

בס"ד

מושגים:

שלילה לוגית ושלילה נורמטיבית.
מצווה תומכת ועיקרית.
היחס בין הבחנה לבין ההשלכות שנגזרות ממנה.

תקציר:

במאמרנו השבוע אנו עוסקים ביחס בין מצוות עשה ללאו. לכאורה כולנו רגילים להבחנה הזו, והיא נראית לנו פשוטה מאד. אך במבט שני עולים כמה וכמה קשיים לא פשוטים. לא ברור מהו הקריטריון שקובע מתי מצווה כלשהי היא עשה מתי היא לאו. אנו דנים בקריטריון של לשון המקרא (אופן הניסוח של המצווה במקרא) ובקריטריון הפיסי (האם נדרשת פעולה בקום עשה או בשב ואל תעשה), ודוחים את שניהם. מעבר לכך, נראה שבכלל התוכן אינו מכתוב את אופי המצווה, שכן יש מצוות עשה שמתקיימות על ידי אי עשייה (כמו איסור מלאכה בשבת), ומצוות לא תעשה שמתקיימות בקום ועשה (כמו בניית מעקה). יתר על כן, בכלל לא ברור כיצד יכול להיות הבדל מהותי בין לאו לבין עשה, הרי כל מצוות עשה ניתן לנסח בצורה של לאו, ולהיפך, תוך שימוש בשלילה כפולה: במקום לצוות על הנחת תפילין ניתן לאסור מצב ללא תפילין, ובמקום לאסור אכילת חזיר ניתן לצוות על אי אכילתו.

אנו מראים שיש לשאלות אלו השלכות על מניין המצוות, ודנים לאורן גם בשיטות הראשונים בסוגיית פטור נשים ממצוות עשה שיש גם לאו בצידן.

בתוך הדברים אנו עומדים על כשל מתודולוגי נפוץ, כאשר מתוך המצוקה שתוארה עד כה יש שרוצים לתלות את ההבחנה היסודית בין עשה ללאו בהשלכות ההלכתיות של אותה הבחנה עצמה. אנו דוחים את ההצעות הללו, ומראים שהבסיס להבחנה הנדונה צריך להיות קודם (מבחינה לוגית) להשלכות שנגזרות ממנה.

בסופו של דבר, אנו מציעים קריטריון אחר להבחנה בין לאו לבין עשה. לפי הצעתנו ההבדל נעוץ בשאלה האם התורה מצביעה על מצב רצוי, או שוללת מצב לא רצוי. לאחר מכן אנו משתמשים בניתוח לוגי כדי להסביר מדוע ניסוח בצורה של מצוות ל"ת, שמשמש בשלילה כפולה, אינו שקול למצוות העשה המקורית. ניתוח זה מחדד את ההבחנה היסודית בין שלילה לוגית לבין שלילה נורמטיבית. השלילה הלוגית פועלת על ערך האמת של המשפט ואילו השלילה הנורמטיבית פועלת על תכני הרצון (על הנורמות עצמן).

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

בעניין היחס בין מצוות עשה ולא תעשה¹ מבט על לוגיקה והלכה

א. בין עשה ללאו

מבוא

בעשרת הדברות הדיבר הרביעי הוא מצוות השבת (שמות כ, ז-י):

זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֹאכְתֶּךָ: וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלֹאכָה אֹתָהּ וּבִנְיָ וּבַתְּךָ עִבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ וּבַהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה יְקֹוֹק אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ יְקֹוֹק אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ: ס

בתוך הדברים מופיעה מצוות עשה של 'זכור את יום השבת לקדשו', ומצוות ל"ית של 'לא תעשה כל מלאכה'. בפסוק המקביל בפרשת ואתחנן מופיעה מצוות העשה בלשון אחרת: "שמור את יום השבת", וחז"ל מסבירים שהכוונה שם היא ללאו.²

והנה הרמב"ן על אתר דן בשאלה מהו היחס בין מצוות עשה ללאו. במאמרנו לפרשת ויצא, תשס"ז, הבאנו את דברי הרמב"ן בדיון על לולאות לוגיות בהלכה. כעת נעסוק בהם מזווית שונה. נביא כעת את הקטע מדברי הרמב"ן שנוגע ליחס בין עשין ללאוין:

ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצוות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצוות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצוות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצוות עשה גדולה ממצוות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצוות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצוות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו:

מצוות עשה יוצאות ממידת האהבה והרחמים, ומצוות ל"ית יוצאות ממידת היראה. מצוות עשה הן עשיית מה שהקב"ה רוצה מתוך אהבתו, ומצוות ל"ית הן הישמרות מכישלונות בדברים שהוא אינו רוצה שנעשה. ומכאן לומד הרמב"ן שכמו שהאהבה גדולה מהיראה כך מצוות העשה גדולות מהלאוין. מכאן הוא מסיק שעשה דוחה ל"ית. מאידך, העונש על עבירת לאו גדול מהעונש על עשה (למעשה על ביטול עשה אין בכלל עונש בבי"ד).

בתוך דבריו הרמב"ן גם מזכיר את מדרש חז"ל לפיו נשים חייבות במצוות העשה של שבת, על אף שהזמן גרמה, מכיון שהן חייבות בלאו של שבת, וה'זכור' הוקש ל'שמור' (שנאמרו בדיבור אחד).

דברי בעל ה'תניא' באגרת התשובה

כפי שהזכרנו במאמר לפרשת תולדות, תשס"ז, הרמב"ן עומד שם על הסתירות לכאורה במעמדם ההלכתי של העשין והלאוין. מחד, עשה דוחה ל"ית, ומאידך על עשה מוציאים רק חומש מממונו ואין עליו עונש ואילו על לאו אדם חייב להוציא את כל ממונו ויש עליו עונש. כפי שראינו, יסוד דבריו הוא שקיום העשה גדול מהימנעות ממעבר על לאו, אך ביטול העשה קל מעבירה על לאו. אחד מקוראינו הביא לידיעתנו את דברי בעל התניא בפרק א מאגרת התשובה, אשר 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 זז 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 במצותינו. 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 שנהר 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' די"ס דעשי' כמ"ש בת"ז לבושין תקינת לון דמנייהו פרחין נשמתין לב"נ וכו') לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוה"כ כמ"ש וכפר על

¹ ראה בעניין זה בספר שתי עגלות וכדור פורח, הארה 29.

² הרמב"ם בשרש התשיעי מזכיר שציוויים על שבת מופיעים בתורה 12 פעמים, וכמובן שלא מונים כל אחד מהם לחוד במניין המצוות.

הקדש מטומאות בני 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: עונש לא יועיל לתקן את ביטול העשה, שכן היעדר האור שנגרם מביטול העשה בעינו עומד. העונש יכול לכפר רק על לאו, שכן הוא פועל כמטהר את טינוף החטא. אך חטא של לאו פועל טינוף רוחני כלשהו שהעונש מנקה אותו. אבל ביטול עשה גורם להיעדר אור, ולכן שום עונש לא יוכל לתקן זאת. אם כן, לשיטתו העשה חמור מהלאו לכל אורך החזית.

