

קובץ  
הערות  
התמימים  
ואצ"ש



גליון א (קנד)  
י"ט בסלו



יוצא לאור ע"י  
תלמידים השלוחים  
ישיבה גדולה מלבון

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה

קובץ

# הערות

# התמימים ואנ"ש

ספרי

הערות, ביאורים ופולפולים  
בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,  
נגלה וחסידות, הלכה ומנהג ופשיט"מ

גליון א (קנד)

י"ט כסלו

יוצא לאור ע"י

תלמידים השלוחים

ישיבה גדולה מלבורן

קט"ו שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



## **Kovetz Heoros Hatmimim V'anash**

- Melbourne -

Yud Tes Kislev 5778

Published & Copyright ©

By

**Rabbinical College of Australia & New Zealand**

67 Alexandra St. East St. Kilda

**YGHeoros@gmail.com**

5778-2017

\* \* \*

נערך וסודר לדפוס ע"י חברי המערכת שיחיו:

הת' השליח שמואל בן שרה חנה שיחי קסלמן  
הת' השליח חיים ישראל בן עטא שיחי פייגעלשטאק

# פתח דבר

"לך אזבח זבח תודה ובשם ה' אקרא".

מתוך שבח והודי' להשי"ת הננו מתכבדים להגיש בפני קהל מחבבי תורה, רבנו ותלמידיהון, תלמידי התמימים ואנ"ש, קובץ 'הערות תמימים ואנ"ש' היו"ל ע"י הישיבה גדולה – מלבורן, ובו הערות, ביאורים ופולפולים, בנגלה, וחסידות, הלכה ומנהג ובתורת רבינו.

ידועה ומפורסמת הוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בריבוי מקומות, שתלמידי התמימים ש"תורתם אומנותם" יהגו בתורה עד לאופן ד"לאפשא לה", ויעלו חידושיהם על הכתב, ומזמן לזמן יוציאו קובצי חידושי תורה, על מנת לעודד ולחזק לימוד התורה ופילפול דאורייתא, מתוך חיות ותענוג. ובהתאם לכך מוציאים אנו לאור גליון זה, על מנת לעורר ולחזק בין כותלי הישיבה ובכלל העיר את לימוד התורה בכלל, ובפרט כתיבת חידושי תורה.

ובמיוחד בנדו"ד, הרי בכתיבת חידושי תורה מתקיימים דברי רבינו שאמר ביחידות הראשונה לתלמידים השלוחים לישיבה גדולה – מלבורן: "אייננעמען אוסטרליא דורך לימוד התורה!".

\*

קובץ זו רואה אור לכבוד חג הגאולה י"ט כסלו, יום בו ניתנה תורת החסידות לישראל. והיות שההכנה לכל דבר צריך להיות מעין הדבר שמכינים אליו, יה"ר שקובץ זו יהי' ההכנה הראוי' לקבלת תורת החסידות בשמחה ובפנימיות, ובפרט שזה גם קשור לענין של אחדות ישראל – חידו'ת שנכתבו ע"י כו"כ מישראל, ונקבצו יחד בקובץ אחד. ויה"ר שזה גם יהי' הכנה להגילוי דתורה חדשה מאיתנו תצא בביאת משיח צדקנו, ובעגלא דידן!

\*

"פותחין בדבר מלכות" – אי לזאת, הדפסנו בראש הקובץ שיחה מלקו"ש חלק ל' על חנוכה, שמבאר אם נצחון המלחמה היתה בכ"ד או בכ"ה כסלו, וביאור דברי אדמו"ר הזקן ש"פסח הוא ביום שנעשה הנס משא"כ בחנוכה ופורים".

\*

בהזדמנות הזאת באנו להודות לכל אלו שנטלו חלק בהוצאת קובץ זה לאור, הן ברוחניות, ע"י כתיבת הערות וחידושי תורה, והן בגשמיות, ע"י מימון הוצאות הכספיות וכו', תבוא עליהם ברכה. ובקשה על להבא, שכל מי שיש תחת ידו איזו הערה בכל תחומי התורה, יואיל נא בטובו לשלחם אלינו ע"מ לפרסמם בחוברות הבאים בעזה"ת, ולזכות בהם את הרבים.

ואנו תפילה שע"י העיון וההעמקה בלימוד התורה, נזכה להגילוי ד"תורה חדשה מאיתי תצא", "לבאר להם סוד טעמי' ומסתר צפונותיה", ויקויים היעוד "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", בביאת משיח צדקנו, במהרה בימינו אמן.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד.

## המערכת

אור לח"י כסלו, ה'תשע"ח  
מלבורן, אוסטרליא

**ב"ה**  
**י"ט כסלו ה'תשע"ח**

**גליון א [קנד]**

# מפתח ותוכן

## דבר מלכות

9 לקוטי שיחות חלק ל' חנוכה א' .....  
אם נצחון המלחמה היתה בכ"ד או בכ"ה כסלו, ביאור דברי אדמו"ר הזקן ש"פסח הוא ביום שנעשה הנס משא"כ בחנוכה ופורים"

## חסידות

13 בנוגע צמצום הראשון והמשכת הקו. ....  
השליח הת' שמואל שיחי' קסלמן

לפה"צ לא הי' מקום להעמידת העולמות, היינו שלא הי' אפשרות לישות/ א"ס שלפה"צ מרגיש איך שאין עוד מלבדו/ משלים לבאר איך שבתוך הגבול נרגש הבל"ג/ שאלות בנוגע לפעולת הצמצום/ צמצום מגלה איך שהקב"ה אינו נתבטא בגילוי/ ביאור בצמצום דרך סילוק דוקא/ יחוד של העלם וגילוי ע"י עצמות

17 עבד פשוט עובד עבודתו מצד טבעו ורגילותו. ....  
השליח הת' חיים ישראל שיחי' פייגעלשטאק

שאלות על עבודת העבד פשוט שנעשה טבעו/ ב' אופנים בעבודה בדרך טבע והרגל, (א) ביטול ושעבוד כללי (ב) מצות בדרך אנשים מלומדה

החילוק בין חסידות חב"ד לחסידות חג"ת בענין לחתחילה אריבער

19 .....  
ר' רחמיאל שיחי' טראוויץ, חברי המערכת

תורת כ"ק אדמו"ר מוהר"ש "לכתחילה אריבער /ביאורה ע"י כ"ק אדמו"ר נשי"ד, היינו, קיום המצוות בשביל להתקשר עם עצמות א"ס/ תורת האדמו"ר מסוכוטשוב בספרו שם משמואל ע"ד ענין הנ"ל/ החילוק בין חב"ד לחג"ת בענין הנ"ל/ הענין של עבודה בכח עצמו בתורת הראשונים

## תורת רבינו

23 ..... למה ע"י נסיונות בונים בית יהודי  
הרב ישראל ברוך שיחי לעבענהאלץ

יעקב זכה לבנות בני ישראל ע"י ירידתו "לחרון אף של עולם" ועבודתו שם/ שאלה בקשר בין נסיונות להולדת בנים/ ילדים באים מעצם האב, ונסיונות שייכים ליחידה שבנפש

## נגלה

25 ..... כיבוד אב ואם של יעקב אבינו  
הרב בנימין גבריאל הכהן שי' כהן

30 ..... ושלח – לא מכליא קרנא  
השליח הת' מ"מ שיחי' סארקין

מביא הגמ' ב"ק דף ג', א' בענין ההיזק דשן ורגל/ מחלוקת רש"י ותוס' בענין המשמעות ד"ושלח" לחוד/ קושיות המהר"ם על שיטת רש"י/ ב' תירוצים המובאים בשיטה מקובצת/ חי' הפשט ברש"י לפי הנ"ל

34 ..... בענין הגדרת אבות ותולדות  
השליח הת' מ"מ שיחי' הלוי שישלער

ב"ק ב', א', בגדר אב ותולדות דשבת וזנקין/ פסק דין הרמב"ם בעשה ב' תולדות דב' אבות/ נושאי כלי הרמב"ם/ תמל' על הרמב"ם מסוגיא דידן/ הביאור דר' נחום/ המתקת סברא זו ע"פ רש"י בשבת

## הלכה

37 ..... סיכוך במחצלאות המחוברות ע"י חוטי ברזל  
הרב שמואל משה לשם

מחצלאות של קנים מחוברים ע"י חוטי ברזל, האם יש לדמותם לדין וילון המבואר באגרות משה/ האם מחצלאות הנעשים בחוטי ברזל יש להם דין אריג/ האם דין אריג שייך במתכות עכ"פ מדרבנן/ האם חוטי ברזל מקבלים טומאה/ האם אמרינן "הכל הולך אחרי המעמיד"/ האם כל הכלי הנפך לדבר הראוי לקבל טומאה מחמת החוטי ברזל/ סיכום

46 ..... זמן עלות השחר  
הרב שבתי אשר שיחי' טיאר

A decorative border consisting of four ornate, symmetrical floral corner pieces. Each piece features intricate scrollwork and leaf-like motifs, arranged to form a rectangular frame around the central text.

**דבר**  
**מלכות**



## לקוטי שיחות חלק ל' חנוכה א'

אם נצחון המלחמה היתה בכ"ד או בכ"ה כסלו, ביאור דברי אדמו"ר הזקן ש"פסח הוא

ביום שנעשה הנס משא"כ בחנוכה ופורים"

ימי שמחה<sup>10</sup> והלל<sup>11</sup>.

ולכאורה יש לומר שזה קשור עם הפלוגתא הנ"ל (באיזה יום ה' נצחון ה- מלחמה), ובהקדם משנת במ"א<sup>12</sup>, שה- פלוגתא אי ימי חנוכה הם ימי שמחה, תלוי<sup>13</sup> בטעם קביעת ימי חנוכה: להדעות שימי חנוכה הם רק ימי הלל והודאה נקבע היו"ט (בעיקר) על נס הנרות, דכיון שזוהו (בעיקר) ענין רוחני, לכן גם חגיגת היו"ט היא על ידי הלל והודאה להשם (ענין רוחני): משא"כ לדעת הרמב"ם (עיקר) קביעת ימי חנוכה הוי מפני נצחון המלחמה, ולכן תקנו חכמים שיהיו גם ימי שמחה, שמחה גשמית וגופנית, כמו שנצחון המלחמה ה' הצלה גופנית, וזה

א. בענין זמנו של נצחון המלחמה בנס חנוכה מצינו ב' שיטות בראשונים: (א) דעת הרמב"ם שהי' בכ"ה בכסלו, וב- לשונוי „וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחודש כסליו היי' ונכנסו להיכל כו"ו. (ב) דעת המאירי<sup>14</sup> ש„תגבורת זה ה' בכסלו בכ"ד בו"ו.

