

קובץ

הערות התמימים זאנ"ש

תזת"ל המרכזית – 770

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

יוצא לאור על-ידי

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית

770 איסטערן פארקוויי

ברוקלין, נ.י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושש לבריאה
מאה ושלוש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא לאור על ידי

מערכת הערות התמימים ואנ"ש

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית – 770

פקס : 1282 804 (718)

דוא"ל : haore770@gmail.com

פתח דבר

ב"ה

בקשר עם ימי הפורים הבעל"ט – ד"ליהודים היתה אורה – זו תורה" – הננו מגישים בזה, קובץ הערות התמימים ואנ"ש, פרי עטם של התמימים תלמידי ישיבת "תומכי תמימים" ליובאוויטש המרכזית בבית חיינו – 770.

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

המערכת

ערש"ק פר' תצוה – זכור, התשס"ו
ברוקלין נ.י.

לקראת יום הבהיר י"א ניסן
יצא בעז"ה קובץ מוגדל ומורחב
הערות יתקבלו עד ליום ב' ניסן

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 7 "משיח וגאולה" או "גאולה ומשיח"
- 9 שיטת הרמב"ם באיסור שתיית יין לכהן [גיליון]

לקומי שיחות

- 11 בגדר הבטחון בה'
- 13 דירה בתחתונים – במשכן או במקדש

חפירות

- 14 "כי לא מחשבותי מחשבותיכם"
- 16 ענין החוקים ומשפטים בעבודת כל יום
- 19 גדר השמחה בעבודת ה'
- 22 ב' אופנים בקיום החוקים שבמצוות והנפק"מ ביניהם [גיליון]

נגלה

- 24 ביאור הספק דריב"א בדעת בן עזאי
- 25 החילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה
- 27 בסוגיא דטח בפני לבינה
- 30 ב' הפסוקים להוצאה דעני ועשיר
- 31 ג' דרגות בכרמלית – בשיטת אדה"ז
- 34 הטעם שמשקעין את הנשרפין בזבל
- 35 טלטול מן הצד לצורך דבר המותר
- 36 'נמר' – חיה או תמורה

הלכה ומנהג

- 37 בגדר האיסור דמוקצה

- 40 בענין חיוב הנחת תפילין בשעת קריאת שמע ותפלה
- 50 הפירוש ב"לא תבשל" בדעת הרמב"ם [גיליון]

שונות

- 53 הערות ועיונים בספר המכתם על מסכת מגילה
- 57 פירוש רב האי גאון למסכת שבת
- 60 היום הולך אחרי הלילה לגבי לימוד חת"ת [גיליון]
- 61 ריקקה בעלינו לשבח דמוסף ר"ה
- 62 תיקון למ"מ בלקו"ש

משיח וגאולה

"משיח וגאולה" או "גאולה ומשיח"

הת' שניאור זלמן שי' קוביטשעק

תות"ל המרכזית – 770

ידועה ומפורסמת הוראתו של כ"ק אדמו"ר (שחזר עליה ריבוי פעמים) ללמוד עניני משיח וגאולה שבתורה, אך כשמעיינים רואים שינויי לשונות בין השיחות, ונתעכב כעת על שני השיחות המרכזיות בענין:

בש"פ תזו"מ תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב עמ' 501–502) אומר הרבי כמ"פ "עניני משיח וגאולה", היינו שמקדים משיח לגאולה.

ואילו בשיחת ש"פ בלק (שם עמ' 690–691) אומר הרבי (פעמיים) "עניני גאולה ומשיח" ובאותה שיחה אח"כ אומר הרבי כמ"פ "משיח וגאולה", וטעמא בעי.

והנראה לומר בזה:

בש"פ תזו"מ מדבר הרבי על לימוד עניני משיח וגאולה בשייכות לספירת העומר שבאותה שבת – "מלכות שבתפארת", שתפארת ענינה תורה, ומלכות שבתפארת זהו עניני מלך המשיח והגאולה שבתורה, וזו הדרך הישרה הקלה והמהירה להביא את משיח (עיי"ש).

ועפ"ז, מובן בפשטות מה שהרבי מזכיר קודם על מלך המשיח, כי ע"ז דובר שם (רק שהגאולה נפעלת ע"י מלך המשיח וקשורה אליו כו', ולכן גם זה נכלל בהוראה).

והנה בש"פ בלק אומר הרבי ענין חדש בלימוד עניני משיח וגאולה – שזה "לא (רק) בתור "סגולה" למהר ולקרב ביאת המשיח והגאולה, אלא (גם ו) בעיקר כדי להתחיל "לחיות" בעניני משיח וגאולה. . " עיי"ש.

ואוי"ל שגם בענין זה יש מעלה ללימוד עניני משיח והביאור בזה:

ידוע המובא בריבוי מקומות (וגם בשיחה זו (עמ' 690 והערה 80)) שכל יהודי יכול לגלות את הניצוץ משיח שבו.

ועפ"ז י"ל שיותר קל "לחיות" משיח שהוא בעצם ישנו לכל יהודי בפנימיותו ובאופן שניתן לגלותו, משא"כ בגאולה הכללית לאו דוקא שיש בכל יהודי את כל עניני הגאולה.

ואולי לכן, מאז שהרבי מזכיר בשיחה את הטעם הזה – הוא אומר קודם "משיח" ואח"כ "גאולה".

ומה שלפני זה מוזכר בשיחה תמיד "גאולה ומשיח" – אולי י"ל כי לפני זה דבר הרבי בשיחה על החידוש בדורנו, ש"נתגלה בחודש תמוז ענין של גאולה – גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשי"ד ב"ב – י"ג תמוז (שעלייתם ושלימותם באופן ד"ויכולו" (בראשית ב, א. וראה לקו"ת בהר מא, א. אוה"ת עה"פ) נעשית ביום השבת י"ז תמוז), וכדברי בעל השמחה והגאולה במכתבו הידוע ש"לא אותי בלבד גאל הקב"ה ב"ב תמוז, כי אם גם את כל מחבבי תורתנו הק', שומרי מצוה וגם את אשר בשם ישראל יכונה", גאולה דכל בני, הקשורה גם עם הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו "כיון דשם גאולה עלה" (פרש"י מגילה יז, ב)."

וממילא באותה שבת מודגש ענין הגאולה ולכן הרבי הזכיר "גאולה ומשיח" (ורק כשהרבי הזכיר את הטעם ללימוד, חזר להזכיר קודם משיח כנ"ל).

וכפשוט אם יש לאחרים ביאור שונה בהנ"ל ודאי יכתבו.

(ובנוגע לשינויים הנוספים בשאר השיחות המדברות בזה, עוד חזון למועד אי"ה).

שיטת הרמב"ם באיסור שתיית יין לכהן [גיליון]

הת' אברהם שי' מן

תות"ל המרכזית – 770

בגליון הקודם הביא הת' מ.מ.א. את השיחה הידועה (לקו"ש ח"ב ע' 618) בנוגע לענין כהן האסור בשתיית רביעית יין בזה"ז, שמזה מוכיח כ"ק אדמו"ר, שבמשך פחות מכדי הילוך מיל עשוי לבוא המשיח עם ביהמ"ק מושלם. ושם בשיחה מציין בקשר לזה להרמב"ם.

והקשה, שלכאורה לשיטת הרמב"ם שלעת"ל עולם כמנהגו נוהג, לא יתכן שבמשך פחות מכדי מיל יבוא משיח עם ביהמ"ק מושלם – שהרי זה חייב להיות בדרך ניסית. והת' הנ"ל ניסה לתרץ זאת בכמה אופנים, ועיי"ש.

ונראה לומר הביאור בזה בפשטות, ובהקדים: דהנה הרמב"ם סובר (הל' ביה"ב פ"ו) שבהר הבית "מקריבין בו הקרבנות אף ע"פ שאין שם בית בנוי", וא"כ, זה שהרמב"ם פוסק שכהן אסור בשתיית יין מצד אחד, ולאידך הוא סובר שלעת"ל לא יהיו ניסים, אין זו סתירה, כיון שאיסור השתיה אינו מכריח לומר שביהמ"ק יבוא מוכן, אלא רק מכריח הפרט שהכהן יצטרך להקריב קרבנות תוך כדי שיעור מיל, ולזה לשיטת הרמב"ם לא צריך שביהמ"ק יהיה מוכן כנ"ל¹.

ועפ"ז אפ"ל, שזה שהרבי מציין להרמב"ם הוא רק בנוגע להלכה עצמה ולא על מה שמוכח מזה (שמש"ח יבוא עם ביהמ"ק מוכן), וההוכחה בזה תהיה (בעיקר וכדלקמן) לשיטה הסוברת שלעתיד לבוא יהיה שינוי מנהגו של עולם.

ומ"מ, מובן שעדיין כללות ההוכחה ישנה גם לשיטת הרמב"ם, שהרי גם לשיטתו בתוך הילוך מיל תוכל להיות הקרבת הקרבנות, שזהו חלק מהגדר דביאת המשיח "שחוזרין כל

1 אסור בשתיית יין (אף שיקח לו זמן רב להגיע לשם), שבוה, בפשטות, לא מחלקים.

אף שלפועל קצת קשה לומר שבמשך כדי הילוך מיל ויכולו לבנות המזבח, מ"מ, היות ששייך הדבר, אסור לשתות יין, וכמו שבנוגע לכהן שנמצא בריחוק מקום, שגם הוא

המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות" וכו' (פי"א מהלכות מלכים)².

ויומתק ע"פ המבואר בלקו"ש חי"א (עמ' 120), דלשיטת הרמב"ם עיקר המכוון בביהמ"ק הוא להקריב בו קרבנות, וכלשונו (הלכות ביהב"ח פ"א ה"א), "מצות עשה לעשות בית לה', מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות".



(2) וא"א להקשות שמזה אין שום הוכחה על הגאולה אוסרים בזה"ז לשתות יין – כיון שזהו דבר שלא בטוח שיהיה, ומה שאסור לשתות יין, לכאורה, הוא רק מצד הודאות שיקריבו קרבנות בביאת המשיח. שהרי מצד זה אפשר לומר שלא היו

לקוטי שיחות

בגדר הבטחון בה'

הת' מנחם מענדל שי' ניימרק
תות"ל המרכזית – 770

באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (ח"ו ע' שצח, הועתק בלקו"ש ח"ג עמ' 883) נכתב בזה"ל: הבטחון הגמור בה' הוא כשאינ שום צל מראה מקום ומקור גשמי מאין יבוא העזר, כמאמר העולם, הטובע ר"ל מחזיק עצמו גם בקש, אבל בזמן שיש עדיין קש במה להחזיק, כלומר שיש עדיין צל מראה מקום בגשמיות להוושע אף גם ישועה גשמית ובמקצת, הנה עדיין אין זה בטחון גמור בה'.

ובהמשך שם: אבל ענין הבטחון בה' הוא, כשאינ לו אפילו צל מראה מקום להוושע, שאין אפילו קש במה להחזיק, ואין לו אלא הבטחון שבוטח בה'. ואף שהוא בוטח בה', הנה נפשו מרה לו מאוד והוא עצב ותוגה חרישית נסוכה על פניו, וכל רואהו יכירונו כי דאגה גדולה לוחצת את לבו.

והנה, הבוטח בה' ונפשו מרה עליו ודואג ומתאנח, אין זה עדיין הבטחון הגמור בה' לפי שיטת מורנו הבעש"ט נ"ע, כי הבוטח בה' בבטחון גמור אין מצבו הלא טוב – או ח"ו גם הרע – צריך לנגוע ללבו ולצערו ומה גם לזעמו, אלא הוא צריך לעשות כל מה שביכלתו לעשות ע"פ התורה והשכל האנושי, ולבטוח בה', ולא להיות אפילו בספק ספיקא כי יעזרהו השי"ת, להיות השגחתו ית' ע"כ נברא ונברא. עכ"ל הנוגע לענינינו.

והנה, בלקו"ש חל"ו (שיחה א לפ' שמות) מבאר הרבי בארוכה גדר מידת הבטחון. ושם בהערה 48 כותב: כידוע שאין סתירה בין ענין הבטחון האמיתי בה' ובקשת סיבות בדרך הטבע.

ומציין שם לכ"מ, וביניהם ללקו"ש חט"ו עמ' 486 – דשם מוסבר דעשיית הכלי גופא הוא מפני שנצטווה ע"ז, ולכן אינו מחשיב את הכלי לדבר נפרד בפני עצמו, יעוי"ש. (ובלקו"ש ח"י"ח עמ' 294 ואילך מבאר בזה ב' אופנים, עיי"ש).

והנה הפשט בהערה הנ"ל, אינו רק לומר כיצד לנהוג (שצריך לעשות כלי בדרך הטבע ולא להשתמט מזה), אלא גם ביאור בגדר הבטחון, שזה שעושה כלי בדרך הטבע אינו סותר לבטחונו בה', ולכאורה צריך ביאור לתווכן זה עם פי' מדת הבטחון בהאגרת הנ"ל, דשם משמע, דכל שיש לו איזה סמיכות דעת מאיזה ענין שיכול לעשות ע"פ טבע עדיין אין זה הבטחון הגמור בה'.

ולהוסיף, שאפי' אם הדבר שסומך עליו הוא בבחי' "קש", היינו, "צל מראה מקום" – שודאי לא יושע בזה, אלא שהוא חושב שאולי יושע עיי"ז, אפילו בזה גורע מבטחונו בה'.

ולכאורה היה ניתן לתרץ בזה, שבמכתב הנ"ל מדובר על בטחון מיוחד, שבאמת אינו מכוון לכאו"א אלא לצדיקים גדולים, וכענין זה מוזכר גם בב' המקומות הנ"ל.

א. בהערה הנ"ל ממשיך "ורק צדיקים גדולים אין צריכים לבקש סיבות כו" – והוא ג"כ ע"פ הכתוב בלקו"ש חט"ו שם בזה"ל, "משא"כ בצדיקים שטרדות העולם אין מבלבלים אותם כלל מדביקותם, כי גם בעסקם בעניני העולם בטרדה רבה ה"ה בדבקותם האמיתית כמו שהיו למעלה ממש, הרי כיון שגם בעסקם בעולם אין העולם תופס מקום כלל, אין הם צריכים לעשיית כלי", ובהמשך שם – "ולהעיר אשר בד"ה ובבואה לפני המלך תרנ"ד כ' וז"ל: ראיתי בשם א' מהגדולים, שמי שיש לו צרה גדולה ר"ל צריך לבטוח בה', והיינו שלא יתפלל ע"ז ולא יעשה שום דבר כמו הילוך למקוה וכדו' כ"א לבטוח בה' כו' וי"ל, שזהו"ע שתיקה שהוא ביטול גדול (א שטארקער אווקלייג) – והוא פלא".

ב. כעין זה בלקו"ש ח"י"ח הנ"ל, שיש מדרגה ש"והוא יכלכלך", שהקב"ה עושה גם את

(1) ובודאי באגרת ניתן להסביר שסומך על הקב"ה בלבד, הקש כשלעצמו, ואפ"ה לא לומר כך אלא דעצם מציאות וזה שתופס בהקש הוא מפני שהקב"ה זימן לו זה, ולא מצד הקש כבר מפריעה לחווק בטחונו בה' בלבד.

הכלי, יעויי"ש. אולם בשיחה דידן (בח"ג) לא נראה דהכוונה לצדיקים או לעבודה באופן מיוחד, דבשיחה מבואר ההוראה מזה לכאו"א.

ואולי יש לבאר, דבהערה הכונה למקרה ש"לא זכה" לדרגת הבטחון הגמור המוסבר במכתב, והוא מפני שיש לו כלים בדרך הטבע, אלא דבא להבהיר שגם אז אין זה בסתירה² לענין הבטחון כנ"ל, אבל סו"ס באם לא הי' כלי כלל בדרך הטבע אזי היה בא לבטחון נעלה הרבה יותר, והוא הבטחון המבואר במכתב – במקרה דאין לו אפי' קש. ועדיין צריך ביאור מפורש בזה.

דירה בתחתונים – במשכן או במקדש

הנ"ל

בלקו"ש חכ"א פ' תרומה (שיחה א) מבואר בארוכה כיצד מבטא שם הפרשה – "תרומה", את תוכן הפרשה, המדבר על עשיית ובנין המשכן.

והתוכן בקצרה, דעיקר גדר המשכן היה ההרמה וההפרשה מלמטה למעלה, וענין זה מודגש ב"תרומה". ועפ"ז מבאר שם מדוע צריך לידע כל הפרטים דהמשכן גם בזמנינו, כיון שזהו עיקר העבודה דעשיית הדירה לו ית' בתחתונים "מלמטה למעלה", ומתבטא גם בזה שהמשכן היה במדבר וכו', עיי"ש.

ולכאורה צריך לתווק את זה עם המבואר בלקו"ש ח"ו פ' שמות (שיחה ב), דדוקא בביהמ"ק הו"ע הדירה בתחתונים, משא"כ במשכן, וענין זה התבטא בזה שביהמ"ק היה בנוי מאבנים – דומם, משא"כ המשכן שהיה בנוי בעיקר מצומח.

והיינו, שהענין דלעשות לו דירה בתחתונים מודגש – במשכן – בענין ההרמה, ובמקדש – בענין שנעשה גם מדומם.

ואשמח לראות מהקוראים ביאור בענין.

(2) והיינו דזהו בטחון אמיתי אע"פ שעושה כלי, אבל אי"ז שלימות מעלת גדר הבטחון. ועצ"ב.

חמידות

”כי לא מחשבותי מחשבותיכם”

הת' בן ציון ב. שי' בוטמן

תות"ל המרכזית – 770

בתניא פכ"א, בתחילתו: "והנה מדת הקב"ה שלא כמדת בשר ודם, שהאדם כשמדבר דבור . . אבל הקב"ה . . ולכן אין דבורו ית' כדבורינו ח"ו [כמו שאין מחשבתו כמחשבתנו כדכתיב כי לא מחשבותי מחשבותיכם וכתיב כן גבהו דרכי מדרכיכם וגו']", עכלה"ק.

ב' הראיות שכתב אדה"ז בחצאי ריבוע לקוחות מב' פסוקים סמוכים (ישעיהו נה, ח–ט). ושם: "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאום ה'. כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם".

ולפי זה צריך ביאור:

א. הפירוש הפשוט בפסוק השני הוא, שהמרחק בין "דרכי" ל"דרכיכם" הוא כהמרחק בין "שמים" ל"ארץ", וזה מה שמתבטא במילה "כן". וא"כ, כיון שאין אדה"ז מביא את ההשוואה בין המרחק של הדרכים לבין המרחק בין שמים לארץ, מה מבטאת המילה "כן", לכאורה היה לו לכתוב רק ג' המילים שלאח"ז "גבהו דרכי מדרכיכם", או לאידך כל הפסוק. ב. הן ההפרש בין מחשבת האדם למחשבת הבורא והן ההפרש בין דרכי האדם לדרכי הבורא מופיעים בב' הפסוקים, מדוע אפוא בחר אדה"ז בפסוק הראשון לצורך

ההוכחה הראשונה (בנוגע להפרש במחשבה) ובפסוק השני לצורך ההוכחה השנייה (בנוגע להפרש בדרכים). וממ"נ, אי סגי בהא לא בעי הא, ואי לא סגי בהא הא למה לי. ג. ומדאתינן להכי, מדוע בכלל יש צורך בכ' ראיות, ומדוע הראיה הראשונה מורכבת מהסבר ופסוק ("כמו שאין מחשבתו כמחשבתנו כדכתיב כי לא מחשבותי מחשבותיכם") והראיה השנייה מורכבת מפסוק בלבד ("וכתיב כן גבהו דרכי מדרכיכם וגו').