ב. הקשיים בהגדרת עשין ולאון

מבוא

עד עתה הנחנו שעשה ולאו מוגדרים היטב, והשאלה בה עסקנו היתה מהו היחס ההלכתי הנכון ביניהם. מי חמור ממי, ולאלו השלכות הלכתיות. בפרק זה נראה שעצם ההגדרות של עשה ולאון הן בעייתיות, הן מבחינה לוגית והן מבחינה נורמטיבית.

הייחודיות של שבת: מבט ראשון על הקשיים הבסיסיים

ראינו למעלה שבמצוות השבת כלולות מצוות עשה ולאון. נדגיש שלשתי המצוות הללו יש אותו תוכן נורמטיבי: שתייהן אוסרות עשיית מלאכה (מל"ט אבות ותולדותיהן) בשבת.³ עובדה זו מחדדת קושי מאד יסודי שקיים ביחס בין עשין ללאון. ראשית, נשאל את עצמנו: מהו בדיוק ההבדל בין מצוות עשה לבין לאו? לכאורה העשה מצווה עלינו לקום ולעשות משהו (כמו מצווה להניח תפילין, להטיל ציצית בבגד, לברך ברכת המזון, לכבד הורים וכדו'), ואילו הלאו מזהיר אותנו שלא לעשות מעשה (כמו איסור אכילת חזיר, או איסור לבישת כלאיים וכדו'). ובמינוח ההלכתי המקובל נאמר שבמצוות עשה החיוב המוטל עלינו הוא בקום ועשה (=קו"ע), ואילו במצוות ל"ת החיוב המוטל עלינו הוא בשב ואל תעשה (=שוא"ת).

והנה, דווקא לאור ההבחנה החדה הזו, עולה השאלה כיצד תיתכן חפיפה תוכנית בין עשה ללאו? אם החובה המוטלת עלינו בעשה היא קו"ע ובלאו היא שוא"ת, אז איך ייתכן שעשה ולאון מטילים עלינו את אותה חובה עצמה, כמו במקרה של שבת? אם נדייק יותר, המצווה בשבת אמורה היתה להיות מצוות ל"ת, שכן היא אוסרת עלינו לעשות מלאכה. החובה המוטלת עלינו היא בשוא"ת ולא בקו"ע. אם כן, כעת עולה שאלה נוספת: כיצד ה'זכור' בכלל מוגדר כעשה ולא כלאו, אם הוא מטיל עלינו חובת שוא"ת? יש לשים לב לכך שזוהי שאלה שונה מהקודמת: גם אילו לא היתה כאן מצוות ל"ת ('שמור'), עדיין לא ברור כיצד ניתן להגדיר את ה'זכור' כמצוות עשה? אם כן, קיימת כאן השאלה של הכפילות וגם השאלה של הגדרת מצוות 'זכור'.

כדי לחדד את הנקודה הזו, נציע הסבר מקובל למהותה של מצוות 'זכור'. רבים מסבירים שמוטלת עלינו חובה לשבות בשבת, ולא רק חובה שלא לעשות מלאכה. החובה לשבות היא כעין חובת קו"ע, ולכן היא מוגדרת כעשה ולא כלאו. הסבר זה, עוד לפני שתהינו על קנקנו, מסביר אך ורק את הקושי השני. הקושי של הכפילות בעינו עומד: אם אכן החובה בשבת היא לשבות, כי אז גם ה'שמור' היה צריך להיות מצוות עשה. כהמשך לאותו כיוון עלינו לומר שככל הנראה יש כאן שתי מצוות שונות: לשבות בקו"ע, ולהימנע מעשיית מלאכה בשוא"ת. אם כן, כעת לכאורה שני הקשיים מיושבים.

הקושי המהותי

אך הקושי המהותי בעינו עומד. אם אכן מצוות עשה יכולה להכיל תוכן שמבחינה מעשית מטיל עליי חובת שוא"ת, אז חוזרת השאלה מהו בעצם ההבדל בין עשין ללאון? נציג את הקושי בצורה שונה: אם התורה היתה מצווה עליי שלא להיות בלא תפילין, לכאורה היתה כאן מצוות ל"ת ולא מצוות עשה. אבל התוכן המעשי שלה היה כשל מצוות העשה להניח תפילין. אם כן, מהו ההבדל בין עשה ללאו? מתי התורה מגדירה חובה כלשהי כלאו ומתי כעשה? אם הקריטריון המעשי אינו מגדיר את היחס בין עשין ללאון, מהו בכל זאת הקריטריון להבדל? ניתן לשאול זאת אחרת: מה היה משתנה אם התורה לא היתה מטילה עלינו לאו של שמירת שבת אלא רק עשה, או להיפך? לכאורה החובות המעשיות שלנו היו נראות אותו דבר בדיוק.

³ אמנם לפי פשט הגמרא ורוב הראשונים מ'זכור' נלמדת החובה לעשות קידוש והבדלה ולקדש את השבת בדברים. אבל לכולי עלמא יש מצוות עשה אחרת של 'תשבות' (מצווה פ"ה בחינוך) שתוכנה זהה ללאו.

יהיו שירצו לענות שההבדל הוא מבחינת ההשלכות ההלכתיות: לדוגמא, אם יש כאן לאו אז נשים חייבות בו, ואם זהו עשה אז הן פטורות (כי הזמן גרמו). או שאם יש כאן לאו אז עלינו להוציא את כל ממוננו בכדי להישמר שלא לעבור עליו, אך אם יש כאן עשה אזי מוטלת עלינו חובה להוציא עד חומש (ראה על כך במאמרנו לפרשת תולדות, תשסז). אולי ישנו הבדל מבחינת דיני ספיקות (ראה במאמר לפרשת בא, תשסז) ועוד. ישנם גם הבדלים לקולא בגלל הלאו, לדוגמא: אם שבת מתנגשת עם לאו אחר שעומד מולה, אז מכיון שיש בה עשה היא תדחה אותו. אך אם היא היתה רק לאו ולא עשה, לא היתה כאן דחייה.

אך כל אלו אינם מועילים לנדון דידן. כל אלו הן השלכות הלכתיות שהן תוצאות של העובדה שמדובר כאן בלאו ולא בעשה. אבל אנחנו עוסקים בשאלה באיזה מובן שונה הלאו מהעשה? מהו הגורם לכך שלעשה וללאו יש גדרים שונים והלכות שונות. לא ייתכן התוצאות הן המגדירות את ההבדל עצמו, כאשר הן אינן אלא תוצאה שלו.

ובאופן קונקרטי יותר: מהו הגורם לכך שעלינו לעבור על לאו כדי לשמור שבת (בגלל עשה דוחה ל"ת)? העובדה שבשבת יש גם עשה ולא רק לאו, לכאורה אינה משקפת שום דבר מהותי מצד עצמה. לכאורה החובה המוטלת עלינו בשבת היא חובת שוא"ת, וחובות כאלה אינן דוחות לאוין. אם כן, מה יש בעשה שאין בלאו מעבר להגדרה הסמנטית? מתי התורה מגדירה את החובה כחובה להניח תפילין, ומתי היא מגדירה את החובה שלא להיות בלא תפילין.

השלכה לגבי מניין המצוות

הרמב"ם בשורש התשיעי עומד על כך שאין למנות מצוות כפולות. אם מצווה חוזרת כמה פעמים בתורה, היא תימנה במניין המצוות רק פעם אחת. הזכרנו למעלה שאחת הדוגמאות שהוא מביא היא שמירת שבת, שמוזכרת בתורה 12 פעמים, ונמנית במניין המצוות רק פעם אחת.

