תוצאה. לדוגמה, כאשר רק הפעולה מסורה בידי האדם, והתוצאה מושגת ממילא, שם התורה תטיל חובת פעולה גם במקום שמה שהיא באמת רוצה הוא התוצאה.<sup>73</sup> בלאו הבא מכלל עשה המצב הוא מהותי יותר: זו בכלל לא מצוות ל"ת, שכן מצב התוצאה כלל אינו מצב שלילי מצד עצמו. לתורה אין בעיה עם העובדה שמישהו יימצא במצב ההוא, והיא רק מעוניינת בהימנעות שלו מאותו מצב (אם הוא יימצא בעל כורחו במצב ההוא, אין בכך בעיה. אלו מצבי ה-0 שמלווים אותנו כל העת. ההימצאות במצב ההוא היא בעייתית רק כאינדיקציה לכך שהוא לא פעל למען ההימנעות מאותו מצב). למעשה, ניתן לומר שהמצוות הללו הן מצוות תודעתיות ולא עובדתיות. התורה מצווה על התודעה שלנו ולא על המצב עצמו. ההימנעות היא פעולה שלנו, ובזה התורה מעוניינת, ולא דווקא בכך שלא נימצא במצב ההוא.

### דוגמה: ספקות לקולא

נביא כעת כמה דוגמאות לתופעות דומות, כדי לחדד את טענתנו. כידוע, הכלל שבידינו הוא שספק דאורייתא לחומרא. אולם ישנם כמה מקרים שבהם הכלל הוא הפוך: ספיקס לקולא. לדוגמה, ספק בכור, ספק אבל,<sup>74</sup> ספק ממזר, ספק ערלה בחו"ל, ספק טומאה ברה"ר ועוד. מגדיל לעשות הר"ן (ראה על כך בספר שב שמעתתא, שמעתתא א, ובתחילת ספר שערי יושר ועוד הרבה), שכותב שאדם יכול לקחת פירות ערלה בחו"ל, (אף

73 בכמה ממאמרי מידה טובה (ראה בעיקר במאמרינו לפרשיות בראשית ותצוה, תשסז) הבאנו דוגמאות לכך, כגון מצוות פרו ורבו.  
74 גם למ"ד אבלות יום ראשון מדאורייתא.

שהוא יודע בוודאות שאלו הם פירות ערלה), ולתת מהם לחברו שאינו יודע על כך. הסיבה לכך היא שאותו חבר אינו יודע על הערלה, ולכן מבחינתו זהו ספק, וספק ערלה בחו"ל הרי הוא מותר לכתחילה.

מדוע באמת ניתן להקל בכל אותם מקרים? האם אין משמעות לחשש שנעבור על איסור תורה? הרי יש כאן 50% של איסור לאו! ועוד, כיצד יתכן שהר"ן מתיר אפילו להכשיל לכתחילה בוודאי איסור ערלה?

והנה ר' אלחנן וסרמן, במאמר באוהל תורה (חוברת ג, סי' ד, בעיקר בסק"ט), יצא לחדש חידוש גדול מאד. ראשית, הוא טוען שדברי הר"ן לא נאמרו רק על המקרה של ערלה, אלא על כל המקרים שספקם מן התורה לקולא. הוא מסביר זאת בכך שכל האיסורים הללו הם איסורי תודעה. התורה אינה אוסרת את פירות הערלה בחו"ל, אלא את פעולת האכילה המודעת של פירות ערלה. אין לתורה כל בעיה שהאדם אוכל פירות ערלה בחו"ל מצד עצם המצב, אלא הבעיה היא רק עם פעולת האכילה תוך מודעות של פירות שהאדם יודע שהם פירות ערלה.

