



קבצי הערות התמימים ואני"ש ללקו"ש חלק ט"ז שיחה ד' לפרשת תרומה

ראה בארוכה בספר שערי עיון (אברהמי)

קובץ הערות התמימים ואני"ש 770 גליון פו (תשל"ח)

ג. בלקו"ש פ' תרומה תשל"ו מבאר כמה מחלוקות ב"ש וב"ה שחולקים בשיטה כללית, שלב"ש עיקר הענינים נקבעים בתורה ע"פ יסוד תוכנם הכללי איך שהם נראים ע"פ גדרם הכללי, ולב"ה צריך להסתכל בהענינים לפי פרטיהם ואופניהם וכו'. והדוגמא מסדר קדשים, מביא בשיחה ממס' חולין דק"ד, העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל דברי ב"ש וב"ה אומרים לא עולה ולא נאכל, שלב"ש שמסתכלים על הענין כמו

שהוא איך איסור להניח עוף עם גבינה על השולחן, אבל ב"ה לשיטתם שצריך להתבונן בהפרטים ובהמסובב א"כ אם יתירו להביא על השולחן יש חשש שיאכלם ביחד.

ויש להביק, דהרי ברוב ממחלוקות ב"ש וב"ה הסברא הפוכה דב"ש גוזרים וב"ה איך גוזרים, וע"ד במשנה סוכה פ"ב מי שהי' ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית דב"ש פוסלין גזירה שמא ימשך אחר שולחנו וב"ה מכשירין דאין גוזרין ועד"ז בכ"מ. ואיך זה מתאים עם המבואר כאן דב"ש מסתכלים על הכלל ולכן איך גוזרים וב"ה מסתכלים על הפרט וגוזרים. וצ"ע.

דוד לייב גראסבויים

תות"ל - 770

קובץ הני"ל גליון קד (תשל"ט)

ב. בלקו"ש פ' תרומה תשל"ו ס"ו מבאר, שיש להסביר את המחלוקת ב"ש וב"ה בכתובות טז-יז, אם אומרים "כלה כמות שהיא" או "כלה נאה וחסודה" ע"פ יסוד כללי בשיטותיהם. והוא שלב"ש הקובע בדין מסוים הוא הגדר הנגלה מיד, "דעם כללות דיקן בליק", ולב"ה הקובע הוא מה שמתגלה אחרי התבוננות, ולכן לב"ה אף על חיגרת או סומא אפשר לומר "כלה נאה וחסודה", ואין ביזה משום "מדבר שקר תרחק", היות והיא נאה וחסודה בעיני בעלה שבחר בה.

ונראה לדייק, שאופן ההתבוננות לב"ה תלוי במח' רש"י ותוס' על אתר בפירוש דברי ב"ש וב"ה. דהנה רש"י שם ביאר, ד"ה כלה כמות שהיא: "לפי יופי" וחשיבותה מקלסין אותה", ובד"ה חסודה: "חוט של חסד משוך עלי". והביאור, שלשיטת רש"י ב"ש סוברים שמקלסין כל כלה לפי התכונות המיוחדות לה; ולב"ה, יש לומר אותם דברי שבח לכל כלה, "נאה וחסודה", כש"נאה" פירושו ביופי (שיש לכל כלה בליל חופתה, ולכן ב"נאה" לא פירש רש"י כלום) ו"חסודה" הוא בקשר לחשיבות. ועי' במגילה יג, "ר' יהושע בן קרחה אומר אסתר ירקרוקת היתה, וחוט של חסד משוך עלי"; ובע"ז ג: "אמר ריש לקיש כל העוסק בתורה בלילה הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום", וברש"י שם ד"ה חוט של חסד: "נותן חינו בעיני הבריות". ולפ"ז אפשר לומר, שלב"ש חייבים להרבות ככל האפשר בשמחת הכלה הזאת שעומדת לפנינו. אבל לב"ה, לאחר התבוננות בדבר ברור שאם נשבח כל כלה כמות שהיא, תצא תקלה ובושה לכלה שאינה כ"כ נאה באמת, ולכן יש לומר אותו שבח לכל אחת ואחת ואף אם שמחת כלה זו שלפנינו התמעט בכך.

אוצר החכמה

ועי' בתוס' שם ד"ה כלה, שביאר באופן אחר: לב"ש, מקלסין אותה ביופי רק אם אין בה מום, אבל אם יש מום או שותקים או משבחים חלק אחר מיופי. ולב"ה יש לומר אפי' דברים שאינם אמת בשבחה, "דכשמזכירין מה שיש בה לשבח מכלל דשאר לגנאי". וא"כ אין ההתבוננות לדעת ב"ה בקשר לנשים אחרות, אלא בקשר לאותה כלה שלפנינו.

ויש שני נפק"מ לדינא בין פי' רש"י ותוס' בשיטת ב"ה: (א) לפי רש"י, מקלסים כלה גם בקשר ליופי וגם בקשר לחשיבותה, ואילו מתוס' משמע שכל השבח נאמר רק על היופי; (ב) לפי רש"י, יש לשבחה רק באותה המלים "כלה נאה וחסודה", ואילו לתוס' המלים האלה הן רק סימן לכך שמותר להגזים כדי שלא תתבייש.

ולדינא המחבר פסק באה"ע ס"ה סק"א: "מצוה לשבח חתן וכלה ולרקד לפניהם ולומר שהיא נאה וחסודה אפילו אינה נאה" וקצת צ"ע אם פסק כרש"י או כתוס', שמדבריו "ולומר שהיא נאה וחסודה" משמע שיש לדקדק ולהשתמש דוקא במלים אלה, כרש"י, ומאידך גיסא "אפילו אינה נאה" משמע כתוס' שיש לומר אפילו דבריו שאינם אמת ע"מ להרבות בשמחה (ובאחרונים שם דנו בנקודה זו). וע"פ ההסבר הנ"ל בשיחה, שלב"ה מתבוננים כדי

להדר בשבת הכלה, יתכן לומר שהמחבר פסק כשניהם באופן דלא פליגי אהדדי, ז"א שיש לשבחה ע"מ גם להרבות בשמחתה וגם לא למעט בשכחה כלות אחרות. ויל"ע.

הרב נפתלי אהרן לויין
מנהל "מכון טורא" נ.י.

קובץ הערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון צה (תשל"ט)

ב. בלקו"ש תרומה תשל"ו מסביר המחלוקת דב"ש וב"ה (בכו"כ מקומות ולדוגמא) בסדר זרעים בנוגע לברכת בורא מאורי האש, דלב"ש (מכיון ש"חדא נהורא איכא בנורא" לכן) מברכים בורא מאור האש, ולב"ה (מכיון ש"טובא נהורי איכא בנורא" לכן) מברכים בורא מאורי האש, ומסביר שפשוט שהם לא חולקים במציאות, ומבאר וז"ל: ב"ש האלטן אז ע"פ תורה ווערן ענינים בעיקר באשטימט אויפן יסוד פון זייער תוכן הכללי. די שיטה פון ב"ה איז אז מ'דארף זיך בעיקר רעכענען מיט דעם ווי די ענינים ווערן פאנאנדערגעקליבן לויט זייערע פרטים און אופנים וכו', עכ"ל.

ובהערה 36: בסגנון אחר קצת: לב"ש קובע הוא מצב וענין הדבר כמו שהוא לפניך. ולב"ה - סיבת ופרטי המצב והענין או המסובב שלו - זהו קובע. עכ"ל.

ולכאור' עפ"ז יש להסביר מחלוקת בין ר"ה ור"ח המובאה בב"ח, ובהקדים:

הטור בחו"מ הל' עדות סל"ד סקמ"ב כתב וז"ל: כתב הרמב"ם ב' שהעידו בא' שהוא פסול באחת מן אלו העבירות ובאו שנים והעידו שחזר בו ועשה תשובה או שלקה הרי"ז כשר אבל באו שנים והכחישום ואמרו לא עשה עבירה זו ולא נפסל ה"ז ספק פסול לפיכך לא יעיד ואין מוציאין ממון בעדותו. עכ"ל.

וע"ז כתב שם הב"ח שזוהי מימרא דר"ה בפ"ב דכתובות (ב' כיתי עדים המכחישות זו את זו ר"ה אמר זו באה בפ"ע ומעידה וזו באה בפ"ע ומעידה ור"ח אמר בהדי זהדי שקרי למה לי), ומתמה דהא ר"ה ס"ל (דמכיון דזו

באה בפ"ע ומעידה וכו' (לכן) אוקי גברא אחזקתי וכדפסק לעיל בסל"א, והכא קאמר איפכא דאוקי ממונא אחזקתי וכו', וי"ל דבשני כיתי עדים המכחישות זא"ז ליכא מאן דמסהיד עליהו דפסול אלא דאנן חזינן דלפי דבריהם חד מנייהו מסהיד שיקרא מוקמינן כל כת וכת מנייהו אחזקתי, אבל הכא דקא מסהדי דהאי גברא פסול הוא כה"ג לא מוקמינן לי' אחזקתי דכל תרי ותרי אע"ג דאית לי' חזקת כשרות ספיקא דרבנן הוא וכו', עכת"ד.

ז.א. שסברת הב"ח היא, שהחזקת כשרות של הכתי עדים היא מכיון ש"ליכא מאן דמסהיד עליהו דפסול הוא" אלא שמדבריהם אנו רואים את זה.

לפי"ז צריך להביין מהי סברת ר"ח שסובר דהם לא נאמנים להעיד בעדות אחרת, לכאורה ליכא מאן דמסהיד עליהו לפסול, לכן צריכים לומר שהוא סובר (כמו הס"ד של הב"ח ש) "לפי דבריהם חד מנייהו מסהיד שיקרא" לכן אינם נאמנים, וצ"ל סברתו.

לכן, אם נאמר שהם הולכים בשיטת ב"ש וב"ה, אתי שפיר הכל, ר"ה סבר כב"ש דמסתכלים בכללות, ובכללות הנה כת א' אינה מעידה על הכת השני' לפוסלה (רק על המעשה), ורק דמדבריהם אנו רואים שהם סותרים זא"ז, לכן אוקי כל חד אחזקתי, אבל לר"ח שסובר כב"ה, אנו מסתכלים על פרטי הדברים ומכיון שבגלל המעשה הזה (ז.א. המסובב - כבההערה) הכתות נמצאו סותרות זא"ז, לכן הוא סובר שהם אינם נאמנים להעיד בעדות אחרת.

לוי יצחק גרליק

קובץ הערות התמימים ואניש לוד גליון יז (תשי"מ)

ז. בלקו"ש תרומה תשל"ו מבאר (בס"ה) שיטה כללית במחלוקת ב"ש וב"ה דלב"ש נקבעים הענינים על יסוד תוכנם הכללי וכפי שנראים בהשקפה ראשונה – "כלל", ולב"ה נקבעים הענינים על יסוד פרטיהם ואופניהם וכפי שבאים ע"י התבוננות – "פרט", או במלים אחרות; לב"ש נקבע הדבר כמו שהוא לפניך, ולב"ה סיבת ופרטי המצב והענין או המסובב שלו – הוא קובע (ראה הע' 36 שם), עיי"ש בארוכה.

ו (לכאורה) יש (לעיי'ן ו) לתלות סברא זו בפלוגתת ב"ש וב"ה במסכת שביעית פ"ה מ"ח: "ב"ש אומרים לא ימכור לו פרה חורשת בשביעית, וב"ה מתירין מפני שהוא יכול לשוחטה", ופי' הר"ע מברטנורא (בד"ה שהוא יכול לשוחטה): "ובכל דהוא דמצינן למתלי תלינן, וב"ש סברי דאיך דרך כלל לשחוט פרה העומדת לחרישה",

דמסתברא דלא פליגי במציאות, כ"א מצד שיטותיהם בכ"מ (הנ"ל בהשיחה), דב"ש מביטים על תוכנו הכללי של הדבר ואיך שהוא בא בהתבוננות ראשונה ולכן בדרך כלל כשאדם קונה פרה העומדת לחרישה אינו שוחטה ואוכלה, ואף שבאמת יש מקרים ("פרט") שאדם קונה פרה זו לאכילה הרי ה"כלל" קובע לב"ש, משא"כ לב"ה הולכים אחרי הפרט – אז מכיון שיש מקרים ("פרט") שאדם קונה פרה (העומדת לחרישה) ואוכלה מעמידים על מקרים אלו ("פרט").

הת' מרדכי מנשה לאופר
ישיבת תורת"ל לוד

קובץ הערות התמימים ואני"ש כפר חב"ד גליון כח (תשמ"א)

א. בלקז"ש חט"ז פ' תרומה שיחה ד ס"ה מבאר שיטה וסברא כללית ("לשיטתו") ב(כמה מ) פלוגתות ב"ש וב"ה, דלב"ש - נקבעים הענינים לפי יסוד תוכנם הכללי, וכפי שנראים בהשקפה ראשונה - "כלל", ולב"ה - נקבעים הענינים לפי יסוד פרטיהם ואופניהם כפי שהם לאחר חקו"ד - "פרט".

או במלים אחרות: לב"ש - קובע הוא מצד וענין הדבר כמו שהוא לפניך, ולב"ה - סיבת ופרטי המצב והענין או המסובב שלו - זהו קובע, (ראה הערה 36 שם).

ויש לחלות סברא כללית זו בפלוגתות ב"ש וב"ה במס' ע"ז יט, ב:
(א) בש"א - לא ימכור אדם פרה חורשת בשביעית (ישראל החשוד על השביעית לא ימכור לו חבירו פרה המלומדת לחרוש משום לפני עור וגוף, רש"י).
וב"ה - מתירים מפני שיכול לשחטה.
(ב) בש"א לא ימכור אדם (לו לישראל החשוד על השביעית, רש"י) שדה ניר (חרושה, דמסתמא לזריעה קיימא), וב"ה - מתירים מפני שיכול להובירה (לעשותה שדה בור שלא יזרענה, רש"י).

דמסתברא דלא פליגי במציאות, כ"א מצד שיטתם הכללית (הנ"ל בהשיחה; דלב"ש - מכיון שבדרך כלל כשאדם קונה פרה המיועדת לחרושה, מסתמא לחרושה קיימא, ולכן סוברים שאסור לו למוכרה, ואף שבוודאי יש מקרים "פרט" שאדם קונה פרה כזו ושוחטה הרי מביטים הם על ה"כלל" ואינם מתחשבים ב"פרט".

וה"ה בהנוגע לשדה ניר חרושה שבד"כ עומדת לזריעה, הנה אע"פ שיכול להיות מציאות שאדם יעשה אותה שדה בור, הרי"ז "פרט" ולשיטתם ה"כלל" קובע.

משא"כ ב"ה שמביטים על ה"פרט" הנה מכיון שישי מקרים שאדם ישחוט פרה (העומדת לחרוש), וכך יכול לעשות שדה ניר - בור, הנה אף שבד"כ אי"ז כך, מ"מ

מתירים (מפני שמסתמכין הם על ה"כלל" ולא על ה"פרט")

ויש לבאר הצריכותא שבכ"א, ואכ"מ.

הה"ה מרדכי מנשה לאופר
תוח"ל - ²⁰⁰⁸⁰¹⁸¹⁸ח

קובץ הערות התמימים ואניש אושען פארקווי גליון כה (תשמ"ב)

א. בלקו"ש חט"ז פ' תרומה שיחה ד' מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מחלוקות ר"א וחכמים במס' חגיגה בנוגע להמזבחות שאינן מקבלין טומאה, לר"א משום דכתי' מזבח אדמה תעשה לי ולחכמים כיון שהן מצופין, שלפי דעת הרמב"ם פלוגתא זו תלוי בסברא כללית ויסוד לכמה פלוגתות בין ב"ש וב"ה. ור"א דשמותי הוא - מתלמידי ב"ש - אזיל לשיטתי דב"ש - וחכמים - דהילכתא כוותיהו אזלי לשיטתי דב"ה. והיינו דשיטת ב"ש (דלשיטתו הולך ר"א) הוא שעפ"י תורה נקבע הדבר כפי שנראה בכללותו - ולשיטת ב"ה הוא נקבע ע"י ההתבוננות בהפרטים שלו.

ולהעיר מלקו"ש ח"ג פ' תצוה ע' 912 בקשה לפלוגתא זו בסיום מס' חגיגה ע"ד הרמז (והעבודה) וז"ל דברי ר"א וואס וועט גערופען ר"א הגדול. מעולם לא אמר דבר מה שלא שמע מרבותיו במילא האט ער אויך דערזעהן אין יעדען אידען גלייך די פנימיות זיינע. עכ"ל. ועי' ג"כ שם בהערה 7 וז"ל בעומק יותר. ור"א הרומז על עצומ"ה א"ס ב"ה. ונק' הגדול במקום גדולתו ראה גם בהחיצוניות - הפנימיות, ואין צורך שהציפוי יהי בטל לגבי הפנימיות כי גם הציפוי מצ"ע בטל, משא"כ לחכמים. עכ"ל.

משמע שר"א ראה את פנימיות יותר ממה שראו חכמים - עד כדי כך שאינו צורך לביטול הציפוי.

ישראל לאפעל
תות"ל בוסטון

ב. בנוגע למה שכתב הנ"ל הנה יש לבאר זה עפ"י המבואר בלקו"ש חט"ז שם בהערה 34 שזמה שלדעת ב"ש נקבע הדבר באופן כללי אי"ז מצד העדר השקו"ט בחריפות אלא אדרבא ב"ש חרופי טפי אלא שהחריפות יותר בגדר כללי או למצוא בכל פרט את הכלל - והיינו שר"ש תופס את נקודת התמצית של הענין - וזה בא דוקא ע"י שמתחילה יש התבוננות עצומה בכל הפרטים ואח"כ הוא שולל את כל הפרטים ועי"ז מגיע לנקודת התמצית של הענין כמבואר בכ"מ בענין

של "חכם בבינה" - עי"ק ו החלצו רנ"ט ולמה
שמציין כ"ק אדמו"ר שליט"א שם בענין זה.

ארי"ק מרדכי גוטמן
תות"ל בוסטון

קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון קעט (תשמ"ג) [לעיין גם משי"כ בגליון קע]

ג. בלקו"ש פ' שמיני ש.ז. בסופו מכאר, שידוע דלעת"ל תהי'
הלכה כבית שמאי והביאור בזה"ל: בזמן הזה ווען דער אדם
פילט זיין מציאות, איז הלכה כהלל און מען זאגט דעם
אדם אז זיין עבודה טוט אויך אויף אן עלי' אין אים; משא"כ
לעתיד לבא ווען עס וועט זיין דער "ונגלה כבוד ה' וראו כל
בשר יחדיו כי פי ה' דיבר". דעמאלט וועט די מציאות האדם
לגמרי ניט תופס מקום זיין, און דער גאנצער אויפטו וועט
כאשתיין בלויז אין "להנחיל אוהבי יש" (ולכן הלכה כב"ש),
עי"ש.

ויש להעיר שבלקו"ש חט"ז פ' תרומה (ד) בסופו כותב
שלעתיד לבוא תהי' הלכה כב"ש "ווארום ואת רוח הטומאה
אעביר מן הארץ" (זכרי' יג, ב,).

ונראה דיש לדייק, מדוע בלקו"ש דש.ז. מביא את הפסוק
"ונגלה כבוד ה' וכו' מישעלי כטעם שהלכה תהי' כב"ש, משא"כ
בלקו"ש פ' תרומה הנ"ל, מביא את הפסוק "ואת רוח הטומאה" וכו'
מזכרי', כטעם שהלכה תהי' כבית שמאי.

ונראה די"ל, דתלוי באיזה אופן מבארים שיטת ב"ש וב"ה
וכדלקמן, דבלקו"ש ש.ז. מכאר פלוגתת ב"ש וב"ה בחלות דבש,

ע"פ החילוק כללי בין שיטותיהם, אם "אזלינן בתר כח" או אזלינן בתר בפועל" (וראה הערה 28, מקומות שמוכח ביאור זה). משא"כ הביאור שמביא בחט"ז פ' תרומה הנ"ל, הוא שבית שמאי "האלטן אז ע"פ תורה ווערן ענינים בעיקר באשטימט אויפן יסוד פון זייער תוכן הכללי ווי זיי ווערן גענומען באם ערשטן כלליות'דיקן גדר (בליק)".

די שיטה פון בית הלל איז, אז מ'דארף זיך בעיקר רעכענען מיט דעם ווי די ענינים ווערן פאנאנדער געקליבן לויט זייערע פרטים און אופנים, הגם די פרטים זיינען ניט ניכר גלייך און מ'דארף האבן דרישה וכו' - און דוקא דאס איז מכריע אין דיני תורה.

ולכן ע"פ ביאור הנ"ל (פ' תרומה) מובן מדוע מביא את הפסוק "ואת רוח הטומאה וכו'", כי לפי הביאור שב"ש מסתכל על הכלל, מובן דזה שאמרינן שלעת"ל תהי' הלכה כשיטת ב"ש, תלוי בזה שרוח הטומאה יסתלק מן הארץ ז.א. דכל זמן שרוח הטומאה עדיין על הארץ אזלינן כשיטת בית הלל, והטעם לזה בפשטות, דמכיון שעולם הזה מלא קליפות, רוח הטומאה על הארץ, אז אי אפשר לדון דין כפי שנראה במבט ראשון, (כשיטת בית שמאי) אלא צריכים "רעכענען מיט די ענינים ווי זיי ווערן פאנאנדער געקליבן לויט זייערע פרטים און אופנים", ענין ה'פירור' ע"י יגיעה רבה, ולכן בזמה"ז הלכה כב"ה, אבל כש"ורוח הטומאה אעביר מן הארץ" כדיוק השיחה, (ואז יהי' הכל אמת) מובן שאז הלכה כב"ש, דאז יהי' אפשר לדון כפי שעולה "באם ערשטן כלליות'דיקן גדר (בליק)".

משא"כ כשהביאור בשיטת ב"ש וב"ה, הוא אם אזלינן בתר כח או בתר פועל לכן רק כשהאדם מרגיש את מציאותו וצריכים לפעול עלי' בהאדם כמו"ש למטה, הלכה כבית הלל, (מתחשבים עם הפועל) כי אינו נרגש בהאדם למטה "בפועל" מעלת נשמתו כמו"כ "בכח" (עי"ש אות ח') אבל כשבפועל כבר יהיו דבר א' עם "יש המוחלט" ו"מציאות התמידית", שמציאות האדם וועט לגמרי ניט תופס מקום זיין, וענין זה מתבטא ע"י הפסוק (בישעי') "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר", אז הלכה כב"ש, וע"פ כהנ"ל, מובן דיוק כ"ק אד"ש, בלהשתמש בשני פסוקים שונים בנוגע שלעת"ל תהי' הלכה כב"ש.

מיכאל לוזניק

- ישיבה גדולה ניו הייווען -

קובץ הערות התמימים ואנ"ש מלבורן גליון טו (תשד"מ)

סברות ב"ש וב"ה

בלקו"ש חט"ז שיחה לפ' תרומה (ד) ע' 312 מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מחלוקתם של ב"ש וב"ה בכמה מקומות שהם אם מסתכלים על כללות הענין או על פרטיו (הגם שאינו ניכר) ומביא כמה דוגמאות לזה עיי"ש, וז"ל: ב"ש האלטן אז ע"פ תורה ווערן ענינים בעיקר באשטימט אויפן יסוד פון

זייער חוכן הכללי, ווייזיי ווערן גענומען באם ערשטן כלליות'דיקן גדר (בליק)... די שיטה פון ב"ה איז אז מ'דארף זיך בעיקר רעכענען מיט דעם ווי די ענינים ווערן פאנאנדערגעקליבן לויט זייער פרטים ואופנים, הגם די פרטים זיינען ניט ניכר גלייך און מ'דארף האבן דרישה וכו' עכ"ל לענייננו. אוצר החכמה

והנה בסמס' פאה פ"ו משנה א' (ג"כ הובא משנה זה בסמס' עדיות) יש מחלוקת ב"ש וב"ה בנוגע לשכחה וז"ל המשנה:

כל עמרי השדה של קב וקב ואחד של ארבעה קבין ושכחו ב"ש אומרים אינו שכחה וב"ה אומרים שכחה.

ומבואר שם שטעם ב"ש הוא, שלדעתם ארבעה עומרים ביחד אינו שכחה (פאה פ"ו מ"ה) וסוברים ב"ש את העומר הגדיל כאילו הוא חלוק לארבעה עומרים של קב קב, וב"ה אינם סוברים "רואים אותו כאילו הוא חלוק".

ולכאו' צ"ב איך זה מתאים עם ביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א בשיחה הנ"ל דלכאו' כאן סוברים בית הלל שחיצוניות וכללות הדבר מכריע ולכן עומר גדול של ארבעת קבין אינו נחשב כד' עמרים, ובית שמאי סוברים שרואין את הדבר בפרטיו ולפי פנימיותו ולכן קב גדול נחשב כאילו הוא נחלק לד'. וזה לכאורה היפך סברות ושיטות בית שמאי ובית הלל כפי המבואר בהשיחה שם. ויל"ע בזה.

21/08/2018

הרב אביגדור ארון

מלבורן

בענין מחלוקת ב"ש וב"ה

• הרב אברהם דוד בנימיני
ר"מ דישיבת מחנה ישראל, פעטרופוליס

במס' שבת פ"ג מצינו מחלוקת כפולה בין ב"ש וב"ה (לו:): בש"א משהין ע"ג כירה [הגרופה או קטומה (לדעת ת"ק)] חמין (מצטמק ורע לו) אבל לא תבשיל (מצטמק וטוב לו). ובה"א חמין ותבשיל. בש"א נוטלין אבל לא מחזירין (רש"י בשבת, ומחזי כמבשל) ובה"א אף מחזירין.

אולי אפ"ל דמחלוקתם תלוי עפ"י שתי שיחות קודש בשיטת ב"ש וב"ה בלקו"ש ח"ו פ' בא ב' — ח"ז פ' מצורע ב', שבש"א — אזלינן בתר כח, ובה"א — אזלינן בתר פועל. ובלקו"ש חט"ז פ' תרומה ד' בש"א — שע"פ תורה נקבע הענין ע"פ תוכן הכללי, ובה"א — שע"פ תורה קובע פרטי הענין אחר הדרישה*.

אפ"ל דמחלוקת הראשונה — חמין אבל לא תבשיל — תלוי בכח ופועל; ונוטלין אבל לא מחזירין תלוי בתוכן הכללי ותוכן הפרטי, כמו שיבואר לקמן.

הצורה הנכונה

לשון המקור

בב"י סימן שי"ח כתב הר"ן בפ' כירה (מ:): מביא אדם קיתון מים ומניחו כנגד המדורה לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפיג צינתן אמר ר' זעירא בשם ר' יהודה מותר להפשיר במקום שהיד שולטת (סולדת), ואסור להפשיר במקום שאין היד שולטת (שאפשר שיחמו כדי שהיד סולדת בו), הני מילי בדבר שלא נתבשל עדיין אבל צונן (יבש) (שלא כדעת הר"ן ולפי הלכה לדעת ב"י) שנתבשל (או לח שעודנו חם קצת) (כנ"ל ב"י בשם הרבה פוסקים) מותר להניחו אפי' בכלי ראשון (שמעבירן מעל גבי האש) או כנגד

* ואפ"ל דזה שב"ש וב"ה חולקין אי אזלינן בתר כח או בתר פועל — וזה שהם חולקים שע"פ תורה נקבע הענין ע"פ תוכן הכללי או לפי תוכן הפרטים, אפ"ל ששני הענינים קשורים זה בזה: דכשהפעולה עדינה עומדת בכח ולא התגלתה כפועל ממש, עוד לא נראית בה צורת הפרטים (אע"פ שישנן בה) רק הצורה הכללית, משא"כ כשמתגלית הפעולה לפועל ממש דהיינו כשיצא הכח לפועל אז נראים הפרטים, ויותר מזה שע"י שרואים כל הפרטים ומצרפים אותם אתה בא לראות הכלל שבו. ואפשר להביא ראיה מהמשך בשעה שהקדימו תער"ב פ' ש"ל ח"ל הק': וכן"ל פ' שכ"ב המשל שהכחות הפועלים הם רק שמצטיירים כפי הפעולה ובעצם מהותם הם פשוטים... וממילא כל הכחות המה פשוטים בעצם מהותם רק שבאים בבחי' ציור לפי אופן הפעולה הפרטית כו' עכ"ל, וכ"ש שהפועל בעצמו יש בו ציור הפרטים משא"כ בכח הפועל הם פשוטים שאין בו עוד ציור הפרטים (בעצם מהותם).

המדורה ואפי' במקום שהיד סולדת בו שאין דרך בישול בכך. וקשה הא תנן ובה"א אף מחזירין והני מילי (לח:): שהיא רותחת ולא הניחה ע"ג קרקע (שו"ע או"ח רנ"ג ב') ועודנו בידו ודעתו להחזיר (רמ"א שם) וכ"ז בכירה גרופה או קטומה (שם). אבל כשלא הי' כלל על האש בשבת וכ"ש צונן ועוד יותר נגד מדורה שאינה גרופה או קטומה פשיטא דאסור. אלא הני מילי על האש ממש דהוי דרך לבשל שם ה"ז נראה כמבשל לכתחילה בשבת, משא"כ לסמוך כנגד המדורה או לתוך כלי ראשון — מותר, לפי שאין דרך בישול בכך.

לאור כ"ז נוכל לבאר מחלוקת ב"ש וב"ה, שבש"א שע"פ תורה קובע תוכן הכללי, ובמלאכת הבישול תוכן הכללי הרי זה להשים קדירה שבתוכו תבשיל על האש. לכן כל הדומה לזה אסור בשבת (לכה"פ מדרבנן) מפני שנראה כמבשל בשבת (כנ"ל רש"י). משא"כ לדברי ב"ה שע"פ תורה קובע תוכן פרטי הענין ובמלאכת בישול פרטי המלאכה להשים קדירה שבתוכו תבשיל שלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי (ר"ן. כל צרכו רמב"ם) על האש (ר"ן מב: בשם הירושלמי פ"ג ה"ה כל שהאור מהלך תחתיו) (ר"ן לח:), מ"מ החמירו (חכמינו) ז"ל בדברים הללו מפני שהן קרובין לבא לידי איסור תורה. לכן כל זמן שאינו נראה כמושיב קדירה בתחילה בשבת ע"ג כירה מותר אפי' מדרבנן (באם הכירה גרופה או קטומה בכדי שלא יבא לחתות בגחלים בשבת). אבל לפי ב"ש הרי בכללות הענין הרי זה נראה כמושיב קדירה בשבת ולא רואים הפרט הזה שהקדירה הזאת היתה על האש לפני כן או לא הרי זה נראה כמבשל (א"כ מה יעזור לנו אם הכירה גרופה או קטומה או לא). אבל ב"ה בפרטי הענין כבר התבשל כל צרכו וגם לא נראה כמבשל שענינו הושבת קדירה על הכירה כיון שהי' על הכירה לפני כן הרי זה נראה כחזרת קדירה ולא כמו הושבת קדירה בתחילה בשבת, כנ"ל.

ולענין מחלוקת הראשונה שאפ"ל שחלוי בשיטתם כח ופועל יש להקדים מה שכתוב בלקו"ש ח"א פ' וארא אות ד' (ע' 125). בג' ב"ק (כב). אתמר ר' יוחנן אמר אשו משום חציו (רש"י, אשו השולח את הבערה (המדליק אש)) משום חציו (אלפס כאילו בידיים הזיק) (רש"י, חייבו הכתוב דאיהו כעביד דהוי כזורק חץ (שמכוונו על הקשת והקשת בידו, נ"י)). וריש לקיש אמר אשו משום ממונו (רש"י, כשורו ובורו שהזיק (נ"י, כאילו הוי חציו מכוונין על הקשת והקשת בידו ולא נתכוון לזורקן אלא שפשע בהן והלכו מכוחו מאליהן שלא בכוונה שהוא חייב משום ממונו והרי הוא כשורו שפשע בו (בשמירתו) ויצא והזיק. ואיכא בינייהו לכל היכא דמיחייב על מעשה עצמו ופטור על מעשה שורו) רש"י, בארבע דברים דלמ"ד אשו משום ציו אם שרף אשו יד אדם חייב בארבע דברים נזק צער ריפוי ושבת . . .

ולמ"ד אשו משום ממונו פטור (נ"י, מד' דברים וחייב רק על הנוק כמו שור שהזיק)).

ועוד שם בנ"י, דלר"י הרי הוא מתחייב על מעשה של הדלקת האש, א"כ איך מחייבין אותו לר"י בכלל הרי בשעה שהאש מזיק הרי הוא אנוס (ואנוס רחמנא פטריה). ועוד איך מדליקין נר בערב ש"ק לפני חשיכה והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת קודש, והרי זה כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת. וכל שכן הוא דאילו הכא (בניזקין) לא נתכוון להבעיר גדיש של חברו כלל, והכא (בנש"ק) עיקר כוונתו הוא שתדלק ותלך בשבת, ועם כל זה תנן (יט:): משלשלין את הפסח לתנור עם חשיכא ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד ובגבולין כדי שתאחו ברובו. (וכן יח:): קדירה חייתא מותר להשהותה לכתחילה מבעוד יום בתנור והיא מתבשלת כל הלילה), וכן מעשים בכל יום. אלא כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לן, שהרי חיובו על הדלקת האש (וזה עשה ברצון) ואז נעשה כל ההיזק וזהו אומרו אשו משום חציו, כזורק חץ שאותה שעה שיצא החץ מידו באותה שעה עשה כל המעשה, והמעשה הזה הביא כל ההיזק ועליו חייבתו התורה, ומאותה שעה הוא חייב, והרי זה כאילו נעשה הכל באותו שעה.^{10/08/2018}

דהיינו שבשעת ההדלקה הוי כאילו נשרף הכל ואז נעשה הכל ועל אותו שעה חייבו התורה ובנש"ק אותו הזמן הוי חול. עד כאן מלקו"ש באריכות הביאור.

