



קבצי הערות התמימים ואני"ש ללקו"ש חלק ט"ז שיחה ב' לפרשת תשא

להערות או לתירוץ שלה בדוא"ל: PLShaoros@gmail.com

א.

קובץ הערות התמימים ואני"ש 770 גליון עו (תשל"ז)

ט. בליקוט לפ' ואחחנן ש.ז. מבואר המחלוקת של ר"ע עם שאר התנאים דתלוי בשאלה כללית דמצינו בכמה מצוות: "צי מען דארף זיך רעכנען (און לויט דעם מכריע זיין) בהוה מיט א מצוה וחי"ב וואס וועט קומען בעתיד . . . וי"ל אז דאס איז אויך די הסברה אין דער פלוגתא צווישן ר"ע און די אנדערע תנאים בנוגע דעם חילול ש"ש ושם ישראל בהוה, פון וועלכע ס'וועט לאחר זמן ארויסקומען אן עילוי גדול פאר אידן און א גרעסערער קידוש ש"ש: ר"ג וראב"ע ור"י האלטן, וויבאלד בהוה איז דאס א חילול השם גדול איז ניט מכריע דאס וואס לאחר זמן וועט דערפון ארויסקומען, נאר מען רעכנט זיך מיט דעם איצטיקן מצב - וויבאלד אז בהוה איז דאס היפך קידוש ש"ש און קידוש שם ישראל איז דאס אויף אזוי פיל רע אז עס ברענגט צו בכי'. ר"ע האלט, אז אויך בהוה איז מכריע די תוצאה שבעתיד - און דעריבער האלט דא ר"ע אז וויבאלד אז פון דעם חילול השם וחילול שם ישראל בהוה וועט דערנאך ארויסקומען אן עילוי ויתרון אין קידוש השם וקידוש שם ישראל, בהגאולה העתידה, האט דאס ביי אים מכריע געווען המצב בהוה, עד כדי כך אז "משחק" - ע"כ לשון השיחה בנוגע לענייננו. ובהע' 55 מציין ללקו"ש פ' תשא תשל"ו, דשם מבואר עד"ז מחלוקת ר' מאיר ור' יהודא בכמה דברים.

ויש להעיר, דבלקו"ש ח"ד בחלק ההוספות בשיחה לס"ו באב (ע' 1338) מובא ונחבאר אותה החקירה לכאן, ומבאר בזה פלוגתת הבבלי והירושלמי. וז"ל שם בנוגע לענייננו: "עפי"ז פלוגתת הבבלי והירושלמי היא: שיטת הבבלי היא שדנין ומכריע המצב בהוה, ושיטת הירושלמי - שצריך להשוות גודל ערך העניינים, ודבר שהוא חשוב יותר, אף שבא לאחר זמן, מכריע הוא את דבר הקל, אף שהוא נמצא עכשיו". וראה שם בארוכה אין שמבאר שם המחלוקת, דבבבלי סדר השאלה בס"ו באב הוא שכל אחת שואלת מזו שלמטה ממנה ושיטת הירושלמי היא דכל אחת שואלת ממי שלמעלה מהן. ומבאר: דכאשר שואלין ממי שלמעלה ממנו יש בזה בושה ולשיטת הבבלי אין התועלת שתוכל להתנאות בבגדים נאים ביותר לצורך שידוכין מכריע את הבושת שהיא עכשיו (אף שהיא קלה). משא"כ שיטת הירושלמי. עיי"ש.

ועפי"ז יש לעיין:

(א) מדוע אינו מציין בליקוט לפ' ואחחנן, וכן בליקוט לפ' תשא הנ"ל לשיחה זו.

ב) חקירה זו מובאת גם בלקו"ש ח"ד בהשיחה לכ' אב (ע' 1106) בקשר לפלוגתת ר"מ ור' יוסי, ומציין שם בהע' 21 לשיחת ט"ו באב הנ"ל. וא"כ מדוע אינו מציין פה גם לשיחה זו

ג) בשיחה לט"ו באב הנ"ל מבאר החילוק בין שיטת הבבלי והירושלמי בזה וז"ל: "ויש לבאר ע"פ הידוע שירושלמי הוא בחי' אור (ישר) ובבלי הוא בחי' בירור מן החושך - במחשכים הושיבני - והעלם (אור חוזר). והנה במצב של אור וגילוי, אפשר (לברר ספקות), להשוות לאמתתם ולשקול כל דבר וענין, שאז דבר קל נדחה בשביל התועלת שתגיע עי"ז אח"כ. אבל בזמן החושך אשר "אותותינו לא ראינו ואין אתנו יודע עד מה", אין אנו יכולים (ולכן - אין אנו רשאים) לברר (הספק), הגדול והקטן ע"פ שכלנו עד כדי לדחות את הקטן - כ"א צריך להשתדל בכחות עצומים לתקן את כל הבא לידו, אף שלכאור' דבר קטן הוא".

ומעתה, לפי המבואר בליקוט לפ' ואתחנן נמצא דדעת ר"ע היא כדעת הירושלמי, וזה תמוה מאד (נוסף לזה דהלכה כבבלי) דהנה בהליקוט לפ' ואתחנן סי"ד מבאר בטעם הדבר דס"ל לר"ע דמצב העתיד מכריע, דדוקא ר"ע דנוסף לזה שהי' בן גרים התחיל ללמוד תורה כשהי' בן ארבעים, ובאם הי' דן ומכריע לפי מצב ההווה לא הי' מגיע למעלת ר"ע. - והסבר זה מתאים לכאור' יותר לשיטת הבבלי - בירור מן החושך. ולהעיר מן המבואר בשיחת ש"פ בלק ש.ז. (הנחת הח' בלתי מוגה) דישיב' בחי' בר"ע: עקיבא באל"ף - בבלי, ועקיבה בה"א - ירושלמי. ומסביר דעקיבא באל"ף הוא בצד היותו בן גרים, ענין המורה על בירור דלעו"ז - ע"ד תלמוד בבלי. וא"כ שיטת ר"ע היא מתאים יותר לשיטת הבבלי?

ד) בשיחת כ' אב הנ"ל מבואר דר"מ - אור ישר, (ירושלמי ס"ל דדנין בהווה ע"פ מצב העתיד - והלא בליקוט לפ' תשא הנ"ל מבואר להיפך דר"מ ס"ל דההווה מכריע; ובפרט שבשיחת כ' אב בהע' 18 מבואר דגם ר' יהודא אף דשיין יותר לענין הבירורים מר"מ, ואעפ"כ ס"ל כר"מ, דמביטים על העתיד, [ורק ר' יוסי - בגימט' הטבע - ס"ל דמצב ההווה מכריע]. וא"כ מאחר דבליקוט לפ' תשא מבואר דר' יהודא ס"ל דמביטים על העתיד, כ"ש וק"ו ר"מ?

ה) בליקוט לפ' ואתחנן מבואר כנ"ל טעם ר"ע, דהי' בן גרים. וראה בהע' 82 עוד הסבר בזה, דגר מתייחס למי שאמר והי' העולם, ולכן בכל ענין הי' מפרש גדרו מצד הקב"ה, ובהווה רואה את העתיד - דלגבי הקב"ה הי' הווה ויהי' כאחד. - א"כ ר"מ דהי' בן גרים (גיטין נו, א. רמב"ם הקדמת יד החזקה) איך יתכן לפרש דעתו דס"ל דמביטים על ההווה - כהביאור בליקוט לפ' תשא - מאחר דבזה דומה הוא לר"ע?

ו) מבואר בליקוט לפ' תשא הע' 20* דצער תלוי ברצון

ורגש האדם, וכיון ששמח לאח"ז - גם בהווה אינו צער. וא"כ איך מבואר בשיחת ט"ו אב הנ"ל דהתועלת שלאח"ז אינו מכריע את הבושה שיש לה עכשיו. והלא בושה ג"כ תלוי ברצון ורגש האדם לכאוף, ואם אח"כ תצמח מזה תועלת ותשמח עי"ז, מדוע לא נימא דגם עכשיו אי"ז בושה. ויש לחלק קצת בין צער לבושת וגם אולי משום זה הוסיף כ"ק אד"ש שם במוסגר: והתועלת (בספק ו) תבוא אח"כ. וכיון שהוא ספק עדיין תהי' לה בושה.

הרב ישראל העשיל גרינבערג
בופולו נ.י.

קובץ הני"ל גליון עט (תשל"ח)

ג. בגליון טו (עו) מעיר הרב ישראל העשיל גרינבערג, שאותו חקירה המבואר בליקוט לפ' ואתחנן תשל"ז אם העתיד מכריע או ההוה ושהוא פלוגתה ר"ע עם שאר התנאים, מבואר ג"כ בלקו"ש ח"ד בחלק ההוספות בשיחה לט"ו באב (ע' 1338) וכן בשיחת כ"א אב (שם ע' 1106). ומבאר בזה פלוגתה הבבלי וירושלמי עי"ש.

והוא מקשה לפי"ז מדוע בליקוט לפ' ואתחנן אינו מציין לשיחה זו כמו שמציין שם בהערה 55 לליקוט דפ' תשא תשל"ו אבל אינו מזכיר לקו"ש הנ"ל. וכן בליקוט לפ' תשא למה אינו מציין לשיחה זו.

ועוד הוא מקשה דבשיחת ט"ו באב הנ"ל מבאר החילוק בין שיטת הבבלי לירושלמי דירושלמי בחי' אור (ישר) ולכן שיטת הירושלמי דהעתיד מכריע משא"כ הבבלי - בחי' בירור מן החושך והעלם (אור חוזר) סובר דמכריע ההוה, וא"כ יוצא דר"ע שסובר דהעתיד מכריע (כמ"ש בשיחת ואתחנן) סובר כמו הירושלמי, ולכאורה ההסבר שבסברת ר"ע (שבשיחת ואתחנן) דר"ע הי' בן גרים והתחיל ללמוד כשהי' בן ארבעים מתאים יותר לשיטת הבבלי - בירור מן החושך?

ועוד קשה דבשיחת כ"א אב הנ"ל מבואר דר"מ - אור ישר (ירושלמי) ס"ל דדנין ע"פ מצב העתיד ובליקוט לפ' תשא מבואר להיפך דר"מ ס"ל דההוה מכריע.

וגם איך זה מתאים (מ"ש בכי תשא - דר"מ ס"ל דההוה מכריע) עם הביאור דפ' ואתחנן דר"ע בן גרים מסתכל על העתיד והרי גם ר"מ הי' בן גרים כמו ר"ע וא"כ איך יתכן לפרש שדעתו הוא דהולכים אחר ההוה עכ"ד.

וי"ל דהחקירה שבג' מקומות הנ"ל (לקו"ש ח"ד, ליקוט לפ' כי תשא תשל"ו, וליקוט לפ' ואתחנן תשל"ז) הוא שונה בכל מקום, הגם שיש נקודה משותפת ביניהם אם ההוה מכריע או העתיד, אבל באופן פרטי החקירה היא אחרת בכל שיחה ועפי"ז יפלו כל הקושיות וכדלקמן:

בשיחת ואתחנן (תשל"ז) החקירה אם הולכים אחרי ההוה או העתיד מדובר שבעתיד יש עילוי גדול לגבי ההוה (כמבואר בהשיחה) וכהדוגמא שמובא שם (סעי' ט"ו) לדחות צום גדלי' (שבהוה) כיון שזה רק מדברי קבלה שבביל יו"כ (שבעתיד) החמור יותר שזה מדאורייתא. ז.א. הענין שיהי' בעתיד הוא יותר גדול והענין הגדול הוא דוחה הענין שבהוה.

משא"כ בשיחת כי תשא, לא מדובר באופן כזה שהענין שבעתיד הוא יותר גדול מהענין שבהווה, אלא החקירה הוא מצד עצם העתיד עצמו שזה יכריע. ז.א. שעתיד מכריע הווה כי העתיד הוא שלימות וגמר הענין של ההווה וזה גם נשאר תמיד (כמ"ש שם בסעי' ז'). וכן העתיד זה תוצאת ותכלית דפעולת ההווה (כמ"ש בסעי' יו"ד). ז.א. שמעלת הענין שבעתיד הוא מצד זה שהוא עתיד משא"כ בשיחת ואתחנן הנ"ל מדובר שהענין שיהי' בעתיד הנה הוא עצמו (מצ"ע) יותר גדול ולכן הוא מכריע הגם שזה עתיד.

ובלקו"ש ח"ד מדובר ג"כ באופן כזה שהענין דבעתיד הוא יותר גדול (וכבשיחת ואתחנן) אבל השאלה היא אם אפשר מצד זה לחייב אותו בהכבדה בהווה ז.א. אם התועלת דאח"כ דוחה הכבדה דעכשיו. וכמ"ש שם בשיחת כ' אב (סעי' ה') וז"ל "מיר געפינען בכמה מקומות א פלוגתא פון בבלי מיט ירושלמי צי מען איז מחוייב צו טאן א הכבדה קלה בכדי אז לאחר זמן זאל ארויסקומען דערפון א תועלת גדולה, שיטת הירושלמי איז אז וויבאלד די הכבדה איז שלא בערך אנטקעגען די תועלת איז כאטש אז די תועלת וועט ערשט ארויסקומען לאחר זמן איז מען מחוייב צו טאן עס. און שיטת הבבלי איז אז מען דארף זיך רעכענען מיט מצב ההווה וויבאלד אז די הכבדה איז איצטער און א תועלת וועט ערשט זיין לאחר זמן איז הגם די תועלת איז א גרעסערע וועגט זי ניט איבער די הכבדה שבהווה" עכ"ל, וכן בשיחת ט"ו באב (שבהוספות שם) מדובר אם התועלת דאח"כ דוחה הבושה דעכשיו.

ובמילא מתורץ קושיתו הא' למה אינו מציין בואתחנן ובכי תשא לשיחה זו (לקו"ש ח"ד) כי שיחה זו דן בענין אחר בנוגע להכבדה או בושה אם זה נדחה מפני התועלת שבעתיד. ואי"ז שיין להחקירה שבשיחת ואתחנן ושיחת כי תשא.

וכן קושיתו הב' - דר"ע מסתכל על העתיד והרי הוא בדוגמת בבלי - בירור מן החושך ושיטת הבבלי (שם) דהולכים אחרי ההווה. - ג"כ מתורץ כי יתכן שבהענין שבלקו"ש ח"ד גם ר"ע מודה שהולכים אחרי ההווה - כמו הבבלי - כי א"א לחייבו בהכבדה, משא"כ בשיחת ואתחנן לא מדובר על הכבדה ודוקא שם סובר ר"ע דהולכים אחרי העתיד.

