

בל תאחר

פתיחה

הפסוקים בספר דברים עוסקים בציווי שלא לאחר את תשלום הנדר:

כִּי תִדְרֹךְ נֶדֶר לַה' אֶל-לִהְיֶיךָ לֹא תֵאָחֵר לְשִׁלְמוֹ כִּי דָרַשׁ יִדְרָשׁוּנָהּ אֶל-לִהְיֶיךָ מֵעַמְּךָ וְהָיָה כִּךָ חֵטָא: וְכִי תִחַדְלֵךְ לְנֶדֶר לֹא יִהְיֶה כִּךָ חֵטָא: מוֹצֵא שְׁפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעֲשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נִדְרַתָּ לַה' אֶל-לִהְיֶיךָ נֶדְבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ (דברים כ"ג, כב-כד).¹

הביטוי 'לא תאחר' או 'אל תאחר' חוזר בתנ"ך בכמה הקשרים, גם ביחס לאדם אך גם ביחס לקב"ה כאשר האדם פונה אל ה' בבקשת ישועה ומבקש שלא יאחר את ישועתו. בפשטות ניתן להבין כי משמעות הביטוי היא שהאדם או, להבדיל, הקב"ה לא יתעכבו בעשיית הדבר וימלאו את הבקשה כמה שיותר מהר. כך לדוגמה, בסוף פרק ע' בתהלים מתחנן דוד לפני ה' לישועה:

וְאֲנִי עָנִי וְאֶבְיֹן אֶל־לֵהִים חוֹשָׁה לִי עֲזָרִי וּמְפַלְטִי אֲתָה ה' אֵל תֵּאָחֵר.

כך גם פירש הרמב"ן, על פי הפשט, את הפסוק בשמות המתייחס לראשית התבואה, "מִלְאֲתָךְ וְדַמְעָךָ לֹא תֵאָחֵר בְּכוֹר בְּנֶיךָ תִּתֵּן לִי" (כ"ב, כח), שהכוונה היא שלא לעכב את הראשית אצל האדם:²

לא תאחרם בידך כי בראשיתם תתנם לי.

על רקע זה, נראה שניתן עקרונית להבין שגם הפסוק שלנו, על פי פשוטו, בא לצוות על האדם להזדרז בקיום נדרו ולשלם את מה שנדר. הבנה זו מסבירה היטב את הפרשיה כולה כאשר טבע האדם לנדור בשעות קשות ולאחר מכן להצטער ולמצוא תירוצים מדוע לא לקיים את נדרו.³ כאן באה התורה ומדגישה שחובה עליו לקיים את אשר יצא מפיו ולא להתעכב.

1 פסוק מקביל מופיע בקהלת (ה', ג).

2 חז"ל במכילתא דרבי ישמעאל (מסכתא דכספא משפטים פרשה יט) וכן במכילתא דרשב"י על אתר (כ"ב, כח) דרשו שהפסוק בא לצוות שלא יקדים תרומה לביכורים וכו', וכך אכן מובא במשנה בתרומות (פ"ג, מ"ו). הרמב"ן שם עומד על דבריהם אך מעיר גם לפירוש "על פי הפשט".

3 הר"ן בדרשותיו (דרוש עשירי ד"ה וקרוב) אכן מסביר כי הפסוקים עוסקים באדם המנסה להתחמק מקיום נדרו מצד חמדת הממון.

אלא שברמה המעשית קיים קושי בפירוש זה, שהרי בפסוקים כאן אין רק אזהרה כללית שלא לאחר את הנדר, אלא ישנה גם קביעה שאם האדם יאחר, יהיה בו חטא. אם כן, יש צורך להגדיר במדויק מתי אדם נקרא חוטא. אכן, חז"ל במקורות שונים קבעו שישנו פרק זמן מסוים בו אדם צריך להביא את נדרו וקישרו את זמן האיחור לרגלים. להלן נעמוד על השיטות השונות בעניין זה ולאורם נבחן את אופיו של הדין ואת היקפו.

זמן האיחור

בספרות התנאית, במדרשי ההלכה ובתוספתא, מצאנו שיטות תנאים רבות באשר לזמן האיחור כאשר המשותף לכל הדעות הוא שזמן האיחור קשור לרגלי השנה.⁴ הגמרא במסכת ראש השנה מביאה ברייתא המכנסת את הדעות השונות:

כיוון שעברו עליהן שלשה רגלים – עובר בכל תאחר. רבי שמעון אומר: שלשה רגלים כסדרן, וחג המצות תחלה. רבי מאיר אומר: כיון שעבר עליהן רגל אחד עובר בכל תאחר. רבי אליעזר בן יעקב אומר: כיון שעברו עליהן שני רגלים עובר בכל תאחר. רבי אלעזר ברכי שמעון אומר: כיון שעבר עליהן חג הסוכות עובר עליהן בכל תאחר (ד:).

הברייתא מונה חמש שיטות שונות והגמרא שם מביאה מקורות לכל שיטה ושיטה: מאי טעמא דתנא קמא? מכדי מינייהו סליק, למה לי למהדר ומיכתב: בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסוכות? שמע מינה – לבל תאחר. ורבי שמעון אומר: אינו צריך לומר בחג הסוכות שבו דיבר הכתוב, למה נאמר? – לומר שזה אחרון. ורבי מאיר מאי טעמא? דכתיב: ובאת שמה והבאתם שמה. ורבנן – ההוא לעשה. ורבי מאיר, כיון דאמר ליה רחמנא אייתי ולא אייתי – ממילא קם ליה בכל תאחר. ורבי אליעזר בן יעקב מאי טעמא? דכתיב: אלה תעשו לה' במועדיכם, מיעוט מועדים – שנים... ורבי אלעזר ברכי שמעון מאי טעמא? – דתניא, רבי אלעזר ברכי שמעון אומר: לא יאמר חג הסוכות, שבו דיבר הכתוב. למה נאמר? לומר שזה גורם.

4 עיין ספרא פרשת אמור פרשה יב; ספרי במדבר פיסקא קנב; ספרי דברים פיסקא קמג; תוספתא ר"ה פ"א; תוספתא ערכין פ"ג.

תנא קמא, רבי שמעון ורבי אלעזר ברבי שמעון⁵ מנמקים את שיטותיהם על סמך הפסוק בדברים:

שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל זָכוֹר אֶת פְּנֵי ה' אֶל-לִהְיֶה בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּחַג הַמִּצּוֹת
וּבְחַג הַשְּׂבָעוֹת וּבְחַג הַסִּכּוֹת וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם (ט"ז, טז).

