

השׁוֹרֵשׁ הַשְּׁלוֹשָׁה-עָשָׂר:

כי המצות לא יתרבה מספרם במספר הימים
שתתחייב בהם המצוה ההיא

מן המבואר כי יש שם מצות מתחייבות בשעור אחד מזמן ידוע. ופעמים יהיה השיעור ההוא מדובק והוא שיתחייב מעשה המצוה ההיא ביום אחר יום כגון הסוכה והלולב (ע' קסח-קסט). ופעמים יהיה החיוב בימים ידועים כמו הקרבנות. וכמו שנאמר על דרך משל מוסף ראש חדש שהיא מצוה אחת והיא הצווי שצונו שנקריב קרבן מוסף כשתתחדש הלבנה. ואם יאמר אומר למה זה לא יימנה מוסף כל חדש וחדש מצוה בפני עצמה, נשיבהו אם היה זה כן מנה גם כן תמיד כל יום מצוה בפני עצמה והקטרת הקטורת בכל יום מימות השנה מצוה בפני עצמה והטבת הנרות התמידות כל יום ויום מצוה בפני עצמה. ואחר שלא תמנה אלא הענין המצווה בו התחייב באי זה זמן שהתחייב כן לא תמנה מוסף ראש חדש זולת מצוה אחת (ע' מב) ומוסף שבת מצוה אחת (ע' מא) וכן מוסף כל מועד ומועד מן החמשה מועדים (מז-נא) ואף על פי שהוא מתחייב בימים רבים דבקים זה אחר זה. כי הוא כמו שאמר (אמור כג) ושמתם לפני י"י אלהיכם שבעת ימים כן אמר (שם) שבעת ימים תקריבו אשה וכמו שמצות לולב אחת (קסט) כן מצות מוסף פסח אחת (מג). וכן מוסף כל פרק ופרק (מה-נא). ומזה יתבאר שהחגיגה גם כן מצוה אחת (נב) אף על פי שהיא מתחייבת בשלשה פרקים. וכן הראיה והשמחה (נג-ד). וזה ממה שלא טעה בו שום אדם ולא נטה לדעת אחרת. אבל טעו במה שנתלה בשרש הזה טעות גדול מאד מגונה וזה שהם מנו המוספין כלם מצוה אחת, מוסף שבת ומוסף ראש חדש ומוספי מועדות. ועל הדרך הזה מן המנין היה ראוי להם שימנו שביתת כל יום טוב מצוה אחת ולא עשו כן. והשם יודע שאין ראוי לתפוש אותם בדבר מזה כי הם לא חייבו במנינם סדר אחד בשום פנים אבל יעלו שמים ירדו תהומות. והאמת המבואר הוא מה שזכרנו לך כי כל מוסף ומוסף הוא מצוה בפני עצמה כמו ששביתת כל יום ויום מצוה בפני עצמה (ע' קנט-קסז, ל"ת שכג-שכט). וזה הוא הסדר הישר.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

תוכן המאמר:

- א. הקדמה
 - ב. מהלך הדיון בשורש
 - ג. כמה הערות על שיטת הרמב"ם
בין פרשנות למהות
שני סוגי מצוות תמידיות
דוגמה פילוסופית: רציפות הזהות
לאופיו של מניין המצוות: שיטתיות מול מהותיות
 - ד. ניתוח פילוסופי, מטא-הלכתי, של ספירת הזמן
מבוא
הזמן כגורם למצוה
היחס החד ערכי בין הגורם לחיוב לבין החיוב עצמו: 'הצד השווה'
טיבם של צירי הזמן המעגליים
חשיבותה של הנחה 1 במסקנת הנחה 2
מסקנה: היחס לצירי הזמן הקווים
 - ה. השלכות מטא-הלכתיות
דוגמה: מצות זכירת יציאת מצרים בפסח
עוד על היחס למצוות הזמניות
הצעה לביאור דין פטור הנשים במצוות שהזמן גרמן
ו. הכלל המנחה למניין המצוות הזמניות
ישוב הקשיים בדברי הרמב"ם בשורש זה
המצוות היומיות: מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן
שיטת בה"ג ורס"ג
ז. השלכות הלכתיות: אופיו של הזמן בשבתות וימים טובים
היחס בין ימי הרגל
ממד הזמן ברגלים
 - א. "מיגו דאיתקצאי"
 - ב. "מיגו דאתקצאי מחמת היום שעבר"
 - ג. השוואה בין דיני אבל להלכות שבת
 - ד. הזמן ביום הכיפורים
- משמעות הדברים: בחזרה לשיקולי הרמב"ם ביחס למניין המצוות

טיבם של צירי הזמן המעגליים

מקור מספר העיקרים ומורה הנבוכים
מקור פילוסופי-פיסיקלי
דרוש על היחס בין חול לקודש בציר הזמן
מבט על הבעיות שראינו ביחס למניין המצוות בדרך הדרוש

ח. סיכום

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, והשורש השלושה-עשר, אשר קובע שאין למנות את הימים השונים בהם אנו מחוייבים במצוה כמצוות נפרדות.

במאמר העוסק בשורש השלישי, עמדנו על כך שיש שני סוגים של צירי זמן: קווי ומעגלי, וישנן מצוות התלויות ישירות בצירי הזמן הללו, כלומר שההימצאות בנקודת זמן היא עצמה הגורם למחוייבות במצוה (זאת בניגוד לתלות עקיפה בזמן, שקיימת כמעט תמיד). השורש השלישי עוסק במצוות התלויות בציר הזמן הקווי-היסטורי ומאמרנו שם נוגע בעיקר בציר הזמן ההוא. לעומת זאת, השורש הנוכחי עוסק בתלות בצירי הזמן המעגליים, ואנו נעסוק במשמעויות הלכתיות של התלות הזו.

לכאורה גם שורש זה, כמו מקבילו - השורש השלישי, נראה מובן מאליו ומוסכם על הכל, עד כדי תמיהה בדבר הצורך שראה הרמב"ם לכלול אותו בין שורשיו (ראה במאמר בהקדמה לספר, סוף פרק ג שם הסברנו שהרמב"ם לא הביא עקרונות פשוטים ומוסכמים). על כן, השאלה הקשה ביותר העולה משורש זה היא עצם ההזדקקות אליו. בשורש השלישי עמדנו על כך שלמרות שהעיקרון בשורש הוא מוסכם ופשוט, טמונות בו תובנות חשובות הנוגעות לתפיסת המושג 'מצוה', ואף מצאנו מחלוקות שונות בין הראשונים לגביהן. הצענו שם שככל הנראה מחלוקות אלו הן אשר גרמו לרמב"ם לדון בו. נראה שגם כאן עלינו לחפש הסבר בכיוון זה. שורש זה אינו דן במהותן של המצוות הנדונות בו, ואף אינו נוגע לתוקפן ההלכתי. ברור כי העובדה שאין מונים 365 מצוות הנחות תפילין נפרדות לא נובעת מקולא או מטענה אחרת כלשהי לגבי מעמדה ההלכתי של מצוות תפילין. אם כן, שורש זה אינו מסוג השורשים העוסקים ישירות במהותן ותוקפן של המצוות. לדעתנו הוא נוגע בטיבם ומהותם של צירי הזמן המעגליים, וניתן להסיק ממנו מסקנות שונות במישורים מטא-הלכתיים.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

מאמר זה יעסוק באופני חלוקת הזמן ליחידות, ויעלה אפשרויות לצורות חלוקה שונות ואף מקבילות. אחרי הצגת דברי הרמב"ם בפרק ב, נתהה בפרק ג אם אמנם קיים דיון מהותי בשאלת הזמן, או שמא אין שורש זה אלא ארגוני בלבד. בפרק ד נוכיח את תלותן של מצוות בציר הזמן המעגלי, ובפרק ה נדון בהשלכותיה ההלכתיות והמטא-הלכתיות של תלות זו. לאור כך נסיק בפרק ו כי אכן בשורש זה מצויה טענה מהותית באשר לסוגי המצוות בהן הוא עוסק. בפרק ז, פרק הסיום, נצביע על הבדל מהותי בין זמני קודש לזמני חול.

פרק ב. מהלך הדיון בשורש

הרמב"ם פותח את דבריו בשורש זה במילים אלו:

מן המבואר כי יש שם מצות מתחייבות בשעור אחד מזמן ידוע. ופעמים יהיה השיעור ההוא מדובק והוא שיתחייב מעשה המצוה ההיא ביום אחר יום כגון הסוכה והלולב ופעמים יהיה החיוב בימים ידועים כמו הקרבנות. וכמו שנאמר על דרך משל מוסף ראש חדש - שהיא מצוה אחת והיא הצווי שצונו שנקריב קרבן מוסף כשתתחדש הלבנה.

הרמב"ם מצביע כאן על שני סוגים של מצוות המוגבלות בזמן התחולה שלהן: מצוות החוזרות על עצמן אחת לשנה לאורך כמה ימים (כמו סוכה ולולב) ומצוות שחוזרות על עצמן מדי פעם באופן מחזורי, כמו קרבנות מוספי ראשי החדשים, החוזרים בכל ר"ח. לתמונה מלאה יותר נוסף כאן עוד סוג: מצוות שחיובן הוא חד פעמי, ביום מסויים בשנה (כמו עינוי ביום הכיפורים).

ראוי לציין שהרמב"ם אינו מביא כדוגמאות עבור הסוג השני מצוות שחיובן מוטל עלינו בכל יום (כמו תלמוד תורה, הנחת תפילין, הקטרת הקטורת, הטבת הנרות, תפילה, קריאת שמע, יראת ואהבת ה').¹ הרי מצוות אלו תלויות בזמן, אלא שפרק הזמן בו הן חלות הוא כל ציר הזמן. כנראה שלרמב"ם אין מה לטעון לגביהן בהקשר של מניין המצוות, ולכן העדיף להמחיש את דבריו בדוגמאות אחרות. אנו ניגע במצוות התמידיות בהמשך דברינו.

כעת מגיע הרמב"ם לשאלה העיקרית בה עוסק השורש:

ואם יאמר אומר למה זה לא יימנה מוסף כל חדש וחדש מצוה בפני עצמה? נשיבהו - אם היה זה כן מנה גם כן תמיד כל יום מצוה בפני עצמה והקטרת הקטורת בכל יום מימות השנה מצוה בפני עצמה והטבת הנרות התמידות כל יום ויום מצוה בפני עצמה. ואחר שלא תמנה אלא הענין המצווה בו התחייב באי זה זמן שהתחייב כן לא תמנה מוסף ראש חדש זולת מצוה אחת ומוסף שבת מצוה אחת וכן מוסף כל מועד ומועד מן

1 הביאור הלכה (בהלכה הראשונה בשו"ע) מביא מספר החינוך שיש שש מצוות שחיובן עלינו הוא תמידי: 1. אמונה. 2. שלא להאמין באלוה זולת הקב"ה. 3. לייחדו. 4. לאהבו. 5. לירא ממנו. 6. שלא לתור אחרי העיניים והלב.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

החמשה מועדים ואע"פ שהוא מתחייב בימים רבים דבקים זה אחר זה.² הטענה היא שמניית כל מצוה כזאת כמצוה נפרדת תביא את המניין למספר הגבוה בהרבה מתרי"ג. טיעון זה מופיע גם בשורשים אחרים. הרמב"ם ממשיך ומנמק:

כי הוא כמו שאמר ושמתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים כן אמר שבעת ימים תקריבו אשה, וכמו שמצות לולב אחת כן מצות מוסף פסח אחת וכן מוסף כל פרק ופרק. ומזה יתבאר שהחגיגה גם כן מצוה אחת אע"פ שהיא מתחייבת בשלשה פרקים וכן הראיה והשמחה.

מהפסוק "ושמתם" מתכוון כנראה הרמב"ם להוכיח שהמצוה על כל ימי החג ניתנה בציווי אחד, ולכן יש למנות את כולם כמצוה אחת. אמת המידה למניין המצוות היא מספר הציוויים ולא מספר המעשים הנדרשים מכוח הציווי. מכאן נבין גם את המשך דבריו, התמוהים לכאורה. הרמב"ם טוען כי מתוך העיקרון שלו נוכל להבין מדוע מצוות השמחה, החגיגה והראיה נמנות כמצוה אחת המקוימת בשלושת הרגלים. אולם בהמשך הוא מסביר מדוע "טעות גדול מאוד מגונה" היא למנות את כל המוספים כמצוה אחת, שכן יש להפריד בין הרגלים השונים. מה החילוק בין מוספי הרגלים שאין למנותם בנפרד, ובין החגיגה, הראיה והשמחה שאותן יש למנות כמצוה אחת עבור כל הרגלים?

נראה שהרמב"ם מחלק על פי העיקרון שנקבע למעלה, שמניין המצוות תלוי בנוסח המקרא. במשפט הקודם הוא קבע כי ציווי מקראי אחד מצביע על תוכן הנחשב כמצוה אחת. בה במידה, אם הציווי מנוסח בשלשה פסוקים שונים (כמו במוספי הרגלים) אזי אלו שלוש מצוות שונות. בשל טיעון זה הוא מסיק שהחגיגה והראיה ("שלוש פעמים בשנה ייראה כל זכורך") והשמחה ("ושמתם בחגך"), המופיעים כציווי אחד הנוגע לכל הרגלים, ודאי צריכים להימנות כמצוה אחת, ואין כאן סתירה כלל.

2 במסגרת התשובה לשאלה מדוע אין למנות כל מצוה כזו לחוד, הרמב"ם מוצא לנכון להתייחס למצוות התמידיות והיומיומיות. לדבריו, לו היינו מונים את המצוה להביא מוסף בכל ר"ח ובכל מועד כמצוה בפני עצמה, היה עלינו למנות גם כל אחת מן המצוות היומיומיות כ-365 מצוות (או 730, אם יש חיוב פעמיים ביממה, כמו בק"ש או בקטורת). המסקנה הינה שהעיקרון שאין למנות מצוות יומיומיות היה ברור לרמב"ם עוד לפני הדיון. כאן הוא רק משתמש בו בכדי לנמק את העיקרון הפחות פשוט לגבי מצוות שחוזרות על עצמן מדי פעם.

הרמב"ם ממשיך כעת ומסביר מדוע הוא בכל זאת נזקק לשורש הזה, על אף פשטותו, ועל אף שהוא מוסכם על כל הראשונים :

וזה ממה שלא טעה בו שום אדם ולא נטה לדעת אחרת. אבל טעו במה שנתלה בשרש הזה טעות גדול מאד מגונה וזה שהם מנו המוספין כלם מצוה אחת, מוסף שבת ומוסף ראש חדש ומוספי מועדות. ועל הדרך הזה מן המנין היה ראוי להם שימנו שביתת כל יום טוב מצוה אחת ולא עשו כן.

והשם יודע שאין ראוי לתפוש אותם בדבר מזה כי הם לא חיבו במניינם סדר אחד בשום פנים אבל יעלו שמים ירדו תהומות. והאמת המבואר הוא מה שזכרנו לך כי כל מוסף ומוסף הוא מצוה בפני עצמה כמו ששביתת כל יום ויום מצוה בפני עצמה וזה הוא הסדר הישר.

הרמב"ם טוען שאלו שמנו את מוספי הרגלים כולם מצוה אחת³ הפריזו כאן על מידותיהם, כלומר לקחו את העיקרון הנכון שבשורש זה צעד אחד רחוק מדאי. המניין הראוי הוא למנות כל מוסף כמצוה בפני עצמה, אבל לא למנות לחוד כל ביצוע של אותו מוסף. לדוגמה, מוספי ר"ח נמנים כמצוה אחת, אולם אין למנות בנפרד את מוספי ר"ח מרחשון, כסלו, וכו'.

כלומר, מחד, היה מקום לראות את החובה להביא מוסף בר"ח מרחשון או כסלו כשתי חובות שונות, שכן אלו הם שני חודשים שונים ובשניהם יש מצוה להביא מוסף, אבל את זה הרמב"ם שולל. מאידך, היה מקום לטעון טענה הפוכה וקיצונית, ולכלול את כל המוספים כולם כמצוה אחת, ואכן, בה"ג בחר בדרך זו (וגם רס"ג, בספר המצוות שלו). הרמב"ם שולל גם את הדרך הזאת. לדעתו מוספי ר"ח הם סוג אחד, אך הוא נמנה לחוד ממוספי פסח, וגם מוספי פסח נמנים לחוד ממוספי סוכות, ובודאי ממוספי שבת, וכן על זו הדרך.

