

# השורש השלישי:

## שאינ ראוי למנות מצוות שאינ נוהגות לדורות

דע כי אמרם (מכות כג ע"ב) תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני מורה על היות זה המספר הוא מספר המצוות הנוהגות לדורות. כי מצוות שאינ נוהגות לדורות אין קשר להן בסיני הן שנאמרו בסיני או בזולתו. ואמנם כווננו באמרם בסיני לפי שעקר התורה שנתנה היה בסיני והוא אמרו יתעלה (סוף פרשת משפטים) "עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך". ובבאור אמרו (שם כג ע"ב-כד ע"א) "מאי קראה? 'תורה צוה לנו משה מורשה'", רוצה לומר מספר תורה והוא תרי"ג ואנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמעום ובהם נשלמו תרי"ג מצוות. ירצו בזה הסימן שהדבר שצוה לנו משה ולא שמענוהו כי אם ממנו הוא מספר תורה וקראה מורשה קהלת יעקב ומצוה שאינה נוהגת לדורות אינה לנו מורשה. שאמנם ייקרא ירושה מה שיתמיד לדורות כמו שאמר (סוף פרשת והיה עם שמוע) "כימי השמים על הארץ".

ומאמרם (הובא בהקדמה) גם כן כי כל אבר ואבר כאילו הוא יצוה האדם בעשיית מצוה וכל יום ויום כאילו הוא יזהיר אותו מעבירה ראייה על היות זה המספר לא יחסר לעולם. ואילו היה מכלל המנין מצוות שאינ נוהגות לדורות הנה יחסר זה הכלל בזמן שיכלה בו חיוב המצוה ההיא ולא היה המאמר הזה שלם כי אם בזמן מוגבל. וכבר טעה גם כן זולתנו בשרש הזה ומנה בעבור שהצר לו היכולת ולא יבאו לראות כבלע את הקדש (סוף פרשת במדבר). ומנה לא יעבוד עוד (בהעלותך ח) בלויים. ואלו גם כן אינן נוהגות לדורות כי אם במדבר. ואף על פי שאמרו (סנהדרין פא ע"ב) רמז לגונב את הקסוה לא יבואו לראות, ויש די ספוק באמרם רמז ושפשטיה דקרא אינו כן. ואינו גם כן מכלל מחוייבי מיתה בידי שמים כמו שהתבאר בתוספתא (זבחים ספ"ב וכריתות פ"א ה"ב) ובסנהדרין (פג ע"א).

ואני נפלא מזה שמנה אלו הלאוין, למה לא מנה אמרו במן (בשלח טז) איש אל יותר ממנו עד בקר ואמרו יתעלה (דברים ב) אל תצר את מואב ואל תתגר במלחמה וכן האזהרה שבאה בבני עמון (שם) אל תצורם ואל תתגר במ? וכן ימנה גם כן בכלל מצוות עשה אמרו (חוקת כא) עשה לך שרף ושים אותו על נס ואמרו (בשלח טז) קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העומר מן כמו שמנה תרומת המכס (מטות לא) וחנוכת המזבח. וכן ימנה היו נכונים לשלשת ימים (יתרו יט)

וג' גם הצאן והבקר אל ירעו (תשא לד) ואל יהרסו לעלות אל י"י (יתרו יט כד) ורבים כמו אלה. ולא יספק בעל שכל כי אלו כולם מצוות נאמרו לו למשה צווי ואזהרה אך כולם היו לפי שעה ואינן נוהגות לדורות ולכן לא יימנו. ובעבור השרש הזה אין ראוי למנות ברכות וקללות שנצטוו (ריש פרשת ראה, כי תבוא כז) בהן בגריזים ועיבל. ולא בנין המזבח שנצטוינו (שם) לבנותו בבואנו בארץ כנען. כי אלו כולם מצוות לפי שעה. ולא הצווי שצווינו שנקריב כל בהמה שנרצה לאכול ממנה שלמים כי זה צוה במדבר לבד, והוא אמרו (אחרי מות יז) והביאום לי"י, אמרו בספרא והביאום זו מצוות עשה, אבל היא במדבר לבד כמו שבאר במשנה תורה התר בשר תאווה לדורות והוא אמרו (ראה יב) בכל אות נפשך תאכל בשר. ואילו היה ראוי למנות כל מה שהוא מזה המין היה מה שצווה בו משה מן היום שהתנבא עד יום מותו חוץ מהמצוות הנוהגות לדורות יותר משלש מאות מצוות כשנמנה כל צווי שבא במצרים וכל מה שבא במלואים וזולתם כולם כתובים בתורה מהם עשה ומהם לא תעשה. ואחר שהוא נמנע למנותם כולם יתחייב בהכרח שלא תמנה גם אחת מהן. ולא כמו שעשה זולתנו שלקח מהן דבר על צד העזר כאשר יגע למצא המספר. וזה מה שכוננו לבאר בשרש הזה.

## למהותו של הזמן בהלכה ובכלל<sup>1</sup>

### תוכן המאמר:

א. הקדמה

ב. מהלך הדיון בשורש

מבוא

טיעוני הרמב"ם כנגד בה"ג

השוואת המהלכים בין שלושת השורשים הראשונים

היעדר הטענה המהותית

דברי הרמב"ן בהשגות

ג. הגדרת המצוות הזמניות על פי הרמב"ם

מבוא

דברי הרמב"ם במצוות מחיית שבעת עממין

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

הבהרת הטיעון: התלות של המצוה בזמן

דברי הרמב"ן על איסור "אל תצר" כלפי מואב, עמון ואדום: מגבלה זמנית על ידי תנאי

הדגמה מתמטית

ד. האם הזמן הוא יש קיים?

מבוא

הזמן כביטוי ליישות מעולמות עליונים

שתי דוגמאות הלכתיות

דברי הרמב"ם במורה הנבוכים

מסקנה וסיכום הפרק

ה. מבנה ספירלי של ציר הזמן ההלכתי

מבוא: שני צירי זמן

המבנה הספירלי של הזמן

שני סוגים של מצוות חד-פעמיות

סיזיפוס

ואיפה הקב"ה בכל זה?

ו. האם המצוות הזמניות הן מצוות?

מבוא

---

1 לדיון רחב יותר בנושא לוגיקה של זמן בחשיבה ההלכתית, ראה מיכאל אברהם, דב גבאי ואורי שילד, לוגיקה של זמן בתלמוד, כרך ד בסדרת לוגיקה תלמודית, הוצאת College Publications, לונדון 2011.

## השורש השלישי

---

בין הנחיות למצוות  
דוגמה לדיון האם הנחיית התורה נחשבת מצוה  
שיקולים שבנוסח המקרא  
הערה בשיטת הרמב"ם  
השלכות כלליות : למשמעותו של ציווי  
הקשר לשאלת התלות בזמן  
סיום

ז. סיכום

נספח א : הבדל אפשרי בין דרגת הנבואה של מצוה זמנית לעומת קבועה

מבוא

נבואת משה - אופייה ומשמעותה

האם משה התנבא לעתים גם כשאר נביאים?

מצוות זמניות

מסקנה

נספח ב : תלות מפורשת ועקיפה בזמן המעגלי - דוגמאות

מבוא

מצוות ספירת העומר לפי הרמב"ן

זמן קידוש לבנה על פי בעל החכמת שלמה

חילוק בין האכלת איסור לקטן לאכילה ביום כיפור לדעת הרשב"א

חילוק בין תפילין לנבלה לגבי קטן לדעת האחיעזר

פקיעת קדושת עצי סוכה

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

סידורן של מסכתות המשנה

## פרק א. הקדמה

הקטגוריה השנייה מבין חמש הקטגוריות שהגדרנו בהקדמה, כוללת שורשים אשר נוגעים לציר הזמן ומשמעותו. בקטגוריה הזו נכלל השורש השלישי, שבו קובע הרמב"ם את העיקרון שאין למנות איסורים שאינם נוהגים לדורות (כגון המצוה שנצטווה משה במדבר לשים נחש נחושת על נס), ובנוסף נכלל בה השורש השלושה-עשר, אשר קובע שאין למנות את הימים השונים בהם אנו מחוייבים במצוה כמצוות נפרדות.

שורש זה חוצץ בין שני השורשים הראשונים, אשר עסקו במהות ובתוקף ההלכתי של המצוות, לבין השורשים הבאים אחריו, בהם הדיון עובר להיות טכני יותר, בשאלה אלו מצוות נמנות ואלו לא נמנות (ללא קשר הכרחי לתוקף ההלכתי של המצוה, ראה בהקדמה לספר).

ואכן, מבחינה תוכנית שורש זה מצוי בתווך בין הקטגוריות הללו. מחד, הדיון כאן אינו מהותי, שהרי לכאורה המצוות הזמניות אינן נחשבות מצוות בגדרן ההלכתי, גם אילו היינו מונים אותן, שכן ברור שאין מצוה מחייבת לשים נחש נחושת על נס או להכניס מן לצנצנת לאחר אותו מעשה חד פעמי. ואם כן, הרי שהשאלה הנדונה בשורש זה היא טכנית או פרשנית במהותה (בדברי ר' שמלאי, האם מצוות כאלו נכללות בתרי"ג שלו או לא). מאידך, בדברינו להלן נראה כי ה'הוה' אמינא' למנות אותן מעלה אפשרות שאולי יש להן משמעות גם לדורות (שאם לא כן מדוע בכלל הן נכתבו בתורה?!).

לכאורה הרמב"ם מתמודד גם בשורש הזה מול עמדתו של בה"ג, אולם כל המפרשים תמימי דעים שגם בה"ג אינו חולק עליו מהותית. שורש זה מוסכם על כל מוני המצוות. בהקדמה הוכחנו מדברי הרמב"ם בתחילת השורש הראשון שהוא סוקר רק שורשים שאינם מובנים מאליהם או כאלו שלטענתו בה"ג טעה לגביהם, גם אם הם מובנים מאליהם. התשובה לשאלה מדוע הרמב"ם מוצא לנכון לדון בשורש הזה, על אף שהעיקרון שנקבע בו נראה מובן מאליו, נעוצה כנראה בהבדלים שיש בכל זאת בינו לבין גישת בה"ג בנושא זה. אך כפי שנראה להלן, ישנו מקום רחב גם לבירור העקרונות המונחים ביסוד דברי הרמב"ם בשורש, ויש

צורך להעמיק בהם מעבר לעולה מהם במבט ראשוני. השורש עוסק ביחס בין המושג מצוה למושג הזמן, ובמאמרנו ניגע בשני הדברים ובעיקר ביחסים האפשריים ביניהם. אחרי הצגת דברי הרמב"ם והשגות הרמב"ן בפרק ב, ננסה בפרק ג לבחון את משמעותה של התלות בזמן, ונבחין בין שני סוגים של תלות: כאשר הזמן הוא מימד חיצוני למצוה (תלות עקיפה) וכשהוא נוטל חלק בהגדרת המצוה עצמה (תלות מפורשת). המצוות הזמניות, שבהן עוסק השורש, שייכות לקטגוריה השנייה. בפרק ד נראה שהשאלה מה טיבו של הזמן עצמו, האם הוא יישות ממשית או רק צורת הסתכלות שלנו, קשורה בטבורה להבחנה הזאת. בפרק ה נרחיב את היריעה ונעמוד על כך שיש שני צירי זמן בהלכה, קווי ומעגלי, שביחד יוצרים מבנה של 'ספירלה', ומתוך כך גם שני סוגי מצוות זמניות. שורש זה עוסק רק במצוות זמניות על הציר הקווי. בפרק ו נראה שמצוה זמנית בהגדרתו של הרמב"ם כלל אינה מצוה, ואין פלא שהיא אינה נכללת במניינו. נסיים בשני נספחים - בראשון נבחן את נבואת משה ומשמעותה ביחס לדברי הרמב"ם בשורש, ובשני נביא כמה דוגמאות הלכתיות לתלות מפורשת בזמן המעגלי (שאינו נושא השורש).

## פרק ב. מהלך הדיון בשורש

### מבוא

כאמור, הרמב"ם נצרך לעיסוק בשורש זה מחמת שיטת בה"ג, שכלל גם מצוות זמניות במניינו. במהלך דבריו מביא הרמב"ם מצוות שמנה בה"ג ו"טעה בשורש זה": "ולא יבואו לראות כבלע את הקודש" (במדבר ד, כ), "ולא יעבוד עוד" (שם ח, כה) - הגבלת גיל העבודה של הלויים לגיל חמישים, תרומת המכס (שם לא, כח), חנוכת המזבח (שם ז, ה) ועוד.

במסגרת קושיותיו על בה"ג, מביא הרמב"ם עוד כמה וכמה מצוות זמניות שאותן גם בה"ג לא מנה: "איש אל יותר ממנו עד בוקר" (שמות טז, יט) - לגבי המן, "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה" (דברים ב, ט), "עשה לך שרף" (במדבר כא, ח), "קח צנצנת אחת ותן שמה מלא העמר מן" (שמות טז, לג) ועוד.

### 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 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 לעניינו כאן כל התורה ניתנה בסיני, ובכללה כנראה גם המצוות הזמניות. כך גם עולה מדברי הרמב"ם, שישנן מצוות הנוהגות לדורות שאפשר שניתנו בערבות מואב או במקומות אחרים.

כוונת הרמב"ם כאן היא שלגבי מצוות שאינן נוהגות לדורות אין כל משמעות לאמירה שהן נאמרו למשה בסיני.<sup>2</sup> רק במצוות הנוהגות לדורות יש טעם לומר שאמנם הן נוהגות לדורות אולם הן אינן בבחינת 'המצאה' מאוחרת, אלא מקורן,

---

<sup>2</sup> 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 מדאורייתא שנמסרו בסיני. אמנם לכאן אין לזה כל נפ"מ, דסו"ס בדברי ר' שמלאי לא כתוב 'בסיני'.