והנה ידוע שיש ב' דיעות<sup>15</sup> בנוגע ל- גדרם של ימי חנוכה, אם קבעום רק להלל ולהודאה ולא למשתה ושמחה, או שקבעו אותם אף למשתה ושמחה<sup>16</sup>, ובלשון הרמב"ם<sup>17</sup> „שמונת ימים האלו שתחלתן (לילי) חמשה ועשרים בכסליו

(1) ה' חנוכה פ"ג ה"ב. וראה גם כל בו ואבודרהם שבהערה 15.

(2) כן מפורש בפר"ח אורח ר"ס עת"ר, שמדברי הרמב"ם מוכח בהדיא שנצחו ביום כה (ועיי"ש (וב- ברכי"י שם ובכמה מפרשים) – השק"ט בזה שאנו מדליקים בליל כה ולא בליל כו).

(3) שבת כא, ב.

(4) וכ"ה במאמרי אדה"ז תקס"ג (ע' נו). שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פני"ג. סהמי"צ להצ"צ מצות נ"ח (עא, א). ועוד. וכן מוכח כלקו"ת צו טז, א. תוי"א סוף פ' וישב.

(5) ב' הדיעות הובאו בהשלמה לשו"ע אדה"ז (לבעל דברי נחמ"י) ס"י עת"ר ס"ג. וש"נ.

(6) מהר"ם מרוטנבורק ז"ל, הובא במרדכי ל- פסחים פ"ד (סתר"ה). טור א"ח סעת"ר. שו"ע שם ס"ב.

(7) מרדכי הארוך הובא בד"מ אור"ח שם. תוד"ה הלכה – תענית יח, ב (אחנוכה ואפורים . . דיום משתה ושמחה כתיב). שו"ת הרשב"א ח"א סתרצ"ט (שמחה ועונג). ועוד. וראה לקמן הערה 11.

(8) שם ה"ג.

(9) כ"ה ברמב"ם הוצאת פרענקל. ולפינו ליתא „ליל".

(10) כן מפרש בישי"ש לבי"ק פ"ז סל"ז (וראה גם ב"ח אור"ח שם ד"ה ומ"ש משום) בדעת הרמב"ם „ר- אותן סעודות שעושינו בימי חנוכה נראה שהן סעודות מצוה ולא כדברי מהר"ם כו' אלא כדברי הרמב"ם שהן ימי שמחה והלל כו"ו (ומדייק כן גם מגמ"י: וב- תלמודא משמע דנתקנו נמי למשתה ושמחה מד- אמרינן . . לשנה אחרת קבעו ועשאוים יו"ט כו). וראה גם נמוקי מהר"א על הרמב"ם שם. ובכנין שלמה מפרש ברמב"ם ד„מצוה לאכול בו . . שקב- עוהו לשמחה", היינו למשתה כמו שאמרו ביו"ט אין שמחה אלא בבשר. ובב"ח שם בסופו (מהר"ש מאוסטר"י) ד„יש לנהוג שמחה ומשתה . . והוכיחו קצת מרבינו יואל . . ולא סגי בלא פת". וראה השלמה לשו"ע אדה"ז שם עה"ג.

(11) ולענין הלכה כתב ברמ"א שם „שיש קצת מצוה בריבוי הסעודות". ומציין למהר"א מפראג ש- הוא (מהר"א מפראג) המקור שהביא בד"מ שם ד„קבעו משתה ושמחה". ובהשלמה לשו"ע אדה"ז שם: ולענין מעשה מנהג קדום הוא להרבות בסעודה בימים אלו וכן נוהגין במדינות אלו. (12) לקו"ש ח"י ע' 142 ואילך.

גופא לא היו ע"י נס גלוי, אלא ע"י נס המלוכש בדרכי הטבע; משא"כ בחנוכה, שקביעת החג היא לא רק על התוצאה, ישועת והצלת ישראל, כ"א גם על אופן הנס, „ועל הנסים כו' מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים<sup>20</sup>”.

ולכן כפורים נחשב נצחון המלחמה רק כעין הכשרה והקדמה להעיקר – ישועת ישראל, ולכן נקבע החג לא ביום שבו הי' נצחון המלחמה אלא ביום ה' מנוחה שבו מודגשת הצלת ישראל; משא"כ בחנוכה שגם הנצחון הוא מעצם הנס ושייך להיו"ט, הרי קביעת היו"ט היא באותו יום שהי' הנצחון.

ד. והנה הובא לעיל שרבינו הזקן נקט כשיטת המאירי<sup>22</sup>, ומבאר שחנוכה אינו כמו פסח, שחנוכה נקבע ביום המנוחה (והנצחון הי' ביום שלפניו), משא"כ בפסח שהיו"ט נקבע ביום שנעשה הנס [וכמו שמבאר שם הטעם ע"פ פנימיות העינים<sup>23</sup>, דכאשר הנצחון והיו"ט הם בשני ימים הי' מורה שנצחון האויב הוא ענין נפרד מהיו"ט עצמו (ורק הכנה אליו), משא"כ בפסח שהי' הנס על ידי שנגלה עליהם ממה"מ הקב"ה בכבודו ובעצמו, שלמעלה מחילוקי דרגות, לכן היו שני הדברים ביחד, בלי התחלקות בין נגוף למצרים ורפוא לישראל].

אבל י"ל, שתוכן ביאור אדמור"ר הזקן מתאים גם לשיטת הרמב"ם (שנצחון ה-

22) מובן שאין מכאן הכרח שאדה"ז מכריע לה' הלכה) כדעיה זו שהי' בכ"ד, וכידוע בכ"מ בפנימיות התורה, שמבארים ענין לדיעה אחת אף שאינו להלכה (דהרי אלו ואלו דברי אלקים חיים – עירובין יג, ב), ולדוגמא הביאור בלקרות (נצבים מה, סע"א. וכ"ה בכ"מ) בענין „שופר של יעל פשוט” אף שאינו להלכה (טושיוע ודאדה"ז ר"ס תקפו). אבל עכ"פ בנוגע לענייננו – הביאור בהמאמר הוא (בעיקר) לדיעה זו.

23) לקות שם טז, ב.

כלומר: לכו"ע היו"ט דחנוכה שייך הן לנצחון המלחמה והן לנס הנרות, אלא דפליגי אם הנס דנצחון המלחמה אינו אלא הקדמה והכשרה לנס הנרות, שהוא הגמר ושלימות, וזהו סיבת קביעת החג, או שנצחון המלחמה לא נחשב כהקדמה בלבד, אלא דומה בתוקפו לנס הנרות בשייכות לקביעת ימי חנוכה.

[ולכן להדיעה שנצחון המלחמה הוא רק הקדמה והכשרה, ויו"ט דחנוכה הוא על זה שטהרו את המקדש והדליקו נרות – נס הנרות, הרי ימי חנוכה אינם ימי שמחה, משא"כ לדעת הרמב"ם שנצחון המלחמה שווה בתוקפו בתור סיבת קביעת ימי חנוכה, יש בחנוכה שני ענינים, גם „ימי שמחה“].

ג. והביאור בזה:

ימים טובים שנקבעו לזכרון על נס שאירע לבנ"י בזמן מסויים, יש בהם ב' אופנים ופרטים: (א) היו"ט נקבע על הצלת וגאולת ישראל, ולא על אופן ה' הצלה והגאולה, (ב) קביעת היו"ט היא לא רק על עצם ההצלה וגאולת ישראל, אלא גם על אופן הגאולה, שהיתה באופן מיוחד.

ויש לומר, שלדעת הרמב"ם, זהו אחד החילוקים בין פורים וחנוכה, דאף שבי' שניהם היתה הצלת וגאולת ישראל מיד אויביהם ושונאיהם [ואדרבה, עיקר הצלת וגאולת ישראל בגלוי היתה בימי הפורים, שאז ניצלו מגזירת המן ש"בקש להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד<sup>24</sup>], הרי כפורים עיקר קביעת היו"ט הוא על התוצאה, הצלת וגאולת ישראל<sup>25</sup>, וטעם הדבר הוא, כי ההצלה ונצחון המלחמה

20) נוסח ועל הנסים.

21) ראה מנות הלוי למג"א ט, כ"כב (ר"ט, א).

כנ"ל]: משא"כ הרמב"ם ס"ל, שגם נצחון המלחמה (וההצלה הגשמית) הוא ענין עיקרי בחנוכה (אף שגם הרמב"ם ס"ל שאחד הדברים העיקריים שבנצחון ד-חנוכה הוא הצלת הדת).

ולפי זה יוצא, שלדעת הרמב"ם – ג' חלוקות דבכר: בפורים קביעת היו"ט אינה ביום הנצחון אלא ביום המנוחה; בחנוכה קביעת היו"ט היא ביום שהיו בו ב' הדברים – נצחון המלחמה וגם הנס דפך השמן, שהם ב' דברים שונים שהיו בשני זמנים; ובפסח היו שני הדברים (נגוף למצרים ורפוא לישראל) בנושא אחד.

ולפי המבואר בכ"מ (בפנימיות התורה) שגדרו של יום טוב הוא, דהוי יום מיוחד שבו היתה (וישנה) התגלות והמ-שכת קדושה (נוספת) בעולם, י"ל, ש-שלושת אופנים אלה מורים על ג' אופנים בגילוי קדושתו של הקב"ה בעולם:

בפורים היתה התגלות הקדושה בעי-קר בהצלת וישועת ישראל, ואיבוד המן ונצחון המלחמה הם כעין הקדמה להתגלות זו; בחנוכה גם בנצחון המלחמה ה' התגלות הקדושה, אבל דרגת הקדושה אינה בשווה להתגלות הקדושה שב-נס פך השמן; ובפסח היתה התגלות קדושה אלקית נעלית כ"כ שגילוי' ה' בב' הענינים בשווה, שגם בנגוף למצרים, מכת בכורות, היתה התגלות קדושה השווה לקדושה שמתגלית ע"י גאולת ישראל.