אמנם ג' שאלות אלו יש ליישב בפשטות. דמכורה השאלה השלישית מוכח, שאף הראיה השנייה באה להוכיח (לא את הענין של "דרכי מדרכיכם", אלא) את ההפרש בין "מחשבותי" ו"מחשבותיכם"¹. וזה נרמז בה"וגו" שנכתב דוקא בפסוק השני (ואם רוצה אדה"ז להוכיח גם את הענין של דרכים, יכול היה לכתוב 'וגו' גם בפסוק הראשון ולהרוויח עוד ראיה להענין של דרכים).

ולפי זה יש לומר, שהמטרה בראיה השנייה היא הדוגמא של "כי גבהו שמים מארץ", אף שאינה מובאת במפורש בתניא², אך היא מרומזת בתיבת "כן".

רק שלפי זה מתעוררת שאלה אחרת. דאם ב' הפסוקים באים להוכיח את הענין של "כי לא מחשבותי מחשבותיכם" (ולא כפי שהוסבר לפנ"ז שהפסוק השני מדבר על "דרכי מדרכיכם"), א"כ היה לו לכתוב: 'כדכתיב כי לא מחשבותי מחשבותיכם וגו' כן גבהו דרכי מדרכיכם וגו'. וממה שמוסיף תיבת "וכתיב" (ולא כותב 'וגו') משמע שהיא הוכחה נוספת³. וא"כ מדוע, לכאורה, נחשבים ב' הפסוקים לב' ראיות שונות, והרי הפסוק השני בא להסביר את הפסוק הראשון – דמה שבפסוק הראשון אומר שאין מחשבות הקב"ה כמחשבות בני אדם הוא כ"כ ברור, כהפרש הגובה בין שמים וארץ. א"כ, מדוע מחשיב אדה"ז את ב' הפסוקים כב' ראיות שונות, בה בשעה שבאותו ענין עוסקים הם.

ואולי יש לומר בפשטות, שב' הפסוקים אינם כב' ראיות, אלא שהם באים בהמשך

(אתר) "לכל יהודי . . . יש שתי נשמות כדכתיב ונשמות אני עשיתי", וההוכחה נסמכת על תחילת הפסוק, "כי רוח מלפני יעטוף" (דאל"כ מנין שמדובר על גוף אחד).

(3) וכמו שהוא בד"כ. ראה לדוגמא פרק ג', "כדכתיב נכספה וגם כלתה נפשי וגו' וכתביב צמאה נפשי וגו' וכתביב צמאה לך נפשי וגו'". ודלא ככפעמים שהם הוכחה אחת, ככפ"א "כי דבר הוי' בזה וגו' הכרת תכרת וגו'".

(1) ומצינו כגון דא כמ"פ בתניא (שההוכחה שאדה"ז רוצה להביא היא גם (ואפילו רק) מהחלק שלא נזכר בפירוש). אמנם ראה בלקוטי לוי יצחק לתניא ע' ד (הובא בלקוטי ביאורים (חיתריק) על אתר) שמבאר המעלה בהוספת הענין של "דרכים".

(2) ואף כגון דא מצינו כמ"פ בתניא (שההוכחה שאדה"ז רוצה להביא היא גם מהחלק הראשון של הפסוק שאינו מובא במפורש). ולדוגמא בפ"א (ראה בשיעורים בספר התניא על

זה לזה. ועצ"ע קצת. ואולי מוסיף תיבת "וכתיב", כיון שהפסוק השני מוסיף על הפסוק הראשון. ואם יש בידי אי מי מהקוראים הסבר בזה, בוודאי יזכה בו את הרבים.

ענין החוקים ומשפטים בעבודת כל יום

הת' אברהם ישעי' שי' שטראקס
תות"ל מאריסטאן

במאמר ד"ה הוי' לי בעזורי די"ב תמוז תשי"ז (סה"מ מלוקט ח"ב), מבאר הרבי בהענין דחוקים ומשפטים, דחוקים ומשפטים אינם רק שני סוגים במצוות, אלא גם שני ענינים כלליים שצריכים להיות בכל מצוה. הענין דחוקים הוא שקיום המצוה צריך להיות בעיקר מפני שהיא ציווי ה', והענין דמשפטים הוא שע"י כל מצוה נמשך אור וגילוי פרטי.

ולאחר מכן מוסיף, דהענין דחוקים ומשפטים ישנו גם בהעבודה דכל יום, וזלה"ק: כל אחד משני ענינים אלו (חוקים ומשפטים) הוא ענין כללי בעבודת האדם, לא רק בקיום המצוות אלא גם בכללות הנהגת האדם. דענין המשפטים הוא (כמבואר בהמאמר) לשפוט כל דבר, אם זה מתאים ע"פ שכל וחכמת התורה, וגם כשהדבר מצ"ע אין בו שום שמץ איסור, צריך לשקול היטב אם זה לא יגרום חלישות באיזו מצוה או מנהג ישראל, שאז צריך לדחות את הדבר מכל וכל. והענין דחוקים הוא העבודה דקב"ע מלכות שמים, שצ"ל לא רק בעת קיום המצוות אלא במשך כל היום. ע"כ.

ושם בהערה (על התיבות "כמבואר בהמאמר") מציין הרבי למאמר ד"ה זה דשנת תרפ"ז (שעליו מיוסד מאמר זה) בפ"ג שם, ומוסיף – "וראה גם ד"ה ויקם עדות ה'ת"ש ספ"ב".

ולכאורה יש לדייק בזה, שהרי הרבי משנה כאן במאמר מלשון כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ במאמר שם, דשם הלשון הוא: "יהי' הדבר ההוא נמדד ונשקל אצל האדם ע"פ מדידת ומשקל התורה", ואילו הרבי מעתיק: "לשפוט כל דבר. . ע"פ שכל וחכמת התורה" – לשון שאינו מופיע במאמר שם כלל. משא"כ הלשון שמביא הרבי לאח"ז: "וגם כשהדבר מצ"ע אין בו שום שמץ איסור צריך לשקול היטב עם זה לא יגרום איזה חלישות", דזהו הלשון דכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ במאמר שם.

ודוחק לומר שמקור הלשון (הראשון) שמביא הרבי הוא מהמאמר ד"ה ויקם עדות ה'ת"ש (שגם אליו מציין בהערה שם), דשם אכן מופיע לשון זה – דהרי לשון רבינו בפנים המאמר הוא "דענין המשפטים הוא כמבואר במאמר לשפוט כל דבר וכו'", ודוחק לומר שלאחר שכותב "כמבואר במאמר" (שכוונתו בזה היא לד"ה הוי' לי בעזורי תרפ"ז) מצטט לשון ממאמר אחר. וגם – דמאיזה סיבה ירצה רבינו לשנות מלשון המאמר שעליו מדובר עד כאן, ללשון מאמר אחר.

ונראה לבאר זה בהקדים תמיהה נוספת:

דהנה, במאמר דשנת תרפ"ז כותב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, וזלה"ק: וזאת היא עבודת האדם, אשר קיום המצוות שכליים [משפטים] יהיו בקב"ע דוקא כמו המצוות שהם חוקים. והיינו, דמצוות שהם מושגים ע"פ השכל, הנה זה שמקימם אינו לפי שהשכל מחייב אותן, כ"א להיותו מצות ה' ע"פ התורה. וכן בכל דבר ודבר גם בעניני עולם, יהי' הדבר ההוא נמדד נשקל אצל האדם ע"פ מדידת ומשקל התורה, והיינו דברים כאלו שאין בהם לא איסור ולא היתר, והם מדברי הרשות, או אפי' ענינים כאלו אשר השכל אנושי מסכים עליהם או גם מחייבם שיהיו, הנה לא יעשה זאת כ"א כאשר תחילה שוקלם היטב במשקל התורה. . והיינו דדברים המביאים תועלת או חיזוק בדברי תורה יעשה אותם, ודברים אשר יכול להיות על ידם איזה נגיעה בדברי תורה, או גרם חלישות באיזה מצוה או מנהג ישראל, הנה הגם דעצם הדבר ההוא מוסכם או גם מחויב ע"פ שכל אנושי, הנה הוא צריך לדחות את הדבר ההוא בכל מיני דיחוי במס"נ, ומדידה ומשקל זה הוא ע"י השגת פנימיות התורה דוקא. ע"כ.

ובפשטות נראה שכוונתו לומר, שמה שהקב"ע (חוקים) צריך להאיר בשכל (משפטים), הוא לא רק בנוגע לתורה ומצוות, אלא גם בכל עניני העולם שבחיי הפרטיים, שלא יתנהג כפי ששכלו מחייב, אלא כפי ה"מדידה ומשקל של התורה".

נמצא, שכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מדמה ההנחות הגשמיות שלו וההבנה שלו לענין המשפטים, וענין המדידה ומשקל ע"פ תורה לענין החוקים¹, וגם בהמשך הפרק כשמפרט הענין שהנהגה זו צריך להאיר בכל היום, משתמש בזה"ל: "או אפי' ענינים כאלו שגם השכל אנושי מסכים עליהם או גם מחייבם שיהיו, הנה לא יעשה זאת כ"א כאשר שוקלם

(1) מה שהמדידה ומשקל הולך לכאורה על ענין החוקים, (הארה דחוקים במשפטים), ומיד לאח"ז ממשך לענין מדוייק מזה שמבאר לפנ"ז איך שהקב"ע צריך להאיר בהשכל שליטת מדידת ומשקל התורה על השכל וההנחות שלו.

היטב במשקל התורה", דמכך נראה בפשטות, דישנו ענין השכל אנושי וישנו משקל התורה, ולכאורה ענין השכל אנושי הוא כענין המשפטים – מצוות המובנים ע"פ שכל, וענין משקל התורה הוא כענין החוקים – גזירת הקב"ה, וכוונתו לומר שהקב"ע (ענין החוקים) יאיר גם בשכל (משפטים).

ונמצא, שביאורו של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ במאמר זה הוא בענין החוקים (שצריך שיאיר גם בהשכל), ואילו במאמר דידן מביא הרבי ביאור זה (מדידה ומשקל ע"פ תורה) לענין זה שהמשפטים מאירים כל היום. וצריך להבין, מה ראה הרבי לשנות מלימוד המאמר הנ"ל באופן פשוט, לאופן שלכאורה אינו מתאים כ"כ לדרך הפשט?

אלא יש לומר, דהתירוץ לזה מרומז בדיוק לשונו של הרבי בזה ששינה מלשון כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ, ובמקום לכתוב "להיות". נמדד ונשקל אצל האדם ע"פ מדידת ומשקל התורה" כתב "לשפוט כל דבר אם זה מתאים ע"פ שכל וחכמת התורה" (כמובא לעיל), שבזה בא להדגיש, שהמדידה ומשקל המדובר כאן אינו דבר שלמעלה מטו"ד (קב"ע – חוק), אלא ענין המדידה ומשקל הוא "לשפוט כל דבר" – מדידה ומשקל שע"פ שכל דוקא, ומשפט זה הוא ענין המשפטים דוקא, ולא ענין החוקים (כמו ההבנה דלעיל).

ולכן פירש הרבי בהמאמר דכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ, שהמדובר הוא אודות ענין המשפטים דוקא ולא החוקים, ואילו ענין החוקים בכל יום מפרש הרבי, שהוא ענין קבלת עול מלכות שמים בכל יום.

וע"פ יסוד זה (שרצה להדגיש שה"מדידה ומשקל" הוא בגדר המשפטים דוקא), מובן היטב מה הקושי הנ"ל בדיוק לשון רבינו, דבתחילה שינה מלשון כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ובמקום לכתוב "יהי' הדבר ההוא נמדד ונשקל אצל האדם ע"פ מדידת ומשקל התורה", כתב "דענין המשפטים הוא (כמבואר בהמאמר) – לשפוט כל דבר ע"פ שכל וחכמת התורה", משא"כ לאח"ז שהעתיק הלשון במדויק מהמאמר שם – דשינוי לשון זה בכדי להדגיש שמוכרח שהמדידה ומשקל המבואר במאמר הוא ענין המשפטים ולא החוקים, כי פירוש של מדידה ומשקל בפועל הוא – לשפוט כל דבר, והמעלה דמשפטים הוא מלשון 'לשפוט' – ע"פ שכל וחכמת התורה (והמדידה ומשקל המדובר במאמר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ הוא ודאי ע"פ שכל וחכמת התורה, דאם לא כן – מה יהיה אבן הבוחן של יהודי). וזה מדויק מאד בלשון "דענין המשפטים הוא לשפוט כל דבר ע"פ שכל וחכמת התורה", ולא כפי שאפשר ללמוד בשטחיות שהמדידה ומשקל הוא ענין החוקים.

ולאחרי שמבאר ענין זה, חוזר להעתיק מלשון כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ במאמר שם: "וגם כשהדבר מצ"ע אין בו שום שמץ אסור צריך לשקול היטב כו".

ולהעיר, שאע"פ שבמאמר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ פשוט יותר לומר שענין מדידת ומשקל התורה בעבודה שבכל יום ויום, נכתב בהוספה להעבודה דחוקים ולא משפטים, מ"מ, מפני הסיבות הנ"ל, נראה (אע"פ שזה דחוק קצת) שכאן חזר לדבר בענין המשפטים.

גדר השמחה בעבודת ה'

הרב יוסף יצחק שי' שמוקלער

'כולל מנחם' – שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בתניא פכ"ו: "ככה ממש בנצחון היצר א"א לנצחו בעצלות וכבודות הנמשכות מעצבות וטמטום הלב כאבן, כ"א בזריזות הנמשכת משמחה ופתיחת הלב וטהרתו מכל נדנוד דאגה ועצב בעולם, ומקרא מלא דבר הכתוב תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה וגו'".

היינו, שאדה"ז כותב סברה, שהעבודה נדרשת להיות בשמחה, דאי אפשר כי אם בשמחה, ומביא ראיה ממקרא.

והנה, לכאורה הסברה נסתרת מן המקרא, וכמו שמפרש אדה"ז בלקו"ת תזריע (כ, ג) עה"פ הנ"ל וזלה"ק: "דלכאורה משמע, אע"פ שעובד אלוקים רק שאין העבודה בשמחה וטוב לבב, אזי יומשך העונש ועבדת את אויבך", ע"ש. היינו, שאדה"ז אומר במשמעות הכתוב דיש עבודה בשמחה, ויש עבודה שלא בשמחה – "תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה", שעליה מגיע עונש. זאת אומרת, ששייכת עבודה ללא שמחה, ולא כהסברא הנ"ל שא"א לנצח היצר כי אם ע"י שמחה.

ישנם כמה אופנים בהם לכאורה היה אפשר לתרץ:

א. ראיתי מי שתירץ, ע"פ המבואר בתניא פט"ו, דיש "לא עבדו" דאין לו מלחמה, וממילא לא צריך לשמחה כדי לנצח את היצר, דהיצר אינו עומד כנגדו, ובכגון דא אפשר להיות העבודה שלא בשמחה.

אבל לכאורה זה אינו מספיק, דמשמעות הכתוב הוא, שיכול להיות "עובר אלוקים", היינו, בדרגה ד"עבדו" – ולא רק "לא עבדו" – ובלי שמחה. וכמבואר בסה"מ תרנ"ז (ע' רנט) שכשאומר כאן, "תחת כו"י" "עבדת כו"י" הכוונה היא על העבודה בקבעומ"ש (ולא מאהבה, דאינה קרויה עבודה) – שצריכה להיות בשמחה דוקא, וע"ש.

ב. ישנה דרגה שאינה שמחה ואינה עצבות אלא פשוט העדר הרגש. ובתניא, אדה"ז מדבר על שלילת העצבות, שבלי זה א"א לנצח היצר, והכתוב מוסיף, דהגם שאפשר להיות העבודה ללא עצב וללא שמחה, צ"ל שמחה דוקא.

אבל גם פירוש זה אינו, דאדה"ז כותב "כ"א בזריזות הנמשכת משמחה", היינו, דגם לנצח היצר צ"ל שמחה בדוקא.

ג. אדה"ז כותב בריש פכ"ט, "וגם לפעמים לא יוכל להלחם עם היצר לקדש עצמו במותר לו מפני כבודות שבלבו", וכן מבואר בספכ"ו, "בידוע שהוא תחבולת היצר כדי להפילו אח"כ בתאוות ח"ו". ועפ"ז י"ל, דמ"ש אדה"ז בריש פכ"ו, "א"א לנצחו בעצלות וכבודות", מדובר בעיקר על תאוות היתר.

ולפ"ז יש לתרץ קושיטנו, דשפיר שייך העבודה בתומ"צ ללא שמחה, אלא שרק בתאוות היתר צריך שמחה.

אמנם גם זה לא ניתן לומר, דהרי גם "קדש עצמך במותר לך" הוא מדאורייתא (ראה תניא ספ"ל¹), והוא בכלל ה"ועבדת", וכיון שגם בזה חייבים שמחה – הדרא קושיא לדוכתא, היאך שייך "עבדת את ה"א" ללא שמחה.

ויש לומר הביאור בזה, די' ב' דרגות בשמחה גופא: בריש פכ"ו מדבר בדרגה הא', ובהמשך הפרק מדבר בדרגה הב' שהיא דרגה נעלית יותר.

דהסברה שאומר שבלי שמחה א"א לנצח, מדברת על דרגה הא' שיש לומר שהיא שלילת העצבות ושמחה קצת.

ולהעיר משו"ע אר"ח סי' רלא, די'ש אופנים שהוא מגונה ויש אופנים שאינו משובח, ע"ש. אבל זהו משום שהשו"ע אינו לומד מ"והתקדשתם" ו"קדושים תהיו" אלא מ"בכל דרכיך דעהו".

(1) וראה ג"כ בסוף פכ"ז. אבל שם י"ל, דכשעושה לש"ש מקיים מ"ע, אבל כשעוסק בדברי הרשות שלא לש"ש אינו מבטל ואינו עובר, אבל בפ"ל רואים שזוהי עבירה. ובר מן דין, לשון הכתוב מורה שזהו ציווי וחייב – "והתקדשתם" ו"קדושים תהיו".

ותו מוסיף המקרא, דאפילו כשיש "עבדת" שזה כולל שמחה בדרגה הא', עדיין בא עונש, דצריך שמחה גדולה דוקא (וכמ"ש בפכ"ח, "בשעת העבודה שצריך להיות בשמחה רבה").

וא"כ, אין כאן סתירה: בלא השמחה א"א להיות עבודה, ובמקרא מדבר על "שמחה רבה", שגם בלעדיה שייכת עבודה.

ושיעור הדברים: אדה"ז מתחיל את הפרק בשלילת העצבות וחיוב השמחה מסברה, ומוסיף "ומקרא מלא דיבר הכתוב", שצ"ל לא רק שמחה סתם אלא שמחה רבה.