וכן קושיתו הג' - דבלקו"ש ח"ד נת"מ דלר"מ הולכים אחר העתיד ובתשא נת"מ דסובר שהולכים אחר ההווה, כי בפ' תשא לא מדובר שהענין שבעתיד הוא יותר גדול, רק שם מדובר שדנים על עצם הענין דעתיד עצמו ובזה סובר ר"מ

דהולכים אחרי ההווה. (וי"ל כי ר"מ - אור ולכך הולך אחרי ההווה שזה בגילוי עכשיו). משא"כ בלקו"ש ח"ד מדובר שבעתיד יש תועלת יותר גדול ולכך סובר ר"מ שם דהולכים אחרי העתיד כמבואר שם בהשיחה.

ובנוגע לקושיתו האחרונה דר"מ הי' בן גרים ובמילא הי' צריך לסבור כר"ע, אפ"ל דאה"נ דבהמחלוקת דר"ע ורבנן יסבור ד"מ כמו ר"ע דהולכים אחרי העתיד כיון שבהעתיד יש עילוי יותר גדול. משא"כ בפ' כי תשא מדובר (כנ"ל) על עצם הענין דעתיד והווה. ז.א. דבאם יש מעלה בהענין דהעתיד מודה ר"מ דהולכים אחרי העתיד בין כפפ' ואתחנן ובין כבלקו"ש ח"ד רק בפ' כי תשא סובר ר"מ דההווה מכריע.

דעת החכמה

הרב יוסף אברהמס
משפיע - תות"ל לוד

קובץ הנ"ל גליון פב

ט. בגליון ג' (עט) מבאר הרב י. אברהמס במה שהקשו בלקו"ש פ' תשא תשל"ו שמבאר בהלשיטתי' דר"י ור"מ בענין אם העתיד מכריע את ההווה שלר"י העתיד מכריע ולר"מ ההווה

מכריע. ואיך זה מתאים עם המבואר בלקו"ש ח"ד בשיחת כ' אב (ע' 1106) שר"מ ס"ל שדנין ע"פ מצב העתיד. וכך איך זה מתאים עם המבואר בלקו"ש ואתחנן תשל"ז בהלשיטתי דר"ע וחכמים (בפי' הב') דר"ע בן גרים וגר מתייחס למי שאמר והי' העולם וכו' ע"ש ולכך אזיל בתר העתיד, ולכאו' גם ר"מ בן גרים ולפי הסבר זה מדוע ס"ל דהולכים בתר ההוה (ועוד כמה שאלות).

וביאר בזה הנ"ל עפ"י כמה חילוקים דהחקירה שונה בכל מקום. ותו"ד (עכ"פ בנוגע לנדו"ד החילוק מכי תשא לכ' אב וואתחנן): דבלקו"ש כ' אב (וואתחנן) החקירה היא באופי' שבעתיד יש עילוי גדול לגבי ההוה כמו שמבואר בלקו"ש ואתחנן הדוגמא לדחות צום גדלי' (ההוה) שאינו אלא מדברי קבלה בשביל יו"כ (שבעתיד) שהוא מדאורייתא וכו', אבל בלקו"ש פ' כי תשא לא מדובר באופן שהענין שבעתיד גדול מהענין שבהוה אלא החקירה היא אם העתיד מצד עצמו מכריע כי עתיד הוא שלימות וגמר הענין של ההוה וכו' או ההוה מכריע.

אך לכאו' לא דק, דבשיחת כי תשא ס"ז זל"ק: און דערפאר איז עס א פלוגתא...: תכלית השלימות בהוה, הגם אז דורך דעם וועט פעלן איך דער שלימות פון לאחר זמן; אדער אז בעיקר איז נוגע די שלימות בגמר הענין לאחר זה (ולתמיד), אפילו ווען דאס קען דערגרייכט ווערן נאר דאן ווען די עשי' בהוה איז ניט בשלימות. ובהערה 16 מציין לכ"מ ולשקו"ט אם מותר וצריך להתענות בצום גדלי', באם עי"ז א"א יהי' לו להתענות ביו"כ שלאחריו.

הרי מפורש שהחקירה בפ' כי תשא היא גם כשהענין שבעתיד גדול מהענין שבהוה וכבלקו"ש כ' אב וואתחנן. א"כ לכאו' הדרא קושיא לדוכתא (מהמבואר שם שר"מ אזיל בתר עתיד ואילו בלקו"ש תשא מבואר דס"ל בתר הוה).

ולגוף הקושי', י"ל בפשטות עפ"י מה שמביא בלקו"ש תשא שם ג' מחלוקות של ר"י ור"מ שרואים שיטתם בנוגע עתיד (והוה, א) בנוגע לשמן המשחה המובא ברש"י כי תשא, ב) שוכר כשומר חנם או כשומר שכר המובא ברש"י משפטים, ג) בנוגע לברהמ"ז בברכות מ"ה. ובהערה 26 מביא שיש דיעה שמוחלפת השיטה בכל הג' מקומות, בנוגע לשמן המשחה כמבואר בשיחה בס"ב, בנוגע לשוכר ב"מ פ' ע"ב, בנוגע לברהמ"ז ברכות מ"ט ע"ב. ע"כ. א"כ י"ל דבלקו"ש ח"ד שיחת כ' אב (דלא קאי בשיטת רש"י) אזיל לפי גירסא זו שר"מ ס"ל שדנין ע"פ העתיד. ומתאים ג"כ עם הביאור דואתחנן דר"ע מצד שהוא בן גרים ס"ל שדנין ע"פ העתיד, דמטעם זה גם ר"מ ס"ל דאזלינן בתר העתיד. וא"ש.

ודא"ג יש להעיר מה שקשה לי בלקו"ש ח"ד שם, שמבאר

מחלוקת ר"י ור"מ במשפחת שנדבו עצים ביום כ"א אב אם
עיקר זכותם באה להם מצד דוד או מצד יואב (ע"ש בשיחה),
ע"פ מרז"ל אילמלא דוד לא עשה יואב מלחמה ואילמלא יואב
לא עסק דוד בתורה, וע"פ המחלוקת בין הבבלי וירושלמי
אם מחוייבים לעשות הכבדה קלה שבהווה בכדי שלאחר זמן
יבוא מזה תועלת גדולה וכו', וז"ל די תועלת וואס דוד
האט געקענט לערנען תורה בלב פנוי, איז טאקע פיל גרעסער
פון די שוועריקייט וואס יואב האט געהאט ביי זיין גיין
אין מלחמה, אבער זי איז געקומען לאחר הליכת יואב במלחמה.
במילא, איז לויט שיטת הירושלמי, האט יואב געדארפט גיין
במלחמה, און לשיטת הבבלי, האט יואב געטאן א זאך אין
וועלכע ער איז ניט געווען מחוייב. און דעריבער, איז
ר' מאיר - אור (ישר, ירושלמי) - האלט, אז דער עיקר
גרויסקייט איז געקומען פון דוד'ן, ווארום יואב איז
דאך געווען מחוייב צו מלחמה האלטן, און ר' יוסי - (בירור
הטבע - במחשכים, בבלי) - האלט, אז דער עיקר גרויסקייט
איז געקומען פון יואב'ן, ווארום ער האט געטאן א זאך
אין וועלכע ער איז ניט געווען מחוייב. עכ"ל.

14708/2018nir

ולכאור' איך יש להתאים זה עם הידוע (קידושיך
ל"א ע"א) דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה
וכדמשמע מהראשונים זהו לא רק לענין שכב אלא גם בנוגע
למעלת קיום המצווה, וצל"ע כעת.

דוד משה מאסקאוויץ
תות"ל - 770

קובץ הנ"ל גליון פה

ו. בגליון ו' (פ"ב) דוחה הת' ד. מ. מאסקאוויץ תירוצי
שבגליון ג' (על מה שהקשו דבלקו"ש פ' תשא תשל"ו מבואר
הלשיטתי דר"מ ור"י אם ההוה מכריע או העתיד דר"מ ס"ל
ההוה ואיך זה מתאים עם המבואר בלקו"ש ח"ד (ע' 1116)
שר"מ ס"ל שדנין על מצב העתיד וגם איך זה מתאים עם המבואר
בלקו"ש ואתחנן תשל"ז בהלשיטתי דר"ע וחכמים דר"ע - בן

גרים אזיל בתר העתיד ולכאורה גם ר"מ בן גרים) דבלקו"ש
ואתחנן תשל"ז (וכן בלקו"ש ח"ד) מדובר שבעתיד יש עילוי
גדול יותר מההווה וכפי שמובא שם הדוגמא אם לדחות צום
גדלי' (שבהווה) שזה רק מדברי קבלה בשביל יו"כ (שבעתיד)
החמור שזה מדאורייתא. משא"כ בשיחת תשא לא מדובר שהענין
שבעתיד הוא יותר גדול אלא החקירה היא אם עצם הענין שזה
עתיד מכריע כי העתיד זה שלימות וגמר ענין של ההווה.

וכותב הנ"ל דא"א לומר כך כי גם בפ' תשא מדובר
שהענין שבעתיד יותר גדול מהענין שבהווה, כי בהערה 16
מציין להשקו"ט אם מותר וצריך להתענות בצום גדלי' באם
עי"ז א"א יהי' לו להתענות ביו"כ שלאחריו, הרי מפורש
שהחקירה בפ' תשא היא גם כשהענין שבעתיד גדול מהענין
שבהווה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתי'.

והוא מתרץ (קושיא הנ"ל) באופן אחר עפ"י מה שמביא
בלקו"ש תשא שיש ג' מחלוקות של ר"י ור"מ בנוגע לעתיד
והווה ובהערה 26 כתוב שיש דיעה שמוחלפת השיטה בכל הג'
מקומות א"כ י"ל דבלקו"ש ח"ד אזיל לפי גירסא זו שר"מ
ס"ל שדנין עפ"י העתיד ומתאים ג"כ עם הביאור שבשיחת ואתחנן
דר"ע כיון שהוא בן גרים סובר שדנין עפ"י העתיד דמטעם
זה גם ר"מ ס"ל דאזלינן בתר העתיד וא"ש עכת"ד.

אבל לפי תירוצו - ששם זה לפי המוחלפת השיטה, הנה
אמנם שמתורץ בזה שיטת ר"מ אבל יהי' קשה מר' יוסי דבלקו"ש
ח"ד (שם) מבואר דר' יוסי (בירור הטבע) סובר כשיטת הבבלי
(במשכים) שהולכים אחר ההווה ובכי תשא (לפי מוחלפת
השיטה) סובר ר' יוסי שהולכים אחר העתיד כמ"ש (שם) סעי'
ב' שהגירסא בבבלי הוא (לפי המוחלפת השיטה) ר' יהודה
אומר שולקים בו את העקרים (הווה) ור' יוסי אומר שורין
את העקרים שמסתכלים על העתיד כמבואר בהשיחה והרי"ז היפך
מלגו"מ ח"ד.

אלא נראה כמו שתירצתי בגליון ג' (שמדובר על עצם
ענין העתיד ולא שהענין שבעתיד יותר גדול), ומה שהוא
כותב שמפורש החקירה גם אם הענין יותר גדול מהענין שבהווה
הנה כשמעיינים בהשיחה כשמפרט מחלוקת ר"מ ור"י בענין
זה רואים שבכל המחלוקות לא מדובר באופן כזה שהענין
שבעתיד יותר גדול אלא דנין על עצם ענין העתיד. בנוגע
להמחלוקת הראשונה הנה בהפסוק כתוב "ועשית אותו שמן
משחת קודש... שמן משחת קודש יהי'". והחקירה היא מה העיקר
"ועשית אותו" - הווה או "שמן משחת קודש יהי'" - עתיד
וגמר הענין ולתמיד. במחלוקת השני' שוכר כיצד משלם ר"מ
סובר כשומר חנם כי סובר שהמשכיר דואג על ההווה דכיון
שמקבל עכשיו כסף מספיק שמירה דשומר חנם ואין צורך לשמירה
מעולה על מה שיכול לקרות בעתיד. ור' יהודה סובר שאם
המשכיר לא בטוח על מה שיכול לקרות בעתיד הוא מותר על

השכר שבהווה. ועד"ז המחלוקת הג' עד כמה מזמנין ר"מ סובר כזית שמסתכלים על ההווה – אכילה ואכילה זה כזית. ור"י סובר כביצה שמסתכלים על העתיד תוצאת האכילה השביעה. הרי שמחלוקתם הוא על עצם ענין דהווה ועתיד. משא"כ בפ' ואתחנן מדובר על עילוי שיש בעתיד כמ"ש שם: וי"ל אז דאם איז אויך די הסברה אין דער פלוגתא צווישן ר"ע און די אנדערע תנאים בנוגע דעם חילול שם שמים ושם ישראל בהווה פון וועלכע ס'וועט לאחר זמן ארויסקומען א עילוי גדול פאר אידן און א גרעסערע קידוש ש"ש, ומובא שם ג"כ הדוגמא מצום גדלי' ויו"כ חומרא בהעתיד. ועד"ז בח"ד כתוב שם מפורש הכבדה קלה בהווה ותועלת גדול בעתיד. וממילא א"א להקשות מזה על המבואר בפ' תשא כי המחלוקת דר"מ ור"י בפ' תשא לא מדובר שהענין יותר גדול.

ומה שהנ"ל כותב שמהערה 16 רואים מפורש שהחקירה היא גם כשהענין שבעתיד יותר גדול שהרי מציין בהערה לצום גדלי' ויו"כ החמור, הנה כשמעינים בהערה רואים שלא כתוב שבאופן זה הוא המחלוקת אלא כתוב שזה רק "מעין זה" וז"ל ההערה "מעין זה – בשקו"ט זריזין מקדימין למצוות וברוב עם הדרת מלך מאי עדיף (ראה שד"ח כללים מע' ז' כלל ג'). וראה שד"ח אסיפת דינים מע' יו"כ סי' א' סק"י – השקו"ט אם מותר (וצריך) להתענות בצום גדלי' באם עי"ז א"א יהי' לו להתענות ביו"כ שלאחריו" עכ"ל.

14/08/2018nnn
הרי שרק כתוב "מעין זה" וגם "ראה שד"ח" – בנוגע לצום גדלי' ויו"כ. זה מעין כי גם שם מדובר בנוגע להווה ועתיד אבל לא שזה אותו חקירה כי פה יש חומרא בעתיד. משא"כ בשיחת ואתחנן מובא דוגמא זה בפנים השיחה בנוגע להסברת המחלוקת וכתוב שם (לא מעין זה אלא) "ע"ד הדוגמא שאם יצום בצום גדלי' – דברי קבלה לא יוכל לצום ביו"כ – דאורייתא הנה עד"ז הוא המחלוקת דר"ע וחכמים".

