

מושגים:

מצוות פעולה מול מצוות תוצאה.
מעשה מצווה מול יציאה ידי חובה.

תקציר:

במאמר זה אנו יוצאים מתוך עיון במצוות פרייה ורבייה, שלדעות רבות היא מצוות תוצאה, ומציעים את ההבחנה הכללית בין מצוות פעולה ומצוות תוצאה. יסוד הדברים הוא בכך שבמצבים אלו התוצאות אינן בשליטתנו, ולכן ייתכן שעל אף שהתורה מעוניינת בתוצאה ולא בפעולה, בכל זאת היא מטילה עלינו כמצווה דווקא את מעשה המצווה.

אנו מבחינים כאן בין כמה סוגים של מצוות תוצאה: בחלקן מוטלת עלינו רק ההשתדלות להשגת התוצאה ובחלקן אנו מצויים לעשות מעשה בכדי להשיג אותה. בסוג האחרון יש להבחין בין מעשים שיהיו קיום של המצווה, לבין השגת התוצאה באופן עקיף כך שאמנם המצווה לא התקיימה אך הגענו למצב בו אנו פטורים ממנה. במאמר זה אנו נוגעים בכמה היבטים שבהם ישנה השלכה הלכתית לכך שהמצווה מוגדרת כמצוות פעולה או תוצאה (כגון: מצווה הבאה בעבירה, קיום המצווה בעת הפטור, עשה דוחה לא תעשה, כוונה בעת עשיית המצווה ועוד).

אנו דנים במאמר בהשלכות של ההבחנה הזו על סוגיית טעמא דקרא. הטעם הוא בדרך כלל המצב שמושג על ידי מעשה המצווה. מצוות שבהן מטרת התורה היא התוצאה אך הציווי הוא על הפעולה הן דוגמא לעיקרון שלא דורשים טעמא דקרא, גם אם אין לנו ספק שהטעם הוא נכון ואמיתי.

מטבע הדברים התורה בדרך כלל מצווה אותנו על פעולות, שהרי רק הפעולות מסורות לשליטתנו. אולם בסוף דברינו אנו מביאים כמה דוגמאות נוספות למצוות תוצאה: מילה, הטבת הנרות, זריעה ובישול בשבת, ואף דנים בקצרה במהותה של מצוות צדקה. אנו מחלקים את מצוות התוצאה לשני סוגים, שנבדלים זה מזה בשאלה האם בכל זאת ישנה משמעות לפעולה.

בסוף המאמר אנו דנים בקצרה ביחס בין ההבחנה בה עסקנו כאן, בין מצוות פעולה ותוצאה, לבין ההבחנה הרווחת באחרונים בין מצוות בחפצא ובגברא. ההבחנות הללו דומות מאד, אך כנראה לא ממש זהות.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

1. רוב מצוות התורה הן מצוות פעולה, שכן הפעולה היא שמצווה בשליטת האדם.
2. אמנם ישנן גם מצוות תוצאה (פרייה ורבייה – מנ"ח, בניגוד לטו"א ותוס'). מילה – מהר"ח או"ז, הטור, בניגוד לרמב"ם).
3. מצוות תוצאה מתקיימת גם ללא פעולה, או עם פעולה בגרמא (חלקת מחוקק ובית שמואל).
4. יש חולקים וסוברים שאין כלל מצוות תוצאה, אלא לכל היותר מצוות פעולה שצריכות להביא להשגת תוצאה (הר צבי, באוהלה של תורה).
5. לשיטות אלו כאשר מושגת התוצאה אך ללא פעולה (או ע"י גרמא) אין קיום של המצווה, אך יש פטור. שיקול דומה מופיע במנ"ח על ישיבה בסוכה גזולה.
6. מצוות תוצאה ניתן לבצע גם בעת שפטורים מהן (מנ"ח).
7. גם לדעת הסוברים מצוות צריכות כוונה, מצוות תוצאה אינן טעונות כוונה (עונג יו"ט, שפת אמת, קובץ הערות, בניגוד למנ"ח והרצ"א מדינוב).
8. לפעמים לא דורשים טעמא דקרא גם אם ברור שהטעם נכון (רמב"ם). הצענו הסבר אפשרי: גדר המצווה נקבע על פי הפעולה בעוד שטעמה הוא התוצאה.

9. תוצאות הכרחיות נחשבות כנתונות לשליטת האדם שמבצע את הפעולה (ולכן אפשר להגדיר אותן כמצוות תוצאה).

10. החלוקה בין מצוות פעולה למצוות תוצאה אינה זהה עם החלוקה בין מצוות חפצא למצוות גברא, אם כי יש קירבה רבה בין שתי החלוקות הללו.

בעניין פרייה ורבייה מבט על מצוות פעולה ומצוות תוצאה ועל טעמי המצוות

מבוא

אדם מישראל מצווה שיהיו לו לפחות שני צאצאים: בן ובת. על פניו נראה שמצווה זו היא מצוות תוצאה מובהקת. מסתבר שהתורה מעוניינת בהמשכיות שלנו, ולא דווקא בפעולות שמביאות לאותה המשכיות. אמנם לכאורה הדבר אינו בידינו. אנו יכולים רק להשתדל שיהיו לנו ילדים, אבל התוצאה היא בידי שמים. אם כן, גם אם התורה אכן רוצה בקיומו של מצב, מה שנתון בידי של האדם הוא רק הפעולה שמובילה לאותו מצב. ייתכן שבמצב כזה התורה תגדיר את המצווה דווקא כמצוות פעולה ולא כמצוות תוצאה, וזאת על אף שמה שהיא באמת רוצה הוא המצב ולא הפעולה. האם יש הבדל הלכתי בין שתי האפשרויות הללו? לכאורה בכל מקרה רק הפעולה היא בידי האדם, והמצב שנוצר ממנה אינו מצוי בשליטתו, ולכן נראה לכאורה שבכל המקרים רק הפעולה היא המוטלת עלינו בפועל. במאמר זה ננסה להבין את החלוקה המטא-הלכתית בין מצוות פעולה לבין מצוות תוצאה ואת השלכותיה ההלכתיות, מתוך דיון הלכתי במצוות פרייה ורבייה.¹

א. מצוות פרייה ורבייה: בין פעולה לתוצאה

מצוות פרייה ורבייה כמצוות תוצאה: שיטת בעל ה'מנחת חינוך'

כמה פרטים במצווה זו מעידים כי זוהי מצוות תוצאה. לדוגמא, קיום המצווה תלוי בתוצאות שונות: שיהיו לו בן ובת, ושיהיו להם בנים. ויתירה מזו כתב במנ"ח מצווה א סק"ה שגם אם הבן נעשה לאחר לידתו פצוע דכא או כרות שפכה, כלומר אדם שאינו ראוי להוליד, כי אז אביו לא יצא ידי חובת המצווה. הבית יוסף אבהע"ז סי' א הביא בשם כמה ראשונים שגם אם הוליד ממזר קיים את המצווה. ומוכיח המנ"ח (שם, רסק"ח) שהמדובר גם אם הביאה נעשתה בעבירה. ועל כך הוא מקשה (שם, ד"ה 'וזה זמן') כיצד אדם יוצא ידי חובת מצוות פרייה ורבייה בהולדת בנים ממזרים, והרי זוהי מצווה הבאה בעבירה. והרי כתבו כמה ראשונים שבמצווה הבאה בעבירה לא יוצאים ידי חובת המצווה, או מדאורייתא (ראה תוד"ה 'משום' סוכה ל ע"א, ועוד), או לפחות מדרבנן (ותוד"ה 'ההוא' סוכה ט ע"א, ועוד).

המנ"ח מיישב את הקושי על פי סברת האחרונים שמצווה מוגדרת להיות באה בעבירה רק אם בשעת קיום המצווה נעברת העבירה.² לדוגמא, אם אדם מכניס מצה מרה"ר לרה"י בשבת, אזי אכילת המצה אינה נחשבת מצווה הבאה בעבירה, שכן המצווה מתקיימת באכילה ואילו העבירה נעברה קודם לכן, בשעת ההכנסה. לאור זאת, כותב המנ"ח, ניתן ליישב גם את הדין שמצוות פרייה ורבייה מתקיימת גם בבן ממזר. במקרה זה העבירה נעברת בשעת הביאה האסורה, ואילו המצווה מתקיימת בשעה שנולד הילד.