ה. והנה כל הדברים הללו ישנם גם בעבודת האדם, שסדר עבודתו הוא, סוד מרע ועשה טוב<sup>27</sup>, ובעבודה זו דסוד מרע (נצחון המלחמה) שבכאור"א מיישראל ישנם ג' אופנים:

מלחמה ה' בכ"ה), כי אינו דומה חנוכה לפסח, שבפסח היו שני הדברים – נגוף למצרים (מכת בכורות) ורפוא (גאולה) לישראל – בנושא אחד, כמ"ש אדמור"ר הזקן<sup>22</sup> (ומוסיף, ומ"ש בספרים שזה ה' קודם חצות וזה לאחר חצות אינו אלא הכל בזמן אחד): משא"כ בחנוכה, אף שגם נצחון המלחמה הוי בכלל הנס ש-עליו נקבע היו"ט, מ"מ, עיקר הנס דחנוכה ה' נס השמן והנרות, שבזה ה' נס גלוי ממש, ש"לא' ה' בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, ועוד זאת, שנס הנרות מורה על הצלת דת ישראל (היפך ביטול דתם וכר"י)<sup>23</sup> – וא"כ היו כאן ב' נסים שונים שארעו בשני זמנים שונים, נצחון המלחמה ונס פך השמן (שהוא שלימות הצלת וגאולת ישראל).

[ותוכן פלוגתת הרמב"ם והמאירי אי נצחון המלחמה בחנוכה ה' בכ"ד או בכ"ה י"ל: להמאירי, אף שביחס לפורים נחשב נצחון המלחמה דחנוכה בכלל הנס, מ"מ, עיקר הנצחון דחנוכה הוא נצחון הדת (ובפרט שנצחון המלחמה לא ה' נס גלוי כנס פך השמן, שהרי ה' לנצחון זה אחיזה בטבע), והנס דנצחון המלחמה נחשב רק כהכשרה להעיקר<sup>25</sup>, ולכן ס"ל דגם בחנוכה היו"ט הוא (לא ביום נצחון המלחמה, כ"א) ביום המנוחה, כמו בפורים [ועפ"ז מובן מה שמדייק המאירי שכלילה הראשון, מברכיין על הגאולה<sup>26</sup> ועל הודאת מציאת הפך

24 ראה רמב"ם שם ה"א. וראה ב"ח שם: מצוה אחת יש בידן כו' הדלקת מנורה כו'.

25 ראה לקו"ש ח"י שם הערה 18. חכ"ה ע' 237 ואילך.

26 ולא נצחון המלחמה. ולהעיר ממרה"ץ חיות לשבת שם (וראה גם העמק שאלה לשאלות שאילתא כו סוסקיא וסקיז), שר"ל שאין מברכיין על נס הנצחון כיון שאינו יוצא מדרך הטבע.

גם כשהאדם נקי מכל לכלוך, והענין ד"סור מרע" אצלו הוא באופן של כפי' וביטול, שעי"ז אינו בבחי' יש ומציאות בפ"ע, מ"מ ישנו עדיין הפרש אצלו בין העבודה דסור"מ והעבודה דוע"ט, שבעשה טוב נרגש אצלו שמקיים רצון העליון שבזה ממשיך עליו קדושתו ית', ובסור"מ מרגיש שלילת המניעה, שכופה ומבטל א"ע כי אם לא ה"ז סתירה להשראת השכינה:

אבל יש מדריגה עליונה יותר בעבו-דה, שביטולו לרצון העליון הוא מוחלט עד כ"כ שאינו מרגיש את החילוק בין הדרכים שעל ידם מביא השראת ה-שכינה, אם זהו ע"י מניעת השלילה או ע"י המשכת הקדושה, להיותו בטל ל-רצון העליון ומקיימו בלי שום חשבונות (וע"ד מאמר ר' עקיבא<sup>33</sup> שישאל אמרו בשעת מ"ת על הן הן ועל לאו הן, שבין במ"ע בין במל"ת ה"י נרגש אצלם ציווי (הכללי) של הקב"ה, ודוקא ע"י ביטול מוחלט זה שלמעלה מחשבון, המשכת הקדושה ע"יז היא בתכלית השלימות<sup>34</sup>.

משיחות ש"פ וישב, ערב חנוכה,  
תשכ"ז, תשמ"ו)

א) "סור מרע" שענינו ביעור הרע מקרבו שיהא כלי נקי וראוי להשראת השכינה, שבאופן זה הסור מרע אינו אלא הכשר והכנה לעיקר עבודתו שהוא קיום מצות ה' – עשה טוב, "ע"ד משל המלך שרוצה להיות לו דירה בבית חדש אזי מתחלה צריך לנקותה מכל טינוף ולכלוך<sup>28</sup>, כן בעבודת האדם שתחלה צריך, "לבער הרע ובערת הרע מקרבך<sup>29</sup> שלא יהי' שום לכלוך וטינוף ח"ו<sup>30</sup> שהו"ע סור"מ, ואח"כ אפשר להיות קיום מ"ע שהוא "עד"מ תיקון וסידור כלים נאים שע"יז תהי' הדירה בתח-תונים ע"י המשכת קדושתו ית' בעולם<sup>30</sup>.

ב) למעלה מזה הוא כאשר האדם אינו צריך לנקיון מטינוף ולכלוך, להיותו זהיר בקיום מצות ל"ת, ובמילא ה"ה כלי נקי – דמ"מ צריך להיות אצלו העבודה דסור מרע, שהו"ע של אתכפיא וקבלת עול, שכופה א"ע ומבטל א"ע לקיים רצון הבורא. כי ע"י זה שהאדם הוא יש ומציאות בפ"ע, הרי בזה גופא הוא סותר כביכול להשראת השכינה, שאין הקב"ה שורה אלא על דבר שבטל אצלו ית'<sup>31</sup> ודוקא כאשר האדם כופה ומבטל א"ע, דהיינו תנועה דסור"מ, אפשר להיות בו השראת הקדושה<sup>32</sup>, וע"י אופן זה העבו-דה ד"סור מרע" אינה רק הכשרה והקד-מה, אלא זהו חלק מהשראת קדושתו ית'.

ג) למעלה מזה הוא אופן ששניהם שווים:

28 לקו"ת שם טז, סע"א ואילך. ועד"ז בלקו"ת

שבח"ערה 30.

29 ל' בתבוב פ' ראה יג, ב. שופטים יז, ז. ועוד.

30 לקו"ת בלק ע, ג.

31 תניא פ"ו (י, ב).

32 בכללות הו"ע היראה והקב"ע לא (רק)

בשביל קיום מצות ל"ת המבואר בתניא פ"ד, אלא גם בשביל עשה טוב – תוכן המבואר בתניא רפמ"א. וראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 180 ואילך. וש"נ.

33 מכילתא יתרו כ, א. ונת' בארוכה בלקו"ש

ח"ז ע' 119 ואילך.

34 והביאור בזה: נברא מצ"ע, הרי להיותו

נגדר נברא הוא שלא בערך כלל לגבי הבורא, ולכן גם אם עבודתו של הנברא היא בתכלית העילוי והשלימות, כולל רגש של כפי' וביטול ע"פ חשבון, הרי אינו בערך להבורא, ובמילא השראת הקדושה שע"יז היא בהגבלה.

ורק כאשר הוא סר מרע ומקיים מצות בפשיטות שלמעלה מטעם ודעת, ולמעלה מכל חשבונות, גם למעלה מרגש הכפי' והביטול הבא מתוך חשבון (בשביל השראת השכינה), כ"א מתוך פשטות ותמי-מות לקיים רצון הבורא, דוקא או נמשך רצון הבורא. ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.

# חֲסִידוֹת

## בנוגע צמצום הראשון והמשכת הקו.

השליח הת' שמואל שיחי' קסלמן  
שליח בישיבה גדולה

לפה"צ לא הי' מקום להעמידת העולמות, היינו שלא הי' אפשרות לישות/ אא"ס שלפה"צ מרגיש איך שאין עוד מלבדו/ משלים לכאר איך שבתוך הגבול נרגש הכל"ג/ שאלות בנוגע לפעולת הצמצום/ צמצום מגלה איך שהקב"ה אינו נתבטא בגילוי/ ביאור בצמצום דרך סילוק דוקא/ יחוד של העלם וגילוי ע"י עצמות

א. בנוגע לצמצום הראשון, איתא בעץ חיים<sup>1</sup>, "אא"ס הי' ממלא מקום החלל ולא הי' מקום לעמידת העולמות ... סילק אורו הגדול אל הצד ... ואז המשיך מו האור העיגול שלו קו אחד ישר ודק ... "עכ"ל, דהיינו שע"י הצמצום נעשה מקום ריק ופנוי לצורך העולמות. ויש להקשות מה היא ההסברה בענין ש"לא הי' מקום לעמידת העולמות", שלכאו' איך אפשר לומר בכלל בנוגע להקב"ה, ובפרט בנוגע ללפני הצמצום שלא הי' אפשרות למהוה? לכאו' כשמדברים בהענין של לפני הצמצום ממילא קשה להשתמש במילים של "אי אפשר" או "לא הי' מקום" בגלל ששם הי' א"ס בתכלית הגילוי וממילא הכח של "כל יכול" הי' ג"כ בגילוי, בגלל שחלק מבלי גבול היא היכולת לעשות הכל, ומה זאת אומרת "לא הי' מקום"? ובעומק יותר, איך אפשר לומר שהגילוי של האין סופיות שלו שהיא ענין אחד עם ה"כל יכול" שלו, יפעול שהוא עצמו לא יכול לעשות משהו?

אלא, בודאי צריכים לומר שהי' ביכולתו להוות עולמות לפני הצמצום, אבל י"ל שהי' באופן אחר לגמרי.

וי"ל שהחילוק היא, בנוגע לההרגש של ביטול בעולמות (אע"פ שבאמת גם לאחר הצמצום, העולמות בטילים לגמרי לא"ס, עיין ד"ה האומנם תרמ"ג). דהיינו, שפעולת הצמצום היא שהעולמות לא ירגישו הביטול.