טענתו של הגרא"ו היא שבכל המקרים הללו אין בכלל איסור עובדתי. המצב שבו נעבר האיסור אינו בעייתי בעיני התורה, ולכן אין כל בעיה עם זה שאנשים יעברו על האיסור עובדתי. הבעיה שקיימת באותם מקרים היא רק הבעיה התודעתית-סובייקטיבית, שהאדם עושה את פעולת האיסור באופן מודע.<sup>75</sup>

#### דוגמאות נוספות: הטבת הנרות ומילה

במצוות הטבת הנרות התורה מעוניינת שהכהן יעשה את ההשתדלות להדלקת נרות המנורה בבית המקדש (=ההטבה), אבל ההדלקה עצמה יכולה להיעשות בדרך של ממילא (בזר, בבחינת "שתהא שלהבת עולה מאליה"). גם שם המצב הרצוי לתורה הוא שנעסוק בהכנות להדלקה. ההדלקה עצמה באמת לא ממש חשובה (לפחות לא כחובה שמוטלת עלינו).<sup>76</sup>

מקרה דומה הוא מצוות מילה.<sup>77</sup> גם שם ישנה חובה על האב להשתדל במילת בנו,

75 באמת באיסורי דרבנן שבהם אנחנו מקילים בספיקות, רבים מן האחרונים מסבירים שזה מפני שאין איסור עובדתי אלא רק סובייקטיבי. ראה על כך במאמרינו לשני השורשים הראשונים באורך.

76 ראה על כך בהרחבה במאמר מידה טובה לפי תצווה, תשסז.

77 ראה על כך בסוף המאמר הנ"ל לפרשת תצווה.

## ההבדל בין לאוין לעשין

אבל המצוה (=התוצאה) לא מוטלת עליו. אחת ההשלכות לכך היא שלדעת כמה ראשונים ופוסקים הוא אינו צריך למנות את המוהל כשלוחו. בשתי הדוגמאות הללו ישנם מצבים שהם לכאורה רק 'מכשירים' למצב תוצאתי כלשהו. ולכאורה החובה במצב המכשירי אמורה להיגזר מהיחס לתוצאת המצב הזה. ובכל זאת אנחנו רואים שהיחס למכשיר הוא בלתי תלוי ביחס לתוצאה שלו. זהו המצב גם במקרה של לאו הבא מכלל עשה. התורה רואה את הערך העיקרי בהשתדלות להימנע מהמצב ולא בעצם ההימצאות.<sup>78</sup>

### השלכות: משמעות האיסור של מאכלות אסורות

אם נחזור כעת לדוגמאות של לאוין הבאים מכלל עשה, נוכל לבחון האם הדברים מתיישבים, ולחילופין להבין מתוך ההגדרות הללו את מגמת התורה באותם מצבים.

לדוגמה, ראינו שהמצוה לבדוק בסימני טהרה של בהמות ודגים מוגדרת כלאו הבא מכלל עשה. לבדיקה הזו אין ערך חיובי מצד עצמה, ומטרתה היא למנוע מצב של אכילת בהמה טמאה. אם אכן כך הוא, אזי האיסור על האכילה צריך להיות לאו, שכן הוא שולל את המצב של אכילת בעל חיים טמא. ההגדרה כלאו הבא מכלל עשה אומרת שמבחינת מצוות הבדיקה אין בעיה בעצם האכילה, אלא יש ערך עצמאי להימנעות (אמנם קיומם של לאוין רגילים במקביל, היא שמוסיפה את הבעייתיות בעצם האכילה של בעלי חיים טמאים).

אחת ההשלכות של תפיסה כזו היא לגבי טמטום הלב שנוצר מאכילת מאכלות אסורות.<sup>79</sup> בפסוק הבא ישנו חסר בכתובה (ויקרא יא, מג):

אֵל תִּשְׁקְצוּ אֶת נַפְשֵׁיכֶם בְּכָל הַשָּׂרֵץ הַשָּׂרֵץ וְלֹא תִטְמְאוּ בָהֶם וְנִטְמַתֶּם בָּם.

כתוב 'ונטמתם' במקום 'ונטמאתם', ומכאן לומדים חז"ל (יומא לט ע"א):  
תנא דבי רבי ישמעאל: עבירה מטממת לבו של אדם, שנאמר "ולא

78 ובכל זאת, הטבת הנרות (ואולי גם המצוה על האב למול את בנו) היא מצוות עשה ולא לאו הבא מכלל עשה.

79 ואין כוונתנו למשהו פיסי, אלא לתוצאה רוחנית, אבל כזו שאינה רק קביעה נורמטיבית, אלא שיש לה קיום והשלכה במציאות במובן מטפיסי כלשהו. ראה על כך בסוף מאמרנו לשורש יד.

