



משמעויות מטא הלכתיות של ארבעה עשר השורשים של הרמב"ם

השורש השלישי: שאין ראוי למנות מצוות שאין נוהגות לדורות למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

בהקדמה הגדרנו חמש קטגוריות שונות של שורשים, והזכרנו שאנו נעסוק בשורשים לפי הסדר המהותי ולא לפי הסדר אותו קבע הרמב"ם עצמו. הקטגוריה הראשונה כללה עקרונות אי מנייה על בסיס התוקף ההלכתי, ונכללו בה רק שני השורשים הראשונים בהם עסקנו במאמרינו עד כה. הקטגוריה השנייה כללת שורשים אשר נוגעים לציר הזמן ומשמעותו. בקטגוריה הזו נכללים השורש השלישי והשורש השלושה-עשר, אשר קובע שאין למנות את הימים השונים בהם אנו מחוייבים במצווה כמצוות נפרדות. המאמר הנוכחי עוסק בשורש השלישי, בו קובע הרמב"ם את העיקרון שאין למנות איסורים שאינם נוהגים לדורות (כגון המצווה שנצטווה משה במדבר לשים נחש נחושת על נס וכדו'). המאמר הבא שלנו יעסוק בשורש השלושה-עשר, ובזאת נסיים את הקטגוריה השנייה.

במבט ראשון נראה כי שורש זה חוצץ בין שני השורשים הראשונים, אשר עסקו במהות ובתוקף ההלכתי של המצוות השונות, לבין השורשים הבאים אחריו, בהם הדיון עובר להיות טכני יותר (ללא קשר לתוקף ההלכתי. ראה במאמר ההקדמה): אלו מצוות נמנות ואלו לא נמנות. מדוע שורש זה מצוי בתווך בין הקטגוריות הללו? לכאורה המצוות הזמניות אינן נחשבות מצוות, גם אילו היינו מונים אותן, שכן אף אחד אינו מנסה לטעון שיש מצווה מחייבת כלשהי לשים נחש נחושת או להכניס מן לצנצנת. לכן נראה כי השאלה הנדונה בשורש זה היא טכנית, או פרשנית, במהותה (בדברי ר' שמלאי, האם מצוות כאלו נכללות בתרי"ג מצוות או לא). מאידך, בדברינו נראה כי הה"א למנות אותן מעלה אפשרות שאולי יש להן משמעות גם לדורות (שאל"כ מדוע בכלל הן נכתבו בתורה?).

נראה לכאורה שהרמב"ם מתמודד גם בשורש הזה מול עמדת **בה"ג**, אולם, כפי שנראה במהלך הדברים, כל המפרשים תמימי דעים שגם **בה"ג** איננו חולק עליו מהותית. שורש זה מוסכם על כל מוני המצוות. נזכיר את דברינו בהקדמה, שם הוכחנו מדברי הרמב"ם בתחילת השורש הראשון שהוא סוקר רק שורשים לא טריביאליים או כאלו שבה"ג טעה (לדעת הרמב"ם, כמובן) לגביהם, גם אם הם טריביאליים. התשובה לשאלה מדוע הרמב"ם מוצא לנכון לדון בשורש הזה, על אף שהעיקרון שנקבע בו נראה טריביאלי, נעוצה כנראה בכל זאת בהבדלים בינו לבין גישת **בה"ג** בנושא זה. אך כפי שנראה להלן, ישנו מקום רב גם לבירור העקרונות המונחים ביסוד דברי הרמב"ם בשורש, והם אינם כה טריביאליים כפי שהם נראים במבט ראשוני.

א. מהלך הדיון

בסיני מורה על היות זה המספר הוא מספר המצוות הנוהגות לדורות. כי מצוות שאינן נוהגות לדורות אין קשר להן בסיני, הן שנאמרו בסיני או בזולתו.

לכאורה אפשר היה לטעון שהמצוות הזמניות לא ניתנו בסיני, שהרי הן נאמרו בשעתן ולמקומן, בעת שנצרכו. אבל טיעון זה אינו עולה בדברי הרמב"ם, שכן כל התורה כולה ניתנה בסיני, ובכללה כנראה גם המצוות הזמניות.

כוונת הרמב"ם כאן היא לומר שלגבי מצוות שאינן נוהגות לדורות אין כל משמעות לומר שהן נאמרו למשה בסיני. הן נאמרו רק לשעתן, ולכן לא חשוב מתי ניתנו. רק במצוות הנוהגות לדורות יש טעם לומר שאמנם הן נוהגות לדורות אולם הן אינן בבחינת 'המצאה' מאוחרת, אלא מקורן הוא במתן תורה בהר סיני.¹

טיעון נוסף אותו מעלה הרמב"ם הוא שמצוות אלו קרויות בפסוק, המובא שם בסוגיית הגמ' במכות, 'מורשה'. רק מצוות הנוהגות לדורות יכולות להיקרא 'מורשה', משלשון ירושה. מצוות שאינן נוהגות לדורות אינן בגדר ירושה לדורות הבאים.

ראיה פרשנית נוספת מביא הרמב"ם מן המדרש (שמובא גם

מבוא

כאמור, המוטיבציה לשורש זה היא שיטת **בה"ג**, אשר כולל גם מצוות זמניות במניינו. במהלך דבריו מביא הרמב"ם מצוות שמנה **בה"ג** ש'טעה בשורש זה', כגון: "ולא יבואו לראות כבלע את הקודש", "ולא יעבוד עוד" (בלוויים, מגיל חמישים), "תרומת המכס", "חנוכת המזבח" וכו'.

במסגרת קושיותיו על **בה"ג**, מביא הרמב"ם עוד כמה וכמה מצוות זמניות, כמו: "איש אל יותר ממנו עד בוקר", לגבי המן, או "אל תצר את מואב ואל תתגר במלחמה", "עשה לך שרף", "צנצנת ושים בתוכה מן" וכדו'.

טיעוני הרמב"ם כנגד **בה"ג**

בתחילת דבריו הרמב"ם מנמק את העיקרון המוצע בשורש זה בטיעונים פרשניים:

דע כי אמרם (מכות כג ע"ב) "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה

¹ עיין בדברינו במאמר לשורש הראשון, שם ציינו כי **בה"ג** כנראה לא גרס 'בסיני'. בדברינו שם ראינו הסתייגות לכך, שהרי בהמשך הדברים מוכח **בה"ג** שעוסק במצוות דאורייתא שנמסרו בסיני. אמנם לכאן אין לזה כל נפ"מ, דסו"ס בדברי ר' שמלאי לא כתוב 'בסיני'.

בהקדמתו) שבכל יום ויום כל איבר אומר לאדם להימנע מעבירה. לגבי מצוות שאינן נוהגות לדורות לא שייך לומר 'בכל יום ויום', שהרי הן נאמרו רק לשעתן.² בסוף השורש הרמב"ם מביא טיעון נוסף כנגד **בה"ג**, שאם היינו מונים את כל המצוות הללו, היה מנין המצוות עולה במאות רבות, וגם **בה"ג** עצמו לא מנה רבות מן המצוות הללו.

השוואת המהלכים בין שלושת השורשים הראשונים

המהלך אותו תיארו עד כאן הוא דומה מאד למה שראינו בשורש הראשון, לגבי הכללת מצוות דרבנן במנין המצוות. גם שם הרמב"ם תקף את **בה"ג** מכוח נוסח המימרא של ר' שמלאי (שמנוים רק מצוות שנאמרו 'בסיני'), ואחר כך מכוח העובדה שאם היינו מונים את כל המצוות דרבנן אזי מנין המצוות היה 'מתנפח' מאד. הוא מוסיף ותוקף את **בה"ג** על חוסר עקביות, שכן הוא לא מנה את כל המצוות דרבנן.

על רקע זה מעניין לציין שבשורש השני המתקפה היא בעלת אופי שונה. שם הרמב"ם אינו מעלה את הטענה שאם מונים את כל המצוות שנלמדות מדרשות המניין היה עולה לאלפים, זאת אע"פ שהוא עצמו פותח את השורש בקביעה שרוב דיני התורה יוצאים מדרשות באמצעות יג המידות. דומה כי זו ראייה נוספת לדברינו במאמר הקודם, שלמעשה גם ללא טענתו של הרמב"ם רוב ההלכות שנלמדות מדרשות אינן נכללות במנין המצוות, שכן הן כלולות במצוות אחרות. את זה אמרנו לגבי דרשות שמחדשות פרטים בתוך מצוות או איסורים אחרים, ואם האיסורים הללו נמנים אזי הפרטים בהם ודאי אינם מהווים מצווה נפרדת. אם כן, דברי הרמב"ם נסובים רק על דרשות שמחדשות הלכות מחודשות (וכך גם לגבי הל"מ, כמו שכתבנו שם). זו אחת הסיבות העיקריות לכך שכמעט אין למצוא טביעות אצבע של חידושו ההוא של הרמב"ם בספרו **היד החזקה**.

עוד נעיר כי בתוך הדברים הרמב"ם מציין **שבה"ג** נאלץ למנות מצוות אלו 'בעבור שהצר לו היכולת', כלומר שהמניין לא התאים לו לכלל תריג. וכך מוכח גם בסוף דבריו בשורש זה, שם אומר הרמב"ם בהסבר שיטת **בה"ג**: "שלקח מהם דבר על צד העזר כאשר יגע למצוא המספר". אנו רואים כאן שתי הדגמות לעיקרון שקבענו בהקדמה (בשם הגרי"פ פערלא) שמנין המצוות הוא משמעותי בעיקר כדי להכריע מה להכניס ומה להוציא מהמניין. ההשלכות ההלכתיות יוצאות רק כבדרך אגב מתוך אילוצי המניין הכולל, ולא כהשלכות ישירות של עצם המניין עצמו.

היעדר הטענה המהותית

כל אלו הן ראיות פרשניות במהותן. מעבר לכל זה, היינו מצפים לטענה משמעותית יותר, אשר נוגעת לעמדה המהותית שאינה רואה את המצוות הזמניות הללו כמצוות. ה'מצוות' הללו אינן אלא תיאורים היסטוריים של ציוויים מן העבר, ולא מצוות במובן המקובל, שהרי הן אינן מטילות עלינו (כיום) כל חובה שהיא. נראה כי בעיקר הטיעון הזה הוא שגרם לכל הפרשנים לומר כי שורש זה הוא מוסכם על הכל. אך טיעון כזה כלל אינו עולה בדברי הרמב"ם לכל אורך השורש (אלא אולי במובלע). זהו מצב דומה למה שראינו בשורש הראשון, שגם בו לא עלו טענות שנוגעות לתוקף ההלכתי, אף שראינו כי הן עומדות ברקע הדיון כולו.

דברי הרמב"ן בהשגות

הרמב"ן בהשגותיו מניח כמובן מאליו שגם **בה"ג** אינו חולק על העיקרון שלא מונים מצוות שאינן נוהגות לדורות. עיקר דבריו בשורש זה מתמקדים בויכוחים מקומיים עם הרמב"ם לגבי גונב את הקסוה ש'רמוז' בפסוק "ולא יבואו לראות כבלע את הקודש", והרמב"ן מוכיח שהמונח 'רמיזה' בדברי חז"ל פעמים רבות פירושו שזה כתוב שם במפורש. לרמב"ם איסור זה מורה על החובה להטמין את כלי המשכן בכיסוי כדי שהלוויים לא יראו אותם בזמן שנושאים אותם ממקום למקום, ולכן בכניסתם לארץ הוא בטל. כלומר הוא רואה זאת כמצווה זמנית. לעומת זאת, לפי פרשנותו הנ"ל של הרמב"ן זוהי מצווה תמידית.

באותה צורה המפרשים מסבירים שהאיסור "לא יעבוד" על לוי שגילו למעלה מחמישים שנה, אינו נמנה לדורות לפי הרמב"ם מכיון שהוא נהג רק בדור המדבר, כאשר נשאו את הארון בכתף. בארץ ישראל בטלה מגבלה זו מכיון שלא נשאו אותו כך יותר, ולכן לא היה ללוויים צורך בכח פיזי. המפרשים (החל מהרמב"ן) מסבירים ש**שבה"ג** סובר כי איסור זה נשאר בתוקפו גם בארץ ישראל, או מחמת שעדיין הארון יכול להינשא על הכתף (וישנן לכך דוגמאות בתנ"ך), או מחמת ש**שבה"ג** אינו תולה את האיסור בנשיאת הארון בכתף.

כאמור, כל אלו הם הסברים מקומיים, שלפי **בה"ג** אלו איסורים שאינם זמניים אלא נצחיים, ולכן הוא מונה אותם. אם כן, ברור לכולם ש**שבה"ג** גם הוא מסכים לעצם העיקרון שלא מונים איסורים זמניים. בהמשך הדברים הרמב"ן מוסיף שלא ברור לו מדוע **בה"ג** מונה את תרומת המכס, חנוכת המזבח, ברכות וקללות שבהר גריזים והר עיבל, האבנים הגדולות שבגלגל ופרשת תחנונים ('ויחל משה'), שהן לכאורה מצוות זמניות בעליל. הוא מעלה שם השערה לפיה ייתכן ש**שבה"ג** מונה מצוות זמניות שיש להן השלכה לדורות, אע"פ שאינן נעשות אלא פעם אחת בלבד. לאחר מכן הרמב"ן מתאמץ למצוא בכל מצווה מהי אותה השלכה לדורות. הברכות וקללות שבהר גריזים משמעותה לדורות ברורה: יש לזכור את האלה והשבועה שנשבענו שם לדורות. האבנים נועדו שנזכור את התורה הכתובה עליהן, וכדו'.