והנה בשורש השישי הרמב"ם מסייג את העיקרון הזה, וקובע שאם יש באותו נושא מצוות עשה ולא, אנו מונים את שניהם במניין המצוות. ושוב, אחת הדוגמאות היא שבת: גם הלאו ('שמור') וגם העשה ('זכור') נמנים במניין המצוות של הרמב"ם.

זהו ביטוי לכך שהכפילות בין עשה ללאו שונה מהכפילות בין שני עשין או שני לאוין. שני לאוין או שני עשין הם חזרה בעלמא (הרמב"ם מסביר שם שהחזרה מיועדת להדגיש את חומרת העבירה, והרמב"ם בהשגותיו שם חולק עליו בזה). אך אם הכפילות היא בין לאו לעשה אז כנראה שיש הבדל מהותי ביניהם, שבגללו שניהם נמנים במניין המצוות. אך בכל המקרים בהם מדובר כאן העשה והלאו הם בעלי תוכן חופף (כמו במקרה של שבת), שאם לא כן הדיון כלל לא היה מתעורר. אז מה ההבדל שגורם ללאו ולעשה להימנות ולא להיחשב ככפולים?

ובאמת הגריפ"פ בהקדמתו לספר המצוות לרס"ג (על השורש השישי) טוען שרס"ג חולק על הרמב"ם בעניין זה, ובאמת הוא אינו מכליל לאו ועשה לחוד במניינו. מבחינתו הכפילות שבין לאו ועשה היא בדיוק כמו הכפילות בין שני עשין או שני לאוין. אז מי משניהם יימנה? מסתבר שזו תהיה המצווה שאופייה מתאים לתוכן המעשי של הציווי. אמנם לא בהכרח מדובר על האופי המעשי של המצווה, אלא יותר תוכנה המהותי. לדוגמא, בשמירת שבת התוכן המעשי הוא שוא"ת (=הימנעות ממלאכה), אך אצל רס"ג היא נמנית דווקא כמצוות עשה ולא כלאו.

חידוד השאלה

מהי, אם כן, שיטת הרמב"ם בעניין זה? כיצד הוא מבחין באופן מהותי בין לאו לבין עשה, כאשר שניהם בעלי אותו תוכן נורמטיבי? אם ההבחנה אינה מבוססת על קו"ע לעומת שוא"ת, אז מהי ההבחנה העקרונית ביניהם?

לכאורה דברי בעל התניא למעלה מציעים הסבר אפשרי. מצוות עשה מטרתה הגברת אור, ומצוות ל"ת עניינה הוא מניעת 'טינוף' מהנפש. אך גם הבחנה זו אינה נוגעת ישירות לנדון דידן. השאלה בה אנו עוסקים מצויה כל כולה בספירה הנורמטיבית: אנו שואלים מהו ההבדל הקטגוריאלי בין עשה ללאו מבחינה הלכתית, ולא מבחינה מטפיסית. העובדה שמעשים כלשהם מוסיפים אור ואחרים גורמים ל'טינוף' אינה מסייעת לנו להבין את המשמעות ההלכתית שלהם. מדוע באמת שמירת שבת מוסיפה אור, או מונעת טינוף? ובכלל, כיצד קובעים אילו מעשים מוסיפים אור ואלו יוצרים טינוף? על פניו אמור להיות לזה קשר כלשהו למושגים של קו"ע ושל שוא"ת, שהרי אפילו המינוח הוא מצוות 'עשה' ו'לא-תעשה', ולפחות במישור ההלכתי זה ממש לא נראה כך.

ג. סוגיית קידושין לד ע"א: חיוב נשים במעקה

מבוא

הגמרא במסכת קידושין לד ע"א מונה את מצוות העשה שהזמן גרמן ואת אלו 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', ועוד כמה ראשונים על אתר, מקשים:

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

הקושיא היא מדוע מונים מעקה ברשימה, הרי מצווה זו (כמו עוד כמה מהרשימה) יש בה גם לאו, ולכן נשים היו חייבות בה גם אם היא כן היתה תלויה בזמן. לכאורה מדובר כאן בדיון טכני על פטור של נשים ממצוות מסוימות, אך להלן נראה שבמהלך הדיון עולות כאן תפיסות עקרוניות בדבר היחס בין עשין ללאוין.

שיטת התוס'

תוס' מיישב את הקושיא 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 דועשית מעקה ואז נשים פטורות.

כלומר תוס' באמת מוצא עצמו נאלץ לחלק בין העשה לבין הלאו, ולהראות שתוכנם המעשי והנורמטיבי הוא שונה. אמנם הסיבה לכך אינה הבעייה הלוגית שהעלינו כאן אלא סיבה טכנית (של פטור נשים). נראה שתוס' אינו מוטרד מעצם הכפילות בין עשה לבין לאו, כלומר מכך שלשניהם יש תוכן מעשי זהה.

ישנה כאן הערה מעניינת של בעל הפני יהושע, שטוען שלולא דברי התוס' הוא היה מפרש שיש הבדל בין העשה לבין הלאו לעניין זה שבעשה יש מצווה בו יותר מבשלוהו. כלומר אם עשיית המעקה היא מצוות עשה, אזי יש מצווה לעשות אותה בעצמנו. אך אם מדובר רק בלאו, אז אין כל עניין לעשות את המעקה, ובדאי לא בעצמנו. מה שמוטל עלינו הוא לוודא שלא יהיה מצב בו הגג יישאר ללא מעקה. כוונתו לומר שגם אם אין שום הבדל תוכני בין העשה לבין הלאו, ישנן השלכות הלכתיות להגדרתם כעשה או כלאו. לכן לא קשה קושיית התוס', שכן אם מעקה היתה מצווה שהזמן גרמא, 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 מצווה שהזמן גרמא, לומר לנו שגם הנשים חייבות לעשות את המעקה בעצמן.

יש לשים לב לכך שהפני"י מניח שאין כל הבחנה מעשית בין תוכן העשה לבין תוכן הלאו, ובכל זאת הוא טוען שתהיה השלכה הלכתית להגדרת המצווה כעשה או כלאו. זה כמובן מחדד מאד את הקשיים שהעלינו במבוא.

והנה בהמשך התוס' מובא הסבר נוסף לקושיא:

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 דחיי ל"ת אבל כשהן חייבות בעשה דלאו הזמן גרמא אז לא יבא עשה אחר וידחנו דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

תוס' מעלה אפשרות שעל אף שיש לאו במעקה חשוב לחדש שמהעשה נשים לא פטורות. לטענתו ההשלכה היא במצב בו ישנה מצוות עשה שעומדת כנגד מצוות מעקה. במצב כזה, אם נשים היו פטורות מהעשה (כי הזמן גרמו) אזי נותר שם רק לאו. אם כן, העשה שעומד כנגדו היה צריך לדחות אותו. לעומת זאת לגבי גברים העשה לא ידחה את מצוות מעקה, שכן לגביהם יש שם גם לאו וגם עשה.