בס' בית האוצר מהר"י ענגיל (אות א כלל רי"ד) מביא שמחלוקת ר"י ור"ל בשיטת מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע (פסחים פ"ג בירושלמי ה"ג) כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט (רש"י, שנטמאה העיסה ושוב אין חלה הניטלת ממנה ראוייה לאכילת כהן. כיצד מפרישין אותה ביו"ט של פסח הרי אינן יכול לאפותה מאחר שאינה ראוייה לאכילה, ולשהותה לשורפה לערב א"א שלא תחמיץ, ולשורפה או להאכילה לכלבים א"א שאין שורפים קדשים ביו"ט (שבת כד:)) ר' אליעזר אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה א"ר יהושע לא זהו חמץ שמוזהרים עליו בכל יראה ובכל ימצא (שאינה שלו כיון שכבר קורא לה שם, וקרא כתיב שלך אי אתה רואה וזה אינו שלך) אלא מפרשתה ומנחתה עד הערב ואם החמיצה החמיצה. בגמ' ירושלמי שם כיצד יעשה (קבה"ע, בהפרשתה ביו"ט) לר' אליעזר מערים ואומר זו אני רוצה לאכל וזו אני רוצה לאכל (דכל חדא וחדא חזי ליה) ואופה את כולה וכשהוא רודה מערים ואומר זו אני רוצה ליישן (שלא נאפה כל כך יפה לכן אינני רוצה לאכלה אלא לשומרה) זו אני רוצה ליישן, ומשייר אחת (קב"ע, בתנור לחלה). א"ל ר' יהושע לא נמצא כשורף קדשים ביו"ט (ק"ע, שהרי היא

נשרפת בתנור), א"ל ר' אליעזר מאליהן הן נשרפים (ק"ע, ואיהו לאו מידי קעביד) א"ל ר' אליעזר לא נמצא עובר על בל יראה ובל ימצא (ק"ע, במה שהוא מניחה להחמיץ) א"ל (ר' יהושע) מוטב לעבור מצוה בלא תעשה שלא באת לפניו (שלא עשה מעשה בידים) ממצוה בלא תעשה שבאת לפניו (לשרוף החלה, שע"י נתינתו לתוך התנור נעשה, קה"ע), ומבואר דר' יהושע חשיב לזה שהוא משאיר ככר בתנור למעשה בידים, ור' אליעזר אומר שמאליהן הן נשרפין.

ונראה פשוט לכאורה דסברת ר' יהושע דאשו משום חציו וה"ל מעשה בידים כיון דנתן בידים העצים בתנור והדליקו וע"כ כל מה שנשרף על ידם אח"כ ה"ל מעשה בידים. ור"א לית ליה אטו משום חציו (אלא משום ממנו) וע"כ שפיר אמר דמאליהן הן נשרפין דו"ק.

ואפ"ל דהפלוגתא דר"י ור"י הנ"ל — בשיטת ב"ש וב"ה, דר' אליעזר הוא מב"ש ור' יהושע הוא מב"ה, וכן נמצא בערכין כג' ע"א ובסוטה ג' ע"א בתוד"ה רבי ישמעאל וכן בלקו"ש חט"ז פ' תרומה ד' אות ד' (ע' 312).

ובזה נוכל לבאר מחלוקת ב"ש וב"ה דפרק א' דשבת יז: ב"ש אומרים אין שורין דיו וסמנים (רש"י, לצבע) וכרשינין אלא כדי שישרו מבעוד יום וב"ה מתירין ב"ש אומרים אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור אלא כדי שיבהילו מבעוד יום ולא את הצמר ליורה אלא כדי שיקלוט העין (הצבע שיקלוט מבעוד יום, רש"י) ובכולן ב"ה מתירין עם השמש (בעוד שהשמש זורחת, רש"י) ובירושלמי שם ה"ו ר' שמואל בשם ר' אבוהו ב"ה ילפון מלאכת היתר ממלאכת איסור (קב"ע, כלומר כל מה שחייב עליו בשבת מותר לעשותו בע"ש סמוך לחשיכה דה"ל כאילו כבר גמר מלאכתו מערב שבת) אילו עשה כן בשבת (קב"ע, מי לא חייב עליו) ודכוותה עשה כן מבעוד יום מותר.

הרי ברור דשיטת ב"ה ור' יהושע ור' יוחנן — דאשו משום חציו, ובשעה שעשה המעשה הוה כאילו נגמר הכל כסברת הנמוקי יוסף הנ"ל והכל נחשב למעשה בידים.

ושיטת ב"ש ור' אליעזר וריש לקיש דאשו משום ממנו ובשעה שעשה המעשה לא הוה כאילו נגמר כולו ולא דמי למעשה בידים אלא למעשה של ממנו או למעשה של כליו.

לכן אוסרים ב"ש כל מלאכה שנגמרת בשבת מפני שלא נחשב שנגמר הכל מע"ש ולכן כיון שנעשה המלאכה בשבת לכן אוסרים. וכן ר"א ס"ל כב"ש שישאיר ככר א' בתנור להשרף בשביל חלה שלא נחשב הדלקת העצים

— דהיינו עשייה הראשונה — כאילו נגמר הכל, על כן מה שנשרף אח"כ נחשב כמו מאליהן הן נשרפין ולא דמי למעשה בידים, כמו לריש לקיש עכ"ד*.

וקשה דלפי זה הוה ליה לב"ש להתיר בכולן שהרי מאליהן הן נעשין ולא דמי למעשה בידים — אלא למעשה של כלין (ממונו) דמאליהן הן נעשין.

ע"ז נאמר בגמ' שם יח. מאן תנא שביתת כלים דאורייתא ב"ש היא דתניא ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו (שמות כ"ג) לרבות שביתת כלים (רש"י, דכתיב לעיל מניה למען ינוח שורך וחמורך וגו') דהיינו שאדם מזהר גם על מלאכה שנעשה מאליה על ידי כליו כמו שאדם מזהר על נזק שנעשה מאליו על ידי שורו. ולכן קושיית הנמוקי יוסף הנ"ל על נר שבת לפי שיטת ב"ש במקומה עומדת, שא"א לתרץ שנגמר הכל במעשה הראשונה וגם א"א לתרץ שנעשה מאליהן שהרי נעשה ע"י כליו (ממונו) ואדם מזהר על שביתת כליו בשבת (משא"כ לשריפת קדשים ביו"ט שאין אדם מזהר שכליו לא ישרפו קדשים ביו"ט והוכחה לזה משבת פ"ב מ"ב אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט (ר"ע מברטנורה, שמן טמא של תרומה ביו"ט שחל להיות בע"ש) אבל בערב יו"ט מותר להדליק בשמן שריפה אפי' שכליו שורפין אותו ביו"ט).

לכן מתרץ הגמ' שם יח: גיגית ונר (רש"י, הדולק בשבת) וקדירה (רש"י, שעל גבי הכירה שא"א שלא תצטמק בשבת) ושפוד (רש"י, המונח

* מענין לענין, המדביק פת בתנור (ד). לשיטת ב"י חייב על מעשה ההדבקה ולא על זה שאינו מסלקו דהרי זה שב ואל תעשה והוה לאו שאין בו מעשה אלא החיוב על מעשה ההדבקה ומכח ההדבקה נאפה אח"כ על כן מחייחס כל האפיה אל מעשה ההדבקה וה"ל כאילו עשה אז כל-המעשה כמו הנ"י הנ"ל. ולפי זה קשה טובא מה קושיית הגמ' שם אלימא בשוגג ונזכר אחר שהדביק מי מחייב והא תנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שוגג וסופן שוגג (רש"י, לא נודע לו שגגתו עד שנגמרה העבירה). מה קשה הרי מיד אחר שהדביק נחשב כאילו גמר כל האיסור ויפה חייב חטאת אפי' כשנזכר אח"כ ועוד יותר דעל משנה זו (כל חייבי וכו') מבואר בגמ' (שם קב.) דהני מילי במעביר ד' אמות ברה"ר ונזכר קדם שהעבירו ד"א שהי' בידו לעמוד במקום שנוכר ולא עמד הוה סופו במזיד. אבל זורק לא מיפטר בזכירה שהרי אין בידו לעכבה וכן הוא ברמב"ם הל' שגגות פ"ו ה"ח. דהיינו על חץ שיצא מידו נחשב כאילו נעשה הכל בשעת יציאה מידו כנ"ל, א"כ מה קושיית הגמ', ועוד מה קושיית התוס' על התראת ספק בד"ה קדם שיבא מה ספק ישנו כאן הרי נחשב כאילו נגמר הכל באותה שעה. אלא ברור שהגמ' בשבת שואלת למ"ד אשו משום ממונו (ריש לקיש) ולכן אשו לא הרי דומה לזורק ואם תשאל לאו שאין בו מעשה, הרי ריש לקיש מחייב אלאו שאין בו מעשה (מכות טז:) ולפי שיטתו שואל תוס' הרי הוה התראת ספק. משא"כ לר"י דחייב על התראת ספק ופטר לאו שאין בו מעשה כנ"ל.

בתנור כדתנן (יט) משלשלין את הפסח (בתנור עם חשיכה) ולא פליגי ב"ש) מ"ט שרו ב"ש, דמפקר להו (רש"י, לכלים ושוב אינו מצווה על שביתתן) אפקורי.

וא"כ קשה לב"ה למה צ"ל דב"ה לית ליה שביתת כלים כנ"ל בגמ' דמאן תנא שביתת כלים ב"ש ולא ב"ה. למה לא יכולים לומר דטעם שב"ה מתירין הכל עם השמש מפני שבמעשה הראשונה נחשב שנגמר הכל וא"כ אין פה מעשה בשבת כלל.

זה אינו דהרי שם בב"ק (כג:) אלא למאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו (רש"י, והיכא דליכא לחיובא משום חציו ואיכא לחיובא משום ממונו מחייבין ליה וכו') וכגון שהי' לו לגודרה (רש"י, בטרם תעבור הדליקה שם, היה לו שהות ויכול לגודרה) ולא גדרה (רש"י, דאע"ג דליכא לחיובא אהבער ראשון מתחייב על שם סופו שלא שימר גחלתו לגדור בפניה) דהתם שורו הוא ולא טפח באפיה (רש"י, הרי זה ככונס השור לדיר ולא נעל בפניו ויצא והזיק). יוצא מזה שנכון שלדברי ב"ה א"א לאסור על מעשה ידיו מפני שנחשב שנגמר הכל במעשה הראשון בע"ש אבל אפשר לאסרו על מעשה כליו שעושין מעשה בשבת דהרי אית ליה גם אשו משום ממונו לכן קאמר הגמ' ב"ה לית ליה שביתת כלים מדאורייתא והתורה לא הזהירה אותנו על מעשה של כליו.

10/08/2018 18:00

ובטעם מחלוקת דר' יוחנן ור"ל מבואר שם בגמ' (כב.) וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כר' יוחנן אמר לך חציו מכוחו קאזיל האי לאו מכוחו קאזיל (רש"י, דאש מאליה הולכת ודולקת למרחוק) ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש אמר לך ממונא אית ביה ממשא הא לית ביה ממשא (רש"י, דשלהבת היא המזקת דאין לה ממש) *.

ולפי הנ"ל אולי אפשר להסביר שריש לקיש בשיטת ב"ש דאזלינן בתר כח. וכשנעיינן באש של מי הוא, אין זה בכוחו של אדם לבצע מעשה כזה (נוק ושריפה גדולה כזו), אלא זה בכוחו של האש לכן הוא חייב לשלם רק מחמת שהאש שלו (דהיינו שלא שמר גחלתו) כמו שחייב לשלם על נוקי שורו (שלא נעל בפניו) אבל א"א לחייבו על מעשה שלו שזה אינו כוחו, זה כוחה של האש דאש מאליה הולכת כנ"ל.

ור' יוחנן בשיטת ב"ה דאזלינן בתר פועל, בפועל א"א להאש לעשות

* עיי"ש תוד"ה רבי יוחנן א"נ קס"ד השתא דמאן דאית ליה משום חציו לית ליה משום ממונו וקבעי היכא דכלו לו חציו אמאי לא מיחייבי משום ממונו.

המעשה הזה בלי פעולת האדם דהיינו הדלקת האש או קירוב העצים לאש. דהיינו בפועל הוה פעולת האדם כמו חץ משום דאזלינן בתר פועל ומתייחסת הפעולה להאדם דאי לאש הרי אין פעולה, שהוא לא יכול להדליק את עצמו יש לו רק כח, אבל לא פועל, ולאדם יש רק פועל ולא כח.

א"כ לפי הנ"ל ב"ש אוסרים להשהות קדירה על הכירה מע"ש לשבת מפני שבינת כלים כנ"ל, כ"כ הר"ן רפ"ג דשבת, א"כ למה התירו חמין ואת"ל כשמפקיר כליו א"כ אף תבשיל יהי מותר כשמפקיר.

אוצר החכמה

אלא מתי מתירין ב"ש כשמפקיר כשלא נהנה מהאיסור. כיוצא בזה שם בתוס' יח: ד"ה דמפקרא ואין לסמוך על זה להשכיר סוס לנכרי ולהפקיר דהכא שאני משום דלא אפשר בענין אחר ועוד שאין הדבר מפורסם ובת"י ואם השכיר או השאיל בהמתו לנכרי (רק לימי חול) ועיכבה נכרי אצלו בשבת היה צריך להפקירה בפני שלשה ע"כ.

הבבלי

הרי להשכיר לכתחילה לגוי בשבת על סמך שיפקירנה אסור מפני שנהנה מזה שהוא מפקירה שמקבל שכר על שבת או כיון שהגוי מחפש סוס לשבוע ובזה שהוא מסכים על יום השבת מתרצה הגוי לקחתה לכל השבוע, אבל אם השכיר לימי חול ע"מ שיחזירנה לפני השבת והגוי עיכבו בידו אין לו הנאה מההפקר.

כמו"כ בנידון דידן בתבשיל שמצטמק וטוב לו, נהנה מזה שמפקיר כליו והותרה לו השהייה, משא"כ בחמין שמצטמק ורע לו אינו נהנה מזה שהרי מצטמק ורע לו. לכן כיון שא"א בענין אחר התירו לו ע"י הפקר כליו כמו בהדלקת הנר שא"א באופן אחר, משא"כ בתבשיל הרי אפשר לו בחמין.

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

א. בלקו"ש חש"ז שיחה ד' לפר' תרומה מבאר כ"ק
אד"ש כמה מחלוקות בין ב"ש וב"ה עפ"י היסוד דב"ש
ס"ל דהענינים נקבעים על יסוד תוכנם הכללי, כפי
שהם נראים בגדרם הראשון והכללי, וב"ה ס"ל שבעיקר
צריך להתחשב עם הענינים כפי שהם מתבררים לפי
פרטיהם, וע"ש שעפ"י מסביר מחלוקתם של ב"ש וב"ה
לגבי ברכת האש במוצאי שבת אפ' מברכים "שברא מאור
האש" – שיטת ב"ש או "בורא מאורי האש" – שיטת ב"ה
דב"ש ס"ל דאומרים "מאור האש" לשון יחיד, וב"ה
ס"ל "מאורי האש" לשון רבים, וע"ש באורך.

ועי' בגמ' ברכות שם לגבי הלשון ברא ובורא,
ובהע' 33 שמביא מהתוס' דהא דב"ה ס"ל דאומרים
"בורא" הוא משום דלשון קרא עדיף, ע"ש.

ואולי הי' אפ"ל בדא"פ דגם מחלוקת זו מתפרשת
עפ"י ביאורו של כ"ק אד"ש, דלכאורה הרי מכיון
שהמחדש בטובו בכל יום (ובכל רגע) א"כ הרי האור
נברא לא רק בששת ימי בראשית כ"א בכל רגע ורגע
ואמאי אומרים לב"ש "ברא", וגם לב"ה ברא בעצם
יותר טוב (אי לא מטעמא דלשון קרא עדיף),
ולכאורה טעמא בעי כנ"ל.

אולם לפי המדובר בהשיחה אפ"ל דבזה פליגי
ב"ש וב"ה, דב"ש ס"ל דבכל דבר מסתכלים בתוכנם
הכללי, וא"כ י"ל דתוכנם הכללי של האור, הוא מה
שנברא בששת ימי בראשית, ומה שמחדש בטובו בכל יום
ובכל רגע הרי"ז ענין של חידוש הישנות, ולכן ס"ל
לב"ש דאמרינן "ברא" דמשמע לשעבר, משא"כ ב"ה דס"ל
דמסתכלין על הענין כפי שהוא מתברר לפי פרטיו א"כ
מכיון דמחדש בטובו בכל יום ובכל רגע הרי צריכים
להסתכל גם על פרט זה א"כ יותר טוב לומר "בורא"
דמשמע גם בהוה, ויש לעיין.

ברוך שפירא

קובץ הערות התמימים ואניש אושען פארקווי גליון סו (תשמ"ז)

איתא בגמ' פסחים דף אג. (ומקורו עדיות פ"ד מ"י) המפלת אור לשמונים ואחד ב"ש פוטרים מקרבן ב"ה מחייבים, אמרו ב"ה לב"ש נ שנא אור לשמונים ואחד מיום שמונים ואחד אם שיוה לו בטומאה לא ישוה לו לקרבן, ע"כ לשון הגמ', ועיין רש"י שם שמבאר דאם תוך מלאות הפילה נפטרת בקרבן אחד (מדכתיב זאת תורת היולדת) ואם לאחר מלאות הפילה כבר נתחייבה בקרבן הרשון קודם לידה שני' ולבסוף מלאות של לידה שני' תביא שתי קרבנות. ואם הפילה ליל ע כניסה שמונה ואחד שכבר עברה מלאות שלה, לפי ב"ש פטורה דעדיי אינה ראוי' לתואת הקרבן שאין קרבן נשחט בלילה, ולפי ב"ה חייב שתי קרבנות. אחר מלאות קרינא בי'.

והנה במשנה שם כעדיות איתא דזה אחד מהמקומות דב"ש מיקל טפי מב"ה. אבל עדיין צריך עיון ע"פ הידוע (לקו"ש ח"א ע' 169, ע' 114 ועוד ועיין בספר לאור ההלכה להרש"י זווין דף שב' דדרכו ע' ב"ש לילך בתר כח וב"ה בתר פועל ע"ד דוגמא, דיש לחקור כאן אם החלות חייב הבאת הקרבן חל כבר באור לשמונים ואחד רק דיש דבר צדדי שמעכב הבאתה היינו דנוסף לבכח בפעול יש חיוב מעכשיו, אב יש להקשות ולפלפל בכמה דרכים ולהעיר במה דכתב כ"ק אד"ש בלק"ש ח' ט"ז בהוספות ט"ו בשבט "ובהוספות נקודה עיקרית שבכ"ז לא בכ דיני התורה נחלקו ב"ש וב"ה אף שבכל דבר ישנו כח ופעול כי אין מקום לסברא שהבכח מספיק אלא בדינים ע"ד ענינים שבכח (מה שבעה חלק מהם (ע"ש באריכות הלשון) .

21/08/2018 11:44

אבל יש לבאר המחלוקת דב"ש וב"ה כאן, באופן אחר וכמובא בלקו"ש ח' ט"ז פ' תרומה (שיחה ד') דיש אופן אחר שהמחלוקת בין ב"ש וב"ה תלויים בה, והיינו דלב"ש ע"פ תורה ענינים תלויים בעיקר על יסודם הכללי האיך הם נראים בכללותם בהשקפה ראשונה (ע"ד הכלל אין לדיין לדון אלא מה שענינו רואות) ולפי ב"ה צרי להתחשב העינים על פרטיהם הגם דאינם ניכר מיד וצריכים דרישה דוקא זה מכריע בדברי תורה (וע"ש ע"ד המחלוקת בברכת הנר, וכן נוגע לכמה וכמה ענינים) ובסגנון אחר קצת, לב"ש קובע הוא מצב וענין הדבר כמו שהוא לפניך, ולב"ה סיבת ופרטי המצב והענינים או המסובב שלו זהו קובע (ע"ש ההערה). ועד"ז י"ל בנד"ד דלפי ב"ש המצב הוא דאין שייך לה להביא קרבן עכשיו, ולכן קובע הוא מצב הדבר כמו שהוא, ואם מפלת עכשו מ"מ אינה חייבת רק קרבן אחד מש לפי ב"ה הקובע תלוי בסיבת ופרטי המצב והמסובב שלו, וכאן נמי הרי כבר "לאחר מלאות קרינן בי" ובאמת יש חיוב קרבן, רק דיש פרט אחר בדין קרבן שמעכב הקרבה הפועל עכשו, ולכן אם הפילה לא המלאות חייבת עוד קרבן אחר.

ועפ"ז יש להעיר ע"פ שיחה הנ"ל, דזה מה דב"ה דנין בכל פן וסיבת המצב זה באמת הוה קולא, וזה דב"ש דן על כללות הענין כמו שהוא זה באמת הוה חומרא ואפי' אם הפועל שיוצע ע"פ פיסקם נמצא באופן אחר, ולכן בנוגע לענינו אה"נ זה אחד מהמקומות דב"ש מיל טפי מב"ה (וכמו המשנה שם בעדיות) מ"מ זה דוקא ע"פ מה שיוצא לפועל ע"פ פיסקם אבל בעצם הרי ב"ה בוא המיקל וב"ש המחמיר. ל"י שחט ש. ד. יפה

קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון תרסד

שיטת ב"ש וב"ה בכל הש"ס

הת' חננאל ג'ייקובסון
- תות"ל 770 -

ידוע ביאור ושיטת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א אשר בכל מקום שאותם חכמים חולקים אף בנושאים שונים, הרי זה מפני שיש להם יסוד "ולשיטתי" שעפ"ז אומרים דעתם בכל מקום.

והנה בביאור מחלקותם של ב"ש וב"ה (ותלמידיהם) ישנם כו"כ שיחות מכ"ק אד"ש מה"מ, ובכללות הם שני ביאורים. הא' - והוא מפורסם יותר - (לקו"ש ח"א ע' 7-146, ח"ו ע' 70 ואילך, ח"ז ע' 114 ואילך, ובפרטיות יותר בהדרן על הש"ס משנה נסה"ש

תשמי"ח ע" 647 ואילך)) דבית שמאי סבירי דאזלינן בתר "בכוח" ובי"ה סבירי דאזלינן בתר "בפועל".

והבי (בלקו"ש חט"ז שיחה ד' לפי תרומה (ע" 312 ואילך)) שבית שמאי סבירי שקובעים כל דבר (ע"פ תורה) לפי צורתו הכללית של הדבר, ובי"ה סבירי שצריך להתייחס גם לפרטי הדברים. תתי הומו 27/05/2018

ועוד בה שלישייה. בלקו"ש חכ"ד שיחה לחודש אלול (ע" 95 ואילך) מבואר בנוגע לרי"ג (שהוא מתלמידי בי"ה, ראה הדרן הנ"ל ע" 649) שהוא לשיטתיי שגודל האיכות מכריע ריבוי הכמות. ובסי"ז בשיחה זו הבר פלוגתא הוא ר"א (מתלמידי בי"ש, ראה הדרן הנ"ל שם, וראה השיחה הנ"ל בחט"ז ס"ד), שהוא סובר שריבוי בכמות מכריע.

ועפ"י שיטת כ"ק אדי"ש מה"מ הנ"ל יש לומר (עכ"פ בדרך אפשר) שגי ביאורים הנ"ל עולים בקנה אחד.

ותומתק השערה זו (גם) מזה שהשיחה הנ"ל בחט"ז מבוססת (עכ"פ בתחילתו) על שיטת ר"א שהוא מתלמידי בי"ש (ראה שם בארוכה). זאת ועוד, גם בביאור האי (בכח ובפועל) הנה בהדרן הנ"ל (שם) מביא דוגמא לביאורו מפלוגתת ר"ג ור"א תלמידי בי"ש ובי"ה, וא"כ הרי מוכרח יותר שיש קשר (עכ"פ) בין בי הביאורים הראשונים (בי"ש ובי"ה עצמם) ובין הביאור הגי (תלמידי בי"ש ותלמידי בי"ה).

והנה בתיווך בי הביאורים האחרונים (כללות ופרטיות, כמות ואיכות), י"ל בפשטות בזה (ר"א - תלמיד בי"ש) שסובר שריבוי הכמות מכריע, היינו (גם) מפני שאין מסתכלים על פרטי הדבר מה הם ואיך הם, נוגע רק כללות הענין ולכן כמה שיש יותר בכמות עדיף, וכן זה (ר"ג - תלמיד בי"ה) שסובר שגודל האיכות מכריע, היינו (גם) מפני שצריך להתייחס לפרטי הדבר ולכן אין נוגע מה שיש ריבוי הכמות, נוגע רק מה טיבו ומה הם פרטי הדבר-איכות.

אבל בנוגע לביאור האי (בכוח ובפועל) לכאורה צריך להבין שהרי לפי הנ"ל צריך לומר, דמחלפי שיטתייהו (ראה גם הערות וביאורים (אהלי תורה) לפי ויקרא תשנ"ב) שהרי "בכוח" פירושו

שכולל את כל הפרטיים שיהיו בפועל אחי"כ, ולכאורה היינו "איכות" ו"פרטיות" שאף שבכללות אין נראה הדבר בשלימותו מ"מ מכיון שבפרטיות יש את כל הפרטים (ראה בארוכה שיחה הנ"ל חט"ז) לכן זה מכריע, ואף שבפועל אין כל הפרטים אבל "באיכות" זה כולל כבר גם את הפרטים.

וכך גם לפי זה, "בפועל, פירושו שצריך שיתבצע הדבר בפועל ואין נוגע מה שבכוח הי' הדבר לפני זה והפרטים כבר היו כלולים לפני זה בכוח. ולכאורה היינו "שיטת" ריבוי הכמות שאין נוגע טיב הדבר, מ"מ מכיון שהדבר עדיין לא נשלם צריך "לחכות" שיושלמו כל הפרטים בפועל. ואי"כ איך יתאים כל זה עם ביאורנו הנ"ל?

(ולדוגמא ניקח את הדוגמא שכ"ק אדי"ש מה"מ מביא מ"חלות דבש" בנוגע הביאור האי' (בכוח ובפועל) [ברוב המקומות שנמנו לעיל] ששם מבואר שב"ש סברי שמטמאות אף משיהרהר, היינו מכיון שיש כבר את הדבש, עכ"פ במחשבה, אף ש"בכמות" אין כאן דבש, מ"מ מכיון שבכוח יש דבש, היינו שהאיכות והפרטיות של ההרהור "שווה" דבש, ולכן מטמאות כבר, וכך גם נצטרך לומר לאידך גיסא לבי"ה)

27/06/2018

וביותר יוקשה שהרי בס"ו בהדרן הנ"ל, מביא לדוגמא, ממחלוקת ר"ג ור"א (ושם סברי כרבותם בנוגע לכוח ובפועל), ור"ג הוא אומר שכאן שגודל האיכות מכריע, ולפי שיחה הנ"ל יסבור (כבי"ה) ש"בפועל" מכריע, וכך גם לר"א לאידך גיסא.

[והנה בלקו"ש חט"ז ע' 532 (נדפס גם באג"ק חט"ו ע' רפו) כותב כ"ק אדי"ש מה"מ אשר מוכרח לומר שזה שב"ש סברי ש"בכוח" קובע אין זה בכל התורה. אי"כ לפ"ז הנה במקומות שה"בכוח" סותר את ב' הביאורים האחרים, נאמר ששם אין ב"ש סוברים שקובעים ע"פ ה"בכוח", אבל מובן שזה דוחק, ובפרט שעפ"ז תירצנו רק לפי ב"ש אבל לא לבי"ה.]

אמנם י"ל דאיפכא מסתברא שדווקא אם אזלינן בתר "בפועל" קובעים דבר ע"פ פרטי הדברים, וכך גם י"ל שבזה דווקא מתבטא גודל האיכות יותר מריבוי הכמות.

ויובן זה ע"פ הדוגמא שמביא כ"ק אדי"ש מה"מ בחדרן הנייל ממחלוקת ר"ג ור"א בנוגע לזמן קרי"ש, שר"א סובר דזמן ק"ש (בשכבד) הוא עד סוף האשמורת הראשונה, והוא מפני שסובר (כב"ש) דאזלינן בתר בכוח ולכן דווקא בזמן שעסוקים לילך ולשכב שאז יש כבר את כל זמן השכיבה שאח"כ [ע"כ ביאור כ"ק אדי"ש מה"מ]. וי"ל שהוא גם מפני שסובר שקובעים כל דבר ע"פ כללותו ולכן מכיון שבכללות יש כבר את כל זמן השכיבה שאח"כ אף שאין זה שכיבה בפועל לכן רק בזמן זה הוא זמן ק"ש. (אבל עדיין צריך לתוודק זה עם ריבוי "הכמות עדיפא").

27/06/2018 18:04

ור"ג סובר שזמן ק"ש הוא עד שיעלה עמוד השחר, ושם מבואר שמכיון שר"ג סובר דאזלינן בתר "בפועל" (כב"ה) לכן מכיון ששוכבין בפועל עד עמוד השחר, לכן גם אז הוא זמן ק"ש [ע"כ מכ"ק אדי"ש מה"מ]. וי"ל שהוא גם מפני שסובר שקובעים ע"פ פרטי הדברים ולכן "צריך" שיהי זמן השכיבה בפועל ובפרטיות ואין מספיק שבכללות ובכוח יש כבר את כל זמן השכיבה גם לפניז, וכן י"ל שבזה מתבטא גודל האיכות שצריך שיהי זמן שכיבה איכותית ולא בכוח, ועצ"ע בכ"ז.

תוכן הכללי ותוכן הפרטי

תשס"ח/07/28

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה דמיאמי רבתי

בלקו"ש חט"ז שיחה ד לפ' תרומה (עמ' 312) מבאר כ"ק אדמו"ר וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע נקודה כללית בכו"כ פלוגתות בין ב"ש וב"ה. והיא: ב"ש ס"ל שע"פ תורה נקבעים הענינים בעיקר על יסוד תוכנם הכללי, כפי שהם נתפסים בגדרם הכללי, במבט הראשון. וב"ה ס"ל שצריכים להתחשב בעיקר כפי שהענינים מתחלקים לפי הפרטים והאופנים שלהם, אף שאין הפרטים ניכרים תיכף, וצריכים דרישה וכו' – ודוקא זה מכריע בדיני התורה.

ומבאר עפ"ז כו"כ פלוגתות, ומביא דוגמא מכל סדר שבש"ס. ולדוגמא: במס' ברכות (נא, ב) מצינו פלוגתא בנוסח הברכה על האש במוצש"ק. "ב"ש אומרים שברא מאור האש (ל' יחיד), וב"ה אומרים בורא מאורי האש (ל' רבים). ומבאר בגמ' (שם נב, ב) "דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא וב"ה סברי טובא נהורא איכא בנורא".

והנה פשוט שאין ב"ש וב"ה חולקים במציאות – שהרי במציאות רואים שישנם כמה גוונים בהאור, אלא שנחלקו בהנ"ל: ההנאה שבאה מן האור באה תיכף כשרואים האור בכללות, ואז נראה אור סתם, גוון אור אחד ("חדא נהורא"), לכן ס"ל ב"ש שגם הברכה צ"ל על בריאת כללות האש, "מאור האש". וב"ה ס"ל שהיות וע"י התכוננות בהאש רואים כמה מאורות, ובפועל באה הנאת האור מכל גווני נהורא – צ"ל נוסח הברכה "בורא מאורי האש".

והנה ע"ד ב' סברות הנ"ל יש לבאר מחלוקת חזקי' ור' יוחנן בשבת (צא, ב) בהא דאמרי' שם במשנה "קופה שהיא מלאה פירות ונתנה על אסקופה החיצונה, אע"פ שרוב פירות מבחוץ, פטור, עד שיוציא את כל הקופה". וע"ז אמר חזקי' "לא שנו אלא בקופה מליאה קישואין ודלועין (שהן ארוכין, שאז כל מה

שבתוך הקופה עדיין חלקם נשאר בפנים, ובמילא לא הוציא שום דבר לחוץ לגמרי), אבל מליאה חרדל (שהם קטנים, וא"כ אף שלא יצאה עדיין כל הקופה לחוץ, מ"מ כו"כ מהדברים שבתוך הקופה כבר יצאו לגמרי) חייב". ומבואר בגמ' "אלמא קסבר אגד כלי לא שמי' אגד". ז.א. שלא איפכת לו מה שהכל נמצא בכלי אחד, והכלי עדיין לא יצא כולו לחוץ.

משא"כ ר"י ס"ל "אפילו מלאה חרדל פטור, אלמא קסבר אגד כלי שמי' אגד". ז.א. שס"ל – כלשון רש"י – "שע"י הכלי הוא נאגד לצד פנים. . לומר לא יצא כולו ועדיין אגדו בידו בפנים".