הוא ממשיך ומוסיף לאור זאת שמעשה הביאה אינו מצווה אלא רק הכשר מצווה, דאי אפשר זה בלא זה. הוא מביא לכך ראייה מן הדין שאם לא הוליד כלל, או אם

¹ יש לדיון הזה גם פנים פילוסופיות, שאליהן לא נוכל להיכנס כאן. על כן נסתפק בהפניית הקוראים לאסופה פילוסופיה, ליאו ראוך (עורך), יחדיו, תל-אביב 1983, בעיקר בפרק הרביעי - 'פילוסופיית הפעולה'. יש לדיון הזה גם פנים פילוסופיות, שאליהן לא נוכל להיכנס כאן. על כן נסתפק בהפניית הקוראים לאסופה פילוסופיה, ליאו ראוך (עורך), יחדיו, תל-אביב 1983, בעיקר בפרק הרביעי - 'פילוסופיית הפעולה'.

² ראה שער המלך הל' לולב פ"ח ה"ה, ומחלוקת ר"י ור"ת בתוד"ה 'אמר עולא' ב"ק סז ע"א.

הוליד ומתו הבנים (ראה בשו"ע אבהע"ז סי' א ה"ו), לא יצא יד"ח המצווה. וכך כתב גם שם בסק"ד.³

ושם בסק"ד הביא את קושיית הטורי אבן ר"ה כח ע"א. שם בסוגיא מבואר שאם כפאוהו ואכל מצה יצא יד"ח מצוות אכילת מצה. הגמרא שם מתלבטת מי היה הכופה, ומעלה אפשרות שכפאו שד (=נכפה), ודוחה שבמקרה זה הוא אינו יוצא יד"ח כי שוטה אינו בר מצווה, וקיום המצווה בעת שהוא פטור ממנה אינו מועיל. ועל כך מקשה הטו"א כיצד גוי שהוליד בנים ונתגייר יוצא יד"ח פרייה ורבייה, והרי בעודו גוי הוא כלל אינו חייב בפו"ר. וכותב המנ"ח שם שלאור דבריו לעיל אין כל קושי, שכן מצוות פו"ר היא מצוות תוצאה, ולכן אם עובדתית יש לאותו אדם בנים הוא יוצא יד"ח. הכלל שקיום מצוות בעת הפטור אינו מועיל, נאמר רק על מצוות פעולה (כמו אכילת מצה) ולא על מצוות תוצאה. במקרה שלנו רק הכשר המצווה נעשה בזמן הפטור. ולהלן נבאר זאת מעט אחרת.

ובסקכ"ה הוסיף וכתב שאם חרש ושוטה הולידו בנים ונתפקחו אחר כך יצאו יד"ח מצוות פו"ר, בדומה לגוי שנתגייר.

אם כן, שיטת בעל המנ"ח היא ברורה: מצוות פו"ר היא מצוות תוצאה. כעת נביא ראייה שהדבר אינו מוסכם, ויש שיטות החולקות עליו.

מצוות פרייה ורבייה כמצוות פעולה: שיטת בעלי התוס'

ראשית, מדברי הטו"א הנ"ל עולה כי הוא כנראה אינו מקבל את דעת המנ"ח, ולשיטתו מצוות פרייה ורבייה היא מצוות פעולה ולא מצוות תוצאה. לכן לדעתו אם המצווה התקיימה בעת שהאדם פטור ממנה הוא אינו יוצא בה יד"ח (וראה שם מה שיישב את הקושיא מסוגיית ר"ה לגבי כפאוהו ואכל מצה).⁴

מקור החולק בבירור על המנ"ח אנו מוצאים בתוד"ה 'כופין' ב"ב יג ע"א.⁵ הגמרא בב"ב שם מביאה את מחלוקת ב"ש וב"ה לגבי מי שהוא חציו עבד וחציו בן חורין:

מיתבי: מי שחציו עבד וחציו בן חורין, עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי ב"ה; ב"ש אומרים: תקנתם את רבו, את עצמו לא תקנתם, לישא שפחה אינו יכול, לישא בת חורין אינו יכול, יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר: +ישעיהו מ"ה+ לא תהו בראה לשבת יצרה! אלא כופין את רבו ועושין אותו בן חורין וכותבין שטר על חצי דמיו, וחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש!

הדין הוא שעבד כזה אינו יכול לישא שפחה וגם לא בת חורין, ולכן הוא אינו יכול לקיים מצוות פו"ר. ב"ש טוענים שבמצב כזה כופים את רבו לשחרר אותו, וב"ה חזרו להודות להם ולהורות כדבריהם.

והנה, כידוע, הכלל בהלכה הוא שעשה דוחה לא תעשה. לאור זאת התוסי' שם מקשים:

כופין את רבו - וא"ת אמאי כופין ליתני עשה דפרו ורבו וידחה לא תעשה דלא יהיה קדש? ואומר רבינו יצחק חדא דבעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה דמשעת העראה קא עקר ללאו ועשה דפרו ורבו לא מקיים עד גמר ביאה.

תוסי' מקשים מדוע לא יבוא עשה של פרייה ורבייה וידחה את ל"ת של "לא יהיה קדש"? ועונים שעשה דוחה ל"ת רק כאשר העשה מתקיים באותו זמן שבו גם

³ יש להעיר שלפ"י זה ייתכן שאין צורך לתירוצו, שכן האחרונים כתבו שבמצוות תוצאה אין כלל פסול של מצווה הבאה בעבירה. ראה על כך בעונג יו"ט סי' ל וסי' מא בהג"ה, ושפת אמת שבת קה ע"ב, וקובץ הערות סי' יא.

⁴ מקור זה אינו לגמרי חד משמעי, שכן אפשר היה להבין שאמנם המצווה היא מצוות תוצאה, ובכל זאת אם הפעולה נעשתה בעת שהיה פטור הוא אינו יוצא יד"ח. ומכאן שגם ראיית המנ"ח משם אינה כה חד משמעית. אמנם סברא זו כבר מקרבת אותנו מאד להבנה של מצוות פעולה ולא מצוות תוצאה, וראה על כך להלן.

⁵ וראה גם בתוד"ה 'לישא' השני, חגיגה ב ע"ב.

עוברים על הלאו. הלאו כאן נעבר בשעת ההעראה, ואילו העשה מתקיים בגמר הביאה.⁶ העולה מדברי התוס' שהם מבינים שהמצווה בפו"ר היא בפעולה ולא בתוצאה, שהרי לשיטתם זמן ביצוע המצווה הוא גמר הביאה ולא לידת הילדים.⁷

כוונה: שיטת הרצ"א מדינוב

כידוע, נחלקו תנאים האם מצוות צריכות כוונה או לא (ראה עירובין צה סוע"ב). בעקבותיהם נחלקו בכך גם האמוראים (ראה ברכות יג ע"א, ר"ה כח ע"ב ועוד), ולבסוף גם הפוסקים (ראה שו"ע או"ח סי' ס"ד). מהם מכריעים להלכה שמצוות אינן צריכות כוונה ומהם מכריעים שכן (וכ"פ השו"ע).

והנה המנ"ח שם בסקכ"ט מסביר לאותן דעות שמצוות צריכות כוונה, שלפי התוס' יוצא שבפו"ר גם כן יש צורך בכוונה כדי לצאת יד"ח, ככל מצוות הפעולה. אך לשיטתו שלו הוא כותב שאין צורך בכוונה. הסיבה לכך היא שהביאה היא רק הכשר מצווה, והכשר מצווה אינו טעון בכוונה (כמו עשיית סוכה, או אפיית המצה). אמנם הוא מוסיף שלכאורה תיכשר כוונה כשייוולדו לו הבן והבת. אך בסופו של דבר הוא מצדד שבמצווה שאינו עושה בה דבר, וקיומה הוא בדרך של ממילא אין צורך בכוונה כדי לצאת יד"ח. אם כן, לפי טענתו לכל הדעות מצוות תוצאה אינן טעונות כוונה לצאת יד"ח.

והנה בספר דרך פקודיך (סי' א ריש חלק המעשה ובהקדמה א)⁸ הביא הרצ"א מדינוב את לשון הטור והשו"ע אבהע"ז סי' א שכתבו: "חייב כל אדם לישא אישה כדי לפרות ולרבות", ודייק מכך שאדם צריך לכון בנושאו אישה לקיים מצוות פו"ר.⁹

עוד כתב שם במ"ע א (וע"ש גם בסי' כה):

דהנה איפסקא הלכתא דמצוות עשה מדאורייתא צריכה כוונה. והנה איכות הכוונה הוא לכון לקיים במעשה הלז מצוות הבורא יתברך. וצורך הכוונה הלז היא תיכף בנושאו אישה לעזר ובכל פעם בעת החיבור. והנה במצווה שמפורש בה טעם בתורה מחוייב לכון גם הטעם, ובזולת זה אינו יוצא. והנה גם במצוה הזאת נאמר "פרו ורבו ומלאו את הארץ", וזה אינו ביד האדם למלא את הארץ, ואין בבחירתו רק להשתדל בחיבור עם העזר.