וזהו שכותב אדה"ז, "ומקרא מלא דיבר הכתוב תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה וגו', ונודע לכל פי' האר"י ז"ל על פסוק זה". עכ"ל. דהאר"י מפרש, שכוונת הכתוב שאין מספיק שמחה סתם, אלא שמחה גדולה יותר מ"רוב כל" – מגן עדן שנקרא כל².

וע"פ פשט, "מרוב כל" הוא "בעוד שהיה לך כל טוב" (רש"י, דברים כח, מז), וא"כ משמע שמדובר אפילו בשמחה סתם, והאר"י ותורת החסידות מפרשים שמדובר על שמחה גדולה (ו"מרוב כל" קאי על דרגת השמחה). [עכ"פ מפרשים "מרוב כל" – שמחה גדולה, מהמילים "מרוב כל" עצמם, וזה מוכרח ג"כ ממשמעות הכתוב, דהיתה עבודה ללא שמחה].

לסיכום: הבאנו שאדה"ז (בלקו"ת) מפרש הפסוק "תחת אשר לא עבדת", שהעונש בא על שלא היתה שמחה, הגם שהיתה עבודה (ויש עבודה בלי שמחה).

האר"י ותורת החסידות מבארים, שהעונש בא על שלא היתה העבודה בשמחה גדולה.

וביארנו, שפי' הא' מכריח הב', דאי אפשר שתהיה עבודה בלי שמחה, ולכן בהכרח

ולהעיר ג"כ, כמדומני שבדברי האר"י גופא יש ב' פירושים: א. השמחה של מצוה היא גדולה מהשמחה ד"מרוב כל" – "מרוב כל" קאי על השמחה. ב. שמחה היא מזה שמצוות הם יותר "מרוב כל" – "מרוב כל" הולך על המצוות.

ולכאורה גם לפי אופן הב' השמחה היא גדולה, וכשהסיבה גדולה גם המסובב גדול, וב' הפירושים מתחלקים אם מדברים על הסיבה (של השמחה, דהיינו גדולת המצוה) או המסובב (דהיינו השמחה עצמה).

2 ראה בארוכה ב"ד"ש שמת תרנ"ז, ע' קצו ואילך. ובספר "תש"י ע' 207 ואילך. ובהערה שם מביא ב' דוגמאות לזה שג"ע נקרא כל: א. כי כל בשמים ובארץ. ב. "יפה שעה אחת. . . מכל חיי עוה"ב". ע"ש. ואולי יש לקשר גם הא דתנן בפ"א דברכות, "כל . . . להביא לימות המשיח", הגם שקאי על ימות המשיח וכאן על ג"ע.

ועדיין נשאר לעיין בסה"מ תש"י, במ"מ שבהערה שם.

שמדובר בשמחה גדולה. וא"כ ב' הפירושים בחסידות מתאימים ומשלימים זה את זה – דהיתה עבודה, אבל (הבעיה היא) "תחת אשר לא עבדת" בשמחה גדולה.

ב' אופנים בקיום החוקים שבמצוות והנפק"מ ביניהם [גיליון]

הת' רפאל הכהן שי' כץ
תות"ל המרכזית – 770

בגליון שעבר הביא הת' מ. מ. ז. את ביאור רבותינו נשיאנו בתוכן מלחמת היוונים שהיתה בעיקר מלחמה רוחנית – "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך".

היינו, שלא ילמדו את התורה בתור חכמה אלוקית, אלא בתור שכל, וכן גם לקיים רק המשפטים והעדות שהם מובנים בשכל אנושי, משא"כ המצוות הנקראים חוקים – כיון שכל קיומם הוא רק מצד ביטול וקבעומ"ש.

והביא גם הנפק"מ למעשה! בין הגישה לתומ"צ ע"פ טו"ד והגישה אליהם שלמעלה מטו"ד – שאם הגישה היא ע"פ שכל, אזי יתכן שכאשר הבנת האדם תשתנה, גם קיום המצוה יחלש², ואילו אם קיומה הוא למעלה מטו"ד, אזי "זאת התורה לא תהא מוחלפת".

והוסיף והביא את פירושו של הרבי, בעומק יותר, שבאמת היוונים הסכימו (לא רק לקיום העדות ומשפטים, אלא) גם לקיום החוקים, כי גם בחוקים אפשר לקיימם ע"פ שכל. והביא דוגמא מרב ותלמיד, דכיון שהרב הוא באין ערוך להתלמיד, לכן אילו יצויר שבאחד השכלים התלמיד לא יתפוס את הדבר או לא יסכים עמו, אזי התלמיד לא יבטל את דברי הרב, אלא יבטל את שכלו הוא, באומרו שהרב הינו באין ערוך אליו, ומה הפלא שאינו יכול להבין את שכלו. והביא גם דוגמאות בגישה זו מרופא ומטופל, ע"ש.

(1) היינו בנוגע למעשה המצוות, משא"כ הנפק"מ בנוגע לדוגמת הביטול, דירה בתחתונים וכו'. ראה לקו"ש ח"ג ע' 890 ואילך.
(2) או שתחלש החיות בקיום המצוה, או שלגמרי יפסק קיומה. וראה לקו"ש ח"ג ע' 889 ואילך.

ולפי פירוש זה, היוונים הסכימו גם לקיום החוקים, אלא שיקיימו אותם מתוך חשבון שכלי – דהיינו, שאע"פ שהאדם לא מבין מדוע צריך לקיימם, אולם הקב"ה ודאי יודע. דהגישה היא לבטל את השכל, אולם זה גופא הוא מתוך חשבון שכלי – שסומכים על שכל עליון יותר, ובלשון הרבי במאמר ד"ה ת"ר מצות נר חנוכה (סה"מ מלוקט ח"ב), "העבודה שלמעלה מטו"ד הקשורה עם טו"ד", ולזה גם היוונים הסכימו. אמנם העבודה הנדרשת מהיהודי היא התבטלות מוחלטת להקב"ה, ולא מצד חשבון שכלי.

ומקשה ע"ז, דלכאורה מהי הנפק"מ למעשה³ בין שתי גישות אלו לקיום החוקים, דלכאורה, ע"פ גישה זו ד"למעלה מטו"ד הקשורה עם טו"ד", אף פעם לא יבוא שינוי (ח"ו) בתורה ובקיום המצוות בשלימות. ואם אי פעם יתערב שכלו לשאול "מה העבודה הזאת לכם", הרי תשובתו בציודו, ששכל בריא מחייב שיש שכל נעלה וגדול ממנו.

ומבאר זה בדרך אפשר ממש"כ בד"ה ואתה תצוה תשמ"א (סה"מ מלוקט ח"ו), שאפילו באמונה שמצד "מזלייהו חזי", לא מוכרח שימסור נפשו ע"ז, ואם כן הוא בנוגע ל"מזלייהו חזי", כש"כ כשמדובר לקיום התומ"צ ע"פ חשבון שכלי (שודאי לקב"ה יש טעם).

ולמעיר, שלא צריך להגיע לד"ה ואתה תצוה כדי לבאר הנפק"מ בפועל. דהנה בד"ה תנו רבנן מצות נר חנוכה תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"ה) [לאחרי שמבאר שמלחמת היוונים היתה מלחמה רוחנית, שלימוד וקיום התומ"צ יהיה מצד השכל, ובעומק יותר, שהסכימו גם על קיום החוקים, כיון שהשכל מחייב ענינים שלמעלה מהשכל. וממשיך בענין מצוות שכליות, שצריך לקיימם מפני שהם רצון ה' בדרך עבודת עבד, מכיון שבעצם הם רצון שלמעלה מהטעם, וגם טעמי המצוות עצמם הם למעלה מהבנת השכל האנושי, ואם כן הוא בנוגע לעדות ומשפטים, ודאי שכן הוא בנוגע לחוקים, הנה] בסעיף ו מבאר, שכדי לנצח במלחמת היוונים, אינה מספיקה העבודה שע"פ טו"ד, ואפילו לא העבודה שלמעלה מטו"ד הקשורה עם טו"ד, מכיון שטמאו כל השמנים שבהיכל, אלא שהנצחון בא ע"י מס"נ שיכולה לבוא רק מתוקף עצמי שלמעלה מהשכל לגמרי, שזהו מצד ההתקשרות דעצם הנשמה, דענינה הוא שא"א להיות באופן אחר כלל, מכיון שבבחינת היחידה אין שייך שום פגם וטומאה ח"ו.

והיינו, שנמצאת נפק"מ ברורה, דענין המס"נ אינו יכול לבוא כ"א מבחינת היחידה.

(3) כל הבא לקמן הוא מתוך הנחה, שמה שמקשה ה' הנ"ל לדרגת הביטול ולענין דירה בתחתונים יש כמה וכמה נפק"מ. וראה בין היתר לקו"ש ח"ג ע' 890.

נגלה

ביאור הספק דריב"א בענין "מהלך כעומד"

הת' חיים שמחה שי' אורני
תות"ל המרכזית - 770

שבת ה, ב, בתוס' ד"ה בשלמא לבן עזאי מבאר, שלבן עזאי הסובר ש"מהלך כעומד",
מה שבמעביר ארבע אמות ברה"ר יהיה חייב - למרות שמצד דין מהלך כעומד היה צריך
להיפטר (שהרי לא העביר ד"א בפעם אחת), זהו כיון שחיוב מעביר ד"א ברה"ר הוא
"הלכה למשה מסיני", ולכן לא מתחשבים בכך שמהלך כעומד.

ועפ"ז מספקא ליה לריב"א, מה יהיה הדין בעומד לפוש בתוך הד"א, האם גם אז לא
תחשב העמידה לבטל האיסור דהעברת חפץ ד"א ברה"ר, או שמא ההלמ"מ מבטלת רק את
העניין שמהלך הוא כעומד - אבל אם יעמוד בפועל, תחשב עמידתו.

וממשיך ומסתפק, מה יהיה הדין במעביר כל הד"א ולאחר שיצא מהם לא הניח החפץ
- אלא חבירו נטלו ממנו תוך כדי הילוכו, האם מחוץ לד' אמות אומרים שמהלך כעומד
ובמילא יתחייב; שהרי עמד מיד בצאתו מהד"א, או שגם מחוץ לד"א אין את הדין של
מהלך כעומד.

ואולי יש לבאר סברת הספק במימרא האחרונה, באופן כזה: האם שלילת החיוב דמהלך כעומד נידון אחר פעולת האדם, דהיינו הליכתו, ולכן כאשר בטל הדין דמהלך כעומד, במעביר, בטל הדין לגבי כל פעולת האדם, וכל עוד שלא עצר הוא בעצמו את הליכתו – גם מחוץ לד' אמות – לא יחזור הדין דמהלך כעומד, או ששלילת הדין דמהלך כעומד נידון אחר החפצא דהאיסור, שטח הד' אמות, שהם בלבד השטח האסור, ולכן, ברגע שהמעביר יצא ממקום האיסור (שרק לגביו ה"הלכתא" ביטלה את דין מהלך כעומד), מיד חוזר הדין דמהלך כעומד ונחשב שהניח החפץ (עוד קודם שחבירו נטלו ממנו).

החילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה

הת' אליהו שי' גודמן

תות"ל המרכזית – 770

בסיפא דמתניתין ריש מס' שבת (ב, א) מדובר על מקרה שבו חצי מלאכה נעשתה ע"י העני וחציה השני ע"י בעה"ב, ואומרת המשנה שהדין הוא ששניהם פטורין. וכותב רש"י "אבל אסורין לעשות כן לכתחילה, שמא יבואו כאו"א לעשות מלאכה שלימה בשבת הרי שניים מדבריהם".

באחרונים הקשו (ראה בשדי חמד כללים מערכת ח כלל ד – הובא בלקו"ש חי"ד שיחה א' לפר' ואתחנן), למה שלא תאסר מדאורייתא עקירה לבד או הנחה לבד מטעם חצי שיעור שהוא אסור מה"ת גם במלאכת שבת (ראה שו"ע אדמוה"ז סי' שמ סעיף א, ד – הובא בהערות שם).

ותירצו בזה, שכאשר עשה חצי שיעור עשה את מהות האיסור אלא שחסר בשיעור שלו, ובמילא אסור מה"ת שהרי עשה איסור. אך כאן החסיר גם במהות האיסור, שהרי התורה חייבה רק כשיש גם עקירה וגם הנחה, וממילא האיסור כאן הוא רק מדרבנן.

והנה מקור הדין שח"ש אסור מה"ת הוא לגבי ח"ש של דבר אסור (יומא עד, א), ד"ר' יוחנן אמר אסור מה"ת כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל, ר"ל אמר מותר מה"ת, אכילה אמר רחמנא וליכא".

בהבנת דברי ר' יוחנן מצינו כמה אופנים. הרוגצ'ובי (מפענח צפונות – הובא בלקו"ש ח"ז שיחה ב לפרשת מצורע) כתב ששיעור האיסור אינו יוצר האיסור, היינו, שרק ברגע שעשה השיעור עשה האיסור, אלא השיעור הוא רק כמות האיסור, אך איכות ומהות האיסור הוא אפילו במשהו, ובלשון הגמ' "כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל", היינו, דכיון שהוא ראוי להצטרף לשיעור שלם, זה מוכיח שאוכל איסור עוד לפני שאכל איסור שלם.

אך הצל"ח (פסחים מד, א) כתב, שבאיסורים התלויים בזמן כחמץ בפסח ואכילה ביוה"כ, אם אכל ח"ש בסוף זמן האיסור שאין פנאי להשלים האיסור, אין בזה איסור מה"ת, כיון דלא חזי לאיצטרופי. וא"כ מוכח, שלמד את הגמ' בשונה מהרוגצ'ובי – שחזי לאיצטרופי אינו הוכחה שהדבר אסור אף לפני שגמר האיסור, דא"כ, אף כשלא נשאר זמן היה צריך להיות אסור (עיין הערה 37 בשיחה הנ"ל), אלא האיסור הוא כשאכל כל השיעור, רק שכיון שחצי זה חזי לאיצטרופי לאיסור לכן אסור. וא"כ, בסוף זמן האיסור, כשכבר אינו ראוי להצטרף להאיסור, אין טעם לאסור.

לאור הנ"ל יש לשאול, דבשלמא לשיטת הרוגצ'ובי יש חילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה, שהרי בחצי שיעור עשה את מהות האיסור אלא שלא השלים את שיעורו, אך בחצי מלאכה לא עשה את מהות האיסור, דהמלאכה היא עקירה והנחה. ומובן, שהאיסור הוא רק מדרבנן, דגזרינן שמא יעשה מלאכה שלימה. אך לשיטת הצל"ח, דסיבת האיסור בחצי שיעור הוא כי חזי לאיצטרופי לאיסור, א"כ גם חצי מלאכה חזי לאיצטרופי לאיסור.

וי"ל בפשטות, דהחילוק הוא, דכאשר חסר בשיעור האיסור – אותו החצי שעשה כבר חזי לאיצטרופי, ולכן אסור. אך במלאכה, התורה אסרה עקירה והנחה, ואם לא עשה את זה לא עשה כלל מלאכה. היינו, שהמלאכה אינה עקירה ועוד הנחה, אלא מציאות אחת של עקירה והנחה. וא"כ מובן, דכאשר עשה עקירה לבד, העקירה הזאת לא ראויה להצטרף, דמלאכת הוצאה אינה עקירה ועוד הנחה, אלא מציאות אחת של עקירה והנחה. וא"כ מובן, דכל האיסור הוא מדרבנן, שחוששים שמא יבוא אח"כ לעשות מלאכה.

בסגנון אחר: בחצי מלאכה, כשעשה הנחה לאחר העקירה ישנו דבר חדש והוא מציאות אחת של עקירה והנחה, וא"כ, כאשר עשה רק עקירה לא התחיל את המלאכה, וא"כ אין מקום לאסור מדאורייתא, אלא שחכמים גזרו שמא אח"כ יעשה מלאכה. אך בחצי שיעור, כאשר אוכל החצי השני, אין כאן מציאות חדשה, אלא שהוסיף עוד חצי על מה שעשה כבר. ונמצא, שכבר בתחילה התחיל את האיסור, וא"כ יש מקום לאסור מה"ת שמא יסיימו.

בסוגיא דטח בפני לבינה

הת' יוסף יצחק שי' דרוק
תות"ל המרכזית – 770

בדברי רב חסדא (שבת ז, א) "לבינה זקופה ברה"ר וזרק וטח בפניה חייב", נחלקים ר"ת וריב"א (בתוס' ד"ה וטח בפניה חייב) על האופן שבו חייב, שר"ת מעמיד את דברי רב חסדא דוקא כשהלבינה היא ארבעה על ארבעה, שאז חשיב מונח על מקום ד', אבל בפחות מכך פטור, כיון שלא נח במקום ד'. וריב"א סובר שאין צורך שבהלבינה יהיה מקום ד', אלא כיון שהטיט (או הדבילה שמינה) רואה את פני הקרקע, במילא זה נחשב כמונח ע"ג הקרקע ולכן חייב.

וי"ל, שסברות מחלוקתם הם ע"פ הנכתב בתוס' ד"ה והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' (ד, א). דשם מבאר הטעם שהעקירה וההנחה צריכים להיות במקום ד', ומביא שם שני פירושים, פירוש ר"ת ופירוש ר"י, ר"ת מבאר שהצורך במקום ד' הוא משום "דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן היה מסתמא במשכן", וסברת ר"י היא, שלמדים מהפסוק "אל יצא איש ממקומו", שהעקירה צריכה להיות ממקום חשוב, ומקום חשוב הוא לא פחות מד' על ד'.

ולשיטת ר"ת שם משתמע, שצריך מקום ד' בדוקא. וא"כ, מובן שלגבי לבינה הוא כותב שצריך שהיא תהיה מקום ד', ואינו מסתפק במה שריב"א מביא, כיון שאפילו שרואה פני הקרקע עדיין אין זה נחשב מונח ממש ע"ג מקום ד'.

והגם שלר"ת הטעם שצריך מקום ד' הוא משום רגילות, דהרגילות היא להניח החפץ במקום ד', וא"כ בלבינה, שבפשטות כדי לטוח בפניה אין רגילות שזה יהא דוקא ב"יש בלבינה ד", מדוע מצריך ר"ת שהלבינה תהיה ד'. אולם הביאור בזה פשוט, דנקודת דברי ר"ת היא, שכיון שרגילות להניח במקום ד', אזי מסתמא היה כן במשכן, ולכן צריך מקום ד' בכל מקום, וגם במקום שרגילות בפחות מד' כמו בטח בפניה, כיון שהעקירה וההנחה שהיו במשכן היו במקום ד' (שלא מצינו שם ענין של טח בפניה, שזה פחות מד').

ובשיטת הריב"א, יש לומר שהוא הולך כשיטת ר"י שם, שזה שצריך מקום ד' הוא, מפני

שצריך מקום חשוב, ולכן כאן כותב ריב"א, שרואה פני הקרקע חייב, כיון שזה חשיב נח במקום חשוב, ואפילו שלא נח בפועל על מקום ד'.

ולפ"ז, שריב"א ס"ל שהטעם במקום ד' הוא משום מקום חשוב, י"ל, שלשיטתו במקרה שאינו רואה פני הקרקע, אזי גם באם בהלבינה יהיה מקום ד' אין זה עדיין מספיק לחייב, כיון שהחפץ לא נח במקום חשוב, שהרי לא נח ע"ג הלבינה, וחייב רק במקרה שרואה פני הקרקע, שאזי חשיב כנח על הקרקע ומקרי מקום חשוב.