נציין כי זוהי הערה דומה לדברי הפני"י שהובאו לעיל, אלא שלפי הדעה הזו בתוס' לא צריך שום הבדל הלכתי בין העשה ללאו. ההבדל ייווצר בסיטואציות שבהן המצווה הזו עומדת כנגד מצוות עשה אחרת, והשאלה היא האם היא תידחה או לא.

הסיטואציה שבה תבוא עמדה זו לידי ביטוי, מתוארת בהמשך התוס', בתוך הקושיא של ר' יוסף מארץ ישראל על הגישה שתוארה לעיל:

אך הקשה הר"ר יוסף מארץ ישראל על פירוש זה א"כ גבי אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט (שבת דף כה). משום דיו"ט עשה ולא תעשה ושריפת קדשים אינה אלא עשה אשה שאינה חייבת בעשה דיו"ט דהוי זמן גרמא וכי תוכל להדליק בשמן שריפה ביו"ט וכ"ת אין הכי נמי אמאי לא לישתמיט תנא דלא אמר לך?

המצב של שריפת תרומה טמאה ביו"ט הוא בדיוק המצב 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) שנטמאו ביו"ט, הרי מלאכה ביו"ט אסורה על נשים רק בלאו ולא בעשה (כי העשה הוא תלוי בזמן ונשים פטורות ממנו). ר' יוסף רק מקשה שלא מצינו אף פוסק, בתלמוד או אחריו, שהתיר זאת לנשים. לכן הוא דוחה את דבריהם האלה באומר:

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. זהו ההסבר שהוא מציע 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 הם חופפים בתוכנם, הימצאות העשה מאלימה את תוקפו של הלאו, ואף עשה אחר לא ידחה אותו.

כיצד עלינו להבין את הטענה שהימצאות הלאו מאלימה את מצוות העשה? מדוע זה קורה? לכאורה, ההיפך הוא הנכון: אם צריך להוסיף עשה אז ברור שהלאו כשלעצמו הוא חלש. מסתבר שר' יוסף סובר שהלאו והעשה אינם נמנים כשתי מצוות נפרדות. עצם הימצאות שני ציוויים כאלה בתורה מעידה שהתורה רואה באיסור הזה משהו חמור. הוא נמנה כלאו בלבד, אך זהו לאו חמור שכן הוא הודגש פעמיים, ולכן הוא לא יידחה בפני עשה אחר. אם כן, נראה כי הנחתו של ר' יוסף היא שלא 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 נמנית כשתי מצוות.

לפי ר' יוסף ההסבר השני בתוס' נדחה, ולכן עלינו לחזור בהכרח להסבר הראשון, לפיו יש הבדל מעשי בתוכן בין הלאו לעשה. אלא שלפי תוס' הבסיס להסבר הזה היה טכני (כדי לבאר את פטור הנשים), ואילו לפי ר' יוסף נראה שאנו מגיעים לתפיסה זו על בסיס עקרוני: אם היתה חפיפה מלאה בתוכן, כי אז כלל לא היו כאן שתי מצוות אלא מצווה חמורה אחת.

השוואה לשיטת רס"ג

נראה מדבריו שהמצווה האחת הזו היתה נמנית אצלו כלאו ולא כעשה (הוא קורה לו לאו אלימא). מהי הסיבה לכך שהוא בוחר למנות זאת דווקא כלאו? נראה שהוא סובר כרס"ג שיש למנות את המצווה המתאימה לאופי התוכני של הציווי. אלא שיש לשים לב לכך שלגבי יו"ט, ששם לדעתו התוכן אכן 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 לרס"ג שעשה ולא בעלי תוכן חופף מהווים כפילות רגילה (בניגוד לעמדת הרמב"ם), ולכן יש למנות כאן רק מצווה אחת מבין שניהם. אך לפי רס"ג ראינו שהמנייה אינה תלויה דווקא בתוכן המעשי של המצווה, 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 המצווה: לדעתו מצוות עשה היא מצווה שבקו"ע, ולאו היא מצווה שבשוא"ת.

שיטת הרמב"ן: לאו שתומך בעשה

והנה הרמב"ן (וכן הוא בריטב"א על אתר) בחידושו מביא את קושיית התוס' ודוחה את התירוץ. לבסוף הוא מציע אלטרנטיבה משלו ליישב את הקושי:

ולי נראה שעיקר מצוות 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 (כ"ד ב') ובביצה (ח' ב') שבתון עשה הוא ולא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה, ואיש ואשה שוין בדבר.

הרמב"ן מסביר שאם מעקה היתה מצוות עשה שהזמן גרמא נשים היו פטורות ממנה על אף שקיים במקביל לה גם לאו. הסיבה לכך היא שבמעקה הכפילות היא מהותית, לא כמו בשבת ויו"ט. במקרה של מעקה, הלאו אינו אלא קיר תמך לעשה, שמיועד לוודא שנבצע את מצוות העשה. במצב כזה אם הנשים היו פטורות מן העשה הן היו נפטורות גם מהלאו. כלומר קיומו של הלאו אינו מייתר את הצורך בחידוש הגמרא לגבי כך שנשים חייבות בעשה דמעקה. ניתן להבין את דברי הרמב"ן בשני אופנים:

1. הזכרנו למעלה שהרמב"ן בשורש התשיעי אינו מוכן לקבל כפילות רגילה בתורה. לדעתו גם במקום שהתורה חוזרת על אותו ציווי עצמו (עשה או לאו) כוונתה ללמד אותנו בכך משהו נוסף. אם כן, בכל מקרה בו אנו רואים כפילות מלאה, על כורחנו טמון בו גם הבדל תוכני. ואם לא מצאנו הבדל תוכני אז אחד הצדדים מיועד לתמוך בשני והוא כלל אינו נמנה כמצווה נפרדת. לפי הכיוון הזה הלאו כאן אינו אלא עשה שמנוסח בצורה שונה. כיוון זה הוא בעיית. ראשית, מדוע הרמב"ן בוחר דווקא את העשה ולא את הלאו כעיקר? שנית, הרי לגבי שבת ויו"ט הוא כן מקבל כפילות של לאו ועשה כקבילה, אז מה שונה במעקה?

2. אמנם לאו ועשה הם אכן שתי מצוות. לאו שתומך בעשה הוא עדיין לאו, אך במהותו הוא לאו מיוחד שכל עניינו הוא תמיכה בעשה. כעת נוכל להבין שגם אם יש כאן לאו ועשה (לא

כמו בכיוון הראשון) נשים היו פטורות משניהם, שכן אם הן היו פטורות מן העשה מדוע לחייב אותן בלאו? הרי כל מטרת הלאו היא לוודא שעושים את העשה, אז כשאין עשה אין במה לתמוך, ולכן ודאי שלא חייבים גם בלאו.

ההבדל בין שני הכיוונים הוא כמובן לגבי השאלה האם כשעוברים על מעקה עוברים על לאו ועשה או רק על עשה? אך בפועל ההבדלים המעשיים בין שני הכיוונים הם מועטים, אם בכלל. כמעט כל ההבדלים בין לאוין לבין עשין לא יבואו כאן לידי ביטוי. לדוגמא, 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 ממוננו. אבל מבחינת מהות האיסור קשה לקבל זאת, שכן הלאו כאן במהותו הוא עשה (או תמיכה בעשה), ולא ברור מדוע ניסוח של התורה משנה זאת? כמו שראינו למעלה, הניסוח בתורה אינו הסבר מספק להגדיר פעולה כלשהי כלאו, אלא צריך להיות לזה בסיס נורמטיבי כלשהו.