הרב יוסף אברהם

משפיע ישיבת תורת"ל – לוד

קובץ הערות התמימים ואני"ש ברינוא גליון יד (תשל"ח) וראה לעיל הערות 770

ו. בלקו"ש ח"ד, שיחת עשרים באב, ע' 1104:

בנוגע להמשפחה שנדבו עצים בעשרים באב, ישנה שתי דיעות כגמרא: ר' מאיר אומר "הן בני דוד בן יהודא" ור' יוסי אומר "הן בן בני יואב בן צרוי". ולכאן איך שייך פלוגתא במציאות? ועוד יותר: הרי אלו ואלו דברי אלקים חיים, ואיך שייך בעניינינו? ויש לומר שהפלוגתא בין ר"מ לר"י אינה במציאות: אם היתה משפחה זו או זאת - אלא שניהם מיירי במשפחה זו עצמה המיוחסת לדוד ויואב (ע"י התחנתות ביניהם), ומחלוקתם היא: בהמעלה והחשיבות של המשפחה, שהביאה אותם לנדב עצים לזמבח בעשרים באב, ר' מאיר סובר, שזכותו של דוד המלך הביאה אותם לידי כך, ור' יוסי סובר, שזהו זכותו של יואב בן צרוי.

ולביאור מחלוקתם, מביא בסעי' ד' מהגמרא:

"אילמלא דוד לא עשה יואב מלחמה ואילמלא יואב לא עסק דוד בתורה" - זה שיואב הצליח במלחמותיו, הוא ע"י זכותו של דוד שהי' עוסק בתורה וזה שהי' לו באפשרותו של דוד ללמוד תורה בלי טרדות, דוא ע"י שיואב הלך למלחמה בגללו.

החילוק בהעבודה האמורה בין דוד ליואב הוא: שניהם הי' להם ייטול ומסירות נפש, אלא שהביטול דוד התבטא בהעבודה בפועל בלימוד תורה... והביטול ומסירת נפש דיואב התבטא בהעבודה בזה שהי' לו ייכות בעולם, ועם אומות העולם שהתנגדו, להלחם עמהם, ולעשות שם דירה לו יתברך.

מצד ענין ההתכללות שבקדושה, עזר כ"א לחבירו: מלחמתו של יואב עזרה לדוד ללמוד, ולימוד תורתו של דוד עזרה ליואב להצליח במלחמה אבל הרי הי' חלוק עבודתם: דעיקר ענינו של דוד אז הי' - תורה והי' מובדל מעולם, ועיקר ענינו של הי' אז - מלחמה ולפעול בעולם.

ועפ"י ביאור זה מטביר פלוגתתם דר' מאיר ור' יוסי - זכותו של מי הביא להם התנדבותם לעצים, ומתוך עפ"י שני אופנים, ונביא אן הביאור הב':

מוצאים אנו בכמה מקומות פלוגתא מהבבלי וירושלמי אם מחוייבים לעשות הכבדה קלה בכדי שלאחר זמן יוצא מזה תועלת גדולה, שיטת ירושלמי היא מכיון שההכבדה היא שלא בערך לגבי התועלת, הרי הגם התועלת תבוא רק לאחר זמן מחוייבים לעשותה, שיטת הבבלי הוא שצריכים להתחשב עם מצב ההווה: כיון שההכבדה ישנה כבר והתועלת תבוא רק לאחר זמן, הגם שהתועלת היא גדולה יותר, מ"מ אינה שוקלת ההכבדה שבהווה.

התועלת שהי' לו לדוד באפשרות ללמוד תורה בלב פנוי, הרי זו ראמת יותר גדולה מהכבדות שהי' לו ליואב בהלכו למלחמה, אבל באה לאחר הליכת יואב במלחמה, במילא לשיטת הירושלמי, הי' יואב מוכרח

במצב ההוה בעשיית השמן - דצריך שיהי' "ועשית אותו" ובאופן ד"מרקחת גו", ולכן "בו שלקו את העקרין כו" הגם שלאחר מכן יחסר בהתוצאה ד"שמן משחת קודש יהי'", דלא תהי' כצורתה הקודמת, ע"כ העתקתי בקצרה.

ולכאו' כאן משמע דר' מאיר סובר דהוה מכריע ולא העתיד ואילו משיחת כ' באב המובא לעיל משמע איפכא דר"מ אזיל לשיטת הירושלמי וסובר דהעתיד מכריע ולא ההוה.

וראה גם הערה 20x משיחת תשל' בסופו: וכיון ששמח לאח"ז - גם בהוה אינו בצער, ע"כ. וזהו אליבא דר"י, ולכאו' לפי שיחת כ' באב היא שיטת ר"מ וכנ"ל בארוכה.

נ.ר.

קובץ הערות התמימים ואני"ש סיאטעל גליון יג (תש"מ) וראה לעיל הערות 770

ה. בלקו"ש ויחי ש.ז. (לקו"ש חס"ו ע' 447 ואילך) מביא מ"ש בסיום מס' קידושין: "חניא רשב"א אומר מימי לא ראיתי צבי קייץ וארי סבל ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני, מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני אינו דיך שאתפרנס שלא בצער, אלא שהרעותי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי שנא' עונותיכם הסו". עכ"ל.

והעיר ע"ז שמאמר הנ"ל של רשב"א הובא ג"כ בירושלמי (אבל: בשם ר' מאיר): "ראית מימך ארי סבל צבי קייץ שועל חנוני זאב מוכר קדירות". וצלה"כ מה שמוסיף זאב מוכר קדירות, ועוד שינויים עיי"ש בארוכה.

וביאר זאת בהקדים שאומנות הנ"ל הם דוגמאות להכנה והכשרה למצוות ("לשמש את קוני"). וידוע ששיטת הבבלי הוא שדנין ומכריע המצב שבהוה, ז.א. שהוה מכריע את העתיד (אפילו אם יחסר עי"ז לאח"ז). ושיטת הירושלמי שהעתיד מכריע ההוה, ודבר שהוא חשוב יותר, אף שהוא בא

לאח"ז, מכריע הוא את דבר הקל, אף שנמצא עכשיו.

ועפ"ז יובן מה שהירושלמי מוסיף זאב מוכר קדירות,
כי ענין זה מורה שאינו טורף ואוכל מיד כשאר חיות, אלא
שמוליך את זה לחוריו שזה מתאים ל(בישול ב) קדירה, שהמאכל
הנטרף יהי' באופן דטעים יותר. שענינו וחוכנו הפנימי
בהכנה למצוה הוא שאינו מקיים המצוה מיד בלי הידור, אלא
שמחכה לאח"ז, כי העתיד מכריע ההוה. משא"כ להבבלי, עיי"ש
שעפ"ז מבאר ^{אוצר החכמה} ^{24/08/2018} השינויים.

אבל להעיר שאינו מבאר מה שבירושלמי מביא המרז"ל
כשם ר' מאיר, משא"כ בבלי.

ואולי י"ל עפ"י מה שמבאר בלקו"ש ח"ד (ע' 1107)
בארוכה ששיטת ר' מאיר הוא ע"ד שיטת הירושלמי שהעתיד
מכריע ההוה עיי"ש ודוק.

אבל צלה"ב איך המבואר בלקו"ש ח"ד שם מתאים עם
מ"ש בלקו"ש חשא תשל"ו ששיטת ר' מאיר הוא כשיטת הבבלי
שההוה מכריע העתיד. ואבקש מקוראי הגליון שיעוררו ע"ז.

א" מהח'

קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון קסד (תשמ"ג)

ח. בלקו"ש חט"ו לפ' ויחי ע' 447 ואילך מביא מ"ש בסיום מס' קידושין "תניא רשב"א אומר מימי לא ראיתי צבי קייץ וארי סבל ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני, מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער, אלא שהרעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי שנא' עונותיכם הטו".

07/07/2018

והעיר ע"ז שמאמר הנ"ל של רשב"א הובא גם בירושלמי (אבל: בשם ר"מ) ובכמה שינויים ואחד מהם שמוסיף "ראיתי מימך ארי סבל צבי קייץ שועל חנוני) זאב מוכר קדירות".

ומבאר השינויים בהקדם שאומנות הנ"ל הם דוגמאות להכנה והכשרה למצוות ("לשמש את קוני"). וידוע ששיטת הבבלי הוא שדנין ומכריע המצב שבהוה, ז.א. שההוה מכריע את העתיד (אפילו אם יחסר עי"ז אח"כ). ושיטת הירושלמי שהעתיד מכריע ההוה, ודבר שהוא חשוב יותר, אף שבא לא"ז, מכריע הוא את הדבר הקל, אף שנמצא עכשיו. עי"ש בארוכה.

ועפ"ז מסביר שהירושלמי מוסיף "זאב מוכר קדירות", כי ענין זה מורה שאינו טורף ואוכל מיד. כשאר חיות, אלא שמוליק המאכל לחוריו, וזה מתאים לבישול בקדירה שהמאכל הנטרף יהי' באופן דטעים יותר. וענין זה בפנימיות הוא בהכשר והכנה

07/07/2018

למצוה, לא שמקיים המצוה מיד בלי הידור אלא שמחכה לאח"ז, כי העתיד מכריע את ההוה. ועי"ש שעפ"ז כלל זה מבאר שאר השינויים.

אבל יש להעיר שאינו מבאר מה שבירושלמי מביא המארז"ל בשם ר"מ, משא"כ בבבלי?

ואולי י"ל בזה עפ"י המבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1107 ששיטת ר"מ הוא ע"ד שיטת הירושלמי שהעתיד מכריע את ההוה.

אלא שצלה"ב איך להתאים את זה עם המבואר בלקו"ש חט"ז ע' 399 ואילך ששיטת ר"מ הוא שהוה מכריע לגבי העתיד. עי"ש.

א.ש.ב.ר.

- ברוקלין נ.י. -

קובץ הנ"ל גליון קסז

ג. בגליון טו (קסד) מקשה הת' א.ש.ב.ר. על מה שכתוב בלקו"ש חט"ז פ' כל תשא דר"מ סובר דהוה מכריע את העתיד ממה שכתב בלקו"ש ח"ד ע' 1107 ששיטת ר"מ הוא שעתידי מכריע את ההוה. כבר קדמו הרב י, העשיל גרינבערג בגליון טו (עו) ד-770 ועי' מה שתי' הרב י. אייברהמס בגליון ג' (עט) דבלקו"ש ח"ד שבהענין שבעתיד יש עילוי גדול יותר על הענין שבהוה סובר ר"מ שהעתיד מכריע את ההוה משא"כ בלקו"ש חט"ז לא מדובר באופן כזה שהענין שבעתיד יש עילוי גדול יותר מהענין שבהוה כ"א כל המעלה של העתיד על ההוה הוא מצד שהעתיד הוא (שלימות ו)גמר הענין של ההוה וזה גם נשאר תמיד

107/07/2018

ומכיון שזה כל המעלה של העתיד לכן סובר ר"מ שההוה מכריע את העתיד עי"ש באריכות ועי' ג"כ בגליון ט' (פה).

יוסף יצחק קעלער

ג.

קובץ הערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון תו (תשמ"ה)

א. בלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפר' תשא עמ' 399 ואילך
מבאר כ"ק אד"ש פלוגתת ר' מאיר ור"י בכו"כ מקומות
בש"ס, שחלוקים הם בפלוגתא הכללית הקיימת ביניהם:
מהו המכריע: הוזה או עתיד.

ובלקו"ש שם מבאר שר"מ הולך לשיטתו שהמכריע
הוא ההוזה, משא"כ ר"י לשיטתו סובר שהמכריע הוא
העתיד, ועפ"ז מבאר שם המחלוקת שבין ר"מ ור"י
האם להשוכר יש לו דין כמו שומר שכר או כמו שומר
חנם, שר"מ סובר שיש לו דין של שומר חנם כי מתחשבים
מתחשבים עם ההוזה וא"כ אפי' שמירה פחותה של הש"ח
מספיקה לשמור בהוזה ע"ד הרגיל, משא"כ ר"י סובר
שיש להשוכר דין של ש"ש כי המכריע הוא העתיד
וא"כ המשכיר אינו בטוח בשמירתו של הש"ח ורוצה
שמירה מעולה כמו של הש"ש, וע"ש עוד פרטים בזה.

ונציין כאן איזהו מקומן שחלוקין בהן ר"מ
ור"י, וסברת מחלוקת היא כמ"ש בלקו"ש, שם: בב"ק
כג, ב. במשנה: איזהו תם ואיזהו מועד מועד כל
שהעידו בו שלשה ימים ותם משיחזור בו שלשה ימים
דברי ר"י, ר"מ אומר מועד שהעידו בו שלשה פעמים
ותם כל שיהו התינוקות ממששין בו ואינו בוגח,
ע"כ לשון המשנה.

וי"ל דפליגי בהחקירה הנ"ל דר"י שסובר שמועד
נקרא זה שהעידו בו שלשה פעמים, והיינו כפירש"י
שם שאפי' היו השלשה פעמים ביום אחד הוי מועד,
והיינו כי מתחשבים עם ההוזה וברגע שהתורה גילתה
שבג' פעמים נקרא מועד, היינו אפי' זה לאחרונה
וביום אחד, כי עכשיו לפנינו שור זה הוא שור
שהעיד ג' פעמים, משא"כ ר"י סובר שצריך שיעידו
בו שלשה ימים, כי ר"י סובר שהמכריע הוא העתיד,
וא"כ ברגע שהשור העיד אפי' ג' פעמים, מכיון
שהיו בזה לאחר זה ביום אחד, אי"ז ראי' שהשור
יהי' לו נטיה להזיק ולנגוח עוד, ולכן דוקא
כאשר יגח בשלשה ימים הוי שפיר ראי' וכנ"ל
שהמכריע לר"י הוא העתיד - ג' ימים - ולא באותו
יום.

*

בב"ק לד, א. בגמ': ת"ר שור שוה מאתים שנגח
שור שוה מאתים והנבילה יפה חמשים זוז זה נוטל
חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת,
וזהו שור האמור בתורה דברי ר"י, ר"מ אומר אין
זהו שור האמור בתורה אלא שור שוה מאתים שנגח
לשור שוה מאתים ואין הנבילה יפה כלום ע"ז נאמר
ומכרו את השור החי וחצו את כספו אלא מה אני

מקיים וגם את המת יחצון פחת שפחתו מיתה מחצין
בחי, ע"כ לשון הגמ' שם.

ומסקינן בע"ב שם; אלא אמר ר"י שבח נבילה
איכא בינייהן דמ"ס (ר"מ) בדניזק הוי, ומ"ס (ר"י)
פלגא.

וי"ל דפליגי בהחקירה הנ"ל, דר"מ שסובר שהשבח
הנבילה הוא לניזק היינו כי בשעת ההיזק מסתכלים
בהווה, ובשעת ההיזק היתה הנבילה שוה כך וכך (בלי
השבח) וע"כ חייב המזיק לשלם מה שהזיק פחות משוה
עכשיו הנבילה והשבח להניזק, משא"כ ר"י שמכריע
כהעתיך ע"כ בעתיד הי' הנבילה שווה יותר וע"כ ג"כ
למזיק יש חלק בהשבח כי בשעת ההיזק מסתכלים
ומתחשבים ג"כ איך שיהי' לעתיד, וא"כ נמצא דבשעת
ההיזק לא הזיק כ"כ כו'.