ב. הגדרת המצוות הזמניות

מבוא

ראינו שלכל הדעות אין מונים מצוות זמניות במנין המצוות, אולם עדיין יש מקום לדון בעניין במישור המהותי. כבר בדברי הרמב"ן, בהם סיימנו את הפרק הקודם, עולה השאלה מהי מצווה זמנית. ראינו שהרמב"ן הסביר כי מצוות שיש להן השלכה לדורות כן נמנות אצל **בה"ג**. אך כעת עולה השאלה הבאה: לכאורה כל מצווה זמנית יש לה השלכה כלשהי לדורות, שאל"כ מדוע נכתבה בתורה? האם יש פסוקים בתורה שאין להם משמעות לדורות? אם כן, לפי הקריטריון הזה עלינו למנות את כל המצוות הזמניות, ובכך אנחנו מרוקנים מתוכן את העיקרון שנדון בשורש הזה.

שאלה זו עולה בעיקר ביחס לשיטת הרמב"ם, אך לא פחות גם ביחס ל**בה"ג** עצמו. הרמב"ם אינו מונה אף מצווה זמנית, ולכן הוא כנראה לא רואה בה מצווה לדורות. האם לדעתו אין לה משמעות לדורות? האם אנחנו לא לומדים ממנה מאומה? אם כן, מדוע בכלל היא נכתבה?

² אמנם יש להעיר שחלק זה נאמר רק על לאוין ולא על עשין. אם כן, על פי טיעון זה בלבד לכאורה יכולות להימנות מצוות עשה שאינן לדורות. אמנם חילוק זה אינו סביר על פניו, ואם לגבי לאוין אין למנות מצוות זמניות אז גם לגבי עשין אין למנותן.

ואילו הבה"ג, כפי שראינו, אמנם מונה כמה מצוות כאלו, אך הרמב"ן מסביר שהוא אינו מונה את אלו שהן חסרות משמעות לדורות. אם כן, גם לשיטתו עולה אותה שאלה עצמה. אנו נחזור לעניין זה בהמשך הדברים, אך עלינו להתחיל בבירור השאלה מהי הגדרתה העקרונית של מצווה זמנית.

דברי הרמב"ם במצוות מחיית שבעת עממין

במצוות עשה קפז הרמב"ם מונה את מחיית שבעה עממין. לאחר מכן הוא מתחיל לדון מדוע מצווה זו אינה נחשבת מצווה זמנית, שהרי שבעה עממין כבר אבדו ומצווה זו אינה מוטלת עלינו יותר. תשובתו של הרמב"ם היא כזו:

וזה אמנם יחשוב אותו מי שלא הבין עניין נוהג לדורות ואינו נוהג לדורות. וזה כי הציווי שנגמר בהגיע תכליתו מבלתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע לא יאמר בו אינו נוהג לדורות אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא...

ולא בעבור שנכרתו תהיה המצווה שנצטוונו בה להרגם אינה נוהגת לדורות כמו שלא נאמר במלחמת עמלק אינה נוהגת לדורות ואפילו אחרי כלותם ואבדם. מפני שאלה המצוות אינן נקשרות בזמן ולא במקום מיוחד, כמו המצוות המיוחדות במדבר או במצרים, אבל הן נקשרות בו כל זמן שיימצא שיהיה אפשר בו הצווי ההוא.

ובכלל הנה ראוי לך להבין ולדעת ההבדל אשר בין המצווה ובין הדבר שנצטוונו עליו. כי פעמים תהיה המצווה נוהגת לדורות אבל יהיה הדבר שנצטוונו עליו כבר נעדר באחד מן הדורות. ולא בהעדר הדבר שנצטוונו עליו תשוב המצווה אינה נוהגת לדורות. אבל תהיה אינה נוהגת לדורות כשיהיה העניין בהפך והוא שיהיה דבר אחד נמצא בעניין אחד מן העניינים והיה חייב לעשות בו מעשה אחד או משפט אחד בזמן אחד מן הזמנים והוא היום בלתי נוהג ואעפ"י שהדבר ההוא נמצא באותו עניין. כמו לוי זקן שהיה פסול במדבר והוא כשר אצלנו היום...

הרמב"ם מבחין כאן בין מצב בו המצווה אינה נוהגת אלא בזמן או מצב כלשהו, לבין מצב בו המצווה אינה ניתנת ליישום (או שלא נדרש ליישם אותה) בזמן כלשהו. מצוות מחיית עמלק היא מצווה שנוהגת לדורות, גם אם עמלק עצמם ייעלמו מן המפה. המצווה הגיעה לתכליתה, אך היא אינה מצווה זמנית. המציאות שונה ויותר לא נדרש יישום המצווה, אבל עצם הציווי הוא נצחי ומחייב תמיד. אמנם ישנם בהסברו של הרמב"ם כמה אלמנטים, שלא לגמרי ברור האם הם זהים: המצווה הגיעה לתכליתה. מצווה שאינה תלויה בזמן קצוב או במקום מסויים. הבחנה בין הימצאות הדבר המהווה את מושא המצווה בזמן כלשהו לבין תוקף המצווה עצמה באותו זמן וכו'. השאלה מהי כוונתו של הרמב"ם עוררה דיון כבר בתקופתו שלו, בקושיותיו של ר' דניאל הבבלי ובתשובתו של ר' אברהם בנו.³

הויכוח בין ר' דניאל הבבלי לר' אברהם בן הרמב"ם

ר' דניאל הבבלי שואל מדוע איסור 'לא יעבוד' או 'ולא יבואו לראות' חשובים כאיסורים זמניים, בעוד שמחיית עמלק ושבעה עממין אינם כאלה. לטענת ר' דניאל, דווקא האחרונים הם יותר זמניים מקודמיהם. איסור 'לא יעבוד' ואיסור 'ולא יבואו לראות' קיימים בכל זמן שנושאים את הארון והכלים בכתף. אמנם נכון הוא שבבואם לארץ ולאחר הקמת המקדש שוב לא נושאים אותם בכתף מכיון שעם

ישראל כבר אינו נודד ממקום למקום, אולם זהו רק שינוי המציאות ולא שינוי בעצם החיוב. אם כן, אפילו לפי הגדרת הרמב"ם במצווה קפז הנ"ל, היה עלינו למנות אותן. סוף סוף, אם ישאו את הארון בכתף כיום, שוב יחזרו האיסורים הללו. אם כן, השינוי הוא במציאות ולא בתוקף ובתחולת הציווי עצמו.

לעומת זאת, הציוויים של 'החרם תחרימם' ומחיית עמלק באמת אינם רלוונטיים כלל כאשר הגיעו כבר לתכליתם והושגה המטרה. במובן זה, טוען ר' דניאל, הם דומים בדיוק למצוות האבנים הגדולות או הברכות והקללות שאף הן "אינן תלויות בזמן, ותלייתן במקום היא 'כתליית הקרבות במקדש וכו'". גם הם כשהושגה תכליתם שוב איננו מחייבים בהם, בדיוק כמו מחיית עמלק ושבעה עממין. ר' אברהם בתשובתו שם מבאר את דברי אביו וטוען שישנו 'חילוק דק' שר' דניאל לא עמד עליו, אשר מבהיר את כל התמונה:

והחילוק הוא שמצוות 'והברכות והקללות אע"פ שלא פורש תלייתן בזמן מסוים, מ"מ על כרחך לומר שנתלו בזמן שהרי נתלו בכניסתם למקום שהוגבל זמן כניסתם אליו, וא"כ נתלו בזמן מיוחד זולת זמן אחר והוא שהן קשורות בעברם הירדן, ועברם הירדן קשור בימי יהושע דוקא, 'יהושע הוא העובר לפניך', משא"כ 'תמחה' ו'החרם'.

ועוד שהברכות והקללות והכתובה על אבני המזבח נגמרו ובטל חיובם משנעשו פעם אחת באותו הזמן האמור בהן, ולא נשנה חיובם במשך הזמן עד שנאמר שכאשר יתקבצו ישראל באותו המקום תחול אותה החובה עליהם, משא"כ 'החרם' ו'תמחה'. הלוא תראה שיהושע קיים מצוות החרם כמה פעמים בכל מערכה והחיוב נשאר על מי שבא אחריו עד הדור שנכרתו בו. ואם יארע שהיום או בימים שיבואו ימצא אחד משבעה עממים יהיה החיוב קיים. וה"ה במצוות 'תמחה את זכר עמלק'. ואין הדין כן ב'וכתבת על האבנים' או הברכות והקללות שנשתלק חיובן במעשה יהושע ובני דורו אע"פ שהם גריזים והם עיבל קיימים והאבנים מעבר הירדן לא נעדרו.

ר' אברהם בתחילת דבריו תולה את החילוק בתלותה של המצווה בזמן או מקום מוגדר דווקא, גם אם זוהי תלות עקיפה. לדוגמה, זמן הכניסה לארץ הוא בזמן שבו התחייבונו במצוות האבנים והברכות והקללות. זוהי מצווה שמיועדת מראש לרגע נתון אחד. הרגע הזה לא יחזור שוב, וזה אינו מקרי אלא מהותי. עם ישראל אינו יוצא ממצרים שוב, וגם לא נכנס לארץ שוב (באופן הזה). לכן המצוות הללו הן זמניות ולא נצחיות.

אלא שעדיין לא ברור מדוע שאר המצוות הזמניות אינן תלויות בזמן באותו אופן (זו בעצם היתה השאלה שהעלה ר' דניאל)? מדוע לא נאמר שהכחדת עמלק גם היא שייכת רק לזמן שהוא קיים? לחילופין, ניתן לשאול זאת אחרת: אם באופן תיאורטי עם ישראל ישתעבד במצרים וייצא ממנה, ולאחר מסע במדבר ייכנס לארץ, האם הוא לא יהיה מצווה שוב לקבוע אבנים וכן לגבי הברכות והקללות? לכאורה אם אותו מצב יחזור שוב, אנו שוב נתחייב. כמובן שניתן לומר שבלתי סביר לחלוטין שמצב כזה ישוב עוד פעם, אבל זהו רק חילוק טכני של נסיבות. עצם הציווי קיים בכל זמן ובכל עת שיחזור מצב כזה, ולכן אין כל חשיבות לשאלה האם המצב הזה אכן יחזור או לא.

יתר על כן, גם אם נתעקש ונאמר שהמצווה לכתוב על האבנים או מצוות הברכות והקללות נאמרו רק לכניסה הראשונה לארץ, וזה ודאי אינו יכול לשוב (שהרי גם אם המצב יחזור בדיוק, עדיין הוא לא

³ חלק מן השאלות והתשובות, אלו הנוגעות לספהמ"צ, נדפסות במהדורת פרנקל בסוף הכרך של ספהמ"צ. ענייננו כאן בשאלה ותשובה ב שם.

יהיה הפעם הראשונה), גם זה אינו אלא חילוק טכני. בכל עת שיש פעם ראשונה אנחנו חייבים, אלא שבמציאות אין יותר מפעם אחת ראשונה. אם כן, עדיין זה דומה למצוות מחיית עמלק.

הבהרת הטיעון: התלות של המצווה בזמן

דומה כי מוקד 'החילוק הדק' של ר' אברהם מצוי דווקא בחלק השני של דבריו המצוטטים כאן. הוא מבחין שם בעובדה שישנן מצוות שאמנם חלו בסיטואציה מסוימת, אלא שגם אם בעתיד יחזור אותו מצב בדיוק לקדמותו, החיוב שלנו בהן לא יתעורר מחדש. החיוב הזה פג לתמיד. הוא היה מכוון מראש למצב (זמן ומקום) אחד בלבד. לדוגמא, במצוות 'וכתבת', גם אם נחזור לאותה סיטואציה (מעבר הירדן וכו') אין עלינו כל חובה לחזור ולכתוב על האבנים, וכן בברכות וקללות וכדו'. לעומת זאת, במקרה של מחיית עמלק ושבעה עממין כל זמן שהם קיימים המצווה עדיין מוטלת עלינו. לכן גם אם עמלק אכן הוכחד ובפועל המצווה כבר אינה רלוונטית ולא ישימה, היא אינה זמנית אלא נצחית. בדיוק כמו שמצוות הקרבת הקרבנות אינן מצוות זמניות בגלל חורבן בית המקדש.

תמציתו של 'החילוק הדק' שאנו למדים מדברי הרמב"ם ובנו היא שהמאפיין העיקרי של המצוות הזמניות הוא היותן תלויות במפורש בזמן, כך שגם במצב שהסיטואציה חוזרת במלואה החיוב במצווה כבר אינו קיים. המסקנה היא שהמחייב של המצווה אינו רק מצב נתון מסוים בו אנו מצויים, אלא מצב כזה בזמן מסוים (שהיה רק פעם אחת, ותו לא). אם כך, מה שמחייב במצווה הוא לא רק הסיטואציה אלא גם הזמן: מצווה זמנית היא מצווה שהזמן עצמו גרמה.

ונחדד זאת יותר. אנחנו מכירים את ההגדרה 'מצוות עשה שהזמן גרמן', שנשים פטורות מהן. במבט שטחי ניתן לומר שכל מצווה היא מצווה שהזמן גרמה. לדוגמא, ברכת המזון היא מצווה שחלה רק בעת שאכלנו ושבענו. ובדרך כלל אנחנו אוכלים בזמן נתון כלשהו, ולכן המצווה לכאורה תלויה בזמן. ושמא תאמר שאין זמן קבוע לאכילה, מה הדין באדם, או בחברה, שכולם אוכלים באותו זמן? או לפחות שאינם אוכלים בלילה, וממילא זוהי מצווה שהזמן גרמה כי בלילה היא לא חלה?