אם כן, עיקר מטרתו של הרמב"ם כאן לא היתה לטעון שאין למנות מצוות חוזרות, שהרי לזה כולם הסכימו, אלא כנראה לטעון טענה הפוכה: לקבוע כי במקרים מסויימים דווקא יש למנות מצוות דומות בנפרד. באופן מפתיע, הוא בא להרבות את המניין ולא למעט אותו. זאת, על אף שניסוחו לשורש אינו מורה על כך.

3 כמו בדרך כלל בשורשים, הטענות של הרמב"ם כאן פונות כנגד בה"ג.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

נסיים את הפרק בהערה חשובה. אמנם הרמב"ם קובע כאן את העיקרון, אך הוא אינו מנמק אותו. מדוע החיתוך נעשה דווקא בצורה שהוא מציג? נראה סביר לא למנות כל מצוה בכל יום כמצוה נפרדת. אך לא ברור מדוע הוא שולל את החלוקה של בה"ג! מדוע לא ליישם את העיקרון שנקבע בשורש זה באופן מלא? בתוך דבריו הרמב"ם טוען כלפי בה"ג שמשנתו אינה סדורה וקוהרנטית, ולכן הוא משתמש בעקרונות לא מבוססים ולא הגיוניים. אך מנגד, הוא אינו מציג שום נימוק הגיוני לשלילתו את עמדת בה"ג. נציין כי הרמב"ן אינו משיג על הרמב"ם בשורש זה, ואם כן, ברור שגם הוא מסכים לדבריו.

פרק ג. כמה הערות על שיטת הרמב"ם

בין פרשנות למהות

הריפ"פ פרלא בדבריו לשורש זה דן בהיבט הפרשני. הנחת היסוד שלו היא שכל ציווי שמופיע בתורה כציווי יחיד נמנה כמצוה יחידה במניין המצוות. לעומת זאת, פעמים שכמה ציוויים יימנו גם הם כמצוה אחת (כמו קרבנות חג הסוכות, שבניגוד לפסח משתנים בכל יום מימי החג). ברור שגם הרמב"ם מתכוון לעיקרון זה, כפי שביארנו לעיל.

אמנם ישנו דיון נוסף, במישור מהותי יותר, שעלינו לברר כאן. גם אם התורה רומזת בצורת הכתיבה של המצוות השונות איך עלינו למנותן, עדיין צריך ביאור מדוע התורה ניסחה את הציוויים באופנים שונים? מאחורי הניסוח אמור לעמוד כלל מהותי, מהו? למה שביתת יו"ט ומוספי החגים השונים נחשבים בעיני התורה כמצוות נפרדות עבור כל חג, ומאידך, החגיגה, הראיה והשמחה בכל הרגלים נמנות כמצוה אחת, בדיוק כמו הקרבנות בכל ראשי החדשים, או התמיד? הקנאת סופרים כאן מקשה על הרמב"ן שבשורש יא מונה את התמיד, הקטורת וקריאת שמע בוקר וערב כצמדי מצוות, ואילו מצוות שחוזרות בכל יום נמנות אצלו כמצוה אחת. מהו באמת ההבדל ביניהם?

משמעוּתן של כל השאלות הללו היא שעלינו לחפש כלל מנחה למניית מצוות שחוזרות בזמן, ונראה שכלל כזה יהיה שנוי במחלוקת בין הראשונים. ראינו שלבה"ג ורס"ג כל המוספים הם יחידה אחת, והשביתה היא נפרדת לכל מועד, ואילו לרמב"ם ימי מועד מסוים מצטרפים לעניין מוסף, בעוד שהמועדים כולם מצטרפים יחד לראיה וחגיגה ולא מצטרפים לעניין מוסף, ומאידך ראשי חדשים כן מצטרפים זה לזה. אנחנו מחפשים, אם כן, כלל למניין של מצוות חוזרות לפי כל אחד מהראשונים.

שני סוגי מצוות תמידיות

כאן המקום להוסיף הבחנה הנוגעת למצוות תמידיות. כבר הזכרנו שהרמב"ם אינו דן במצוות שזמנן חל בכל יום, אלא באופן עקיף כאשר הוא תוקף את הסוברים

טיבם של צירי הזמן המעגליים

שמוספי ראש חודש הם מצוה אחת. גם אז הוא מציג את הקטרת הקטורת, הטבת הנרות והקרבת התמיד, ולא את הנחת תפילין, תלמוד תורה, תפילה ועוד, שגם הן לכאורה מצוות תמידיות.

מסתבר שמצוות אלה הן מצוות תמידיות ממש, כלומר, מצוה אחת הנוהגת בכל הזמנים. גם הנחת תפילין, שאינה נוהגת בלילה, ניתן לומר שהיא מצוה אחת תמידית, אלא שבליילה אינה נוהגת⁴. הדיון בשורש זה אינו נוגע למצוות תמידיות, שכן ברור שאין מקום לפצל אותן לכמה מצוות. אלה הן בבירור מצוה אחת, אלא שהיא תמידית. הנידון כאן נוגע למצוות שהחוב בהן מתחדש בכל יום מחדש, ולא שהוא קבוע בכל הזמנים. מצוות כמו הקטורת והתמיד, הן מצוות שאינן תמידיות, אלא שהחובה בהן מתחדשת בכל יום. לא סביר לומר שאנו מצוויים להיטיב תמיד את הנרות, או להקריב תמיד את התמיד. סביר יותר שחובים אלו מתחדשים בכל יום מחדש, ולכן עולה השאלה מדוע לא למנות אותם כמצוות נפרדות כל יום. לעומת זאת, תפילה, תפילין, תלמוד תורה וכו', אלו מצוות שההבנה הסבירה לגביהן היא שהן נוהגות תמיד, וכמו שביארנו.⁵ במצוות כאלו ברור שיש למנותן כמצוה אחת, שהרי מדובר במצוה אחת מתמשכת. רק לגבי מצוות הנוהגות בכל יום, כמו גם לגבי מצוות שנוהגות בכל חודש או שנה, עולה השאלה מדוע לא למנות אותן בנפרד.

דוגמה פילוסופית: רציפות הזהות

בכדי לחדד את הבעיה, נציג כעת בקצרה טענה קיצונית שהועלתה על ידי עדי צמח כביסוס פילוסופי אפשרי לחובתו של אדם לנהוג באופן מוסרי.⁶ צמח טוען שהאני של האדם אינו מוגדר באופן חד. אנו מבחינים בין בני אדם שונים על ידי כך שהם מצויים במקומות שונים. אנו מבחינים ביניהם גם דרך הבדלים שונים שישנם ביניהם. אם כן, שואל צמח, מדוע שלא נבחין ביניהם גם על בסיס הבדלים בציר

4 נדון זה תלוי לכאורה בנימוקים שונים של הסוגיה (מנחות לו ע"ב) לעניין תפילין בלילה ובשבת, ואכמ"ל.

5 ראה על כך גם בסעיף המסיים את מאמרנו לשורש השלישי.

6 ראה מאמרו, אגואיזם ואהבת הזולת, בתוך: על הצודק והבלתי צודק, מרסלו דסקל (עורך), מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1977. ראה גם את תגובתו של יהודה מלצר, ודע מה שתשיב לאגואיסט, במאמר הבא באותו ספר.

הזמן. השיקול המוסרי של האגואיסט קובע שעליו לדאוג רק לעצמו. אולם, שואל צמח, מיהו ה'עצמו' הזה? האם אותו אדם ברגע מאוחר יותר הוא אכן הוא עצמו? אם כן, מדוע אדם שמצוי במקום אחר אינן הוא עצמו? מדוע אנחנו מבחינים לעניין זה בין הזמן לבין המקום? טענתו היא שהחויב לדאוג לזולת מבוסס על טיעון אגואיסטי, אלא שה'עצמי' לו אמור האגואיסט לדאוג, הוא כלל האנושות (באופן מדורג, לפירוט ראה שם).⁷

אין ברצוננו כאן להתייחס לביסוס המוסרי (המפוקפק) שעולה מטענתו של צמח, אלא רק לעצם טענת ההנמקה שלו. ההנחה שלו היא שאין סיבה ברורה מדוע אנו מתייחסים לאותו גוף בזמן מאוחר יותר, על אף שחלו בו שינויים, גם מעבר לזמן ולמקום, כאותו גוף עצמו.

זוהי צורה קיצונית להציג את הקושי הנדון אצלנו כאן. אנו מוטרדים משאלה דומה למדי: מדוע מצוה שנוהגת בכמה זמנים שונים לא תהיה מסווגת ככמה מצוות נפרדות? כמו שצמח היה מוטרד מרציפות האישיות, ניתן להיות מוטרדים מרציפות של כל אובייקט שהוא. כאן אנו דנים ברציפות של מצוות ולא אנשים, אבל שאלת הרציפות בשני ההקשרים דומה מאד.⁸

7 מעניין לציין לחלקת יואב, קונטרס האונס, ענף ג, שכותב שאדם שמכניס את עצמו לאונס עובר על 'לפני עיוור', כלומר על הכשלת אחר באיסור, ביחס לעצמו. לדוגמה, אדם שירה חץ על מנת להרוג, וכעת הוא מתחרט אך אין לו דרך להשיב את הנעשה, ואם כן הרציחה עצמה נעשית באונס, עובר על 'לפני עיוור' לגבי עצמו.

בקהילות יעקב, ב"ק סי' כ' (סק"ב, סוף פיסקה ראשונה בסוגריים), העיר שהדברים הללו תמוהים. כוונתו כנראה לומר שאיסור 'לפני עיוור' קיים רק בהכשלת אחר, ותמוהה ההבנה שיש איסור כזה על האדם ביחס לעצמו.

ראה גם באתון דאורייתא, סי' כ, לגבי מצוות של אדם ביחס לחברו שמיושמות ביחס אליו עצמו (לדוגמה, באדם שמקיף את הראש של עצמו, יעבור על שתי עבירות: גם כמקיף וגם כניקף) אמנם יש מקום לחלק בין הנדונים, ואין כאן המקום.

8 בתורת השדות בפיסיקה המודרנית מתייחסים לתנועה של חלקיק כהשמדה ויצירה שלו באופן רציף. תנועה ממקום א ל-ב, תתואר כהשמדה שלו במקום א ויצירתו מחדש במקום ב. דוגמה יפה לתופעה זו היא ה'סמן' במחשב (CURSOR), שעובר ממקום למקום על ידי כיבוי שלו במקום אחד והדלקתו במקום אחר. אמנם לצופה זה נראה כמו מעבר רציף, אולם זוהי אשליה. למעלה שאלנו את עצמנו מדוע שלא נתייחס גם לרציפות של אדם, או של מצוה, כאשליה דומה.

התפיסה של האדם, כמו כל אובייקט אחר, כאוסף של נקודות שאינן קשורות בחלל-זמן, מאפיינת את תפיסתו של איינשטיין. היצור הבסיסי בתורת היחסות שלו הוא ה'מאורע', כלומר אובייקט בנקודת חלל-זמן ספציפית. האובייקט בנקודה אחרת, זהו 'מאורע' אחר. מתנגד חריף לגישה זו הוא הפילוסוף היהודי-צרפתי אנרי ברגסון, שהתעקש על רציפותם הזמנית של אובייקטים פיסיים, ובעיקר של בני אדם. ראה דיון קצר בנקודה זו בסוף מאמרו של מ. אברהם, חצו של זינון

לאופיו של מניין המצוות: שיטתיות מול מהותיות

בשיטת הרמב"ם עצמו ניתן היה לחשוב על הסבר טכני לבעיה זו. במאמר ההקדמה לספר ובמאמרנו לשורש יב עולה אפשרות שמערכת המצוות (ולא רק שיטת המניין) מסודרת על פי כללים שיטתיים (כלומר מכוח צרכים של ארגון אופטימלי ומסודר של מערכת המצוות), ולא רק על פי כללים מהותיים. אנו רואים שם שלפי הרמב"ם כל סעיף ב'ספר החוקים ההלכתי', גם אם עניינו הוא לבאר מושג ואין בו ציווי, ייחשב כמצוה, ואף יימנה במניין המצוות (ראה לדוגמה ספר המצוות, עשה צו, ובמחלוקת הרמב"ם והרמב"ן שם בשאלת מניית מצוות הטומאה, וכן בדברי הרמב"ם בעשה צה).

יתכן שגם כאן הרמב"ם פועל משיקולים דומים. המצוות השונות אינן באמת זהות במישור המהותי, אלא שההיגיון הסביר של עריכת ספר חוקים אומר שעלינו להכניס את כל המצוות הנוגעות לפסח בסעיף אחד, ואת כל המצוות הנוגעות לכל יום בסעיף אחד, ולא לכתוב סעיף זהה עבור כל יום. כלומר, משיקולים שיטתיים, גם אם לא מהותיים, נראית הטענה שבשורש זה סבירה.

ואמנם בשיטת הרמב"ם ניתן היה להעלות הסבר כזה, אולם כפי שראינו כל מוני המצוות מסכימים עמו בשורש זה. אם כן, הרמב"ן למשל, שנראה כי הוא חולק עליו בשורש יב במצוות הטומאה למשל, וסובר שמניין המצוות נקבע רק משיקולי מהות ואין לו מטרות ארגוניות-שיטתיות, זוקק הסבר מדוע שלא תיחשב כל מצוה בכל יום, או בכל חודש ושנה, כמצוה עצמאית. יתר על כן, גם בשיטת הרמב"ם ראינו למעלה שמצוות השמחה בכל הרגלים נמנית כמצוה אחת, והרי ארגון על בסיס שיטתי דורש לפצל אותה כמו את מצוות המוספים.

פרק ד. ניתוח פילוסופי, מטא-הלכתי, של ספירת הזמן

מבוא

את הדברים שאמרנו נצרף כעת למסקנות שהעלנו במאמר לשורש ג, לקבלת תמונה מלאה יותר של ציר הזמן ההלכתי.

בשורש ג הרמב"ם קובע שאין למנות מצוות שאינן נוהגות לדורות, כמו צנצנת המן ועשיית נחש הנחשת. במאמר שם אנו מחלקים בין שני סוגי צירי זמן: צירי זמן קווים וצירי זמן מעגליים. הזמן הקווי הוא הזמן ההיסטורי (של העם) או הביוגרפי (של אדם בודד), שנע מן העבר לעתיד ולעולם אינו חוזר על עצמו. בנוסף, יש כמה וכמה צירי זמן מעגליים: הציר של היום הבודד - החוזר על עצמו בכל יום, ותלוי בסיבוב כדור הארץ סביב צירו. הציר של החודש - שתלוי בסיבוב הירח סביב הארץ. השבוע - שכלל אינו נגזר מאירועים קוסמולוגיים. השנה - שתלויה בסיבוב הארץ סביב השמש. ולבסוף, השמיטה והיובל - שאינם נגזרים מתנועת גרמי שמים כלשהם.

ראינו שם כי המצוות הקרויות בהלכה מצוות שהזמן גרמן, הזמן שגורם אותן הוא הזמן המעגלי.⁹ מצוות שאינן נוהגות לדורות, שבהן עוסק השורש ההוא, הן מצוות שמה שגורם אותן הוא הזמן הקווי-היסטורי. מצוות אלו היו מוטלות עלינו רק פעם אחת בהיסטוריה, ובאופן מהותי הן אינן חוזרות יותר (זאת, להבדיל ממצוות השמדת שבעה עממין למשל, שאמנם אינה צפויה לחזור, אולם לא מסיבה מהותית אלא מפני שהם נכחדו או נטמעו, ואין לחלות החיוב תלות בזמן). מצוות שאינן נוהגות לדורות הן מצוות שהיו **מוטלות באופן מהותי** רק פעם אחת על ציר הזמן ההיסטורי.

לצרכנו כאן נזדקק לשתי הנחות בסיסיות:

1. הגורם למצוות הנדונות בשורש זה הוא הזמן עצמו. הזמן הוא הסיבה לחיובנו בהן, ולא רק סימון גרידא של העיתוי בו הן חלות.

⁹ במאמר לשורש ג אנו דנים בקושיית התוספות (קידושין כט ע"א, ד"ה אותו מדוע מילה אינה מצוות עשה שהזמן גרמה, שהרי חיובנו בה מתחיל מהיום השמיני. כאן ישנה דוגמה לניסיון לקבוע מצוה שהזמן גרמה על בסיס ציר קווי. יתכן שזהו גופא תירוץ התוספות שם, שמכיון שהזמן שבו חלה עלינו המצוה הוא רק מתחיל ולא נגמר, אין כאן מצוה שהזמן גרמה.