רש"י מסביר שעיקר הלימוד הוא מסיום הפסוק: "דהכי קאמר: היו נראין לפניו לשלם נדריכם, ולא תבאו ריקם".⁶

את שיטת רבי מאיר, "רגל אחד", מסבירה הגמרא על פי הפסוק בדברים ("ב, ה-ו), בו מובא, לאחר הציווי על הריסת מזבחות לעבודה זרה, שיש להקריב לקב"ה רק במקום אשר יבחר – "ובאת שמה והבאתם שמה".⁷

דעת רבי אליעזר בן יעקב, "שני רגלים", נסמכת על מקור שלישי: הפסוק בחומש במדבר המסיים ומסכם את פרשת המוספים, ובו נאמר "אֵלֶּה תַעֲשׂוּ לֵה' בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנְדְרֵיכֶם וְנִדְבַתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְפֵיכֶם וּלְשִׁלְמֵיכֶם" (כ"ט, ט). הגמרא לומדת שמיעוט מועדים, לדעת ר"א בן יעקב, 'שניים'.

אופי הדין

כפי שראינו, הדעות השונות ביחס למועד שבו חל איסור בל תאחר משתמשות ברגלים כמשתנה, ויש לדון במשמעות קשר זה. בשלב ראשון נדון בעולם הקרבנות הצרוף שבו נאמר עיקר דין בל תאחר, ובהמשך נדון בהרחבות של הדין לתחומים נוספים הקשורים לעולם ההפלאה.

5 שלוש השיטות מובאות גם בתוספתא במסכת ערכין (צוקרמאנדל, פ"ג ה"ח). אכן יש לשים לב שסדר הברייתא לפנינו קצת קשה, שהרי מתאים היה להביא את שיטת ראב"ש בסמוך לשיטת אביו, במיוחד לאור העובדה ששניהם עושים שימוש באותו פסוק כמקור לעיקר הדין. יש להעיר שבירושלמי ר"ה (פ"א ה"א) אכן מובאת שיטתו של ר"א לאחר דברי אביו, אך נוסח הדברים שונה מכפי שמופיע במקורות הנ"ל: "רבי לעזר בי רבי שמעון אמר: ובלבד חג המצות אחרון. אשכחת אמר: פעמים שלשה, פעמים שנים, פעמים אחד". קרבן העדה מציע לשנות את הגרסה ל'סוכות' אולם הפני משה מסביר את הדברים כמו שהם – המועד היחיד שקובע לדעת ראב"ש הוא חג המצות.

6 פסוק זה אכן מובא כמקור לדינו של רבי שמעון גם בספרי דברים (פיסקא קמג). יש לציין שבספרא (אמור פרשה יב) נלמדת שיטת תנא קמא שאפשר לאחר עד שלושה רגלים, דווקא מהפסוק במדבר המסיים את פרשת המוספים: "אֵלֶּה תַעֲשׂוּ לֵה' בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנְדְרֵיכֶם וְנִדְבַתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְפֵיכֶם וּלְשִׁלְמֵיכֶם" (כ"ט, ט).

7 הדרשה בספרי במדבר (פיסקא קנב) העוסקת בנושא זה מניחה בפשטות כשיטת רבי מאיר שלאחר רגל אחד עוברים על בל תאחר.

נראה שניתן להעלות שתי אפשרויות עקרוניות להבנת אופיו של דין בל תאחר כתלוי ברגלים:

1. הזמן כ'סיבה' – האדם עובר על איסור בל תאחר בעצם העובדה שהוא חורג מהזמן שהוקצב לו. מדוע לא לאפשר לאדם לפרוע את חובו כשירצה? נראה, שניתן לדבר כאן על הרחקה מעבירה, כיוון שאם לא נגדיר זמן ישנו חשש שהאדם לעולם לא יפרע את חובו. תליית הזמן ברגלים ניתנת להסבר כיוון שבכל מקרה אנשים עולים לרגל וזו אפשרות נוחה יותר לקיום הנדר.⁸

2. הזמן כ'סימן' – החריגה מהזמן מלמדת ומעידה על שורש בעייתי יותר אצל האדם, וכאן אפשר להציע שתי בעיות עקרוניות העומדות בבסיס החריגה מהזמן:

א. זלזול בנדר והתחמקות מקיומו – כאשר מגיע הזמן עליו ציוותה התורה והאדם לא הביא את נדרו, מוכח שהוא מזלזל ומתחמק מהבאת נדרו. בראשית הדברים עמדנו על כך שעל פי פשטי המקראות ניתן להבין שעיקר כוונת התורה בציווי 'לא תאחר' היא שהאדם לא ישכח ולא יזלזל בהתחייבות שלו, וכעת אנו מחדדים הבנה עקרונית זו, כאשר, כאמור, חריגה מהזמן היא עדות להתחמקות.

לפי הבנה זו, קביעת המועדים כזמן הפרעון מובנת לאור העובדה שבזמנים אלה האדם אמור בכל מקרה לעלות לרגל ואם הוא לא מביא את נדרו, יש בכך ביטוי להתחמקות.

ב. זלזול בקב"ה כמושא הנדר – אי הבאת הנדר בזמן לא מעידה רק על התחמקות אישית אלא מעידה על זלזול והתחמקות מהקב"ה. הנדר מבטא רצון לתת ולהקריב משהו לפני ה', שכביכול מצפה ומחכה שהאדם ימלא את נדרו ויבוא לפניו עם הקרבן. כאשר מגיע הזמן והאדם לא הביא את נדרו, יש בכך ביטוי להתעלמות.

8 הריטב"א ב"ה (ו. ד"ה אמר רבא) כותב שהתורה תלתה ברגלים כי אז רוב ישראל באים לרגל, וכך יהיה להם יותר זמן. עיין גם בדברי הטורי אבן (שם ד:): שהסביר שלמרות שהביטוי 'מועד' מכוון בתורה לזמנים נוספים, ברור היה לחז"ל שהכוונה היא לשלושת הרגלים משום שאלו הם זמנים בהם עם ישראל עולה לרגל.

לפי הבנה זו, ייתכן שקביעת המועדים כזמן הפירעון אינה נובעת רק מהעובדה שהאדם אמור לעלות לרגל בזמנים אלו, אלא מעצם אופיים של המועדים כימי מפגש וקרבה בין אדם לא-להיו.⁹

כעת, אפשר להציע שהמחלוקת בין חכמים לרבי מאיר בשאלה האם עוברים על בל תאחר לאחר שלושה רגלים או לאחר רגל אחד, תלויה בהבנות השונות באשר לאופיו של הדין. חכמים מבינים כאפשרות הראשונה, שהתורה קבעה זמן סופי לקיום הנדר והאיסור הוא בעצם החרגה מזמן זה. בהקשר זה אפשר בהחלט להבין ששנה, לדעתם, היא פרק זמן סביר, כנראה משום שלפנינו יחידת זמן שלמה.