והנה נראה הדבר לטעם מפורש בתורה שאני מצוכם הדבר הזה בכדי למלאות פני תבל עובדי הש"י. וגם מתיבות 'פרו ורבו' ג"כ נראה כן, דאפקיה רחמנא למצוה הזאת בלשון 'פרו ורבו', וזה אינו בכוח האדם. כי

⁶ נתבונן על שני העקרונות אותם ראינו כאן: 1. מצב של מצווה הבאה בעבירה הוא רק כאשר הם מתרחשים באותו זמן. 2. עשה דוחה ל"ת רק כאשר שניהם מתרחשים באותו זמן. ברור שנוצרת בעייה במצב בו יש עשה ול"ת באותו זמן: האם נאמר כאן שהעשה ידחה את הלאו, או להיפך - שהעבירה תבטל את המצווה. שאלה זו נשאלת על ידי כמה ראשונים ואחרונים, ואכמ"ל בה (ראה ח"י ר' דוד פסחים לה ע"ב, ועוד).

⁷ המנ"ח שם גם תמה כיצד מתקיימת המצווה בגמר הביאה, הרי כלל לא ברור שהאישה תתעבר ושייצא ממנה ילד בעקבות ביאה זו, ובדאי לא סביר להניח שייצאו ממנה שני ילדים. לעניין השאלה השנייה נראה כי אין כאן קושי של ממש, שהרי אם התפיסה היא שזוהי מצוות פעולה, אזי גמר הביאות של כל הילדים ביחד מהווים את ביצוע המצווה. המצווה מתקיימת ברגעי גמר הביאה של שני הילדים הראשונים.

אמנם גם הקושיא הראשונה אינה ברורה: הרי תוס' טוענים שלא ניתן להתיר לו את איסור 'לא יהיה קדש', בגלל שהעשה אינו מתקיים באותו זמן כמו הלאו. אמנם נכון שלא כל גמר ביאה ייחשב כזמן ביצוע המצווה, אולם ברור שהמצווה מתקיימת בגמר ביאה כלשהי, ולכן בכל מקרה היא אינה מתרחשת בעת ביצוע העבירה, ולכן אין מקום להתיר אותה מצד עשה דוחה ל"ת.

⁸ ראה בהערות למנ"ח מהדורת מכון ירושלים, מצווה א הערה יח, ובטור השלם אבהע"ז סי' א בהערות ה' ול' שיובאו להלן.

⁹ ובספר דרך המלך הביא בשם מחותנו, בעל המנ"ח, שבסדרו חופה וקידושין היה נוהג להזהיר את החתן שיכין למצווה לצאת ידי השיטות שמצוות צריכות כוונה. אמנם נראה שכוונתו למצוות קידושין, ולא למצוות פו"ר שלפי שיטתו היא כלל אינה צריכה כוונה.

ובאמת יש לדון האם קידושין היא מצווה בפנ"ע, או שהיא רק דין שמכשיר את האופן בו עושים פרייה ורבייה (הכשר מצווה, או מכשירי מצווה). מדיוק לשון הטור והשו"ע שהובאה כאן למעלה נראה שהיה רק אמצעי לפו"ר. אך מלשון הרמב"ם בתחילת הל' אישות, ובספהמ"צ שלו בעשה ריג, וכן מלשון החינוך נראה שזוהי מצווה עצמאית. וכבר דשו בזה רבים.

**הרבה פעמים יתעסקו בחיבור ויהי' יגע לריק. והציווי היתה מהראוי להיות
"קח לך אישה ובא עליה", כי זה ביכולת האדם ובחירתו. ומדאפקיה בלשון
'פרו ורבו' הנה הוא טעם מפורש בתורה וצריך כוונה לטעם הזה.**

טענתו היא שהציווי של התורה 'פרו ורבו' אינו אלא טעם ולא ציווי, שהרי התוצאה
הזו (=הלידה) כלל אינה ביד האדם. אם כן, ברור ש'פרו ורבו' אינו ציווי, אלא טעם
למצוות הקידושין. והוסיף שם שבכל מקום שהטעם מפורש בפסוק יש לכוין את
הטעם הזה במצווה, ולכל הדעות הכוונה מעכבת.¹⁰ ולכן הוא מסביר שהכוונה של
פ"ר מעכבת במצוות הקידושין לכל הדעות (גם לפי אלו הפוסקים שמצוות אינן
צריכות כוונה).¹¹

יש לשים לב לכך שהנחתו היא שמצוות פ"ר היא מצוות פעולה ולא תוצאה (כתוס',
נגד המנ"ח), זאת על אף שגם הוא מסכים לכך שהתורה מעוניינת דווקא בתוצאה.
מסיבה זו הוא גם כותב להדיא שהכוונה הדרושה בעת ביצוע המצווה היא כוונה
בפעולה (בקידושין ובביאה).

הוא ממשיך ומקשה שם מכוח העיקרון הזה (ראה **טור השלם** שם, הערה ל) על הדין
שגר שנתגייר והיו לו בנים בגיותו שקיים מצוות פ"ר (לפחות אם גם בניו נתגיירו),
בדומה לקושיית הטו"א הנ"ל. הוא טוען שבעודו גוי הוא לא התכוין למצווה, ולכן
לא יכול היה לצאת יד"ח לשיטות שמצוות צריכות כוונה.¹² הוא מסביר שהכוונה
הנוספת הזו, מעבר לכוונה לצאת ידי חובה (שהיא כוונת המצוות הרגילה), אינה
מעכבת.¹³

והנה על קושיית הטו"א הנ"ל הסביר המנ"ח שמכיון שהמצווה היא מצוות תוצאה
ניתן לצאת יד"ח גם אם הכשר המצווה נעשה בזמן הפטור. גם על קושי זה שבכאן
ניתן לענות באופן דומה: מצוות תוצאה אינן צריכות כוונה, כמו שכתב המנ"ח הנ"ל
(שהרי הביאה היא רק הכשר מצווה שאינו דורש כוונה, ולידת הילדים אין בה
מעשה ולכן גם היא אינה טעונה כוונה).

אולם תפיסתו של הרצ"א מדינוב היא שפ"ר היא מצוות פעולה ולא מצוות תוצאה,
ולכן הוא נותר עקבי לשיטתו.

סוגיות בכורות מז ע"א ויבמות סב ע"א

לכאורה ישנו מקור בגמרא לתפיסה של מצוות פ"ר כמצוות תוצאה. הגמרא
בבכורות מז ע"א מביאה שתי הלכות שנוגעות ליחס בין גוי שהתגייר לילדיו:

**איתמר, היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, רבי יוחנן אומר: אין לו
בכור לנחלה, ור"ש בן לקיש אומר: יש לו בכור לנחלה. רבי יוחנן אומר: אין
לו בכור לנחלה - דהא הוה ליה ראשית אונן, ור"ש בן לקיש אומר: יש לו
בכור לנחלה - גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר, היו
לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה,
ור"ש בן לקיש אומר: לא קיים. ר' יוחנן אמר: קיים + ישעיהו מ"ה + לא
תוהו בראה לשבת יצרה, ור"ש בן לקיש אומר: לא קיים פריה ורביה - גר
שנתגייר כקטן שנולד דמי.**

ההלכה הראשונה עוסקת בדיני ירושה לבניו לאחר גיורו, וההלכה השנייה עוסקת
בדיני פרייה ורבייה. מייד לאחר מכן הגמרא עושה צריכותא בין שתי המחלוקות
הללו:

**וצריכא, דאי איתמר בהא קמייתא - בהא קאמר רשב"ל, משום דבהיותו
עובד כוכבים לאו בני נחלה נינהו, אבל בהא - אימא מודה ליה לרבי יוחנן**

¹⁰ וכעין זה כ' הסוד בריש הל' סוכה, שצריך לכוין 'למען יידעו דורותיכם', וראה גם במשנה ברורה שם.

¹¹ אמנם כאן מדובר בכוונה ספציפית הנוגעת לתוכן המצווה, ולא בכוונה הכללית לצאת ידי חובה (שבה)
עוסקת המחלוקת האם מצות צריכות כוונה, כמו במקרה של סוכה.

¹² הוא טוען שגם אם התכוין זה אינו מועיל, כי עדיין לא היה מחוייב במצווה כישראל. בהנחה זו יש לדון,
ואכ"מ.

¹³ אמנם למעלה ראינו הוא כותב במפורש שכוונה זו מעכבת לכל הדעות, וצע"ק.

דלא תוהו בראה לשבת יצרה, והא עבד ליה שבת; ואי איתמר בהא - בהא קאמר רבי יוחנן, אבל בהא - אימא מודה ליה לר"ש בן לקיש, צריכא.

