

בס"ד

מושגים:

גזירה, או ציווי.

אזהרה: הגדרה (טכסטואלית ומהותית) לאיסור לא תעשה.

תקציר:

במאמר זה אנו יוצאים מתוך האיסור של גיד הנשה, ומראים שישנה דרישה שבכל איסור לא תעשה תהיה אזהרה מפורשת בכתוב. עיקרון זה מעורר קושי לגבי גיד הנשה, שכן אין פסוק שמזהיר עליו בצורה ברורה. אנו מציעים שתי צורות לקרוא את הפסוק על גיד הנשה, ומראים ששתיהן מופיעות בראשונים.

מתוך הדיון הזה אנו מרחיבים את היריעה לשאלת תפקידה של האזהרה, ויחסה של זו למונחים כמו 'מצווה', או 'גזירה'. נושאים אלו נדונים בדברי הרמב"ם בשורש השמיני, ובהשגות הרמב"ן שם (שגם מזכיר את הדוגמא של גיד הנשה).

מסקנתנו היא שההלכה בנויה בצורה של כמה ספירות זו בתוך זו. ישנו אוסף המעשים השליליים (=מזיקים ופוגמים) והחיוביים (=מתקנים). בתוך הספירה הנורמטיבית הכללית הזו ישנה תת-ספירה הלכתית שכוללת מצוות (עשה ולא תעשה). ובתוך הספירה ההלכתית ישנה תת-ספירה של איסורי לאו, שלגביהן דרושה אזהרה. האזהרה היא המגדירה מעשה כלשהו כשייך לספירה הפנימית הזו.

אנו קושרים את הדיון הזה למאמרי 'מידה טובה' שונים, שעסקו ויעסקו בנושא זה מזוויות נוספות.

הכללים והעקרונות העולים מן המאמר

בעניין גיד הנשה מבט על

מבוא כללי

בפרשתנו מתואר המאבק בין יעקב למלאך (בראשית לב, כה-לג):

וַיִּתֵּר יַעֲקֹב לְבָדּוֹ וַיֹּאבֶק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלֹת הַשָּׁחַר: וַיֵּרָא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיִּגַע בְּכַף יָרְכּוֹ וַתִּקַּע כַּף יָרֵךְ יַעֲקֹב בְּהַאֲבָקוֹ עִמּוֹ: וַיֹּאמֶר שְׁלַחֲנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלַּחְךָ כִּי אִם בְּרַכְתִּי: וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה שָּׁמַךְ וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב: וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֹאמֶר עוֹד שָׁמַךְ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שְׂרִית עִם אֱלֹהִים וְעִם אַנְשִׁים וַתּוֹכַל: וַיִּשְׂאֵל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הֲגִידָה נָא שָׁמַךְ וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶה תִּשְׂאֵל לְשָׁמִי וַיַּבְרֵךְ אֹתוֹ שָׁם: וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיָּאל כִּי רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל פָּנִים וַתִּנָּצֵל נַפְשִׁי: וַיַּזְרַח לוֹ הַשָּׁמֶשׁ כְּאֲשֶׁר עָבַר אֶת פְּנּוֹאֵל וְהוּא צֹלַע עַל יָרְכּוֹ: עַל כֵּן לֹא יֵאָכְלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גִּיד הַנֶּשֶׁה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יָרֵךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנֶּשֶׁה:

המלאך נוגע הכף ירך יעקב ונוקע אותה. הפרשה מסתיימת בתיאור שבני ישראל אינם נוהגים לאכול את גיד הנשה בגלל שהמלאך נגע בה. חז"ל הבינו שמדובר כאן באיסור הלכתי רגיל. לדוגמא, במדרש שמתאר את השתלשלות מתן המצוות לעולם, מאדם הראשון עד מתן תורה, חז"ל אומרים (ראה שיר השירים רבה פרשה א, ד"ה 'ה ר' עזריה', ומקבילות):

ר' עזריה ואמרי לה ר' אליעזר ורבי יוסי ברבי חנינא ורבנן ר' אליעזר אומר משל למלך שהיה לו מרתף של יין בא אחד אורח ראשון מזג לו את הכוס ונתן לו, ובא השני ומזג לו את הכוס ונתן לו, כיון שבא בנו של מלך נתן לו המרתף כולו, כך אדם הראשון נצטווה על שבע מצות... נח ניתוסף לו אבר מן החי דכתיב אך בשר בנפשו דמו, אברהם נצטווה על המילה, יצחק חנכה לשמונה ימים, יעקב על גיד הנשה שנאמר (בראשית לב) על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, יהודה על היבמה שנא' (שם / בראשית / לח) ויאמר יהודה לאונן בא אל אשת אחיך ויבם אותה, ישראל אכל מ"ע ומצות ל"ת...

כלומר חז"ל הבינו זאת כציווי ליעקב ובניו שלא לאכול את גיד הנשה, ובעקבותיהם גם מוני המצוות, כמו החינוך במצווה ג (וכן הוא בספהמ"צ להרמב"ם, ל"ת קפג):

ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים ובנקבות. והעובר עליה ואכל גיד אחד אפילו הוא פחות מכזית, או שאכל כזית מגיד הנשה גדול, לוקה.

זהו איסור גמור, והעובר עליו חייב מלקות ככל לאו רגיל אחר בתורה. ואכן עד ימינו אנחנו מנקרים את הגיד כחלק מהכשר הבהמה לאכילה.

א. גיד הנשה

לעצם הבעייתיות

ראינו שחז"ל והפוסקים רואים בגיד הנשה איסור לאו שיש עליו מלקות. אך כפי שאנחנו יודעים חז"ל קבעו קריטריון חד וברור לאבחנה של פסוקי לאו מפסוקים אחרים (ראה מנחות צט ע"ב, ומקבילות):

דאמר רבי אבין אמר ר' אילעא: כל מקום שנאמר 'השמר', 'פן' ו'אל' - אינו אלא לא תעשה.