ההסבר להבדל הוא פשוט. מצוות שהזמן גרמן הן מצוות שהזמן עצמו גורם אותן, ולא מצוות שחלות בזמן כלשהו. אמנם כל מעשה שלנו, ובפרט מצוות, נעשה בזמן ספציפי כלשהו, אך הזמן הוא מקרי. הזמן אינו הגורם לחיוב במצווה אלא רק מציין מקרי של עיתוי ההתחייבות. רק כאשר הזמן הוא הגורם לחיוב המצווה קרויה 'מצווה שהזמן גרמה'. בברכת המזון הזמן אינו הגורם לחיוב אלא רק תיאור של זמן ההתחייבות.

החילוק שהעלינו בנדון דידן הוא דומה מאד: כאשר יש מצווה שהזמן עצמו מהווה הסיבה להתחייבות שלנו בה, זוהי מצווה זמנית. אולם מצווה שהזמן אינו גורם אלא רק מתאר מקרי של זמן ההתחייבות, שם זו מצווה נצחית (ולא זמנית). מסיבה זו מצוות מחיית עמלק היא נצחית לא זמנית, שכן שם הזמן אינו מהותי אלא מקרי. אך במצוות הברכות והקללות הזמן הוא חלק ממגדירי המצווה, ולא רק תיאור מקרי של זמן ההתחייבות, ולכן זוהי מצווה זמנית.

האינדיקציה לתלות הזו בזמן כסיבה ולא כתיאור מקרי היא הבאה: אם עם ישראל יימצא בדיוק באותה סיטואציה בזמן אחר, הוא לא יהיה חייב במצוות אלו, כפי שכותבים הרמב"ם ובנו. משמעות הדבר היא שהחיוב במצווה אינו נגרם מהסיטואציה בלבד, שהרי הסיטואציה

חזרה על עצמה שוב ובכל זאת איננו חייבים במצווה. גורם הזמן עצמו נוטל גם הוא חלק כסיבה לחיוב, ומכיון שהסיטואציה חזרה בזמן שונה הרי לא נוצר חיוב במצווה. החיוב הוא פונקציה של הסיטואציה והזמן הספציפי שקבעה התורה. כשאחד משני אלו לא חזר שוב אין חיוב במצווה. אך זמן לעולם אינו חוזר שוב, ולכן המצווה במהותה היא חד פעמית, כלומר זמנית ולא נצחית.

המסקנה היא שמצוות זמניות הן מצוות אשר תלויות גם בזמן עצמו ולא רק בסיטואציה. על מצוות כאלו אי אפשר לומר שבכל יום ויום האיבר אומר לנו עשה מצווה ואל תעשה עבירה, כטענת הרמב"ם נגד **בה"ג** שהובאה למעלה. אלו המצוות שהרמב"ם מתווכח עם **בה"ג** לגביהן.

ג. תלות מפורשת ועקיפה בזמן

מבוא

בפרק זה נעבור על כמה דוגמאות הלכתיות, שימחישו את המשמעות של תלות מפורשת ועקיפה בזמן, בהקשרים הלכתיים שונים.

דוגמא: מצוות ספירת העומר לפי הרמב"ן

הרמב"ן בקידושין לד מזכיר את מצוות ספירת העומר כמצווה שאינה מצוות עשה שהזמן גרמא. הקושי העולה מדבריו ברור: ספירת העומר נוהגת בזמן מאד מוגדר בשנה, בין יום הינף לעצרת, ואם כן לכאורה אין לך תלות גדולה מזו בזמן.

והנה, בספר **דברי יחזקאל** סי' מה סק"ד כתב ליישב דבריו (וראה גם בתשובות **אבני נזר** או"ח סי' שפד), כך:

דס"ל להרמב"ן דהא דמונין מיום טז בניסן אינו מצד עצם הזמן שהוא המחייב במצווה דספירת העומר, כמו טו בניסן דמחייב במצה, אלא משום דכתיב בקרא 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר וגו'', ואלו היה זמן הבאת העומר ביום אחר ג"כ היו מחייבין בספירה. נמצא דמה שספירת העומר יש לה זמן קבוע אינו אלא מצד ההכרח ולא מצד זמנו בעצמותו ובכה"ג לא חשיב 'זמן גרמא'.

כוונת **הדברי יחזקאל** לומר שספירת העומר אינה תלויה בזמן אלא באירוע שיכול היה להיות גם בזמן אחר, ולכן אינה חשובה 'זמן גרמה'. הדבר דומה לדוגמא שהבאנו למעלה ממצוות ברכת המזון (למי שנוהג לאכול תמיד באותו זמן). גם מצווה זו לכאורה תלויה בזמן מסויים, אך אף פוסק לא מעלה בדעתו לומר שבנסיבות כאלו היא תהיה מצוות עשה שהזמן גרמא. הסיבה לכך היא שהתלות אינה בזמן עצמו אלא באירוע שקורה בזמן, והרי כל אירוע קורה בזמן כלשהו. הסיטואציה המחייבת את המצווה אינה כוללת את הזמן, על אף שהיא כמובן מתרחשת בזמן כלשהו. הזמן אינו הגורם לחיוב אלא מאפיין מקרי שלו.

לפי זה, מצוות ספירת העומר אינה מצווה לספור בזמן מסויים, אלא מצווה לספור את הימים בין פסח לעצרת, גם אם פסח ועצרת היו חלים בחשוון או בתמוז, או בזמנים שמשתנים לפרקים. נכון הוא שבפועל פסח ועצרת חלים בזמן מסויים, בין ניסן לסיון, אך לענייננו זהו מקרה בלבד (בדיוק כמו במקרה של ברכת המזון). אם כן, התלות של החובה ההלכתית היא באירוע ולא בזמן עצמו באופן ישיר, ולכן זו אינה מצוות עשה 'שהזמן גרמה'.⁴

לשם השוואה נביא את דברי בעל **השרידי אש**, ח"ב, יו"ד סי' צ, אשר

⁴ יש לדון מאי שנא מצוות מצה שגם היא אינה תלויה בזמן אלא באירוע, יציאת מצרים. אם יציאת מצרים היתה מתרחשת בזמן אחר לכאורה היינו אוכלים מצה באותו זמן, ואם כן גם זו אינה מעשה"ז.

כותב דברים כמעט הפוכים. הוא דן בשאלה אם משהו שספר יותר ממ"ט ימים עובר על 'בל תוסיף', וכך הוא כותב:

ולדעתי יש לומר בפשיטות, שמצות ספירת העומר אינה מצוה למנות ימים סתם, אלא למנות את הימים שבין פסח לשבועות, וא"כ אם מנה אחר שבועות לא עשה מצוה כלל ולא שייך על זה בל תוסיף.

ועפ"ז אמרתי לבאר דברי הרמב"ן בקידושין, שספירת העומר היא מצוה שלא הזמן גרמא, והגאון בעל אבני נזר באו"ח סי' שפ"ד נתקשה מאוד לבאר דבריו, יעו"ש. ולענ"ד הוא פשוט, שמצוה שהזמן גרמא היא מצוה שיש לה זמן קבוע, הזמן הוא המסגרת של המצוה, כמו מצוה, לולב וסוכה וכו', משא"כ בספירת העומר, שהזמן הוא עצמותו של המצוה, הוא מחויב למנות אותם הימים שבין פסח לשבועות, ול"ש לומר על זה מצוה שהזמן גרמא. ודו"ק, כי עמוק הוא.

הוא טוען שהמצווה אינה לספור מט ימים, אלא לספור את הימים שבין פסח לעצרת, ולכן לא שייך לעבור כאן על 'בל תוסיף'. מכאן הוא מסיק שמצוות ספירת העומר אכן אינה מצווה שהזמן גרמא, וזאת מפני שבספירת העומר הזמן אינו המסגרת שבה מתרחשת המצווה אלא התוכן המהותי שלה. זוהי תפיסה הפוכה בתכלית מזו שראינו למעלה.

אם כן, לפי הצעתנו בביאור דברי הרמב"ן, יוצא שמעשהז"ג היא מצווה שתלויה במפורש בזמן (התלות בזמן היא תלות ישירה), ולא מצווה שתלויה באירוע מסוים שאמנם קורה גם הוא בזמן כלשהו, אלא שהזמן אינו הגורם המהותי לחיוב (התלות בזמן היא תלות עקיפה).⁵ כעת ננסה להבהיר מזווית שונה את המונחים תלות ישירה ותלות עקיפה בזמן.

דברי בעל ה'חכמת שלמה'

בשו"ע או"ח סי' תכו עוסק בדיון ברכת הלבנה בכל חודש. על כך כותב המג"א בפתחה לאותו סימן:

נשים פטורות - דמ"ע שהז"ג הוא ואע"ג דהם מקיימות כל מ"ע כגון סוכה מ"מ מצוה זו אין מקיימים מפני שהם גרמו פגם הלבנה (של"ה) עמ"ש ססי' רצ"ו ובסנהדרין פ"ה אמר' על ברכת הלבנה הני נשי דידן נמי מברכי משמע קצת דמברכין ואפשר דל"ד נשים אלא לישנא בעלמא נקט: סומא חייב לקדש הלבנה (רש"ל בתשרי):

המג"א כותב בשם השל"ה שזוהי מצוות עשה שהזמן גרמא, ולכן נשים פטורות (לאחר מכן הוא דן האם הן יכולות לקיים אותה כמי שאינו מצווה ועושה או לא).

אך על הקביעה הזו עצמה חולק בעל חכמת שלמה על אתר, שכותב: **ולדעתי זה תמוה מאד, ואין לו ענין כלל למ"ע שהז"ג, דכלל זה לא נאמר רק במצוה דגוף המצוה שייכא תמיד בכל זמן, כגון**

במצה או סוכה או לולב וכדו'. דמצוה זו אפשר להתקיים בחשון, כמו בתשרי ואייר, כמו בניסן, ואעפ"כ אמרה התורה שבימים הללו חייב ומכאן ואילך פטור, מוכח דהוי מ"ע שהז"ג ולכך נשים פטורות. אבל בלבנה אטו הוה לה מניעה מכוח הזמן? זה הוי המניעה מגוף המצוה שלא שייכא אז, דממ"נ אם כבר בירך פעם אחת על ראייתה לא שייך ברכה עוד ב פעמים, כיון שכבר בירך פעם אחת. לו יהא דהוי פרי חדש אם בירך עליו בשעת ראייה או אכילה א"צ לברך אח"כ עוד. ומכל מקום כשנתחדש בשנה החדשה פרי חדש מברכים שנית, ואטו ייחשב בה זמן גרמא? זה ודאי אינו דאין המניעה מכוח הזמן, ואף אם לא ברכו עליו בחודש הזה מכל מקום לא שייך עוד ברכה מכח דמתחלת להתקטן אח"כ, וא"כ הוי מניעת הברכה שאין כאן גוף הדבר לברך עליו. והוה המניעה מכח הדבר שאין כאן לברך עליו ולא מכח הזמן. דאטו בפירי דלא שכיח רק בקיץ לא תהא האישה מברכת על אכילתה או ראייתה שהחיינו כיון דהוי זמן גרמא שבחורף ליתנהו להנך פירות? זה ודאי אינו.

כך הלבנה בכל חודש כמו הפירי בכל שנה. ולכך, כיון דאין מניעה זו מכוח גוף הזמן רק מכוח הלבנה דבשעת חידוש מברכים ובשעת חסרונה אין מברכין ואין המניעה מכוח הזמן רק מגוף הלבנה והוי ממש הלבנה חודש בחודשה כפירי של שנה, ואין זה מ"ע שהזמן גרמא. כנלפענ"ד ברור, ורבנן לא דקו בהאי מילתא, במחילה מכבודם הרמה ודו"ק.

בעל חכמת שלמה טוען שכאשר המניעה לברך אינה מכוח הזמן אלא מכוח המציאות (שאינן על מה לברך), אין כאן מצוות עשה שהזמן גרמא. טיעון זה דומה מאד למה שראינו למעלה בדברי יחזקאל, בביאור שיטת הרמב"ן.

לפני שנמשיך עם הדוגמאות, ננסה לחדד מזווית שונה את משמעות הטענה אודות תלות ישירה ועקיפה בזמן.

אילוסטרציה מתמטית

ניתן להציג את ההבחנה הנ"ל בצורה מתמטית. במתמטיקה מבחינים בין תלות מפורשת של פונקציה כלשהי בזמן, לבין תלות עקיפה (סתומה). פונקציה התלויה במשתנה X כלשהו (שיכול גם הוא להיות תלוי בזמן), וגם באופן בלתי תלוי במשתנה הזמני T, בצורה: (Y, X, T) , היא פונקציה שתלויה מפורשות בזמן. דבר זה אומר שגם אם בזמן אחר כלשהו תחזור הסיטואציה X לא נקבל אותו ערך של הפונקציה. לענייננו נאמר כי הפונקציה מתארת את החיוב במצווה, וחיוב זה תלוי ישירות בזמן וגם בנסיבות כלשהן שגם הן תלויות בזמן (וזוהי התלות העקיפה של החיוב בזמן. דרך הנסיבות שמתרחשות בזמן).