ומה לגבי עונש? לכאורה אותם שיקולים יעלו גם בהקשר זה. מחד, על עשה לא עונשים, ולכן קשה לראות כיצד נענש על הלאו שכל עצמו אינו אלא קיר תמך לעשה. והנוסח בו נאמר הציווי אינו יכול להוות בסיס מספק לכך.

יישום לגבי האכלת קטנים ביו"כ

בעל דברי יחזקאל, סי טו סק"ח, מיישם את סברת הרמב"ן בהקשר הלכתי נוסף. רבים מן המפרשים מקשים כיצד מותר להאכיל קטנים ביום הכיפורים, הרי יש איסור על ספיית איסור לקטן בידיים (שנדרש מ'לא תאכלום' – לא תאכלום. ראה יבמות ק"ג ע"א).⁴ חלקם מסבירים שזה בגלל פיקוח נפש, אך הדבר תמוה.

בעל דברי יחזקאל 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.

עיון נוסף בדברי הרמב"ן

בסופו של דבר, עלינו לשאול את עצמנו מדוע הרמב"ן החליט שבמעקה זהו עשה, ולא לאו? למה הוא לא קבע שדווקא העשה הוא המיועד לתמוך בלאו? נוסף לשאול: מדוע לגבי שבת הוא אינו אומר דבר דומה? למה שם נשים לפי תפיסתו נשים כן חייבות?

מסתבר שלעניין שבת ויו"ט הרמב"ן רואה שהעיקר הוא הלאו ולא העשה, ולכן נשים חייבות בהם. לעומת זאת, במעקה העיקר הוא העשה, ולכן אם זה היה תלוי בזמן אז נשים היו פטורות. במעקה די ברור מדוע העיקר הוא דווקא העשה, שכן הציווי עניינו הוא שנקום ונעשה מעשה (=נבנה מעקה). לעומת זאת, בשבת המהות היא שלא נעשה מלאכה, ולכן שם העיקר הוא הלאו.

יש להדגיש שהרמב"ן אינו עושה את החילוק הזה לעניין מניין המצוות, כמו רס"ג או ר' יוסף מא"י. הוא כותב בפירוש בהשגותיו לשורש השישי שהוא מסכים לדעת הרמב"ם שיש למנות את העשה והלאו בנפרד. טענתו כאן היא רק לעניין מה עיקר ומה טפל, וההשלכה היא לפטור נשים. במעקה, אם הוא היה תלוי בזמן אז אמנם היו כאן שתי מצוות (לא כרס"ג), אך נשים היו פטורות משתייהן. לעומת זאת, בשבת ויו"ט שהמצוות תלויות בזמן, יש אמנם שתי מצוות (שוב, לא כרס"ג), אך נשים חייבות בשתייהן.

ד. הפתרון: בין שלילה נורמטיבית לשלילה לוגית

בחזרה לשאלה העקרונית של היחס בין עשין ללאוין

דברי הרמב"ן מעוררים את הקושי היסודי שהעלינו למעלה ביתר תוקף: אם התוכן של העשה והלאו, הן בשבת ויו"ט והן במעקה, הוא חופף, אז באיזה מובן יש כאן לאו ועשה? עוד נוכל להקשות: באיזה מובן הלאו ד"לא תשים דמים בביתך" בכלל תומך בעשה של מעקה? מה יש בלאו שאין בעשה, ובפרט על רקע מה שהרמב"ן עצמו אומר שאין בו מאומה מעבר לעשה שהרי כל עצמו אינו אלא תמיכה בעשה. הרי דווקא בגלל התמיכה הזו הרמב"ן מסיק שאין בלאו זה כל חומרה יותר מאשר בעשה, אז מדוע, ובאיזה מובן, קיומו של לאו מחזק את העשה?

זה מחזיר אותנו לשאלות הכלליות אותן הצגנו בפרק למעלה: מהו באמת ההבדל בין מצוות עשה לבין לאו? מדוע הציווי לשמור שבת שונה מציווי לא לחלל שבת, כאשר התוכן של שני הציוויים הוא זהה לחלוטין?

הבעייה הלוגית

⁴ 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 חינוך שמוטל אך ורק על ההורים.

ניתן להציג את השאלה כבעייה לוגית: לכאורה הפעלה כפולה של שלילה לוגית מוליכה אותנו לאותה תוצאה. אם כן, כאשר התורה מצווה אותנו לא להימצא בלי תפילין, זה בדיוק כמו ציווי להיות עם תפילין. אם כן, הלאו והעשה המנוגדים הם בהכרח בעלי תוכן מעשי זהה, ולכן לכאורה זו אותה מצווה עצמה בשני ניסוחים.

העמדת הבחנה על השלכות שנגזרות ממנה

אהרן שמש, במאמרו 'לתולדות משמעם של המושגים מצוות עשה ומצוות לא תעשה'⁵, מחלק בין אלו המגדירים לאו ועשה בצורה לשונית (דרך ניסוח התורה) לבין אלו המגדירים אותן בצורה ביצועית (דרך האופן של הקיום או העבירה: שוא"ת לעומת קו"ע). אך ברור ששתי החלוקות אינן מספקות, כפי שנראה כעת.

לגבי החלוקה המעשית, לפחות בשיטת הרמב"ם שמונה מצוות עשה לשבות (=לא לעשות מלאכה) בשבת, ברור שאין בה כדי לתת מענה לשאלת הקריטריון המבחין בין לאו לעשה. אפילו רס"ג, שלעניין שבת מונה רק מצווה אחת, מונה זאת כמצוות עשה ולא לאו. כלומר גם בעיני האופי המעשי אינו זה הקובע.

הרמב"ן, כפי שראינו למעלה אמנם חולק על רס"ג בעניין הכפילות בין לאו לעשה, אך הוא מגדיר את העיקרי והתפל בין הלאו והעשה לפי האופי המעשי: הוא סובר שבמעקה העיקר הוא העשה כי המטרה היא עשיית המעקה, וזו החובה המוטלת עלינו. ואילו בשבת ויו"ט העיקר הוא הלאו, כי החובה המוטלת עלינו היא לשבות. ובכל זאת, הרמב"ן אינו ממיין כך את הלאו והעשין, שהרי הוא אינו חולק על העובדה שבשבת ויו"ט יש גם לאו וגם עשה, וכך גם במעקה. הדיון שלו נוגע רק לשאלה מיהו העיקרי ביניהם, אך הוא מוכן לקבל לאו שמטיל חובה לעשות משהו בקו"ע (כמו במעקה) או עשה שמצווה לא לעשות משהו (כמו בשבת).

אמנם נכון שלפי הצעתנו לעיל בשיטת ר' יוסף מארץ ישראל ייתכן שהקריטריון הוא הקריטריון המעשי, אך זוהי שיטת יחיד, וגם היא אינה מפורשת בדבריו.