הגמרא רואה בלשונות אלו (והראשונים הוסיפו עליהן גם את הלשון הרביעית: 'לא') מדד לקיומו של לאו. היה מקום שאם יש לשון כזו יש לאו, אך אין הכרח שבהיעדר לשון כזו לא יהיה לאו. אך התפיסה המקובלת במפרשים היא שזהו תנאי הכרחי, ולא רק מספיק. כך גם משתמע מדברי הגמרא בהמשך הסוגיא הנ"ל, אשר מסיקה שאם יש כפל של לשונות יש שני לאוין:

רבינא אמר: השמר ופן שני לאוין נינהו. רב נחמן בר יצחק אמר: בשלשה לאוין, שנאמר: השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים;

אם כן, בפסוק לגבי גיד הנשה, שכלל לא נאמרה בו לשון ציווי, לא ברור כיצד ניתן לראות את קיומו של לאו. והנה בעל החינוך כותב על כך במצווה ג:

והאי לא יאכלו לא נאמר על דרך סיפור, כלומר מפני שאירע דבר זה באב נמנעים הבנים מלאכול אותו הגיד, אלא אזהרת השם יתברך שלא יאכלוהו.

נראה שבעל החינוך מבין את הלשון 'לא יאכלו' שבפסוק כלשון ציווי. אמנם זה אינו פשט הפסוק, אך ייתכן שהוא רואה בכך סוג של דרשה. ומקורו כנראה בסוגיית חולין ק ע"ב. במדרש שיהש"ר שהובא למעלה ראינו שזמן התחלת החיוב הוא מיעקב אבינו, אך למעשה הדבר שנוי במחלוקת תנאים במשנה בסוגיית חולין הנ"ל:

מתני'. נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה, רבי יהודה אומר: אף בטמאה, אמר ר' יהודה: והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה, ועדיין בהמה טמאה מותרת להן! אמרו לו: בסיני נאמר, אלא שנכתב במקומו:

התנאים חלוקים בשאלה האם איסור גיד הנשה נוהג גם בבהמות טמאות או רק בטהורות, ויסוד המחלוקת נעוץ בשאלה האם יעקב הוא שנצטווה על כך, ואז עדיין לא היה הבדל בין בהמה טהורה וטמאה, או שציווי זה ניתן בסיני (כשכבר היתה ההבחנה בין בהמות טהורות וטמאות) ורק בתורה כתבו אותו במסגרת הסיפור על יעקב והמלאך. בגמרא קא ע"ב (ומקורו מהתוספתא פ"ז ה"ד) מובא שגם הביטוי 'בני ישראל' שמופיע בפסוק, מרמז שהאיסור התחיל בסיני ולא אצל יעקב.¹

בדעת חכמים נראה שהפסוק הזה הוא עצמו ציווי, והוא הוזה ממקומו כדי לבאר לנו את טעם האיסור (זכר למאבק של יעקב עם המלאך, והחינוך במצווה הנ"ל כותב שטעם הציווי הוא כדי שלא נתייאש גם במצבים שנראים לנו אבודים, כמו במקרה של המאבק בין יעקב למלאך). כנראה שזה היה מקורו של החינוך הנ"ל שהבין את הפסוק הזה כציווי ולא כתיאור.

כך גם מפרש הרשב"א בחידושי אגדות לחולין צא ע"א:

אינו הודעה... שאילו כן היה מתחייב שאם נגף יעקב ברגלו שלא יאכלו בניו רגל וכו', רק

מצווה נצטוו עליה מפי הקב"ה.

אם כן, הפסוק הזה אינו 'הודעה' (=תיאור), אלא פסוק ציווי, ונראה כי לפי הראשונים הללו הוא עומד בקריטריון של 'השמר, פן ואלי'.

הצעה אלטרנטיבית

נמצא שלפי חכמים הפסוק הזה הוא ציווי שהוזה ממקומו, אך הוא ניתן לנו בסיני, ולא ליעקב אבינו. ואילו לפי ר' יהודה הפסוק הזה הוא הציווי, אשר ניתן ליעקב עצמו. דעת חכמים היא בעייתית מבחינת נוסח הפסוק. הפסוק מתאר מנהג והוא לא מנוסח בלשון ציווי. אין כאן רק הזדה של ציווי (ממקומו בסיני לספר בראשית), אלא פסוק בסגנון של תיאור ('הודעה', בלשון הרשב"א) ולא של ציווי. אמנם באמת לפי הפסוק המנהג הזה רווח אצל בני ישראל ולא יעקב עצמו, מה שמתאים לדעת חכמים שרק בני יעקב התחייבו באיסור זה בהר סיני. ולפי ר' יהודה נוסח הפסוק הוא בעייתי, שכן הוא אינו מתאר ציווי אלא מנהג, ועוד צריך להבין מדוע הפסוק כותב שרק בני יעקב נהגו באיסור זה.

מתוך דברי חז"ל עולה האפשרות לפרש את הפסוק אחרת: הציווי שניתן ליעקב כלל לא מופיע בפסוק. הוא סמוי מאחורי הדברים, ורק התוצאה של אותו ציווי נעלם מתוארת בפסוק: שיעקב (לפי ר' יהודה) או (גם) בניו, לא אוכלים את גיד הנשה, עד היום הזה. אם כן, הפסוק הזה מתאר מצב שהוא רק אינדיקציה לקיומו של ציווי, ולא את הציווי עצמו. לפי הצעתנו הלשון 'לא' שמופיעה בפסוק אינה לשון ציווי אלא בהחלט לשון הודעה.

נפקא מינא הלכתית לדברינו

הגמרא בפסחים כב ע"א דנה ביחס בין איסורי אכילה לבין איסורי הנאה. בתוך הדיון מובאת השלכה לעניין גיד הנשה:

דאמר רבי אבהו: כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו - אחד איסור אכילה

ואחד איסור הנאה (משמע) + מסורת הש"ס: [במשמע] + עד שיפרט לך הכתוב כדרך

שפרט לך בנבילה...

דעת ר' אבהו היא שלשון 'אכילה' בתורה מתפרשת תמיד כאיסור אכילה וגם איסור הנאה (חזקיה חולק עליו בסוגיא שם). הגמרא שם מאריכה להקשות עליו מכמה וכמה מקומות. בתוך הדברים היא מקשה מגיד הנשה:

מתיב רבי יצחק נפחא: והרי גיד הנשה, דרחמנא אמר + בראשית לב + על כן לא יאכלו

בני ישראל את גיד הנשה, ותנן: שולח אדם ירך לנכרי, וגיד הנשה בתוכו, מפני שמקומו

ניכר! - קסבר רבי אבהו: כשהותרה נבילה - היא וחלבה וגידה הותרה. - הניחא למאן

דאמר יש בגידין בנותן טעם!, אלא למאן דאמר אין בגידין בנותן טעם, - מאי איכא

למימר? - מאן שמעת ליה דאמר אין בגידין בנותן טעם - רבי שמעון, דתניא: האוכל

מגיד הנשה של בהמה טמאה, רבי יהודה מחייב שתים, ורבי שמעון פוטר. רבי שמעון

הכי נמי דאסר בהנאה. דתניא: גיד הנשה מותר בהנאה, דברי רבי יהודה, ורבי שמעון

אוסר.