2. לכל דין, או מצוה, בהלכה, יכול להיות אך ורק גורם אחד, ולא יותר. ראשית, נבסס את שתי ההנחות הללו, ולאחר מכן נראה את המשמעות של צירופן.

הזמן כגורם למצוה

במאמר לשורש ג מתבאר שהסיבה לכך שאין מונים מצוות זמניות במסגרת מניין המצוות, הינה שמצוות אלו נגרמות על ידי הזמן עצמו ולא על ידי הסיטואציה. אם מצוות אלו היו נגרמות על ידי הסיטואציה, הרי הן היו מצוות מחייבות לדורות, שכן בכל פעם שתחזור סיטואציה דומה, נתחייב שוב באותן מצוות. רק מצוות התלויות באופן מפורש בזמן אינן יכולות לחזור באופן מהותי, ולכן הדיון בשורש ג עוסק רק בהן. כך עולה שם לגבי מצוות עשה שהזמן גרמן, שגם הן נגרמות מציר הזמן עצמו ולא מנסיבות או אירועים המתרחשים על גבי ציר הזמן.

דוגמה לכך מובאת שם (בנספח ב) מדברי הרמב"ן לגבי מצוות ספירת העומר. הרמב"ן קובע שרק מצוות שהזמן עצמו גורם אותן, ולא סיטואציה כלשהי, יכולות להיקרא 'מצוות עשה שהזמן גרמן'. דוגמה זו נוגעת לציר זמן מעגלי (ציר השנה, העוסק במועדים: ספירת העומר), ושם היא משמשת להדגשת המשמעות של התלות בזמן עצמו.

טענתנו כאן היא שהמצוות הנדונות בשורש זה הן מצוות שהזמן גרמן, וככאלו הזמן עצמו הוא הגורם להן, כשהזמן הרלוונטי ביחס אליהן הוא כמובן ציר הזמן המעגלי. לדברינו, הטיעון היסודי של הרמב"ן הוא שאם נתייחס לכל תלות בזמן כמצוות עשה שהזמן גרמה, אזי תיכללנה במצוות שהזמן גרמן מצוות כמו ברכת המזון (שהרי מברכים רק בזמן שאוכלים), פדיון פטר חמור (שרק כשנולד פטר חמור מקיימים אותה) ועוד.

כדי לאבחן מצוה כמצוה שהזמן גרמה נדרשת תלות מפורשת (ולא רק עקיפה בזמן. זהו הבסיס להנחה הראשונה שלנו כאן: מצוות עשה שהזמן גרמן הן מצוות שמי שגורם אותן הוא הזמן ולא רק הנסיבות.

היחס החד ערכי בין הגורם לחיוב לבין החיוב עצמו: 'הצד השווה'

כעת נבסס את ההנחה השניה שהוצגה לעיל, שלכל מצוה יש רק גורם אחד.

הנימוק לטענה זו יכול להיות תיאולוגי, כמו למשל טיעון שהקב"ה אינו בורא דבר ללא תכלית. לכן אם שני מצבים גורמים לדין אחד, אזי אחד מהם הוא מיותר, ולא היה טעם לברוא אותו.¹⁰ כמו כן, ניתן לנמק זאת בנימוק הפילוסופי המוכר כ'תערו של אוקאם'¹¹. אנו נביא לטענה זו ראייה ישירה יותר מתוך הפרקטיקה התלמודית-הלכתית עצמה.¹²

ישנה מידה שהתורה נדרשת בה הקרויה 'מה הצד', או 'הצד השוה'. במסגרת לימוד כזה אנו מנסים ללמוד את קיומו של אפיון הלכתי A בנושא ג (הנלמד), משני מלמדים, א ו-ב, שהם בעלי האפיון ההלכתי A. דוגמה למהלך כזה מצויה בסוגיות רבות מאד בש"ס (ראה ב"ק ו ע"א ועוד הרבה).

הלוגיקה של היסק מדרשי כזה פועלת כך: מתחילים בלימוד (קו"ח או בנין אב) ממלמד א שהוא בעל האפיון ההלכתי A לנלמד (ג) שגם הוא צריך להתאפיין בו. לאחר מכן פורכים: "מה ל-א שכן הוא בעל התכונה X, שאינה קיימת ב-ג", ואם כן לא ניתן ללמוד מ-א ל-ג. לאחר מכן ממשיכים וטוענים שמלמד ב יוכיח, שהוא אינו בעל תכונה X ובכל זאת יש לו מאפיין הלכתי A. אם כן, גם ג צריך להיות בעל מאפיין זה למרות שאינו בעל תכונה X. לאחר מכן פורכים את הצעד השני של הלימוד: "מה ל-ב שכן הוא בעל התכונה Y, שאינה קיימת ב-ג", ואם כן אפיונו ההלכתיים של הנלמד (ג) שאינו בעל התכונה Y, אינם יכולים להילמד מ-ב. לבסוף חוזרים ל-א וטוענים: א יוכיח, שכן הוא אינו בעל התכונה Y, ובכל זאת הוא בעל המאפיין ההלכתי A, ואם כן גם ג צריך להיות מאופיין בו.

הסיכום של כל התהליך הזה נאמר בדרך כלל בלשון הבאה: "וחזר הדין - לא ראי זה (א) כראי זה (ב), ולא ראי זה (ב) כראי זה (א), הצד השוה ששניהם בעלי תכונה Z". המסקנה היא שגם ג (שאף הוא בעל התכונה Z) צריך להתאפיין באפיון ההלכתי A.

10 ראה דוגמה לטיעון כזה במאמרו של מ. אברהם, מעמדן הלוגי של דרכי הדרש, צהר יב, בהערה 22. רואים שם שהרמב"ם כנראה אינו מקבל טענה מסוג זה, שכן לשיטתו ישנן דרגות חופש מיותרות בבריאה.

11 ראה חידושי הגר"ח על הש"ס (סטנסיל) חגיגה ג בגדרי שוטה, שעל כמה קושיות מתרצים תירוץ אחד, מתוך שיקול פילוסופי כזה. אמנם שם מוכנים לקבל שני תירוצים ועוצרים רק בשלושה, אבל יש בכך הדגמה של עקרון התער.

12 ראה על כך בספרנו מידה טובה במאמר לפרשת שמות, תשס"ה, ובדוגמה המובאת בספר שתי עגלות וכדור פורח, בשער השלושה-עשר.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

בעולם הלימוד אנחנו רגילים להגיון הסבוך הזה, אולם עלינו לשים לב שהוא טומן בחובו קושי לוגי עקרוני: לכאורה ניתן לפרוץ על הלימוד של 'מה הצד' את הפירכה הבאה: "מה ל-א ול-ב שכן יש להם תכונה X או Y, תאמר ב-ג שאין לו אף אחת מתכונות אלו?!" כוונתנו בפירכה זו לומר שבהיסק כזה אנחנו מניחים שהאפיון ההלכתי A נגזר מהתכונה Z המשותפת לשני המלמדים ולנלמד. אולם, הפירכא טוענת לאפשרות נוספת: אפיון A נגזר מכל אחת משתי התכונות X או Y. מדוע אנו מניחים שהאפיון ההלכתי A נגזר מתכונה Z ולא מאחת משתי התכונות הקודמות בנפרד (X או Y)? אם אכן האפיון A נגזר מאחת מן התכונות ההן, אזי הלימוד אינו תקף, שכן הנלמד (ג) אינו בעל אף אחת משתי התכונות הללו.¹³

הביסוס היחיד שיכול להיות לצורת הלימוד של 'הצד השוה' הוא על סמך העיקרון שלדין או להלכה יכול להיות אך ורק גורם אחד. הבעיה שהעלינו היא כיצד להכריע בין שתי אפשרויות: הדין A נגרם מקיומה של תכונה X או מקיומה של תכונה Y (כלומר בכל מקום שיהיה X או שיהיה Y), או ש-A נגרם מתכונה משותפת כלשהי (Z) שקיימת בשני המלמדים. אם התורה מנחה אותנו להשתמש בהיסק של 'הצד השוה', משמעות העניין היא אימוץ ההנחה שלא יתכן מצב בו לדין אחד ישנם כמה גורמים, או סיבות, אפשריות. לכל דין יש אך ורק גורם אחד בלבד. לכן לימוד זה קרוי 'הצד השוה', שכן הוא מניח שהדין אינו נגזר מתכונה X או Y, אלא אך ורק מהצד השוה לשני המלמדים (Z). בשל כך, אפשר ללמוד את A גם לגבי ג (אף שאין לו את התכונה X וגם לא את Y), שכן ל-ג ישנה התכונה Z. זהו הבסיס ההגיוני ללימוד של 'במה הצד', ומכאן מוכחת ההנחה השנייה שנדרשה לנו לצורך ההמשך, שלכל דין יש אך ורק גורם אחד. זהו ביטוי לעקרון התער של אוקאם, שמורה לנו להעדיף את ההסבר הפשוט ביותר.

13 התוספות בכתובות (לב ע"א ד"ה שכן) מקשים על פירכה כגון זו, המופיעה שם בגמרא (ראה מכות ד ומקבילות) שאם נאמר פירכה כזו נופל כל הלימוד של 'הצד השוה' בש"ס, אולם אין הם מסבירים מדוע אמנם אין זו פירכה, או מה ההיגיון שעומד ביסוד הלימוד הזה. הגמ' ב"ק י ע"ב גם פורכת פירכא כזו, וראה גם בתוס' ור"ן שם (הדוגמה הועלתה על ידי נדב אטינגר, משומעי השיעור בישיבת ירוחם). אנו עסקנו ביתר פירוט בפירכה זו בספרנו מידה טובה במאמר לפרשת שמות, תשס"ו.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

מתוך צירופן של שתי ההנחות שהובאו למעלה, ניתן כעת לנסות ולהבין את מהותם של צירי הזמן המעגליים. אם אכן המצוות שהזמן גרמן נגרמות על ידי הזמן כשלעצמו (הנחה 1), ואם אכן הגורם לכל דין, או מצוה, יכול להיות אך ורק אחד קבוע ולא אחד משתי חלופות (הנחה 2), ברור כי בכל פעם שאנו מגיעים ל'תחנה' על ציר הזמן שבה אנו מתחייבים במוסף ראש חודש למשל, אנו למעשה מצויים באותה נקודת זמן בדיוק. נקודה זו היא הגורם לחלותו של החיוב במצוה, וגורם זה חייב להיות אותו בכל מופע של החיוב. לכן בכל פעם שאנו מתחייבים באותה מצוה, אנו למעשה עומדים באותה נקודה עצמה.

חשיבותה של הנחה 1 במסקנת הנחה 2

מסקנתנו היא תוצאה של ההנחה שהזמן עצמו הוא הגורם לחיוב במצוה, שכן אם הזמן היה רק מציין חישובי של עיתוי החיוב, והחיוב היה תוצאה של הנסיבות ולא ישירות של הזמן, אזי לא היה כל הכרח להסיק ששתי נקודות בזמן שמחייבות את אותה מצוה הן אותה נקודה עצמה. הנסיבות הן הגורמות לחיוב, והן אכן זהות בשני הזמנים (העובדה שהזמן בשני המקרים הוא שונה אינה משנה, שכן לא הזמן הוא הגורם למצוה). רק עקב הנחה זו, שלפיה הזמן עצמו הוא הגורם למצוה, אנו מגיעים למסקנה שצירי הזמן הללו הם מעגליים ממש, כלומר שבכל פעם אנחנו חוזרים לאותה נקודה עצמה על פני הציר המעגלי. המסקנה עצמה מוכרחת מכוח הנחה 2, שכן אם נערב את הציר הקווי ביצירת החיוב, הרי השנה התחייבנו לאכול מצה בשל היות הזמן 'טו ניסן תשע"ה', ואילו בשנה הבאה נתחייב בשל היות הזמן 'טו ניסן תשע"ו', והנחה 2 הלוא מכריחה למצוא מחייב אחיד לחיוב על כל מופעיו. לעומת זו אם ננטרל את השפעת הציר הקווי, ההגדרה הנצרכת לחיוב היא 'טו ניסן' בלבד, שאכן חוזרת על עצמה במדויק בכל שנה.

אנו מגלים כאן את אופיים של צירי הזמן המעגליים. יש מקום לומר שהכינוי 'מעגלי' הוא תיאור מטפורי של צירי זמן אלו. אנו כביכול חוזרים לאותה נקודת זמן, כלומר הציר הוא כביכול מעגלי, אולם למעשה רק ציר הזמן הקווי הוא אמיתי. לפי תפיסה זו, המעגליות היא פיקציה שמוגדרת באופן שרירותי, או לפי

טיבם של צירי הזמן המעגליים

תנועת גרמי השמים (המקרה של מחזור שבועי הוא בולט במיוחד, מפני שהוא לא קשור בכלל לאירועים אסטרונומיים, ולכן ברור עוד יותר שמדובר בהגדרה שרירותית שלנו ותו לא). אבל במאמרנו לשורש ג' אנו רואים שההנחה כי הזמן עצמו מהווה גורם למצוות כלשהן פירושה שהזמן הוא יישות קיימת ולא פיקציה מועילה לתיאור המציאות, כפי שאולי מאמינים כמה פילוסופים. מה שלא באמת קיים לא יכול לגרום מאומה. לאור דברינו כאן, עולה מסקנה דומה לגבי הציר המעגלי, שראינו כאן שגם הוא מהווה גורם הלכתי. המסקנה המתבקשת היא שגם ציר זה הוא יישות קיימת שאנו נעים על פניה, ובכל זמן קצוב אנו חוזרים ממש לאותה נקודה ממשית על גבי ציר הזמן והנקודה הזאת גורמת להיווצרות חיוב הלכתי. למשל, בציר הזמן החודשי (הירחי), בכל פעם שאנו מגיעים לתחנה, כלומר לראש חודש, אנו מצויים באותה נקודה עצמה, ולכן אנחנו מתחייבים מחדש במצוה שמוטלת על מי שמצוי בנקודת זמן זו. כך הוא גם לגבי המועדים במחזור הזמן השנתי. בכל שנה אנו חוזרים לאותה נקודת זמן, ולכן אנו מתחייבים מחדש בחובות המוטלות על מי שמצוי בנקודה זו.¹⁴

מסקנה: היחס לצירי הזמן הקווים

באותו מאמר עולה גם כי שני צירי הזמן משתלבים זה בזה ויוצרים ביחד תמונה ספירלית של ציר הזמן. הצירים המעגליים הולכים ונפרסים על פני ציר הזמן הקווי ויוצרים את המבנה הספיראלי. כאן ראינו שהמצוות שהזמן גרמן תלויות רק בציר הזמן המעגלי, וציר הזמן הקווי הוא רק מציין חיזוני למחוייבות בהן. אם כן, התוצאה ההכרחית אליה הגענו מכוח הנחות 1 ו-2 רלוונטית רק לגבי הצירים המעגליים, כלומר רק הם חוזרים על עצמם. הצירים הקווים, שאינם הגורמים למחוייבות במצוות הללו, ממשיכים להתקדם כל הזמן, ומקבלים

¹⁴ ראינו כאן את התפיסה שהציר המעגלי הוא הגורם לחיוב במצוות הזמניות וגזרנו מכאן שהזמן המעגלי צריך גם הוא להיות 'יש' קיים. אמנם בכל זאת ניתן אולי להישאר עם האפשרות שהזמן המעגלי הוא פיקטיבי (לא קיים באמת), וההגדרה נוגעת רק לתפיסה שלנו את המצוות הללו כנגרמות מהזמן המעגלי. כלומר שזוהי הגדרה או הסתכלות הלכתית ולא סיבתיות עובדתית, ולכן היא אינה זוקקת קיום ממשי של הזמן המעגלי. ההגדרה ההלכתית הזאת לגבי הזמן המעגלי, שלפיה הוא עצמו גורם את החיוב במצוות, ממשיכה את אופיין של המצוות שתלויות בזמן הקווי, האמיתית. כפי שהערנו שם, אפילו לגבי הזמן הקווי עצמו יש מקום לתפיסה שקיומו אינו טענה על המציאות אלא רק על התפיסה ההלכתית (או ההבניה ההלכתית) שלו במציאות.