ומה באשר לחלוקה הלשונית? אפשר אולי לומר שמצוות עשה היא מצווה שהתורה מנסחת אותה כמצוות עשה (כלומר כציווי של קו"ע), ומצוות ל"ת היא זו שמנוסחת כחובת שוא"ת. האם זה יכול להיות הקריטריון שמבחין בין לאו לבין עשה?⁶ אין ספק שלא. וזאת משתי סיבות עיקריות:

1. כפי שראינו, ברובד הלוגי הניסוחים הללו הם שקולים. אם כן, לא ייתכן שהנוסח עצמו מכונן את ההבחנה בין סוגי המצוות הללו.

2. חלוקה לשונית-סמנטית אינה יכולה להוות יסוד לוגי להבחנה מהותית, שהרי היא רק משקפת את עובדת קיומה של ההבחנה, אך בשום אופן לא מכוננת אותה. בגלל שמצוות מסוימות הן בעלות אופי של עשה הן מנוסחות לשונית כמצוות עשה, וכן לגבי מצוות ל"ת. השאלה היא מהו אותו אופי שמבחין בין שני סוגי המצוות הללו? הנוסח הוא ביטוי להבדל ולא ההבדל עצמו.

דוגמא: קדשים קלים

מכיון שסוג הכשל הזה הוא נפוץ נעמוד עליו עוד מעט. ראינו כאן כמה הצעות להעמיד הבחנה מהותית על ההשלכות שלה: או ההשלכות ההלכתיות (הגדרים של מצוות עשה ולא), או הסמנטיות (צורת הניסוח של עשה ושל לאו). כפי שטענו למעלה, לא ייתכן להעמיד הבחנה מהותית על ההשלכות שיוצאות ממנה. חשוב להבחין בין הסיבות להבחנה זו לבין התוצאות שנגזרות ממנה.

כידוע, ישנה מחלוקת האם קדשים קלים הם ממון בעלים או שהם ממון גבוה. צריך להבין באיזה מובן קדשים קלים יכולים להיות ממון בעלים, הרי הם קדושים ומיועדים להקרבה בלבד. במובן זה קדשים קלים הם כמו קדשי קדשים.

והנה יש מהמפרשים שמביאים הסבר לכך שהם ממון בעלים את העובדה שניתן לקדש בהם אישה (על ידי נתינת שווה כסף שהוא קדשים קלים), וכדו'. אולם העובדה שניתן לקדש בהם אישה אינה הסיבה לכך שהם מוגדרים כממון בעלים, אלא תוצאה של הגדרה זו. לא ייתכן להביא את האפשרות לקדש אישה כהסבר או יסוד מכוון להיותו של משהו ממון של מישהו. ברור שחייב להיות הסבר מטא-משפטי שמגדיר את אופי וסוג הבעלות, ומסביר מדוע זה אינו קודש גמור היכולת לקדש אישה היא רק תוצאה של ההסבר הזה.

הגדרה של מצוות עשה דרך האופי שלהן, כחובות של קו"ע, אם היא היתה נכונה אז היא בהחלט הגדרה טובה. כאן ניתן בסיס מטא-הלכתי להבדלים הלכתיים-נורמטיביים. לא ההשלכות ההלכתיות עצמן מובאות כאן כבסיס להבחנה. הן יוצאות ממנה. גם הניסוח של התורה הוא תוצאה של ההבחנה הזו ולא היסוד המכוון אותה. אלא שכפי שראינו, לפי רוב הראשונים הגדרה

⁵ תרביץ, שנה עב, חוברות א-ב, תשרי-אדר ב תשס"ג, 133-149.

⁶ בדברי הרמב"ן למעלה ראינו שהציווי 'שמור' מתפרש כלאו, על אף שזהו ביטוי דומה באופיו לציווי 'זכור' שמתפרש כעשה. אך זהו מקרה יוצא דופן, ואין ללמוד ממנו. בדרך כלל מצוות ל"ת מנוסחות דרך 'הישמר, פן ואל'.

זו אינה נכונה, ולכן אנחנו מחפשים הגדרה מהותית אחרת שתיתן לנו קריטריון להבחין בין לאו לעשה.

הצעתנו לקריטריון שמבחין בין עשין ללאוין

מכל השיקולים שעלו עד כה עולה כי הגדרת מצוות העשה היא הבעת רצון חיובית של התורה, ואילו לאו הוא הבעת רצון שלילית. לדוגמא, הציווי לעשות מעקה הוא הבעת רצון להגיע למצב כלשהו, שיהיה לגג מעקה. כאשר התורה מצביעה על מה שהיא רוצה זוהי מצוות עשה. לעומת זאת, כאשר התורה מצביעה על מה שהיא לא רוצה זוהי מצוות ל"ת. לדוגמא, הציווי "לא תשים דמים בביתך", פירושו שהתורה לא רוצה שיהיה מצב שבו בבית יהיה מכשול מסוכן. זוהי הבעת רצון לגבי מצב שאינו רצוי לתורה, ולכן זהו לאו ולא עשה.

כעת נוכל להבין שהחלוקה בין עשה ללאו אינה קשורה לשאלה האם אני נדרש לעשות פעולה אקטיבית בקו"ע או נדרש לא לעשות פעולה, כלומר בשוא"ת. נבחן זאת בשתי הדוגמאות החריגות שהובאו למעלה: מצוות השבת – שבה יש מצוות עשה שבאה לידי ביטוי מעשי בצורה של בשוא"ת, ומצוות מעקה – שבה יש מצוות ל"ת שבאה לידי ביטוי מעשי בצורה של קו"ע. נראה כעת כיצד ההגדרה שהצענו מסבירה את שתי התופעות הללו.

המצווה לשבות בשבת מתפרשת לפי דרכנו כהבעת רצון שאהיה במצב של שבתה בשבת, ולכן זוהי מצוות עשה. התורה אמרה כאן מה היא רוצה שיהיה ולא מה היא לא רוצה שיהיה, ולכן זוהי מצוות עשה. זאת על אף שאין כאן הוראה לעשות פעולה כלשהי. כאמור, הצבעה על מצב רצוי היא מצוות עשה. לעומת זאת, הציווי "לא תעשה כל מלאכה" הוא הבעת רצון שלא יהיה מצב בו אעשה מלאכה בשבת. מכיון שזוהי הצבעה על מצב לא רצוי זהו לאו.

ההיפך בדיוק קורה במצוות מעקה. שם אנו פוגשים מצוות ל"ת שמטרתה להמריץ אותי לעשות פעולה (=לבנות מעקה). הסיבה שהוראה זו נחשבת כמצוות ל"ת היא בגלל שהתורה הצביעה כאן על מצב רצוי בעיניה ולא שללה מצב לא רצוי. מבחינת מצוות הל"ת, הפעולה של בניית המעקה אינה באמת הדבר שנדרש ממני. הפעולה מיועדת למנוע מצב שבו התורה אינה מעוניינת (שהבית יהיה בלי מעקה (=שיהיו בו דמים)). לעומת זאת, העשה הוא ציווי לבנות מעקה, וכאן התורה מצביעה על מה שהיא רוצה ולא על מה שהיא לא רוצה, ולכן זהו עשה ולא לאו.

הסבר ההשלכות: הסמנטיות וההלכתיות

למעלה ראינו שיש שרצו להעמיד את ההבחנה בין עשה ללאו על ההשלכות של ההבחנה, ועמדנו על הבעייתיות שבגישות אלו. כעת נוכל לעשות את המסלול ההפוך: מתוך ההגדרה הבסיסית נוכל להבין את ההשלכות, גם במישור הסמנטי וגם במישור ההלכתי.