לרוב ובהכללה, הוא במתן תורה בהר סיני. המצוות הזמניות נאמרו רק לשעתן ולכן לא חשוב מתי ניתנו. כלומר, סיני אינו מקום גיאוגרפי אלא מונח הבא לציין 'מתן תורה'.<sup>3</sup>

טיעון נוסף אותו מעלה הרמב"ם, הוא שמצוות אלו קרויות "מורשה" בפסוק המובא שם בסוגיית מכות. רק מצוות הנוהגות לדורות יכולות להיקרא "מורשה", מלשון ירושה. מצוות שאינן נוהגות לדורות אינן בגדר ירושה לדורות הבאים. ראייה פרשנית נוספת מביא הרמב"ם מן המדרש (שמובא גם בהקדמתו) שכל איבר אומר לאדם לקיים מצוה וכל יום אומר לאדם להימנע מעבירה. לגבי מצוות שאינן נוהגות לדורות לא שייך לומר "כל יום ויום", שהרי הן נאמרו רק לשעתן.<sup>4</sup> בסוף השורש מביא הרמב"ם טיעון נוסף כנגד בה"ג, שאם היינו מונים את כל המצוות הללו, היה מנין המצוות עולה במאות רבות, וטוען כי גם בה"ג עצמו לא מנה רבות מן המצוות הללו.

#### השוואת המהלכים בין שלושת השורשים הראשונים

המהלך אותו תיארו עד כאן דומה מאד למהלך הדיון בשורשים הראשונים, בשאלות הכללת מצוות דרבנן ומצוות הנדרשות ב"ג מידות במניין המצוות. גם שם הרמב"ם תוקף את בה"ג מכוח נוסח המימרא של ר' שמלאי (נאמרו בסיני), ואחר כך מכוח העובדה שאם היינו מונים את כל המצוות הללו אזי מניין המצוות היה מתרבה מאד. הוא מוסיף ותוקף את בה"ג על חוסר עקביות, שכן גם הוא לא מנה את כל המצוות מסוגים אלו.

עוד נעיר, כי בתוך הדברים הרמב"ם מציין שבה"ג נאלץ למנות מצוות אלו "בעבור שהצר לו היכולת", כלומר שהמניין הכללי לא התאים לו למספר תרי"ג. כך גם בסוף דבריו בשורש זה 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 (ראה שם בפרק ז, בשם הרי"פ פרלא) שמניין המצוות משמעותי בעיקר

<sup>3</sup> בנספח א נשוב לעסוק בהגדרת 'סיני' כדרגת נבואה גבוהה יותר.

<sup>4</sup> לכאורה נעשה כאן שימוש ברעיון דרשני לצורך דיון הלכתי, שימוש שאינו אופייני בהלכה בכלל, ואצל הרמב"ם בפרט. אולם לאמיתו של דבר הוכחת הרמב"ם אינה מבוססת על הרעיון הדרשני עצמו, אלא כהיסק עקיף מדברי הדרשן על אלו מצוות הוא מדבר, בבחינת "גילוי מילתא בעלמא". כלומר, כדי לדרוש דרשה כזו צריך לעסוק דווקא במעשים הנוהגים לעולם.



למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

כדי להכריע מה להכניס ומה להוציא מהמניין. ההשלכות ההלכתיות יוצאות רק כבדרך אגב מתוך אילוץ המניין הכולל, ולא כהשלכות ישירות של עצם המניין עצמו וההיכללות בו.

### **היעדר הטענה המהותית**

כל אלו הן ראיות פרשניות במהותן. נעדרת כאן טענה משמעותית יותר, הנוגעת בעמדה 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 כל חובה שהיא לאחר זמנו של המעשה ההיסטורי עצמו. נראה כי טיעון זה הוא בעיקר שגרם לרמב"ן (בהשגותיו לשורש זה) לומר כי שורש זה מוסכם על הכל.

אך טיעון כזה כלל אינו עולה בבירור בדברי הרמב"ם כאן, זאת בדומה לשורש הראשון שגם בו לא עלו טענות שנוגעות לתוקף ההלכתי, אף שבמאמר לשורש הראשון אנחנו מראים 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. דבריו בשורש זה מתמקדים בויכוחים מקומיים עם הרמב"ם, כמו לגבי גונב את הקסוה שנאמר בגמרא: "רמז לגונב את הקסוה מנין? שנאמר: 'ולא יבאו לראות כבלע את הקדש'" (סנהדרין פא ע"ב), וטוען הרמב"ם "יש די ספוק באמרם רמז, ופשטיה דקרא אינו כן". לרמב"ם איסור זה בפשוטו מורה על החובה להטמין את כלי המשכן בכיסוי כדי שהלויים לא יראו אותם בזמן שנושאים אותם ממקום למקום, ובכניסתם לארץ הוא בטל. לכן הוא רואה זאת כאיסור זמני ואיסור גניבת הקסוה אינו אלא רמז. הרמב"ן לעומתו, מוכיח שהמונח 'רמיזה' בדברי חז"ל משמש לפעמים לומר שהדבר כמפורש, ולפי פרשנותו איסור זה הוא תמידי.

באותה צורה מסבירים המפרשים שאיסור "לא יעבוד עוד" 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 שכבר לא נשאו אותו כך (ובמקרים שכן נשאו את הארון, עשו זאת הכהנים), ולכן לא היה ללויים צורך בכח פיסי. המפרשים (החל מהרמב"ן) מסבירים 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 שבה"ג אינו תולה את האיסור בנשיאת הארון בכתף.

כאמור, כל אלו הם הסברים מקומיים, שטוענים כי לפי בה"ג אלו איסורים שאינם זמניים אלא נצחיים ולכן הוא מונה אותם. אם כן, ברור 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, מעמד הברכות והקללות שבהר גריזים והר עיבל (דברים יא, כט), האבנים הגדולות שבגלגל (שם כז, ד) ופרשת תחנונים ("ויחל משה"י שמות לב, יא), שהן לכאורה מצוות זמניות בעליל. הוא מעלה השערה לפיה יתכן שבה"ג מונה מצוות זמניות שיש להן השלכה לדורות, אע"פ שהן נעשות פעם אחת בלבד. לאחר מכן הרמב"ן מתאמץ למצוא בכל מצוה מהי אותה השלכה לדורות. משמעות מעמד הברכות והקללות לדורות ברורה: יש לזכור את האלה והשבועה שנשבענו שם לדורות, האבנים נועדו שנזכור את התורה הכתובה עליהן, וכדו'.

## **פרק ג. הגדרת המצוות הזמניות על פי הרמב"ם**

### **מבוא**

ראינו שלכל הדעות אין מונים מצוות זמניות במניין המצוות, ויש לדון בעניין במישור המהותי. כבר בדברי הרמב"ן, בהם סיימנו את הפרק הקודם, ראינו חלוקה בין מצוות זמניות שיש להן השלכה לדורות, שהן נמנות אצל בה"ג, לאחרות שאין להן השלכה לדורות. אך כעת עולה שאלה: האם ייתכנו פסוקים בתורה שאין להם משמעות לדורות? אם לא, נראה שהיה עלינו למנות את כל המצוות הזמניות, אלא שבכך אנחנו מרוקנים מתוכן את העיקרון שנדון בשורש הזה. אנו נשוב לעניין זה בהמשך הדברים (בפרק ו), אך עתה נתחיל בבירור השאלה מהי הגדרתה העקרונית של מצוה זמנית, מעבר למשמעות המילולית של היותה בלתי קבועה בפועל.

### **דברי הרמב"ם במצוות מחיית שבעה עממין**

במצוות עשה קפז הרמב"ם מונה את מחיית שבעה עממין. לאחר מכן הוא שואל מדוע מצוה זו לא נחשבת מצוה זמנית, שהרי שבעה עממין כבר אבדו ומצוה זו אינה מוטלת עלינו יותר. תשובת הרמב"ם היא:

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 ייאמר בו אינו נוהג לדורות אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא...

ולא בעבור שנכרתו תהיה המצוה שנצטוינו 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 המצוה ובין הדבר

שנצטוינו עליו. כי פעמים תהיה המצוה נוהגת לדורות אבל יהיה הדבר שנצטוינו עליו כבר נעדר באחד מן הדורות. ולא בהעדר הדבר שנצטוינו עליו תשוב המצוה 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 בין מצב בו המצוה אינה נוהגת אלא בזמן או מצב כלשהו, לבין מצב בו המצוה אינה ניתנת ליישום (או שלא נדרש ליישום אותה) בזמן כלשהו. מצוות מחייבת עמלק היא מצוה שנוהגת לדורות, גם אם עמלק עצמו יעלם מן המפה, המצוה הגיעה לתכליתה, ולכן בכל זאת היא אינה מוגדרת מצוה זמנית. המציאות השתנתה מאז ולכן יותר לא נדרש יישום המצוה, אבל עצם הציווי הוא נצחי ומחייב תמיד. לעומת זאת, בדין לוי זקן, המציאות הבסיסית היא אותה מציאות כפי שהיתה במדבר, אולם הציווי שנאמר במדבר, נאמר על רקע נשיאת הארון שנהג באותה תקופה בלבד, וכיום, בעקבות שינוי מצוות הרקע, השתנתה ההלכה.<sup>5</sup> אם כן, במצוה של לוי זקן השינוי עם הזמן הוא הלכתי ולא עובדתי, ולכן המצוה הזאת היא אכן מצוה זמנית.

אמנם, ישנם בהסברו של הרמב"ם כמה אלמנטים שלא לגמרי ברור האם הם זהים: הגיע לתכליתו, לא תלוי בזמן קצוב או במקום מסויים, הבחנה בין הימצאות הדבר המהווה את מושא המצוה בזמן כלשהו לבין תוקף המצוה עצמה באותו זמן וכו'. השאלה מהי כוונת הרמב"ם עוררה דיון כבר בתקופתו שלו, בקושיותיו של ר' דניאל הבבלי ובתשובתו של ר' אברהם בן הרמב"ם (להלן: ראב"ם).<sup>6</sup>

5 במדבר היתה נשיאת הארון מוטלת על הלויים, ובעקבות כך הגבילה התורה את גיל העבודה. אולם לדורות, לדעת הרמב"ם, עברה מצוות נשיאת הארון לכהנים (ראה מצוות עשה לד) והגבלת הגיל לא עברה (אולי מפני שעבודה זו אינה עיקרית בין שלל עבודות הכהונה, ראה רמב"ן בשורשנו שנקט סברה דומה לגבי הלויים, וזאת לשיטתו שגם לדורות הלויים הם שנושאים את הארון).  
6 חלק מן השאלות והתשובות, אלו הנוגעות לספהמ"צ, נדפסות במהדורת פרנקל בסוף הכרך של ספהמ"צ. ענייננו כאן בשאלה ותשובה ב שם.

למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

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

ר' דניאל הבבלי שואל מדוע איסור "לא יעבוד עוד" או "ולא יבואו לראות" חשובים כאיסורים זמניים, בעוד שמחיית עמלק ושבעה עממין אינם כאלה? לטענת ר' דניאל, דווקא האחרונים זמניים יותר מקודמיהם. איסור "לא יעבוד" ואיסור "ולא יבואו לראות" קיימים בכל זמן שבו נושאים 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 במצוה קפ"ז הנ"ל, היה עלינו למנות אותן. סוף סוף, אם נשוב כיום לשאת את הארון בכתף, אזי שוב יחזרו האיסורים הללו. אם כן, השינוי הוא במציאות ולא בתוקף ובתחולת הציווי עצמו.

לעומת זאת, הציוויים של החרמת שבעה עממין ומחיית עמלק באמת אינם רלוונטיים כאשר הגיעו לתכליתם והושגה המטרה. במובן זה, טוען ר' דניאל, הם דומים בדיוק למצוות האבנים הגדולות או הברכות והקללות שאף הן "אינן תלויות בזמן, ותלייתן במקום<sup>7</sup> היא כתליית הקרבנות במקדש ואכילת מעשר ודומיהן", וכשהושגה תכליתם שוב איננו מחוייבים בהם, ובדיוק כמו מחיית עמלק ושבעה עממין.

ראב"ם בתשובתו מבאר את דברי אביו וטוען שר' דניאל לא עמד על "דקות החילוק", אשר מבהיר את כל התמונה:

והחילוק הוא שמצוות "וכתבת" 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 והכתיבה 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

7 השוואת מצוות האבנים והברכות לקרבנות היא בהקשר המקום ולא בהקשר הזמן. השגת התכלית נכונה לגבי מצוות אלה אך לא לגבי הקרבנות.

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 יימצא אחד משבעה עממים יהיה החיוב קיים. וה"ה במצוות "תמחה את זכר עמלק". ואין הדין כן ב"וכתבת על האבנים" או הברכות והקללות שנסתלק חיובן במעשה יהושע ובני דורו אע"פ שהר גריזים והר עיבל קיימים והאבנים מעבר הירדן לא נעדרו.

בתחילת דבריו תולה ראב"ם את החילוק בתלותה של המצוה בזמן או מקום מוגדר דווקא, גם אם זוהי תלות עקיפה. לדוגמה, זמן הכניסה לארץ הוא הזמן שבו התחייבנו במצוות האבנים והברכות והקללות. זוהי מצוה שמיועדת מראש לרגע נתון אחד. העובדה שרגע זה לא יחזור שוב אינה מקרית אלא מהותית. עם ישראל לא יצא שוב ממצרים, וגם לא יכנס לארץ שוב בדרך זו. מסיבה זו המצוות הללו הן זמניות ולא נצחיות.

אלא שעדיין לא ברור מדוע שאר המצוות הזמניות אינן תלויות בזמן באותו אופן (זו בעצם 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 מצוה שוב לקבוע אבנים וכן לגבי הברכות והקללות? לכאורה אם אותו מצב יחזור אנו נתחייב במצוה שוב. כמובן שניתן לומר שבלתי סביר לחלוטין שמצב כזה ישוב עוד פעם, אבל זהו רק חילוק טכני של נסיבות. עצם הציווי קיים בכל עת שיחזור מצב כזה, ולכן אין כל חשיבות לשאלה האם המצב הזה אכן יחזור או לא.