ארי' לייב פרידמן

ב. בלקו"ש הנ"ל מבאר כ"ק אד"ש באורך שיטתם של
ר"מ ור"י אי ההוה מכריע את העתיד או שהעתיד
מכריע את ההוה, שר"מ ס"ל שההוה עיקר ומכריע
את העתיד, ור"י ס"ל שהעתיד עיקר וע"ש באורך.

ובהע' 16 כותב כ"ק אד"ש, וז"ל: מעין זה -
השקו"ש זריזין מקדימין למצוות וברוב עם הדרת
מלך מאי עדיף (ראה שד"ח כללים מע' ז' כלל ג')
. עכ"ל. והיינו דאם ס"ל דזריזין מקדימין עדיף
ממצוה בהידור (ברוב עם) היינו משום דס"ל דההוה
עדיף ומכריע את העתיד, ובאם ס"ל דמצוה בהידור
שאח"כ עדיף מזריזין מקדימין היינו משום דס"ל
דהעתיד מכריע את ההוה.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' צ"ד ס"ה כותב, וז"ל:
יכול להתפלל דרך הילוכו. ומ"מ בכדי לקיים
המצוה מן המובחר נכון הוא שימתין עד שיגיע
למחוז חפצו להתפלל שם מעומד אם ידוע לו שיהי'
לו מקום מיוחד שלא יבלבלוהו בני הבית, ואין בזה
משום אין מחמיצין את המצוות וזריזין מקדימין
למצוות כיון שמתכוין כדי לקיים את המצוה מן
המובחר, עכ"ל. הרי לכאורה משמע מזה דס"ל לאדה"ז
שהידור מצוה אח"כ עדיף מזריזין מקדימין למצוות,
וא"כ משמע לכאורה דס"ל לאדה"ז דהעתיד מכריע את
ההוה.

ועד"ז בהע' 21 כותב כ"ק אד"ש, וז"ל: ולהעיר
מב' האופנים שי"ל בחיובי השומרים: א) שבשעה
שפושע (ועד"ז גניבה ואבידה בשומר שכר וכו') אזי
חל החיוב לשלם, ב) משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד
ומתחייב להחזירו לו, אלא שגניבה ואבידה ואונס
הוי פטור לש"ח (ועד"ז אונס בש"ש) - ראה בכ"ז

בשו"ע אדה"ז או"ח סי' תמ"ג (קו"א סק"ב) קצוה"ח
ש"מ סק"ד, עכלה"ק. (וראה שם בהמשך ההע' עיי"ש)
ומשמע לכאורה דהחילוק בין ב' אופנים הנ"ל הוא
אם העתיד מכריע או ההוה מכריע, דאם העתיד מכריע
אזי חל חיוב השבה (שמחויב להחזירו ברגע שיגיע
הזמן) משעה שנמסר לו הפקדון, אולם אי ס"ל שההוה
מכריע, א"כ מחויב עכשיו רק בשמירה וחיוב השבה
חל אח"כ כשפשע, ובשו"ע אדה"ז (שמציין כ"ק אד"ש
בהע') סי' תמ"ג ס"ל לאדה"ז שחיוב השבה חל מיד
משעה שנמסר לו הפקדון, ויוצא שוב דס"ל לאדה"ז
דהעתיד מכריע את ההוה.

אמנם בנוגע לשיטת אדה"ז בדין זריזין
מקדימין וכו' שמבואר לעיל מסי' צ"ד דס"ל דהעתיד
מכריע יש בזה כמה צ"ע, דהנה בשו"ע אדה"ז שם סי'
כ"ה ס"ד פוסק, וז"ל: וכן אם תפילין מזומנין בידו
ואין מזומן עדיין לפניו הטלית כדי להקדימו להנחת
תפילין יניח תפילין מיד וכשיביאו לו טלית יתעטף
בו מפני שאין משהין את המצוה אע"פ שיש לומר שיעשה
שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר, מצוה בשעתה
חביבה, עכ"ל. דמשמע מזה דזריזין מקדימין עדיף
טפי (והיינו שההוה מכריע את העתיד), וא"כ דברי
אדה"ז בסי' כ"ה סותרין לכאורה למ"ש בסי' צ"ד
הנ"ל.

ומבאר בזה כ"ק אד"ש בלקו"ש חי"ט בשיחה לפר'
שבת נחמו הע' 73 וז"ל: . . וראה לשון אדה"ז
שו"ע סי' צ"ד ס"ה "ואין בזה משום אין מחמיצין
. . והיינו שהמתנה גופא היא חלק מההכשרה וחיובות
המצוה (משא"כ בשו"ע שם סכ"ה ס"ד, שמצוה מן המובחר
שם היא לא במצוה זו עצמה, אלא להקדים מצוה תדירה,
ולכן בזה אמרינן אין משהין את המצוה דתפילין"),
ואכ"מ, עכ"ל.

והיינו דהא דמבואר בסי' צ"ד דמצוה בהידור
עדיף הוא רק משום דבעצם ההמתנה הוא חלק מההכשרה,
אבל היכא דבמצוה זו עצמה לא יהי' שום הידור,
וההידור יהי' רק במצוה אחרת לא אמרינן דמצוה
בהידור עדיף.

והנה בלקו"ש ח"ז עמ' 306 כותב כ"ק אד"ש,
וז"ל: הנה זריזים מקדימים למצוות דוחה לענין
דברוב עם הדרת מלך כדמוכת בר"ה (לב, ב.) אבל
לכאורה מילה שאני דטוב שיהי' בשמחה כמו שקיבלוה
עליהם. . עכ"ל. והיינו דס"ל לכ"ק אד"ש דהענין
של ברוב עם הדרת מלך הרי"ז כמו שההידור הוא
בדבר אחר ולא בעצם המצוה, דלבן ס"ל לכ"ק אד"ש
דזריזין מקדימין דוחה להענין של ברוב עם (ורק
במילה אינו דוחה משום שצריך להיות בשמחה)
וכמבואר בשו"ע אדה"ז סי' כ"ה ובלקו"ש חי"ט הנ"ל.

שיוצא מכ"ז שיש לכאורה מעין סתירה בדברי
אדה"ז שהרי עפ"י הנ"ל הרי בענין של זריזין
מקדימין ס"ל דההוה מכריע את העתיד ולכן זריזין
מקדימין עדיף טפי (וכמבואר בלקו"ש ח"ז הנ"ל),
ובענין השומרעם הרי כנ"ל ס"ל דחיוב השמירה מתחיל
מיד וא"כ הרי ס"ל דהעתיד מכריע את ההוה, אם לא
שנאמר דמ"ש כ"ק אד"ש בהע' 16 ובהע' 21 הרי"ז רק
מעין דוגמא ולא אותו הענין ממש, וא"כ אין להקשות
קושיא הנ"ל.

ברוך שפירא

ר"מ ור"י לשיטתם - עפ"י ביאור הרבי

הגה"ח הרב שלום דובער הכהן שליט"א*

ראש הישיבה

א

www.dvora.com

פסחים י' ע"ב תנינן במתני' "רבי יהודה אומר בודקין את החמץ אור י"ד ובי"ד שחורית ובשעת הביעור וחכ"א לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד¹ לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד".

ובגמ' גרסינן דבמכאן ואילך הוא דפליגי - "כשוב אינו בודק פליגי" - "מ"ס מקמי איסורא אין, לאחר איסורא לא, גזירה דילמא אתי למיכל מינייה, ורבנן סברי לא גזרינן".

ומסקינן בגמ' דלשיטת רבי יהודה דכשבדילי מיני' לא גזר כהא דחדש, שלא גזר דאסור לקצור שמא יבוא לאכלו, ברם אם הוא בהול על ממונו גם כבדילי מיני' גזר ר"י דמתוך שתתיר בהמותר יגיע גם להאסור ויתיר לעצמו. אך בחמץ דלא בדילי ד"למודין הן בכך כל השנה" גזר דילמא אתי למיכל מיני'.

אמנם שיטת ר"מ דלא חילק בין בדילי ללא בדילי, דגזרו בעלמא, שמא יבוא לאוכלו דיבוא להחליף, ובחמץ דהוא עצמו מחזור עליו לשורפו מיכל קאכיל מיני', ובלא מיחליף ג"כ לא גזרו, וע"כ חבל דלי שנפסק לא יהי' קושרו אלא עונבו.

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה - ללא אחריות.

1. עיין רש"י ד"ה "בתוך המועד" ו"לאחר המועד" שעת זמנם, ועיי' תוס' "ואם לא בדק" זמנם. לשיטתו.

ויעויין בתוס' ד"ה "אבל לא גודשין" דאעפ"י דלר"מ לא התירו בחדש
דאין לו הסברא דבדילי, עכ"ז בקצירת החדש התיר דאיכא פסידא, ועיי' ג"כ
בתוס' ד"ה "כל היכא דבדיל מיני' לא גזר ר"י" דמש"ה גם בבכור התיר ר"מ
להקיז לו דם במקום שאין עושה בו מום דאיכא פסידא דשמא ימות,

וצ"ל טעם פלוגתתם לגבי האם גוזרים בדבר שבדילי מיני' דלר"י אין
אוסרים ולר"מ, וכן צ"ע טעם הפלוגתא בדין מתוך שאדם בהול, דלר"מ נתיר,
ולר"י נאסר.

ב

[118/07/2018תמא](#)

והנה בסוטה ד' ז' ע"א איתא "תניא רבי יהודה אומר בעלה נאמן² מק"ו
ומה נדה שהיא בכרת בעלה נאמן עליו סוטה שהיא בלאו לא כ"ש³, ורבנן היא
הנותנת נזה דכרת חמירא לי' ומהימן, סוטה דלאו לא חמירא לי' ולא מהימן".

ולכאו' צ"ע דהפלוגתא בסוטה לר"מ זהו איפכא מהמסתברא הכי
בשיטתם, דהכי העמדנו שיטת ר"מ דהתיר לבדוק החמץ לאחר זמן איסורו,
משום דמחזר עליו לשורפו, ובעלמא סבירא לי' דגם בבדילי חיישנין, ולכא'
הרי בסוטה טעמו דכרת היא הנותנת דלא לגזור דחמירא לו, וא"כ ל"ל טעמא
בחמץ דמחזר לשורפו והרי חמץ הוא חיוב כרת כמ"ש⁴ "כי כל אוכל חמץ
ונכרתה הנפש ההיא מישראל" וכמו דלגבי טומאת נידה התיר ולא גזר וממנו
טעמו, כמו"כ גם לגבי לגבי חמץ הו"ל להתירו מטעם זה.

2. דין הוא בסוטה דאם בא עלי' בעלה לאחרי שקנאה לה אין המים בודקים אותה וע"כ היו
מוסרין לו ב' ת"ח שלא יבוא עלי', אך ר"י שיטתו שנאמן.

3. ועיי' גמ' שם דדחתה הגמ' דבנידה מותר דיש לה היתר אחר שתטהר אך סוטה שאין לה
היתר יצרו תוקפו, אך עכ"ז ר"י דן ק"ו.

4. שמות י"ב ט"ו.

וכן צ"ע דבחדש משום פסידא התיר ולכא' חדש זהו איסור לאו, וא"כ
איך אפשר דלא גזר.

ג

ונראה לבאר כהנ"ל בהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ז תשא⁵
ביאור שיטתם דר"מ ור"י האם תכלית השלימות היא בהווה הגם שע"י כך
נחסר בשלימות שלאחר זמן, או בעיקר נוגע השלימות בגמר הענין לאח"ז
(ולתמיד), אפי' מתי שמשיגים את הדבר ע"י שהעשי' בהווה לא בשלימות.

ובהע' 16 מבאר ענינו "מעין זה - השקו"ט זריזין מקדימין למצוות
וברוב עם הדרת מלך מאי עדיף (ראה שד"ח כללים מע' ז' כלל ג') וראה שד"ח
אסיפת דינים מע' יו"כ סי' א' סק"י - השקו"ט אם מותר (וצריך) להתענות בצום
גדלי' באם עי"ז א"א יהי' לו להתענות ביו"כ שלחריו".

ובזה מבאר שיטתם דר"מ ור"י, דשיטת ר"מ היא דאזלינן בתר ההווה גם
אם כתוצאה תיפגם שלימות העתיד, אך ר"י שיטתו בתר העתיד אזלינן הגם
שתיפגם שלימות ההווה אעפ"כ כוונת ההווה היא הכנה להשלימות דהעתיד.

[ובזה מבאר תוכן פלוגתתם לגבי עשיית שמן המשחה, דר"מ ס"ל
דמערבב השמן בהסממנים ע"י ששולקם בהשמן, אך לר"י סבירא דלא שולק
הסממנים יחד עם השמן אלא שראם במים בשביל שלא יבלעו השמן ולאח"ז
הציף עליהם את השמן וקופח את השמן מעל העיקרין.]

ופליגי בציווי ה' לגבי עשיית השמן דבפס' נאמר⁶ "ועשית אותו שמן משחת קודש רוקח מרקחת מעשה רוקח שמן משחת קודש יהיה" דלכאורה ה"ה סותרים דאם זהו "מרקחת" אי"ז "שמן משחת קודש", דמרקחת ז"א בעירבוב, ושמן ז"א כשהוא לבדו. ובהא פלגי דר' מאיר התחשב בעשיית השמן - בהווה - וע"כ סבר דעשאהו "מרקחת", אעפ"י ששלימות העתיד - "שמן משחת קודש" - תיפגם, אך ר"י בהתחשבו בהעתיד שהשלימות העתיד מכריעה ע"כ ס"ל דבעי "שמן משחת קודש".

ובזה מבאר ג"כ תוכן פלוגתתם לענין דין שוכר וכן לגבי התחייבות הזימון בכמה עיי"ש]

ומכ"ז דפלוגתת ר"מ ור"י יסודה היא באם שלימות ההווה גוברת - כרבי מאיר, או שלימות העתיד גוברת על ההווה בשגם שההווה יפגם צווי.

ד

ועפ"י ביאורו דהרבי אפשר לבאר סוגייתנו ג"כ דאזלי לשיטותיהו, דר"מ דעתי' דאזלינן בתר הווה, אך ר"י דעתי' דאזלינן בתר עתיד.

דהנה לענין בדיקת החמץ לאחר זמן איסורו, ר"י סבירא לי' דבתר איסורא לא יבדוק, דילמא אתי למיכל מיני', והוא כי חייש לעתיד ע"כ סבר, אכן כעת הוא בודק, אך חיישנין דילמא איידי דעסיק ביה אתי למיכל מיני', דהיינו אעפ"י שבהווה אכן יקיים מצוות בדיקה אך לעתיד כשימצא חמץ דילמא אכיל מיני', לכן סבירא לי' שעתיד מכריע את ההווה וע"כ לא יבדוק, (וכידוע דענין הבדיקה הוא גם כשלא מצא חמץ וע"כ באם לא מצא אין ברכתו

6. שמות ל' כ"ה.

