

זמן

ראשי פרקים

האם החלת דין מהותי בהווה יכולה לפקוע מאליה בעתיד

- קדושת הגוף לא פוקעת מעצמה
- האם יש קניין גוף לשעה
- יסוד הזמן
- שבועה על המתנת זמן
- יסוד מחלוקת האחרונים בקניין ד' אמות
- מוקצה מחמת מצוה
- יסוד מחלוקת הראשונים בדבר שאין לו מתירין

השפעת העתיד דבר על ההווה עתה

- טריפה
- סירכא דריאה
- ההורג אדם או בע"ח טריפה
- ברירה
- אשו משום היצוי
- חידוש סיבה בעתיד
- ניצוק
- מחיצות שאינן יכולות לעמוד ברוח מצויה

השפעת העתיד על ההווה שלא נמצא

- קידושי קטן וקטנה
- מדוע אי אפשר לקנות דבר שלא בא לעולם
- יסוד מחלוקת אחרונים בחיוב מצוה קודם זמנה
- האפשר לעבור איסור קל כדי למנוע חמור עתידי?

חלות דין חד פעמי או מתחדשת

פסק זמן

- ספירת שבעה נקיים
- שש שנים של עבד
- בתי ערי חומה
- אונס
- האם נפסקת יחידת זמן מאליה

הזמן במציאות

- תשובה
- ידיעה ובחירה
- מאימתי מתחיל הזמן

האם החלת דין מהותי בהווה יכולה לפקוע מאליה בעתיד

• קדושת הגוף לא פוקעת מעצמה

ז"ל הגמרא בנדירים (כח. - כט.): הרי נטיעות האלו קרבן עד שיקצצו, טלית זו קרבן עד שתשרף אין להם פדיון (משנה). ולעולם? וכו', עולא אמר כיון שנקצצו שוב אינו פודן [דהא חולין הם]. א"ל רב המנונא: קדושה שבהם להיכן הלכה? ומה אילו אמר לאישה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי, מי נפקא בלא גט? [כלומר אע"פ שנקצצו, היכי פקעה קדושת הנטיעות והטלית?], א"ל רבא מי קא מדמית קדושת דמים לקדושת הגוף? קדושת דמים פקעה בכדי, קדושת הגוף לא פקעה בכדי (פרשיי: הני נטיעות קדישי קדושת דמים ולהכי פקעו מאחר שנקצצו, אבל אשה קדושת הגוף היא, ולהכי לא פקעה בכדי עכ"ל), א"ל אביי וקדושת הגוף לא פקעה בכדי? וכו' עכ"ל הגמרא לעניינינו.

הר"ן בהסברו השני מסביר את אביי בזה"ל: ואפשר דנהי דס"ל לאביי דאפילו קדושת הגוף פקעה בכדי, בהאומר לאישה מודה דלמחר לא נפקא בלא גט. והיינו טעמא משום דכל קנין שאינו עולמית קנין פירות בלחוד מקרי, כדמונח בגיטין גבי מוכר שדה לחברו בזמן שהיובל נוהג. הלכך גבי הקדש כיון דודאי חייל עליה הקדש דמים שאינו עולמית, בדין הוא דתיחול קדושת הגוף לזמן ידוע בלבד, שאפילו לא תהא אותה קדושה אלא קדושת דמים, הרי מציינו קדושת דמים גבי הקדש. אבל באישה כיון דאי לא הויא אשתו לעולם - לא קני ביה קנין הגוף, וקנין דמים באישה לא אשכחן, א"א שתהיה אשתו לזמן ידוע בלבד, שכל כיוצא בו אינו קנין הגוף ויש לזה הוכחה מירושלמי וכו', עכ"ל הר"ן.

ופירושו דאביי מסכים לעיקרון רבא שקדושת הגוף לא פקעה בכדי, כלומר שאי אפשר להגביל קדושת הגוף בזמן, ומאחר שמתקדשת האישה ליום אחד נשארת מקודשת גם אח"כ. אלא שבהקדש היות וקדושת דמים חלה לזמן גוררת היא את קדושת הגוף להיפקע בתום הזמן (ומצינו כדוגמת זה במקומות רבים, דהמקנה דבר שלא בא לעולם יחד עם שבא לעולם י"א שחל הקנין, וע' במאמרי בענין זה). למדנו מדברי הר"ן כי גם אביי וגם רבא מסכימים שקדושת הגוף א"א להגבילה בזמן, ולהפך - אם הדבר מוגבל בזמן על כרחינו שאין בו קדושת הגוף אלא קדושת דמים. למדנו שקדושת הגוף לאו דוקא, דהוא הדין גם לקנין הגוף, שהרי ראית הר"ן שכל קנין שאינו עולמית אינו קנין גוף אלא פירות הוא ממכירת שדה, ושם כמובן בממונות עסקינן.

וכן להפך בביטול קנין גוף דאי אפשר לו להיות מוגבל בזמן, ז"ל הגמרא בגיטין פג: בעא מיניה רבא מרב נחמן: היום אי את אשתי ולמחר את אשתי מהו? וכו' הדר פשטא בין לר"א ובין לרבנן כיון דפסקה - פסקה עכ"ל. כיון שניתק הזיקה שבין הבעל לאישה

שעה אחת הוי מנותקת לעולם, כשם שאם נתקדשה לשעה אחת וחל קנין גוף או קדושת גוף שוב נשארת מקודשת לעולם.

• האם יש קנין גוף לשעה

לכאורה דברים אלו במחלוקת ראשוניים נמצאים. הרא"ש בתשובותיו (לה, ב) מביא דברי הרב אביגדור הכהן וז"ל השואל פרה מחברו לשלושים יום ונתן לו המשאיל רשות להשאילה כל ימי שאילתה למי שירצה, והלך וקידש בה את האישה מקודשת. בד"א שאמר לה התקדשי לי בהנאת שימושה וכו' ודמי למקדש בהנאת מלוה וכו'. אבל אם אמר לה התקדשי לי בגופה של פרה אינה מקודשת דאינו יכול לקדש בדבר שאינו שלו, וגרע מקידושין ע"מ להחזיר דהכא אין הפרה קנויה לו אפילו לשעה וכו'. ואותה ששינו (סוכה מא:) אין אדם יוצא ידי חובתו ביו"ט ראשון בלולבו של חברו, אע"ג דיהיב ליה בפירוש הנאת שימוש דהיינו נטילתו לצאת בו לא נפיק ביה עד דמקניא ליה קניית הגוף לשעה לכל הפחות. התם הינו טעמא דכתיב לכם משלכם, דקנין הגוף משמע ולא סגי בהנאת שימוש לחוד. וא"ת והלא מתנה ע"מ להחזיר קנין פרות בעלמא קרי ליה (בב"ב קלא.) ונפיק ביה? י"ל להכי קרי ליה קנין פירות שאינו יכול לאוכלו, אבל מיהו **קנין הגוף לשעה מקרי**, ובהכי סגי דולקחתם לכם וכו' ומינה ילפינן לכל מילי ואפילו לקידושין דאורייתא דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה, דעדיף משואל דאם נאנס קודם חזרה פטור, אלמא מתנה היא אע"פ שעומד לחזרה דכל כמה דלא אהדריה חשוב ממוניה וכו' עכ"ל. ויעויין בקצות החושן רמא סק"ד הנוקט בשיטת רבינו אביגדור וז"ל בדילוגים: יראה לענ"ד דמתנה ע"מ להחזירה הוא כמשמעו ואין בו תנאי הקנאה, אלא שנתן לו במתנה את האתרוג עד שיצא בו והוא מתנה גמורה וחלוטה עד הזמן וכו' והתנאי ע"מ שתחזירה אינו אלא משום שאם היה אומר ואחר שעה לעצמי, הוי ליה דינא דאחרית, דאין לשני אלא מה ששייר ראשון וכו' אבל גוף המתנה אינו אלא לזמן ונפיק ביה וכו' עכ"ל. לרבינו אביגדור ולקצות מצינו דקנין גוף ישנו לזמן ואח"כ פוקע מעצמו, דסוד מתנה ע"מ להחזיר הוא מתנה גמורה לזמן, ודלא כר"ן שלמדנו.

מראשוניים נוספים מוכח דלא כשיטת רבינו אביגדור והקצות, דעל הגמרא בסוכה מא: הלומדת דמתנה ע"מ להחזיר הוי מתנה, פרשי שם וז"ל אבל אם לא החזירו איגלאי מילתא דמעיקרא גזול היה בידו עכ"ל. לרבינו אביגדור אם לא החזירו הוי גזלן מכאן להבא, אך לא מפני זה פקע קנין הגוף שהיה לו בזמן הקודם, ואילו לרש"י הוי גזלן למפרע, כלומר דמתנה ע"מ להחזיר הוי מתנה לעולם בתנאי שיחזיר, ואם לא מילא תנאו מתבטל הקנין למפרע. וכן משמע בתוסי' שם השואל מדוע לא נכתבו בגמרא דיני התנאים (בתנאי כפול והן קודם ללאו וכיו"ב) שהרי זו מתנה **בתנאי** שיחזור? ומתוך דאח"כ אלא שאין כאן מקומם של דינים אלו. וכן ברא"ש שם הכתוב שע"מ לקיים את התנאי צריך המקבל לחזור ולהקנות את המתנה חזרה. ואם א"ל יהא במתנה עד שתצא בו ואח"כ הוא שלי כבתחילה לא יצא בו.

א"כ לרש"י ותוס', לרא"ש ולר"ן אי אפשר לקנין גוף שיוגבל בזמן, ולרבינו אביגדור והקצות אדרבא כל מהות מתנה ע"מ להחזיר הוא קנין גוף לזמן. (עיי"ש בקצות המקשה לשיטת שאר הראשונים, ועיין באחרונים על הגמרא תירוצים שונים).

וי"ל דהקצות לשיטתו במקומות נוספים. השו"ע בחו"מ שמו סי"ח כותב בזה"ל: הלוקח בהמה לשלושים יום שומר חנים עליה (שאם פשע בה חיוב) עכ"ל. ובקצות שם סק"ה וז"ל וכ"כ התוס' וכו' ונלע"ד דלפמשי"כ הרמב"ם שהקונה לזמן קצוב הוא בונה והורס ועושה בכל זמנו הקצוב כמו שעושה הקנוי לו קנין עולם, וא"כ דקונה לזמן רשאי להרוס כמו מי שקונה קנין עולם א"כ מזיק ממש פטור. וכ"ש בפשיעה וכו' עכ"ל. ופשיטא דהרמב"ם והקצות נוקטים בהבנת זמן כרבינו אביגדור שאפשר קנין גוף לזמן, ולכך הלוקח בהמה לשלושים יום באותו הזמן הוא שלו לגמרי ואפילו פשע בו - הרי הוא שלו, לעומת התוס' והשו"ע שנקטו דא"א לקנין הגוף להיגבל בזמן, היות והזמן בנוי כמקשה אחת ולא מחולק לקטעים קטעים, ולפיכך הלוקח בהמה לשלושים יום הוי רק קנין פירות וכשומר חנים, וממילא אם פשע חיוב.