ב. וביאור הענין יש להקדים, שכשאומרים שלפני הצמצום אא"ס הי' נמצא בכל מקום, אפי' במקום החלל, היינו שלפני הצמצום הי' בלי גבול גילוי של ההרגש של "אתה הוא הוי' לבדך" ו"אין עוד מלבדו", שבכל מקום הי' נרגש איך שהקב"ה הוא היחיד ואין מציאות אחר

<sup>1</sup> (שער עיגולים ויושר ענף ג')

בלעדו. ולפיכך א"א לשום מציאות להיות, כי הוא היחיד, לאפוקי כל המציאות האחרים.<sup>2</sup> ולפי"ז אינו מובן מהו"ע האור לפני הצמצום? ולפיכך צ"ל שכל מציאות שהי', הי' חלק והמשך, ובטל לגמרי להקב"ה. בגלל שאמת הוא שהוא היחיד ואין מציאות אחר זולתו, אבל בגלל שהוא כל יכול יש לו היכולת להיות כל מה שהוא רוצה. אבל אפילו לאחר שהוא מהווה ענין פרטי, הוא נשאר המציאות היחיד בגלוי, ואיך זה מתאים? בגלל שבאמת כל מציאותו של הדבר שנתהווה היא הקב"ה, וזה נרגש גם בתוך המציאות, בגלל שלפני הצמצום א"ס הי' בגלוי בכל מקום ובתוך הכל.

ג. וביאור הענין דהנה לפני הצמצום הי' נרגש בתוך כל מציאות, שהסיבה שהוא נמצא אינו משום שהוא סתם נמצא, אלא משום שהקב"ה כל יכול, ולפיכך הוא יכול ג"כ להיות מציאות. עד"מ, עשיר, שיש לו אלף אלפים דנרי זהב ואבנים טובות ומרגליות, כשהוא נותן סכום כסף לעני, בתוך הכספים הפרטיים אינו נרגש השוויות של הכסף, אע"פ שבאמת רק שווה כך וכך, אמנם נרגש בתוך הממון הזה, שמתוך שלעשיר יש בלי גבול כסף, יש לו ג"כ סכום מסויים. או י"ל משל אחר בענין יותר רוחני, שאם יהודי א' מרגיש הענין של מסירות נפש בחיי היום יומי שלו, דהיינו שהוא יודע ומרגיש איך שע"י כל מצוה ומצוה הוא נתקשר עם עצמות ומהות<sup>3</sup>, והוא מרגיש ג"כ שע"י עבירה הוא נהי' נפרד מאחדותו. והיהודי הזה מרגיש בפועל איך שה"איד, נישט ער וויל, און נישט ער קענט, זיין אפגעריסן פון אלקות<sup>4</sup>, ממילא הוא נעשה יראת שמים בתכלית וזהיר בכל פרט ופרט הכתוב בשו"ע, כדי לא ליפרד מעצמותו ית'. ובאופן זה, בתוך המצוות שהיהודי הזה מקיים אינו נוגע הפרטים של המצוה, אלא נוגע המסירות נפש. ובהנמשל י"ל, שלפני הצמצום הי' נרגש האחדות פשוטה של הקב"ה. וממילא כל הפרטים אינם נוגע כלל וכלל, ורק נוגע שהוא ית' כל יכול. ומפני שלפני הצמצום הי' גם גילוי בלי גבול של א"ס, ההרגש הזה הי' גם בתוך כל הפרטים.

ד. ולפי הנ"ל י"ל, שגם לפני הצמצום הי' היכולת להיות עולמות, וגם יש ה"אור השייך לעולמות" (שרש ומקור הקו), אמנם אז הי' נרגש בתוכם איך שהם בטילים לגמרי לגבי א"ס ב"ה, וכל מציאותם היא רק התבטאות של הענין, שמפני שהקב"ה כל יכול ואין סוף, הוא יכול ג"כ לברוא עולמות, ולגלות עצמותו באופן מוגבל. וממילא העולמות אז היו בטילים במציאותם לגמרי, וא"א להיות דירה בתחתונים.

ה. אמנם, לפי הנ"ל, נתעורר שאלה בנוגע לפעולת הצמצום, איך ע"י הצמצום נתבטל ההרגש הזה של "מאמיתת המצאו נמצאו כל הנמצאים", ובפשטות מה היא ההסברה בפעולת

<sup>2</sup> כמו שמבאר בהמשך תערו"ב ח"ב בד"ה ויהי הענין, שאפילו המציאות של אא"ס לא הי' שייך להיות, והאור הי' נכלל בעצמותו עיי"ש

<sup>3</sup> ענין זה, יומתק ע"פ לקו"ש חט"ו שיחת כ"ף חשון, ועיי"ש

<sup>4</sup> היום יום כ"ה תמוז

הצמצום? ובעומק יותר, לפי הנ"ל מובן, שגם כשהקב"ה מעלים על עצמו או מצמצם עצמותו ומהווה מציאות ש"חויץ" ממנו, נשאר ההרגש, שמפני מה יש העלם ומציאות שנראה חויץ ממנו? רק בגלל שהוא כל יכול. ובמילא המציאות שחויץ ממנו עדיין מרגיש הביטול. ואיך ע"י הצמצום נתהווה המציאות של ישות, אם לכאורה גם בתוך הצמצום, נרגש איך שגם ההעלם שנעשה ע"י הצמצום היא רק חלק והמשך של האין סופיות שלו?

וא"ו. ויש לבאר זה ע"פ ד"ה וחזקת והיית לאיש תשכ"ח, שבסעיף ג' מבאר שיש ג' אופנים בגילוי העצמות, א. גילוי הא"ס והבל"ג דעצמות, ב. היכולת שלא להאיר, ג. גילוי הפשיטות שלו שאינו מוגדר בהגדרים דגילוי והעלם. וי"ל שלפני הצמצום הי' ההתגלות של האופן הא' באופן בלי גבולי, דהיינו כמו שכתוב בהמאמר שם שהי' הגילוי של "אתה הוא הוי' לבדיך", ואין שייך שיהי' מציאות זולתו ית'. ופעולת הצמצום היתה לגלות מדריגה הב', דהיינו שאא"ס שלפני הצמצום טענה, שמפני שהקב"ה א"ס, והוא היחיד, צריכים לגלות הבל"ג שלו בכל מקום, וא"א לשום מציאות להיות, בלעדו, וכל מציאות הוי רק המשך וחלק של הא"ס. ואפילו הכחו בגבול שיש לו הוי ג"כ חלק והמשך של הבל"ג שלו, וזה נרגש גם בתוך ההעלם. ובא הצמצום והתגלה להאוא"ס, שגילוי בלי גבולי, אינו התבטאות אמיתי של הקב"ה, מפני שהקב"ה מרום ומתנשא מגדר הגילוי, והוא ית' אינו צריך לגילויים בכדי לאמת מציאותו ח"ו. ועי"ז פעל הצמצום בהאוא"ס ההרגש שהקב"ה באמת למעלה מגדר הגילוי, והוא ית' יכול ג"כ להעלים עצמותו, ולפיכך נסתלק אורו הגדול אל הצד. ולפי זה ג"כ מובן הלשון המובא בד"ה וחזקת הנ"ל, שהצמצום פעל באור הבל"ג שנכלל במקורו, דהיינו שהאור הרגיש איך שלגבי העצם הגילוי אינו מחוייב.

ועי"ז נעשה מקום פנוי לעמידת העולמות, דהיינו שע"י שהצמצום התגלה שהקב"ה יכול להעלים א"ע לגמרי, ואפילו להעלים א"ע באופן שאינו נרגש שהוא המעלים. ובמקום פנוי הזה נתהווה מציאות עולמות שמרגישים א"ע ליש ודבר נפרד מאחדותו.

ז. ולפ"ז נוכל לתרץ שאלה ידוע<sup>5</sup> בנוגע להמשכת הקו, שכתוב בספרי קבלה שאחרי שסילק אורו הגדול אל הצד, אז המשיך מן האור העיגול שלו קו א' ישר ודק... מפני מה סילק הקב"ה כל האור, ואח"כ חזר והמשיך קו לתוך המקום פנוי, לכאור' מסתבר יותר לסלק כל האור מלבד הקו, ולהניח הקו בתוך המקום פנוי?

אמנם לפי הנ"ל מובן, שאם לא סילק אורו לגמרי, לא הי' נרגש להאור הא"ס שלפני הצמצום ולהקו, שהקב"ה באמת מרום ומתנשא מגדר הגילוי. לפי שאם הקו מרגיש שגם לאחר הצמצום עדיין מאיר אוא"ס, לא ירגיש איך שאוא"ס באמת למעלה מגדר הגילוי. לפי שאם יראה הקו, שאפילו כשנתגלה היכולתו שלא להאיר, עדיין נשאר קצת גילוי, עדיין

<sup>5</sup> המובא בכ"מ בדא"ח, ומהם המאמר הראשון של המשך יום טוב של ר"ה רס"ז

נוכל לחשוב שהקב"ה באמת נתבטא בעיקר, בהענין של גילוי. וגם ההעלם הוי רק חלק של האין סופיות שלו. ואם נתהווה העולמות אח"כ במקום ה"פנוי" הזה, עדיין הי' נרגש בתוך העולמות איך שהם בטילים באמת, וכל מציאותם הגבולי, היא רק התגלות של הכח הכל יכול.

לפי הנ"ל ג"כ מובן מה שכתוב בהמאמר הנ"ל בהמשך תער"ב, שפעולת הצמצום הי' להבדיל בין הפנימיות של האור, (אור שאינו שייך לעולמות) והחיצוניות (אור השייך לעולמות). דהיינו: כשחיצוניות מיוחד עם הפנימיות, דהיינו שהאור המוגבל השייך לעולמות הוי רק חלק מהאין סופיות שלו, דהיינו שמתוך שהוא בל"ג וכל יכול הוא יכול ג"כ להשפיע אורות מוגבלים. אזי אינו שייך להיות נבראים בבחי' יש ממש, מפני שההעלם הוי רק חלק של הגילוי. אמנם הצמצום מפריד בין החיצוניות והפנימיות, ואז נראה החיצוניות בפני עצמו, דהיינו שהקב"ה יכול להאיר אורות מוגבלים לא מפני שהוא בל"ג ויכול לעשות הכל, אלא מפני שיש לו כחות מוגבלים.