והרמב"ם (פי"ב מהל' שבת הי"א) מבאר יותר וז"ל: "שהכלי משים כל שיש בו כחפץ אחד".

וי"ל שסברת מחלוקתם היא כנ"ל (במחלוקת ב"ש וב"ה): ר' יוחנן ס"ל שדנים כל דבר ע"פ תוכנו הכללי, ולכן בנדו"ד, אף שבפרטיות ישנם הרבה דברים נפרדים בתוך הקופה, וכמה מהם יצאו לחוץ לגמרי, מ"מ, היות שבכללות ה"ה בקופה א', דנים אותם כחפץ אחד, ופטור. משא"כ חזקי' ס"ל שדנים כל דבר ע"פ פרטי הדברים, לכן, היות ובפרטיות ישנם הרבה חפצים פרטיים בתוך הקופה, צריכים לדון ע"פ הפרטים, והיות וכמה מהפרטים יצאו לגמרי לחוץ ה"ה חייב.

אבל דא עקא, דלפי זה נמצא שר' יוחנן אזל בשיטת ב"ש?!
זאת ועוד: הרמב"ם פוסק כר"י, ואם המחלוקת היא כנ"ל הי' צ"ל ההלכה כחזקי'.

וי"ל דר"י ס"ל להיפך, שלהביט על הדברים ביחד לומר שהכלי משהו כל שיש בו כחפץ אחד, זה גופא נק' שדנים ע"פ הפרטים, משא"כ לדון כל פרט בפ"ע, זה נק' שדנים על הכלל, וכדלקמן.

דהנה להלן בלקו"ש שם, כשמביא הרבי עוד פלוגתות ב"ש וב"ה הקשורים עם הנקודה הנ"ל, מסביר הנקודה בעומק יותר, שב"ש ס"ל שצריכים לדון כל דבר כפי שהדבר נראה באופן מקיפי (וזה נק' שמביטים על הכלל), וב"ה ס"ל שצריכים להתבונן ולחקור הדבר לפרטיו, וצריכים לדונו ע"פ התוצאות בחקירת הפרטים. עיי"ש בארוכה.

ועד"ז הוא בנדרו"ד: במבט מקיפי וחיצוני ישנם כאן הרבה חפצים. משא"כ כשמתבוננים בתוכן ופרטי הענין, באים למסקנא שהיות וכל החפצים נלקחו בב"א ו(בד"כ גם) למטרה אחת וכו', הרי שלאחר התבוננות בהפרטים, הוה כל הקופה ומה שבתוכה כדבר א'.

וזוהי מחלוקת חזקי' ור"י: שניהם ס"ל כב"ה שצריכים לדון ע"פ הפרטים, אלא שחזקי' ס"ל שהכוונה בזה לדון ע"פ פרטי החפצים הנמצאים כאן, ולכן ס"ל שהיות וכמה חפצים פרטיים כבר יצאו לחוץ לגמרי, ה"ה חייב.

משא"כ ר"י ס"ל שכוונת ב"ה לדון ע"פ הפרטים הוא בעיקר ההתבוננות בפרטי הענין, ולכן ס"ל שהיות ולאחר ההתבוננות בפרטי התועלת והתכלית, נראה שהכל ענין אחד הוא, לכן אמרי' שהכלי משים כל שיש בו כחפץ אחד.

קובץ הני"ל גליון תתיא

צריכותא בהלשיטתיה דמחלוקת ב"ש זב"ה

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - 770

בלקו"ש חט"ז שיחה ד' לפ' תרומה מבאר הלשיטתיה דבית שמאי ובית הלל במחלוקותיהם בש"ס, ונקודת הענין היא: "בית שמאי האלטן אז ע"פ תורה ווערן ענינים בעיקר באשטימט אויפן יסוד פון זייער תוכן הכללי, ווי זיי ווערן גענומען באם ערשטן כלליות'דיקן גדר (בליק). (ע"ד הכלל "איין לו לדיין אלא מה שעניו רואות"). די שיטה פון בית הלל איז, אז מ'דארף זיך בעיקר רעכנען מיט דעם ווי די ענינים

ווערן פאנאדערגעקליבן לויט זייערע פרטים און אופנים, הגם די פרטים זיינען ניט ניכר גלייך און מ'דארף האבן דרישה וכו' - און דווקא דאס איז מכריע אין דיני התורה".

ומבאר לפ"ז כמה מחלוקות, ומהם :

א) בכרכות (נב, ב): "ב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא, וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא". - דגם ב"ש מסכימים שבהתבוננות לפרטים ולעומק של האש אפשר לראות בה הרבה סוגי אור, וגם ב"ה מסכימים שבראי' הכללית רואים אור אחד כללי. אלא, שלדעת ב"ש מכריע הגדר הכללי, לפיו יש אור אחד באש, ואילו ב"ה מכריעים כפי הגדר הפרטי, היינו, זה שבא ע"י התבוננות והעמקה.

05/07/2018חחח

ב) בכרכות (טז, סע"ב ואילך): "כיצד מרקדין לפני הכלה? ב"ש אומרים כלה כמות שהיא, וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה, הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק. אמרו להם ב"ה לב"ש, לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו, הוי אומר ישבחנו בעיניו". - ב"ש סוברים שאזלינן אחר המבט הכללי, ושם הרי "כלה כמות שהיא" נראית; משא"כ ב"ה ס"ל שיש להתבונן בפרטים, והרי בעיניו של החתן וודאי שיש פרט עיקרי שבו הכלה נאה וחסודה כו'.

ג) בעדיות (תחלת המסכת): "שמאי אומר, כל הנשים דיין שעתן. והלל אומר, מפקידה לפקידה, אפילו לימים הרבה". - לדעת שמאי, מסתכלים על הדבר כמו שהוא לעינינו, ומצד זה הרי אין סיבה לטמא על הזמן שבו לא ראינו טומאה; אך הלל לשיטתו, שמתבוננים ומעמיקים בפרטי הענין, ולכן כיון שהטומאה כעת מקורה הוא בריעותא בגופא וכו', הרי זו סיבה לטמא למפרע.

ובהערות וכו' מתפלפל בהצריכותא שבין מחלוקות אלו, שלכן צריך להשמיע בכ"א מהם בנפרד, עיי"ש.

ויש להעיר, שלכאורה הי' אפשר לבאר הצריכותא בזה שנשנתה המחלוקת הג' (בעדיות) - ואינו מסתפק בשתי המחלוקות הקודמות - בצורה פשוטה מאוד, כי חידוש גדול הוא בכל היסוד, ובהקדים :

כשבאים ומניחים את היסוד לשיטת ב"ש, שלדעתם אזלינן בתר הגדר הכללי של הדבר, הרי בהשקפה ראשונה משמעות הדברים היא, שלדעתם כל דבר צריך לחדור ולהתבטא גם בגדר הכללי והחיצוני כמו

שנראה במבט ראשון. היינו: לשיטת ב"ה לא מחפשים שגם בחיצוניות ייראה הענין הנדרש, ודי בכך שהוא נמצא בפנימיות ובעומק; משא"כ לשיטת ב"ש, אם הדבר לא הגיע עד לחיצוניות הנראית במבט ראשון, הרי זה סימן והוכחה שאין הדבר אמיתי ונכון לגמרי. במלים פשוטות: אמיתות הפרט ניכרת כאשר היא חודרת ומגיעה עד לחיצוניות הדבר וכלליותו. ואם בחיצוניותו נראה הדבר באופן בלתי רצוי - הרי זו סתירה לכך שבפנימיות הוא טוב.

05/07/2018nrx

(להעיר גם מסה"ש תשנ"ב ע' 252: "...מצד דרגת הקדושה פון לעתיד לבוא איז ניטא קיין ארט אויף אן ענין של היפך (ע"ד די הנהגה פון שמאי, מלשון "השם אורחותיו", וואס דערפאר איז הלכה כשמאי לע"ל)". וראה גם בסיום השיחה בחט"ז שם, שלדעת ב"ה מסתכלים על הפנימיות של יהודי, גם אם בחיצוניותו נראה אחרת, משא"כ לדעת ב"ש שצריכים דוקא לראות בגילוי ובעיני בשר כיצד יהודי הוא "כלה נאה וחסודה").

וכך באמת אפשר ללמוד את ב' המחלוקות הראשונות. היינו, ב"ש סוברים שאף שיש הרבה גוונים באור האש, הרי כיון שבחיצוניות אין נראה זה, ה"ז הוכחה שאין זה מגדר העיקרי של האש, ואי אפשר לברך - שהרי הברכה היא גם וכולל מצד הגדר החיצוני - "בורא מאורי האש" לשון רבים; וכן בכלה, אף שיש בה מעלות, כיון שבחיצוניות אין זה נראה, הרי שלהגדיר אותה מצד מעלות אלו כ"כלה נאה וחסודה" הרי זה בגדר של שקר. ולפי זה, הרי אין הפשט שלדעת ב"ש הגדר הכללי והחיצוני מתגבר על הגדר הפרטי והפנימי ומכריעו, אלא רק ששלימות הפרט היא כאשר הוא מתבטא גם בגדר הכללי והחיצוני, ובלעדיו אינו שלם; אבל לו יצויר יהיה דבר מסויים רק מצד הגדר הכללי ולא מצד הגדר הפרטי - כאן וודאי לא נתחשב בגדר הכללי, כי כל זה שאנו מתחשבים בו בכל מקום הוא רק בתור השתקפות ושלימות הביטוי של הגדר החיצוני, ולא בתור חשיבות בפ"ע יותר מהגדר הפרטי. אלא, שלדעת ב"ה אין מתחשבים כלל בהגדר החיצוני, ולדעת ב"ש מתחשבים גם בו.

[וע"ד שאפשר ללמוד בשיטת ב"ש שאזלינן בתר בכח, שאין הפשט שהבכח הוא יותר חזק מהבפועל, אלא רק שגם הבכח מהני כמו הבפועל, בהיותו כולל בתוכו את האפשריות לבפועל. לב"ה אין שום חשיבות בהבכח, ולב"ש יש כן חשיבות מסויימת. אבל וודאי שהבפועל מהני גם הוא, ועוד יותר מהבכח. - ראה סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 655].

אך כשבאים למחלוקת השלישית מעדיות, רואים שמהלך זה אינו מספיק. כי את"ל שלדעת ב"ש נדרש הגדר הכללי בתור שלימות הביטוי וההשתקפות של הגדר הפרטי - הרי בנדו"ד, כן היתה צריכה להיות טמאה למפרע, ולא נאמר דייה שעתה.

שהרי, אמנם מצד הגדר הכללי אין מקום לטמא על מה שאין ידוע לנו שראתה, אבל לאידך גיסא מצד הגדר הפנימי והפרטי יש כן מקום לטמא, דריעא חזקתה; ומה ראית ללכת דוקא אחר הגדר הכללי ולטהר, ולהתעלם לגמרי מהגדר הפרטי המטמא!?

הניחא בשתי המחלוקות הקודמות, לא היתה התעלמות מהגדר הפרטי, ואין זאת אלא שכיון שגם הגדר הכללי יש בו תוכן וחשיבות, הרי שכל עוד לא חדר הדבר (זה שבאש יש ריבוי סוגי גוונים, או זה שהכלה היא נאה וחסודה) גם בו, ונשאר בגדר הפרטי בלבד, אי אפשר לקבוע על פיו את גדר הענין באופן מוחלט; אבל כאן, כשבאים ומטהרים הרי הפשט שאין מתחשבים כלל בהגדר הפרטי, והגדר הכללי יותר עדיף ומכריע מאשר הגדר הפרטי. ולפ"ז מובן שפיר הצריכותא שבמחלוקת זו שבעדיות, כי אם היינו שומעים רק שתי המחלוקות הראשונות היינו אומרים שהגדר הכללי הוא בתור שלימות הביטוי של הגדר הפרטי, ודוקא מחלוקת זו משמיענו יתירה מזו, שבגדר הכללי יש חשיבות בפני עצמו, ואף כשהוא עומד בסתירה ממש להגדר הפרטי - מתחשבים רק בו ולא בגדר הפרטי כלל.

[וע"ד המבואר בסה"ש תשמ"ח שם, ששיטת ב"ש בנרות חנוכה שמדליקים דוקא לפי ימים הנכנסים ולא לפי ימים היוצאים, מלמדת שלדעתם גדר הבכח עדיף על גדר הבפועל ומכריע אותו. - ולהעיר, ששם מבוארת הסברא שביסוד מחודש זה, ולכאורה בנדו"ד, צריך עדיין לביאור נוסף, מאי טעמא באמת עדיף הגדר החיצוני והכללי על הגדר הפרטי והפנימי? ואכ"מ].

עכ"פ, אם כנים הדברים הרי שלכאור' צע"ק מדוע לא נזכר זה בשיחה, ונתבאר ביאור אחר - שלכאור' פחות פשוט וברור מזה - בהצריכותא דהמחלוקת שבעדיות, במקום לבאר ביאור פשוט זה.

אך האמת, שבהמשך השיחה מבוארת מחלוקת נוספת לאור לשיטתיה זה, והיא בחולין (קד, ב): "העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל, דברי ב"ש. וב"ה אומרים, לא עולה ולא נאכל". בית שמאי מסתכלים על הדבר כמו שהוא בחיצוניות לעינינו, ושם אין

כל בעיה בהעלאת עוף עם הגבינה על השלחן, משא"כ ב"ה חודרים יותר לעומק הדברים, ושם הרי יש בעיה מצד הרגל עבירה וכו'.

ובמחלוקת זו אין כ"ק אדמו"ר מבאר הצריכותא שבה. וי"ל, שפשוט הוא עד שא"צ לאומרו, כי אכן במחלוקת זו החידוש הוא שהגדר הכללי יותר חזק מהגדר הפרטי, ולכן אף שמצד הגדר הפרטי יש לאסור, הרי כיון שמצד הגדר הכללי ליחא לאיסור זה, מתירים לגמרי ואין מתחשבים כלל בהגדר הפרטי. ועפ"ז אפ"ל שלכן צריך צריכותא מיוחדת במחלוקת שבעדיות, כיון שעצם היסוד שלדעת ב"ש הגדר הכללי יותר חזק מהגדר הפרטי ילפינן כבר ממחלוקתם בחולין.

05/07/2018 10:45

ועצ"ע בכ"ז.

לשיטתייהו דב"ש וב"ה באופן ההסתכלות על יהודי

תורת החסידות
05/07/2018

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חט"ז שיחה ד' לפרשת תרומה מבאר שמצינו 'לשיטתי' וסברא כללית בשי' בית שמאי ובית הלל בכו"כ פלוגתות בש"ס, דלשי' ב"ש נקבעים הדברים ע"פ תוכנם הכללי "ווי זיי ווערן גענומען באם ערשטן כלליות'דיקן גדר (בליק)". ולשי' ב"ה נקבעים הדברים בעיקר בהתחשב עם הפרטים "הגם די פרטים זיינען ניט ניכר גלייך און מ'דארף האבן דרישה וכו' - און דוקא דאס איז מכריע אין דיני התורה".

ומבאר שם לפ"ז כמה פלוגתות בין ב"ש וב"ה, ואחד הדוגמאות היא מכתובות (טז, סע"ב ואילך): כיצד מרקדין לפני הכלה ב"ש אומרים כלה כמות שהיא וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה וכו', דלב"ש אזלינן לפי המראה הכללי וכו', משא"כ לב"ה יש להתחשב עם הפרטים וכפי שנראים ע"י התבוננות וכו', עיי"ש בארוכה.

ובסי"ד מבאר איך שמזה נובע גם החילוק בין ב"ש וב"ה איך צריך להסתכל על כל יהודי - דהקב"ה וכנס"י נקראים בשם "חתן וכלה", דלב"ש יש לראות את אופן התנהגותו בפועל "כלה כמות שהיא", ובהתאם לזה יש להתנהג עמו.

משא"כ לב"ה הרי בעצם כל יהודי הוא טוב בפנימיותו "כלה נאה וחסודה" וזה מה שיקבע את ההסתכלות עליו וההנהגה עמו - הדברים כפי שהם בפנימיותם - אלא שיש להשתדל עמו כדי לגלות את פנימיותו, ע"ש בארוכה.

ולכאורה צריך ביאור איך זה מתאים עם המבואר בלקו"ש ח"ז (שיחה ב' לפרשת מצורע) דמשיטת ב"ש - דישנה חשיבות גדולה להענינים כפי שהם "בכח" - יש ללמוד הוראה שאפי' אצל יהודי שמצד הכוחות הגלויים שלו כפי שהם בפועל הוא נמצא במצב ירוד מאד וכו', אבל היות שכח המסי"נ שלו הוא בשלימות (שזה הרי ישנו אצל כל יהודי) "לערנט אונז דעת ב"ש אז אט דער כח פון דעם אידן איז מכריע סוף סוף און באשטימט זיין מהות" שזה לכאור' להיפך ממש מהמבואר לעיל בשי' ב"ש דדוקא ההנהגה בפועל - כפי שנראית ללא התבוננות בהפרטים - היא שקובעת את מהותו ואופן ההנהגה עמו?

[ואף שלכאור' גם כללות הענין דורש ביאור איך מתאימים את שי' ב"ש הידועה דאזלינן בתר "בכח", עם שי' ב"ש כפי שנתבאר בחט"ז הנ"ל, שמה שקובע זה המראה הכללי באופן שטחי וכו'? - אבל נוסף ע"ז

שבאמת אין כאן סתירה - וכמדומני שכבר עמדו ע"ז בא' הקובצים ד'הערות וביאורים' ואכמ"ל - הרי גם אם יש כאן סתירה, הרי מבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר דאין הפי' ששי' ב"ש בכל התורה כולה דאזלינן בתר בכח", אלא דוקא בענינים אלו שכל גדרם הוא "בכח" (ראה בהדרן על הש"ס משנה - תשמ"ח, ועוד) וממילא אין כל סתירה בין שני הביאורים וק"ל.

05/07/2018nbn

אך כשמדברים על ענין מסוים והלכה פרטית, הרי פשוט שאין שיך שבענין זה ישנם שתי שיטות לפי דעת ב"ש דמצד סברתם בענין "כח" ו"פועל" סוברים כך, ומצד סברתם בענין "כללות הדברים" או "פרטי הדברים" (כנ"ל מהשיחה דחט"ז) יסברו באופן הפוך בנוגע לאותו ענין עצמו?!].

ולהעיר דלכאור' גם בהנהגת ב"ש בפועל לא מצינו ביטוי לזה שצריך להסתכל על כל אחד בהתאם למה שיש לו ב"כח" (ולא על מה שנראה בפועל בהנהגתו) אלא אדרבה "דחפו באמת הבנין" (שבת לא, א) ואף שמייירי בנכרים אבל הרי באו להתגייר ומ"מ ריחקם וכו', ואפי' מאמר שמאי באבות פ"א מט"ו "הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות" מפרש כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חי"ז ע' 114 הע' 37) שלאחר שאמר הלל אבות שם מי"ב הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום כו' פעל גם על שמאי שענינו מבחי' הגבורות שגם הוא אמר והוי מקבל את כל האדם בספ"י, אף שמצ"ע "דחפו באמת הבנין", ע"ש.

אבל עיקר תמיהתי היא כמובן לא מהנהגה הנ"ל, אלא מהביאורים ההפכיים בשי' ב"ש איך יש להסתכל על יהודי וכנ"ל, וצ"ע.

כיצד מרקדין לפני הכלה

10/08/2018

הת' יהודה ליב הכהן זרחי
תלמיד בישיבה

כתובות טז: "ת"ר כיצד מרקדין לפני הכלה, ב"ש אומרים כלה כמות שהיא, וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה, אמרו להן ב"ש לב"ה הרי שהיתה חигרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, אמרו להן ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק חשבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות".

הנה לכאוי יש לבאר סוגיין בכו"כ אופנים. דהנה לכאוי צריכים להבין לב"ה למה באמת אין כאן משום "בדבר שקר תרחק". ולכאוי י"ל ג' אופנים בזה: א) שיש איסור בדבר שקר אלא שכאן מותר (שהוא מאופני ההיתר של בדבר שקר). ב) שאין איסור של בדבר שקר (וחולק על גוף הדבר שאמר ב"ש). ג) שאין כאן שקר וממילא מותר.

והנה ראה לשון תוס' רי"ד כאן "פי' לומר דבר המתקבל ואע"פ שאומר שקר". ובריטב"א "פי' דכל שהוא מפני דרכי שלום אין בו משום דבר שקר תרחק". ובשטמ"ק בשם ליקוטי גאונים "כך הוא ד"א לשבח מקחו בפניו שלא יהא לוקח עצב". והגם שהם קאי על המשך הגמרא ("ישבחנו בעיניו או יגננה"), אבל משמע שזהו יסודו של ב"ה, שהגם שאומר שקר מ"מ מותר לומר דבר המתקבל, או לשנות משום דרכי שלום, ולכן אומר כלה נאה וחסודה, הגם שאינה כן, משום לומר דבר המתקבל או משום דרכי שלום.

ולפ"ז הרי גם ב"ה מודה בעצם להאיסור של בדבר שקר תרחק, אלא שמ"מ כאן מותר (מצד דרכי שלום וד"א כו').

אמנם ע"י בביאור הרי"פ לסהמ"צ לרס"ג עשין כב' שהאריך בזה, ותוכן דבריו: הביא שיטת הרשב"ץ שהוא מ"ע דאורייתא, והוכיח מסוגיין שהביא ב"ש הפסוק מדבר שקר תרחק. והקשה הרי"פ ע"ז שהרי ב"ה חולקים (והא ראי' שלא תירצו הפסוק כלל, מכלל דלא ס"ל) וא"כ יהי' בזה מח' ב"ש וב"ה. אלא שי"ל שב"ה ס"ל כמ"ש הריטב"א הנ"ל שהוא משום דרכי שלום, אבל דוחק שב"ש יחלוק ע"ז, שהרי הא שמותר לשנות מפני דרכי שלום למדים מפסוקים כו', וע"כ שס"ל לב"ש שלא שייך כאן דרכי שלום לשבח אותה כשיש בה מומין גלויים כו', וא"כ הדק"ל. וע"כ צ"ל שלב"ה לא קשה מפסוק "מדבר שקר תרחק" כלל, וכל האיסור לדבר שקר הוא איסור דרבנן, ובמקום שיש בזה משום "דעתו מערבת עם הבריות" לא קאי איסור זה.

וכן מבואר במס' כלה רבתי פ"י "וב"ה אומר כי אמר רחמנא מדבר שקר משום ונקי וצדיק הא לקיומי שפיר דמי". והיינו שאיסור מדבר שקר הוא רק בדיינים, אבל בלא"ה הגם שהוא דבר מגונה כו' מ"מ אין בזה איסור מה"ת. ונמצא שאין כאן מ"ע לדבר אמת, שהרי הפסוק לא קאי ע"ז, וכן אולי אין בזה אפי' איסור דרבנן (אם אין בה שום הפסד), רק שהוא דבר מגונה כו'. וההיתר משום דרכי שלום הוא משום שלא יהא בו אונאת דברים וגניבת דעת כו', וכונת ב"ש בהביאו הפסוק מדבר שקר, אינו לעצם דיבור של שקר, רק לענין גניבת דעת לגבי הבעל [והפסוק מדבר שקר שהביא הוא כעין אסמכתא ולא אהאי קרא סמין], וגם ע"ז ס"ל לב"ה שמותר כדי שיהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות כו'. עכת"ד בהנוגע לענינינו (וע"ש באורך שמביא כו"כ ראיות כו').

ולפי דבריו נמצא, שלב"ה אין כאן כלל איסור של מדבר שקר, ובדעת ב"ש י"ל שאולי חולק ע"ז גופא וס"ל שיש איסור (מה"ת) בעצם הדיבור של שקר (כמו שהבין הרשב"ץ מדברי ב"ש כנ"ל), ולכאו' כן משמע קצת במס' כלה שם "וב"ה נמי ליכא הכא נאה, דלמא נאה במעשיה נאה מבתי אבות וחסידה בדנפשיה

דאחזוקי בכישתא לא מחזקינן², וב"ש אומר מי כתיב משקר הרחק מדבר אפילו סתם" וע"ז משני ב"ה שכתוב רק בנוגע לנקי וצדיק גו' כנ"ל, ומשמע מזה שלב"ש קאי הפסוק בכל אופנים "מדבר אפי' סתם". וממילא לשיטת ב"ש יש בזה איסור גמור. - אלא שהרי"פ ס"ל בב"ש (באו"א) וס"ל שמתכוין לאיסור אונאת דברים וגניבת דעת, ולא לפסוק מדבר שקר כנ"ל, ולכאו' לא משמע כן כ"כ במס' כלה הנ"ל.

והנה ראה בלקו"ש חט"ז תרומה (ד) ס"ו שמבאר כ"ק אדמו"ר סוגיין, ולכאו' לפי המבואר שם נמצא אופן ג' בכל זה [וגם יש דברים הצריכים ביאור לאנשים כערכינו וכדלקמן]. ותוכן הדברים³, שיש שיטה כללית של ב"ש וב"ה, ששיטת ב"ש הוא שע"פ תורה נקבע ענינים על יסוד תוכנם הכללי, כפי ש"שלוקחים" אותם לפי גדרם (מבט) הראשון הכללי (ע"ד הכלל אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות⁴), ושיטת ב"ה הוא שצריך להתחשב בעיקר איך שהענינים מתפרטים לפרטים ואופנים שונים, הגם שפרטים אלו אינם ניכרים מיד וצריך לזה דרישה כו', ודוקא פרטים אלו מכריעים ע"פ דיני תורה. [הע' 36: בסגנון אחר קצת:

(2) להעיר ממש"כ בח"ס (תקס"ב) ד"ה אומרים: "י"ל דב"ה נמי לא קאמר שיאמר שקר ממש על כעורה שהיא נאה אלא יאמר לישנא דמשתמע תרי אפי כי נאה במעשי' נמי נקרא נאה סתם .. וכ"ש דתואר חסודה שייך על הצניעות והואיל וסתם בנות ישראל בחזקת כשרות הן יוצדק תואר הזה על כולן. וב"ש ס"ל אפ"ה ה"ל בכלל מדבר שקר תרחק דהרי משום כן לא נאמר בתורה אל תדבר שקר אלא מדבר שקר תרחק להרחיק מדברים כיוצא באלו שיובן מהם שקר כדבריש שבועות העדות דמפיק מדרשות הרבה דומי' להנ"ל מקרא דמדבר שקר תרחק, וב"ה ס"ל כיון שמצוה להיות דעתו של אדם מעורבת עם הבריות ולשבח מקחו של כל אדם תו אין כאן לא גניבת דעת ולא דבר שקר כיון שכן נהגו" ע"ש עוד. ועד"ז (בקיצור) בחי' תקע"ג (מהדו"ק).

ולכאו' הדברים מיוסדים על המפורש במס' כלה הנ"ל.

(3) הבא להלן הוא התוכן (בתרגום מאידיש) - חוץ הנעתק מהערות שהוא הלשון

ממש.

(4) בהע' 35 מציינן שם לשו"ת נו"ב או"ח מהדו"ק סי' לה, וכנראה הכונה לקטע ד"ה

אלא (ראה שיחת כ' מנ"א תשל"א).

לב"ש קובע הוא מצב וענין הדבר כמו שהוא לפניך. ולב"ה - סיבת ופרטי המצב והענין או המסובב שלו - זהו קובע].

ועפ"ז מבאר סוגיין: פשוט, שגם לב"ה ישנו הציווי של "מדבר שקר תרחק [הע' 43: "אבל ראה תוס' רי"ד "ואע"פ שאומר שקר". וכן משמע מתוד"ה כלה. וד"ה ישבחנה. ריטב"א ועיון יעקב כאן. וראה כלה רבתי רפ"י"], וגם לב"ש, בשעה שאחד קונה מקח צריך לשבחו לפניו. אלא שהולכים כאן לשיטתם: ב"ש ס"ל, שצריך לנקוט הדבר כפי הנראה במבט הכללי, והיות שאצל כלה זו אין רואים המעלות של "נאה וחסודה", אין מקום לקלס אותה במעלות אלו, אלא רק כפי שרואים מיד - "כלה כמות שהיא". וב"ה ס"ל לשיטתם שצריך להסתכל בהפרטים, כפי שנראה ע"י התבוננות, והיות שהחתן לקח מקח, שבחר כלה זו, הרי פשוט שבעיניו הרי היא נאה וחסודה.^{10/08/2018}

ועפ"ז יומתק ההמשך מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות, שהרי מזה רואים שכיון שאין דיעותיהן שוות, צריך למדוד כ"א לפי דעה שלו, וע"ד אל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו (בכל הפי' ב"מקום") ועי"ז באים שנעשים מעורב עם הבריות. ובמילא מובן שלדעת ב"ה אין כאן שקר [הע' 47: "עד"ז כתב בחדא"ג כאן. וראה לקו"ת שה"ש מח, ג בהגהה"], כיון שלאחר התבוננות רואים שביחס לחתן זה הרי באמת "כלה נאה וחסודה". משא"כ לדעת ב"ש, שכללות הגדר והראי' הוא הקובע, אין יכולים לומר על חיגרת וסומא שהיא "כלה נאה וחסודה", ובמילא הרי זה נכנס בגדר של מדבר שקר תרחק.

[ובהע' 48 מוסיף, שלולא שהי' מפורש מתלקותם בהא דכלה הו"א שב"ה מודה כאן לשיטת ב"ש כיון שהמומים הם דברים ש"במציאות (רואים ו) ישנן מומין גלויים - חיגרת וסומא (אלא שלגבי דעת האיש (המקדש) היא "נאה וחסודה"), ולכן הו"א שב"ה מודה לב"ש. "וכן להיפך י"ל - דבכלה גם ב"ש מודי כיון דהקב"ה שינה מפני השלום (כלה רבתי שם"). עכתדה"ק.

ונמצא לפי ביאור רבינו זי, אופן ג' בביאור סוגיין, שאין הפי' שאין כלל איסור של בדבר שקר (כמ"ש הרי"פ הנ"ל), ואין הפי'

שיש כאן היתר מיוחד לשקר מפני דרכי שלום כו' (כמשמעות הריטב"א הנ"ל), אלא הפי' שלשיטת ב"ה אין כאן שקר כלל, לפי מצב המקדש, כיון שביחס להמקדש הרי היא (באמת) נאה וחסודה. ומחלוקת ב"ש וב"ה הוא בזה גופא, אם יש במצב כזה שקר או לא.

ויסוד פי' רבינו הוא בחדא"ג מהרש"א⁵ (כמצויין בהע' 47) "ועוד נ"ל דבין יש בה מום ובין אין בה מום אין מספרין בה לא שבח ולא גנות אלא שאומרים לב"ש לישנא גופיה דקאמר כלה כמות שהיא⁶ דהיינו כמות שהיא נושאת חן בעיניו .. הרי זה שראה ונושא אותה ודאי גם אם יש בה מום היא נושאת חן בעיניו, ובה"א שיש לפרש מעלתה שהיא נשאת חן דהיינו כלה נאה וחסודה, וקא"ל ב"ש הרי שהיתה חגרת כו' והרי אנן כ"ע סהדי דלאו נאה וחסודה היא ושקר הוא והשיבו ב"ה מי שלקח מקח רע כו' אי אתה אומר ישבחנה בעיניו ר"ל דאין זה שקר כיון דבעיניו המקח טוב ה"נ כלה נאה וחסודה בעיניו היא דאל"כ ודאי לא היה נושאה".

ונמצא שגם לב"ש פי' כלה כמות שהיא פירושו כמו שנושאה כן בעיניו, אלא שמ"מ אין לומר כלה נאה וחסודה כיון שהרי סו"ס לפי ראות עינינו הרי אינה נאה, והגם שמצאה חן בעיניו מ"מ הרי אין לפרש מעלות שלפי ראות עינינו אינה בה וע"ז חולקים ב"ה וס"ל שכיון שעכ"פ בעיניו הרי היא נאה אין זה שקר. - והיינו כפי' רבינו שחולקים האם יש כאן שקר או לא, וחילוקי הסברות אין לדון נדון זה תלוי בשיטתם הכללית וכנ"ל.

ויש להעיר בדבריו הק': דהנה בתחילת דבריו כ' שפשוט שגם לב"ה ישנו הציווי של מדבר שקר תרחק, וגם לב"ש בשעה שקונים מקח צריכים לשבחנה בעיניו.

ולכאוי' ע"פ הנ"ל הרי באמת אינו פשוט כ"כ שלב"ה יש איסור של מדבר שקר, וכנ"ל מאריכות הדברים של הרי"פ שבאמת

(5) ורג"כ בהגהות היעב"ץ.

(6) וכ"ה בשטמ"ק בשם הרי"י מגא"ש (וכתב ע"ז "וזה הפי' הוא נכון שנראה לנו"). -

ודלא כב' פי' בתוס' ע"ש.

אין איסור כזה כלל, וכמו שהביא בראיות כו' ע"ש, ולכן לא השיבו כ"ה ע"ז כיון שבאמת אין איסור כזה (חוץ בנוגע דיני עדות כו').

ולכאור' זהו הכונה בהע' 43 (נעתק לעיל), במש"כ "אבל ראה כו'", שהכונה שהגם שכתב בפנים שפשוט שיש לב"ה איסור מדבר שקר, אבל ראה מקומות המצויינים בהע' שלכאור' נראה שאין איסור כזה לב"ה.