ז"ל הגמרא בסוכה (מו.): העושה סוכה וכו', נכנס לישב בה אומר אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לישב בסוכה. וכיוון שבירך יום ראשון שוב אינו מברך וכו'. תנאי היא, דתניא תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן דברי רבי, וחכמים אומרים אינו מברך עליהן אלא שחרית בלבד עכ"ל. ופרש"י וז"ל כל זמן שמניחן: ואפילו חולצן ומניחן מאה פעמים ביום. וגבי סוכה נמי אע"ג דלא מפסקי לילות מימים וכחד יומא אריכא היא, מברכין עליה בכל יום דהוא דומיא דחולץ ומניח עכ"ל. ומשמע מחלוקת תנאים אם הוי סוכה ותפילין חיוב אחד מתמשך או דכל פעם שנכנס לסוכה או מניח תפילין הוי חיוב חדש.

וי"ל לומר דתלוי במחלוקת תנאים בסוכה כז. - כז: וז"ל: תניא רבי אליעזר אומר וכו' ואין עושין סוכה בחולו של מועד. וחכמים אומרים וכו' ועושין סוכה בחולו של מועד עכ"ל. דלר"א חיוב סוכה במשך זמן החג חד הוא, ואם לא עשה בתחילתו, לא קיים מצוות סוכה אפילו עשה בסופו, ולחכמים כל יום חיוב חדש הוא.

• יסוד הזמן

הרב עמיאל בספרו המידות לחקר ההלכה (פרק טז אות יא), תולה מחלוקת זו בחקירת המושג זמן: האם זמן הוא צירוף של חלקים, וכמו שכל עצם גשמי יכול להתחלק כך ג"כ הזמן שהוא צירוף של רגעים, והרגעים מתחלקים לחלקים יותר קטנים, או שהזמן הוא עצם בלתי ניתן לחלוקה, והחלוקה שלנו היא רק חלוקה דמיונית. כה"ג מצאתי בצפנת פענח על הרמב"ם, בתחילת קונטרס ההשלמה לחלק הרביעי וז"ל דכל דבר שיש לו שטח, זמן או מקום או מנין [יש לחקור] אם זה מקרי דבר מצורף או עצם וכו'. זמן אם הוא מחובר מפרטים או עצם פשוט הוא מחלוקת וכו' עכ"ל. דאי נימא כצד הראשון א"כ כמו שאפשר קנין גוף בחלק מהדבר, כך אפשר למכור לחלק מהזמן את הגוף לגמרי. אין סתירה בעובדה שאח"כ כשיפקע זמנו לא יהיה לו קנין גוף, כשם שאין

סתירה אם מוכר חלק אחד ומשייר חלק אחר לעצמו. אבל לצד השני היות ולאחר זמן יחזור החפץ לראשון זהו סימן שגם באותו זמן שהחפץ היה אצל השני לא היה לו קנין גוף בחפץ לרש"י ותוס', לרא"ש ולר"ן הזמן אינו ניתן לחלוקה וממילא א"א לתת מתנה או למכור קנין גוף לזמן. אם הוא קנין גוף - הוא לעולם, ואם מוגבל בזמן הוא - אינו קנין גוף אלא פירות, אין בו קדושת גוף אלא דמים. לרבינו אביגדור ולקצות החושן הזמן ניתן לחלוקה, ואפשר למכור לפלוני קנין גוף בקטע זמן מסוים ואח"כ יחזור לבעלות הראשון ללא קנין נוסף. יש להעיר כי הרב עמיאל מקפיד ללמוד חקירתו ללא קשר דוקא לקנין גוף או פירות (ממונות), אלא גם לעיניי אישות, איסורין והקדשות, שכל דבר שיש בו "איכות עצמית", שינוי במהות הדבר כקנין גוף, קידושי אישה וכיו"ב, אי אפשר שיהיה מוגבל בזמן (ע"פ הצד השני בחקירתו).

• שבועה על המתנת זמן

ובח"מ עג ס"ב פוסק השו"ע: טען המלוה ואמר היום סוף הזמן שקבעת, והלוה אומר עד עשרה ימים קבעת, הלוה נשבע היסת ואם היה שם עד אחד שהיום סוף זמנו הרי זה נשבע שבועת התורה עכ"ל. ובקצות סק"ב וז"ל והנה ראיתי מהרי"ט וז"ל ולי הדבר ברור מאותה ששינוי בפ"ק דמכות מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב לחברו אלף זוז וכו', אומדין כמה אדם רוצה ליתן ויהיו בידו אלף זוז ונותנם מכאן עד ל' יום ואין נותנם מכאן ועד עשר שנים, אלמא דבר שבממון חשיב דמחייבו עדים זוממין בהכי (ולכך ביש עד אחד חייב הלווה שבועה דאורייתא) וכו'. ונראה תוך דבריו דהא דחייב שבועה על קביעת הזמן (למרות שגם המלוה וגם הלוה מסכימים על עצם החוב והסכום) משום דהמתנת הזמן הוי דררא דממונא וכמו שמביא ראייה מעדים זוממין. אך קשה שיתחייב שבועה בזה, דהא גבי שבועה בעינן דוקא דבר שגופו ממון, וכופר שטרות כיון דלאו גופו ממון פטור אפילו מודה במקצת וע"א, א"כ מכשי"כ קביעת זמן, נהי שיהיה יכול ליטול איזה שכר מכאן עד המתנת הזמן לא הוי גופו ממון ואינו אלא גרמא! ועוד וכו'. ולכן נראה דאפילו אינו שווה המתנת הזמן פרוטה וכגון שכל הממון אינו אלא פרוטה נמי צריך להישבע, והטעם כיון שהמלוה אומר היום סוף הזמן, א"כ לדברי התובע והעד נתחייב לשלם תיכף וכו'. והבי"ד נזקקין לירד לנכסיו ולשלם לו תיכף וכו', וזה הוי כפירת ממון עכשיו כל הפרוטה, ומה שאומר לסלק אחר זמן אין המלוה רוצה ואע"פ שהמתנה אינו שווה פרוטה וזה ברור עכ"ל לענייננו. המהרי"ט רואה הזמן כמימד שאינו ניתן לחלוקה, כרוב הראשונים. לשיטתו אין בין הלוה למלוה מחלוקת אלא בקביעת זמן הפרעון, וחייב השבועה עפ"י נובע מחסרון ממון למלוה מדחיית הזמן. אך הקצות לשיטתו, דהזמן ניתן לחלוקה, ואע"פ שמודה הלוה שחייב ורק מנסה לדחות זמן הפרעון, מנקודת מבט עכשוית, בקטע זמן זה, הרי המלוה תובע והלווה כופר, וחייב שבועה דע"א הוי חייב על ממון שמנקודת זמן זו מפסיד הלוה למלוה, ואין אכפת לנו שמסכים לו בזמן אחר שאין זה בזמן זה תיכף, לעומת

המהרי"ט הרואה הזמן כמימד אחד והוצאת הלוח לפרעון בעוד עשרה ימים גורמת עתה לשינוי דין, שהזמן חד הוא.

• יסוד מחלוקת האחרונים בקנין ד' אמות

ע"פ יסוד זה שלמדנו יש להבין מחלוקת רבות וענינים שונים בש"ס. ז"ל האבני מילואים סימן ל' סק"ה בדילוגים: ונראה שגם הרמב"ן ס"ל דכיון דתקון רבנן דלהוי קנין ד' אמות - מהני לדאורייתא, ומשום דהפקר בי"ד הפקר, אלא דגוף הד' אמות או מקום השמירה לא הפקירו בי"ד מעולם את הד' אמות שיהיה שלה, כיון דבתר הכי כי אתי אחר הם שלו וכו', לית לן למימר דמקום השמירה וד' אמות אפקעוהו חכמים מרשות העולם ואוקמה ברשות האישה כיון דבתר הכי נמי דכו"ע הוא, ולשעה נמי לא אוקמה חכמים את הד"א ברשות האשה וכו'. אלא דלא הקנו חכמים בד"א כלום, אלא שהקנו את החפץ למי שמונח בד' אמותיו עכ"ל. ודלא כתוס' רי"ד בירושלמי פאה פ"ד ה"ב המוכיח באריכות נגד האב"מ וז"ל אלא ודאי מוכח דלא כאב"מ, רק דקנין ד' אמות הוא דקונה לשעה גם גוף הד' אמות עכ"ל. האב"מ יוצא נגד אפשרות הקנין לחול בגוף הקרקע בגלל שא"א שאח"כ יפקע בעלות האחד ויעבור לבעלות האחר מעצמו, כלומר שאי אפשר קנין גוף לזמן, בעוד שהתוס' רי"ד לומד מפורש דהוי קנין בגוף הקרקע לשעה. האב"מ רואה את הזמן כעצם שלא ניתן לחלוקה וא"א ל"א יאכות עצמית" - קנין הגוף במקרה זה לחול לשעה בלבד, ואילו התוס' רי"ד רואה את הזמן כניתן לחלוקה ואין מניעה לחז"ל להקנות קנין בגוף, ד' אמות בשדה, לפלוני העומד במקום לשעה קלה.

יש להדגיש כי אין אנו באים לומר דכ"א לשיטתו ממש, דהרי אותו אדם כתב את קצות החושן על חו"מ ואת האב"מ על אבה"ע, אלא רצוננו לומר דגישת כל צד במחלוקת תלויה בחקירה שהצגנו. וכה"ג בסנהדרין דף נט: דכותבת הגמרא דפסוק "לך אמור להם שובו לכם לאהליכם" נכתב בגלל "כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", ופרש"י בד"ה: "לכל דבר שבמנין" וז"ל שאסר להם תשמיש שלושה ימים קודם מתן תורה ולאחר שלושה ימים הוצרך להתיר להם. ואע"פ דממילא משתמע היתרא, דהא שלושה ימים הוא דאסר והרי עברו, אשמעינן קרא לכל דבר הנאסר במנין בי"ד אע"פ שקבעו זמן לדבר, צריך למנות פעם אחרת להתירו כשעבר הזמן עכ"ל. אין בעצם קשר בין פרש"י זה לענינינו מבחינה ענינית, ובכ"ז מבחינה רעיונית הרי זה הינו הך. דכמו שקנין גוף או קדושת גוף לא פוקעת בכדי אי זמן אינו ניתן לחלוקה, כמו"כ תקנה שחלה לא פוקעת בכדי אפילו בתום הזמן א"כ נמנו והתירו, מכיון שהזמן לא בנוי ממקטעים אלא ממימד שאינו ניתן לחלוקה וכשחל דבר מה ב"א יכות" הדבר אינו בטל רק בגלל התקדמות הזמן.