יתר על כן, גם אם נתעקש ונאמר שהמצוה לכתוב על האבנים או מצוות הברכות והקללות נאמרו רק לכניסה הראשונה לארץ, וזה ודאי אינו יכול לשוב (שהרי גם אם המצב יחזור בדיוק, הוא כבר לא יהיה הפעם הראשונה), גם זה אינו אלא חילוק טכני. כל אימת שיש פעם ראשונה אנחנו חייבים, אלא שבמציאות אין יותר מפעם אחת ראשונה. אם כן, עדיין זה דומה למצוות מחיית עמלק.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> בהמשך דבריו מעלה ראב"ם את הטיעון, שיהושע קיים את מצוות החרם כמה פעמים וגם אחריו התקיים חיוב זה בפועל. נראה מכך שהחילוק הוא בין חיוב חד פעמי לחיוב שנהג לאורך תקופה,

### הבהרת הטיעון: התלות של המצוה בזמן

דומה כי מוקד "דקות החילוק" של ראב"ם 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. לדוגמה, במצוות "וכתבת על האבנים", 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 המצוה עדיין מוטלת עלינו. לכן גם אם עמלק אכן הוכחד ובפועל המצוה כבר אינה רלוונטית ולא ישימה, היא אינה זמנית אלא נצחית. בדיוק כמו שמצוות הקרבת הקרבנות אינן מצוות זמניות בגלל חורבן בית המקדש. בשונה ממצוות "וכתבת", אין מקרה בו תחזור אותה סיטואציה (עמלק קיים) והחיוב לא יחול - כלומר החיוב לא פג אלא הוא תמיד.

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

נחדד זאת יותר. אנחנו מכירים את ההגדרה 'מצוות עשה שהזמן גרמן', הפוטרת נשים ממצוות אלה. במבט שטחי ניתן לומר שכל מצוה היא מצוה שהזמן גרמה. לדוגמה, ברכת המזון היא מצוה שחלה רק בעת שאכלנו ושבענו. ובדרך כלל אנחנו אוכלים בזמן נתון כלשהו, ולכן המצוה לכאורה תלויה בזמן. ושמה תאמר שאין זמן קבוע לאכילה, מה הדין באדם או בחברה שכולם אוכלים באותו זמן? או לפחות שאינם אוכלים בלילה, וממילא זוהי מצוה שהזמן גרמה כי בלילה היא

---

אך לא ניתן ליישב כך (למשל) את היות נשיאת הארון מצוה זמנית, שהרי היא נהגה במשך תקופה של ארבעים שנה. בנוסף, דבריו קשים מסברה, שכן קשה לקבל חילוק בין מצוה חד פעמית למצוה שנהגה זמן קצוב. החילוק המהותי הוא בין מצוה נצחית למצוה זמנית.

לא חלה?

ההסבר להבדל, אם כן, הוא פשוט: **מצוות שהזמן גרמן הן מצוות שהזמן עצמו גורם אותן, ולא מצוות שחלות בזמן כלשהו.**<sup>9</sup> אמנם כל מעשה שלנו, ובפרט מצוות, נעשה בזמן ספציפי כלשהו, אך הזמן הוא מקרי. הזמן אינו הגורם לחיוב במצוה אלא רק מציין מקרי של עיתוי ההתחייבות. רק כאשר הזמן הוא חלק הכרחי מהגורם לחיוב המצוה קרויה 'מצוה שהזמן גרמה'. בברכת המזון, הזמן אינו הגורם לחיוב אלא רק תיאור של זמן ההתחייבות.

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

האינדיקציה לתלות בזמן כסיבה ולא כתיאור מקרי היא שאם עם ישראל ימצא בדיוק באותה סיטואציה בזמן אחר, הוא לא יהיה חייב במצוות אלו, כפי שכותבים הרמב"ם והראב"ם. משמעות הדבר היא שהחיוב במצוה אינו נגרם מהסיטואציה בלבד, שהרי הסיטואציה חזרה על עצמה שוב ובכל זאת איננו חייבים במצוה. גורם הזמן עצמו נוטל גם הוא חלק כסיבה לחיוב, ומכיון שהסיטואציה חזרה בזמן שונה הרי לא נוצר חיוב במצוה. החיוב הוא פונקציה של הסיטואציה והזמן הספציפי שקבעה התורה, גם אם במשתמע ובצורה נסיבתית. כשאחד משני אלו לא יחזור שוב לא יהיה חיוב במצוה. אך זמן לעולם אינו חוזר שוב, ולכן המצוה במהותה היא חד פעמית, כלומר זמנית ולא נצחית.

---

9 אמנם התוספות (מנחות צג ע"ב ד"ה ידו) הקשו על הגמרא המחפשת מקור שנשים פטורות מסמיכה על קרבן, שיש לפטרן מצד מצוה שהזמן גרמא, מפני שצריך לסמוך על הקרבן בסמוך לשחיטה שצריכה להיות ביום. יש לשים לב לכך שכאן הזמן אינו גורם את המצוה, אלא זהו עיכוב נסיבתי המאפשר לקיים את המצוה רק בזמן מסוים, וראה עוד להלן בנספח ב בדיון על דברי הרמב"ן לגבי ספירת העומר.



למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

**דברי הרמב"ן על איסור "אל תצר" כלפי מואב, עמון ואדום: מגבלה זמנית על**

**ידי תנאי**

בסיום השגות הרמב"ן על ספר המצוות, הוא מסתפק אם למנות שלושה לאווין: "אל תצר את מואב", "אל תצורם" (את בני עמון) ו"אל תתגרו במ" (בשעיר - אדום). הרמב"ן מציין שהרמב"ם בשורשנו טען כי מצוות אלה הן זמניות, ואף בה"ג לא מנה אותן. הרמב"ם אף השתמש בהן כדי להמחיש את חוסר העקביות של בה"ג, שעל אף שמנה מצוות זמניות הוא לא מנה את אלה. הרמב"ן מקשה על שניהם מכך שהאיסורים הללו נובעים מהיות ארצם ירושה להם, וירושה היא לדורות.

הוא מביא את המדרש שבימי דוד ניסו אומות אלה למנוע את יואב מלהילחם בהן מכוח איסורים אלו, עד שדרש דוד היתר מחמת שהם פתחו במלחמה תחילה, ואם כן בטל האיסור. הרמב"ן טוען שהאיסור בטל מחמת התנאי, וזה לא נחשב ציווי זמני. הרי אילו לא בטל התנאי לא היה בטל האיסור.

נמצאנו למדים, שאם מדובר במגבלה זמנית שנוצרת על ידי תנאי ולא מכוח הגבלה במצוה עצמה, אין לראות בה מצוה זמנית. זו מצוה נצחית אלא שהיא מותנית. בדיוק כמו שברכת המזון מוגבלת לזמנים מסוימים, אבל זה רק בגלל אילוץ חיצוני (זמן האכילה) ולא מכוח הגדרת המצוה עצמה.

הבחנה זו מופיעה בהקשרים הלכתיים רבים. לדוגמה, הפוסקים חלוקים ביניהם במשמעותה של נתינת מתנה על מנת להחזיר (כלומר בתנאי שתוחזר). בעל קצוה"ח (סי' רמא סק"ד וסי' רנז סק"ג). ראה גם דבריו באבני מילואים סי' כח סקנ"ג) טוען שאין לראות בה מתנה לזמן קצוב, שהרי זוהי נתינה עולמית אלא שאם לא יתקיים התנאי היא מתבטלת למפרע. זו לא הגבלה של זמן המתנה, וזה לא שונה מהותית ממתנה על מנת שיירד גשם, או על מנת שמישהו ייסע לירושלים. בעל נתי"מ (סי' רמא שם) חולק עליו וטוען שתנאי כזה שונה מתנאים כמו ירידת גשמים או נסיעה לירושלים, שכן הוא בא להגביל את הזמן. לכן לשיטתו גם אם ההגבלה היא חיצונית, אם היא עוסקת ישירות בזמן היא נחשבת כהגבלה זמנית של הדבר עצמו. אין צורך לציין שגם הוא יסכים שברכת המזון אינה מצוה

שתלויה בזמן (שהזמן גרמה).<sup>10</sup>

בכל אופן, מדברי הרמב"ן עולה שאף אם המצוה ניתנת להיבטל בזמן כלשהו ושוב אינה יכולה להתחדש, מכיון שבעת נתינתה לא הוגבלה בזמן אלא אם יתקיים תנאי כלשהו, נחשבת המצוה כתמידית.

בסיום דבריו מסכים הרמב"ן שלעתיד לבוא לא תהיה מניעה מלכבוש את ארצם, מפני שסנחריב בלבד את האומות ואם כן הארץ אינה נלקחת מהם אלא מכובשיהם, כשם שבימי משה הותר לקחת את מה ש"טהר בסיחון". גם ביטול זה כמובן אינו מחשיב את המצוה כזמנית, שכן מדובר בשינוי שאינו מובנה במצוה עצמה.

#### הדגמה מתמטית

עמדנו על ההבחנה בין תלות מפורשת לתלות עקיפה בזמן, וכעת נראה שניתן להציג את ההבחנה הזאת גם 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 במצוה, 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 (לדוגמה, כאשר אנחנו עומדים בהר עיבל וגריזים לא בזמן יהושע בן נון) לא נתחייב במצוה. 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

<sup>10</sup> לעומת זאת, בסוגיית נדרים כח-כט אנו מוצאים דיון האם קדושת הגוף פוקעת בכדי או לא (ראה על כך להלן בנספח ב), כלומר האם ניתן להקדיש חפץ בקדושת הגוף לזמן קצוב. שם הגמרא לא מבחינה בין הגבלת זמן בתנאי (קדוש אלא אם יירד גשם) לבין הגבלת זמן ישירה (קדוש לשבוע). כמובן שהדיון שם הוא שונה, שהרי שני המצבים בהחלט יכולים להיחשב "בכדי" (כלומר ללא מעשה שמפקיע את הקדושה אלא מעצמה).

### למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

רק מתאר מקרי. לענייננו, נאמר שבמצב כזה החיוב במצוה הוא נצחי ולא זמני (כי הוא תלוי רק ב-X כלומר בסיטואציה, ואם היא תחזור בזמן כלשהו בעתיד יחזור גם החיוב במצוה).

נציין כי להבדל בין תלות סתומה ומפורשת בזמן ישנן גם השלכות מדעיות שונות. לדוגמה, חוק שימור האנרגיה קובע כי מערכות המשנות מצב ישמרו על האנרגיה שלהן. אם גוף מסוים נע ממקום למקום, אזי מצבו בכל זמן הוא שונה אבל האנרגיה שלו נשמרת. אבל "מערכת לא משמרת", כלומר מערכת פיסיקלית שהדינמיקה שלה תלויה מפורשות בזמן (מעבר לתלות במקום שמשתנה עם הזמן, כמו במקרה הרגיל) אינה משמרת אנרגיה, ואכמ"ל.

## פרק ד. האם הזמן הוא יש קיים?

### מבוא

כאשר אנחנו אומרים שמצוה כלשהי תלויה בזמן באופן ישיר, כלומר שהזמן עצמו מהווה מרכיב בסיטואציה שמשפיע גם הוא על החיוב באותה מצוה, אנו מניחים למעשה שהזמן עצמו הוא יישות ממשית (לפחות במישור ההלכתי). אם הזמן גורם לחיוב במצוה, 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?<sup>11</sup>

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 גישתו של קאנט 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. גישה זו עומדת בניגוד חזיתי לכל דברינו כאן, וזאת משתי סיבות: האחת - לפי גישה זו, הזמן קיים אך ורק בתודעתנו/הכרתנו שלנו, ולכן הוא אינו יכול לגרום מאומה בעולם שמחוצה לנו. הזמן, בתפיסה כזו, אינו יכול להוות גורם סיבתי לחיוב במצוה כלשהי, שהרי מה שלא קיים לא יכול לגרום מאומה. לכל היותר הוא מסמן שינוי עובדתי אחר, שבתודעה שלנו בא לידי ביטוי בסדר זמני כלשהו, וזה שגורם למצוה ולחיוב בה. השנייה - אם אנחנו מדברים על שתי סיטואציות זהות שמתרחשות בזמנים שונים זה בלתי אפשרי לפי גישתם של אותם קאנטיאנים. אם הסיטואציות זהות, אזי לא יתכן שייוצר שינוי בזמן שבתודעת הצופה בהן, שהרי הזמן אינו קיים לעצמו. הזמן הוא רק ביטוי להבדל אחר בסיטואציות עצמן.<sup>12</sup>

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

12 טענה זו קשורה ליעקרון זהות הבלתי נבדלים של לייבניץ. ראה על כך בספר שתי עגלות וכדור פורח, בשער השני.

### הזמן כביטוי ליישות מעולמות עליונים

גם אם נאמר שהזמן קיים כיישות עצמאית, קשה להבין איך הוא מהווה גורם לחיוב במצוה כלשהי. לכאורה מצוה היא צורת תגובה למצב נתון, וניסיון לפתור אותו, או לנהוג בו כפי שצריך. בהחלט סביר שמה שקרוי אצלנו 'זמן', אינו אלא ביטוי למצבים מופשטים שהשינויים המתרחשים בהם אינם נתפסים אצלנו בצורה מוחשית אלא כשינוי זמן, או כעצם חלוף הזמן. כך ניתן לקרב בין העמדה המוחשית כגון לבין גישתו של קאנט. בצורה אחרת נאמר שהסיבה לכך שפילוסופים כמו קאנט מבינים את הזמן כמשהו שלא ממש קיים, נובעת מהעובדה שמדובר ביש מופשט מאד שבמובן מסוים לא שייך לעולם שלנו.

ניתן למצוא יסודות כאלו בספרות הסוד. כידוע, בעולם הקבלי רואים את המציאות כסדרה יורדת של עולמות זה למטה מזה. בעקבות מקומות מסוימים בכ"תבי האר"י, יש שלומדים שכל עולם עליון משמש כ'מקומו' של העולם התחתון ממנו, ועל כך נאמר "שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו" (ראה בראשית רבה סח, ט). העולם התחתון קיים בתוך העולם שמעליו כעובר ברחם אמו (זהו חלק מספירת 'יסוד דמלכות' שלו).<sup>13</sup> 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 על ארבעת מימדיו, 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, וקל יותר להבין שמדובר ביישויות מוחשיות. רק בעולם שלנו יש המתייחסים אליהן באופן מופשט כי הן באמת לא שייכות לכאן. יתכן שזה מה שגורם לפילוסופים שהזכרנו לראות את הזמן כמשהו שאינו יישות אלא צורת התייחסות של האדם גרידא.