וא"כ נמצא, שבשיטות ר"ת וריב"א – כל אחת בפ"ע יש לה חומרה כלפי חברתה, דלשיטת ר"ת ישנה חומרה על שיטת הריב"א שמצריך שהלבינה תהיה ארבעה בדוקא, ולשיטת הריב"א יש חומר כלפי שיטת ר"ת, שלשיטתו גם בלבינה ובה ארבעה לא יתחייב, כל זמן שאינו רואה פני הקרקע.

* * *

בסברת ריב"א שרואה פני הקרקע, יש לחקור מדוע יחשב מונח מחמת שרואה פני הקרקע.

והנה, בתוס' הרא"ש (ד"ה וטח בפניה) מקשה על סברת ריב"א ב' קושיות: א. מדוע הגמ' (דף ד, א) שמקשה לגבי מה שכתוב במשנה "פשוט העני את ידו" – "והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' וליכא", אינה מעמידה שקאי שהחפץ רואה פני הקרקע. ב. איך הגמ' שם רוצה לומר שהמשנה היא כרבי עקיבא שסובר "קלוטה כמי שהונחה דמיא", והרי הוא דיבר במקום שרואה פני הקרקע, משא"כ במשנה.

ומכח זה אומר תוס' הרא"ש, "ונ"ל שלא היה דעת ריב"א אלא בדבר הדבוק לכותל או בלבינה המחוברת לקרקע, כיון שהלבינה מגעת עד הקרקע, חשבינן לה כאילו היא שטוחה אצל הקרקע, אבל בדבר שהוא באויר, מודה ריב"א דבעינן שיהא בו רוחב ארבעה".

והיוצא מדבריו, שסברת ריב"א ברואה פני הקרקע היא, שנחשב כאילו הלבינה "שטוחה אצל הקרקע", ולכן זה נחשב למונח על הקרקע.

אמנם, מהרשב"א על אתר לא משמע כפי שכותב תוס' הרא"ש. דהרשב"א מביא הקושיא הא' שבתוס' הרא"ש, ומתרצה באופן אחר, דלדבריו, המשנה מדברת דוקא במקרה שאינו רואה פני הקרקע. ועיי"ש איך שמכריח זה. היינו, שלדבריו אף ביד, במקרה שרואה פני

הקרקע, יהא חייב משום שחשיב נח (אלא שהמשנה בהכרח לא מדברת בזה, כנ"ל), ומוכרחים לומר, שלשיטתו הסברא ברואה פני הקרקע, אינה מחמת שהלבינה נעשית שטוחה אצל הקרקע, דהרי זה שייך דוקא בלבינה וכיו"ב, ולא ביד.

והיה אפשר לומר, שלדעתו הסברא ברואה פני הקרקע היא, שכיון שהחפץ נמצא באויר מעל קרקע רה"ר בלא הפסק ביניהם, הנה מחמת זה חשיב החפץ כמונח ע"ג הקרקע, היינו, שהקרקע היא גדר המקום ברה"ר, ומפני היחס של החפץ לקרקע הוא נחשב נח במקום חשוב.

אלא שקשה לומר כן, דהרשב"א כותב, שנראה שרש"י סובר כהריב"א [לכאורה הוא מסתמך על רש"י ד"ה לבינה, שכותב ש"סתם לבינה ארכה ורחבה ג'"], והיינו לא כסברת ר"ת, שלפיה רב חסדא מדבר דוקא בלבינה ד', וכפי שמפורש במהרש"א שם], ולפי רש"י לא שייך לומר שלומד הסברא הנ"ל בריב"א, כיון שע"פ סברא זו יוצאת נפק"מ בפועל – שרב חסדא דיבר דוקא כשאין דבר המסתיר בין החפץ לקרקע, אבל במקרה שיש (לדוגמא) מדף המסתיר ביניהם, לכאורה כאן לא תועיל הסברא הנ"ל. וא"כ, רש"י היה צריך לכתוב בפירוש שרואה פני הקרקע, כיון שזה נוגע למעשה (שדוקא אז יהיה חייב).

ונראה לומר, שלפי רש"י, הסברא שהטח בפני לבינה חייב, היא (אינה שהחפץ נחשב כמונח בקרקע, כהסברות הקודמות שהבאנו, אלא) מעצם זה שהחפץ נח באויר – חייב, כיון שהאויר הוא מקום חשוב. והיינו, דבכל המקומות שהגמרא כותבת שצריך ברה"ר מקום ד', כגון על מה שכתוב במשנה "פשט העני את ידו", מדובר בהם שהחפץ לא נח באויר אלא ע"ג משהו נפרד מרה"ר, כמו במקרה ש"פשט העני" וכו', שהיד אינה חלק מרה"ר, אבל כשהחפץ נח באויר (כמו כאן בפני לבינה), לא צריך מקום ד' בפועל, והסברא בזה היא, שכיון שהאויר הוא חלק המאוחד עם רה"ר, במילא זה מקום חשוב.

והגם שהרשב"א כותב, שרש"י סובר שרואה פני הקרקע, ולכאורה ע"פ הנ"ל אין נוגע שרואה פני הקרקע, אלא רק שנמצא באויר רה"ר – הנה יש לומר, שאין הפשט בזה הוא, שברואה פני הקרקע יש ענין כשלעצמו, אלא הכוונה היא שזה מונח באויר ובמילא רואה פני הקרקע, דבסתם מקרה של נח באויר ממש – רואה פני הקרקע. ולכן רש"י לא כותב בפירוש שרואה פני הקרקע, כי אין בזה נפק"מ ממשיית, דהרי גם במקרה שאינו רואה יהיה חייב.

ב' הפסוקים להוצאה דעני ועשיר

הת' לוי יצחק שי' סטמבלר

תות"ל המרכזית – 770

שבת ב, א, בתוס' ד"ה פשט בעה"ב הקשו במה שמחלקת המשנה בין הוצאה דעני להוצאה דעשיר, דלכאורה "מה לי עני מה לי עשיר". וביארו, דהיינו משום שהוצאה מלאכה גרועה היא.

ומקשה בזה הפנ"י ד"לכאורה עשה דבריהם כדברי נביאות, דכיון דלא ידעינן שום טעם לחלק בין עני לעשיר ואפ"ה איצטריך למיתנייהו, א"כ בודאי דכמה מיני וענייני הוצאות הוי מצי למיתני טובא דלא ידעינן חד מאינך".

וממשיך, "דלא מצינן לפרש דיש לחלק בין פשיטות יד דעני לפשיטות יד דעשיר, דאיכא למימר דשייך יותר לומר דיד בטל לגבי רה"י או לרה"ר, וכמו שאני מפרש בפירוש התוס' דפ"ק דשבועות (ב, א ד"ה יציאות) שהביאו רבינו נכונה מדאמרין לקמן דידו של אדם אינו לא כרה"י ולא כרה"ר, אלמא דלכל חד מינייהו איצטריך לאתויי רבינו וכמו שאבאר במקומו בעזה"י. . דלשון ר"י כאן לא משמע לפרש כן שהרי כתב מדמצרכינן תרי קראי, ופשטא דקרא ודאי בהוצאה גמורה איירי ולא על ידי פשיטת יד דשייך בתרי גברי שהאחד עומד בפנים והשני בחוץ ומושיטין זה לזה ואפ"ה בעי תרי קראי לעני ולעשיר".

ומכח זה לומד הפנ"י, ששני הפסוקים מדברים על הוצאה גמורה דעני ועשיר (וכמו שמבאר שם באריכות הסברא לחלק ביניהם). ומקשה ע"ז, דאם אנו אומרים שב' הפסוקים הם על הוצאה גמורה שיוצא ממש עם החפץ, מנ"ל שגם בהוצאה דעני ועשיר שאינו יוצא עם החפץ, אלא עומד ברשותו ומוציא החפץ החוצה (שזו הוצאה גרועה יותר) – שיהיה חייב (ע"ש). ולכאורה אפ"ל דר"י למד ששני הפסוקים מדברים בהוצאה והכנסה דעני ובעה"ב, שכ"א עומד ברשותו ומוציא או מכניס, ובהקדים שבפ"י ב' הפסוקים ("ויכלא" ו"אל יצא") מצינו ב' שיטות מה למדים מכל פסוק:

(א) בתוס' הרא"ש כתב, דמ"ויכלא העם מהביא" למדים הוצאה דעני, דלשון "מהביא" משמע להביא אליו למקום שבו הוא עומד, והיינו הוצאה דעני. ו"מאל יצא" שדורשים "אל יוציא", למדים הוצאה דבעה"ב שהוא מוציא החפץ החוצה.

(ב) הרמב"ן נקט, דמ"ויכלא" למדים הוצאה דבעה"ב, דהפסוק מדבר אל העם שלא יביאו נדבות למשכן, והיינו הוצאה דבע"ה, דהוציאו את החפץ החוצה להביאו למשכן. ומ"אל יצא" למדים הוצאה דעני שלא יוציא החפץ ממקומו.

והנפק"מ בין שני הפירושים היא, דלפירוש הרמב"ן, שמ"ויכלא" לומדים הוצאה דבעה"ב, הרי ההוצאה היא שבנ"י יצאו עם החפץ שבידם והביאוהו למשכן, וממילא מובן שאי אפשר ללמוד מזה ההוצאה דעני ועשיר שבמשנתנו, דהרי המדובר הוא שאינו יוצא עם החפץ, אלא מוציא את החפץ בידו.

וי"ל שכך למד הפנ"י, ומטעם זה למד שהתוס' כאן – שתלה ב' ההוצאות דעני ועשיר שבמשנתנו בב' הפסוקים דהוצאה – לא למדו כהריב"א בפ"ק דשבועות, שמסביר, שמה שהתנא מחלק בין עני לעשיר, הוא, מפני שיש חילוק בין הפעולה דהוצאה דעני לפעולה דהוצאה דעשיר. דאם היו לומדים כהריב"א, לא היו תולים את חלוקת התנא במשנה בין הוצאה דעני להוצאה דבעה"ב בב' הפסוקים, דלא איירי בכך.

משא"כ לתוס' הרא"ש שלומד בפסוק "ויכלא" מהמילה "מהביא" שפירושה להביא החפץ אליו, הרי פשוט הלשון 'להביא החפץ אליו' הוא, שהוא עומד ברשות אחת ומביא החפץ אליו, שזה כההוצאות במשנתנו. ועד"ז ב"אל יצא" שלומד שהכוונה אל יוציא החפץ החוצה, שמפשוט הלשון בהפסוק משמע שהתורה הקפידה על הוצאת החפץ – "אל יוציא". (משא"כ הפנ"י לומד את הפסוק כפי מ"ש "אל יצא", שפירושו שהוא לא יצא עם החפץ).

ועפ"ז אפ"ל שהתוס' כאן למד כהריב"א, ומה שמביא ב' הפסוקים הוא, כי הם אכן מדברים בהוצאות דפשיטת יד בשתי גברי.

ג' דרגות בכרמלית – בשיטת אדה"י

הת' שניאור זלמן שי' קוביטשעק

תות"ל המרכזית – 770

א.

כותב אדה"י בהלכות שבת (סי' שמה ס"ט): איזו היא כרמלית, מקום שאינו הילוך לרבים וגם אינו מוקף מחיצות כהלכתן. . כגון מקום שיש בו ד' על ד' המוקף מחיצות

שאינן גבוהות י' טפחים, וכן תל או עמוד שיש בו ד' על ד' ואינו גבוה עשרה, וכן חריץ שיש בו ד' על ד' ואינו עמוק עשרה.

וכן הימים והנחלים, שאף שהם עמוקים עשרה והמים אינן מבטלים המחיצות, מ"מ אין העומק עשרה מתלקט מתוך הילוך ד' אמות, וגם אינן רשות הרבים אע"פ שרבים מהלכים בהם בספינות לפי שאין נוח תשמיש הליכתן כמו ביבשה ואינו דומה לדגלי מדבר.

בסעיף כ ממשיך אדה"ז: וכן הבקעה דהיינו שדות זרועות או קצובות שאינן מוקפות גדר גבוה י' טפחים, וכן קרן זוית הסמוכה לרה"ר, כגון מבואות שיש להם ג' מחיצות ואין להם לחי או קורה ברוח רביעית הפתוחה לרה"ר, וכן רשות הרבים שהיא מקורה שאינה דומה לדגלי מדבר הן כרמלית.

ובסעיף כא ממשיך אדה"ז: "וכן האסטוונית, דהיינו מקום פנוי שלפני החנויות שיושבים שם הסוחרים על אצטבאות, ומקום זה אינו עשוי להילוך רבים, וכרמלית הוא. וכן העמודים שברה"ר שבהם תולין התגרים פרקמטיא, וגם אצטבאות סדורות לפנייהם לישיב שם התגרים, הרי אצטבאות אלו הן כרמלית אם הן רחבות ד' על ד' וגבוהות משלשה ועד עשרה".

ז"א, שיש שבעה סוגי כרמלית: מקום שיש בו ד' על ד' בגובה ג' עד י', ימים ונחלים, בקעה, קרן זוית, רה"ר מקורה, אסטוונית והאצטבאות.

ודרוש ביאור מדוע מחלק אדה"ז את סוגי הכרמלית לג' הלכות בג' סעיפים: בסי"ט – דע"ד בגובה ג' וימים ונחלים, בס"כ – בקעה, קרן זוית ורה"ר מקורה, ובסכ"א – אסטוונית ואצטבאות.

ובפרט, כאשר מעיינים רואים שיש כאן בעצם שני סוגים בכרמלית: דברוב המקומות לא הולכים רבים, משא"כ בים וברה"ר מקורה הולכים רבים, אלא שבים "אין נוח תשמיש הליכתן כמו ביבשה ואינו דומה לדגלי מדבר", וכמו"כ רה"ר מקורה "אינה דומה לדגלי מדבר", וא"כ, באם אדה"ז מחלק – לכאורה היה צריך לכתוב את הים ורה"ר מקורה באותו הסעיף.

ב.

ונראה לומר הביאור בזה:

בסי"ט כותב אדה"ז (לאחר שמבאר את השם "כרמלית"): ומקום זה הוא מקום פטור מן התורה, שמותר להוציא ולהכניס מתוכו לרשות היחיד ולרה"ר ומהם לתוכו, מפני שהוא

אצל כל אחד מהן בין שיש בו ד' בין שאין בו, אלא שחכמים חלקו ביניהם, דכשאינן בו דע"ד הוא מקום פטור וכשיש בו הוא מקום חשוב ואינו בטל אצלן, ועשאוהו רשות בפני עצמו וקראוהו כרמלית. עכלה"ק.

הרי לנו, שבעצם כרמלית היא מקום פטור, אלא שמאחר והיא ד' על ד' עשו אותה רבנן רשות בפני עצמה.

ועפ"ז י"ל, שזו הסיבה לחלוקה לג' סעיפים, דעיקר כרמלית הוא מקום שיש בו דע"ד בגובה ג', שהוא מובדל לגמרי מרה"ר, וכמו"כ ים ונחל שהוא מובדל לגמרי מרה"ר.

משא"כ בקעה, הרי היא יכולה להיות צמודה לרה"ר בלי הפסק, אלא שזורעים בה (ואפילו אם עכשו כבר קצרו את התבואה, כמפורש בשו"ע), וכמו"כ קרן זוית אין שום הפסק בינה לרה"ר (אלא שהמחיצות בצד מפריעות להלך שם).

ועד"ז י"ל ברה"ר מקורה, שהיא לא כ"כ נבדלת מרה"ר בגדרה (אלא שחסר תנאי כדי שיהיה לה דין רה"ר).

ומאחר והגדר של כרמלית הוא "רשות בפני עצמו", לכן ג' מקומות הללו מופיעים בסעיף נפרד, שכן הם פחות נבדלים מרה"ר כנ"ל.

ובסעיף השלישי מובאים האסטוונית והאצטבאות, כי המקומות הללו הם הכי פחות מובדלים מרה"ר, דהרי בקעה גם אחרי שקצרו אותה עדיין ניכר שאין זה דרך להילוך כרה"ר כ"א שדה קצורה. וכמו"כ קרן זוית, יש בצדי המבוי את הכתלים שמפריעים להולכים ברה"ר להלוןך שם, ורה"ר מקורה היא הרי מקורה, ששונה מרה"ר רגילה.

משא"כ האסטוונית והאצטבאות, הרי האצטבאות נמצאות ממש ברה"ר אלא שהם רחבות דע"ד וגבוהות י', אך אין זה דומה כלל לתל וחרייך וכו' (שבסעיף י"ט) דהרי שם החרייך וכו' הם רשות לעצמם ונבדלים מרה"ר, משא"כ האצטבאות נמצאות ברה"ר ואפשר לקחתם משם וכו', ולא ניכר שהם רשות אחרת.

וכך גם האסטוונית שהיא מקום פנוי שלפני החנויות, דהרי השווקים ששם מתקבצים לסחורה הם רה"ר, וא"כ עכ"פ בחלק מן המקרים אין הבדל ניכר בין האסטוונית לרה"ר כלל.

ולכן מחלק אדה"ז את הכרמלית לג' סעיפים, שכן הכרמלית הפשוטה היא כהדוגמאות שבסי"ט, וגם הדוגמאות שבס"כ הן כרמלית, ולבסוף מחדש שגם כהדוגמאות שבסכ"א הם כרמלית.

[ועוד י"ל בנוגע לאסטונית ועל האצטבאות, שזה שהוא כותבם לבסוף בסעיף נפרד הוא, כי בסכ"א מדבר אדה"ז על כמה מקומות שעוסקים שם בסחורה שחלקם כרמלית וחלקם רה"ר, ולכן כותבם בנפרד].

ג.

והנה בגמ' שבת ו, א הברייתא מונה את הדוגמאות של כרמלית – "ים ובקעה ואסטונית והכרמלית" (ופי' "הכרמלית" אומרת הגמ' (ז, א), שזהו קרן זוית הסמוכה לרה"ר).

ודרוש ביאור: מדוע הברייתא לא מזכירה את שאר הדוגמאות של כרמלית (מקום שיש בו דע"ד בגובה עד י', רה"ר מקורה, ואצטבאות).

וע"פ הנ"ל בשיטת אדה"ז יש לתרץ זאת בפשטות:

הברייתא נקטה אחת מהדוגמאות שבכל קבוצה: ים – מסעיף יט, בקעה מסעיף כ ואסטונית מסעיף כא.

ומה שנקטה כרמלית ("קרן זוית") אף שכבר אמרה בקעה (שהיא בס"כ), הוא, כמובן בפשטות, לפי שלקרן זוית יש גדר מיוחד של כרמלית – שלכן רק לה הברייתא קוראת כרמלית (ראה בעל המאור בענין קרן זוית שם, ועוד).

הטעם שמשקעין את הנשרפין בזבל

הת' בצלאל שי' קופמן

תות"ל המרכזית – 770

משנה, סנהדרין נב, ב: "מצות הנשרפין, היו משקעין אותם בזבל עד ארכובותיהן . . ומדליק את הפתילה".

וברש"י מבאר הטעם מדוע צריך לשקע אותם בזבל, וז"ל (בד"ה משקעין אותו), "שלא יתהפך אנה ואנה ותיפול הפתילה על בשרו מבחוץ".