במישור הסמנטי, הניסוח של מצוות עשה הוא בצורה של קו"ע, ומצוות ל"ת מנוסחת באופן של שוא"ת, אך זו אינה ההגדרה הבסיסית של עשה ולאן, אלא רק ביטוי מילולי שלה. כאשר התורה מנסחת ציווי כלשהו כמצוות עשה היא אינה בהכרח אומרת לנו לעשות משהו. כוונתה היא לומר שהמצב החיובי הוא הרצוי בעיניה. לעומת זאת כשהיא מנסחת ניסוח של לאו כוונתה לומר שהיא מצביעה על מצב לא רצוי ושוללת אותו. לפעמים נדרשת פעולה אקטיבית כדי לא להימצא במצב הזה, ועדיין יהיה כאן לאו.

במישור ההלכתי ראינו שהרמב"ן מסביר שהתורה כתבה לאו במעקה כדי לחזק את העשה, וראינו שיש לכך גם השלכות הלכתיות. שאלנו במה מחזק לאו כזה את העשה? מהו ההבדל בין איסור לא להשאיר את הגג בלי מעקה לבין הוראה חיובית לעשות מעקה?

התשובה היא שזהו כעין 'מקל' ו'גזר': אם היתה רק מצוות עשה על בניית מעקה יכולנו לחשוב שאפשר לא לבנות מעקה ולא לעבור בכך על רצון התורה. אי הבנייה אינה מתנגשת חזיתית עם רצון התורה, שכן המצב שנוצר שהגג שלי הוא בלי מעקה אינו מצב לא רצוי בעיני התורה. במצוות העשה התורה הצביעה על מצב רצוי (נכון יותר: על פעולה רצויה): שאבנה מעקה, ולא שללה מצב לא רצוי. לשון אחר: אם התורה היתה כותבת רק עשה של מעקה בלי לאו, הייתי חושב שלא לבנות מעקה אינו עבירה אלא רק היעדר מעלה.

לכן התורה מוסיפה גם מצוות ל"ת כדי לחזק את העשה. משמעותה של מצוות ל"ת היא שהמצב שבו הגג הוא ללא מעקה עומד חזיתית בניגוד לרצונה. כעת לא אוכל לחשוב שאי בניית מעקה אינה עבירה אלא רק היעדר מעלה. כעת ברור שזוהי עבירה גמורה שכן יש כאן התנגשות חזיתית (ולא רק פסיבית) עם רצון התורה. לכן הלאו מחזק את העשה, שכן הוא מוסיף 'מקל' על 'הגזר'.

אם מצוות העשה קובעת 'גזר': כדאי לך להגיע למצב A, שכן אז תהיה עובד מאהבה וצדיק, הרי מצוות ל"ת קובעת 'מקל', שאם לא תגיע למצב A תימצא במצב לא A, וזהו מצב שהתורה אוסרת עליו. כעת אתה לא רק 'לא צדיק' אלא 'רשע', ולכן מגיע לך עונש על הימצאות במצב שלילי. כעת נבין גם מדוע יש עונש על מצוות ל"ת ואין עונש על מצוות עשה. ביטול עשה הוא מחדל, גם אם הוא נעשה באמצעות מעשה פיזי, ולכן אין עונש עליו. ואילו עבירת לאו היא פעולה עבריינית אקטיבית שמנוגדת חזיתית לרצון התורה, ולכן יש עונש עליה. מאותה סיבה יש חובה להוציא את כל ממונו על מצוות ל"ת, אך רק חומש מממוני על עשה.

ובכל זאת: קו"ע ושוא"ת

בפרק א לעיל הבאנו את דברי הרמב"ן ובעל התניא. הרמב"ן הסביר שמצוות עשה היא בבחינת אהבה, מול ל"ת שהוא בחינת עבודה מיראה. ובעל התניא הסביר שעשה הוא הגברת אור (=הגעה למצב חיובי) ואילו ל"ת הוא מניעת 'טינוף' (=הימצאות במצב שלילי). כוונתם היא כנראה בדיוק לדברינו כאן.

כעת נוכל להבין שביטול עשה באופן מהותי הוא התנגשות לא חזיתית עם רצון התורה. זו אי הגעה למצב רצוי. לעומת זאת, עבירת ל"ת היא הימצאות במצב לא רצוי, ולכן יש כאן הליכה חזיתית נגד רצון התורה. אם כן, ברמה הלוגית מצוות עשה היא אכן ציווי בקו"ע: עליך להימצא במצב חיובי A. לעומת זאת, מצוות ל"ת היא ציווי של שוא"ת: אל תימצא במצב שלילי B. אמנם ההימצאות ואי ההימצאות במצבים השונים יכולות להיות מושגות לפעמים על ידי פעולה ולפעמים על ידי הימנעות (=מחדל. לא במובן השלילי של המושג, אלא במובן הלוגי). אם כן, הגדרנו כעת מחדש את המושגים 'שוא"ת' ו'קו"ע'. הם אינם מכוונים דווקא לפעולות, פיזיות או אחרות, אלא להגעה או אי הגעה למצבים. כאשר התורה מצביעה על מצב לא רצוי, היא מורה לי בזה על אי הגעה למצב זה, ואילו כשהיא מצביעה על מצב רצוי היא מורה לי על הגעה למצב זה. ההבחנה אינה מצויה על הציר הפיסי של קו"ע ושוא"ת, אלא על הציר הנורמטיבי של ראוי ולא-ראוי.

ובכל זאת, הבעייה הלוגית

לכאורה נפתרו כל בעיותינו. נראה כי כעת אנחנו גם יכולים להבין מדוע הרמב"ם והרמב"ן ורוב הראשונים אינם רואים בעשה ובלאו כפילות, ומונים אותם כשתי מצוות נפרדות גם אם תוכן חופף: במצוות עשה התורה מצביעה על מצב רצוי, ואילו בלאו היא מצביעה על מצב לא רצוי. לעומת זאת, כאשר יש שני לאוין או שני עשין בעלי אותו תוכן, הכפילות היא מלאה, ולכן אין למנותם כשתי מצוות נפרדות.

אך אם נחזור כעת לניסוח הלוגי של הבעיה (ראה בתחילת הפרק הנוכחי), נראה שהתמונה אינה כה פשוטה. מצוות עשה של שבתה בשבת פירושה: הימצא במצב של שבתה. מצוות ל"ת שאוסרת מלאכה (=אי שבתה) בשבת, פירושה: אל תימצא במצב של אי שבתה. אך האם שני אלו אינם ניסוחים שונים לאותו עניין עצמו? הרי ראינו ששלילה לוגית כפולה מוליכה אותנו בחזרה לאותו מצב. אם כן, שלילת מצב שבו לא שובתים פירושה הוראה להימצא במצב שבו כן שובתים, ולהיפך. אז עדיין לא ברור מהו ההבדל בין עשה לבין לאו? לכאורה הבעייה הלוגית נותרת בעינה.