• מוקצה מחמת מצוה

ז"ל הגמרא בביצה דף (ל:): "תני רבי חייא בר יוסף קמיה דרבי יוחנן אין נוטלין עצים מן הסוכה אלא מן הסמוך לה ור"ש מתיר. ושויין בסוכת החג בחג שהיא אסורה, ואם התנה עליה הכל לפי תנאו". ומי מהני בה תנאה? וכו' עכ"ל, ומתרצין באומר איני בודל מהם כל בין השמשות. ומפרש הר"ן וז"ל כלומר אין הכי נמי דתנאי לא מפסיק קדושה בתר דחיילא, מיהו תנאה מהני וכו' באומר איני בודל מהם כל ביהשמי"ש, דלא חייל עליהו קדושה והויא לגביה כסוכה דלאו מצוה וכו'. אבל עצי סוכה ועיטוריה דחלייא עליהו הקדושה בין השמשות אתקצו לזי למצותן על כורחו ולא מהני בהו תנאה אחרינא למיחל עליהו קדושה ולאשתרויי למחר, ואפילו נפלה וכו' עכ"ל. תנאי לא מועיל להפקעת קדושה (לענין מוקצה) בתר דחיילא משום דבתר דחיילא דין במהות הדבר לא בטלה מאליה, דהזמן אינו ניתן לחלוקה (וכשיטת הר"ן לפני"כ). ויש להעיר כי כאן אין מדובר בקדושה ממש אלא הקצאה למצותה ואעפ"כ אין תנאי מועיל להפקיע, דמשחל אינו פוסק שאין חלוקה בזמן.

• יסוד מחלוקת הראשונים בדבר שאין לו מתירין

הרב עמיאל ע"פ יסודו מחלק בין איסורים המוגבלים בזמן (אכילה ביוה"כ, חמץ בפסח) לשאינם מוגבלים בזמן (טריפה, נבילה, בשר חלב). היות ולרוב שיטות הראשונים אי אפשר לדבר שב"איכות עצמית" של החפץ להיות מוגבל בזמן, א"כ א"א שאיסור המוגבל בזמן יהיה עצמו - החפצא - אסור. דאי עצמו של החפץ אסור, הכיצד הוא מותר לאחר זמן? על כורחך שאיסורים המוגבלים בזמן איסורם על הגברא האוכלם ואינם בחפצא עצמו, משא"כ איסורם שאינם מוגבלים בזמן הוי איסורם בחפצא, באיכות הדבר ממש, ולכן אינם מוגבלים בזמן. עפ"ז נראה להסביר את מחלוקת הראשונים בדין דבר שיש לו מתירין, דלרש"י דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל, דעד שתאכלו באיסור - חכה זמן מה ותאכלו בהיתר (עיין ביצה דף ג: וברש"י שם). אולם לר"ן בנדרים דף נב. גישה שונה, דאי הוי דבר שאין לו מתירין כלומר שאיסורו קיים לעולם, א"כ הוי תערובתו כתערובת מין בשאינו מינו שבטל בשישים. אבל אי הוי דבר שיש לו מתירין, שלאחר זמן יהיה מותר, הוי כתערובת מין במינו שאינו בטל. וכדברי הר"ן: "לפי שכל דבר הדומה לחברו אינו מחלישו ומבטלו, אלא מחזקו ומעמידו, ולכך אפילו באלף לא בטיל" (י"ל לר"ן ד"מין" אינו הגדרה כימית אלא דינית, דאי חלק מהתערובת מותר וחלקו אסור לעולם, הוי כשני מינים למרות שהרכבם הכימי זהה, ואי החלק האסור מותר לאחר זמן הוי כמין אחד). והנה אם נלמד זמן כניתן לחלוקה א"כ אפשרי "איכות עצמית" או איסור בחפצא - לזמן. ולפי"ז חמץ בפסח הוי איסור גמור בחפצא לשבעת ימי הפסח ואולם לפ"ז יקשה כיצד תערובת חמץ נחשבת עפ"י הר"ן כתערובת מין במינו, דבקטע זמן זה איסור החמץ הוא לגמרי, וזה שמותר לאחר הפסח (מדאורייתא) זהו מקטע זמן אחר שאינו משפיע על הזמן

בפסח ע"כ לפי"ז להזדקק לפירוש הפשוט דעד שתאכלו באיסור, תאכלו לאחר זמן בהיתר. ואולם אם נלמד זמן כבלתי ניתן לחלוקה וממילא אין קנין גוף, קדושת גוף או איסור בחפצא לזמן, ממילא נובע שאיסור שאכן מוגבל בזמן הוא איסור בגברא ולא בחפצא, וממילא תערובת חמץ הוי כמין במינו בשופי שהרי בחפצא אין כלל הבדל ביניהם ורק מבחינת הגברא אסורים לו חלקים בתערובת לאכילה וכן שיטתו דהר"ן. א"כ נמצאנו דסברת הר"ן בדבר שיש לו מתירין תובן היטב למ"ד דזמן אינו ניתן לחלוקה. (ברש"י אפשר לומר שסובר כרבינו אביגדור אך אפשר שחולק על הגדרת ה"מינים" לענין תערובת, דכל עוד ההבדל דיני ולא כימי יש כאן תערובת מין במינו).

השפעת העתיד על דבר ההווה עתה

אם ננקוט כצד ראשון בחקירתנו, כי אפשר לחלק הזמן לקטעים, כי אז אין בעצם השפעה ישירה של העתיד על ההווה, שהרי אנו במקטע זמן זה, ואין לדינים החלים עתה דבר עם מה שיהיה במקטע זמן עתידי. אך לצד השני דהזמן הוא עצם שלא ניתן לחלוקה כי אז אין אבתנה אמיתית בין הווה לעתיד, שהרי שניהם קשורים אחד לשני. בפרק הקודם עסקנו בהשפעה של ההווה על העתיד, דכשחלה קדושה, בעלות וכיו"ב "איכות עצמית", על חפץ בהווה אינו נפקע מאליו בעתיד אי זמן אינו ניתן לחלוקה. כמו"כ יש להבין כי אם יהיה ודאי שינוי ב"איכות עצמית" בעתיד כי אז השפעתו תהיה מיידית בהווה, שהרי זמן אינו ניתן לחלוקה.

בהשפעת העתיד על ההווה לצד שני דחקירתנו, שזמן אינו ניתן לחלוקה לעניינים מהותיים בגופו של חפץ או אדם, יש לחלק בין מספר מקרים: מקרה שבו העתיד גלום כבר בהווה כגון טריפה אשר סיבת מיתתו נמצאת בהווה, וכל ההבדל בין ההווה (שחי) לעתיד (שימות) הוא רק זמן, למקרה שבו אין העתיד גלום בהווה, ובין ההווה לעתיד יתחדש ג"כ סיבה ולא רק זמן, ובכ"ז היות והעתיד ודאי לנו למ"ד הנ"ל נחשב כמשפיע כבר על ההווה.

• טריפה

בעל החינוך כותב במצוה עג וז"ל ואל תקשה ותאמר מה הפסד אפשר להיות בבהמה שנטרפה מיד ונשחטה, כי לא מחכמה תקשה ע"ז. הלא ידעת כי לכל דבר יש התחלה, ואם תודה אלי כי באורך הזמן, ימצא הפסד בה מחמת הטריפות, תתחייב להודות כי ברגע הראשון התחיל ההפסד אלא שהוא מועט בהווה וכו'. וכל הטריפות שמנו חז"ל איך צריך לבדוק שתזקתן בריאים חוץ מטריפות הריאה, שאם ימצא סירכא בענין שאפשר שאם תנועתו נקבו הריאה - טריפה, שאנו אומרים כל העומד לינקב על כל פנים כנקוב חשבינן ליה עכ"ל. אם הזמן ניתן לחלוקה כי אז יש לנו להביט על ההווה שבו הבהמה חיה ובריאה ללא קשר לעתיד בו תמות. ואפילו הגורם למיתה נמצא עתה, סוף

סוף הבהמה בריאה לגמרי ומה לי שבעתיד תמות? וע' בחזו"א הל' אהלות כב סקל"ב וז"ל דלא מקרי ספק פיקו"נ בדברים העתידיים שבהוה אין להם כל זכר וכו' והלכך אין דנים בשביל עתידות רחוקות עכ"ל, וכן פוסק האיגרות משה ביו"ד ח"ג קנו דפיקו"נ דוקא בבא לפניך. ובשמירת שבת כהלכתה ח"א פלי"ב הערה ב' מביא בשם הגרש"ז אורבעך דגם אם גורם המחלה נמצא בגוף האדם אך אין שינוי במצבו אסור לחלל על אותו חולה את השבת, אם אנו יודעים בבירור שאפשר לדחות הטיפול למחר. וא"כ בטריפה אפילו הגורם נמצא עתה, בהוה חיה ובריאה ומדוע לאוסרה? על כרחנו דהחינוך רואה את הזמן כעצם שלא ניתן לחלוקה, וכמו שא"א להקנות קנין גוף בהוה כדי שיפקע מאלו בעתיד, כך א"א לידיעה ודאית על "איכות הדבר" בעתיד שלא תשפיע על ההוה.

• סירכא דריאה

עפ"ז יובן מחלוקת הראשונים בדין סירכא בריאה, דרש"י בחולין דף מו: לומד דסירכא באה מחמת נקב שהיה בריאה קודם התהוות הסירכא, וריאה שניקבה - טריפה, והסירכא נוצרת ע"י הלחלוחית הנשאבת בריאה ויוצאת וסותמת הנקב ואינו מועיל הסתימה. ואילו התוס' בדף מז. ד"ה: "הינו", סובר דיש סירכא ללא נקב אלא שחוששין שמא תתפרק הסירכא וישאר נקב, וכל העומד לינקב כנקוב דמי. וכה"ג בר"ן ובסמ"ג ובחינוך מצוה עג. ויש להבין מדוע נייד רש"י מפירוש שאר הראשונים. ויתכן דכיוון דתוס' מבסס את שיטתו דכל העומד לינקב כנקוב דמי, ע"פ דברנו דהזמן חד הוא, ואם בעתיד ינקב נחשב כנקוב גם בהוה, ואילו רש"י אולי לא פשיטא ליה כן או דנקט כרבינו אביגדור (בודאי שאפשר שחולקים במציאות יצירת סירכות בריאה, ומ"מ בודאי שתוסי' שיטתו דזמן אינו ניתן לחלוקה ולכך העתיד משנה דין ההוה).

• אדם או בע"ח טריפה

ובב"ק דף מא. - שור שנגח אדם טריפה לא קטלין ליה דגברא קטילא קטל (פרש"י שם), וברמב"ם בהלכות מלכים פ"ט הי"ד וז"ל בן נח שהרג נפש אפילו עובר במעי אימו נהרג עליו. וכן אם הרג טריפה וכו' הואיל והמית מ"מ נהרג וכו' משא"כ בישראל עכ"ל. וכ"ז משום שהזמן לא ניתן לחלוקה, ודאות עתידית ב"איכות הדבר" מתקימת ג"כ בהוה. ושמעתי מהרה"ג רוזנטל אב"ד דח"פ דההבדל בין נח ליהודי נובע מראיה שונה את המציאות: הגוי רואה את העולם כמו שהוא, בהוה, לא דינית אלא מציאותית, ולכך טריפה לשיטתו חי הוא, משא"כ היהודי המתנהג ע"פ המופשט, הרוח, הדין, מבחינתו הזמן העכשוי מושפע מהעתיד ולכך טריפה לשיטתו מת הוא.