---

13 החלק התחתון של כל עולם קרוי 'מלכות', ונחשב כחלק נקבי (=הנוקבא). ספירת היסוד מסמנת את מערכת הרבייה של אותו 'אדם' (זכר או נקבה). לכן ספירת יסוד דמלכות היא בעצם הרחם של הנוקבא. ברחם הזה מצוי העולם 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. דומה 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 (לפי רוב 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. רק אם ישנו ציר זמן אובייקטיבי, יש מקום ומשמעות לשאלה: על ציר זה, מי ממוקם לפני חברו? חשוב להדגיש כי גם 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.<sup>14</sup>

**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 מחפץ אחד (שבו היא כבר קיימת מקודם) לחפץ אחר. התפסה יכולה (לשיטות המקובלות) להתחולל רק בין עצמים. כאשר אדם מתפיס איסור מחפץ א' לחפץ ב', הוא אומר שחפץ זה אסור עליו כמו חפץ קדוש פלוני. הדבר שבו מתפיסים, כאמור, צריך להיות עצם (עד כדי כך שיש המסבירים<sup>15</sup> שהאיסור 'עובר', באופן כמעט פיסי, מן העצם שבו מתפיסים לעצם המותפס). והנה בנדרים (יב ע"א) ושבועות (כ ע"א) דנה הגמרא באדם שאוסר חפץ על עצמו,

14 אמנם בהלכה ישנה הרגשה שהאירועים האסטרונומיים אינם נתפסים כאירועים אלא כמציינים לזמן כשלעצמו. בנספח ב יובאו דברי הרמב"ן שמצוות שהזמן גרמן הן מצוות התלויות בזמן עצמו. לפי זה צריך לומר שמצוות התלויות ביום או לילה, הן תלויות בזמן, והאירועים רק מציינים לזמן. שם (בסוף הנספח) נפרש את דברי הרמב"ם שהחיוב במצוות קריאת שמע מתחדש בכל יום, כמתכוונים לומר שחיוב נוצר כל יום, והיום הוא אינדיקציה לנקודה על ציר הזמן, שהיא המחייב האמיתי במצוה.

15 ראה קונטרסי שיעורים, רי"ז גוסטמאן, נדרים ס"י ב-ח.

למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

באמרו: "חפץ זה אסור עלי כיום שמת בו גדליה בן אחיקם (צום גדליה), או שמת בו אביו". כלומר, החפץ שבו מתפיסים הוא היום המסוים (ראה רש"י בשבועות). אנו רואים שיום הוא חפץ, יישות, ולא רק מציין זמני, שהרי ניתן להתפיס בו, והתפסה יכולה לינוק רק מעצמים.

#### **דברי הרמב"ם במורה הנבוכים**

הרמב"ם עוסק גם הוא בשאלת מהותו ומציאותו של הזמן, בספרו מורה הנבוכים (ח"ב פי"ג):

...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 בבאור הזמן ואמתת מציאותו. הרמב"ם קובע כי הזמן 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, כגלינוס וזולתו, הוא היותו מקרה במקרה, כי המקרים הנמצאים בגשמים מציאות ראשונה כמראים וכטעמים הם יובנו בתחלת מחשבה ויצויירו עניניהם, ואמנם המקרים אשר נושאייהם 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 תחייב להאמין הקדמות, כי הזמן מקרה וא"א 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 מכך שהוא נספח לעצמים מתנועעים, ולכן הוא לא יכול היה להימצא בלי הימצאות העצמים (כי אין לו קיום עצמאי). ומכיון שמקובלנו שהעצמים הם נבראים, עולה שגם הזמן הוא מן הנבראים. אמנם לא נראה שיש בדבריו הוכחה לכך שהזמן הוא מצוי 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 פי"ח).

### מסקנה וסיכום הפרק

נמצאנו למדים שבתפיסת ההלכה הזמן הוא יישות, דבר שקיים כשלעצמו, ולא רק צורת התבוננות וסידור סובייקטיבית. תפיסה זו היא שמאפשרת להגדיר מצוות זמניות כמצוות שהזמן עצמו מחולל אותן. רק אם זמן קיים ניתן לומר שהוא מהוה גורם וסיבה ישירה (ולא רק עקיפה) לחיוב שלנו באיסורים כאלה או אחרים. בטרם נשוב להסבר דברי הרמב"ם, נקדיש את הפרק הבא להגדרת שני סוגים של מצוות זמניות, שכל אחד מהם תלוי בציר זמן אחר.



## פרק ה. מבנה ספירלי של ציר הזמן ההלכתי

### מבוא: שני סוגים של צירי זמן

ידועים לנו כמה צירי זמן מחזוריים, שרלוונטיים בהלכה לכמה סוגים שונים של מצוות: ישנו ציר שמחזורו הוא יממה, וישנו גם ציר שבועי, חדשי, שנתי ('מעגל השנה'), שבע-שנתי, חמישים שנה וכדו'. 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, כלומר מצוות 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 עם ישראל. הן חד פעמיות, ומפני זה לא נמנות במניין המצוות. לעומת זאת, מצוות עשה שהזמן גרמן הן מצוות שנגרמות על ידי צירי הזמן המחזוריים, והן נמנות כמובן.<sup>16</sup>

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, היא 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 יש קצה, וכשמגיעים לקצה אין לאן להמשיך.<sup>17</sup> בעולם סופי כל עצם הוא

<sup>16</sup> את נספח ב נקדיש להבחין גם בהן בין הסוגים השונים של תלות בזמן, כמו שראינו ביחס לציר הקווי. גם המאמר לשורש יג עוסק בשאלת המניין בציר המעגלי.

<sup>17</sup> דומה כי אין מי שלא תהה פעם מה קורה בקצה היקום? מה יש שם מעבר לקצה? האם אפשר

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 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 המתקדמת 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 הקשורות לציר הזמן הזה קרויות "מצוות עשה שהזמן גרמן". הן חוזרות אלינו במחזוריות שונה, אשר תלויה באורך המחזור של המעגל הרלוונטי. התפילות למיניהן חוזרות על עצמן בכל יום או שבוע, ראש חודש חוזר אלינו בכל חודש, החגים בכל שנה, שמיטה בכל שבע שנים, ומצוות שנת היובל בכל חמישים שנה. ישנן גם מצוות שחוזרות פעמיים ביום (תמידים, קריאת שמע, הדלקת המנורה לחלק מהדעות ועוד).

כפי שראינו, מהותן של מצוות עשה שהזמן גרמן היא שהזמן עצמו גורם אותן, ולא נסיבות שמתרחשות בזמן. הזכרנו שלהגדרתן של מצוות אלו בהלכה ישנה גם נפק"מ הלכתית: נשים פטורות מהן.

והנה, לעומת כל אלו ישנו, כאמור, גם ציר זמן שהוא בעל אופי שונה: הציר הקווי, או ההיסטורי. ציר כזה 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 הבודד ישנה מצוה של פדיון הבן

---

לשבת על הקצה ולנדנד רגליים כלפי חוץ?

## למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

(לגבי בכור), או של ברית מילה (לגבי כל זכר).

בהקשר זה עולה שאלה עקרונית ומעניינת. הגמרא במסכת קידושין (כט ע"א) דנה במצוות האב על הבן, ואחת מהן היא למולו. האם, לעומת זאת, אינה חייבת במילת בניה. הגמרא דורשת זאת מהפסוק: "כאשר ציווה אותו א-להים" (בראשית כא, ד), אותו ולא אותה. רש"י שם (ד"ה מנלן) כותב שזוהי מצוות עשה שלא הזמן גרמה ולכן צריך מקור מיוחד לפטור את האם ממצוה זו. אך בתוספות (ד"ה אותן) מקשים מדוע בכלל צריך להביא מקור לפטור נשים, הרי זוהי מצוה שתלויה בזמן, שהרי חובת המילה מתחילה מגיל שמונה ימים והלאה! את הקושיה הזו מקשים כמה ראשונים, והם מציעים כמה וכמה תשובות.<sup>18</sup> כאן נביא את תירוץ התוספות שכותבים כך:

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

ניתן להבין את דברי התוספות במישור הטכני, שמצוות עשה שהזמן גרמן הן רק מצוות שתחומות על ציר הזמן משני הצדדים. זהו חילוק טכני, ולא ברור מדוע הוא נכון. דומה כי ההבנה הנכונה יותר היא שכוונת התוספות לחלק בין מצוה אשר שייכת במהותה לציר הזמן הקווי (ולא המעגלי), וככזו היא אינה נכנסת כלל לקטגוריה של מצוות עשה שהזמן גרמן, לבין מצוה ששייכת לציר המעגלי, והיא המוגדרת כמצוות עשה שהזמן גרמה. הציר הקווי הוא ציר זמן אחר, ולגביו לא נאמר פטור הנשים.<sup>19</sup>

המסקנה היא, כאמור, שציר הזמן התורני מורכב משני רכיבים שונים: הקוויים והמעגליים. בכל אחד משני צירי הזמן יש מצוות 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 נכללות במניין המצוות (כמו מילה או פדיון הבן), ואף אינן נחשבות כמצוות שתלויות בזמן לעניין פטור נשים.<sup>20</sup>

18 וראה דיון דומה בדברי יחזקאל בסי' הנ"ל, ואכמ"ל.

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

20 מצוות אלו חד פעמיות אצל אותו אדם, אך הן חוזרות אצל בני אדם אחרים ולכן זהו מצב ביניים (ציר זמן אישי).

### סיזיפוס

מדוע באמת הקב"ה יצר בעולמו מערכת כפולה של שני סוגים של צירי זמן? מה מטרתו של המבנה הזה? ננסה כאן להציע הסבר אפשרי לכך.

המיתוס של סיזיפוס במיתולוגיה היוונית מתאר אדם שנגזר עליו להעלות סלע כבד במעלה ההר, וכשהוא מתגלגל למטה לחזור שוב ושוב להעלות אותו למעלה. זהו תהליך נצחי של עלייה שאחריה ירידה בחזרה ללא תוחלת ומטרה. זמן מעגלי הוא סיזיפי, חוזר ושוב על עצמו ללא תוחלת, ולכן מעצם טיבו גם חסר משמעות. הסופר הצרפתי אלבר קאמי, בספרו המיתוס של סיזיפוס, מתבונן בתופעה זו, ומגיע מתוך כך עד למתן לגיטימציה להתאבדות. התפיסה המטא הלכתית אותה הצגנו כאן מציעה לוגיקה שונה: שילוב של שני הצירים הללו, ההיסטורי-קווי והמעגלי, שילוב שיוצר ספירלה שמתקדמת תוך כדי סיבוב במעגלים.

משל לדבר הוא עלייה להר: עליה ישירות על הר תלול עלולה להיות קשה מאד, ולפעמים כלל לא נצליח לעשות זאת. לעומת זאת, הסתובבות סביבו קלה יותר, כמובן, אך היא פשוט לא תקדם אותנו כלפי מעלה. האפשרות היחידה לטפס באופן ריאלי על הר גבוה היא לשלב את שני המסלולים הללו: טיפוס למעלה תוך כדי סיבוב (כך 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' גם מגדירה לנו כיוון לטיפוס, וגם מכוננת את אפשרותו. לכן זהו גם קנה המידה שלפיו עלינו לבדוק האם אנחנו במסלול סזיפי או במסלול שמתקדם "במסילה העולה בית א-ל".

## פרק ו. האם המצוות הזמניות הן מצוות?

### 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 המצוה שנוגע אליהן. כדי להבין טוב יותר את דברי הרמב"ם שאין למנות את המצוות הללו, עלינו לדון במהותם של ציוויים אלו ובעצם הגדרתם כמצוות, גם ללא שאלת המניין. ראינו שהרמב"ם אינו מונה את כל המצוות הזמניות, ואילו הרמב"ן מחלק בין מצוות שיש להן השלכות לדורות לבין מצוות שאין להן השלכות כאלו. השאלה שאנו מבקשים לעסוק בה כאן (וכבר הערנו עליה בתחילת פרק ג) היא כיצד יתכן, בין לדעת הרמב"ם ובין לדעת הרמב"ן, שקיימים פסוקים בתורה שאין להם משמעות לדורות?<sup>21</sup> מקובלנו שאין דבר בתורה שלא בא ללמד לדורות, אם כן, מדוע בכלל נכתבו המצוות הללו בתורה?<sup>22</sup> ומזווית שונה, הרי ישנם לקחים שניתן ללמוד מכל המצוות הזמניות הללו, כפי שגם ניתן לראות אצל מפרשי התורה השונים. אם כן, 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

21 יש להעיר שדווקא לשיטת בה"ג, שבה מלבד הקטגוריות 'עשה' ו'לא תעשה' יש קטגוריה הכוללת 'פרשיות', ניתן למנות חלק מהמצוות הזמניות שלקחן לדורות ברור ומובהק, שכן גם אם לא עולה מהן ציווי הלכתי יש בהן כדי להנחות את החיים ההלכתיים. כך מנה בה"ג את פרשת 'ויחל משה', המנחה את התפילה בעת צרה, את הברכות והקללות המעוררות לסוגיות מרכזיות בחיי התורה והמצוות ועוד. ראה בנספח למאמרנו על השורש העשירי.

22 ראה דברי הרמב"ם על הסיפורים בתורה (מו"נ ג, ט): "שלכל סיפור שאתה מוצא מוזכר בתורה יש תועלת הכרחית לתורה, או כדי לאמת דעה שהיא יסוד מיסודות התורה, או לתיקון מעשה מן המעשים". אמנם הרמב"ן בפירושו לפרשת בראשית רומז לכך שישנם בתורה פסוקים 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.

### למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

ישירה. ניתן לשאול מה מעמדן של הנחיות העולות מפרשנותם של פרשנים שונים, או של חז"ל עצמם, לפסוקים כאלו. האם כאשר פרשני התורה כרמב"ן, או רשב"ם, לומדים מפרשיה מסויימת בתורה שעלינו לנהוג בדרך מסויימת, הופך לימוד זה למצוה מדאורייתא? לכאורה, כך צריך היה להיות.<sup>23</sup> 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 קיים 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 מדאורייתא למה שנלמד מפרשנות שכזו.