שלילה נורמטיבית: הדגמות הלכתיות

הפתרון לבעייה זו נעוץ בהבחנה עדינה, וגם היא דורשת מעבר מן הציר הלוגי לציר הנורמטיבי: ההיפוך שבין עשה ללאו אינו שלילה לוגית אלא שלילה נורמטיבית. הציווי: "הימצא במצב א'", אינו זהה לציווי: "אל תימצא במצב לא-א'". במקרה זה, למרבה הפלא, שלילה כפולה אינה מחזירה אותנו לאותה נקודה. הסיבה לכך היא שהשלילה כאן אינה שלילה לוגית אלא נורמטיבית. מבחינה נורמטיבית שני הציוויים שלמעלה אינם שקולים.

נדגים זאת במישור ההשלכות הנורמטיביות. אם התורה מצווה עלינו להקים מעקה, ונאנסנו ולא הקמנו אותו. במצב כזה לא קיימנו את מצוות העשה, ובמינוח התלמודי (ירושלמי גיטין פ"ז ה"ו, וקידושין פ"ג ה"ב): "אונסא לאו כמאן דעבד". אמנם איננו אשמים בכך שכן היינו אנוסים, וכמובן לא ניענש (גם לא בבי"ד של מעלה), אך סוף סוף בפועל מצוות העשה לא קויימה. לעומת זאת, אם התורה ציוותה עלינו: אל תגיע למצב שבו ביתך הוא ללא מעקה, כאן אם הייתי אנוס ניתן לומר (וישנן דעות כאלה) שלא עברתי את העבירה כלל. אם כן, מבחינה נורמטיבית הציווי "הקים מעקה!" אינו שקול לציווי "אל תימצא במצב ללא מעקה!".

לחילופין, מה יקרה אם יש לי בית שכבר יש לו מעקה (בדומה למצב בו תינוק נולד מהול)? מבחינת המצווה לבנות מעקה כמובן לא קיימתי אותה (אולי אין עליי מצווה במצב כזה, אך ודאי לא קיימתי כאן מצווה). לעומת זאת, מבחינת הלאו ודאי שלא עברתי שום לאו. ובצורה אחרת: האם יש עניין לרוץ אחרי בית כדי להתחייב בבניית מעקה? מבחינת העשה אולי כן מבחינת הלאו ודאי שלא.

השלכה אחרת היא הערת הפנ"י לעיל: מבחינת העשה יש עניין לעשות את המעקה בעצמי, ואילו מבחינת הלאו אין שום עניין כזה, העיקר שלא יהיה ברשותי בית ללא מעקה (להיפך, אולי יש עניין דווקא שלא להיות בעל בית כדי לא להיכשל בלאו דמעקה).

שלילה נורמטיבית: ניתוח לוגי

ועדיין ההבחנה הזו טעונה הסבר. סוף סוף אופרטור השלילה פועל באותה צורה על כל משפט, ללא קשר לאופיו. לכן שלילה כפולה אמורה להוליד אותי בחזרה לנקודת המוצא, גם אם מדובר בציווי ולא בטענת עובדה. לומר ששוקולד אינו טעים הוא ההיפך מהטענה ששוקולד הוא טעים, גם אם איננו רואים בשתי אלו טענות עובדה אלא טענות ערך. הוא הדין לטענות שיצירה כלשהי

היא יפה או לא יפה, או שמעשה כלשהו הוא ראוי או שאינו ראוי. הלוגיקה פועלת על כל ביטוי אנושי, ולא ברור כיצד הספירה הנורמטיבית יוצאת מן הכלל הזה. כדי להבין זאת נבחן את הדברים בניתוח לוגי פורמלי לגמרי. ניטול את הציווי הנורמטיבי שמורה לנו לעשות מעקה, שאינו נבחן במונחי אמת ושקר, ונחליף אותו בטענת עובדה:

(א) "אני רוצה שתעשה מעקה".

טענה זו יכולה להיבחן במונחי אמת ושקר, ולכן ניתן להגדיר לגביה פעולת שלילה. מהי השלילה של טענה זו? לכאורה ניתן להציע כאן כמה אפשרויות:

(1ב) "אני לא רוצה שתעשה מעקה".

(2ב) "אני רוצה שלא תעשה מעקה".

(3ב) "שקרי הוא שאני רוצה שתעשה מעקה".

השלילה של טענה היא הטענה שמקבלת תמיד ערך הפוך מהטענה המקורית: אם טענה (א) היא שלילתה של (ב), פירוש הדבר הוא שאם (א) אמיתית אז (ב) שקרית, ואם (א) שקרית אז (ב) אמיתית. שלילה כזו מתקבלת על ידי הוספת קידומת 'שקרי ש' לפני הטענה הנשללת.

כעת נשאל את עצמנו: איזו משלוש הטענות שלמעלה היא השלילה של הטענה (א)? ברור שאך ורק טענה (3ב). זוהי הטענה היחידה שמתקבל מהוספת הקידומת הנ"ל לפני הטענה הנשללת. כעת נוכל לראות זאת דרך הפעלה חוזרת של אופרטור השלילה:

(1ג) "שקרי הוא שאני לא רוצה שתעשה מעקה".

(2ג) "שקרי הוא שאני רוצה שלא תעשה מעקה".

(3ג) "אני רוצה שתעשה מעקה".

כמובן שרק טענה (3) מחזירה אותנו לטענה המקורית. השלילה הלוגית מבטלת את השלילה הלוגית, אך לא את שתי האחרות, שהן שלילות נורמטיביות. שתי הטענות האחרות מגיעות קרוב אך לא בדיוק. אם כן, שלילה כפולה אכן פועלת גם על טענות נורמטיביות, כמו כל טענה אחרת, אך יש להפעיל לשם כך את אופרטור השלילה הלוגי.

כעת נשאל את עצמנו את השאלה הבאה: אם הטענה (א) היא מצוות העשה, מהי הטענה שמבטאת את הלאו השקול? די ברור שהתשובה היא:

(ד) "אינני רוצה שלא תעשה מעקה".

בעצם זהו הנוסח המקביל לציווי המקראי: "לא תשים דמים בביתך". אך הוראה זו אינה שקולה לאף אחת מן ההוראות (ג) שלמעלה. ההיפך מ'אני רוצה' הוא 'לא נכון שאני רוצה', ולא 'אני לא רוצה'. ממילא ברור שניסוח זה אינו שקול לוגית לניסוח (א) שהוא מצוות העשה.

לסיכום, השלילה הלוגית מתייחסת לערך האמת של המשפט, והופכת אותו. כאמור, היא מתקבלת על ידי הוספת הקידומת 'לא נכון ש-' לפני הטענה הנשללת. לדוגמא, היא הופכת את A'

רוצה X' ל'לא נכון ש-A רוצה X'.

לעומת זאת, השלילה הנורמטיבית מתייחסת לרצון עצמו. היא הופכת את תוכן הרצון (את

הנורמה) ולא את ערך האמת של המשפט. היא מחליפה את A' רוצה X' ב'A רוצה לא X' או ב'A

לא רוצה X'. לכן כינינו זאת 'שלילה נורמטיבית' בניגוד ל'שלילה לוגית'. אנחנו רואים כאן שישנן

כמה אפשרויות של שלילה נורמטיבית, וכל אחת מהן מבטאת אופרטור נורמטיבי שונה, ואכ"מ.