ולפ"ז אין הפי' בדברי התוס' רי"ד שיש איסור לומר שקר אלא שכאן מותר (וכמ"ש לעיל), אלא הפי' ש"אע"פ שאומר שקר" אין בזה איסור, וממילא הרי עליו חיוב להיות דעתו מעורבת עם הבריות.

אמנם כד דייקת, אין זה הכונה, שהרי אח"כ מציין גם לדברי הריטב"א, והרי שם מפורש (לכאור') שההיתר הוא משום דרכי שלום, משמע שבל"ז אין היתר ויש ע"ז האיסור של מדבר שקר תרחק.

נאולי הי' אפ"ל בדוחק שאין הכרח שהריטב"א ס"ל שיש בזה איסור, אלא שבאמת ס"ל שאין איסור (מה"ת) של מדבר שקר תרחק, אלא שמ"מ הרי יש בזה מדה מגונה (וכמו שכ' הרי"פ שם ע"ש), וא"כ הרי כדי להתיר המדה מגונה צריך להיות סיבה טובה - היינו דרכו שלום.

אלא שלכאור' הוא דוחק גדול, (1) שאת"ל שדעת הריטב"א שאין בזה איסור, אינו מובן לשונו "דכל שהוא מפני דרכי שלום אין בו משום מדבר שקר תרחק", שהרי אפי' בלאו ההיתר של דרכי שלום הרי אין בזה איסור של מדבר שקר תרחק, רק מדה מגונה לבד (וא"כ לכאור' אין לזה שייכות לפסוק זה דוקא - חוץ אם נאמר שלומדים שהוא מדה מגונה מפסוק זה דוקא?!). (2) ועיקר: מהו ההכרח לפרש כן בדעת הריטב"א, שס"ל שאין בו איסור כלל, ודלא כפשטות הבנת דבריו (ודלא כהבנת הרי"פ הנ"ל). ואת"ל שזהו כונת רבינו (שס"ל לריטב"א שאין כאן איסור), איך "משמע" כן בדברי הריטב"א, ומהו ההכרח לפרש כן בדבריו?].

והנה רבינו מציין לדברי התוס' ד"ה כלה וד"ה ישבתנה בסוגיין. והנה בתוד"ה כלה מבאר ב' אופנים בדברי ב"ש, (א) שאם

"יש בה מום ישתקו ולא ישבחוה", (ב) "א"נ ישבחוה בדבר נאה שיש בה .. וב"ה אומרים ישבחוה לגמרי דכשמזכירין מה שיש בה לשבח מכלל דשאר לגנאי".

ובתוד"ה ישבחנו "וב"ש סברי אע"ג דישבחנו בעיניו אין להם לחכמים לתקן להזקיק לומר שקר דהתורה אמרה מדבר שקר תרחק".

ולכאור' מדברי תוס' אלו משמע, שגם לב"ש אין איסור של מדבר שקר תרחק, אלא שאין לתקן להזקיק לומר שקר. והיינו, שהרי גם לב"ש במקח רע ישבחנו בעיניו (וכמו שנקט רבינו בפשיטות שהוא גם לדברי ב"ש, ומציין בהע' 44 לדברי התוס' אלו), וממילא הרי מוכח שאין בזה איסור של מדבר שקר תרחק, וע"כ הא שאסור לומר "כלה נאה וחסודה" הוא לא משום עצם האיסור, אלא שאין לתקן להזקיק דבר שקר. ולפ"ז צ"ל שמה שהזכיר ב"ש הפסוק "מדבר שקר תרחק" הגם שאין בזה איסור, הוא משום שעכ"פ למדים מזה שהוא מדה מגונה ודבר שצריך להרחיק ממנו, ולכן בשלמא מצד דעות מעורבת עם הבריות רשאי לומר שהוא מקח נאה, אבל "לתקן להזקיק לומר שקר" הרי כיון שהוא מדה מגונה אין לחכמים לתקן לעשות דבר כזה.

אמנם מדברי תוד"ה כלה (שמציין אליו כההע' לפני זה), לא משמע כן כ"כ, שהרי ביאר דעת ב"ה שישבחוה לגמרי שאל"כ הרי משמע שהשאר לגנאי, ומשמע קצת מדבריהם שהוא הוא ההיתר לומר שקר במקרה זה, שהרי בלא"ה מגנה אותה, וממילא עדיף לומר שקר מלגנות אותה, ומשמע שבעצם יש בזה איסור של מדבר שקר אלא שיש בזה היתר (וכאופן א' הנ"ל). שאת"ל שלב"ה אין איסור כלל של מדבר שקר, ורק ב"ש ס"ל כן (כפשטות דבריהם), אינו מובן למה הזקיק לטעם "מכלל דשאר לגנאי" הרי בלא"ה כיון שאין כאן איסור יכול לשבחה (אלא שאין מוכרח שהרי סו"ס יש בזה מדה מגונה וממילא אולי לכן צריכים לטעם זה).

וראה בלשון תוס' שאנץ כאן: "וא"ת לב"ש אה"נ דהתורה אמ' מדבר שקר תרחק, וי"ל דב"ש סברי דיכול לשבחו לפניו ולא קרי' ביה מדבר שקר תרחק כיון דלטובה מיכוין, ואע"ג שישבחנו

בעיניו מ"מ אין להם לחכמים להזקק ולומר כלה נאה וחסודה ולשקר כיון דאמ' תורה מדבר שקר".

ומשמע שיש בזה איסור מדבר שקר, אלא שלא קרינן כאן מדבר שקר כיון שמכוין לטובה, והיינו שיש בזה היתר כשמכוין לטובה, אלא שמ"מ אין לתקן לומר ולסמוך על היתר זה.

וא"כ אין כונת התוס' ד"ה ישבחנה ברורים, שיש לפרשה כב' אופנים, א) שאין בזה איסור (כדעת הרי"פ) רק מדה מגונה אלא שמ"מ אין לתקן לעשות זה. ב) שבעצם יש שאיסור אלא שמתירים אותו כשכונתו לטובה, אלא שמ"מ אין לתקן לעשות כן.

ובעיון יעקב (שמציין אליו בההע') "והא דקאמרה ב"ש והתורה אמרה מדבר שקר תרחק ואע"ג דמותר לשנות בדבר השלום מ"מ הכא דליכא חשש קטטא מה לו לשקר ושוא"ת עדיף לאחוז פלך השתיקה ... וב"ה ס"ל דמותר לשנות שיהא דעתו מעורבת עם הבריות".

ולכאור' כונתו שכאן אין ההיתר כ"כ של דרכי שלום שהרי יכול לשתוק כו', וב"ה ס"ל שמ"מ מותר לשנות, והיינו שיש בזה ההיתר.

וע"כ שכונת רבינו שהגם שודאי יש בזה איסור, אבל הרי בכל (רוב) מקומות הללו משמע שיש בזה עכ"פ היתר, ומסגנון השיחה משמע שמבאר באו"א לגמרי, שמותר כאן מפני שאינו שקר כלל. וזהו שכתב בפנים השיחה שודאי יש האיסור של מדבר שקר תרחק לב"ה, ובמקום שקר בודאי אסור לומר שקר ואין בזה היתר⁷, אלא שכאן בנדו"ד אינו שקר כלל (כמו שמבאר והולך), וע"ז מציין בהע' לכל המקומות, שמשמע שיש כאן שקר אלא שמ"מ מותר (ואולי שאין בזה איסור כלל) ועכ"פ הוא מהלך אחרת לגמרי מהמבואר בהשיחה.

הנה בהשיחה נקט בפשיטות שב"ש ס"ל ג"כ הדין של "ישבחנה בעיניו", ובאמת כן מפורש בדברי התוס' ד"ה ישבחנה

(7) ויל"ע לפ"ז בגדר הדין שמותר לשנות מפני דרכי שלום.

כמו שמציין בהשיחה. ולכאור' כן משמע מלשון ב"ה "לדבריהם מי שלקח כו' ^{אוצר החכמה} הרי אומר ישבחנה בעיניו מכאן אמרו חכמים כו", ולא משמע שב"ש יחלוק ע"ז גופא, וכן הוא משמעות "לדבריהם" היינו שגם ב"ש מודה לזה, אלא שמ"מ חולקים ב"ש בכלה, אבל במקח מודים לב"ה.

ולכאור' יש להעיר מהלשון במס' כלה "א"ל ב"ה מקח רע ישבחנה בעיניו או יגננו בעיניו ישבחנו בעיניו לפיכך ב"ה אומר תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות". היינו שמשמיט תיבת "לדבריהם", ומסיים "לפיכך ב"ה אומר" שמשמע שהוא רק לב"ה ולא לב"ש. ודלא כהגי' בסוגיין שאמר ב"ה "לדבריהם" שמשמע שב"ש ג"כ מודים לזה, ומסיים "מכאן אמרו חכמים" היינו שיתכן שגם ב"ש מודים לזה, וכנראה כן נקט ג"כ בהשיחה (וכמשמעות התוס').

אלא שצריך ביאור, שסו"ס מהו החילוק לב"ש בין מקח רע לכלה, שהרי לפי הביאור בהשיחה אין היתר לומר שקר, וטעם ב"ה הוא משום שאינו שקר. וא"כ למה לב"ש ישבחנה בעיניו, שהרי סו"ס הוא מקח "רע", והרי גם ע"ז חל הענין של מדבר שקר תרחק?

ובשלמא לפי המשמע במס' כלה הנ"ל, הרי גם במקח רע חולקים ב"ש, אבל הרי בהשיחה (על יסוד דברי התוס') לא נקט כן, וא"כ קשה מאי נ"מ בין מקח לכלה?].

ולכאור' הביאור, שהרי בשלמא במקח הגם שישבחנה בעיניו, הרי ישבח המקח בדברים ומעלות שישנם במציאות ורואים בפו"מ, והגם שיש בה חסרונות אבל הרי סו"ס יש בה מעלות ג"כ וממילא ישבחנה בעיניו עם המעלות שרואים בפו"מ (למרות החסרונות שבו).

משא"כ בכלה, הרי אומרים (לפי ב"ה) נוסח קבוע לכל כלה - "נאה וחסודה", וע"ז מקשה ב"ש "הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה כו", היינו שאין החסרון עצם השבח "בעיניו", אלא שא"א לומר "נאה וחסודה" על חיגרת וסומא כיון שהוא היפך המציאות שנראה לעינינו, וא"כ

עובר בזה מדבר שקר תרחק, שהרי גדר הדבר נמדד לפי הנראה לענינינו (הגם שגם ב"ש מודה שבהתכוננות יכולים להבין שגם זה נקרא "נאה וחסודה"). וא"כ מובן ששפיר מודה ב"ש שישבחנה בעיניו (וכדברי ב"ה שהוא "לדבריכם"), ומ"מ בכלה שאני.

נאבל סו"ס הוא דלא כדברי התוס', שהרי לתוס' הרי בין מקח רע ובין כלה הוא אותו "דרגא" של שקר, אלא שהחילוק הוא אם מתקנים להזקיק לומר כן כו'.

- בגוף הדבר, האם יש איסור לדבר סתם דברי שקר - ראה שו"ת דבר יהושע (אהרנברג) ח"א סי' יט בהוספת שמביא מכ"מ.

קובץ הערות התמימים ואני"ש כפר חב"ד גליון רלח

שורש שיטתייהו דמחלוקות ב"ש וב"ה

- בשמעתין ובשיחות כ"ק אדמו"ר -

הת' אליהו שי' שוויכה
תלמיד בישיבה

ענף א'
א

בכתובות טז: "תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו

הוא אומר ישבחנו בעיניו. מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות".

כתב רש"י: "כמות שהיא - לפי יופיה וחשיבותה מקלסין אותה". "חסודה - חוט של חסד משוך עליה".

ובתוס' כתבו: "כלה כמות שהיא - ואם יש בה מום ישתקו ולא ישבחוה. אי נמי ישבחוה בדבר נאה שיש בה כגון בעיניה או בידיה אם הם יפות, ובית הלל אומרים ישבחוה לגמרי דכשמזכירין מה שיש בה לשבח מכלל דשאר לגנאי".

"ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו - ובית שמאי סברי אע"ג דישבחנו בעיניו אין להם לחכמים לתקן להזקיק לומר שקר דהתורה אמרה מדבר שקר תרחק".

וצריך להבין:

א. שאלת המפרשים - במה נחלקו דהרי גם לב"ה סבירא מדבר שקר תרחק, וגם לב"ש סבירא בפשטות שמשקרים מפני דרכי שלום?

ב. בדברי בית הלל "כלה נאה וחסודה" פירש רש"י (וראה גם תוס' רי"ד) שהכוונה היא לחוט של חסד המשוך עליה, והביא בשטמ"ק "כלומר בעלת חן וחוט של חסד משוך עליה. ממהדורא קמא של רש"י ז"ל כך מצאתי פי' לפי, אפילו שתהי' כעורה אפשר בחוט של חסד, וכדאמרינן גבי אסתר . . ."

וגבי אסתר הכוונה היא למש"כ במגילה יג. "רבי יהושע בן קרחה אמר אסתר ירקרוקת היתה וחוט של חסד משוך עליה". ופירש רש"י "חוט של חסד משוך עליה מאת הקב"ה לכך נראית יפה". ולפי"ז לכאורה הכוונה גם כאן שהקב"ה מושך חוט של חסד על הכלה בזמן חתונתה, וע"ז אומרים בית הלל שיש לשבחה בזה, וב"ש חולקים עליהם.

ולכאורה צריך להבין דלפי זה מהי הראיה ממי שלקח מקח רע מן השוק, הרי שם ללא ספק אין נס של חוט של חסד על הדבר הנקנה, וא"כ צריך להבין מהי הראיה משם, דלא דמיא להרדי?

עוד יש לדייק:

א. בדברי התוס' מה החילוק בין שני הא"נ בדברי בית שמאי.

ב. מה שכתב דלשיטת ב"ש "ישבחהו בדבר נאה שיש בה כגון בעיניה או בידיה אם הם יפות", מפני מה תוס' מפרט במה ישבח אותה, ולא כותב שישבחהו בדבר נאה שיש בה ותו לא.

ג. מפני מה כתב דוקא עיניה או ידיה ולא עניינים אחרים.

ב

בט"ז ביאר הפלוגתא של בית שמאי ובית הלל דבית הלל סבירא שאומרים כלה נאה וחסודה כי יש חוט של חסד המשוך עליה בעיני חתנה, שאלמלי לא מצאה חן בעיניו לא היה נושאה, והקשו ב"ש לב"ה דמ"מ מחזי כשיקרי, דהעולם יסברו שהחסודה דקאמר הכוונה היא בעיני כל אדם ולא רק בעיני בעלה, ואסור לומר דברים הנראים כשקר בעיני העולם, וע"ז תירצו בית הלל שנהגו בעולם שהלוקח מקח רע מן השוק ישבתנו בעיניו, וא"כ ה'עולם' יבין שגם כאן הכוונה היא רק לעיניו.

ועד"ז כתב במהרש"א בשמעתין רק שלא ביאר המחלוקת ביניהם על מחזי כשיקרא!¹

1. וראה במשכנות הרועים ביאור באו"א על מחלוקת זו.

אך לכאורה צ"ע לשיטתם דהתוס' כתבו שב"ש מקשים על בית הלל שאין להם לחכמים לתקן להזיק לומר שקר", משמע שלפי בית שמאי בית הלל אומרים ממש שקר, ואילו לפירושם אין זה שקר ממש אלא מחזי כשיקרא.

ג

כ"ק אדמו"ר בהדרן למסכת חגיגה¹ מסביר סברת שיטתייהו דב"ש וב"ה, וכלשונו "מכיון שבכמה ממחלוקות ב"ש וב"ה מצינו צד השוה בדעותיהם, ולא במחלוקות שבענין אחד, אלא בסוגיות והלכות שונות בש"ס - מסתבר שיסוד מחלוקתם (במקומות אלו) אינו מחמת התוכן המיוחד של כל מחלוקת בפני עצמה, אלא שיסוד כולם אחד הוא".

ומסביר רבינו את שיטת מחלוקתם: "בש"ס"ל שעפ"י התורה נקבעים ענינים על יסוד תוכנם הכללי, כפי שהם נראים בגדר (והסתכלות) הכלל הנראה מיד, (ע"ד הכלל אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות). ושיטת ב"ה היא שבעיקר צריך להתחשב עם הענינים כפי שהם מחבררים לפי פרטיהם ואופניהם, למרות שפרטים אלו אינם ניכרים בהשקפה ראשונה אלא הם נראים רק לאחר דרישה וכו' - וזה דוקא מכריע בדיני התורה.

בסגנון אחר קצת: לב"ש קובע הוא מצב וענין הדבר כמו שהוא לפניך. ולב"ה - סיבת ופרטי המצב והענין או המסובב שלו - זהו קובע".

ומביא את המחלוקת דסוגייתנו ומבארה לפי"ז:

"וההסבר הוא שגם כאן אזלי לשיטתייהו:

1. נדפס בלקו"ש חט"ז שיחה ד' לפרשת תרומה, ובתרגום ללה"ק בחידושים וביאורים בש"ס, ובהדרנים על הש"ס.

לשיטת בית שמאי צריך להסתכל על כל דבר כפי שהוא נראה מיד לפי ההשקפה הכללית, ומכיון שבכלה זו אין המעלות דנאה וחסודה באופן שאפשר לראותן, אין מקום לקלסה במעלות אלו, אלא רק כפי שרואים מיד - כלה כמות שהיא.

ובית הלל לשיטתם דסבירא ליה שצריך להתחשב עם הפרטים כפי שהם נראים לאחרי התבוננות: מכיון שהחתן לקח מקח - בחר בכלה זו, הרי פשוט שבעיניו היא נאה וחסודה.

ועפ"ז מובן גם כן שלדעת בית הלל אין זה שקר, (ומציין לדברי המהרש"א דלעיל שכתב עד"ז), שהרי לאחרי ההתבוננות בפרטיות רואים שביחס לחתן זה היא באמת כלה נאה וחסודה. משא"כ לשיטת בית שמאי שהראי' והגדר הכלליים הם הקובעים אי אפשר לומר על חירת וסומא שהיא כלה נאה וחסודה, וממילא ה"ז בכלל 'מדבר שקר תרחק'."

ד

ועפ"ז ניתן לתרץ הקושיות והדיוקים דלעיל שלב"ש בית הלל אומרים שקר ממש מכיון שלשיטתם האמת נקבעת על פי הכלל, ואם קובעים על פי הפרט ה"ז שקר, כי התורה קובעת שצריך לקבוע על פי הכלל דוקא.

וגם מה שהקשנו על לשון תוס' "בעיניה או בידיה", שכוונתו לומר שגם אם ישבחה, ישבחה בדבר גלוי ונראה לעין מיד, ללא לרדת לפרטים, ולכן מביא דוקא שתי דוגמאות אלו, שבשתיהם מודגש דבר הנראה בהשקפה ראשונה ללא צורך להתעמק ולרדת לפרטים שונים ונסתרים.

ועפ"ז מובן ההבדל בין שני הא"נ בדברי התוס' דלא"נ הראשון סובר שלא ישבחה כלל, והא"נ השני סובר שישבחה בפרטים הנראים מיד, ויש מעלה בכל אחד על השני, דלא"נ הראשון יש מעלה שאין קשה עליהם מה שמביאים התוס' שב"ה סוברים אחרת כי לשיטת ב"ש "דכשמזכירין מה שיש בה לשבח מכלל דשאר לגנאי".

ומצד שני יש מעלה בא"נ השני שסו"ס משבחים הם את הכלה, ואין חולק שיש ענין לשבח את הכלה, רק שב"ה לשיטתם מסתכלים יותר בפרטי הענין ואומרים שאע"פ שבהשקפה הראשונה זה נראה שבח, אך כשמסתכלים בפרטי הענין יכול לצאת מזה גנאי.

או באו"א יש להסביר, שההבדל בין שני הא"נ הוא בגדר ההסתכלות על הכלל בדברי ב"ש האם הכוונה רק על כלל דוקא, כא"נ הראשון, או הכוונה היא על הסתכלות הנראית בהשקפה הראשונה ואז יכול לכלול גם פרטים הגלויים כא"נ השני.

ועפ"ז ניתן לתרץ גם על שיטת רש"י בחוט של חסד שהרי הגדר דשיטת בית הלל הוא שהולכים גם לפי אופנים שונים מאופן הרגיל, ולכן הם אומרים שאפשר לקבוע את השבח גם על פי החוט של חסד, על אף שהוא רוחני וניסי מאת הקב"ה, משא"כ בית שמאי אומרים שזה שקר לא לקבוע לפי הכלל והאופן הרגיל, וע"ז מביאים ב"ה ראי' מהלוקח מקח רע מן השוק שגם שם לא קובעים לפי האופן הרגיל והנראה מיד, אלא באופן שונה ובפרט אחר.

ענף ב' ה

בסיום השיחה מביא כ"ק אדמו"ר וזלה"ק:

ידוע שהקב"ה וכנסת ישראל נקראים חתן וכלה. ובית שמאי ד"שמאי" הוא מלשון "השם אורחותיו"- "שם" במשמעות של להעריך ולמדוד את הדרכים (האורחות), ס"ל שצריך לדקדק ולהעריך בדיוק את אופן ההנהגה של יהודים איך הם מתנהגים בפועל (כלה כמות שהיא), ובהתאם לזה הוא גם ההנהגה עמהם.

אבל בית הלל, מלשון "בהלו נרו", שהם מאירים את הפנימיות של כל דבר וזה קובע גם בנוגע לפועל בעולם הזה, הם אומרים שבפנימיות הרי כל יהודי הוא טוב,

"כלה נאה וחסודה". וההוכחה וההסברה שבזה הם: "משל לאדם שלקח מקח . . מן השוק ישבחנו בעיניו כו" - מאחר שהקב"ה לקח את המקח, שבחר בישראל, הרי ברור שהמקח בעצם טוב וקדושה, ומה שבחיצוניות אין זה נראה וניכר, אין זה משנה את המציאות האמיתית, ובפנימיות ובעצם הוא טוב - כי מאחר שברור שה"חתן" (זה הקב"ה) בחר ולקח מקח זה הרי ודאי שזהו "כלה נאה וחסודה". ע"כ.

א"כ מצינו הסבר נוסף בין מחלוקות ב"ש וב"ה שב"ש מדקדקים עם היהודים איך הם מתנהגים בפועל, וב"ה מסתכלים על הפנימיות שבכל דבר, וזה מסתדר עם הא דאמרנו לעיל שב"ש מסתכלים באופן כללי, וב"ה מסתכלים על הפנימיות שבכל דבר.

ו

וצריך להבין:

א. ענין זה מסתדר לכאורה רק במחלוקת זו, אך מה נעשה בשאר המחלוקות, ולכאורה אדרבה שיטת ב"ש היא לדקדק ולשום מהו כל דבר ודבר ושיטת בית הלל היא להאיר כל דבר באופן חיובי, ולכן מסביר רבינו¹ שמזה יוצא ששיטת בית שמאי היא להחמיר בכל דבר ושיטת בית הלל היא להקל, וא"כ יוצא לכאורה ששיטת ב"ש בדיוק ההיפך מהא שהסברנו שיטתם לעיל, דשיטתם היא לדקדק ולשום ולא לקבוע על הדבר הנראה מיד, ואיך מסתדרים הדברים להדדי?

ב. ידוע מ"ש רבינו בהדרן על ששה סדרי משנה ה'תשמ"ח הסברת שיטותיהם דבית שמאי ובית הלל שחולקים על פי מה קובעים על פי הב"כח" או על פי הב"פועל"², וא"כ לכאורה זה בדיוק ההיפך ממ"ש כאן ששם רואים שבית הלל

1. בקונטרס תורה חדשה מאתי תצא תנש"א.

2. ראה שם כעשר דוגמאות להנ"ל והצריכותא שבכל דוגמא ודוגמא, וראה לקמן הסברת שורש המחלוקת.

סוברים על פי מה שרואים, וב"ש מתבוננים ורואים את הנסתר - האופן השונה -
הב"כח" שבכל דבר, ואך יסתדרו ב' הענינים יחד.

ג. א"כ מצינו ג' הסברות שיטתייהו של ב"ש וב"ה: 1. לדקדק ולהחמיר - להאיר
ולהקל. 2. באופן כללי ובהשקפה ראשונה - ירידה לפרטים ואופנים שונים. 3. בכח
- בפועל.

מסתבר לומר שג' השיטות אלו קשורים אחד בשני, ולמעלה מזה, מגיעים
משורש אחד, וצריך להבין מה הקשר והחיבור בין כל שיטות אלו?

ד. ובפרט לפי דברי רבינו שהטעם לשורש מחלוקתם לגבי לדקדק או להקל
תלוי בשורש נשמתם, ואף מתבטא בשמותיהם, וא"כ צריך להבין הקשר בין ג'
המחלוקות לשורש נשמתם, ולשמותיהם?

ז

ויובן בהקדם הסברת שיטתייהו דב"ש וב"ה האי אזלינן בתר כח או בתר פועל:
בהדרן על סיום ששה סדרי משנה ה'תשמ"ח ביאר כ"ק אדמו"ר באריכות את
שיטתייהו דב"ש וב"ה - כח ופועל והביא שם את היסוד למחלוקתם וכלה"ק¹:

ויש לומר שהיסוד להפלוגתות דב"ש וב"ה בדיני התורה, הוא - פלוגתתם בנוגע
לכללות הבריאה - "בית שמאי אומרים שמים נבראו תחילה ואח"כ נבראת הארץ.
וב"ה אומרים ארץ נבראת תחלה ואח"כ שמים"² . . .

. . . וי"ל הביאור בזה - שלכו"ע (גם לב"ש) הארץ היא עיקר המכוון (שלכן ניתנה
התורה בארץ דוקא), ולכו"ע (גם לבית הלל) סדר הבריאה בפועל הוא מלמעלה
למטה, משמים לארץ (דעיקר המכוון בא בסוף - "סוף מעשה במחשבה תחלה").
והפלוגתא היא מה הכוונה בבריאת הארץ (ובנתינת התורה בארץ):

1. אות יז.

2. חגיגה יב, א.

לדעת בית שמאי - העילוי הוא "שמים" (רוחניות), והכוונה בבריאת הארץ -
שישראל יפעלו בה ע"י התורה שגם היא תתעלה לדרגת שמים . .

ולדעת בית הלל - הכוונה בבריאת הארץ היא (לא "שתצא" ממציאותה ותתעלה
לדרגת שמים, אלא אדרבה) שתשאר במציאותה ובהגדרים שלה, גדרי הגשמי,
אלא, שגדרים אלו יהיו על פי תורה. אלא, שכדי שיהי' אפשר לפעול בארץ (גשמי)
שתהי' כפי הרצוי - נבראו תחלה השמים, שעל ידם פועלים בהארץ.

וזהו ביאור הפלוגתא אם שמים נבראו תחלה או ארץ נבראת תחלה - שהכוונה
ד"תחלה" הוא כמו "סיבה ומסובב":

לדעת ב"ש שהכוונה ב"מטה" (ארץ) שיתעלה לה"מעלה" (שמים) - הארץ
מסובב משמים ("שמים נבראו תחלה"), ועד שבריאת הארץ היא באופן המתאים
לשמים . . ולדעת ב"ה שהכוונה בה"מעלה" (שמים) בשביל ה"מטה" (ארץ) -
הארץ היא סיבה לשמים ("ארץ נבראת תחלה"), ועד שבריאת השמים היא באופן
המתאים לארץ.

עפ"ז יש לבאר שפלוגתא זו היא היסוד לפלוגתתם בכו"כ דינים, אם אזליינן
בתר בכח או בתר בפועל:

שמים הם ה"בכח" דהארץ, כנ"ל. ולכן לדעת ב"ש שהעילוי הוא "שמים",
והכוונה בבריאת הארץ שתתעלה לשרשה כפ שהיתה כלולה "בכח" בשמים - עיקר
העילוי הוא "בכח", ולדעת ב"ה שהכוונה היא בארץ כמו שבאה בפועל - עיקר
העילוי הוא ה"בפועל".

וראה שם באריכות הסברת ענין זה בעומק יותר ולפ"ז הסברת המחלוקת "דב"ש
אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, וב"ה אומרים נוח לו לאדם שנברא
יותר משלא נברא".

ח

ועתה לאחר שהובן גדר ומקור מחלוקתם בנוגע לכח ופועל נבין את שורש ומקור כל המחלוקות.

בקונטרס תורה חדשה מאתי תצא תנש"א מבאר כ"ק אדמו"ר את סיבת ההלכה היום כב"ה והסיבה שלעת"ל ההלכה תהיה כדעת בית שמאי, ומדברים אלו יוצאים גודל מעלת בית שמאי על בית הלל, ולהלן חלק מהם:

א. "בית שמאי היו חריפים יותר מבית הלל... ע"פ דברי הגמרא ש"ב"ש מחדדי טפיי", שמעלתם בחכמת התורה גדולה ממעלת בית הלל, אלא שבזמן הזה אין הלכה כמותם כיון שרוב חכמי ישראל שמכריעים ההלכה ע"פ דעתם לא הגיעו למעלה זו... משא"כ לעת"ל ש"יהיו כל ישראל חכמים גדולים", תהיה אצל רובם (ואולי אצל כולם) מעלת החכמה דבית שמאי ש"מחדדי טפיי", ולכן יפסקו ע"פ כללי התורה כדעת בית שמאי¹.

ב. "בית שמאי (ששרש נשמתם מבחי' הגבורות) - נטיית שכלם היא להחמיר, לדחות ולאסור גם הענינים שהרע שבהם הוא בכח ובהעלם בלבד, וב"ה (ששרש נשמתם מבחי' החסדים) - נטיית שכלם היא להקל לקרב ולהתיר הדברים שאין בהם רע בפועל ובגלוי.

וחילוק זה מרומז גם בשמותיהם:

"שמאי" - מלשון "השם אורחותיו", ששוקל דרכיו בתכלית הזהירות גם מענינים דרע הנעלם, וכשמוצא שיש בהם רע הנעלם דוחה ואוסר אותם. ו"הלל" מלשון "בהלו" נרו עלי ראשי", שהו"ע של אור וגילוי, המשכת אור הקדושה גם במקום שיש רע בכח ובהעלם².

1. אות ד'.

2. אות יג.

ג. "ב"ש מחדדי טפי - דרגא נעלית יותר בלימוד התורה (ה"בכח" שבתורה, פנימיות התורה), שבכחה יכולים לברר (לא רק רע הגלוי, אלא גם) רע הנעלם, משא"כ ב"ה שלומדים התורה כפי שהיא בפועל ובגלוי (נגלה דתורה), אין ענינם לברר רע הנעלם, ובמצב כזה שאין הענין לברר רע הנעלם, אסור לדחות ולרחק דברים שיכולים לקרבם ולהעלותם לקדושה".¹

ד, ועיקר. "ועפ"ז יש לבאר גם פלוגתת ב"ש וב"ה בפנימיות העניינים: בית שמאי ששרש נשמתם מבחי' הגבורות, גבורות קדושות שלמעלה מחסדים, ראו ענינים אלו בשרשם (בכח), בבחינת גבורות קדושות שאינם מתגלים כי אם באופן של השגת השלילה (שלמעלה מהשגת החיוב, "מחדדי טפי"), שב ואל תעשה - בית שמאי אוסרים, וב"ה ששרש נשמתם מבחינת החסדים, ראו ענינים אלו כפי שהם בגלוי (בפועל), ענינים שנמשכים ומתגלים באופן של השגת החיוב, קום ועשה - בית הלל מתירים.

ומרוז בשמותיהם: ב"ש, "השם אורחותיו" - לשקול ולדקדק בשורש הענינים בבחינת גבורות שלמעלה מהחסדים, ובית הלל, "בהלו נרו" - ראיית הדבר כמו שהוא בגלוי ובפועל".²

וא"כ יצא לנו להבין גודל מעלת בית שמאי על בית הלל, ומרוז בשמותיהם - שורש נשמתם.

ט

לפ"ז אפשר לומר שזוהי שורש כל השיטתייהו דבית שמאי ובית הלל:

בית שמאי היו נעלים הרבה יותר מבית הלל ולכן כל דבר נפסק לפי זה - בית שמאי הסתכלו על כל דבר באופן הנעלה יותר, ובית הלל באופן הנחות יותר, ולכן

1. ש.ס.

2. אות טז.

בנוגע לבכח שהבכח יותר נעלה מבפועל בית שמאי הולכית בתר בכח ובית הלל בתר בפועל, ובנוגע לחומרא וקולא שחומרא נעלית מקולא, ב"ש מחמירים ומדקדקים, ובחית הלל מקילים ומאירים.

וכמו"כ נראה לומר בדא"פ בנודע להסתכלות באופן כללי על באופן פרטי, בית שמאי שהיו נעלים ולא נחתו כ"כ לרדת בבירור העולם, אלא נשארו תמיד "למעלה", מסתכלים על דבר איך שהוא למעלה - בכלל, לפני שיווד למטה - בפרט, משא"כ בית הלל שירדו למטה מסתכלים על כל דבר ודבר בפרטים.

ולכן מתי שיש ענין שהכללים הם לא הבכח של הפרטים בית שמאי יסברו ככללים ובית הלל כפרטים.