בהשקפה ראשונה משמע, שרש"י מביא טעם אחד לשיקועו בזבל. אבל, כד דייקת שפיר, י"ל שהם ב' טעמים: א. "שלא יתהפך אנה ואנה". ב. "ותפול הפתילה על בשרו". וצריך לומר, דהוא"ו שבטעם השני ("ותפול הפתילה על בשרו") הוא וא"ו המוסף.

והטעם לזה, שכן במשנה שלאחריה (כב, ב) שנינו, "מצות הנחנקין, היו משקעין אותו בזבל עד ארכבותיו", ושם רש"י לא מפרש ולא מידי. ואת"ל שהטעם ד"לא יתהפך אנה ואנה" הוא משום דשמה יפול על בשרו הפתילה, הלא טעם זה לא קיים בנחנקין.

וביאור ב' הטעמים: טעם א' – "שלא יתהפך אנה ואנה", היינו שיתנגד וילחם עם אלו שמוציאים אותו ליהרג. וטעם ב' – שלא תפול על בשרו הפתילה.

טלטול מן הצד לצורך דבר המותר

הת' שלום דובער שי' רבינוביץ

תות"ל המרכזית – 770

משנה, שבת לח, ב: "אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל, ולא יפקיענה בסודרין ור"י מתיר, ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים בשביל שתצלה". ובגמרא (לט, א) ביארו דהאיסור ד"יפקיענה בסודרין" ואיסור ההטמנה בחול הוא, משום איסור ביטול בתולדות חמה. ומה שפליג ר"י להתיר רק בדין ד"יפקיענה בסודרין" ולא בדין דהטמנה בחול, הוא משום שבהטמנה בחול גזרינן שמה יטמין ברמץ, או משום שמזיז עפר.

והנה, בטעם האיסור ד"מזיז עפר" מבאר ר"ת (בתוס' ד"ה מפני), "שמזיז עפר שהוא מוקצה ממקומו כשתוחב הביצה בתוך העפר, וסבר רב יוסף דטלטול מן הצד שמה טלטול".

ולכאורה יש לעיין בזה מדברי התוס' להלן (מג, ב ד"ה דכ"ע) דמחלקים שם בדין טלטול מן הצד, דהא דאמרינן דטלטול מן הצד שמה טלטול, הוא רק כשעיקר הטלטול הוא לצורך דבר האסור, אך כשהטלטול הוא לצורך הדבר המותר, אזי אין בזה איסור טלטול.

ולכאורה, מדברי ר"ת הכא נראה דלא סבר חילוק זה. דהרי בהטמנת הביצה בחול, עיקר

כוונתו היא לצורך הטמנת הביצה ולא לצורך טלטול החול, ולשיטת ר"י דאין איסור בבישול בתולדות חמה, הרי הטמנת הביצה לכשעצמה היא דבר המותר. ונמצא שאף שכוונתו בהטלטול היא לצורך דבר המותר, אומר ר"ת בזה ש"טלטול מן הצד שמיה טלטול".
ולכאורה אין מובן, דהרי"ף והרא"ש (ועוד) כתבו החילוק הנ"ל דתוס', ולא מצינו מי שהעיר דר"ת פליג בזה. וצ"ע.

נמר' - חיה או תמורה

א' התמימים

תות"ל המרכזית - 770

במשנה שבת ריש פ"ד (קז, א) נאמר, "שמונה שרצים . . . החובל בהם חייב". ובטעם הדבר נתבאר בגמרא (שם), דכיון שיש בהם עור הוי "חבורה שאינה חוזרת" וחייב. ובהמשך מביאה הגמרא ראייה דדוקא חבורה שאינה חוזרת חייב, וז"ל, "מנין לחבורה שאינה חוזרת, דכתיב היהפוך כושי עורו ונמר חברבורותיו, אילימא דקאי ריקמי ריקמי (ונמר ממש אמר קרא שהוא מגומר בגוונים. רש"י) האי ונמר חברבורותיו נמר גוונים מבעי ליה, אלא ככושי, מה עורו דכושי אינה חוזרת אף חבורה אינה חוזרת". וברש"י כתב, "והאי נמר לשון תמורה, היהפוך כושי עורו ונמר חברבורותיו, כלומר, וימיר חבורת עורו לחזור לקדמותו שלא יתקשה העור במקום המכה".

והיוצא, דפירוש נמר הוא לא כפשוטו. ורציתי להעיר שבעיון במפרשים על הנ"ך (ונמר ל"אפר"ט בלע"ז) חברבורותיו הנמר מגומר והם החברבורות - רש"י) דהמילה נמר שם הוא לשון חי' כפשוטה.

ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



הלכה ומנהג

בגדר האיסור דמוקצה

הת' שניאור זלמן שי' גולדברג

תות"ל המרכזית – 770

א.

בדיני מוקצה מחמת חסרון כיס, כתב המחבר (סי' שח ס"א): כל הכלים ניטלים בשבת חוץ ממוקצה מחמת חסרון כיס, כגון סכין של שחיטה או של מילה, ואיזמל של ספרים, וסכין של סופרים שמתקנים בה הקולמוסים, כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשיש אחר אסור לטלטלו בשבת, ואפי' לצורך גופו או לצורך מקומו. הג"ה ואפי' תחובים בנדן עם שאר סכינים אסור לטלטלו. – והוא הדין לקורנס של בשמים שמקפידים עליו שלא יתלכלך. הג"ה והוא הדין כלים המיוחדים לסחורה ומקפיד עליהם, עכ"ל. ובמג"א סק"ב, "אבל במקום שאין מקפידים עליו שרי" (וכ"ה בסעיף ג).

[ובפשטות, מקור דין זה הוא מהנאמר במשנה (שבת קכג, ב) מימרא דרב יוסי, והמבואר בגמרא שם וברא"ש על אתר. ודברי הרמ"א, מקורם ברמב"ם פכ"ה ה"ט, מובא בב"י].

והנה, בשו"ע רבינו הזקן (סי' שח ס"ד ואילך) סידר ההלכות דמוקצה מחמת חסרון כיס באופן הפוך, וזלה"ק: וכל הכלים שהם עומדים לסחורה והוא מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם שום תשיש, אע"פ שאינם כלים היקרים ביותר, ואין צ"ל כלים היקרים

ביותר . . ומקפיד עליהם מלהשתמש בהם תשמיש אחר שלא יפחתו דמיהם, אסור לטלטלו בשבת אפי' לצורך מקומו . . או לצורך גופו . . וזהו הנקרא מוקצה מחמת ח"כ . . וכן סכין של שחיטה של מילה . . שיש להם אותו דין שאסור לטלטלם בשבת לגמרי . . וכן קורנס של בשמים במקומות שמקפידים . . הרי זה מוקצה מחמת ח"כ, אבל במקומות שאין מקפידים עליו, מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו כשאר כלי שמלאכתו לאיסור."

ולכאורה, צריך ביאור בסדר ההלכות דאדה"ז. דהמחבר סידר תחילה המשנה, הגמרא ולאח"ז הראשונים – הרא"ש והרמב"ם. משא"כ אדה"ז הביא בתחילה את הדין דכלים של סחורה (שמקורו ברמב"ם), ולאחר מכן הדין שבגמרא וברא"ש.

ב.

ונראה לבאר ענין זה, בהקדים ביאור הגדר דמוקצה.

דהנה, הגדר דמוקצה הוא שהאדם מקצה דעתו מלהשתמש בחפץ בשבת, ובזה ניתן לומר בב' אופנים:

(א) עיקר האיסור הוא מחמת השבת, דזה שהאדם מקצה דעתו מהחפץ ואינו רוצה להשתמש בו, זה ישנו כל ימי השבוע, ובשבת חל על החפץ איסור טלטול מחמת השבת.

(ב) עיקר חלות איסור הטלטול הוא בגלל האדם, היינו, ע"י שהאדם מסיח דעתו מלהשתמש בדבר הזה, והאיסור מגיע מצד פעולת האדם (דמסיח דעתו מלהשתמש בחפץ).

ויש להביא סמוכין לזה, שישנם ב' ענינים אלו (אף דאי"ז ראי' גמורה):

דהנה בסי' רעא (ס"ד), מביא המחבר מחלוקת הראשונים (המובאת בטור שם) בנוגע למי שאכל לחם קודם השבת, ובכניסת שבת רוצה להפסיק הסעודה ולקדש השבת על הלחם, האם צריך לברך על הלחם עוה"פ או לא.

ובט"ז (סק"ד) מבאר צדדי הפלוגתא, בהקדם מה שבנוגע לקידוש על יין (אם התחיל סעודתו מבעוד יום ורוצה לקדש השבת על יין), כו"ע ס"ל דאין צריך לברך על היין בשעת הקידוש, דלכאורה במה שונה קידוש על לחם מקידוש על יין.

ומבאר, שכשמקדש על הלחם יש ב' ענינים המפסיקים, דהיינו, (א) איסור האכילה שחל מיד בכניסת השבת (כמבואר בפסחים קו), (ב) ההפסק שנעשה ע"י האדם, שנאסר עליו לאכול מצד הקידוש שעושה. ומכיון שישנם ב' ענינים המפסיקים, מצריכים אותו לברך

שוב. [משא"כ בין, שאין שום מעשה המפסיק מצד האדם, דבשעה שיש לו לברך בורא פרי הגפן מחמת הקידוש, עדיין לא אמר ברכת הקידוש, ובמילא אינו צריך לברך שוב (דלא היו ב' ענינים המפסיקים). משא"כ בלחם שמצוותו היא לאחר הקידוש].

וחזינן מהא, דיש ב' מיני הפסקים חלוקים, (א) הפסק הנעשה ע"י כניסת יום השבת. (ב) הפסק הנעשה ע"י האדם, באמירת הקידוש.

ועפ"ז יש לבאר גם בנדו"ד (כנ"ל), דיש ב' אופנים בגדר איסור הטלטול – אם הוא נעשה ע"י כניסת השבת, או ע"י פעולת האדם.

ג.

ועפ"ז יש לבאר בדא"פ הטעם שאדה"ז משנה סדר ההלכות מהסדר דהמחבר, די"ל, דהמחבר ס"ל שעיקר חלות איסור הטלטול הוא ע"י כניסת השבת ולא ע"י האדם, ולכן, הדין (דהרמ"א) דהקפדת האדם בשימוש בסחורה מובא לבסוף, דכיון שמוקצה זה תלוי בדעת האדם (כאם הוא מקפיד על השימוש בסחורה), אין זה ענין עיקרי במוקצה כאן, ולכן נדחה זה לסוף.

משא"כ לדעת אדה"ז, י"ל דעיקר חלות האיסור דטלטול הוא ע"י היסח הדעת של האדם, ולכן מביא תחילה הדין דמוקצה דחסרון כיס שזה תלוי בהקפדת האדם, ולאח"ז מבאר כל דיני מוקצה מחמת ח"כ של הסכינין (שחיטה, מילה, סופרים וכו').

ד.

ויש לומר, שענין זה מדוייק קצת בלשון אדה"ז. דבסעיף ג, כשמתחיל את ענין המוקצה מחמת ח"כ כותב, "אם אינו מקפיד עליהם מלהשתמש בהם לא הסיח דעתו עדיין מהם לגמרי מלהשתמש בהם ולפיכך" וכו'. דמלשונו זה נראה, דאיסור טלטול תלוי בעיקר בהיסח הדעת דהאדם.

משא"כ בב"י מביא לשון רש"י (קכג, ב, בטעם הדין דאיסור טלטול הסכינים המנויים בגמרא שם), "כל הני קפדי עלייהו משום דמפגמי ומקצי להו בידיים". דמלשון זה נראה, דהאיסור דטלטול הכלים אינו תלוי בהסחת הדעת של האדם, אלא שמאחר ש"קפדי עלייהו", ממילא "מקצי להו בידיים", והיינו, שהחפץ הוא בעצם מוקצה (דמה שישנם מקרים שבהם אין האדם מקפיד, זה ידענין רק בט"ז בסיומו, אבל בשלב זה הסברא הפשוטה היא שאדם

מקפיד, ובמילא מקצי להו בידיים ואסור). די"ל, והסיבה לכך שישנו איסור טלטול בעצם החפץ, אין זה כ"כ משום הקפדת האדם, כ"א מכיון שיום השבת פועל בעיקר את חלות האיסור, דמשנכנס שבת חל איסור לטלטל דברים שהוא מקפיד מלהשתמש בהם, או דברים שאין תשמישם רגיל. משא"כ לפי אדה"ז וכדלעיל.

בענין חיוב הנחת תפילין בשעת קריאת שמע ותפלה*

הת' מנחם מענדל שי' והבה
לימא, פרו

א.

דברי רבינו הזקן בטעם חיוב הנחת תפילין בתפלה

כתב אדה"ז בריש הל' תפילין (סי' כה ס"ב): "ואחר שלבש טלית מצוייצת – יניח תפילין מיד, כדי שיהיו עליו בשעת קריאת שמע ותפלה, שכל הקורא קריאת שמע בלא תפילין, כאילו מעיד עדות שקר על עצמו, שהוא אומר 'וקשרתם' כו' [דברים ו, ח] ואינו מקיים". ע"כ.

ויש לדקדק בדברי אדה"ז בזה, דמחד כתב דהחיוב הוא "שיהיו עליו בשעת ק"ש ותפלה", ומאידך, מהטעם שהביא, דאל"כ הוי כמעיד עדות שקר על עצמו, "שהוא אומר 'וקשרתם' כו' ואינו מקיים", לא נשמע דחייב שיהיו עליו בשעת תפלה אלא בשעת ק"ש, שכן פסוק זה ד"וקשרתם" אומר בק"ש ולא בתפלה.

וביותר יוקשה, דהנה איתא בברכות (יד, ב): "א"ר יוחנן: הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה – יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל". והביאו הטור שם

(* תדפיס מתוך הספר "כרם מנחם" – חקרי הלכות בשו"ע אדה"ז, הנמצא כעת בדפוס.

להלכה. ובב"י (ד"ה וכתב עוד) הביא מתר"י על הגמ' שם (ח, א – בדפי הרי"ף ד"ה הרוצה), ד"מדאמרין 'ומתפלל' משמע שגם בתפלה צריך שיתפלל ותפילין בראשו". אולם אדה"ז לא הביא הכא מארז"ל זה.

ומאידיך, במקומות אחרים מצינו שהזכיר אדה"ז לטעם זה, דבהנחת תפילין יש משום קבלת עול מלכות שמים; דבסי' סו (סי"א) כתב אדה"ז: "מי שאין לו תפילין והציבור מתפללים – מוטב שיתעכב עד אחר תפלת הציבור לשאול לו תפילין מחבירו, כדי שיקרא ק"ש ויתפלל בתפילין ויקבל עליו עול מלכות שמים שלימה, ממה שיתפלל עם הציבור בלא תפילין ויעיד עדות שקר בעצמו" כו'.

ובסיום ההלכה: "וכל זה בתפילין, שהן חובה לתפלה, כדי לקבל מלכות שמים שלימה" כו'.

וראה ג"כ לעיל שם (ס"ג), שכתב להדיא, דתפילין "חובה לקרות ולהתפלל בהן, כדי לקבל מלכות שמים שלימה".

וצ"ע טובא, כיון דגם אדה"ז ס"ל דטעם זה הוא המקור היחיד לחיוב הנחתם בשעת ק"ש ותפלה, מדוע לא הביאו הכא, בריש הל' תפילין, כשמבאר לראשונה חיוב הנחתם בשעת ק"ש ותפלה!

שקך הוי קבלת עומ"ש, כך שאי"ז ב' טעמים אלא טעם א' המחולק לסגנון של חיוב ולסגנון של שלילה.

אך כמובן שאין בדברים אלו ממש, מכמה טעמים:

א. כיון שבשאר מקומות כתב אדה"ז טעם זה בפירוש, לא מסתבר שבפעם הראשונה שמוזכר לחיוב הנחת תפילין יסמוך על זה שנלמד דיוק זה מלשוננו.

ב. מלשוננו בס' לח (ס"ז) שהובא להלן בפנים (אות ב) "כדי לקבל עומ"ש שלימה וגם שלא יעידו עדות שקר בעצמם", מוכח דהוי ב' טעמים.

ג. בריש הל' תפילין מפורש דטעם זה הוא רק ל"כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין".

ומחמת קושיות אלו ועוד עדיין צריכים אנו להביאור שבפנים.

1) ויש שרצו לומר, דאכן כבר רמז לזה אדה"ז בלשוננו הזהב בריש הל' תפילין, במ"ש "שכל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר על עצמו", דהכונה בלשון זו הוא כמ"ש רש"י על הגמ' (ברכות שם ד"ה כאילו) "לישנא מעליא", והיינו כמ"ש הבי"ח (על הטור כאן ד"ה כאילו): "דכשקורא 'ואהבת את ה' אלקיך' וגו' 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך' וגו' [דברים ו, ה-ו], שהוא לייחד שמו בכל לבבו והוא במה שתקשרם לאות על ירך ולטוטפות בין עיניך, שהוא מורה על יחודו שהוא יחיד בעולמו וכו', נמשך מזה, שכשאינו מניח תפילין נראה כמעיד עדות עליו ית' שאינו יחיד, שע"כ אינו מניחן להורות על יחודו. וזהו עדות שקר שמעיד עליו ית'". ע"ש.

ולפ"ז הי' ניתן לומר דכאשר מניחם ואינו מעיד עדות

ב.

שינויי לשונות בדברי אדה"ז גבי קבלת עול מלכות שמים שלימה בתפילין

ויוכן זה בהקדים עוד מספר שינויי לשונות בדברי אדה"ז בענין זה, ומהם אף בטעם העיקרי לחיוב הנחת תפילין:

דהנה בסי' לח (ס"ז) כתב אדה"ז: "כותבי סת"ם, בשעה שעוסקין במלאכתן, וכן תגריהם ותגרי תגריהם. . . וכן כל העוסקים במלאכת שמים – פטורין מהנחת תפילין כל היום, זולת בשעת ק"ש ותפלה, כדי לקבל עול מלכות שמים שלימה, וגם שלא יעידו עדות שקר בעצמם", הרי דנקט לב' הטעמים לחיוב הנחת תפילין בשעת ק"ש ותפלה.

אמנם, גבי הקורא בתורה (שם ס"ט) כתב, ד"אין צריך להפסיק מלימודו להניחם (זולת) בשעת ק"ש ותפלה" רק מהטעם "כדי לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה", שכלל לא הזכירו גבי עיקר חיוב הנחתם בריש הל' תפילין.

ואף בסי' כה (ס"ה) הזכיר אדה"ז דעת הסוברים, ש"הנחת תפילין צריך להקדים לעטיפת הציצית, מפני שבתפילין יש בהם קדושה יתירה וקיבול עול מלכות שמים". וצ"ב שינוי הלשונות בזה.

ג.