ובשבת דף קז: - אמר שמואל השולה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב עכ"ל, ופרש"י: חייב משום נטילת נשמה דתו לא חי עכ"ל. ומוסיף המנחת חינוך במוסד

השבת כט דאף אם יחיה איזה זמן מ"מ הוי ליה נטילת נשמה כמו דג, אף דיחיה איזה זמן, וכן בהורג נפש אם עשאו טריפה באופן שאינו יכול לחיות חייב דהכי נמי היו ליה נטילת נשמה וזה פשוט וברור עכ"ד. והרי הוא כשיטתנו דהיות והזמן אינו ניתן לחלוקה, אע"פ שימות רק עוד זמן מה (ואפילו במוצ"ש לכאורה) נחשב כנוטל נשמתו עתה וחייב. (ונכנסים אנו כאן במחלוקת אחרונים בענין זריעה ואפיה האם חייב עתה אף שמלאכתו נגמרה בעתיד או לאו. ע' רש"י בשבת דף עג. ובמנ"ח מוסך השבת ב, ולהלכה בערוה"ש תחילת רנב ואג"מ או"ח ח"א קכז ואכמ"ל). ובמנ"ח ממשיך שם וז"ל ואני מסופק באם יש בבע"ח חבלה ושאינו יכול לחיות, כגון שהוא טריפה או נבלה או דג שיבש בין סנפיריו, ובא אחר והרגו שמת תכף או שקירב מיתתו אם חייב משום נטילת נשמה. והנה גבי רוצח קי"ל שאם היה טריפה שאינו יכול לחיות או גוסס בידי אדם אינו חייב השני על הריגתו דגברא קטילא הוא וכו' (סנהדרין דף עח.), א"כ כאן נמי אפשר בנפסק סימני חיותו אינו חייב בשבת על שהרגו לגמרי או קירב מיתתו, או אפשר דלענין שבת שאני והוי ליה נטילת שמה עכ"ל ומסתפק מכאן ומשם ונשאר בצ"ע. וע' ביסודי ישורון במלאכת השוחט דהוא במחלוקת הראשונים, דהתוס' רי"ד עמ"ס שבת דף קלו. נוקט דטריפה הווי כחי לכל דבר חוץ מאשר לדין זה שההורגו פטור משום דבעינן "כל נפש", והאי כיון שעתיד למות כגברא קטילא הוי, אבל לשאר דברים הוי כחי שהרי גיטו גט. וברשב"א וברמב"ן שם נוקטים דההורג טריפה בשבת חייב. ועי' בתוס' רי"ד המביא שיטת ריב"ם שפטור ההורגו כיון שנחשב הטריפה כמת לכל דבר.

• ברירה

כותבת הגמ' בגיטין (כה.): דתניא הלוקח יין מבין הכותים (ואין לו כלי להפריש תרו"מ, והוא צריך לשתות - פירוש רש"י) אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה, עשרה מעשר ראשון, תשעה מעשר שני, ומיחל ושותה מיד דברי ר"מ (פירש רש"י: דמאחר שקרא שם, יצא לו מידי טבל, וכשהוא מוציא יין לשתיתו הוא הנברר לחולין. ולכשיהיו לו כלים ויוצא מן הנוד לתרומה הוא הנברר לתרומה, ויש ברירה עכ"ל). רבי יהודה ורבי יוסי יוסי ורבי שמעון אוסרין (דלית להו ברירה) עכ"ל. מחלוקת התנאים והאמוראים אי יש ברירה או לאו ובאיזה תנאי מופיע בש"ס במקומות רבים, ובראשונים ובאחרונים שם. רצוני לדון בעצם גדר ברירה, ע"פ הרב עמיאל (מידות לחקר ההלכה, שער כב אות ג - ד, דרכי משה ח"ב שמעתתא ה פ"י) וז"ל: מי שסובר יש ברירה מניח שתי הנחות: א. שאפשר להסתפק גם בבכח לבד, וכו'. ב. שכפי שנתברר הדבר בסוף בפועל, באותו האופן עמד להתברר מקודם בכח וכו'. וממילא נופל הספק למאן דסובר אין ברירה על מה הוא חולק, אם על הנחה א' או על ב' עכ"ל. ומאריך שם מאוד ותולה במחלוקת ראשונים. והנה לצד הראשון משמע דלכו"ע היה מתברר הבפועל - בבכח, העתיד גלום כבר בהווה, אלא דמחלוקתם אם בכח שכזה מספיק להחיל דינים (לשמה בגט, תרו"מ ועוד). ההנחה שהעתיד גלום בהווה מוכרחת לצד שזמן הוי עצם שלא ניתן לחלוקה. ואולם לצד שני, משמע דמחלוקת התנאים היא גופא

בעניינינו, דמחלוקתם אם בפועל (עתיד) יכול בכלל להשפיע על בכח (הווה), אם הזמן הוי עצם בלתי מתחלק (ומשפיע עתיד על הווה) או קובץ של רגעים (ואין רגע משפיע על משנהו).

• אישו משום חיצו

ב"ק (כב.): "איתמר רבי יוחנן אמר אישו (פרש"י השולח את הבעירה) משום חיצו (כאלו היו חיצו מכוונין על גבי הקשת והקשת בידו, ולא נתכוון לזורקם אלא שפגע בהו והלכו מכחו וכו') שהוא חייב וכו' כאלו בידי הבעירו - לישנא דהנמו"י, וריש לקיש אמר אישו משום ממונו.

ובנמו"י שם וז"ל: ואי קשיא לך (אליבא דרבי יוחנן שהלכה כמותו) א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת, וכן מאחיזין את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת, ולפי זה הרי כאילו הבעירה הוא עצמו בשבת! וכל שכן הוא, דאילו הכא לא נתכוון להבעיר גדיש חבירו כלל, והכא עיקר כונתו היא שתדלק ותלך בשבת! וכו'. כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לן שהרי חיובו משום חיצו כזורק החץ **שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל**, ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא. דאי חשבינן ליה הוה לן למפטריה דאנוס הוא, שאין בידו להחזירה וכו'. ש"מ דלאו כמאן דאדליק השתא בידיים חשבינן ליה אלא כמאן דאדליק מעיקרא בשעת פשיעה חשבינן ליה, וכן הדין לעניין שבת דכי אתחיל מערב שבת אתחיל, וכמאן דאגמריה בידיים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב עכ"ל. ויעויין בשביתת שבת מלאכת הזורע סק"ט דאפשר ללמוד הנמו"י, דכוונתו שכל מה שנדלק אח"כ חשיב כאילו באמת הודלק בפועל ברגע הראשון, "ואפשר דלעניין זמן חלות חיובו של הגברא קאמר, דחל עליו ברגע הראשון כמאן דאגמריה בההיא עידנא, וכל מה שהולך ודולק אח"כ ממילא אין לחייבו על זה בעצם, אלא מתורת תנאי לחלות חיובו למפרע משעת פעולת ההדלקה. אבל אה"נ דגוף ההדלקה הנעשה אח"כ אינה נחשבת למוקדמת מזמן פעולת תחילת הדלקתו". ורוצה השביתת שבת להסביר עפ"י מחלוקת אחרונים בשבת אם האופה בשבת עם חשיכה חייב אף שאין שהות שתגמר אפיתו מבעו"י (רש"י (שבת עג.) וכזריעה דחייב אף שההשרשה תהיה בחול) או דפטור (מנחת חינוך מוסף השבת, מלאכת הזריעה, דלא דמי אפיה לזריעה, דזריעה חייב על מעשה הזריעה אפילו ללא השרשה, ובבישול - האפיה היא המלאכה, לא עצם ההכנסה לתנור). די"ל דהרש"י ילמד הנמו"י כצד ראשון שנחשב כאלו עשה המעשה העתידי בהווה, והמנ"י ילמד דרך כשיגמר המלאכה יחשב זמן חלות האיסור מרגע הראשון למפרע, ולכן באפיה לקראת מוצ"ש היות ואין כלל איסור אפיה בחול, לא יחול זמן חיובו למפרע, בעוד שלרש"י נחשב כאילו עשה הכל במציאות שבת.

וכה"ג יש לחקור בזורק כלי משחית (רימון רסט) אך עוד לא התפוצץ, האם נחשב כרוצח בפועל, דהעתיד נחשב במציאות ברגע הזריקה, או דרך ברגע ההתפוצצות יחשב זמן חיובו למפרע מרגע הזריקה.

והנה יש לומר דשני הצדדים הנ"ל תלויים בחקירתנו את מהות הזמן. דאם נחשב הזמן כעצם שלא ניתן לחלוקה כי אז אפשר דהשפעה מהותית בעתיד גלומה בפועל בהווה. אך אי הוי הזמן הצטרפות של רגעים שכ"א נפרד בעצם, כי אז אי אפשר שעתיד אפילו וודאי, ישפיע על הווה כאשר עוד לא בא העתיד, ועל כרחך דרק לעניין זמן חלות חיוב על גברא קאמר, דאיגלאי למפרע שהתחייב בעבר.

• חידוש סיבה בעתיד

ואולם למ"ד זמן לא ניתן לחלוקה משפיע העתיד על ההווה אפילו כלל לא נמצא סיבת הדבר בהווה אלא שבעתיד יתחדש הסיבה. ב"ק יז: וז"ל הגמרא: אמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור דאמרין ליה מנא תבירא תבר עכ"ל, ושם בדף כו: וז"ל ואמר רבה זרק תינוק מראש הגג ובא אחר וקבלו בסייף פלוגתא דרבי יהודה בן בתירא ורבנן וכו' עכ"ל וכ"ז דודאות בעתיד משנה דינו של ההווה אם זמן אינו ניתן לחלוקה. ובתוס' שם ד"ה: "זרק תינוק": לא דמי להרג טריפה דפטור לכו"ע בסנהדרין דף עח. עכ"ל. וחילוקו ברור דטריפה הגורם למותו כבר בהווה ואע"פ שנשמת ה' בקירבו בקלות יותר אפשר להחשיבו כמת מאשר תינוק אשר הגורם למותו אינו טמון בו אע"פ שודאי ימות בעוד רגע מנפילתו.