ערכים שונים בכל פעם שהציר המעגלי חוזר לאותה נקודה. הם אינם הגורמים למצוות הללו, אלא רק מציינים חיצוניים לזמן בו נוצר החיוב בהן. המסקנה היא שכאשר אנחנו מגיעים לפסח בשנה הבאה אין כאן באמת חזרה מושלמת לנקודת הזמן הקודמת (מלפני שנה). רק בהיבט המעגלי אנו חוזרים לאותה נקודה, שכן רק הזמן המעגלי הוא הגורם לחיוב במצוות הללו (רק לגביו נכונה הנחה 1). ציר הזמן הקווי הוא מאפיין חיצוני שרק קובע את העיתוי של החיוב בהן, ולכן אין כל הכרח להניח זהות בין העיתויים של שני המאורעות על פני הצירים הקוויים.¹⁵ כך נוצרת הספירלה עליה דיברנו במאמר לשורש ג.

15 לתיאור מתמטי של מצב דומה שבו משתלבים שני צירי זמן (שניהם קוויים), ראה בספר הרביעי בסדרת לוגיקה תלמודית, לוגיקה של זמן בתלמוד, מיכאל אברהם, ישראל בלפר, דב גבאי ואורי שילד, College Publications, 2011. המודל מתואר בסוף הפרק הראשון ובפרק החמישי, ויישום שלו מופיע בפרק שלושה-עשר בשיטת ר"ש שקאפ.

פרק ה. השלכות מטא-הלכתיות

דוגמה: מצוות זכירת יציאת מצרים בפסח

חז"ל במשנה (פסחים י, ה) מצווים אותנו:

בכל דור ודור חייב אדם לראות [או: להראות] את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים.

המצוה הזו מורה לנו שבכל עת שאנו חוזרים לפסח, עלינו לראות את עצמנו כאילו בעצמנו יצאנו ממצרים. לאור דברינו למעלה, הדברים מקבלים משנה משמעות: בכל פסח אנחנו חוזרים באמת לאותה נקודה בזמן. אמנם לא חזרנו לאירועים עצמם, שכן הם חלפו על פני הציר הקווי (ההיסטורי), אבל אנחנו חוזרים לאותה נקודה בזמן המעגלי, ולכן שבים ומתחייבים בחיובים ההלכתיים של פסח.

על רקע זה מעניין להזכיר את הציווי בפרשת בא (שמות יג, ח):

וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצֵאתִי מֵמִצְרָיִם.

כבר העירו כמה מפרשים על הבעייתיות בפסוק הזה. לכאורה הניסוח הוא הפוך! הפסוק היה צריך לומר שאני עושה את זה בעבור מה שהקב"ה עשה לי בצאתי ממצרים, ובמקום זאת הוא תולה את הדברים הפוך: יצאתי ממצרים בעבור זה (=המצוות שאני מקיים).

בעל בית הלוי בפירושו לתורה עומד על כך, ומסביר שהפסוק בא ללמדנו שזה אכן הסדר הנכון. יציאת מצרים היתה בכדי שנקיים את המצוות, ולא להיפך. הסיבה לכך היא שהחיוב במצוות אינו תוצאה של יציאת מצרים, שכן זו מצוה התלויה בזמן. המחייב במצוה זו הוא הזמן המעגלי (כלומר התאריכים של יד-טו בניסן), ולא הנסיבות. באופן רעיוני (כמובן לא הלכתי) היינו מחויבים במצוות אלו עוד לפני יציאת מצרים, בכל פעם שהזמן המעגלי הגיע לתאריכים הללו.

ואכן אנחנו מוצאים בפרשת ביקור המלאכים אצל לוט (בראשית יט, ג):

וַיִּפְצַר בָּם מְאֹד וַיִּסְרוּ אֵלָיו וַיָּבֵאוּ אֵל בֵּיתוֹ וַיַּעַשׂ לָהֶם מִשְׁתֶּה וּמִצּוֹת אֶפֶה וַיֵּאָכְלוּ.

לוט אפה לאורחים שלו מצות. וברש"י על אתר מביא מדרש חז"ל:

ומצות אפה - פסח היה.

כך גם בפרשת ברכת יצחק ליעקב (שם כז, ט) :

לְךָ נָא אֶל הַצֹּאן וְקַח לִי מִשָּׁם שְׁנֵי גְדֵי עִזִּים טֹבִים וְאֶעֱשֶׂה אֹתָם מְטַעְמִים
לְאָבִיךָ כְּאִשֶּׁר אָהָב.

ברש"י שם מביא את המדרש (פרקי דרבי אליעזר, פל"ב) :

וכי שני גדיי עיזים היה מאכלו של יצחק? אלא פסח היה, האחד הקריב
לפסחו והאחד עשה מטעמים.

בשני המקומות רש"י אפילו לא מזכיר שזהו מדרש אגדה, אלא מפרש כאילו היה
זה פשוטו של מקרא. הדברים קשים מאד, שהרי מה טעם להקריב קרבן פסח או
לאכול מצות בפסח מאות שנים לפני יציאת מצרים? מה זכרו באותם לילות פסח?
במה סיפרו?

על כורחנו שהחויב במצוות הפסח הוא תולדה של התאריך עצמו, גם בלי הנסיבות
שהתרחשו בו. בעת שמגיע התאריך יד-טו בניסן אנו מחוייבים באכילת מצות.
למעשה, יציאת מצרים התרחשה כדי לתת משמעות קונקרטית למחוייבות
המופשטת הזו של אכילת מצה בתאריך זה. יש שמפרשים כך את המדרש "דכד
ברא קודשא בריך הוא עלמא, איסתכל בה באורייתא וברא עלמא" (זוהר, תרומה
קסא). לכן גם בכל זמן מאוחר אנחנו חוזרים לאותה נקודה בזמן ומתחייבים
בעצמנו באכילת המצה, גם אם לא באמת יצאנו ממצרים. זוהי תולדה של
ההימצאות בנקודת הזמן הזו, ולא של השתתפות פעילה באירועים או בנסיבות
ששררו בו.

והנה, כאשר אנחנו מתבוננים בפסוקים שבהם נצטווינו על אכילת מצה בפסח,
אנו מגלים שהדברים מפורשים בתורה עצמה. הקב"ה מתגלה למשה בר"ח ניסן,
ומצווה אותו כך (שמות יב) :

הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֲדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה. דַּבְּרוּ אֶל
כָּל עַדְתֵּי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בְּעֶשֶׂר לַחֲדָשׁ הַזֶּה וְיָקָחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׁה לְבַיִת אֲבֹת
שֶׁה לְבַיִת... וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמַרְתֵּי עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֲדָשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ
אֹתוֹ כָּל קְהַל עַדְתֵּי יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֲרָבִים... וְכָכָה תֹאכְלוּ אֹתוֹ מִתְּנִיכֶם חֲגָרִים
נֹעֲלִיכֶם בְּרִגְלֵיכֶם וּמִקְלָכֶם בְּיַדְכֶם וְאָכַלְתֶּם אֹתוֹ בַּחֲפֹזוֹן פֶּסַח הוּא לֵה'...
שְׂבַעַת יָמִים מִצֹּאת תֹאכְלוּ אֹתוֹ בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאֵר מִבְּתֵיכֶם כִּי כָּל

טיבם של צירי הזמן המעגליים

אֲכַל חֶמֶץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הָרֵאשׁוֹן עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי...
וְשִׁמְרְתֶם אֶת הַמִּצְוֹת כִּי בְעֵצָם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ
מִצְרָיִם וְשִׁמְרְתֶם אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם. בְּרֵאשׁוֹן בְּאֶרֶבְעָה
עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב תֹּאכְלוּ מִצַּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב.
שִׁבְעַת יָמִים שָׂאֵר לֹא יִמָּצֵא בְּבֵיתֵיכֶם כִּי כָּל אֲכָל מַחְמֶצֶת וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ
הַהוּא מֵעֵדֶת יִשְׂרָאֵל בְּגֵר וּבְאֶזְרַח הָאֶרֶץ. כָּל מַחְמֶצֶת לֹא תֹאכְלוּ כְּכֹל
מוֹשְׁבֵיתֵיכֶם תֹּאכְלוּ מִצֹּת.

מעבר לציווי להקריב ולאכול את קרבן פסח, מוצגת כאן גם מצוות אכילת מצות, זאת ועוד, אנו מצוויים לאכול אותן בחיפזון כשמותנינו חגורים ונעלינו ברגלינו. מקובל לחשוב שאכילת המצות היא תוצאה של החיפזון שנוצר במקרה, בגלל שפרעה האיץ בבני ישראל לצאת ממצרים והלחם שאפו לא הספיק להחמיץ, ולכן הם אכלו מצות ולא לחם. מסיבה זו גם אנחנו מצוויים לדורות לאכול לחם שלא החמיץ, ונאסר עלינו לאכול לחם מבצק שהחמיץ.

ברם, התמונה בפסוקים הללו הפוכה לגמרי. הציווי ניתן כאן בראש חודש ניסן, שבועיים לפני מכת בכורות, יציאת מצרים ורדיפות פרעה. אם כן, כבר כאן, במקום שבו אנחנו מצטווים, ניתן לראות כי המצוה לאכול מצות לא נוצרה במקרה, עקב החיפזון המתואר בתורה. זו אינה תוצאה של הנסיבות, אלא היה כאן תכנון מראש שבתאריך זה יש לאכול מצות, כפי שכבר עשה לוט בשעתו. הנסיבות, כמו רדיפת פרעה, החיפזון, או המצות שלא הספיקו להחמיץ, כל אלו נוצרו כדי שבתאריך זה נאכל מצות, לחם שלא החמיץ.¹⁶ הנסיבות הן התוצאה של הרצון לצוות על אכילת מצה ברגע הזמן הזה, ואינן הסיבה לציווי.¹⁷ אם כן, מהי הסיבה לחיוב לאכול מצות בחיפזון? התאריך. הזמן הוא הסיבה לחיוב, והנסיבות באות בעיקר כדי לצקת תוכן קונקרטי יותר לציווי המופשט הזה.

16 המהר"ל (גבורות ה', פרקים לה-לו, נא וס') מסביר את עניינה של המצוה ללא כל קשר ליציאת מצרים. ראה שם שביאר באורך שקמח ומים בלבד הם ביטוי לפשטות ועוד.
17 בפסוק בהמשך (יב, לט) נאמר: "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צידה לא עשו להם". מפשוטו של מקרא נראה שלולא החיפזון היו אופים חמץ, ולכאורה הלוא כבר נאסר עליהם לאכול חמץ? הרמב"ן שם מפרש שלולא החיפזון היו אופים את המצות במצרים ולא יוצאים עם בצק לא אפוי. הר"ן בפרק ערבי פסחים, על משנת "מצה על שום שנגאלו", מפרש שלולא החיפזון היו אופים לצורך מחר, שכן באותה שנה לא נאסר חמץ כל שבעה. וראה רש"י עה"ת (שם, לד).

זהו גם פירושה של האמירה הכללית יותר, שרווחת בספרות המוסר, לפיה בכל זמן ישנה סגולה מיוחדת, סגולה שמצויה בכל הדורות באותה נקודת זמן, ולא רק בנקודה על הציר ההיסטורי שבה התרחש האירוע שגרם כביכול למצוות הנהוגות באותו זמן. מכיוון שפעם יצאנו ממצרים הרי הדבר נטבע בציר הזמן שבכל שנה כשאנו חוזרים לתאריך זה יש בו מידה של חירות וחיפזון. כאן אנחנו רואים שלא הנסיבות הן שהטביעו את התכונות בנקודת הזמן הזו. הן טבועות ועומדות בה מאז ומעולם. הנסיבות הללו נוצרו מכוח התכונה של נקודת הזמן הזו, ולא הן שגרמו לה.¹⁸

עוד על היחס למצוות הזמניות

במאמר לשורש ג עמדנו על כך שמצוות התלויות בזמן מתקנות דברים בעולמות העליונים, ולכן הן נגרמות מהזמן עצמו, שהוא יישות השייכת לעולם עליון יותר. עוד אנו מראים שם, שמצוות אשר נאמרו לזמן (הקווי-היסטורי) מתקנות רק דברים בעולמות העליונים, ולכן הן אינן נכללות במניין המצוות. הסיבה לכך היא שמטרת מצוות התורה לדורות היא תיקון העולם שלנו, והעולמות העליונים הם תוצאה בלבד, ולכן מצוה הממוקדת בתיקון עולמות עליונים אינה נכללת בין המצוות.

כאן אנו רואים כי מצוות שהזמן (המעגלי) גרמן, אמנם גם הן מצוות שיסודן בעולמות העליונים, אבל הנסיבות הורידו אותם לעולם שלנו, ונטעו אותן בתודעה האנושית ובהיסטוריה האנושית. בשל כך אנו כן מונים מצוות אלו, שכן בסופו של דבר הן מתקנות דברים בעולמנו אנו.

אפשר כי זה ההבדל בין שני צירי הזמן. הזמן ההיסטורי זורם מהעבר לעתיד, ושורשו ועניינו הוא בעיקר בעולמות העליונים. משעה שהוא עבר, הוא כבר אינו קשור לעולמנו, וממילא המצוות שנובעות ממנו אינם קשורות אלינו. אלו אינן מצוות במובן המלא. לעומת זאת, הזמן המעגלי משאיר את נקודות הזמן מן העבר קשורות אלינו. אנחנו חוזרים אליהם כל הזמן, שכן הן ניטעו בעולם שלנו. אם כן, הזמן המעגלי קושר את העולמות העליונים לעולם שלנו, ולכן המצוות שנגזרות

¹⁸ וראה מאמרו של מ. אברהם, מה לגיד הנשה ולחמץ בפסח - מקורם ההיסטורי של איסורי אכילה אלו והשלכות על גדרם ההלכתי, סיני קמג, תשס"ט.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

ממנו כן נכללות במניין המצוות. הספירלה של הזמן שמורכבת משני הצירים יחד מכילה שני סוגי זמן שונים במובן המטפיסי.

הצעה לביאור דין פטור הנשים במצוות שהזמן גרמן

כידוע, נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. מפורסם טעמו של האבודרהם (שער הברכות, ג), שהנשים קשורות למחויבויותיהן והתורה לא רוצה לחייב אותן למצוות שמאלצות אותן לעסוק בזמנים קבועים בעיסוקים שיפריעו להן במחויבויותיהן המשפחתיות.

טעם זה מניח שהפטור הוא טכני. לפי דברינו נראה לומר שהסיבה לפטור הנשים היא מהותית. מצוות עשה שהזמן גרמן הן מצוות שמטרתן לקשור את העולמות העליונים לעולם שלנו. המצוות הללו עוסקות בקונקרטיזציה של המופשט. לפי תפיסת התורה, מטלות אלו מוטלות על גברים ולא על נשים. הם אלו שאמורים לעסוק במופשט ובקישורו לעולם שלנו. כראיה אפשר להביא את מצוות תלמוד תורה, שנשים פטורות ממנה. תלמוד תורה מהותו היא קישור של עולם הרעיונות לעולם המעשי (על כך אמרו חז"ל: "תלמוד גדול, שמביא לידי מעשה" [קידושין מ ע"ב]), וחובה זו מוטלת על גברים כנראה מפני שתפקיד זה שייך להם.¹⁹

אם כן, מדוע נשים חייבות במצוות לא תעשה שהזמן גרמן? לכאורה גם אלו מצוות הקשורות לזמן, כלומר הן משקפות חובה לעסוק במופשט. אם נכונים דברינו, נשים היו צריכות להיות פטורות גם ממצוות אלו! אפשר כי ההסבר לכך הוא שמצוות לא-תעשה עניינן למנוע בעיה או פגם וקלקול, ולא לתקן תיקונים (ראה במאמר לשורש השישי). גם נשים חייבות להימנע מבעיות ולא לקלקל.

19 יש שידרשו זאת לגנאי, ויש לשבח. יש שיאמרו שזה מפני שנשים אינן זקוקות לכך, ויש שיאמרו שהן אינן מיועדות לכך (ואולי גם פחות מוכשרות לכך, שכן אופיין הוא קונקרטי ופרקטי יותר, ופחות נוטה אל המופשט). בכל אופן, העובדה במקומה עומדת. אם כן, ישנה כאן הסתכלות יותר עמוקה, לא טכנית גרידא, על פטור נשים ממצוות אלו.