פירוש הדבר הוא שגם אם חזר מצב X בזמן מאוחר יותר (לדוגמא, כאשר אנחנו עומדים בהר עיבל וגריזים לא בזמן יהושע בן נון) לא

ובפשטות נראה שפסח מתרחש בניסן בגלל סיבה מהותית, ולא במקרה. לכן במצוה הזמן הוא גורם מהותי ולא מקרי. וראיה לדבר שבנ"י הצטוו לאכול את הפסח על מצות בר"ח ניסן (כמפורש בחומש פ' בא) שבועיים לפני יציאת מצרים והחיפזון שנוצר לכאורה מרדיפת פרעה. כך גם לוט, שלפי חז"ל אפה ואכל מצות בפסח על אף שחי הרבה לפני יציאת מצרים. וראה בספר בית הלוי עה"פ "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" שביאר כך, והדברים עתיקים.

⁵ דוגמא נוספת לתלות ישירה של מצווה בזמן ניתן אולי למצוא בדברי הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים, כאשר הוא מסביר את סידור סדרי המשנה, ואת סידור הפנימי של סדר זרעים. הוא אומר שפוחתים במסכת ברכות, והיא עצמה פותחת במצוות קריאת שמע, והסיבה לכך היא: "ואין לך מצווה שאדם חייב בה בכל יום אלא קריאת שמע בלבד". הדברים לכאורה תמוהים מאד, שהרי ישנן מצוות נוספות שחובן בכל יום: תפילין, תלמוד תורה, תפילה וכו'.

נראה שכוונת הרמב"ם היתה לומר שתפילין חובן תמידי, אלא שאינו נוהג בלילות (ותלוי בטעמים השונים לכך שלילה לאו זמן תפילין בסוגיית מנחות צד-צה), ותלמוד תורה ותפילה חובן תמידי ממש. רק קריאת שמע היא מצווה שחובה מתחדש בכל יום מחדש. בקריאת שמע היום החדש הוא שמחייב אותנו בכל פעם במצוות הקריאה, ובזה ייחודה. זוהי המצווה היחידה שבכל יום מתחדש עלינו חיוב מחודש מחמת היום שהתחדש. כלומר הזמן הוא הגורם לחיוב במצווה ולא מתאר את תחולת החיוב. לעומת זאת, במצוות תפילין או תלמוד תורה הזמן מתאר מתי חייבים, אך א מהווה גורם עצמתי לחיוב.

⁶ את ההפנייה קיבלנו מר' דוד יוטקוביץ. תודתנו לו.

נתייחס במצווה. לעומת זאת, פונקציה מן הצורה: $Y[X(T)]$, תלויה רק באופן סתום בזמן דרך המשתנה X (שערכו תלוי בזמן). פונקציה כזו מקבלת את אותו ערך במצבי X שווים, וזאת גם אם הם מופיעים בזמנים שונים. כאן אין תלות ישירה ומפורשת בזמן, והזמן הוא רק מתאר מקרי. לענייננו, נאמר שבמצב כזה החיוב במצווה הוא נחצי ולא זמני (כי הוא תלוי רק ב- X כלומר בסיטואציה, ואם היא תחזור בזמן כלשהו בעתיד יחזור גם החיוב במצווה).

נזכיר כי להבדל בין תלות סתומה ומפורשת בזמן ישנן גם השלכות מדעיות שונות. לדוגמה, מערכת פיסיקלית אשר תלויה מפורשות בזמן אינה 'שומרת אנרגיה', ואכמ"ל.

נחזור ונביא כעת עוד כמה דוגמאות לתפיסה של הזמן כמרכיב מהותי של האיסור ולא כתיאור חיצוני של זמן חלוטו. כל אלו הן דוגמאות לתפיסת הזמן כמשתנה שתלות האיסור או המצווה בו היא ישירה ולא עקיפה.

האכלת איסור לקטן

בסוגיית יבמות קיד הגמרא דנה באיסורים על קטנים. ישנה מחלוקת האם קטן אוכל נבלות (או עושה כל איסור אחר) ב"ד מצווים להפרישו או לא, ולהלכה אין חובה להפרישו מעשיית איסור. אך בהמשך הגמרא מתבאר שלכל הדעות יש איסור להאכילו (=לספות לו) איסורים בידיים, שנלמד מהפסוק "לא תאכלום כי שקץ הם":

ת"ש: (ויקרא י"א) לא תאכלום כי שקץ הם - לא תאכלום, להזהיר הגדולים על הקטנים; מאי לאו דאמר להו לא תאכלו! לא, דלא ליספו ליה בידיים.

לדעת רוב מוחלט של הפוסקים מדובר באיסור דאורייתא (להבדיל ממצוות חינוך, שהיא מצווה מדרבנן לחנך את הקטנים למצוות). והנה נחלקו הראשונים מה הדין באיסורי דרבנן? האם גם לגביהם יש איסור להאכילם לקטנים בידיים? דעת הרמב"ם היא שיש גם בזה איסור, וכך הוא כותב (הל' מאכלות אסורות פ"ז הכ"ז. וכן נפסק בשו"ע או"ח סי' שמג):

קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות, או שעשה מלאכה בשבת אין בית דין מצווין עליו להפרישו לפי שאינו בן דעת, במה דברים אמורים בשעשה מעצמו, אבל להאכילו בידיים אסור ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהן משום שבות.

לעומתו, הרשב"א בחידושו על אתר סובר שאין בכך איסור:

מיהו משמע לי דבאיסורין של דבריהם מותר לומר לו לאכול בפירוש, דהא למ"ד בשל תורה ב"ד מצווין להפרישו בשל דבריהם אין ב"ד מצווין להפרישו כדמתרצין הכא הב"ע בעציץ שאינו נקוב מדרבנן ואמרי' נמי בדמאי הקלו, וכיון שכן כיון דקי"ל דאף בשל תורה אין ב"ד מצווין להפרישו בשל דבריהם מחמתין בו דרגא אחת יותר ומתירין בו אפילו לומר לו לאכול,

בהמשך דבריו הרשב"א מקשה על הנחתו הוא את הקושיא הבאה:

ואי קשיא לך הא דתנן בעירובין פרק בכל מערבין (ל"א ב') אין מערבין בטבל ואוקימנא בטבל טבול מדרבנן ואם איתא טבל דרבנן אמאי לא אע"ג דלא חזי לגדולים הא חזי לקטנים דהא מאכילין אותן בידיים, ואם תאמר מאי דחזי לגדולים בעינן, לא היא דהא תניא התם מערבין לגדול ביום הכפורים וקא מפרש טעמא התם משום דחזי לקטנים והוה ליה כיין לנזיר אלמא כל שראוי לקטנים מערבין בו לגדולים, אלא משמע דאפילו טבל דרבנן אין מאכילין אותו לקטנים בידיים והיינו דאין מערבין בו דהואיל ולא ספינן להו בידיים מידי דלא חזי אפי' לקטנים קרינן ביה והויא ליה כטבל גמור.

הרשב"א מתקשה מדוע הגמרא (עירובין לא ע"ב) אומרת שלא משתמשים בטבל דרבנן לצורך עירוב. לכאורה אם אכן הוא צודק בכך שניתן לתת את האיסור הזה לקטנים (כי זה איסור דרבנן), אזי הוא צריך להיחשב כמשהו שראוי לאכילה, והדין היה צריך להתיר לערב בו. וכך מוכח מהסוגיית עירובין ל ע"ב, שם הגמרא פוסקת שמעריבים גם ביה"כ, על אף שכל המאכלים אינם ראויים באותו יום לאכילה, שכן המאכלים חזו לקטנים (שהרי ניתן להאכיל קטנים ביו"כ). אם כן, לכאורה קשה על הרשב"א מסוגיות אלו.

וכך הוא מיישב זאת:

לא היא, דלעולם טעמא דהתם משום דמידי דחזי לגדולים בעינן ולא דמי למערב לגדול ביה"כ דהתם הוא גופיה חזי אפילו לגדולים אלא דאיסורא דיומא גרים ליה וכיון דאין איסורו מצד עצמו של עירוב וחזי נמי השתא לקטנים מיהא מערבין בו אפילו לגדול משא"כ בטבל דאיסורו מצד עצמו והלכך אע"ג דחזי לקטנים אין מערבין בו לגדול,

הוא מחלק בין איסורים שהיום גורם (!), כמו אוכל ביו"כ, לבין איסורים כמו טבל שהם איסורים עצמיים. לא לגמרי ברור מדוע באמת יש חילוק לעניין זה בין איסורים עצמיים לבין איסורים שהזמן גרמם?

על מדוכה זו יושב בעל האור שמח, בסוף הל' מאכלות אסורות, ובתחילת דבריו הוא מביא את דברי הרשב"א כך:

הרשב"א בחידושו פרק חרש (יבמות ק"ד ע"א ד"ה ומיהו) האריך ומסיק דבאיסורי דברי סופרים אפילו להאכילו בידיים מותר, והקשה לעצמו, א"כ למה אין מערבין בטבל טבול דרבנן, דהא חזי לקטנים, ומטעם זה מערבין ביה"כ"פ (עירובין ל' ע"ב), הואיל וחזי לקטנים, ותיירץ דתרתני בעי, שיהא איסור התלוי בזמן, לא שיהא המאכל אסור מצד עצמו, ועוד דיהיה חזי לקטנים ויהא מותר להם, יעו"ש בדבריו הארוכים.

כלומר הרשב"א בעצם אומר שכדי שאפשר יהיה לערב במאכל כלשהו הוא צריך להיות אסור מצד הזמן ולא מצד גופו, ובנוסף הוא צריך להיות ראוי לקטנים. לא די בקריטריון של ראוי לקטנים לשעצמו כדי להתיר את המאכל.

מייד לאחר הצבת הקושי הוא מביא ראיה חזקה לשיטת הרשב"א מסוגיית פסחים, ולאחר מכן הוא מסביר את עצם היסוד של הרשב"א, וכותב כך:

הן דעיקר הסברא נראה, דדבר האסור בגופו לא מועיל מה דחזי לקטנים, משום שהמאכל עצמו כשיגדיל הקטן יהא אסור לו, אבל איסור התלוי בזמן, שאסור לאכול ביה"כ"פ, או מוקצה אסור לאכול בשבת, אף אם יגדל ויביא שערות ביה"כ"פ עצמו, מכל מקום הזמן העבר לא היה אסור לקטנים, וא"כ ההיתר לקטנים הוא מוחלט.

האו"ש מסביר שאין כאן צירוף של שני פרמטרים בעלמא, אלא האחד בונה את השני. הוא מבאר שבדבר שאסור בגופו לא יועיל שהוא מותר לקטנים, שהרי כשהקטן יגדל אותו דבר עצמו יהיה אסור עליו. אם כן, זהו בעצם דבר אסור, ומה שהוא מותר לקטנים זה רק בגלל הקטן (שלא חלים עליו איסורים) ולא בגלל מהות הדבר האסור. דבר כזה אינו נחשב דבר היתר בגופו, אלא דבר איסור. לעומת זאת, דבר שאיסורו הוא מחמת הזמן ולא מחמת עצמו, שם ניתן לומר שגם כאשר הקטן יגדל הדבר לא נאסר עליו, שהרי כאשר הקטן גדל ורוצה לאכול את האוכל שהיה מותר לו באותו יו"כ בקטנותו, הוא אמנם יכול לאכול אותו, אך האוכל אינו אותו אוכל. האוכל ביום הכיפורים ההוא לא נאסר על הקטן לעולם. מה שנעשה אסור לו עם גדלותו הוא אותו אוכל בזמן אחר, שהוא בעצם חפץ אחר.

אינו שייך במצווה לגבי התפילין הללו שעומדים בפניו כעת כלל. אבל הנבלה היא איסור מצד עצמה ולא מחמת הזמן, ולכן שם החפץ לאחר זמן הוא אותו חפץ כמו שהיה בפניו בקטנותו. גם הוא, אם כן, רואה את הזמן כמרכיב מהותי בהגדרת החפץ האסור ולא רק כתיאור מקרי וחיצוני של מועד תחולת האיסור.

קדושת עצי סוכה

בדוגמא זו נראה המשך של אותה תפיסה שפגשנו אצל הרשב"א ביחס לאיסור האכלת קטנים. קודם עסקנו בזמן כמרכיב מהותי בהגדרת החפץ האסור, וכעת נראה שהזמן הוא מרכיב מהותי בהגדרת חפצי מצווה.

בגמרא בנדרים כח ע"ב - כט ע"א מובאת מחלוקת אביי ובר פדא האם קדושת הגוף פוקעת בכדי (=כלומר באמצעות דיבור בעלמא, ללא מעשה) או לא. אביי סובר שכן, כלומר לדעתו ניתן להקדיש חפץ בקדושת הגוף לזמן קצוב ובתום הזמן הקדושה תפקע מאליה, או שניתן להתנות תנאי שיגרום לקדושה לפקוע מאליה אם הוא לא יתקיים. לעומת זאת, בר פדא סובר שאין אפשרות להפקיע קדושת הגוף בלי מעשה. ההלכה היא כבר פדא.

והנה אנו מוצאים בסוגיית ביצה ל ע"ב שעצי סוכה אסורים בהנאה מפני שהם קדושים בקדושת הגוף, כמו קרבן חגיגה:

והאמר רב ששת משום רבי עקיבא: מניין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה - שנאמר (ויקרא כג) חג הסוכות שבעת ימים לה', ותניא, רבי יהודה בן בתירא אומר: מניין שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה - תלמוד לומר חג הסוכות שבעת ימים לה', מה חג לה' - אף סוכה לה'.