לבטלה - שבלי הלקט סי' ר"ו בשם שו"ת הגאונים, כלבו בשם רה"ג) דשמא כשימצא אכיל מיני'.

אך ר"מ סבירא לי' דגם בתר זמן איסורא אפשר לבדוק, דהיות ובהווה מצווה עליו לבדוק, ע"כ אעפ"י דלכשימצא דילמא אתי למיכל, בהא סבירא דכעת בהווה הוא בודק בשביל לשרוף מיכל קאכיל, דהיינו ששלימות בהווה מכריעה העתיד וע"כ גם כשימצא הרי הוא כעת בודק בשביל לשרופו, ואיך יבוא לאוכלו. וכזה נתבאר מחלוקתם לענין הבדיקה בתר זמן איסורא.

אך דעלמא כשבדיל מיני' רבי יהודה סבר דלא חיישינין וע"כ התיר בחדש וכן בשבת, והוא כשיטתו היא דאזיל בתר עתיד וע"כ גם שכעת הוא מתעסק עם הדבר האסור אך היות ובדיל א"כ לא יבוא בעתיד דהיינו כשבא לאכלו, לאכלו דהרי בדיל מיני', דהגם שפגם בהווה דמתעסק בהדבר האסור אעפ"י כ לא יבוא לאוכלו וע"כ לא גזר.

אמנם ר"מ דסבר דאין חילוק בין בדילי ללא בדילי וגזר בהם הוא משום דשיטתו היא דאזלין בתר הווה וא"כ כשמתעסק קצירה - בדין חדש - אעפ"י דבדיל בכ"ז משום דהוא אסור ע"כ גזר, ז"א דאעפ"י דבפנמיות הענין לא יבוא לאכלו אך כעת זהו אסור וע"כ גזר ג"כ בבדילי, אך בפסידא⁷ אפשר להתעסק דבהווה הדבר א"א להאוסרו דהרי מפסיד וע"כ סבר דבהכי לא גזר.

ובזה מתבאר ג"כ מחלוקתם לגבי אדם בהול על ממונו דלר"מ אי לא שרית לי' במקום שאינו עושה מום אתי למעבד במקום שעושין בו מום דמשום דסבירא לי' דאזלין בתר הווה, ע"כ אין שום איסור בהקזה דהרי עושה במקום

7. תוס' "אבל לא גודשין".

שאינן עושה מום, וא"כ מוכרחים להתיר לו דאל"כ יבוא הוא להתיר לעצמו, ומתוך שיתיר לעצמו הדבר המותר - וגזרו בזה - יבוא גם להתיר דבר האסור שיקיז במקום שעושה מום, דסבור שהכל שווה.

אך רבי יהודה סבירא לי' דמתוך שבהול על ממונו אם תתיר לו המותר יבוא להתיר הדבר האסור ג"כ, ע"כ סבר דא"א גם להקיז בהמקום המותר.

18/07/2018

דמשום דשיטתו היא דעתיד מכריע ההוה, ע"כ אם תתיר לו במקום שאינן עושים מום יבוא להתיר גם במקום שעושים מום, דר"י דרואה העתיד סבר דהגם שבאופן דכעת אפשר למעבד אך מתוך זה יבוא להתיר האסור, ע"כ סבר דצריך למגזר ביי', הגם שבדילי מיני', וכמו שביארנו לעיל בדין בדיקה לאחר זמן איסורו.

אמנם ר"מ, דס"ל דאזלינן בתר בהוה א"כ צריך להתיר, ובאם לא, הוא יבוא להתיר לעצמו, ומתוך זה הוא יתיר האסור, וע"כ לא גזרו ביי', (והכי הרי עסקינן באדם הבהול על ממונו, לכן גם באין מצווה מתיר לו כפסידא דלעיל), משא"כ חדש דבהוה הוא אסור.

ה

והנה בסוטה ד"ז דעת ר"מ ד"חמירא ליה ומהימן" הגם דעסקינן בדין כרת עכ"ז לא חייש למיגזר ויתירה מזו דבגמ' שם איתא ד"היא הנותנת" ולאידך גיסא בעלמא דעתי' חייש לשמא יבוא לאוכלו, ולשמא יחליף.

נראה דדין דנדה הוא ג"כ לשיטתו דאזיל בתר הוה הגם שיחסר בשלימות העתיד דבסוגיא שם עסקינן במי שהיתה אשתו נדה דמותר לו להתייחד עמה (ע"ש תוס') ולא גזרינן דלמא יבוא עליה. ואפשר דהוא משום דאיכא פסידא דאם נגזר יצטרך הוא לשכור בית כל זמן טומאתה, ור"מ בפסידא

לא גזר וכמבואר בתוס' ד"ה גודשין פסחים י"ב א' ועיי' לעיל דזהו ג"כ לשיטתו דהיות ובהווה מפסיד, וזהו הטעם דבנדה לא גזר דאיכא פסידא, ובאשה סוטה ליכא פסידא דזהו רק בהליכה לבי"ד אזי אסור לו ומה שהתיר ר"מ בלאו דחדש זהו משום דאיכא פסידא.

אך בסוגייתנו דעסקינן באיסור חמץ דליכא פסידא דהרי כאן הוא לאחר זמן וא"א למוכרו לגוי ומשו"ז לא התיר ר"מ לבדוק, דחמץ הוא איסור ד"ונכרתה" וע"כ הוצרך לסברא " הוא עצמו מחזור עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה "דגם בהווה ליכא חששא, אך ללא סברא זו אכן גזר בעלמא דאיכא חששא".

ה.

קובץ ובתוך רבים אהללנו (אה"ק י"א ניסן תש"ע)

ההווה מכריע את העתיד או להיפך - נוגע בפש"מ

הת' שמואל שי' קריסיק
ישיבת תורת"ל מגדל העמק

א.

בנוגע לעשיית שמן המשחה אומר הפסוק¹: "ועשית אותו שמן משחת קודש רקח מרקחת מעשה רוקח שמן משחת קודש יהי" ומחדש הרבי² שבצווי זה ב' עניינים: א. "ועשית אותו ... רקח מרקחת" - עשיית השמן, (מכל הסממנים) באופן של מרקחת היינו דבר המעורב לגמרי בחברו. ב. "שמן יהיה" - לאחר העשי, שבכל רגע יהיה בנמצא שמן (ואף שאין צורך להשתמש בו).

אך כדי לקיים את הציווי להכין את שמן המשחה חייב להיות חסרון באחד מפרטים אלו: דאם יכין באופן של מרקחת - ששוקק ומערב את כל הסממנים יחד ומערבם עם השמן, כיון שלאחר הערבוב א"א להפריד את השמן מהסממנים יחסר בקיום פרט הב' "שמן יהיה" כי אין כאן שמן בלבד אלא שמן המעורב עם הסממנים.

ואם הכנת השמן תהיה באופן אחר ע"י שיניח את השמן מעל הסממנים ולאחמ"כ יפרידם אמנם פרט הב' יתקיים בשלמות כי כעת ישנו שמן בלבד אך בפרט הא' יחסר כיון שהסממנים לא נקלטו כדבעי בשמן.

ובזה חולקים חכמי ישראל רבי מאיר ורבי יהודה: לדעת ר"מ: פרט הא' - העשייה שבשמן צריך להיות בשלמות אף שהוא גורע בפרט הב' של הנחת השמן, ולכן לדעתו הכנת השמן במשכן היתה באופן של מרקחת שערבבו את הסממנים יחד עם השמן. ולדעת ר"י: פרט הב' שבשמן צ"ל בשלימות אף שהוא גורע בקיום פרט הא' עשית השמן, ולכן לדעתו הכנת השמן היתה באופן של הנחת השמן על הסממנים ולאחמ"כ הפרידו אותם.

ולפי הסבר זה במחלוקת דר"מ ור"י מבאר הרבי: מדוע רש"י מביא מחלוקת זו דר"מ ור"י בד"ה זה דווקא ולא בד"ה בפ"ע. עיי"ש.

אך בביאור זה צ"ב: שהרי לפי ביאור הרבי הנ"ל נמצא שלדעת ר"מ הי' חיסרון בקיום הציווי השני של הקב"ה ולדעת ר"י הי' חיסרון בקיום הציווי הראשון של הקב"ה ולכאורה איך הוא אפשרי?

ב.

ממשיך הרבי שסברת המחלוקת דר"מ ור"י הוא:

1. שמות כט, כה.

2. לקוטי שיחות חט"ז שיחה הב' לפ' תשא.

3. ל, כב. ד"ה "היר".

4. וגם אם נאמר שהחסרון הוא כיון שאין אפשרות אחרת, עדיין יקשה שבפועל הרי יש כאן חיסרון בקיום ציווי הקב"ה.

לדעת ר"מ: ההווה מכריע את העתיד היינו כשישנו ציווי של הקב"ה והוא יגרום חסרון בפרט שנקיים אח"כ, רצון הקב"ה הוא, שנקיים את המצווה שצ"ל כעת בשלמות. אבל לדעת ר"י: העתיד מכריע את ההווה, רצון הקב"ה הוא, שנקיים את הפרט השני בשלמות ולא את הפרט שאנו מצווים עליו כעת.

וממשיך הרבי ומבאר⁶ שעפ"י סברות המחלוקת הנ"ל יובן מדוע רש"י נוקט הלשונות: א. ונחלקו בו חכמי ישראל דמה נוגע בפשש"מ שהם חכמי ישראל? ב. שהחולקים בזה הם ר"מ ור"י (כגירסת הבבלי) ולא ר' יהודה ור' יוסי (כגירסת הירושלמי) דמה נוגע בפשש"מ שמות החולקים בזה? אלא כדי לומר שמחלוקת זו אינה מחלוקת פרטית אלא היא בכמה מקומות בש"ס ונובעת מסברא זו האם ההווה מכריע או העתיד מכריע.

וגם בזה צ"ב: הרי רש"י מביא בפירושו על התורה רק מה שנוגע להבנת פשט המקרא⁷ ומה נוגע להבנה זו מהם סברות המח' דר"מ ור"י שע"כ צריך רש"י להסביר זאת?

ג.

וי"ל הביאור בכ"ז:

לאחר שהרבי מסביר את סברות מחלוקתם (כנ"ל אות ב'), מובן שלדעת ר"מ ע"י קיום פרט הא' בשלמות לא נעשה חסרון ח"ו בקיום ציווי הקב"ה על פרט ב', כיון שזהו רצונו שבמקרה שההווה והעתיד תלויים אחד בשני ההווה יכריע את העתיד, ואמנם נעשה כאן חסרון בקיום פרט הב' אך לא בקיום ציווי הקב"ה על פרט הב'. וכן לדעת ר"י ע"י קיום פרט הב' לא נעשה חסרון ח"ו בקיום ציווי הקב"ה על פרט הא' כיוון שרצונו הוא שבמקרה שהעתיד וההווה תלויים אחד בשני העתיד יכריע את ההווה, ואמנם נעשה כאן חסרון בקיום פרט הא' אך לא בקיום ציווי הקב"ה על פרט הא'.

ולפי"ז יובן מדוע מביא רש"י גם את סברות מחלוקתם: כי רק ע"י ידיעת סברותיהם מובן שלא נעשה חסרון בקיום ציווי הקב"ה.

[ועיין שם⁷ שבהסברת סברות מחלוקתם מדגיש הרבי שבציווי, הקב"ה לא פירש מה דינו וע"כ ישנה המחלוקת דר"מ ור"י]



5. ש.ס.

6. כלשון רש"י בהקדמה לחיבורו "ואני לא בתי אלא לפשוטו של מקרא" עיי"ש.

7. אות ז.

צערא דגופיה או בזיוניה עדיף (בשיטת ר"מ זר"י מאי מכריע הזוזה או עתיד)

22/08/2018

אוצר החכמה

הת' אפרים ברנשטיין

שליח בישיבת תות"ל קרית גת

הגמ' סוטה בדף ח ע"א על דברי ר' יהודה במשנה ש"אם היה לבה נאה לא היה מגלהו ואם היה שעה נאה לא היה סותר" שואלת: "למימרא דר' יהודה חייש להרהורא ורבנן לא חיישי, והא איפכא שמענן להו דתניא האיש מכסין אותו פרק אחד מלפניו והאשה שני פרקים אחד מלפניה ואחד מלאחריה מפני שכולה ערוה דברי רבי יהודה, וחכ"א האיש נסקל ערום ואין האשה נסקלת ערומה. אמר רבה הכא טעמא מאי שמא תצא מב"ד זכאית ויתגרו בה פרחי כהונה, התם הא מסתלקא, וכי תימא אתי לאיגרוי באחרנייתא, האמר רבא גמירי דאין יצר הרע שולט אלא במה שענינו רואות".

"אמר רבא דר' יהודה אדר' יהודה קשיא דרבנן אדרבנן ל"ק? אלא אמר רבא דר' יהודה אדר' יהודה ל"ק כדשנין, דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא, הכי היינו טעמי מאי משום "ונוסרו כל הנשים", התם אין לך ייסור גדול מזה. וכי תימא לעביד בה תרתתי אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר קרא "ואהבת לרעך כמוך" - ברור לו מיתה יפה. לימא דרבה נחמן תנאי היא? לא, דכולי עלמא אית להו דרב נחמן והכא בהא קמיפלגי: מר סבר בזיוניה עדיף לי טפי מצערא דגופיה ומר סבר צערא דגופיה עדיף ליה טפי מבזיוניה". ע"כ.

ולכאורתי, אכ"ל טעם ונחלוקתו ור' יוחנן ור' זכאי בענין סקילה הוא כהסבר כ"ק אד"ש בארוכה בלקו"ש חט"ז (תשא ב) המחלוקת דר"י ור"מ בקשר לציווי עשיית שמן המשחה, דרש"י מפרש את ציווי ה' לעשיית שמן המשחה (על המילים ושמן זית הין מעתיק רש"י את המילה "הין" ומפרש:

"י"ב לוגין ונחלקו בו חכמי ישראל, ר' מאיר אומר בו שלקו את העקרין אמר לו ר' יהודה והלא לסוך את העקרין אינו סיפק אלא שראוס במים שלא יבלעו את השמן ואח"כ הציף עליהם השמן עד שקלט הריח וקפחו לשמן מעל העקרין".