אולם, רבי מאיר המדבר על המתנת רגל אחד מבין כאפשרות השנייה שהזמן אותו קבעה התורה הוא רק סימן המעיד על זלזול בהתחייבות וניסיון להתחמק או על זלזול במושא הנדר, בקב"ה. כאשר מגיע המועד הראשון בו ניתן לממש את הנדר, משום שבכל מקרה ישנה מצווה לעלות לרגל, והאדם אינו עושה כן, הוא מבטא בכך זלזול והתחמקות. מובן שאין הכרח להבין שבכך באמת נחלקו ת"ק וחכמים כאשר ניתן גם להציע, לדוגמה, ששניהם מבינים כאפשרות הראשונה והם רק חולקים בשאלה כמה זמן העניקה התורה על מנת לקיים את הנדר.

עוד אפשר להציע ששתי האפשרויות שהצענו להבנת אופיו של הדין עומדות ברקע המקור לדין זה. כפי שראינו לעיל, הגמרא הביאה את הפסוק בדברים כמקור לשיטת ת"ק, ר"ש וראב"ש. כפי שהסביר רש"י, עיקר הלימוד הוא מסיום הפסוק – "ולא יראה את פני ה' ריקם".

9 אחרונים שונים העלו חקירה באשר לדין בל תאחר, אם זהו דין בעצם קיום הנדר או דין נפרד של איחור. על פניו, נחלקו בכך הרמב"ם והרמב"ן: הרמב"ם בספר המצוות (מצוות לא תעשה קנז) כותב שכאשר אדם עובר על בל תאחר הוא גם מחלל דבריו. לשיטתו, בל תאחר הוא דין בקיום הנדר ולא באיחורו. התורה קבעה זמן פירעון, והאיסור לאחר הוא בעצם קביעת זמן מתי אדם צריך להביא ולשלם את הנדר. אולם, הרמב"ן בהשגותיו (מצוות עשה צד), חולק וטוען שיש הפרדה מוחלטת בין האיסור 'לא יחל דברו' ובין דין 'בל תאחר'.

על פניו, שיטת הרמב"ן מסתברת עד למאוד שהרי אם בכל פעם שאדם עובר על בל תאחר הוא מחלל את דבריו הרי שלמעשה יש לפנינו ציווי כפול המתייחס לחובת קיום הנדר. סביר יותר שדווקא במקרים בהם אין איסור בל יחל או עברה אחרת, תבוא התורה ותחדש שבכל זאת הוא עובר משום בל תאחר.

אפשר להבין שיש תלות בין החקירה שהעלנו באשר לאופי הדין ובין מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן. אם מדובר בהגדרת זמן הפירעון הרי יש חפיפה בין הציווי 'בל תאחר' ובין חובת קיום הנדר כרמב"ם, שהרי כאשר אדם מפספס את התאריך הוא לא מילא את התחייבותו, אך אם מדובר בפספוס הזדמנות או התרשלות מסוימת, מדובר באיסור נפרד כרמב"ן. אולם נראה שהדבר אינו הכרחי, וגם אם מבינים שאופיו של דין בל תאחר הוא קביעת יעד לפירעון, עדיין אפשר שהאדם לא עבר על נדרו במקרה של איחור אלא רק חרג מהזמן שניתן לו.

בחירת פסוק זה למקור הדין מלמדת שמוקד דין בל תאחר הוא העובדה שהאדם בא 'בידיים ריקות' ולא משלים את ההתחייבות לו, וכאפשרות השנייה שהצענו. לא 'אי העמידה בזמנים' עומדת ברקע אלא העובדה שהוא לא הביא את מה שהתחייב להביא. אכן בספרא פרשת אמור מובא פסוק אחר כמקור לשיטת ת"ק (שלושה רגלים), הפסוק המסיים את פרשת המועדות:

אֱלֹהֵי תַעֲשׂוּ לָהּ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנְדְּרֵיכֶם וְנִדְבַחְתֶּם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְיֵיכֶם
וּלְשִׁלְמֵיכֶם (במדבר כ"ט, לט).

אפשר שבחירת פסוק זה כמקור לדין משקפת יותר את ההבנה הראשונה לפיה המועדים נבחרו כזמנים שעד אליהם יש לקיים את הנדר. אמנם, גם במקרה זה ניתן לטעון שהדבר אינו מוכרח וגם הפסוק במדבר מדגיש שהמועד, כזמן העלייה לרגל, הוא זמן ראוי להבאת הנדרים ואי הבאתו מלמדת על התחמקות מקיום ההתחייבות. מעבר לניסיון להסביר את מחלוקות התנאים לאור ההבנות השונות באופי הדין, אפשר וניתן למצוא גם כמה נפקא מינות בין ההצעות השונות.

אדם הנמצא בירושלים

מה דינו של אדם שנדר נדר ונמצא בירושלים לפני שהגיע הרגל? אם מבינים את אופי הדין כאפשרות הראשונה, הרי על פניו, אין עובדה זו משנה דבר שהרי הזמן אותו קבעה התורה הוא הרגל דווקא ולכן נוכחות האדם בירושלים אינה מעלה ואינה מורידה. אולם אם מבינים שאי ההבאה ברגל היא סימן לכך שהאדם מתעכב ומזלזל בחובתו, אפשר שאם יש סימן אחר לכך, כגון שהוא גר בירושלים ואינו מביא, הוא עובר עוד לפני המועד.

אכן המאירי במסכת ר"ה (ו.) מביא דעה, ונראה מדבריו שבעיקרון הוא מסכים עמה, שמי שגר בירושלים עובר על בל תאחר לאלתר אם הוא אינו מביא את קרבנו. מנגד, השפת אמת בחידושיו (ר"ה ד:): מעיר כדבר פשוט שגם המתגורר בירושלים אינו עובר על האיסור, כי לעולם אין עוברים אלא בזמן שבו ישנה חובה לעלות לירושלים. יש להעיר שגם הריטב"א (ר"ה ו. ד"ה אמר רבא) כתב שאין הבדל בין מי שגר בירושלים ובין מי שגר מחוצה לה אלא שהוא נימק זאת ב'לא פלוג' של התורה, שאם לא כן אולי נחייב גם את מי שגר קרוב לירושלים ואין לדבר סוף.