וכמו"כ כשזה גבורות למעלה מחסדים בית שמאי יחמירו, ואין זה ירידה לפרטים (שמים ומדקדקים), אלא אדרבה שם פרטי ההחמרה מגיעים לפני הכלל המיקל, כי הרי הגבורות יותר נעלות מחסדים ומגיעים לפניהם, (רק שלמטה זה נשתלשל ככל ופרטים). אך מקום שהפרטים הם לא גבורות שלמעלה מחסדים, בית שמאי ילכו אחר הכלל, ולא אחר הפרטים.

ולפי זה נמצא שכל המחלוקות מסתדרות יחדיו, שהמשותף לכולם הוא שבית שמאי יותר נעלים מבית הלל.

9

וסיים כ"ק אדמו"ר את ההדרן על מסכת חגיגה הנ"ל:

"וע"י העבודה בזמן הגלות כשיטת בית הלל דוקא - שהרי הלכה כב"ה, ואין הוה אמינא כלל להתנהג כשיטת ב"ש - שלא מסתכלים על יהודי כמו שהוא נראה בעיני בשר, אלא שרואים את פנימיותו של היהודי, שהוא בבחינת "כלה נאה וחסודה", וממילא מתעסקים עם כל יהודי לגלות את פנימיותו בגלוי - זוכים לנישואים של ישראל עם הקב"ה, ואז הרי כבר יש אפשרות שתהי' הלכה כב"ש ואכן כך יהי'.

מאחר שיהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, ויראו גם בגילוי ובעיני בשר שכל יהודי ("כלה כמות שהיא") היא "כלה נאה וחסודה".

ובקובץ זה לחודש אדר ראשון התשס"ח ביארתי הפשט שלעת"ל תהיה הלכה כב"ש משום שואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, דלכאורה, ההלכה כב"ש תהיה עוד קודם שרוח הטומאה תעבור מן הארץ - התקופה השניה, ואכמ"ל שוב.

קובץ הנ"ל גליון רמ

שיטות בית שמאי ובית הלל (ב)

הנ"ל

בקובץ זה לחודש כסלו (ג, רלח) כתבתי על שיטות בית שמאי ובית הלל, והבאתי שם לתווך בין שיחות כ"ק אדמו"ר על כך, וברצוני לבאר חלק מעניין זה באופן נוסף כדלהלן.

א.

בהדרן למסכת חגיגה¹ מסביר כ"ק אדמו"ר סברת שיטתייהו דב"ש וב"ה, וכלשונו "מכיון שבכמה ממחלוקות ב"ש וב"ה מצינו צד השוה בדעותיהם, ולא

1. נדפס בלקו"ש חט"ז שיחה ד' לפרשת תרומה, ובתרגום ללה"ק בחידושים וביאורים בש"ס, ובהדרנים על הש"ס.

במחלוקות שבענין אחד, אלא בסוגיות והלכות שונות בש"ס - מסתבר שיסוד מחלוקתם (במקומות אלו) אינו מחמת התוכן המיוחד של כל מחלוקת בפני עצמה, אלא שיסוד כולם אחד הוא".

ומסביר רבינו את שיטת מחלוקתם: "בש ס"ל שעפ"י התורה נקבעים ענינים על יסוד תוכנם הכללי, כפי שהם נראים בגדר (והסתכלות) הכלל הנראה מיד, (ע"ד הכלל אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות). ושיטת ב"ה היא שבעיקר צריך להתחשב עם הענינים כפי שהם מתבררים לפי פרטיהם ואופניהם, למרות שפרטים אלו אינם ניכרים בהשקפה ראשונה אלא הם נראים רק לאחר דרישה וכו' - וזה דוקא מכריע בדיני התורה.

בסגנון אחר קצת: לב"ש קובע הוא מצב וענין הדבר כמו שהוא לפניך. ולב"ה - סיבת ופרטי המצב והענין או המסובב שלו - זהו קובע". ע"כ.

ובסיום השיחה כתב וזלה"ק:

"ידוע שהקב"ה וכנסת ישראל נקראים חתן וכלה. ובית שמאי ד"שמאי" הוא מלשון "השם אורחותיו" - "שם" במשמעות של להעריך ולמדוד את הדרכים (האורחות), ס"ל שצריך לדקדק ולהעריך בדיוק את אופן ההנהגה של יהודים איך הם מתנהגים בפועל (כלה כמות שהיא), ובהתאם לזה הוא גם ההנהגה עמהם.

אבל בית הלל, מלשון "בהלו נרו", שהם מאירים את הפנימיות של כל דבר וזה קובע גם בנוגע לפועל בעולם הזה, הם אומרים שבפנימיות הרי כל יהודי הוא טוב, "כלה נאה וחסודה". וההוכחה וההסברה שבזה הם: "משל לאדם שלקח מקח . . מן השוק ישבחנו בעיניו כו'" - מאחר שהקב"ה לקח את המקח, שבחר בישראל, הרי ברור שהמקח בעצם טוב וקדושה, ומה שבחיצוניות אין זה נראה וניכר, אין זה משנה את המציאות האמיתית, ובפנימיות ובעצם הוא טוב - כי מאחר שברור שה"חתן" (זה הקב"ה) בחר ולקח מקח זה הרי ודאי שזהו "כלה נאה וחסודה". ע"כ.

א"כ נמצאנו ב' דרכים בהסברת שיטות בית שמאי ובית הלל:

א. הסתכלות כללית או הסתכלות פרטית.

ב. מדקדקים בכל דבר או מאירים כל דבר.

ב.

אך קיים אופן שלישי בהסברת שיטות בית שמאי ובית הלל, והוא המובא בהדרן על ששה סדרי משנה ה'תשמ"ח¹ חולקים על פי מה קובעים על פי הב"כ או על פי הב"פועל", שבית שמאי סוברים שקובעים כל דבר על פי ה'כח שבו, ובית הלל סוברים על פי ה'בפועל' שבו. ולדוגמא²:

בנוגע למספר הנרות שצריכים להדליק כל יום מימי החנוכה, ב"ש סוברים פוחת והולך וב"ה הלל סוברים מוסיף והולך.

והסברת מחלוקתם:

כבר ביום הראשון של חנוכה קיימים בכח כל ימי החנוכה, אך בפועל קיים רק יום אחד, ולכן ב"ש שאזלי בתר כח סוברים שצריכים להדליק שמונה נרות, ובית הלל סוברים שצריכים להדליק נר אחד בלבד.

א"כ נמצאנו למדים אופן שלישי בהסברת מחלוקתם.

ג.

ושאלתי בקובץ הנ"ל איך יסתדרו כל סברות שיטות האלו יחדיו, דלכאורה לפי סיום השיחה הנ"ל סתרי להדדי, ששם כתוב שבית שמאי מסתכלים על היהודי איך שהוא בפועל, ובית הלל מחפשים את הרוחניות שהוא יותר מסתדר עם הפועל.

1. שיצא בקשר לשלושים לפטירת הרבנית הצדקנית מרת חיה מושקא נ"ע זי"ע. נדפס בספר השיחות ה'תשמ"ח, ובתורת מנחם הדרנים על הרמב"ם והש"ס.

2. וראה עוד שם כעשר דוגמאות לכך והצריכותא שבכל דוגמא ודוגמא.

והיה מתאים שבית הלל יסתכלו על היהודי איך שהוא בפועל, ובית שמאי איך שהוא בכח. וראה שם מה שכתבתי לבאר.

ד.

אוצר החכמה

ונראה לומר ביאור נוסף על כך:

ההגדרה 'כח' אין הכוונה לדרגה הרוחנית שבכל עניין שיצא בפועל, אלא הכוונה לדבר המביא את הפועל, ושמו מראה על תוכנו - הכח של הפועל.

וא"ת הרי בהדרן על ששה סדרי משנה (אות יא) מביא כ"ק אדמו"ר צריכותא בין כל המחלוקות שהביא בכח ופועל, ועל א' מהם כתב כ"ק אדמו"ר "בכח שלא יבוא לעולם בפועל. ולדוגמא: ראיית יום י"א, שהגדר ד"בכח" הוא רק מצד ענינו של יום הי"א (שמצד ענינו הוא יכול לבוא לידי זיבה גדולה, כשאר ימי הזיבה), אף שע"י ראי' זו "לא תהי' לעולם זבה גדולה" בפועל. "ע"כ. א"כ לכאורה יש כח שלא מביא לידי פועל.

אך התשובה לכך נראה לומר שגם שם הכח מצד ענינו של יום הי"א הוא הכח של הפועל רק שזה לא יצא בפועל, כלומר עצם המהות היא הכח של הפועל.

וא"כ נראה לומר שלא סתרי להדדי שהרי ההתנהגות הלא טובה בפועל של היהודי, אינה תוצאה ממדריגתו בפנימיות, ולהיפך, בפנימיות כל יהודי הוא טוב, וא"כ זה לא קשור כלל לכח ופועל, ולכן בית שמאי יסברו במחלוקת זו שלא קשורה ל'כח' ו'פועל', כפי דרך הסברתם השני' - שמסתכלים על הדבר באופן כללי ובהשקפה הראשונה, ובאופן כזה רואים את היהודי איך שהוא מתנהג בפועל. וכן זה מתאים עם שיטתם שצריך לדקדק בכל דבר, ולא להאירו באופן חיובי.

ולגבי הקשר בין כל השיטות ראה מ"ש בקובץ הנ"ל שכולם נובעים מעניין אחד - שבית שמאי היו יותר נעלים בדרגת נשמתם, ובית הלל נמוכים יותר בדרגת נשמתם. ראה שם באריכות.

שיטת בית שמאי ע"פ לקו"ש

הת' חנני' ישראל הכהן שי' האפינג'ער
תלמיד בישיבה

איתא בגמרא (כתובות טו, ב) "ת"ר כיצד מרקדין לפני הכלה ב"ש
אומרים כלה כמות שהיא וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה, אמרו להן ב"ש
לב"ה הרי שהיתה חגרת או סומא והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, אמרו
להם הלוקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הוי אומר
ישבחנו בעיניו, מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם
הבריות". עכ"ל.

ולהבין סברת מחלוקתם יש להקדים מה שמסביר כ"ק אדמו"ר מלך
המשיח שליט"א בלקו"ש חט"ז שיחת תרומה (ד) בנוגע למחלוקת ב"ש וב"ה
וזלה"ק: "ב"ש האלטן אז ע"פ תורה ווערן ענינים בעיקר באשטימט אויפן
יסוד פון זייער תוכן הכללי, ווי זיי ווערן גענומען באם ערשט'ן כלליות'דיקן
גדר (בליק) (ע"ד הכלל "אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות"). די שיטה פון
ב"ה איז אז מ'דארף זיך בעיקר רעכענען מיט דעם ווי די ענינים ווערן
פאנאנדער געקליבן לויט זייערע פרטים און אופנים, הגם די פרטים זיינען
ניט גלייך און מ'דארף האבן דרישה וכו' – און דוקא דאס איז מכריע אין דיני
תורה [= שיטת ב"ש היא שע"פ תורה הענינים נקבעים על יסוד תוכנם
הכללי, כפי שהם מתקבלים בגדרם הכללי הראשוני (ע"ד הכלל "אין לו לדיין
אלא מה שענינו רואות"). ושיטת ב"ה היא שצריך להתחשב בעיקר בענינים
כפי שמתחלקים לפי פרטיהם ואופניהם, הגם שהפרטים אינם 'חלקים'
וצריכים לדרישה וכו' – וזה דוקא מכריע בדיני תורה]. עכלה"ק.

ועפ"ז תובן גם מחלוקת זו, שב"ש סוברים שהיות שכאשר מסתכלים על
הכלה בכללות היא אינה נאה וחסודה לכן א"א לשבח אותה בזה (אלא במה
שרואים, "כלה כמו שהיא"), וב"ה סוברים שהיות שאם נתבונן בפרטיות
נראה שכלפי החתן – הכלה נאה וחסודה לכן אפ"ל עליה "כלה נאה וחסודה"
ואין זה שקר כלל.

והנה, תוס' מסביר שגם לשיטת ב"ש במקח אפשר לשקר (ולומר לאדם
שקנה מקח רע, דברי שבח על מקחו), וההפרש בין מקח לכלה הוא, שכלה

זה ענין של תקנת חכמים ("תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה") ולתקן שקר לא עושים, משא"כ במקח אין זה ענין של תקנה. והסברו, בפשטות, אינו מובן כ"כ (כי אם זה שקר, איך מותר לומר זאת לגבי מקח).

ודבריו יובנו ע"פ השיחה הנ"ל, דאפ"ל שב"ש סוברים שלומר משהו לפי פרטי הענין (היפך הענין בכללותו) זהו שקר רק ע"פ תורה, ולכן כשפוסקים דין או מתקנים תקנה (שזה ענין ע"פ תורה) א"א לתקן לומר "כלה נאה וחסודה" כי זה שקר, משא"כ כשאין זה נוגע לתקנה (ע"פ תורה), אלא לדברי אדם פרטי (כדי שתהיה דעתו מעורבת עם הבריות), אפשר להסתכל על הענין בפרטיות וזה לא שקר. [ועפ"ז יומתק מה שכ"ק אד"ש מה"מ מדגיש את המילים "ע"פ תורה" (בשיטת ב"ש) כי דוקא ע"פ תורה מסתכלים על הענין בכללות, משא"כ בל' בנ"א אפשר להסתכל על הענין בכללות (כנ"ל)].*

(* הערת המערכת: וראה שם בהערה 43 וז"ל: "אבל ראה תוס' רי"ד ואע"פ שאומר וכן משמע מתוד"ה כלה וד"ה ישבחנה ומשמע לכאו' שהרבי מה"מ לא בא להסביר כתוס'.

קובץ הנ"ל גליון צד

הלכה כב"ש לע"ל

הנ"ל

בשיחת ש"פ שמות תשנ"ב מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א הא דלע"ל הלכה כב"ש, כי שיטת שמאי היא מלשון "השם אורחותיו" – דהיינו שכל מה שמעורב בו קצת רע – אין מקום לגביו. שהוא ע"ד ההנהגה בזמן הגאולה ש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". ולכן בזמן הגאולה תהי' הלכה כב"ש. והוא ע"ד שיטת ר"ג ש"תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש". משא"כ שיטת ראב"ע היא, שגם במצב ש"אין תוכו כברו" ניתן לפעול אתו מצב של גאולה.

ובקונטרס "תורה חדשה מאתי תצא", מבאר כ"ק אד"ש מה"מ, שבזמן הזה מעלת ב"ש היא "דמחדדי טפי". וכיוון שהרוב אינם מחודדים כמותם – פוסקים כב"ה. משא"כ לע"ל ש"יהיו כל ישראל חכמים גדולים", תהי' אצל רובם (ואולי אצל כולם) מעלת החכמה דב"ש ש"מחדדי טפי", ולכן יפסקו ע"פ כללי התורה כב"ש.

ויש לבאר החילוק ביניהם, ע"פ ב' הביאורים דכ"ק אד"ש מה"מ לגבי "שיטתייהו" דב"ש וב"ה. ביאור הא' (לקו"ש ח"ו שיחה ב' לפ' בא): ב"ש – אזלינן בתר

"בכח". וב"ה – אזלינן בתר "בפועל". וביאור הב' (לקו"ש חט"ז שיחה ד' לפ' תרומה):
ב"ש – מסתכלים על המצב כפי שהוא באופן כללי. וב"ה – מתבוננים ומדקדקים
בפרטיות.

וי"ל דב' הביאורים הנ"ל בהא דהלכה כב"ש לע"ל הם ע"פ ב' הביאורים בשיטתם
בזמה"ז:

הביאור הא' – דלב"ש אזלינן בתר "בכח", הוא לכאורה תוצאה מכך ש"מחדדי
טפיי", וע"כ מתבוננים מה נמצא "בכח". ולע"ל שתהי' אצל כולם מעלת החכמה דב"ש,
ילכו כולם "בתר בכח". והיינו הביאור בקונ' "תורה חדשה".

והביאור הב' – שב"ש מסתכלים במבט כללי, הוא לכאורה הטעם לכך שלשיטתם
"תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לביהמ"ד", כיוון שבכללות אין לו נתינת מקום.
ולע"ל ש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" – לא תהי' נתינת מקום למה שמעורב
בו רע. והיינו הביאור בשיחת ש"פ שמות הנ"ל.

כיצד מרקדין לפני הכלה

– ב"ש וב"ה לשיטתייהו

הת' מרדכי ריפקיינר

א

דברי הגמ' צריכים ביאור

כתובות דף ט"ז ע"ב "תנו רבנן כיצד מרקדין (מה אומרים לפניה. רש"י) לפני הכלה בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להן בית שמאי לבית הלל – הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו, מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות".

ויש לבאר:

- א. מהי סברת המח' בין ב"ש וב"ה האם אומרים לפניה "כלה כמות שהיא" או "כלה נאה וחסודה" ובמה חלקו?
- ב. ביאור האריכות והשקו"ט "אמרו להן ב"ש כו' אמרו להם בית הלל" – מה אומרים ב"ש לב"ה ומה עונים להם ב"ה?
- ג. בתשובת ב"ה "לדבריכם" צ"ב מה מוכיחים ב"ה מהמקרה של "מי שלקח מקח רע מהשוק וכו'". כלומר: א) האם ב"ש מודים במקרה זה ד"מי שלקח מקח רע", וא"כ, למה חלקו על בית הלל? ב) ואם ב"ש אינם מודים בזה למה אמרו להם ב"ה "לדבריכם" שמשמע שגם הם מודים בזה?

ב

הסבר המהרש"א: המחלוקת – המבט כללי או פרטי

והנה המהרש"א מסביר סברת מחלוקתם ואומר, שב"ש סברו שאומרים את המילים "כלה כמות שהיא" והכוונה שכיון שבעיניו היא טובה לכן אומרים לו לשון זו, שפירושה, כלה – כמות שהיא נאה בעיני בעלה, ואילו ב"ה סברי שיש לפרט מעלתה. אמרו להם ב"ש הרי שהייתה חיגרת ואומר נאה וחסודה והתורה אמרה "מדבר שקר תרחק", ענו להם בית הלל – מי שלקח מקח רע – אע"פ שבעיני הרואה הרי זה דבר רע, מ"מ, כיון שקנהו הרי"ז סימן שמצא בזה דבר שטוב לו ולכן מותר לו לשבתו ולומר לו שהמקח הוא מקח נאה (ואינו אומר לו "מקח כמות שהוא") – ולכן אין זה שקר וכן בכלה כיון שנושאה הרי היא באמת נאה וחסודה בעיניו של הבעל, ולכן מותר לומר כלה נאה וחסודה שכן נאה היא בעיניו.

אמנם גם לאחר דברי המהרש"א עדיין אין מבוארות סברות המחלוקת כל צרכם שהרי גם לב"ש וגם לב"ה משבחים אותה במה שהיא נאה בעיני בעלה וא"כ למה לב"ש אומרים "כמות שהיא" ולב"ה "נאה וחסודה"?

והביאור בזה ע"פ המבואר בלקו"ש (חט"ז שיחה ד' לפרשת תרומה אות ו') נראה להסביר סברת מחלוקתם לפי המהרש"א (ראה שם הערה 47) דגם לב"ה ישנו הציווי "מדבר שקר תרחק", וגם לב"ש אדם שלקח מקח רע מן השוק "ישבחנו בעיניו", ומה שחלקו הוא מחלוקת כללית בש"ס לשיטתייהו, דב"ש סברי שמסתכלים על כל דבר איך שהוא במבט כללי ולא יורדים לפרטים שבו, וה"נ כשרואים את הכלה החגרת או הסומת במבט כללי רואים את המומים שבה וא"א לומר עליה שהיא נאה ולכן אומרים "כלה כמות שהיא", כלומר: כמו שבחרת לך, ומסתמא אם בחרת אותה טובה היא לך, אף שלעינינו אין אנו רואים את נוייה שכן אנו מסתכלים במבט כללי (וע"כ שמשמעות "כלה כמות שהיא" הוא שאומרים שאף שלעינינו אין נראה נוייה מ"מ בוודאי נאה היא לך ועליך לשמוח בה).¹

אמנם ב"ה לשיטתייהו (ועיין שם) סברי שרואים כל דבר עם הפרטים שבו, וא"כ כבר כשרואים את הכלה, אף שבאופן כללי אינה נאה ונראה שיש מומים מ"מ יורדים לפרטים, וחושבים ע"ז שאם לקחה בוודאי יש פרטים שבהם נאה היא לו, ולכן משבחים אותה ואומרים "כלה נאה וחסודה",

1) לא כל הנייל מפורש בשיחה הנייל אלא שכן נראה לבאר בפשטות.

פירוש: הרי הם כאומרים "אף אנו ירדנו לדעתך ואף אנו מבינים דיש בה נוי: וע"כ נאה היא מצד פרטים מסויימים".

ובקיצור: לדעת ב"ש מסתכלים באופן כללי, והשבח שמשבחים הוא, שטובה היא לך אף שאין זה נראה לעינינו. ולדעת ב"ה מסתכלים באופן פרטי והשבח שמשבחים הוא שהיא באמת נאה, ואף לפי דעתנו נאה היא לך שהרי אם לא כן לא היית לוקחה.

ג

לפי הנ"ל ביאור השקו"ט בדברי הגמ'

ועפ"ז נראה לבאר את מהלך דברי הגמ' לשיטת המהרש"א:

א. ב"ש אומרים: כלה כמות שהיא – נאה לעיני בעלה. ב"ה אומרים: נאה וחסודה – שהרי בוודאי (בפרטים מסויימים עכ"פ) היא נאה וחסודה בעיני בעלה.

ב. אמרו להם ב"ש והרי מסתכלים במבט כללי והיא לא נאה וחסודה (כיון שיש בה מום – חיגרת או סומא) וממילא לומר לה נאה וחסודה ה"ז בגדר מדבר שקר תרחק?

ג. אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח וכו' – כלומר: גם אתם מודים שאדם שלקח מקח רע בשוק, ופוגע בחברו ושואלו אם החפץ שלקח יפה או לא, שאינו אומר לו "מקח כמות שהוא", שהרי אם יאמר לו מקח כמות שהוא, הנה לו זו בלבד שלא גרם קורת רוח לחברו, אלא עוד זאת דשמא גרם ההיפך מזה שהרי גם הקונה יודע שהוא מקח רע ורוצה לשמוע בשבח המקח, ואם יאמר לו מקח כמות שהוא לא הועיל בדבריו כלום.

דבשלמא בקשר שבין בני אדם הרי אין דעותיהם שוות, ואדם פלוני יכול למצוא קשר וחבור עם אדם פלוני אף שעם אחר אין יכול להתחבר כלל, וכן אדם עם חסרונות גדולים ביותר בגשמיות וברוחניות יכול למצוא חן עד מאוד בעיני אדם פלוני, אף שאינו מוצא חן בעיני אדם אחר כלל, ולכן כשאומרים "כלה כמות שהיא" אין זה היפך השבח כלל שהרי זה שבחר בה סימן שמצאה חן וחסד לפניו, אפי' שלא מצד הפרטים אלא מצד הכלל, אבל במקח רע הרי א"א לומר דבר זה שהרי אם הוא מקח רע, הרי רע הוא, ואם

2) ואף שאמרו חז"ל "שלשה חנות הן . . חן מקח על לוקחיו", מ"מ הרי סו"ס רוצה לשמוע מחברו דברי שבח, ולחברו הרי אין שום סיבה לשבח מצד המבט הכללי. ועוד יש לומר דהא דאמרינן

נסתכל באופן כללי ונאמר "מקח כמו שהוא" אין זה שבח כלל שהרי מצד המבט הכללי אין שום סיבה שבעולם ליקח מקח רע (משא"כ באשה וכדלעיל), ואף אם אין זה שקר ממש כאדם האומר על הן לאו ועל לאו הן, אבל מ"מ הרי עבר על "מדבר שקר תרחק".

ובזה אמרו ב"ה לב"ש דהנה בכזה מקרה גם אתם מודים שחייבים להסתכל על הפרטים ולמצוא פרט מסויים שבזה החפץ כן נאה בעיני לוקחו (שהרי סו"ס אל"כ לא היה לוקחו), וא"כ כמו שאתם מודים במקח שיוורדים לפרטים ואין זה "מדבר שקר תרחק", ה"נ בירידה לפרטים גבי כלה אמאי אמריתו שעובר על "מדבר שקר תרחק"?

ד. ונראה דב"ש לא קבלו דבריהם דסברו דאמנם כשאין ברירה מסתכלים על הפרטים (שהרי בפועל ישנם פרטים טובים במקח), אבל לכתחילה רואים את הדבר רק במבט כללי, ולכן בכלה שאין מוכרחים לירד לפרטים בכדי לשבחה, אז מסתפקים במבט הראשוני שהוא מבט כללי, ואם יורד לפרטים עובר על "מדבר שקר תרחק".

ה'תשס"א 10/08

והנה כל הנ"ל הוא לשיטת המהרש"א, אמנם הראשונים פי' דברי הגמ' באופן אחר וס"ל דהמחלוקת בין ב"ש וב"ה היא אם התירו לעבור על "מדבר שקר תרחק" או לא. ויש לבאר דבריהם, כדלהלן:

ד

שיטת הראשונים – לדעת ב"ה התירו לשקר

הנה, בתוס' ד"ה כלה כמות שהיא (יז, ע"א) כתב וז"ל: "ואם יש בה מום ישתקו ולא ישבחה אי נמי ישבחה בדבר נאה שיש בה כגון בעיניה או בידיה אם הם יפות וב"ה אומרים ישבחה לגמרי דכשמזכירין מה שיש בה לשבח מכלל דשאר לגנאי" ובד"ה ישבחנו וז"ל: "וב"ש סברי אע"ג דישבחנו בעיניו אין להם לחכמים לתקן להזהיר לומר שקר דהתורה אמרה מדבר שקר תרחק". משמע מדבריו דסבירא ליה דלב"ה התירו לשקר ממש והשקר מותר בכזה מקרה. וכן משמע מרש"י ד"ה דעתו (שם) שכתב "לעשות לאיש ואיש

עמו כלום אז לא מסתבר כלל לומר דחן מקח על לוקחו משא"כ באשה שמסתבר לומר שאף במקרה כזה "חן אשה על בעלה".

ד"חן מקח על לוקחו" היינו דווקא במקח שהוא טוב אלא שיש בו חסרונות ופגמים גדולים וכיו"ב אבל כשהמקח רע ממש וכמעט שאי אפשר לעשות

כרצונו", ומשמע אפי' לשקר, וכן כתב להדיא התוס' רי"ד "פי' לומר דבר המתקבל ואע"פ שאומר שקר". וכן דעת הריטב"א.

ולדבריהם משמע דכשאומר כלה נאה וחסודה הוא שקר ואעפ"כ השקר מותר, ולב"ש השקר אסור. ולכן (כדברי התוס') אם היתה חיגרת הוא סומא או ששותקים או שמשבחים בחלק נאה שבה.

ויש לבאר:

א. מהי סברת המחלוקת אם מותר לשקר או אסור לשקר גם כלה נאה וחסודה?

ב. אם המחלוקת היא אם מותר לשקר או לא, מהי אריכות השקו"ט ביניהם "הרי שהייתה חיגרת וכו', אמרו להם מי שלקח", והרי לא זוהי המחלוקת, אלא אם התירו לשקר או לא?

ג. בדברי תוס' דב"ש סברי שאע"פ שמותר לשקר גם מקח רע בכ"ז אין לחכמים לתקן להזיק לומר שקר גבי "כלה נאה וחסודה" – אם שקר מותר במקרה כזה למה אסור לתקן, ואם אסור לשקר מדוע מותר במי שלקח מקח רע כו' ואיך קשור לסברת מחלוקתם?

ה

ביאור דבריהם: המחלוקת – בכח או בפועל

והנראה לומר בזה, דהנה, היוצא מדברנו לעיל בהסבר דברי המהרש"א הוא, דהא דאמרינן שלומר כלה נאה וחסודה אין זה שקר הוא מפני שאף שאין היא נאה בעינינו מ"מ היא נאה בעיני בעלה, וכיון שנאה בעיני בעלה הרי נקראת כלה נאה וחסודה, והכוונה בזה היא דאף שלעינינו אין היא נאה, מ"מ כיוון שלבעלה היא נאה, גם אנו יכולים לומר לבעלה שהיא נאה, וכוונתנו, שנאה היא לו.

אמנם נראה, דלהראשונים דלעיל לא משמע כלל לומר דזה שהיא נאה לבעלה, מתיר להעומדים שם (שבעיניהם אינה נאה) לומר "כלה נאה וחסודה" שהרי בעיניהם אינה נאה, ואי לאו דאמרינן דמותר לשקר לא היינו מתירים להעומדים שם לומר "נאה" אף שדעתם שאינה נאה, ועכצ"ל לדעת ב"ה התירו לשקר.

איברא, דנראה לומר שאין זה שקר ממש כמו אדם האומר על דבר מכוער לכו"ע שהוא יפה וכן להיפך, שהרי סו"ס היא נאה לבעלה וגם

העומדים שם יודעים שהיא נאה לבעלה, וכשמשבחים ואומרים כלה נאה חסודה בוודאי שאין זה כאומרים על לאו הן ועל הן לאו, אלא, דכיוון שהתורה אמרה "מדבר שקר תרחק", לכן אמרינן דאסור לאדם לומר אפי' דבר אמת (וכגון הכא שמשבחים אותה לומר שהיא "נאה" מפני שהיא נאה בעיניו) כאשר הוא נראה שקר, דהתורה אמרה "תרחק".

וכמ"ש הרמב"ם (הלכות עדות פי"ז ה"ו, ועוד) דאף כשמעיד או עושה דבר שהוא אמת, מ"מ אם עושה זאת דרך שקר הרי אמרה תורה, מדבר שקר תרחק, והיינו דנצטוינו להתרחק מן השקר.

ומעתה יש לומר דכן הוא בסוגיא דידן, דהראשונים ס"ל שלומר "כלה נאה" אין זה שקר ממש, אמנם מ"מ נצטוינו להתרחק לגמרי מכל עניין של שקר והדומה לשקר.

ובפשטות י"ל דזה שאסור לומר גם דברים של אמת כאשר הם נראים כשקר, או שהם נאמרים כדרך דוברי שקר הוא הרחקה שגזרה תורה, שאף שאומר אמת מ"מ אם מתנהג בדרך שקר והדומה לשקר, ירגיל עצמו לשקר, וינהיג עצמו במדות רעות, וכדי שלא יבוא האדם לידי מצב זה, אמרה תורה "מדבר שקר תרחק" ואפי' אם הדברים עצמם הם אמת.

ומעתה יובהרו דברי הגמ' דידן באופן נפלא:

כו"ע לא פליגי דאין כח לחכמים לעקור דבר מן התורה ולעבור על איסור "דבר שקר", אמנם, דנראה לומר דרק אם היו חכמים מתירים לשקר ולומר על הן לאו ועל לאו הן, אז מיקרי "לעקור דבר" ואסור.

אבל כשאומר על הן הן ועל לאו לאו ורק משמע מדבריו שרוצה לשקר, אין זה נכלל בגדר "שקר" שאסרה תורה, אלא בגדר "הרחקה" שהזהירה עליו התורה, כדי שלא יבוא האדם לידי שקר ממש או כדי שלא יבוא לידי מדות רעות וכיו"ב, ובזה שפיר יכולים חכמים לקבוע מהו דבר אמת שצריך להתרחק ממנו אף שאינו שקר, ומהו דבר אמת שלא צריך להתרחק ממנו, כלומר: באיזה דבר גזרה התורה הרחקה ובאיזה דבר לא.

והנה, ע"פ ביאור המבואר בכמה שיחות (לקו"ש ו' ש"פ בא, סה"ש תשמ"ח ע' 645) יש עוד "לשיטתייהו" במחלוקת ב"ש וב"ה, דב"ש ס"ל

770 גליון הי' בענין זה), אבל ברור דלא היו מתקנים לכתחילה לשקר.

3) אמנם דגם בזה פעמים שהתירו וכמו בגי' דברים שמותר לשנות (ראה ב"מ כ"ג ע"ב רמב"ם ב"יא פ"יג הי' י"ב וראה הערות התמימים ואנ"ש

לאסור ולפסול ולטמא גם דברים שהרע בהם טמון רק בכח, וב"ה ס"ל
דדברים שהרע בהם הוא רק בכח ולא בפועל התורה התירה ולא אסרה
תורה אלא דברים שהרע בהם בפועל.

ולפי זה נראה לומר דב"ש וב"ה פליגי נמי בטעם שציוותה תורה "מדבר
שקר תרחק", דזה שאסרה תורה לשקר ושקר גמור ולומר על הן לאו ועל לאו
הן, הנה בזה ברור דלא צריך לדרוש טעמא דקרא, והוא אסור כמו כל עברות
שבתורה מצד ב' דברים: א. גזה"כ. ב. גם מצד השכל מובן דאין העולם יכול
להתקיים אם אנשים ישקרו זע"ז, אמנם בזה שגזרה התורה הרחקה משקר
גם כשהוא אמת בזה פליגי ב"ש וב"ה.

ב"ש דסברי שהתורה אוסרת דברים שיש בהם רע בכח, ס"ל דהתורה
גזרה הרחקה משקר גם בדבר אמת, משום דאף שאינו שקר בפועל מ"מ
טמון בדיבורים אלו שקר בכח, דאף שאין מילים אלו שקר מ"מ יש בהם רע
משום שהם נוטעים בו מדות רעות ונטיה לשקר, ולכן אף אם אין בהם רע
בפועל יש בהם רע בכח ולכן אסרתם תורה (וכמ"ש לעיל).