כבן סורר ומורה שנידון ע"ש סופו (סנהדרין דף סח:), היות וחזקתו שיהרג הרי משפיע העתיד על דינו בהווה. לכך כל העומד לזרק (דם קרבן ע"ג מזבח) כזרוק דמי (פסחים דף יג:), כל העומד לפדות כפדוי דמי (ב"ק דף עו:). ופרש"י וז"ל ובעלי מומין כפדויים דמו הואיל וסופן לכך עכ"ל, וביו"ד קצח ס"כ פוסק הרמ"א: ומאחר שכבר נהגו ליטול ציפורניים, אפילו אם ציפורן אחת נשאר בידה וטבלה, צריכה טבילה אחרת וכן נוהגין עכ"ל, ובש"ך סקכ"ה מביא מקורו מדברי הראב"ד וז"ל צריכה לחתוך ציפוני ידיה ורגליה דכיון שעתידה ליטלן חייצי השתא. ובב"ק דף נט: וז"ל ר"ש אומר אכלה פירות גמורים משלמת פירות גמורים. מאי טעמא? הא דאמר רחמנא ובער בשדה אחד מלמד ששמין ע"ג שדה הי"מ מידי דצריך לשדה, הני (פירות גמורין) כיון דלא צריכי לשדה בעיניהו בעי שלומי עכ"ל, ובתוס' שם וז"ל פסק רבינו חננאל דמהכא פשיטא לן בכתובות דף נא. דכל העומד לגזוז כגזוז דמי לענין בע"ח דלא טריף ליה וכו' עכ"ל. ובב"ק דף צה: אמר שמואל בעל חוב גובה את השבח שאינו מגיע לכתפים, ואינו גובה את שמגיע לכתפים, ופירש שם בתוס' וז"ל דשבח המגיע לכתפים קורא דבר שסופו ליתלש ולישא בכתפים עכ"ל (ועיי'ש שיטות רש"י ור"ת), ובסוכה דף יג: וז"ל א"ר אבא אמר שמואל ירקות שאמרו חכמים וכו' פוסלין בסוכה משום אויר. מאי טעמא? כיון דלכי יבש פרכי ונפלי כמאן דליתניהו דמי עכ"ל, ובאבה"ע קכא ס"ז פוסק השו"ע גוסס

הרי הוא כחי ויכול לגרש עכ"ל. וסברתו בב"י דרוב חולים לחיים ורוב גוססין למיתה (גיטין דף כח.), משמע דוקא דמסתמא מת כבר דרובן למיתה, אך אם עדיין חי יכול לגרש. ובחכמת שלמה שם מקשה דמנין דמטעם רוב הוא, אפשר "דכיון דתו ימות בוודאי, מחשבינן ליה השתא כמת. וזה הפירוש בש"ס וכו' אבל גוסס כיון שרוב גוססין למיתה מקרי מהשתא כמת וכו', וזה דומה למה דאמרינן לר"ש כל העומד לשרוף כשרוף דמ"י, וא"כ לא יכול גוסס לגרש שכבר חשיב כמת. כל ענינים אלו ונוספים יובנו רק לאור סברתנו דמעשה מהותי הנעשה בעתיד משפיע ומשנה דינו של ההווה אע"פ שאינו גלום כלל בהווה, היות והזמן בלתי ניתן לחלוקה למקטעים.

ובב"מ דף ק: פלוגתא דר"מ ורבנן אי כל העומד ליבצר כבצור דמי, ופלוגתא דרשב"ג ורבי בסנהדרין דף טו. ובגיטין דף לט. בכל העומד לגזוז, ופלוגתא דרבי שמעון ורבנן במנחות בכל העומד לזרוק לפדות ולישרף י"ל דחולקים תנאים בחקירתנו אי זמן ניתן לחלוקה ואז לא משפיע העתיד על קטע הזמן העכשוי או דזמן לא ניתן לחלוקה.

(עיין בסוכה דף לא: דהגמרא לומדת דלולב של אשירה פסול משום דכתותי מיכתת שיעוריה, ועיין בסוטה דף כה: בתוס' ד"ה: "לאו כגבוי", דאינו קשור לענינינו בזמן).

• ניצוק

ע"פ דברנו נבין היטב סוגיה בע"ז דף עב ע"א-ע"ב, דכו"ע ניצוק (פרש"י קילוח צינור הבא מלמעלה למטה בזקיפה) אינו חיבור לטומאה ולטהרה, ומחלוקת רב הונא ורב חסדא אי הוי חיבור לענין יין נסך, וכן נחלקו שם רש"י ור"ת להלכה. בפשטות רגילים אנו ללמוד סוגיה זו כבעיה פיזית, אם אפשר לראותה ג"כ כבעיה זמנית: אם נחשב כל רגע כנתון, כקבוע, כבפני עצמו, א"כ ברגע הניצוק יש חיבור פיזי בין הכלי העליון לתחתון. ואולם אם הזמן בלתי ניתן לחלוקה, ונחשב העתיד הודאי (כח המשכח המושך את המים מטה) בהווה, כי אז היות ובעוד רגע יפלו המים ויפסק החיבור - לא הוי הניצוק חיבור. וכה"ג באבה"ע קכד ס"א פוסק השו"ע: גט שכתבו על אסורי הנאה כשר. ומוסיף הרמ"א מיהו בדבר שצריך ביעור מן העולם וצריך שריפה אם כתב עליו הגט בטל עכ"ל. ועי"ש בחלקת מחוקק דחולק ע"ז, דהר"ן אבי שיטה זו כן כתב לר"ש דס"ל כל העומד לישרף כשרוף דמי ולא קי"ל כוותי, ועי"ש בית שמואל המתרוצ ובחכמת שלמה.

• מחיצות שאינן יכולות לעמוד ברוח מצויה

סוכה דף כג. וז"ל אמר אביי היכא דאינה יכולה (מחיצת הסוכה, ועי בגרי"ז על הרמב"ם ה"ל סוכה פ"ד ה"ה) לעמוד ברוח מצויה דיבשה לא כלום היא. יכולה לעמוד בשאינה מצויה דיבשה כו"ע לא פליגי דכשרה, כי פליגי בדיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים וכו' עכ"ל. ופרש"י ד"ה לא כלום היא:

דאפילו דירת עראי לא הויה עכ"ל. לא כלום כפשוטו. ואולם ראשונים אחרים פירשו דפסול סוכה זו משום גה"כ חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, סוכה הראויה לשבעה שמא סוכה, סוכה שאינה ראויה לשבעה לא שמא סוכה (ריטב"א) ואין דנין אותם כעקורות לפסלן מעתה (מאירי). לכאורה לרש"י העתיד הודאי גורר פסול הסוכה בהווה משום שאפילו דירת ארעי אינו (זמן לא ניתן לחלוקה), ואילו לשאר הראשונים אין עובדת המחיצה שתעקר ברוח מצויה פוסלת הסוכה עתה מהיות סוכה במציאות (הפרדה בין ההווה לעתיד, זמן ניתן לחלוקה) אלא פסולה מגה"כ.

יש להעיר כי לא רק עתיד ודאי מצד חוקי הטבע משפיע על ההווה אלא אפילו עתיד ודאי מצד התנהגות בני"א כבערכין דף (ב:): תנן מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי בית הלל. א"ל בית שמאי תיקנתם את רבו ואת עצמו לא תיקנתם, לישא שפחה אינו יכול, בת חורין אינו יכול, יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר לא תוהו בראה לשבת יצרה. אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכו' וחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש עכ"ל, ופרש"י ד"ה: "במשנה ראשונה" וז"ל קודם שהודו ב"ה היה בחזקת עבד, אבל אחר שחזרו להודות, הואיל ובידינו לשחררו כמשוחרר דמי שאין רשות רבו עליו עכ"ל.

השפעת עתיד על הווה שלא נמצא

עד כאן עסקנו בהשפעת העתיד על הקיים בהווה, אפילו אם העתיד לקרות לחפץ או לאדם אינו גלום בכח בהווה. ואולם השפעה זו קיימת אפילו אם ההווה כלל לא קיים. אם ננקוט כי הזמן כשטח או חומר, וניתן לחלקו לחלקים שאין ביניהם ולא כלום כי אז כמובן אין השפעה של העתיד על ההווה ועאכו"כ כשההווה לא נמצא ורק בעתיד יהיה. ואולם אם נלמד דהזמן אינו ניתן לחלוקה ואין אבחנה ממשית בין ההווה לעתיד בענינים מהותיים לגופו של הדבר, כי אז אפשר ד"כל דבר שעתיד להיות בפועל יש לו מציאות בכח עוד לפני התגלותו בפועל, ומציאות הבכח - מציאות גמורה היא", לישנא דהרב חר"פ - מעייני הישועה פרק נ"ו.

הריטב"א עמ"ס עבודה זרה דף עה: ד"ה: "כלי סעודה האמורין הפרשר", לומד סברה לחייב הטבלת כלים חדשים שעשאן גוי משום דסופו להשתמש בו איסור. וע' באבני נזר חיו"ד קז הנוקט סברה זו ברי"ף וברמב"ם. ובפשוטו מה לי שסופו להשתמש בו איסור? השתא מיהא מותרין הן וכלל לא נולד איסורן?! אין להמלט מסברתנו דעתיד ודאי משפיע גם כשהאיסור כלל לא נולד עתה.

• קידושי קטן וקטנה

המשנה למלך בהלכות אישות פ"ד ה"ז מסתפק בקטן שקידש ואמר הרי את מקודשת לי לאחר שאגדיל, או גדול שאמר לקטנה הרי את מקודשת לי לאחר שתגדילי, האם אמרינן כיון שבשעת הקידושין הוו קטנים א"כ לא מהני ולא מידי, או דילמא כיוון שבשעת חלות הקידושין הם גדולים חלו הקידושין. הסתפקותו הוי האם חסרון בזמן נקרא דבר שלא בא לעולם מפני שאפשר שהזמן ממילא קאתי ולא דמי לחסרון מעשה או לא. והנה אי הזמן צירוף של רגעים הוא, א"כ העתיד - הרגע שעוד לא בא - כדבר שלא בא לעולם, ואולם אם הזמן הוא עצם פשוט שאינו ניתן לחלוקה, והעבר ההווה והעתיד משמשים בו בעצם בערבוביא, כי אז אפשר שאע"פ שהעתיד בעתיד הוי כדבר שבא לעולם. ונשים לב כי אע"פ שהקטן או הקטנה גופם קיים בהווה, מ"מ לעניין יכולת לגרום לחלות קידושין נחשבים לכאורה כאינם בהווה כלל, דעד שלא הגדילו (בין יג' לזכר, בת יב' לנקבה) אין להם כלל שם מבוגר. ועיין בשער הגילגולים לרח"ו הקדמה ב' וז"ל והנה בעת שנולד גוף האדם ויוצא לאויר העולם נכנסת בו הנפש שלו. ואם יוכשרו מעשיו יזכה ויכנס בו הרוח בתשלום שנת השלוש עשרה שאז נקרא איש גמור כנודע עכ"ל לעינינו. כלומר יש חידוש בבן יג' ובבת יב' שלא היה לפני"כ כלל. ואע"פ שכ"ז אם זכה, מ"מ רושם מעניין זה חל בכ"א.