תטמאו בהם ונטמתם בס" אל תקרי ונטמתם אלא ונטמטם. תנו רבנן :  
 [ולא] תטמאו בהם ונטמתם בס, אדם מטמא עצמו מעט - מטמאין אותו  
 הרבה, מלמטה - מטמאין אותו מלמעלה, בעולם הזה - מטמאין אותו  
 לעולם הבא.

הראשונים מסבירים שמדובר בעיקר במאכלות אסורות (ולא בכל עבירה). אם  
 אנחנו מגדירים זאת כלאו הבא מכלל עשה, הרי שאכילת בעלי חיים טמאים  
 כשלעצמה אינה יוצרת את טמטום הלב, אלא רק האכילה הרשלנית (כלומר בלי  
 בדיקה). זוהי תוצאה של תודעה עבריינית ולא של פעולת העבירה מצד עצמה.  
 והנה הרמ"א כותב (יו"ד סי' פא, ז) :

חלב כותית כחלב ישראל, ומ"מ לא יניקו תינוק מן הכותית, אם אפשר  
 בישראלית, דחלב כותית מטמטם הלב (ר"נ פא"מ בשם הרשב"א). וכן לא  
 תאכל המינקת, אפי' ישראלית, דברים האסורים (הגהות אשי"רי). וכן  
 התינוק בעצמו, כי כל זה מזיק לו בזקנותו.

הוא מבחין בפירוש בין השאלה ההלכתית לבין השאלה של טמטום הלב. ברור  
 שהדיון שלו עוסק במצבים שבהם מותר לאכול מאכלות אסורות, או לינוק  
 מנכרית (שכלל לא מוסכם שיש בזה איסור). והוא כותב שאפילו במצבים כאלו  
 יש עניין שלא לעשות זאת מפני שזה מוליד טבע רע ומזיק. ובכלל, הרי הוא כותב  
 זאת אפילו לגבי תינוק, שבדאי אינו מודע לאיסור, ולכן ברור שלא ניתן לפרש  
 זאת כתוצאה של תודעת עבירה. כאן ברור שישנה תפיסה שזוהי תוצאה פיסית  
 של המעשה עצמו. וכך כותב הש"ך שם (ס"ק כה-כו) :

וכן לא תאכל המינקת אפילו ישראלית כו' - כלומר אע"פ שאסור לה  
 בלא"ה לאכול דברים האסורים מ"מ גם בשביל התינוק לא תאכל ונ"מ  
 אם היא חולה בענין שצריך להאכילה דברים האסורים לא יתן האב  
 לתינוק לינק ממנה אלא ישכור לו מינקת אחרת ישראלית.

וכן התינוק בעצמו כו' - כלומר אע"פ דקטן האוכל דברים האסורים  
 מדרבנן אין אביו מצווה להפרישו וכמו שנתבאר בא"ח סי' שמ"ג היינו  
 מדינא אבל מ"מ יפרישו מפני שמזיק לו בזקנותו שמטמטם הלב וגורם  
 לו טבע רע.

## ההבדל בין לאוין לעשין

אמנם בביאור הגר"א שם (סקל"א) נראה שהבין שזהו דין ייחודי ליניקת חלב, שהיונקים מקבלים את טבע המניקה:

חלב עובדת כוכבים כו'. מתני' וגמ' ע"ז כ"ו א' וירושלמי שם אבל עובדת כוכבים מניקה בנה של ישראל דכתיב והיו מלכים אומניך ושרותיהם מיניקותיך.

אלא שר"ח כתב דוקא במקום סכנה דבירושלמי מסיים שם תני יונק תינוק מן העובדת כוכבים ומבהמה טמאה ומביאין לו חלב מ"מ ואינו חושש לא משום יונק שקץ ולא משום טומאה אלמא דומיא דבהמה טמאה הוא וכן בגמ' דידן בס"פ חרש קי"ד א' וקאמר שם התם משום סכנה א"ה כו' וכ"מ בתוספתא דשבת דתנא שם אין יונקין מן העובדת כוכבים ומן בהמה טמאה.

אבל רשב"א כתב דממדות חסידות הוא לפי שחלב מגדל טבע כיוצא בו לכן עריבו בהדי בהמה טמאה ובמ"ר פ' שמות וקראתי לך אשה מינקת כו' וכי אסור היה למשה לינוק מחלב עובדת כוכבים לא כן תנינא אבל עובדת כוכבים מניקה כו' פה שעתיד לדבר כו' וז"ש ומ"מ כו' דחלב כו'. ר"נ רפ"ב דע"ז ועתוסי שם י' ב' ד"ה א"ל כו' (ע"כ).