פרק ו. הכלל המנחה למניין המצוות הזמניות

ישוב הקשיים בדברי הרמב"ם בשורש זה²⁰

לאור דברינו, ניתן אולי ליישב את מה שהקשינו - מדוע הרמב"ם לא עסק כלל באפשרות למנות את חג הפסח של כל שנה כמצוה נפרדת, או את המצוות היומיות כמצוות נפרדות? שאלות אלו לא עלו בדיון לא רק בגלל סיבות טכניות (ריבוי המצוות שהיה עולה מגישה זו), אלא גם מסיבה מהותית: אלו אינן מצוות נפרדות משום שקיומן מתרחש באותו הזמן עצמו.

שאלתו של הרמב"ם עסקה רק במצוות שחלות לכאורה בזמנים שונים, ולא בזמנים שווים. מצוות שאינן מופיעות במחזוריות ברורה, כמו ימי רגל מסויים (שמונת ימי סוכות, או שבעת ימי פסח וכדו'). לגבי ראשי חדשים, היתה לרמב"ם 'הוה אמינא' שחודשים שונים מהווים נקודות זמן שונות (שהרי שמות החודשים שונים, והם ממוקמים בנקודות שונות על פני הציר המעגלי השנתי), ולכן היינו צריכים אולי למנות אותם כמצוות נפרדות. הרמב"ם מחדש שאמנם החודשים הם בעלי מאפיינים שונים, אולם חובת מוספי ראש חודש אינה תלויה במהותם השונה (תשרי, מרחשון, כסלו וכו'), אלא דווקא בצד השווה שלהם, כלומר בעצם היותם ראש חודש. השם עצמו מעיד על כך, מוספי ראש חודש, ולא מוספי ראש חודש כסלו.

לעומת זאת, מצוות השביתה ברגלים אינן מנויות כמצוה אחת, אלא כמצוה נפרדת לכל רגל ורגל. כך הוא גם לגבי המוספים (לשיטת הרמב"ם, ודלא כבה"ג ורס"ג). הסיבה לכך היא שהרגלים השונים אינם מהווים חזרה לאותה נקודה על ציר מעגלי כלשהו, ולכן ברור שיש למנות אותם בנפרד. ומה באשר לקרבנות הראיה והחגיגה, שכפי שראינו נמנים כל קרבן כמצוה אחת בכל הרגלים יחד?

20 בסעיפים הבאים נציע הסברים בשיטות הראשונים (רמב"ם, רמב"ן, בה"ג ורס"ג) במונחים פילוסופיים. ספק אם באמת הראשונים חשבו במודע במונחים אלו, אבל דומה כי אלו הסברים סבירים מאד לשיטותיהם. היחס בין הסבר שיטתו של ראשון לבין מה שהיה בפועל במודעותו הוא שאלה מתודולוגית נכבדה שלא ניכנס אליה כאן. קצת על נושא זה מזווית מעט שונה ראה במאמרו של מ. אברהם, 'בין מחקר לעיון: הרמנויטיקה של טקסטים קנוניים', אקדמות ט.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

בהמשך למינוח הקודם, עלינו להסיק שבבסיס ההתייחסות לרגלים ישנם שני צירי זמן: ציר הרגלים, אשר מביא אותנו לאותה נקודה בכל רגל. כלומר מבחינת ציר הרגלים, להימצא בפסח, או בסוכות, או בשבועות, פירושו להימצא באותה נקודת זמן. לעומת זאת, מבחינת ציר המועדים, שמתפרש על פני הציר השנתי, להימצא בכל מועד פירושו להיות בנקודת זמן שונה. על ציר זה פסח שונה מסוכות ושבועות, ובודאי מראש השנה ויוה"כ.

נראה שבה"ג ורס"ג חולקים על הרמב"ם בדיוק בנקודה זו. הם סוברים שגם המוספים שייכים לציר הרגלים (ולא לציר המועדים), או שהם כלל אינם מבחינים בין שני הצירים הללו. לכן הם מונים את כל המוספים כמצוה אחת, בדיוק כמו החגיגה והראייה.²¹

המצוות היומיות: מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

נבאר כעת את עניינן של המצוות היומיות הנוהגות פעמיים בכל יום: קרבן התמיד, הקטרת הקטורת, הטבת הנרות וק"ש שחרית וערבית. ראינו לעיל את קושייתו של הקנאת סופרים: מדוע הרמב"ן מונה אותן כשתים בכל יום, זאת על אף שהוא אינו מונה את החיוב בכל יום כמצוה נפרדת (בזה הוא מודה לרמב"ם)? מסתבר לומר כי דעת הרמב"ן הינה שהזמן אינו הגורם למצוות אלו, אולי בשל העובדה שלדעתו אין ציר זמן שהמחזור שלו הוא חצי יממה. הראיה לכך היא שלחזור לאותה נקודה על ציר זמן מעגלי, פירושו להימצא באותו מצב ממש מכל הבחינות הרלוונטיות האחרות, פרט למיקום על ציר הזמן.²² העובדה שהמצוה חוזרת בבוקר ובערב מצביעה על כך שהמחייב לה אינו הזמן המחזורי כשלעצמו, אלא הבוקר והערב, שהן שתי נקודות זמן שונות בכל הצירים.²³ מסיבה זו,

21 וראה פיקודי ישרים לשורש זה, מה שחילק בין קדושת הרגל והמועד לעניין זה.
22 אמנם במועדים הצענו מחזור של שליש שנה (בין מועד למועד), ובסעיף הבא נשוב לשיטת רס"ג ובה"ג שרואים זאת כמחזור של חלק משנה. לא ברור מה דעת הרמב"ן בזה (מהשגותיו בשורש יב יש מקום להבין שהוא רואה את כל הקרבנות כמצוה אחת, ולכן כך הוא לגבי המוספים השונים).
23 אנו מניחים כאן שמצב גרמי השמים אינו אינדיקציה לזמן אלא הוא הזמן בעצמו. הזמן המחזורי, להבדיל מהזמן ההיסטורי, הוא עצם תנועת גרמי השמים. התפיסה הזו מצויה חזק מאד בעולם ההלכה. שקיעה, הנץ החמה, צאת הכוכבים וכדו', אינם אינדיקציות לזמן אלא נקודות זמן כשלעצמן. לכן בוקר וערב, מעצם היותם שונים, הם נקודות זמן שונות. אם הם היו בגדר אירועים אסטרונומיים שמהווים רק אינדיקציות לזמן המופשט, יתכן היה לומר שאלו נקודות זמן זהות

הרמב"ן מונה את המצוות הללו כמצוות נפרדות. אם הזמן הגורם להן הוא שונה, אזי בהכרח אלו שתי מצוות שונות. כפי שראינו, לכל מצוה יש בהכרח גורם אחד בלבד. ואם הגורמים אינם זהים, אזי גם המצוות הנגרמות מהם הן בהכרח שונות. נראה כי גם הרמב"ם, שבניגוד לרמב"ן מונה מצוות אלו כמצוות יחידות שחיובן חוזר פעמיים ביום, ולא מפצל אותן לשתיים-שתיים, אינו חולק על הרמב"ן בנקודה זו. גם הוא סובר שהקרבת התמיד היא מצוה בכל יום, כלומר מצוה על ציר הזמן היומי, וגם לשיטתו אין ציר זמן חצי יומי. שיטת הרמב"ם שונה בכך שהמצוה היחידה הזו מוגדרת כהבאת שני תמידים.

כלומר, גם לשיטת הרמב"ם זו אינה מצוה על ציר חצי יומי, אלא מצוה כפולה על הציר היומי. משום כך הרמב"ם דן בשאלת מעמדן של מצוות אלו בשורש יא (שאין למנות חלקי מצוה) ולא בשורש זה. נמצא שאת היחס בין שני המופעים של המצוות הללו ביום, משייך הרמב"ם לקטגוריה של מצוות בעלות כמה חלקים, ולא לקטגוריה של מצוות שחוזרות באופן מחזורי, למרות שהיחס בין הימים השונים במצוות אלו שייך לשורש זה. הרמב"ם אף עושה בכך שימוש לחדד את שיטתו כפי שראינו.²⁴

נראה, אם כן, שזהו שורש המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן. המחלוקת אינה

על ציר מחזורי חצי יומי. ראה שיעורים לזכר אבא מארי, הרי"ד סולובייצ'יק, מוסד הרב קוק, תשס"ג, ח"א, מאמר "יום ולילה" (עמ' קז והלאה).

שאלות דומות ניתן לשאול על כל המאפיינים של זמן קריאת שמע של ערבית בתחילת מסכת ברכות. משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם, או משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח וכדו', האם אלו אינדיקציות לזמן ק"ש, או סיבות עצמיות. מכיון שההבדלים בין נקודות זמן אלו קטנים מאד, נראה שאלו סיבות עצמיות לקריאת שמע, ולא רק אינדיקציות לנקודות זמן שמהוות הסיבות לכך, ואכמ"ל.

ישנם דיונים שונים על התלות בזמן במקומות בהם היממה והתופעות האסטרונומיות נראות שונות. למשל, בארצות הצפון וליד קו התאריך, או בחלל. ראה בספרו של הרב מ"מ כשר, קו התאריך הישראלי, ירושלים תשלז. לגבי יסודות הדברים ניתן לראות בשיעור 354 באתר עולמות ועוד הרבה.

24 באשר לקריאת שמע בוקר וערב, השאג"א בסי' יב דן בנקודה זו. הוא מביא את קושיית המג"א על שיטת הכס"מ בסוף פ"א מהלכות ק"ש שזמני קריאת שמע הם מדרבנן, ומדאורייתא ניתן לקרוא כל היום, ומקשה המג"א, אם כן, מדוע ק"ש היא מצוות עשה שהזמן גרמה, שהרי היא שייכת גם ביום וגם בלילה. תשובת השאג"א היא שמצוות ק"ש היא בעצם שתי מצוות נפרדות, אחת בבוקר ואחת בערב, ולכן כל אחת מהן לחוד היא מצוות עשה שהזמן גרמה. ישנן ראיות מהתלמוד הירושלמי שלשיטתו אכן ק"ש אינה מצוות עשה שהזמן גרמה, שכן מובאים שם לימודים מיוחדים לפטור נשים ממצוה זו, ואכמ"ל בזה.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

ביחס לצירי הזמן, אלא בשאלת מהות החיוב במצוות הכפולות: האם אלו הן מצוות כפולות או צמדי מצוות שונים?

שיטת בה"ג ורס"ג

יתכן להסביר אחרת את העובדה שהחיובים של מוספי המועדים נמנים אצל בה"ג ורס"ג כמצוה אחת. לעיל הסברנו זאת בהיותם נקודות זהות על ציר המועדים (כלומר המחזור הוא קטן משנה ואינו בעל קצב קבוע). זוהי טענה מחודשת, שכן האינטואיציה אינה רואה במועדים השונים נקודות המופיעות במחזוריות על ציר זמן אחד נפרד.

אולם לאור דברינו לעיל בפרק ג ניתן לומר שהרגלים כולם הם בבחינת מצוה מתמשכת על ציר הזמן השנתי הרגיל. אנו מחוייבים במצוה המתמשכת הזו לאורך כל השנה, כמו שמצוות תפילה מדאורייתא (לשיטת הרמב"ם, עשה ה), היא מצוה שזמן חיובה חל כל היום אך מדרבנן היא פרוסה לאורך היממה בזמנים קבועים. יתכן שגם לגבי קרבנות ראייה וחגיגה ניתן להגדיר באופן דומה שזוהי מצוה מתמשכת על הציר השנתי הרגיל, כמו המוספים לבה"ג ורס"ג, אלא שכאן אולי גם הרמב"ם יסכים.

במובן זה, ניתן לומר תיאורטית כי לדעת בה"ג ורס"ג הדיון על כך צריך להופיע בהקשר של שורש יא ולא בהקשר של שורש זה. משא"כ השביתה במועדים שנמנית כמצוות נפרדות גם אצלם, כמו אצל הרמב"ם.

פרק ז. השלכות הלכתיות: אופיו של הזמן בשבתות וימים טובים²⁵

היחס בין ימי הרגל

המסקנה מן הדיון עד כה היא שהנושא היחיד שהרמב"ם מתייחס אליו בשורש יג הוא הנושא של מצוות מתמשכות, כלומר מצוות שקיומן חוזר על עצמו במהלך כמה ימים, אך לא באופן מחזורי, כמו המצוות שנמשכות לאורך שבעת ימי הפסח. המצוות המחזוריות אמנם חוזרות בכל שנה מחדש, אך לזה הרמב"ם אינו מתייחס כאן. נראה לו ברור מאליה שזו אינה סיבה למנות את ההופעה של כל מצוה בכל שנה כמצוה נפרדת. הסברנו זאת בכך שבכל שנה אנחנו חוזרים לאותה נקודה על ציר הזמן המעגלי, ולכן ברור כי זו אותה מצוה ממש. יתירה מכך, אפילו לגבי הרגלים השונים אמרנו שיתכן כי תפיסת הרמב"ם היא שהם מצויים על ציר אחד (ציר הרגלים, בניגוד לציר המועדים).

לעומת זאת, לגבי שבעת ימי הפסח לא ניתן לומר כך. כאן אין חזרה לאותה נקודה, שכן לא מדובר על ציר מעגלי כלשהו. לכן השאלה בה הרמב"ם בחר לעסוק בשורש זה היא מדוע לא למנות את שבעת ימי הפסח, או כל מצוה מתמשכת אחרת, כמצוות נפרדות, מצוה אחת לכל יום? לכאורה כל יום הוא נקודה אחרת בזמן, ולכן המצוות שקשורות לכל אחד מן הימים הללו צריכות גם הן להיות שונות ולהימנות בנפרד. המצוות המתמשכות קשורות בטבורן למועדים השונים. על כן שאלת מניית המצוות המתמשכות נוגעת לבירור מהות הזמן במועדים ובחגים.

אמנם, התורה עצמה מצווה על הימים הללו בציווי אחד, וזה מקור מספיק לקביעת הרמב"ם. אך נותרת הבעיה המהותית, כלומר הקביעה של התורה עצמה טעונה ביאור. אם לא מדובר בחזרה לאותה נקודת זמן על ציר מעגלי, כמו במקרים הקודמים, מדוע התורה מחשיבה את כל ימי החג כמצוה אחת?

במוספי חג הסוכות הקושיה לכאורה חזקה אף יותר, שכן פירוט הקרבנות שונה ונפרד לכל יום. אמנם מילת הציווי "והקרבתם" אינה מופיעה בכל יום, ויתכן שזהו בדיוק ההסבר למניינו של הרמב"ם. ראה לדבר - בשמיני עצרת אמנם

²⁵ ראה על כך בספר שתי עגלות וכדור פורח, בהארה 31 וסביבה.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

מופיע שוב הציווי "והקרבתם" ואכן הרמב"ם מונה את מוסף שמיני עצרת כמצוה נפרדת (עשה נא).²⁶ לפי הצעה זו, מהניסוח בתורה עולה שמדובר במצוה אחת מורכבת משבעה פרטים, בדומה למצוות נטילת ארבעת המינים שמכילה ארבעה פרטים שמצטרפים למצוה אחת.²⁷ אך הצעה זו נראית לכאורה קשה. ראשית, שכן לא ברור לפיה מדוע קבעה התורה חלוקה כזו. ועוד, שלפי הסבר זה היה על הרמב"ם להעביר את הדיון לשורש יא, ולא להקדיש למצוות הללו שורש נפרד (ובעצם השורש שלנו מיותר). לכן נציע הסבר אחר לשיטת הרמב"ם לגבי המצוות המתמשכות.

אם כן, נותר לנו לבחון את המצוות הנוהגות באותו רגל במשך כמה ימים רצופים. במצוות אלו נראה שאין ציר זמן מחזורי כלשהו, ולכן עולה שאלת הרמב"ם מדוע לא נמנה את המצוות הללו כמצוות נפרדות? בשאלה זו, בין היתר, יעסוק המשך הפרק הזה. מטבע הדברים הבירור ייעשה בכלים הלכתיים, שכן טיבו הייחודי של הזמן במועדים אינו עניין לפילוסופיה כללית אלא לבירור הלכתי-תורני.

