תשא ב

א.ביים ציווי אין אונזער פרשה[1] אויף דער עשיית שמן המשחה שטייט אין פסוק[2] — נאָכן אויסרעכענען די אַלע מיני בשמים וואָס מען האָט געדאַרפט האָבן פאַרן שמן המשחה צוליב זייער „ריח טוב וטעם"[3] — „ושמן זית הין", איז רש"י מעתיק הין — און איז מפרש: „י"ב לוגין ונחלקו בו חכמי ישראל ר' מאיר אומר בו שלקו את העקרין אמר לו ר' יהודה והלא לסוך את העקרין אינו סיפק אלא שראום במים שלא יבלעו את השמן ואח"כ הציף עליהם השמן עד שקלט הריח וקפחו לשמן מעל העקרין".

דאַרף מען פאַרשטיין: דרכו של רש"י איז, אַז צוויי באַזונדערע ענינים וואָס ער איז מפרש אויפן זעלבן וואָרט — צו פאַנאַנדערטיילן זיי יעדערן אין אַ באַזונדער דיבור המתחיל[4]; הײַנט פאַרוואָס דאָ איז רש"י מצרף די צוויי פאַרשידענע ענינים — (א) די מאָס פונעם שמן „י"ב לוגין", (ב) דער אופן ווי מ'האָט געמאַכט דעם שמן המשחה (אַז „בו שלקו כו'" אָדער „הציף עליהם השמן כו'") — אין דעם זעלבן דיבור? ובפרט אַז רש"י 1) שרייבט „ונחלקו בו כו'" מיט אַ וא"ו המוסיף, 2) איז מדגיש „בו" — אין דעם הין שמן, ניט „בו שלקו" אַלס פירוש פון „ועשית" וואָס שטייט אין פסוק שלאחריו.

ב. אויך זיינען דאָ כמה דיוקים אין לשון רש"י:

א) איידער רש"י ברענגט די צוויי דיעות פון ר"מ און ר"י איז ער מקדים: „ונחלקו בו חכמי ישראל" — איז בשלמא דאָס וואָס ער איז בכלל מקדים אַז אין דעם ענין איז דאָ אַ פלוגתא, איז עס (ווי גערעדט שוין כמה פעמים) מיט דער כוונה צו באַוואָרענען אַז די געבראַכטע צוויי פירושים זיינען שקולים אין דרך הפשט [אָן דער הקדמה וואָלט געוועזן משמע אַז דער ערשטער פירוש וואָס רש"י ברענגט איז דער „ערשטער" אויך במעלה — נעענטער צום דרך פרש"י, דרך הפשט];

ס'איז אָבער ניט מובן, וואָס רש"י איז דאָ מדגיש „(ונחלקו בו) חכמי ישראל" (צי דען איז דאָ נויטיק צו שולל זיין די חכמי האומות?) און זאָגט ניט „(ונחלקו בו) רבותינו" וכיו"ב (וכדרכו בכ"מ)?

ב) צוליב וואָס איז רש"י מעתיק אויך די נעמען פון ר' מאיר און ר' יהודה, (וואָרום, ווי גערעדט פיל מאָל, ברענגט רש"י דעם נאָמען פון דעם „מאן דאמר" נאָר דאַן ווען דורך דעם קומט צו ביאור אין זיין פירוש)?

ג) נאָך שטאַרקער איז דער דיוק אין דעם: אין בבלי[5] איז די גירסא אַז ר' יהודה זאָגט „שולקים בו את העקרים", און ר' יוסי זאָגט „שורין[6] את העקרים במים ומציף עליו שמן וקולט את הריח וקפחו" — און רש"י קלייבט אויס די

---

1) ל, כב ואילך.
2) שם, כד.
3) ל' רש"י (שם, כג) — לעניין „וקנמן בשם". ולהעיר שרש"י כותב גם „טעם" וכן לקמן בפירוש „מרקחת" — ועיין לקו"ת ס"פ נשא. ואכ"מ.
4) ראה לדוגמא פרשתנו ל, יג.

5) הוריות יא, ב. כריתות ה, סע"א.
6) בכריתות שם: ושלקום. אבל ברש"י (וכן בשטמ"ק) שם גריס „ושראן".

גירסא פון ירושלמי[7] אַז ר׳ מאיר זאָגט „בו שלקו את העקרין״ און ר׳ יהודה זאָגט „שראום[8] במים כו׳״[9]?

ג. אויף דער אויבענדערמאָנטער ערשטער שאלה (ס״א) וואָלט מען לכאורה געקענט ענטפערן אין פשטות: נאָכדעם ווי רש״י זאָגט אַז ס׳זיינען געווען בלויז י״ב לוגין פון שמן, ווערט דאָך שווער: אַזאַ מאָס שמן איז דאָך זייער קליין אין פאַרגלייך צום ריבוי גדול פון די בשמים וואָס זיינען גענוצט געוואָרן מיט׳ן שמן — היינט ווי איז שייך אַז נאָכדעם זאָל בלייבן שמן פאַר „משחת קודש״ און נאָך אַזוי פיל אַז „ומשחת בו את אהל מועד גו׳״? דערפאַר מוז רש״י גלייך ממשיך זיין און ברענגען די דיעות וואָס ערקלערן ווי אַזוי ס׳איז געווען די עשיית שמן המשחה.