אדם שלא עלה לרגל

בהקשר זה אפשר להעלות נפקא מינה נוספת: אדם שלא עלה לרגל לירושלים במועד אם עבר על בל תאחר? אם מבינים כאפשרות הראשונה, שיש צורך לעמוד בהתחייבות עד זמן מסוים, לכאורה אין סיבה לומר שלא יעבור, שהרי התאריך האחרון לקיום הנדר עבר. אולם אם מבינים שאי קיום הנדר במועדים מלמד ומוכיח על זלזול והתחמקות, אפשר שרק אם האדם עולה לירושלים ולא מביא את קרבנו יש בכך סימן מובהק להתחמקות, אולם אם אינו עולה, אי קיום הנדר במועד לא בהכרח מלמד על כך. ייתכן שאף אם אינו עולה במזיד, לא ניתן להוכיח שהוא מנסה להתחמק שהרי אפשר שאי ההגעה נובעת מסיבה אחרת.

אמנם לפי ההצעה השנייה בתוך האפשרות העקרונית השנייה, לפיה אי ההבאה מלמדת על זלזול והתחמקות מהקב"ה ה'מצפה' לקיום הנדר, אפשר שכיוון שהגיע המועד והוא לא הביא, הוא עובר על בל תאחר גם אם הוא אינו נמצא בירושלים, מפני שהגיע הזמן בו ישנו פוטנציאל למפגש והאדם לא מימש אותו.

הטורי אבן בר"ה (ד. ד"ה צדקות) דן בעניין זה וטוען חד משמעית שגם אם עבר במזיד ולא עלה לרגל, הוא לא עבר על בל תאחר כיוון שהדבר תלוי בביאה עצמה. אולם מדברי תוספות (ו: ד"ה הא) משמע אחרת, שהרי הם כתבו, ביחס לדין אישה שנראה להלן, שרק חולה או זקן וכדומה אינם עוברים ומשמע שמי שלא הגיע במזיד, ודאי עבר.

דין אישה בבל תאחר

בספרי מפורש שדין אישה הוקש לדין איש ואף היא עוברת על בל תאחר:

ואשה, מקיש אשה לאיש מה איש עובר על בל יחל ועל בל תאחר אף אשה עוברת על בל יחל ועל בל תאחר (במדבר פייסקא קנג).

מנגד, הגמרא בר"ה מביאה את רבי זירא שהתלבט בעניין זה:

בעי רבי זירא: אשה מה היא בכל תאחר? מי אמרין הא לא מיחייבא בראיה, או דלמא: הא איתה בשמחה?¹⁰ – אמר ליה אביי: ותיפוק ליה דהא איתה בשמחה. – ומי אמר אביי הכי? והאמר אביי: אשה בעלה משמחה! – לדבריו דרבי זירא קאמר (ו:).

הנחת האמוראים כאן היא ששייך לחייב משום בל תאחר רק אם ישנה חובת עלייה לרגל.

10 מהר"ח נראה שהוא לא גרס את הצד השני שמופיע כאן ברבי זירא, כפי שמסתבר מהמשך הגמרא בדברי אביי.

אם נבין שיש מחלוקת בין הספרי ובין הנחת הגמרא בר"ה, כפי שבפשטות הבין הרמב"ן בספר המצוות (עשה צד),¹¹ הרי שבקלות ניתן לתלות את המחלוקת בשתי האפשרויות הנ"ל: לו מדובר על קביעת זמן פירעון אותו אסור לעבור הרי שמסתבר שאפילו אם הזמן נקבע במקור על פי האנשים שעולים בפועל, סוף סוף זהו הזמן שנקבע לעולם ואף האישה צריכה להביא את נדריה עד זמן זה. אולם אם מבינים שאופי הציווי הוא שלא להתעכב ולנסות להתחמק, הרי שניתן לומר שאישה פטורה לבוא, וממילא אין הוכחה לכך שהיא מתחמקת, ולכן היא אינה שייכת בדין זה.

מצוות העשה

כפי שראינו לעיל, הגמרא בר"ה (ד:) מביאה שרבי מאיר הסובר שעוברים לאחר רגל אחד מסתמך על הפסוק "ובאת שמה והבאתם שמה", המובא לאחר הציווי על הריסת מזבחות העבודה הזרה והחיוב להקריב רק במקום אשר יבחר ה' (דברים י"ב, ה-ו). הגמרא ממשיכה ומסבירה שחכמים החולקים על רבי מאיר מבינים שפסוק זה מלמד רק על מצוות עשה לקיים את הנדר במועד הראשון אך לא על עברה של 'בל תאחר'. כך גם מובא בספרא לפרשת אמור (פרשה יב) ביחס לשיטת חכמים, וכך גם קובע רבא בהמשך (ו).

בפשטות אפשר היה להבין את העשה באותו מישור של הלאו. התורה נתנה זמן ראשוני בו כבר יש עניין ורצון שהאדם יביא אך לאו ממשי יש רק לאחר שלושה רגלים. אלא שאם מבינים את אופיו של הלאו לפי האפשרות הראשונה שהעלנו לעיל, שהתורה קבעה זמן פרעון להבאת הנדרים, קשה קצת להבין שיהיה חיוב ממשי להביא לפני כן, אם לא מצד דין כללי של 'זריזים מקדימים' (ואז קשה לקשר זאת לרגל דווקא).

11 הרמב"ן מגיש שיש היקש בין איש לאישה ולכן היא חייבת בבל תאחר אף שהיא פטורה מלעלות. יש לציין עוד שהרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד) פסק שאישה שייכת בבל תאחר. מספר אחרונים העירו על הקישור שעושה הסוגיא בר"ה בין חובת השמחה ובין 'דין בל תאחר', וכך נימקו את פסקת הרמב"ם שאישה חייבת בשמחה (עיין חגיגה פ"א ה"א). אלא שהם התקשו מדוע התעלם הרמב"ם מסוגיא ערוכה בקידושין (לד:) המניחה בפשטות כאב"י שאישה פטורה משמחה (עיינו בלח"מ וכס"מ על אתר).

אכן, עיין בערוך לנר (ר"ה ו:) שכותב כדבר פשוט שהרמב"ם פסק על פי הספרי שיש דין בל תאחר באישה, והאמוראים לא הכירו את הספרי, כפי שמוכח בכמה מקומות, והרמב"ם פסק שלא כמותם. גם הנצי"ב בפירושו העיר והציע שהש"ס לא ידע מברייתא זו. לפי דבריהם, גם אם הרמב"ם פוסק שאישה חייבת בבל תאחר אין זה מחייב אותו לפסוק שאישה חייבת בשמחה, שהרי המקור לחיובה בבל תאחר הוא מההיקש לאיש, ולא מההשוואה לדין שמחה ברגל.

באשר לדברי הרמב"ן שמתעלם לכאורה מהגמרא, עיין מה שכתב המשך חכמה (במדבר ל"ד).