נראה שישנו כאן הבדל, פורמלי בעיקרו, בין מצוה לבין לקח, או עניין, מדאורייתא. מצוה נכנסת למערכת ההלכתית הפורמלית, אבל עניין מדאורייתא הוא אמנם צורת התנהגות שהקב"ה מצפה מכל אחד מאיתנו, אולם הוא אינו מצוי בתוך המערכת הפורמלית. דיון בנושא של עניינים מדאורייתא שאינם הלכתיים הוא מעבר לתחומנו כאן, אולם ברור שישנה קטגוריה תורנית כזו. גם עניינים כמעט הלכתיים כמו עשיית הישר והטוב, והליכה לפנים משורת הדין, הם דוגמאות לדרישות שאינן ממש בתחום ההלכה הפורמלית.<sup>24</sup>

לפי זה, סביר מאד להניח שישנם לקחים אשר נלמדים מכל ציווי זמני שאינו נמנה, אולם הם בבחינת עניינים דאורייתא. הנחיות, ולא 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 (ראה ספר המצוות, לאו רצט).<sup>25</sup> האם זוהי פרשנות ישירה יותר מאשר הלקח הכללי העולה מפרשת בן

23 ראה הקדמת מעלות התורה לר' אברהם אחי הגר"א (בשם אחיו) שמספר המצוות הוא אין סופי, בין היתר מסיבה זו (הובא בהקדמת ספרנו).

24 ראה, למשל, נחלת אשר ב"ק, ס"א, ועוד הרבה. על הפרדוקס הכרוך בציווי על מה שלפנים משורת הדין, ראה מאמרנו במידה טובה לפרשת קדושים, תשס"ז.

25 משמעות דברי הרמב"ם שם היא שנתנית עצה שאינה הוגנת זהו פשט הפסוק. זו לשונו: "הזהיר מהכשיל קצתנו את קצתנו והוא שאם ישאלך אדם עצה בדבר נפתה בו, ובאה האזהרה מלרמותו ומהכשילו אבל תישירהו על הדבר שתחשוב שהוא טוב וישר, והוא אמרו ולפני עור לא תתן מכשול... ולא זה כולל ג"כ מי שיעזור על עבירה... **ופשטיה דקרא כמו שזכרנו תחלה**". וראה מנחת חינוך (מצוה רלב) שאכן לדעת הרמב"ם המקרא יצא מפשוטו, ושאדם שהניח קליפת בנה

סורר ומורה, להחמיר בעונשו של מי שאינו מכבד אב ואם? ברור שהאחרון לא ייחשב כציווי הלכתי. חלק מן התמונה נעוץ בקיומה של מסורת שיכולה לקבוע את גבולות הפרשנות לכל צד, אולם ברור שהיבט זה אינו מכסה חלק ניכר מן הבעיות. הגבול בין פרשנות של לקח או הנחייה לבין פרשנות הלכתית הוא עמום למדי.

#### דוגמה לדיון האם הנחיית התורה נחשבת מצוה

בשו"ע הרב (או"ח קונטרס אחרון תחילת סי' רמב), כתב שלשיטת הרמב"ם אמנם אין חובה מן התורה לאכול סעודות בשבת, אבל יש איסור מדאורייתא להתענות בו:

משא"כ להרמב"ם ז"ל שאין מצוה אלא שלא להתענות בו, כמבואר בב"י סי' תיח, ונפקא ליה מדכתיב "אכלוהו היום כי שבת היום לה'", מכלל דבשבת אסור להתענות. ולא חשיב לה בתרי"ג, משום דנפקא מכלל מצוות אכילת המן שאינה נוהגת לדורות.

הוא מתקשה מדוע הרמב"ם לא מנה את האיסור הזה במניינו, ומסביר את הדבר בכך שהעניין נלמד ממצוות אכילת המן שאינה נוהגת לדורות. אך דבריו תמוהים מאד. מדוע לא נמנה את הפרט הזה כעשה בפני עצמו? הרי ודאי מדובר בפרט משמעותי דיו כדי להימנות (השווה ספר המצוות לאו שכב, איסור להוציא להורג בשבת, שהוא פרט מתוך איסור מלאכה בשבת). אמנם יש לחלק שכאן הפסוק עצמו עוסק במצוה זמנית והפרט לדורות רק מסתעף ממנו בצורה כלשהי, אבל זה גופא תמוה. ממה נפשך, אם הכל נאמר רק לשעתו איך אפשר ללמוד ממנו משהו לדורות? ואם למדנו שפרט זה נוהג לדורות, מדוע לא יימנה? לכן סביר יותר שמהפסוק הזה אפשר ללמוד עניין מדאורייתא, אבל זו לא ממש הלכה מדאורייתא במובן הפורמלי. וזה כעין מה שראינו לגבי המצוות הזמניות. גם בדברי הב"י שם אפשר שלזה כוונתו.

---

לפני עיוור ההולך ברחוב לא עבר על "לפני עיוור"! ראה גם בספר עיונים בפרשות השבוע של הרב אלחנן סמט (סדרה א', ח"ב עמ' 78 ואילך).



### שיקולים שבנוסח המקרא

יתכן שההבדל נעוץ בצורת ההופעה של הפסוקים בתורה. פסוקי ציווי מופיעים באופן של ציווי, והדבר מעיד על אופיים ותוכנם. לגבי לאוין יש אפילו כלל חז"לי שקובע כי 'השמר', 'פן' ו'אל' (והראשונים הוסיפו גם 'לא') הם לשונות מקראיות שמבטאות אזהרת לאו. פסוקים שמופיעים בסגנון אחר (ללא ציווי) אינם מצוויים אלא מתארים.<sup>26</sup> אלו פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי.

אם נלמד משהו באמצעות דרשה ונשאל את עצמנו האם התוצאה היא הלכתית או לא, יתכן שהתשובה תהיה תלויה באופיו של הפסוק אותו דרשנו. אם הפסוק הוא פסוק ציווי אנו נניח שגם התוצאה היא ציווי הלכתי, ולא רק הנחייה בעלמא. ואם הפסוק הבסיסי הוא פסוק חיווי אזי נניח שהתוצאה אינה כלולה בהלכה המחייבת, אלא היא מהווה הנחייה בעלמא.

אמנם ראינו שגם מצוות זמניות מופיעות במקרא 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 ציווי שמופנה לקורא בהווה. לכן ביסודם אלו הם פסוקי חיווי ולא פסוקי ציווי. זוהי הסיבה שהרמב"ם ממאן לכלול אותם במניינו.

### הערה בשיטת הרמב"ם

דומה כי דווקא בשיטת הרמב"ם קל יותר להבין את ההבדל בין פרשנות ולקחים לבין מצוות מנויות. בשורש השני ובמאמרנו עליו מתבאר שהרמב"ם מגדיר כדינים מדאורייתא רק הלכות המופיעות במפורש בתורה. כל הלכה שעולה מדרשה, או באופן פרשני עקיף אחר, מן התורה, אינה זוכה למעמד זה. לפי זה יתכן שדווקא לפי הרמב"ם ישנו פתרון קל יותר לבעיה: הרמב"ם יאמר כי לקחים אלו הם במעמד של הרחבות של התורה, ומעמדן הוא כהלכות שנלמדות מדרשות, שלפי הרמב"ם הן במעמד 'דרבנן'.

---

<sup>26</sup> אמנם יש מצוות שנלמדות מפסוקים הנראים כמתארים, ראה על כך במאמרנו לשורש השמיני וכן במאמר מידה טובה לפרשת וישלח (על גיד הנשה), תשס"ח. לאחר מכן נדפס בספרנו בנתיב המצוות - על מצוות וסוגי מצוות, מידה טובה, תש"ע.

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 שכן מופיעות כציווי הן בעלות מעמד כזה. אמנם יוצא מכאן שפרשנויות ולקחים העולים מחלקים סיפוריים של התורה או ממצוות זמניות (שגם הן כחלקים סיפוריים המספרים על הציוויים שהיו), אכן מחייבים הלכתית, אך מדרבנן. יתכן 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.

#### השלכות כלליות: למשמעותו של ציווי

באופן אחר ניתן אולי להסביר זאת על בסיס החלוקה העולה במאמרנו לשני השורשים הראשונים. בעקבות מאמרו של ר' אלחנן וסרמן על התשובה, בספרו קובץ מאמרים, ובעקבות הרמח"ל (שדבריו מובאים שם), אנו מבחינים שם בין שני אספקטים שישנם בכל מצוה או עבירה: האספקט של התיקון/פגימה שעושה המצוה/עבירה. והאספקט של הציות/מרידה ביחס לציווי.<sup>27</sup> כך גם הסברנו את הקביעה של חז"ל לפיה גדול המצוה ועושה ממי שאינו מצוה ועושה. מי שמצוה ועושה מקיים את שני האספקטים, ואילו מי שאינו מצוה ועושה אמנם מתקן את המציאות/הנפש, אך הוא אינו מקיים בכך את הציווי.

ההבחנה בין מצוה לבין הנחייה, מקבילה להבחנה בין חוק לבין נורמה מוסרית. החוק מחייב את האזרחים מעצם העובדה שהוא חוק כדין וכמשפט. המחוייבות אליו אינה תלויה בהיותו מוסרי או צודק (למעט מקרים קיצוניים שבהם יש חוק שהוא בלתי חוקי בעליל, וגם זה עניין לא פשוט כלל ועיקר). הציווי הוא שמגדיר את המחוייבות 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

27 הבחנה זו נמצאת גם בספר התניא (אגרת התשובה, א).

## למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

רעים, אלא אך ורק לשאלה האם מן הראוי לכלול אותם בספר החוקים כחוק מחייב. לדוגמה, חוק "לא תעמוד על דם רעד" היה שנוי במחלוקת קשה בכנסת, אף שאין ח"כ אחד שטען שהחוק אינו מצביע על התנהגות ראויה ורצויה. הויכוח היה בעיקר על השאלה האם ראוי לקבוע את העיקרון הזה כנורמה חוקית מחייבת, או שעדיף להותיר זאת לרובד וולונטרי ולשיקולו של האזרח.<sup>28</sup>

כעת נוכל להבין טוב יותר את הנושא שלנו. בלקחים או הנחיות שנלמדים מפרשיות בתורה שאינן הלכתיות אין מימד של ציווי. לעומת זאת, פסוקי ציווי הם פסוקים שמחוקקים עבורנו חוקים, והמחוייבות שלנו כלפיהם נובעת מעצם העובדה שיש ציווי. הציווי יוצר את המחוייבות. בפסוקי חיווי 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, על אף חשיבותן של ההנחיות 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

בפרקים הקודמים ראינו שמצוות זמניות הן מצוות התלויות 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 הטענה הראשונה (התלות הישירה בזמן) לבין הטענה השנייה (שאלו הן הנחיות ולא מצוות)?

למעלה הצענו שהתלות בזמן עצמו משקפת איזו מציאות רוחנית עליונה (הזמן

---

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

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, פירושה שהמצוה הזו אינה מתקנת מערכת נסיבות בעולם שלנו, שהרי בזמן אחר באותה מערכת נסיבות המצוה הזו לא תחול. כנראה שהיא כן מתקנת 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 החיובים ההלכתיים. לכן כוונת האר"י או הלכות שנלמדות מספרות הסוד פעמים רבות אינן נכנסות למערכת ההלכה המחייבת.<sup>29</sup>

### סיום

לסיום נעיר כי מדברינו עולה שהשורש הזה עוסק גם הוא בשאלה מהו ציווי ומה אינו ציווי. בכך הוא מצטרף לכמה שורשים נוספים (החמישי, השמיני, העשירי והארבעה-עשר), שנכללים בקטגוריה הרביעית על פי החלוקה שבהקדמת הספר.

---

<sup>29</sup> יש מקרים שכן, וזה כנראה מפני שבהלכות אלו קיים גם תיקון והשלכות לעולמנו שלנו, ולא רק לעולמות עליונים.

## פרק ז. סיכום

במאמר זה עסקנו במצוות הזמניות. ראינו שלפי הרמב"ם מצוה זמנית היא מצוה שהתלות שלה בזמן היא מפורשת. אם הזמן הוא רק המועד בו חל החיוב כי אז לא מדובר במצוה זמנית. מכאן הסקנו שברקע הדברים עומדת תפיסה שהזמן הוא יישות קיימת ולא רק צורת הסתכלות אנושית (כפי שתפס קאנט, כנראה עקב מופשטותו של הזמן). לאחר מכן הוספנו עוד רכיב של ציר הזמן, והוא הזמן המעגלי (ובעצם כמה צירים כאלה). התמונה הכללית של ציר הזמן היא ספירלית. בשני הרכיבים הללו יש תלות מפורשת ועקיפה של מצוות בזמן (דוגמאות לתלות מפורשת בזמן המעגלי יובאו להלן בנספח ב). בסופו של דבר הסברנו שמצוות זמניות לא נכללות במניינו של הרמב"ם מפני שהן אינן באמת מצוות. לכל היותר ניתן ללמוד מהן לקחים רלוונטיים, אבל מצוה מוגדרת כציווי הלכתי פורמלי ומחייב (ראה מאמרנו לשורש השמיני), וזאת אין למצוא במצוות זמניות.

## **נספח א: הבדל אפשרי בין דרגת הנבואה של מצוה זמנית לעומת קבועה**

### **מבוא**

בפרק האחרון של המאמר עברנו לעסוק בשאלת מהותה של מצוה זמנית, ועדיין החלוקה היא בין ציוויים שניתנו כולם למשה ונכתבו בתורה. הרמב"ם פתח את טענותיו בשורש זה בהוכחה מהביטוי "ניתנו בסיני":  
דע כי אמרם (מכות כג ע"ב) "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה 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.  
הערנו בתחילת השורש שכוונת הרמב"ם אינה לדון היכן היה מיקומו של משה בפועל בעת שקיבל צוויים אלה, אלא הרמב"ם רואה בביטוי "נאמרו בסיני", הגדרה ולא מיקום. בנספח זה נבחן אפשרות שאכן מצוות אלה שונות בהגדרת נתינתן למשה מפי הגבורה.