הגמרא אומרת שאם היתה מובאת רק המחלוקת הראשונה היינו חושבים שהבן הגוי לא היה בן נחלה בעודו גוי, ולכן כשהאב מתגייר בנו שנולד לו כיהודי אכן יירש כפליים כבכור (הבן הגוי שקדם לבן זה לא נחשב כבנו לעניין זה), אבל לגבי מצוות פו"ר היינו חושבים שר"ל יודה לריו"ח שקיים מצוות פו"ר, שהרי סו"ס כבר עשה 'שבת' (בשני סגו"לים. כלומר יישב את העולם).

לכאורה הגמרא אומרת שגוי שהתגייר יצא יד"ח פו"ר מפני שכבר בגיותו הוא קיים מצווה זו. אמנם תוד"ה 'והא' כותבים על כך:

והא עבד ליה שבת - בפ' הבא על יבמתו (יבמות דף סב.) קאמר בלשון אחר דמעיקרא נמי בני פריה ורביה ניהו ולא בני חיוב קאמר דבפ' ד' מיתות (סנהדרין דף נט:) מוכח דלא מיפקדא אפריה ורביה אלא כלומר דזרעו מתייחס אחריו והיינו עבד ליה שבת דקאמר הכא וגבי עבד קאמר ביבמות (דף סב.) דהכל מודים דאין לו חייס.

תוס' מעיר שגוי אינו חייב בפו"ר, ולכן כוונת הגמרא היא שזוהי מצוות תוצאה, כפי שכתב המנ"ח הנ"ל: הוא קיים מצוות פו"ר מפני שסו"ס בפועל יש לו בנים שמתייחסים אחריו, גם אם יצירתם היתה בשעת הפטור. ובסוגיית יבמות סב ע"א הנוסח הוא מעט שונה:

איתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה. רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה, דהא הוה ליה; וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה, גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, רבי יוחנן אמר: אין לו בכור לנחלה, דהא הוה ליה ראשית אונו; וריש לקיש אמר: יש לו בכור לנחלה, גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי. וצריכא, דאי אשמעינן בההיא קמייתא, בההיא קאמר רבי יוחנן, משום דמעיקרא נמי בני פריה ורביה ניהו, אבל לענין נחלה דלאו בני נחלה ניהו - אימא מודי ליה לריש לקיש; ואי איתמר בהא, בהא קאמר ריש לקיש, אבל בההיא - אימא מודה ליה לר' יוחנן, צריכא.

בסוגיא זו ריו"ח אומר מפורשות שהטעם מדוע הוא קיים מצוות פו"ר הוא מפני שבעובדה יש לו בנים (ומשמע שזה על אף אין מצוות פו"ר בגוי). הצריכותא נעשית כאן הפוך, והנימוק שעולה לטובת דינו של ריו"ח הוא שכבר מעיקרא הוא היה בן פו"ר. נזכיר כי אין הכוונה לחיוב במצוות פו"ר, כפי שהעירו התוס', אלא לכך שבפועל הוא קיים את המצווה: בפועל התוצאה קיימת.

יש להעיר כי הנימוק בשתי הסוגיות משתמש במקורות שונים: בסוגיית בכורות מובאת המצווה מדברי קבלה (ישעיהו מ"ה) 'לא תהו בראה לשבת יצרה', ואילו בסוגיית יבמות מובאת המצווה של פו"ר עצמה. היחס בין שתי המצוות הללו הוא עמום וסבוך מאד, ובכמה מקומות בחז"ל ובראשונים נראה שמחליפים אותן זו בזו. ייתכן שכאן ישנו רמז כלשהו ליחס ביניהן: מצוות 'לא תהו בראה' היא מצוות תוצאה (=לישב את העולם), ואילו פו"ר היא מצוות פעולה שתכליתה היא התוצאה. לכן כאשר הגמרא בבכורות רוצה לומר שהושגה התוצאה הרצויה היא משתמשת דווקא במונח 'שבת'.¹⁴ והדברים עדיין צריכים עיון.

השלכה הלכתית: התעברה באמבטי¹⁵

בספר חלקת מחוקק אהע"ז סי' א סק"ח כותב שאישה אשר התעברה באמבטיה מזרע של איש וילדה בן או בת, האיש קיים מצוות פריה ורביה בכך. הוא מביא ראיה לכך מספר היחוד (המיוחס לרב חמאי גאון) שכתב שבן סירא היה בנו של ירמיה הנביא מאישתו שהתעברה ממנו באמבטיה. כאן לא היתה כוונת מצווה, ואף

¹⁴ ישנו כאן חידוש נוסף שכאשר קיימת התוצאה התקיימה גם מצוות הפעולה. כעין מי שנולד מהול וכדו' (וראה על כך להלן).

¹⁵ ראה על כך בשו"ת באהלה של תורה, לרב יעקב אריאל, אבהע"ז סי' סט.

לא היה מעשה ביאה (העיבור היה בגרמא). וכן כתב **הבית שמואל** (שם, סק"י), והוכיח זאת מדברי **הב"ח** יו"ד סי' קצ"ה בשם **סמ"ק**. וראה בט"ז אהע"ז סי' א סק"ח שחולק על הראייה מחותנו (=הב"ח). דוגמא זו של עיבור באמבטיה היא דוגמא מובהקת של תפיסת מצוות פו"ר כמצוות תוצאה. כאן כלל לא נעשה מעשה, ואף לא היתה כוונה, ובכל זאת האב יצא ידי חובה. הסיבה לכך היא שסו"ס בפועל יש לו בן, וזו הגדרת המצווה.

ב. אופן שלישי: בין קיום מצווה לבין הגעה למצב של פטור

הקדמה

כפי שראינו במבוא למעלה, המצב במצוות פרייה ורבייה הוא בעייתי: מחד, התוכן של המצווה נראה בעליל כמו מצוות תוצאה. די ברור שהתורה מעוניינת בכך שיהיו לנו ילדים ולא בעצם פעולת הביאה. יתר על כן, לכל הדעות קיום המצווה תלוי בתוצאה. לדוגמא, אם אדם הוליד ילדים שלהם עצמם אין ילדים (מתו בלי ילדים), הוא לא יצא יד"ח. זוהי קביעה מרחיקת לכת, שכן קיום המצווה אינו תלוי רק בתוצאות שהן בידי שמיים, אלא גם בפעולות של בני אדם אחרים. אם בניו החליטו, או שלא הצליחו, להביא ילדים לעולם, גם הוא לא יצא יד"ח.¹⁶ מאידך, מה שמסור ביד האדם הוא רק הכשר המצווה, פעולות הקידושין והביאה, ולכן לכאורה רק לגביהם התורה יכולה לצוות אותנו. משיקול זה נראה שמצווה כזו צריכה להיות מצוות פעולה ולא מצוות תוצאה. נראה שבמצב כזה עומדות בפני התורה שתי אפשרויות, והן אשר שנויות במחלוקת שסקרנו למעלה:

1. להגדיר את הפעולה כחובה ההלכתית (למרות שמה שהיא באמת רוצה הוא דווקא המצב). בדרך זו בחרו בעלי התוס' בפרק הקודם, שהבינו את מצוות פו"ר כמצוות פעולה.
2. להגדיר את המצב כחובה ההלכתית, והחובה לבצע את הפעולה תיגזר ממילא כהכשר מצווה. בדרך זו בחר **המנ"ח**.

הסבר שיטת התוס' והרצ"א: המצב כתנאי לקיום במצוות פעולה

לכאורה **המנ"ח** מביא כמה טענות חזקות לטובת עמדתו. הרי אדם לא יוצא יד"ח המצווה אם לילדיו אין ילדים. אם כן, לכאורה ברור שזוהי מצוות תוצאה ולא מצוות פעולה. קיום המצווה הוא בעת היווצרות המצב, ולא בעת ביצוע פעולה כלשהי.

לשיטות החולקות עלינו להניח שאמנם המצווה היא מצוות פעולה, אולם זה בדיוק בגלל העובדה שהתוצאה אינה מסורה בידינו. בסופו של דבר התורה מעוניינת בתוצאה ולא בפעולה. כיצד התורה יכולה להכניס את התוצאה לתוך הגדר ההלכתי שנוגע אלינו? בדרך כלל מסבירים זאת בצורה של תנאי לקיום המצווה. אמנם המצווה עצמה היא פעולה (קידושין וביאה), אך קיום המצווה מותנה בכך שיווצר המצב הרצוי (=שיהיו ילדים בני ילדים).

זוהי אפשרות שלישית להבין את גדר ההלכתי של מצווה: מצוות פעולה שקיומה מותנה בהיווצרותה של תוצאה כלשהי. כאן הצענו את האפשרות הזו כפתרון אפשרי למצב בו התורה מעוניינת בתוצאה, אך מה שנתון בשליטת האדם הוא הפעולה בלבד.