ס׳איז אָבער ניט מובן: אָט די קשיא ווערט, לכאורה, פאַרענטפערט נאָר לויט דעת ר׳ יהודה אַז „שראום במים שלא יבלעו את השמן״, אָבער לויט ר׳ מאיר בלייבט די קשיא — און ווי רש״י ברענגט גלייך דעם אָפּפרעג פון ר׳ יהודה: „והלא לסוף את העקרין אינו סיפק״?

און דערפון, צו דער תמי׳ גדולה אין פרש״י: רש״י ברענגט די שיטה פון ר״מ אַז „בו שלקו את העקרין״ און תיכף די קושיא פון ר״י אויף אים — „והלא לסוף את העקרין אינו סיפק״ — ניט צוגעבנדיק קיין תירוץ אויף ר״י׳ס קשיא? [וואָרום, ס׳איז דאָך פשוט אַז רש״י מיינט ניט צו זאָגן אַז שיטת ר״מ איז אָפּגעפרעגט, ווייל דעמאָלט וואָלט ער די שיטה פון ר״מ איבערהויפּט ניט געבראַכט].

נאָכמער איז תמוה, וויבאַלד אַז רש״י איז מקדים „ונחלקו בו חכמי ישראל״, איז רש״י דערמיט מדגיש, כנ״ל, אַז (ניט נאָר ווערט ר׳ מאיר׳ס דיעה ניט אָפּגע־פרעגט דורך ר״י׳ס קשיא — נאָר) ביידע דיעות זיינען שקולים אין פשוטו של מקרא!

ד. אין בבלי[10] ווערט טאַקע גע־בראַכט, אַז ר״י האָט אויף דער קשיא

---

7) שקלים פ״ו ה״א. סוטה פ״ח ה״ג.

ולכאורה משמע דמצא רש״י גירסא כזו בבבלי* (וראה רמב״ן כאן), שהרי: א) בירושלמי אין התיבות „א״ל והלא לסוף את העקרין אינו סיפק״ בדברי ר״י (כ״א בתני ר״י בי רבי אילעי שלאח״ז). ב) בירושלמי הגירסא: „שולקן** הי׳ במים״. ג) ל׳ רש״י „הציף עליהם השמן עד שקלט הריח וקפחו כו׳״ הוא ע״ד הלשון שבבבלי.

אבל גם עפ״ז צריך ביאור למה נקט רש״י הגירסא דאינה גירסא הנפוצה בהש״ס שלפנינו ובשני מקומות.

8) אלא שבירושלמי איתא „שולקן הי׳ במים״, כנ״ל בהערה הקודמת.

9) במלבי״ם כאן כ׳ (דהרמב״ם ס״ל) דר׳ יהודה שבירושלמי ור׳ יוסי הם ב׳ דיעות — לר׳ יהודה שלקו העקרים במים והשמן למעלה [וגם בבבלי — כוונתו ששלקן במים ושמן ע״ג] ור׳ יוסי ס״ל דלאחר שקלטו המים את הריח העביר את העקרין ונתן השמן על המים לחוד — אבל בפרש״י בש״ס (כריתות שם, סע״א. וכ״מ מפירש״י הוריות שם ד״ה ומציף) מפורש דגם לדעת ר׳ יוסי „קנחו משה לשמן מעל העקרין״.

---

*) ועפ״ז צ״ל שגם אח״כ גריס „א״ל **ר״מ** וכי נס אחד נעשה כו׳״. וכן בברייתא שהובאה תיכף לאח״ז („שמן המשחה כו׳ הרבה נסים נעשה בו כו׳ כמה יורה בולעת כמה עקרין בולעין כמה האור שורף כו׳״) גריס ר״מ — ובפרט את״ל דרש״י ס״ל, דלשיטת ר״י היתה **רק** שרי׳ במים, ולא שלוק ע״ג אש (כבשוה״ג הבא). וראה לקמן הערה 10.

**) ברמב״ן כאן, שגם לדעת ר״י „אין השריי׳ שיהיו במים לבדן אבל נתנו כו׳ ונתנו על אש כו׳״, ומביא ראי׳ מדברי ר״י שבירושלמי, עיי״ש (וראה רמב״ם הל׳ כלי המקדש פ״א ה״ב) — אבל בפרש״י כאן לא נזכר כלל שגם לדעת ר״י שלקו כו׳.

---

10) שם. ואף שבירושלמי לא הובא בפירוש

געגנטפערט ר׳ יוסי׳ן: „וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה והלא תחלתו י״ב לוגין וממנו הי׳ נמשח משכן וכליו אהרן ובניו . . וכולו קיים לעתיד לבוא וכו׳״, ד. ה. אַז ביי דער עשיית השמן איז טאַקע געשען אַ נס און דער שמן איז ניט איינגעזאַפּט געוואָרן אין די עקרין.

אין פרש״י אָבער קען מען אַזוי ניט איינלערנען, ווייל אין רש״י דאָ ווערט בכלל ניט דערמאָנט (אפי׳ ניט ברמז) אַז לשיטת ר״מ איז פאָרגעקומען אַ נס;

נאָכמער: פון דעם וואָס רש״י זאָגט שפּעטער (אויפן פסוק [11] „שמן גו׳ לדו־רותיכם״) „מכאן למדו רבותינו שכולו קיים לעתיד לבוא״, איז משמע אַז אינעם תוכן הכתובים ביזן פסוק „לדורותיכם״ דאַרף מען ניט אָנקומען צו אָט דעם חידוש אַזביים שמן המשחה איז געווען אַ נס.