הגמרא שם דנה בשאלה האם מועיל להתנות תנאי על קדושת עצי הסוכה, ומסקנתה היא שלא. והנה הרשב"א על אתר מקשה על כך:

ועדיין אני צריך להתישב בדבר שהרי לכ"ע קדושת דמים מהני בה תנאה ופקעה, ועוד משמע דלדעת אביי אפילו בקדושת הגוף מהני תנאה ופקעה בכדי מדתנן בנדרים פ' ד' נדרים (כח, ב)...וא"כ אפילו ס"ל דסוכה כקדושת הגוף כל שבעה מדהקישא הכתוב לחג מ"מ היאך אמר כאן אביי דלא מהני בה תנאה ומי עדיפא משור כל שלשים יום עולה ולאחר ל' שלמים.

כלומר לדעת אביי בסוגיית נדרים הנ"ל, לא ברור מדוע לא ניתן להתנות תנאי על עצי סוכה? לכאורה גם אם הם קדושים בקדושת הגוף לדעתו ניתן היה להתנות על קדושתם. הרשב"א מציע תירוץ שהוא עצמו כותב עליו שהוא נראה דחוק:

ומתוך הדחק יש לי לומר דהקישא הכתוב לחגיגה ממש מה חגיגה א"א לה לאחר שחלה עליה קדושה שתפקע קדושה אף עצי סוכה כן.

ונראה ליישב את הדברים בהקדם הנחה נוספת שנציג אותה כאן בקצרה. מה קורה כאשר קרבן מתאדה בזמן כלשהו? האם העובדה שקדושתו פקעה סותרת את ההלכה שקדושת הגוף לא פקע בכדי? ודאי שלא. הסיבה לכך היא שכאן הקדושה היא עולמית, רק החפץ הוא זמני. פקיעה של קדושת הגוף היא מצב שבו החפץ נותר בעינו והקדושה פורחת ממנו מאליה. אך כאן אנחנו מתארים מצב בו החפץ עצמו פרח ונעלם, ולא שהקדושה פרח ממנו מעצמה. אם כן, מצב כזה הוא קדושה עולמית, והיא אכן לא פקעה בכדי, אלא שהחפץ שעליו היא רובצת נעלם.

כעת נמשיך ונשאל, מדוע הרשב"א עצמו אינו מתקשה בשאלה כיצד

על פניה, סברת בעל האו"ש אינה ברורה. מדוע במקרה של אוכל ביו"כ אנחנו לא מתייחסים לכך כאילו כשהקטן גדל האוכל הזה עצמו נאסר עליו (שלא כמו הטבל דרבנן), אלא כביכול אוכל אחר נאסר עליו אך האוכל ההוא נותר מותר לו לעולם? ברור שבעל האו"ש רואה את הזמן (יו"כ) כחלק מהותי מהחפץ האסור. מה שנאסר על כל אדם הוא לא הלחם, אלא 'הלחם הזה ביו"כ'. ממילא, הלחם שנאסר על הקטן כשהוא גדל לא היה אותו חפץ שהיה מותר לו קודם לכן, ולכן החפץ ההוא נחשב כחפצא של היתר לגביו, ולכן מערבים בו.

חידושו הגדול של בעל האו"ש הוא לשלול את התפיסה המקובלת. לפי המקובל, המועד שבו קיים האיסור הזמני אינו תיאור חיצוני לאיסור: האיסור הוא על הלחם, ומועד חלות האיסור הוא יום הכיפורים. לעומת זאת, טוען בעל האו"ש, שהחפץ האסור אינו 'הלחם' אלא 'הלחם ביו"כ'. לכן כשחולף יום הכיפורים הלחם הזה עצמו נחשב הלכתית כחפצא של איסור שונה מהחפצא של איסור הקודם (שהותר לקטן).

אם כן, יסוד דברי הרשב"א נעוץ בכך שהוא רואה את הזמן כמרכיב מהותי בהגדרת החפץ האסור, ולא כתיאור מקרי של זמן האיסור. רק זה מאפשר לו לטעון את טענתו, ולחלק בין טבל דרבנן שבו לא מערבים לבין מאכלים ביו"כ שבהם כן מערבים.

דברי האחיזר על קטן בתפילין

בעל האחיזר, דן בספרו (ח"ג סי' פא) בשאלת הנודע ביהודה (מהדו"ת חאו"ח סי' א), מדוע שחיטת קטנים כשרה, הרי הם לא אסורים באכילת בשר שאינו זבוח (=שלא נשחט כדין), ולכן לכאורה הם לא בני זביחה. לשם השוואה, קטנים אינם מצויים על הנחת (קשירת) תפילין, ולכן הם אינם יכולים גם לכתוב תפילין כי הם אינם בני קשירה.

לאחר שהוא דוחה אפשרות שהעלה בעל הנוב"י עצמו, הוא כותב לבאר זאת כך:

אולם נראה העיקר דקטן הוי בר זביחה לכשיגדיל ולא דמי לתפילין דקטן פסול לכתובת תפילין משום דאינו בקשירה דהתם הוי מצוה חיובית לכל יום ויום, וכיון דכ"ז שהוא קטן אין עליו חיוב מצוה זו הוי אינו בקשירה משא"כ בשחיטה, וכה"ג חילקו בין הא דאינו בקשירה להא דגבי גט הוי בר כריתות. ועוד נראה דהא נבילה זו עצמה תיאסר על זה הקטן לכשיגדיל משא"כ בתפילין דכל יום הוא חיוב מיוחד בפ"ע ומשום מה שיתחדש עליו חיוב בגדלותו לא מיקרי ישנו בקשירה עכשיו בקטנותו שאין עליו חיוב המצוה.

טענתו היא שבתפילין יש חיוב מחודש בכל יום לקשור תפילין, ומכיון שבכל יום שהוא קטן לא חל עליו החיוב הזה אזי הוא אינו בתורת תפילין, ולכן הוא לא יכול לכתוב תפילין. לעומת זאת, לגבי איסור נבלה הרי נבלה זו עצמה תיאסר עליו כשיגדל, הוא ודאי בתורת איסור אכילת הנבלה הזו, גם אם כעת אין עליו איסור. הנבלה לאחר זמן היא אותה חפצא של איסור, ואם היא תיאסר עליו לאחר זמן הרי היא חפצא של איסור לגביו. ברם, התפילין בכל יום הם חובה חדשה, ולכן העובדה שהוא יתחייב בה כשיגדל אינה הופכת אותו למחוייב בה כעת.

תורף טענתו היא בדיוק כמו זו שראינו לעיל בדברי האו"ש: הזמן הוא מרכיב מהותי בהגדרת מצוות תפילין, ולכן התפילין של עוד חודש הם חפץ הלכתי שונה מאשר החפץ שעומד בפניו כעת. מסיבה זו הוא

בסוף החג עצי הסוכה הופכים להיות חולין גמורים, ואיסור ההנאה מהם פוקע ונעלם? מדוע זה לא נראה לו כסותר את הדין של פקיעת קדושת הגוף בכדי?⁷ הסיבה היא שאחרי שמונת ימי החג מבנה העץ הזה אינו סוכה. מה שפקע הוא לא הקדושה אלא המבנה עצמו. 'סוכה', במובנה ההלכתי, אינה מבנה עץ בעל מאפיינים מסויימים, אלא מבנה עץ כזה בשמונת ימי החג. הזמן הוא מרכיב הכרחי ומהותי בהגדרת החפץ. ומשחלף הזמן החפץ עצמו עבר מן העולם. אם כן, הרשב"א כאן כנראה מתבסס על אותה תפיסה שראינו אצלו בסוגיית יבמות: כאשר מצווה או איסור תלויים בזמן, הזמן אינו מתאר צדדי שלהם אלא מאפיין מהותי שלהם. עם חלוף הזמן החפץ אינו מקבל מאפיינים שונים אלא הוא עצמו נעלם, או מתחלף.

אפילו בהמתם של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידה

הגמרא בפסחים קו ע"ב מביאה שר' ירמיה בר אבא אכל בשבת ורצה אח"כ לקדש, אף שהדבר אסור. ובתוד"ה 'אישתלי', שם (וכן הוא במקבילות. ראה בתוד"ה 'אם לא', חגיגה טז ע"ב, ותוד"ה 'השתא בהמתן', גיטין ז ע"א, ותוד"ה 'צדיקים עצמם', חולין ה ע"ב, ותוד"ה 'רבי נתן', שבת יב ע"ב ועוד):

אישתלי וטעים מידי - מה שמקשי' השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה י"ל דהכא שהמאכל מותר אלא שהשעה אסורה אין שייך להקשות ובמקום אחר מפורש (גיטין ז).

תוס' קובע שדבר שאיסורו הוא מצד הזמן ולא מחמת עצמו, שם לא נאמר העיקרון שהקב"ה לא מביא תקלה על ידי צדיקים או בהמתם. מה באמת ההבדל? האחרונים מסבירים שעבירה שהזמן גרמה אינה באמת עבירה אובייקטיבית. היא עבירה בגברא ולא בחפצא, ולכן מי שנכשל בה בשוגג לא קרה לו מאומה.

בדומה לזה הבאנו במאמרנו לשורש הראשון בשם בעל **נתיבות המשפט**, סי' רלד, שמסביר שעבירה דרבנן היא עבירה בגברא ולא בחפצא ולכן אם עשה אותה בשוגג אינו צריך כפרה. אחרונים רבים אחרים טענו כי מצוות ועבירות שהזמן גרמן הם איסורים בגברא ולא בחפצא (ראה, לדוגמא, **אתון דאורייתא**, כלל י).⁸

אמנם לפי דרכנו כאן נראה שעבירות ומצוות אלו הם בהחלט דינים בחפצא ולא בגברא, אך ה'חפץ' שעליו מוגדרות העבירות והמצוות הללו הם 'אדם פלוני בזמן נתון', או 'חפץ פלוני בזמן נתון'. הזמן נכנס כמרכיב מהותי לתוך ההגדרה ההלכתית של החפץ עצמו.

ה. האם הזמן קיים בממש

מבוא

כאשר אנחנו אומרים שמצווה כלשהי תלויה בזמן באופן ישיר (מפורש), כלומר שהזמן עצמו מהווה מרכיב בסיטואציה שמשפיע גם הוא על החיוב באותה מצווה, אנו מניחים למעשה שהזמן עצמו הוא

יישות ממשית. אם הזמן גורם לחיוב במצווה, אזי הוא כנראה ישנו, שאם לא כן החיוב הזה נוצר ללא כל סיבה של ממש, וזאת בניגוד לעקרון הסיבתיות. אם א גורם לב', אזי א בהכרח קיים, שאם לא כן כיצד הוא יכול לגרום למשהו?⁹

יש לציין כאן שבעקבות עמנואל קאנט ישנם פילוסופים רבים המאמינים שהזמן (כמו גם המרחב) הוא רק צורת הסתכלות של האדם, שבאמצעותה הוא יכול לסדר את התופעות שסביבו ואת החוויות שלו. לפי פילוסופים אלו הזמן אינו קיים בעולם עצמו. הוא אינו יש אלא צורת התייחסות. אלו סוברים כי הזמן לעולם אינו מופיע כשלעצמו אלא עומד ביסודן של הבחנות שונות שלנו בין מצבים או מאורעות. לפי גישה זו, הזמן קיים אך ורק בתודעתנו/הכרתנו שלנו, ולכן הוא אינו יכול לגרום מאומה בעולם שמחוץ לנו. הזמן, בתפיסה כזו, אינו יכול להוות גורם סיבתי לחיוב במצווה כלשהי. לכל היותר הוא מסמן שינוי עובדתי אחר, שבתודעה שלנו בא לידי ביטוי בסדר זמני כלשהו. אבל אם אנחנו מדברים על שתי סיטואציות זהות שמתרחשות בזמנים שונים זהו תרתי דסתרי לפי גישתם של אותם קאנטיאנים. אם הסיטואציות הן זהות, אזי לא ייתכן שייווצר שינוי בזמן שבתודעה הצופה בהן.¹⁰

ובכל זאת, האם הזמן יכול לגרום משהו: הזמן כביטוי ליישות מעולמות עליונים

קשה להבין איך הזמן, גם אם נאמר שהוא קיים כיישות עצמאית, מהווה גורם לחיוב במצווה כלשהי. לכאורה מצווה היא צורת תגובה למצב נתון, וניסיון לפתור אותו, או לנהוג בו כפי שצריך. בהחלט סביר שמה שקרוי אצלנו 'זמן', אינו אלא ביטוי למצבים של עולמות רוחניים עליונים מאיתנו, שהשינויים המתרחשים בהם אינם נתפסים אצלנו בצורה מוחשית אלא כשינוי זמן, או כעצם חלוף הזמן. במובן זה ניתן לקרב בין העמדה המוצגת כאן לבין גישתו של קאנט.

ניתן למצוא יסודות כאלו בספרות הסוד. שם מקובל לומר, בעקבות מקומות מסוימים בכתבי האר"י, שעולם עליון משמש כ'מקומו' של העולם התחתון ממנו. העולם התחתון קיים בתוך העולם שמעליו (זהו חלק מה'יסוד דמלכות' שלו).¹¹ הבסיס לכל זה הוא מיקומם של כל העולמות הנבראים והנאצלים בתוך החלל של הצמצום (עולם קו וצמצום).