וראה בסוגיית כתובות ס ע"א ובראשונים, ובתורה תמימה על הפסוק הנ"ל בויקרא, ואכ"מ. (וראו מאמרינו לשורש יד, פרק ו, הפיסקה על טמטום הלב ממאכלות אסורות).

בשולי הדברים, ננסה כעת להבין מהו חוק אזורי חילוני על פי הגדרותינו.

### הערה על חוק המדינה

למעלה במאמר עמדנו על כך שבמערכות חוק רגילות יש רק 'מצוות ל"ת'. גם מה שנראה כ'מצוות עשה' (כמו החובה לשלם מיסים או לשרת בצבא), אינו באמת כזה. זהו 'לאו שאין בו מעשה' או 'לאו הבא מכלל עשה'.

כעת נוכל לשאול, האם אלו לאוין הבאים מכלל עשה או לאוין שאין בהם מעשה? הסברנו שלאו שאין בו מעשה מצביע על איסור להימצא במצב שלילי. לעומת זאת, לאו הבא מכלל עשה מטיל חובה להימנע ממצב כלשהו (וכפי שראינו, זוהי

ביסודה חובת פעולה, ולא בהכרח נכון לומר שהמצב מצד עצמו אינו ראוי). עוד עמדנו על כך שהמוטיבציה להגדיר כך את המצוה נובעת מהסובייקטיביות שלה, כלומר דווקא מכך שהמצב ממנו יש להימנע אינו שלילי מצד עצמו. כלומר מצוות אלו עניינן המהותי הוא עשה. הן נועדו לחנך אותנו ולא למנוע בעיה אובייקטיבית כלשהי.

מתוך שתי ההתבוננויות הללו נוכל להסיק שחוקי המדינה הללו ככל הנראה הם לאוין שאין בהם מעשה, ולא לאוין הבאים מכלל עשה. העונש על אי תשלום מיסים אינו בגלל שלא עשינו משהו, או מחמת רצון לתקן פגם כלשהו באופיינו, אלא בגלל שהתוצאה לא הושגה (הכסף אותו אנו חייבים לאוצר המדינה לא הגיע לשם). חוק מדינה מנסה להשיג תוצאות ולמנוע תוצאות אחרות, אבל בהחלט לא לחנך או לתמרן את האזרחים. דומה כי כמו שאמרנו במאמר, הדבר נובע בעיקר מתוך תפיסה ליברלית שאינה רואה את תפקידו של החוק כמחנך, ואולי אף לא כמי שקובע מה על האזרח לעשות. החוק מטיל חובות ונותן זכויות, ותו לא מידי. על כן גם החובות שנראות כרוכות בקו"ע, במינוח ההלכתי אינן אלא 'לאוין שאין בהם מעשה'.

## פרק ז. כמה הערות בשיטת הרמב"ן

### מבוא

ההבחנה אותה עשינו בין לאו הבא מכלל עשה לבין לאו רגיל מבוססת על הצעתנו, לפיה הגדרת לאו או עשה אינה מבוססת על המישור הביצועי אלא על המישור המהותי. רצון התורה קובע את אופי המצוה. אם אכן ההבחנה היתה רק במישור הביצועי (וכך גם אם היא היתה מבוססת על המישור הלשוני גרידא) לא היה כל מקום להבחנות אלו.

אם כן, עצם קיומה של הקטגוריה לאו הבא מכלל עשה כקטגוריה מובחנת מהווה ראיה נגד התפיסות ההן. אמנם, כפי שראינו, רס"ג מתייחס ללאו הבא מכלל עשה כלאו, וכנראה שלשיטתו אזיל. הוא מסביר שהתורה כותבת את ההוראה הזו בצורה של לאו הבא מכלל עשה רק כדי ללמד שאין כאן עונש (כלומר שזהו לאו קל). השאלה הפרשנית נותרת קשה מאד לשיטות אלו, ונראה שהנוקטים אותן ייאלצו להעמיד הכל על מסורת (שקיבלנו במסורת שאותן מצוות אינן עשין אלא לאוין קלים, הבאים מכלל עשה).