מוז מען זאָגן, אַז רש״י נעמט אָן אַז לשיטת ר״מ איז לכתחילה ניט שווער די שאלה פון ר״י „והלא לסוף כו׳״ — איז ניט מובן: א) לכאורה איז דאָס אַ שטאַרקע קושיא אין פשטות הדברים? ואדרבא — ע״ד לימוד הש״ס קען מען ענטפערן, כנ״ל, „וכי נס אחד נעשה כו׳״, אָבער ע״ד הפשט איז דאָך ניטאָ קיין רמז אפילו אויף דעם. ב) און לאידך: אויב רש״י האַלט אַז דער תירוץ אויף דעם איז אַזוי פשוט אַז ער דאַרף עס גאָרניט באַוואָרענען — היינט ווי איז ער מעתיק די קשיא בפירושו?

ה. דער ביאור אין דעם:

לשיטת ר״מ, אַז מ׳האָט די עקרין שולק געווען אינעם שמן, איז (לשיטת רש״י — ע״ד הפשט) מלכתחילה ניטאָ קיין אָרט אויף דער שאלה „והלא לסוף את העקרין אינו סיפק״ — ס׳מאַכט ניט אויס וואָס דורך דער שליקת העקרין איז דער שמן נבלע געוואָרן אין זיי — ווייל ער האַלט אַז דער שמן המשחה האָט ניט געמוזט זיין שמן פאַר זיך נאָר צוזאַמען מיט די עקרין (וואָס זיינען געוואָרן פעט און געגאָסן זיך ווי אַ משקה — דורך דעם שולקן בשמן); און כאָטש עס ווערט אָנגערופן שמן המשחה, און עס שטייט אויף עם דער לשון „ויצקת״ „והזית״[12] — וויבאַלד אַז די עקרין האָט מען געקאָכט אין אַן אופן פון „שולקן״ וואָס איז מער ווי בישול — פאַנאַנדער־געקאָכט — איז פאַרשטאַנדיק אַז ס׳האָט ניט געהאַט קיין אויסזען פון עקרין, נאָר, בלשון רש״י[13] „נימוחין״, ווי אַ משקה.

שר״מ ס״ל דמעשה נסים הי׳ בו — הרי מביא שם • בהמשך לפלוגתת ר״מ ור״י: „תני ר״י בי רבי אילעי אומר שמן המשחה שעשה משה במדבר מעשה נסים נעשה בו מתחלה . . י״ב לוגין כו׳ אם לסוף בו את העצים לא הי׳ מספיק עאכו״כ שהאור בולע והעצים בולעין והיורה בולעת וממנו נמשחו וכו׳״ — דמפשטות לשונו („שהאור בולע והעצים בולעין והיורה בולעת״) משמע דבא לתרץ השיטה (כדעת ר״מ) דבו שלקו את העקרין•• (וכמ״ש בפני משה לירושלמי הוריות פ״ג ה״ב. וראה מראה הפנים לירושלמי סוטה שם. ובפ״מ שם ד״ה חדא. אבל ראה שירי קרבן שם. פ״מ שם ד״ה שולקן). ואכ״מ.

11) שם, לא.

12) תצוה כט, ז. שם כט, כא.

13) פסחים (לט, א) ד״ה שלוקין. וראה בכורות מה, א: ששלקו כו׳ — ומדלא פרש״י מאומה מוכח דס״ל שפי׳ כבכ״מ בש״ס ולא כבמשנה שבסדר זרעים (מעשרות פ״א מ״ה — לדעת מוסף הערוך). ולהעיר מברה״נ (שבסידור) ספ״ז (ובמ״מ שם).

•) הובא גם בתו״כ צו ח, י. ירושלמי הוריות פ״ג ה״ב. ויק״ר פ״י, ח. בהוריות וכריתות שם בשינוי לשון.

••) אבל לפי גירסת הירושלמי „**שולקן** הי׳ במים״ — י״ל דאתי כר״י, כי גם לאחרי שילוק במים בולע שמן (וראה מלבי״ם הנ״ל), והוי נס **דכולו** קיים.

אָבער ר״י וויל אַזוי ניט לערנען, ווייל ער האַלט אַז דער שמן המשחה האָט געמוזט זיין כשמו — שמן, און ניט (רובו) עקרין שנימוחו — וואָס זיינען געוואָרן אַ פעטע משקה ווייל מ׳האָט זיי שולק געווען אין שמן. און דערפאַר לערנט ער אַז „שראום במים כו׳ וקפחו לשמן מעל העקרין״.