לפי האפשרות השנייה שהעלנו, שעיקוב מבטא זלזול בהתחייבות, מציאות העשה ברורה יותר כיוון שברגל מורגשת יותר ההתעלמות שלו מחובת ההבאה. על האיסור הוא יעבור רק לאחר שהייתה הוכחה משמעותית יותר להתחמקותו, הוכחה בדמות שלושה רגלים, אך מצווה להביא ישנה כבר כשמגיע המועד הראשון. אמנם, נראה שלא ניתן להוכיח מציאות מצוות העשה על אופי הלאו, ואפשר בהחלט לטעון שאמנם אופיו של הלאו הוא 'תאריך אחרון לתשלום' אך עדיין ישנה מצוות עשה להקדים ולקיים את הנדר במועד הראשון. ואכן, מדבריהם של מספר אחרונים נראה שהם הניחו כי אין קשר ישיר בין העשה ובין הלאו:¹²

1. הגמרא (ר"ה ו:): מביאה את רבי זירא שהתלבט מה דינו של יורש ומציע שנלמד ממצוות העשה 'ובאת שמה' שגם על יורש חל איסור 'בל תאחר'. המנחת חינוך (מצווה תלח) כתב שמוכח מכאן שבמצוות עשה יורש ודאי שייך, וההתלבטות היא דווקא ביחס לבל תאחר. אם מבינים שהעשה הוא הצד השני של הלאו הרי שהוכחת המנחת חינוך אינה מוכרחת כלל, אולם אם מבינים שמצוות העשה מלמדת על עניין אחר של הבאת הקרבן ברגל דווקא, הדברים מובנים.
2. הפני יהושע כותב בביצה (י"ט): שאם לא הפריש עדיין קרבן לא חל העשה 'ובאת שמה', למרות שלאחר ג' רגלים הוא יעבור על בל תאחר. גם מכאן מוכח שאין תלות בין מצוות העשה למצוות הלא תעשה.

היקף הדין

עד כאן עסקנו בדין בל תאחר בהקשר המקורי בו נאמרו הדברים בתורה, נדרי קרבנות. אכן הכתוב בדברים (כ"ג, כב) עוסק בנדריים שאדם נודר לה', והדרשות שראינו במדרשי ההלכה ובגמרא, הן הנסמכות על הפסוק בבמדבר (כ"ט) והן הנסמכות על הפסוק בדברים (ט"ז), עוסקות בעולם של קרבנות והקדש. גם הגמרא בר"ה (ו.) מציינת במפורש שהפסוקים של בל תאחר במקורם עוסקים בעולם הקרבנות.¹³

12 שתי הוכחות אלו באשר לפער שבין מצוות העשה ובין הלאו, מצאתי אצל הקהלות יעקב בנדריים (סימן ז).

13 עיינו גם בריטב"א בריש מסכת נדרים שכתב במפורש שפסוקים אלו עוסקים בנדרי הקדש וכדומה ולא בנדרי איסור הנלמדים מפרשת מטות. אולם, עיין ברמב"ם ריש הלכות נדרים שהפסוק שמביא לנדרי הקדש הוא מדברים (כ"ג, כד), וצריך עוד עיון בזה.

אולם חז"ל במספר מדרשים מרחיבים את הדין לתחומים נוספים.

1. נדרי צדקה והקדשות למיניהם

בספרי דברים דורשים חז"ל:

לה' א-להיך, אלו ערכים וחרמים והקדשות... כי דרש ידרשנו, אלו חטאות ואשמות. ה'

א-להיך, זה הקדש בדק הבית. מעמך, זה לקט שכחה ופיאה... (פיסקא רסד).

רוב הדברים המתרבים כאן קשורים ישירות לחובת ההבאה למקדש, אולם מופיעים כאן גם לקט שכחה ופאה. הגמרא בר"ה מביאה אף היא ברייתא העוסקת בעניין זה:

תנו רבנן: חייבי הדמין, והערכין, החרמין, וההקדשות, חטאות, ואשמות, עולות,

ושלמים, צדקות ומעשרות, בכור ומעשר ופסח, לקט שכחה ופאה, כיון שעברו עליהן

שלשה רגלים – עובר בכל תאחר (ד.).

כאן מתווספים דיני צדקה ומעשרות, וכן בכור בהמה, מעשר בהמה ופסח,¹⁴ כאשר הריבוי של עולם המעשרות ושל מתנות העניים מצריך בירור מבחינה מעשית, ועסקו בכך הראשונים על אתר.

המכנה המשותף של דינים אלו הוא שהן התחייבויות או מצוות שחייב קיומן אינו מסתיים לאחר זמן מוגדר. בהקשר זה יש לציין לירושלמי בר"ה (פ"א ה"א) השואל מדוע המל אחר היום השמיני אינו עובר על כל תאחר,¹⁵ ועונה "שאינו בתשלומין". הפני משה מסביר שהכוונה היא שכל תאחר שייך רק בדברים שאין הבדל מהותי אם יעשה אותם בתאריך שבו הוא חייב או לאחר מכן, מעבר לעצם האיסור לאחר. אולם לעניין מילה, על אף שיש חובה למול גם לאחר שמונה, היא אינה דומה לחובת המילה ביום השמיני ואם כן אין תשלומין ליום השמיני.

יש לשים לב אמנם שהכללת מתנות עניים וצדקה בדין זה מהווה חידוש גדול שהרי בפסוקים מדובר על איסור לאחר חוב כלפי ה' ואילו כאן מדובר על חובות כלפי אנשים!

14 עיינו בגמרא (ה). המתקשה בעניין אזכורו של פסח כאן ומסבירה שהכוונה היא לשלמים הבאים עם פסח. ראשונים ואחרונים נחלקו סביב סוגיא זו, אם יש דין כל תאחר בקרבן שזמנו מוגבל כגון קרבן פסח. עיינו מנחת חינוך (מצווה ה) ובטורי אבן (ר"ה שם).

15 הקונטרסי שיעורים מתקשה איך אפשר להעלות על הדעת שגם מילה כלולה בכל תאחר, והרי ראינו שיש דרשה נקודתית לכל מקרה ומקרה ואף נזירות לא מתרבה אלא בגלל היקש לנדר, ולא מצינו דרשה מיוחדת העוסקת במילה. לבסוף הוא מציע שיש במילה ממד של הקדשה לה' המביאה עמה את כל חיובי המצוות, עיין שם.

האם נאמר שבכל חוב אותו אדם מתעכב מלשלם לחברו הוא עובר על בל תאחר? על פניו הצעה כזו אינה נשמעת סבירה.