בימינו (וכנראה גם בספרות הסוד עצמה הדברים כבר נאמרו במשמעות כזו) ברור ש'מקום' הוא החלל-זמן, ולכן ניתן להרחיב את הקביעות הקבליות הללו, ולומר שהחלל והזמן (החלל-זמן) הם יישויות ששייכות לעולם עליון יותר. שם הן כנראה נתפסות באופן מוחשי יותר, כיישויות מוחשיות, ורק כאן אנו מתייחסים אליהן באופן אבסטרקטי. זה מה שמביא את הפילוסופים שהזכרנו לסברא כי אלו אינן יישויות של ממש. בסוף המאמר נראה השלכה מעניינת של האינטרפרטציה הזו.

⁷ לכאורה ניתן היה לטעון שכאן נעשתה מצוותה של הסוכה, ולכן היא חוזרת להיות חולין, כמו קרבן שנעשתה מצוותו. לכן הרשב"א אינו תמה מדוע בתום החג הסוכה הופכת מאליה להיות חולין. אמנם לא נראה לומר זאת, שכן בד"כ נעשתה מצוותו הוא מעשה שמפקיע את הקדושה, ולכן גם כאשר נעשית המצווה הפקיעה אינה בכדי, אלא באמצעות מעשה. אך כאן הפקיעה היא בתוך זמן של שמונה ימים, ללא כל מעשה.

⁸ נציין כי האו"ש שהבאנו לעיל מניח שיש הבדל בין איסורי דרבנן לבין איסורים שיסודם בזמן. נראה שהוא סובר שאיסורי דרבנן גם הם איסורי חפצא ולא איסורי גברא, ושלא כדעת בעל **נתיבה"מ**. אבל ביחס לאיסורים זמניים נראה ששניהם יכולים להסכים.

⁹ אמנם היה מקום לטעון שתודעת הזמן של האדם היא שגורמת לחיוב במצווה, אבל לפי זה עדיין לא ברור מדוע תודעת זמן כשלעצמה (ללא קשר לנסיבות השוררות באותו זמן) יכולה לגרום לחיוב במצווה כלשהי. על כן הצעה זו היא פחות סבירה.

¹⁰ טענה זו קשורה ל'עקרון זהות הבלתי נבדלים' של לייבניץ. ראה על כך בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בשער השני.

¹¹ החלק התחתון של כל עולם קרוי 'מלכות', ונחשב כחלק נקבי (=הנוקבא). ספירת היסוד מסמנת את אברי המין של אותו 'אדם' (זכר או נקבה). לכן ספירת יסוד דמלכות היא בעצם הרחם של הנוקבא. ברחם הזה מצוי בעולם התחתון כעובר ברחם אמו. הרחם הזה מהווה את המסגרת הקונספטואלית שבתוכה פועל העולם התחתון, ולכן החלל-זמן של העולם התחתון שייך בעצם לרחם של העולם שמעליו.

שתי דוגמאות הלכתיות

דברינו למעלה מניחים שהזמן הוא יישות שקיימת כשלעצמה, ויש לה, כיישות עצמאית, השפעה על החיוב שלנו במצוות מסוימות. דומני כי ניתן להראות בכמה מקומות שגישת התורה היא אכן כזו, כלומר שהיא עומדת בניגוד לתפיסה הפילוסופית הקאנטיאנית. נביא כעת שתי דוגמאות לכך.

1. בין יום ולילה. הגמרא בתחילת מסכת ברכות דנה בשאלה האם היום קודם ללילה או הלילה ליום (לרוב הראשונים זהו הדיון שם). והנה, ברור שאם אין ציר זמן אובייקטיבי, אלא זו רק צורה סובייקטיבית שלנו לסדר את האירועים, אין כל משמעות לדיון זה. היום הזה קודם ללילה שבא אחריו, ומאוחר ללילה שלפניו.

זה מזכיר את הדיון על הביצה והתרנגולת. רק אם ישנו ציר זמן אובייקטיבי, יש מקום ומשמעות לשאלה: על ציר זה, מי ממוקם לפני חברו? חשוב להדגיש שגם יום ולילה אינם זמן כשלעצמו, אלא אירועים אסטרונומיים של תזוזות השמש וכדור הארץ. האירועים הללו מתרחשים כמובן בזמן. ציר הזמן הזה שעל פניו הם מתרחשים הוא המציין את קדימותו של היום או הלילה.¹²

2. התפסת נדרים בזמן. ישנן שתי דרכים להחיל חלות של נדר על חפץ: נדר רגיל והתפסה. נדר הוא תוצאה של דיבור, אשר אם הוא נאמר בצורות מסוימות הוא יכול לחולל שינוי בסטטוס של החפץ. לעומת זאת, התפסה (לרוב הדעות) מעבירה חלות איסור נדר מחפץ אחד (שבו היא כבר קיימת מקודם) לחפץ אחר.

התפסה יכולה (לפחות לשיטות המקובלות) להתחולל רק בין עצמים. למשל כאשר אדם מתפיס איסור מחפץ א לחפץ ב, הוא אומר למשל שחפץ זה אסור עליו כמו חפץ קדוש פלוני. הדבר שבו מתפיסים, כאמור, צריך להיות עצם (עד כדי כך שיש המסבירים שהאיסור 'עובר', באופן כמעט פיסי, מן העצם שבו מתפיסים לעצם המותפס). על פי ההלכה יש להתפיס בדבר הנדור ולא בדבר האסור, כלומר אי אפשר לומר שהדבר יהיה אסור עלי כמו איסור ברירה בשבת. האיסור שממנו יונקים את חלות האיסור ומעבירים אותה לחפץ הנדור צריכה להיות חפץ שתפוס בו איסור ולא איסור ערטילאי שאינו קשור לחפץ.

והנה בסוגיות הגמרא בנדרים דף יב ע"א (ושבועות דף כ ע"א) דנה הגמרא באדם שאוסר חפץ על עצמו באמרו: חפץ זה אסור עלי כיום שמת בו גדליה בן אחיקם (צום גדליה), או שמת בו אביו. בימים אלו ישנם כל מיני איסורים וחפצים אסורים, אולם החפץ שבו מתפיסים הוא היום המסוים (ראה למשל ברש"י שם שמבין שההתפסה היא מן היום הוא ליום הזה). אנו רואים שיום הוא חפץ, יישות, ולא רק מציין זמני, שהרי ניתן להתפיס בו, והתפסה יכולה לינוק רק מעצמים.

דברי הרמב"ם ב'מורה'

הרמב"ם עוסק גם הוא בשאלת מהותו ומציאותו של הזמן, בספרו מורה הנבוכים. שם בח"ב פ"ג הוא כותב את הדברים הבאים:

...ושהזמן עצמו ג"כ מכלל הנבראים, כי הזמן נמשך אחר התנועה... כי הזמן מקרה בלא ספק, והוא אצלנו מכלל המקרים הנבראים, כשחרות וכלובן, ואע"פ שאינו ממין האיכות אלא שהוא בכלל מקרה דבק לתנועה, כמו שהתבאר למי שהבין דברי

אריסטו ב'באור הזמן ואמתת מציאותו.

הרמב"ם קובע שהזמן הוא מן הנבראים, אך הוא אינו יישות אלא מקרה דבק לתנועה. ובכל זאת, בסוף המשפט הוא קובע שהזמן הוא נמצא אמיתי.

לאחר מכן הוא ממשיך וכותב:

...והוא שאשר חייב העלם ענין הזמן מהרבה מאנשי החכמה עד שערבבם ענינו, היש לו אמתות במציאות או אין אמתות לו, כגלינו"ס וזולתו, הוא היותו מקרה במקרה, כי המקרים הנמצאים בגשמים מציאות ראשונה כמראים וכטעמים הם יובנו בתחלת מחשבה ויצויירו עניניהם, ואמנם המקרים אשר נושאים מקרים אחרים כלהט במראה והנטיה וההקף בקו יעלם ענינם מאד, ובלבד כשיחובר אל זה שיהיה המקרה הנושא בלתי עומד על ענין אחד אך ישתנה מענין אל ענין יעלם הדבר יותר, ונקבצו בזמן שני הענינים יחד, שהוא מקרה דבק לתנועה, והתנועה מקרה למתנועה, ואין התנועה כדמות השחרות והלובן אשר הם ענין מיושב, אבל אמתת התנועה ועצמותה שלא תתיישב על ענין ואפילו כהרף עין, וזה ממה שחייב העלם ענין הזמן, והכונה שהוא אצלנו דבר נברא מתהווה כשאר המקרים והעצמים הנושאים למקרים ההם, ולזה לא תהיה המצאת הבורא לעולם בהתחלה זמנית כי הזמן מכלל הנבראים, והתבונן זה הענין מאד בעבור שלא תתחייב התשובות אשר אין לנטות מהן למי שיסכל זה,

כי כשתקיים זמן קודם העולם תחוייב להאמין הקדמות, כי הזמן מקרה וא"ל לו מבלתי נושא, ויתחייב מציאות דבר קודם מציאות זה העולם הנמצא עתה, ומזה הוא הבריחה, וזו היא אחת הדיעות, והוא יסוד תורת משה רבינו בלי ספק, והוא שנית ליסוד היחוד, לא יעלה בדעתך זולת זה, ואברהם אבינו ע"ה התחיל לגלות זה הדעת אשר הביאו אליו העיון, ולזה היה קורא בשם אל עולם, וכבר הראה זה הדעת באמרו קונה שמים וארץ:

הרמב"ם מוכיח שהזמן הוא מחודש מתוך כך שהזמן הוא נספח לעצמים מתנועעים, ולכן הוא לא יכול היה להימצא בלי הימצאות העצמים (כי אין לו קיום עצמאי). ומכיון שמקובלנו שהעצמים הם נבראים, מכאן עולה שגם הזמן הוא מן הנבראים.

אמנם לא נראה שיש בדבריו הוכחה לכך שהזמן הוא מציוי ולא משהו סובייקטיבי, אף שברור כי הרמב"ם אכן מניח זאת (אם הוא לא באמת קיים, אזי אין כל טעם לדון בשאלה האם הוא נברא או קדמון).

הרמב"ם טוען שמה שגורם לאנשים לחשוב שהזמן אינו נמצא הוא מפני שכרוכות בתפיסתו שתי הפשטות (אחת יותר מאשר מאפיינים פיסיים של עצמים, כמו השחרות והלובן): הוא גם מקרה ולא עצם (או יש), ומחמת זאת יותר קשה לתפוס אותו מאשר עצמים. ועוד, שהוא מקרה למשהו שבעצמו אינו עצם אלא מקרה (=התנועה). הרמב"ם טוען שמסיבה זו רבים לא עמדו על מהותו של הזמן.

וראה עוד בכל זה בספר העיקרים (לר' יוסף אלבו), ח"ב פ"ח.

מסקנה וסיכום הפרק

נמצאנו למדים שבתפיסת ההלכה הזמן הוא יישות, דבר שקיים כשלעצמו (ולא רק צורת התבוננות וסידור סובייקטיבית). ממילא

¹² אמנם בהלכה ישנה הרגשה שהאירועים האסטרונומיים אינם נתפסים כאירועים אלא כזמן עצמו. דומני כי אירועים אלו הם מציניים לזמן כשלעצמו. לפי הרמב"ם הנ"ל שמצוות שהזמן גרמן הן מצוות התלויות בזמן, צריך לומר שמצוות התלויות ביום או לילה, הן תלויות בזמן. האירועים רק מציניים לזמן. כך גם בדברי הרמב"ם (שהובאו בהערה לעיל) שהחיוב במצוות קריאת שמע מתחדש בכל יום, פורשו על ידינו כמתכוונים לומר שחיוב נוצר כל יום, והיום הוא אינדיקציה לנקודה על ציר הזמן, שהיא המחייב האמיתי במצוה.

ספירלה, שהיטליה הם שני הרכיבים הנ"ל (הקווי והמעגלי). באופן כללי ציר הזמן חוזר על עצמו אך גם מתקדם קדימה, ולכן מסכומן של שתי התנועות הללו נוצרת תנועה לוליינית שמתקדמת תוך כדי פיתולים מקומיים. ננסה להדגים זאת דרך ההיבטים ההלכתיים של שני צירי הזמן הללו.

שני סוגים של מצוות חד-פעמיות

ציר הזמן המעגלי מוגדר לאורך יובל, שמיטה, שנה, חודש, שבוע, או יום. מצוות שקשורות לציר הזמן הזה קרויות 'מצוות עשה שהזמן גרמן'. הן חוזרות אלינו במחזוריות שונה, אשר תלויה באורך המחזור של המעגל הרלוונטי. חגים חוזרים אלינו בכל שנה, שמיטה בכל שבע שנים, יובל בכל חמישים שנה, ראש חודש בכל חודש, ותפילות בכל שבוע או יום. ישנם גם דברים שחוזרים פעמיים ביום (תמידים, קריאת שמע, הדלקת המנורה ועוד).