און דאָס איז אויך דער טעם פאַרוואָס רש״י איז מעתיק אויך ר׳ יהודה׳ס קשיא אויף שיטת ר״מ און איז דערביי מדייק צו זאָגן „והלא לסוך את העקרין אינו סיפק״ (הגם לויט שיטת ר״מ ווערט דער שמן נבלע אין די עקרין און איז ניט „לסוך״ את העקרין; במילא זעט ער זיך ניט אָן (בפ״ע) כלל — האָט דאָך געדאַרפט זיין קושיית ר״י אויפ׳ן עיקר: ווי אַזוי רופט מען עס „שמן״, כנ״ל), ווייל „לסוך״ איז מדגיש אַז די זאַך מיט וועלכע מ׳איז סך איז טפל ובטל לגמרי צו דער זאַך וואָס מ׳איז סך (עקרין) — ופשיטא אַז ס׳קען ניט אָנגערופן ווערן ע״ש דבר הבטל (דער שמן).

ו. דער טעם הפלוגתא צווישן ר״מ און ר״י:

אין פסוק[14] שטייט „ועשית אותו שמן משחת קודש רקח מרקחת מעשה רוקח שמן משחת קודש יהי׳״ — ד. ה. אַז עס זיינען דאָ אין דעם צוויי חלקים, זמנים: א) בשעת מעשה — „ועשית אותו (דעם שמן זית) . . רקח מרקחת מעשה רוקח״, אַן עשי׳ אין דעם שמן און אין אַן אופן פון מרקחת גו׳ — ווי רש״י טייטשט עס אָפּ: „וכל דבר המעורב בחבירו עד שזה קופח מזה או ריח או טעם קרוי מרקחת״. ב) נאָך דער עשי׳ — עס דאַרף ווערן „שמן משחת קודש יהי׳״ (אַלעמאַל).

און אין דעם באַשטייט דער חילוק צווישן ר״מ און ר״י — אין וועלכן פרט פון די צוויי איז דער עיקר הדגשה:

לויט שיטת ר״מ („בו שלקו״) איז דער ענין פון עשי׳ בשמן און פון „מרקחת״ געווען בתכלית השלימות: דער פולסטער אופן צונויפצומישן צוויי זאַכן („דבר המעורב בחבירו״), איז ווען זיי ווערן געקאָכט צוזאַמען[15] — האַלט ר״מ אַז כדי מקיים זיין דעם ציווי „ועשית אותו גו׳ מרקחת גו׳״ בתכלית השלימות, האָט עס געמוזט זיין אויף דעם אופן פון „בו שלקו את העקרין״;

כאָטש אַלס תוצאה דערפון לאחר זה, איז דער פרט פון „שמן משחת קודש יהי׳״ האָט ניט די שלימות פון שמן (בפ״ע) נאָר ווי ער איז צוזאַמען מיט די עקרין.

דאַקעגן לשיטת ר׳ יהודה, הגם אַז דורך „שראום במים כו׳ ואח״כ הציף עליהם השמן עד כו׳ וקפחו כו׳״, איז די עשי׳ בשמן מער ניט ווי „הציף וקפחו״ און „מרקחת״ („דבר המעורב בחבירו״) איז ניט בשלימות — וואָרום די קליטת הריח אינעם שמן איז ניט געקומען דורך קאָכן דעם שמן צוזאַמען מיט די עקרין — איז אָבער די תוצאה דערפון בשלימות: דער „שמן משחת קודש יהי׳״ קומט בתכלית — ס׳איז ריכטיגער שמן (און לגמרי בפ״ע).

און וויבאַלד אַז פון פשטות הכתובים, איז ניטאָ קיין הוכחה וועלכער פון די צוויי איז דאָ מכריע — דער ענין פון „ועשית גו׳ מרקחת גו׳״ אָדער דער ענין פון „שמן משחת קודש יהי׳״ — דערפאַר איז רש״י מקדים (פאַרן אַראָפּברענגען דעם גוף הפלוגתא): „ונחלקו בו כו׳״,

14) פסוק כה.

15) להעיר ממש״נ בקטורת (פרשתנו ל, לה) „רקח מעשה רקח ממלח גו׳״ ופרש״י שם.

בכדי דערמיט צו באוואָרענען אַז ביידע דיעות זיינען שקולים בפשוטו של מקרא.

ז. דערמיט קען מען אויך מסביר זיין דעם דיוק הלשון אין פרש״י: „ונחלקו בו חכמי ישראל״, ווייל די צוויי דיעות פון ר״מ און ר״י אינעם אופן עשיית שמן המשחה, שפיגלען אָפּ צוויי פאַרשידענע אופנים ווי עס קאָן זיין דער צוגאַנג פון אַ אידן צו קיום המצות — ווי דאָ באַם קיום הציווי ועשית שמן גו׳; און דערפאַר איז עס אַ פלוגתא פון „חכמי ישראל״:

תכלית השלימות בהווה, הגם אַז דורך דעם וועט פעלן אין דער שלימות פון לאחר זמן; אָדער אַז בעיקר איז נוגע די שלימות בגמר הענין לאחר זה (ולתמיד), אפילו ווען דאָס קען דערגרייכט ווערן נאָר דאַן ווען די עשי׳ בהווה איז ניט בשלימות[16].