נראה שצריך להניח שבמתנות עניים וצדקה אמנם הכתובת בפועל היא העניים אולם החוב הוא כלפי ה' הפורס חסותו עליהם. אכן לפי הריטב"א והר"ן בקידושין (כח:), הכלל 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט' שנאמר בעניין הקדש, קיים גם בצדקה וכך פסק השו"ע ב"ר"ד (רנח, יג).

על כל פנים, נראה שההרחבה של דין 'בל תאחר' גם למקרים אותם מנתה הברייתא מובנת בין לפי האפשרות הראשונה באשר לאופיו של הדין לפיה עיקר הבעיה היא באי עמידה בלוחות הזמנים, ובין לפי האפשרות השנייה לפיה עיקר הבעיה היא בזלזול והתחמקות הבאים לידי ביטוי בחריגה מהזמן. אכן, לעיל העלנו אפשרות לפיה הזלזול וההתחמקות אינם דווקא מעצם קיום הנדר אלא מההזדמנות ל'מפגש' וקשר עם ה' שנוצרו בעקבות הנדר. על פניו אפשרות זו שייכת דווקא בעולם הקרבנות בו האדם מקריב לפני ה', ולא במקרים אותם ריבתה הברייתא, כולל קדשי בדק הבית וכדומה שעל אף שיצרו חובה כלפי שמיא, אין בהם ביטוי לקרבה ולעבודת ה' במובן המצומצם של המילה.

אכן, תמיד ניתן לטעון שיש בבל תאחר 'שני דינים': אחד שקשור להחמצת המפגש ואחד העוסק בחובת התשלום עצמה (ונלמד מריבוי).

הגמרא בר"ה (ו.) מביאה דיון באשר לזמן המדויק בו עוברים על בל תאחר במקרה של צדקה. רבא קובע שבצדקה עובר לאלתר, ובפשטות משמע שהוא עובר על לא תעשה של 'בל תאחר' לאלתר וכך פירשו התוספות, הריטב"א והמאירי. אולם, יש ראשונים שהבינו שאין לחלק בעניין זה בין עולם הקרבנות ובין הצדקה, ודברי רבא מוסבים על העשה ולא על הלאו; כך מציע הריטב"א בראשית דבריו שם וכן נוקט הרשב"א בפשטות.

לכאורה אפשר היה לתלות מחלוקת ראשונים זו בשאלת הבנת אופיו של הדין. הרשב"א הסובר שגם בצדקה עוברים רק כשמגיע המועד, כנראה סובר כאפשרות הראשונה שהעלנו, 'זמן פירעון', שהרי אין שום קשר בין המועדים ובין נתינת צדקה ואם כך העובדה שהאדם לא נתן צדקה איננה סימן להתחמקות. לעומת זאת את שיטת הראשונים שהבינו שעוברים בצדקה לאלתר אפשר להסביר בשני דרכים: דרך אחת היא שהם מניחים שאופי הדין הוא 'סימן להתחמקות', ולכן ברגע שיכול לתת צדקה ולא נותן עובר על בל תאחר. דרך שנייה היא שהם הבינו כאפשרות הראשונה שהעלנו לעיל לאופי הדין, 'זמן פירעון', אלא שראשונים אלו סוברים שאף שגדר הדין הוא זמן יעד לתשלום אותו קבעה התורה,

סוף סוף יש למצוא גדר זמן המתאים לכל נושא וכיוון שלא לחינם קבעה התורה את הרגלים כזמן הקובע לעניין קרבנות, הרי שבצדקה הזמן מוגדר אחרת. בסוף דבריו מביא הריטב"א הבנה אחרת, ולפיה יש לחלק בין צדקה שבה האדם יצר את החיוב ובין דברים אחרים, כולל לקט שכחה ופאה, שבהם החיוב בא אליו בעל כרחו.¹⁶ לגבי קרבן הוא טוען שכיוון שהאנשים באים מרחוק, קבעה התורה דווקא את הרגל כזמן המחייב.

2. נדרי איסר

בספרי במדבר (פיסקא קנג ד"ה איש)¹⁷ מובא דין בל תאחר תוך כדי עיסוק בנדרי איסר: לא יחל דברו, מגיד שעובר על בל יחל. ועל בל תאחר מניין תלמוד לומר כי תדור נדר לה' א-להיך לא תאחר לשלמו (דברים כג, כב) מגיד שעובר על בל יחל ועל בל תאחר. על פניו, ההקשר הכללי של דרשה זו הוא נדרי איסר. אלא שעל הבנה זו ניתן לשאול שתי שאלות: שאלה אחת היא שאלת מעשית – מהו המקרה בו אדם נודר נדר איסר ושייך לצוות עליו שלא לאחר את נדרו? הרי בנדרי איסר לא מדובר בהתחייבות לתת דבר מה ולשלם את הנדר, אלא האדם יוצר איסור על חפץ! שאלה שנייה היא מהותית – מדוע בכלל שיהיה שייך בל תאחר בנדרי איסר והרי כפי שראינו לעיל בל תאחר קשור לעולם ההתחייבות כלפי הקב"ה ואילו נדרי איסר אינם כאלו? אכן, הרמב"ן בהשגות לספר המצוות מרחיב וקובע חד משמעית שאין בל תאחר בנדרי איסר והדרשה עוסקת בנדרי קרבן בדווקא:

כי הכתוב הזה מוצא שפתיך תשמור ועשית נאמר בענין מה שאדם מחייב נפשו לתת לשם האל ית' בין שיהיה מן הדברים הקרבים לפניו או הנתנים במצותו לאשר צוה לתתם אליו והוא שנאמר (שם) כי תדור נדר ליי"א א-להיך כי דרש תדרשנו יי"א א-להיך מעמך, ירצה לומר שיבקש ממך הממון הנדר לו (ויהיה) זה שנא' כי תדור נדר ויהיה לך עוד באיחורו חטא... אבל מה שחייב בו האדם את עצמו מדברי הרשות שקראו חכמים (שבועות פ"ג מ"ז מ"י, ספרי ריש מטות) בטוי, והוא שנדר או נשבע אוכל היום או לא אוכל אלך למקום פלוני או לא אלך, זה אינו נכנס בכלל מצות הכתוב

16 אולם הר"ן שם חילק בצורה אחרת, בין דבר שתלוי במקדש ובין דבר שאינו תלוי, ולכן לדעתו גם מתנות עניים מביאים לאלתר.

17 דרשה בעניין זה, המשווה בין נדרים לנזירות, מובאת גם בגמרא בנדריים (ג).