ממד הזמן ברגלים

השאלה שהעלינו מניחה שבאופן בסיסי כל פעולה היא מצוה נפרדת, כלומר שלא תיתכן מצוה שמצווה אותנו לעשות כמה פעולות (או את אותה פעולה כמה ימים). אולם ישנן כמה וכמה מצוות שמורות לנו סדרה של פעולות, כמו הפרוצדורה של טהרת מצורע או הקרבת קרבן.²⁸ וכי נעלה על דעתנו שהזאה שבע פעמים תימנה כשבע מצוות שונות? הפתרון המתבקש לשאלתנו הוא שניתן לראות את המצוות הללו כ'נקודות רחבות' על ציר הזמן השנתי, כלומר 'נקודה' באורך של כמה ימים. כעין זה ראינו למעלה לגבי הקטרת הקטורת וק"ש, שהיום הוא יחידה אחת מתמשכת, והחובה הבסיסית היא להקריב שני קרבנות ביחידה אחת כזו. אם כן,

26 הרמב"ם אינו מנמק זאת בכך שקיים ציווי נפרד, אלא רק מחמת דברי הגמרא "שמיני רגל בפני עצמו" (סוכה מח ע"ב). נראה שלולא כן היה הרמב"ם מונה את מוספי שמונת הימים כמצוה אחת. אבל זה לא הכרחי, שכן לשון חכמים עצמה נגזרת מאופן הניסוח בתורה. אלו לא שתי ראיות נפרדות אלא שתי פנים של אותה ראייה.

27 ראה על כך במאמר לשורש יא. ואכן הסיבה מדוע שבעת ימי פסח נמנים כמצוה אחת יכולה להיות קשורה לא פחות גם לעיקרון שמתפרט שם. בהמשך כאן נציע הסבר אחר, ולפיו גם יתבאר מדוע הרמב"ם מקדיש לזה שורש נפרד ואינו כולל את הדיון הזה בשורש יא.

28 ראה מאמרנו לשורש יב.

גם בנדון של ימי הרגל ההצעה שלנו היא שיש לראות אותם כיחידה אחת ממושכת (בחינת 'נקודה', במינוח של הרוגצ'ובר. ראה מפענח צפונות, פ"ט) על ציר הזמן ולא כצירוף של יחידות שונות מדובקות.

הצעה זו דומה למה שהצענו לעיל באשר למצוות כמו תלמוד תורה או אהבת ה', שחלות עלינו בכל יום, ובכל זאת השאלה אינה מתעוררת לגביהן. הסיבה היא שמצוה כזו אינה חלה בכל יום, אלא זוהי מצוה אחת שחלה תמיד. במילים אחרות, לעניין זה הזמן כולו הוא יחידת זמן אחת, מדובקת, ולכן המצוה ללמוד תורה לכל אורכה של יחידת הזמן הזו היא מצוה אחת מתמשכת. לאור דברינו אלה, נראה שהדיון במצוות מסוג זה שייך יותר לשורש יא או יב (העוסקים בפיצול בין חלקי מצוה). חידושו של הרמב"ם הוא שגם מצוות הרגלים הן בעלות אופי דומה. יסוד העניין הוא באופיו של מימד הזמן במועדים, שהוא שונה ממימד הזמן בימות החול.

לאחר שנדגים את ההצעה הזו באמצעות סוגיות הלכתיות, מסקנתנו תהיה שיש שני סוגי שיקולים לאיחוד של מצוות המופיעות בזמנים שונים לתוך מצוה אחת כוללת:

1. המצוות החוזרות מופיעות באותה נקודת זמן בציר הזמן המעגלי (כמו פסח בשנה זו ובשנה שאחריה, או ראשי החודשים), ולכן הן כולן בעצם מצוה אחת החוזרת על עצמה בכל פעם שאנחנו חוזרים לאותו רגע בציר המעגלי.
2. ראיית המצוות הללו כחובה מתמשכת על פני קטע זמן בן כמה ימים המהווה יחידה אחת. כאן כולן יחד מהוות מצוה אחת, אולם אינן חזרות על אותה מצוה כמו שראינו בשיקול הקודם. נציין כי איננו עוסקים כאן בהכרח במטפיסיקה. כלומר אין כאן טענה על הזמן כיישות אלא על האופן בו הוא מתפקד לעניין מצוה זו או אחרת. יתכן שאותו קטע זמן ייחשב כיחידה אחת לעניין מצוה א אבל לא לעניין מצוה ב.

שני הקריטריונים הללו מקבילים בדיוק לשני סוגי המצוות שהרמב"ם פותח בהם את דבריו בשורש הנוכחי: 1. מצוה החוזרת במחזוריות כלשהי אך ההופעות אינן מדובקות. 2. מצוה החוזרת בכמה ימים רצופים (מדובקים). הסוג הראשון מוסבר על ידי השיקול הראשון לעיל, והסוג השני מוסבר על ידי השיקול השני.

א. "מיגו דאיתקצאי"²⁹

הזמן בשבתות ומועדים מאופיין בתכונות שונות מאלו של הזמן בימי החול הרגילים. אנו נדגים זאת דרך הכלל ההלכתי בדיני מוקצה, הקובע: "מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא" (ראה סוכה מו ע"ב, ומקבילות). כלל זה קובע כי מצבו של כל חפץ מבחינת דיני מוקצה נקבע בבין השמשות. חפץ שהיה מוקצה בבין השמשות, גם אם הסיבה לכך בטלה במהלך השבת או המועד, נותר בסטטוס של מוקצה: מה שהוקצה בבין השמשות הוקצה לכל היום. דין זה נראה על פניו כעוסק בזמן עצמו, והוא נוהג רק בימים טובים ושבתות. לכן ניתן לנסות ולברר דרכו את מהות הזמן בשבתות וימים טובים לעומת מהות הזמן בימות החול.

והנה, ההסבר הפשוט והרווח לדין זה, מנתק אותו לגמרי ממושגים של זמן. לדוגמה, בעל האפיקי ים, כאשר הוא דן בדין 'מיגו דאיתקצאי' (ראה שם, ח"ב סי' יט), מציג את הסברו של רש"י (ביצה כו ע"ב):

ואי דלא אחזו - בין השמשות - ודאי אסורין, דאין כאן הכנה מבעוד יום, ומאן דאית ליה מוקצה - הכנה מבעוד יום בעי, כדכתיב "ביום הששי והכינו את אשר יביאו" (שמות טז, ה).

רש"י מסביר שדין מוקצה נגזר מכך שהחפץ לא הוכן לשבת. הזמן בו ניתן להכין את החפץ הוא לאורך יום ששי, כל עוד אנו מצויים בתחום החול. לכן, כאשר החפץ מגיע לבין השמשות ועדיין אינו מוכן לשימוש בשבת, הוא הופך למוקצה. אמנם מדברי רש"י כאן יוצא שדין מוקצה הוא מן התורה, וכך אכן שיטת רש"י. ברם, בעל אפיקי ים מוסיף שגם הראשונים האחרים הרואים במוקצה איסור דרבנן, הסמיכו זאת על הפסוק של "והכינו". וכך באמת כותב הרמב"ן במלחמות ריש ביצה, ע"ש.

לפי תפיסה זו אין כל ייחוד בזמן בין השמשות. זוהי הנקודה הראשונה של יום השבת (או היו"ט), ולכן דווקא שם נבחנת השאלה האם החפץ הוכן מבעוד יום או לא. 'מיגו דאיתקצאי', לפי הסבר זה, פירושו: מתוך שהחפץ אינו מוכן, כפי

29 ארבעת הסעיפים הבאים נדונים במאמרו של מ. אברהם, האם אפשר להתאזרח בארץ ישראל באמצע יו"ט?, המעין, ניסן תשע"ג.

שרואים בבין השמשות, שוב אין רשות להשתמש בו לאורך כל השבת.³⁰ לעומת זאת, ניתן לראות שישנה גם גישה אחרת בהסבר המושג 'מיגו דאיתקצאי', גישה שמבינה אותו כעיקרון מטפיסי של התפשטות האיסור בזמן. אם החפץ היה אסור ברגע אחד של השבת, הוא נתפס באיסור כל השבת, כלומר השבת היא יחידת זמן אחת שלא ניתנת לפיצול. כן כתב בשו"ת ארץ צבי, סי' מד.

ב. "מיגו דאתקצאי מחמת היום שעבר"

אחת ההשלכות המובהקות של התפיסה המחודשת הזו מצויה במחלוקת הראשונים בהסבר דין "מוקצה מחמת היום שעבר". הדיון הוא לגבי המעמד של אתרוג ביום שמיני עצרת. הוא כבר אינו מוקצה למצוותו, שהרי אין כבר מצוה של ארבעת המינים ביום זה, אך בבין השמשות הוא היה עדיין מוקצה מפני שביום הקודם הוא היה מיועד למצוה, וזמן בין השמשות ספק שייך ליום הקודם ספק ליום הנוכחי.

הגמרא בסוכה מו"ב ע"ב דנה במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש: ריו"ח אומר שאתרוג אסור רק בשביעי ולא בשמיני, ור"ל מתיר את האתרוג גם ביום השביעי. סוכה לכל הדעות אסורה גם בשמיני. הריטב"א שם עוסק בביאור דברי ריו"ח, ומציע כמה פירושים בזה:

אמר רבי יוחנן אתרוג בשביעי אסור. פי' אסור באכילה אע"פ שכבר יצא בה ונגמר מצותה. בשמיני מותרת ור"ל אמר אתרוג אפילו בשביעי מותרת. וכולהו מודו דסוכה בשמיני אסורה, וטעמא דרבי יוחנן באתרוג שאסור בשביעי כולו פריש תלמודא משום דלכולי יומא אתקצאי ולא מתסר בשמיני משום דאתרוג כיון דלא חזיא לבין השמשות לא אתקצאי לשמיני, אבל סוכה דחזיא לבין השמשות דשביעי הנכנס לשמיני מגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא, וכדאמרין בפרק כירה (שבת מד ע"ב) גבי מטה שיש עליה מעות שאם היו עליה כל בין השמשות מגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא, וכן רבים שם, והטעם דמשום דכתיב גבי שבת ויום טוב והכינו שיהא חול מכין לשבת מבעוד יום

³⁰ יש לדון כאן גם בדין מוקצה לחצי שבת, האם רגע אחד בשבת שאינו הרגע הראשון, יכול גם הוא להחיל איסור על כל השבת, וראה בספר אפיקי ים שם, שדן בכך.

סמוך רבנן למיסר מוקצה בשבת ויום טוב אם לא היה לו הכן מבעוד יום ממש אע"פ שיש לו הכן ביום טוב או שבת ממש, הלכך סוכה שהוקצית למצותה יום שביעי בין השמשות לא היה לשמיני הכן מבעוד יום ונאסר לכל היום, אבל אתרוג דלא חזיא לבין השמשות נסתלקה הקצאתה מבעוד יום של שמיני והוכנה לשמיני ולפיכך מותרת.

הריטב"א מסביר שהאתרוג מותר ביום השמיני כי בבין השמשות הוא כלל לא היה אסור, ולכן לא אומרים כאן 'מיגו' לאסור אותו ביום השמיני. מדבריו עולה שאם האתרוג היה נאסר בבין השמשות הוא היה נאסר גם ביום השמיני. בתוך דבריו הריטב"א מזכיר את הטעם של 'מיגו דאתקצאי' שהבאנו לעיל מרש"י והרמב"ן, שהוא מטעם ההכנה. ואכן, לפי טעם זה אין סיבה לא לאסור את מה שלא היה מוכן ב'בין השמשות' של היום השמיני.

בהמשך דבריו מציע הריטב"א פירוש נוסף (ראה גם תוד"ה עד, סוכה י ע"ב, ועוד): ויש לפרש עוד דבכלל מאי דאמר רבי יוחנן באתרוג, דאתקצאי לבין השמשות מספק שביעי, ואפ"ה לא אמרינן ביה דאתקצאי לכוליה יום שמיני במגו, שאין אומרים כן אלא במה שהוקצה בבין השמשות ממש מדין עצמו, אבל זה שאין ההקצאה בבין השמשות מעצמו אלא מפני ספק שביעי כיון שעבר בין השמשות ונתברר שהוא שמיני נסתלק ספקו של יום שביעי ובא יום שמיני בהכנתו, וזהו טעם לביצה שנולדה בזה מותרת בזה לפי שלא נאסרה בין השמשות אלא מדין ספק יום ראשון וכבר נתברר ספקו.

כאן טוען הריטב"א שגם אם האתרוג היה נאסר בבין השמשות, עדיין האיסור לא היה ממשיך ליום השמיני, שכן איסורו נבע מספק האם בין השמשות שייך ליום השביעי או השמיני של סוכות, והקצאה מספק אינה הקצאה.

את הסברא הזו מכנים 'מיגו דאתקצאי מחמת היום שעבר'. כלומר דבר שכל איסורו הוא מפני שיש ספק, שמא בין השמשות שייך ליום שעבר אינו אוסר את היום הבא. לפי ההסבר שהובא לעיל לכלל 'מיגו דאתקצאי' לא ברור מדוע זה כך! לכאורה הדבר לא היה מוכן ב'בין השמשות', כלומר לא היה מותר בשימוש, ומדוע זה משמעותי שהוא לא הוכן רק מחמת הספק?

נראה שהסבר זה מניח תפיסה שונה של 'מיגו דאתקצאי', והיא התפיסה המטפיסית אותה הזכרנו למעלה. לפי תפיסה זו, 'מיגו דאתקצאי' הוא התפשטות של האיסור ש'נגע' ברגע אחד של יום כלשהו, ומכאן הוא מתפשט לכולו. המעמד של החפץ נקבע בבין השמשות כי הוא הרגע הראשון של היום. לפי תפיסה זו, ברור שאם בבין השמשות האיסור נובע מהספק שמא בין השמשות שייך ליום שעבר, אזי ישנו כאן שיקול של 'ממה נפשך': החפץ אסור רק בגלל הצד שאולי ביה"ש שייך ליום שעבר, אבל על צד זה, הלא האיסור לא 'נגע' באף רגע של היום הבא! לעומת זאת, אם ביה"ש שייך ליום השמיני, אזי אין בכלל איסור על האתרוג. לכן בכל מקרה, על פי שני צדדי הספק, אין לאסור את האתרוג ביום השמיני.

התפיסה הקודמת אינה מתעניינת בשאלה מדוע יש איסור, שכן השאלה מתמקדת במישור המעשי, האם בפועל היה היתר שימוש בחפץ או לא. בתפיסתנו כאן אנחנו עוסקים במציאות המטפיסית של האיסור, ולכן זה לא תלוי ביחס האדם לחפץ אלא במעמדו של החפץ כשלעצמו. לכן במצב של ספק לא ייווצר 'מיגו דאתקצאי' מחמת היום שעבר.

ג. השוואה בין דיני אבל להלכות שבת

מקור נוסף המבטא תפיסה כזו של מהות הזמן בשבת מול ימות החול מצוי בדברי הרא"ש (מועד קטן פ"ג סי' צו). הרא"ש מביא את שיטת המהר"ם מרוטנבורג: כתב ר' מאיר ז"ל מי שמת אביו ואמו והיה קטן באותה שעה וקודם שעברו ל' יום נעשה בן י"ג ויום אחד נראה לי דחייב להתאבל משהגדיל ז' ול'. ואינו מונה מיום קבורה אלא משנעשה גדול, והוי כמי ששמע שמועה קרובה ברגל שמתאבל עליו אחר הרגל ומונה ז' ושלשים.

מהר"ם עוסק במי ששמע על מות הוריו כשהיה קטן, והשאלה היא האם כאשר הוא גדל בתוך תקופת האבל הוא חייב להתאבל או לא. הוא קובע שמהגדיל חל עליו החיוב להתאבל וכי מניין האבלות מתחיל משעה שהגדיל ולא משעת המיתה. הוא משווה זאת למי ששמע ברגל על מות קרובו שאינו יכול להתאבל מיד ברגל, ולאחר הרגל הוא מתאבל ומונה מסיום הרגל. מוסיף המהר"ם ואומר: ואע"פ שיש לחלק קצת בין שמע ברגל לנדון זה דהתם גברא בר חיובא

טיבם של צירי הזמן המעגליים

הוא אלא דיומא הוא קגרים אבל הכא גברא לאו בר חיובא כלל וא"כ נימא כיון דבשעת מיתה לא היה ראוי להתאבל יפטור עולמית? הא ליתא דאין דיחוי אצל מצות, כדאיתא בפרק כיסוי הדם (פז ע"א). וה"נ אמר ביבמות בפרק ארבעה אחין (לג ע"א) כגון דאייתי שתי שערות בשבת אתא ליה זרות ושבת בהדי הדדי, ואע"ג דבין השמשות דשבת קטן היה ולא מיחייב אשבת לא אמרינן הואיל ואידחי בין השמשות אידחי כולי יומא מאיסורא דהאי שבת.