כפי שראינו, מהותן של מצוות עשה שהזמן גרמן היא שהזמן עצמו גורם אותן, ולא שום נסיבות שמתרחשות בזמן. הזכרנו שלהגדרתן של מצוות אלו בהלכה ישנה גם נפ"מ הלכתית: נשים פטורות מהן. והנה, לעומת כל אלו ישנו גם ציר זמן שהוא בעל אופי שונה: הציר הקווי, או ההיסטורי. ציר זה הוא זמן שאינו חוזר על עצמו. הוא יכול להיות מהלך חיים של אדם, של קבוצה, של עם, או של העולם כולו. הרמב"ם בשורש זה עוסק במצוות חד פעמיות על הציר ההיסטורי, אך ישנן גם מצוות חד פעמיות אשר קשורות לציר הביוגרפי. לדוגמה, ביחס לאדם הבוחר ישנה מצווה של פדיון הבן (לגבי בכור), או של ברית מילה (לגבי כל זכר).¹⁶

בהקשר זה עולה שאלה מעניינת. הגמרא במסכת קידושין דנה במצוות האב על הבן, ואחת מהן היא למולו. האם, לעומת זאת, אינה חייבת במילת בניה. הגמרא (שם, כט ע"א) לומדת זאת מפסוק: "כאשר ציווה אותו א-להים" (בראשית כא), 'אותו' ולא אותה. ברש"י שם (בד"ה 'מנלך') כותב שזוהי מצווה עשה שלא הזמן גרמא ולכן צריך מקור מיוחד לפטור את האם ממצווה זו. אך בתוד"ה 'אותו' באותה סוגיא מקשים מדוע בכלל צריך להביא מקור לפטור נשים, הרי זוהי מצווה שתלויה בזמן? חובת המילה מתחילה מגיל שמונה ימים והלאה, כלומר היא תלויה בזמן. את הקושיא הזו מקשים כמה ראשונים, והם מציעים כמה וכמה תשובות. בתוס' הנ"ל עונה כך:

כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא.

ניתן להבין את דברי התוס' במישור הטכני, שמצוות עשה שהזמן גרמא הן רק מצוות שתחומות על ציר הזמן משני הצדדים. זהו חילוק טכני, ולא ברור מדוע באמת הוא נכון. על כן דומני כי ההבנה הנכונה יותר בדברי התוס' היא שכוונתם לחלק בין מצווה אשר שייכת במהותה לציר הזמן הקווי (ולא המעגלי), וככזו היא אינה נכנסת כלל לקטגוריה של מצוות עשה שהזמן גרמן, לבין מצווה ששייכת לציר המעגלי, והיא המוגדרת כמעשה"ג. הציר הקווי הוא ציר זמן אחר, ולגביו לא נאמר פטור הנשים.¹⁷

המסקנה היא, כאמור, שציר הזמן התורני מורכב משני רכיבים שונים: הקוויים והמעגליים. בכל אחד משני צירי הזמן יש מצוות

ניתן גם לומר שהוא מהווה גורם וסיבה ישירה (ולא רק עקיפה) לחיוב שלנו באיסורים כאלה או אחרים. איסורים ומצוות שהזמן הוא הגורם להן נקראים מצוות שהזמן גרמן. אם הזמן הגורם הוא מעגלי המצווה הן מעשה"ג, ואם הן נגרמות מהציר הקווי ההיסטורי הן אינן נמנות. בציר הביוגרפי הן נמנות, אך לא נחשבות כמצוות 'שהזמן גרמן'.

ה. מה לסיזיפוס ולמצוות עשה שהזמן גרמן?

מבוא: שני צירי זמן

ראינו בדברינו למעלה שני סוגים עיקריים של צירי זמן הלכתיים: ציר זמן מחזורי וציר זמן קווי. בהלכה ידועים לנו כמה צירי זמן מחזוריים, שרלוונטיים לכמה סוגים שונים של מצוות: ישנו ציר שמחזורו הוא יממה, וישנו ציר שבועי, חדשי, שנתי (=מעגל השנה), שבע-שנתי, חמישים שנה וכדו'. מאידך, בשונה מכל אלו, ישנם גם צירי זמן שכלל אינם מחזוריים: הציר ההיסטורי והציר הביוגרפי, של עם או של יחידים. ציר קווי כזה אינו חוזר על עצמו כגלגל, אלא מתקדם מונוטונית בקו ישר. הציר הביוגרפי נמתח לאורך מהלך חייו של אדם. הציר ההיסטורי נמתח לאורך מהלך אירועים שמתרחשים לעם כלשהו או לאנושות כולה.

הרמב"ם בשורש זה עוסק במצוות זמניות שתלויות במפורש בזמן, אולם הזמן שגורם אותן הוא הזמן הקווי, ההיסטורי, ולא אחד מן הזמנים המחזוריים. מצוות אלו אינן חוזרות בזמן מאוחר יותר, והן הופיעו פעם אחת בהיסטוריה של העם שלנו. הן חד פעמיות, ומפני זה הן אינן נמנות במניין המצוות. לעומת זאת, מצוות עשה שהזמן גרמן עוסקות במצוות שנגרמות על ידי צירי הזמן המחזוריים.¹³ הן שימשו רק כאילוסטרציה להבחנה שעשינו כאן בדברי הרמב"ם, שנוגעת דווקא לציר הזמן ההיסטורי.¹⁴

בפרק זה ננסה להבין את משמעותם של שני סוגי צירי הזמן, ואת מה שעולה מהשילוב ביניהם.

המבנה הספירלי של הזמן

כל שנתה על ציר ההיסטוריה, של עם, או קבוצה כלשהי, הוא נקודת סיום אך גם נקודת התחלה. כל ראש שנה מהווה סופה של השנה הקודמת והתחלה של השנה החדשה. על ציר הזמן המעגלי שלנו, כל סיום הוא התחלה חדשה, וכל התחלה היא סיום.

הקשר הזה בין סיום לבין התחלה ולהיפך, הוא הכרחי בעולם סופי. לכל עצם סופי ישנו קצה, וכשמגיעים לקצה אין לאן להמשיך.¹⁵ בעולם סופי כל עצם הוא סופי, ולכן בהכרח גם בעל קצוות. האפשרות היחידה של אינסופיות בתוך מסגרת סופית היא המעגל.

לכאורה נראה שבמהלך הכולל אנו מסתובבים במעגל אינסופי על אותו ציר זמן, וחוזרים על עקבותינו מן המחזור הקודם. אולם זו אינה התמונה כולה. לציר הזמן ישנם שני רכיבים: רכיב קווי, שמתקדם מן העבר לעתיד, ורכיב מעגלי, שחוזר על עצמו לאורך לוח השנה (וגם היום, השבוע, או החודש). המסקנה היא שציר הזמן בכללו בנוי כמו

¹³ השאלה האם ישנן מצוות עשה שהזמן גרמן בציר הזמן הקווי, נדונה לכאורה בתוד"ה 'אותו' קידושין כ"ט ע"א ובמפרשים שם, שעוסקים בשאלה מדוע מילה אינה מעשה"ג שהרי היא נוהגת פעם בחייו של אדם. דומני שתירוץ של תוס' שם למעשה טוען את הטענה שאין מעשה"ג בציר הזמן הקווי, ע"ש. אמנם נכון שמצוות מילה חוזרת אצל בני אדם אחרים, ולכן זהו מצב ביניים (ציר זמן היסטורי-סובייקטיבי), וראה דיון דומה ב'דברי יחזקאל' בס' הנ"ל, ואכמ"ל.

¹⁴ בנקודה זו ראה במאמרנו הבא, שיעסוק בשורש יג.

¹⁵ דומה כי אין מי שלא תהה פעם מה קורה בקצה היקום? מה יש שם מעבר לקצה? האם אפשר לשבת על הקצה ולנדנד רגליים כלפי חוץ?

¹⁶ מצוות העשה הללו אינן מוגדרות להיות מצוות עשה שהזמן גרמן, ובכל זאת נשים פטורות מהן.

¹⁷ לפי הצעתנו גם אם תהיה מצווה חד פעמית בחיים שלנו, אשר תחומה על ציר הזמן משני הצדדים, נשים תהיינה חייבות בה. מעניין שאין בתורה מצווה כזו. מצוות תחומות מצוות תמיד דווקא על הציר המעגלי.

ו. בחזרה לשאלת משמעותן של המצוות הזמניות: מהו ציווי, ומהי ההלכה?

מבוא

עד כאן ניסינו להבהיר את ההגדרה של מצוות זמניות ביחס לדברי הרמב"ם בשורש זה ובכלל. מסקנתנו היא שמצוות אלו הן מצוות שהזמן הוא גורם מהותי ביצירת החיוב בהן, או ביצירת חפץ המצווה שנוגע אליהן.

כעת עלינו לחזור לשאלות בהן פתחנו. ראינו שהרמב"ם אינו מונה את המצוות הזמניות. עוד ראינו שהרמב"ם מחלק בין מצוות שיש להן השלכות לדורות לבין מצוות שאין להן השלכות כאלו. שאלנו כיצד ייתכן, בין לדעת הרמב"ם ובין לדעת הרמב"ן, שיש פסוקים בתורה שאין להם משמעות לדורות?

השאלה היא מדוע בכלל נכתבו המצוות הללו בתורה, שהרי מקובלנו שאין דבר בתורה שלא בא ללמד לדורות.¹⁸ יותר מכך, הרי בבירור ישנם לקחים שניתן ללמוד מכל המצוות הזמניות הללו, כפי שגם ניתן לראות אצל מפרשי התורה השונים. אם כן, לא ברור מדוע לא נמנים לקחים אלו במסגרת מנין המצוות?

בין הנחיות למצוות

דומה כי מצוות אלו אינן שונות מהותית מפסוקים רבים בתורה שמספרים על אירועים שקרו, או עוסקים בדברים שאין להם כל השלכה הלכתית, או מעשית, ישירה. ניתן לשאול מה מעמדן של הנחיות העולות מפרשנותם של פרשנים שונים, או של חז"ל עצמם, לפסוקים כאלו? האם כאשר הרמב"ן, או רשב"ם, לומדים מפרשיה מסויימת בתורה שעלינו לנהוג בדרך מסויימת, דרך זו הופכת מייד למצווה דאורייתא? לכאורה, כך צריך היה להיות. סוף סוף, למיטב הבנתנו, התורה רצתה ללמד אותנו בדיוק את הלקח הזה, וזה מה שהקב"ה מצפה מאיתנו לעשות במצב הנתון ההוא. כמובן שגם אם ישנו חשש לטעות בפרשנות, אין כאן יותר מאשר ספק דאורייתא לחומרא, והרי ספק יכול להיות גם ביחס לפרשנות של פסוקי ציווי מובהקים. על כן, ברמה העקרונית החשש מטעות בפרשנות אינו יכול להוות טיעון כנגד מתן מעמד של חובה דאורייתא ללמוד מפרשנות שכזו.

נראה שישנו כאן הבדל, פורמלי בעיקרו, בין מצווה לבין לקח, או עניין, דאורייתא. מצווה נכנסת למערכת ההלכתית הפורמלית, ועניין דאורייתא הוא צורת התנהגות שהקב"ה מצפה מכל אחד מאיתנו, אולם הוא לא מצוי בתוך המערכת הפורמלית. דיון בנושא של עניינים דאורייתא שאינם הלכתיים הוא מעבר לתחומנו כאן, אולם ברור שישנה קטגוריה תורנית כזו. אפילו דוגמאות כמו עשיית הישר והטוב, ולפנים משורת הדין, הן דוגמאות לדרישות שאינן בתחום ההלכה הפורמלית.¹⁹

לפי זה, סביר מאוד להניח שישנם לקחים אשר נלמדים מכל ציווי זמני שאינו נמנה, אולם הם בבחינת עניינים דאורייתא. הנחיות, ולא

חד פעמיות. המצוות החד-פעמיות על הציר ההיסטורי אינן נמנות במניין המצוות. המצוות החד-פעמיות על הציר המעגלי הן מצוות שנשים פטורות מהן. מצוות חד-פעמיות על הציר הביוגרפי אמנם נכללות במניין המצוות (כמו מילה או פדיון הבן), אך הן אינן נחשבות כמצוות שתלויות בזמן לעניין פטור נשים.

סיזיפוס

מדוע באמת הקב"ה יצר בעולמו מערכת כפולה של שני סוגים של צירי זמן? מה מטרתו של המבנה הזה?

המיתוס של סיזיפוס מתאר תהליך נצחי של עלייה שאחריה ירידה בחזרה ללא תוחלת ומטרה. זמן מעגלי הוא סיזיפי, ולכן מעצם טיבו גם חסר משמעות. הסופר הצרפתי אלבר קאמי, בספרו **המיתוס של סיזיפוס**, מתבונן בתופעה זו, ומגיע מתוך כך עד למתן לגיטימציה להתאבדות. הקב"ה בתורתו מציע לנו לוגיקה שונה: שילוב של שני הצירים הללו, אשר יוצר ספירלה שמתקדמת תוך כדי סיבוב במעגלים.

משל לדבר הוא עלייה להר. אם עולים ישירות על הר תלול זה עשוי להיות קשה מאד, ולפעמים כלל לא נצליח לעשות זאת. לעומת זאת, אם מסתובבים במעגלים סביבו, זה אמנם קל יותר, אך פשוט לא נתקדם כלפי מעלה. האפשרות היחידה לטפס באופן ריאלי על הר גבוה היא לשלב את שני המסלולים הללו: לטפס למעלה תוך כדי סיבוב (כך גם בדרך כלל מתכננים כביש שמטפס על הר).

הנמשל הוא החיים שלנו. נקודות הציון של ציר הזמן הן שנתות על שני הצירים. התבוננות כזו מאפשרת לנו לראות שיש דרך לטפס למעלה. אנו מצויים תמיד בתהליך של טיפוס, ותמיד יש לנו לאן להתקדם. המסלולים המחזוריים-מעגליים מיועדים כדי לסייע לנו לטפס. אנו חוגגים יום הולדת כדי לראות שסיימנו מחזור מעגלי נוסף, אבל תמיד עלינו לבדוק האם מבחינת ציר הגובה אנו מצויים יותר גבוה מאשר ביום ההולדת הקודם. האם פסח, או ראש השנה שלנו נראים כמו אלו שבשנה שעברה, או שעמדנו במשימה והצלחנו לטפס גבוה יותר. מטרת החזרה היא מתן הזדמנות לכל אחד מאיתנו לשיפור ולטיפוס הלאה. חשוב לוודא שאנחנו מנצלים זאת, ולא ממשיכים להסתובב במעגלים סיזיפיים שמשמיטים את משמעות החיים שלנו, כיחיד וכקבוצה. זוהי הסיבה שציר הזמן נבנה בצורה ספירלית כזו.