• מדוע אי אפשר לקנות דבר שלא בא לעולם

אפשר אולי כמו"כ לומר דחקירה זו עומדת בין מחלוקת הפוסקים בדבר שלא בא לעולם. דנפסקה הלכה בחו"מ רט ס"ד דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ובנמו"י ב"מ דף סו: מסביר דחסרונו בגמירות וסמיכות דעת. ואולם בנתיבות המשפט רז סק"ח ובנודב"י"ת אבה"ע נד משמע דהחיסרון בקנין עצמו, דבדבר שלא בא לעולם אין לקנין על מה לחול. ויש להבין דאם החיסרון בסמיכות דעת, האם פירושו דסובר הנמו"י ורוב הראשונים שיש לקנין על מה לחול? והרי החפץ עוד לא בעולם?! ואם סוברים שאין לקנין על מה לחול מדוע שבקו סברת הנתיבות והנודב"י שהחיסרון בקנין שאינו חל על חפץ שאינו בעולם. ועוד דמשמע בחלק מהראשונים דללא חסרון הגמ"ד יועיל הקנין בדבר שלא בא לעולם כריב"ש (מובא בקצות החושן רעח סק"יג) דקודם מתן תורה מועיל קנין בדבר שלא בא לעולם, ואם החסרון בקנין כיצד הואיל קודם מתן תורה? (ועי' בחת"ס בשו"ת יו"ד תשובה שי' דקודם מתן תורה היו קנינים מעשיים יותר ולא דיניים כהיום). ולדברנו י"ל דהיות והזמן עצם פשוט שאינו מתחלק, א"כ אע"פ שהחפץ אינו בעולם, היות ויופיע בעתיד תופס בו הקנין שנעשה בהווה, אלא שהחיסרון בסמיכות הדעת שאדם לא מתכוון בגמירות דעת מלאה לקנות דבר שאינו בעולם. (כמובן שעפ"י י"ל דהנתיבות והנודב"י סוברים שיש לחלק בין זמני העבר, ההווה והעתיד, וממילא חפץ שיופיע בעתיד לא מועיל בו כלל מעשה קנין שבהווה).

• יסוד מחלוקת האחרונים בחיוב מצוה קודם זמנה

ז"ל המנחת חינוך על מצות מילה אות כב: והנה תורתנו הקדושה הגבילר זמן למצוה זו שמונה ימים. ונ"ל שהתורה לא חייבתו במצוה רק לשמונה ימים, וקודם לכן אינו חייב במצוה זו כלל וכו'. א"כ נראה שאין איסור כלל אם ירצה לחתוך ערלתו תוך ח' ימים, כי בתוך הזמן אין המצוה חלה עליו, ואח"כ בהגיע הזמן שוב אין לו ערלה ואינו מצוה למול. והנה בודאי לא קיים המ"ע כי לא עשה מצוה, אבל לא ביטל מ"ע ג"כ וכו'. וכן אפילו לאחר זמנה - בלילה, דאז בלילה אין המצוה חלה עליו כלל, כי התורה גזרה שאין זמן מילה בלילה וכו', ואם רוצה לחתוך הערלה איני יודע שום איסור, וכשיגיע היום לא יחול עליו כלל המצוה רק אינו מקיים המצוה וכו'. הארכתני בזה לפי שראיתי במשנה למלך דבן קטורה נהרג אם מל קודם שמונה או בלילה, וישראל כה"ג עובר בעשה וכו' עכ"ל המנ"ח, ועי"ש שמאריך בראיות והוכחות.

והנה, אם נניח שמצות עשה של הבורא נכללות בגדר "איכות עצמית" (יאע"פ שאפשר להתווכח בענין זה, נראה כן בפשיטות שהרי מצות אינן מוטלות רק על הגברא לעשות, ולקבל שכרן אלא יש בהם השפעה לעולמות ולנו, ומקבילות לענינים רוחניים שונים), כי אז מחלוקת המנ"ח והמל"מ תלויה בחקירתנו במהות הזמן. דאי רזמן עצם ניתן לחלוקה, אפשר לומר שבזמן מסוים אין חיוב מצוה כלל ובזמן אחר יש, כמו שבקטע זמן מסוים יש לאדם בעלות על חפץ ואח"כ פוקעת בעלותו מעצמה לחלוטין, וכרבינו אביגדור והקצות - המנחת חינוך. אולם אי נלמד שהזמן לא ניתן לחלוקה, וא"א ל"איכות עצמית" שתוגבל בזמן, א"כ א"א למצוה להיות מוגבלת בזמן, אלא י"ל שבזמן מסוים נתן לנו הקב"ה שכר על קיום המצוה ובזמן אחר - לא, אך חיוב המצוה או "רושם המצוה" יש גם בזמן שאיננו מקבלים שכר עליה. עפ"ז יובן בבהירות שיטת המשנה למלך שגם לפני ח' ימים או בלילה, שאמנם אינו זמן מילה לקיבולי שכר אבל אסור למול ועובר בעשה, דחיוב למול בח' יש גם לפני ח' ימים, וחיוב למול ביום יש גם בלילה.

וראיה מצאתי למנ"ח בדברי הנצי"ב על בראשית (י"ז, א) וז"ל ובאמת לא היה נקרא (אברהם) ערל עד כה כל זמן שלא נצטוו ע"ז, כמו שקטן פחות מבן שמונה לא נקרא ערל ורשאין לסוכו שמן של תרומה (לשיטת הירושלמי בשבת) וכו' עכ"ל. ואולם הרמב"ם בהל' תרומה פ"ז הלכה י"א כהן ערל אסור לאכול בתרומה מדין תורה וכו' והנולד מהול אוכל בתרומה עכ"ל. משמע שהנולד ערל נקרא ערל ואסור בתרומה.

במועדים זמנים לרב שטרנבוך ח"א ג' כותב בזה"ל: לכאורה הדבר פשוט שאם אין לו מי שיתקע עבורו בעיר שגר בה לא נפטר ממצות התקיעות, רק מחויב מהתורה לעקור דירתו לעיר אחרת כדי לקיים המ"ע. אבל מצאתי דבר חדש ופלא בנשמת אדם (סח') דמסיק שאין צריך לעקור דירתו לעיר אחרת כדי לקיים מצווה, ואפילו דאורייתא עוברת כתקיעת שופר ולולב וכו'. ומכריח שיטתו דהא לפני יו"ט אינה מצוה, וכשמגיע יו"ט הוא אנוס, דהא אסור לילך ביו"ט חוץ לתחום, ולא מצינו חיוב לפני הזמן וכו'. ודבריו תמוהין, דלפ"ז נוכל ח"ו לפטור עצמנו למכל מצות התורה, שבלילה יסע למקום

שאין לו תפילין, ובבוקר כשמגיע זמן החיוב יאמר שהוא אנוס וכו'. והאמת יורה דרכו שכאור"א מישראל מושבע ועומד מהר סיני, ולכך גם קודם הזמן מחויב להשתדל לקיום המצוה בזמנו, שהאי חיובא חל עליו כבר מקודם עכ"ל.

לכאורה מחלוקתם היא כמחלוקת המנ"י"ח והמל"מ האם זמן ניתן לחלוקה, ואפשר ל"איכות עצמית" בזמן מסוים ללא קשר לזמן לפני"כ או לאח"כ, וא"כ המ"ע שהזמן גרמא מתחיל רק משעת חיובה ואין שום חיוב לפני"כ (הנשמת אדם כמנ"י"ח), או דזמן לא ניתן לחלוקה ואין הבדל מהותי בין העבר, ההווה והעתיד, ואם יש "איכות עצמית" בזמן מהזמנים על כורחך רישומה ניכר גם לפני"כ, וע"כ יש לו לעבור למקום בו יכול לקיים המצוה (מועדים וזמנים כמל"מ).

• האפשר לעבור על איסור קל כדי למנוע חמור עתידי?

כה"ג יש לחקור האם אפשר עתה לעבור על איסור קל כדי למנוע בעתיד איסור חמור יותר. דאם הזמן לא ניתן לחלוקה יש אולי להחשב בעתיד כבר עתה. וברמב"ם הלי קרבן פסח פ"ו ה"ו כותב בזה"ל טמא מת שחל שביעי שלו להיות בשבת אין מזין עליו אלא למחר. ואפילו חל שביעי שלו להיות בשלושה עשר בניסן והוא שבת ידחה ליום ארבעה עשר וכו' וידחה לפסח שני. והלא איסור הזאה בשבת משום שבות, והפסח בכרת, והיאך יעמידו דבריהם במקום כרת? מפני שביום שהוא אסור בהזאה משום שבות אינו זמן הקרבן שחייבין עליו כרת, ולפיכך העמידו דבריהן במקומן אע"פ שהדבר גורם לעתיד לבא לעמוד במקום כרת עכ"ל. ומשמע לכאורה שאין לאיסור אלא מקומו ושעתו, ואין לעבור על איסור קל כדי למנוע בעתיד חמור ממנו. ואפשר היה להסביר כדברנו בזמן, אך לענ"ד לא נראה לומר כן דלא נראה שלעבור על איסור הוי "איכות עצמית". בשלמא מ"ע הוי חיוב על האדם לעשות, אך להמנע מלאו הוי בשב ואל תעשה והוי בחוסר מעשה, ולא נראה שיחשב כקנין גוף, קדושת גוף.

חלות דין חד פעמית או מתחדשת.

ז"ל הקובץ שעורים בח"ב כז: קידושין דף יג, מיתת הבעל מנלן? סברא, הוא אסרה והוא שרי לה. וקשה מהמבואר בנדריים דף כט באומר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי דקדושת הגוף לא פקעה בכדי, וא"כ איך אפשר להתירה במיתת הבעל מסברא, [דהרי] קדושת הגוף שחלה שעה אחת שוב לא פקעה! והנה באשת איש ישנן שני דברים: קנין שהיא קנויה לבעלה ואיסור. והא דאמרינן קדושת הגוף לא פקעה בכדי לכאורה אינו שייך אלא על האיסור ולא על הקנין. וכיון שהקנין מצד עצמו שפיר פקע בכדי, ממילא יתבטל האיסור. אמנם זה תלוי אם איסור אשת איש הוא חל בכל שעה מפני שהיא עכשיו אשת-איש, וא"כ הכא שהקנין פקע בכדי היא מותרת ממילא, אבל אי נימא שנאסרה בתחילה באיסור עולמי, ולעולם היא באיסורה הראשון עד

שיתחדש בה דבר המתירה, אי"כ אף דהקנין נפקע מ"מ עדין היא באיסורה הראשון. ונראה שזהו כונת הגמרא הוא אסרה והוא שרי לה, היינו דאיסורה הוא בכל רגע מחדש (ובפקיעת הקנין מתבטל האיסור) וכו'. ולפ"י הא דקאמר דקדושת הגוף לא פקעה בכדי אינו אלא למסקנה דאיסור אשת איש וכו' נאסרין מתחילתן לעולם עכ"ל לעניינינו. נשים לב כי בתחילתו מחלק הרב אלחנן וסרמן בין קדושת הגוף שלא פוקעת בכדי לקנין גוף שפוקע ממילא במיתת הבעל, וזה שלא כדברי הר"ן בנדריש שם שהובא בתחילת המאמר, אך הקוב"ש עצמו בסוף דבריו מסביר דחילוק זה רק בה"א, ולמסקנה גם קדושה וקנין הגוף לא פוקעין בכדי.

מ"מ חקירת הקוב"ש אם איסור אשת איש חל כל רגע מחדש או שחלותו חד פעמית תלויה בעומקה בחקירתנו מהות הזמן. דאם הזמן ניתן לחלוקה ניתן לומר שהחלת "איכות" או מהות מתחדשת כל רגע, היות וכל רגע נתון הוא לעצמו. ואולם אם הזמן הינו מימד שאינו ניתן לחלוקה, כי אז שינוי מהותי (איסור, קנין, קדושה) ברגע אחד משפיע מידית על שאר הרגעים, והוי חלות חד פעמית ולא מתחדשת.