### **נבואת משה - אופייה ומשמעותה**

משה רבינו נקרא 'אדון הנביאים', והתורה העידה (דברים לד, י):  
ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים.  
הגמרא ביבמות (מט ע"ב) מגדירה כך את ההבדל בין נבואת משה לנבואת כל הנביאים:

כדתניא כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה.

הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ז, ו) מתאר את ייחודה של נבואת משה כך:<sup>30</sup>  
כל הדברים שאמרנו הם דרך נבואה לכל הנביאים הראשונים והאחרונים חוץ ממה רבנו רבן של כל הנביאים. ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים? שכל הנביאים בחלום או במראה, ומשה רבנו מתנבא והוא ער ועומד, שנאמר "ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע

30 וכן בפירוש המשנה בהקדמה לפרק חלק (סנהדרין פי"א) היסוד השביעי.

## למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

הקול מדבר אליו"; כל הנביאים על ידי מלאך, לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה, משה רבנו לא על ידי מלאך, שנאמר "פה אל פה אדבר בו", ונאמר "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים", ונאמר "ותמונת ה' יביט", כלומר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל, הוא שהתורה מעידה עליו "במראה ולא בחידות", שאינו מתנבא בחידה אלא במראה, שרואה הדבר על בוריו.

הספרי (במדבר ל, ב, הובא ברש"י) מוסיף עוד הבדל ניסוחי:

זה הדבר - מגיד שכשם שנתנבא משה ב"כה אמר", כך נתנבאו נביאים ב"כה אמר", ומוסיף עליהם [משה] "זה הדבר".

פירוש הדברים: בביטוי "כה אמר ה'" נעשה שימוש בכ"ף הדמיון, כלומר - כעין זה אמר ה', שהרי מילותיו של הנביא אינם מאת ה', שהרי הנביא קיבל חידה ועליו מוטל לפתרה. המילים הם פתרון החידה על ידי הנביא עצמו. משה לעומת זאת באומרו "זה הדבר", כוונתו לומר - במילים אלה שמעתי. אם כן, ההבדל בניסוח מבטא הבחנה מהותית בין משה לשאר הנביאים.

כך גם כתב דון יצחק אברבנאל (בהקדמה לספר ירמיה), שאף שהנביא מקבל את נבואותיו מה', הלשון שבה הן נכתבות - לשון הנביא היא, ולא קיבלה באותו מטבע לשון ממש. נראה שמקורו בגמרא (סנהדרין פט ע"א<sup>31</sup>):

דאמר רבי יצחק: סיגנון אחד [של נבואה] עולה [מתגלה] לכמה נביאים ו[בכל זאת] אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד.

וראה גם מה שכתב רמח"ל בדרך ה' (חלק ג פ"ד, ח):

ואמנם צריך שתדע, שהנה בנבואת המתנבאים יבחנו שתי הבחנות, הראשונה - הענין, והשניה - הדברים והמלות; וזה, כי הנה יש ששיג הנביא ענין מהענינים ולא יוגבל לו במלות, אלא יגידהו הנביא במלות כרצונו. ויש ששיגו ענין מוגבל במלות גם כן, כגון נבואותיהם של ישעיה, ירמיה ושאר הנביאים - הנכתבות לדורות, שהנה נגבלו מלותיהם בנבואה, לכלל ענינים רבים כאחד. וגם בזה תשתנה המליצה כפי הכנת הנביא עצמו ודרכיו, וגם ישתנה לטבע לשונו ודרך דיבורו.

31 הפירוש בסוגריים מרובעים הוא על פי רש"י.

גם הגר"א (בליקוטים שבסוף ביאורו לספרא דצניעותא) מסביר בדומה לכך שצחות הלשון היא לפי דרגתו של הנביא.<sup>32</sup>

ההבדל בין נבואת משה לשאר הנביאים לא מסתכם בשאלה מי ניסח את דברי הנבואה, אלא יש כאן חלוקה עקרונית, שמכוחה עומד תוקפה של התורה מעל תוקף דברי הנביאים, על אף ששניהם מבטאים את דבר ה'. היות שנביא נזקק "לפתור את החידה", הרי בתוצאה, כלומר בנבואה הכתובה, מעורב גם כוח אנושי ולא רק דבר ה'. לעומת נבואת משה שהיא נקיה מכל מעורבות, שכן הקב"ה נתן לו את הדברים כפי שהם וכך ממש מסרם משה לישראל.<sup>33</sup> כך גם כתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין (סוף ח"ב, כתבים):

הענין, אף שמחזות הנבואה בעולמות העליונים, אעפ"כ המחזה שוב יורדת לאט לאט ומתגשמת, עד שהפתרון נמצא בהשגת הנביא על מה ירמזון בעולם השפל, וכמעט אז רוחו חוזרת אליו כמעט. כל הציורים הארציים מתרשמין בנפש ואינו ציור חוץ לנפש והנביא מסתכל בנפשו ויודע הפתרון, ואעפ"כ הרי זה דומה למביט בזכוכית, אם הזכוכית צבועה ירוק, אדום, צהוב, תכלת, כן נראין לו כל המובטין ירוקין, אדומין וכו' אף שרואה הדברים בלי שינוי, כן הענין בנביא, כל שנפשו זכה ובהירה, רואה הפתרון צח ומצוחצח. וזה שאמרו במשה רבינו ע"ה, שנפשו היתה בעוצם המעלה ונסתכל באספקלריה מאירה. ואעפ"כ חלילה גם שאר הנביאים לא נתנבאו שקר ח"ו... ומה"ט מובן דאמרינן גזירת נביא חוזרת... דבנביא כוח אחר מעורב בו, פתרון שכל האנושי כנ"ל, ע"כ יתכן שיתבטל...

כל התורה כולה נקראת תורת משה, אף שיש בה סיפורים שהיה מקובל באומה, או שנעשו באותה עת, אעפ"כ מסרה לו הקב"ה כל המעשה... והכל נגלה למשה, ואף נבואות שנאמרו לאחרים, כמו לאברהם, יצחק, יעקב, ח"ו לא כמעתיק משה אותם נכתבו בתורה הקדושה, כי משה שזכה באספקלריה המאירה, כאשר מסרם לו השי"ת עתה ברוח הקודש

<sup>32</sup> ראה עוד בספר העיקרים (ח"ג, פ"ט), בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב רמא) ובשו"ת חתם סופר (ח"א טז).

<sup>33</sup> ראה דרשות הר"ן סוף הדרוש השמיני.



ידע אותה הנבואה ביתר עז.

מהריל"ד ממשיל את ראיית הנביא כמבעד לזכוכית צבועה. מהו אותו צבע הצובע את ראייתו של הנביא? הדברים מתבארים היטב בפירוש המשנה לרמב"ם בהקדמתו למסכת אבות (שמונה פרקים פ"ז):

הרבה ימצא במדרשות ובאגדות, ויש מהן בגמרא: שיש מן הנביאים מי שיראה השם יתברך מאחרי מחיצות רבות; ומהם, מי שיראהו מאחרי מחיצות מועטות - לפי קרבתם אל השם יתברך ולפי מעלתם בנבואה. עד שאמרו: משה רבנו, עליו השלום, ראה השם יתברך מאחרי מחיצה אחת בהירה, כלומר: מזהירה. והוא אמרם: "הסתכל באספקלריא המאירה".

ו"אספקלריא" - שם המראה הנעשה מגוף המזהיר כשהם זכוכית...

ואין מתנאי הנביא שיהיו לו מעלות המידות כולן, עד שלא תפחיתו פחיתות כל עיקר. שהרי שלמה נביא... ומצאנו לו פחיתות מידותית, והיא רוב התאוה... וכן דוד עליו השלום נביא הוא... ומצאנו אותו בעל אכזריות... ומצאנו באלוהו זכור לטוב מדת הרגזנות... וכן מצאנו בשמואל שנרתע מפני שאול, וביעקב שנמס לבבו מפגישת עשו. אלו המידות וכיוצא בהן, הן מסכי הנביאים, עליהם השלום. ומי שהיו לו שתי מידות או שלוש בלתי ממוצעות, כפי שבארנו בפרק הרביעי, נאמר בו שראה את האלוהים מבעד למסכים שניים או שלושה...

ואילו בתיאור ניקיון ראייתו של משה רבינו כתב הרמב"ם (שם):

וכאשר ידע משה רבנו, שלא נשאר לו מסך שלא קרעו, וכי נמשלו מעלות המידות כולן והמעלות הדיבריות כולן. ביקש להשיג את האלוהים באמיתת מציאותו, אחר שלא נשאר מונע. אותה שעה אמר: "הראני נא את כבודך" (שמות לג יח). והודיעו, יתברך, שאי אפשר לו דבר זה, להיותו שכל נמצא בחומר. רצוני לומר: באשר הוא אדם. והוא אמרו: "כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג כ). הנה לא נשארה בינו ובין השגת האלוהים באמיתת מציאותו זולת מחיצת וילון אחת בהירה, והיא השכל האנושי שאינו נפרד.

כלומר, הנביא אינו רואה את דבר ה' כפי שהוא, משום שיש לו נטיה אנושית

המונעת ממנו ראייה אובייקטיבית מוחלטת.<sup>34</sup> רק משה הגיע לקצה האובייקטיביות האפשרית עבור בן תמותה, וכך הבין את דבר ה' בטהרתו. עקרון זה מתבאר מדברי הגמרא במגילה (יד ע"ב) העוסקת בשליחותו של יאשיהו אל חולדה הנביאה כדי לקבל נבואה על מציאת ספר התורה בבית ה':  
ויאשיה גופיה היכי שביק ירמיה ומשדר לגבה? אמרי דבי רבי שילא: מפני שהנשים רחמניות הן.

עולה כאן מדברי דבי רבי שילא שאישיותו של הנביא משפיעה על פתרון החידה, ולכן היותה של חולדה רחמנית (מחמת היותה אשה), עשויה להקל את נבואת הפורענות.<sup>35</sup>

#### האם משה התנבא לעתים גם כשאר נביאים?

ראינו שנבואת משה הינה דבר ה' בטהרתו, לעומת שאר נביאים הזקוקים לפתור ולעבד בעצמם את נבואתם. האם הבדל זה בין נבואת משה לנבואת שאר נביאים בהכרח נובע מההבדל בדרגתו, אישיותו המתקנת והשגותיו הגבוהות, או שהוא נובע ממטרת שליחותו, למסור תורה לישראל, שהיא גבוהה משליחותם של כל הנביאים? ההשלכה היא לגבי מצב בו משה מתנבא שלא לצורך מסירת תורה לישראל. האם גם אז תהיה נבואתו בהכרח בדרגת 'פה אל פה' או שמא נבואות כאלה יכולות להימסר למשה בחידות כשאר הנביאים?

על פי גישת הרמב"ם לעיל נראה שמשה השיג את דרגת הנבואה שלו מכוח אישיותו, וכי הוא זכה לראייה אובייקטיבית, ואם כן לכאורה לא סביר שלעיתים הוא ירד מדרגתו זו. הדברים מודגשים עוד יותר בהמשך דברי הרמב"ם (הלכות יסודי התורה שם):

כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו, משה רבנו אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו, ואינו צריך לכוון דעתו ולהזדמן לה שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת, לפיכך מתנבא

34 ראב"ע בתחילת ספר יונה ניסה על פי עקרון זה לבאר את לבטיו של הנביא ואת האפשרות שינסה להתכחש לנבואתו, כלומר - להתחמק מפתרון הנבואה ו'לקחות' את החידה לפתרון אחר, וכן ביאר על פי זה את נסיונו של אברהם בעקידה, שלא ניסה להתחמק מפתרון שאינו רצוי לו.  
35 יש לעיין אם תיתכן אמנם השפעה של אישיות הנביא על התוצאה, כביכול שני נביאים יקבלו את אותה חידה וכל אחד יפתרנה על פי דרכו, או שכל נביא מקבל מראש נבואות על פי אישיותו.

## למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

בכל עת, שנאמר "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם", ובזה הבטיחו הא-ל, שנאמר "לך אמור להם שובו לכם לאוהליכם ואתה פה עמוד עמדי", הא למדת שכל הנביאים כשהנבואה מסתלקת מהם חוזרים לאוהלים - שהוא צרכי הגוף כולם כשאר העם, לפיכך אין פורשין מנשותיהם, ומשה רבנו לא חזר לאוהלו הראשון, לפיכך פירש מן האשה לעולם ומן הדומה לו, ונקשרה דעתו לצור העולמים, ולא נסתלק מעליו ההוד לעולם, וקרן עור פניו ונתקדש כמלאכים.

עמדה זו מתחזקת ומתבארת לאור גישת הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ב פל"ב) על היותה של הנבואה כמעט מוכרחת למי שהגיע לדרגה המאפשרת זאת, אלא אם ימנע זאת ממנו הקב"ה:

והדעת השני דעת הפילוסופים והוא שהנבואה שלמות אחד בטבע האדם, והשלמות ההוא לא יגיע לאיש מבני אדם אלא אחר לימוד יוציא מה שבכוח המין לפועל...

והוא שהאיש המעולה השלם בשכליותו [-בשכלו] ובמידותיו, כשיהיה המדמה על מה שאפשר להיות מן השלמות, ויזמין עצמו ההזמנה ההיא אשר תשמענה, הוא יתנבא בהכרח, שזה השלמות הוא לנו בטבע, איש בריא המזג במזון טוב ולא יולד מן המזון ההוא דם טוב ומה שדומה לזה...

והדעת השלישי והוא דעת תורתנו ויסוד דתנו הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו, אלא בדבר אחד, וזה שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא וזה ברצון אלוהי.<sup>36</sup>

מאידך, מצאנו בדברי חז"ל שהשגותיו של הנביא, כולל של משה רבינו, מותנות במצבו הרוחני של עם ישראל, ונועדו לטובת שליחותו. בספרא (ויקרא א, א. וכן במכילתא דרבי ישמעאל שמות יב, א, הובא ברש"י ויקרא א, א ודברים ב, יז) אנו מוצאים:

---

36 אמנם הראייה (שמונה קבצים ב, נד) סייג את דברי הרמב"ם והחריג מהם את נבואת משה: "נבואת משה רבינו אינה מהטבע הרוחני של ההויה, כמו שהיא שאר נבואה, שהעלמתה מן הראוי לה היא פליאה, והופעתה היא טבעית, אבל נבואתו של אדון הנביאים נס היא, כבריאת העולם יש מאין".