אמנם יש להעיר שלא נראה כי הגדרה זו פותרת את הבעייה המהותית: אם התורה אינה מצווה עלינו דברים שאינם בידינו, כי אז מסתבר שגם הכנסת תנאים לקיום

¹⁶ יש שרצו לטעון שלידת הנכדים דרושה רק כאינדיקציה לכך שילדיו הם בעל יכולת הולדה, אך בסופו של דבר מה שקובע את קיום המצווה הוא רק איכות הילדים שהוא עצמו הביא לעולם. לפי זה, אם ילדיו בני הולדה ורק בוחרים שלא ללדת הוא כן קיים את המצווה (אף שאולי הוא לא יכול לדעת זאת כל עוד הם לא הולידו בפועל). קשה ליישב שיטה זו עם רוב המקורות, ואכ"מ.

שאינם בשליטתנו אינה טובה יותר. סו"ס התורה מגדירה כאן מטרות שלא מצויות בהישג ידינו, ומאי נפ"מ האם זה תנאי לקיום או שזהו עצם הקיום?

בין קיום המצווה לבין הגעה למצב של פטור

הרב אריאל בתשובתו הנ"ל מביא את דברי הרצ"פ פרנק, בשו"ת הר צבי, על הטור אהע"ז סי' א. הרצ"פ מיישב את קושיית המנ"ח דלעיל, כיצד יוצא אדם ידי חובה בבן ממזר, והרי יש כאן מצווה הבאה בעבירה. הרצ"פ מסביר שהמוליד ממזר אמנם לא קיים את מצוות פרייה ורבייה, ואין לו שכר על קיום המצווה, אך בכל זאת הוא נפטר ממצוות פרייה ורבייה. בפועל יש לו בן שמתייחס אחריו, ולכן אין מקום לחיבו להביא ילד נוסף לעולם.

הוא משווה זאת לגוי שהיו לו בנים בגיותו והתגייר. כפי שהזכרנו, לרוב הפוסקים גוי אינו חייב בפו"ר, ובכל זאת לאחר הגיור הוא קיים את המצווה. למעלה הוכחנו מכאן שזוהי מצוות תוצאה, אך הרצ"פ מגדיר זאת באופן שונה: אמנם אין כאן מעשה מצווה, והוא לא יקבל שכר על קיום המצווה, אך סו"ס בפועל יש לו ילדים שמתייחסים אליו, ולכן אין מקום לחיבו להביא עוד ילדים לעולם.

הרב אריאל מיישב בצורה כזו גם את שיטות הבית שמואל והחלקת מחוקק הנ"ל, שבנתעברה באמבטיה יוצא יד"ח מצוות פו"ר. הוא שואל היכן היתה כאן כוונה, והרי חסרה כאן אפילו מודעות לכך שנוצר העיבור.¹⁷ לפי הצעתו ההסבר הוא כדברי הרצ"פ הנ"ל, שאמנם לא התקיימה כאן מצוות פו"ר, אך בפועל מכיון שהתוצאה הושגה אין מקום לחיבו להביא עוד ילדים לעולם.

דומה כי זהו הסבר מתבקש ללשון הגמרא שראינו למעלה 'דעבד לה שבת'. כלומר אנו פוטרים את הגוי שהתגייר מהבאת ילדים נוספים לעולם שכן הוא כבר עשה שבת לעולם. אמנם קיום מצווה אין כאן, אך המצב הרצוי כבר נוצר.

במה אפשרות זו שונה מקודמותיה?

לכאורה ישנה כאן הגדרה חדשה יותר של מצוות תוצאה. אולם עד כאן הבנו שאם מצווה מסויימת מוגדרת להיות מצוות תוצאה אזי כאשר התוצאה מושגת המצווה קויימה, ואף יש שכר על כך (אולי שכר פחות, שהרי לפוס' צערא אגרא). כעת אנחנו מבחינים בין שתי רמות שונות של קיום: קיום המצווה (וקבלת שכר). יציאה ידי חובה. ישנם מצבים שבהם המצווה לא קויימה, אך הפעולה של האדם הביאה אותו למצב שבו הוא נפטר מן המצווה. את הקיום משיגים אך ורק באמצעות הפעולה, אך ניתן להגיע לפטור מן המצווה באמצעות השגת המצב, שהרי סו"ס רצון התורה התקיים. זהו ניסוח טוב יותר של התפיסה לפיה המצווה היא הפעולה, והמצב הוא תנאי לקיום המצווה.

דוגמא: סוכה גזולה

ישנן דוגמאות נוספות בהקשרים הלכתיים נוספים להבחנה זו, ובמהלך השנה כנראה נגיע לכמה מהן. רק כדי לחדד את הדברים נביא כאן דוגמא ידועה אחת: סוכה גזולה.

בתוד"ה 'ההוא' בסוכה ט ע"א, הקשו מדוע נדרש מקור ('חג הסוכות תעשה לך') לפסול סוכה גזולה, והרי בין כה וכה לא יוצא בה ידי חובה מכיון שזוהי מצווה הבאה בעבירה. המנ"ח, במצווה שכה סק"י, מיישב את הקושיא הזו בהסתמך על כך שאין מצווה לאכול בסוכה (מעבר ללילה הראשון). אם כן, כשאדם יושב בסוכה פסולה הוא אמנם לא מקיים מצווה, אך אין מצווה כזו. מאידך, ודאי שיש איסור לאכול מחוץ לסוכה גם בשאר ימי החג, אך אכילה בסוכה גזולה אינה נחשבת אכילה חוץ לסוכה. כלומר מצד מצווה הבאה בעבירה, לולא המקור המובא בגמרא, היינו חושבים שהאוכל בסוכה גזולה אמנם לא קיים מצוות סוכה, אך הוא גם לא

¹⁷ למעלה הסברנו שמצוות תוצאה אינן טעונות כוונה. והבאנו שהמנ"ח העלה אפשרות שיתכוין כאשר ייוולדו לו הילדים, אך לבסוף הוא דחה זאת.

אכל חוץ לסוכה. לכן נדרש מקור שפוסל את הסוכה הזו מכל וכל. לענייננו, זהו מצב של פטור מן המצווה ללא קיום שלה, וכמובן גם ללא נטילת שכר על קיום המצווה.¹⁸

ג. טעמא דקרא: בין פעולה לתוצאה

הקשר לסוגיית טעמא דקרא

למעלה העלינו שתי אפשרויות שעומדות בפני התורה להגדיר את החובה ההלכתית: החובה היא הפעולה (ואולי התוצאה היא תנאי), או שהחובה היא התוצאה עצמה והפעולה היא רק הכשר מצווה.

שתי האפשרויות הללו משקפות מתח בין טעמה של הלכה מסוימת לבין הגדר ההלכתי שלה. הן מצביעות על אפשרות ששני אלו לא יהיו תואמים זה לזה. לפי אפשרות 1 ההגדרה ההלכתית משקפת את הערך ההלכתי, כלומר טעמא דקרא מתלכד עם הגדר ההלכתי. אך לפי אפשרות 2 ההגדרה ההלכתית אינה משקפת את הערך המהותי. כאן נוצר הבדל בין הטעם לבין הגדר ההלכתי.

דרישת טעמא דקרא במינוח ההלכתי היא הסקת מסקנות הלכתיות מתוך טעמה של מצווה כלשהי. והנה, כידוע, נחלקו תנאים האם אנו דורשים טעמא דקרא או לא (ראה בסוגיית ב"מ קטו ע"א, ועוד): לפי ר' שמעון אנו דורשים טעמא דקרא, ולפי ר' יהודה לא, והלכה כר' יהודה.

התפיסה המקובלת לכך שלא דורשים טעמא דקרא היא שאין לנו יכולת לרדת לעומק טעמן של מצוות התורה. אולם בסוגיית סנהדרין כא ע"א, לפחות לפי הבנת הרמב"ם, אנו מגלים עובדה מפתיעה: לפעמים התורה עצמה מגלה לנו במפורש את טעם המצווה, ובכל זאת, על אף שהטעם הוא בודאי נכון, אנו לא דורשים אותו.¹⁹ הסוגיא שם עוסקת בציווי על מלך לא להרבות לעצמו נשים. התורה עצמה מפרשת את טעם העניין 'ולא יסור לבבו'. והנה על אף זאת הרמב"ם פוסק (הן בפיהמ"ש שם, הן בשורש החמישי, והן בהלכות מלכים) שלא דורשים טעמא דקרא גם במקרה זה, ולכן הריבוי אסור (מעבר לשמונה עשרה נשים) בלי כל קשר להסרת הלב. יש לכך שתי השלכות הלכתיות שעולות שם בסוגיא (ושנויות במחלוקת תנאים): לקיחת אישה אחת שמסירה את לבבו אינה אסורה מדין זה (=איסור ריבוי נשים). ולקיחת יותר נשים צדקניות שלא יסירו את לבבו, גפס היא אסורה באיסור זה. לפי הרמב"ם הגדר ההלכתי הוא שאסור למלך לקחת לו מעבר לשמונה עשרה נשים, בלי תלות באופיין.