### סיכום שיטת הרמב"ן

מהי שיטת הרמב"ן בעניין זה? לכאורה הוא מחלק בין לאו לעשה בדיוק כמו הרמב"ם, ולכן הוא לא מתייחס ללאו ועשה ככפילות. עוד ראינו שהוא סובר שלאו הבא מכלל עשה הוא אכן עשה, שהרי הוא מונה את הלאוין הבאים מכלל עשה במניין העשין (וראה גם בהוספותיו לעשין, מצוות י-יב ועוד) וגם זה מורה כדברינו. עוד ראינו שלאו הבא מכלל עשה שבא במקביל ללאו רגיל אינו נמנה, וגם את זה הסברנו לשיטתו שהחובה להימנע אינה נחשבת כמצוה עצמאית במצבים בהם התורה אוסרת גם את המצב שממנו יש להימנע.

### אכילת פירות שביעית

התורה מצווה אותנו (ויקרא כה, ו):

וְהִיְתָה שְׁבִיַת הָאָרֶץ לְכֶם לְאֹכְלָהּ לֶךָ וְלַעֲבָדֶיךָ וְלַאֲמֹתֶיךָ וְלַשְׂכִּירֶיךָ וְלַתּוֹשָׁבֶיךָ

הַגְּרִים עִמָּךְ.

מתוך ההגדרה שפירות שביעית עומדים לאכילה, לומדים חז"ל בכמה מקומות למעט סחורה ושריפה (בכורות יב ע"ב, ומקבילות), הפסד (פסחים נב ע"ב), משרה כביסה וכדו' (סוכה מ ע"א-ע"ב), ואפילו למעט מנחות ונסכים (בספרא שם). היה מקום להבין שאין איסור על כל הפעולות הללו, אלא יש כאן מצוות עשה לאכול פירות שביעית, כפי שמשמע מפשט הכתוב. מאידך, הביטויים בחז"ל מצביעים על איסורים ממש. נוסח הפסוק הוא כמצוות עשה, ולכן יש כאן אולי לאו הבא מכלל עשה. והנה הרמב"ן במצוות עשה ג בהוספותיו למניינו של הרמב"ם ('שכחת העשין', בלשונו) כותב:

מצוה שלישית שאמרה תורה בפירות שביעית (ר"פ בהר) והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ודרשו לאכלה ולא לסחורה. וזה דבר תורה הוא כמו שאמרו באחרון שלע"ז (סב ע"א) נמצא פורע חובו בפירות שביעית והתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה. וכן במקומות רבים מן התלמוד (בכורות יב ע"ב, וע"י סוכה מ ע"א, וש"נ) בא כלשון הזה. ונכפלה זאת המצוה באמרו ית' (משפטים כג) ואכלו אביוני עמך. שלא אמר לאביוני עמך תעזוב אותם כמו שאמר (ר"פ קדושים) לעני ולגר תעזוב אותם בלקט ושכחה אבל לשון אכילה מזכיר בהם הכתוב בכל מקום (שם ופ' בהר ב"פ). והנה העושה סחורה בהם עובר בעשה.

רבים ממפרשי מסבירים שכוונתו לומר שזהו לאו הבא מכלל עשה, ותפיסתו היא שבמצוה מסוג כזה יש מצוות עשה לאכול את פירות שביעית, והלאו אינו אלא ביטול של מצוות העשה. כלומר, העושה סחורה בפירות שביעית לא מקיים את המצוה לאכול אותם, ומכאן האיסור. אם אכן זו היתה כוונתו אזי הוא מציג כאן תפיסה שונה לגמרי של לאו הבא מכלל עשה. הוא תופס את סוג המצוות הללו כעשין גמורים, והאיסור אינו אלא תוצאה לוגית של אי קיומו של העשה (מי שסוחר בפירות לא יכול לאכול אותם).

במבט נוסף ניתן להבחין כי הרמב"ן בכלל לא מזכיר כאן את המושג 'לאו הבא מכלל עשה', והמושג הזה לא עולה גם בחז"ל ביחס למצוה הזו. אם כן, נראה



## ההבדל בין לאוין לעשין

שכוונתו כאן היא לטעון שיש כאן מצוות עשה רגילה, ותו לא. ולא הבא מכלל עשה מתפרש לדעתו בדיוק כמו לשיטת הרמב"ם. כעת ברור שמי שעושה סחורה בפירות שביעית מבטל באופן פשוט עשה חיובי, אבל הוא לא עובר על לאו הבא מכלל עשה, וכך אכן משמעות לשונו כאן.