ח. אבל לאחרי כל הנ"ל נשאר שאלה, אם הצמצום פועל שהאוא"ס והקו ירגישו שהקב"ה אינו נתבטא ע"י הענין של גילוי, והוא באמת למעלה מגדר הגילוי ועי"ז האור חוזר למקורו, איך אח"כ האיר אור הקו לגלות הא"ס של הקב"ה, אם לכאורה הצמצום התגלה שאין מעלה בגילוי? ומתריך בד"ה וחזקת הנ"ל וז"ל "זוה שע"י הקו נמשך הגילוי דאוא"ס שלפני הצמצום, הוא מפני ששרש הקו הוא מתפארת הנעלם, שכולל ומחבר ההפכיים, הגילוי והצמצום". ובעומק יותר מבאר שם בנוגע לדרגת הקו, וז"ל "ואתה מחי' את כולם הוא גילוי הפשיטות דהעצמות שאינו מוגדר בהגדרים דגילוי והעלם, ולכן הוא מחבר שניהם כאחד" עכ"ל. דהיינו, שהקו מושרש בהעצמות בדרגא שאינו מתבטא בשום דבר, גילוי או העלם, ולכן יכול לחבר הפכיים כפי רצונו.





## עבד פשוט עובד עבודתו מצד טבעו ורגילותו

### השליח הת' חיים ישראל שיחי' פייגעלשטאק

שליח בישיבה גדולה

שאלות על עבודת העבד פשוט שנעשה טבעו/ כ' אופנים בעבודה בדרך טבע והרגל, (א)  
ביטול ושעבוד כללי (ב) מצות בדרך אנשים מלומדה

א. בהתחלת המאמר ומקנה רב תרס"ו מתאר כ"ק אדמו"ר נ"ע, עבד פשוט. אחרי שמתאר את ביטולו ואופן עבודתו, איך שכל העבודה שלו הוא נגד טבעו וכו', מבאר עוד נקודה. דהיינו, אע"פ שעבודתו קשה מאד, עכ"ז "נעשה אצלו כמו טבע בנפשו ממש".

ב. וצריך להבין, (א) מבואר במשך המאמר שכל ענין עבודת העבד פשוט, נגד טבעו. א"כ, איך אפשר שממה שאמור להיות נגד טבעו, נעשה טבעו?

(ב) בפרטיות יותר, בסוף המאמר מבואר שעבד פשוט, היא בדרגת "עובד א-לוקים". העובד א-לוקים, תמיד עושה מה שנגד טבעו ורגילותו. ולפיכך, העבודה של "מצות אנשים מלומדה", מופרך ממנו לגמרי. העבודה של "מצות אנשים מלומדה" הוא שיהודי מקיים תו"מ רק מצד ההרגל שמורגל בו מקטנותו. כמובן, ההיפך מהעבודה של העובד א-לוקים.

לפי"ז, נשאלת השאלה, איך אפשר לומר בהתחלת המאמר שהעבודה של העבד פשוט נעשה אצלו כמו טבע? שלכאורה אינו מתאים עם זה שהעבודה של "מצות אנשים מלומדה" מופרך ממנו לגמרי (וגם שבכלל העבודה שלו נגד טבע)?

ג. י"ל הביאור בזה בדרך אפשר, לכאורה, יש שתי אופנים שעבודה יכול להיות כמו טבע בנפשו.

(א) שמרגיל עצמו לעבוד עבודות פרטיות, מידי יום ביומו.

(ב) הטבע היא השבירה כללית, דהיינו, שאינו מרגיל עצמו לקיים ציוויים פרטיים של האדון, אלא מרגיל עצמו לשבור עצמו ולעבדו נגד טבעו, בכדי שיכול לעשות העבודות פרטיות שהם נגד טבעו. ע"ד [לעיל בהמשך תרס"ו, בסוף מאמר ד"ה אלה תולדות נח ה'תרס"ו, דף ע"ז (נ"ז)] בנוגע לכוונת המצות, שצריך להיות הכוונה כללית דקבעמ"ש, מלבד הכוונה פרטית שבכל מצוה ומצוה, להמשיך המשכה מסויימת.

וי"ל, שהעבודה של "מצות אנשים מלומדה" הוא כאופן הא' שהעבודות פרטיות שהם נגד טבעו נעשים אצלו כמו טבע. אמנם באמת, הוא בעצמו, אינו מוכן לעשות דברים שהם

נגד טבעו ממש, רק שהוא מקיים מה שהוא מורגל בו. וזה אינו שייך בעבד פשוט כנ"ל, מכיון שכל הציווים של האדון שהעבד פשוט מקיים, נגד רצונו.

ולפיכך צ"ל שמה שנעשה כמו טבע אצל העבד פשוט, הוא השבירה הכללי שמכריחו לעבוד העבודות פרטיות נגד טבעו. דהיינו, לאחרי הרבה עבודה, הרגילות שלו נהי' לשבר את עצמו, וזה נעשה כמו טבע בנפשו. אמנם אינו מורגל לקיים ציוויים פרטיים.



## החילוק בין חסידות חב"ד לחסידות חג"ת בענין לחתחילה אריבער

ר' רחמיאל שיחי טראוויץ  
חברי המערכת

תורת כ"ק אדמו"ר מוהר"ש "לכתחילה אריבער / "ביאורה ע"י כ"ק אדמו"ר נשי"ד,  
היינו, קיום המצוות בשביל להתקשר עם עצמות א"ס / תורת האדמו"ר מסוכוטשוב  
בספרו שם משמואל ע"ד ענין הנ"ל / החילוק בין חב"ד לחג"ת בענין הנ"ל / הענין של  
עבודה בכח עצמו בתורת הראשונים

א. ידוע פתגם כ"ק אדמו"ר מוהר"ש המובא בכ"מ בתורת רבינו, מיוסד על אגרות קודש  
אדמו"ר מהוריי"צ ח"א מכתב ש"מ (ע' תרי"ז). "די וועלט זאגט אז מ'קען ניט ארונטער דארף  
מען אריבער, און איך האלט, אז מ'דארף לכתחילה אריבער". ומבאר כ"ק אדמו"ר נשי"ד  
בהתוועדות ש"פ קדושים תשמ"ו (תו"מ תשמ"ו ח"ג ע' 264), הענין של לכתחילה אריבער  
בוה"ל,

"כלומר, מיד בהתחלת העבודה צריך יהודי להתקשר עם עצמות ומהות — לא רק לאחרי  
שלומד אודות פרטי הדרגות דסדר השתלשלות כו', כי אם, באופן ד"לכתחילה אריבער" —  
"ער מיט עצמות" ... ועד" בנגוע לענין ה"שכר" (כדי שיהודי יוכל לעבוד את עבודתו מתוך  
מנוחה כו' (כנ"ל סכ"ד)) — אינו זקוק ל"ממוצעים", ע"י מלאך הממונה על הפרנסה וכיו"ב,  
כי אם, באופן ד"לכתחילה אריבער" — "מי הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך",  
היינו, שמקבל את השכר (שלא ע"י "ממוצעים", כי אם) מעצמות ומהות!  
והגע עצמך: גער שזה-עתה נעשה בר-מצוה, וצריך להניח תפילין (של רש"י ושל ר"ת) —  
כשעומד להתפלל להקב"ה, הרי מה שנוגע לו, לכאורה, אינו אלא לבקש על חכמה בינה  
ודעת בלימוד התורה, על פרנסה בהרחבה להוריו (ובפרט לאחרי שהוצרכו להוציא סכום כסף  
גדול עבור התפילין שלו, וכיו"ב. ואעפ"כ, לכל לראש — אומר ר"א בן ערך — "דע לפני מי  
אתה עמל", עליך להתקשר עם עצמות ומהות! ובמילא, גם בקשתך על פרנסה וכיו"ב היא  
— מעצמות ומהות, "מי הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך" — עצמות ומהות!"  
עכ"ל.

ב. בנגוע להענין הנ"ל, האדמו"ר מסוכוטשוב רבי שמואל בורנשטיין, (האדמו"ר השני  
של החסידות סוכוטשוב, ד' מרחשוון תרט"ו — כ"ד טבת תרפ"ו) כותב בפירושו על התורה,  
ספר שם משמואל על פרשת יתרו בזה"ל "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים

ביום הזה באו מדבר סיני, ויסעו מרפידיים ויבואו מדבר סיני וגו'. ויש להבין שהזכיר מעיקרא ביאתם למדבר סיני ואח"כ חזר להזכיר הנסיעה מרפידיים והביאה למדבר סיני, והי' צריך לומר ביום הזה נסעו מרפידיים ויבואו מדבר סיני ולא הי' צריך לכל האריכות. ונראה שכאן רמז עצה לאדם, כמו שישראל ברפידיים רפו ידיהם מן התורה והיתה חסרה להם התחזקות ולא הי' אפשר להם להחזיק עצמם אלא במה שציירו בעצמם שעומדים לפני הר סיני לקבל התורה, ועי"ז באמת נעשו כאילו עומדים לפני הר סיני, כי במקום שדעתו של אדם שם הרי היא כאילו הי' שם בפועל, כמו שאמרנו זה במק"א בשם כ"ק אבי אדמו"ר, וענין זה החזיק בידם להחליף כח וליסע מרפיון הידים, וכמו שאמר אדמו"ר הרי"ם מגור על מאמר העולם בל"א "אז מען קען נישט אריבער מוז מען ארונטער, ואני אומר להיפך אז מען קען נישט ארונטער מוז מען אריבער", והיינו כנ"ל שיצייר בנפשו מעלות גבוהות בזה יחליף כח כנ"ל. "עכ"ל.

י"ל שכונת הרי"מ מגור בפתגם הנ"ל, כמוכח מהמשך הביאור הנ"ל: שסברת וטענת העולם היא, שמלכתחילה מתעצלים ואינם רוצים להתייגע בכדי לעבור על הנסיון. דהיינו אז מען "קען נישט אריבער", מפני ש"אריבער" כאן הי' תנועה של "אינו רוצה להלחם עם היצר ולשנות הטביעות ורגילות הגרועים שלי". וכשהאופן הזה "לא עלתה על ידם", הם מבינים ומכירים שצריכים לילך "ארונטער" ע"י עבודה ויגיעה.

אבל "אני אומר להיפך", שמלכתחילה מנסים לעבוד את ה' ית' בסדר מסודר ע"י יגיעה עצומה מלמטה למעלה, דהיינו "ארונטער". ואם אח"כ, האופן הזה "לא עלתה על ידם", ועדיין נמצאים במדרגה של "רפו ידיהם מן התורה", אז העצה היא להמשיך בתנועה של "אריבער". לחשוב ולצייר לעצמו, כאילו הוא נמצא במדרגה ובסביבות של ענינים נעלים ביותר, ולפי ש"במקום שמחשבתו של אדם, שם הוא נמצא" עי"ז, נתעלה.