מהר"ם מעלה סברא לחלק בין מי ששמע שמועה ברגל, שאז יש איסור להתאבל אף שעקרונית הוא חייב באבל, לבין מצב ששמע את השמועה כשהוא קטן, שאז כלל אינו בר חיובא. הוא דוחה את החילוק הזה מפני שאין דיחוי אצל מצוות, ולכן אם הקטן היה דחוי ממצוה כלשהי, אינו נפטור מלקיימה כשיגדל.

ראיתו היא מסוגיית יבמות לג ע"א, העוסקת בדין 'אין איסור חל על איסור', כלומר, שמעשה שהיה אסור מחמת לאו אחד, לא ניתן להחיל עליו איסור לאו נוסף. נאמר שם שקטן זר (= שאינו כהן) שעבד במקדש בשבת והביא באמצע השבת שתי שערות (= סימני גדלות), חלים עליו איסור מלאכה בשבת ואיסור עבודה בזר ביחד, ולכן אין כאן את הכלל 'אין איסור חל על איסור' והוא עובר על שניהם. והנה, טוען מהר"ם, לגבי איסור שבת היה מקום לומר שבבין השמשות הוא עדיין היה קטן, ולכן שבת זו נדחתה לגביו (= הוא לא היה חייב בשמירת שבת), ובכל זאת הנחת הגמרא היא שהוא חייב לשמור את השבת מרגע שהגדיל.³¹ מהר"ם מסיק מכאן שגם באבל לאחר שהוא גדל הוא חייב להתאבל, גם אם כששמע את השמועה הוא היה פטור מן האבלות.

הרא"ש שם חולק על מהר"ם (רבו), וכותב:

ואע"ג שאין משיבין את הארי לאחר מותו תורה הוא וללמוד אני צריך ותופס אני אותה סברא שיש לחלק בין היכא דגברא בר חיובא הוא ויומא קגרים לקטן, דבשעה שהיה לו להתאבל נפטור מחמת קטנו פקע מיניה חיוב אבילות לעולם.

31 נדון זה אינו שייך בהלכה המקובלת כיום, שכן על פי חזקה דרבה תמיד הקטן מגדיל בתחילת היום הראשון לשנתו הי"ד, אך מעיקר הדין יכול קטן להגדיל באמצע היום, אם אמנם הביא אז שתי שערות.

הרא"ש נוטה לאמץ את הסברא שדחה המהר"ם, שלגבי אבל יש דיחוי אצל מצוות, והקטן שאינו בר אבלות אינו חייב להתאבל, וזאת בניגוד לקטן שהגדיל בשבת, שם גם הוא מודה שאין דיחוי בחובתו לשמור שבת. כעת הוא מביא ראיה לדבריו:

ודמיה להא דאמר בפרק מי שהיה טמא (צג ע"א) תניא גר שנתגייר בין שני פסחים וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני, דברי רבי. רבי נתן אומר כל שזקוק לראשון זקוק לשני וכל שאין זקוק לראשון אין זקוק לשני. במאי קמיפלגי? רבי סבר שני רגל בפני עצמו, ורבי נתן סבר שני תשלומין לראשון הוא.

הרא"ש מדמה זאת לקטן שהגדיל בין שני פסחים (בין יד בניסן ל"ד באייר), שם נאמר שאם פסח שני הוא תשלומין לראשון, הקטן אינו חייב לעשות את השני. וגם רבי אינו חולק על העיקרון אלא שהוא סובר שהשני הוא רגל בפני עצמו, כלומר, יוצר חיוב עצמאי.

מדוע המקרה של קטן שהגדיל באמצע האבלות דומה לקטן שהגדיל בין שני פסחים ולא לקטן שהגדיל בשבת? על כך עונה הרא"ש:

וכן נמי הא דיושבין על שמועה קרובה שבעה ושלשים אינה מצוה בפני עצמה אלא תשלום לאבלות שהיה לו לעשות מיד אחר הקבורה כשידע, אבל אם לא ידע תיקנו שיש לו תשלומין כל שלשים יום והיכא דידע ולא נתחייב לא שייך ביה תשלומין, מידי דהוה אחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני דלא שייך ביה תשלומין למ"ד כולם תשלומין דראשון נינהו כיון דלא הוה בר חיובא ביום ראשון...

ומה שהביא ראיה מאייתי שתי שערות בשבת אינה ראיה דאין סוף התשלומין לתחילתו והוה ליה כמו פסח שני אליבא דרבי כי סוף שבת פגע בחיוב וחייב לשמור שבת.

הרא"ש מסביר שהמחייב באבלות הוא השמועה על מות ההורה, וחיוב האבל אחר כך גם הוא נוצר מכוח אותו אירוע. לעומת זאת, החיוב לשמור שבת הוא חובה עצמאית בכל רגע ורגע, ולכן העובדה שהוא לא היה חייב לשמור שבת בשעת בין השמשות אין לה ולא כלום עם חיובו לשמור את רגעי השבת שבהם הוא כבר

גדול. אם החובה לשמור שבת היתה מכוח בין השמשות, היה מקום לדמות את שני המקרים הללו. אבל בשבת אין זה כך, ולכן אין כל קשר בין החובה לשמור את השבת בבוקר יום השבת לבין המחוייבות שהיתה בבין השמשות, כשם שלא יעלה על הדעת לפטור כל יהודי משמירת כל השבתות עקב העובדה שכאשר היה קטן הוא היה פטור משמירת שבתות! אין קשר בין שבת אחת לחבירתה, טוען הרא"ש, והוא הדין גם ביחס לרגעים שונים באותה שבת.

ואכן דברי מהר"ם תמוהים. מה מקום יש לדמות קטן שהגדיל באמצע שבת לקטן שהגדיל באמצע האבל? באבל יש אירוע המחייב להתאבל, וכל האבלות נעשית מחמתו. רגע זה הוא מות הקרוב (או השמועה על מותו), וכאשר התרחש האירוע המחייב (=מות הקרוב) הוא לא היה בר חיוב כלל, ולכן הוא נפטר לגמרי מהאבל הזה ואין סיבה שיתאבל על אותו אירוע לאחר זמן. לעומת זאת, בשבת אין רגע שהוא המחייב בשמירת שבת. בכל רגע בשבת יש חיוב עצמאי מעצם העובדה שהרגע הזה חל בשבת, וגם מי שהיה פטור מחלק מרגעי השבת מדוע יש בכך כדי לפטור אותו מהחובה לשמור את שאר הרגעים? אם כן, מה שהגמרא ביבמות מחייבת את הקטן לשמור את השבת מרגע שהוא גדל אינו מהווה ראייה שגם באבל הדין יהיה דומה.

המסקנה המתחייבת מכאן היא שמהר"ם סובר שגם בשבת יש רגע מחייב, והוא בין השמשות. לדעתו, שמירת השבת מתחייבת מרגע הכניסה, כלומר מבין השמשות. מי שהיה חייב באותו רגע מתחייב גם לשמור את שאר השבת, ומי שלא - צריך להיות פטור, לולא היה דין שאין דיחוי אצל מצוות. מכך שהתורה מחייבת אותו לשמור את שאר השבת מוכיח מהר"ם שאכן אין דיחוי אצל מצוות, ומסיק שהוא הדין לאבל.

המסקנה היא שלפי מהר"ם חיוב שמירת השבת כולה נמשך מכוחו של רגע בין השמשות, מה שמזכיר לנו את התפיסה שראינו לגבי 'מיגו דאתקצאי', שבבין השמשות נקבע הסטטוס של החפצים לעניין דין מוקצה. כאן אנחנו רואים משהו מרחיק לכת הרבה יותר, גם לעניין דיני דאורייתא, וללא שום קשר לדיני מוקצה ו'מיגו דאתקצאי', בין השמשות הוא הרגע הקובע את כל השבת. כל השבת היא יחידת זמן אחת, בחינת נקודה, ולכן מה שקורה בבין השמשות קובע את מהלך כל השבת כולה.

ד. הזמן ביום הכיפורים³²

בעיה דומה מצאנו בדיני יום הכיפורים. בעל הבנין ציון בסי' לד דן בשאלה האם אדם שאכל ביו"כ צריך להמשיך לצום, או שמכיון שהוא כבר שבר את הצום שוב הוא איננו יכול להשלימו. היסוד לצד שתופס את החובה כצום אחד לאורך כל היום, הוא מהפסוק "מערב עד ערב תשבתו שבתכם", המצווה על הצום ביו"כ, ולכאורה מדבר על צום של יממה שלמה. מכאן יש שלמדו שאין ערך לצום חלקי, ואם מישהו אכל במהלך היום הוא כבר אינו חייב ולכן גם לא יכול להמשיך את הצום בשארית היממה.³³

ישנם אחרונים שמתארים את החקירה הזו בצורה של גדרים פילוסופיים:³⁴ האם יום הכיפורים הוא יחידת זמן אחת, או שהוא מורכב מרגעים נפרדים. אם הוא מורכב מרגעים נפרדים, אזי ברור שאם לא קיימנו את חובתנו ברגע אחד אין בכך כדי לגרוע מחובתנו להמשיך ולצום בשאר הרגעים. אולם אם זוהי יחידה אחת, אזי כשלא צמנו לאורך כל היום, לא קיימנו את המצוה כלל, ואין טעם להמשיך לצום (בדומה לשיטת כמה פוסקים שנמשכים אחרי בה"ג לגבי ימי ספירת העומר). אחת ההשלכות המתבקשות לשאלה זו היא דינו של קטן שהגדיל באמצע יו"כ. לפי הגדר המתאר את החובה לצום כיחידת זמן אחת, ברור שאין לאותו קטן טעם לצום חצי יום, שהרי גם אם יצום אין בידו אלא חצי צום, וחצי צום אינו בעל ערך. לעומת זאת, אם החובה היא על כל רגע, ברור שהוא מחוייב לצום בשארית היום שנותרה.³⁵

32 לפירוט עניין זה ראה במאמרו של מ. אברהם, בין יוון לישראל: אספקטים בלימוד תורה, בעלון ממדבר מתנה מס' 104, ישיבת ההסדר ירוחם, חנוכה תש"ס. וכן בשער השלושה-עשר בספר שתי עגלות וכדור פורח. בשני המקורות הללו נושא הדיון הוא היחס בין גדר לטעם, שאינו נוגע אלינו כאן.

33 אף שהרשב"א כתב במפורש שיש חובה להמשיך לצום, הבנין ציון מביא שם מחלוקת ומקורות שונים בעניין זה.

34 ראה בספר המועדים בהלכה להגרש"י זוין, בפרק על יום כיפור 'צום העשור', ועוד.
35 אמנם יש להעיר שלאור סוגיית הגמרא ביבמות שהבאנו למעלה יש אולי מקום לנתק את השאלה מההשלכה ההלכתית. יתכן שיו"כ הוא יחידה אחת אך בגלל שאין דיחוי אצל מצוות הוא יהיה חייב להמשיך ולצום (הדבר תלוי, אולי, תלוי במחלוקת הרא"ש והמהר"ם מרוטנבורג). בשני המקורות שציינו אליהם בהערה 32, הצענו דחייה שונה של ההשלכה ההלכתית הזו, ואכ"מ.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

משמעות הדברים: בחזרה לשיקולי הרמב"ם ביחס למניין המצוות

יש כאן אפוא שתי תפיסות לגבי מהות הזמן בשבתות וחגים. המסקנה העולה מהתפיסה השנייה היא שבימי מועד ושבת הזמן אינו אוסף של רגעים אלא יחידה אחת. ברגע שנקבע סטטוס על החפץ באחד הרגעים, לא ניתן לנתק זאת מהסטטוס שלו בשאר הרגעים של אותו מועד או שבת. המועד כולו הוא יחידה אחת.

לעומת זאת, לעניין מצוות אחרות שחלות בימות החול אופיו של הזמן הוא שונה. שם כל רגע עומד לעצמו. אמנם באבלות רגע המיתה (או השמועה) הוא המחייב באבלות, אולם לא בגלל אופיו של הזמן אלא בגלל התוכן המהותי של האבלות. אבלות היא חובה שנגזרת מהמיתה, אף שמדובר בחול, שבדרך כלל לגבי המצוות שחלות בימות החול כל רגע של הזמן עומד לעצמו.

בעקבות כך נבחן את הסבר הגמרא (סוכה מה ע"ב) המחלקת בין אתרוג לסוכה לעניין דיני ברכה על הסוכה והלולב:

אמר רב יהודה אמר שמואל: לולב שבעה, וסוכה יום אחד. מאי טעמא?
לולב דמפסקי לילות מימים - כל יומא מצוה באפיה נפשיה הוא, סוכה
דלא מפסקי לילות מימים - כולהו שבעה כחד יומא אריכא דמו.

הגמרא מסבירה מדוע לדעת שמואל מברכים על מצוות סוכה רק יום אחד ועל מצוות לולב מברכים שבעה ימים. ההסבר הוא שבלולב אין חיוב בלילה, ולכן הימים מופרדים זה מזה וזוקקים ברכה מחדש בכל יום ואילו בסוכה יש חיוב גם בלילה, ולכן כל שבעת הימים הם יחידה אחת ונפטרים בברכה אחת (להלכה נפסק לברך גם על סוכה בכל פעם שהסיח דעתו כדעת רבי יוחנן שם). אם כן, בהמשך לתפיסה שראינו למעלה, לפיה כל רגעי המועד או השבת מצטרפים ליחידה אחת, כאן אנחנו רואים שזה לא נאמר רק על יממה אחת, אלא גם אם המועד נמשך שבעה ימים.³⁶

36 בנושא הזמן בהלכה נכתבו כמה מאמרים מקיפים. ראה, לדוגמה, 'מושג הזמן בתורה, בספרי חז"ל והראשונים', הרב מנחם מנדל כשר, תלפיות, שנה ה, חוברת ג-ד, עמודים 799-829. וכן בספרו של הרב כשר, מפענח צפונות, מכון צפנת פענח, ירושלים, תשל"ו, בעיקר בפרק השלישי. כמו כן, ראה 'מושג הזמן בהלכה', הרב משה אביגדור עמיאל, סיני, חוברת מג-מד. ובספרו של הנ"ל, המידות לחקר ההלכה, ירושלים, תשל"ג, בעיקר בחלק ב מידה טז. בהקדמת הפרק הנזכר בספר מפענח צפונות, עוסק הרב כשר, בין היתר, בשאלה האם הזמן מורכב מחלקים או שהוא יחידה אחת (בחנית 'נקודה'. כמחלוקת הרמב"ם והמתכלמין בריש ח"ב של מו"ט). הוא מצביע על סתירות שונות בעניין זה, וטוען שאין לערבב בין החקירות במושג הזמן

ההשלכה לענייננו ברורה. הרמב"ם מונה את המצוות בשבעת הימים כמצוה אחת, על אף שהימים השונים אינם מזדהים כההליך מחזורי על ציר זמן מעגלי כלשהו. כאן אנחנו רואים פשר אפשרי לעניין זה: הרמב"ם רואה את כל שבעת הימים כיחידת זמן אחת, ולכן הוא מתייחס למצוות הנוגעות אליהם כמצוה אחת. זה מחזיר אותנו לשאלה מדוע הרמב"ם מונה את מוספי שבעת ימי הפסח, ואפילו את מוספי שבעת ימי סוכות השונים זה מזה, כמצוה אחת. כעת אנחנו רואים ששבעת המוספים הללו הם חובה אחת מתמשכת להביא קרבנות מוסף לכל אורך שבעת ימי החג, שהם יחידת זמן אחת. לכן ברור שאין למנות אותם כשבע חובות שונות. מאידך, ברור לרמב"ם שמוספי סוכות ושבעות אינם יכולים להצטרף למוספי פסח, כפי שסוברים בה"ג ורס"ג, לשיטתו ציר הזמן הוא הקובע את מניין המצוות בהקשרים אלו, וקשה לומר שכל המועדים מהווים יחידה מתמשכת אחת.