### מחלוקות נוספות עם הרמב"ם

ישנן עוד כמה וכמה מחלוקות של הרמב"ן עם הרמב"ם, שחלקן עולות בהשגותיו כאן, וכולן באות לידי ביטוי במניין המצוות שלו בהוספות והשמטות לעומת מניינו של הרמב"ם. אמנם נראה שרוב המחלוקות אינן נובעות מתפיסה שונה של לאו הבא מכלל עשה, אלא ממחלוקות פרשניות מקומיות. חלק מהמחלוקות הללו נובע ממצבים של כפילות של לאו הבא מכלל עשה עם לאו, אבל מעבר לכך יש מחלוקות שהרמב"ן מוסיף או גורע לאוין הבאים מכלל עשה שמונה הרמב"ם. לדוגמה, המצוות "לנכרי תשיך" ו"את הנכרי תגוש", שנחשבות אצל הרמב"ם כמצוות עשה רגילות, נתפסות אצל הרמב"ן כלאו הבא מכלל עשה.

גם לגבי בדיקת סימני הטהרה נראה שהרמב"ם רואה כאן מצוות עשה, ואילו הרמב"ן כנראה רואה בזה לאו הבא מכלל עשה. אמנם כאן גם הרמב"ם עצמו מתכוון ללאו הבא מכלל עשה, וכמושנית לעיל. לגבי העשה של זריעה בשביעית, כבר ראינו את הדברים לעיל בתחילת פ"ג.

דוגמה הפוכה היא איסור סחורה בפירות שביעית שנתפסת אצל הרמב"ן כחיוב אכילה (ראה על כך בסעיף הקודם), כלומר כמצוות עשה רגילה, בעוד שדווקא הרמב"ם רואה בה לאו הבא מכלל עשה.

לעומת זאת, במצוות אחרות הוא מסכים עקרונית לדברי הרמב"ם (כמו בעשה לח ו-ס), וכן בשלוש המצוות שהוא מוסיף במניינו שלו (מצוות עשה י: שכל קרבן יהיה רק משלושה סוגי בהמות. עשה יא: עשה דהשלמה - על הקרבה רק בין שני התמידין. עשה יב: לאכול את הפסח רק בלילה, ולא ביום שחיטתו).

**חילוק אפשרי**

יתכן שניתן להבין חלק מן המחלוקות הללו דרך החילוק הבא. חיוב כהן גדול לשאת בתולה, והקרבת בהמות משלושת הסוגים המנויים בפסוק (כעשה י שהוסיף הרמב"ן), הם ציוויים שבסופו של דבר מתבצעים בפועל. הרי יש חובה להקריב קרבנות. ולכן, אם אסור להקריב כל סוג אחר, ברור שצריך להקריב מאלו. אין כאן כל אפשרות שלישית. וכך גם לגבי כהן גדול. אם הכה"ג לא נושא בעולה, ומאידך הוא חייב לשאת אישה (שכן זה מעכב בעבודת יוה"כ, כגמ' יומא יג ע"א), ברור שהוא ישא בתולה. אין אפשרות שלישית.<sup>80</sup>

אם כן, בשני המקרים הללו, אמנם העשה אינו מחייב, שהרי זהו לאו הבא מכלל עשה, אך המעשה ייעשה בכל אופן משיקולים טכניים. לכן, דה-פקטו, זו אולי יכולה להתפרש כמצוות עשה.<sup>81</sup> כך גם בהקרבת מחוסר זמן (בן פחות משמונה ימים). שם ישנו חיוב להקריב קרבנות, ומאידך אסור להקריב מחוסר זמן. ממילא בפועל נאלץ האדם להקריב בהמה שהגיע זמנה. לכן גם מצוה זו יכולה להיחשב כמצוות עשה, ולכן הרמב"ן מסכים לרמב"ם שמונה את שתי המצוות הללו (עשין לח ו-ס במנינו).

לעומת זאת, אדם שנאסר בלקיחת ריבית מיהודי ובנגישתו, יכול להלוות לנכרי, אך יכול גם שלא להלוות מכספו כלל לשום אדם. כאן אין ברקע הדברים מצוות עשה או איסור כלשהו, ולכן התוצאה אינה מחוייבת.