דהיינו, כשיהודי עומד במצב שא"א לו לילך בסדר מסודר בעבודתו "אז מ'קען נישט ארונטער", מפני שהוא מרגיש שמעשיו גרמו לו להיות רחוק מה' ית', דהיינו "רפיון". צריך להתבונן ולחשוב על ענין נעלה, וגם לצייר לעצמו כאילו הוא נמצא במקום קדוש ביותר, דהיינו, "מוז מען אריבער". אע"פ שבחיצוניות נראה כאילו הוא בבחי' "רפיון". ועי"ז יפעול על עצמו להתרומם על המדרגה הנמוכה. דהיינו שהענין של "ארונטער", היא עבודה ע"פ סדר והדרגה, וכשא"א לילך בהאופן הישר, צריכים לילך "אריבער" דהיינו שצריכים "לקפוץ", ולהתעסק בענינים נעלים.

ג. ובוה רואים אנו חילוק עקרי ויסודי בין שיטת חסידות חב"ד ושיטת חסידות חג"ת [ע"ד הלשון הידוע שחג"ת חסידות דורש ע"פ "צדיק באמונתו יחיה", א"ת יחיה (בשו"א) אלא יחיה (בפת"ח), דהיינו שהאדמו"ר נושא את המקושרים ומקשר אותם עם ה' ית'. וחסידות חב"ד תובע, שעבודה צ"ל בכח עצמו דהיינו יחיה (בשו"א)]. שכשיהודי נמצא במצב גרועה, העצה של חסידות חג"ת היא, לחשוב ולהתבונן בענינים נעלים. ע"ד הענין של

להתקשר לצדיקים, ועי"ז, הקדושה ירומם אותו מהירידה (רפיון). משא"כ חסידות חב"ד שהיא היחידה ופנימיות של כל התורה כולה, (כפי שנתבאר בקונטרס ענינה של תורת החסידות). שמדגשת בכלל, היחוד פנימי ועצמי של יהודי עם הקב"ה שלמעלה מסדר השתלשלות, וגם למעלה מטוב ורע, שזהו העצם ופנימיות שלו. דהיינו, שהעבודה של חב"ד אינה בבחי' התפעלות, לשכוח על החסרונות ועבירות, ורק לסמוך על הצדיקים או על הקדושה של מתן תורה (כנ"ל). אלא העבודה היא, "לכתחילה אריבער", דהיינו שלכתחילה מגלים העצם שלו שהיא חד עם עצמות א"ס. ועי"ז יפעול גם על החיצוניות והכחות הגילויים, (כפי שמבואר בהמאמר הידוע ואתה תצוה מכ"ק אדמו"ר נשי"ד) לשנות עצמו בפועל, ולא רק לחיות חיים של יחידה. דהיינו שהדרך לצאת מהקליפה, לפי חסידות פולין היא, שכשא"א לשנות המהות שלו והשכל ומדות ומחדו"מ שלו, מתיאשים (ח"ו). ולפיכך, העצה היחידי היא לברוח מעצמו, ולהכנס לתוך ענינים נעלים. אבל חסידות חב"ד תובע עבודה של "לכתחילה אריבער" דהיינו גלות היחידה שבנפש שמיוחד עם עצמות א"ס, ולפעול על הכוחות הגלויים. ועי"ז, המהות ושכל ומדות ומחדו"מ באמת משתנים.

וי"ל, שענין הנ"ל, שכל אחד ואחד צריך לעבוד עבודתו בכח עצמו, והוא אחראי על עצמו ושואחרים לא יכולים לעשות את העבודה שלו (רק יכולים לעזור), ואינו רשאי לסמוך על קדושת התורה או על קדושת הצדיק, אינו חידוש של חסידות חב"ד. שבאמת מוצאים אנו יסוד הנ"ל במסורה, לדוגמא בפירוש המשניות להרמב"ם, בהקדמה הידועה לפרק יו"ד דסנהדרין, וז"ל, "היסוד אחד עשר, כי הוא הש"י נותן שכר למי שעושה מצות התורה, ויעניש למי שעובר על אוהרותיה. וכי השכר הגדול העולם הבא, והעונש החזק הכרת. וכבר אמרנו בזה הענין, מה שיספיק. והמקרא המורה על היסוד הזה מה שנא' (שמות לב) ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא. והשיב לו הש"י, מי אשר חטא לי אמחנו מספרי ראייה שיודע העובר והחוטא לתת שכר לזה ועונש לזה".<sup>1</sup>



<sup>1</sup> ואין זה בסתירה להלשון הידוע "ערבים כל ישראל זה לזה", מפני שהמקור לפתגם זה, היא ממדרש אוצר המדרשים ילמדנו ע' 225 וז"ל "שכל ישראל נקראו נפש אחת שנאמר כל איש ישראל כלם כאיש אחד (שופטים כ' י"א), ואם חטא אחד מהם כלם ערבים זה בזה. למה הדבר דומה לבני אדם שהיו באין בספינה נטל אחד מקדח והתחיל קודח תחתיו א"ל שוטה אתה קודח תחתין והמים נכנסין וכולן אבודין, כך נפש כי תחטא." דהיינו, שמשמעות המשל היא, שכל אחד ואחד צריך להכיר איך שמעשיו נוגעים לא רק לו, אלא לכלל ישראל. אמנם, אינו משמע כלל וכלל, שיהודי (או אדמו"ר) אחד, יכול לעבוד ה' ית' במקום יהודי אחר.



## תורת רבינו

### למה ע"י נסיונות בונים בית יהודי

הרב ישראל ברוך שיחי' לעבענהאלץ<sup>1</sup>  
אברך בכולל מנחם ליובאוויאטש

יעקב זכה לבנות בני ישראל ע"י ירידתו "לחרון אף של עולם וועבודתו שם/ שאלה בקשר בין נסיונות להולדת בנים/ ילדים באים מעצם האב, ונסיונות שייכים ליחידה שבנפש

א. בלקו"ש ח"א פרשת ויצא, שיחה א', אות ב', שואל כ"ק אדמו"ר נשי"ד: "הקב"ה נתן לנו תו"מ מידו המלאה ורחבה... הי' לו, לפחות, לסלק מאתנו את הדאגות, דאגות הגלות, דאגות הפרנסה וכו', כדי להקל על קיום המצות וכו'?"

ומסביר כ"ק אדמו"ר: "כלפי כך מספרת התורה את דרכו של יעקב... "לא כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ולא כיצחק שיצא ממנו עשו, כי אם כיעקב שמטתו שלמה".<sup>2</sup> כאשר עמד יעקב להינשא – לבנות את בית ישראל, נאמר לו לצאת מבאר שבע, לעוזב גם את ישיבת שם ועבר, וללכת לחרון, חרון אף של עולם... ומתוך כך (שנסע שמה) ועמד בנסיונות – בנה את בית ישראל, ומטתו שלמה. זו גם הוראה לכל איש ישראל: אך ורק ע"י כך שיש לו נסיונות והוא מתגבר עליהם ועומד בהם – בונה הוא בית יהודי, בית מאיר וחם"<sup>3</sup> ("א אידישע הויז, א ליכטיקע הויז און א ווארמע הויז").

ב. ושאלתי משפיע אחד (הרוצה בעילום שמו) – מה היא השייכות בין "עומד בנסיונות" ל"בנים טובים" – שדוקא ע"י נסיונות בעוה"ז, (כיעקב אבינו ולא כאברהם שיצא ממנו ישמעאל ולא כיצחק שיצא ממנו עשו), זוכים למטתו שלמה – שכל בניו יהיו שלימים בתו"מ וביראת שמים?

<sup>1</sup> הערה זו כתבתי ביום ד' כסלו שעוות ספורות לפני פטירת מרת טובה בת ר' מאיר לייביש ע"ה, למשפחת ארון, ובתא של אחתי שתחי', ותהא זה לזכרון ולעילוי נשמתה. (ת.נ.צ.ב.ה.).

<sup>2</sup> שבת קמו, א (בשינוי לשון). עד"ז ספרי לדברים לב, ט.

<sup>3</sup> התרגום הוא ע"פ "רעיונות לפרשיות השבוע – מעובד בתרגום חפשי מתוך לקו"ש".

והוא השיב לי: "עבודת הנסיונות - ובפרט להתגבר בנסיון - הוא מהכח והגילוי של היחידה, דהיינו עצם הנפש.<sup>4</sup> ובנים באים ג"כ מעצם הנפש (כמ"ש בריש פ"ב תניא). א"כ יש להם שייכות זה לזה."

ג. ואולי יש להוסיף, שזהו בגדר של "מדה כנגד מדה". כשאדם עומד ומתגבר בנסיון ע"י גילוי העצם, [וגם שכל תנועה שלו הוא בתנועה של מס"נ (אפילו רק בכח, כמ"ש בתניא סוף פרק כ"ה)], השכר לזה הוא שבניו, שהם ג"כ מהעצם שלו, יהיו כפי העבודה שלו, יראים ושלמיים. ובפרט כפי הידוע (מסוף פ"ב תניא ובכמה מקומות) שלבושי הנפש של הבנים הם מהאב. ע"כ אם כל המציאות של האב הוא מסור ונתון לעבודת ה', בשכר זה, הלבושים של הבנים יהיו עדינים יותר - דק ו"איידל" - שיהיו יכולים להתגבר על יצרם בקל וירצו לקיים רצה"ע ותו"מ וכו' (כמ"ש בראשית חכמה, ובכ"מ, ואיכ"מ...)<sup>5</sup>.

ד. ומסיים בברכה, שיתנו לנו הקב"ה בנים<sup>6</sup> ובני בנים עוסקים בתו"מ, יראים ושלמיים, חסידים, שיגרמו רוב נחת להקב"ה ולכ"ק אדמו"ר, אכ"ר.



<sup>4</sup> עיין מאמר ד"ה נתת ליראך תשי"א, ובכמה מקומות בחסידות.