הזה... וכן עוד בשבועות בטוי או נדרי בטוי איננו עובר מהם משום בל תאחר, שאם נשבע שיתן לפלוני עשיר מנה או שילך למקום פלוני איננו מתחייב בזה בנפשו לעשות כן קודם שלש רגלים אבל כשיזדמן לו (מצוות עשה צד).

בהמשך הדברים הוא מציין במפורש לדרשה הנ"ל, ומסביר שהיא עוסקת בנדרי קרבן. אפשר וניתן להביא הוכחה לדבריו מהעובדה שהגמרא בנדריים (ג.) אינה דנה ברמה המעשית כיצד יש מציאות של נדרי איסר בבל תאחר, למרות שהיא כן עושה כן באריכות באשר לנזירות, כפי שנראה להלן.¹⁸

מנגד, הריטב"א בר"ה (ו: ד"ה אמר רבא) כותב במפורש שגם בנדרי איסר שייך איסור בל תאחר. הוא הבין את הברייתא שהובאה בנדריים כפשוטה, שהשוואה היא בין נדרי איסר לנזיר. כך כתב גם הר"ן בנדריים (סג.) שמי שנדר מחפץ ואמר 'שנה אחת' אסור לו לדחות את קיום הנדר משום בל תאחר. בדברים אלו של הר"ן הוא גם עונה על השאלה המעשית אותה העלנו לעיל.

כיצד יש להבין את שיטת הר"ן והריטב"א? נראה שניתן ללכת בשני כיוונים:

- א. כיוון אחד הוא לחזור ולדון בשאלת היחס שבין נדרי איסר להקדש. ככל שנבין שנדרי איסר קשורים בסופו של דבר לעולם ההקדש, גם אם המושא שלהם קשור לאדם עצמו, הרי שייך לקשר גם אותם לעניין בל תאחר.
- ב. כיוון שני הוא לומר שיש כאן דין כלשהו של תשלום הדיבור. קדושת הדיבור והחובה לשמור עליו אף שאיננו קשור לעולם ההקדש, הם מעין חוב כלפי ה'.

3. נזירות

גם ביחס לנזירות מצאנו ריבוי ישיר לעניין 'בל תאחר'. כך בספרי במדבר:

להזיר – יכול אפילו יזיר את אחרים? ת"ל: נזיר – את עצמו הוא מזיר ואין מזיר את אחרים. אם כן, למה נאמר נדר נזיר להזיר? לעשות כינוי נזירות כנזירות. אף בנדריים כיוצא בהם – [מה בנדריים עובר על כל יחל ועל כל תאחר אף בנזירות כיוצא בהם], מה בנדריים האב מפר נדרי בתו והאיש מיפר נדרי אשתו, אף בנזירות כיוצא בהם. ר' יהושע בן קרחה אומר: להזיר – אף את אחרים (פיסקא כב ד"ה כי יפליא).

18 כך גם הסביר את הברייתא הר"ן בנדריים (ג.) כאשר פירש שמיידי בקרבן. כך משמע גם מהרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה קנז) וכן כתבו התשב"ץ (ח"ג, קסט) והרדב"ז (ח"ב, תרצח).

גם כאן יש לשאול את שתי השאלות ששאלנו באשר לנדרי איסר: מהי המציאות עליה מדובר, וכן האם בכלל שייך לדבר על כל תאחר בעולם הנזירות? שאלה זו עולה בסוגיא בנדרים (ג:ד:) המביאה דעות שונות:

כל תאחר דנזירות היכי משכחת לה? כיון דאמר הריני נזיר הוה ליה נזיר, אכל קם ליה בכל יאכל! באומר לכשארצה אהא נזיר. ואי אמר כשארצה ליכא כל תאחר. אמר רבא: כגון דאמר לא איפטר מן העולם עד שאהא נזיר, דמן ההיא שעתא הוה ליה נזיר, מידי דהוה האומר לאשתו הרי זו גיטיך שעה אחת קודם מיתתי – אסורה לאכול בתרומה מיד, אלמא אמרינן: כל שעתא ושעתא דילמא מיית, הכא נמי לאלתר הוי נזיר, דאמרינן: דילמא השתא מיית.

רב אחא בר יעקב אמר: כגון דנדר והוא בבית הקברות. הניחא למ"ד לא חיילא עליה נזירות מאלתר, אלא למ"ד מאלתר חיילא עליה, מי איכא כל תאחר? ועוד, האמר מר בר רב אשי: חיילא נזירות עליה מאלתר, וכי פליגי – לענין מלקות פליגי! אפ"ה קם ליה בכל תאחר, משום דקא מאחר נזירות דטהרה. א"ר אשי: הואיל וכן, נזיר שטימא עצמו במזיד – עובר משום כל תאחר דנזירות טהרה.

רב אחא בריה דרב איקא אמר: עובר בכל תאחר תגלחתו, ולא מיבעיא למ"ד תגלחת מעכבת, אלא אפי' למ"ד תגלחת אינה מעכבת, מצות גילוח מיהא לא מיקיים.

מר זוטרא בריה דרב מרי אמר: עובר בכל תאחר קרבנותיו...

הגמרא שואלת מה המציאות בה אדם עובר על כל תאחר בנזירות, שהרי כאשר האדם נוזר, מיד חלה עליו הנזירות, ובכך מקיים את התחייבותו להיות נזיר. האמוראים מביאים כמה תשובות, ונראה שיש הבדל משמעותי ועקרוני ביניהן.

רבא מוצא מקרה מציאותי בו הנזירות לא חלה מיד, ויש חשש שהוא ימות לפני שיהיה נזיר ולכן הוא עובר על 'כל תאחר'.¹⁹ על פניו מניח רבא, וכך הסבירו תוספות וכמה

19 הראשונים התקשו מדוע רבא לא הסביר בפשטות שמדובר על אדם שקיבל על עצמו התחייבות להיות נזיר יום אחד ולא אמר מתי, ואז חלה עליו חובה להיות נזיר בתוך ג' רגלים. הרשב"א מסיק שבאמת מדאורייתא יצטרך לקיים דבריו תוך ג' רגלים והנימוק כאן של חשש המיתה הוא רק דין דרבנן המחייב אותו לקיים את נזירותו לאלתר. גם הרא"ש כתב כדבר פשוט שחייב כל תאחר שלו הוא לאחר ג' רגלים (הוא לא מתמודד עם קושיית הרשב"א).

אולם, הר"ן כותב שהתבטאותו כך היא כאילו אמר 'הרי עלי להיות נזיר לאלתר', ובדומה לאדם שאומר 'הרי עלי קרבן לאלתר', שעובר על כל תאחר לאלתר. הוא ממשיך ואומר שעקרונית יכלה הגמרא לענות שמדובר באדם שאמר 'הרי עלי נזיר עוד שנתיים'.