כיצד ייתכן שאנו לא דורשים טעמא דקרא במצב שבו התורה עצמה אומרת לנו את הטעם?²⁰ כאן ודאי אין חשש שאנחנו טועים בפרשנות, שהרי התורה עצמה מוסרת לנו את הטעם.

הדוגמא שלנו לגבי פרייה ורבייה מציעה מנגנון מעניין להסביר את הכלל התמוה הזה. לפעמים טעם המצווה אינו יכול לקבוע את גדרה, מסיבות צדדיות. לא בגלל שהטעם אינו נכון, אלא בגלל שהגדר ההלכתי מתחשב גם בשיקולים נוספים מעבר לטעם. ובמקרה של פו"ר ראינו שלכל הדעות הטעם הוא יישוב העולם. לכן ברור שמטרת הציווי, כלומר טעמה של המצווה, היא התוצאה הסופית (=שיהיו לו ילדים). ובכל זאת ראינו שיטות שגדרה ההלכתי של המצווה הוא שונה. במקרה של פו"ר ראינו שהדבר נובע כנראה מאילוף שהתוצאה אינה בידיו של האדם, ולכן אי אפשר לצוות עליו להגיע לתוצאה זו. במקרים אחרים ייתכן שייכנסו שיקולים נוספים שיגרמו להבחנה בין טעם המצווה לבין גדרה ההלכתי.

הכללה: מדוע לא דורשים טעמא דקרא?

¹⁸ במהדורת מכון ירושלים, בהערה טו שם, מובאים כמה אחרונים שהקשו על ההבחנה הזו, אשר יוצרת ממוצע בין מצווה לעבירה, והדברים עתיקים. בכל אופן, לפי דברינו הבחנה כזו קיימת במקומות נוספים.

¹⁹ ראה על כך במאמר 'מידה טובה' לפרשת מטות-מסעי, תשסו.

²⁰ במאמרנו הנ"ל הצענו הסבר אפשרי, ואכ"מ.

למעלה ראינו שהרצ"א מדינוב טען כי כאשר התורה קובעת תוצאה כלשהי שלא מסורה בידי האדם, היא כנראה מתכוונת לומר טעם למצווה ולא את גדרה של המצווה.²¹ לכאורה ניתן להעלות טיעון דומה כמעט ביחס לכל מצווה למעשה, טעם של מצווה הוא בעצם מהותו מצב, ולא פעולה. אנו מצויים לעשות משהו כדי להשיג תוצאה, או מצב כלשהו. אם כן, היינו מצפים שבדרך כלל טעם המצווה יהיה המצב שנוצר כתוצאה מביצוע הפעולה. בנוסף לכך, בדרך כלל התוצאות אינן מעשה ידי האדם. מה שהאדם יכול לעשות הוא בדרך כלל פעולה. התוצאה שיוצאת ממנה היא תוצאה של ממילא, ולא מעשה ידיו באופן ישיר. התורה רוצה להשיג תוצאה כלשהי ולכן היא מצווה עלינו מצווה מסויימת. התוצאה בדרך כלל אינה בידינו, שכן אנחנו יכולים רק לבצע פעולות, והתוצאות הן נגזרות טבעיות של הפעולות הללו. לכן התוצאות תמיד תהיינה טעם המצווה, והגדר ההלכתי יהיה הפעולה.

השיקול שהוצג כאן מראה לכאורה כי המנגנון אותו הצענו להבנת הכלל שלא דורשים טעמא דקרא אינו מקרה פרטי, או דוגמא בלבד, אלא הסבר כללי יותר לכלל הזה: כפי שראינו, פעמים רבות הטעמים הם מצבי התוצאה, בעוד שגדרי המצוות הן הפעולות. לכן תמיד אנחנו לא דורשים טעמא דקרא כי התוצאות אינן בידינו אלא רק הפעולות, ולכן לא ניתן לגזור את גדרי החובה ההלכתית מתוך טעמי המצוות.

דוגמא למצוות פעולה היא אכילת מצה, שכבר למעלה ראינו כי זוהי מצוות פעולה.²² מה יכולה להיות התוצאה במקרה זה? אולי הזכירה של יציאת מצרים ושל החיפזון, שנוצרת בעקבות האכילה. אף אחד לא יעלה בדעתו להחליף את מצוות אכילת מצה במצווה לזכור את החיפזון (גם בצורות אחרות). הרי לנו השלכה של ההלכה שלא דורשים טעמא דקרא. הזיכרון הוא מצב שנוצר (אם כי לא באופן דטרמיניסטי) מן הפעולה של האכילה. גם כאן הכוונה שמלווה את הפעולה קשורה לטעמא דקרא, כמו שראינו למעלה לגבי סוכה ופז"ר. במובן זה יש כאן השלכה הלכתית לטעמא דקרא (וכשהוא מופיע במפורש בתורה תמיד תהיה השלכה כזו, כפי שראינו לעיל). אולם כפי שהזכרנו ישנן בתורה גם מצוות תוצאה. אם כן, השאלה הבסיסית חוזרת כעת: מהו הקריטריון לקביעה מתי מצווה כלשהי היא מצוות תוצאה ומתי היא מצוות פעולה? השיקול של הרצ"א מדינוב היה צריך להוביל אותנו למסקנה שכל מצוות התורה הן מצוות פעולה, והתוצאות הן לכל היותר טעמי המצוות. נזכיר כי להלכה אנחנו לא דורשים טעמא דקרא.

האם התוצאות לעולם אינן תלויות באדם הפועל?

הטיעון שהעלינו למעלה, לפיו תוצאות הן תמיד נגזרות של מעשה האדם, ולעולם לא מה שהוא עוסק בו בפועל, הוא אולי נכון פורמלית, אך בפועל הוא נראה מעט מלאכותי. לדוגמא, אדם מצווה לעשות מעקה לגגו. הוא יכול לבנות את המעקה, אולם הוא עוסק בפעולה ולא בתוצאה. התוצאה נוצרת ממילא מתוך פעולתו. לכאורה גם כאן ניתן לראות בתוצאה פעולה של הטבע ולא של האדם. חוקי הטבע קובעים שאם תוקעים מתכת בצורות מסויימות יעמוד על הגג מעקה כנדרש. אך הבחנה זו היא מלאכותית. המעקה הבנוי כן נראה כמשהו שבשליטת האדם, בניגוד לפז"ר. הסיבה לכך היא כנראה שבמקרה זה התוצאה היא הכרחית וצפויה מראש (בבחינת 'פסיק רישא ולא ימות'). זאת בניגוד למצוות פז"ר, שם התוצאה אינה הכרחית. בפז"ר היחס בין הפעולה לתוצאה הוא מורכב ומפותל, ובהחלט לא דטרמיניסטי.

נתבונן בדוגמא נוספת, והפעם במצוות הישיבה בסוכה. גם שם אדם נמצא במצב ולא עוסק בפעולה. ובכל זאת, נראה כי נכון לומר שהדבר מסור לידיו. הוא יכול

²¹ כמובן יש לכך השלכה הלכתית לגבי החובה להתכוין לטעם בנוסף לכוונה הרגילה (לצאת יד"ח).
²² ניתוח דומה אפשר לעשות למצוות נסילת לולב.

להחליט לשכון בסוכה או לצאת ממנה. זה נראה מלאכותי לומר שהאדם מצווה להיכנס לסוכה, והשהייה בתוכה היא רק תוצאת ממילא של הפעולה הזו. דוגמא נוספת היא מצוות תענית ביום הכיפורים, או שביתה ממלאכה בשבת ויו"ט. מצוות אלו הן מצוות עשה, אך משמעותן המעשית היא אי עשייה (לא לאכול, לא לשתות, לא לסוד, לא לעשות מלאכות וכדו'). במקרה זה קשה אפילו להבחין בין פעולה לבין תוצאה. יש המגדירים את התענית, או את השביתה, כפעולה של האדם, אך במציאות נראה כי זוהי תוצאה של אי עשייה גרידא. בכל אופן, במקרה זה המצב בהחלט נתון בידי של האדם, שכן אי אכילה מביאה בהכרח למצב של עינוי, וכך גם אי עשייה מובילה בהכרח למצב של שביתה.²³

ד. דוגמאות למצוות תוצאה

מבוא

ראינו שהקביעה כי המצוות הן בהכרח מצוות פעולה אינה הכרחית. בכל אופן, התפיסה הפשוטה של המצוות, בהיעדר נסיבות ייחודיות היא שהמצוות אכן מטילות עלינו פעולות, והמצבים הם רק פועל יוצא של הפעולות הללו. אך בכל זאת ישנן בתורה כמה וכמה מצוות תוצאה, כמו פו"ר לשיטת המנ"ח. ההבנה שאלו הן מצוות תוצאה יכולה להבהיר כמה וכמה נקודות עמומות הנוגעות אליהן. בפרק זה נדגים את הדברים על קצה המזלג. אנו נביא שתי דוגמאות שבהן נערך דיון כזה במפרשים, ועוד אחת שונה. בהמשך השנה כנראה נרחיב עוד בכמה מצוות כאלו.

זריעה ובישול בשבת

איסורי מלאכה בשבת הם דוגמאות מובהקות לאיסורי פעולה. אין איסור שמשוה יתבשל או ייבנה בשבת. גוי שעושה זאת לא עשה שום דבר רע. האיסור מוטל על האדם שלא יעסוק במלאכות אלו. יש מן האחרונים שהסיקו מן העיקרון הזה מסקנות הלכתיות (לדוגמא: שאי אפשר לעבור על האיסור הזה באופן של שליחות, שכן זהו איסור מנוחה על האדם ולא איסור של פעולה על החפץ הנדון).²⁴ והנה ישנן שתי דוגמאות בולטות בין איסורי המלאכה בשבת, שבהן האדם למעשה אינו עושה מאומה. הערך המוסף של המלאכה טמון בתוצאה שעולה בדרך של ממילא מפעולתו:

1. מבשל. במלאכת מבשל, האדם אינו עוסק כלל בבישול אלא אך ורק בהכנות שמאפשרות אותו. אדם מניח קדירה על האש, ולאחר מכן האש מבשלת את האוכל שבתוכה. מלאכת מבשל היא הנחת הקדירה על האש, על אף שזוהי פעולה טכנית שאינה קשורה באופן ישיר לתוצאה: המזון המבושל. את התוצאה משיגה האש ולא האדם.
2. זורע. במלאכת זורע המצב הוא דומה למדיי: האם מניח זרע בקרקע, ותו לא. לאחר מכן הזרע נקלט ומתחיל לצמוח. הקליטה והצמיחה הן תוצאה של פעולת האדם, אך בהחלט לא נעשות על ידו. האדם לא עושה מאומה מעבר להנחת הזרע במקום כלשהו. התוצאות הן נגזרת של הימצאות הזרע באותו מקום.

²³ כאן לא מדובר על דטרמיניזם בקשר בין סיבה לתוצאה, אלא על קשר הרבה יותר חזק: קשר לוגי. גם אם תענית אין פירושה אי אכילה, והיא רק תוצאה של אי האכילה, הרי לגבי שביתה ממלאכה הקשר ללא ספק מצוי במישור הלוגי: שביתה אינה אלא אי עשיית מלאכה.

²⁴ ראה שו"ת חת"ם סופר או"ח סי' פד וח"מ סי' קפה, וכן בישועות יעקב או"ח סי' רסג סק"ו, ובית מאיר אבה"ע"ז סי' ה. כל או סברו שלא שייכת שליחות במלאכות שבת. לעומתם, ראה בשו"ע הרב (סי' רמג ס"א ובק"א לסי' רסג סק"ח, ובסי' שה סכ"ט) שסובר ששייך גדר שליחות במלאכות שבת. וראה בספר מי טל על מלאכת הוצאה, סי' א שהסביר בזה את המחלוקת בהסבר העיקרון שהוצאה היא מלאכה גרועה, ואכ"מ.

ובאמת המפרשים דנים מה יסוד האיסור במלאכות אלו: האם במבשל האיסור הוא על התוצאה שהתבשל התבשל או על מעשה ההנחה על האש. וכן דנים האם האיסור בזריעה הוא על ההנחה בקרקע או על הקליטה וההשרשה. הרש"ש בשבת עג ע"א כתב שהחוב הוא על ההשרשה, והסיק שאם ליקט בחול את הזרע מהקרקע הוברר למפרע שהוא פטור על מעשה הזריעה. הוא משווה זאת לאופה שגם שם ההנחה היא המעשה המחייב, אף שכדי להתחייב נדרשת תוצאה. לעומתו **המנ"ח** במצווה רצ"ח²⁵ סובר שהחוב בזרע הוא על ההנחה בקרקע, שהרי ההשרשה נעשית בחול (ולגבי זריעה בשביעית הדין כנראה שונה), וכן דעת **החיי אדם**.²⁶

והרש"ש שם בע"ב דן גם במי שהניח סיר על האש בשבת והתבשל התבשל במוצ"ש, וביחס למי שהניח סיר בערב שבת והתבשל התבשל בשבת. והסתפק בזה גם **הפמ"ג** בפתחה כוללת להלכות שבת. אמנם בעל **הלכות קטנות** כתב לחלק בין זרע למבשל.²⁷

אם כן, לכאורה המלאכות הללו הן איסורי תוצאה ולא איסורי פעולה. אמנם הדבר אינו מתיישב עם הטענה הקודמת לפיה כל מלאכות שבת הן איסורי גברא. ונראה שהמסקנה היא שאיסורי המלאכה הללו (לפחות ביסוד) מוגדרים כאיסורי פעולה שמותנים בהשגת תוצאה.²⁸

מילה

הדוגמאות הקודמות היו מצוות ל"ת. ביחס למצוות כאלו אין מקום להגדרת הביניים שראינו למעלה, לפיה ישנה הבחנה בין קיום המצווה לבין הגעה למצב של פטור. כעת נדון בדוגמא שהיא מצוות עשה.

במצוות מילה ישנם דיונים מפורטים בשאלה האם היא מצוות תוצאה או מצוות פעולה. ראשית, ידועים דברי הגרי"ז בהל' חנוכה וסבו בשו"ת **בית הלוי**, ח"ב סי' מז, שדנו במחלוקת הרמב"ם והטור לגבי חזרה על ציצין שאינם מעכבים את המילה. לפי **הטור** לא חוזרים עליהם בשבת אבל בחול כן, ולפי הרמב"ם לא חוזרים עליהם גם בחול.

לפי הסברי האחרונים הנ"ל, מחלוקת זו תלויה בשאלה האם המצווה במילה היא למול, ולאחר מעשה המילה תמה פעולת המצווה ואין יותר אפשרות לבצע הידור למצווה, או שמא המצווה היא להיות מהול, ואז ניתן להמשיך את פעולת המילה גם אחרי שתמה פעולת המילה על מנת להדר יותר את המצב שנוצר, ע"ש בדבריהם. עוד מצינו בשו"ת מהר"ח או"ז סי' יא שכתב שהמצווה על האב היא לדאוג שבנו יהיה מהול, ולא למול אותו. ההשלכה היא שהאב אינו צריך למנות את המוהל כשלוחו, שכן המצווה כלל אינה צריכה להתבצע על ידו.²⁹

שני סוגי מצוות תוצאה

בהקשר זה נראה שההגדרה היא עוד יותר קיצונית לכיוון התוצאה מאשר בפו"ר. ביחס למילה החובה היא לדאוג שבצורה כלשהי הוא יהיה מהול, גם אם האב כלל לא עושה שום מעשה עבור כך. ואילו בפו"ר (לפחות לדעת הרצ"פ פרנק) גם אם נגדיר אותה כמצוות תוצאה, עדיין ברור שישנה חובה כלשהי אשר מוטלת עליו. במונחי החילוק של הרצ"פ פרנק נאמר כי ביחס למצוות מילה אם האב לא מינה את המוהל כשלוחו או לא נאמר שהוא לא קיים את המצווה אלא רק נפטר ממנה. כאן ישנו ממש קיום, שהרי כל מה שהוטל עליו הוא ההשתדלות להשגת התוצאה הרצויה. אולם במצוות פו"ר כפי שראינו, גם אם נגדיר את המצווה כמצוות תוצאה,

²⁵ ראה גם את דבריו במצווה ל"ו, 'מוסך השבת', בתחילת מלאכת זורע.

²⁶ וראה **פרי משה** – בענייני לט מלאכות, סי' יב, וכן **אפיקי-ים**, ח"ב סי' ד.

²⁷ ראה גם **במניח** 'מוסך השבת' שם, ובשו"ת **חת"ס** ח"ז סי' ל, ו**פרי משה** הנ"ל סי' יט.