<sup>5</sup> וזה לא רק בשעה שנוצר הולד (כמ"ש בתניא סוף פ"ב), כ"א שנמשך גם כל ימיו של הבנים - זה שהלבוש שלהם יהיו "איידל" תלוי גם בעבודת האב לאח"ז, מכיון שיש שייכות בין עבודת הנסיונות - עצם - לבנים שהם ג"כ מהעצם, א"כ השייכות הוא כל הזמן (כמו שמצינו ביעקב אבינו ע"ה). [אבל ע"ז אמר משפיע הנ"ל "שאעפ"כ יש בחירה חפשית להבנים לעשות כרצונם - שזה תלוי רק בהבן ולא בהאב וד"ל"].

<sup>6</sup> וגם העיר לי ראש הכולל הרה"ח ר' יונתן פסח ג'ונסון, שע"י עבודת הנסיונות, שאדם מתגבר על טבעו, ועולה למעלה מטבעו, ע"י יחידה שבנפשו, [כמבואר בחסידות, שזוכה לגילוי עלמא דאסכסיא (כמבואר בתהילים יהל אור על קאפיטל קי"ד)], זוכה ג"כ לעלות למעלה מטבע בנוגע לבנים - בגידול הבנים באופן של יר"ש, ובהרחבה בגו"ר, ואפילו לזכות לזחוק, בלי מניעות ע"פ טבע.



# נגלה

## כיבוד אב ואם של יעקב אבינו

הרב בנימין גבריאל הכהן שי' כהן

ראש הישיבה

בשנת תשס"ו כתבתי מאמר בענין זה ונדפס אז בהערות התמימים ואנ"ש גליון צ'. הבא לקמן דן עוד הפעם בכמה נקודות שנגעתי בהן במאמר הנ"ל, ונראה לי עכשיו לבארם באופן אחר קצת. גם יש כאן ענינים נוספים שלא היו נזכרים כלל במאמר הנ"ל.

עי' גמ' מגילה ט"ז, ב' דגדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם, שכל אותן שנים שהי' יעקב אבינו בבית עבר לא נענש. ופירש"י (שם) יעקב למד תורה י"ד שנה בבית עבר כשפירש מאביו ללכת לחרן ולא נענש עליהם על כיבוד אביו, ובשאר כל השנים שנשתהה בבית לבן ובדרך נענש, עכ"ל.

ועיי"ש בחדא"ג שתמה המהרש"א, וז"ל: וא"ת למה נענש גם על אותם כ"ב שנים, כיון דברצון אב ואם ובמצותם הלך יעקב, ומסתמא מחלו על כבודם, עכ"ל.

והנה אע"פ שהמהרש"א הזכיר ב' ענינים בתוך קושייתו, והם מה שהלך יעקב עפ"י ציווי הוריו וגם מה שהוריו מחלו על כבודם, מ"מ נראה לפרש שלא העמיד שאלתו אלא על ענין המחילה, דכיון שמחלו על כבודם למה נענש יעקב בשביל העדר הקיום. אבל זה שהלך משום הציווי שלהם אינו סותר כלל מה שאמרו חז"ל דנענש מפני העדר קיום הכבוד. ולא הזכיר המהרש"א דבר זה שהלך במצותם אלא בכדי להוכיח שמסתמא מחלו על כבודם, כיון שהם עצמם רצו שילך במקום שיהי' מן הנמנע לקיים שם את המצוה.

ובטעם הדבר שאין ממצותם שום סתירה לעונשו של יעקב י"ל בתרתי. חדא, דאע"פ שיעקב הי' מוכרח לקיים מצותם מ"מ לא הוי עדיף ממי שנאנס וא"א לו לקיים את המצוה, וכיון דאונס כמאן דעביד לא אמרינן, לכן שפיר חסר אצלו לכל הפחות שכרו של המצוה. ועוד י"ל דהנה ידוע מ"ש הראשונים (עיי' רמב"ן ורשב"א יבמות ו', א') שאין עיקר כיבוד אביו מה שמקיים פקודתו אלא מה שמשמשו בדבר שיש לאביו הנאה ממנו. וא"כ שפיר י"ל דאפי' אם נאמר דמוכרח הבן לעשות מה שצוה לו אביו, מ"מ כיון שאין זה אלא חלק הטפל של המצוה אין בכח דבר זה לשמש כתחליף לענין העיקרי שהוא השימוש בדבר שיש לו ממנה הנאה.

ולפי"ז שפיר מובן שכל קושיית המהרש"א היא רק ממה שיצחק ורבקה מחלו על כבודם, דבזה אמרינן (גמ' קידושין ל"ב, א') האב שמחל על כבודו כבודו מחל, וא"כ שפיר קשה למה

נענש יעקב אם כבר אין כאן מצוה כיבוד כלל. שוב ראיתי בספר "תוספות השלם" על התורה (ירושלים תשד"מ) שמביא שם בשם הר' יהודה מפרי"ש (שגם המהרש"א הזכירו תוך דבריו) אותה קושיא עצמה, אבל לא הזכיר שם כלל הענין של מחילה, ומשמע מדבריו שלא הקשה אלא מכח ציווי של האב, ודלא כמו שכתבנו למעמלה. ואם כן הוא, שיטתו צריך ביאור. אבל יותר מסתבר לומר שגם הוא נתכוין להקשות מכח מחילת האב, ובפרט שברור מדברי המהרש"א שראה דברי הר"י מפארי"ש ומ"מ מפרש שהוקשיא היא מצד מחילה. וש"מ שהבין המהרש"א שלמרות שלא הזכיר הר"י מפארי"ש ענין המחילה, מ"מ י"ל שלזה נתכוין, וכל קושייתו מיוסדת על ענין זה.

והנה המהרש"א מביא שם תירוצו של הר"י מפארי"ש (וכן הוא בספר תוספות השלם הנ"ל) שלסוף י"ד שנה ששמש יעקב בבית עבר נתיימש עשו לבקשו, ואח"כ בא יעקב לחרן. וכשידעה רבקה שנתקררה דעתו של עשו, שלחה אחריו דבורה מניקתה וכו' נמצא כשבאת דבורה אל יעקב עדיין לא נשתהה יעקב בבית לבן כי אם שנה, והוא לא רצה לבוא ולכך נענש לפי ששהה כ"ב שנה אחר ציווי אמו, ועיי"ש. ועיי' בדברי רבינו בחיי עה"פ וישלח יצחק את יעקב (בראשית כ"ח, א') שפי' ג"כ קרוב לזה שהי' ליעקב לחזור מיד כששילחו בשבילו.

והנה יש לעיין במ"ש הר"י מפארי"ש דלאחר י"ד שנה נתקררה דעתו של עשו ולא ביקש להרוג את יעקב, דלכאורה מפשטות הכתובים שבריש פרשת וישלח (וירא יעקב מאד וגו' כי ירא אנכי אותו פן יבוא והכני וגו' באנו אל אחיך אל עשו, ופרש"י עודנו בשנאתו) משמע שגם לאחר כו"כ שנים לא נתקררה שנאת עשו. ואע"פ שהר"י מפארי"ש בודאי ידע מכתובים אלו ומצא לו דרך לפרשם לפי שיטתו, מ"מ מדברי רש"י נראה דלא ס"ל כוותיה. וגדולה מזו משמע ממה שאמרו ז"ל (ב"ב קכ"ז, ב') על הפסוק ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף (בראשית ל', כ"ה) משנולד שטנו של עשו וכו' משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב, וכ"ה בפירש"י עה"פ עיי"ש, שמזה משמע שעד שנולד יוסף היתה הסכנה משום עשו בתקפה, ודלא כדברי הר"י מפארי"ש הנ"ל. וא"כ, לפי דעתו של רש"י השאלה עדיין במקומה עומדת, למה נענש יעקב?

גם יש מקום לעיין בתירוץ הנ"ל עפ"י החילוקי לשונות שמצינו בין דברי רבקה ודברי יצחק ליעקב בנוגע להילוכו לבית לבן. דאע"פ שרבקה אמרה (בראשית כ"ז, מ"ד) וישבת עמו ימים אחדים עד אשר תשוב חמת אחיך וגו' ושלחתי ולקחתיך משם וגו', שמדברים אלו משמע שכשתשוב חמת עשו יש ליעקב לחזור להוריו, וכדברי הר"י מפארי"ש, אעפ"כ מדברי יצחק משמע כוונה אחרת בכל הענין. דהלא אביו אמר לו (בראשית כ"ח, א') לא תקח אשה מבנות כנען וגו' קום לך וגו' וקח לך משם אשה וגו' ושלח אותו פדנה ארם לקחת לו משם אשה. והיינו שכוונת השילוח היתה בשביל הנישואין, ועד שיגמור ענין זה אין לו לחזור ליצחק. ואם כנים אנו בזה הלא נולדה כאן השאלה של מי שאביו צוה לו כן ואמו צותה לו

לעשות להיפך אם ישמע לדברי אביו או לדברי אמו, עיי' שו"ת רע"א ח"א סי' ס"ח דלכאורה יעשה כדברי אביו כיון דגם אמו מחוייבת בכבוד אביו, ובנדון דידן הי' צריך יעקב לעשות כדברי אביו ולא כדברי רבקה אמו, ולא הי' מחוייב כלל לחזור עד שגמר הענין של נישואין, וקשה א"כ למה נענש בשביל כ"ב שנים שלא כיבד אביו, דלפי הנ"ל הי' צ"ל פחות מזה הרבה. ולא באתי אלא להעיר שיש מקום לעיין ולדון בתירוץ של הר"י מפרי"ש.

ולכאורה התירוץ הכי מתקבל על קושיית המהרש"א הנ"ל הוא עפ"י דברי הרא"ש המובאים בשטמ"ק לב"מ דף ל"ב, א' שכתב, בתירוץ השני שם, וז"ל: ועוד אפילו כי אמר (האב) לא בעינא (הכיבוד של בני) שיך עשה, דמכל מקום מצוה הוא בכל דבר אפילו אמר האב לא בעינא, עכ"ל השטמ"ק. והיינו דס"ל כמו שביאר הרדב"ז (ח"א סי' תקכ"ד, הובאו דבריו בהגהות רעק"א לשו"ע יו"ד סי' ר"מ) דאם לא מחל האב על כבודו נחשב כמ"ע חיובית ונענש הבן על ביטולו, ואם מחל האב, אע"פ שאין כאן ביטול מ"ע או עונש, מ"מ עדיין נחשב לקיום מ"ע אם הבן מכבד את אביו, ולא הוי כמו שהבן מכבד אדם אחר שאין בזה שום קיום מצוה.