רש"י על אתר מסביר שמכאן עולה שגיד מותר בהנאה, שהכתוב קראו 'נבילה'. אמנם אנו מוצאים במהר"א פולדא וקרוב העדה על הירושלמי ערלה פ"ג ה"ב ופסחים פ"ב ה"א שהותר בהנאה גיד של נבילה אך לא כל גיד (ועי' בתורה שלמה אצלנו אות קנח).

בכל אופן, גם לפי רש"י וסיעתו יוצא מהסוגיא שהיתר הגיד בהנאה תלוי בתפיסה לפיה יש בגיד בנותן טעם. אם אין בגיד בנותן טעם, אז הוא אינו מקבל את טעם הנבילה (הגמרא בחולין קא ע"א מתייחסת לגיד כ'עץ', כלומר משהו קשה שאינו בולע ואינו מהווה בשר) ולכן אינו נחשב בעצמו כחלק מהנבילה. ממילא התורה לא התירתו בהנאה. רק לצד שיש בגיד בנותן טעם, התורה התירתו בהנאה. כך הניחו רוב הראשונים.

¹ ראה גם בתוד"ה 'קדשים', חולין צ ע"א, שדן לפי זה בתחילת זמן האיסור ובנמעניו (רק ישראל, או גם בני נוח). וראה גם בתורה שלמה, על אתר, אות קס.

אך ברמב"ם אנו מוצאים שפסק שאין בגיד בנותן טעם (מאכלות אסורות פט"ו הי"ז, וראה גם שם פ"ד הי"ח), ובכל זאת הוא מתיר אותו בהנאה (שם פ"ד הי"ד והט"ז). ורבים מן המפרשים האריכו להקשות עליו (ראה רא"ש פ"ז בחולין סי' יז בשם חכמי לונל, ובמנ"ח מצווה ג סק"א ועוד הרבה). אמנם אנו מוצאים עוד שיטות כאלה, לדוגמא הרמב"ן בתשובה שמובאת בתורת הבית לרשב"א, בית שלישי שער שלישי, והסביר שהתלייה שמצאנו בגמרא בין שני הדינים הללו אינה תלייה אמיתית, אלא רק לרווחא דמילתא.

אנו מציעים שההסבר בדעת הרמב"ם והרמב"ן הוא שהפסוק אינו מהווה ציווי על איסור גיד הנשה, אלא רק רמז עקיף לקיומו של איסור. לכן אין ליישם לגביו את הכלל של ר' אבהו בפסחים שכל שנאמר לגביו לשון 'אכילה' הכוונה היא לאיסור אכילה וגם איסור הנאה, שהרי אין כאן ציווי שאוסר אכילה, אלא תיאור שישראל לא אוכלים גיד הנשה. הכלל של ר' אבהו מדברר אך ורק על פסוקי ציווי, ולא מפרש את המונח 'אכילה' עצמו.

אם כן, יוצא שהגיד מותר בהנאה גם לדעת ר' אבהו, ולפי כל הדעות. המו"מ בגמרא נאמר בהנחה שהפסוק מצווה על איסור אכילה, אך הרמב"ם לומד ופוסק לא כך. לכן ההיתר בהנאה אינו מבוסס על כך שאין בגיד בנותן טעם ועל המקור מנבילה, אלא על כך שאין מקור לאיסור בהנאה, שהרי התיאור מדבר רק על אכילה.²

מדברינו עולה שאופן קריאת הפסוק מקרין על שאלות הלכתיות. חכמי לונל הבינו את הפסוק כדעת החינוך והרשב"א, ולכן הם מניחים שיש לשון ציווי על איסור אכילה בגיד הנשה, ואילו הרמב"ם והרמב"ן הבינו כהצעתנו הנ"ל.

השלכה על דבר שנאמר ונשנה בסיני

ישנו כלל שציווי שנאמר לפני מתן תורה ולא חזר בסיני, נאמר רק לישראל. ואם הוא חזר בסיני, אז הוא נאמר גם לישראל וגם לבני נוח (ראה במאמרנו לפ' נח, תשסז). מה יהיה הדין לגבי גיד הנשה? אנו מוצאים בסוגיית הבבלי סנהדרין נט ע"א:

דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח. ואנו אין לנו אלא גיד הנשה ואליבא דרבי יהודה.

אם כן, מכאן עולה בבירור שלפי ר' יהודה הציווי נאמר לבני יעקב, ולפי חכמים הוא נאמר רק למשה בסיני והועתק לשם. אך גם לפי ר' יהודה הדברים מעלים קושי. לכאורה מהמימרא הזו יוצר שהסיבה מדוע הציווי מחייב רק את ישראל לפי ר' יהודה היא שהוא נאמר ליעקב ולא נשנה בסיני (זוהי הדוגמא היחידה שהש"ס מוצא לתופעה זו). אבל הייחוד של האיסור לבני ישראל עולה מלשון הציווי עצמו, ולא מן העובדה שהוא נאמר רק לפני מתן תורה. הרי בפסוק עצמו כתוב ש'בני ישראל' לא אוכלים את גיד הנשה (ראה על כך ברש"י כאן). אם כן, כיצד הגמרא מוצאת בגיד הנשה לפי ר' יהודה דוגמא למצווה שנאמרה לבני נוח ולא נשניתה, ולכן היא תקפה רק לישראל? ולפי דרכנו הדברים קלים יותר. הרי אנו הצענו שהפסוק הזה כלל אינו פסוק ציווי. לכן גם לפי ר' יהודה המצווה לא בהכרח נאמרה לבני יעקב. הפסוק רק מתאר שבני ישראל שומרים על האיסור הזה, אבל בהחלט ייתכן שהציווי לגביו נאמר לכל בני נוח. ובאמת בחולין צא ע"א מבואר שיש מ"ד שגיד הנשה נאסר גם לבני נוח. אמנם רש"י שם מפרש שהכוונה היא שנאסר לבני יעקב כשעוד היו בני נוח (וראה גם בתוד"ה 'קדשים', שם צ ע"א),³ ולדברינו אין צורך לכך ואפשר לפרש את הגמרא כפשוטה.

גם בפיהמ"ש לרמב"ם על משנת סנהדרין כותב לחלוק על רש"י, ולדעתו גם חכמים מסכימים שנצטווה על כך כבר יעקב, אלא שאנו נוהגים איסור זה מפני הציווי בסיני, ולא מפני הציווי ליעקב (וראה בתורה שלמה כאן אות קס, שהקשה עליו מכמה סוגיות שמפורש לא כדבריו). ולדברינו אפ"ל שכוונתו היא שהציווי לא ניתן ליעקב בתורה, אלא רק נרמז בתורה, ולכן מה שהוא מחייב אותנו זה רק מפני שהוא חזר ונאמר בסיני (לפי חכמים שם נכתב הפסוק המתאר הזה).

ב. האם יש איסור ללא מקור מפורש?

מבוא

בפרק הקודם העלינו אפשרות לפיה הציווי על גיד הנשה כלל לא מופיע בתורה בפירוש, אלא רק מתואר בה בדרך עקיפין. האם ייתכן מצב שבו יש לנו איסור הלכתי מחייב ללא מקור מפורש בתורה? האם הכלל של 'השמר', פן ואלי' אינו קריטריון הכרחי לקיומו של לאו? בפרק זה ניגע בקצרה בשאלה היסודית והחשובה הזו.

כיסוי ראש

² ייתכן שבכך ניתן ליישב קושיא נוספת שהקשו האחרונים על הרמב"ם (ראה במנ"ח שם סק"ג), ואכ"מ.

³ והאריך בזה בתורה שלמה כאן, באות קס.

אנו מכירים דוגמאות נוספות לאינדיקציות עקיפות לקיומם של איסורים. לדוגמא, בפרשת סוטה התורה אומרת (במדבר ה, יח): "ופרע את שער ראש האשה". ומכאן לומדים חז"ל שיש חובה על נשים נשואות לכסות את שער ראשן (כתובות עב ע"א):

ואיזהי דת יהודית? יוצאה וראשה פרוע. ראשה פרוע דאורייתא היא! דכתיב: +במדבר ה'+ ופרע את ראש האשה, ותנא דבי רבי ישמעאל: אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש!

כאן כלל לא מופיעה מילת אזהרה ('השמר', 'פן', 'לא', או 'אל'), ובכל זאת לומדים מכאן איסור תורה לצאת בשער פרוע.

נדגיש כי הדוגמא הזו קיצונית הרבה יותר מזו של גיד הנשה, שכן בגיד הנשה מתואר באופן ברור איסור אכילה, אלא שהוא נאמר בנוסח של תיאור ('הודעה', בלשון הרשב"א) ולא של ציווי. כאן אין אפילו רמז לחובה לכסות את הראש, פרט לכך שאולי נשים היו נוהגות לכסות את ראשן.⁴ עלינו לשים לב לכך שבמהלך הסוגיא פונה הקושיא מהפסוק הזה כלפי הטענה בגמרא שפריעת ראש של אישה היא 'דת יהודית', שאותה מפרש רש"י על אתר:

דת יהודית - שנהגו בנות ישראל ואע"ג דלא כתיבא.

כלומר הפסוק מוכיח שזה אינו סתם מנהג שאינו כתוב אלא דין תורה. וכי באמת יש כאן הוכחה לכך?

והנה ההוכחה מהפסוק מתפרשת אצל רש"י בשני אופנים:

אזהרה - מדעבדין לה הכי לנולה מדה כנגד מדה כמו שעשתה להתנאות על בועלה מכלל דאסור א"נ מדכתיב ופרע מכלל דההוא שעתא לאו פרועה הות שמע מינה אין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש וכן עיקר.

כיוון ראשון הוא שלומדים זאת מתוכן המעשה, ואז יש כאן דרשה ללא אזהרה מפורשת בפסוק: מכך שעושים לאישה שסטתה פריעת ראש מוכח שפריעת ראש היא בבחינת סטייה. הכיוון השני, שנראה לרש"י עיקרי, הוא שזה נלמד מדיוק, כפי שהנחנו למעלה.

הכללה: דברי הרמב"ם בשורש השמיני

אנו מוצאים התייחסות עקרונית ללשוניות הציווי וללשוניות מקבילות להן בשורש השמיני של הרמב"ם, בו הוא עוסק בשלילות. נביא כאן קטעים מתוך דבריו, ולאחר מכן נדון במחלוקות עם הרמב"ן בהשגותיו שם.

ההגדרה הבסיסית של הרמב"ם מחלקת את הציוויים למצוות עשה ול"ית:

השרש השמיני שאין ראוי למנות שלילת החיוב עם האזהרה: דע שהאזהרה היא אחד משני חלקי הצווי. וזה כי אתה תצוה למצווה שיעשה דבר אחד או שלא יעשה. כמו שתצוהו לאכול ותאמר לו אכול או תצוהו להרחיק מן האכילה ותאמר לו לא תאכל... והמלה המפורסמת בלשון הערבי המונחת לאזהרה היא מלת לא. וזה הענין בעצמו נמצא בלא ספק בכל לשון. כלומר שאתה תצוה למצווה שיעשה דבר או לא יעשה. אם כן הוא מבואר שמצוות עשה ומצוות לא תעשה שניהם צווי גמור, דברים צוונו לעשותם ודברים הזהירנו מעשותם, ושם המצווה לעשותם מצוות עשה ושם המזהר מהם מצוות לא תעשה. והשם שיכללם יחד בלשון העברי הוא גזירה. וכן החכמים קראו כל מצוה בין עשה (עמ"ע קט ולג מת"כ אח"מ פרש' ה ופ"ח) בין לא תעשה (עי' תוספת' הוב' לק' עמ' רב) גזירת מלך.

מצוות ל"ית נאמרת בדרך כלל בלשון 'לא'. אך כעת הרמב"ם מראה שבעברית מילה זו מופיעה גם במשמעות אחרת, לא נורמטיבית, אשר אינה שייכת למושגים של מצוות וגזירות (בתוך דבריו הוא מזכיר שבעברית יש מילה שונה לשלילה לא נורמטיבית):

אמנם שלילת החיוב הוא ענין אחר והוא שתשלול נשוא מנושא ואין בו מענין הצווי שום דבר כלל. באמרך לא אכל פלוני אמש, ולא שתה פלוני היין, ואין ראובן אבי שמעון והדומים לזה, הנה זה כולו שלילת החיוב, אין ריח צווי בו. והמלה שישללו בה בערבי על הרוב היא מלת מא. וישללו גם כן במלת לא ובמלת ליס. אמנם העברים רוב שלילתם במלת לא בעצמה שבה יזהירו. וישללו גם כן באין ומה שיתחבר בו מן הכנויים כמו אינו אינם ואינכם וזולתם. אולם השלילה בעברי במלת לא כאמרו (ס"פ ברכה) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, לא איש אל ויחזב (בלק כג), לא תקום פעמים צרה (נחום א), ולא עמד איש (ויגש מה), ולא קם ולא זע ממנו (אסתר ה) ורבים כאלה. והשלילה באין כאמרו (בראשית ב) ואדם אין, והמתים אינם יודעים מאומה (קהלת ט) וזולתם רבים.

כעת הוא עובר להסיק מסקנות מן ההבחנה הזו לעניין מניין המצוות:

הנה כבר התבאר לך ההפרש שבין האזהרה והשלילה. וזה שהאזהרה מענין הצווי ולא תהיה אלא בפעולת הצווי בשוה, רצוני לומר שהוא כמו שפעולת הצווי לעולם עתידה כן האזהרה, ולא יתכן בלשון שיהיה הצווי בעבר וכן האזהרה. ואין פנים להכניס הצווי

⁴ וגם זה לא לגמרי ברור, שהרי ניתן היה לפרש את הפסוק באופן שאם במקרה השיער שלה מכוסה יש לפרוע (=לגלות) אותו. ואולי בכלל מדובר על אופנה ולא על נוהג הלכתי.

בספור. כי הספור צריך לנשוא ונושא והצווי מאמר שלם כמו שהתבאר בספרים המחברים לזה. והאזהרה גם כן לא תכנס בספור. ואין כן השלילה. כי השלילה תכנס בספור ותשלול בעבר ובעתיד ובעומד. וזה כלו מבואר בעצמו עם ההשתדלות. וכשהיה זה כן אין ראוי שיימנו הלאוין שהם שלילה במצות לא תעשה בשום פנים. וזה ענין מופת לא יצטרך עליו עד זולת מה שזכרנוהו מהבנת עניני המלות עד שיבדיל בין האזהרה והשלילה.

העיקרון שפסוקים שעניינם הוא שלילה ולא אזהרה אין למנות אותם נראה לרמב"ם מובן מאליו, וכלל אינו טעון הוכחה והנמקה. ובכל זאת הוא מוצא שבה"ג טעה בעיקרון הזה, והוא מביא כמה דוגמאות שלא היו צריכות להימנות, ועוד כמה שגם בה"ג עצמו לא מנאן :

וכבר נעלם זה מזולתנו עד שמנה לא תצא קצאת העבדים (ר"פ משפטי'), ולא ידע כי זה שלילה לא אזהרה. ובאור זה כמו שאספר... ואין הפרש בין אמרו לא תצא קצאת העבדים או אמרו (תזריע יג) לא יבקר הכהן לשער הצהוב טמא הוא שהוא שלילה לבד לא אזהרה. וזה שהוא מספר לנו שלא יצטרך עם הסימן הזה הסגר ולא יספק בו כי הוא טמא.

וכן אמרו (קדושים יט) לא יומתו כי לא חופשה, זה גם כן שלילה לא אזהרה. כי הוא אמר אינו מתחייב להם המות אחר שלא נשלם החרות. ואין ראוי שיפורש זה בשנאמר לא יומתו ויצא מענין השלילה לענין האזהרה... וכן אמרו (קרח יז) ולא יהיה בקרח וכעדתו הוא שלילה. ובאור החכמים שהוא שלילה ופירשו ענינו ואמרו שהוא יתעלה ספר לנו שכל מי שיחלוק על הכהונה ויעורר בה לא יחול בו מה שהגיע בקרח ובעדתו מן הבליעה והשריפה אבל אמנם יהיה ענשו כאשר דבר י"י ביד משה, ר"ל הצרעת והוא אמרו ית' אליו (שמות ד) הבא נא ידך בחיקך, והביאו ראיה במה שקרה בעוזיה מלך יהודה (דה"ב כו)...

כעת הוא מסכם וקושר את העיקרון שבשורש הזה לכלל החז"לי של 'השמר, פן ואל', אותו הבאנו לעיל :

וכבר בארנו זה הענין תכלית הבאור עד שאומר שלא נשאר ספק ולא אפילו על מי ששכלו יותר עב שבכל האנשים. ואחר שדברנו בכוונה הזאת דע כי המלות שתבוא בהן האזהרה בתורה ארבע מלות. וכל מה שיזהיר ממנו באחת מאלו הארבע ייקרא מצות לא תעשה, והם: השמר, פן, ואל ולא. ובבאור אמרו כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה.

אם כן, עד כאן הרמב"ם קובע באופן קטגורי ששלילות אינן יכולות להימנות על תרי"ג המצוות, שכן אלו הם תיאורים ולא ציוויים. ולכאורה מכאן סתירה ברורה למה שראינו למעלה לגבי גיד הנשה, שהפסוק הוא תיאור (או 'הודעה'), ובלשון הרמב"ם כאן: שלילה, ובכל זאת הוא נמנה במניין המצוות. למען האמת, יש מקום עיון בעצם העובדה שהרמב"ם כלל אינו מתייחס לגיד הנשה כדוגמא שנוגעת לדבריו בשורש הזה.

ובכל זאת: 'לא' שהוא תיאור אך אינו שלילה

והנה בפיסקה המסיימת את השורש הרמב"ם כותב את הדברים הבאים :

ונשאר עלינו לבאר דבר אחד כדי שתשלם בו כוונת השער הזה. וזה כי כשספר בתורה וגזר עלינו שננקה נפשותינו שנשלול ממנו הפועל הפלוני והפלוני הנה אותו הפועל יימנה מכלל מצות לא תעשה. ואעפ"י שהלאו שבא בו הוא שלילה לא אזהרה. מאחר שצונו שנשלול אותו מנפשותינו ונאמר אני לא עשיתי כך ולא עשיתי כך ידענו בהכרח שהפועל הכך והכך מזהיר ממנו. וזה כמו צוות הכתוב לנו (ר"פ תבוא) שנאמר לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת, זה הורה על היות כל פועל מאלו מזהיר ממנו. והנה יבא ביאור זה במקומו (ל"ת קנ - ב) בדברינו על אלו המצוות:

הרמב"ם מביא כאן כמה דוגמאות של מילות שלילה שמופיעות במשמעות של שלילה ולא של אזהרה, ובכל זאת הן מעידות באופן עקיף על קיומה של אזהרה. לדוגמא, "לא אכלתי באוני ממנו", שמביא הביכורים מתוודה ואומר בבית המקדש על אכילת בטומאה, מעיד שיש איסור לאכול בטומאה, או לבער בטמא, או לתת למת. אם כן, אמנם אין כאן לשון אזהרה, אך התיאור השולל מעיד באופן עקיף על קיומו של איסור, ובכך הוא מהווה אזהרה.

דומה כי אין כוונת הרמב"ם לומר שמילת השלילה עצמה היא האזהרה. גם תיאור שאינו כולל מילות שלילה יכול להוות אינדיקציה עקיפה לקיומו של איסור. והן הן דברינו בהצעה דלעיל לגבי פירוש הפסוק של איסור גיד הנשה.

השגת הרמב"ן ושיטתו העקרונית

הרמב"ן בהשגתו על השורש השמיני, מסכים לעיקרון שקבע הרמב"ם, ואף מביא לו מקור מחז"ל: **העיקר השמיני אמר הרב ז"ל שאין ראוי שימנה השלילות עם המניעה. ביאר הרב ז"ל העיקר הזה וענין השלילות שנשלול נשוא ממונח ואין בו מעניין הצווי כלום. ואמר [עמ' קמו] וכבר העידו עליהם השלום על זה הענין במחלוקת שנפלה ביניהם בלאו מן הלאוין וזהו במאמרו בחטאת העוף ומלק את ראשו ממול ערפו ולא יבדיל שדרש תנא דידן שאם**

הבדיל פסל ולדעתו היא מניעה ודרש רבי אלעזר בר' שמעון אינו צריך להבדיל. והנה לדעתו הוא שלילות לא מניעה. וכל אלה דברים ברורים לא נעלמים מכל מבין עם תלמיד. מיידי אח"כ הוא קובע שהתורה אינה נוקטת לשון שלילה במשמעות שאינה נורמטיבית, למעט במקרים חריגים שבהם ישנו ייתור כלשהו:

אבל נצטרך בהם עוד להתנות כי לדעת רבותינו ז"ל אין בתורה דבר נאמר בלשון לאו או בלשון עשה שיהיה שלילות מצוה כלומר רשות ולא שלילות דין מן הדינים אלא אם כן היה הכתוב צריך לשלילות ההוא, וכך הזכירו באותו המחלוקת לדעת זה החכם הרואה בולא יבדיל שהוא שלילות אמרו (זבחי' סו א) מכדי כתיב והקריבו חלק הכתוב בין חטאת העוף לעולת העוף לא יבדיל למה לי שמע מינה אין צריך להבדיל.

הרמב"ן קובע שפסוק יתפרש כשלילה אך ורק אם גם בלי השלילה לא היינו חושבים שהדבר אסור. מתוך העיקרון הזה הוא מסביר את מניינו של בה"ג, שכל השלילות שהוא מונה כמצוות הן מילות שלילה שבגלל שאין בהן ייתור יש לפרשן כמניעות (=אזהרות), ולא כשלילות. נציין כי הרמב"ן הולך כאן לשיטתו, שכן גם בשורש החמישי הוא אינו מוכן לפרש פסוקים כטעמים למצוות אלא במקרים חריגים. בדרך כלל, אם אין אילוץ מיוחד, התורה עוסקת אך ורק במצוות. גם בשורש התשיעי אנו מוצאים מחלוקת דומה ביניהם לגבי משמעותן של חזרות בתורה: הרמב"ם רואה בהן לפעמים רק אמצעי ספרותי, ואילו הרמב"ן רואה הכרח שתהיה משמעות הלכתית לכל אחת מן ההופעות של מצווה כלשהי בתורה.

דעת הרמב"ן על אינדיקציות עקיפות לאיסורים: אין ענישה ללא אזהרה בהמשך הוא מביא את פיסקת הסיום של הרמב"ם שמדברת על אינדיקציות עקיפות לקיומם של איסורים, ומציין שנראה כי גם בה"ג מסכים לעיקרון הזה, אך הוא עצמו חולק על שניהם באופן חד משמעי:

אבל מה שכתב הרב כי כשנצטוו בתורה שנשלול מנפשותינו המעשה הפלוני והפלוני שימנע המעשה ההוא בכלל מצות לא תעשה ואע"פ שלא הבא בדבר ההוא שלילות לא מניעה כגון הכתוב לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת, וגם בעל ההלכות (אות רעח - פ) הודה כן, ואני לא באתי לידי המדה הזאת כי מן הנראה מדברי רבותינו ז"ל בתלמוד אין מניעה בתורה שלוקין עליה באה מן הכלל. אבל אלו וכיוצא בהן לאו הבא מכלל עשה הן שנצטוו אנחנו החיים לאכלו בטהרה לפני יי' ובשמחה לא באנינות ולא בטומאה ולא לתת ממנו למת.

לשיטת הרמב"ן אין בתורה אף אזהרה עקיפה (=אין מניעה בתורה באה מן הכלל"). בכל מקום שיש לאו, התורה צריכה לצוות ולהזהיר אותנו עליו באופן מפורש, בפסוק שהוא מניעה, ולא בפסוקי שלילה. נראה כי הרמב"ן רואה את הכלל הזה כהרחבה של העיקרון שאין עונשין אלא אם כן מזהירין. ללא אזהרה מפורשת בתורה לא ניתן להעניש. לכן בכל מקום בו ישנה רק אינדיקציה עקיפה לאיסור ללא אזהרה, בהכרח שזו אינה אזהרה אלא רק לאו הבא מכלל עשה. לדוגמא, מדליק שמן של מעשר שני שנטמא אינו לוקה, שכן זה אינו לאו, אלא זהו לאו הבא מכלל עשה, שהוא בעצם עשה. לאחר מכן הוא מאריך להוכיח את טענתו זו, ואכ"מ.

אם כן, לפי הרמב"ן לא ייתכן איסור לאו הלכתי שאין לנו לגביו אזהרה באחת מן הלשונות המקובלות בחז"ל לאזהרות לאו. אם אין אזהרה, לא ייתכן שיש לאו. ייתכן שיש איסור שאין כרוך בעונש, כמו לאו הבא מכלל עשה, אך לא איסור לא תעשה. איסור לאו דורש אזהרה, שכן הכלל המקובל אצלנו הוא 'אין עונשין אלא אם כן מזהירין'.

הסבר הרמב"ן לאזהרת גיד הנשה

הבעיה שמתעוררת לאור דברי הרמב"ן היא כיצד עלינו להבין את הפסוק של גיד הנשה. לכאורה שם זוהי שלילה ולא אזהרה, ולשיטתו היה עלינו להתייחס לכך לכל היותר כלאו הבא מכלל עשה, שהוא עשה (כלומר שלא לוקים עליו), אם בכלל. למעשה ייתכן שיאן כאן כלל מקום להבין איסור, שהרי זהו רק תיאור של מנהג. ובכל זאת, כפי שראינו, להלכה מוסכם על הכל שאנו מתייחסים לזה כלאו, ואף מלקים את מי שעובר ואוכל את גיד הנשה. והנה, בתוך דבריו, כאשר הרמב"ן דן בשאלה האם "לא יהיה כקרח וכל עדתו" היא אזהרה או מניעה, הוא מזכיר כבדרך אגב את הפסוק של גיד הנשה, וכותב:

אבל פשט הכתוב ועיקרו שצוה בקויעי פחים צפוי למזבח זכרון לבני ישראל בשני דברים, שלא יקרב איש זר להקטיר ולהקריב קרבן ושלא יחלוק גם כן שום אדם על כהונת אהרן לאמר כי לא היתה מאת יי'. ושני אלה עם היותם אמורים בדרך הזכרון הם מניעות, כדרך (וישלח ל) על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, וכדרך (ס"פ שופטים) אשר לא יעבד בו ולא יזרע. ולא ימנה לא יקרב איש זר בעבור היות בו לאו אחר מפורש בכל עבודות שבמקדש שנאמר וזר לא יקרב אליכם וימנה ולא יהיה כקרח וכעדתו כמו שבארנו.

לא לגמרי ברור למה הרמב"ן מתכוין בדבריו אלו. לכאורה כוונתו היא לומר שזהו פסוק אזהרה ולא שלילה, אלא שהוא נאמר בניסוח היסטורי. אך מתוך לשונו עולה כי הפסוק נאמר 'בדרך

הזיכרון, כלומר יש כאן פסוק שהוא שלילה ולא אזהרה. מאידך, על אף שהוא אמור 'בדרך הזיכרון', בפועל זוהי מניעה, כלומר לאו הלכתי גמור.

לכאורה נראה שכוונתו היא כדברינו למעלה: הפסוק הזה אינו מהווה פסוק אזהרה, אלא רק אינדיקציה לקיומה של אזהרה. כאשר יש אינדיקציה ברורה בפסוק לקיומה של אזהרה, די בכך כדי להוות אזהרה ולהעניש. אך כעת עולה כאן השאלה מדוע השלילות האחרות, כמו "לא אכלתי באוני ממנו", אינן מספיקות כדי ליצור לאו? הרי גם שם ישנה אינדיקציה עקיפה לקיומו של איסור. מדוע אזהרה כזו היא שונה, ובמה היא שונה מן האזהרה העקיפה שמצינו בגיד הנשה?

אינדיקציה לאזהרה ואינדיקציה לאיסור

על כורחנו עלינו להסיק מכאן שלפי הרמב"ן באכילת מעשר שני בטומאה ישנה רק אינדיקציה עקיפה לקיומו של איסור אך לא לקיומה של אזהרה. לעומת זאת, בגיד הנשה יש אינדיקציה עקיפה (=ה'ודעה') לקיומה של אזהרה, ולכן ניתן ללמוד משם על לאו הלכתי, ואף לענוש את העובר עליו במלקות.

ההנחה הטמונה בדברינו היא ש'אזהרה' ו'איסור' אינן מילים נרדפות. אנו רואים זאת כבר בדברי הרמב"ן עצמו, שהרי הוא מוכן לאסור דברים מדאורייתא גם ללא קיומה של אזהרה ברורה, אבל לא כאיסור לא תעשה אלא רק כאיסור לאו הבא מכלל עשה וכדו'. אם כן, הרמב"ן אינו דורש אזהרה מפורשת כתנאי לכינונו של איסור הלכתי מדאורייתא. זהו תנאי לענישה, כלומר תנאי לכינונו של לאו, ולא לכינונו של איסור.

אם כן, כאשר התורה רוצה להזהיר אותנו על קיומו של לאו, דרושה לכך אזהרה, ולא די להודיע לנו שהדבר אסור. אזהרה היא דרישה פורמלית שונה מאשר הודעה על קיומו של איסור. החידוש בדברינו הוא שגם הרמב"ן אינו דורש אזהרה מפורשת במקרא, אלא רק שיהיה ברור שקיימת אזהרה. לדעתו בירור שקיים איסור אינו שקול לבירור על קיומה של אזהרה.

"לא אכלתי באוני ממנו", מעיד שיש כאן איסור כלשהו, אך אין לנו כל אינדיקציה שזהו לאו. ייתכן שזהו לאו הבא מכלל עשה, או איסור קל אחר. לכן אין די בפסוק ההוא כדי להגדיר לאו. אך הפסוק לגבי גיד הנשה הוא עדות לקיומה של אזהרה, ולא רק לקיומו של איסור. מדוע באמת יש כאן עדות לקיומה של אזהרה? ניתן להבין זאת בשתי צורות:

1. מבחינה תוכנית. כאשר התורה מתארת איסור אכילה של גיד הנשה, ברור שזה איסור לאו, שכן לא סביר שיש עשה לחטט אחרי הגיד שהאכילה היא רק לאו שנגזר ממנו. מוכן תוכן האיסור ברור שהמצב הוא הפוך: החובה לחטט ולהוציא את הגיד נגזרת מאיסור האכילה. לכן זה אינו לאו הבא מכלל עשה, אלא לאו רגיל.
2. מבחינת ההקשר הטכסטואלי. "לא אכלתי באוני ממנו" הוא תיאור שבא מפיו של העולה לרגל. לעומת זאת, "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה" הוא תיאור של התורה עצמה. תיאור כזה נתפס אצל הרמב"ן כאינדיקציה לקיומה של אזהרה, ולא רק של איסור.