אבל ב"ה דברי שהתורה ציוותה להתרחק משקר אף אם הם דברי אמת
רק משום שהוא רע גם בפועל, שהרי בפועל אדם הקורץ בעיניו דרך שקר
או אמר דברי אמת דרך שקר הרי בפועל התנהג בצורה שקרית ולכן אמרה
התורה שצריך להתרחק משקר בכל גוונא (ופשיטא דגם ב"ש אמרו דהציווי
הוא משום בפועל אבל גם משום הרע הטמון בדברים אלו בכח).

ו

ביאור השקו"ט בדברי הגמ'

ולפ"ז יובנו היטב דברי הגמ' כסדרם:

א. ת"ר כיצד מרקדים לפני הכלה, ב"ש אומרים כלה כמות שהיא, וב"ה
אומרים כלה נאה וחסודה – כלומר: היאך: תקנו חכמים לרקד לפני הכלה,
ב"ש אומרים דרק אם הכלה נאה לעינינו אז מותר לומר שהיא נאה, אבל אם
לא, אסור, ואף שלומר שהיא נאה זהו דברי אמת מצד שנאה וחסודה לבעלה
מ"מ הר"ז דרך שקר ומרגיל האדם את עצמו לומר שקר, אבל ב"ה סברי
דכיוון שאסור להתנהג דרך שקר הוא לו מפני מה שיקרה אחרי"ז, אלא מפני
שעכשיו מתנהג באופן בלתי רצוי, הנה זה אינו שייך כשצריך לשמח חתן
וכלה, דשם הרי אדרבה – רצוי ורצוי.

ב. אמרו להם ב"ש הרי שהייתה חигרת או סומא . . והתורה אמרה מדבר שקר תרחק – כלומר: הרי לומר דרך שקר – וכמו: לומר "נאה" על חигרת וסומא – הוא היפך הציווי מדבר שקר תרחק!?

ג. אמרו להם ב"ה מי שלקח מקח רע ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו וכו' – כלומר: הרי גם אתם – ב"ש – מודים דפעמים שלא צריך הרחקה וכמו במי שלקח מקח רע דגם אתם מודים דישבחנו בעיניו, וגם אתם מודים דלא חיישינן לרע הנעלם הטמון בזה שמשקר (שמזה יבוא אח"כ לידי שקר ממש ומדות רעות).

ד. אבל ב"ש ס"ל (כלשון התוס') "דאף שהיתירו לשקר מ"מ לא נתקן להזיק לומר שקר" – כלומר דאמנם פעמים שיש כח ביד חכמים לומר דלא בעי הרחקה משום שעדיף שיהיה באדם רע הנעלם במה שאינו מתרחק משקר, ולא יהיה בו רע הגלוי כשיכלים פני חברו החוזר מהשוק ושואל אותו מה דעתו על המקח שלקח, שהרי אם יגננו בעיניו זה רע הגלוי ובוודאי עדיף להתרחק מרע הגלוי, אף שיקבל רע נעלם מאשר שידחה רע הנעלם ויהיה רע בגלוי, ובמקרה כזה אמרינן דלכתחילה לא ציוותה התורה על הרחקה –

(דאם היה שקר ממש וכמו לומר על לאו הן ועל הן לאו אז בוודאי שאסור לשקר, אבל הכא שבאמת הוא נאה לבעליו שהרי "שלשה חנות הן . . חן מקח על לוקחו" וא"כ הם דברי אמת אלא שנראים כשקר, ולא הוי אלא מצוות "הרחקה" ובכהגו"נ אמרו חכמים דהתורה מלכתחילה לא ציוותה שידחיק משקר שהרי אדרבה התורה רוצה שלא יכלימו)

– אמנם כל זה הוא בדיעבד כשפגש חברו בשוק וחייב לומר לו דברים על מקחו, דאז ברור שצריך להעדיף רע הנעלם על רע הגלוי, אבל לבוא ולתקן לשיר לפני הכלה דבר שיש בו רע הנעלם, הנה בזה ברור דמוטב שישתקו, ומה בכך אם ישתקו ולא ישבחו כלל, ולכן אמר התוס' דישתקו או ישבחו בדבר הנאה שבה.

ולסיכום אתיא לן, שמחלוקת המפרשים בפירוש הסוגיא תלויה בב' מחלוקות "לשיטתייהו" של בית הלל ובית שמאי המבוארות בשיחותיו של הרבי, דלדעת המהרש"א המחלוקת בין בית הלל לבית שמאי בסוגיתנו היא לפי מחלוקתם בכל הש"ס האם מסתכלים על כל דבר במבט כללי או במבט פרטי, אמנם לפי פי' הראשונים בסוגיתנו מחלוקתם של בית הלל ובית

שמאי היא לפי מחלוקתם בכל הש"ס האם רואים את הדברים כמו שהם
בכוח או כמו שהם בפועל.

שער ישיבה גדולה מיאמי - כ

קופה שהיא מלאה פירות

מביא מחלוקת חזקי' ור"י (צא, ב) כדין "קופה שהיא מלאה פירות ונתנה על
האסקופה החיצונה, אע"פ שרוב פירות מבחוץ, פטור" שלחוקי' אם מלאה חרדל
חייב, ולר"י פטור/ ומבארו ע"פ מ"ש בלקו"ש (חט"ז ע' 312) שב"ש וב"ה נחלקו
ככ"מ האם מביטים תמיד בעיקר על הענין בכללות או בפרטיות, עד"ז בנדו"ד
נחלקו בזה חזקי' ור"י.

א

תנן בשבת (צא, ב) "קופה שהיא מלאה פירות ונתנה על אסקופה החיצונה, אע"פ
שרוב פירות מבחוץ, פטור, עד שיוציא את כל הקופה". וע"ז אמר חזקי' "לא שנו אלא
בקופה מליאה קישואין ודלועין (שהן ארוכין, שאז כל מה שבתוך הקופה עדיין חלקם
נשאר בפנים, ובמילא לא הוציא שום דבר לחוץ לגמרי), אבל מליאה חרדל (שהם
קטנים, וא"כ אף שלא יצאה עדיין כל הקופה לחוץ, מ"מ כו"כ מהדברים שבתוך
הקופה כבר יצאו לגמרי) חייב". ומבואר בגמ' "אלמא קסבר אגד כלי לא שמי' אגד".
ז.א. שלא איפכת לו מה שהכל נמצא בכלי אחד, והכלי עדיין לא יצא כולו לחוץ.
משא"כ ר"י ס"ל "אפילו מלאה חרדל פטור, אלמא קסבר אגד כלי שמי' אגד". ז.א.
שס"ל – כלשון רש"י – "שע"י הכלי הוא נאגד לצד פנים. . לומר לא יצא כולו ועדיין
אגדו בידו בפנים".

והרמב"ם (פי"ב מהל' שבת הי"א) מבאר יותר וז"ל: "שהכלי משים כל שיש בו
כחפץ אחד".

ויש לבאר סברת מחלוקתם ע"פ מ"ש בלקו"ש חט"ז שיחה ד לפי תרומה (עמ'
312) נקודה כללית בכו"כ פלוגתות בין ב"ש וב"ה. והיא: ב"ש ס"ל שע"פ תורה
נקבעים הענינים בעיקר על יסוד תוכנם הכללי, כפי שהם נתפסים בגדרם הכללי, במבט
הראשון. וב"ה ס"ל שצריכים להתחשב בעיקר כפי שהענינים מתחלקים לפי הפרטים
והאופנים שלהם, אף שאין הפרטים ניכרים תיכף, וצריכים דרישה וכו' – ודוקא זה
מכריע בדיני התורה.

ומבאר עפ"ז כו"כ פלוגתות, ומביא דוגמא מכל סדר שבש"ס. ולדוגמא: במס'
ברכות (נא, ב) מצינו פלוגתא בנוסח הברכה על האש במוצש"ק: "ב"ש אומרים שברא

מאור האש (ל' יחיד), וב"ה אומרים בורא מאורי האש" (ל' רבים). ומבאר בגמ' (שם נב, ב) "דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא וב"ה סברי טובא נהורא איכא בנורא".

והנה פשוט שאין ב"ש וב"ה חולקים במציאות – שהרי במציאות רואים שישנם כמה גוונים בהאור, אלא שנחלקו בהנ"ל: ההנאה שבאה מן האור באה תיכף כשרואים האור בכללות, ואז נראה אור סתם, גוון אור אחד ("חדא נהורא"), לכן ס"ל ב"ש שגם הברכה צ"ל על בריאת כללות האש, "מאור האש". וב"ה ס"ל שהיות וע"י התבוננות בהאש רואים כמה מאורות, ובפועל באה הנאת האור מכל גווני נהורא – צ"ל נוסח הברכה "בורא מאורי האש".

וכן הוא בנוגע לכר"כ מחלוקות בין ב"ש וב"ה.

עד"ז י"ל בנדו"ד: ר' יוחנן ס"ל שדנים כל דבר ע"פ תוכנו הכללי, ולכן בנדו"ד, אף שבפרטיות ישנם הרבה דברים נפרדים בתוך הקופה, וכמה מהם יצאו לחוץ לגמרי, מ"מ, היות שבכללות ה"ה בקופה א', דנים אותם כחפץ אחד, ופטור. משא"כ חזקי' ס"ל שדנים כל דבר ע"פ פרטי הדברים, לכן, היות ובפרטיות ישנם הרבה חפצים פרטיים בתוך הקופה, צריכים לדון ע"פ הפרטים, והיות וכמה מהפרטים יצאו לגמרי לחוץ ה"ה חייב.

23/08/2018nax

ב

אבל דא עקא, דלפי זה נמצא שר' יוחנן אזל בשיטת ב"ש! ?! זאת ועוד: הרמב"ם פוסק כר"י, ואם המחלוקת היא כנ"ל הי' צ"ל ההלכה כחזקי'.

וי"ל דר"י ס"ל להיפך, שלהביט על הדברים ביחד לומר שהכלי משים כל שיש בו כחפץ אחד, זה גופא נק' שדנים ע"פ הפרטים, משא"כ לדון כל פרט בפ"ע, זה נק' שדנים על הכלל, וכדלקמן.

דהנה להלן בלקו"ש שם, כשמביא הרבי עוד פלוגתות ב"ש וב"ה הקשורים עם הנקודה הנ"ל, מסביר הנקודה בעומק יותר, שב"ש ס"ל שצריכים לדון כל דבר כפי שהדבר נראה באופן מקיפי (וזה נק' שמביטים על הכלל), וב"ה ס"ל שצריכים להתבונן ולחקור הדבר לפרטיו, וצריכים לדונו ע"פ התוצאות בחקירת הפרטים. עיי"ש בארוכה.

ועד"ז הוא בנדו"ד: במבט מקיפי וחיצוני ישנם כאן הרבה חפצים. משא"כ כשמתבוננים בתוכן ופרטי הענין, באים למסקנא שהיות וכל החפצים נלקחו בב"א (ובד"כ גם) למטרה אחת וכו', הרי שלאחר התבוננות בהפרטים, הוה כל הקופה ומה שבתוכה כדבר א'.

וזהו מחלוקת חזקי' ור"י: שניהם ס"ל כב"ה שצריכים לדון ע"פ הפרטים, אלא שחזקי' ס"ל שהכוונה בזה לדון ע"פ פרטי החפצים הנמצאים כאן, ולכן ס"ל שהיות וכמה חפצים פרטיים כבר יצאו לחוץ לגמרי, ה"ה חייב.

משא"כ ר"י ס"ל שכוונת ב"ה לדון ע"פ הפרטים הוא בעיקר ההתבוננות בפרטי הענין, ולכן ס"ל שהיות ולאחר ההתבוננות בפרטי התועלת והתכלית, נראה שהכל ענין אחד הוא, לכן אמרי' שהכלי משים כל שיש בו כחפץ אחד.

קובץ מגדל דוד - יא

שיטת ב"ש בהליכה בתר הבכח – בהגעת הדבר לידי פועל

מביא שני ביאורי רבינו ביסוד מחלוקות שונות דב"ש וב"ה / מביא ביאור הגר"א (השונה מביאור רבינו) במחלוקתם / מביא יסוד רבינו שבמחלוקות דאזלי לשיטתם צ"ל 'צריכותא' ועפי"ז מבאר הנ"ל / מעמיד שכל מחלוקות ב"ש וב"ה בשיטות הכח ופועל הינם כאשר הדבר לא בא לידי פועל / מבאר עפי"ז קושיא ממעשה ששייכים בו ב' יסודות מחלוקתם.

הת' דוד שי' נאכול
תלמיד בישיבה

א

מביא שני ביאורי רבינו ביסוד מחלוקות שונות דב"ש וב"ה

שני ביאורים לשיטות בית-שמאי ובית הלל בכמה ממחלוקותיהם הש"ס מציינו בתורתו של רבינו, האחד הוא בכלל ופרט, והשני בכח ופועל. ובכל אחד מהביאורים מוסיף רבינו ומפרט מדוע נצרכו לחלוק בכמה מקומות - אף שסיבת המחלוקת אחת היא, לשיטתם - ללמדנו ששיטתם זו תקפה בכמה גדרים היכולים להמצא בענין זה.

הביאור הראשון - כלל ופרט - יסודו בלקו"ש חלק ט"ז שיחה הד' לפ' תרומה, שם מבאר רבינו דב"ש שיטתם היא לפסוק על פי המבט הראשוני והכללי על כל ענין, היינו על פי יסוד הדבר ולא על פי פרטיו, וב"ה שיטתם היא להתחשב בכל פרט ופרט - אף כזה שאינו נראה בהשקפה ראשונה - ועל פיו להגדיר ולפסוק את הדין.

הביאור השני - כח ופועל - יסודו בהדרן על ששה סדרי משנה שנאמר ב"ט כסלו תשל"ח (הוגה ע"י רבינו ונדפס לאחמ"כ בסה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 645), שם מבאר רבינו דב"ש שיטתם היא דאזלינן בתר בכח, אחר אפשריות המקרה אף שעדיין לא בא לידי פועל, וב"ה שיטתם היא דאזלינן בתר בפועל, וכל שלא קרה הדבר בפועל אין אנו מחשיבין אותו כמי שנעשה מחמת הכח.

נתמקד כאן במחלוקת אחת, אותה ביאר רבינו ע"פ שיטת כלל ופרט, ונבאר מדוע לא נקט רבינו שניתן לבארה ע"פ השיטה השניה - כח ופועל.

מביא ביאור הגר"א (השונה מביאור רבינו) במחלוקתם

14/08/2018nnc

רבינו מבאר כי מחלוקתם גבי ברכת הנר במוצאי שבת (ברכות נא, ב), "בית שמאי אומרים שברא מאור האש ובית הלל אומרים בורא מאורי האש", תלויה בהסתכלות על הכלל או על הפרט. הדין הוא (ברכות שם) ש"אין מברכין על הנר עד שיאורו לאורו", עד שיכולה להיות הנאה מאור הנר או שנהנים ממנו בפועל. ובזה היא מחלוקתם: לב"ש דאזלו אחר הכלל, הנה ההנאה מהאור הינה מיד כאשר רואים את האור בכללות, שאז רואים גוון אחד באור, ועל כן הברכה היא על הבריאה¹ של כללות האש, "מאור האש"; אבל ב"ה דאזלו בתר הפרט, סוברים שכיון שבהתבוננות באור רואים כמה גוונים, ויתירה מזו - בפועל ההנאה מהאור מגיעה מכל הגוונים שיש בו, על כן הברכה היא "מאורי האש", ברכת הודאה על הבריאה דאש על גוניה.

הנה, הגאון רש"י זיין בספרו לאור ההלכה הקדיש פרק שלם "לשיטות בית שמאי ובית הלל", שם הוא נוקט בשיטת כח ופועל ומאריך לבארה בריבוי דוגמאות והסברים. אמנם, הוא נוקט (ע' שצ"ו) כי מחלוקתם הנ"ל תלויה בשיטת כח ופועל, וזה לשונו: "במשנה ברכות נחלקו בית שמאי ובית הלל על נוסח ברכת האש במוצאי שבת. בית שמאי אומרים: "שברא מאור האש", ובית הלל אומרים: "בורא מאורי האש". ובגמרא שם אמרו: בברא ובורא כולי עלמא לא פליגי, כי פליגי במאור ומאורי, דבית שמאי סברי חדא נהורא איכא בנורא, ובית הלל סברי טובא נהורא איכא בנורא. תניא נמי הכי: אמרו להם בית הלל לבית שמאי, הרבה מאורות יש באור (שלהבת אדומה, לבנה וירקרקת).

"והגר"א מוולנא ב"שנות אליהו" [למשנה שם] תמה בשתיים: ראשית, הלא בפירוש נחלקו בית שמאי ובית הלל גם בברא ובורא? ועוד, וכי יחלקו בית שמאי על המציאות, הרי באמת יש כמה גוונים באור? ואמר הגר"א ז"ל דבר נאה: "בברא ובורא לא פליגי", כי באש שייכות שתי הלשונות, שהקב"ה ברא את יסוד האש וגם אנחנו מוציאים בכל יום אש בפועל מתוך אותו יסוד האש.

"אלא, שבית שמאי סוברים שברכת ההודאה היא על יסוד האש, ולכן אומרים "ברא" לשון עבר שזה כבר נברא מששת ימי בראשית, וגם "מאור" לשון יחיד כי בהאש כפי מה שהוא בכח ביסודו

1. ובזה נשתנתה ברכת האש משאר ברכות ההנאה (ואפי' מברכות על קול וריח), דאינה הנאה גמורה, ולכן הברכה היא ברכת הודאה על בריאת האש, וכשנהנה מהאש במוצ"ש מברך על בריאתה (שאו היתה בריאת האש - פסחים נד, א) ולא בכל פעם שנהנה מהאור. וא"כ אינה ברכות הנהנין אלא ברכת שבת והודאה. כ"כ הרמב"ן בלקוטיו רפ"ח דברכות וז"ל "נראה לי דברכת האור אינה ברכת הנהנין דא"כ כל שעתא ושעתא מיחייב בה שלא תיקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף כגון רחיצת מים קרים וחמים וכגון נשבה הרוח ונהנה וכל שכן באור שאינו נוגע בגוף כלל וכו' אבל ברכת האור ככרחה של יוצר המאורות ושתייהן ברכות השבת הן כברכות הללו שבפרק הרואה ברוך עושה מעשה בראשית . . . ובמוצאי שבת שתחילת בריית תשמישו בו היה שהקיש אדם הראשון שתי אבנים ויצא מהם אור ובמוצאי שבת היה וכו' הניחו לברך על אור היוצא מן העצים והאבנים זכר ליצירה ראשונה וכו'", עכ"ל.

"חדא נהורא איכא בנורא" ואין שם חילוקי גוונים; ובית הלל סוברים שהברכה היא אף על האש שאנו מוציאים בפועל, ולכן אומרים "בורא" שהוא גם לשון הוה ו"מאורי" לשון רבים, שבאש הנגלה ודאי "הרבה מאורות יש באור".

"יוצא אפוא שבית שמאי מחשיבים את הדבר כפי מה שהוא בכח ובית הלל מעריכים אותו מנקודת הוצאתו לפועל" עכ"ל.

[והיינו דמכיוון שסו"ס ברכת האש אינה ברכת הנאה אלא ברכת שבח והודאה (כנ"ל בהע' 1), א"צ להתחשב בהדלקת האש בפועל, ולכן מעמיד את מחלוקתם בכח ופועל (והא דהברכה נתקנה על הדלקת האש בפועל, הוא כי ע"י ההדלקה וההנאה בפועל מגיעים לברכה שנתקנה על בריאת ויסוד האש וק"ל]

ואם כן צריך להבין מדוע לא תולה רבינו מחלוקת זו (גם) בכח ופועל אלא (רק) בכלל ופרט.

ג

מביא יסוד רבינו שבמחלוקת דאזלי לשיטתם צ"ל 'צריכותא' ועפי"ז מבאר הנ"ל

הנה קודם הביאור בעצם הסברא בזה יש להקדים, דאחד היסודות והחידושים בביאורי רבינו לשיטות ב"ש וב"ה הוא שמוכרחת להיות "צריכותא" בכל מקרה בו הם חולקים, שאל"כ מדוע עליהם לשנות בפירוש שהם חולקים בו? והלא מן היסוד (כח ופועל או כלל ופרט) נבין מעצמנו את דעתם, אלא ודאי יש בכל מקרה שינוי מחבירו שעל כן יש צריכותא לחלוק בו בפירוש. וכפי שיתבאר, במקרה זה אין כל חידוש באם נלמדנו בשיטת כח ופועל (אלא שעדיין נוכל לומר שאכן חולקים בזה גם ע"פ כח ופועל אף שאי"צ לזה, כיון שנצרכו לזה ללמדנו חידוש בכלל ופרט).

והנה, ביסוד הצריכותא במחלוקותיהם לענין כח ופועל מבאר רבינו (הדרן הנ"ל סי"א ואילך) שישנם כמה אופנים וגדרים בכח ופועל, וזלה"ק: "ויש להוסיף ולבאר הצורך לשנות הפלוגתא בכל א' ממקומות אלו (אף שסברת הפלוגתא אחת היא), ובלשון הגמרא "וצריכא" - כי, בהענין ד"בכח" ישנם כמה אופנים ודרגות:

(א) "בכח" שבודאי יבוא בפועל. ולדוגמא: (1) שמונת ימי חנוכה הכלולים "בכח" ביום ראשון - שבודאי יבוא בפועל. (2) יניקת האילן ממי השנה הבאה "בכח", באחד בשבט - שבודאי תבוא בפועל בחמשה עשר בשבט.

(ב) למטה מזה - שהדבר ש"בכח" בא בפועל בדרך ממילא, אבל, יש אפשרות למנוע שהדבר ש"בכח" לא יבוא בפועל. ולדוגמא: דגים שניצודו, שאף שימותו בדרך ממילא, מ"מ, אפשר למנוע מיתתו עי"ז שיחזירו למים.

ג) למטה מזה - "בכח" שצריך לעשי' ופעולה שיבוא בפועל. ולדוגמא: בחלות דבש, גם לאחרי שמהרהר (ואפילו לאחרי שמחרחר) - צ"ל עשי' ופעולה דרדיית הדבש, שאז נעשה משקה בפועל.

ד) למטה מזה - "בכח" שלא יבוא לעולם בפועל. ולדוגמא: ראיית יום י"א, שהגדר ד"בכח" הוא רק מצד ענינו של יום הי"א (שמצד ענינו הוא יכול לבוא לידי זיבה גדולה, כשאר ימי הזיבה) אף שע"י ראי' זו "לא תהי' לעולם זבה גדולה" בפועל.

"ועפ"ז מובנת ה"צריכותא" לפרש פלוגתתם בכל ענינים אלו - להשמיענו שב"ש אזלי בתר בכח לא רק כשברור הדבר בודאי שיבוא בפועל אלא גם כשיש אפשרות למנוע שלא יבוא בפועל, ויתירה מזה, גם כשיש צורך בעשי' ופעולה שיבוא בפועל, וחידוש גדול יותר - אפילו "בכח" שלעולם לא יבוא בפועל. ולאידך, אי אפשר לפרש הפלוגתא רק בנוגע ל"בכח" שלעולם לא יבוא בפועל - להשמיענו שיטת ב"ה שאזלי בתר בפועל לא רק ביחס ל"בכח" שלעולם לא יבוא בפועל, אלא גם בשאר האופנים ש"בכח", עד ל"בכח" שבודאי יבוא בפועל, שגם אז אזלי ב"ה בתר הנפעל דוקא", עכ"ל"ק (ובהמשך השיחה מבאר רבינו עוד כמה אפשרויות באופנים אלו גופא).

ועפ"ז יש לומר, דא"צ לתלות את מחלוקת לעניין ברכת הנר במוצ"ש בשיטת בכח ופועל, שהרי האש וגונוניה (פועל) מגיעה מיסוד האש (כח) ע"י פעולת האדם בדווקא, וא"כ אין הבדל ונפק"מ בין מקרה זה לבין מחלוקתם לענין חלות דבש - שהוא פועל שמגיע מהכח ע"י עשיה ופעולה.

וע"כ מבאר רבינו דמחלוקת זו תלויה בשיטת כל ופרט, שבזה יש צריכותא, וכפי שמבאר זאת רבינו (לקו"ש חט"ז שם הע' 48) "והחידוש בשיטתם בכ"א ממקומות הנ"ל (שלכן צריכי לומר שניהם): באם הי' מפרש המחלוקת שלהם רק בכלה אפ"ל דבנר גם ב"ש ס"ל כב"ה, כי בכלה, הרי במציאות (רואים ו) ישנן מומין גלויים - חגירת וסומא (אלא שלגבי דעת האיש (המקדש) היא נאה וחסודה"), אבל בנר הרי במציאות ישנם כמה גוונים באש. ומטעם הנ"ל אם הי' נאמר מחלוקתם רק בנר, אפ"ל דבכלה גם ב"ה מודים לב"ש. וכן להיפך י"ל - דבכלה גם ב"ש מודי כיון דהקב"ה שינה מפני השלום".

ובשוה"ג שם "וגם לדעת ב"ה יש חידוש במחלוקת דנר (שלא היו יודעים מדעתם בכלה): שהרי המדובר הוא בבריאת האור (מהקב"ה) (גם אם נאמר דל' בורא פי' שהוא בורא תמיד (וראה שנו"א שם) ובפרט שגם לדעת רבא סברי ב"ה בורא מי ברא (לשעבר) משמע - בריאת האור בשימ"ב (ראה פרש"י שם)) וחילוק המאורות שיש באש אי"ז מצד עצם בריאת האש כ"א תלו בקירובו וריחוקו מהפתילה או מן העץ (ראה מאירי כאן)". עכ"ל"ק.

מעמיד שכל מחלוקות ב"ש וב"ה בשיטות הכח ופועל הינם כאשר הדבר לא בא לידי פועל

ונראה לבאר בכללות הענין, מדוע יש לומר דאין הם חולקים בזה ע"פ כח ופועל אלא בכלל ופרט בלבד.

אוצר החכמה

בביאור שיטתייהו בכלל ופרט אודות ברכת הנר במוצ"ש מבאר רבינו (לקו"ש חט"ז שם ס"ה) שחייב ברכת הנר הוא רק כאשר יכולה להיות הנאה מהאור, או כאשר ישנה הנאה בפועל מהאור (הגם שהברכה הינה הודאה) עי"ש.

ומעתה יוקשה: מאחר והברכה הינה על ההנאה, מובן שעליה להיות מעין ההנאה. הנה לשיטת רבינו מובן היטב, דמאחר והנאת האדם היא מהיות מציאות אש בעולם, נתקנה הברכה על הנאתו בפועל מהאש (וחלקו ב"ש וב"ה האם היא הנאה מכללות האש או מפרטיה); אך להגר"א, כיון שהאדם נהנה מהאש שבפועל, צלה"ב מדוע נתקנה הברכה (לב"ש) על יסוד האש - שהוא לא מציאות אש בעולם אלא רק אפשריות שתהיה מציאות אש בעולם?

ואם-כן, אא"ל דסברת ב"ש כאן היא מחמת כח, דהרי כח באש היינו יסוד האש, ואם נאמר שהברכה היא על הכח אם כן אינו מברך על ההנאה בפועל מאש זו אלא על בריאת יסוד האש (שהייתה במוצ"ש שלאחר שימ"ב), שהרי ההנאה הינה "בפועל", ולהמבואר לעיל שגדר הברכה על הנר היא "עד שיאותו לאורו" - והיינו ההנאה בפועל מאור זה, מוכרחים אנו לומר שיסוד מחלוקתם בענין זה נובעת משיטתם בענין כלל ופרט ולא כח ופועל.

ועל פי זה עולה, דשיטתם בענין כלל ופרט הינה בפועל גופא, היינו שגם במקום שלכו"ע אזלינן בתר פועל (כי אין שייך בהם כח - כהנאה מאור), הנה בפועל עצמו יש לחלק, דלב"ש אזלינן בתר הכלל ולב"ה בתר הפרטים.

ולשיטת הגר"א שברכת האור היא על בריאת יסוד האש, הצורך בהדלקת נר וש"יאותו לאורו" היא לכאורה היכי-תמצי להטיל על האדם חיוב ברכה, דכל זמן שאין לפניו אש אינו מברך, ומה שמברך הוא על היסוד ולא על המציאות בפועל (ברכת ההודאה אמנם שונה משאר ברכות הנהנין אך ההנאה היא הגורמת ברכה).

ונראה להוכיח הנ"ל מסברא, שכל המחלוקות אותם תלה רבינו בסברת כח ופועל, הינם במצב שהדבר עדיין לא בא לידי פועל, וחולקים ב"ש וב"ה האם הכח ייחשב אף הוא לדבר או לא; וכן יש להוכיח ממה שבביאור הצריכותות המקרה הכי פשוט הוא "בכח שבודאי יבוא בפועל", אבל לא שכבר הגיע לפועל. הנה רואים אנו שכל מחלוקתם אינה אלא כל עוד שלא הגיע הפועל, אך במקום שכבר הגיע הפועל - וכבנידון דידן, שכבר יש מציאות האש בפועל - ודאי יודו ב"ש שלא אזלינן

בתר כח, שהרי אי אפשר להתעלם מהפעול שכבר קיים כאן. (מהמשך השיחה משמע שעדיפות בית שמאי לכח הינה בכ"מ בדין תורני סט"ו וס"כ).

אמנם אין זה מוכרח, דסו"ס ניתן לומר (כפי שנתבאר לעיל בדעת הגר"א) שכיון שלדעתם הברכה היא על יסוד האש, לכן אף שיש פועל לפנינו מכל מקום מברך הוא על הבכח-בריאת האש כיון שעליו נתקנה הברכה.

מקום מקום עולה לנו מכהנ"ל שבמקום שכבר בא הפועל לפנינו (לכאורה) גם ב"ש יסכימו שלא אזלינן בתר כח (ורק בנר חולקים – שיש לחלק בו כנ"ל).²

2. והנה, בשמיעת יסוד זה העירני חכם אחד, דמכמה מקומות שבהם מחדש ומגדיר רבינו את הקו המאחד (כח ופועל) במחלוקות רבות דב"ש וב"ה, לא משמע כהביאור בפנים – שכל מחלוקתם היא כאשר הדבר עדין לא בא לידי פועל, אלא גם כאשר הדבר הגיע לידי פועל אזלינן (ובדווקא) בתר בכח: בלקו"ש ח"ו (שיחה הב' לפ' בא) כותב רבינו וז"ל (בתרגום חופשי): "מוצאים אנו לשיטת ב"ש, דהא דאזלינן בתר בכח אין זה נחשב רק שהדבר כפי שהוא בכח נחשב כא' הוא כבר בכח, אלא אדרבא, הבכח הוא העיקר ולפיו נקבעת מציאות הדבר" ובהערה 31 (בשוה"ג) מסביר רבינו המיוחדות במחלוקתם אודות מס' גרות החנוכה בכל יום (האם מדליקים כנגד ימים הנכנסים או כנגד ימים היוצאים), ששם ימי החנוכה כבר החלו בפועל, ולמרות זאת סוברים ב"ש שאזלינן בתר בכח, ומפורש ג"כ בלקו"ש חכ"ה (שיחה לזאת חנוכה ס"ה) עי"ש היטב וא"כ קשה על הנ"ל. אלא שבפשטות, בקו מחשבה זה המאחד ומאגד את דברי קדשו של רבינו בנושא זה בשיחותיו ומכתביו, ניתן להקשות כמה וכמה קושיות בכל נושא זה ד'כח ופועל' בתורת רבינו כדלהלן ולכן צ"ל כדלקמן:

א) בסיום ש"ס משנה שערך רבינו בשנת תש"ה (שכתבו רבינו ברשימותיו, ונדפסו בחוברת קנא) מבאר רבינו כי בין המחלוקות דניתן לבאר ע"פ יסוד זה דלשיטתייהו דב"ש וב"ה היא המחלוקת לענין שליחות יד בפיקדון, דב"ש הסוברים דהחושב לשלוח יד בפיקדון חייב אזלינן בתר כח, והכח כולל אף את הפועל מפני שאין מעכב בעדו לשלוח יד דהרי החפץ מצוי ברשותו, וב"ה דאומרים שאינו חייב עד שישלח בו יד אזלינן בתר בפועל.

וע"כ מיד ניתן להקשות, הרי כבר בשיחה הראשונה בה נתבאר ענין זה דכח ופועל בהרחבת הביאור (לקו"ש ח"ו הנ"ל) שולל רבינו דוגמא זו ומבאר שלא יתכן לומר שמחלוקת זו תלויה בשיטתם דכח ופועל, ובלשונו הק' (ס"ג הע' 15): "ממה שאמרו בירושלמי (שבועות רפ"ח) "בעומדת ברה"ר וחשב לגזולה . . . אם עד שלא משך דברי הכל פטור", מוכח שגבי שליחות יד גם ב"ש סברי דלא אזלינן בתר בכח, ומה שמחייבים "בעומדת באבוסו" - הוא מטעם אחד" וכן מבאר רבינו אף בהדרן על ששה סדרי משנה, וא"כ הרי ישנה סתירה מפורשת בין ביאור רבינו ברשימותיו לביאורו בשיחותיו.