ומסביר כ"ק אד"ש את טעם המחלוקת: בפסוק כתוב "ועשית אותו שמן משחת קודש רקח מרקחת מעשה רוקח שמן משחת קודש יהי". דהיינו שישנם שני חלקים, זמנים: א) בשעה מעשה - "ועשית אותו (את השמן זית) . . רקח מרקחת מעשה רוקח", עשיית השמן באופן של מרקחת גוי כפי שרש"י מסביר: "וכל דבר המעורב בחבירו עד שזה קופח מזה או ריח או טעם קרוי מרקחת". (ב) לאחר העשיי - צריך שיהיה "שמן משחת קודש יהי" (תמיד). ובזה מתבטא החילוק בין ר"מ ור"י - באיזה פרט משניהם הוא עיקר ההדגשה:

לשני הדיעות ישנו מקום שווה ולכן זוהי מחלוקת של "חכמי ישראל" (עיין בשיחה דיוקו של רש"י בכתובת פרט זה): האם תכלית השלימות בהווה, הגם שע"ז תחסר בשלימות שלאחר זמן, או שבעיקר נוגע השלימות בגמר הענין לאחר זה (ולתמיד), אפילו כשעד אז יכול להיות שהעשיי בהווה לא תהי בשלימות.

לשיטת ר"מ ("בו שלקו") הענין של עשיי בשמן ושל ה"מרקחת" היה בתכלית השלימות; האופן המושלם ביותר של עירבוב שני דברים ("דבר המעורב בחבירו"), הוא כשהם

מתבשלים יחדיו - ר"מ סבור שבכדי לקיים את הציווי "ועשית אותו גוי מרקחת גוי" בתכלית השלימות, זה מוכרח להיות באופן של "בו שלקו את העקרין". הגם שהתוצאה מזה לאחר זה, הפרט ד"שמן משחת קודש יהי" לא תהי השלימות של שמן (בפ"ע) אלא כפי שהוא יחד עם העקרין.

ואומר ר"מ, כשיהודי צריך לעשות את השמן, הוא צריך להתחשב בעיקר עם השלימות כפי שהיא בהווה בעשיית השמן - שצריך "ועשית אותו" ו"מרקחת גוי", ולכן "בו שלקו את העקרין כו"; הגם שע"ז ייחסר בתוצאה המאוחרת יותר של ה"שמן משחת קודש יהי", כיון שאז לא יראה השמן בפ"ע. והגם שכתוב "שמן", ועל זה הלשון "ויצקת" "והזית" - אבל מכיון שהם התבשלו הרי אינם ניכרים בפ"ע אלא נימוחו כמשקה.

אח"כ 22/08/2018

אך לשיטת ר' יהודה, הגם שע"י "שראום במים כו" ואח"כ הציף עליהם השמן עד כו' וקפחו כו", העשי' בשמן היא לא יותר מאשר כפי ש"הציף וקפחו" ו"מרקחת" ("דבר המעורב בחבירו") איננו בשלימות - היות שקליטת הריח בשמן לא הגיעה ע"י התבשלות השמן יחד עם העקרין - אבל התוצאה מזה היא בשלימות: ה"שמן משחת קודש יהי" ישנו בתכלית - זהו שמן אמתי (ולגמרי בפ"ע), כיון שע"י הבישול העקרין נימוחין ואין כאן שמן אלא עקרין שנימוחו וצריך שיהי שמן.

ולפי ר"י צריך שבהווה תהיה הכנה לשלימות בעתיד - ולכן אי אפשר לומר "בו שלקו את העקרין", מפני שאז ייחסר הרי מאוחר יותר בשלימות של "שמן משחת קודש יהי". ולכן אומר ר"י ש"שראום במים כו", הגם שאז ה"ועשית אותו" וה"מרקחת" (ההווה) איננו בשלימות, לכן אבל אח"כ השמן (בעתיד) יהיה בשלימות.

ומסביר כ"ק אדי"ש (ראה בארוכה שם את הענין בהרחבה) את סברתם על פי מחלוקתם הכללית מה מכריע ההווה או העתיד ^{אוצר החכמה} בעוד מקומות לגבי שוכר האם נחשב כש"ח או כש"ש וכן לגבי ברכת המזון האם צריך אכילת כזית או כביצה).

עדי"ז י"ל גם כאן בדא"פ בסברת המחלוקת דר"י ורבנן: דר' יהודה אזל לשיטתי שהעתיד מכריע ואילו רבנן סברי שההווה מכריע. דהרי לפי ר"י סוקלין את האשה ומכסין רק פרק אחד מלפנים ופרק אחד מאחור ולחכמים אין האשה נסקלת ערומה, וטעמם: לחכמים בזיוניה עדיף ליה טפי מצערא דגופיה ולר"י צערא דגופיה עדיף ליה טפי מבזיוניה.

דלר' יהודה, כיון שהבזיון הוא כשנמצאת בבית הסקילה (דלכאוי לאחר שנסקלה הבזיון לא קיים) לפני הסקילה והצער דגופה יבוא לאחר שיפילוה מבית הסקילה ויסקלוה, אי"כ לשיטתי דהעתיד מכריע את ההווה אזי צערא דגופיה עדיף ליה טפי מבזיוניה.

אך לחכמים ההווה מכריע את העתיד ומכיון שבזיוניה קודם לצערא דגופיה, הגם שלאחר מכן צערא דגופיה יגדל, אך ההווה מכריע וא"כ לפי חכמים אין האשה נסקלת ערומה.

ולפי זה אפשר היה לכאורה להסביר גם את המחלוקת במשנה באם פורע את ראש האשה ומגלה את לבה, דלרבנן פורע ומגלה ולר' יהודה אם לבה ושערה נאה אינו מגלה ופורע:

דלר"י כיון שהעתיד מכריע את ההווה, כיון שיכול להיות שיתגרו בה פרחי כהונה לאחר שתצא זכאית מב"ד אזי כעת בהווה אינו פורע ומגלה הגם שצריך להיות "ונוסרו כל הנשים".

אך לרבנן כיון שההווה מכריע את העתיד הגם שיכול להיות שיתגרו בה לאחר מכן כשתצא וכו' אך כיון שצריך להיות "ונוסרו

כל הנשים" מכריע זה את העתיד (וכפי שאומר בתוסי' שדוקא כשישנם אנשים אזי יש את ה"ונסורו כל הנשים" בשלימות, כדלקמן).

ואפ"ל שזוהי גם כוונת המהרש"א ששואל לכאוי' מדוע הגמ' אומרת דר' יהודה אדר"י לא קשיא כדשנינן (שמא יתגרו בה, ובסקילה לא חושש להירהורא כיון דגמירי דאין יצה"ר שולט אלא במה שענינו רואות) הרי גם בלאו הכי ניחא, שנאמר שכן חייש להירהורא אך מכיון שצערא דגופא עדיף, על אף ההירהורא, משום ברור לו מיתה יפה עדיף לו להיסקל ערום? (ובפשטות אפ"ל דשאלה זו היא: דכמו שלרבנן אפילו דחייש להירהורא אבל מכיון שצריך להיות "ונסורו כל הנשים" (וכפי שתוסי' אומרים זאת שבפני הנשים בלבד לא היה ייסור כיון שאינה בושה בפניהם אך כשישנם גם אנשים אזי מתקיים "ונסורו") אזי כן פורע וכן מגלה את לבה כך נאמר גם לר"י הגם שחייש להירהורא אך מכיון ש"ברור לו מיתה יפה" יסקלוה בלא הבגדים).

ודוחה זאת המהרש"א ואומר שאם היה חייש להירהורא אזי לא הוה סקלינן אותה ערום משום מיתה יפה דידיה.

וע"פ הנ"ל מובן יותר מדוע א"א לומר שר' יהודה חייש להירהורא בסקילה אלא דווקא כדשנינן (שמא תצא מב"ד זכאית - ואז - יתגרו בה פרחי כהונה). כיון שמחלוקת ר"י ורבנן בסקילה היא אינה בהירהורא אלא באם ההוה מכריע את העתיד או להיפך. וכיון שכך, לא שייך לומר שר' יהודה חייש להירהורא כיון שהחשש הוא גם בהוה (כנ"ל). משא"כ בסקילה כיון שהמחלוקת היא מצד ההוה והעתיד, אם נאמר שחייש להירהורא הרי החשש הוא גם כעת ואין מקום לומר שהעתיד - צער הגוף - יכריע את ההוה - ההרהור. אך באם החילוק הוא רק איזה צער עדיף דהוה או דעתיד הרי שעדיף צער הגוף שהוא העתיד. (ועדיין צ"ע בכ"ז).

פְּלוּגַת ר"מ ור"י בדין שבח נבילה לאור שיחת כ"ק אדמו"ר

הת' שמואל דרוק

א.

בינייהו, דמ"ס (ר"מ) דניזק הוי, ומ"ס (ר"י) פלגא". והיינו, ש"איכא בינייהו" אם השביחה הנבילה לאחר שמתה (קודם המכירה) – דלר"מ הסובר שלמזיק אין שייכות לנבילת הניזק, א"כ את השבח ירוויח רק הניזק. אך לר"י הסובר שלמזיק יש מחצית מן הנבילה, א"כ גם את השבח חולקים המזיק והניזק.

ועפ"ז מבארת, שלר"י היה קשה, דלפי"ז (שהמזיק מקבל חצי מן הנבילה) א"כ יתכן מקרה שנבילת הניזק שוה הרבה יותר מהשור המזיק, וכאשר יקבל המזיק חצי הנבילה ירוויח ע"ז. ע"ז עונה ד"היכן מצינו מזיק נשכר שזה נשכר". ומוסיף, שגם במקרה שהמזיק מרוויח מבלי שהניזק מפסיד (כגון במקרה שהנבילה השביחה יותר ממה שהשור היה שווה בחייו), מ"מ, "בעלים משלמין ואין בעלים נוטלין", והיינו שהמזיק לא יקבל את הנבילה באופן שירוויח ע"י הניזק.

ושואל ר"א בר תחליפא את רבא, דלפי ר"י שהניזק מקבל תמיד מחצית מן החי, מבלי להתחשב בגובה הניזק (שהרי אינו דורש מ"וגם את המת יחצוין" כר"מ שהתשלום מוגבל במחצית הניזק) – "א"כ מצינו תם משלם יותר מחצי נזק (שור שוה נ' שנגח לשור שוה מ' והנבילה יפה כ', והוי נזק כ', ופלגא נזקא עשרה, וכי פלגי חצי חי וחצי מת נוטל ניזק בחי כ"ה ובמת י', הרי ל"ה. נמצא מזיק משלם יותר מחצי נזק. רש"י), והתורה אמרה ומכרו את השור החי וחצו את כספו".

ומתריצים, דמ"וגם את המת יחצוין" דורש ר"י ב' דרשות – (א) כר"מ, ש"פחת שפחתה מיתה מחצין בחי" ולא יותר. (ב) שהמזיק מקבל מחצית מן הנבילה (משא"כ לר"מ).

במס' ב"ק (לד, א) במתני' איתא: "שור שוה מאתיים שנגח שור שוה מאתיים ואין הנבילה יפה כלום, אמר ר"מ על זה נאמר ומכרו את השור החי וחצו את כספו. א"ל רבי יהודה – וכן הלכה, קיימת ומכרו את השור החי וחצו את כספו, ולא קיימת וגם את המת יחצוין. ואיזה, זה שור שוה מאתיים שנגח לשור שוה מאתיים והנבילה יפה חמישים זוז, שזה נוטל חצי החי וחצי המת וזה נוטל חצי החי וחצי המת", ע"כ.

ובגמ' מובאת ברייתא בה מבאר ר"מ (כמענה לשאלת ר"י), שהוא לומד מ"וגם את המת יחצוין" – "פחת שפחתה מיתה מחצין בחי". כלומר, שהניזק אינו מקבל בכל מקרה חצי מהשור החי, כ"א מקבל מן השור החי חצי ממה שניזוק שורו המת.]ובהו"א לומדת הגמ' שר"י אינו לומד כך (שהרי דורש את "וגם את המת יחצוין" לענין אחר – שהמזיק מקבל חצי מן המת), כ"א לדעתו הניזק מקבל חצי מן השור החי אפי' אם הוא שווה יותר ממחצית הניזק].

וכיון שבמקרה ששור שוה מאתיים נגח לשור שוה מאתיים והנבילה יפה חמישים זוז סוברים ר"מ ור"י שלכ"א יהי' 125 זוז (לר"מ – הנבילה כולה לניזק, והמזיק משלם מן החי 75 זוז שהם מחצית הניזק, א"כ יש לניזק 125 זוז, ולמזיק נשארים גם 125 זוז; לר"י – כ"א מקבל מחצית החי (100) ומחצית מן המת (25), א"כ נשארים למזיק ולניזק 125 זוז), שואלת הגמ' – "מאי בינייהו?".

ובמסקנת הגמ' (בעמוד ב') "שבח נבילה איכא

ע"כ תוכן הגמ' השייך לענייננו, דהיוצא מזה שר"מ ור"י פליגי אי שבח נבילה הוא רק לניזוק (לר"מ), או שהמזיק מקבל חצי (לר"י). ומ"מ מודה ר"י שבמקרה והמזיק ירוויח, אין חוצים את הנבילה, וממילא אין למזיק חצי השבת. וכן מודה שהניזוק מקבל משור המזיק לא יותר מחצי הנזק.

ובפי' מהלך הגמ' כתב הנימוקי יוסף וז"ל: "שבח נבילה איכא בינייהו — היכא דשבחא בדמים משעת מיתה לשעת העמדה בדין — לר"מ שבח נבלה דניזק הוי, דכיון דלית ליה למזיק שותפות בנבילה, ואחר ששמאווה דהיינו בשעת מיתה שבחא, אם כן הוי שבחא של ניזוק. ולרבי יהודה דקנה ליה מזיק פלגו נבילה, כי משבח בתר הכי אית ליה פלגא בשבחא. וקי"ל ר"מ ור"י הלכה כר"י. ומיהו אסיקנא, דלא קנה מידי בגוף הנבלה לרבי יהודה כמו לרבי מאיר, אלא פחת שפחתתו מיתה מחצין בחי מכח קרא. והאי דפליג בשבח נבלה, דוקא בשבחא. ומיתור נמי דכתיב זגם, דלא הוה ליה למימר אלא ואת, מאי וגם, ש"מ רחמנא שתפיה בשבחא. . דלר"י כולה נבלה ממונא דניזוק וממונו קא שבח, והא דאמר רבי יהודה דמזיק פלג בשבח, רחמנא הוא דחס עליה דמזיק למשקל פלגא דשבחא".

נמצא, דהגם שבהו"א הבינה הגמ' את ר"י שלדעתו נעשה הניזוק שותף בגוף הנבילה (מ"גם את המת יחצון", שאינו דורש כר"מ), מ"מ, במסקנת הגמ' גם ר"י מודה שלמזיק אין כל שותפות בגוף הנבילה (שגם הוא דורש כר"מ ש"וגם את המת יחצון" היינו פחת שפחתה מיתה כו'), ורק שסובר שיש למזיק מחצית מן שבח נבילה.