"לאמר" - אמור להם דברי כבושים: "בשבילכם מדבר עמי", שכן מצאנו שכל ל"ח שנים שהיו ישראל כמנודין לא היה מדבר עם משה, שנאמר: ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות... וידבר ה' אלי לאמר (דברים ב, טז-יז).

ברייתא זו מובאת גם בגמרא תענית (כו ע"ב) וכתב רש"י (שם לע"ב ד"ה לא היה): לא היה הדבור עם משה - ביחוד וחיבה דכתיב "וידבר ה' אלי לאמר" - אלי נתייחד הדיבור. ואע"ג דמקמי הכי כתיבי קראי בהו "וידבר" איכא דאמרי לא היה פה אל פה אלא בחזיון לילה, גמגום. כן הובאה ברייתא זו בבבא בתרא (קכא ע"א), ושם כותב הרשב"ם (ע"ב ד"ה לא היה):

לא היה הדיבור אל משה - פה אל פה כבתחלה, אבל אם הוצרכו לדיבור, כגון במעשה דקרח שהיה אחר מעשה המרגלים, היה מדבר על ידי מלאך או באורים ותומים. אי נמי, לא היה מדבר עמו אלא על ידי צורך מעשה הצריך להם.

מבואר בדברי הראשונים הללו שכאשר עם ישראל לא היו ראויים, התנבא משה כשאר נביאים בלבד. הדברים אינם סותרים את דעת הרמב"ם הנ"ל, שהרי הרמב"ם סייג את דבריו שעל פי רצון אלוהי תיתכן שלילת נבואה מבעל דרגה ראויה, ולדוגמה הביא את ברוך בן נריה שהיה ראוי לנבואה אלא שעם ישראל היה בתקופת חורבן ולכן לא התנבא.

ובאמת מצאנו דברים של משה רבינו בתנ"ך שאינם בדרגת נבואת משה, ואכן אינם נחשבים תורה אלא דברי רוח הקודש, שהרי הברייתא (בבא בתרא יד ע"ב) אומרת:

משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב... דוד כתב ספר תהילים ע"י עשרה זקנים... וע"י משה.

הרי שיש דברים המיוחסים למשה שאינם אפילו בגדר נבואה אלא רוח הקודש כספרי כתובים,<sup>37</sup> וק"ו שאפשר שיהיו דברי משה בגדר נבואה.

---

37 הנצי"ב (העמק שאלה שאילתא ח אות י) כתב שספרי כתובים כתהילים ואיוב סגנונם הוא לשון בני אדם ממש, ואילו ספרי נביאים "נתחבר בלשון תורה שדבר בו הקב"ה", ונפק"מ לדין 'בנדרים הלך אחר לשון בני אדם', שלשון נביאים אינו מכריע בדיני נדרים ולשון כתובים מכריע.

## למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

גם בספרי הנ"ל לא נאמר שמשנה לעולם לא התנבא כשאר נביאים, אלא שזכה לתוספת של "זה הדבר", אך התנבא גם ב"כה אמר". לדוגמה, כל נבואותיו לפרעה נאמרו בלשון "כה אמר ה' שלח עמי ויעבדוני"<sup>38</sup>.

רש"י (תחילת פרשת מטות) הביא את נבואת מכת בכורות כדוגמה לכך שמשנה התנבא כשאר נביאים: "כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים" (שמות יא, ד), ואכן שינה שם משה ממה שאמר לו ה', כמו שכתב שם רש"י (על פי ברכות ד ע"א) שנאמר לו "בחצות" ואמר "כחצות", שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו שמשנה בדאי - אם כן, לא יכול היה לומר אלא כה, כעין זה ולא כך ממש.

### מצוות זמניות

פעם נוספת התנבא משה ב"כה אמר", בפרשת חטא העגל (שמות לב, כו-כז): ויעמד משה בשער המחנה ויאמר מי לה' אלי ויאספו אליו כל בני לוי. ויאמר להם כה אמר ה' אלהי ישראל שימו איש חרבו על ירכו עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו. רש"י פירש שם על פי המכילתא: והיכן אמר? "זובח לאלהים יחרס". אבל הרמב"ן חולק עליו וכותב:

וטעם כה אמר ה' אלהי ישראל איננו ממצוות "זובח לאלהים יחרס", כי אין אלו חייבין מיתה מן הדין, אבל היא מצוה שנאמרה למשה מפי הגבורה ולא כתבה, כי כאשר נחם השם הנכבד על הרעה צוה אותנו כיון שאין אתה רוצה שאכלה אותם תהרוג אתה את עובדיו בסייף כדרך "קח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש וישוב חרון אף ה' מישראל" (במדבר כה, ד) והנה זאת המצוה כמצוות "זה הדבר אשר צוה ה' מלא העומר ממנו" (שם טז, לב) וכבר הזכרתי (שם י, ב; יא, א) כיצא בהם.

---

דבריו אינם בהכרח סותרים למקורות שהבאנו לעיל לגבי אופי לשון הנביאים. יתכן שהנביא נצמד יותר לנבואתו ומשתמש בלשון תורה, ואילו ספרי כתובים הם ניסוח אנושי לגמרי של התוכן שניתן ברוח הקודש, וראה מאמרו של אריאל דוד, הנודר מן האור - לפשרה של סוגיה שהושמטה בפוסקים, מאורנו י, מצפה יריחו תשעא.

38 ראב"ע בתחילת ספר יונה כתב שמשנה עלה לדרגתו רק בעבור כבוד ה' על פניו, כלומר במתן לחוות שניות, וצע"ג שהרי מעמד הר סיני קדם לזה.

על פי הרמב"ן נראה שמכיון שהיה זה ציווי לשעה, יכול היה להינתן למשה ב"כה", כלומר בחידה כשאר הנביאים, שהרי אין זו תורה לדורות ואין צורך לאמרה כפי שהיא מפי הגבורה. אמנם כשכתבה משה בתורה אמר לו ה' לכתבה כך, כיתר המעשים המסופרים בתורה ששבו וניתנו למשה מפי הגבורה, וכפי שכתב את נבואות אברהם יצחק ויעקב, ואף שהם פתרו את החידות חזר ה' וניבא את משה 'פה אל פה' ואמר לו שכך אמר לאברהם, יצחק ויעקב,<sup>39</sup> כך הוא בנבואות משה שאף שחלקן נאמרו ב"כה", אף לבסוף, כולן נכתבו ב"זה הדבר".

יצוין שיש פעמים רבות שנאמרה לשון "זה הדבר" על מצוות זמניות שהצטווה משה (צנצנת המן - שמות טז, לב; תרומת המשכן - שם לה, ד; נישואי בנות צלפחד - במדבר לה, ו ועוד), טענתנו היא שניתן היה לתת לו מצוה גם בחידה, אך יכול היה גם לקבלה במראה ולא בחידות מכוח דרגתו האישית.<sup>40</sup>

כך בדברי משה לקורח ועדתו להקטיר קטורת כתב הרמב"ן (במדבר טז, ה):

ודעתי בזה ובמה שאמר לאהרן (שם יז, יא) "קח את המחתה ושים קטרת", שהיתה עליו יד ה' בהם והוא הנקרא רוח הקדש, כענין בספרי דוד ושלמה שהיו ברוח הקדש וכמו שאמר (שמואל ב' כג, ב) "רוח השם דבר בי ומלתו על לשוני", כי משה רבינו בכל ביתו נאמן הוא, כאשר פירשתי ענין הבית (שמות לג, יט) והזכרתיו פעמים רבות, ומפני שאינו מדרך נבואתו של משה לא הוזכר בהן דבר ה'.

במצוות נחש הנחושת, שהרמב"ם הביאה כדוגמה למצוה זמנית שאף בה"ג לא מנה, כתב רש"י (במדבר כא, ט) "אמר משה: הקב"ה קוראו נחש ואני אעשנו של נחושת, לשון נופל על לשון", והעיר הרמב"ן: "ולא הבינותי זה, שהרי הקב"ה לא הזכיר לו "נחש" אלא "עשה לך שרף". אבל דעתם לומר כי הלך משה אחר שם העצם אשר לו".

דברי הרמב"ן מתאימים לפתרון חידה, שהלשון בה אינה מוכרחת וניתן להשתמש

39 ראה הקדמת הרמב"ן לתורה, שהיה ראוי לכתוב "וידבר ה' אל משה לאמר בראשית ברא", כלומר שהכל נאמר לו ואף הנבואות שקדמו לו. וראה פירוש המשנה לרמב"ם חולין ז, ו שמשה חזר והצטווה את מצוות ספר בראשית.

40 ראה מלבי"ם ויקרא א, א (ו) שיש דיבור פרטי למשה בדרגת נבואתו אף שאינו לדורות, וזה לא התקיים בעת שהיו נזופים, והפעם הראשונה ששבה נבואה כזו היא "אל תצר את מואב", שאינה מצוה לדורות ונחשבת נבואה פרטית. אמנם דעת הרמב"ן שזו מצוה לדורות, ראה לעיל פרק ג.

## למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

במילים נרדפות ללא הקפדה. אך בנבואת משה שניתנה פה אל פה, לכאורה המילים הם כפי שניתנו ולא שייך להטותם למילים נרדפות. נראה שדברי הרמב"ן מובנים אם מצוות נחש נחושת לא ניתנה בדרגת 'נבואת משה', אלא כנבואת שאר נביאים, שאז שייך לשנות את המילה על פי העניין.

### מסקנה

ראינו שניתנת מצוות התורה על ידי משה בדרגת נבואה שונה, הכרחית לצורך הגדרתן כתורה. ציוויים שניתנו למשה במדבר לשעתן ואינם נכנסים לקטגוריה הכללית של תרי"ג המצוות, לא היה צורך שהקב"ה יתן אותם למשה דווקא, ועל כן אף שמשה היה המצווה יכול היה לעמוד בהם במעמד של נביא ככל הנביאים.<sup>41</sup> ברורה אם כן טענת הרמב"ם, שלגבי מצוה זמנית אין משמעות לאמירה כי ניתנה בסיני, כשם שלא נאמר שאלהו קיבל בסיני את הציווי למשוח את אלישע, אף שהדבר נאמר לו בהר חורב, משום שמשמעות האמירה שמצוות 'ניתנו בסיני' היא מהותית ולא גיאוגרפית.

---

41 יש להעיר שהרמב"ם דן באפשרות שלא למנות מצוות מחיית עמלק ושבעה עממין מפני שורש זה, ראה לעיל פרק ג, וקשה להעלות הו"א שמצוות אלו ניתנו בדרגת נבואה נמוכה יותר מפני שאינן מתקיימות לאחר שנמחה שמם של עמים אלה. ואולי ככל שלא היו נמנות אכן היה נכון לדמותן למצוות הריגת חוטאי העגל למשל שהיא נבואה רגילה כדברינו לעיל. כמו כן מובא בשם הגר"ח סולובייצ'יק לתרץ מדוע לא מנה הרמב"ם מצוות זכירת יציאת מצרים, ותירץ מפני שאינה נוהגת לימות המשיח ועל פי שורשנו. וקשה לומר שמפני זה אינה נבואת משה. וראה במאמרו של י"מ יעבץ, מקור זכירת יציאת מצרים ודינה בעת קיבוץ הגלויות, ירחון האוצר ו (מנחם-אב תשע"ז), הערה ל.

## נספח ב: תלות מפורשת ועקיפה בזמן המעגלי - דוגמאות

### מבוא

בנספח זה נעסוק דווקא בציר הזמן המעגלי שאינו עניינו הישיר של השורש, ונעבור על כמה דוגמאות הלכתיות שימחישו את המשמעות של תלות מפורשת ועקיפה בזמן גם בהקשרים ששייכים לציר הזמן הזה.

### מצוות ספירת העומר לפי הרמב"ן

הרמב"ן בקידושין לד ע"א מזכיר את מצוות ספירת העומר כמצוה שלא הזמן גרמא. הקושי העולה מדבריו ברור: ספירת העומר נוהגת בזמן מאד מוגדר בשנה, בין יום הינף לעצרת, ולכאורה אין לך תלות גדולה מזו בזמן. 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 במצוה 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 'שהזמן גרמא'. הדבר דומה לדוגמה שהבאנו למעלה ממצוות ברכת המזון (למי שנוהג לאכול תמיד באותו זמן). גם מצוה 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 המצוה אינה כוללת את הזמן, על אף שהיא כמובן מתרחשת בזמן כלשהו. הזמן אינו הגורם לחיוב אלא מאפיין מקרי שלו.<sup>42</sup>

42 לכאורה הדברים מנוגדים לדברי התוספות לעיל הערה 9.



### למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

לפי זה, מצוות ספירת העומר אינה מצוה לספור בזמן מסויים, אלא מצוה לספור את הימים בין פסח לעצרת, גם אם פסח ועצרת היו חלים במרחשון 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 גרמא. ניתן לדמות זאת לספירת ימי הזיבה, שאף אחד לא היה מעלה בדעתו להתייחס אליהם כמצוה שהזמן גרמא.<sup>43</sup> לשם השוואה נביא את דברי בעל השרידי אש, ח"ב, יו"ד סי' צ, אשר כותב דברים כמעט הפוכים. הוא דן בשאלה האם מישהו שספר יותר ממ"ט ימים עובר על בל תוסיף, וכך הוא כותב:

ולדעתי יש לומר בפשיטות, שמצוות 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"י אמרתי לבאר דברי הרמב"ן בקידושין, שספירת העומר היא מצוה שלא הזמן גרמא, והגאון בעל אבני נזר באו"ח סי' שפד 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 מצה, 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 שהמצוה אינה לספור מ"ט ימים, אלא לספור את הימים שבין פסח לעצרת, ולכן לא שייך לעבור כאן על 'בל תוסיף'. מכאן הוא מסיק שמצוות ספירת העומר אכן אינה מצוה שהזמן גרמא, וזאת מפני שבספירת העומר הזמן אינו

---

43 לכאורה גם מצוות מצה אינה תלויה בזמן אלא באירוע, יציאת מצרים, ואם כן גם זו אינה מעשהז"ג, וראה פירוט בנקודה זו במאמרנו לשורש יג, שם הסברנו שפסח מתרחש בניסן בגלל סיבה מהותית, ולא משום שבמקרה התרחשה יציאת מצרים בחודש זה. לכן במצוה הזמן הוא גורם מהותי ולא מקרי.