כוונת אדה"ז בריש הל' תפילין רק לבאר אם צריך להקדים הציצית או התפילין

והנראה לענ"ד בביאור כל הנ"ל, בהקדים הנחת יסוד, דאכן בהלכה זו (בריש הל' תפילין) לא בא אדה"ז לבאר עיקר החיוב והנחת תפילין וטעמו, אלא לאשמוענין מהו סדר הקדימה, אם צריך להתעטף בציצית ואח"כ להניחן (וזה הדיעה שהביא בס"א) או שמא יש להניחן קודם עטיפת הציצית (וזה הדיעה שהביא בס"ה)²;

² וע"ד דבריו בפתיחת הל' ציצית (סי' ח ס"א) שמיד שיטול ידיו ילבש הציצית ויברך עליה, ועד"ז כאן – גבי תפילין – כתב בעד"ז ד"אחר שלבש טלית מצוויצת יניח תפילין מיד", אך לא בא לבאר טעם המצוה וחשיבותה, ומכיון דקי"ל דצריך להקדים הציצית לתפילין, כתב בהמשך לזה הלכות נוספות הנוגעות לזה, ואחר הביא דעת הסוברים דצריך להקדים התפילין.

(2) ואין להקשות דמטבע הדברים התחיל בעיקר חיוב הנחת תפילין, ולכן אף הפסיק בין הדעה הא' לדעה הב' בכמה הלכות ופרטים נוספים

– שכן, בשונה משאר הפוסקים שלפניו, אין דרכו של אדה"ז בפתיחת ההלכות לבאר חשיבות המצוה ומעלתה ומעלת העוסק בה, כ"א את אורח חייו של האדם ע"פ תורה,

ולהבין זה, נקדים ביאור בדיוק לשונו הזהב בהסברת ב' דעות אלו, דבטעם הדעה הא' כתב (בס"ב), "שהרי מצות ציצית היא תדירה, שנוהגת בין בחול בין בשבת ובין ביו"ט, ותפילין אינן נוהגין בשבת ויו"ט, ותדיר קודם לשאינו תדיר". ומקורו טהור בנימוקי יוסף (הל' ציצית דף יא. בשם הריטב"א).

אבל בב"י נקט טעם אחר, "משום מעלין בקודש", שכן קדושת התפילין יתירה היא מקדושת ציצית, ובכגון דא אמרינן דמעלין בקודש, ויתחיל במה שיש בו פחות קדושה. וצ"ב מדוע לא הביא אדה"ז טעם זה אפילו לא כטעם נוסף.

ואף כי דברי הב"י בזה אינם מוסכמים, וכבר תמהו עליו אחרונים (ראה נו"כ השו"ע כאן. שו"ת שאגת ארי' סי' כח ועוד), שהרי הכלל דמעלין בקודש הוא רק במצוה אחת, שמוסיף בא גופא, משא"כ בכגון דא שישנם ב' מצות, דלא אמרינן בהא להאי כללא דמעלין בקודש. אלא אדרבה, ד"כל המקודש מחבירו קודם את חבירו" (זבחים פט. וש"נ).

ועיין בס' חקרי הלכות (ח"ה כח.), שכתב עפ"ז דאכן לית לי' לרבינו האי כללא דמעלין בקודש בנדו"ד וכדברי האחרונים, וע"ש מה שדן עוד בדברי אדה"ז ע"פ הנחה זו.

אולם מאידך, מצינו שדן כ"ק אדמו"ר בזה באחת משיחותיו הק' (תורת מנחם ח"ו ע' 71), ואף הביא תירוץ האחרונים לקושיא זו (יד אפרים שם, שבילי דוד שם, ואות חים ושלום סק"ו), דכיון דב' המצות הם על גוף האדם שמתקדש בהם, שייך בזה שפיר האי כללא דמעלין בקודש, שמוסיף בקדושת גופו. ובפשטות כן הוא אף לדעת אדה"ז. וא"כ, הדרא קושיין, מדוע לא הזכיר אדה"ז בשלחנו הטהור לטעם זה דהב"י.

אמנם, ממ"ש אדה"ז (בס"ה) בטעם הסוברים דצריך להקדים התפילין תחילה, דהיינו "מפני שבתפילין יש בהם קדושה יתירה", משמע דלא ס"ל הכא להאי כללא דמעלין בקודש, שכן דוקא מהאי טעמא – דבתפילין יש קדושה יתירה מבציצית – הוה לן להקדים הציצית תחילה משום מעלין בקודש. וצ"ב.

ומאידך, מ"ש אדה"ז הטעם להקדמת הציצית, "שהרי מצות ציצית היא תדירה... ותדיר קודם לשאינו תדיר", צ"ע טובא (וכמו שהקשה בס' חקרי הלכות שם), שלמרות שמעלת הציצית על התפילין היא משום דהציצית תדירה יותר, הנה מנגד לזה ניצבת מעלת התפילין, "שיש בהם קדושה יתירה", ו"כל המקודש מחבירו קודם את חבירו".

וא"א לומר דפליגי הני פוסקים אם כל התדיר מחבירו קודם את חבירו או כל המקודש

מחבירו קודם את חבריו, דהא בעיא היא בגמ' בזבחים (צא:) ולא איפשטא, ומחמת זה פסק הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ט ה"ב) דתדיר ומקודש – איזה שירצה מהם יקדים, ואין לומר דהני פוסקים פליגי בהא. והיא פליאה עצומה.

ד.

טעם הבי"ח להקדמת הציצית והצי"ע בדבריו

ואשר נראה לומר בזה, בהקדים, דהנה בטעם הדעה דצריך להקדים התפילין תחילה כתב אדה"ז, שבנוסף לכך "שבתפילין יש בהם קדושה יתירה", יש בהם גם "קיבול עול מלכות שמים", ובמקור הדברים בנמוק"י שם ובפוסקים שנמשכו אחריו, לא הוזכר אלא הטעם הא', כך שהטעם הב' אינו אלא הוספת אדה"ז. וצ"ב מה בא להשמיענו בזה.

ונראה לענ"ד, דע"י הוספת טעם זה מבאר אדה"ז את כל הקושיות דלעיל.

ויובן זה בהקדים מ"ש הב"ח כאן בטעם הקדמת הציצית לתפילין, דהיינו "לפי שציצית באים כדי לזכור כל המצוות, אבל התפילין היא מצוה יחידית כו". ע"ש.

ולכאורה דבריו צ"ע טובא, שהרי בזה גדלה מעלת מצות תפילין על מצות ציצית, שלמרות דע"י מצות ציצית זוכר כל המצוות, אך במצות תפילין מקבל עליו עול מלכות שמים, וכמו שכתב אדה"ז כאן (בסי"א): "יכוין בהנחת התפילין, שצונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים, ולהניחן על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על יחודו, ואשר לו הכח והממשלה לעשות בעליונים ובתחתונים כרצונו. וישעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח וגם תאוות ומחשבות לכו לעבודתו ית', וע"י הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו", הרי שכל ענינה של מצות תפילין היא מצוה כללית השקולה כנגד כל המצוות ועל ידה מקבלים עול מלכות שמים ומשתעבדים להקב"ה ומקבלים עול מצוות, וא"כ, איך ניתן לקוראה 'מצוה יחידית' לגבי ציצית.

ועוד ועיקר, דהרי ידועה שיטת הב"ח (סי' ח ד"ה ונקראים ציצית, ריש סי' כב ורכה) בענין הכוונה בקיום המצוות, אשר למרות שבכל המצוות אינה מעכבת כ"כ, מ"מ שונים הם המצוות דציצית תפילין וסוכה, דבהם הכוונה היא חלק מעצם קיום המצוה ומעכבת בהם, "שלא קיים המצוה כתיקונה אם לא יכוין אותה הכונה" (לשונו בסי' תרכה), כך שהכוונה הנ"ל שבהנחת תפילין, היא חלק מעצם המצוה, וכיצד ניתן לומר דהיא מצוה יחידית בלבד.

ובפרט לפי המבואר בלקו"ש חל"ג (ע' 101 הע' 57) בביאור חילוק הב"ח בין מצות ציצית למצות תפילין, ד"י"ל שזהו רק לשיטת הטור (סי' ח) ד'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' הוא מגוף מצות ציצית (ע"ש בגוף השיחה). אבל לדעה הב' הנ"ל דאינו מגוף המצוה י"ל, (דאף אם נדייק בתיבת 'למען' כדברי הב"ח שם גבי תפילין וסוכה (בהם נאמרה תיבה זו)) שאני ציצית מתפילין וסוכה, דבתפילין וסוכה נאמרה תיבת 'למען' על קיום המצוה, 'והי' לך לאות גו' למען תהי' תורת ה' בפניך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים' (שמות יג, ט), 'בסוכות תשבו למען ידעו דורותיכם' גו' (ויקרא כג, מב-ג), ואילו בציצית – הכתוב 'למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי' בא בהמשך להכתוב 'וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם', שלדעה הנ"ל אינו מגוף קיום המצוה. הרי שדוקא בתפילין הכוונה היא מגוף ועיקר המצוה, וצ"ע טובא.

ה.

ביאור דעת הבי"ח ורבינו ע"פ חילוק בין גדר מצות תפילין לתוכנה

והנראה לענ"ד בזה, דהגם כי קבלת עומ"ש שבתפילין היא עיקר חשוב בקיום מצות תפילין, אך אינה גדר וגוף המצוה; שכן, גדר המצוה דתפילין הוא, כמפורש בתורה, "למען תהי' תורת ה' בפניך, כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים", היינו, לזכור יציאת מצרים, וכוונה זו היא המבוארת בדברי הב"ח, אשר אם לא יכוון אותה – לא קיים המצוה כתיקונה. אלא שע"י זכירת יציאת מצרים יבוא האדם לזכור את הבורא ולהמעטי הנאותיו, וזהו דבר נוסף בהכונה, כך שיש לחלק בין גדר המצוה לתוכן המצוה, שמגדר המצוה אכן אין קשר לקבלת עול מלכות שמים, שכן עיקרה הוא זכירת יציאת מצרים, אולם ודאי שקבלת עומ"ש היא חלק מתוכן המצוה (ראה כע"ז לקו"ש ח"ד ע' 251 ואילך).

וי"ל, דזה הביאו להב"ח לומר, דהגם דהכוונה שבמצות תפילין היא חלק בלתי נפרד מקיום המצוה, אך למרות זאת נחשבת ל"מצוה יחידית", שכן חלקה של כוונה זו בקיום המצוה הוא בזכירת יציאת מצרים. ומה שבכוחה לשעבד הלב והמוח וכו', מחוייב אף הוא, אך אינו עיקר גדר המצוה, וממילא עדיין גדר מצות תפילין לא יצאה מכלל "מצוה יחידית". משא"כ מצות ציצית, אשר אף גדר מצותה הוא "וזכרתם את כל מצות ה'". וק"ל.

ומעתה יתבאר דברי אדה"ז אל נכון, שאף הוא ס"ל להיסוד הנ"ל לחלק בין הכוונה שמגדר מצות תפילין לכוונה המחויבת בתפילין השייכת לתוכן דמצות תפילין, וכך מבוארת לדעתו מחלוקת הפוסקים בענין הקדמת הציצית או התפילין, שמחלוקתם נובעת

מהגדרת הטעם העיקרי לחיוב הנחתם בשעת ק"ש ותפלה;

דלדעה הא', אזלינן בתר גדר המצוה, ולכן עיקר החיוב הוא כדי שלא יעיד עדות שקר, בכך שאומר "וקשרתם" וגו' ואינו מקיים.

אולם להדעה הב', אזלינן בתר תוכן המצוה, ולכן עיקר החידוש הוא משום שעי"ז הקבלת עומ"ש שבק"ש ותפילה תהא קבלת עומ"ש שלימה.

ומזה נסתעפה מחלוקתם אודות משקלה של הקבלת עול מלכות שמים במצות תפילין – האם בשל כך תוקדם לעטיפת הציצית או שמא יש למצות ציצית מעלה נוספת עלי' – הדדעה הא' ס"ל, דהן אמת שיש בתפילין קבלת עומ"ש, אך לענין קדימת הציצית או התפילין אין לדון מצד התוכן שבמצוה, כ"א מצד עצם גדרה, כך שלמרות שבתפילין יש קבלת עול מלכות שמים, אך כיון שאי"ז מגדר המצוה, הרי שמעלתה של גדר המצוה בציצית עודפת עלי', דציצית תדירה ותדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם, ויש להקדים עטיפת הציצית.

אולם הדעה הב' אזלא לפי התוכן שבמצוות אלו, ובענין זה אכן גדלה מעלת מצות תפילין, ש"יש בהם קדושה יתירה וקבלת עול מלכות שמים", על מצות הציצית [ואף שבציצית יש גם זכירת כל המצוות, כמ"ש הב"ח – יתכן והיינו משום שהזכירה הנפעלת ע"י מצות ציצית היא זכירה כללית המתבטאת במעשה חיצוני של קשירת קשר, כמבואר בשוע"ר בסי' כד (ס"א): "כאדם המזהיר לחבירו על ענין א', שקושר קשר באזורו כדי שיזכרנו", משא"כ בתפילין, בהם זכירת המצוות נפעלת באופן פרטי ופנימי יותר, כאשר מניחם נגד המוח והלב ומשעבד להקב"ה נשמתו שבמוחו ותאוות ומחשבות שלבון].

ו.

ביאור דברי אדה"ז גבי הקדמת הציצית או התפילין

ומעתה יסורו כל הקושיות דלעיל (אות ג) בדעת אדה"ז בביאור מחלוקת הפוסקים אם צריך להקדים עטיפת הציצית או התפילין;

דהנה, עפמשנ"ת, דהסוברים דצריך להקדים הנחת התפילין תחילה תפסו כעיקר הטעם דעי" הנחת התפילין בק"ש ותפלה הוי קבלת עול מלכות שמים שלימה, אפשר לומר, דאכן ס"ל לרבינו להאי כללא דמעלין בקודש גם בב' מצוות, וכביאור האחרונים הנ"ל (ואף כי לא כתב טעם זה בפירוש, מ"מ חש לו), אלא שדוקא בשל כך הביא בטעם הדעה הב' גם

להא דיש בהנחת התפילין בשעת ק"ש ותפלה משום קבלת עול מלכות שמים,

שכן, אם הי' מביא רק להטעם שבתפילין "יש בהם קדושה יתירה", לא היתה זו סברא מספקת להקדים הנחת התפילין, אלא אדרבה, הוה אמינא, דכיון דהוּוּ מקודשים טפי, לא ניחם אלא לאחר שיתעטף בציצית משום מעלין בקודש. וע"ז הביא להטעם דהוי קבלת עול מלכות שמים, דכיון שכן יש להקדים התפילין, וכדברי ר' יהושע בן קרחה (ברכות ג.ג.) ד"למה קדמה פרשת 'שמע' ל'והיה אם שמוע' – כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ יקבל עליו עול מצות", ועיין בתוס' (שם יד: ד"ה למה), דעיקר שאלת ריב"ק אינה למה קדמה לפרשת 'והיה אם שמוע', דע"ז יש לתרץ דהיינו מפני שכן הוא סדר פרשיות אלו בתורה, אלא "דהכי קאמר, למה קדמה אף לפרשת ציצית, דקדמה לכולן [בתורה]",

ולכן אף בנדו"ד יש להקדים התפילין להציצית, כיון שיש בהם קיבול עול מלכות שמים, משא"כ בציצית, שלא נזכרה בהדי תפילין לקבל על ידה קבלת עומ"ש שלימה³ (ודלא כמ"ש בפרישה סי' ב סק"ז).

אמנם, דעת החולקים וסוברים דצריך להקדים עטיפת הציצית תחילה, תפסו כעיקר להטעם דאם לא יניחם בשעת ק"ש ותפלה הוי כמעיד עדות שקר בעצמו, כמשנ"ת, שלדעה זו אין עיקר חיוב הנחתם משום קבלת עול מלכות שמים שלימה, וכיון שבתפילין מצ"ע אין קשר ישיר לקבלת עול מלכות שמים, הרי שאין להקדימם מטעם זה, ונשאר רק הטעם דיש בהם קדושה יתירה, וע"ז אמרינן דמעלין בקודש ויש להקדים הציצית.

ז.

ביאור טעם אדה"ז דיקדים הציצית משום שהיא תדירה יותר

ברם, אדה"ז נקט דטעם הקדמת הציצית הוא משום דציצית תדירה יותר, ועפ"ז אכתי צ"ע קושייתנו דלעיל, היאך יכריע טעם דתדיר אטעם דמקודש, דתפילין יש בהם קדושה יתירה, דהא תדיר ומקודש בעיא היא בזבחים ולא איפשטא.

אמנם לאור המבואר לעיל נלענ"ד, דאכן בנדו"ד הוה לן למימר, דלכו"ע, בין אם נימא

– התוועדויות' (תשמ"ו ח"ג ע' 427. תשמ"ז ח"ג ע' 329. וש"נ). ואכמ"ל.

3) אכן כ"ז ע"ד הנגלה. אולם ע"ד החסידות – ראה תניא קדישא (פמ"א), דאכן יש בה משום קבלת עומ"ש. אבל י"ל, דשם מיירי מצד הטלית ולא מצד הציצית – ראה 'תורת מנחם

דציצית הוי תדיר יותר ובין אם תפילין הוי מקודש יותר – יש להקדים עטיפת הציצית תחילה, דלא מיבעיא מצד תדיר, דבהא קי"ל דכל התדיר מחבירו קודם את חבירו. אלא אפי' אם נימא דתפילין הוי מקודש יותר, מ"מ קי"ל הכא נמי דמעלין בקודש ויש להקדים הציצית תחילה.

אלא דב' הדיעות הנ"ל פליגי, כמשנ"ת, האם הטעם העיקרי לחיוב הנחתם בשעת ק"ש ותפלה הוא משום דאל"כ הוי מעיד עדות שקר על עצמו או מטעם דהוי קבלת עול מלכות שמים שלימה, ועפ"ז – להני דתפסי לעיקר האי טעמא דאל"כ הוי מעיד עדות שקר על עצמו, נמצא שיש לפנינו ציצית דתדיר טפי ותפילין דמקודש טפי, ומ"מ יש לנו להקדים הציצית להתפילין מב' טעמים, מצד תדיר ומצד מעלין בקודש, כנ"ל.

אולם להני דתפסי לעיקר להאי טעמא דע"י הנחתם בשעת ק"ש ותפלה מקבל עליו האדם עול מלכות שמים שלימה – הרי שיש כאן ב' טעמים להקדים התפילין להציצית, מצד מקודש ומצד שצריך שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה.

ועל טעם זה יש להמליץ את המשך דברי המשנה בברכות שם: "והי' אם שמוע" [קדמה] ל'ויאמר', ש'והי' אם שמוע' נוהג ביום ובלילה, ו'ויאמר' אינו נוהג אלא ביום", שמזה מוכח, דגם אם נימא בציצית לטעם דתדיר לגבי התפילין, משום שנוהגת גם בשבתות וי"ט, הרי שיש להקדים התפילין משום קבלת עול מלכות שמים שבהם, שכן אף פרשת "והי' אם שמוע" שתדירה יותר לא ראו צורך להקדימה לפרשת "שמע", כיון שפרשת "שמע" יש בה קבלת עול מלכות שמים. ודו"ק.

ח.