שני ממדים בכל מצווה ועבירה

מהו באמת ההבדל בין איסור לאזהרה? מה יש בלאו שאין באיסור מסוג אחר? מדוע כדי לאסור משהו בלאו הבא מכלל עשה לא דרושה אזהרה אלא רק הודעה שזה אסור, ואילו כדי לאסור בלאו נדרשת אזהרה? מה יש באותה 'אזהרה', מעבר להודעה על קיומו של איסור? ניתן כאן רק הקדמה לדין החשוב הזה.

במאמרנו לפרשת לך-לך, תשס"ז (בדיון על אשם תלוי), הבאנו את דברי ר' אלחנן וסרמן, במאמרו 'התשובה' (בתוך קובץ מאמרים), אשר עומד על כך שבכל מצווה או איסור הלכתיים יש שני ממדים שונים: הציוו/מרי, והתיקון/קלקול. מי שעובר עבירה עושה בכך שני דברים: הוא מורד נגד ציווי התורה, והוא מקלקל או פוגם משהו בעולם, או באדם (שהרי בדיוק לשם מניעת הפגם הזה ניתן לנו האיסור). הוא הדין למי שעושה מצווה: הוא מציית לציווי התורה, והוא מתקן משהו בעולם, או באדם (שהרי לשם כך ניתנה לנו המצווה הזו).

כאשר התורה מודיעה לנו שפעולה מסוימת היא מזיקה, לנו או לעולם, אזי ברור שהיא מצפה מאיתנו לא לעשות זאת. אולם אין כאן ציווי. לכן במצב כזה מי שיעבור על הלאו הזה, לא ימרוד נגד ציווי של התורה, שהרי לא היה כאן ציווי. כאן יהיה רק ממד הפגימה, בעולם או באדם. אם כן, כדי לכוון איסור הלכתי לא די בכך שהתורה תודיע לנו שמעשה כלשהו פוגם בעולם או באדם, אלא עליה להזהיר אותנו לא לעשות זאת.

לכאורה האזהרה אינה אלא הציווי. 'הודעה' אינה אלא גילוי עובדתי שפעולה כלשהי היא בעייתית, או להיפך: שפעולה כלשהי היא מועילה וטובה. אולם כדי להיכנס לספירה ההלכתית נדרש גם ציווי, ולא רק הודעה עובדתית. הציווי מכונן חיוב לציית ואיסור למרוד, שהוא הממד השני שיש בכל מצווה או עבירה הלכתית.

בין ציווי (=גזירה') לאזהרה

אך הסבר זה אינו מספק. הקריטריון של הציווי נדרש כדי להגדיר פעולה כלשהי כשייכת לספירה ההלכתית בכלל (ראה על כך במאמרנו לפרשת וירא, תשסז). אך כאן אנחנו עוסקים בהבחנה שכל כולה מצויה בתוך הספירה ההלכתית: בין איסור הלכתי שיש עליו אזהרה, לבין איסור הלכתי שאין עליו אזהרה. אנו מחפשים ספירת-משנה לספירה ההלכתית, שהיא הספירה של האזהרות: מה מאפיין אותה, ומה ייחודה של זו מול שאר סוגי האיסור. האם העובדה שנענשים עליה, או שמא כל הלאוין שייכים לספירה הזו. מדברי הרמב"ן שהבאנו למעלה משתמע כי אזהרה נדרשת כדי לכוון לאו, ולא רק כדי להעניש. שאם לא כן, היינו יכולים להגדיר אכילת מע"ש בטומאה כלאו שלא לוקים עליו כי אין עליו אזהרה. הרמב"ן אומר שזהו לאו הבא מכלל עשה, כלומר הוא דורש אזהרה לכל לאו, ולא רק ללאו שנענשים עליו.

אם כן, הניתוח של רא"ו הגדיר לנו את המושג 'ציווי', אך לא את המושג 'אזהרה'. יש במושג 'אזהרה' משהו מעבר למה שיש במושג 'ציווי'. נראה שזו כוונת הרמב"ם בדבריו בשורש השמיני שהובאו למעלה, שם הוא כותב שהמונח 'גזירה' משותף למצוות עשה ולא תעשה (ובעברית יש מונחים נפרדים לשני אלו). 'גזירה' היא הרובד שעליו מדבר רא"ו בניתוח הנ"ל. אנחנו כאן מצויים בתוך הספירה ההלכתית, ומנסים להגדיר את ההבדל בין לאו לעשה, שיבחין בין הספירה של הציווי לבין תת-הספירה של האזהרה.

במאמרנו לפרשת ויצא, תשסז, עמדנו על דברי הרמב"ן שמנסה להבחין בין לאו לעשה, ועל כמה השלכות הלכתיות של ההבחנה היסודית הזו. לא היה שם דיון ממצה ביחס בין לאו לעשה, ובהגדרה ההלכתית והמטא-הלכתית של לאו מול עשה. את הבירור בסוגיא עמומה זו, לאור דברי הרמב"ן הנ"ל ושאר ראשונים, נמשיך בעז"ה במאמר אחר בעתיד, ורק שם יושלם הדיון אותו ערכנו במאמרנו הזה.

נעיר כי גם במאמרנו בשבוע הבא נצמד צעד חשוב לקראת הבחנה בין כמה סוגי ציווי ומחוייבות, ולקראת הבנת המושג 'מצווה'. גם שם נגדיר כמה ספירות-משנה לספירה ההלכתית הכללית.

סיכום

מסקנתנו היא שהעולם הנורמטיבי בנוי בצורה של כמה ספירות זו בתוך זו: ישנו אוסף הנורמות, כלומר המעשים השליילים (=מזיקים ופוגמים) והחיוביים (=מתקנים). בתוך הספירה הנורמטיבית הכללית הזו ישנה תת-ספירה הלכתית, אשר כוללת מצוות (עשה ולא תעשה). הציווי (או 'גזירה', במינוח של הרמב"ם) מגדיר את הספירה הזו. בתוך הספירה ההלכתית ישנה תת-ספירה של איסורי לאו. האזהרה היא המגדירה מעשה כלשהו כשייך לספירה הפנימית הזו. היא מאפשרת ענישה של העובר על הנורמה הזו, אך כפי שהערנו תפקידה של האזהרה מתייחד לעצם הגדרת האיסור כלאו, ולא רק לענישה עליו.