מקור מספר העיקרים וממורה הנבוכים

הקביעה שיש שני סוגי זמן, האחד מורכב מחלקים וזורם והשני סטטי ובבחינת 'נקודה', מצוי כבר בספרי הראשונים. בספר העיקרים ח"ב פי"ח כותב (ומקורו במו"נ ח"ב פי"ג. וראה גם במאמרנו לשורש ג):

...ויהיה הזמן לפי זה שני מינים, ממנו נספר ומשוער בתנועת הגלגל, ויפול בו הקודם והמתאחר והשוה והבלתי שוה, וממנו בלתי נספר ומשוער והוא המשך שהיה קודם מציאות הגלגל שלא יפול עליו השוה והבלתי שוה, והוא אשר קרא הרמב"ם ז"ל 'דמות זמן' בפרק י"ג משני, וזה המין

ההלכתי לאלו שבמושג הזמן הפיסיקלי. באמצעות טענה זו הוא מיישב כמה אמירות סותרות של הרמב"ם במורה הנבוכים לעומת מה שמופיע בתלמוד וביד החזקה (שדווקא שיטת המתכלמין מתאימה אליהן יותר). גם כאן ישנה לכאורה תפיסה של ציר זמן אחד ש'רוכב' על גביו של ציר זמן אחר.

דומה כי רוב ככל הסתירות הללו ניתנות לפתרון באמצעות ההבחנה בין ציר הזמן של החולין, זה ששייך לעולמנו אנו, ואולי זהו גם הציר שבו עוסקת הפיסיקה, לבין הציר ההלכתי של המועדים והשבתות, שבעיקר לגביו מופיעות הסתירות השונות עליהן מצביע הרב כשר. אם כן, הסתירה נעלמת מאליה אם מקבלים את קיומם של שני צירי זמן שונים. לא נאריך כאן בהצגת העניין, שכן הוא דורש כניסה למכלול של כמה וכמה סוגיות הלכתיות שונות. אנו מפנים את הקוראים לספרים והמאמרים הנ"ל.

טיבם של צירי הזמן המעגליים

אפשר שיהיה נצחי, והמתהווה או המתחדש הוא סדר הזמן לא הזמן. ובזה הדרך יסתלקו כל הספקות והמבוכות שיש במהות הזמן אם הוא הוה בזמן אם לאו, כי אף על פי שהזמן לא יתחדש ולא יתהווה, מכל מקום סדר הזמן כבר יהיה בזמן.

וגם מה שספקו על העתה בשאמרו כי העתה הוא אשר יחלוק בין הזמן הקודם מן המתאחר, וכבר יהיה זמן קודם לעתה הראשון, ויתחייב שיהיה הזמן והגלגל נצחי, איננו ממה שיקשה לפי זה הדרך, כי הזמן שיש בו תנועה יש בו קודם ומתאחר, אבל הזמן שאין בו תנועה אין בו קודם ומתאחר, ואין שם זמן משוער, כי לא יפול השעור בזמן בזולת תנועה, ולא יאמר בו קודם ומתאחר אלא בהעברה ובהקל מן הלשון, כמו שיאמר שאין חוץ לעולם לא ריקות ולא מלוי, ואם יש שם חוץ בהכרח יש שם ריקות או מלוי, אלא שמלת חוץ נאמר בהעברה ובהקל מן הלשון, וכן קודם ומתאחר הנאמר על המשך המדומה קודם בריאת העולם.

ובעבור כי הבנת דבר זה קשה איך יצוייר שיכלה העולם אל דבר שאינו לא ריקות ולא מלוי, וכן איך יצוייר משך קודם בריאת עולם בלי קודם ומתאחר כמו שהוא בסדר הזמן הנמצא היום, על כן אמרו רבותינו ז"ל לא ישאל אדם מה למעלה מה למטה מה לפניו מה לאחור, כי מה למעלה ומה למטה ירמוז על מה שהוא חוץ לעולם, ומה לפניו ומה לאחור ירמוז על המשך שהוא קודם בריאת העולם ואחר העדרו, ויאמר שלא ישאל אם יפול בו קודם ומתאחר אם לאו.

בעל העיקרים מסביר שיש ציר זמן סטטי, שאין בו מוקדם ומאוחר, והוא אינו זורם ואף היה קיים תמיד. לעומתו קיים ציר זמן המוכר לנו, והוא הזמן הזורם, שיש בו מוקדם ומאוחר, והוא קיים רק החל מבריאת העולם, שכן הוא נשלט על ידי תנועת הגלגל (שקובע את המאוחר והמוקדם). התמונה העולה מכאן היא שציר הזמן המוכר זורם על פניו של ציר זמן אחר, סטטי. ניתן אולי לזהות את הציר הסטטי עם מה שראינו למעלה בזמן של המועדים (הציר העליון שהוא בחינת 'נקודה'), ואילו הציר המוכר הוא זמן החולין (שהוא זורם ומורכב מרגעים בדידים).

מקור פילוסופי-פיסיקלי

אותה מסקנה עצמה עולה גם משיקולים פילוסופיים ופיסיקליים, שנעמוד עליהם כאן בקצרה. רבים מאיתנו חשים כי למרות שהזמן והמרחב הם בעלי כמה תכונות משותפות (בפרט לאור תורת היחסות של איינשטיין, שם הם מוצגים כבעלי אופי כמעט זהה), בכל זאת הזמן נבדל מהמרחב בכך שהוא 'זורם'.³⁷ אנו מרגישים שהזמן חולף על פנינו (או אנחנו על פניו) בעוד שהמרחב הוא סטטי. זו למעשה היתה אחת מטענותיו המרכזיות של אנרי ברגסון כנגד התפיסה העולה מתורת היחסות של איינשטיין כאילו הזמן הוא קפוא וסטטי כמו המרחב.

טיעון פשוט כנגד תחושה זו הוא הבא:³⁸ "A" משתנה" פירושו A נמצא במצב אחד בזמן אחד ובמצב אחר בזמן אחר. ובפרט לומר "A" נע (מקומו משתנה)" פירושו A נמצא במקום אחד בזמן אחד ובמקום אחר בזמן אחר. הצבתו של הזמן עצמו כנושאו של אחד המשפטים הללו (A) היא אמירה חסרת מובן, כיון שהזמן לא נמצא במצב כלשהו בזמן כלשהו. לכן לכאורה כלל לא ניתן לטעון את הטענה כי 'הזמן זורם'.

האופן המתבקש על מנת לחלץ את האינטואיציה, אשר חשה בזרימתו של הזמן מן המיצר, הוא להניח את קיומם של שני צירי זמן שונים. אחד מהם סטטי, והשני זורם על פניו. כלומר, כדי לבסס את התחושה בדבר זרימתו של הזמן עלינו להניח את קיומו של עוד ציר זמן שעל פניו חולף הזמן הראשון.³⁹ אם כן, התחושה כאילו הזמן זורם מניחה במובלע תפיסה שישנם שני צירי זמן: זמן אחד זורם על פניו של הזמן האחר. למעשה, בפיסיקה ובפיסיכולוגיה מגדירים כמה וכמה צירי זמן שונים שאין כאן המקום לדון בהם.⁴⁰

במסגרת הבאה נראה מבט דרושי על היחס בין זמן של חולין לזמן של קודש:

37 ראה על כך אצל ריצ'רד טיילור, מטפיזיקה, הוצאת אדם (אוניברסיטה חופשית), ירושלים 1983, בפרק על המרחב והזמן, שם הוא טוען שההשוואה היא כן מושלמת, והתחושה אודות זרימת הזמן היא אשליה. טענתו מבוססת על היעדר הבחנה בין שני צירי הזמן, כפי שנראה כאן מיד.

38 ראה בספרו של אבשלום אליצור, זמן ותודעה, הוצאת האוניברסיטה המשודרת, תל אביב 1994, פרק 4.

39 ראה במאמר שצויין לעיל הערה 8, עמוד 425.

40 ראה בספרו הנ"ל של אליצור, זמן ותודעה.

דרוש על היחס בין חול לקודש בציר הזמן

אנו רואים שמעבר להיותם של צירי הזמן הללו שונים, או לפחות בבחינת נקודות שונות על אותו ציר זמן, אלו גם מקומות בעלי מאפיינים שונים על אותו ציר זמן. אנו חיים בימות החול בציר זמן המורכב מחלקים, ובכל שבוע בשבת, או במועדים, אנו כביכול 'עולים' לזמן מסויים, לחיות בתוך ציר זמן רוחני בעל מאפיינים שונים. בנקודות של שבת ומועד ישנם חיבורים בין שני צירי הזמן הללו. על רקע זה מעניין להתבונן במדרש מפתיע, במכילתא בפרשת כי תשא (מסכתא דשבתא, פרשה א):

ושמרו בני ישראל את השבת... רבי אומר: כל המשמר שבת אחת כתקנה, מעלה עליו הכתוב, כאלו שימר כל השבתות מיום שברא הקב"ה את עולמו עד שיחיו המתים, שנאמר "ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם".

המדרש אומר שמי ששומר שבת אחת מעלה עליו הכתוב כאילו שמר את כל השבתות כולן, בעבר ובעתיד. מדוע באמת זה כך? מה הקשר בין השבת שהוא שומר כעת לבין שאר השבתות שהיו ושיהיו? נראה שגם כאן אנחנו רואים שהשבתות כולן הן אותו רגע עצמו, ומה שמשתנה הוא מהלך ציר הזמן של ימי החולין. בכל שבעה ימי חולין אנחנו חוזרים ליממה אחת לחיות בציר העליון של זמן השבת. כל חזרה כזו מתרחשת בזמן אחר בציר החולין, אך כשאנו עולים אנחנו פוגשים את אותו רגע עצמו, זה שבו היינו בשבוע שעבר, ושבנו היו אבותינו בשבועות שקודם לכן ובו יהיו בנינו בשבתות שיבואו בעתיד. אם כן, כל השבתות כולן הן רגע אחד על ציר הזמן הרוחני, ולכן ברור שמצוות השבת לא יימנו לחוד עבור כל שבת ושבת. זוהי בחינת 'מיגו דאתקצאי' על כל השבתות כולן.⁴¹

התמונה הזו מציגה חיים בשני מישורים כפולים בו-זמנית. כל אחד מאיתנו חי לאורך שני צירי זמן מקבילים, אחד למעלה ואחד למטה. בימי החולין אנחנו חיים למטה בציר הרגיל שמורכב מחלקים בדידים. אחת לשבוע ובכל מועד אנחנו עולים לחיות בציר הזמן העליון ליממה או לכמה ימים, ולאחר מכן חוזרים לימי החולין. ציר החולין מתקדם באופן ספירלי, אבל ציר השבתות והמועדים משקף

41 גם במשנה בתחילת פרק כלל גדול בשבת (סז ע"ב וכל הסוגיה שם) יש התייחסות דומה לגבי שוכח עיקר שבת, ואין כאן המקום לפרט.

בדיוק את היסוד שראינו קודם ביחס לצירי הזמן המעגליים (שבת בכל שבוע, ר"ח בכל חודש, ומועדים בכל שנה), שם אנחנו חוזרים בכל פעם לאותה נקודה עצמה. בכל שבוע על הציר היומיומי האדם עולה לציר זמן אחר, ציר שבתי, שהוא אינו אלא נקודה אחת (יום אחד), שאינה חולפת ואינה משתנה. בעצם, הוא עולה לאותה נקודה עצמה בזמן העליון, שהיא השבת.

מבט על הבעיות שראינו ביחס למניין המצוות בדרך הדרוש

לפי דברינו אלה, יש אולי מקום להסביר על דרך דרוש שגם הציוויים בכל מועד ושבת מחולקים לשני סוגים עקרוניים: ציווי ששייך לציר הזמן החולי, והוא הציווי להינתק ולעלות לנקודת השבת בזמן העליון. בנוסף, ישנם ציוויים הנוהגים כאשר האדם כבר עלה והוא מצוי באותו זמן עליון (בכל שבת, כאשר הוא חי בעולם שכולו שבת). הציוויים להינתק מהחולין נמנים כציוויים נפרדים, שכן בציר התחתון אלו נקודות זמן נפרדות. אך הציוויים הנוהגים באותו עולם עליון, הם ציווי אחד, שכן כפי שראינו למעלה בכל שבת אנו מצויים בדיוק באותה נקודת זמן על הציר העליון (יש רק אחת כזו שקרויה 'שבת', כפי שכותבת המכילתא הני"ל).

המצוה לשבות ממלאכה היא בדיוק הציווי להינתק מהחולין, ולכן היא נמנית לחוד עבור כל מועד ושבת. אך הראיה והחגיגה הם ציוויים הנוהגים למי שכבר מצוי באותו עולם וחי לפי כללי ציר הזמן העליון, ולכן מצוות אלו נמנות כמצוה אחת עבור כל הרגלים. המחלוקת בין הרמב"ם לבה"ג ורס"ג היא איך להבין את הציוויים להקריב את המוספים: האם הם חלק מהאופן להינתק מציר הזמן החולי, או שהם ציוויים שנוהגים למי שכבר מנותק וחי למעלה.

באותו אופן ניתן אולי להבין גם את הקביעה שהמוספים ששייכים לאותו רגל נמנים כמצוה אחת, בה עסקנו למעלה. ימים שונים של פסח, או של סוכות, הם לכאורה נקודות שונות על ציר הזמן של המועדים. בסוכות ישנם אפילו קרבנות שונים בכל יום, ומוכח שנקודות הזמן שגורמות אותם הן שונות. אם כן, לא ברור מדוע הרמב"ם קובע שכל אחד מאלו (קרבנות הפסח, או סוכות) הוא מצוה אחת? לאור דברינו ניתן לומר שכל מועד הוא בבחינת יחידת זמן אחת, אלא שהיא

טיבם של צירי הזמן המעגליים

מתמשכת. המצוות הללו מצויות על ציר הזמן של המועדים, כלומר הציר השנתי, ואופיו של ציר הזמן הזה הוא שהוא אינו מורכב מחלקים אלא מהווה 'בחינת נקודה'. אם כן, כל ימיו של כל מועד הם יחידה בלתי מתחלקת באותו ציר. וזה בדיוק מה שראינו בגמרא סוכה לעיל שכל ימי חג הסוכות הם יחידה אחת.⁴²

⁴² אמנם הגמרא שם אמרה זאת רק לגבי סוכה ולא לגבי לולב (שאינו נוהג בלילה). ולכאורה עולה מכאן שאת מצוות ארבעת המינים צריכים היינו למנות עבור כל יום לחוד. אך ברור שהקביעה העקרונית היא שכל ימי החג הם יחידה אחת, אלא שמצוות ארבעת המינים אינה שייכת בלילות. כלומר אין כאן ימים נפרדים אלא יחידה אחת שבמסגרתה המצוות הללו חלות רק בימים ולא בלילות.

פרק ח. סיכום

במאמר זה עסקנו במצוות החוזרות על עצמן במעגל השנה בעיקר. ראינו שלפי הרמב"ם סדרת מצוות השייכות למועד אחד נמנות כמצוה אחת, אך מועדים שונים לרוב אינם מצטרפים למצוה אחת. תלינו את סיבת חיוב המצוה בנקודת הזמן עצמה, וראינו שבכל פעם שאנחנו חוזרים לאותה נקודה בציר הזמן המעגלי אנו מוצאים את עצמנו באותו מצב ממש ולכן חלה עלינו אותה מצוה. ראינו שאף אירועים על ציר הזמן ההיסטורי שחלפו לבלי שוב, אינם מהווים גורם יוצר לחיובים ההלכתיים החלים באותם מועדים, אלא רק משמשים חיבור בין הממשי למופשט שחל כבר מכח ציר הזמן המעגלי. ראינו לבסוף שבהסתכלות ההלכתית אנו חיים על שני צירי זמן מקבילים: האחד נמוך, חולי, ומורכב מרגעים; השני גבוה, קדוש, ומורכב מיחידות רחבות יותר שאף מחזירות אותנו לאותן נקודות זמן עצמן תוך שאנו מתקדמים על הציר הנמוך. ביארנו בכך את החלוקה שעושה הרמב"ם בין מצוות המעבירות אותנו אל הציר הגבוה שהן בבחינת 'חול' ונוטות להימנות בנפרד, ובין מצוות החלות כאשר אנו כבר על הציר הגבוה ולכן הן נמנות יחד. לאור זה הצענו גם הסבר לפטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, בהנחה שההלכה מותירה דווקא לגברים את הקישור בין המופשט למוחשי.