ב) במכתב רבינו להגה"ח ר' חיים דובער גינזבורג ע"ה (נדפס באג"ק ח"א ע' עט) מבאר רבינו את מחלוקתם של ב"ש וב"ה לענין מוסיף והולך או פוחת והולך להמ"ד דתליא אי אזלינן בתר ימים הנכנסין או ימים היוצאין (שבת כא, ב), ותורף הביאור הוא דהרי בשנה שלאחרי נס פך השמן (שהרי רק בשנה הבאה קבועה לחנוכה) כבר איגלאי מילתא למפרע שהיה בכח השמן הנמצא בפך ביום א' לדלוק ח' ימים - משא"כ ביום ב' בו היה בכחו לדלוק רק ז' ימים וכו', וע"כ סוברים ב"ש דאזלינן בתר ימים הנכנסין, שהרי שיעור הדלקת כל הח' ימים כבר היה כלול ביום הא', ומיום ליום היה הנס הולך ופוחת. אך לעומתם ב"ה סוברים שנס זה הרי הוא רק בכח ולא יצא עדיין לפועל, וא"כ אין לנו להתחשב בכך שכבר ביום הא' היה כלול בכח השמן כל הח' ימים, וע"כ אזלינן בתר ימים היוצאין ומוסיף והולך. והיינו שמחלוקתם זו היא לשיטתייהו דכח ופועל (ובהמשך מבאר רבינו שיטתם זו אף בנוגע לקבלת טומאה בדגים כו').

וע"כ השיג הרב גינזבורג וכתב לרבינו דמנין לנו לומר שבכח השמן שהיה בפך הביום הא' לדלוק ח' ימים, הרי כיון שזה עניין ניסי הרי לא שייכים בו חוקי הטבע, וא"כ י"ל שבכל רגע או בכל יום היה מתחדש הנס ואי"ז שביום הא' כבר היו כלולים כל הימים, והיינו שרק באם נאמר שהתוסף בשמן ביום הא' בכמות או באיכות (כפי הביאורים השונים בזה - עי'

בית יוסף או"ח סעת"ר ס"א, ובפר"ח שם), יש לבאר שבכח השמן דיום הא' היה ניתן להדליק ח' ימים, אך באם נבאר שהנס מתחדש בכל רגע (או שנוסף שמן לאחמ"כ) לא ניתן לבאר כך.

וע"ז השיב לו רבינו במכתב נוסף (שם, ע' קלב) וכתב לו: "אני כתבתי שאם נאמר שע"י הנס נעשה שיהיה בכח השמן ביום הא' לדלוק ח' ימים יובן בטוב סברת ב"ש שמדליקים כנגד ימים הנכנסין, דלכאורה אינו מובן מה עניין ימים הנכנסין להדליק עליהם ביום א', ובא כת"ר ומקשה שלא נאמר כן, וא"כ לא תהיה מובנת סברת ב"ש". ובהמשך מבאר רבינו מדוע לא ניתן לומר שהנס התחדש בכל רגע ורגע. ומהנ"ל מובן שרק באם נלמד שגדר הנס הוא שנתווסף בכמות ובאיכות אזי נוכל להבין את סברת ב"ש שמדליקים כנגד ימים הנכנסין.

והנה, ידוע ביאורו של רבינו בגדרו של נס פך השמן (לקו"ש חט"ו שיחה ה' לפ' חיי"ש) דנס פך השמן היה באופן דכליון ואי כליון, ומבאר רבינו דלביאור זה נמצא דהנס הוא בכל רגע ורגע, בשונה משאר הביאורים לפיהם נמצא שהנס לא נעשה אלא ביום הא' (בו נעשה הנס דבכח השמן יהיה לדלוק ח' ימים) או פעם א' בכל יום, ובפשטות נראה דלפי"ז לא ניתן לבאר דמה שאמרו ב"ש דאזלינן בתר ימים הנכנסין הוא בהתאם לשיטתם דאזלינן בתר בכח.

אך למרות זאת, בהדרן על שישה סדרי משנה (ולפניו, בשיחה הנ"ל בלקו"ש ח"ו) מבאר רבינו בס"ז בפשיטות, כי למרות שסברת ב"ש האומרים דמדליקין כנגד ימים הנכנסין הוא מפני דס"ל דאזלינן בתר בכח, אך אין זה מצד הכח והפועל שבפך השמן, אלא מפני הכח והפועל שבגדרם של הימים הנכנסין עצמם, והיינו שהימים העתידים לבוא ה"ה בכח, וכח זה פוחת והולך, כי ביום הא' יש בכח ח' ימים וביום הב' רק ז' וכו', ולכאורה ביאור זה עומד בסתירה לדברי רבינו במכתבו, שם מבאר כי רק באם נלמד שהנס לא מתחדש בכל רגע ניתן לבאר את הקשר בין ימים הנכנסין להדלקה כנגדם ביום הא'.

ג) ואף בעניין זה עצמו בו אנו דנים, ניתן היה להקשות קושייה חמורה יותר: דהרי בפשטות ישנה סתירה גמורה בין מ"ש רבינו בח"ו הנ"ל למה שנתבאר בהדרן, דבח"ו ובכמה מקומות (ואפילו בהדרן זה גופא (סט"ו) אודות החידוש דנר חנוכה) כותב רבינו דלב"ש הכח עדיף וגובר על הפועל, ובהדרן ס"כ כותב רבינו בפירוש "ולכן גם לדעת ב"ש . . לא שייך לומר על דבר שבעולם שהבכח עדיף מהפועל", והרי הדברים סותרים בפירוש למה שכתב בכו"כ מקומות לפני זה!

אלא מובן שעלינו להניח יסוד גדול, ועל פיו נוכל לבאר כל העניין בטוט"ד:

תורתו של רבינו, אחת ולא אחת היא. אחת היא, שכן ענינים רבים בתורתו של רבינו, ביניהם סוגיות מרכזיות וחידושים רבים, הלכו ונבנו במשך השנים, כשרבינו מוסיף ומבאר, מחדש ומפרק באותו העניין, ומהלך הדברים נראה כשקלא וטריא הנמשך על פני עשרות בשנים, והכל דבר אחד הוא: ולא אחת היא, שנדבך על נדבך נבנתה, וכולם ברורים הם. ואף ש'הוא הוא שמוטיב לה והוא הוא שמפרק', מ"מ תנא ושייר מקום לחדש, לְשָׁנוֹת וְלִשְׁנוֹת, וכל שלב ונדבך קובע ברכה לעצמו ואין לדון ממנו ולהעמידו כן באתרין.

ועוד יש לנו להוסיף, שישנם ענינים שנתבארו בתורת רבינו כנדבך על גבי נדבך והבדלים מהותיים ותוכניים יש בין נדבך לרעהו, ואף כאן נלמד לצדדין - חד גיסא ברי לנו שהשלב האחרון הבוא הביאור השלם המהווה את מסקנת דברי רבינו בעניין, ובודאי שלאחריהם לא שייך להקשות מהשלב הראשונים, אך ודאי שלא נאמר שאחריו אין מקום לשלבים שקדמו לו, אלא על מקומם יעמדו הללו, ומ"מ באם באנו לחקור אחר מסקנת דברי רבינו (לע"ע) עלינו לנקוט בנדבך האחרון הנשען על יסודות הביאור.

כן הוא בענינים רבים בתורתו של רבינו, וכן הוא עאכ"כ בסוגיא דשיטות ב"ש וב"ה, ומוצאים אנו שעסק רבינו בביאור זה במשך חמישים שנה, כשבכל עת מתוספים חידושים וביאורים בעניין.

ושלימות כהנ"ל (לע"ע) בהתוועדות י"ט כסלו ה'תשמ"ח, בה נתבארה מחלוקתם בפנימיות הענינים - "שמים נבראו תחילה או ארץ נבראת תחילה", ששיטתם בעניין זה היא השורש לכל מחלוקתם דכח ופועל. ומשיחה זו נבנה ההדרן המפורסם על שישה סדרי משנה, כשהוא המסכם עניין זה וכולל בתוכו את כל שיחותיו של רבינו בעניין זה.

ובענינו:

בהסברת שיטת ב"ש דאזלינן בתר בכח, ניתן להבין בב' אופנים: א) הבכח עדיף וגובר על הפועל. ב) הבכח שוה בפועל, ומסיבות שונות אזלינן בתר כח (למרות ששווה להפועל). והנה, מהביאור הראשון בלקו"ש ח"ו (ובכ"מ) מובן

מבאר עפי"ז קושיא ממעשה ששייכים בו ב' יסודות מחלוקתם

ועל פי יסוד זה ניתן לבאר "קלאץ קשיא" המתעוררת בלימוד השיחה (דלקו"ש חט"ז) הנ"ל:

רבינו מבאר (ס"ח) את המובא בגמ' (שבת לא, א) "מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי . . גיירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב [ולא תורה שבע"פ] גער בו והוציאו בנויפה, בא לפני הלל גייריה [וגיירו] . . שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי א"ל גיירני ע"מ שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת דחפו באמת הבנין שבידו בא לפני הלל גייריה . . שוב מעשה בנכרי אחד . . בא לפני שמאי א"ל גיירני ע"מ שתשימני כהן גדול דחפו באמת הבנין שבידו בא לפני הלל גייריה", דשמאי אזיל בתר הכלל, וכיון שבהשקפה ראשונה כללות דברי הנכרי היו שלא כדבעי לכן לא קבלו, אך הלל דאזיל אחר הפרטים תפס הפרט ד"גיירני" ולא את שאר הפרטים ולכן גיירו.

וצלה"ב: באם נאמר דב"ש אזלי אחר כח בכ"מ, מדוע לא קבלו שמאי, והרי דבריו הם ה"פועל" של רצונו להתגייר, אך בכח אכך רוצה להתגייר (שהרי הלל קבלו – ואם כן ודאי ה' פרט זה ד"גיירני" נכון (בפועל ועאכו"כ) בכח)?

14.08.2018

שני תיבות

דהא דאזלין בתר כח אע"פ שישנו הפועל, כגון בנר חנוכה – הוא מכיון שעדיף על הפועל (ומפשטות העניין נראה שעניין זה הוא בכללות, וניתן ללמוד שגדר זה בשיטת בית שמאי הוא בכל מחלוקתם בעניין כח ופועל). משא"כ בהדרן (ס"כ) – בהמשך להביאור שמחלוקתם תלויה בפנימיות הענינים – מחדש ומגדיר רבינו, דהא דהכח עדיף על הפועל היינו בפרטים שהם מציאות תורנית בלבד (חנוכה וזמן ק"ש); משא"כ בשאר דיני התורה, מכיון שהם ביחס לחפצא דהעולם, א"א לומר שהבכח עדיף על הפועל אלא שווה לו, והא דב"ש אזלין בתר כח בענינים אלו היא רק בדינים מסויימים (עי"ש), אך לא שהכח עדיף על הפועל. ונמצא מובן, שבעניין זה אין סתירה בדברי רבינו כלל, דמ"ש בח"ו שהבכח עדיף על הפועל הוא מכיון שעוסק שם בנר חנוכה, שהוא מציאות תורנית כנ"ל, ולא בכללות מחלוקתם; ובהדרן מגביל זאת לדינים תורניים בלבד, וכמפורש.

[ולפי"ז ניתן לבאר בדרך אפשר הסתירה מביאור רבינו בלקו"ש חט"ז הנ"ל שהנס דחנוכה התחדש בכל רגע, לביאור במכתב הנ"ל להרב חיים דובער גינזבורג: דהנה, אכן מצד גדרי העולם הנס מתחדש בכל רגע ועל כן לא שייך לומר דאזלין שהדבר נמצא כבר בכח, אך, כשמתבוננים בדבר לעומקו נראה לומר שמצד העניין התורני שבזה היה אמור להיות נס מלכתחילה שמונה ימים ולכן ס"ל לב"ש שאזלין בתר בכח, ודו"ק ואכמל"ב].

והמורם מהנ"ל, דכאשר ישנו כבר הפועל גם לשי' ב"ש ישנם מקרים דלא אזלין בתר בכח, וכמפורש בלשון רבינו (בהדרן ס"כ): "ולהוסיף, שגם הגדר דאזלין בתר בכח שהבכח נחשב כמו הפועל – אינו ברוב דיני התורה, דמכיון שדברי התורה הם ביחס לחפצא שבעולם (כנ"ל), צ"ל מציאות החפצא בפועל [ובפרט דינים שגדרם הוא בכח, כמו הכשר טומאה, דגדרו של הכשר הוא בכח וכיו"ב], מספיק שהחפצא ישנה בכח", עי"ש.

ובמילא, ודאי שיש יסוד לומר שהסיבה שרבינו לא נקט הדוגמא דברכת האש דמוצאי שבת ביחס למחלוקתם דכח ופועל, היא מכיון שבמקרה זה גם לשי' ב"ש אזלין בתר בפועל (דלא מצינו סיבה מיוחדת לומר שברכת האש במוצאי שבת שייכת לעניין הבכח ועד כדי התעלמות מהפועל).

וע"פ הנ"ל אתי שפיר, דכיון שיש כאן גילוי הפועל שוב מודו ב"ש דלא אזלינן בתר הכח, ולכן יש לדונו רק לפי דבריו; ובוזה חלקו - דשמאי תפס כללות דבריו ולכן לא קבלו, והלל תפס פרט בדבריו ולכן קבלו.

14/08/2018תנח

קובץ עיוני תורה גליון מ

סברת בית שמאי ובית הלל במחלוקתם בגט ישן

הת' מ"מ פעלדמאן, והת' אברהם עזרא ווינער

תלמידים בישיבה

הימנה שנאמר והיה אם לא תמצא חן בעיניו" עכ"ל המשנה.

וע"פ הידוע שבפלוגתות ב"ש וב"ה שב"ש מחמירין וב"ה מקילין, הטעם בפנימיות הענינים הוא שנשמות ב"ש מושרשין במדת הדין, ונשמות ב"ה במדת הדין.

א. בלקו"ש חלק ד' פ' תצא הקשה הרבי על מה שמצינו במשנה סוף מס' גיטין שיש ג' דיעות מתי מותר לאדם לגרש אשתו, ב"ש אומרים לא יגרש אדם בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלאם כן מצא בה דבר ערוה שנאמר וכי מצא בה ערות דבר, ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה תבשילו שנאמר כי מצא בה ערות דבר ר' עקיבא אומר אפי' מצא אחרת נאה

ערוה, הלכך מזוהמת היא בעיניו ואינו בא עליה, וב"ה אית להו אפילו הקדיחתו תבשילו יכול לגרשה ואינה מזוהמת בעיניו ויאמרו כי בא עליה וכי האי גוונא פליגי לקמן (דף פא.) במגרש ולנה עמו בפונדקי למאן דמוקי לה בלא ראוה שנבעלה" ע"כ. ונמצא מדבריהם שסברות פלוגתתם תלוי על סברותיהם בהמשנה ההובא לעיל בהשיחה.

והנה משנה זו הובא במס' עדיות פ"ד מתוך קולי ב"ש וחומרי ב"ה. אמנם ע"פ תוס' הנ"ל שמשנה זו תלוי על סברותיהם במשנה בפרק בתרא, א"כ אדרבה סברת ב"ש הוא לחומרא, דלפי שא"א לגרש אא"כ מצא בה ערות דבר עפ"ז אין מקום לגזור שיאמרו גיטה קודם לבנה, ואמאי נחשב לקולי ב"ש?

ג. וי"ל ובהקדים מפרש"י הנ"ל בתוכן הגזירה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה שכתב שמא ישהה את הגט שנתיים ושלש בין כתיבה לנתינה ויהיו לה בנים ממנו כו', דלכאורה יש להקשות אמאי נקט רש"י דוקא שנתיים ושלש ולא כתב בסתם שמא ישהה בין כתיבה לנתינה? אלא שבזה שכתב שנתיים ושלש, בא רש"י לבאר גדר מחלוקת ב"ש וב"ה הכא, דהא דגזרו ב"ה שיאמרו גיטה קודם לבנה הוא דוקא אם הבן נולד לאחר זמן ארוך מהזמן שבתוך שגט, משא"כ אם שהה זמן מועט לא יאמרו שגיטה קודם לבנה. (ואפ"ה לא חלקו חכמים בגזירתם וגזרו שלא יגרש בגט ישן מיד שנייחד איתה. ודברי רש"י מבארים רק

וא"כ הכא ע"פ שב"ה מקיל בפועל על הבעל לגרש מ"מ תוכן הגירושין הוא ריחוק ופירוד שענינו הוא מדת הדין? ?? וקולת ב"ה נותן יותר מקום לגירושין מחומרת ב"ש? ??-? וכן הקשה להיפוך על שיטת ב"ש. ובהמשך השיחה תירץ שע"פ פנימיות ענין הגירושין אינו ענין של דין וגבורה, וממילא ב"ש המחמיר (ע"פ מדת ^{חובי החמיר} דין) וב"ה המקיל (ע"פ מדת החסד). עיי"ש בשיחה לאריכות הביאור.

ב. אולם ע"פ הנ"ל (שגם בגירושין אומרים ב"ש לחומרא וב"ה לקולא) יש להקשות על הא דתנן שם בפרק ח' (עט:): "ב"ש אומרים פוטר אדם אשתו בגט ישן ובית הלל אוסרין, ואיזהו גט ישן כל שנתייחד עמה מאחר שכתבו לה". ומבואר בגמ' שם: "במאי קמיפלגי ב"ש סברי לא אמרינן גזרה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה, וב"ה סברי אמרי' גזרה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה (רש"י ד"ה גיטה קודם לבנה: שמא ישהה את הגט שנתיים ושלש בין כתיבה לנתינה ויהיו לה בנים ממנו בתוך הזמן ואחר כך יגרשנה בו ולימים כשישתכח הדבר יראו זמן הגט קודם ללידת הבן ויהו סבורין שניתן לה משעת כתיבה ויאמרו מן הפנויה נולד משגרשה והוי פגם)" עכ"ל הגמ'.

ושם איתא בתוס' בד"ה ב"ש סברי לא אמרינן גזרה שמא יאמרו גיטה קודם לבנה: "בירושלמי מפרש דאזלי לטעמייהו דב"ש אית להו בפ' המגרש (לקמן דף צ.) לא יגרש אדם את אשתו אא"כ מצא בה דבר

סברת הגזירה ומתי בפועל י"ל שכולם יאמרו גיטה קודם לבנה). וב"ש סברי שאפי' אם נולד בן לאחר ב' וג' שנים מזמן כתיבת הגט אפ"ה לא ירננו העם אחריהם שגיטה קודם לבנה.

אולם עיין בתוס' רי"ד על אתר שמבאר בגזירה וז"ל: "פ' שנתיחד עמה לאחר שכתבו לה גזרינן שמא תתעבר ואם יגרשנה בגט זה שזמנו קודם לעיבורה יאמרו העולם בראותן זמן גיטה קודם כי מאז נתגרשה וכשבא עלי' גרושתו היתה ובעילתו היתה בעילת זנות ומזנות נולד הבן הזה" עכ"ל. ומדבריו נמצא להיפך מהפירוש של רש"י, שלא גזרו שמא ישהה שנתיים ושלוש, כ"א שמא תתעבר, ואפי' בזמן קצר, וסמוך לכתיבת הגט. ומדבריו נמצא שלפי ב"ה יאמרו גיטה קודם לבנה אפי' נתעבר מיד אחר כתיבת הגט (ובני עירם ידקדקו עד כדי כך לברר עם העיבור היתה לפני הגט או לאחריו), משא"כ לפי ב"ש דסבר שלא ידקדקו כ"כ בפרט עם נתעברה בזמן סמוך כ"כ לכתיבת הגט. ועפ"ז אפשר לומר דגם לפי ב"ש י"ל שלזמן ארוך ידקדקו בני עירם ויאמרו גיטה קודם לבנה, ומ"מ לא גזרו חכמים ע"ז שלא ראו חכמים לחלק בין גט ישן לגט ישן, ע"כ לפי שאין לגזור על גט אם נתיחד עמה לזמן קצר כך לא ראו לגזור לזמן ארוך. וכ"ז להיפך ממה שיש לדייק מפ' רש"י הנ"ל.

ד. ומתוך דברי רש"י ותוס' רי"ד הנ"ל ניתן לבאר סברתם ביסוד מחלוקת ב"ש וב"ה הכא. דהנה בלקו"ש חלק ט"ז שיחת פ' תרומה (ד') מביא הרבי סברא כללית ויסודית בין ב"ש וב"ה בכמה מקומות בש"ס, וז"ל שם בהשיחה: "ב"ש האלטן אז ע"פ תורה ווערן ענינים בעיקר באשטימט אויפן יסוד פון זייער תוכן הכללי, ווי זיי ווערן גענומען באם ערשטן כלליות'דיקן גדר (בליק)¹. די שיטה פון ב"ה איז, אז מ'דארף זיר בעיקר רעכענען מיט דעם ווי די ענינים ווערן פאנאנדערגעקליבן לויט זייערע פרטים און אופנים, הגם די פרטים זיינען ניט גלייך און מ'דארף האבן דרישה וכו' – און דוקא דאס איז מכריע אין דיני התורה" עכ"ל.

וממשיך הרבי בהשיחה ומביא מקום אחד מכל אחד שהששה סדרי משנה שראינו שחולקים ע"פ סברא, ואציע כאן אחד מהם שממנו יש לדמות לדבריהם כאן. והוא במס' כתובות (טז:): "תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא (לפי יופי' וחשיבותה מקלסין אותה-פרש"י) ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב"ש לב"ה הרי שהיתה חגרת או סומא אומרי' לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו" עכ"ל.

1: עיי"ש בהערה 34 ליתר ביאור בסבת ב"ש.

והרבי מבאר המשנה ע"פ הסברא הנ"ל
ובזה הלשון: "ב"ש האלט, מ'דארף
אלעמאל אננעמען די זאך ווי זי זעט אויס
גלייך לויטן כלליות'דיקן "בליק" און היות
אז ביי אט דער כלה זיינען אט די מעלות פון
"נאה וחסודה" ניט אנזעענדיק, האט קיין
ארט ניט איר צו מקלס זיין מיט אט די
מעלות, נאר ווי מ'זעט גלייך – "כלה כמות
שהיא". און ב"ה האלטן, לשיטתם, אז
מ'דארף נעמען אין באטראכט די פרטים,
ווי מ'זעט זיי בהתבוננות: היות אז דער חתן
לקח מקח – האט אויטגעקליבן אט די
כלה, איז א פשיטות אז אין זיינע אויגן איז
זי א "נאה וחסודה" במילא איז אויך מובן
אז לדעת ב"ה איז דאט ניט קיין שקר,
ווארום נאך דער התבוננות בפרטיות זעט
מען אז ביחס צו אט דעם חתן איז זי טאקע
א "כלה נאה וחסודה" עכ"ל.

ה. ומסתבר לומר שסברת המחלוקת
הוא שם ג"כ יסוד פלוגתתם בנדו"ד לפי
רש"י ותוס' רי"ד, דלפי ב"ש בני עירם לא
ידקדקו להתבונן אי גיטה קודם לבנה או
לאו, אלא יראו איך שהוא בהנחה הכללית,
שהיא היתה אשתו והיתה להבן ממנו
ונתגרשו, ולא יתחלו לבדוק בפרטי
הדברים. משא"כ לפי ב"ה יש לגזור,
שהמציאות יהא נראה איך שהוא בפרטית
ולאחר התבוננות ולאחר הבדיקה ימצא זמן
גיטה לפני שהיא התעברה וירננו על הבן
שבא מבעילת זנות.

ומהחילוק בין דברי רש"י והתוס' רי"ד
נמצא שחולקים בזה גופיא עד היכן הוי
סברת ב"ש לראות הענין בכללותו, ועד
היכן שיטת ב"ה שרואים בפרטים איך
שהוא אחר ההתבוננות. שרש"י סבר שאפי'
עם שהה בעלה עמה לאחר ב' וג' שנים
לאחר זמן כתיבת הגט אפ"ה ב"ש סברי
שלא ידקדקו בפרטים לראות שהבן הוי
לאחר זמן שבגט, ומהתוס' רי"ד ימצא
חידוש לפי סברת ב"ה דאפי' אם נתעברה
בזמן קצר לאמר כתיבת הגט אפ"ה ידקדקו
להתבונן אם נתעברה לפני שבגט או לא.
וגם אם הדיוק הנ"ל נכון הוא, נמצא לפי
רש"י גם הגבול שלשיטת ב"ה, דרך סבר
שידקדק עם יש זמן מרובה ביניהם, אבל
בזמן מועט בין העיבור וזמן שבגט לא
ידקדקו כ"כ, (רע"ז?? חולק התוס' רי"ד
כנ"ל). ומדברי תוס' רי"ד נמצא סברתו
בהגבול שלשיטת ב"ש דרך לזמן מועט לא
יראו הפרטים מה היתה קודם, גיטה או
בנה, אבל לזמן מרובה י"ל שגם לפי שיטת
ב"ש יראו שגיטה קדמה לבנה. (וע"ז חולק
רש"י כנ"ל דאפי' ב' וג' שנים לפני ב"ש לא
יאמרו גיטה קודם לבנה).

[וי"ל שהתוס' רי"ד אזל לשיטתי' שם
בכתובות. דהא הרבי מבאר שם בשיחה
שע"פ סברת ב"ה שאזלינן בתר התבוננות
בפרטים יובן גם שמשום זה אינה עובר
במדבר שקר תרחוק, דהא בפרטיות אין זה
שקר, ומסולק קושיית ב"ש עליו. אמנם
שם בהערה 43 הובא פ' התוס' רי"ד שפ'
באופן אחר שפ' שדברי ב"ה הוא "אע"פ

שאומר שקר", ודלא כהמבואר בשיחה. ונמצא מדברי התוס' רי"ד שאפי' במקום שיש סברא אלימה לילך אחר הענין בכללותו בכדי שלא יגיד דבר שקר, אפ"ה אזלינן בתר הפרטים ופירושו הכא עולה בקנה א' עם סברתו הנ"ל שאפי' במקום שיש סברה אלימה לומר ליזל בתר הענין בכללותו, שאנשים לא ידקדקו כ"כ להתבונן עם גיטה קודם לבנה כשביאים בזמנים כ"כ סמוכים זל"ז, אפ"ה אזלינן בתר הענין בפרטיותו, ויש לגזר שאפי' הכי יראו הפרטים שגיטה היתה קודם לבנה.

והמבואר בהמשך השיחה יומתק יותר עם פ' רש"י שאזלינן בתר הפרטיות במקום

שאין סברא אלימה כ"כ לראות הענין בכללות, וע"כ ודאי אם לפי ב"ה רואים אם הכלה נאה וחוסדה ע"י התבוננות בפרטיות זהו לפי שאינה חשב אמירת שקר בכללות (דאי הוי כהתוס' רי"ד התם ב"ה יודה לדברי ב"ש.)

וע"פ הנ"ל בדברי רש"י והתוס' רי"ד יומתק למה משנה זו נמנה בעדות בתוך הקולי ב"ש וחומרי ב"ה, דלפי סברא הנ"ל אין מחלוקתם הכא תלוי במחלוקת בסוף המסכת כהירושלמי שהביא תוס' אלא מחלוקת לנפשי' שב"ש אזל לקולא וב"ה לחומרא. ועצ"ע עכ"פ לפי סברתו של תוס'.

כלל ופרט לשיטות ב"ש וב"ה

הנ"ל

בלקוטי שיחות חלק ט"ז שיחה ד' לפרשת תרומה מבאר כ"ק אדמו"ר לשיטתייהו' חדש (בנוסף להלשיטתייהו ד'כח' ו'פועל' ועוד, שביאר כ"ק אדמו"ר במקומות אחרים) במחלוקות בית שמאי ובית הלל - האם אזלינן בתר הכלל או הפרט, ומביא לזה כמה וכמה דוגמאות.

אמנם, השיחה נאמרה ונכתבה בקיצור נמרץ, וכ"ק אדמו"ר דן בזה רק פעם אחת (ולא כמו ה'לישטתייהו ד'כח' ו'פועל', אודותיו דיבר וכתב כ"ק אדמו"ר כו"כ פעמים), וגם עצם הביאור בזה הוא באופן כללי ולא מפורט. להלן נשתדל להבהיר את ההגדרה במחלוקתם, ועל פי זה נשתדל ג"כ למצוא ה'צריכותא' בכל המקומות שנחלקו בעניין זה - אשר רק חלק מהם נתפרשו בהשיחה ובהערות.⁵

[ראוי לציין: במהלך הדברים נביא את הדינים בהם נחלקו שלא על פי סדר הבאתם בהשיחה, וחלקם יובאו כמה פעמים - במקרה שכ"ק אדמו"ר דן בהם באופנים שונים על פי שיטות שונות.

על מנת להבין כל אחד ואחד מהדינים וכו' כדבעי - יש לעיין בפנים השיחה, וכמובן שהמבואר לקמן הוא בלי אחריות כלל, ואין בזה כדי לקבוע מסמרות' ולומר שאין דרך אחרת לפרש ולהגדיר כל מחלוקת. ושגיאות מי יבין]

*

א. ראשית נביא את הגדרות יסוד המחלוקת - 'כלל' לעומת 'פרט' - כפי שמבואר בהשיחה:

כאמור, בהשיחה עצמה מובא הענין בקיצור, וזלה"ק (סעיף ה'):

ב"ש האלטן אז ע"פ תורה ווערן ענינים בעיקר באשטימט אויפן יסוד פון זייער תוכן הכללי, ווי זיי ווערן גענומען באם ערשטן כלליות'דיקן גדר (בליק) (ע"ד הכלל אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות). די שיטה פון ב"ה איז, אז מד'ארף זיך בעיקר רעכענען מיט ווי די ענינים ווערן פאנאדערגעקליבן לויט זייערע פרטים און אופנים,

⁵ הבא להלן מיוסד (גם) על ההדרן אודות כח ופועל משנת תשמ"ח, שם דן כ"ק אדמו"ר באריכות על הצריכותא של כל מקום בו נחלקו במחלוקת ד'כח' ו'פועל'.

הגם די פרטים זיינען ניט ניכר גלייך און מ'דארף האבן דרישה וכו' - און דאס איז מכריע אין דיני התורה.

בהערה 36 מוסיף הגדרה:

"בסגנון אחר קצת: לב"ש קובע הוא מצב וענין הדבר כמו שהוא לפניך. ולב"ה - סיבת ופרטי המצב והענין או המסובב שלו - זהו קובע."

אוצר החכמה

בהערה 34: "ואי"ז מצד העדר השקו"ט וכו', שהרי אדרבא ב"ש מחדדי טפי מב"ה (יבמות יד, א) חריפי טפי (תוד"ה כאן עירובין ו, סע"ב), אלא שהחריפות הוא יותר בגדר הכללי, או למצוא בכל פרט את הכלל."

גם, במכתב מאותה שנה⁶ מגדיר שנחלקו ב'פנימי' ו'חיצון'.

ב. מובן מעצמו, שברוב עניני התורה ה'כלל' (-)מצב וענין הדבר כמו שהוא לפניך) וה'פרט' (-)סיבת ופרטי המצב או המסובב שלו) מתאימים זה לזה ואין שום סתירה ביניהם.

תהי"ח/2018/10

דיון בענין נוצר רק כאשר ישנה איזושהי סתירה או אי-התאמה בין ה'כלל' וה'פרט' (ולדוגמא בנר שבכללות יש בו גוון אחד ואילו בפרטיות יש בו כמה גוונים) - מהו האופן המדויק לתאר ולגדור אותו. לבית שמאי קובע ה'כלל' ולבית הלל ה'פרט' קובע.

ולכאורה יש להגדיר הלשיטותיהו בכמה דרגות:

(א) ה'כלל' מצד עצמו אינו במציאות (וההתחשבות בו היא רק מצד זה שאנו רואים את הענין בכללות), וה'פרט' הוא במציאות.

(ב) הן ה'כלל' והן ה'פרט' קיימים במציאות.

(ג) ה'כלל' הוא במציאות אך ה'פרט' אינו במציאות, כי אם רק 'סיבת המצב'.

(ד) ה'כלל' הוא במציאות אך לא כן ה'פרט', ואנו מתחשבים בו רק מצד זה שמתייחסים גם אל 'סיבת ופרטי המצב או) המסובב ממנו'.

לקמן ננסה לבאר כל אחד מהאופנים הנ"ל בפרטיות, וכפי שמשתקפים בדוגמאות המובאות בשיחה:

⁶ אג"ק חכ"ו ע' רכה

ג. ה'כלל' אינו במציאות, וה'פרט' הוא במציאות:

א) לדעת ב"ש מברכים בהבדלה בורא מאור האש שהרי 'חדא נהורא איכא בנורא', ולב"ה מברכים מאורי האש מפני שהרבה מאורות יש בנר - שלהבת אדומה, לבנה, וירקרקת.

בית שמאי ובית הלל מסכימים על המציאות, שמצד אחד כאשר מביטים על הנר רואים גוון אחד אך לאיך כאשר חוקרים את פרטי הענין מוצאים ש'טובא נהורי איכא בנורא'. המחלוקת ביניהם היא איפוא מהו האופן הנכון מביניהם לתאר אש בנוסח ברכה לקב"ה -

לדעת ב"ש, הרי לפנינו "מאור האש" (אחד) כללי - שאכן בפרטיות יש בו כמה גוונים, אבל הם רק פרטים שאינם נוגעים לתיאור הדבר כמו שהוא.

אך לדעת ב"ה, היות ובפרטיות יש בו כמה גוונים הרי מציאותו היא "מאורי האש" (לשון רבים) ואי אפשר לקרוא לו "מאור האש".