אַזוי אויך בנדו״ד: אין דעם ציווי פון דעם אויבערשטן איז „לא פירש מה דינו״ פון די פרטי אופני עשיית השמן[17], נאָר בכללות „ועשית גו׳ מרקחת גו׳ (און דורכדעם זאָל) שמן משחת קודש יהי׳״ — און במילא איז עס אָפּהייניגיק אין דער דעה פון חכמי ישראל באופן קיום המצות:

ר״מ זאָגט, אַז ווען אידן האָבן געדאַרפט מאַכן דעם שמן, האָבן זיי זיך גערעכנט בעיקר מיט׳ן שלימות ווי דאָס איז בהווה ביים עשיית השמן — אַז עס דאַרף זיין „ועשית אותו״ און „מרקחת גו׳״, און דערפאַר איז „בו שלקו את העקרין כו׳״; כאָטש ס׳וועט דורך דעם פעלן אין דער שפּעטערדיקער תוצאה פון „שמן משחת קודש יהי׳״, ווייל עס וועט זיך ניט אָנזאַפּן קיין שמן באַזונדער.

דאַקעגן ר״י נעמט אָן אַז עס דאַרף זיין בהווה די הכנה צום שלימות בעתיד — און דערפאַר קען מען ניט זאָגן אַז „בו שלקו את העקרין״, ווייל דעמאָלט וועט דאָך שפּעטער פעלן אין דער שלימות פון „שמן משחת קודש יהי׳״:

דערפאַר זאָגט ר״י אַז „שראום במים כו׳״, וואָס הגם אַז דער „ועשית אותו״ און די „מרקחת״ (דער הווה) איז דאַן ניט בשלימות, דערפאַר איז אָבער נאָכדעם דער שמן (בעתיד) בשלימות[18].

ח. עפ״ז איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס רש״י ברענגט די נעמען פון די חכמי ישראל און וואָס רש״י קלייבט אויס די גירסא „ר׳ מאיר אומר בו שלקו כו׳ א״ל ר׳ יהודה כו׳ שראום במים כו׳״ (און ניט ר׳ יהודה ור׳ יוסי), ווייל רש״י האָט שוין פריער אַראָפּגעבראַכט אַ פלוגתא צווישן ר״מ און ר״י, וואָס אויך דאָרטן איז זייער מחלוקת מיוסד אויף דער זעלבער סברא (און אויך דאָרטן איז רש״י מקדים „נחלקו בו חכמי ישראל״):

וועגן דעם דין פון שוכר, שרייבט רש״י אין פ׳ משפטים[19]: „ולא פירש מה

16) מעין זה — השקו״ט זריזין מקדימין למצות וברוב עם הדרת מלך מאי עדיף (ראה שד״ח כללים מע׳ ז׳ כלל ג׳). וראה שד״ח אסיפת דינים מע׳ יו״כ סי׳ א׳ סק״י — השקו״ט אם מותר (וצריך) להתענות בצום גדלי׳, באם עי״ז א״א יהי׳ לו להתענות ביו״כ שלאחריו. וראה בארוכה לקו״ש חי״ט ע׳ 73 ואילך.

17) ועפ״ז יומתק ל׳ המחלוקת „בו שלקו כו׳״, „שראום במים כו׳״ — בסגנון של סיפור (ולא פליגי איך הי׳ הציווי) — כי לא הי׳ ציווי מפורט בהעשי׳, ותלוי בדעת חכמי ישראל, כבפנים.

18) ובפרט בנדו״ד, אשר אף ששני ציווים הם „ועשית״ „שמן גו׳ יהי׳״ — הרי 1) הראשון הוא הכנה להשני (ובפרט — בפשטות הענין), 2) הראשון הוא לשעתו והשני — לתמיד.

19) כב, יד. מב״מ פ, ב. וש״נ.

ולהעיר, שלדעת רבה בר אבוה שם מוחלפת השיטה.

דינו אם כשומר חנם (און איז מחוייב נאָר אויף פשיעה) או כשומר שכר (און דאַרף באַצאָלן אויך פאַר גניבה ואבידה) לפיכך נחלקו בו חכמי ישראל שוכר כיצד משלם ר' מאיר אומר כשומר חנם ור' יהודה אומר כשומר שכר".

אין פשטות זיינען זייערע טעמים: ר' יהודה האַלט שוכר כשומר שכר ווייל ער באַנוצט זיך מיט דעם שור, באַקומט ער דאָך שכר פאַר זיין שמירה; ר' מאיר האַלט אָבער, אַז וויבאַלד ער צאָלט פאַר זיין הנאה, קומט דאָך אויס אַז ער באַקומט ניט קיין שכר, ובמילא האָט ער אַ דין פון שומר חנם[20].

ולכאורה איז ניט פאַרשטאַנדיק ר' יהודה'ס טעם וואָס ער איז מדמה אַ שוכר צו שומר שכר: דאָס וואָס אַ שומר שכר איז מחוייב אויף גניבה ואבידה איז דאָס ווייל ער באַקומט שכר פאַר זיין שמירה, ד. ה. דער מפקיד גיט אים שכר ער זאָל היטן דעם חפץ מיט אַ שמירה מעולה יותר, צו פאַרהיטן דעם חפץ אויך פון גניבה ואבידה; און וויבאַלד אַז דאָס וואָס דער משכיר גיט דעם שוכר רשות צו נוצן דעם שור איז עס (ניט פאַר דער שמירה, נאָר) פאַר דעם שכר וואָס ער באַקומט פאַר דעם נוצן — איז פאַרוואָס זאָל דאָס אַרויפלייגן אויף דעם שוכר אַ חיוב שמירה (מעולה) פון אַ שומר שכר אין דער צייט ווען ער באַקומט ניט קיין שכר פאַר זיין שמירה?

ט. איז די הסברה אין דעם: די פלוגתא פון ר"מ און ר"י איז תלוי אין זייער פלוגתא הכללית, וואָס איז מכריע: **הווה אָדער עתיד**[20*].

אַז מען נעמט אָן אַז דער משכיר רעכנט זיך בעיקר מיט'ן „הווה" — דאָס וואָס ער וויל פאַרדינען געלט (דורך פאַרדינגען זיין שור) און דערביי זאָל דער שור אויך זיין געהיט — דאַן דאַרף זיין, אַז דער משכיר באַנוגנט זיך אויך ווען דער שוכר וועט היטן זיין חפץ (ניט מיט דער שמירה מעולה פון אַ שומר שכר, בכדי צו פאַרהיטן אַ דבר בלתי רגיל וואָס קען פאַסירן לעתיד, נאָר) מיט דער שמירה רגילה פון אַ שומר חנם, וויבאַלד אַז אויך דורך דער שמירה איז דער חפץ משומר בהווה וע"ד הרגיל; און דער חשש אַז בעתיד וועט פאַסירן אַן ענין של גניבה ואבידה וועט אים ניט אָפּהאַלטן פון צו (פאַרדינגען דעם חפץ און) פאַרדינען געלט גלייך בהווה.

און דעריבער, לשיטת ר"מ אַז „הווה" איז מכריע לגבי „עתיד" — דאַרף אויס־קומען אַז די שמירה אויף וועלכער דער משכיר האָט זיך פאַרלאָזן איז די שמירה רגילה פון אַ שומר חנם.

משא"כ לשיטת ר"י, אַז דער „עתיד" איז מכריע לגבי „הווה" איז כל זמן דער משכיר איז ניט פאַרזיכערט אַז דער חפץ וועט זיין אָפּגעהיט בשמירה מעולה באופן אַז אויך לעתיד זאָל דער חפץ זיין גאַנץ — וועט ער ניט מוותר זיין אויף דעם אפילו צוליב די געלט וואָס ער באַקומט בהווה.

---

20) ראה פרש"י ב"מ שם (ד"ה ר"י אומר וד"ה ר"מ אומר).

*20) במשנה ריש ע"ז: ר' יהודה אומר נפרעין מהן מפני שמיצר הוא לו א"ל אע"פ שמיצר הוא עכשיו שמח הוא לאחר זמן (וראה ב' התירוצים בגמ' שם ו, ב) —

אבל שם, הרי הטעם (כפרש"י על אתר) שביום אידו יודה להעכו"ם ואך זהו כל האיסור לכ"ע.

ועוד להוסיף (וג"ז עיקר) — צער תלוי ברצון ורגש האדם (תענית חלום בשבת (ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' רפח ס"ג וז), כיבוד אם דר"י (ירושלמי קדושין פ"א ה"ז. הובא בב"י יו"ד סו"ס ר"מ) וכו'), וכיון ששמח לאח"ז — גם בהווה אינו צער.

און ווײַבאַלד אַז דער שוכר איז ניט קיין שומר חנם וואָס טוט אַ טובת חנם דעם מפקיד, נאָר ער דינגט דעם חפץ און איז זיך משתמש מיט אים, נעמט מען אָן אַז דער משכיר האָט זיך פאַרלאָזן אַז ער זאָל היטן דעם חפץ מיט אַ שמירה מעולה [21].

יו״ד. לחיזוק ההסברה אַז דאָס איז אַ „לשיטתי׳ פון ר״מ און ר״י — נעתיק נאָך אַן אָרט וואו מען געפינט די זעלבע מחלוקת צווישן ר״מ און ר״י: „עד כמה מזמנין (ר״מ האַלט) עד כזית ור״י אומר עד כביצה״ [22].

איז די גמרא [23] מסביר זייער מחלוקת, אַז „בקראי פליגי ר״מ סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתי׳ ואכילה בכזית, ור״י סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה״.

זאָגט אָבער דאָרט תוס׳[24], אַז „הני קראי אסמכתא בעלמא נינהו דמדאו־רייתא בעינן שביעה גמורה״ — מוז מען זאָגן אַז דאָס וואָס יעדערער דרש׳נט דעם פסוק אין זיין אופן איז דאָס מצד די רבנן, מצד זייער מחלוקת בסברא:

לויט ר״מ, אַז מ׳רעכנט זיך מיט דעם „הווה״, דאַרף אויסקומען אַז (מדרבנן) בשעת ס׳איז דאָ אַן ענין פון אכילה דאַרף מען שוין בהווה מחוייב ווערן בזימון, און ווײַבאַלד אַז שיעור אכילה בכזית[25], דאַרף מען לערנען (באסמכ־תא) אַז דער „ואכלת״ איז אַן ענין בפ״ע, גלייך בהווה בשעת האכילה, וואָס „אכילה בכזית״ און מ׳איז מחוייב בזימון.

דאַקעגן לויט ר״י, אַז מען דאַרף נעמען אין באַטראַכט דעם עתיד, איז ניט מכריע דער ענין האכילה בהווה — נאָר די פעולת ותוצאות האכילה, וואָס דער תכלית האכילה איז דאָך צו ווערן זאַט, און דאָס ברייגנט דעם חיוב וברכת — עס דאַרף זיין „אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה״.

יא. שוין גערעדט פיל מאָל — ווען מ׳געפינט אַ מחלוקת צווישן תנאים (און גדולי ישראל בכלל) אין איין און דער זעלבער סברא אין עטליכע ערטער[26], מוז מען זאָגן אַז „וצריכא״, ס׳איז דאָ אַ חידוש אין יעדן אָרט באַזונדער. ד. ה. אין יעדן אָרט באַזונדער איז דאָ אַ סברה אויף צו מחלק זיין און זאָגן אַז דאָ גייט ניט אָן דער „לשיטתי׳״, און דערפאַר ווערט די מחלוקת איבערגע׳חזר׳ט בא יעדן ענין באַזונדער.

ובנדו״ד:

א) ווײַבאַלד די עשיית שמן המשחה איז אַ ציווי פון אויבערשטן, וואָס ביי אים איז דאָך הי׳ הווה ויהי׳ כאחד [27], איז

21) ולהעיר מב׳ האופנים שי״ל בחיובי השומרים: א) דבשעה שפושע (ועד״ז גניבה ואבידה בשומר שכר וכו׳) אזי חל החיוב לשלם, ב) משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ומתחייב להחזירו לו, אלא שגניבה ואבידה ואונס הוי פטור לש״ח (ועד״ז אונס בש״ש וכו׳) — ראה בכ״ז שו״ע אדה״ז או״ח סתמ״ג (קו״א סק״ב). קצוה״ח סש״מ סק״ד.

ולהעיר מהאריכות בפרש״י ב״מ שם (בדעת ר״י): „דאי לא יהיב שכר הוי שואל כו׳ השתא דיהיב לי׳ אגרא לא הוי שואל והוי ש״ש״ — כי לשיטת ר״י שהעתיד מכריע, שומר מתחייב (לא רק על שמירת החפץ בהווה, אלא) „להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן״, אלא ששומר חנם „חסה עליו התורה ופטרתו״ מגניבה ואבידה וכו׳, משא״כ בשוכר.

22) ברכות מה, א (במשנה). וש״נ.

23) שם מט, ב. וש״נ.

24) ד״ה רבי מאיר סבר.

25) בל׳ ר״מ: „ואכילה בכזית״. וכדמצינו בכ״מ.

26) ולהעיר, שבנדו״ד יש דיעה דמוחלפת השיטה בכל ג׳ המקומות (בשמן המשחה — רק בדעת ר״י) — ראה לעיל בפנים ס״ב. הערה 19. לקמן הערה 32.

27) שער היחוד והאמונה פ״ז (פב, א) — ע״פ זח״ג (ברע״מ) רנז, סע״ב.

דאָך דער עתיד שוין פאַראַן בהווה.

ובפרט לויט דער הדגשה פון תוספתא[28] „שהימים והשעות כחוט השערה לפני המקום" און ווי דער ראַגאַצאָווער איז דאָס מפרש[29] אַז דאָס איז „כנקודה", „חלק שאינו מתחלק".

און הגם אַז דער קיום הציווי איז תלוי אין אידן — וויבאַלד אָבער עס האַנדלט זיך וועגן מקיים זיין אַ ציווי פון אויבערשטן, דאַרף מען אים טאָן ווי עס טראָגט אויס מצד אים כביכול, וואָס הי' הווה ויהי' כאחד[30].

ב) ביים פאַל פון שוכר איז דאָך ניטאָ קיין וודאות אַז בעתיד וועט זיין אַ גניבה או אבידה, ובפרט אַז עס איז דאָך דאָ אַ שמירה (באופן פון שומר חנם, עכ"פ ס'איז בלויז אַ חשש רחוק (ניט ווי ביי „שמן המשחה" און „עד כמה מזמנין" וואו דער „עתיד" איז אַ ודאי), ובמילא האָט אַן אָרט צו זאָגן, אַז דאָ דאַרף מען זיך רעכענען נאָר מיטן הווה.

נאָכמער: ביי שוכר איז די גניבה בעתיד און די שכירה בהווה באַזונדערע זאַכן וואָס האָבן ניט קיין שייכות צווישן זיך, וואָלט מען פון דעם ניט געוואוסט בנוגע צו שמן המשחה — און אַזוי אויך אין פאַל פון זימון — וואָס דער עתיד איז דער תכלית און תוצאה פון דער פעולה שבהווה, וואָס דאָרטן קען מען זאָגן אַז אַלע האַלטן אַז מען דאַרף זיך רעכענען בהווה אויך מיט'ן עתיד.

ג) ווען ס'וואָלט געשטאַנען ביים פאַל פון „עד כמה מזמנין", וואָלט מען דער־פון ניט געוואוסט ביי די אַנדערע פאַלן, ווייל דאָ איז די שאלה וואָס איז דער גדר פון אכילה (שבפסוק זה)[31], ובמילא וואָלט מען געקענט זאָגן אַז דאָס האָט בכלל ניט קיין שייכות צו די פלוגתא הנ"ל[32] וואָס איז מכריע „הווה" צי „עתיד".

דעריבער דאַרפן די דיעות דר"מ ור"י געבראַכט ווערן אין די אַלע דריי ערטער.

(משיחת ש"פ תשא תשל"ה)

---

28) עדיות פ"א, יא.

29) מהדו"ת ע' 20. תרומות ע' 116. ועוד. ראה מפענ"צ פ"ג סט"ו.

30) אבל לאידך אפ"ל, שמכיון שהשלימות שבעתיד (שמן בפ"ע) היא בניגוד ובסתירה להשלימות שבהווה (מרקחת), הי' אפ"ל שבנדו"ד מכריע ההווה שעל אתר — משא"כ בשוכר וזימון שההווה (שמירה רגילה דש"ח, ושיעור אכילה דכזית) אינה בניגוד להעתיד (שמירה דש"ש, ואכילה בכביצה).

31) ועוד: מכיון שבלא"ה אין כאן שביעה גמורה (שאז מחוייב מה"ת) אפ"ל שלכו"ע מחוייב רק על האכילה, או מכיון שמצינו שכל חיוב זימון מה"ת היא רק בשביעה גמורה, צ"ל שגם החיוב שמדרבנן הוא רק כשיש כדי שביעה (וע"ד כל דתקון רבנן כעין דאורייתא כו').

32) ולהעיר שלדעת ר' יוחנן (ברכות שם. וש"נ) מוחלפת השיטה.

תשא ג

א. אינעם פסוק[1] „ויחל משה את פני ה׳ אלקיו ויאמר למה ה׳ יחרה אפך בעמך וגו׳", איז רש״י מפרש די ווערטער „למה ה׳ וגו׳": „כלום מתקנא אלא חכם בחכם גבור בגבור".

בפשטות איז דאָ רש״י אויסן צו באַוואָרענען בפירושו — ווי מפרשים[2] זיינען מבאר: וויבאַלד אַז אידן זיינען באַגאַנגען אַזאַ האַרבן חטא — ע״ז (חטא העגל), איז דאָך מובן פאַרוואָס ס׳איז געווען דער חרון אף — איז וואָס פרעגט משה רבינו „למה ה׳ יחרה אפך בעמך"?

און צוליב דער תמי׳, זאָגן אַנדערע מפרשי התורה[3], אַז דער מיין פון „למה" דאָ איז (ניט „פאַרוואָס", נאָר) „לאָ"; ד.ה. משה האָט געבעטן בײַ דעם אויבערשטן „אל יחרה אפך בעמך". רש״י אָבער, וואָס איז מפרש פשש״מ, טייטשט אויך דאָ דעם וואָרט „למה" כפשוטו: פאַר־וואָס; דעריבער איז רש״י מפרש אַז דער טעם הטענה „למה ה׳ יחרה אפך" איז ווייל „כלום מתקנא אלא חכם בחכם גבור בגבור".

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: רש״י האָט דאָך מסביר געווען אין פ׳ יתרו[4], אַז דער טעם וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט „אנכי ה׳ אלקיך" — „לשון יחיד" — איז כדי „ליתן פתחון פה למשה ללמד סניגורי׳ במעשה העגל וזהו שאמר למה ה׳ יחרה אפך בעמך לא להם צוית לא יהי׳ לכם אלקים אחרים אלא לי לבדי" — היינט פאַרוואָס זוכט רש״י דאָ אַן אַנדער הסברה אויף משה רבינו׳ס טענה „למה ה׳ יחרה אפך בעמך"?

מען קען ניט זאָגן, אַז רש״י מיינט צו מפרש זיין דעם פסוק לויט ביידע הסברות[5] און ער ברענגט דאָ ניט די הסברה פון פ׳ יתרו דערפאַר ווייל ער האָט עס שוין געזאָגט פריער — וואָרום עס איז ניט מסתבר אַז רש״י זאָל דאָ בפרשתנו ביים מקור הענין אינגאַנצן ניט דערמאָנען דעם פירוש (אפילו בקיצור בלשון „ד״א" וכיו״ב) און זיך פאַרלאָזן אויף דעם וואָס ער האָט עס מפרש געווען בדרך אגב ושלא במקומו אין פ׳ יתרו. ובפרט אַז יענע הסברה איז אַ שטאַרקערע — זי איז שולל אינגאַנצן אַ טענה צו אידן — ניט נאָר חרון אף וואָס קומט פון מתקנא.

מוז מען זאָגן אַז די צוויי פירושים פון רש״י זיינען מבאר צוויי באַזונדערע ענינים, כדלקמן.

ב. אויך דאַרף מען פאַרשטיין:

פון פשטות לשון רש״י „כלום מתקנא אלא חכם בחכם גבור בגבור" איז מובן, אַז דער ענין פון „מתקנא", איז בשייכות

---

1) פרשתנו לב, יא.

2) רא״ם. גו״א. באר מים חיים כאן. ועוד.

3) ראה (עה״פ) דרשות ר״י אבן שועיב „ובשביל זה פי׳ הגאון". פי׳ רס״ג עה״ת (קאפח). וראה שם הערה 3. פשיטא — תרגום הסורי. וראה ראב״ע „והנה למה ה׳ יחרה אפך בעמך כמו אל תשחת עמך כו׳". וברמב״ן „כי זאת התפלה היא אשר הזכיר במשנה תורה כו׳ אל תשחת עמך כו׳".

4) כ, ב.

5) ברא״ם כאן „וזה וזה יכשר". ובריב״א „הרי לך פתרון המקרא בשני פנים מפי רש״י".