במקרים אלו, טוען הרמב"ן, מעשה של הלוואה לנכרי בריבית אינו מתחייב מעצם הלאו הבא מכלל עשה. הוא לא בהכרח צריך להיעשות. אם כן, במקרים אלו האדם כלל לא יעשה את המעשה עליו הוא 'מצווה' לכאורה בציווי "לנכרי תשיך". בסוג זה של לאו הבא מכלל עשה (ליגוש נכרי ולקחת ממנו ריבית) יתכן שהרמב"ן אינו מסביר את הציווי כמצוות עשה, אלא כהטלת איסור נוסף, קל

80 אמנם אין זה הכרחי, שכן החיוב לשאת אישה הוא מדיני עבודת יוה"כ ולכן הוא לא בהכרח מגדיר את חיובי האישות של הכה"ג כשלעצמם.

81 ראה לעיל בהערה שמשקול זה אמרנו שאין כאן עשה. מכיוון שאין כאן ציווי לשאת אישה, על אף שקיים בתורה ציווי כזה, אזי זה אינו עשה, אלא לאו הבא מכלל עשה. כאן הטענה היא שמכיוון שישנו ציווי אחר שמחייב אותו לשאת אישה, שוב ניתן לתפוס את הציווי הזה כמצוות עשה.

### ההבדל בין לאוין לעשין

---

יותר, על הלוואה בריבית ליהודי (כרס"ג).<sup>82</sup> כך המצב גם בימצוה' לאכול בהמות, עופות ודגים טהורים. ניתן לאכול דברים אחרים (צמחים, למשל), ולכן זה יתפרש כלאו ולא כעשה.<sup>83</sup>

לפי הצעה זו יש סוגים שונים של לאו הבא מכלל עשה, ובכל מקום אנו דנים לגופו. כעת יש מקום לבדוק מחדש גם את התייחסותו של הרמב"ם לסוגים אלו (שהרי ראינו למעלה שבלשונו משתמע שאכן יש כמה סוגים). מכיוון שלא רצינו כאן להיכנס בפירוט לגדרי המצוות השונות, לא יכולנו לפתח יותר את תת-החלוקות הללו בין הסוגים, הן בשיטת הרמב"ם והן בשיטת הרמב"ן. ואידך זיל גמור.

---

82 ברמב"ם, כאמור, שתי אלו אינן לאוין הבאים מכלל עשין אלא מצוות עשה חלוטות (קמב וקצ"ח).

83 הרמב"ם, כזכור, פירש את המצוות הללו כמצוה לבדוק סימני טהרה, אולם ברמב"ן נראה שההתייחסות היא לאלטרנטיבה לפרש אותן כמצוה לאכול בעלי חיים טהורים.

## פרק ח. סיכום

בעקבות הבחנותינו במאמר בין מצוות עשה למצוות לא תעשה במישור התכליתי של רצון התורה לכתור למצב/להימנע ממצב, חיפשנו כאן את הגדרתו של הסוג 'לאו הבא מכלל עשה'. ראשית, כללנו בקטגוריה זו סוגים שונים של לאווין, אך ראינו שכולם עונים לבסוף על אותה הגדרה עקרונית למרות השינויים ביניהם. עצם קיומה של קטגוריה זו תומך בעצם בחלוקה הנ"ל בין לאו לעשה, שכן במישור הלשוני או הביצועי אין כל צורך בהגדרה שלישית. הסקנו שאין כאן מצוות הניצבות על פני הציר עשה - לאו שאם כך הרי לאווין אלה היו קלים יותר מעשה, ולהלכה לא כך הוא. מכאן שמדובר במטרות שהתורה מכוונת אותנו לכתור להימנעות מהן, למרות שבשונה מלאו רגיל אין מניעה בעצם המצב, אלא בחוסר המאמץ להימנע ממנו. בדעת הרמב"ן העלינו אפשרות לגבי מעשים שמוכרחים להתבצע מצד עצמם, שאז הלאו הבא מכלל עשה הופך לתנאי שמחויב להתקיים. לעומת זאת, בלאו שמחיל תנאי על מעשה של רשות, הלאו אכן נותר בלתי מחייב למעשה.