ביאור שינויי הלשונות בדברי אדה"ז בטעם חיוב הנחת תפילין בשעת ק"ש ותפלה ואחר כל הדברים האלה, יובנו בטוב טעם ודעת שינויי הלשונות בדברי אדה"ז בכ"מ אודות טעם חיוב הנחת תפילין בשעת ק"ש ותפלה, שנזכרו בתחילת דברינו;

זה דע"י הנחתם בשעת ק"ש ותפלה מקבל עליו עול מלכות שמים שלימה⁴, אלא דלא הביאם מיד בריש הל' תפילין, שכן שם הביא מחלוקת הפוסקים האם צריך להקדים עטיפת הציצית להנחת התפילין, ובהא הוא דפליגי, מהו הטעם העיקרי לחיוב הנחתם בשעת ק"ש ותפלה, כפי שנתבאר לעיל בארוכה. ולכן אין נפק"מ למעשה ממחלוקתם אלא לענין האם

(4) ולהעיר מלשון הבגדי ישע (סי' סו סק"ב): "אבל התפילין, שהוא צורך ידי חובת עצמו, ואין התפלה מקובל בלא

צריך להקדים הציצית לתפילין או להיפך.

בזה יובן מה שבנוגע לכותבי סת"ם וכו' (סי' לח ס"ז) נקט אדה"ז בטעם מחויבותם להניח התפילין בשעת ק"ש ותפלה לב' הטעמים, דכנ"ל, ב' טעמים אלו הם המחייבים הנחתם בשעת ק"ש ותפלה.

ומה שבנוגע לקורא בתורה כתב (שם ס"ט) דחייב להניח בשעת ק"ש ותפלה רק מצד הטעם דעי"ז מקבל עליו עול מלכות שמים שלימה – היינו משום, דהתם לא שייך האי טעמא דאם לא יניחם אז הוא כמעיד עדות שקר על עצמו, שכן מובן ממה שמסיים שם: "ואע"פ שכל מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים חייב להפסיק כדי לעשותה, כמו שנתבאר בסי' ר"מ [בשו"ע סי"ב], מ"מ, בתפילין נאמר בהן 'לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהי' תורת ה' בפיו', וזה שכבר תורת ה' בפייה אין צריך לאות ולזכרון", וממילא לא הוא מעיד עדות שקר כשאומר "וקשרתם לאות" גו', שכן כעת "אי"צ לאות ולזכרון". אלא דמ"מ יש לחייבו משום קבלת עול מלכות שמים שלימה.

ברם, ישנו חילוק בין ב' הטעמים הנ"ל, דהטעם דאם לא יניחם בשעת ק"ש ותפלה הוא כמעיד עדות שקר על עצמו הוא טעם שמצד השלילה, שאם לא יניחם יעבור על ענין אחר. משא"כ הטעם דעי"ז הנחתם מקבל עליו עול מלכות שמים, הוא מצד החיוב, שמחוייב להניחם בקום ועשה בשעת ק"ש ותפלה מצד ענין חיובי שצריך לפעול.

ולכן, בסי' סו (ס"ג), גבי תפילין, נקט רק הטעם, ד"חובה לקרות ולהתפלל בהן, כדי לקבל מלכות שמים שלימה", שכאן בא להדגיש הסיבה המחייבת להניח בשעת ק"ש ותפלה. ואילו גבי ציצית נקט ד"אינה חובת הגוף, שאם אין עליו טלית פטור מציצית ויכול לקרות ואינו כמעיד עדות שקר, כיון שאין עליו טלית החייבת בציצית". והרי הוא כמבואר, דכיון דבציצית ליכא טעמא דקבלת עול מלכות שמים שלימה (כנ"ל אות ה), לכן אין מקור לחיוב לבישתם בקום ועשה בשעת ק"ש ותפלה, ונשאר רק הטעם דהוי כמעיד עדות שקר בעצמו (ראה לעיל סי' ח ס"א), וגם הוא לא שייך הכא, שכן "אם אין עליו טלית פטור מציצית".

ועד"ז יש לבאר במ"ש אדה"ז גבי "מי שאין לו תפילין והציבור מתפללים" (שם סי"א), דנקט בתחילה לטעם דקבלת עול מלכות שמים שלימה – "מוטב שיתעכב עד אחר תפלת הציבור לשאול לו תפילין מחבירו כדי שיקרא ק"ש ויתפלל בתפילין ויקבל עליו עול מלכות שמים שלימה". ולבסוף נקט לטעם דעדות שקר – "ממה שיתפלל עם הציבור בלא תפילין

ויעיד עדות שקר בעצמו",

דלהנ"ל פשוט הוא, דבתחילה נוקט לטעם המחייבו בהנחתם בשעת ק"ש ותפלה, מצד קבלת עול מלכות שמים שלימה, ולבסוף נוקט הטעם לשלילת אי הנחתם אז, מצד שמעיד עדות שקר בעצמו. וא"ש כפתור ופרח.

הפירוש ב"לא תבשלי" בדעת הרמב"ם [גיליון]

הת' שניאור זלמן שי' גולדמיץ
תות"ל המרכזית – 770

בגליון הקודם הקשה הר' נ. נ. פ. בדברי הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות ע"פ דברי המגיד משנה שם, וזה תוכן קושיתו:

דהרמב"ם שם (פ"ט ה"ב) כותב, "לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסור הבישול, כלומר ואפילו בישולו אסור ואצ"ל אכילתו, כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסור בת הבת".

ושם בה"ד כותב, "וכן בשר חיה ועוף בין בחלב חיה בין בחלב בהמה אינו אסור באכילה מן התורה, לפיכך מותר לבשלו ומותר בהנאה וכו'".

על הלכה זו מתעכב המ"מ, וז"ל: במשנה תחילת הפרק, 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 מדברי תורה ולא מדברי סופרים [וא"כ קשה, דחזינן דבשר עוף אסור לבשלו בחלב (מד"ס), דלא כהרמב"ם. ע"כ מבאר המ"מ]. ומפרש רבינו דהאי לבשל לאכול הוא, ולישנא דקרא נקט וכו'. ע"כ.

היינו, שהרמב"ם הבין, שמ"ש במשנה "כל הבשר אסור לבשל", הכוונה לאכילה ולא

לבישול, ומה שקרא לזה במשנה בשם בישול, הוא מפני שלישראל דקרא נקט, היינו שהפסוק כתב "לא תבשל גדי" והתכוון לאכילה.

ועפ"ז הקשה הנ"ל, שזה לא מתאים עם דברי הרמב"ם בה"ב, שאומר שם, שכשהפסוק כותב "לא תבשל" הוא מתכוון לבישול ולא לאכילה (ורק שאנו נדע מסברא שאכילה ג"כ אסורה, כי זה יותר חמור), ואיך מבאר המ"מ את הרמב"ם באופן אחר. ע"כ תוכן דבריו. ונראה, שאחר עיון בלחם משנה בה"ב, אפשר לתרץ קושיא זו.

דבתחילת דבריו כותב הלח"מ, "לכאורה נראה דרבינו לא פסק כשום אחד מהני תנאי ואמוראי דפרק כל הבשר (דף קט"ו), דחד מפיק איסור החלב באכילה מלא תאכל כו', ואחרתא אומר מלא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול, והוא ז"ל לא כתב אלא כמו שאמר בוי"ר, דשתק הכתוב וכו' דהוי כמו הבת.

ולכאורה לפי זה אפשר לתרץ, שהרמב"ם (שפוסק שבשר בחלב דרבנן מותר בבישול ובהנאה (בה"ג, ועיין במגיד משנה המקור לזה)), יבאר את המשנה שנקטה לשון בישול לגבי אכילה, דאזלא לשיטת המ"ד שכן הוא בקרא, היינו שחד "לא תבשל" הוא לאכילה.

וודאי שיתורץ ע"פ המשך דבריו שכותב (מכח כמה קושיות), "לכך נראה לי ודאי שהוא פסק כמ"ד ג"פ אחד לאיסור אכילה וכו' כנראה ממנין המצוות" (ועי"ש שמשלב זאת יחד עם הענין דשתק הכתוב מאיסור אכילה, שמביא הרמב"ם בה"ב).

ועפ"ז לק"מ בביאור המשנה לשיטת הרמב"ם.

אמנם בתירוץ זה קצת קשה, דהמ"מ לא זכר זאת, ורק הביא בהלכה ב בפשיטות שמקור דברי הרמב"ם הוא מ"מדרש ויקרא רבה". ובתירוץ הא' קצת קשה, דא"כ הרמב"ם מעמיד סתם משנה דלא כהלכתא. ודו"ק.

ומדי דברי ראיתי להעיר בסוף דברי הלח"מ, שמבאר שעל אכילה יש גם ק"ו מבישול וגם קרא יתירא, ולכן לוקין על אכילת בשר בחלב, אבל בהנאה מבב"ח אין ק"ו מבישול, ד"לא מהניא לו קרא דלא תבשל דאתא לאיסור הנאה – אלא לאיסור לבד אבל לא למלקות, כיון דאתי באם אינו ענין" (עיי"ש בארוכה). ושואל ע"כ, "וא"ת איכא ק"ו גם כאן באיסור הנאה, דהשתא בישול אסירא, הנאה לא כ"ש. י"ל, דודאי הך הוי ק"ו (בלבד) ולא הוי דומיא דבת הבת – דהוי אותו הענין ממש והוא יותר מק"ו, והך דבישול, לאכילה הוי,

דומיא דבת הבת, ולא הך דהנאה". עכ"ל.

וי"ל סברת החילוק ביניהם, כי בישול הוא לצורך אכילה – דאי אפשר לאכול (בשר) בלא בישול, אבל הנאה לאו דווקא קשורה עם בישול, כי אפשר למכור הבשר בחלב גם מבלי לבשלו. ועצ"ע (ועייץ לקו"ש ח"ו, שיחה ב' לפרשת משפטים).



שונות

הערות ועיונים בספר המכתם על מסכת מגילה*

הרב כתריאל ברוך שי' קסטל
תושב השכונה

ע' תעא ד"ה כפרים ועיירות גדולות: "וכן אמר בירושלמי, תלו הדבר ביהושע לחלוק כבוד לארץ ישראל. וכן הביא הר"ם ז"ל. ורבינו שלמה יצחקי ז"ל פירש טעם הדבר, לחלוק כבוד ליהושע שנלחם תחלה בעמלק, כמו שאמר מלחמה לה' בעמלק". ובהערה 4: 'אינו בפרש"י שבגמרא'.

להוסיף: גם בנימוקי יוסף למסכת זו כתב "ופרש"י ז"ל שתלו הדבר ביהושע, כדי לחלוק כבוד ליהושע שנלחם תחלה בעמלק והפילו, שנאמר 'ויחלוש וגו'', והמן מעמלק היה".

על מסכת מגילה נעתקו בספר סם חיים (ומיוחסים שם לר' טודרוס הלוי).

בהערותי (שתדפיס מהם מובא בזה) הבאתי תיקונים והוספות להערותיו של מו"ח על ספר המכתם שבהוצאתו. ההערות נערכו ע"י הרב יוסף יצחק שי' קעלער.

(* ספר המכתם מאת רבינו דוד בר לוי מנרבונה על מסכת מגילה נדפס לראשונה בתוספת הערות ומבוא ע"י מנשה גראסבערג מטרעסטינא (ובראשו מכתב עם הערות מאת שלמה באבער) בלעמבערג בשנת תרס"ד (דפוס צילום נדפס בירושלים בשנת תשכ"ח). ולאחרונה נדפס עפ"י כתב יד אחר ע"י מו"ח ר' משה יהודה הכהן בלוי. קטעים מספר המכתם

ובבית הבחירה לרבינו מנחם בן שלמה המאירי על מסכת מגילה כותב "ויש שפירשו הטעם: מצד שלחם יהושע עם עמלק שהיה המן מזרעו. וממה שמצאו בהגדה: כתב זאת זכרון בספר ושם באזני יהושע (בשלח יז, יד) מה נשתנית מצוה זו שנאמרה בלשון הזה יותר משאר מצות, כשהתחיל יהושע במלחמת עמלק, ה' מחזור להיותה מסתיימת על ידו, אמר הקב"ה למשה, אמור לו כשיגיע זמנו של עמלק לימחות מלפני יהא הוא נזכר עליו, והוא ששנינו: כל עיר שהיא מוקפת חומה מימות יהושע" עכ"ל.

ובהערה 15 שם כתב המעיר: "כן הוא גם בריטב"א בשם הראשונים, וכ"ה בספר אבודרהם בתפלת פורים ופירושה בשם בעל משמרת המועדות, וכ"ה במדרשי התורה לאשתרוק סוף פרשת בשלח. ובמכתם בשם רש"י. וכ"כ בכל—בו הלכות פורים [הובא באליהו רבה או"ח סימן תרפח], ובארחות חיים שם. ועיין ברכי יוסף או"ח סימן תרפח סעיף א" עכ"ל.

וכ"ה ברע"ב על המשנה "לפי שיהושע התחיל להלחם בעמלק, לכך קבעו הנס על שמו" (נעתק בפני יהושע).

[ברש"י על הרי"ף על המשנה ד"ה "מימות יהושע" כותב: "בגמרא לילף לה, וה"ה נמי דהוה מצי למינקט מימות משה, אלא לפי שיהושע הנחיל את הארץ ונקראו הנחלות על ידו לא נקט משה".

ולכאורה יש נפקא מינה בין ב' הטעמים שהובאו על שם רש"י: לפי פירוש רש"י על הרי"ף, אין קשר מיהושע להנס של פורים, רק לכבוד ארץ ישראל [כדגרסין בירושלמי "רבי סימן בשם ר' יהושע בן לוי אמר, כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה באותן הימים, ותלו אותה בימות יהושע בן נון"], וא"כ, למה לא תלו אותה בימי שלמה המלך שהיה תחת ממשלתו כל ארץ ישראל בשלימותה ותלו אותה בימות יהושע שרק התחיל לכבוש אותה. אבל לפי פירוש המכתם בשם רש"י [ושאר הראשונים שנזכרו לעיל] יש קשר בין יהושע לנס פורים כי הוא התחיל המלחמה בעמלק].

ובפני יהושע כתב: "הטעם מבואר בירושלמי שרצו לחלוק כבוד לא"י שהיתה חריבה באותן הימים, וא"כ, אם היו קובעין למוקפין חומה מימות אחשורוש היו נידונין כרכים שבארץ ישראל כפרזים, לכך קבעו מימות יהושע. אלא דאכתי יש לדקדק: דהיה להם לתקן שמוקפות חומה מימות יהושע נמי יהיה להם דין מוקפין אע"פ שחרבו בימות אחשורוש, אבל מ"מ אותן הכרכים שלא היה להם חומה מימות יהושע והיה להם בימי אחשורוש

אמאי לא ידונו ככרכים, הא הוי דומיא דשושן, וגנאי לארץ ישראל נמי ליכא". ועיין שם, דלפי פירוש הברטנורא לא קשה קושיא הנ"ל.

ובפירוש רבינו יצחק ב"ר אברהם קרקושא מנרבונא (תלמיד הרמב"ן) על הרי"ף [נדפס בשם 'חידושי הר"ן' בשנת תרמ"ה, ויצא לאור עוד הפעם על פי כתבי יד ובתוספת הערות מאת יעקב פסח יעקב ברוב בשנת תשכ"ו] כתב "וי"א מפני שתחלת מפתחו של עמלק בימות יהושע בן נון היה והוא תחלת הנס".

* * *

ע' תעא הערה 6 (אחרי "ואם תאמר תינח לקריאת עצמם, אבל על קריאת הנשים והטף היאך היו עושין. ויש לומר, שהיו מביאין מן העיירות אדם עמהם שיקרא אותה לפניהם") 'כ"כ ר' יהודה ב"ר ברכיה בשם רבינו שלמה'. לכאורה ציון זה צריך להיות לפני כמה שורות ["פירוש יום הכניסה יום שני ויום חמישי, שבני כפרים היו מתכנסים ונכנסים לעיירות לקרות בתורה מתקנת עזרא שתקן שיהיו קורין שני וחמישי, ובני כפרים לא היו בקיאים לקרות, וכדי לצאת ידי אותה מצוה היה נכנס כל אחד ואחד מבני הכפר לעיירות, והקלו עליהן שיקראו שם מגילה כדי שלא יהיו צריכין להתבטל ולבא יום אחר"]. שהרי רבינו יהודה ב"ר ברכי' בשם רבינו שלמה אינו מביא הקושיא בנוגע קריאת הנשים והטף. (ומה שכתוב בשיטת ריב"ב בשם רבינו שלמה, נמצא בפירוש רש"י על המשנה ד"ה אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה. וברש"י שם נדפס 'ולא הטריחום חכמים להתאחר ולבא ביום י"ד', ובשיטת ריב"ב בשם רש"י נדפס 'ולא הטריחום חכמים לחזור ולבא ביום ארבעה עשר' ועד"ז ברש"י—רי"ף).

אך במכתם מביא, שטעם כניסתם לעיירות הוא כדי לקרות בתורה, מתקנת עזרא שתקן שיהיו קורין שני וחמישי, ובני כפרים לא היו בקיאים לקרות, וכדי לצאת ידי אותה מצוה היה נכנס כל אחד ואחד מבני הכפר לעיירות; [וכן כתב בלקוטות הרמב"ן וחידושי הרשב"א (ד"ה אלא שהכפרים) בשם התוספות "לפי שהם נכנסים שם לקריאת התורה" (והביא ראיה לזה מן הירושלמי מגילה פ"א סוף ה"א. עיין שם)].

ובפירוש רש"י על המשנה ד"ה אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה (שהובא בשיטת ריב"ב בשם רבינו שלמה) כתוב, שהכפרים מתכנסין לעיירות למשפט, לפי שבתי דינין יושבין בעיירות בשני ובחמישי כתקנת עזרא.

ובתוספות רי"ד כתב בשם פירוש המורה [=רש"י], שהכפרים מתכנסין לעיירות

לקריאת התורה, שבני הכפרים אינן בקיאים לקרוא וצריכים שיראו להם אחד מבני העיר (ובפסקי הרי"ד כתב 'שכל הכפרים מתכנסין לעיירות לשפוט כתקנת עזרא . . . ולקריאת התורה . . .').

וכעין הטעם שבספר המכתם איתא ברבינו חננאל: "פירוש יום הכניסה יום ב' ויום ה' נקרא יום הכניסה, מפני שנכנסין בני הכפרים בכרכים כדי שיתפללו בצבור ויקראו בספר תורה, וביום שנכנסין מספקים מים ומזון לאחיהם שבכרכים" עיין שם. והוא תיווך הטעם שבירושלמי (שהם נכנסים לקריאת התורה) עם הטעם שבתלמוד בבלי מגילה דף ד ע"ב "מפני שמספקין מים ומזון לאחיהם שבכרכין". וכמו שכתב בחידושי הרשב"א "שאלו מחמת קריאת התורה לבד לא היו נכנסין אלא השרידים בלבד, אבל כשיש להם לספק מזון לאחיהם שבכרכין, כולם מתאספין ומכוונין ליכנס ביום קריאת התורה".

ועל דרך זה כתב הר"ן "שהכפרים שאין להן עשרה בטלנין ואין להן חזן הכנסת ושליח צבור שיקרא להם מגילה, מקדימין ליום הכניסה, דהיינו יום שני ויום חמישי שמתכנסין בעיירות לקרוא בתורה כתקנת עזרא שתקן לקרוא בתורה בשני ובחמישי; ומפני שהן מספקין כל השנה כולה ביום הכניסה שנכנסין בהן בעיירות מים ומזון לאותן שיושבין שם – שכן דרך בני עיירות להתפרנס מבני הכפרים, הקלו עליהם להיות קורין שם מגילה בשני או בחמישי שלפני הפורים, ולא יצטרכו לחזור וליכנס שם ביום הפורים לשמוע מקרא מגילה בעשרה".