וכן משמע קצת מתוד"ה זה נוטל חצי החי וחצי

המת (לד, א): "האי לישנא לאו דוקא, ולא אתי למימר אלא שמקבל עליו חצי הפחת, ולפי המסקנא שקיל בשבחא". והיינו שלמסקנא, דברי ר"י שהמזיק נוטל חצי המת, אין פירושה שנוטל את חצי הנבילה, ורק שמקבל חצי מן השבת.

וצלה"ב מהו יסוד המחלוקת בין ר"מ לר"י.

גם צלה"ב:

א. אם המזיק היה שותף בחצי הנבילה, היה מובן מה שמקבל חצי השבת, דלהיות שחצי הנבילה הוא שלו, ע"כ מקבל חצי מה שהשביחה. אכן לפי הנימוקי שאין למזיק כל שותפות בגוף הנבילה, א"כ אינו מובן מכח מה מקבל הוא חצי מן השבת, והרי הנבילה אינה שלו כלל?

ב. בנוגע לדין חצי נזק דתם מבארת הגמ' (טו), (א) הטעם שמשלם דוקא חצי נזק (דפליגי בזה אמוראים). אך בנדו"ד, אינו מובן מהו הענין בזה שהמזיק מקבל דוקא חצי מן השבח?

ג. אם המזיק צריך לקבל חצי השבח, א"כ מדוע כאשר ע"ז גם מרוויח אינו מקבל את השבת. והרי חצי השבח שייך אליו?

גם יש לחקור (לפי הנימוקי יוסף) בגדר חצי השבח שמקבל המזיק, די"ל בזה ב' אופנים?

א. השבח הוא ממון המזיק, והוא נותן זאת לניזוק בתורת תשלומין.

ב. השבח הוא של הניזוק לגמרי, רק שלפי גובה השבח מנכים מחצית ממה שהמזיק היה צריך לשלם.

ב.

והנה, בלקו"ש חט"ז (שיחה לפר' תשא ב') מחדש כ"ק אדמו"ר יסוד כללי בג' פלוגתות של ר"מ

לעיל בפ"ק (י, ב), דממש"כ שהניזוק "יטלנו בפירעון" נראה, שבאמת חצי הנבילה הוא של המזיק, רק שאינו מוכרח לקחתו לעצמו, ויכול ליתנו בתורת פירעון. וכן נראה מפ"י המהרש"א (במהדו"ב) בתוס' זה.

2. כפי שחוקר בחי' הר' מאיר שמחה.

1. אמנם, אפשר לומר דהתוס' ס"ל שיש להמזיק מחצית בגוף הנבילה, רק שמחמת ויכול לשלם לניזוק את המחצית הזו, ולא לקחת אותה לעצמו, ע"כ כותב ש"לאו דוקא" שנוטל חצי המת. וכן קצת משמע מדברי התור"פ: "האי לישנא לאו דוקא לומר שיטול המזיק חצי הנבילה, דהא ודאי דהניזוק יטלנו בפירעון כדאמר

ור"י — דל"מ מכריע ההווה ולר"י מכריע העתיד. ומביא שם (עמ' 399) הפלוגתא דר"מ ור"י גבי שוכר אי כש"ח אי כש"ש, ומבאר וזלה"ק (בתרגום חפשי):

"ההסברה בזה: הפלוגתא של ר"מ ור"י תלויה בפלוגתתם הכללית, מה מכריע: הווה או עתיד.

כאשר נסבור שהמשכיר מתחשב בעיקר עם "הווה" — שהוא מעוניין להרויח כסף (ע"י השכרת השור) ובינתיים יהיה השור גם שמור — נצטרך לומר, שהמשכיר מסתפק גם כאשר השוכר ישמור את החפץ (לא בשמירה מעולה של שומר שוכר, בכדי לשמור מדבר בלתי רגיל שיכול לקרות בעתיד, כי אם) בשמירה רגילה של שומר חנם, כיון שגם ע"י שמירה כזו החפץ משומר בהווה וע"ד הרגיל; והחשש שרונתיד יקרה ענין של גניבה ואבידה אינו מונע אותו (להשכיר את החפץ ו)להרויח כסף כבר בהווה.

ולכן, לשיטת ר"מ ש"הווה" מכריע לגבי "עתיד" — צריך לומר שהשמירה שהמשכיר מסתפק בה היא שמירה רגילה של שומר חנם.

משא"כ לשיטת ר"י, שה"עתיד" מכריע לגבי "ההווה", נמצא שכל זמן שהמשכיר איננו בטוח שהחפץ יישמר בשמירה מעולה באופן שגם לעתיד החפץ יישאר בשלימותו — איננו מוותר על כך אפילו למען הכסף שמקבל בהווה.

וכיון שהשוכר אינו שומר חנם שעושה טובת חנם למפקיד, כ"א שוכר את החפץ ומשתמש בו, ע"כ המשכיר השכיר את החפץ באופן שישמור אותו בשמירה מעולה, עכלה"ק.

ג.

עפ"ז אפשר לבאר את הפלוגתא דר"מ ור"י בסוגייתנו — אי שבח נבילה לניזק, או שהמזיק מקבל פלגא:

דהנה, הנזק נעשה באותו רגע שהשור המזיק

נגח את השור הניזק והרגו. וע"ד במקרה ששור שווה מאתיים נגח לשור שווה מאתיים והנבילה יפה חמישים זוז, שהנזק הוא מאה חמישים זוז. אמנם, אם אחר זמן השביחה הנבילה בחמישים זוז ושווה כעת מאה זוז, אפשר לומר בזה ב' אופנים:

א. כיון שבשעת פעולת הנזק (הווה) שווה הנבילה חמישים, א"כ הנזק הוא מאה חמישים, ולא נוגע אם בעתיד, אחר שעת הנזק, הנבילה תשבית. וצריך בעל השור לשלם מחצית הנזק — 75 זוז.

ב. אף שבשעת הנזק (הווה) היתה הנבילה שווה חמישים בלבד, והנזק עמד על מאה חמישים, מ"מ, אנו מתחשבים עם מה שבעתיד הנבילה תשבית, שע"ז הנזק יפחת. נמצא, שבסופו של דבר השור הזיק רק מאה זוז, וצריך הבעלים לשלם חמישים זוז בלבד.

ובזה פליגי ר"מ ור"י — ר"מ הסובר שההווה הוא המכריע, ע"כ לדעתו אין המזיק מרוויח ע"י שבעתיד הנבילה תשבית, ומשלם כשעת ההיזק. אך ר"י הסובר שהעתיד הוא המכריע את ההווה, ע"כ לשיטתו ערך הנזק נקבע ומשתנה (גם) ע"י מה שבעתיד משביחה הנבילה.

עפ"ז יורדות ג' השאלות הנ"ל:

א. אכן אינו שותף בנבילה כלל, ומה שמרוויח בשבח נבילה אין הפשט בזה שמקבל את שבח הנבילה, דמה לו ולנבילה, רק שע"י שהנבילה משביחה פוחת ערך הנזק, ובדרך ממילא מרוויח המזיק ע"ז, שמשלם פחות. וכמו שכתב התור"פ: "דלעיל דאמר שקיל מזיק בשבחה היינו כדי להיפטר מפרעון ההיזק, הלכך לא מיקרי בעלים נוטלין".

ב. הטעם שמקבל חצי השבח הוא פשוט לפי הנ"ל, שאינו מקבל באמת חצי השבח, רק שכיון שצריך לשלם חצי הנזק (בתם'), והנזק פחת, ע"כ משלם הוא פחות חצי מן הפחת.

ג. אם השביחה באופן ששווה יותר מלפני הנזק, א"כ לא היה כאן נזק כלל, ואין למזיק כל שייכות

בשבח הנוסף.

ומובן מה שחקרנו לעיל, די"ל דהנימוק"י נקט כהאופן הב', וכפי שנת"ל בארוכה.

כל הנ"ל מתאים לפי שיטת הנימוק"י, שלמסקנת הגמ' מודה ר"י שלמזיק אין שותפות בגוף הנבילה, ורק שמרוויח בשבח נבילה'.

ד.

פלוגתתם בדין תם ומועד

שם

והנה, מצאנו מחלוקת נוספת של ר"מ ור"י במסכת זו. דאיתא במתני' (כג, ב): "איזהו תם ואיזהו מועד: מועד כל שהעידו בו שלשה ימים, ותם משיחזור בו שלשה ימים, דברי ר' יהודה. רבי מאיר אומר: מועד — שהעידו בו שלשה פעמים, ותם — כל שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח".

ובגמ' מבאר טעמא דר"מ — "דתניא, א"ר מאיר — ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כ"ש". והיינו, שאם השור יכול להיעשות מועד כאשר ריחק נגיחותיו, שנגח ג' פעמים בג' ימים, כ"ש שאם נגח ג' פעמים ביום אחד שייחשב למועד.

3. ועיין במש"כ הרמב"ם בהל' נזק"מ (פ"ז ה"ח): "השביחה הנבילה והרי היא שוה בשעת העמדה בדיון מאה ועשרים, הרי המזיק משלם לו תשעים אם היה מועד, ואם היה תם משלם ארבעים וחמשה מגופו, וזהו שנאמר וגם את המת יחצון". והיינו דס"ל שגם במועד נוטל חצי השבח (ובתם. — רביע השבח), ומזה נראה דס"ל דלר"י יש למזיק שותפות בגוף הנבילה. ויש להאריך בביאור שיטת הרמב"ם, ואכ"מ.

4. אמנם, מצינו שיטה אחרת בראשונים*, שהם לומדים דגם למסקנא נשאר ר"י בשיטתו שחולקין גם את הנבילה. והיינו שיש למזיק שותפות וחלק בגוף הנבילה, ודוקא עי"ז יש לו גם מחצית

משא"כ ר"י סובר שדוקא אם נגח בג' ימים נעשה למועד, אך אם נגח ג"פ ביום אחד אינו נחשב מועד. ואולי יש לבאר מחלוקתם עפ"י היסוד הנ"ל, דפליגי בהווה ועתיד. לר"י הסובר שהעתיד מכריע, א"כ אין מספיק מה שבהווה נראה שהשור הוא נגחן, כיון שצריך לכך בחינה לאורך זמן, וע"כ סובר שרק בג' ימים נחשב מועד. וכן להיפך, גבי חזרה לתמות.

אכן ר"מ, הסובר שמתחשבים עם ההווה, ע"כ סובר שכאשר אנו רואים בהווה שהשור נגחן, שהרי נגח ג"פ, אנו שופטים לפי מה שנראה כעת ונחשב הוא למועד. ואף שיתכן שלמחר לא יגח, ורק כעת תקף אותו יצרו, מ"מ עלינו לשפוט לפי מצב השור בהווה. וכן להיפך, גבי חזרה לתמות, שאם בהווה ממשמשין בו התינוקות ואעפ"כ אינו נוגח, נעשה הוא תם, ואין אנו אומרים שמצד סיבה מיוחדת לא נגח, כיון שההווה הוא המכריע.

יתירה מזו, דלפי ר"מ "ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כ"ש", דבחינה שהיא לאורך זמן היא בחינה חלשה יותר, כיון שאינני רואה שכעת השור נגחן, ורק ע"י צירוף נגיחותיו בזמנים שונים.

השבת. [אלא שיש מקרים שבהם א"פ לקיים את "וגם את המת יחצון" (אם המזיק נשכר עי"ז וכיו"ב), ואז אין חוצים החי והמת, ומקיימים רק את הענין ש"פחת שפחתה מיתה מחצין בחי"ז]. כ"כ הרשב"א ורבינו אהרן הלוי בשיטמ"ק, ועוד ראשונים.

בשיטה זו מובן שא"פ לקשר את היסוד הנ"ל דכ"ק אדמו"ר, כיון דר"י סובר שלמזיק יש חצי מן הנבילה, משא"כ לר"מ, וזה אינו קשור כלל למשנת"ל בענין הווה ועתיד גבי חישוב ערך הנזק.

5. וראה במאירי דכתב: "הא אם נגח שלשה פעמים ביום אחד... אין זה מועד, הואיל ולא התמיד כן בימים. שזה שהתמיד ביום אחד סבה היא שארעה לו".

לחוד אתא. לכתוב את המת יחצון. מאי וגם. שי"ט תרתי. דשתפיה רחמנא בשבחא, דמסשי"כ דשתפיה רחמנא בשבחא קצת נראה שלמסקנה. נט לר"י בגוף הנבילה לא שיתפה אותו התורה. וראה בגיטוק"י הנ"ל דנקט הלשון ששתפיה רחמנא בשבחא.

* אין להוכיח מלשון רש"י בדיה אם כן מצינו כו' דכתב זוכי פלגי חצי חי וחצי מתי, דמזה משמע דס"ל בפ"י דעת ר"י שלמזיק יש חצי מגוף הנבילה. די"ל דבתי' הגמ' שאזכ"כ אית ליה לר"י פחת כו"י לוסדת היא שאין למזיק חלק בגוף הבהמה. ורק בשבח. ואולי יש לדייק זה מלשון רש"י לאחיו בדיה איכ' - דלפחות שפחתנו מיתה

.ח.

קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון א'קמט

הערות קצרות בתורת רבינו

הת' דב בעריש רוטנברג

תלמיד בישיבה שע"י אוהל הק'

א. ידועים ביאוריו של כ"ק אדמו"ר (הדרן הא' על מסכת פסחים - נדפס בהגש"פ

עם ליקוטי טעמים וכו' - ועוד) אודות ה'לשיטתיה' של רבי עקיבא דאזלינן בתר 'נותן'

(ולא אחר גדרי המקבל כלרבי ישמעאל), וכמו כן (לקו"ש חי"ט שיחה לשבת נחמו; חכ"ד שיחה ליום הכיפורים) אודות שיטתו דבמקום שיש לדון אחר ההווה או העתיד - העתיד מכריע.

ובקובץ א'קו (עמוד 33) כתבתי לקשר בין שני הביאורים, דרבי עקיבא סובר שהעתיד מכריע לפי דאזלינן בתר הנותן - על פי מה שמשמע בלקו"ש חט"ז (שיחה ב' לפרשת כי תשא) שהסברא לומר שהעתיד מכריע היא משום שכאשר מקיימים ציווי של הקב"ה יש לקיימו כפי שנתפס מצידו ('נותן') שהוא הי' הווה ויהי' כאחד. עיי"ש.

ויש להוסיף בזה נופך, שהרי בלקו"ש חי"ט שם (סעיף ט') מובאת (משדי חמד) דוגמא לחקירה דהווה כנגד עתיד, וזלה"ק:

א חולה וואס רופאים זאגן אז אויב ער וועט פאסטן צום-גדלי' וועט ער דערפאר ניט קענען פאסטן יוהכ"פ - צי ער מעג (און דארף) פאסטן צום גדלי' וואס איז א חיוב מדברי קבלה, כאטש אז דורכדעם וועט ער ניט קענען מקיים זיין בעתיד דעם חיוב מדאורייתא - פאסטן יוהכ"פ; אדער ער טאר ניט פאסטן צום גדלי' כדי ער זאל קענען פאסטן יוהכ"פ (עכלה"ק).