²⁸ כך כמעט מפורש בסוגיית רדיית הפת, שבת ד ע"א.

²⁹ וראה גם במהרש"א סוטה י ע"ב, **דבר אברהם** ח"ב סי' א, **זכר יצחק** סי' א וה', **פרי יצחק** ח"ב סי' לו, **חלקת יואב** חו"מ סי' ד, ועוד.

לפעולה עדיים יש תפקיד. השגת התוצאה ללא פעולה לא תהווה מעשה מצווה, אף שהמצב שנוצר פוטר את האדם מן המצווה.

הטבת הנרות

בשולי הדברים נעיר כי מצוות הטבת הנרות גם היא כנראה מצוות תוצאה מן הסוג של מצוות מילה, ואולי עוד נעסוק בה במהלך השנה. ראה על כך בכלי חמדה בתחילת פ' תצוה, שלומד זאת ממדרש פליאה אשר משווה את מצוות ההטבה למצוות מילה.

צדקה

גם לגבי מצוות צדקה דנו כמה אחרונים האם היא מצוות פעולה או מצוות תוצאה. האם המצווה היא פעולת נתינת הצדקה לעני, או שמא המצווה היא לדאוג לכך שלעני יהיה כסף. כמה אחרונים כתבו שזוהי מצוות תוצאה, ולכן לא שייך לגביה הפסול של מצווה הבאה בעבירה (ראה על כך במקורות שהובאו לעיל בהערה 1). והנה ניתן לשאול שאלה דומה לגבי צדקה: האם הצדקה מיועדת עבור העני או עבור הנותן? האם מטרתה היא שיפור מצבו של העני, או שמא מטרתה היא שיפור מידותיו של הנותן?³⁰ ניתן לראות בזה סתירה בסוגיית הבבלי בפרק ראשון של ב"ב. בסוגיית ט ע"ב מופיע הקטע הבא:

ואמר רבי יצחק, מאי דכתיב: +משלי כ"א+ רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד? משום דרודף צדקה ימצא צדקה? אלא לומר לך: כל הרודף אחר צדקה - הקדוש ברוך הוא ממציא לו מעות ועושה בהן צדקה. רב נחמן בר יצחק אמר: הקדוש ברוך הוא ממציא לו בני אדם המהוגנים לעשות להן צדקה, כדי לקבל עליהם שכרו. לאפוקי מאי? לאפוקי מדרש רבה; דדרש רבה, מאי דכתיב: +ירמיהו י"ח+ ויהיו מוכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם? אמר ירמיה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, [אפילו] בשעה שכופין את יצרן ומבקשין לעשות צדקה לפניך, הכשילם בבני אדם שאינו מהוגנין, כדי שלא יקבלו עליהן שכר.

המקרה של ירמיהו שמבקש מהקב"ה להכשיל את אנשי ענתות בעניים שאינם מהוגנים מציג באופן ברור תפיסה של הצדקה כמצווה עבור המקבל. אם המקבל לא היה ראוי לא קויימה המצווה, גם אם הנותן עשה זאת בלב שלם וביד נדיבה. מאידך, כמה שורות אחר כך, מופיע שם הקטע הבא (י ע"א):

תניא: היה רבי מאיר אומר, יש לו לבעל הדין להשיבך ולומר לך: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסן? אמור לו: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם. וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את ר"ע: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? א"ל: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם.

כאן מופיעה תפיסה לפיה הקב"ה ברא את העניים כדי שאנו ניתן להם צדקה וכך נינצל מדינה של גיהנום. זוהי תפיסה ברורה של צדקה עבור הנותן, ולא עבור המקבל.

פתרון אפשרי לסתירה זו יכול להימצא ברמב"ם. עיון בדבריו, הן בספר המצוות והן ביד החזקה מעלה שהוא רואה הבדל בין הלאו על העלמת עין מצדקה לבין העשה. במצוות ל"ת רלב כותב הרמב"ם כך:

והמצוה הרל"ב היא שהזהירו שלא למנוע צדקה והרחבה מהאביונים מאחינו אחר שנדע חולשת ענינם ויכלתנו להחזיק בהם והוא אמרו יתעלה (שם) לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך מאחיק האביון. וזה אזהרה מלקנות מדת הכליות והאכזריות שתמנע מעשות הראוי:

³⁰ ראה במאמרו של מ. אברהם, **מישרים ג**, ישיבת ההסדר ירוחם, ירוחם תשסד, שם הוא עוסק בשאלה מדוע החקירות הישיבתיות נוסות להציג את שתי האפשרויות באופן דיכוטומי? לשון אחר: מדוע לא ייתכן ששתי התשובות גם יחד הן נכונות?

כאן הדגש הוא על הנותן, שלא יקנה את מידת הכילות. לעומת זאת, במצוות עשה קצ"ה הוא כותב:

והמצוה הקצ"ה היא שצונו לעשות צדקה ולחזק החלשים ולהרחיב עליהם. וכבר בא הציווי במצוה זו במלות מתחלפות. אמר יתעלה (ראה טו ח) פתוח תפתח את ידך וכו' ואמר (בהר לה) והחזקת בו גר ותושב וכו' ואמר (שם לו) וחי אחיך עמך. והכוונה באלו הלשונות כולם אחת והיא שנעזור עניינו ונחזקם די ספקם. וכבר התבאר משפטי מצוה זו במקומות רבים רובם בכתובות (מח - נ א, סו ב - סח א) ובתרא (ח - יא א, מג א) ובאה הקבלה (גטין ז ב לק' עמ' רפה) שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב במצוה זו, כלומר הצדקה, אם למי שלמטה ממנו או לדומה לו ואפילו בדבר מועט:

כאן לא מוזכרות בכלל התועלות עבור הנותן, אלא רק שיפור מצבם של העניים. מקורו של הרמב"ם הוא הגמרא דלעיל, שכן המקרה של ירמיהו מדבר על העשה, שהרי מדובר על קבלת שכר ולא על עונש. לכן שם מבוטאת תפיסה של הצדקה למען העניים. לעומת זאת, המימרא של ר"ע לטורנוסרופוס עוסקת בלאו, שהרי היא מדברת על עונשי גיהנום, ולכן היא מבטאת תפיסה של הצדקה למען הנותן. והן הן דברי הרמב"ם. ניתן להביא לכך ראיות רבות מפסקי הרמב"ם ואכמ"ל בזה. האם החלוקה הזו פירושה שהעשה הוא מצוות תוצאה והלאו הוא מצוות פעולה? לכאורה כן. אם הצדקה היא למען הנותן הדגש הוא על הפעולה, ואם הצדקה היא למען המקבל אזי הדגש הוא על התוצאה. אולם הבחנה זו היא שגויה. בהחלט ניתן להבין שבשני המקרים מדובר על תוצאות, והשאלה היא רק איזו תוצאה מגדירה נכון את מצוות צדקה: האם שיפור מידותיו של הנותן או שמא שיפור מצבו של המקבל. כאן נכון יותר יהיה להגדיר את השאלה האם צדקה היא דין בחפצא (=העני המקבל) או דין בגברא (האדם הנותן, זה שמקייים את המצווה). הבחנה זו מביאה אותנו להערה שבסעיף הבא.

הערה אודות היחס לחלוקה בין דין בחפצא לבין דין בגברא

לסיום דברינו נשוב לעסוק בחלוקה שבין פעולה לתוצאה בעצמה. לכאורה החלוקה הזו מקבילה לחלוקה בין דין בגברא לדין בחפצא. לדוגמא, במלאכות שבת ראינו שהשאלה הנדונה לגבי זורע ומבשל היא האם האיסור הוא הפעולה שעושה האדם, או התוצאה - שהיא השינוי בחפץ. כאן ניתן היה לבטא את אותה דילמה עצמה כשאלה האם מלאכות אלו הן דין בגברא או בחפצא, ולא כמו שאנחנו ניסחנו זאת: האם זהו איסור פעולה או איסור תוצאה.

מהו היחס הכללי בין שתי החלוקות הללו? האם אכן שתי אלו הן אותה חלוקה עצמה בשני ניסוחים שונים, או שמא מדובר כאן בחלוקות שונות? ראינו בסעיף הקודם שלגבי שני הצדדים בהבנת מצוות צדקה היה עלינו להבחין בין שני הניסוחים: הניסוח שרואה את החקירה הזו על הציר של גברא-חפצא היה נכון, בעוד שהניסוח שרואה בה חקירה בציר 'פעולה-תוצאה היה שגוי. אם כן, לא מדובר כאן באותה חלוקה ממש, על אף הקשר בין השתיים. אין כאן המקום לפרט בשאלה זו, אך סביר שאנו עוד נגיע אליה בעז"ה במהלך השנה מכיוונים שונים.