היוצא מזה הוא שהכלל אינו במציאות⁷ - שהרי הוא גוון אחד רק בראיית האדם - והפרט הוא המציאות של הדבר.

09/09/2018תחנ

ב) כשאשה רואה דם, ונגעה בטהרות לפני^ז, יש מחלוקת בין ב"ש לב"ה בדין טהרות האלו. כפי שמסביר הגמרא, יש פה שני חזקות: חזקת הטהרות שהם טהורים, וחזקת האשה שהיא טהורה. יש פה גם ריעותא בחזקתה, מפני שיש לנו ספק אולי ראתה הדם לפני^ז, ולפועל הדין הוא שלכו"ע הטהרות נשארים בחזקתם, אלא שהשאלה היא האם עושים סייג לקדשים, לטמא קדשים שנגעה בהן?

לפי אופן אחד בהסוגיא, לכו"ע יש סברא לעשות סייג לקדשים, אלא שלדעת ב"ש יש כאן חשש צדדי, שאם יעשו הסייג, זה יגרום לביטול פריה ורבייה. אע"פ שרק לגבי קדשים תהי' טמאה, אמנם זה יכול לגרום שלא יבחין בזה האדם ו"לבו נוקפו ופורש". משא"כ לדעת ב"ה אין לנו חשש זה, ובמילא אין סיבה שבשבילה אין עושים הסייג.

⁷ כן משמע מהשיחה, שלב"ש מדובר על הגוון הכללי. וכלשון רבינו (תחילת ס"ה) בדעת ב"ש: "אין אש איז דא בלויז איין גוון) אור".

אבל יש לפרש באופן אחר, שלב"ש נוגע שיש נר אחד וכל ענין הגוונים אינו נוגע לענין הברכה. ועפ"ז מחלוקת זו נכללת בסוג דהכלל (כללות הנר) והפרט (הגוונים) שניהם במציאות.

והיינו שלדעת ב"ש, יש חשש שמישהו יסתכל על הענין בכללותו, (על אף שאינו אמת) שיש כאן טומאה, מבלי להביט אל פרטי הענין - ויפרוש. ולדעת ב"ה יסתכל בפרטיות ויבין שהיא טומאה רק לקדשים ובמילא אין לחוש.

אמרי אמת

היוצא מזה הוא שהכלל אינו במציאות, והוא רק הסתכלות כללית שאינו אמיתית, והפרט הוא זה שבמציאות.

ד. כששניהם במציאות :

א) תקרת אכסדרה (בנין מקורה) שנסדק, ואדם נמצא בסדק בין שני הצדדים – האם הוא בגדר אוהל שמעביר את הטומאה שמצד אחד לצד השני? אם רואים אותו כגוש אחד, אינו מעביר את הטומאה, שהרי אין תחתיו חלל טפח ולכן אינו בגדר אוהל להעביר את הטומאה. אבל אם האדם הוא מורכב מכמה דברים – עור, ובשר וכו' וכלשון הפסוק עור ובשר תלבישני, היינו שהעור הוא לבוש על האדם עצמו, וא"כ עורו הוי אוהל, ומעביר הטומאה.

וזהו מחלוקת ב"ש וב"ה: לדעת ב"ש מסתכלים עליו בכללות, כעצם אחד, ולב"ש מסתכלים עליו כמורכב מכמה דברים, בפרטיות.

ב) המזבחות (שהיו במשכן ואולי גם במקדש⁸), אע"פ שנקראו "מזבח הזהב" ו"מזבח הנחושת", היו בנויים מעץ ומצופים זהב. הדיון הוא מהו גדרם לגבי דיני טומאה וטהרה, או ככלי עץ שאינו מקבל טומאה, או ככלי מתכת שכן מקבל טומאה? לר"א - שהוא מתלמידי ב"ש - היות שבכללות הענין הם כלים של מתכת, "מזבח הזהב" "מזבח הנחושת", זהו מה שקובע. אמנם החכמים סוברים, שמסתכלים על פרטי הענין, איך שהוא בנוי בפועל, ודינם ככלי עץ מצופה (עיי"ש בהשיחה לפרטי הדינים).

היינו כאמור, שהכלל (כללות ענינו) והפרט (איך שהוא בנוי בפרטיות) שניהם הם במציאות, והשאלה היא מה קובע.

ג) הדין הוא שמשמשי כלים מקבלים טומאה ככלים עצמם. ולכן מטפחות ספרים מקבלים טומאה לכו"ע. אבל יש שאלה במטפחות ספרים שהם מצויירות: לדעת ב"ה, היות שציורון מראה שהם לנוי הכלים שמחפים, אין זה בגדר תשמיש, ד"אין תכשיט לכלים", ואינם בגדר כלים שמקבלים טומאה. לב"ש, גם הם מקבלים טומאה, מפני שבכללות גם הם נכנסים בגדר תיק.

⁸ ראה שם בהשיחה.

היינו שבמטפחות המצויירות יש ניגוד בין ענינם הכללי (זה שבכללות משתמשים תיק להספרים) לבין הפרט (שבפרטיות, הטעם והתכלית למה האדם עשה מטפחות המצויירות הוא לנוי) והשאלה היא מה קובע. (לכאורה יש כמה אופנים ללמוד הגדרת מחלוקותם בהשיחה, אבל נראה שזהו המשמעות בהשיחה, ועד"ז נצטרך לפרש בשאר הדינים מעין אלו. ועיין בצפנת פענח שמביא בהשיחה).⁹

ד) אע"פ שקטן פטור ממצות עליי' לרגל מדאורייתא, חייבו חכמים שיביאו אותו מצד חינוך. והנה, לב"ש חיוב זה מתחיל מגיל שיכולים לרכוב על כתפיו של אביו ולהגיע לעזרה. ולב"ה מתחיל רק כשיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות לעזרה. בהשיחה זה מובא בקיצור נמרץ, אבל בפשטות הענין הוא: שניהם מודים שענין החינוך שייך רק כשהילד יש לו איזהשהו שייכות להענין שמחנכים (—אם אינו יכול לדבר אינו יכול לומר תורה צוה).

והנה, עיקר מצוות ראי' הוא ליראות בעזרה, והאופן שעושים המצוה הוא ע"י הליכה לשם. ולא רק שהאופן הרגיל להגיע לביהמ"ק הוא ע"י הליכה, אלא יתירה מזו: במקרה שאינו יכול ללכת—אם הוא חיגר—הרי הוא פטור מראי'.

ולכן לדעת ב"ש, גם קטן שייך לעיקר הענין, שהרי הוא יכול להיות בעזרה, ולכן חייבים להביאו משיכול לרכוב על כתפיו של אביו, דהיינו מיד כשאביו יכול להביאו (אבל לא כשהוא קטן יותר, בגדר "טף", ובפשטות זהו מפני שאינו שייך להבין במה מדובר, ובמילא אין בזה ענין של חינוך כלל). אבל לדעת ב"ה, מצוות עליי' לרגל חל על האדם רק אם יכול ללכת ברגליו, והיות שקטן בגיל זה אינו יכול לעשות המצוה באופן שיעשה בגדלותו, אין זה נחשב לחינוך—שהרי כל ענין החינוך הוא להרגיל אותו שיעשה בגדלותו. (אולי יש להגדירו באופן אחר קצת: הקטן אינו עושה כלום כשאביו מביאו על כתיפיו, ולכן אע"פ שהמצוה "נעשית" על ידו, אין בזה ענין של חינוך לב"ה. אבל כנ"ל הוא משמעות השיחה, לכאורה).

היינו שלב"ש, היות שבכללות המצווה הוא להיות בעזרה, מיד שיכול להגיע לשם אביו מחוייב להביאו. לב"ה, היות שבפרטיות אין זה באותו אופן שיעשה בגדלותו, אין זה נחשב לחינוך ואין חיוב להביאו.

ה. הכלל הוא במציאות, והפרט שאינו במציאות—הוא סיבת המצב :

⁹ בהשיחה מביא גם עוד שיטות בלימוד מחלוקתם, ובכללות הם באותו כיוון.

א) בנוגע איך משבחים הכלה להחתן נחלקו ב"ש וב"ה. לדעת ב"ש, כלה כמות שהיא, שהרי א"א לשבח אותה בדבר שקר. לדעת ב"ה, משבחים כל הכלות שהם "כלה נאה וחסודה", שהרי בדעת החתן היא בודאי כלה נאה וחסודה.

הרי כאן יש מציאות אחת: הכלה היא חגיגת או סומא, ובמילא דעת ב"ש הוא שא"א לשבח אותה שהיא כלה נאה וחסודה, שהרי מדבר שקר תרחק. אמנם דעת ב"ה הוא שאע"פ שרואים מצד פשטות הדברים שאיננה נאה וחסודה, אבל כשמסתכלים על "סיבת ופרטי המצב והענין", מבינים שמדובר פה בכלה שהחתן בחר בה, ובודאי שבעיניו היא נאה וחסודה—ודבר זה "נעמט דורך" המצב והכלל, עד שאפשר להגיד עליה באמת שהיא "כלה נאה וחסודה", ואינו שקר כלל.

היינו שבנידון כגון דא סיבת המצב קובע לדעת ב"ה, אע"פ שאינו במציאות.

ב) כשאדם מביא קרבנותיו לבית המקדש ברגל, נחלקו ב"ש וב"ה איזה קרבן צריך להיות שווה יותר, קרבן רא' (שהוא עולה וכולו לגבוה) או החגיגה (שהוא שלמים ויש בו חלק להכהנים ולהבעלים). לדעת ב"ש הראי' צ"ל שוה שתי כסף והחגיגה מעה כסף, לדעת ב"ה הראי' מעה כסף והחגיגה שתי כסף. והנה, בפשטות עולה יש בו יותר קדושה משלמים, שהרי כולו לגבוה, משא"כ שלמים שהכהנים והבעלים אוכלים ממנו ורק חלק מהקרבן עולה למזבח. ולכן לדעת ב"ש, עולה צ"ל שוה יותר משלמים.

לדעת בית הלל, צריכים להתחשב עם סיבת הענין, והסיבה לזה שהכהנים והבעלים אוכלים מהקרבן הוא מפני שזהו מצוה! ולכן אע"פ שבפשטות ובחיצוניות, אי אפשר להשוות בין אכילת המזבח ואכילת הבעלים, אבל מצד סיבת הדבר—ציווי הקב"ה—אין שום חילוק ביניהם, היינו שהסיבה "נעמט דורך" המסובב. ואדרבא, בשלמים יש שתי אכילות, ועדיף מעולה שיש בו רק אכילה אחת.

אבל לדעת ב"ש, אע"פ שסיבת אכילת הכהנים והבעלים הוא מפני ציווי הקב"ה, הרי בפועל הוא אכילת בני אדם, וא"א להשוותו לאכילת גבוה. היינו שלדעת ב"ש, האכילה הוא דבר אחד, וזה שסיבת האכילה הוא מצוות הקב"ה הוא דבר אחר. אבל לב"ה, שלדעתם הפרט קובע המציאות, האכילה הוא ענין של גבוה ממש כמו המזבח.

ג) כשאשה רואה דם, ונגעה בטהרות לפנ"ז, כאמור לעיל נחלקו בה ב"ש לב"ה בדין טהרות האלו. כאמור לעיל, מחלוקותם הוא רק בנוגע לקדשים, אבל יש אופן אחר בהבנת מחלוקתם – שזהו בנוגע לחזקתה של האשה עצמה. לדעת ב"ש, אין טעם בכלל לעשות סייג לקדשים, שהרי יש לה חזקת טהרה בנוגע לקדשים כמו

בנוגע לחולין, שהרי רואים המצב כמו שהוא, שרק עכשיו נטמאית. לדעת ב"ה מתבוננים בפרטי המצב, ואז רואים שסיבת הטומאה שיש לה עכשיו הוא מצד שהיא עלולה לזה, ולכן אין לה חזקת טהרה, עכ"פ בנוגע לטהרות.

היינו כאמור, שהדיון הוא מה קובע המצב כמו שהיא או סיבת המצב.

ו. הכלל הוא במציאות, וזה שהפרט נוגע הוא רק מפני שמחשיבים (סיבת ופרטי המצב וגם) המסובב:

א) שלושה אנשים הגיעו לשמאי והלל והביעו רצונם להתגייר, אבל כל אחד היו לו תנאים בלתי מתאימים: ע"מ שתלמדני רק תורה שבכתב, ע"מ שתלמדני כל התורה על רגל אחת, וע"מ שאהי' כהן גדול. שמאי דחה אותם, והלל גיירם מיד. בסוף, כולם עמדו על טעותם.

שמאי והלל ראו מציאות א', מישהו שבא להתגייר, שאע"פ שבמצבו העכשווי אינו ראוי לגירות, אם נקבלנו יבוא להתגייר באמת. והנה, בכל גירות יש שני צדדים. מצד אחד, בתחילה דוחין מישהו שרוצה להתגייר, מפני ש"קשין גרים לישראל כספחת". בנוסף לזה, אם גר אומר שרוצה להתגייר ע"מ (שררה, אשה, וכיו"ב) אין מקבלים אותו. מצד השני, יש מצוה על בית דין לגיירם, ואין דוחין אותם יותר מדאי.

הלל כשיטתו התבונן בפרטי המצב, והגיע למסקנא שבאמת שלוש אנשים אלו: (1) רוצים להתגייר באמת, (2) תנאים אלו שאומרים אינו באמת מה שדוחף אותם להתגייר, (3) בסוף יבואו למסקנא שעשו טעות בתנאים, ויחזרו בהם. ולכן גיירם תיכף – שהרי יש מצוה לקבל גרים. ואע"פ שההוא עומד וצווח שלא יתגייר כ"א ע"מ שיהי' כהן גדול, הלל דן לפי פרטי המצב ומגיע למסקנא שזה אינו בתוקף כ"כ, בניגוד ממש לדברי הגר.

שמאי סובר שאיה"נ בפנימיות הם גרים טובים, ובפנימיות כבר עכשיו אפשר לראות שיעזבו טעותם, ובודאי שאם יגיירם תיכף, סופם שיבואו אל האמת. אבל אין זהו המצב ההווה בפועל, עכשיו הם אנשים שאסור לגייר אותם.

ובנוסף הלשיטתייהו: יש פה ניגוד בין הכלל, היינו המצב כמו שהוא לפניך, שאסור לגייר אותם, והפרט, היינו הסיבות ופרטי הענינים, ובעיקר המסובב, שמצד זה הם גרים טובים.

ב) לדעת ב"ש אע"פ שאסור לאכול עוף אם גבינה, מותר להעלותם על השולחן ביחד. ולב"ה אסור, משום הרגל עבירה שמא יאכל זה עם זה.

וביאור מחלקותם. בהקדים: יש פה קושיא כללית בגזירה זו, דהרי אכילת עוף בגבינה גופא הוא גזירה "שמא יפשעו העם ויבואו לאכול בשר בהמה בחלב", ולכן איך גוזרים שאסור גם להעלות עוף עם חלב שלא יבוא לאכלו דהרי זהו גזירה לגזירה, וכקושיית הסוגיא בחולין.

לדעת הרמב"ם אכן גוזרים גזירה (דהעלאה) על גזירה (אטו אכילה). ויש כמה אופנים בלימוד שיטתו, וכ"ק אדמו"ר מציין לשתיים מהם:

הלח"מ סובר ש(לדעת הרמב"ם) מסקנת הגמרא הוא שאפשר לגזור גזירה לגזירה (וקושיית הגמ' הוא רק במקריים מסויימים).

היד אברהם מסביר (לפי הגמ' שם) שאכן בכללות לא גוזרים גזירה לגזירה, אבל יש יוצא מן הכלל בהעלאה ואכילה—שמפני שקרוב העלאה לאכילה כ"כ, הווי כגזירה אחת ממש.

היוצא מזה שיש שני אופנים בלימוד המחלוקת בין ב"ש לב"ה. לפי ביאור הלח"מ, המחלוקת שלהם הוא אם עושים גזירה בנידון זה, היינו, שאע"פ שהעלאה מביא לידי הרגל עבירה, לב"ש הולכים בתר הכלל, והיות שבפועל ממש אין איסור בהעלאה ולכן יש להתיר. וב"ה שמסתכלים על פרטי ופנימיות הדבר, יש לאסור. (וראה בספה"ש שם הערה 34 בנוגע לשיטתם בכלל דלשיטת ב"ש... במקום שיש סברא לכאן ולכאן—אין חוששים לגזירה דרבנן... ומעמידים את הדין כמו שהוא מדאורייתא.)

לפי פירוש היד אברהם, זה שאפשר לגזור גזירה לגזירה בנדו"ד הוא רק באם אומרים שבגלל זה שההעלאה מביא באופן ישר לאכילה, הרי הם כדבר אחד ממש, שהעלאה הוא הוא אכילה ממש, "חד גזירה היא". וזהו שיטת ב"ה, שכשרואים העלאה, רואים הפנימיות והפרטים של המצב, ש"יצר לב האדם רע מנעוריו", והווי כאילו כבר אוכל. אבל לשיטת ב"ש, שמסתכלים על מצב הדבר כמו שהוא לפניך, הרי א"א להגיד שהעלאה הוא הוא אכילה ממש—ואלא מאי, לגזור אכילה אטו העלאה? הרי אין גוזרים גזירה לגזירה.

ובכללות יש כאן ניגוד בין הכלל, היינו המצב כמו שהוא לפניך, שהוא דבר היתר לגמרי, והפרט, היינו סיבת המצב, ובעיקר המסובב ממנו. והשאלה הוא מה קובע.

ז. מובן, שככל שהפרט (או הכלל) פחות במציאות, יותר יגדל החידוש להחשיבו. ולכן יש חידוש בשיטת בית הלל בכל אחד מסוגים האלו, ואם היו אומרים מחלוקתם רק בנר, לדוגמא, לא היינו יכולים ללמוד מזה להדינים האחרים המובאים בש"ס שהפרט אינו במציאות.

מצד השני יש סברא להיפך: אין הכי נמי במקרה שמדובר בסיבת המצב או המסובב ממנו, יש להחשיב הפרט - שהרי זהו סיבת הענין ופנימיותו. משא"כ במקרה שהמדובר הוא בהמציאות גרידא, והדין הוא רק איזה מציאות מחשיבים יותר, הכלל או הפרט, אז אולי יש לומר שכן אזלינן בתר הכלל, המציאות כמו שהוא לפניך.

בסגנון אחר קצת: כשמדובר בענין שיש בו (יותר) תוכן ופנימיות, אולי זהו מה שקובע המציאות. אבל כשמדובר בענין שכל כולו מציאות ממש, אולי הולכים בתר המציאות כמו שהוא לפנינו גרידא. ולכן יש חידוש בהשני סוגי מקרים. (ראה עד"ז בסה"ש שם סברא מעין זה בנוגע לכח ופועל, שאולי גם ב"ש יסברו דלא אזלינן בתר בכח בנידון שכל המדובר הוא ענין של פועל, ואין ענין הכח "בטהרתו").

ח. והנה לבאר סברת הצריכותא להביא שיטתם בכל דינים אלו. להלן נביא כמה סברות שכותב בפירוש בהשיחה, כמה סברות שהם ממשמעות השיחה, וגם כמה סברות נוספות שי"ל בד"א בענין זה, שחלקם מיוסדים על ההדרן על סדרי משנה שנדפס בסה"ש תשמ"ח, דשם מבואר באריכות הצריכותא בכל פלוגתא של ב"ש וב"ה בכח ופועל. רשימה זו הוא חלקית בלבד. וכמובן שיש לדון בכו"כ מהסברות המובאות לקמן.

בברכת הבדלה בורא מאור האש או מאורי האש, לא היינו לומדים זה משאר דינים, שהרי בזמן חלות הברכה רואה רק גוון אחד, ולכן אף אם הולכים אחר הפרט בדינים אחרים, אולי כאן הדין צ"ל אחרת.¹⁰ ובנוסף לזה, הרי מברכים על בריאת האש, ומצד ברייתו יש בו רק גוון אחד.¹¹

¹⁰ משמעות השיחה.

¹¹ הערה 48 בשוה"ג.

מצד השני, א"א ללמוד לשאר דינים מזה, שהרי יש שבח יותר להקב"ה בכמה גוונים (— באם סברא זו נוגע בברכה מעין זה. ויל"ע).¹²

חזקת אשה לפי ההסברא דלבו נוקפו, א"א ללמוד דין זה משאר הדינים, שהרי בכל שאר הדינים הדיון אינו מהו המציאות אלא איך מגדירים המציאות. משא"כ פה, חולקים מהו המציאות, היינו איך האדם יחשוב בפועל.

בנוסף לזה: הכלל פה אינו ענין אמיתי, בניגוד לכל שאר המקרים. אפילו באש, כללות הגוון שנוצרה משלושת הגוונים הפרטים אע"פ שאינו במציאות, אמיתי הוא בראיית האדם: שלושת גוונים אלו נוצרים גוון אחד בראיית האדם. משא"כ כאן שיש רק חשש לטעות.

וכן גם לאידך, א"א ללמוד מדין זה שאר הדינים, שהרי כאן מדובר בשאלה איך האדם עלול לטעות, ופשוט שאין ללמוד מזה לענינים אחרים.

ובכללות, יש עוד אופנים בהסוגיא שם איך לבאר מחלוקותם.¹³

אורי תחב"ח
אדם מעביר את הטומאה, א"א ללמוד זה משאר דינים, שהרי הוא גדר אחר של כלל ופרט. דהנה בכל שאר המקרים יש איזושהי סתירה בין הכלל והפרט, והדיון הוא אי אזלינן בתר הכלל או הפרט. משא"כ כאן אין שום סתירה, דאפילו אם מסתכלים בפרטי פרטיות, אין זו מכריח אותנו לומר שהפרטים שבגוף הם כמה חלקים מעצם אחד או שהוא מורכב.

וכן לאידך, מובן שא"א ללמוד מזה שנקטינן שהגוף הוא דבר מורכב לדינים אחרים איפה שיש סתירה ואי התאמה בין הכלל והפרט.

בנוסף לזה, יש פסוק שמחדש לנו שהאדם הינו מורכב, "עור ובשר תלבישני" (עיין במשנה אחרונה שמציין בהשיחה) ולכן י"ל שזהו דין מיוחד.

בדין המזבחות לטומאה א"א ללמוד זה משאר דינים, שהרי כאן יש חידוש גדול: מצד אחד, הציפוי בטל למזבח, וביחד עם זה מצד השני, הציפוי פועל שהמזבח יהי' "כלי מצופה" שאינו מקבל טומאה. וגם, הציפוי הוא ציווי התורה, ויש לומר שמצוותי' אחשבי'.¹⁴

בגיל קטן שחייבים להביאו ברגל, א"א ללמוד ממק"א לכאן שהפרט נוגע, שהרי בנידון זה ההליכה לביהמ"ק הוא ענין צדדי (לפ"ע) בהענין דעלי' לרגל עצמו,

¹² ע"ד הסברא בסה"ש שם בנוגע לליל הפסח.

¹³ הערה 53

¹⁴ הערה 67, לשני הדיעות דרמב"ם ורש"י

ואעפ"כ אומרים שהיות והקטן אינו עושהו באותו אופן כמו שיעשה בגדלותו, היינו ע"י הליכה, אין זה נחשב לחינוך כלל¹⁵.

וגם הרי יש כמה דרגות בקטן: טף (קטן ביותר), קטן שיכול לרכוב על כתיפו של אביו, קטן שיכול ללכת כשאוחזו בידו של אביו, (כמו שפירשו אחרונים בסוגיין, שזה ע"ד זקן שהולך במשענת¹⁶) – וקטן שיכול ללכת בעצמו. ואעפ"כ ב"ה סברי שהיות וכבר יכול ללכת, זהו ממש בדומה לאיך שיעשה בגדלותו וחייבים להביאו (אע"פ שאם הי' צריך למשענת בגדלותו הי' פטור). וזהו החידוש בשיטתם, להשמיענו השיעור והאופן של הפרט, והוא קטן שיכול ללכת, אע"פ שזהו בעזר אביו¹⁷.

ט. בהסוג ה"פרט" שאינו במציאות יש כמה דרגות:

(1) כל ענין הדין הוא ב(דעת ורגילות) האדם. לדוגמא בדין הגר, שלכו"ע השאלה הוא איך משערים מצבו ודעתו העכשווי. ומובן שבעניני האדם יש לצדד דאזלינן בתר פנימיותו.

(2) ענין הדין הוא ב(דעת ורגילות) האדם, אבל לדעת ב"ש שהולכים אחר הכלל אין נכנסים בדעתו כלל, בדין דעוף על שולחן עם בשר (לדעת הלח"מ).

(3) ענין הדין הוא במציאות דבר, ואעפ"כ הסיבה ופנימיותו נעמט דורך המציאות - בדין שווי הקרבנות¹⁸.

מובן, שככל שהדיון הוא יותר בנוגע לדעת האדם, יש לצדד ללכת בתר הפרט והסיבה. וככל שהענין הוא יותר בנוגע מציאות גשמי בעולם יש לצדד שהולכים בתר הכלל. ולכך ב"ש וב"ה צריכים להשמיענו דעתם בכל סוגים אלו.

ויש עוד סוג (4) שמדובר במציאות דבר, באם הכלה היא נאה וחסודה, שזהו מציאות גשמי בעולם, ואעפ"כ יש סברא ללכת בתר דעת האיש המקדש, היינו שהפרט הוא בסוג אחר מהכלל. ומובן שזהו חידוש גדול עוד יותר.

¹⁵ אע"פ שיש טעם לזה, מפני שגדר החינוך הוא להרגילו, אעפ"כ חידוש הוא.

¹⁶ עיי"ש בטו"א שנדחק לפרשו' בסוגיא, אבל לפי' כ"ק אדמו"ר הכל גלאטיק.

¹⁷ ראה בסה"ש שם הערה 63.

18 בנוגע חזקת גוף האשה, לכאורה הוא ג"כ ענין של מציאות - היינו שהספק הוא אם יש לה חזקה אפילו לגבי קדשים, ואינו ענין בדעת האדם לפי משמעות הסוגיא, אלא בגדר חזקתה. אבל צ"ע. וכן צ"ע בנוגע למטפחות.

יו"ד. ובפרטיות יותר:

מהענין דכלה נאה וחסודה א"א ללמוד שאזלינן בתר הפרט בדין זה משאר הדינים דאזלינן בתר הפרט אע"פ שאינו במציאות, שהרי בשאר הדינים כל הדיון הוא בדעת האדם (או מציאות תורנית, וראה לקמן) ולכן יש סברא יותר ללכת בתר הפרט, סיבת ופנימיות המצב. משא"כ כאן, הרי הדיון הוא על המציאות בעולם, אם היא כלה נאה וחסודה או לא, ובזה אולי אין הפרט מכריע. (ואולי י"ל, שלכן דייק בהשיחה להביא הצריכותא של מציאות רק מהכלה לגבי נר, ולא בשאר הדינים, וראה הערה 48.)

מצד השני, א"א ללמוד מזה לשאר דינים, שאולי הביאור הוא שמשנים מפני השלום.¹⁹

הדין דשלמי חגיגה: א"א ללמוד את זה משאר הדינים, שהרי כאן המקרה שהפרט נעמט דורך הכלל עד שהוא באותו אופן ממש כהכלל, היינו שאכילת הבעלים הוא לא רק ענין של קדושה אלא כאכילת גבוה ממש, ועד שיש בו מעלה שיש בו שני אכילות. משא"כ בשאר הדינים, אין לנו החידוש הזה שהפרט חשוב כמו הכלל ממש.²⁰

לאידך א"א ללמוד מזה לשאר דינים, שהרי פה המדובר במציאות תורנית ממש (הגדר של מצות אכילת בעלים) וא"א ללמוד מזה לדברים אחרים.²¹

הדין דדיין שעתן (גזירה מדרבנן) א"א ללמוד את זה משאר דינים, שהרי כאן הדיון הוא שלכו"ע שמדאורייתא אזלינן בתר הכלל ולכך היא טהורה מדאורייתא, וגם מדרבנן בנוגע חולין. אלא שיש סברא לומר שאעפ"כ יש להחשיב פרט זה גופא כדי לעשות סייג לקדשים, וזה א"א ללמוד ממק"א.²² (דבנוגע עוף לדוגמא, אף שהמדובר הוא בדבר שלכו"ע מותר מדאורייתא, בענין הגזירה גופא אין הכרע אי אזלינן בתר הפרט או הכלל, וזה שמותר מדאורייתא אינו מוכיח שלא יבוא לאכול. משא"כ פה, בענין זה גופא, בחזקת האשה גופא, אזלינן בתר הכלל מדאורייתא וגם מדרבנן לחולין, ואעפ"כ ב"ה אזלי בתר הפרט.)

מצד השני, א"א ללמוד שאר הדינים מכאן, מצד ענין זה גופא, שהרי זה שעושים סייג כאן ואזלינן בתר הכלל הוא חידוש בקדשים, ואין ללמוד למק"א.

¹⁹ הערה 48

²⁰ מלבד אולי בעוף עולה על השולחן להיד אברהם.

²¹ ע"ד הסברא בנוגע ללשון תורה של קריאת שמע וחנוכה, ראה סעיף ט"ז וכ' בסה"ש שם.

²² ראה הערה 53

ובכללות, יש עוד אופנים בהסוגיא שם איך לבאר מחלוקותם.²³

בדין גיירוני ע"מ, א"א ללמוד אותו משאר הדינים שאזלינן בתר הפרט, שהרי הגר עומד וצווח שהוא רוצה להיות גר רק ע"מ תנאים אלו; הכלל (המצב כמו שהוא לפניך) עומד וצווח שהפרט אינו אמת.

לאידך, א"א ללמוד מזה לשאר דינים שהסיבה והמסובב קובע, שהרי כל ענין קבלת הגירות הוא רק שיקול דעת האדם, ואין שיקול אחר כלל, ואולי זהו הסיבה שכאן אזלינן בתר הפרט. משא"כ בשאר הענינים הדיון הוא באם משגיחין בדעת האדם כלל (בדיני העלאת עוף על השולחן, ודיין שעתן) או במציאות תורנית (שווי הקרבנות).²⁴

ויש לעיין בשאר הדינים, ותן לחכם ויחכם עוד.

ראהו ומיפסמי

²³ הערה 53

²⁴ מלבד אולי בדין חינוך

²⁵ בלקו"ש חכ"ה שיחה א' לפרשת וירא דן הרבי בדברי הרמב"ם (הל' אבל פי"ד ה"ב) אודות המקור לדין ד'גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה'.

ובהע' 26 ו91 מביא שקו"ט בנושא זה, ודן האם יש לבאר על פי זה את דברי הרמב"ם, ראה שם. להלן מובא סיכום ובירור הדברים והיוצא מכל הענין (לפענ"ד).

²⁶ וירא יח, ג

²⁷ ובהמשך הגמ' בשבת שם מובאת עוד מימרא דומה לזה: א"ר אלעזר בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם מדת ב"ו אין קטן יכול לומר לגדול המתן עד שאבוא אצלך ואילו בהקדוש ברוך הוא כתיב ויאמר (ה') אם נא מצאתי וגו'.

קובץ הערות התמימים ואנ"ש נחלת הר חב"ד גליון כג

דיוקים בציון המקורות בתורת רבינו

18/07/2018תח

הת' לוי שי' פלדמן

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ז⁴ מביא הרבי את סיום מס' חגיגה "אמר ריש לקיש אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל קל וחומר ממזבח הזהב, מה מזבח הזהב שאין עליו אלא כעובי דינר זהב כמה שנים אין האור שולטת בו, פושעי ישראל שמלאין מצות כרמון, דכתיב כפלח הרמון רקתך אל תקרי רקתך אלא רקנין שבך, על אחת כמה וכמה." ומבאר הרבי שבזה שקורא להם פושעי

ישראל אע"פ שמקימים מצוות (בשונה מת"ח שאף שגם הם עושים עבירות אין נקראים פושעי ישראל אלא ת"ח) הבזיון הזה הוא חלק מהכפרה שלהם. ע"ד שהגמ' אומרת על חזקי'ה "שגירר עצמות על מטה של חבלים" דעשה זאת כדי לכפר עליו. ובהערה 35 מביא המקור לזה שחזקי'ה גירר עצמות אביו מפסחים נ"ו א' ובפרש"י, ברכות י' ב' ובפרש"י. ולכאורה צריך להבין מדוע משנה הרבי את סדר המסכתות קודם פסחים ואח"ז ברכות?

וצריך לומר שהמקור מפסחים יש בו מעלה לגבי המקור מברכות. ובב' דברים, א'. במסורת הש"ס שם מביא שבמשניות נדפס כל זה למשנה משא"כ בברכות שזה גמרא.

ב'. בפרש"י בפסחים (ד"ה "גירר עצמות אביו") כותב רש"י "משום כפרה" משא"כ בברכות שאין מובא שם הטעם משום כפרה. וכל הראיה של הרבי מחזקיה זה שע"י הבזיון מתכפר לו, וזה כתוב במפורש בפסחים.

אמנם צ"ע דבסנהדרין (מ"ז.) מובא הטעם בגמ' גופא שגררו "משום דתהוי כפרה לאבוה" (ולא בפרש"י) וצ"ע למה לא הביא הרבי את זה כמקור (ואף לא כתב "וש"נ"5).



5. וכן במסורת הש"ס בברכות לא נסמן סנהדרין, אך בפסחים נסמן לזה. ובסנהדרין נסמן לפסחים ולא לברכות.