לגבי מצוות שטעמיהן נעוצים באירועים היסטוריים וההשלכות ההלכתיות של הדבר, ראה במאמרו של מ. אברהם, מה לגיד הנשה ולחמץ בפסח - מקורם ההיסטורי של איסורי אכילה אלו והשלכות על גדרם ההלכתי, סיני קמג, תשס"ט.

המסגרת שבה מתרחשת המצוה אלא התוכן המהותי שלה. זוהי תפיסה הפוכה בתכלית מזו שראינו למעלה.

אם כן, לפי הצעת הדברי יחזקאל בביאור דברי הרמב"ן, יוצא שמצוות עשה שהזמן גרמא היא מצוה שתלויה במפורש בזמן (התלות בזמן היא תלות ישירה), ולא מצוה שתלויה באירוע מסוים (שאמנם קורה גם הוא בזמן כלשהו, אלא שהזמן אינו הגורם המהותי לחיוב - התלות בזמן היא תלות עקיפה).

#### זמן קידוש לבנה על פי בעל החכמת שלמה<sup>44</sup>

בפתיחה לסימן העוסק בדין ברכת הלבנה בכל חודש (או"ח סי' תכו) כותב המג"א: 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). המג"א כותב בשם השל"ה שזוהי מצוות עשה שהזמן גרמא, ולכן נשים פטורות (לאחר מכן הוא דן האם הן יכולות לקיים אותה כמי שאינן מצוה ועושה או לא). אך על הקביעה הזו עצמה חולק בעל חכמת שלמה על אתר:

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 מכת דמתחלת להתקטן אח"כ, וא"כ הוי מניעת הברכה שאין כאן גוף הדבר לברך עליו. והוה המניעה מכת הדבר שאין כאן לברך

44 את ההפניה קיבלנו מר' דוד יוטקוביץ, תודתנו לו.

למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

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.

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

#### **חילוק בין האכלת איסור לקטן לאכילה ביום כיפור לדעת הרשב"א**

ביבמות (קיד ע"א) דנה סוגיית הגמרא באיסורים על קטנים. ישנה מחלוקת האם קטן אוכל נבלות (או עושה כל איסור אחר) בית דין מצווים להפרישו או לא, ולהלכה אין חובה להפרישו מעשיית איסור. אך בהמשך הגמרא מתבאר שלכל הדעות יש איסור להאכילו ("לספות לוי") איסורים בידיים, שנלמד מהפסוק "לא תאכלום כי שקץ הם" (ויקרא יא, מב):

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

נחלקו הראשונים האם יש איסור להאכיל לקטנים בידיים איסורי דרבנן. לדעת הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות ז, ז; וכן פסק בשו"ע או"ח שמג, א) אסור, ולדעת הרשב"א (בחידושו על אתר) מותר.

הרשב"א מקשה על עצמו מסוגיית עירוב. בעירובין (ל ע"ב) מבואר שאף ששום מאכל אינו ראוי לאכילה ביום כיפור, מניחים עירוב חצרות ליום כיפור משום שהמאכל ראוי לקטן. מאידך, מבואר שם (לא ע"ב) שאין מערבין בטבל, ואפילו בטבל מדרבנן, ולשיטתו הרי הוא ראוי לאכילה לקטן!

וכך הוא מיישב זאת:

לא היא, דלעולם טעמא דהתם משום דמידי דחזי לגדולים בעינן ולא דמי למערב לגדול ביוה"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.

הרשב"א מחלק בין איסורים שהיום גורם, כמו אוכל ביו"כ, לבין איסורים כמו טבל שהם איסורים עצמיים. לפי הרשב"א, כדי 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 כשלעצמו כדי להתיר את המאכל. לא לגמרי ברור מדוע יש חילוק לעניין הנחת עירוב בין איסורים עצמיים לבין איסורים שהזמן גרמם.

על מדוכה זו יושב בספר אור שמח, בסוף הלכות מאכלות אסורות:

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 ביוה"כ"פ, או מוקצה אסור לאכול בשבת, אף אם יגדל ויביא שערות ביוה"כ"פ עצמו, מכל מקום הזמן העבר לא היה אסור לקטנים, וא"כ ההיתר לקטנים הוא מוחלט.

כלומר, אין כאן צירוף אקראי של שני פרמטרים, אלא האחד בונה את השני. דבר שאיסורו עצמי לא יועיל היתרו לקטנים, שהרי כשהקטן יגדל אותו דבר עצמו יהיה אסור עליו. אם כן, זהו בעצם דבר אסור, ומה שהוא מותר לקטנים זה רק בגלל היותו קטן (שלא חלים עליו איסורים) ואין זו הגבלה במהות האיסור - לכן לא ניתן לערב בו, שכן הוא נחשב מאכל איסור. לעומת זאת, בדבר שאיסורו מחמת הזמן ולא מחמת עצמותו, ניתן לומר שגם כאשר הקטן יגדל האיסור ההוא לא ייאסר עליו, שהרי כאשר הקטן גדל ורוצה לאכול את האיסור שהיה מותר לו באותו יו"כ בקטנותו, הוא יכול לאכול אותו - שכן החפצא (במובן ההלכתי) הוא צירוף המאכל והזמן, וכעת המאכל מצורף לזמן אחר, ואם כן החפצא של האיסור אינו אותו חפצא. המאכל ביום הכיפורים ההוא לא ייאסר על הקטן לעולם. מה שנעשה אסור לו עם גדלותו הוא אותו אוכל בזמן אחר, שהוא בעצם חפצא אחר.

למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

בעל 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 אינו אותו איסור שהיה מותר לו קודם לכן, ולכן החפץ ההוא נחשב כחפצא של היתר לגביו, ומערבים בו.

חידושו הגדול של בעל האו"ש שולל את התפיסה המקובלת ביחס לאיסור אכילה ביום כיפור. 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' ביו"כ. לכן כשחולף יום הכיפורים הלחם הזה עצמו נחשב הלכתית כחפצא של איסור שונה מהחפצא הקודם (שהותר לקטן).

אם כן, יסוד דברי הרשב"א נעוץ בכך שבאיסורים שתלויים בזמן הוא רואה את הזמן כמרכיב מהותי בהגדרת החפץ האסור, ולא כמו באיסורים אחרים שבהם הזמן הוא רק מציין מקרי מתי חל האיסור. רק כך ניתן לחלק בין טבל דרבנן שבו לא מערבים לבין מאכלים ביו"כ שבהם כן מערבים.

#### **חילוק בין תפילין לנבלה לגבי קטן לדעת האחיעזר**

בעל האחיעזר, דן בספרו (ח"ג סי' פא) בקושיית הנודע ביהודה (מהדו"ת חאו"ח סי' א), מדוע שחיטת קטנים כשרה, הרי הם אינם אסורים באכילת בשר שאינו זבוח (=שלא נשחט כדין), ולכן לכאורה הם לא בני זביחה. לשם השוואה, קטנים אינם מצווים על קשירת (=הנחת) 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 דכל זמן 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 אז הוא אינו בתורת תפילין, ולכן הוא לא יכול לכתוב תפילין. לעומת זאת, לגבי איסור נבלה הרי נבלה זו עצמה תיאסר עליו כשיגדל, אז 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 מוגדרת כבר כעת חפצא של איסור לגביו. אבל התפילין בכל יום הם חובה חדשה, ולכן העובדה שהוא יתחייב בה כשיגדל אינה הופכת אותו למחוייב בזה כעת.

תורף טענתו היא בדיוק כמו זו שראינו לעיל בדברי האו"ש: הזמן הוא מרכיב מהותי בהגדרת מצוות תפילין, ולכן התפילין של מחר הם חיוב הלכתי שונה מהחפץ שעומד בפניו כעת. מסיבה זו הוא אינו שייך במצוה 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 האחיעזר רואה את הזמן כמרכיב מהותי בהגדרת החפץ האסור ולא רק כתיאור מקרי וחיצוני של מועד תחולת האיסור.

### **פקיעת קדושת עצי סוכה**

בדוגמה זו נראה המשך של אותה תפיסה שמצאנו בשיטת הרשב"א ביחס לאיסור האכלת קטנים. למעלה עסקנו בזמן כמרכיב מהותי בהגדרת החפץ האסור, וכעת נראה שהזמן הוא מרכיב מהותי בהגדרת חפצי מצוה.

בנדירים (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 שניתן להקדיש חפץ בקדושת הגוף לזמן קצוב ובתום הזמן הקדושה תפקע מאליה, וכן ניתן 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).

## למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

והנה מצאנו בביצה (ל ע"ב) שעצי סוכה אסורים בהנאה מפני שהם קדושים בקדושת הגוף, כמו קרבן חגיגה:

והאמר רב ששת משום רבי עקיבא: מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה - שנאמר "חג הסוכות שבעת ימים לה'" (ויקרא כג, לד), ותניא, רבי יהודה בן בתירא אומר: מנין 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. 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 בנדריים פ' ד' נדרים (כח ע"ב)... וא"כ אפילו ס"ל דסוכה כקדושת הגוף כל שבעה מדהקשה 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 בסוגיה בנדריים, 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 דהקשה הכתוב לחגיגה ממש, מה חגיגה א"א לה לאחר שחלה עליה קדושה שתפקע קדושה אף עצי סוכה כן.

מדוע הרשב"א אינו מתקשה בשאלה כיצד 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?<sup>45</sup>

נקדים ונשאל, מה קורה כאשר קרבן מתאדה בזמן כלשהו? האם העובדה שקדושתו פקעה סותרת את ההלכה שקדושת הגוף לא פוקעת בכדי? ודאי שלא.

<sup>45</sup> 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 המצוה הפקיעה אינה בכדי, אלא באמצעות מעשה. אך כאן הפקיעה היא בחלוף שבעה ימים, ללא כל מעשה.

הסיבה לכך היא שכאן הקדושה היא עולמית, אלא שהחפץ 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 פרחה ממנו מעצמה. אם כן, מצב כזה הוא קדושה עולמית, והיא אכן לא פקעה בכדי, אלא שהחפץ שעליו היא רובצת נעלם.

בחלופי שמונת ימי החג מבנה העץ אינו עוד '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 מצוה 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 שרבי ירמיה בר אבא אכל בשבת ורצה אח"כ לקדש, אף שהדבר אסור. ובתוספות שם (ד"ה אישתלי<sup>46</sup>) נאמר:

אישתלי וטעים מידי - מה שמקשים 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 ע"א).

התוספות קובעים שדבר שאיסורו מצד הזמן ולא מחמת עצמו, לא נאמר בו 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 מובאים במאמרנו לשורש הראשון דברי נתיבות המשפט (סי' רלד, ביאורים ס"ק ג), שאיסור מדרבנן הוא איסור בגברא ולא בחפצא ולכן אם עבר עליו בשוגג אינו צריך כפרה. אחרונים רבים אחרים טענו כי מצוות ועבירות שהזמן

46 וכן הוא במקבילות: חגיגה טז ע"ב, ד"ה אם לא; גיטין ז ע"א, ד"ה השתא בהמתן; חולין ה ע"ב, וד"ה צדיקים עצמם; שבת יב ע"ב, ד"ה רבי נתן, ועוד.



למהותו של הזמן בהלכה ובכלל

גרמן הם איסורים בגברא ולא בחפצא (ראה, לדוגמה, אתון דאורייתא, כלל ל).<sup>47</sup> 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.

### סידורן של מסכתות המשנה

דוגמה נוספת לתלות ישירה של מצוה בזמן המעגלי ניתן אולי למצוא בדברי הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים, כאשר הוא מסביר את סידור סדרי המשנה, ואת סידורו הפנימי של סדר זרעים. הוא אומר שפותחים במסכת ברכות, והיא עצמה פותחת במצוות קריאת שמע, והסיבה לכך היא: "ואין לך מצוה שאדם חייב בה בכל יום אלא קריאת שמע בלבד". הדברים לכאורה תמוהים מאד, שהרי ישנן מצוות נוספות שחיובן בכל יום: תפילין, תלמוד תורה, תפילה וכו'. נראה שכוונת הרמב"ם לומר שתפילין חיובן תמידי, אלא שאינו נוהג בלילות,<sup>48</sup> ותלמוד תורה ותפילה<sup>49</sup> חיובן תמידי ממש, ביום ובלילה. רק קריאת שמע היא מצוה שחיובה מתחדש בכל יום מחדש. בקריאת שמע, היום החדש הוא שמחייב אותנו בכל פעם במצוות הקריאה, ובזה ייחודה. יתכן שכוונת הרמב"ם היא לומר שקריאת שמע פותחת את מסכת ברכות והש"ס כולו מפני שזוהי המצוה היחידה שבכל יום מתחדש עלינו שוב החיוב מחמת היום שהתחדש. כלומר הזמן הוא הגורם לחיוב במצוה ולא רק מתאר את תחולת החיוב. לעומת זאת, במצוות תפילין או תלמוד תורה הזמן מתאר מתי חייבים, אך לא מהווה גורם עצמותי לחיוב.

47 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 נתיח"מ. אבל ביחס לאיסורים זמניים נראה ששניהם יכולים להסכים.

48 הדבר תלוי בטעמים השונים לכך שלילה לאו זמן תפילין בסוגיית מנחות דד-צה.

49 הכוונה היא לחובת תפילה מדאורייתא שלדעת הרמב"ם היא פעם ביום ואין לה זמנים קבועים. ראה ספר המצוות לרמב"ם מצוות עשה ה, ובהשגת הרמב"ן שם.