אם כן, יש כאן מחלוקת עקרונית אם ניתן לקבוע 'זמן אישי' ביחס לחיוב כל תאחר, ואם אדם שמתחייב להביא קרבן לאלתר אכן עובר על כל תאחר לאלתר. יש לציין שבירושלמי ר"ה (פ"א ה"א) מפורש כר"ן שאדם שנדר להביא עולתו בשני בשבת עובר אז על כל תאחר.

ראשונים על אתר,²⁰ וכן ברמב"ם בהלכות ערכין (פ"ו הל"א-הל"ג), שברמת העיקרון ניתן לנדור להיות נזיר לאחר זמן. אכן, מדברי הראב"ד שם שפירש שהמקרה כאן הוא שהנזירות כבר חלה עליו ורק אז שייך בל תאחר, משמע שהוא חולק על אפשרות זו ולדעתו יש בעייתיות בנדר להיות נזיר לאחר זמן.²¹

נראה שמחלוקת ראשונים זו קשורה לשאלה השנייה אותה הצבנו לעיל – מדוע בכלל לשייך את עולם הנזירות לדין בל תאחר שהוא דין בתשלומים לגבוה?

השאלה העומדת כאן לדין היא באשר למהות הנזירות: אם נראה את הנזירות כחלק מעולם נדרי איסר אזי באמת לא ייתכן לנדור להיות נזיר. הדבר משול לאדם שנודר לנדור – זו פעולה חסרת משמעות, משום שנדרי איסר אינם חלים בקום ועשה על האדם אלא רק על חפצא בשב ואל תעשה. אולם אם נראה את עולם הנזירות כחלק מעולם של נדרי גבוה, הרי ששם אכן יש מציאות של נדר בקום עשה כמו כל הנדרים לגבוה.²²

הר"ן, הרמב"ם ודעימיה רואים את עולם הנזירות כנדר לגבוה כאשר אדם מקיים בזה מצווה שכביכול מקדיש עצמו לקב"ה.²³ אולם הראב"ד כנראה רואה את עולם הנזירות כקשור יותר לנדרי איסר.

נדמה, שדברים אלו מתקשרים למחלוקת הראשונים שראינו בעניין הצדקה – האם התורה קבעה זמן אחיד לכל הדינים או שמא הרגלים הם רק ברירת מחדל אך אם האדם יגביל את עצמו בזמן, איסור בל תאחר חל מיד.

אפשר אפילו לקשר זאת שוב לחקירה המרכזית שהעלנו לעיל: לפי הר"ן, מסתבר שאם לא מביא לאלתר הרי מוכח שהוא מתחמק ומזלזל, אך אם מדובר על נתינת תאריך יעד של התורה לא ברור כלל שהאדם יכול לשנותו, ומסתבר יותר שרק מצד בל יחל תהיה כאן בעיה.

הגר"ד (רשימות שיעורים עמ' קכט) הציע שהר"ן סובר כרמב"ם שבל תאחר קשור לבל יחל, היינו שאנו מדברים על זמן הפירעון, ולכן אם קבע זמן להבאת קרבנו הרי הוא עובר על שניהם באותו הזמן.

20 ראה בהערה הקודמת.

21 לא ברור מהראב"ד מה אופי הבעיה בנזירות לאחר זמן. המשנה למלך, הדין בדברי הראב"ד שם, מסביר שאכן עקרונית לשון זו אינה אמורה ליצור נזירות ("דהתולה לזמן חשוב כדבר שלא בא לעולם", ועיי"ש), אלא שהוא נזיר כיוון שכך אנו אומדים בדעתו. ועוד צ"ע מהרמב"ם עצמו בריש הלכות נזירות (פ"א ה"ד).

22 על הבדל זה בין נדרי הקדש לנדרי איסר עמד בהרחבה הרמב"ן בהשגות לשהמ"צ (מצווה צד).

23 אמנם, יש לציין שהרמב"ם עצמו בריש הלכות נזירות כתב במפורש שהנזירות היא חלק מעולם נדרי האיסר! הגר"ד (רשימות שיעורים עמ' קיח) ביאר שיש לחלק בין המנגנון למהות: מצד המנגנון אדם אוסר על עצמו יין וכדומה אולם מצד המהות הוא נחשב כמי שנדר לשמים.

על כל פנים, כל זה על פי התירוץ הראשון של הגמרא, וכנראה גם לפי התירוץ השני המדבר על 'נזירות דטהרה', וממשיך באופן עקרוני את הקו שהזכרנו – הקב"ה מצפה מהאדם להיות נזיר בטהרה ואם הוא אינו עושה כן הוא עובר על בל תאחר. אולם התירוצים הבאים בגמרא מסבירים את הקשר בין בל תאחר לעולם הנזירות בצורה שונה לגמרי, כאשר מדברים על איחור בהבאת הקרבנות (תגלחת לעניין זה היא חלק מהבאת הקרבן). אפשר והם באמת חולקים על ראיית הנזירות כחלק מעולם נדרי הגבוה ולדעתם באמת לא שייך בעצם קבלת הנזירות דין של 'בל תאחר'.

סיכום

בראשית המאמר סקרנו את שיטות התנאים השונות באשר לזמן הקובע לעניין דין בל תאחר – איסור על אדם שנדר להביא קרבן לאחר את המועד – מתוך הנחה שהמועדים הם הזמן הרלוונטי לעניין זה. לאחר מכן העלנו שתי אפשרויות עקרוניות להבנת אופיו של דין זה: אפשרות אחת היא שישנו דין עקרוני המתלווה לנדרו של האדם, ולפיו יש זמן פירעון אותו אסור לעבור. אפשרות שנייה היא שאדם שלא מקיים את נדרו עד זמן מסוים מעיד בכך על התחמקות מקיום הנדר או מהמפגש עם הקב"ה. לפי האפשרות הראשונה הזמן הוא סיבה ולפי האפשרות השנייה הזמן הוא סימן. במהלך המאמר הצענו לקשור בין מחלוקת התנאים באשר לזמן הקובע לעניין בל תאחר, ובין שתי האפשרויות הנ"ל וכן בחנו מספר נפקא מינות נוספות בין שתי אפשרויות אלו. בהמשך, עסקנו בהנחה המקובלת בחז"ל לפיה דין בל תאחר שייך גם בתחומים נוספים של עולם הנדרים, מעבר לעולם הקרבנות והמקדש, ודנו במספר שאלות הנוגעות למשמעותה של הרחבה זו, הן שאלות מעשיות והן שאלות מהותיות הנוגעות לאופי הדין וגדרי הדין של התחומים השונים בהם מצאנו דין זה.