(ובתוספות יבמות יד, א ד"ה כי אמרינן לא תתגודדו כתבו בשם הרב רבי חיים [הכהן] "והא דקרי ליה יום הכניסה, לפי שבעירם היו מתאספים לבא לבית הכנסת בשני ובחמישי לקרות התורה", והוא כדעת הרב ר' משה שהביא המכתם לקמן ע' תעב).

וצריך ביאור: דבשלמא להטעם שבספר המכתם שטעם הכניסה שבני הכפרים מתכנסין לעיירות הוא כדי לקרות בתורה מתקנת עזרא כו', מובן שהיה נכנס כל אחד ואחד מבני הכפר לעיירות בימים ההם, שהרי כל אחד מחוייב בקריאת התורה, ומובן מדוע הקלו עליהן שיקראו שם מגילה כדי שלא יהיו צריכין להתבטל ולבא יום אחר; אבל אם הטעם הוא כמו שכתב רש"י שהכפרים מתכנסין לעיירות למשפט לפי שבתי דינין יושבין בעיירות בשני ובחמישי כתקנת עזרא, הרי רק יחידים נזקקין לבית המשפט, וא"כ מדוע תיקנו שכל בני הכפרים אינן צריכין לקרא בזמנה. וצ"ע.

[ורבינו ישע"י דיטראני הקשה בתוספותיו ובפסקיו "דהא בפורים נמי איכא קריאת התורה

בויבא עמלק ועתידין הן להתכנס בקריאת התורה ולמה היו מקדימים ליום הכניסה?," ותירץ דעיקר הכניסה היא בעבור שבתי דינין יושבין בעיירות והיו מתכנסין להידיין שם ולא בעבור הקריאה, ועיי"ש עוד תירוצין.

ובמלאכת שלמה לרבינו שלמה עדני תירץ בשם הרא"ש "שאינ הכפרים מקפידים כ"כ אלא על הקריאה שתיקן משה שהוא יום ב' וה' אבל קריאת ויחל שבתענית וקריאת עמלק בפורים שאינם מתיקוני משה רבינו עליו השלום לא קפדי בהו כולי האי".

פירוש רב האי גאון למסכת שבת

הרב יוסף יצחק שי' קעלער
תושב השכונה

ידוע כי על שמונה עשרה פרקים האחרונים דמסכת שבת (דהיינו מפרק שביעי עד גמירא) ישנו פירוש של רב האי¹ גאון [שאגב, הוא הראשון שכתב פירוש על מסכת מהתלמוד בבלי מתחלתה ועד סופה, והוא פירושו על מסכת ברכות] שכתב זאת בהמשך לפירוש אביו רב שרירא גאון על ששת פרקים הראשונים של מסכת שבת².

והנה, רבינו חננאל בן חושיאל מקירואן (שהתחיל לכתוב את פירושו לתלמוד בסוף ימיו של רב האי גאון וגמרו אחרי פטירתו)³ ורבינו נסים בר יעקב מקירואן⁴ (שכתב את ספר

בפירושו על מסכת בבא קמא דף עז ע"א (נעתק גם בערוך לרבינו נתן בר יחיאל מרומי ערך עד זומם) הזכיר שנת ד'תשצ"ח.

ובפירושו על פרק קמא דמסכת עבודה זרה (דף ט ע"א) בסוגיא ד'אי טעי האי תנא', מזכיר כמה פעמים את שנת ד' אלפים ותשצ"ט לעולם.

ושנת ד' אלפים ותשצ"ט' שהזכיר רבינו חננאל הוא למנין וי"ד, שהוא שנת ד' אלפים ות"ת למנין בהר"ד שאנו מונין בו עכשיו; וכן בכל הסוגיא דמסכת עבודה זרה, כל היכא שזכר שנים לבריאת העולם הכוונה למנין וי"ד (וכמו שפירש רב שרירא גאון בתשובתו משנת אלף וש"ג לשטרות, שהיא שנת

1) כן נזכר שמו ('האיי' בשני יודין) בסוף אגרת אביו רב שרירא גאון (בכל הכתיב יד וכל הדפוסים) [הוצאת הרב"מ לוי' ע' 121]: 'וסמכניה להאיי בנינו באבות בית דין מן שיעור תרתין שנין'. וכן בפירוש רבינו חננאל על מסכת שבת קיד, ב ('וראינו שפירוש בה רבינו האי גאון נר ישראל יחיה ויפרה לעד'). וכן נזכר שמו בספר הנר לרבינו זכריה בן אגאמתי. ויש כותבין 'האיי' ביו"ד אחד.

2) כמו כן פירשו רב שרירא ורב האי את שלשה הפרקים הראשונים של בבא בתרא.

3) בפירוש רבינו חננאל על מסכת שבת קיד, ב כותב 'שפירש בה רבינו האי גאון נר ישראל יחיה ויפרה לעד'.

המפתח למנעולי התלמוד⁵ ופירוש על מסכת עירובין⁶, ומגילת סתרים⁷, ועוד), השתמשו בפירושו של רב האי גאון. ובכמה מקומות מעתיק ממנו רבינו חננאל קטעים שלמים בלשונו של רב האי גאון (מבלי להזכיר את שמו).

קטעים מפירוש רב האי גאון על מסכת שבת הובאו בשמו גם בספר השרשים לרב יונה אבן גנאה (מספרד), ובספר הערוך לרב נתן בר יחיאל מרומי (שהעתיק ממנו גם הרבה פעמים בלי להזכיר את שמו), וכן בספר הנר לרבינו זכריה אגאמתי⁸ ובחידושי הרשב"א על מסכת שבת.

והנה לעת עתה, כל מה שנדפס בתור פירוש רב האי גאון על מסכת שבת הוא רק דפים אחדים שנמצאו בגניזת קהיר, דף וחצי פה ודף וחצי שם (דפים אחדים נדפסו ע"י בנימין מנשה לוי בחוברות גנזי קדם, וב'הדרום' חוברת מו וחוברת מט פרסם אלעזר הורביץ בתוך 'שרידים מפירוש הגאונים' קטעים מכתבי יד של פירוש רב האי גאון שנמצאו בגניזת קהיר, וכן מובאות שהעתיק רבינו זכריה אגמאתי מפירוש רב האי גאון בספר הנר, ומובאות שהעתיק מתוך פירוש רבינו חננאל על מסכת שבת (פרקים ח-י) שאינן נמצאות בפירוש שנדפס על גליון תלמוד בבלי דפוס ווילנא).

(6) הספר נכתב ע"י רבינו נסים בלישנא דרבנן (כנראה בתור המשך לפירוש מסכת ברכות ושבת מאת רב האי גאון), והדפים שהגיעו לידינו נדפסו בספר 'רב נסים גאון' (וכן נדפס שם מובאות שהביאו הראשונים מאת פירושו למסכת עירובין).

(7) תשובות שהשיב לשואליו (רובן נכתבו בלישנא דרבנן, וחלק נכתבו בלשון ערבי), נערכו ע"י רב נסים בספר אחד שקרא לו 'מגלת סתרים' (והראשונים ציטטו ממנו מלא חפניהם, וכמה דפים הגיעו לנו מאוסף הגניזה בקהיר (וכמה דפים שנמצאו בתימן), חלק גדול נאסף ופורסם בספר 'רב נסים גאון – חמשה ספרים' מאת ר' שרגא אברמסון.

(8) מחכמי סוריה. כתב יד מפירושו על מסכת ברכות ושבת ועירובין ועל תלחא כבי נמצא בספרייה הבריטית (והיה מונח מלפנים בכריטיש מוזיאון) בלונדון. מעתיק פירושי רב האי גאון ורבינו חננאל ורש"י ורבינו ברוך ספרדי והר"י מיגאש והרמב"ם (וקצת מתשובות רב האי גאון).

ד' אלפים ותשנ"א למנין וי"ד). ונראה שגם בפירושו למסכת בבא קמא, כשהזכיר רבינו חננאל שנת ד' אלפים תשצ"ח, כוונתו למנין וי"ד שהשתמשו בו האמוראים הגאונים ורבינו חננאל, שהיא שנת ד' אלפים ותשצ"ט למנין בהר"ד שהשתמשו בו המעברים ואנו מונין בו עכשיו.

ופטירת רב האי גאון היתה בשביעי של פסח שנת אלף שמ"ט לשרות שהיא שנת ד' אלפים תשצ"ח למנין בהר"ד שהיא שנת ד' אלפים תשצ"ז למנין וי"ד, א"כ נכתבה כל הפירוש של רבינו חננאל על מסכת נזיקין אחר פטירתו של רב האי גאון.

(4) נזכר בתואר 'רבינו נסים גאון' בתוספות פסחים נא, ב ד"ה כל הספיחים.

(5) הספר נכתב ע"י רבינו נסים בלשון ערב (בכתב אשורי), ובשנת תר"ז נדפס לראשונה מכתב יד ספר זה על ברכות שבת ועירובין מתורגם ללשון הקודש (וחזר ונדפס בתלמוד בבלי דפוס ווילנא על הגליון). ובספר 'רב נסים גאון' מאת ר' שרגא אברמסון נדפס קטעים מספר המפתח לשאר מסכתות בלשון ערבי.

אך אחרי העיון ב'פירוש רבינו חננאל' על מסכת שבת שנדפס על גליון התלמוד בבלי (ובספר בפני עצמו ע"י ר' דוד מצגר) מתוך כתב יד רומי, והשוואתו למובאות שמביאים הראשונים⁹ בשם רבינו חננאל, ולמובאות שמביאים הראשונים¹⁰ בשם רב האי גאון, ולדפים שפירסם אלעזר הורביץ מפירוש רב האי גאון¹¹ – נתברר לי שהפירוש הנדפס בתור פירוש רבינו חננאל על מסכת שבת פרק שמיני (המוציא יין) ופרק תשיעי (אמר רבי עקיבא) ורובו של פרק עשירי (המצניע) [עד הפירוש על דף צד ע"ב 'גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה'] הוא באמת לרב האי גאון, שכל המובא בשם רב האי גאון על דפים אלו נמצא בפירוש זה [וכן הפירוש שנדפס מכתבי יד הגניזה של פירוש רב האי גאון על דפים אלו זהים לפירוש זה שנדפס בתור 'פירוש רבינו חננאל'¹²] וכל הנמצא בשם רבינו חננאל על דפים אלו אינו נמצא בפירוש זה.

[ראה חידושי הרמב"ן והרשב"א פרק המצניע (שבת צד, א) שכתבו דרבינו חננאל גרס "אמר רב ששת, כגון שהזיד על האוכלין ושגג על הכלי", אבל בפירוש ר"ח הנדפס לרף זה (על גליון ש"ס וילנא שבת צה, א) הועתק "אמר רב ששת, הכא במאי עסקינן כגון ששגג על האוכלין והזיד על הכלי" ובחידושי הרשב"א שם הובא שזהו פירושו של רב האי גאון].

ולכאורה זהו מוכח גם מכך שדרכו של רבינו חננאל להביא את הירושלמי על כל צעד

ע"ב נדפס בדפוס וילנא על גליון דף צו ע"א) 'פלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון', ומשם עד סוף מסכת שבת – הנדפס בדפוס וילנא מכ"י רומי הוא מפירוש רבינו חננאל ולא מפירוש רב האי גאון.

10 רבינו נסים (בספר מפתח מנעולי התלמוד למסכת שבת), ורב יונה אבן גנאח בספר השרשים, והערך, ורבינו זכריה אגאמתי בספר הנר, והרשב"א בחידושו (על פרק המצניע; וכמדומה שלא כתב הרשב"א חידושים על פרק המוציא יין ופרק אמר רבי עקיבא, וגם חידושו על פרק כלל גדול נקטעו באמצע ד"ה ה"ג רש"י ז"ל הא מני מונבו).

11 בתוך 'שרידים מפירושי הגאונים' ב'הדרום' חוברת מד וחוברת מו.

12 משא"כ הנדפס מפירוש רב האי גאון על דף צה ע"ב עד סוף פרק המצניע בהדרום הנ"ל ע' 183–184, אף שהעתיק ממנו רבינו חננאל, יש ביניהם שינויים למכביר.

9 רבינו זכריה אגאמתי (בפירושו על הרי"ף) והרמב"ן והרשב"א (והריטב"א) בחידושיהם על הגמרא (אבל מהתוספות אין בירור כל כך, שאינם מעתיקים את לשונו של רבינו חננאל כי אם תמצית פירושו או גירסתו, ובד"ה ששגג על האוכלין והזיד על הכלי השייך לרף צד ע"א ונדפס ברף צג ע"ב לא הביאו את פירוש רבינו חננאל וגירסתו כל עיקר). ורבינו נתן בר יחיאל מרומי לא הזכיר בספר הערוך את שם רבינו חננאל על הקטעים הבודדים שהעתיק ממנו בפרק המוציא יין, וגם על הפירושים בפרק אמר רבי עקיבא לא הזכיר את שמו של רבינו חננאל (ואין הוכחה שהעתיק ממנו איזה קטעים, אבל בפירוש הזכיר כמה פעמים פירושו של רב האי גאון, והעתיק ממנו הרבה קטעים בסתם); והמקום הראשון בפרק המצניע שהזכיר הערוך את שם רבינו חננאל על קטע שהעתיק ממנו הוא אודות מחלוקת רבי יהודה על רבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה (השייך לרף צד

ושעל, ומזכירו כמעט תמיד בשם ירושלמי¹³; ובהפירוש לדפים אלו מזכירו רק פעמים ספורים, ואינו מזכירו אף פעם בשם ירושלמי אלא בשם 'תלמוד ארץ ישראל'¹⁴.

היום הולך אחרי הלילה לגבי לימוד חתיית [גיליון]

הת' שניאור זלמן שי' קוביטשעק

תות"ל המרכזית – 770

בקובץ שעבר הערתי בנוגע ללמוד החת"ת של יום מסוים בלילה שלפניו, שהרבי כותב על כך "לא שמעתי בזה", שהסברא שלא ללמוד את החת"ת בלילה היא כי לא לומדים מקרא בלילה, ולכן יש סברא שהתקנה של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ היתה ללמוד החת"ת דוקא ביום.

והעירוני, שזה ביאור בנוגע לחומש ותהלים, אך לא בנוגע לתניא. וא"כ יתכן, שהתקנה בנוגע לחומש ותהלים תתחיל ביום, ובנוגע לתניא כבר מהלילה.

והביאור בזה: בלקו"ש ח"ח עמ' 249 אומר הרבי, "השיעורים של חומש תהילים ותניא (שיעורים אלו הם דבר השווה לכל נפש) . . מרומזים בתיבה אחת, תיבת "חתת" שבפסוק "ויהי חת"ת אלוקים על ההרים" (וישלח לה, ה) ר"ת חומש תהילים תניא". ובהערה שם, "והרי כל הענינים שבאותה התיבה שייכים זל"ז (לקו"ש ח"ג עמ' 782)".

ועפ"ז י"ל בפשטות, שאם התקנה של חומש ותהילים היתה בהיום, כך יהיה גם בתניא, כי שלושתם שייכים זל"ז.

(14) בדף פא, א כתב: 'ואינו בתלמוד ארץ ישראל'; ושם עז, א: 'ובני א"י מתנו בהדיא'; ושם צג, א (בהפירוש להמשנה צב, א) 'ואשכחין בתלמוד א"י'.

(13) חוץ ממקומות ספורים, כשהוא מעתיק את ההבאה מפירושו או תשובותיו של רב האי גאון שאז מזכירו בשם 'תלמוד ארץ ישראל'.

ועפ"ז אולי יש לבאר עוד דבר מעניין: באג"ק חי"ז עמ' קנו כותב הרבי, "אמירת השיעור תהילים כפי שנחלק לימי החודש הוא אחרי תפילת שחרית ולימוד חומש עם רש"י ושיעור תניא, מובן שטוב יותר בסמיכות לתפילה של שחרית ומה טוב תיכף".

וצריך להבין, כיצד מובן שטוב לסמוך לתפילה את החומש והתניא, עד שהרבי לא צריך לומר את הטעם.

וע"פ הנ"ל י"ל, ששיעורי החת"ת הם "מקשה אחת", לכן ברור, שכמו שתהילים צ"ל דוקא אחר התפילה, כך מובן שחומש ותניא יש להסמיכם לתפילה.

ואם זהו אכן הביאור, יוצא שבנוגע לרמב"ם אין ענין ללמדו סמוך לתפילה. וצ"ע.

ודאי שבאם יש למי מהקוראים ביאור אחר בזה, יכתבו בהקובץ הבא לתועלת הציבור.

רקיקה בעלינו לשבח דמוסף רי"ה

הת' צבי שי' שוקטי

ישיבה שע"י האוהל הק'

בלוח "היום יום..." (יום ט טבת) מביא הרבי, וז"ל: "נוהגין בנוסח 'עלינו' לומר "שהם משתחווים להבל ולריק", וגם בתפילת מוסף דר"ה אומרים כן – ומדייקים שלא לומר "ומתפללים כו'". הרקיקה היא אחר האמירה. טעם הרקיקה כי מדיבור מתהווה רוק, ואין רוצים ליהנות מרוק זה". עכלה"ק.

וראיתי במחזורים החדשים דהוצאת קה"ת שמביאים לגבי תפילת עלינו לשבח במוסף דר"ה, שהרבי נהג שלא לירוק בתפילה זו.

וצריך להבין, דלכאורה מן הטעם הנ"ל היה צריך לירק גם בתפילה זו, ומה נשתנתה תפילת ר"ה בזה.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

תיקון למי"מ בלקו"ש

הת' מנחם מענדל שי' אלפרוביץ

תות"ל המרכזית – 770

בלקוטי שיחות ח"ל בהוספות (עמ' 283), מובא מכתב כ"ק אדמו"ר (מא' אייר תשט"ז) וז"ל ". מ"ש לחילוק דרז"ל י"א מיכאל הציל את לוט וי"א רפאל (ב"מ פו, ב. ב"ר פ"נ ב). – אפ"ל דמתאים לשני דרז"ל י"א מיכאל דלוט צדיק היה. וא"כ שייך למיכאל המקריב נשמתן של צדיקים (עי' חגיגה יב, ב.ו.ועוד. זח"א קז, ב. מדרש הובא ברש"י יט, יז) ולמ"ד רשע היה שייך לרפאל – תשובה שמביאה רפואה . . .".

והנה המעיין ברש"י שהרבי מציין אליו בקשר לדעה הראשונה – שלוט צדיק היה (ובמילא מיכאל גאלו), יראה ששם משמע בדיוק הפוך, שכותב (בד"ה אל תביט אחריו), "אתה הרשעת עמהם ובזכות אברהם אתה ניצול . . .".

לכך נראה שמ"מ זה צ"ל מוסב על הדעה השניה – שלוט רשע היה (ובמילא שייך לרפאל). ודו"ק.



לזכות

הת' יעקב שי' אלישביץ

לרגל הכנסו לעול מצוות

ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב

כי"א אדר ה'תשס"ו

יה"ר שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו