

קובץ

הערות התמימים זאנ"ש

תות"ל המרכזית - 770

הערות זביאורים
בתורת כ"ק אדמו"ר,
בנגלה ובחסידות

ז"ל ע"י ישיבת תומכי תמימים לזבאוויטש המרכזית - 770
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושש לבריאה

יוצא לאור על ידי
מערכת הערות התמימים ואנ"ש
ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית - 770
פקס : 804-1282 (718)
דוא"ל : haore770@gmail.com

פתח דבר

ב"ה

בקשר עם יום הגדול והקדוש, יו"ד שבט, יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ, ובו הואיל כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לקבל את הנשיאות – הננו מגישים בזה, קובץ "הערות התמימים ואנ"ש", פרי עטם של התמימים תלמידי ישיבת "תומכי תמימים" ליובאוויטש המרכזית בחצרות קדשינו – 770.

כמה מההערות בקובץ זה, נתקבלו מאת חברי "כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר.

לחביבותא דמלתא, הדפסנו כהוספה לקובץ פרסום כ"ק בפרסום ראשון, מהגהותיו של כ"ק אדמו"ר למכתב כללי לילדי ישראל מ"הימים שבין יו"ד שבט וט"ו שבט".

בקשתנו שטוחה בפני ציבור הקוראים והמעיינים, כמו גם מכל מי שבאמתחתו הערות, חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, לשלחם אלינו ע"מ שנדפיסם בעז"ה בקובץ הבא.

המערכת

ימים הסמוכים ל" שבט התשס"ו

ברוקלין נ.י.

הגליון הבא יצא לאור בעז"ה לקראת ימי הפורים
הערות יתקבלו עד ליום ז' אדר

תוכן הענינים

משיח וגאולה

7..... שיטת הרמב"ם באיסור שתיית יין לכהן.....

לקומי שיחות

9..... אופן ירידת מי המבול.....

חפידות

11..... רשעים יצה"ר שופטן.....

13..... בענין זדונות נעשין לו כזכיות.....

15..... ב' אופנים בקיום החוקים שבמצוות והנפק"מ.....

17..... בחירה חופשית בנוגע לאחר.....

נגלה

19..... כרמלית מציאות בטילה.....

20..... דעת רש"י במלאכה שהיא משום ב' אבות.....

22..... הוצאה מלאכה גרועה.....

26..... החידוש בהוצאה והכנסה דעני ועשיר.....

29..... ר' אליעזר או ר"א בן יעקב.....

30..... מלאכת הוצאה מהי?.....

33..... החילוק בין תולדות דנגעים לתולדות דשבת.....

34..... אי אמרינן מיגו דאיתקצאי בנר.....

36..... בגדר 'מבטל כלי מהיכנו'.....

38..... בסוגיא דקלוטה כמי שהונחה [גליון].....

הלכה ומנהג

40..... בגדר החיוב דמצות ציצית.....

- 45.....זמן הברכה בעטיפת הציצית.
- 48.....בענין מצוות צריכות כונה.
- 49.....בדין אם הדיין רואה זכות לתובע יותר ממה שתבע.
- 50.....הפשט ב"לא תבשל" בדעת הרמב"ם.
- 51.....היום הולך אחרי הלילה - לגבי לימוד חת"ת.
- 53.....הוספה - כ"ק בפרסום ראשון.

משיח וגאולה

שיטת הרמב"ם באיסור שתיית יין לכהן

הת' מנחם מענדל אלפרוביץ
תות"ל המרכזית – 770

בלקוטי שיחות ח"ב (עמ' 618 הובא בשערי גאולה ח"ב) כותב כ"ק אדמו"ר, שמעתי שמדברים בענינים הקשורים למשיח; ישנם כאלה שחושבים שזה, כלשון הגמרא, הילכתא למשיחא, אבל צריך לדעת שהענין הוא לא כך, וישנה על כך ראי' מוכחת גם מנגלה דתורה, דישנה דעה שכהן אסור בשתיית רביעית יין בזמן הזה מכיון שבמהרה יבנה המקדש ושיכור אסור בעבודה.

והנה, הפגת שכרות של יין יכולה להיות בב' אופנים: (א.) שינה ו(ב.) שהיה כדי הילוך מיל. השיעור של מיל הוא 18 דקות, השיעור הגדול ביותר שיש במיל הוא 24 דקות, ומכאן לך ראייה על פי נגלה, שבמשך זמן כ"כ קצר, שהוא פחות משיעור הילוך מיל, דהיינו, לכל היותר 23 דקות ו-59 שניות, יכול לבוא משיח עם בית מקדש מוכן, שלכן יצטרכו ללכת מיד לעבודה. ע"כ תוכן הדברים.

בהקשר לדעה הנ"ל מצוין בשיחה לדברי הרמב"ם (הל' ביאת המקדש פ"א ה"ז), ומזה

מוכח לכאורה, ששיחה זו היא גם לשיטת הרמב"ם. וצריך ביאור, דהרי לשיטת הרמב"ם ביהמ"ק יבנה בידי אדם, דב(תחילת) ימות המשיח, לשיטתו, לא יהי' אותות ומופתים, וא"כ איך תתאים ראי' זו לדעתו.

והנה הקושיא היא בדעת הרמב"ם עצמו, דמצד אחד ס"ל שביהמ"ק יבנה בידי אדם, ולאידך, הוא סובר כדיעה הנ"ל - שכהן אסור בשתיית יין דשמא יבוא משיח ויצטרך לעבוד. וזהו לכאורה תרי מילתי דסתר, דאיך יתכן חשש שיצטרך לחזור לעבוד תוך כדי שיעור תפוגת היין, באם ביהמ"ק יבנה בידי אדם (שלשם כך דרוש זמן רב יותר).

ולכאורה, אפשר לתרץ הנ"ל בפשטות ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חכ"ז שיחה א), שגם לשיטת הרמב"ם יתכן מצב שבית המקדש יבוא בנוי וזאת במצב של "זכו". ולפ"ז מובן שגם לדעת הרמב"ם יש חשש שיגיע שיכור לעבודת ביהמ"ק, במצב של זכו.

אמנם קשה לומר כן, שהרי באותה שיחה מבאר הרבי, מדוע הרמב"ם לא מביא בספר היד שיתכן מצב של זכו, ומסביר הטעם בזה, שזה משום שגדרו של משיח ע"פ הלכה הוא, "חוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם", ולא עשיית אותות ומופתים. ועפ"ז, קשה לומר שלהלכה חוששים למצב של זכו (שאז ביהמ"ק ירד בנוי ומשוכלל משמים גם לרמב"ם).

ואולי יש לחלק, דמה שהרמב"ם לא הביא בהלכות מלכים שבמצב של זכו משיח יעשה אותות ומופתים, הוא בגלל שע"פ הלכה לא זהו גדרו של משיח, אלא זה תוספת על ענינו של משיח, ולכן יש להביא רק המצב דלא זכו.

אמנם, כשמדובר בהנוגע לאיסור שתיית יין לכהן בזמן הזה, דחיישינן לבמהרה יבנה, הרי גם ע"פ הלכה ישנם ב' אופנים שביהמ"ק יתגלה, דאין עדיפות לומר שיהיה מצב של לא זכו, דכמו שיהיה מצב של לא זכו כך יכול להיות גם מצב של זכו, ולכן הרמב"ם צריך לומר את ההלכה בנוגע לאיסור שתיית יין לכהן.



לקוטי שיחות

אופן ירידת מי המבול

הת' נחום רבינוביץ
תות"ל המרכזית - 770

בלקו"ש חכ"ה שיחה ב לפר' נח מביא, דלכאורה מצינו סתירה באופן ירידת מי המבול, דבתחילה (נח ז, יב) נאמר "ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה", ובהמשך נאמר (שם יז), "ויהי המבול ארבעים יום על הארץ", היינו שבאותם ימים לא ירד רק גשם, אלא מבול ש"כילה את הכל" (רש"י שם).

ומביא שם ביאור חז"ל (מובא בפרש"י על התורה ז, יב), "כשהוריד הקב"ה המים הורידם תחילה ברחמים, שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה וכשלא חזרו היו למבול". ומקשה שהרי בפסוק נאמר "ויהי הגשם ארבעים יום וארבעים לילה", היינו שהגשם (גשמי ברכה) היה במשך כל הארבעים יום (ולא רק בתחילה). ומבאר בשיחה שכל הארבעים יום דהמבול הם "נקודה אחת", ולפי"ז מובן שהירידה באופן ש"אם יחזרו יהיו גשמי ברכה" כוללת את כל הארבעים יום "ווארום דער "הורידם" פון הקב"ה איז געווען איין הורדה וואס האט כולל געווען די כמות מים דאס גאנצע וואסער וועלכע ירדו על הארץ (אלס גשמי ברכה) אין די ארבעים יום (כנ"ל), וע"ש בהמשך השיחה.

ובלשון השיחה בבלתי מוגה (התוועדויות תשמ"ג ח"א עמ' 442), "ועפ"ז מובן,

שהפעולה דירידת מי המבול (ע"י הקב"ה) היתה בבת אחת, כלומר: הורדת "פעקל" של מים (המכיל כמות של מ' יום). ע"כ.

וראיתי בספר סדר הדורות (להרב יחיאל הלפרין זצ"ל) שכתב בענין המבול (בדף יב, ב) וז"ל "וה' הרעיש את כל הארץ ותחשך השמש וירגזו מוסדי ארץ ויברקו ברקים וירעמו רעמים למען הבהיל בנ"א לשוב אל ה'", וממשיך בחצע"ג "המבול הי' ע"י רעמים וברקים וקולות ואח"כ נבקעו העננים ונפלו המים כאחד" (כ"כ בשם אביו של רי"ח), ע"כ החצע"ג, וממשיך "ובכל זאת לא שבו כו' ויהי לז' הימים והמבול".

נמצא שכתב ג"כ, שירידת המים היתה בבת אחת. [ולהעיר שמביא זה ג"כ בענין זה, שהקב"ה רצה שבנ"י יחזרו בתשובה, ע"פ המבואר ברש"י ש"כשהוריד הקב"ה המים הורידם תחלה ברחמים שאם יחזרו יהיו גשמי ברכה"].



חמידות

רשעים יצה"ר שופטן

הת' אליהו בוגארט
תות"ל המרכזית - 770

ידוע מאמר רו"ל (ברכות סא, ב) המובא בתחילת ספר התניא, "צדיקים יצ"ט שופטן רשעים יצה"ר שופטן בינונים זה וזה שופטן וכו'".

והנה אדה"ז מבאר בזה, שחייבים לומר שהבינוני אינו עובר על עבירות כלל, שהרי אפי' רבה, שלא פסיק פומיה מגירסא, חשב ע"ע שהוא בינוני, אלא (וז"ל בפרק י"ב) "הבינוני הוא, שלעולם אין הרע גובר כ"כ לכבוש את העיר קטנה להתלבש בגוף להחטיאו . . ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם, ולא נקרא עליו שם רשע אפי' שעה אחת ורגע אחד כל ימיו. אך מהות ועצמות הנפה"א . . לא להן לבדן המלוכה והממשלה בעיר קטנה . . ומתאוה תאוה לתאוות עוה"ז ותענוגיו. רק מפני שלא לו לבדו משפט המלוכה וממשלה בעיר אינו יכול להוציא תאוותו מכח אל הפועל".

וממשיך בפ"ג "ובזה יובן לשון מאמר רו"ל "בינונים זה וזה שופטן . .", ולא אמרו זה וזה מושלים ח"ו, כי כשיש איזו שליטה וממשלה ליצה"ר בעיר קטנה, אפי' לפי שעה קלה, נקרא רשע באותה שעה, אלא היצה"ר אינו רק ע"ד משל כמו שופט ודיין האומר את דעתו במשפט, אעפ"כ יכול להיות שלא יהיה פסק הלכה כך למעשה, מפני שיש עוד שופט ודיין

החולק עליו". עכ"ל.

ולכאורה לפי ביאור זה, החלק הראשון שבמאמר, דהיינו, "רשעים יצה"ר שופטן", דורש ביאור. שהרי לפי ביאור התניא, רשע הוא אפי' אחד שעובר עבירה קלה לעיתים רחוקות ואחרי זה מתחרט, כמבואר בפי"א באריכות, וא"כ איך אפ"ל שאצל הרשע רק היצה"ר מביע את דעתו - הרי בפירוש היצ"ט לוחם עם היצה"ר, ואדרבה, יכול להיות שרוב הפעמים הוא השופט המכריע בדיון, אלא שלפעמים היצה"ר מנצח לפי שעה, ובענין המשפט (ז"א לא הפסק בפועל) במה הוא שונה מהבינוני, דלכאורה אצל שניהם גם היצר טוב וגם היצה"ר מביעים דעתם¹.

והנה לכאורה, היה אפשר להסביר בהקדם קושיא אחרת, והיא, שמצד אחד אומרים שבינוני הוא אחד שאינו שייך לשום עבירות, וכלשון אדה"ז הנ"ל "הבינוני הוא שלעולם אין הרע גובר", מצד שני, בהמשך דבריו, הוא כותב על דרגת הבינוני "ולא נקרא עליו שם רשע אפי' שעה אחת", וכן בסוף פי"ב וז"ל: "כי המהרהר ברצון נקרא רשע באותה השעה" וכן בכמה מקומות, הרי מבואר מדבריו שרק באותה שעה נקרא רשע, וא"כ נשאלת השאלה מהו נקרא לאחר מעשה העבירה, דמצד אחד הוא אינו רשע, ולאידך, הוא ודאי אינו בינוני כמבואר בפי"ב. ועוד ועיקר, הרי מבואר בפי"א בפירוש להיפך, שאפי' מי שחוטא פעם לזמן ארוך - נקרא רשע, כנזכר לעיל.

ולכאורה, ביאור הענין יובן ע"פ הערת כ"ק אדמו"ר הידועה, בענין הבינוני, שבה כ"ק אדמו"ר מסביר שהפירוש ב"לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם", אינו כפשוטו, אלא מדובר במצב נפשי, "שבינוני הוא, שמצבו (כעת) הוא כזה שמושלת עשיית עבירה בעבר ובעתיד . . כלומר: לפי מצבו הנוכחי לא היה חוטא גם בנסיונות הקשים ביותר, משא"כ אם מדריגתו מונעת את השייכות לחטא רק במצבו הנוכחי ולא במצבו העבר, הוא נקרא רשע בכח . . ז"א, שהוא עדיין אינו בינוני במלוא מובן המילה", ע"כ.

ויוצא מדברי כ"ק אדמו"ר, שיש רשע בכח ורשע בפועל, היינו, שיש אדם שהוא רשע בכח (ששייך לענין רשעות בעבר, כנ"ל) אבל בכ"ז הוא בינוני בפועל.

בינוני ורשע), אבל לכאורה ק"ק לומר כן, דנראה מהמאמר שמדובר על כל הרשעים בלי לפרט סוג מסוים, לכן אולי יש להסביר באופן אחר כבפנים.

1. באמת לכאורה אפ"ל, שמאמר זה מדבר על רשע ורע לו שאינו מרגיש יצרו הטוב (כפרט לפי המשך הביאור בפנים, שיש לומר שהמאמר מדבר על חכלית שלימות דרגת הצדיק

לפי"ז יובן, שהאדם שעבר עבירה שנקרא לכאורה רשע רק באותה שעה, בכ"ז נכנס לגדר רשע (בכח) גם לאחר עשיית העבירה, שהרי אדה"ז מבאר את ענין התוארים איך שהם בשלימות ותכלית הדקות, וכמובן מאיך שהוא מגדיר דרגת הבינוני, דהיינו בינוני 'במלוא מובן המילה', גם בכח.

עפ"ז לכאורה היה אפשר לתרץ קושייתנו הראשונה (איך אפ"ל על רשע שרק היצה"ר שופט בו, ולא היצה"ט). די"ל, שבמאמר ("רשעים יצה"ר שופטן") מדובר על רשע בפועל, היינו, דווקא אחרי מסקנת החלטתו לעבור על רצון ה', שבאותו רגע אין מלחמה ומורגש רק רצון היצה"ר.

אבל לכאורה אינו ביאור מספיק, שהרי אנו רואים שאדה"ז מייחס מאמר זה בפירוש לדרגת האדם אפי' שלא בשעת החטא, שהרי בפי"ג כותב שענין "זה וזה שופטן" שולל, לא רק נצחון היצה"ר במלחמה מסוימת פרטית, אלא זה וזה שופטן מדבר על בינוני בשלימות המובן, וכלשונו בפי"ג הנ"ל, "ובזה יובן לשון מאמר רז"ל בינונים זה וזה שופטן . . ולא אמרו זה וזה מושלים ח"ו, כי כשיש איזו שליטה וממשלה ליצה"ר בעיר קטנה אפי' לפי שעה קלה נקרא רשע באותו שעה", ז"א, שזה וזה שופטן שולל גם רשע בכח (ואינו מדבר רק על בינוני בפועל).

לכן נראה לומר, שמאמר זה אינו מדבר בפרטות על הבכח או בפועל, אלא על ענין הרשעות וענין הצדקות, ז"א שענין הרשעות הוא שאין ב' דיעות אלא רק הרגש דעת היצה"ר, ואדה"ז מבאר שאדם שיש בו שלימות התואר בינוני אין בו ענין הרשעות כלל לא בכח ולא בפועל אלא יש בו ענין הבינוני בשלימות.

בענין זדונות נעשים לו כזכיות

הת' מנחם מענדל אליאס

תות"ל המרכזית – 770

במאמר ד"ה "דבר אל כל עדת בני" קדושים תהיו" (סה"מ מלוקט ה' ע' רנז), מביא כ"ק אדמו"ר את הפסוק "מי יתנך כאח לי", ומבאר, שהוא ענין הבקשה מהקב"ה שאף שאנו

ע"י מעשינו הלא טובים גרמנו להקב"ה ענין שבדוגמת מכירת יוסף למצרים, מ"מ יגמול לנו טובות כדרך שעשה יוסף לאחיו. וממשיך שם, שאותו סוג של נחמה שניחם יוסף את אחיו על מכירתו, שאמר להם "אל תעצבו" וגילה להם הכוונה הפנימית על מכירתו למצרים, כך גם אנו מבקשים מהקב"ה שלא רק שימחול על עוונותינו, אלא יתירה מזו - שתתגלה הכוונה הפנימית של החטאים שזהו ענין התשובה, ועי"ז החטאים נהפכים לזכויות. ע"כ במאמר.

והנה שם בהערה 55 כותב, שרואים בתניא שהענין של זדונות נעשים לו כזכויות הוא דוקא בתשובה מאהבה רבה, מכיון ששם יש את הענין של "הואיל ועי"ז בא כו" (שמצד התבוננותו בריחוק מקומו, זה גרם לו להידבק בה), ומצד סברא זו, כותב הרבי, שיש לומר שגם בכל בע"ת (ולאו דוקא בע"ת מאהבה רבה) יש את הענין של זדונות נהפכים כו', כיון שגם אצלו שייכת הסברא ש"הואיל ועי"ז בא", אלא שעיקר ענין זה הוא בתשובה מאהבה רבה דוקא.

והנה בתניא פ"ז, כותב הענין שבע"ת מאהבה רבה זדונות נעשו לו כזכויות, וזאת מכיון שהעבירות שהרחיקוהו מהקב"ה הם גופא אלו שקירבוהו, ולכן נעשו לו (החיות שבדברים האסורים) לזכויות. וממשיך בתניא "אבל תשובה שלא מאהבה רבה זו, אף שהיא תשובה נכונה וה' יסלח לו, מ"מ אין עולים לו מהקליפה לגמרי עד עת קץ שיבולע המוות לנצח".

ומשמע משם שישנה תשובה שאינה הופכת את העבירות לזכויות, ולכאורה זה לא מתאים לדברי הרבי הנ"ל, שבכל הדרגות בתשובה שייך הענין דהפיכת זדונות לזכויות.

ויובן זה ע"פ דיוק מה שכתוב בתניא גבי שאר סוגי התשובה. דכותב, שבהם העבירות "אין עולים לו מהקליפה לגמרי", היינו, שלגמרי הם לא עולים, אבל אפ"ל, שבכ"ז יש בהם את הענין של הפיכת זדונות לזכויות, רק לא באופן שלם.

אמנם, צריך ביאור במה שכותב הרבי שבכל המדרגות בתשובה יש את הענין של "הואיל כו'", דלכאורה ישנם סוגים בתשובה שבאים מדברים אחרים.

ואבקש מהקוראים להעיר בזה.

ב' אופנים בקיום החוקים שבמצוות והנפק"מ ביניהם

הת' מנחם מענדל זילברשטרום
תות"ל המרכזית – 770

א. ידוע הביאור בחסידות שתוכן ומהות מלחמת היוונים, היה (בעיקר) מלחמה רוחנית, וכוונתם הייתה ח"ו "להשכיחם תורתך" דייקא, "ולהעבירם מחוקי רצונך" דייקא. והיינו לא להזכיר הגעטלכקייט שבתורה, אלא ללומדה כשכל (ובפרט שהתורה היא שכל נפלא "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים"). וכן בקיום המצוות לקיים חלקי המשפטים והעדות המובנים בשכל אנושי, משא"כ חלק החוקים שכל קיומו הוא מצד ביטול וקב"ע ("להעבירם מחוקי רצונך"). והיינו שכל דרך ההנהגה והלימוד יהיה מתוך הבנה והשגה - ע"פ טו"ד, אך כל הנהגה שאינה כזו, אינה מתאימה ל"עם חכם ונכון".

ובפשטות, הנפק"מ בגישה זו בנוגע (לקיום המצוות היא, שלא לקיים חלק מהמצוות ח"ו, ובנוגע) ללימוד התורה שאם היסוד הוא קדושת התורה, הרי "התורה זו לא תהי' מוחלפת". אך אילו הגישה לתורה היא כאל שכל אנושי, הרי זה תלוי בהבנת האדם, ועלולה חלילה להשתנות.

ב. והנה, בכ"מ מוסיף בזה כ"ק אדמו"ר בעומק יותר, שהיוונים לא רק שלא התנגדו לקיום חלק העדות והמשפטים שבמצוות, אלא גם לא התנגדו לקיום חלק החוקים; אלא שהמלחמה הייתה על אופן קיומם, שלא יקיימום מתוך אמונה, ביטול וקב"ע, אלא מצד השכל שבדבר. והביאור בזה, בקצרה עכ"פ בד"מ מרב המלמד את תלמידו, שהרב הינו בעל שכל באין ערוך לשכל התלמיד, אך הנה, אם בא' השכליים לא יתפוס התלמיד את הדבר שכל או לא יסכים עם סברת רבו, הרי פשוט שהתלמיד לא יגיד שדברי הרב הללו הם דברי שטות, אלא יסכים שאלו הם דברי שכל עמוקים ביותר והם למעלה מהשגתו וע"כ אין ביכולתו להשיגם. וכמו"כ בענייני רפואה, שכשיראה רופא למטופל דרכי רפואה, איך עליו להתנהג ואיזה תרופות עליו לקחת, הרי המטופל לא בהכרח מבין בזה, אלא שמאמין לרופא, ואמונה זו היא אמונה שהשכל מחייב אותה, שכן הרופא למד את המקצוע

ומתמחה בזה וע"כ ודאי כל מה שמורה יש בו מן האמת. וזו היתה כוונת היונים, שיקיימו חלק החוקים שבמצוות יקיימו, אך מתוך הכרה שכלית, שיש בהם שכל עמוק ביותר וע"כ יש להתנהג בדרך זו (וע"ד משפטים), אע"פ ש(עתה) אין מבינים איזה שכל יש בזה.

אמנם קיום המצוות הנדרשת מיהודי הוא, שיקיימם מצד ביטולו להשי"ת, ורק מפני שכך הוא רצון הבורא, ואי"ז נוגע אם זה רצון שיש בו טעם או אין בו טעם. והסיבה לקיום המצוות באופן כזה הוא, מצד נשמתו של יהודי שמקושרת בעצם בו ית'.

ג. אלא דעפ"ז עדיין צ"ע, מאי נפק"מ למעשה בין ב' אופנים אלו, דהרי ע"פ גישה זו אף פעם לא יבוא שינוי ח"ו בתורה ובקיום המצוות בשלימות. ואם פעם יתערב שכלו לשאול "מה העבודה הזאת לכם", הרי תשובתו בצידו, ששכל בריא מחייב שיש שכל נעלה וגדול ממנו ושם יש הבנה בדברים אלו, ואף פעם לא יבוא לידי שינוי ח"ו.

ד. ואולי יש לישב זה ע"פ המבואר בד"ה ואתה תצוה תשמ"א (קונט' פורים קטן תשנ"ב) ב' טעמים לזה שישאל מאמינים באלקות באמונה פשוטה, לפי שמזלייהו חזי, ומפני ההתקשרות עצמית שבעצם הנשמה. ושם (אות ו') מבאר הנפק"מ בין ב' הטעמים, שהאמונה שמצד מזלי' חזי, הגם שהיא בתוקף גדול, מ"מ כיון שהאמונה מצד סיבה ולא קשורה עם עצם מציאותו, לא מוכרח שימסור נפשו על זה. משא"כ כשהאמונה מצד העצם שלו, "ההתקשרות עצמית", אי אפשר כלל שיכפור ח"ו.

והיינו, שסו"ס גם בביטול (אמונה וקב"ע) יש חילוק, אם מגיע מסיבה כל שהיא או שהוא תוצאה מעצם מציאותו. ועפ"ז י"ל גם בנוגע לאופן קיום החוקים, שאע"פ שבד"כ לא יביא לשינוי בפועל, שכן תמיד שכלו מכריח שיש שכל עמוק יותר, מ"מ סו"ס שייך שלא יקיים כנדרש, (עניין המס"נ וכדו'), משא"כ אם הוא בא מצד עצם התקשרותו.

והביאור בזה בפשטות, שאם לימוד התורה וקיום המצוות יבוא כתוצאה מענין שחזן ממנו, הרי לא ימסור חייו ע"ז, משא"כ אם זה מגיע מצד עצם מציאותו. וע"ד המבואר במ"א החילוק בין המס"נ דבכל נפשך למס"נ דבכל מאדך [ולהעיר מלקו"ש ח"כ, ע' 75 ואילך].

ה. ויש להוסיף בזה עוד יותר, ע"פ המבואר בהמשך ומקנה רב תרס"ו (ע' שכא) במעלת עבד פשוט לגבי עבד נאמן, שבעבודת עבד פשוט אין שינוי. והענין בזה, דבעבד נאמן מכיון שיש סיבה לעבודתו (מפני שהכיר מעלת יוקר הדבר), הרי א. יש חילוק בעבודתו שמתעסק יותר בעבודות החשובות שחושב שבהם מתנאה אדוניו יותר, משא"כ במלאכות

הפשוטות. ב. יש זמנים שבהם מרגיש יותר מעלת אדונו ויש פחות (עניינים שמשתנים בהרגש), וגם בזמנים שמרגיש, יש חילוק עד כמה מרגיש, ועפ"ז גם אופן עבודתו תשתנה. משא"כ בעבד פשוט, שעבודתו אינה מצד הרגש והכרת מעלת אדונו, אלא לפי שזה כל מציאותו, עבד לאדונו, ע"כ תמיד יעבוד את אדונו בכל הזמנים בשווה. ונראה לבאר זאת גם בנדר"ד, דאם קיום המצוות דחוקים בא כתוצאה מחיוב שכלי, הרי שייך שישתנה קיומה עד כמה שיכריח שכלו, ובזה גופו עד כמה ה'געשמאק' שיש לו בזה. משא"כ אם זה מצד הביטול העצמי שבזה אין בזה שינויים, הרי לא יהיו שינויים כלל בקיום המצוה.

המורם מכל הנ"ל, דאם מקיים המצוות מצד הכרח שכלו (אפילו אם השכל מכריח שיש שכל עמוק יותר שלמעלה משכלו), הרי א. שייך שלא יקיים את כל המצוות; ב. גם במצוות שיקיים יהיו חילוקים ב'געשמאק' שבהם; ג. במצוה פרטית גופא שבכללות יש לו בה 'געשמאק', שייך שיהיו שינויים בזמנים שונים; ד. שייך שלא ימסור נפשו ע"ז. משא"כ אם מקיימם משום שכך רצון הבורא ית', לא יחולו כלל שינויים וחילוקים בין קיום המצוות, תמיד בכל עת ובכל שעה יקיימם בשווה וימסור נפשו ע"ז.

בחירה חופשית בנוגע לאחר

הת' שמעון קוצ'ובייבסקי
תות"ל המרכזית - 770

באגה"ק סי' כה כותב רבינו הזקן שכאשר אדם חטא והזיק לחבירו, אין לחבירו להיות כבעס על המזיק לו, כיון ש"על הניזק כבר נגזר מן השמים", והוא היה ניזק גם לולא חבירו. והעונש שמקבל המזיק אינו על עצם ההיזק, כי אם על כך שבחר להיות עושה מעשה הרע. אבל כ"ז נוגע רק למזיק, אבל לניזק אין זה שייך, שכן הנזק בא עליו משום שכך נגזר מן השמים, ולולא שנגזר עליו לא יכל המזיק להזיקו גם אילו רצה. וכפי שכ"ק אדמו"ר מגדיר זאת (לקו"ש ח"ז עמ' 14 ועיי"ש בהערה), הבחירה שניתנה לאדם היא רק בשייכות אליו עצמו, ולא בנוגע לשני.

ולכאורה יש לעיין, איך מתיישבת קביעה זו עם קביעה סותרת לכאורה ששמענו מכ"ק

אדמו"ר כמה פעמים בנוגע לענינים שונים. כמו לדוגמא, שכ"ק אדמו"ר אמר כמה פעמים, שאחד מההפלאות הגדולות דנס י"ב תמוז היה, שאלו שהתעסקו ישירות במאסרו של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ היו יהודים בעלי בחירה, ואעפ"כ לא יכלו לפגוע בו. וכן שמעתי שכ"ק אדמו"ר התבטא פעם בנוגע לאירוע ביחסי ארה"ק עם ארה"ב, שהכל היה אמור להסתדר כשורה אלא שהתערב בזה בעל בחירה (והכוונה היתה שר החוץ דאז שהיה יהודי) וקילקל. וכן מסתמא יש עוד כמה מקורות ברוח זו, אלא שכרגע זכורני רק שני אלו.

וע"פ מה שכתוב באגה"ק (המובא בלקו"ש שם), הרי שבנוגע לשני אין ליהודי יותר בחירה מאשר לגוי, וכל יתרונו הוא רק בנוגע לעצמו!
ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



נגלה

כרמלית מציאות במילה

הת' חיים שניאור זלמן הלפרין
תות"ל המרכזית - 770

שבת ו, א. "ת"ר ד' רשויות לשבת, רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור . . אין מוציאין מרה"י לרה"ר ואין מכניסין מרה"ר לרה"י . . והכרמלית אינה לא כרה"ר ולא כרה"י . . ואין מוציאין מתוכה לרה"ר ולא מרה"ר לתוכה, ואין מכניסין מרה"י לתוכה ולא מתוכה לרה"י ואם הוציא והכניס פטור".

לאורך כל דיני הוצאה מרשות לרשות במסכת שבת, מגדירה הגמ' בד"כ את העברת החפץ מרשות היחיד לרשות הרבים כ'הוצאה', שהרי הוא הוצא מחוץ לבית, ואת העברתו מרשות הרבים לרשות היחיד כ'הכנסה', שהרי הוא הוכנס לתוך הבית, וכמו שאכן נראה מהברייתא שלפנינו שאומרת "אין מוציאין מרה"י לרה"ר ואין מכניסין מרה"ר לרה"י". אלא שגבי 'כרמלית' עושה הברייתא שימוש בשני הביטויים. בדין העברה מכרמלית לרה"ר ולהיפך, נוקטת היא בלשון 'הוצאה', ואילו בדין העברה מכרמלית לרה"י ולהיפך, הלשון היא 'הכנסה'. ויש לבאר גדרה של רשות זו.

אין שייך לומר שהיא רשות ממוצעת, שלגבי רה"ר היא כמו רה"י ולכן העברה ממנה לרה"ר נקראת הוצאה, ולגבי רה"י היא כרה"ר ולכן העברה ממנה לרה"י נקראת הכנסה.

שהרי לפי הסבר זה העברה מרה"ר לכרמלית היתה צריכה להקרא הכנסה, ומרה"י לכרמלית הוצאה, ואילו הברייתא קוראת הכנסה לכל העברה שנעשית בין רה"י לכרמלית בשני הכיוונים, והוצאה לכל העברה שנעשית בין רה"ר לכרמלית בשני הכיוונים.

ויש לבאר זאת ע"פ פירוש רש"י בברייתא זו לרשות הרביעית 'מקום פטור':

בהמשך הברייתא מובא דינו של מקום פטור, שניתן להעביר ממנו חפץ הן לרה"ר והן לרה"י ולהעביר מהם אליו, ורש"י במקום מסביר הטעם בכך ש"מקום פטור . . אינו חשוב רשות לעצמו לפי שאינו רחב ד' . . ובטל אצל רה"י ורה"ר".

ויש לומר שזהו הענין גם לגבי 'כרמלית'. שהרי כל ישותה כרשות בפני עצמה האסורה בהוצאה מרשות לרשות ובטלטול, זהו מדרבנן, ומדאורייתא גם היא נחשבת למקום פטור¹, וממילא גם היא בטלה לרשות שאליה מעבירים ממנה את החפץ. ולכן משתמשת הברייתא בלשון הוצאה בהעברה בין כרמלית לרה"ר בכל כיוון, שהרי בשעה שנעשית העברה בינה לרה"ר היא בטלה לרה"ר, וכמו שניתן לומר הוצאה על העברה מרה"ר לרה"ר, כך גם העברה לכרמלית תקרא הוצאה כשהיא נעשית מרה"ר. וכן לאידך משתמשת הברייתא בלשון הכנסה בהעברה בין כרמלית לרה"י בכל כיוון, שזהו כיון שהיא בטלה לרה"י שנעשית העברה בינה לרה"י, וכשם שהעברה מרה"י לרה"י נקראת הכנסה, כך גם העברה מרה"י לכרמלית נקראת הכנסה.

דעת רש"י במלאכה שהיא משום ב' אבות

הת' יחיאל יעקב וילהלם

תות"ל המרכזית – 770

במסכת שבת פ' הבונה (קב, ב), נחלקו רב ושמואל ב - א) מסתת, ב) העושה נקב בלול

1. ויתירה מזו, יש להעיר משולחן ערוך – רבנו הזקן (שמו, המוציא מחנות לרה"ר דרך אסטונית" היינו שמגדיר 'כרמלית' (א) שכותב "המוציא מרה"י לרה"ר . . דרך מקום פטור כגון (אסטונית) בשם 'מקום פטור' גם לאחר תקנת חכמים.

של תרנגולים. ג) עייל שופתא בקופינא דמרא, משום מאי מיחייב [איזו תולדה מן האבות הוא. רש"י] לרב משום בונה ולשמואל משום מכה בפטיש.

והגמ' מבאר החידוש והצורך בכל המקרים, שאילו נאמרו רק הראשונים הו"א שרק בהם יסבור רב דהווי בונה, דדרך בנין בכך ודמי לבניה, לכך נחלקו גם בשופתא. "ואי אשמעין בשופתא הו"א בהא קאמר שמואל [דאי אתרו ביה משום בונה לא מיחייב דלאו בנין הוא. רש"י], אבל בהנך תרתי אימא מודה ליה לרב".

וצ"ל הצורך של רש"י לפרש את הנפק"מ לדעת שמואל (דאי אתרו ביה), ולמה לפני כן (בפלוגתא דרב ושמואל) לא הביא שום נפק"מ.

ובפשטות ישנה נפק"מ פשוטה שלכן צריך לידע בכל מלאכה האב שלה, ד"אילו עביד אב ותולדה דידיה לא מיחייב אלא חדא" (ריש ב"ק). וכך גם פי' רש"י כשנדרש לזה בפעם הראשונה בכלל גדול (עג, ב. ד"ה אימא אף משום זורע), ולכאורה ע"ז סומך גם בהמשך (אמנם התוס' שם (ד"ה משום זורע) למדו הנפק"מ (לא לחטאת, כ"א) להתראה, עיי"ש).

והנה מאופן הצריכותא בגמ', שהחידוש בראשונים - שאף שהם דומים לבנין שמואל יסבור שאינם בנין, והחידוש באחרון - שגם בו יאמר רב דהווי בנין, היינו, שכל הדיון והשקו"ט הוא, אם הוי בנין או לאו. ומדרגים זאת, שכ"א מהג' פחות דומה לבנין מקודמו אבל על מכה בפטיש לא מדובר כלל, שהגמ' לא אומרת שלשמואל החידוש בראשונים הוא, שאף שאינם דומים למכה בפטיש הווי מכה בפטיש. משמע, דזה ברור שייכותם למכה בפטיש, רק דלרב הם לא מכה בפטיש משום דהווי בכלל בונה, ולשמואל כיון דלא הווי בונה ממילא הם (נשארים) בכלל מכה בפטיש.

ועד כדי כך פשוט הדבר - שישנם הרבה מפרשים בדעת הרמב"ם (פ"י הי"ד, וראה רמב"ם פרנקל במפתחות), שגם לרב הפשט שחייב משום בונה הוא, בנוסף למכה בפטיש (וראה אנצ' תלמודית, ערך אבות מלאכות בסופו).

וא"כ, עכ"פ לשמואל בהו"א, שמודה לרב בהנך תרתי שחייב משום בונה, מסתבר לומר שהוא בנוסף על מכה בפטיש.

ובכגון דא דתרוויהו איתנהו ביה - י"א (מנ"ח מה"ש כה, ס"ד) שחייב שתי חטאות על שני אבות, וי"א (לח"מ על הרמב"ם דלעיל) שאינו חייב אלא אחת.

ואולי יש להוכיח שרש"י ס"ל כהלח"מ, דגם במקרה שיש בו משום שני אבות, חייב רק

חטאת אחת. דלכן בהתחלת הסוגיא, בפלוגתא דרב ושמואל, דאז למדנו שלרב הוי בונה לחוד ולשמואל מכה בפטיש לחוד, א"צ לומר נפק"מ, כיון שישנה הנפק"מ הפשוטה הנ"ל (דלשמואל אם עביד למסתת בהדי מכה בפטיש אינו חייב אלא אחת, וכן לרב - אם עביד בהדי בונה).

אמנם בהו"א ששמואל יודה לרב, א"כ יש במסתת גם בונה וגם מכה בפטיש (וכנ"ל), משא"כ בשופתא דאינו אלא משום מכה בפטיש. הנה שם א"א לומר החילוק ביניהם (ד"בהא קאמר שמואל") לענין חטאת, כיון שגם במסתת וגם בשופתא אי עביד להו בהדי האב של מכה בפטיש אינו חייב אלא אחת (כהלח"מ), והחילוק ביניהם מתבטא דוקא בהתראה, שבעוד שבמסתת אי אתרו ביה משום בונה מיחייב בגלל "צד בנין" שבו, הרי בשופתא לא מיחייב ד"לאו בנין הוא" (ואף שלרב אם מסתת בהדי מכה בפטיש חייב שתיים ולשמואל אחת, עדיין אי"ז מברר דעת שמואל, אם יש בו גם משום בונה או לא).

ועפ"ז יומתק מה שבפלוגתא דרבה ור' זירא (קלה, א), פי' רש"י דלחד מ"ד יש בו (במשמר) משום שניהם (בורר ומרקד). די"ל שמה שהכריחו לכך הוא, מחמת שהגמ' שינתה מסגנונה ושאלה "משום מאי מתרינן ביה", ולא סתם "משום מאי מחייב", רואים דהיכא דעביד למשמר בהדי מרקד חייב חטאת א' לכו"ע (גם לרבה), ועדיין לא ידענו אם יש בו גם בורר. ולכן שואלים במיוחד על התראה וכנ"ל.

ועצ"ע מריש מו"ק (ב, ב), ש"נ "משום מאי מתרינן ביה".

הוצאה מלאכה גרועה

הת' אברהם מן

תות"ל המרכזית - 770

במשנה בריש מסכת שבת מונה התנא את יציאות השבת ומחלק בין הוצאות דעשיר להוצאות דבעה"ב. והקשה ר"י (בתוד"ה פשט בעה"ב) מדוע התנא מחלק בין הוצאות דעני להוצאות בעה"ב "דמה לי עני מה לי עשיר". ותי', "דאיצטריך לאשמעי' משום דהוצאה

מלאכה גרועה היא דמה לי מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים מה לי מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד, ולא הוה גמרינן הוצאה דעני מבעל הבית ולא בעל הבית מעני ותדע מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה . . .".

וממשיך דמטעם זה "בכל תולדות דאבות מלאכות לא חיישינן שיהא במשכן אלא אבות בלבד ובתולדות דהוצאה בעי' שיהא במשכן. " או סברא וכמו שלומדים בהזורק (צו, א) הכנסה מהוצאה מסברא ד"מה לי אפוקי מה לי עיולי".

וצ"ל, מדוע בהוצאות דעני ובעה"ב שהם ב' אופנים בהוצאה עצמה מצריך התוס' ב' פסוקים, ואילו בהוצאות והכנסות שהם שני דברים שונים לומד התוס' א' מהשני מסברא (פנ"י).

והנה התוס' בריש שבועות מקשים את שאלת התוס' כאן ומתרצים ב' תירוצים:

א. בב' ההוצאות דעני ועשיר במשנתנו מדובר במקרה שהמוציא עומד בתוך הרשות וההוצאה נעשית ע"י שפושט ידו לחוץ ובמקרה כזה צ"ל שידו של האדם המוציא אינה כרה"ר ולא כרה"י, ואם היה כתוב הוצאה דעני או דעשיר לא היינו לומדים א' מהשני, דהיינו אומרים דהיד בטילה דוקא לגבי רה"י או רק לגבי רה"ר (הסבר הפנ"י בתוס'). ולפי"ז מה שהתנא שונה הוצאות דעני ועשיר בנפרד הוא משום שיש חילוק ביניהם מסברא.

ב. הוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי אם מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד, ומה לי לרשות הרבים לכך הוצרך לפרש כל ענינים דעני ודעשיר (ר"ת).

ולכאורה היה אפ"ל שר"י בשבת לומד כתי' הא' בתוס' בשבועות, דיש חילוק בין הוצאות דעני ועשיר מסברא, אלא שמוסיף בזה, דמצד חילוקים אלו צריך ב' פסוקים להוצאות דעני ובעה"ב. ולפי"ז יובן בפשטות דזה שלומדים הכנסה מהוצאה ולא מצריכים לזה ב' פסוקים הוא, משום שאין סברא לחלק ביניהם, דמה לי אפוקי מה לי עיולי. ודלא כבהוצאות דעני ובעה"ב שחלוקים הם מסברא.

אמנם קשה לומר כך בדעת ר"י, משום שלפי"ז:

א. לא מסתבר לומר כך בלשון התוס' שכתבו דמה שהתנא מחלק ההוצאות הוא משום שהוצאה מלאכה גרועה היא, ולכן, אם התנא היה כותב הוצאה אחת לא היינו לומדים ממנה השניה, אלא, הו"ל שהתנא מחלק ביניהם מפני שחלוקים מסברא.

[וקשה לומר שמה שהתוס' מביא דהוצאה מלאכה גרועה היא הוא מפני שמצד זה, מה שהתנא מחלק ביניהם הוא לא רק חילוק מסברא אלא בפסוקים, אבל אליבא דאמת יש ביניהם חילוק מסברא כנ"ל (אלא שבהסבר המשנה לא נוגע להביאו, דהחילוק שביניהם הוא יותר מאשר סתם בסברא). דמלשון התוס' משמע, דזה שהתנא מחלק ביניהם הוא לא מפני שהם נלמדים מב' פסוקים, אלא מצד שאם התנא היה כותב א' מהם לא היינו לומדים השני. ואם היינו לומדים כנ"ל הו"ל לתרץ – כמובא ברשב"א – דזה שחלוקים הוא מצד שנלמדים מב' פסוקים].

ב. לפי"ז הו"ל לפרש בתי' החילוק בין ב' ההוצאות – דלא אמרינן מה לי עני מה לי בעה"ב ככה"א – כדמפרש בשבועות. ומופרך לומר שחילוק זה היה בפשיטות עד שהתוס' לא היו צריכים אפילו להזכירו.

ומזה נ"ל שהתוס' בשבת לומדים כר"ת שלא מחלק מסברא בין עני ובעה"ב. אלא שלפי"ז צ"ב:

א (בשלמא לפי ר"ת שלא מצריך ב' פסוקים לב' ההוצאות אלא "התנא הוצרך לפרש", מובן מה שלומדים הכנסה מהוצאה בסברא. אבל לפי ר"י שמצריך ב' פסוקים להוצאות, מדוע בהכנסה לומדים מסברא ולא מצריכים פסוק (כנ"ל)?

ב) אם אין ביניהם שום חילוק, מדוע מביא רק הוצאה והכנסה דעני ובעה"ב, שיביא עוד ריבוי אופנים שיכולים להיות בהוצאה שהרי לא נלמד א' מהשני. וכמו שהקשה הפנ"י "דלכאורה עשו דבריהם כדברי נביאות"?

ג) צריך להבין החילוק בין ר"י לר"ת, דעם היות ששניהם לומדים שהוצאה מלאכה גרועה היא ולא מחלקים ביניהם מסברא, מ"מ, לשיטת ר"ת לא צריך ב' פסוקים להוצאה ואילו לשיטת ר"י צריך ב' פסוקים.

ויובן בהקדים, דבהא דהוצאה מלאכה גרועה היא אפ"ל ב' אופנים:

א. היות ש"הוצאה מלאכה גרועה היא", לכן לא היינו מחייבים הוצאה מזה דהוה במשכן כבשאר האבות אלא צריך ע"ז פסוק, וגם אחרי שהתורה גילתה שזה מלאכה, נלמד מהוצאה רק התולדות דהוה במשכן או שהם שווים – לכל הפחות – למלאכת הוצאה (ולדוגמא: נלמד זריקה (מרה"י לרה"ר) מסברא דמה לי זורק מה לי מוציא).

ב. היות שהוצאה מלאכה גרועה היא, לכן "אין לך בו אלא חידוש" (כמובא ברשב"א

בשבת), ומצד זה לא נלמד מהוצאה אפי' מלאכה ששוה לה - כמו זריקה מהוצאה - שיש סברא ללמוד אותה מהוצאה, אא"כ היא היתה במשכן או שהיא אותה פעולה אלא שפועלת באופן שונה (וכמו הכנסה והוצאה, שהפעולה שהוא עושה בשניהם היא אותה פעולה שהוא מוציא ממנו או שהוא מביא אליו אלא שבא' הוא מכניס לרה"י ובא' הוא מוציא לרה"ר).

ונראה דר"ת לומד כאופן הא', ולכן, לומדים הוצאה דעני מהוצאה דבעה"ב מסברא, דעם היות שהם שני פעולות שונות, שבא' הוא מוציא ממנו ובשניה הוא מביא אליו, מ"מ שווים הם בדרגת המלאכה ואין סברא לחלק ביניהם. ומ"מ התנא שונה אותם בשנים כי הם ב' פעולות שונות.

משא"כ ר"י לומד כאופן הב' – וכך מפורש במהרש"א, דהתוס' ס"ל שהוצאה מלאכה גרועה היא ואין לך בו אלא חידושו - ולכן מצריכים ב' פסוקים להוצאה דעני ובעה"ב, דעם היות ששוים הם בדרגת המלאכה, דאין סברא לומר שרק בא' מהם הוא יהיה חייב, מ"מ לא נלמד א' מהשני, כי ב' פעולות הם, שבא' הוא מביא אליו ובשני הוא מוציא ממנו. משא"כ בהוצאה והכנסה שהוא עושה את אותה פעולה – שמביא אליו או מוציא ממנו – אלא שבפועל בא' הוא מכניס ובא' הוא מוציא, ובוזה נלמד א' מהשני דמה לי אפוקי מה לי עיולי.

* * *

הגמ' (ג, א) מביאה את דברי רבה במחלוקת ר"ע ורבנן, שהם חולקים האם לומדים זורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע ממושיט או לא, ור"ע לומד שלומדים מושיט מזורק. ומקשים ע"כ התוס', דהיות שזורק מרה"י לרה"י לא היה במשכן (כפי שהם מוכיחים שם), איך לומד ר"ע שיהיה חייב, הרי בהוצאה בעינן שהתולדה תהיה במשכן (כנ"ל). ותי', דר"ע סבר דזורק דמי למושיט טפי ממאי דדמו שאר תולדות להוצאה.

וצ"ל הרי התוס' לעיל לומד שהוצאה אפשר ללמוד גם מסברא ובזורק יש סברא דמה לי מוציא מה לי זורק? וע"פ הנ"ל א"ש, דכל מה שתוס' כתבו שאפשר ללמוד תולדות

1. ומה שתוס' לעיל כתבו דבזורק אין סברא, הוא אצל בזורק מרשות לרשות סברא פשוטה לדמותם, וכמ"ש מהרש"א שם בהזורק.

1. ומה שתוס' לעיל כתבו דבזורק אין סברא, הוא בזורק ד"א ברה"ר, שקשה לדמות בין הוצאה מרה"י לרה"ר להוצאה ד"א ברה"ר (וכמו שנתקשו בדעת התוס' בהזורק).

בסברא, הוא רק בשני דברים שדומים לגמרי בפעולתם, משא"כ במוציא וזורק, שפעולת זריקה ופעולת הוצאה הם שני פעולות חלוקות, ובהא אמרינן אין לך בו אלא חידוש.

החידוש והוצאה והכנסה דעני ועשיר

הת' יוסף יצחק מרגליות
תות"ל המרכזית - 770

שבת ב, א. בתוס' ד"ה יציאות השבת מקשה ריב"א מדוע פתח התנא בדיני הוצאה, בעוד שלכאורה היה לו לשנות דינים אלו אחר פרק כלל גדול, "דהתם קתני אבות מלאכות מ' חסר אחת וקתני הוצאה לבסוף".

ומיישב, "דהוצאה חביבא ליה לאקדומי, משום דממשנה זו שמעינן כמה דברים - הוצאה והכנסה דעני ועשיר, ודבעי' עקירה והנחה, ושנים שעשאוה פטורין, וידו של אדם חשובה לו כד' על ד' וידו של אדם אינה לא כרה"י ולא כרה"ר".

וצריך לבאר כוונתו בהחידוש ד"ה הוצאה. . דעני ועשיר, דלכאורה, זהו גוף דין ההוצאה עצמה דהמוציא מרשות לרשות, ואין בזה כל חידוש כבשאר הדברים שמונה - שהם פרטי דינים מחודשים בדין הוצאה.

ולכאורה הביאור בזה בפשטות, ע"פ מה שכתבו התוס' בריש מסכת שבועות (ב, א ד"ה יציאות השבת) ד"קס"ד דלא הוי דרך הוצאה אלא כשעומד ברה"י ונטל פירות ויצא לרה"ר, אבל כי האי גוונא דגופו ברשות היחיד וידו ברשות הרבים או איפכא לאו דרך הוצאה הוא. . ו(לכן) איצטריך למיתני תרוויהו (הן עני והן עשיר), דאי תנא חדא לא הוה שמעינן אידך". ומדבריהם שמעינן (וכמו שמאריך בזה הפנ"י כאן), דדין הוצאה בפשטות הוא כשיוצא בכל גופו עם החפץ, אלא שמחדשים שגם כשהוא עומד ברשות אחת ופושט ידו לרשות אחרת, דגם זה חשיב הוצאה.

ועפ"ז מובנת היטב כונת התוס', דאכן הוצאה והכנסה דמשנתנו חידוש הוא - דהרי המדובר במשנתנו הוא במקרים של הוצאה ע"י הושטה.

אלא, שעדיין אינו מובן, מהי ההדגשה "הוצאה והכנסה) דעני ועשיר", דמשמע שגם חילוק הדינים דעני ועשיר יש בהם חידוש.

ונראה לומר כוונתו בזה ע"פ ביאור תוס' הרא"ש (ד"ה פשט בעה"ב (ב, א)) (שבפשוט זוהי גם כוונת התוס'), דמה שהמשנה מחלקת בין דין העני לדין העשיר, היינו משום שאופני ההוצאה שלהם מחולקים, דבהוצאה דעני, הוא עומד ברה"ר ומביא אליו את החפץ, ואילו בהוצאה דבעה"ב, הוא עומד ברה"י ומוציא החפץ לרה"ר. ומכיון שהוצאה היא מלאכה גרועה, צריכים לפרט את שני האופנים.

ועפ"ז נמצא, שבהוצאה דהושטה גופא ישנם שני אופנים מחולקים - ע"י שמוציא החפץ מרשותו (הוצאה דבעה"ב), וע"י שמביא החפץ אליו (הוצאה דעני). ועפ"ז מבוארים היטב דברי התוס' "הוצאה . . דעני ועשיר", דכוונתו בזה, ש(בנוסף לעצם החידוש שהושטה שמה הוצאה) משנתנו מחדשת שבשני האופנים בהושטה (הוצאה דעני והוצאה דעשיר), מתחייבים מדין הוצאה.

ולהעיר, שע"פ ביאור זה (דתוס' הרא"ש) מיושבת בפשוט שאלת הפנ"י, מה שהכנסה גמרינן מסברא - "מה לי אפוקי מה לי עיולי", ואילו בעני ועשיר לא אמרינן "מה לי הוצאה דעני מה לי הוצאה דעשיר".

דהנה, בפשוט כוונת הסברא "מה לי אפוקי כו" היא, שמכיון שהקפדת התורה היא על הוצאה מרשות לרשות, והיינו, שהתורה קבעה שני רשויות (רה"י ורה"ר) שהמוציא מרשות אחת לחברתה מתחייב, נמצא שאיסור הכנסה הוא איסור הוצאה גופיה, דהוא מוציא מרשות אחת לרשות שניה (וכפי שרש"י הראשון במסכתין (ד"ה "יציאות השבת") כותב, " . . דהכנסות נמי קרי יציאות הואיל ומוציא מרשות לרשות").

ובמילא מובן, שסברא זו ("מה לי . . מה לי") שייכת רק בהכנסה, דפעולת ואופן ההכנסה הוא באותו האופן של ההוצאה, אלא שהוא "מוציא" מרה"ר לרה"י. אבל בעני ועשיר, אין שייך לומר "מה לי הוצאה דעני מה לי הוצאה דעשיר", דהרי אופן ההוצאה של כל אחד מהם שונה מחברו, ומכיון שזוהי מלאכה גרועה, אין שייך לחדש מסברא שגם בהוצאה באופן שמביא אליו החפץ יתחייב.

ולכן צריכים ללמוד הוצאה דעני והוצאה דעשיר מב' הפסוקים שנאמרו בהוצאה, וכמו שמבאר תוס' הרא"ש (שם), שמהפסוק "ויכלא העם מהביא" לומדים הוצאה דעני, דלכך משתמש הכתוב בלשון "מהביא" (- שמביא אליו), ואילו הפירוש "אל יצא איש ממקומו" מדבר בהוצאה דעשיר וכדמשמע לישנא ד"אל יוציא ממקום שהוא עומד בבית - לחוץ".

[בנוגע לדין ההוצאה שמוציא בגופו (דלכאורה מכיון שב' הפסוקים "תפוסים" לב' סוגי ההוצאה דהושטה מהיכן נלמד דין זה). מבאר בתוס' הרא"ש, שאין צריך פסוק לשם כך משום דהוי בכלל אל יצא איש ממקומו, ודרשינן מיניה אל יוציא, משמע שיוצא עם החפץ ממקומו].

ולאחר שלמדים מן הכתובים כל ג' אופני ההוצאה (א. ההוצאה בגופו ב. הושטה ג. הבאה), למדים מן הסברא מה לי אפוקי מה לי עיולי גם את המקרים שמעביר באותו האופן מרשות הרבים לרשות היחיד (דהיינו - הכנסה דבעה"ב (הבאה אליו) מהוצאה דעני, והכנסה דעני (הושטה ממנו) מהוצאה דבעה"ב), דהרי (כמבואר לעיל) לאחר שמרבים שבאופן הוצאה זה יהיה חייב, אין כל נפק"מ מאיזו רשות לאיזו רשות הוא מוציא.

[וע"פ ביאור זה בתוס' הרא"ש, אין צורך לכאורה, להגיע לביאור הפנ"י, שמחלק בין הוצאה דעני והוצאה דעשיר גם בהוצאה רגילה (שמוציא בגופו). דלביאור זה צריך לבוא רק לפי מה שמעמיד ש"פשטא דקרא ודאי בהוצאה גמורה איירי ולא ע"י פשיטות יד. . ואפילו הכי בעי תרי קראי לעני ולעשיר". אבל לפי מה שמעמיד בתוס' הרא"ש "שפשטא דקרא" הוא בהושטה, אין צורך לחלק (בין עני ועשיר) בהוצאה הרגילה (בגופו), אלא רק בהוצאה דהושטה, כנ"ל.

וגם - מה שכתב הפנ"י בריש המסכתא ששיטת הריב"א (תוס' ד"ה יציאות השבת) חלוקה משיטת התוס' (ד"ה פשט בעה"ב), דריב"א נקיט שמהפסוק ד"אל יצא" ילפינן הוצאה בגופו, ומהפסוק "ויעבירו" ילפינן הוצאה דהושטה, ואילו לשיטת התוס' בד"ה פשט בעה"ב, שלמדים מתרי קראי, אין מחלקים בין הוצאה דגופו להוצאה דהושטה (וכמו שמאריך בזה שם), הנה, לפי הביאור בתוס' הרא"ש דמה שלומדים מתרי קראי (תוס' ד"ה פשט בעה"ב) היינו תרי גווני הושטה, אין צריך לומר שהשיטות חלוקות].

* * *

וכיון דאתינן להכי, ניתן אולי לבאר דברי המהרש"א שמקשה (בתוס' ד"ה פשט בעה"ב) במה שראיית התוס' לכך שהוצאה מלאכה גרועה היא ממה שצריכים תרי קראי (אחד לעני

ואחד לעשיר), ובזה מקשה ד"ה"מ למימר תדע מדאצטריך כלל קרא להוצאה אע"ג דהוי במשכן", ומסיים, ד"ויש לישב דברי התוס' מה שהוצרכו לומר מדאיכא תרי קראי". ולכאורה ע"פ הביאור הנ"ל דתוס' הרא"ש אפשר לומר כוונתו (ב"ויש לישב"), דהתוס' העדיפו להביא ראיתם מכך ש"צריכי תרי קראי" (הגם שיכלו להביא ראיה מכך שבכלל צריך פסוק להוצאה), משום שזהו חלק מביאורם, דמה שמחלקים בין עני לעשיר היינו, מפני שאופני ההוצאה שלהם חלוקים, (וזה מודגש בכך) שלכן צריכים לרבותם משני פסוקים, כנ"ל באריכות.

ר' אליעזר או ר"א בן יעקב

הת' שניאור זלמן קוביטשעק
תות"ל המרכזית - 770

שבת ו, ב. כותבת הגמ' "הניחא לרבנן דאמרי צידי רה"ר לאו כרה"ר דמי, אלא לר' אליעזר (בן יעקב) דאמר צידי רה"ר כרה"ר דמי . . .", ובגליון ע"ז בצד הגמ' מעיר, שבעירובין (צד, א) ובכתובות (לא, ב) הגירסא היא "ר"א" (בלא "בן יעקב"), אך בגמרתנו הגירסא "בן יעקב". וצ"ל מהי סברת החילוק בין עירובין וכתובות לאצלנו.

[בפנ"י כתב "כן הגירסא בכל הספרים ונוסחא מוטעית היא, אלא ר"א סתם גרסינן, דפליג בפרק כל גגות, וכמו שנראה מפרש"י".

אך (מלבד שהוא עצמו כותב ש"כן הגירסא בכל הספרים", הנה) בשיטה להר"ן מופיע במפורש ראב"י.

[בכמה ראשונים מופיע ר' אליעזר סתם, אך לכאורה אי"ז ראיה שלא גרסו "בן יעקב", דיתכן שגרסו ואעפ"כ מקצרים וקוראים לו ר"א סתם (ראה לדוגמא משניות אבות פ"ב משנה ט' שקוראים לר"ש בן נתנאל ר"ש סתם)].

ואוי"ל בזה, שאכן היו שני גרסאות, אלא שאצלנו יש טעם מיוחד שנאמר ראב"י.

והביאור בזה: סוגיית הגמ' מתחילה כך, "ת"ר המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב

ובן עזאי פוטר. בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי, אלא רבנן נהי נמי דקסברי מהלך כעומד דמי היכא אשכחנא כה"ג דחייב" ("דלמא לא חייב רחמנא אלא במוציא מרה"י לרה"ר בהדיא" - רש"י), וע"ז מתרצת הגמ' בהמשך "מידי דהוה אמוציא מרה"י לרה"ר דרך צידי רה"ר, התם לאו אע"ג דאי מנח ליה אצידי רה"ר פטור וכי מנח ליה ברה"ר חייב, ה"נ ל"ש". וממשיכה הגמ', "מתקיף לה ר"פ, הניחא לרבנן דאמרי צידי רה"ר לאו כרה"ר דמי, אלא לר"א (בן יעקב) דאמר צידי רה"ר כרה"ר דמי מאי איכא למימר".

ונראה לומר, שהגמ' העדיפה את הגירסא ראב"י כיון שעל הגרסא ר"א לא קשה כ"כ, דהרי, כל הקושיא היא לדעת רבנן כאן ולא לדעת בן-עזאי, ויתכן שר"א לומד כבן-עזאי.

ועיקר הקושיא היא דוקא אם גורסים ראב"י, דהרי קיי"ל (יבמות מט ע"ב, גיטין סז ע"א) "משנת ראב"י קב ונקי" - היינו שהלכה כמותו. וא"כ, באם ראב"י סובר כב"ע, לא היה כותב התנא "חייב ור"ע פוטר" (היינו שבפשטות חייב אלא שבן עזאי חולק), אלא, א. הי' כותב שגם ראב"י סובר כב"ע. ב. הי' כותב חכמים מחייבים וב"ע (וראב"י) פוטר, ולא שבפשטות חייב. וא"כ מוכח שראב"י אינו סובר כבן עזאי.

ולכן שואלת הגמ' שלראב"י (שודאי סובר כרבנן) מאי איכא למימר.

[וראה כעין זה (שבעיקרון משתמשים בגירסא מסוימת, אלא שלצורך מסוים כותבים גירסא שאינה מקובלת), בשיעורים בספר התניא ח"ג עמ' 1095 ואילך].

מלאכת הוצאה מהי?

הת' יוסף יצחק דרוק

תות"ל המרכזית – 770

בריש שבת (ב, א), המשנה מחלקת את מלאכת ההוצאה דעני ודבעה"ב לשניים, "שניים

כרה"ר. **הצרת המצרכה**

2. ולשיטת רש"י (יבמות מט ע"ב, קידושין סב ע"ב) כלל זה הוא גם בברייתא.

1. ולהעיר, שלהיוצא מן התוס' ד"ה "המושיט והזורק" (שם), לא ניתן להעמיד את ר"א כב"ע. שתוס' אומר שם, שגם לשיטת ב"ע למדים מצדי רה"ר את דין המושיט והזורק – שחייב, ולפ"ז צריך להעמיד גם לב"ע שצידי רה"ר הם לא

שהן ארבע בפנים ושניים שהן ארבע בחוץ". בפשטות צלה"ב מה לי עני מה לי עשיר ומדוע מחולקים לשנים. תוס' ד"ה ופשט מבאר, דכיוון דהוצאה מלאכה גרועה היא, לא שיין ללמוד זה מזה, וזוהי הסיבה שנצרך שני פסוקים ללמוד מלאכת הוצאה, אחד לעני ואחד לעשיר. הרמב"ן והרשב"א (על אתר) חולקים על תוס' וסוברים שמספיק רק פסוק אחד, ובאם היו נלמדים משני פסוקים הם היו שני אבות נפרדים, והטעם שהתנא מחלקם לשניים הוא, דכיוון דשני הוצאות הם, האחד מרחיק מעמו את החפץ והשני מקריב אליו החפץ, לכן חלקם לשנים. אך האמת היא שאחד הם, ובפשטות יש להבין במה נחלקו. וכן צלה"ב את שיטת התוס', דהרי מה בכך שמלאכה גרועה היא, הרי מה לי עני ומה לי עשיר. הרי אין אנו למדים חיוב על ענין נוסף אלא על אותו ענין עצמו, דמה החילוק יש בין עני לעשיר.

והנה תוס' והרמב"ן נחלקו בעוד מחלוקת, אי הכנסה הוי אב או תולדה. דתוס' (עיין ד"ה פשט, וכן בדף ב, ב ד"ה מי לא עסקינן) ס"ל דהכנסה הוי תולדה, משא"כ הרמב"ן (עיין בדף ב, ב שם) ס"ל דהכנסה הוי אב. ובפשטות מחלוקת זו תלויה במחלוקת הנ"ל, דהנה אף לשיטת הרמב"ן הוצאה מלאכה גרועה היא, ואעפ"כ ס"ל דלא צריך שני פסוקים להוצאה דעני ודבעה"ב, ובפשטות, מפני שאחד הם, שהרי התורה אסרה להעביר חפץ מרשות לרשות וא"כ מהו החילוק בין עני לעשיר. ומובן גם מדוע הכנסה הוי אב, שהרי גם היא ענינה העברת חפץ מרשות לרשות ואין חילוק בין הכנסה להוצאה. משא"כ התוס' ס"ל, דכיון שמלאכה גרועה נצרך שני פסוקים, א"כ, מובן דהכנסה הוי תולדה, דמה שחידשה תורה הוי אב ומה שלא כתבה הוי תולדה. משא"כ לרמב"ן, כשחידשה תורה הוצאה, הוי בכלל גם הכנסה, וצלה"ב במאי פליגי.

ויובן בהקדים, דהנה הגאון הרגצ'ובר (עיין צפע"נ על שבת) מבאר דמלאכות שבת נחלקות לג' סוגים: פועל, פעולה ונפעל. היינו, אם האיסור הוא על הפועל לעשות, או על הפעולה להיעשות, או מהנפעל מפעולתו, ומביא לכך דוגמאות מל"ט מלאכות (עיי"ש). וודאי דמלאכת הוצאה ג"כ נכללת בחקירה זו, ובפשטות זו היא מחלוקתם של התוס' והרמב"ן, דהתוס' ס"ל דמלאכת הוצאה הוא איסור גברא, היינו, איסור על הפועל לעשות, וא"כ מובן, דעני ובעה"ב שניים הן, פעולת העני ופעולת בעה"ב, לכן צריך ב' פסוקים. מובן ג"כ מדוע הכנסה אינה נכללת בהם, שהרי פעולה אחרת היא. משא"כ הרמב"ן ס"ל דאיסור מלאכת הוצאה היא על החפצא, היינו שאסור להעביר החפץ לרשות אחרת, וא"כ, מה לי עני ומה לי עשיר, ומובן דהכנסה ג"כ בכלל זה. ומדויק מלשונם, דהנה התוס' בהסבירם

מדוע הוצאה מלאכה גרועה היא כתבו "דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר ומה לי מוציא מרה"י לרה"י" היינו שהאיסור הוא על הגברא, שאסור לו להוציא מרה"י לרה"ר למרות שמרה"י לרה"י הוא יכול. משא"כ הרמב"ן, ובדרך זה הרשב"א כתבו "שאלו פינה מזוית לזוית מסע גדול פטור, והוציא קצת מרשות לרשות חייב, משא"כ בשאר כל המלאכות שאינן אסורות אלא מצד עצמן באיזה רשות שתעשה". ורואים בפירוש שהאיסור במלאכת הוצאה היא הפעולה, שאסור להוציא אפילו מעט, למרות שאם הזיז מסע גדול מזוית לזוית וכו'.

אלא שביאור זה צריך לביאור נוסף לשיטת אדה"ז, דהנה, למרות שסובר כשיטת הראשונים שמספיק רק פסוק אחד למלאכת הוצאה, ובלשונו (הלכות שבת סי' ש"י) "וההוצאה היתה ג"כ מלאכה חשובה שנאמר "איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה למלאכת המשכן ויכלא העם מהביא" הא למדת שההוצאה שהיו מביאים מביתם שהיא רשות היחיד אל משה העומד במתנה לזויה שהיא רה"ר, נקראת הבאה זו מלאכה". עכלה"ק. ורואים, שלומד כשיטת הראשונים, דהא אינו מחלק בין עני לעשיר, ומביא פסוק אחד למלאכת הוצאה, ואעפ"כ לומד שהכנסה היא תולדה, "והן הנקראות אבות מלאכות, שיש עוד תולדות כגון הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד היא תולדת הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים".

ובפשטות יש לבאר זה בהקדים, דהנה, יש להבין איך שייך לומר דאיסור מלאכת הוצאה הוא על החפצא, והרי לא עשה בחפצא מאומה. הראשונים הנ"ל מגדירים את הוצאה בתור מלאכה גרועה, אך לכאורה אינה מלאכה כלל, דבשלמא אם האיסור הוא על הגברא לעשות, למרות שגם אז מלאכה גרועה היא שהרי לכאורה לא עשה כלום, אך אעפ"כ אפשר להבין שמלאכה היא, שהרי כשם שהתורה אסרה לעשות פעולה אחרת, היא אסרה ג"כ לעשות פעולת ההוצאה. אך איך שייך לומר שהאיסור הוא על החפצא, הרי החפצא לא השתנה.

ובפשטות י"ל, דמלאכת הוצאה אינה סתם העברת חפץ מרשות לרשות, שא"כ מה החילוק בין הוצאה להכנסה כנ"ל, אלא דברגע שמוציא החפץ לרשות הרבים חל על החפץ שם הרשות, היינו, שהוא חפץ שנמצא ברה"ר שלא יוכל להחזירו לרה"י או להעבירו ד' אמות וכו'. ומובן, דאף שאינו משנה בגוף החפץ, אך בכ"ז נוצר כאן שינוי מסוים. וא"כ מובן דאף שהאיסור הוא על החפצא, היינו, העברת החפץ מרשות לרשות, אך אעפ"כ הכנסה והוצאה שני פעולות הם. ואתי שפיר מדוע הכנסה היא תולדה, שהרי פעולה אחרת הוא, שמחיל על החפץ שם רה"י.

בסגנון אחר: אם מלאכת ההוצאה היא רק העברת חפץ מרשות לרשות מבלי להתייחס

לרשות שלשם מוציאים את החפץ, אז אין חילוק בין הוצאה להכנסה. אך מכיון שמתייחסים לרשות שאליו הוצא החפץ, ועל החפץ חל שם הרשות, מובן שיש חילוק בין הוצאה להכנסה.

החילוק בין תולדות דנגעים לתולדות דשבת

הת' לוי יצחק הכהן ראזנפעלד
ביהמ"ד אהלי תורה

שבת ב, ב. "תנן התם (בשבועות) . . מראות נגעים שתים שהן ארבע יציאות השבת שתים שהן ארבע". ומקשה הגמרא "מאי שנא הכא דתני ב' שהן ד' בפנים וב' שהן ארבע בחוץ ומאי שנא התם דתני שנים שהן ארבע ותו לא". ומתרצת הגמ' - "הכא דעיקר שבת הוא תני אבות ותני תולדות, התם דלאו עיקר שבת הוא אבות תני תולדות לא תני".

ובתוס' (ד"ה התם) הקשו - "הא במראות נגעים תני אבות ותני תולדות, כדמפרש בשבועות שהן ארבע שאת ותולדתו בהרת ותולדתו, אע"ג דהתם לאו עיקר נגעים הוא". ומתריך "דלא דמי, דתולדות דנגעים כתיבי ותולדות דשבת לא כתיבי".

בהשקפה ראשונה נראה, שתוס' מתריך שיש חילוק בין התולדות דנגעים לתולדות דשבת, דבנגעים ילפינן התולדות מן הכתוב, דכתיב "שאת" "בהרת" ו"ספחת", ו"ספחת" הוא לשון טפל, וממילא לומדים שיש טפלה לשאת וטפילה לבהרת. ומכיון שלומדים אותם מהכתוב, הם דומים לאב. משא"כ תולדות דשבת, דאין למדים אותם מן הכתוב, אינם דומים לאבות.

ולכאורה יש להקשות ע"כ משבת דף ע, ב, דדרשינן שם מן הכתוב "ועשה מאחת מהנה" - "הנה אבות, מהנה תולדות" וברש"י ד"ה "מהנה לרבות תולדות" - "כלומר היוצאות מהן מן האבות". ולכאורה נראה, שלומדים מן הכתוב שיש תולדות, וכיצד מחלקים התוס' תולדות דשבת לא כתיבי.¹

[ואין לתרץ שהחילוק בין שבת לנגעים הוא, שבנגעים הלימוד מ"ספחת" מכריח שיש תולדות לכל אחד מהאבות, משא"כ בשבת שהלימוד מ"מהנה" מכריח שיש תולדות, אך אינו מכריח שיש תולדה לכל אב. ולפ"ז התירוץ בתוס' הוא, שבנגעים יש יותר שייכות בין הנגעים לאב, כיון שמוכרח שיצא מכל אב תולדה, ומשא"כ בשבת. דזה אינו, כי גם בשבת הלימוד מהפסוק מכריח שיש תולדה לכל אב, כמו שכתב בקרית ספר (שבת - פ"ז) "והכי דייק קרא "הנה" שהן הל"ט מלאכות, "מהנה" שהן תולדות, הנה משמע דאכולהו איכא תולדות"].

וי"ל, דבגלל שאלה זו שינה תוס' הרא"ש את לשונו וכתב "י"ל דלא דמי תולדות שבת לתולדות נגעים דכתיב בהדיא מרבוי דספחת". היינו, שהוא מבאר שהחילוק בין שבת לנגעים הוא, דהתולדות דנגעים כתוב בהדיא בהפסוק - ספחת מלשון טפלה היינו תולדה. משא"כ התולדות דשבת, שלומדים אותו מ-מ' של מהנה, ולא כתוב מפורש בפסוק שיש תולדה.

(אך צריך עיון קצת בזה, מהי הסברא לומר דמכיון שהתולדות כתובים בהדיא בהפסוק, יש להתולדה שייכות לאב עד כדי כך שצריך למנותה בהמשנה).

ואולי יש לומר שכן הוא גם כונת התוס' דידן. (אבל צריך עיון קצת מלשונו "כתיבי" ו"לא כתיבי" - דמשמע דלא כתיבי כלל).

אי אמרינן מיגו דאיתקצאי בנר

הת' שלום דובער רבינוביץ
תות"ל המרכזית - 770

ידועה מחלוקתם של רבי שמעון ורבי יהודה בדין מוקצה (שבת מד, א), דר"י סבר דיש

הנה י"ל כל שהלכה למשה מסיני פירוש על הקרא כתוב בהדיא דמי, ולא יקרא דברי סופרים להרמב"ם ז"ל עכ"ל. דלכאורה, אם הוא לומד מהפסוק "מהנה" לרבות תולדות, מה קושיתו – הרי אע"ג דבדרך כלל לא לומדים במה מצינו להלכה, הכא שנא דכתיב "מהנה". וצ"ע.

1. יש לעיין בראש יוסף (דף ב, א) בהקדמה למסכתא וז"ל: "דהנה תולדות יש לומר דלא באו בקבלה דלא הוי במשכן, רק שאנו מדמים מלאכה למלאכה. וכי תימא אין דנים ק"ו מהלכה כ"ש במה מצינו (כיון שהל"ט מלאכות הם הלכה למשה מסיני איך אפשר ללמוד התולדות במה מצינו),

דין מוקצה, ור"ש סבר דאין דין מוקצה (למעט דבר שאינו ראוי ומוקצה למצוותו) כגון נר של שבת).

והנה, בגמרא (מה, ב) דנים בדעת ר' יוחנן במחלוקת זו. וז"ל הגמרא שם: "אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן, אמרי (בני הישיבה. רש"י) הלכה כרבי שמעון. . כי אתא רב יצחק בר' יוסף א"ר יוחנן הלכה כר' יהודה. . אמר ר' יוסף היינו דאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן אמרו הלכה כר"ש. "אמרו" וליה לא סבירא ליה". (והיינו, דמה שאמר רב יצחק אין זה סותר כלל לדברי רבה בב"ח, דמה שאמר רבה בב"ח בשם ר' יוחנן היינו לשיטתם דבני הישיבה ("אמרו"), אך ר' יוחנן עצמו, לא סבירא ליה דתהוי הלכה כר"ש).

ובהמשך לזה מקשה אביי, דגם בלא המימרא דרב יצחק ידעין דר' יוחנן כר"י סבירא ליה, ד"הא ר' אבא ורבי אסי איקלעו לבי ר' אבא דמן חיפה ונפל מנרתא על גלימא דר' אסי ולא טלטלה, מאי טעמא לאו משום דר' אסי תלמידיה דר' יוחנן הוה, ור' יוחנן כר"י סבירא ליה דאית ליה מוקצה?"

ומשיב ע"כ רב יוסף – "מנרתא קאמרת, מנרתא שאני, ד. . הורה ריש לקיש בצידן, מנורה הניטלת בידו אחת מותר לטלטלה, בשני ידיו אסור לטלטלה (דמנורה הניטלת בשני ידיים אדם קובע לה מקום, כמו שמבארת הגמ' להלן), ור' יוחנן אמר, אנו אין לנו אלא בנר כר"ש, אבל מנורה בין ניטלה בידו אחת בין ניטלה בשני ידיו, אסור לטלטלה". וממילא, אין להוכיח מן המקרה הנ"ל דמנרתא דר' יוחנן כר"י, דבזה גם לר"ש אסור לטלטלה.

ומקשים ע"כ תוס' (ד"ה אמר ליה) דלכאורה אפשר להוכיח דר' יוחנן ס"ל כר"י, ממה שאמר ר' יוחנן בפרק לולב וערבה (סוכה מו, ב) ד"סוכה אפילו בשמיני אסורה", "אלמא אית ליה מיגו דאיתקצאי (לביה"ש) כו", דהיינו כר"י (ש"לר"ש לא אמרינן מיגו דאיתקצאי). וכך היה אפשר לבאר גם במקרה דמנרתא, דאסור הטלטול הוא משום מיגו דאיתקצאי.

ומתרץ ע"כ ר"י, וז"ל: "דנר אינו מוקצה למצוותו מטלטול, שאין ביטול מצוה בטלטול, ולא דמי סוכה דאיתקצאי ביה"ש מחמת מצוה, ולהכי אינו יכול להוכיח מסוכה אנר".

ולכאורה נראה לבאר תירוץ, ע"פ מה שכתבו התוס' לעיל (מב, ב ד"ה ואין נאותין) דמה שהוקצה למצוותו בנר, זהו רק לענין השמן שבנר (שאינן נאותין (מהשמן הנוטף) ממנו כ"ז שדולק) אך הנר עצמו אינו מוקצה מחמת מצותו [וכפי שמבאר בתוס' הרא"ש, ד"נר עצמו. . אדרבה, מטעם זה דהוקצה למצותו ראוי להתיר לטלטלו בכל מקום שהוא צריך להאיר משום שלום ביתו"]. ועפ"ז מבארים התוס' כאן, דאין שייך לומר מיגו דאיתקצאי בנר.

דדוקא בסוכה, שהיא מוקצית למצוה בביה"ש, אמרינו מיגו דאיתקצאי, אבל בנר, שהנר עצמו לא נאסר בביה"ש משום הוקצה למצוותו (כנ"ל), אין שייך לומר מיגו דאיתקצאי.

ועפ"ז תמוה, לכאורה, דהרי אע"פ שמצד הדין דהוקצה למצוותו לא נאסר הנר, הרי עדיין יש עליו איסור מצד שהיה בסיס לדבר האסור בביה"ש (בשעה שהשמן בער בו), וא"כ, עדיין ניתן לומר מיגו דאיתקצאי, וממילא הדרא קושיית התוס' לדוכתא, דאפשר לומר דר' יוחנן כר"י ס"ל, ואף במנרתא אסר משום מיגו דאיתקצאי. וצ"ע.

בגדר 'מבטל כלי מהיכנו'

הנ"ל

שבת דף מב, ב. מתני' "אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן", ובגמרא מביא מחלוקת בין רבה לרב יוסף מהי כוונת המשנה, ואנו נבאר את שיטת רב יוסף.

דהנה רב יוסף אומר שהמשנה באה לומר שאסור לבטל הכלי מהיכנו, ולכן אסור ליתן כלי תחת הנר, כי עי"ז יותר לא יוכלו להשתמש בו בשבת זו. והגמ' מביאה כמה משניות לאותובי לרב יוסף, ואחת מהן: "כופין את הסל לפני האפרוחין שיעלו וירדו", דלכאורה עי"ז שכופה את הסל הוא מקצה אותו לכל השבת, ואעפ"כ אומרת המשנה שמותר לכפות, וא"כ משמע שמותר לבטל כלי מהיכנו. ומתרצת הגמ' שע"י שכופה את הסל אינו מבטל את הכלי מהיכנו, כי אחרי שהאפרוחים ירדו יהי' מותר לטלטל את הכלי.

ומקשה הגמ' "והתניא אע"פ שאין עודן עליו אסור", ועונה הגמ' ששם מדובר שהאפרוחים היו עליו בבין השמשות, שאז "מיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכל השבת כולה", אבל כאן מדובר שהניח את הכלי משחשיכה, וא"כ אע"פ שעלו האפרוחים על הכלי, הרי אחרי שירדו ממנו יהי' מותר לטלטל את הכלי, ואין זה מבטל כלי מהיכנו.

ובתוס' (ד"ה בעודן עליו) מקשה, וז"ל "תימה, הא כיון דבידו להפריחן למטה הוי גמרו בידי אדם, ולית לן למימר מיגו דאיתקצאי לבין השמשות, כדמוכח בפ' אין צדין (ביצה כו, ב) דפריך למ"ד יש מוקצה לחצי שבת, והא פולין ועדשים דמבשלים ביו"ט דמעיקרא

חזו לכוס, כי שדינהו בקדרה אידחו להו, גמר בישוליהו אישתרו להו, א"ל אביי, ולטעמיך תקשי לך קדירות דעלמא - דהא קדירות דשבתא בין השמשות רותחות הן ולאורתא קא אכלינן מינייהו. אלא גמרו בידי אדם לא קמבעי' לי' (והיינו שאם בידו של האדם לתקן את הדבר (שאינו ראוי עתה לשימוש), לא הוקצה הדבר כי לא הסיח דעתו ממנו), כי קמבעיא לי' גמרו בידי שמים (והיינו דמכיוון שאין ביד האדם לתקנו, מסיח דעתו ממנו, ומבעיא לי' כאשר הדבר קרה באמצע השבת, האם נהי' החפץ מוקצה לכל השבת)."

ע"כ מתרץ תוס' שיש לחלק בגמרו בידי אדם גופא, דכל הסיבה שפולין ועדשים לא נעשים מוקצה היא דמכיון שדעתו עליהם לא מקצה אותם, אבל במקרה שמקצה אותם לא יועיל שגמרו בידי אדם, כי הקצה אותם. וכן בנדו"ד, דאף שבידו להפריחן אי"ז מועיל שלא יהי' מוקצה, כי הוא מקצה את הסל מלהשתמש בו לצורך האפרוחים, (היינו כי הוא רוצה שהאפרוחים יעלו על הסל, וא"כ הוא רוצה להקצות את הסל, משא"כ בפולין ועדשים - הוא רוצה שיתבשלו בלא דיחוי).

ובתוס' (ד"ה בעודן עליו) מקשה, ש"לרב יוסף דמפרש מתני' משום דמבטל כלי מהיכנו לא אתיא מתני' כר"ש, דלדידי' לא מבטל כלי מהיכנו כיון דשרי לאחר שכבה (דלר"ש יכול להיות מוקצה רק בשעת האיסור, וכשהולך האיסור חוזר הדבר להיתרו, כגון בנר שכבה שמותר להשתמש בשמנו. ומוכיח תוס' שכן הוא) כי היכי דלא חשבינן הכא כפיית הסל ביטול כלי משום דשרי אחר שירדו", ומתרץ תוס' שכאן אין זה ביטול כלי, כי מיד שבאו על הסל (ובכל רגע) בידו להפריחם, אבל כאן אין בידו לכבות את הנר, ועד שיכבה - ביטל את הכלי.

ולכאורה צ"ל, מה ההבדל בין ביטול כלי מהיכנו לבין מוקצה, שבמוקצה מביה"ש אם היו האפרוחין על הסל בבין השמשות נעשה הסל מוקצה, ואע"פ שיכול להפריחן הרי גמרו בידי אדם אינו מועיל, מכיון שאינו רוצה להפריחן (כנ"ל מתוס'). משא"כ בנוגע לביטול כלי מהיכנו אמרינן שאם היו אפרוחים על הסל אין זה ביטול כלי מכיון שיכול להפריחן, אע"פ שאינו רוצה (וצריך שגם לא יהי' יכול להפריחן), וא"כ ע"כ יש הבדל בענין בין שניהם, וצ"ל ההבדל ביניהם.

וי"ל הביאור בזה, בהקדים ענינו של ביטול כלי, שרש"י במשנה דילן מסביר זאת וז"ל "קסבר אסור לבטל כלי מהיכנו, לשים כלי במקום שלא יוכל עוד ליטלו, דהוי כקובע לו מקום ומחברו בטיט ודמי למלאכה", היינו שענינו של ביטול כלי הוא יצירת מצב חדש

בכלי, דומיא דקובע לו מקום ומחברו בטיט.

אבל במוקצה לא מצינו זאת, אלא מוקצה ענינו הוא שהאדם בודל את עצמו מלהשתמש ולא משנה את החפץ. וע"ד החילוק בין גברא לחפצא, שמבטל כלי מהיכנו זה דין בחפצא ומוקצה זה דין בגברא.

וזהו ההבדל בין מוקצה לביטול כלי מהיכנו, שביטול כלי מהיכנו הוא יצירת מצב חדש בכלי (בחפצא), ולכן לא מספיק רק שיבדל הגברא מן הכלי (שיקצה את הסל בשביל האפרוחים), אלא צריכים גם שלא תהי' לו אפשרות לשנות את הכלי, דהיינו שיווצר מצב חדש בכלי, כדי שיהי' זה ביטול כלי מהיכנו. משא"כ במוקצה שהוא דין בגברא, שיבדל מהחפץ, אין צריך שגם לא יוכל לשנות את החפצא, כי מספיק שהגברא מבדיל עצמו מן הכלי, ולכן צריך (לאידך) שהגברא לא ירצה לבטל את המוקצה (להפריחן).

וי"ל בסגנון אחר: בכדי לעשות מוקצה צריך שתהיה הגבלה רצונית, דהיינו לא שהוא מוגבל מצד המציאות, אלא שפועל על עצמו וברצונו שיהיה מוגבל, אע"פ שמצד המציאות יכול הוא לשנות את המצב, אבל במבטל כלי מהיכנו צריך שיהא הגבלה ממש, היינו שיהא מוגבל גם מצד המציאות, (כי שם זה דין הקשור לחפצא וצריך שלא יוכל לשנות שום דבר בחפצא).

בסוגיא דקלוטה כמי שהונחה [גליון]

א' התמימים

תות"ל המרכזית – 770

בקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש' דארץ הקודש (גליון ב) הקשה הת' י. ג. בענין "קלוטה כמי שהונחה", ולהלן תמצית דבריו:

במשנה דיציאות השבת (ב, א) שנינו שכשבעה"ב מוציא חפץ מרשותו לרה"ר ומניחו ביד העני, מחייבים אותו מדין הוצאה.

ובגמ' (ד, א) מקשים ע"כ – "והא בעינן עקירה והנחה מכל גבי מקום ד' על ד' וליכא".

ומיישבים, דמתני' כר"ע "דאמר לא בעינן מקום ד' על ד". דר"ע סבר ד"קלוטה (באור רה"ר) כמי שהונחה דמיא".

והנה, בהצעת דברי הגמרא ישנם ב' שיטות: א) קלוטה כמי שהונחה פירושו, שהחפץ שנקלט באור רה"ר נחשב כאילו הונח בקרקעיתה ("כמי שהונחה בארץ"). ב) קלוטה כמי שהונחה פירושו, שבכדי להתחייב די בכך שהחפץ נקלט באור רה"ר, והיינו מפני ש"קלוטה כמי שהונחה (באור)".

ומקשה הת' הנ"ל, דלכאורה, להשיטה ד"קלוטה כמי שהונחה" היינו לארץ, נמצא שעדיין מצריכים הנחה ע"ג מקום ד', אלא שמחדשים שהחפץ (המונח באור) נחשב כמונח על הקרקע, דשם יש ד' אמות. וממילא קשה, כיצד מוכיחה הגמרא מדברי ר"ע ד"קלוטה כמי שהונחה דמיא" שאין צריכים הנחה ע"ג מקום ד', ונשאר ע"כ בצ"ע.

ולכאורה, קושייתו אינה מובנת כלל, דהרי אין מטרת הגמרא להעמיד שאין צריך מקום ד', אלא ליישב דברי המשנה (כיצד מתחייבים בהנחה על יד, שאין בה ד' על ד). ולפי שיטה זו, תשובת הגמרא היא, דהגם שצריך ד' על ד', הנה מכיון ש"קלוטה כמי שהונחה דמיא", נחשב החפץ המונח על היד כמונח על הקרקע (ששם יש ד' אמות), ולכן מתחייבים ע"כ.

ומה שלשון הגמרא הוא "דלא בעינן מקום ד' על ד", היינו שלפועל אין צריך להניח במקום ד' מפני שמונח על הקרקע, כנ"ל.



הלכה ומנהג

בגדר החיוב דמצות ציצית

הרב שניאור זלמן גרשוביץ
כולל מנחם – שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב אדה"ז בריש סימן ח': כל הקורא קריאת שמע בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו, והואיל שכל אדם צריך להיות זהיר וזריז להקדים המצוה בכל מה דאפשר, לכן תיכף ומיד אחר נטילת ידים שידי ונקיות ויכול לברך יתעטף בציצית.

בכוונת אדה"ז "הקורא קריאת שמע בלא ציצית" אמאי נחשב למעיד עדות שקר, כבר דשו רבים, ועמדו בעיקר על שתי בעיות. הבעיה הראשונה הינה (שאלה זו היא גם על הזהר והמג"א שהם מקור הדברים), מדוע הקורא ק"ש בלא ציצית כמעיד עדות שקר, והא הציצית אינה מצוה חיובית – שהרי אין אדם מחויב לקנות טלית בת ד' כנפות כדי שיתחייב בציצית, ורק אם רוצה להתלבש בטלית בת ד' כנפות חייב להטיל בה ציצית (דברי אדה"ז בריש סימן כד). המורם מהנ"ל שישנה לכאורה סתירה בדברי אדה"ז, שאם כשאינו לובש ציצית נחשב כמעיד עדות שקר בעצמו, אזי אין אנו יכולים לומר שציצית היא חובת הבגד בלבד (אם ילבש את הבגד) ולא חובת הגוף.

ויתירה מכך; בסימן סו כתב אדה"ז בפירוש שהציצית, כיון שאינה חובת הגוף, לכך

מי שאינו לובש בגד המחויב בציצית – אינו מעיד עדות שקר בעצמו. והנה מכח שאלה זו מוכח שכאן מדבר אדה"ז על מי שלובש בגד המחויב בציצית – ואינו מטיל בו ציציות, ועל כגון דא אין חולק שדינו כמעיד עדות שקר. וכך ציינו מהדירי שוע"ר מהדורת וילנא תרס"ה בשולי הגליון, שדברי אדה"ז בסעיף זה עוסקים במי שלובש טלית המחויבת בציצית.

אך כאן נשאלת השאלה השניה: מהו בכלל פשר דברי אדה"ז בסעיף זה, ומהי שייכות דברי אדה"ז לתחילת הלכות ציצית ולהמשך ההלכה. בספר יד שאול (ירושלים תרצ"ה) ביאר, שבהמשך ההלכה "והואיל שכל אדם צריך להיות זהיר וזריז להקדים המצוה בכל מה דאפשר, לכן תיכף ומיד אחר נט"י שחרית כו"מ מבארים, שטעם הזריזות הוא כדי שלא יקרא פרשת ציצית כשאין עליו ציצית. ובזה מתורצת הקושיא השניה אבל לא הסתירה הראשונה.

ובקובץ יגדיל תורה (נ. י. חוברת ל' ע' רצו) הלך בשיטת היד שאול, ואשר לשאלה הראשונה, חידש שהציצית הינה מצווה קיומית, ומ"ש בסימן כד ובסימן סו שהציצית אינה מצוה חיובית הוא, דשני מצוות ישנם בציצית – האחת קיומית חובת הגוף, והשניה חובת הבגד – כשיש בו ד' כנפות, ודברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דברי אדה"ז בריש סימן כד ובפרט לא בסימן סו, שמשם משמע שאינו מעיד עדות שקר, ואם היתה הציצית חובה ואפילו חובת הגוף, לא היה לו לסתום. זאת מלבד שעצם החידוש אודות מצוה קיומית או חיובית בציצית אינם מסתברים לדברי אדה"ז שכתב באופן ברור (הובא לעיל) שאין אדם חייב לקנות טלית וכו'.

בסוף הדברים שם הרגיש בדוחק זה (הראשון), והוסיף שהעדות שקר אינה מפני המצווה הקיומית שבציצית, אלא מחמת שיש בידו בשעה שקורא "וזכרתם את כל מצוותי" – ללבוש ציצית ולזכור את כל המצוות – ואינו לובש והרי מעיד עדות שקר בעצמו. אבל הדוחק השני נותר בעינו, וכיצד יתאימו דבריו לדברי אדה"ז שאין חובה ללבוש ציצית.

ביאור נוסף ב"יגדיל תורה" (נ.י. חוב' עא ע' רכח) שגם כשאינו לובש טלית בכלל, הרי הוא בכלל מעיד עדות שקר בעצמו, ומ"ש בסימן ס"ו דלא אמרינן מעיד עדות שקר לגבי ציצית הוא רק לדעה השניה שם, שאם הביאו לו ציצית באמצע ברכת ק"ש אין צריך להפסיק ולברך עליהם, כיון שאינה חובת הגוף, אבל לדעה הראשונה שיש להפסיק ולברך על הציצית, דינו כמעיד עדות שקר בעצמו. ואף ששם מסיק אדה"ז כדעה השניה שאין לברך - אינה קושיא, דבאמת סבר אדה"ז כדעה הראשונה, וחש לדעה השניה משום

שברכות אינם מעכבות וספק ברכות להקל, ולכך ילבש בלא ברכה.

ותירוץ זה דחוק דהא מריש סימן כד מוכח שהציצית אינה חובת הגוף, וא"כ אין לומר שאדה"ז אוחז כדעה הראשונה בסימן סו. וכן נשארה הסתירה בין ריש סימן ח (שכ' שמעיד עדות שקר) לריש סימן סו (שאינו מעיד עדות שקר), ובסוף דבריו שם נכנס לישוב קושיה זו, וכתב דהוא משום שהקב"ה בטח בישראל שיעשו להם ציצית כדי שיזכרו כל המצוות, ותירוץ זה הוא על דרך הדרש בלבד, וכי מפני שהקב"ה בטח בישראל, יחשבו למעיד עדות שקר, ומנ"ל שהקב"ה בטח בישראל.

בקובץ 'הערות וביאורים' (גל' תשע"ד עמ' 61, נדפס בחלקו גם בספר 'דובר שלום') הוכיח שבשום אופן אי אפשר לפרש דברי אדה"ז על מי שאינו לבוש כלל בטלית, ואשר לקושיות מסימן כד ומסימן סו, דייק ו' דיוקים שמהם מוכח שלמרות שאדה"ז חילק בין חובת הציצית לחובת התפילין הרי לאמיתו של דבר החילוק ביניהם אינו גדול, משום שגם ציצית אפשר ללבוש בין הפרקים של ברכות ק"ש (על אף שאין מברכים עליה כתפילין), ועוד שבסימן כד כתב אדה"ז שיש להיזהר וללבוש ציצית כל היום (אע"פ שאינה חובה כתפילין), ובעיקר; שאדה"ז לא התיר לברך על התפילין באמצע ברכות ק"ש מטעם זה לבדו אלא הביא חילוקים נוספים.

אמנם גם אם צדקו כל החילוקים שהביא הרי שלא הובהר דבר בדברי אדה"ז, וכל חילוק בין ציצית לתפילין גדול ככל שיהיה – לא יאפיל על החילוק העיקרי שתפילין הם חובת הגוף, ואילו ציצית (גם לו יסבור אדה"ז כדעה הראשונה בסימן סו לגבי עדות שקר) אין חובה ללבוש כי אם זהירות מיוחדת. ומדוע מי שלא נזהר בזהירות מיוחדת זו – מעיד עדות שקר בעצמו. ולהוסיף שיש שפירשו (לגבי תפילין) שאם קרא ק"ש בלא תפילין, אפילו ידי קריאה לא יצא.

פירוש נוסף בס' 'מחנה יוסף' על ציצית (ע' פא ואילך), שכיון שהחיוב שישתדל להתעטף בטלית מצוייצת הוא משום זכירת כל המצוות, א"כ הוא גופא עדות השקר; דבפרשת ציצית הוא קורא "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'" והוא אינו מקיים מצוות, ובודאי שדין עדות שקר לא שייך לסי' סו לומר דלכן יפסיק באמצע ק"ש, דשם הוא חיוב גמור מה"ת משום מצוות התפילין עצמה, וכאן הוא רק זהירות כדי שיזכור המצוות. ע"כ. וביאור זה תמוה, דמדוע נחשיב אותו כאילו שאינו מקיים מצוות, והרי אינו חייב בהם.

יש שהלכו בשיטה אחרת (קובץ אהלי שם ח (כפר חב"ד, תשנ"ג) ע' רכו) ומסקנתם

דישנה מחלוקת בין הגמרא לחכמי הזהר לגבי הקורא ק"ש בלא ציצית (כשאינן עליו בגד המחויב בציצית) ואדה"ז פסק כשיטת הגמרא, ולמרות זאת בתחילת הלכות ציצית הביא את דעת חכמי הזהר, וזה תורף הדברים: תחילה מביא כמה ראיות (הפרישה בסימן כ"ד, ודברי "מנורת המאור") שהובאו בס' "מאסף לכל המחנות" דגם מי שאינו לובש בגד בעל ד' כנפות הריהו בכלל מעיד עדות שקר, ודוחה הראיות על פי דברי הפרישה במק"א ועל פי דברי המאירי, ומסיק דכיון דאינן הוכחה לומר שמי שאינו לובש כלל טלית הריהו מעיד עדות שקר, ומאידך בסי' סו כותב אדה"ז בפירושו דאינו מעיד עדות שקר – כנ"ל – א"כ מוכרחים לפרש דברי אדה"ז על מי שלובש טלית המחויבת ולא הטיל בה ציציות.

אך אם כן, צ"ל המשך דברי אדה"ז דמהי השייכות בין הקורא ק"ש בלא ציצית להמשך ההלכה, ומהי שייכותו לריש הלכות ציצית, אלא דכיוון שישנה מחלוקת בין חכמי הזהר לגמרא: לדעת חכמי הזהר הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו, ואילו לדעת הגמרא רק בתפילין דינו כמעיד עדות שקר – משא"כ בציצית, וכל זמן שאינן סתירה מדברי הגמרא יש להחמיר ולנהוג כדעת הזהר, וזה פירושו דברי אדה"ז: בריש הלכות ציצית נקט בלשון הכוללת את שתי המשמעויות, ואנו נפרשה כדעת הזהר שצריך להתעטף בציצית גם כשאינו לובש בגד בעל ד' כנפות, אבל בסימן כד ובסימן סו בהם נפסק כדעת הגמ' שהציצית אינה חובת הגוף – נחיל את עדות השקר שבסימן ח' על הלובש טלית בעלת ד' כנפות בלא ציצית.

והדברים אינם מתיישבים על הרעיון, ובפרט דאדה"ז לא חש לבאר זאת אפילו ברמז. [ולהוסיף דאין שום ראיה שהזהר מדבר על מי שאינו לובש טלית כלל, והראיה שהביא מהראשית החכמה לפירושו דברי הזהר אינה ראיה, דבראשית חכמה כתב ב' ענינים א' חיוב ציצית בעת אמירת ק"ש, ב' חיוב ציצית כמשך כל היום ושניהם מדברים במי שלובש טלית המחויבת בציצית].

ונראה הביאור בזה דבאג"ק ח"ח אגרת ב'תרי"ט, כותב כ"ק אדמו"ר: ובמה שהעיר בענין מצות ציצית אם מקיים המצוה בכל שעה שמלובש בציצית או רק בשעה ראשונה וע"ד נטילת לולב. הנה מובן הדבר גם ממה שנאמר וראיתם אותו וזכרתם, וכמו שהזכירה בכל עת מצוה היא, הרי גם סיבתה היא הראי' כן הוא, ומפורש הדבר בראשונים בספר היראה לרבנו יונה קרוב לתחלתו שכותב וז"ל: עיקר מצות ציצית ללבשו תמיד (כן הוא גירסת הגר"א בביאורו לשו"ע או"ח ריש סימן כ"ד וכן הוא גם דעתו של הגר"א, ראה שם).

ובפסקי דינים לאדמו"ר הצמח צדק או"ח סי' ב' ס"ק ז' משמע דעתו, שבכל שעה זהו מצוה דאורייתא (ולא רק הידור דרבנן), וראה ג"כ בפירוש האבן עזרא במדבר (טו, לט), שגם שם מוכח כן. והנה א"א לומר שדברי כ"ק אדמו"ר מוסבים על מי שלובש טלית בעלת ד' כנפות ואינו מטיל בה ציצית, אלא שגם מי שאינו לובש טלית כלל, מחויב הוא מדאורייתא ללבוש ציצית, וברור שהדברים אינם מהווים סתירה לפסק אדה"ז בסימן כד שם פסק שאין אדם מחוייב בציצית כיון ששם מדבר אודות מצות ציצית, ואילו כאן מדובר אודות זכירת כל המצות על ידי ציצית שהוא חיוב גמור מדאורייתא.

וזהו טעם מ"ש אדה"ז בריש סימן כד, "טוב ונכון להיות כל אדם זהיר וזריז ללבוש טלית מצוייצת כל היום", וזה שלא כתב אדה"ז שיש חיוב בדבר הוא משום שיש חילוק גדול בין הלובש טלית המחויבת בציצית ולא הטיל בה, שאסור לו ללבושה אפילו לרגע אחד, לבין מי שאינו לובש טלית המחויבת כלל שאז מותר לו לישב קצת בלא ציצית (או הילוך ד' אמות וכד'), אבל שעה ממש בלא ציצית זה לא יעשה שום אדם עכשיו ח"ו. . ואין זה מידת חסידות לבד כ"א מצוה דאורייתא. (כן כתב בפס"ד צמח צדק אליו ציין באגרות קודש דלעיל), וכיון שלא ברור משך הזמן בו יכול לשהות בלא ציצית (ויש בזה חילוקים בין האנשים כמבואר בצמח צדק שם), לכן השתמש אדה"ז בלשון טוב ונכון להיות זהיר וזריז.

וכן בריש סימן ח' נקט אדה"ז בלשון שצריך להיות זהיר וזריז להקדים המצוה בכל מה דאפשר, ולא כתב שיש חיוב גמור בדבר, ולא יעלה על הדעת לומר שאדה"ז כיון למי שלובש טלית בעלת ד' כנפות ולא הטיל בה ציצית, שאסור לו לשהות כך אפילו רגע אחד ולא רק להקדים בכל מה דאפשר.

וזהו שכתב אדה"ז שכל הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו (שקורא "וראיתם אותו וזכרתם" ומחוייב בדבר ואינו מקיים הקרא). ומיושב דבר דבר על אופנו, בלא סתירה ומחלוקת.

זמן הברכה בעטיפת הציצית

הנ"ל

בנוגע לזמן אמירת ברכת הציצית, פסק אדה"ז בשלחנו (סימן ח, ב), "כשיתחיל להתעטף קודם שיתעטף לגמרי" - כלומר לאחר שהניח הטלית על ראשו ורובו (לאחר לבישה), קודם שיתעטף עטיפת הישמעאלים. ואילו בסידור כתב אדה"ז (בסדר לבישת ט"ג): "וקודם שיתחיל להתעטף יברך", כלומר, יברך קודם שיניח הטלית על ראשו ורובו (קודם הלבישה).

[כן פירש בשו"ת דברי נחמיה (או"ח סי' ט), אך בס' 'שו"ע הקצור' (ע' 36 הערה 64) ביאר שהכוונה ב'קודם שיתעטף' היא לעטיפת הישמעאלים, ויש לברך אחר הלבישה קודם העטיפה כמ"ש לקמן מלוח 'היום יום', והוכיח מלשון הסידור לפני"ז "תיכף אחר ברכת להתעטף עד כדי הילוך ד' אמות יהיה עטוף" - הרי מבואר להדיא דהברכה סמוך לעטיפה ולא ללבישה, אך נראה שלא כוון לא לדברי אדה"ז בסידורו ולא למנהג בלוח היום יום ושגה בפירושו, ואין הכוונה לעטיפת הישמעאלים אלא לתחילת העטיפה (לבישה), ומה שהוכיח מלשון הסידור שלפני זה, מתורץ יפה ב'היום יום'].

והנה פסק בדברי נחמיה שכאשר חלוקים דברי אדה"ז בשלחנו ובסידור, מנהגינו כנפסק בסידור, אבל בלוח 'היום יום' (ה' אלול) כתב כ"ק אדמו"ר: מחזיר אותו (הטלית) מכנגד פניו לאחוריו ומתחיל ברכת להתעטף בציצית, סיום הברכה סמוך לכריכת ב' כנפות ימין סביב צווארו לאחוריו - בצד שמאל, ובאגרות קודש (חט"ו, ע' תלט): בעטיפת הטלית גדול - כתבתי בלוח 'היום יום' כמו שאמר לי כ"ק מו"ח אדמו"ר. וא"כ, מתי זמן תחלת הברכה למנהג זה.

והנה, יש שפירשו (ראה סידור עם ציונים והערות ע' נז) מנהג זה כדברי אדה"ז בשלחנו ולא כסידורו, והכוונה היא שמתחיל ברכת להתעטף בציצית לאחר הלבישה שכבר עטוף ראשו ורובו, (וזה"ל בסידור עם ציונים והערות ע' נז: "משמע דמנהגנו בזה כדעת אדה"ז בשו"ע שלו"). וכ"כ בספר 'ציצית הלכה למעשה', ע' קמג כתב דע"פ מנהג חב"ד "דהרוצים לקבל עליהם עול מלכות שמים שלימה... מכסים ראשם בשני מקיפים" - צריך להניח תחילה את חלק הטלית על הראש ואח"כ להתחיל בברכה, כיון שכיסוי הראש לבדו עדיין

אינו לבישה המחייבת, והרי זה ממש ע"ד שדימה בתחילת תשובת דברי נחמיה שם לברכת הנחת תפילין אחרי ההנחה במקומן ולפני ההידוק, ע"כ.

והנה אע"פ שכיסוי הראש לברדו עדיין אינו לבישה המחייבת, אך לא הרי כיסוי זה כהרי כיסוי ראש זה שנחשב ככיסוי כל הגוף, וכך כתב ב'אשל אברהם' (בוטשאטש, מהד"ק סי' ח): שהמתעטף בטלית ושני הקצוות העליונים בידו - והוא כבר מעוטף בהטלית, נראה שכל שאם יטול ידיו מהטלית ישאר מעוטף בו ה"ז עטוף גמור והרי הברכה הראוי להיות עובר לעשייתן ראוי שתהי' קודם עיטוף כזה, ועדיף יותר שיהי' עובר לתחלת עטוף כזה. אך גם אם הוא מעוטף בו באופן שאם יסלק ידיו מהטלית יפול הטלית לארץ, מ"מ נראה שזה בכלל עיטוף, מה לי אם הטלית מעכב מליפול ע"י הכתפים או ע"י הידים. וגם דלפעמים קיי"ל שמה שאגדו בידו הו"ל ככולו בידו מ"מ, אולי לא יצא ידי זה מכלל עיטוף, ומ"מ צ"ע בזה ויותר טוב לברך קודם שמתקרב הטלית לעטוף גופו, עכ"ל. וא"כ אין לומר שהנחה על הראש לא הוי בגדר "לבישה המחייבת", ונמצא ששיטה זו המובאת שם בתור מנהגנו היא כשיטת אדה"ז בשולחנו, [גם בנוגע לצורך לברך על שתי כיסויים, אין בכך כל כך בעיה, כיון שרק תחילת הברכה שהוא מילה או שתיים הראשונות יהיו קודם הלבישה ואילו עיקר הברכה ואמירת השמות יהיו לאחר שהתעטף בב' כיסויים].

ובס' שו"ע הקצר שהובא לעיל, ביאר שמנהג זה הוא לפי דברי אדה"ז בסידור, ותחילת הברכה היא לאחר הלבישה, וכבר דחינו דבריו לעיל. ויש שביארו (סידור עם ציונים והערות ע' תרנז, ונראה שחוזר ממ"ש בע' נז) שמנהג זה הוא כעין פשרה בין הסידור לשו"ע, שמתחיל לברך קודם העטיפה (כ'הסידור'), ומושך הברכה עד סמוך לכריכת ב' הכנפות סביב צווארו לאחריו (כהשו"ע). ונראה שזהו הביאור המכוון, וא"כ יש להתחיל הברכה עוד קודם שמניח על ראשו.

ובטעם חילוק השיטות ביאר בדברי נחמי' (או"ח סי' ט) דתלוי בדין עטיפת הישמעאלים, שאם הוא מעיקר הדין אז גם כשמברך בתחלת העטיפה - קודם עטיפת הישמעאלים, הרי הוא עובר לעשייתן, וכן פסק בשו"ע. ואילו לפי מאי דקיימא לן שאין העטיפה עיקר, אם כן יש לברך קודם תחילת העטיפה, וכדברי אדה"ז בסידורו. ובסידור עם ציונים והערות (ע' תרנו) הקשה שהרי גם בשו"ע (סימן ח ס"ו) הכריע אדה"ז שאין 'עטיפת ישמעאלים' עיקר, ודלא כהגאונים. ואם כן איך אפשר לתלות מה שכתב בשו"ע לברך אחרי התחלת העטיפה, לומר דתליא בדעת הגאונים.

בשו"ת שארית יהודא (ע' טז, וכן ביאר באריכות בשו"ת לחם שלמה או"ח סי' יד) כתב

החילוק באופן שונה, ותלוי האם קיום המצוה הוא בעת העיטוף (תוס') כלשון הברכה "להתעטף", או לאחר העיטוף (ר"י בתוס', ירושלמי - כנ"ל), ואדה"ז בסידורו פסק כהתוס', על כן צריך לברך קודם העטיפה - כדי שיהיה עובר לעשייתו. [גם עליו הקשה בסידור עם ציונים והערות שם, שהרי בסימן יג ס"ו פסק אדה"ז כדעת הר"י בתוס', שמכיון שהמצוה חלה רק לאחר הלבשה, לכך יכול ללבוש טלית שאינה מצויצת ונחשב כ'שב ואל תעשה' שהרי החיוב חל רק לאחר הלבשה, ע"כ. ולכאורה אינה קושיא וכיצד הקשה מהשו"ע בסימן יג שפסק כר"י בתוס', והרי גם בסימן ח' ס"א פסק אדה"ז לברך רק לאחר הלבשה. ואדרבה לו היה פוסק אדה"ז בסימן יג כהתוס' אז היתה סתירה בין דברי אדה"ז בשולחן].

אמנם בהוספות לשו"ת שארית יהודא (ע' נא והוא לכאורה מהדורא בתרא מאותה תשובה) הסיק להיפך שגם להתוס' אפשר לברך אחר העטיפה - אף אם יש מצוה בעטיפה, ולכך אפשר לברך לאחר הלבשה כדעת אדה"ז בשו"ע.

בסידור עם הערות וציונים (ע' תרנז) כתב ביאור נוסף שדברי אדה"ז בשו"ע שלו הם כעין פשרה בין ב' השיטות שהובאו לעיל מהשארית יהודא, דלמאן דסבירא ליה לברך קודם העטיפה, הרי מברך לפני גמר העטיפה, והוא ליה עדיין 'עובר לעשייתו'. ולמאן דסבירא ליה שמצוה חלה לאחרי שהוא לבוש כבר, הוי ל' בזה האופן 'עובר לעשייתו' ולא 'עובר דעובר'. אלא שעדיין יש לחשוש לדיעה שהמצווה היא בעת הלבשה ממש, ולאחר מכן אין לברך כיון שמצות ציצית היא מצוה שאינה נמשכת, ואם כן ברגע שלבשו כבר קיים המצוה, ותו אין לברך. ואף שלדעת הגאונים ה"ה עדיין לפני עשיית המצוה - העיטוף, הרי לא קיימא לן כדבריהם, וכיון שאדה"ז בסידור מחמיר מאוד בספק ברכה לבטלה, לכך חשש לדבריהם - לברך קודם העטיפה.

עוד הביא שם (סידור עם ציונים והערות ע' תרנז) מנהג של כמה וכמה מזקני התמימים, שמכסים את ראשם בהטלית מלפניהם בעת הברכה, ואחר כך שולפים הטלית מעל ראשם ומחזירים אותו לאחוריהם ומתעטפים בו, באופן שהיו מברכים על הטלית לפני התחלת העטיפה, וכנראה שרצו לנהוג כמקובל אצל חסידים לפסוק כדעת אדה"ז בסידורו, וכן פסק בקצות השלחן (סי' ז, ס"ד) ואולי ראו בזה אפשרות לצאת ידי שיטת אדה"ז בשלחן, בכל אופן מנהג זה דעיטפת הראש לבד אין בו כלום ועליו כתב אדה"ז בסידורו: וזו שגגה גדולה, כי עטיפת הראש בלי עיטוף הגוף, לא שמה עטיפה לדברי הכל לענין ציצית, ואין בה שום מצוה כלל לדברי הכל, והרווח היחיד הוא שמברכים הברכה בשני כיוונים וכבר דיברנו מזה לעיל.

בענין מצוות צריכות כונה

הנ"ל

בענין מצוות צריכות כונה לדעת אדה"ז, שנתבאר בסימן ריג ובסימן תפט ובסימן תעד שיוצא י"ח גם אם לא כיון שום דבר. צריך ביאור כיצד אנו שומעים מפי בעל הבית וכד' קידוש והמוציא (שלא מתוך כונה לצאת) ואח"כ מברכים שוב בעצמנו, דלכאורה זוהי ברכה לבטלה דהרי אנו יוצאים כבר חובת הברכה מבעה"ב - לדעת אדה"ז שמצוות אינם צריכות כוונה.

ובקובץ 'אור ישראל' כד' ע' נח ואילך, האריך בזה לומר שאדה"ז דיבר בזמנם (זמן הגמרא) שהיה דרך לצאת בשומע כעונה, אבל היום (וכן בזמן אדה"ז), כיון שלא עולה כלל בדעתו שיש שייכות בין ברכת הש"ץ או המקדש לברכתו (ודומה למ"ש בביאור הלכה סימן ס' ד"ה י"א, למי ששמע תקיעת שופר ולא ידע בכלל שיום טוב היום שאינו יוצא גם להאומרים מצות אין צריכות כונה) לכן יכול לברך שוב בעצמו, ויתירה מכך על פי המבואר בסי' קסז סעיף יח שהוי כאילו קביעתם יחד לסעודה היתה על מנת שלא לצאת – וא"כ נמצא, שכיום שאין נוהגין לצאת ע"י אחר, נחשב כאילו כיון בפירוש שלא לצאת, שמועיל לכו"ע. ע"כ.

ואולי אפ"ל באופן אחר, דרק אם אוחז בידו גם כן כוס הקידוש - אז צריך לכויין שלא לצאת, ולכך נמי בברכת המוציא, כיון שהחלה נמצאת רק אצל המברך, לכך כולם יכולים לברך שוב, אבל אם כל אחד יאחז בידו חלה, אה"נ שא"א לברך שוב.

ועד"ז גם בספירת העומר, בנוגע לשמע את הספירה מאחרים - האם יצא י"ח או לא (סי' תפט ס' יב), שדוקא אם מתפלל עם הציבור ורוצה לצאת בברכתם (ע"י תנאי עכ"פ) אזי, גם אם אינו סופר כלל, נחשב שיצא ידי חובה בברכתם, אבל אם אינו מתפלל במנין ואינו אוחז בספירת העומר, אז לא יצא י"ח גם אם ענה אמן, ומ"ש אדה"ז שיצא ידי חובה הוא בהמשך לתחלת הסעיף וקאי על מי שהתפלל עם הציבור כל התפילה ועכשיו אינו רוצה לספור ספירת העומר. ע"ש. ודו"ק.

בדין אם הדיין רואה זכות לתובע יותר ממה שתבע

הרב שניאור זלמן הכהן הענדל
כולל מנחם – שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בחור"מ סי' י"ז כתב רמ"א וז"ל: בעל דין שתבע חבירו בעד דבר מועט, והדיין רואה שיתחייב לו ע"פ הדין יותר ממה שתבע - אין לדיין לפסוק יותר ממה שתבע, ואם פסק לו יותר הוי טעות בדין וחזור.

והסמ"ע (ס"ק כו) משיג באריכות על דברי רמ"א אלו. ועיקר דבריו, שהרמ"א אינו יכול ללמוד את דינו (שאינן הדיין יכול לפסוק יותר ממה שתבע התובע) מהגמ' (ב"ב דף ה) והריב"ש (סי' רכז), כיון שהם דיברו כשהתובע מעצמו התפשר לתבוע פחות, אבל כשהתובע מבקש בתביעתו פחות כסף משום שאינו בקיא בדין, דילמא הו"ל בכלל "פתח פיך לאילם" וחייב לפסוק יותר, ועכ"פ אם כבר פסק הדיין לא יחזור הדין.

ובש"ך (ס"ק טו) מיישב דברי רמ"א, דאפי' אם לא ידוע לדיין שנתפשר התובע (לתבוע פחות מהמגיע לו), מ"מ בסתמא לא יפסוק הדיין יותר לתובע, כיון שיכול להיות שהתובע באמת מוחל לנתבע, ולכן מספק לא יוציא ממון. וכך לומד הש"ך הפשט בגמ' ובריב"ש. ומביא ד'העיר שושן' ג"כ כתב כדבריו, והוא מוסיף (העיר שושן) עוד טעם - דשמא התובע יודע ע"פ חשבונו שאינו חייב לו יותר ואינו רוצה לגלות, או שמא מנכה לו מה שחייב לו ממקום אחר.

והסיבה שבי"ד לא מודיעים לתובע שמגיע לו יותר, מבאר ה'עיר שושן', ד"עכשיו שרואה שהדיין פוסק לו יותר הוא חוזר בו ומראה לו היתר שיקח כל מה שפוסק לו הדיין, כי יאמר הרי הכל רואין שהדין עמדי, ומה שחשבתי כבר - ודאי טעיתי", עכ"ל.

ולכאורה עולה מדברי הש"ך והעיר שושן, דעכ"פ גם הם יודו להלכה שבמקרה וידוע לנו בבירור שהתובע תובע פחות כי אינו בקיא בדין (ולא משום שמוחל או שידוע שחייב לנתבע ממקום אחר), ב"ד צריכים לזכות לתובע יותר (מצד "פתח פיך לאילם"), דהרי לא

שייך לומר שידע ומחל לו, או ששותק משום שחייב לו ממקום אחר, בזמן שברור שתובע פחות כיון שאינו בקיא.

והנה בש"ך (ס"ק טז) על סוף ההגהה (ד"אם פסק לו יותר הוי טעות בדין וחוזר") איתא, "כתב בספר באר שבע . . שמותר לדיין לפסוק לזכות את בעל השטר ע"פ אותו הזכות שרואה הדיין בשטר, אע"פ שבעל השטר לא טען אותו הזכות ולא הרגיש בו כלל, והביא ראיות, עיי"ש. וצע"ק".

ולכאורה, כיון שבמקרה זה איירי כש"בעל השטר לא טען אותו הזכות ולא הרגיש בו כלל", א"כ ידוע לבי"ד שהסיבה שהתובע תבע פחות זהו משום ש"אינו בקיא בדין", ובאופן כזה העלינו קודם בפשטות, שגם להש"ך צריכים הבי"ד לזכות יותר מצד "פתח פיך לאילם", וע"ד טענת הסמ"ע. וא"כ מדוע כותב הש"ך וצ"ע קצת, ואין זה פשוט לו שהדיין צריך לפסוק יותר.

ואולי הש"ך סובר דזה שנראה לבי"ד שהתובע "לא הרגיש כלל" בזכות שיש לו, זה אינו בתורת ודאי, אלא שיש להם עדיין ספק שמא התובע ידע ומחל (או שחייב לו ממקום אחר וכו', כנ"ל), "ומספק לא יוציא ממון" כדברי הש"ך (בס"ק טו).

הפשט ב"לא תבשל" בדעת הרמב"ם

הרב נתן נטע פריז

כולל מנחם – שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פ"ט ה"ב) כותב, "לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול, כלומר ואפילו בישולו אסור ואצ"ל אכילתו, כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת".

ובה"ד שם כתב, "וכן בשר חיה ועוף בין בחלב חיה בין בחלב בהמה אינו אסור באכילה מן התורה, לפיכך מותר לבשלו ומותר בהנאה וכו'".

ועל דבריו אלו מקשה המגיד משנה (עה"מ), וז"ל "וכן בשר חיה ועוף וכו'. במשנה

תחילת פרק כל הבשר, אסור לבשל בחלב, חוץ מבשר דגים וחגבים. ובגמ', כמאן דלא כר"ע, דאי כר"ע, האמר חיה ועוף אינם מן התורה, ותירץ רב אשי, הכי קאמר, כל הבשר אסור לבשל בחלב, מהן דברי תורה ומהן דברי סופרים, חוץ מבשר דגים וחגבים, שאינו לא מד"ת ולא מד"ס" (היינו שבשר חיה ועוף אסור בבישול (מד"ס), ולא כדברי הרמב"ם).

ומתירץ המ"מ, וז"ל "ומפרש רבינו, דהאי לבשל לאכול, ולישנא דקרא נקט וכו'". היינו, שהמ"מ לומד ברמב"ם, שמה שכתוב במשנה "כל הבשר אסור לבשל", הכוונה לאכילה ולא לבישול, ומה שקרא לזה במשנה בשם בישול הוא, מפני שלישנא דקרא נקט. ז"א שהפסוק כתב "לא תבשל", אך כונתו כאן לאכילה (ולא לבישול).

ולכאורה לפי איך שהרמב"ם לומד בהלכה ב', שכשהפסוק כותב "לא תבשל" הכונה היא לבישול ולא לאכילה (ואנחנו נדע מסברא שאכילה אסור כי זה יותר חמור), מה יהיה הפשט בדברי המ"מ הנ"ל. וצ"ע.

היום הולך אחרי הלילה - לגבי לימוד חת"ת

הת' שניאור זלמן קוביטשעק
תות"ל המרכזית - 770

בספר היכל מנחם ח"ב ע' ל"ח מובאת תשובה של כ"ק אדמו"ר (מחודש ניסן תשמ"ב) על השאלה: "האם אפשר ללמוד את שיעורי החת"ת של יום פלוני בלילה שלפניו", וכ"ק אדמו"ר כותב ע"ז "לא שמעתי בזה".

ז"א, שיש צד לומר, שא"א ללמוד את החת"ת בלילה שקודם היום. וצ"ל מה הסברא לומר כך, הרי (כמעט) לכל דיני התורה היום הולך אחרי הלילה, ומדוע לא יוכלו ללמוד בלילה א תשרי (לדוגמא) השיעור השייך ליום זה. [ולהעיר שבנוגע לרמב"ם מקובל ללמוד גם בלילה שלפני היום; וי"א, שכ"ק אדמו"ר נהג כן. וצ"ל החילוק בין חת"ת לרמב"ם].

לכאורה היה מקום לתרץ, שזהו מפני שלכמה דינים הלילה הולך אחר היום, כגון בקדשים (ראה חולין פג, א), ולכן יש מקום לומר שגם בחת"ת התקנה היתה באופן זה.

אך אין נראה לומר כך, דהרי: א. ברוב דיני התורה היום הולך אחרי הלילה, ומדוע שבחת"ת יהיה שונה. ב. בלקו"ש חלק ט' עמ' 254 כותב כ"ק אדמו"ר, "מובן דלא אמרו להשלימו בלילה שלאחריו אלא בדוחק ובדיעבד, ומצאו סמוכין לזה מקדשים כו', אבל לא לכתחילה, שתפלתו ערבית וכו' היא בסתירה לשיעוריו. - וכמה עניני תשלומין - הם רק בדיעבד. .". וא"כ רואים דלא מדמין את שיעורי החת"ת לקדשים (לכתחילה, אף שיש לומר שלחומרא כן נשוא זאת לקדשים).

ונראה לומר הביאור בזה, ע"פ מה שכ"ק אדמו"ר ממשיך שם (בנוגע ללילה שלאחריו), "ועוד להעיר: ידוע מה שכתוב בכתבי האריז"ל שאין ללמוד מקרא בלילה, כן נזהרים מאמירת תהלים בלילה עד חצות". עפ"ז י"ל בפשטות, שכך גם לגבי הלילה שלפניו, שיש סברא לומר שתקנת אדמו"ר הרי"צ היתה מהיום, מכיון שבליילה יש בעיה ללמוד את החומש והתהלים.



כתב יד קודש בפרסום ראשון

בחדש שבט דשנת ה'תשמ"ז, החל משיחת אור ל"ג שבט (ב"יחידות" הכללית), יצא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו במבצע, אשר "כדאי שכל או"א, וכולם יחדיו, יקבעו את השנה הבאה – החל מהתכנסות זו ועד ר"ה לאילנות (או יום ההילולא) בשנת תשמ"ח – לשנה שנקודתה העיקרית היא, אשר כאו"א ישתדל לעשות מביתו, בית של תורה, תפלה וצדקה" (שיחה הנ"ל סעיף ז' – התוועדויות תשמ"ז ח"ב ע' 426).

בהמשך לזה כתב אז כ"ק אדמו"ר מכתב כללי, בתאריך "בימים שבין יו"ד וט"ו בשבט, ראש השנה לאילנות", שבו פירט בפרטי-פרטיות את "ההצעה והבקשה הכפולה . . . לכל אחד ואחת, יהודים בכל מקום שהם" (המכתב נדפס בשעתו בקופיר, ולאחרי זה גם בהוספה לקונטרס "משיחת ש"פ תרומה, ו' אדר ה'תשמ"ז"; בספר "התוועדויות" הנ"ל (ע' 414 ואילך), ושנים רבות לאחרי זה – בלקו"ש הוספות לחלק כ"ו ע' 412 ואילך).

בהתוועדות שבת-קודש שלאחרי זה (ש"פ בשלח, שבת שירה, ט"ו בשבט) המשיך כ"ק אדמו"ר בהצעתו הנ"ל, והוסיף להציע ש"מתאים ונכון שבעבודת השנה הבאה לבנות "מקדש (אדני) מעט" – תהי' השתדלות מיוחדת אשר הילדים, בנים ובנות, יטלו בכך חלק עיקרי".

שיחה זו הוגהה בשעתו ע"י כ"ק אדמו"ר (באידיש), ונדפסה בעיתון "אָלגעמיינער זשורנאַל" שהופיע בסוף שבוע דפ' משפטים.

תיכף לאחרי הופעת השיחה בהעיתון (עוד לפני שנדפסה בקונטרס בפני עצמו, כנהוג אז), מסר כ"ק אדמו"ר את השיחה הנ"ל כפי שנדפסה בהעיתון, בצירוף פתקא בכתב יד

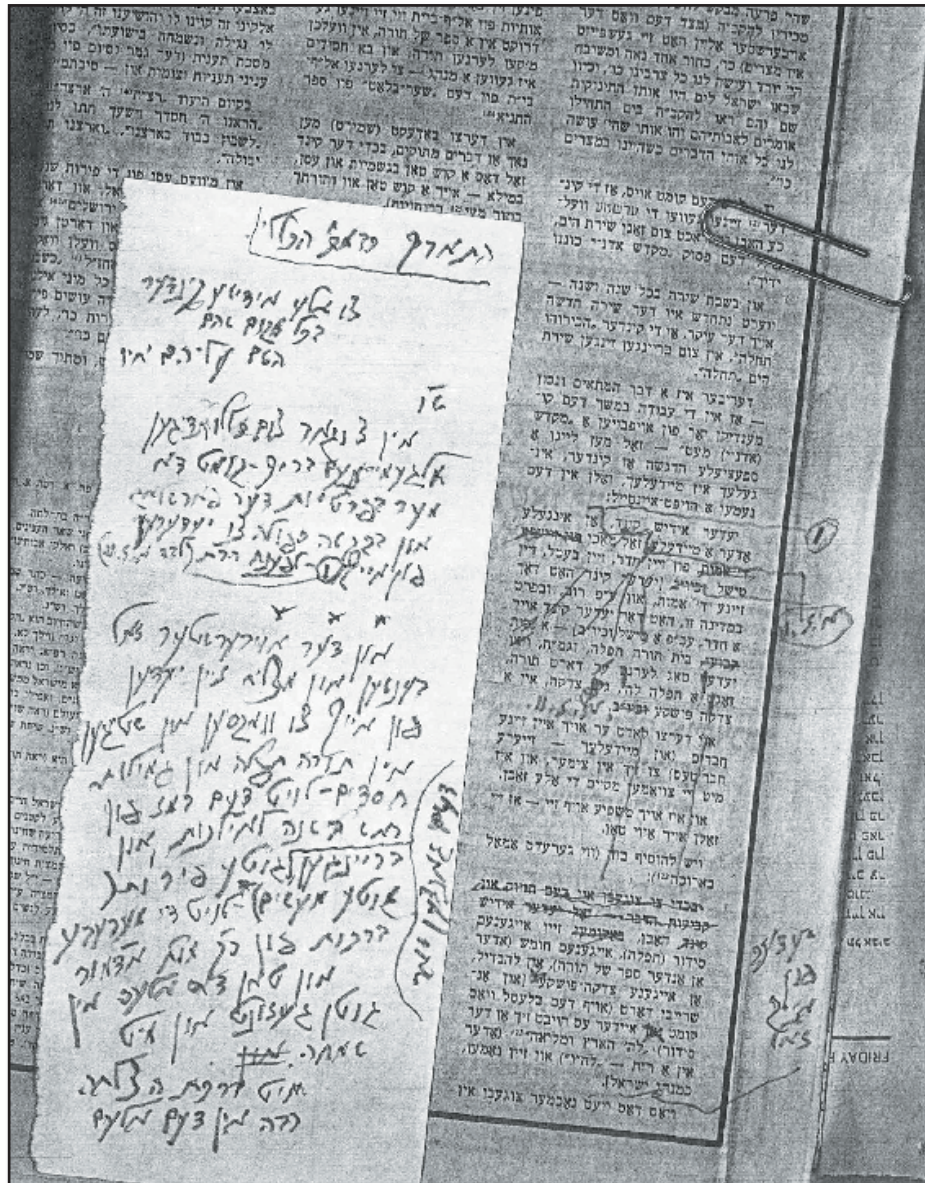
קדשו, כדי להדפיס מכתב כללי מיוחד "לכל ילדי ישראל בכל מקום שהם" בענין ההצעה הנ"ל (באותו התאריך כמכתב הכללי), וציין בפתקא הנ"ל שיעתיקו במכתבו הקטעים השייכים לזה מהשיחה הנ"ל (וקיצר, ותיקן והוסיף בהשיחה בכתב יד קדשו).

המכתב הנ"ל לילדי ישראל נסדר בדפוס, כרגיל בשנים ההם, והוגה עוה"פ ע"י כ"ק אדמו"ר, וחתם עליו ונדפס אז בקופורי, ולאחרי זה גם בקונטרס הנ"ל; בספר התוועדויות הנ"ל (ע' 421) ובלקו"ש הנ"ל (ע' 420).

בקשר עם התחלת שנת העשור להצעה-בקשה הנ"ל הננו מדפיסים – בפרסום ראשון – כהוספה מיוחדת לקובצנו את הכתב יד קודש של המכתב הנ"ל להילדים: הפתקא; צילום חלקו של העמוד בהעיתון שבו מופיע השיחה המוגהה, וההגהה השני' של המכתב.

* * *

תודתנו נתונה לר' צבי הירש שי' נאָטיק (שזכה להיות בין המתעסקים בהכנת המכתבים הכללים לדפוס), שמסר לנו צילום כת"י הנ"ל כדי לזכות בו את הרבים.



הפתקא בצירוף השיחה המודפסת ב'אלגעמיינער זשורנאל',
עם ציונים, תיקונים והוספות בכ"ק