ואיפה הקב"ה בכל זה?

ישנו תנאי נוסף בכדי שהתקדמות כזו תהיה אפשרית: שיהיה הר לטפס עליו. שתהיה מטרה לטיפוס, ויהיה ציר שיגדיר מהו ה'מעלה' ומהו ה'מטה'. הגדרה כזו דורשת משהו, או מישהו, שהוא גדול מכל דבר שאנחנו מכירים. מישהו שממלא את כל המציאות, מלמטה עד למעלה. שיפור מתמיד יכול להיעשות רק לכיוונו של האינסופי, כלומר לכיוון הקב"ה. עבודת ה' מגדירה לנו כיוון לטיפוס, ומכוונת את אפשרותו. לכן זהו גם קנה המידה שלפיו עלינו לבדוק האם אנחנו במסלול סיזיפי או במסלול שמתקדם "במסילה העולה בית א-ל".

¹⁸ הרמב"ן בפירושו לפרשת בראשית רומז לכך שישנם פסוקים בתורה שיש להם רק רמז, דרש, או סוד, אבל לא פשט. לכאורה ניתן לומר שגם המצוות הזמניות אין להן פשט, אלא רק רמז או דרש שניתן להוציא מהן. אמנם הרמב"ן אינו אומר זאת עליהן, ובכלל קשה מדוע השאלה הזו לא מטרידה את המפרשים העוסקים במניין המצוות ובשורש זה. נראה מכאן שהם הבינו שישנה לכך תשובה פשוטה יותר.

¹⁹ על הפרדוכס הכרוך בכך, ראה מאמרו לפרשת קדושים, תשס"ז.

השלכות כלליות: למשמעותו של ציווי

באופן אחר ניתן אולי להסביר זאת על בסיס החלוקה אותה פגשנו במאמרנו לשני השורשים הראשונים. בעקבות מאמרו של ר' אלחנן וסרמן על התשובה, בספרו **קובץ מאמרים**, ובעקבות הרמח"ל (שדבריו מובאים שם), הבחנו שם בין שני אספקטים שישנם בכל מצווה או עבירה: האספקט של התיקון/פגימה שעושה המצווה/עבירה. והאספקט של הציות/מרידה ביחס לציווי. כך גם הסברנו את הקביעה של חז"ל לפיה גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. מי שמצווה ועושה מקיים את שני האספקטים, ואילו מי שאינו מצווה ועושה אמנם מתקן את המציאות/הנפש, אך הוא אינו מקיים בכך את הציווי.

ההבחנה בין מצווה לבין הנחייה מקבילה להבחנה בין חוק לבין נורמה מוסרית. החוק מחייב את האזרחים מתוך עצם העובדה שהוא חוק (למעט מקרים קיצוניים שבהם יש חוק שהוא בלתי חוקי בעליל, וגם זה כלל לא פשוט). הציווי הוא שמגדיר את המחויבות לחוק, ולא התוצאות (הברוכות או לא) של קיומו. העברין שנשפט על אי קיום החוק עומד לדין על כך שלא קיים את הציווי, ולא על רשעותו, או על הקלקולים שהוא גרם.

ישנם ויכוחים על חוקים שונים, שכלל אינם נוגעים לשאלה האם הם טובים או רעים, אלא אך ורק לשאלה האם מן ראוי לכלול אותם בספר החוקים כחוק מחייב. לדוגמא, חוק "לא תעמוד על דם רעך" היה שנוי במחלוקת קשה בכנסת, אף שאין ח"כ אחד שטען שהחוק אינו מצביע על התנהגות ראויה ורצויה. הויכוח היה בעיקר על השאלה האם מן הראוי לקבוע את העיקרון הזה כנורמה חוקית מחייבת, או שעדיף להותיר זאת לרובד וולונטרי ולשיקולו של האזרח.²⁰

כעת נוכל להבין טוב יותר את הנושא שלנו. בלקחים או הנחיות שנלמדים מפרשיות שאינם הלכתיות בתורה אין מימד של ציווי. לעומת זאת, פסוקי ציווי הם פסוקים שמחוקקים עבורנו חוקים, והמחויבות שלנו כלפיהם נובעת מעצם העובדה שיש ציווי. הציווי יוצר את המחויבות. בפסוקי ציווי שאינם מצווים, אין ציווי. גם אם נלמדת מהם נורמה כלשהי, זו אינה נורמה מחייבת כמו חוק, אלא נורמה מנחה, כמו נורמה מוסרית.

אם כן, בהנחיות כאלו אמנם ישנו מימד של תיקון העולם, כמו למצוות הלכתיות ממש, אולם אין כאן מימד של ציווי. לכן אין כאן מקום לכלול אותן במניין המצוות, אף שכמובן חשוב לשים לב להנחיות העולות מהן גם לזמננו.

תמונה זו מסייעת לנו להבין מדוע ציוויים זמניים נכתבו בתורה אף שאנו לא גוזרים מהם חובות הלכתיות מחייבות. התורה אינה מכילה רק מצוות ורק הלכות, אלא גם הנחיות מוסריות ואחרות שאינן מחייבות מבחינה הלכתית, אף שראוי בהחלט לקיים אותן ולנהוג על פיהן. כאן נסגר המעגל שנפתח בשאלות שהוצגו בתחילת דברינו.

הקשר לשאלת התלות בזמן

עד כאן ראינו שמצוות זמניות הן מצוות שתלויות בזמן עצמו (תלות ישירה ולא עקיפה). ראינו גם שמצוות כאלו אינן יכולות להיכלל במניין המצוות (לדעת כל הראשונים). כעת אנחנו מציעים שמצוות אלו באות ללמד הנחיות כלשהן, אך לא ציוויים. מהו היחס בין

מצוות. הגבול הוא לפעמים דק מאוד, אולם הוא ודאי קיים. איסור נתינת עצה שאינה הוגנת עולה באופן ישיר מציווי 'לפני עיוור לא תיתן מכשול', לא כלקח גרידא. האם זוהי פרשנות ישירה יותר מאשר הלקח להחמיר בעונשו של מי שאינו מכבד אב ואם כמו בן סורר ומורה? ברור שהאחרון לא ייחשב כציווי הלכתי. חלק מן התמונה נעוץ בקיומה של מסורת שיכולה לקבוע את גבולות הפרשנות לכל צו, אולם ברור שהיבט זה אינו מכסה חלק ניכר מן הבעיות. הגבול בין פרשנות של לקח או הנחייה לבין פרשנות הלכתית הוא עמום למדי.

שיקולים שבנוסח המקרא

ייתכן שהבדל נעוץ בצורת ההופעה של הפסוקים בתורה. פסוקי ציווי מופיעים באופן של ציווי, והדבר מעיד על אופיים ותוכנם. לגבי לאוין יש אפילו כלל חז"ל שקובע כי 'הישמר', 'פן' ו'אל' (והראשונים הוסיפו גם 'לא') הם לשונות מקראיות שמבטאות אזהרת לאו. פסוקים שמופיעים בסגנון אחר (ללא ציווי) אינם מצווים אלא מתארים. אלו פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי.

אם נלמד משהו באמצעות דרשה ונשאל את עצמנו האם התוצאה היא הלכתית או לא, ייתכן שהדבר תלוי באופיו של הפסוק אותו דרשנו. אם הפסוק הוא פסוק ציווי אנו מניחים שגם התוצאה היא ציווי הלכתי, ולא רק הנחייה בעלמא. ואם הפסוק הבסיסי הוא פסוק חיווי אנו מניחים שהתוצאה אינה כלולה בהלכה המחייבת, אלא היא הנחייה בעלמא.

והנה, מצוות זמניות מופיעות אמנם כציווי, אולם זהו ציווי לזמנו, והפרשנות שאנו לומדים מהם אינה פרשנות לציווי ההוא אלא חילוץ לקח עבורנו ממנו. לכאורה הגבול כאן פחות ברור משאר המקרים, שהרי ישנו כאן פסוק ציווי. אך זהו תיאור של ציווי שניתן בעבר ולא הבאת ציווי שנאמר לקורא. לכן ביסודם אלו הם פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי. זוהי הסיבה שהרמב"ם ממאן למנות אותם במניינו.

הערה בשיטת הרמב"ם

נעיר כי בשיטת הרמב"ם דומה כי קל יותר להבין את ההבדל בין פרשנות ולקחים לבין מצוות מנויות. כפי שראינו במאמרנו לשורש השני, הרמב"ם מגדיר כדיני דאורייתא רק הלכות המופיעות במפורש בתורה. כל הלכה שעולה מדרשה, או באופן פרשני עקיף אחר, מן התורה, אינה זוכה למעמד זה. לפי זה ייתכן בהחלט שדווקא לפי הרמב"ם ישנו פתרון קל יותר לבעיה. הרמב"ם יאמר שלקחים כאלו הם במעמד של הרחבות של התורה, ומעמדן הוא כשל הלכות שנלמדות מדרשות, שלפי הרמב"ם הם במעמד של הלכות מדרבנן.

נמצא, כי פרשנות למצוות זמניות או אירועים המופיעים בתורה היא בבחינת הרחבה לדין התורה ואינה כתובה בה במפורש. הדבר נכון בפרט לגבי הפסוקים שאינם כתובים כלל בלשון ציווי. כאן הוספנו שגם המצוות הזמניות הן בעלות מעמד כזה. אמנם יוצא מכאן שפרשנויות ולקחים מחלקים סיפוריים של התורה, או ממצוות זמניות (שגם הן כחלקים סיפוריים המספרים על הציוויים שהיו), אמנם מחייבים הלכתית, אלא שזה מדרבנן.

ייתכן שרק דרשות מהוות הרחבה של החלק ההלכתי, ולכן מעמדן הוא כזה. פרשנויות הן הרחבה לחלק שאינו הלכתי ולכן אינן מחייבות כלל מבחינה הלכתית, אף שודאי ראוי לנהוג כפי שעולה מהן.

²⁰ ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'האם ההלכה היא משפט עברי?', **אקדמות** טו.

החייבים ההלכתיים. לכן כוונות האר"י והלכות שנלמדו מספרות הסוד פעמים רבות אינן נכנסות למערכת ההלכה המחייבת.²¹

סיום

לסיום נעיר כי מדברינו עולה שהשורש הזה עוסק גם הוא בשאלה מהו ציווי ומה אינו ציווי. בזה הוא מצטרף לכמה שורשים נוספים (החמישי, השמיני, העשירי והארבעה-עשר), שנכללים בקטגוריה הרביעית. שורשים אלו עוסקים בהגדרה מהו ציווי, ואנו נעסוק בהם בעז"ה בהמשך השנה.

בשאלת מהותם ואופיים של צירי הזמן נעסוק בעז"ה מזוויות נוספות במאמרנו הבא.

הטענה הראשונה (התלות הישירה בזמן) לבין הטענה השנייה (שאלו הן הנחיות ולא מצוות)?

למעלה הצענו שהתלות בזמן עצמו משקפת איזו מציאות רוחנית עליונה (הזמן הוא יישות ששייכת לעולם גבוה יותר, ולכן כאן היא נראית לנו ערטילאית ומופשטת, ומכאן גם יש כאלו שגורסים כי הזמן כלל אינו קיים). אם ישנה תלות ישירה של החובה ההלכתית בזמן, פירושו שהמצווה הזו אינה מתקנת מערכת נסיבות בעולם שלנו, שהרי בזמן אחר באותה מערכת נסיבות המצווה הזו לא תחול. כנראה שהיא מתקנת גם משהו בעולמות עליונים.

מכאן ניתן להציע שתיקון כזה אינו יכול להיכלל במערכת המצוות, שכן מטרתן של המצוות היא לתקן את עולמנו שלנו. פעולות בעולמות עליונים שייכות מעצם טיבן לתחום של הערכים וההנחיות ולא של

אודות עמותת 'מידה טובה'

עמותת 'מידה טובה' הוקמה למען קידום המחקר התורני ברוח אשר משלבת כלים אקדמיים עם כלים ישיבתיים-מסורתיים. לאחר פירסום דף שבועי העוסק בחקר י"ג מידות הדרש אנו עוברים כעת לדף שעוסק בעקרונות החשיבה ההלכתית. בכוונתנו להרחיב את מעגל הפעילות למחקר תורני בתחומים נוספים, ובטווח רחוק יותר אף לפרספקטיבות תורניות של נושאים מתוך מדעי הרוח.



עמותת מידה טובה לחקר ההגיון היהודי

כל הזכויות שמורות למיכאל אברהם וגבריאל חזות.
נשמח על שימוש בחומר זה לכל מטרה שאינה מסחרית.
מותר להדפיס, לשכפל ולחלק.

דוא"ל: midatova@netvision.net.il

כתובת: "מידה טובה" ת.ד. 5217 כפר חסידים. מיקוד- 20400 פקס: 04-9847148

²¹ ישנם מקרים שכן, וזה כנראה מפני שבהלכות אלו קיים גם תיקון והשלכות לעולמנו שלנו, ולא רק לעולמות עליונים.