תבנית חשיבה זו מופיע במקומות רבים ושונים ובכולם בבסיסה הוי מחלוקת בהגדרת הזמן: איסור חמץ אי חל בפעם אחת או מתחדש כל רגע ורגע - עיין בועדים וזמנים לרב שטרנבוך (ח"ג סימנים קצב, קצו, רנ, ח"ז קסז, ח"ח רז) דהוי מחלוקת ראשונים (אגב לדברי המידות לחקר ההלכה שהובא לעיל דאיסור חמץ אינו במהות אלא על הגברא מתוקף היותו איסור לזמן, כי אז פשוט שאפשר דהוי כך או כך גם ללא חקירתנו במהות הזמן שעוסקת בעניינים החלים במהות), ולענין לבישת כלאים משמע ברש"י (ברכות דף כ. ד"ה: "שב ואל תעשה שאני") שהלובש כלאים הוי עוקר בידים אע"פ שלבש לאחר זמן, שנחשב כאילו כל רגע לובשו מחדש, ועפ"י אפשר להבין בסברה את גירסת הרמב"ם (הלי' כלאים פ"י הלכה כט) וז"ל הרואה כלאים של תורה על חברו קופץ לו וקורעו עליו מיד עכ"ל, שלא כגירסת הגמרא "המוצא כלאים בבגדו פושטן ואפילו בשוק" דמשמע דדוקא הוא המוצא אך חברו לא יקפוץ עליו להירידו, שחבירו לא עובר בלאו והוא אינו יודע, מוטב יחכה עד שיגיע לביתו. אך הרמב"ם דנוקט גרסתו שיקפוץ ויפשיט חברו יובן ע"פ רש"י, דנחשב כאילו לובש עכשיו שוב כלאים. ובמנ"ח חוקר האם מצות פרו ורבו מתחדשת בכל רגע (ולכך אם מתו בניו ח"ו לא קיים מצוה מכאן ולהבא) או לאו (מצוה א, יד), וכה"ג האם חיוב כרת אם לא מל, חיוב תמידי יום יומי הוא או דרק אם מת והוא ערל במזיד מתחייב בכרת (מחלוקת רמב"ם וראב"ד, הלי' מילה פ"א ה"ב). וע' בקצות החושן לד סק"ג דחצר הגזלן קונה לו לרתחייב כל רגע ורגע מחדש, וכן בשותפות האם מתחדשת כל רגע מחדש או לאו (ע' מחלוקת הראשונים בטור חו"מ קעו אות לד) וכה"ג באיסור בשר בחלב (נזר הקודש לרב משה מראזין עמ"ס חולין דקח ע"א), בחיוב לימוד תורה (רמ"א יו"ד רמו, א "ובשעת הדחק אפילו לא קרא רק ק"ש שחרית וערבית לא ימושו קרינן ביה" ויצא ידי חובת תלמוד תורה, וחולק על הר"ן בנדריש דף ת.), ובספירת העומר (ונפ"מ אי התחייב במצות תוך כדי הספירה, דאם הוי חיוב אחד הפסיד, ואם מתחדש בכל יום חייב לספור), כל עניינים אלו ועד רבים אחרים תלויים בהבנתנו את הזמן, האם הוא כניתן לחלוקה או לאו.

פסק זמן

• ספירת שבעה נקיים.

הזב והזבה שבדקו עצמן ביום הראשון ומצאו טהור, וביום השביעי ומצאו טהור, ושאר הימים שבינתיים לא בדקו. רבי אליעזר אומר הרי הן בחזקת טהרה. רבי יהושע אומר אין להם אלא יום ראשון ויום שביעי בלבד. רבי עקיבא אומר אין להם אלא יום שביעי בלבד עכ"ל המשנה בנידה (סח:). ובגמרא שם וז"ל תני רבי יוסי ורבי שמעון אמרי נראין דברי רבי אליעזר מדברי רבי יהושע (פרש"י דכיוון דחייש רבי יהושע לשמא ראה בינתיים היה לו לסתור אף הראשון), ודברי רבי עקיבא מדברי כולן (פרש"י דבעי ספורין ובדוקין) אבל הלכה כרבי אליעזר עכ"ל. בהסבר רבי יהושע אומר הצפנת פענח (תחילת קונטרס ההשלמה לחלק רביעי) די"ל לדעתו דזמן שאי אפשר שיעלה לשבעה (לא בדקו), הוה כמי שאינו, ואינו מפסיק. דאם הזמן עצם אחד שלא מתחלק, ובדין תורה "וספרה לה שבעה ימים ואחר תטהר" (ויקרא ט"ו, כח) הוי עצם אחד של שבעה נקיים. ובהשבר ה"עצם אחד" בגלל חוסר בדיקה בימים שבינתיים הוי ביטול מוחלט של השבעה לרבי עקיבא, או עצם בלתי מתחלק וקיים לרבי אליעזר. אך לרבי יהושע י"ל דזמן בנוי מקובץ רגעים, מחלקים נפרדים של שבעה ימים. ואמנם בעינן רצופין, אך י"ל דאותם הימים שלא עלו לשבעה (בגלל חוסר בדיקה, כל עוד לא מוכח שודאי טמאה) כמי שאינם, וא"כ יש לנו שתי יחידות זמן (יום ראשון ושביעי) שאפשר לצרפם. פסק בזמן אפשר רק למ"ד דזמן ניתן לחלוקה, שבנוי מצירוף רגעים וימים. למ"ד שהזמן הוא עצם שלא מתחלק אי אפשר לפוסקו ולצרף את חלקו: או שכולו עולה או שמאומה לא עלתה בידו.

• שש שנים של עבד

כה"ג בקידושין טז: מנין לבורח (עבד) שחייב להשלים? ת"ל שש שנים יעבוד עכ"ל. "ויש לחקור (צפנת פענח שם) האם ההשלמה הוי תשלום על העבר או שהוא כעת ממש עבד, ונפ"מ אם מותר [בתקופת ההשלמה] בשפחה כנענית. גם איך אמר שם - בורח ופגע בו יובל דיוצא ביובל, מה שייך יובל שתפקיע [תקופת] ההשלמה אם הוא רק חוב? אך צ"ל דהזמן שברח אינו נחשב כלל וכמאן דליתא, ומשלים העבדות. ובזמן שהוא בורח י"ל דאסור בשפחה כנענית" עכ"ל.

אי הוי תקופת ההשלמה תשלום על העבר, י"ל דה"שעון מתקתק" גם בזמן שברח, וכשנגמר שש השנים פקע ממנו עבדותו. ואולם ע"פ רב ששת (ברח ופגע בו יובל) משמע דכביכול נעצר שעון הזמן ביחס לעבדותו (פסק זמן), ועתה משלים הוא את עבודתו ממש. וכדברינו לעייל, אם הזמן עצם שלא ניתן לחלוקה, כי אז בפשטות אי אפשר לנתק רגע מהקודם לו ומהבא אחריו, וממילא בתום תקופת עבדותו אינו עבד. אך אם

ניתן הזמן לחלוקה כי אז י"ל דבתקופת בריחתו כאילו איננה, פסק זמן, ועתה ממשיך תקופת עבודתו המקורית.

• בתי ערי חומה

ז"ל המשנה בערכין (לא.): המוכר בית בבתי ערי חומה הרי זה גואל מיד (פרש"י ואין לו דין שדה אחוזה שצריך להמתין ב' שנים) וגואל כל שנים עשר חודש וכו'. (לא.): בראשונה היה נטמן (הלוקח) יום שניים עשר כדי שיהא חלוט לו (ולא ימצאהו המוכר ליתן לו מעותיו ויהא חלוט לו - פרש"י). התקין הלל שיהא חולש (שיתן) מעותיו ללישכה, ויהא שובר את הדלת (של הבית שמכר) ונכנס עכ"ל. ומסביר הצפנת פענח (שם) דבנתינת המעות יש ב' דברים: אחד הדין והשני הקניין שקונה הבית, שצריך קניין חדש. וודאי אף אם נימא דנתינה בעל כורחו שמה נתינה (זהו תורף תקנת הלל) זה רק שהשלים התנאי של הדין, אבל מ"מ הבית לא קנה. לכן מוכרח הוא לשבור הדלת ויכנס, ובלא זה הוי חלוט. אך למה (שואל הרוגצ'ובר) לא נימא דהזמן שנטמן לא נחשב לו, והוה כאילו נמצא בתוך הי"ב חודש? על כורחך דהמשנה ס"ל דהזמן עצם שאינו ניתן לחלוקה (ואי אפשר לפסק זמן לחול) ובתום השנה חלוט הוי.

• אונס

ז"ל התוס' בגיטין עג. ד"ה: "איתיביה": ואמר ר"י דאיכא שלושה גווני אונס. דאונס דשכיח לגמרי לכו"ע אין אונס (דמסיק אדעתיה והו"ל להתנות, ומדלא התנה קיבל), ואונס דלא שכיח כלל (נפל עליו הבית, הכישו נחש) וכו' יש אונס. ופלוגתא דאין טענת אונס היינו בשכיח ולא שכיח עכ"ל. ואולם כל זה בשנתקיים התנאי באונס (הרי זה גיטך אם לא באתי עד י"ב חודש, ונאנס ולא בא), אבל בנתבטל התנאי מאונס (הרי זה גיטך אם באתי לזמן פלוני ונאנס ולא בא, או אם לא באתי לזמן פלוני והביאוהו בעל כורחו) כותב השט"מ בכתובות ג. בשם הרא"ה: "בכה"ג לכו"ע אין טענת אונס, שכיוון שנתבטל אע"פ שהיה באונס, הרי ודאי לא נתקיים. וי"א (מלבושי יו"ט ח"א) שגם בכה"ג יש טענת אונס.

ובעצם הוי זה במחלוקת אמוראים בירושלמי בקידושין פי"ג הי"ב (לג.): רבי אבהו בשם רבי יוחנן סדר סימפון (שטר התנאים). כל דבר המבטל דבר קרי סימפון - קרבן העדה) כך הוא: אנא פלן בר פלן מקדש לך אנת פלונית ברת פלן ע"מ וכו' ליכנס ליום פלן וכו'. אירע לו אונס (שלא כנסה לזמן הקבוע - קרבן העדה. וכדלעיל שע"י האונס לא נתקיים הדבר) רבי יוחנן אמר אונסא כמאן דלא עבד, ורשב"ל אמר אונסא כמאן דעבד עכ"ל. לרבי יוחנן ושט"מ בכתובות אין "פסק זמן" והשעון מתקתק והולך (הזמן רציף הוא - בלתי ניתן לחלוקה), ובתום הזמן לא נתקיים המעשה ואפילו נאנס. א- לריש לקיש כביכול זמן אונסו נחשב לנו כ"פסק זמן", וכביכול לא תם הזמן (זמן בנוי מצירוף

רגעים, ואפשר להוציא רגע אחד שלא יחשב מפאת אונסו, ולהמשיך אח"כ וממילא יש לו טענת אונס גם בכה"ג.

• האם נפסקת יחידת זמן מאליה?

ז"ל הגמ' בנזיר (ז.): הריני נזיר מכאן ועד מקום פלוני, אומדין כמה ימים מכאן ועד מקום פלוני. פחות משלושים יום - נזיר שלושים יום (דאין נזירות פחות משלושים), ואם לאו נזיר כמספר הימים וכו'. ולהוי כל פרסה ופרסה? (פרש"י - חד נזירות, דדילמא האי דקאמר מכאן ועד מקום פלוני - כל מנין פרסאות שמכאן ועד מקום פלוני קיבל עליו וכו' ויהא מגלח בסוף כל שלושים וכו') וכו', מי לא תנן הריני נזיר כעפר הארץ וכשער ראשי וכחול הים הרי זה נזיר עולם ומגלח אחד לשלושים יום (דמשמע דקאמר הרי עלי נזירות **כמנין** שערות ראשי - פרש"י). [מתרץ רבא:] כל מילתא דאית ביה קיצותא לא קתני (פרש"י דכשאין קצבה כשיער וכחול הים איכא למימר דנזירות הרבה קיבל עליו כמנין שערות ראשו. אך בדרך עד מקום פלוני - נחשב כמקבל חדא נזירות אריכתא עד מקום פלוני). רבא אמר שאני שערות הואיל ומובדלות זו מזו. גבי יומי נמי - הא כתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד! התם לאו דמפסיקי מהדדי הוא, מאי קאמר יממא ולילא חד יומא - ולעולם לא מפסיקי מהדדי עכ"ל. לרבה הימים אינם מופסקים אחד מהשני (זמן לא ניתן לחלוקה) ולכן בהריני נזיר כמנין שערות ראשי - נזיר ל' יום כמנין שערותיו. אך קבלת נזירות למספר ימים מסוים - הוי אותה תקופה נזיר ותו לא. ואולם רבא המתרץ משום קיצותא על כרחך סובר דמשום חלוקת הימים אפשר לחלק (זמן ניתן לחלוקה) אלא דאמדינן דעתו של הנזיר דבמילתא דאית ביה קיצותא כוונתו עד סוף אותה תקופה. ובמילים אחרות למ"ד דזמן הוי עצם שלא מתחלק, כל עוד לא תוחם הזמן במפורש (הריני נזיר לשלושים יום, שבעה נקיים) אין הזמן נעצר מאליו בסוף היממא או בסוף מספר הימים של שערותיו. אנו מעדיפים לפענח כוונתו של הנודר בצורה שלא תגרום לזמן להפסיק מאליו.

כה"ג מסביר הצפנת פענח (שם) בתענית יא: וז"ל: "אמר רב הונא וכו' לן בתעניתו (פרש"י באותו תענית שקיבל עליו, שלא אכל במוצאי תעניתו ולן כל אותו הלילה לשם תענית עד הבוקר), למחר אינו מתפלל של תענית (פרש"י אינו יכול להתפלל עננו קודם שיאכל, כדי לצאת חובת תענית של לילה אע"פ שהוא יום אחד) וכו'. אמר רב יוסף מאי קסבר רב הונא? ס"ל אין מתענין לשעות או דילמא מתענין לשעות והמתענה לשעות אינו מתפלל תפילת תענית עכ"ל. להלכה מתענה לשעות ואומרינן עננו - דלא כרב הונא, ומ"מ רב הונא עצמו על כרחך סובר (צפנת פענח) דזמן אמנם מורכב מימים, אך הוי עצם שאינו מתחלק עד ש"יעצור את השעון", ולכן הממשיך בתעניתו אינו נחשב למתענה יום נוסף כיוון שלא הפסיק ואכל.

הזמן במציאות

• תשובה

אם נביט על הזמן כעצם הניתן לחלוקה, כי אז פירושו שכל קטע זמן עומד בזכות עצמו. אין קשר בין העבר להווה, ובין ההווה לעתיד זולת קשר נסיבתי. ההיסטוריה מורכבת מרגעים רגעים, חלקים חלקים, וכל אחד צועד בו קדימה (לעתיד). חטא שעשה האדם בעבר - אינו בהווה. ודאי שאת עונשו יקבל משמים, אבל עצם החטא הוא בעבר, בקטע הזמן שאינו קשור בהווה. המשפט המתמצת גישה זו היא של הרב מקוצק: העבר אין, העתיד עדין, ההווה כהרף עין.

ואולם אם נביט על זמן כעצם שלא ניתן לחלוקה, אפשר לראותו כמישור גדול - מישור הזמן. המישור קיים כל הזמן אך אנחנו המאכלסים בכל זמן נתון משבצת זמן נתונה, איננו רואים את כולו. המשבצת בה הינו לפני"כ היא העבר (מבחינתנו), המשבצת בה נהיה אחי"כ הוא העתיד (מבחינתנו). לפי"ז העבר קיים עתה כשם שההווה והעתיד קיימים! כל ההבדל בין העבר להווה מתמצה בכך שאין באפשרותי לשנות או לתקן משבצת זמן שבעבר. אחי"כ חטא שחטא האדם בעבר הרי הוא כאילו חוטא ועובר בו כל רגע ורגע - באותה משבצת זמן. הוא עצמו בהכרתו נמצא בהווה, ומבחינתו החטא בעבר, אבל העבר עדין חי וקיים, אם לא לאדם - כלפי בורא העולם. אפשר שזהו סוד החוזר בתשובה מאהבה שזדונות נהפכות לו לזכויות. דלכאורה יפלא, אדם שרצה, שנאף, הכיצד יוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות? הרי השלכות העבר עדין בהווה! והכיצד יוכל להקים הנרצח על רגליו?

אם בנוי הזמן מרגעים רגעים, אחי"כ בהווה אנו נושאים "גליון ציונים" של העבר. לפי"ז תשובה יכולה למחוק נקודה שחורה, אך לא להפוך עבירה למצוה, דהעבר כבר חלף עבר, אך אם הזמן אינו דבר גשמי שאפשר לחלקו אלא מישור אחד, שההווה העבר והעתיד משמשים בו מבחינת הסוביקטיב בלבד, אחי"כ משבצת הזמן שבו חטא האדם עדין קיימת ועומדת לפני הקב"ה, ועי"י חזרתו מאהבה יכול הוא לשנות את אותו קטע זמן, לשנותו מעבירה למעשה מצוה. (כל רעיון "החזרה בזמן" נכון רק לפי"ז, משא"כ אם העבר אינו קשור להווה אלא באופן נסיבתי בלבד, והעבר פס מן העולם, אחי"כ אי אפשר לנו "לחזור לעבר"). והרי זה מוסר גדול לאדם ביודעו כי בבחינת האמת, מצד הקב"ה, העבר חי וקיים, והוא עובר עדיין אותם עבירות במקטע זמן זה.

• ידיעה ובחירה

עפי"ז ברור ופשוט שאלת הראשונים המפורסמת בענין ידיעה ובחירה (ועיין ברמב"ם וראב"ד בהלי' תשובה פ"ה ה"ה, שו"ת הריב"ש קיח, ספר העיקרים מאמר ד', רס"ג באמונות ודעות, שלי"ה ח"א בית הבחירה, ארבע מאות שקל כסף לרח"ו), דלדברנו מישור הזמן קיים לעד כלפי הקב"ה. כאדם העומד במקום אחד ואחר שעה קלה עובר

למקום אחר, כך הקב"ה במימד הזמן. אדם נמצא ביום זה במשבצת זמן זו, וביום אחר במשבצת השכנה, אבל הוא רואה כל המישור ברגע אחד ולכך יודע מה ילד יום.

עפ"י יש לנו להבין את מאורעות העבר בצורה שונה: מעמד הר סיני אינו בעבר שנשכח, שחלף ונמחק, וקיים רק בזכרון אומתינו. מעמד הרי סיני קיים ומתחדש בכל יום באותה משבצת זמן, במישור הזמן הגדול. אנחנו כמובן לא נמצאים כרגע במשבצת זו, אך אין פירושו שהמשבצת אינה במציאות! יציאת מצרים, פורים וחנוכה באותם משבצות זמן עדין קורים וקיימים. זהו עומק ענין "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים", "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת אוי להם לבריות מעלבונה של תורה", "בכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשים" ועוד, שבמשבצות זמן מסוימות במשך השנה, קבע הקב"ה שיאיר בהם אותו האור, אותה ההשפעה שהייתה בעבר. לא עבר - שחלף ונעלם, אלא עבר שנמצא וקיים במשבצת זמן שמחוץ לראיתנו ולשליטתנו, דהזמן אינו ניתן לחלוקה, ועברנו קיים במקום כלשהו כהווה. (עיי' דרך ה' לרמח"ל ש"ד פ"ז, וברסיסי לילה אות נב וע' מורה נבוכים ח"ב פי"ג בתחילתו, ויש להבינו ע"פ מחלוקת הפילוסופים היוונים בהגדרת הפרדוקס של התנועה).

• מאימתי מתחיל הזמן?

הזמן חלק מהותי מהתורה. אפילו תחילת התורה - "בראשית" מורה על זמן: בתחילת כל. ובספר התניא שער היחוד והאמונה פ"ז כותב בזה"ל והנה גדר ובחינת שם עולם נופל על בחינת מקום ובחינת זמן דוקא. בחינת מקום הוא מזרח ומערב, צפון ודרום, מעלה ומטה. בחינת זמן - עבר הווה עתיד. והנה כל בחינות אלו אין להם שייכות במידות הקדושות העליונות כי אם במידת מלכותו יתברך לבדה שייך לומר שהוא יתברך מלך למעלה עד אין קץ, ולמטה עד אין תכלית וכן לד' סיטרין, וכן בבחינת זמן ה' מלך ה' מלך ה' מלך. ונמצא שחיות המקום וכן חיות הזמן והתהוותם מאין ליש, וקיומם כל זמן קיומם, הוא ממידת מלכותו יתברך ושם אדנות ב"ה וכו'. והנה אע"פ שהוא יתברך למעלה מהמקום והזמן אעפ"כ הוא נמצא גם למטה במקום וזמן עכ"ל. מימד הזמן נברא לפ"ז יחד עם מימד המקום, החומר, והם קיימים רק בבחינה התחתונה שבעולמות (מלכות). וכה"ג כותב הרמ"ק בפרדס רימונים שער י"ג פי"ג.

ואולם במגיד מישרים לבי"י (פרשת מצורע) דרך אחרת וז"ל בתרגום לעברית: ביום טהרתו היינו לומר דביום שתגיע טהרתו יטהר, דלא בכל יום דברים מתחדשים ככתוב "לכל זמן ועת לכל חפץ", כלומר דכל הספירות משפיעות ליסוד, ד"כל" הינו יסוד, וזמן הינו ספירה שמעל ליסוד בסוד "מלמד שהיו סדר זמנים קודם לכן" וכו' עכ"ל. ומשמע שמימד הזמן והמרחב לא נבראו יחד, דמרחב במלכות וזמן בתפארת.

זהו עומק "אין מוקדם ומאוחר בתורה", דקוב"ה ואורייתא חד הוא וכשם שכלפיו הזמן מישור אחד הוא ואפשר להביט עליו בסקירה אחת, עבר הווה ועתיד יחד, כך ג"כ התורה.

כשם שהוא האין סוף מעל ממשלת הזמן - כך ג"כ התורה הקדושה.