ובשיחת ש"פ חוקת ה'תנש"א (סעיף ו') מבאר הרבי שהחילוק בין יוהכ"פ ושאר התעניות הוא על דרך החילוק ד'נותן' ו'מקבל' - וזלה"ק:

מן התורה - תורת חסד - איז ניטא דער ענין פון תענית (מלבד יוהכ"פ). דאס הייסט: מן התורה - ווי די וועלט איז מצד למעלה (מצד בריאתה ע"י הקב"ה) - איז זי במילואה ובשלימותה, און דארט איז ניטא (אויף אזויפיל) אן ענין בלתי רצוי (חטא) וואס אויף דעם זאל דארפן זיין א תענית (וואס קומען "מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה" אויף מעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהי' כמעשינו עתה שגרים להם ולנו אותן הצרות").

משא"כ מצד דברי קבלה (בערך צו "דברי תורה"), וואס זיי פסק'ענען די הלכות לויט דעם ווי מ'שאצט אפ דעם מצב העולם בפועל למטה (ע"ד תושבע"פ לגבי תושב"כ כנ"ל) - איז, וויבאלד אז מצד דעם עולם למטה (וואו ס'איז געגעבן געווארן בחירה בטוב או בהפכו), קען זיין א ירידה ע"י החטא ר"ל, דעריבער קומען די תעניות אויף צו מתקן זיין דורך עבודת התשובה.

עד כאן מלה"ק בהשיחה.

ומה נחמד לפי זה שאחת הדוגמאות לחקירה דהווה ועתיד - היא במי שמסתפק אם לצום צום גדליה - הווה, מקבל - או יום הכיפורים - עתיד, נותן - כנ"ל מהשיחה.

[אכן יש להעיר שבהערה 55 בחי"ט שם מבאר כ"ק אדמו"ר מדוע הובאה דווקא דוגמא זו וכיוצא בה בשדי חמד, והנ"ל הוא תוספת נופך ודיוק בעלמא.

ואידי דעסקינן בשיחות אלו - ראוי לציין שבהערה 54 שם מקשה כ"ק אדמו"ר (על הלשון 'צום גדלי' וואס איז א חיוב מדברי קבלה) וזלה"ק: כ"כ בשד"ח שבהערה הבאה. ויל"ע בזה שהרי אפילו בנוגע לת"ב בזה"ז יש שכתבו שאינו אלא מדרבנן ולא מדברי קבלה (פנ"י פסחים נד, ב. טו"א מגילה ה, ב.) - ואילו בסה"ש תנש"א נקיט בפשיטות "משא"כ מצד דברי קבלה".

ט.

קובץ הנ"ל גליון איקסג (עיי"ש)

ו. ולסיומא דמילין אכתוב מה שנראה בדרך אפשר, דעל פי המבואר בשיחות רבינו יוצא שרבי יהודה ורבי עקיבא דסבירא להו "אין ביעור חמץ אלא שריפה" כי האיסור חודר ב"חומר" - לשיטתייהו אזלו שכאשר יש לדון בדין מסוים על פי ההווה או העתיד, העתיד מכריע:

1) בלקו"ש חי"ט שיחת שבת נחמו ובלקו"ש חכ"ד שיחת יום הכיפורים מבאר כ"ק אדמו"ר שרבי עקיבא סבירא ליה שהעתיד מכריע. ובלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפרשת כי תשא מבאר שגם רבי יהודה סובר כך.

2) בגיליון א'קו (וראה גם מה שכתבתי בגיליון א'קמט) כתבתי שיש לתלות

שיטה זו של רבי עקיבא במה שסובר דכאשר יש לדון אם התורה נשארה בגדרי ה'נותן' או "הגיעה" לגדרי ה'מקבל' - אזלינן בתר 'נותן' (כמפורש באריכות בהדרן הא' על מס' פסחים - נדפס בהגש"פ קה"ת תשל"ו ושלאח"ז), ושיש לומר שכך גם סובר רבי יהודה:

דהנה בסיום השיחה הנ"ל (כי תשא חט"ז, סעיף י"א) מבאר הרבי מדוע "וצריכא", מדוע נשנתה המחלוקת בכל המקומות, ובנוגע להא דשמן המשחה מבאר וזלה"ק: "וויבאלד די עשיית שמן המשחה איז א ציוויי פון אויבערשטן, וואס ביי אים איז דאך הי' הווה ויהי' כאחד, איז דאך דער עתיד שוין פאראן בהווה. ובפרט לויט דער הדגשה פון תוספתא "שהימים והשעות כחוט השערה לפני המקום" און ווי דער ראגאצאווער איז דאס מפרש אז דאס איז "כנקודה", "חלק שאינו מתחלק". און הגם אז דער קיום הציווי איז תלוי אין אידן - וויבאלד אבער עס האנדלט זיך וועגן מקיים זיין א ציוויי פון אויבערשטן, דארף מען אים טאן ווי עס טראגט אויס מצד אים כביכול, וואס הי' הווה ויהי' כאחד".

היינו דאילו לא היו נחלקים בפירוש בהא דשמן המשחה, היינו חושבים דשם לכ"ע אזלינן בתר העתיד, משום שהמדובר בציווי של הקב"ה שאצלו "דער עתיד שוין פאראן בהווה".

והנה, אליבא דאמת, המחלוקת ביניהם כן נשנתה גם גבי שמן המשחה, ור"מ כן סובר דאזלינן בתר ההווה.

ומסתבר לומר, דזהו לפי שנחלקים במחלוקת הנ"ל דרבי עקיבא ורבי ישמעאל, אי התורה בגדר ה'נותן' או ה'מקבל', ורבי מאיר סבירא ליה כרבי ישמעאל דהתורה היא בגדר המקבל ואף ציווי של הקב"ה יש לקיים כפי שהוא מצידנו, דההווה אינו כולל את העתיד.

משא"כ רבי יהודה יש לומר דהולך בשיטת רבי עקיבא, ומצד הנותן אין להווה חשיבות יתירה לגבי העתיד.

3) בלקו"ש חכ"ה שיחת זאת חנוכה מבאר כ"ק אדמו"ר שבמחלוקת זו ד'נותן' ו'מקבל' תלויה גם מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל (שעיקרה נתבאר בלקו"ש ח"ו שיחה ב' לפרשת בא) אי אזלינן בתר 'בכח' או בתר 'בפועל', ובלשון קדשו:

יש לומר, אז די מחלוקת צווישן ב"ש און ב"ה צי "אזלינן בתר בכח" אדער "אזלינן בתר בפועל" איז א פלוגתא אין כללות הגדר פון תורה (ומצותי):

תורה ומצות זיינען דאך געגעבן געווארן פון דעם אויבערשטן צו אידן (ווי זיי זיינען למטה) - "נתן לנו את תורתו" - . . און דעריבער בעניני תורה שבעולם, קען עס זיין אויף צוויי אופנים: א) ווי דאס קומט אויס מצד גדרי הנותן (של התורה): ב) ווי

דאס איז מצד גדרי המקבלים ("לנו"), אידן.

און דאס איז די הסברה אין דער פלוגתא צווישן ב"ש און ב"ה: ב"ש האלטן אז דער עיקר מכוון פון נתינת התורה איז צו אויפטאן אז אין די מקבלי התורה ("לנו") זאל זיך אנהערן, זאלן זיין גדרי נותן התורה ומצוה המצוות: און דעריבער, אע"פ אז תורה איז "לא בשמים היא", זי איז געגעבן געווארן למטה צו אידן, איז אבער תורה פארבליבן ווי זי איז מצד הנותן, און דערפאר איז "אזלינן בתר בכח". אבער לפי שיטת בית הלל איז דער עיקר מכוון, אז תורה ומצוות זאלן פועל זיין אין די אידן ווי זיי זיינען דא למטה אין זייערע גדרים. און דעריבער האלטן זיי אז דיני התורה ווערן נקבע לויט גדרי המקבל - אזלינן בתר בפועל".

4) בלקו"ש ח"ו שם הערה 53 משמע שכאשר הולכים אחרי ה"בכח" יש ללכת גם אחרי ה"חומר", וזו לשונו הק':

בצפע"נ מהדו"ת ע' 180, שהטעם דב"ש ד"שמים נבראו תחילה" הוא, לפי שסוברים שהצורה היא העיקר. אבל י"ל שהמעלה ד"שמים" (לפי דעת ב"ש) היא לא רק מצד ה"צורה" כ"א - לפי שבה"בכח" (שמים) כלול בו גם ה"חומר" (ארץ), ככפנים.

ולכאורה עד"ז יש לומר במחלוקת דביעור חמץ (אלא באופן הפוך משמיים וארץ), שהרי כבר ב"חומר" עצמו טמונה "בכח" האפשרות להנות ממנו - שמגיעה "בפועל" ב"צורה" של החמץ.

ועל כן יש לומר, דדווקא רבי יהודה ורבי עקיבא דסבירא להו שהעתיד מכריע, לפי שהתורה נשארה כפי שהיא מצד גדרי ה'נותן', שזה גורם ללכת אחרי ה"בכח", ולפיכך כבר ב"חומר" עצמו טמונים כל הענינים שב"צורה" - סבירא להו שהאיסור חודר ב"חומר" עצמו של החמץ, ו"אין ביעור חמץ אלא שריפה".

שיטת ר"מ שההוה מכריע את העתיד

הנ"ל

תלמיד בישיבה

/ז/

בלקו"ש חלק ט"ז תשא (ב) מבואר ששיטת ר"מ הוא שההוה מכריע את העתיד (עי' בהערה הקודמת). ויש להעיר ע"ז ממה שמבאר הרבי בכ"מ (עי' לדוגמא לקו"ש חכ"ד עמוד 243) שגם הירושלמי והבבלי חולקים בפלוגתא זו דהוה ועתיד מי מכריע. שלפי הירושלמי העתיד מכריע, ולפי הבבלי ההוה מכריע. וטעם הדבר הוא כי אופן הלימוד של הבבלי הוא ש"במחשכים הושיבני", ובמצב של חושך, רואים רק את ההוה, שהרי העתיד עדיין אינו בגילוי עכשיו. ואופן הלימוד של הירושלמי הוא שיש גילוי אור, ואז העתיד מכריע, כי גם העתיד הוא בגילוי עכשיו. והרי אופן הלימוד של ר"מ הוא כמו לימוד הירושלמי. כמבואר שם בחכ"ד עמוד 58 הערה 15 וזלה"ק "הרמז שבירושלמי נכתב באל"ף יש לומר. שהוא ע"ד מחז"ל . . . שבתורתו של ר' מאיר - (שענינו אור,

כמחז"ל (עירובין י"ג, ב) מאיר עיני חכמים) - מצאו כתוב כתנות אור (באל"ף), והרי תלמוד ירושלמי הוא בחי' אור לגבי תלמוד בבלי (במחשכים הושיבני - סנה' כ"ד, א)". וא"כ לכאורה כמו שהירושלמי סובר שהעתיד מכריע שזהו מצד זה שאופן הלימוד הוא באופן דאור, הרי גם לר"מ שאופן לימודו הוא עד"ז הי' צ"ל שהעתיד יכריע. וצ"ב.

ועוד יש להעיר בזה, משיטת ר' מאיר (שבועות מ"ב ע"ב במשנה ובגמ' שם מ"ג ע"א) דענבים העומדות ליבצר כבצורות דמיין. שלכאורה זהו מצד שהעתיד מכריע, שמכיון שעומד להבצר בעתיד, נחשב גם עכשיו כבצור, ואיך זה מתאים עם שיטתו שההזהר ^{אוצר החכמה} מכריע?

5408/2018תת

ואולי יש לבאר דזה שענבים העומדות להבצר כבצורות, הוא לא רק מצד העתיד, שעומדות להבצר בעתיד, אלא גם מצד מצבם ההווה. דהנה הגמ' מבארת (גיטין ל"ט ע"א, סנהדרין ט"ו ע"א) דשיטתו של ר"מ הוא דוקא בענבים העומדות להבצר וכיר"ב דכמה דקיימין מכחש כחישי, שאם נשארים יותר זמן על האילן הן נפסדים. אבל בשערות העומדות ליגזז וכיר"ב, דכמה דקאי אשבוחי משבח, שאם נשארים יותר זמן הם נשבחים. גם ר"מ מודה דאינם נחשבים לגזוזות.

והנה בפשטות הסברא לחלק בין דבר שכמה דקאי משבח, ודבר דכמה דקיימין מכחש, הוא; שאם הוא דבר שכשנשאר על האילן נפסד הרי ודאי, שיבצרנו בהקדם האפשרי כדי שלא יפסדו. וכיון שהעתיד שעומד להבצר הוא ודאי נחשב גם עכשיו כבצור. משא"כ בדבר דכמה דקאי משבח, אף שהאדם כבר חשב לגזוזו, אבל כיון שאם נשאר יותר זמן אינו נפסד ואדרבה נשבח, יכול להיות שישאירנו האדם יותר זמן כדי שיושבח יותר. וכיון שאינו בטוח שעומד להגזז בקרוב. לא נחשב עכשיו כגזוז.

אבל אולי י"ל באר"א. והוא ע"פ הנ"ל דלר"מ אין מתחשבים בהעתיד, ולכן כדי שנגיד שכל העומד כו' יהי' דינו כן גם עכשיו. הוא רק כשהדבר הזה שעומד להיות, כבר התחיל בפועל עכשיו במקצת, דאז אפשר להחשיבו לענין שבהוה, דאזלינן בתרי'. ולכן סובר ר"מ דדוקא בענבים העומדות להיבצר, והם כבר במצב כזה שאם ישארו מחוברים לקרקע מכאן ואילך ייפסדו, הרי נגמרה כבר שייכותם העיקרי להקרקע. דמובן דעיקר שייכות האילנות להקרקע הוא מה שהם גדלים ממנה כו' ואם עכשיו הקרקע

מפסידה את האילן, היפך ענין הצמיחה, נפסקה כבר עכשיו שייכותם וחיבורם העיקרי להקרקע. והרי זה התחלת ומעין ענין הבצירה, שישנו כבר בהוה, ולכן כבצורות הם. משא"כ בדבר דכמה דקאי אשבוחי משבח, הרי אף שהאדם החליט כבר בדעתו לגוזזו. אבל זהו רק מה שחושב על הענין שבעתיד, אבל בהוה הרי עדיין השערות מחוברות להראש בשלימות, ובאופן חיובי, שממשיכים לגדול ולהשתבח ע"ז. ולכן אינם כבצורות, דלשיטת ר"מ ההוה מכריע את העתיד. כמובן שכהנ"ל הוא בדא"פ, ועצ"ע.