והנה אע"פ שהשטמ"ק מביא זה בשם הרא"ש, והרדב"ז כתבו בשם הרמ"ה, מ"מ מילתא טעמא בעי, וגם מקור לחידוש זה לא ידענו, וכ"כ הקובץ שיעורים (כתובות אות קמ"ד) וז"ל: וצ"ע מנ"ל הא מילתא דאיכא קיום מצוה גם אחר מחילת האב, עכ"ל. ולע"ע לא מצאתי ביאור או יסוד לשיטה תמוה זאת.

ונראה לבאר דבר זה עפ"י הגמ' כתובות (י"ז, א') דאמרינן שם אפי' למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דאמר מר שום תשים עליך מלך, שתהא אימתו עליך, ע"כ. ובשטמ"ק (שם) מביא פירש"י שכתב דלפיכך ריבה הכתוב שימות הרבה משום דאין כבודו מחול, וביאר שרש"י נתכוין לומר דכל שעה שמוחל על כבודו הרי כאילו הסיר עצמו ממלך, וצריך אתה להשימו עליך מחדש, עיי"ש.

ובביאורו של דין זה נראה שהיחס שצ"ל בין המלך והעם נברא משני צדדים, דהיינו מצד המלך ומצד העם. דכיון שאין מלך בלא עם מובן שהמלך מצד מציאותו כמלך צריך שיהי' לו עם המכבדו, ובלא זה הרי אינו מלך. והעם מצדו הוצרך להיות עליו מלך כי זהו טובתם ותיקונם שיהי' עליהם מושל ומנהיג. והנה אם המלך מוחל כבודו, מועלת מחילה זאת מצד המלך, כי כבודו של עצמו הוא מוחל, והרי כבודו בידו למחול, וע"ז כתב השטמ"ק דע"י מחילתו הרי כאילו הסיר את עצמו ממלך, ואין טעם לומר שלא תועיל מחילתו. ומ"מ כיון שצותה תורה שום תשים עליך מלך, הרי"ו ציווי להעם שימנו עליהם איש שהוא יהי' המלך שלהם, ואין מחילתו מועלת כלל למלא או לשנות הצורך שלהם במלך. ועל דרך זה י"ל דגם במצות כיבוד אב ואם יש כאן שני הצדדים, האב והבן. שרצתה תורה שהאב יקבל כבוד

ושימוש מבנו, ורצתה גם שהבן יכבד את אביו, כיון שכל מציאותו באה לעולם ע"י אביו ואמו, ועליו להראות הכרתו של יחס זה ע"י מעשים מסויימים.

והנה במלך, דשם צותה תורה שהעם מוכרחים למנות עליהם מלך, ואם לא עשו כן הרי ביטלו מצוה זאת, משום זה אמרו דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול להסיר מהעם החיוב תמידי שלהם. אבל בכיבוד אב, דשם אמרו שכבודו מחול הרי"ז משום דלא ריבתה תורה חיוב מיוחד לכבד את האב גם לאחר מחילתו, ואע"פ שהענין של כיבוד אב במקומו נשאר אצל הבן גם לאחר מחילת האב, מ"מ כיון שלא צותה תורה ע"ז שיכבדו גם לאחר מחילתו הרי"ז נשארת מצוה קיומית ולא חיובית ואין בענין זה הכח לבטל מחילת האב מלחול. ומ"מ גם לאחר שכבר חלה המחילה מצד האב שפיר יקיים הבן מצות עשה אם יכבד את אביו כיון דמ"מ בנו הוא ועליו לכבד מי שהביאו לעולם.

ויש לעיין לפי שיטת הרא"ש ורדב"ז הנ"ל אם גם בשאר מצוות אפשר לומר כן. ולדוגמא מי שחייב לפרוע ההלוואה שלוה מחבירו, אם גם כאן נאמר שכשמחל המלוה את הלוה כל החוב, אם אעפ"כ פורע הלוה להמלוה כל הכסף שהי' חייב לו מתחילה הרי קיים עי"ז מה שאמרו ז"ל שפריעת בע"ח מצוה. או אולי נאמר דע"י המחילה שוב אין כאן חוב כלל, ומה שפורע לו אח"כ הרי"ז כנותן לו מתנה בעלמא.

ונראה לומר דדבר זה תלוי בהמחלוקת של התוס' והר"ש. שהתוס' (כתובות ל', ב' ד"ה זר שאכל תרומה) כתבו דבמי שאכל תרומה בשוגג, כיון דהתשלומין להכהן הן משום כפרה ולא משום ממון לכן אין הכהן יכול למחלו על תשלומין אלו. אבל הר"ש (תרומות פ"ו, מ"א) ס"ל דשפיר מועלת בזה מחילה. וביאר הקובץ שיעורים (ב"ב אות ב') דפליגי אם מחילה הוי רק סילוק התביעה או אם הוא כפרעון ממש. דהתוס' ס"ל דאין זה אלא סילוק התביעה, אבל כיון שצריך לפרוע בכדי להתכפר על עונו, ולפועל לא פרע כלום, הרי אין המחילה מועלת לו שתהי' נחשבת לו כפרה. אבל הר"ש ס"ל דעיי"ז שמחל לו הכהן הרי"ז כאילו נתן את התשלומין ליד הכהן, וע"י נתינה זאת שפיר נתכפר לו, ואח"כ החזיר לו הכהן את התשלומין בתורת מתנה, שלא נגרע כלום מכפרתו ע"י חזרה זאת. וכמו"כ בנדו"ד דלדעת התוס' קיים החוב גם לאחר המחילה, כיון שלפועל לזה ממנו את המעות, ושפיר יקיים מצוה ע"י פריעת החוב גם לאחר שכבר נמחל. משא"כ לדעת הר"ש דס"ל שהמחילה הוי כמו פרעון ממש, מובן דשוב אין כאן מצוה לאחר המחילה והרי"ז כמתנה בעלמא שנותן לו.

וכ"ז בממון, דשם ס"ל להר"ש דמחילה מועלת לבטל ולהסיר את המצוה לגמרי. אבל בכיבוד אב ואם שפיר י"ל דגם הר"ש יודה לדעת הרא"ש ורדב"ז דאין המחילה מבטלת לגמרי את המצוה. דרק בממון קאמר הר"ש דע"י המחילה נחשבת כאילו נתן את הכסף וגם קיבלו בחזרה, ואפוכי מטרטא למה לי. משא"כ בכיבוד אב, דשם בעינן מעשה כיבוד ושימוש ממש, ושם כו"ע מודים דא"א לומר שקיים המצוה כיון שלפועל לא עשה את הדבר.

ומובן שלפי שיטת הרא"ש ורדב"ז יש לפרש גמ' מגילה הנ"ל בראשית דברינו, דאע"פ שמחלו יצחק ורבקה על חיוב המצוה, מ"מ המצוה עדיין במקומה עומדת ואם הי' יעקב מקיימה שפיר הי' מקבל שכר על זה. ומה שאמרו בגמ' שם "שנענש" יעקב, צ"ל שהכוונה להעדר שכר, וכדמשמע מדברי רש"י ס"פ תולדות שקאמר ע"ז שהוא מדה כנגד מדה. ועיי' שקו"ט בזה בלקו"ש ח"ה ע' 407 ובהערה 136 שם. ולהעיר בזה דלא מצינו עונש כזה של מדה כנגד מדה בשאר מ"ע, וא"כ משמע דאין זה עונש כפשוטו. וגם במצות כיבוד אב עצמה נאמר עונש אחר, דעיי' במכילתא עה"פ (שמות כ', י"ב) כבד את אביך ואת אמך וגו', וז"ל המכילתא: - אם כבדן למען יאריכון ימין, ואם לאו למען יקצרון, שדברי תורה נוטריקון שכן דברי דברי תורה נדרשין מכלל הן לאו ומכלל לאו הן, עכ"ל. שגם מזה משמע דאין הענין של מדה כנגד מדה גדר של עונש במובן הרגיל.

והנה שמענו מפי כ"ק אדמו"ר זי"ע (אינני זוכר בדיוק מתי אמר זה, ולא מצאתי רשימת הדברים בדפוס) דיוק נפלא בנוגע למאמר חז"ל הנ"ל. והוא דלכאורה כוונת המימרא היא לבטא המעלה שבמצות תלמוד תורה, וכלשון חז"ל "גדול ת"ת" שמזה נראה שבאו להדגיש הגדלות של ת"ת. ולפי"ז הי' צ"ל דין זה מובא בהל' ת"ת בשו"ע יו"ד. וא"כ יפלא הדבר שבהלכות ת"ת לא הזכיר השו"ע כלום מזה, ורק בהל' כיבוד אב ואם (שו"ע יו"ד סי' ר"מ סעי' י"ג) מובא דת"ת גדול מכיבוד אב ואם, ועיי"ש בש"ך וט"ז דמקורו מגמ' מגילה הנ"ל. ולכאורה צ"ע שהי' להמחבר להביא דברים אלו בהל' ת"ת ולא בהל' כיבוד אב ואם. ותירץ כ"ק אדמו"ר ע"ז דמחבר השו"ע בא בזה להשמיענו דזה שהבן לומד תורה הוא האופן הכי טוב של כיבוד אביו ואמו, ולכך כלל דבר זה כחלק מהל' כיבוד אב ואם, עכ"ל כ"ק אדמו"ר. ולפי הנת"ל שזה שנענש יעקב ר"ל שלא קיבל השכר של כיבוד אביו, צ"ל לפי דברי כ"ק אדמו"ר דלאותן י"ד שנים שהי' בבית עבר שפיר קיבל שכר כאילו הי' משמש את אביו ואמו, אע"פ שלפועל לא עשה כן, כיון דע"י זה שלמד תורה הרי כיבדם עוד יותר מכל אופנים אחרים. והוא חידוש גדול.



## ושלח – לא מכליא קרנא

### השליח הת' מ"מ שיחי' סארקין

שליח בישיבה גדולה

מביא הגמ' ב"ק דף ג'א' בענין ההיזק דשן ורגל/ מחלוקת רש"י ותוס' בענין המשמעות  
 ד"ושלח" לחוד/ קושיות המהר"ם על שיטת רש"י/ ב' תירוצים המובאים בשיטה  
 מקובצת/ חי' הפשט ברש"י לפי הנ"ל

א. איתא בב"ק ב: שן ורגל היכא כתיבי? דתניא ושלח זה הרגל, וכן הוא אומר משלחי רגל  
 השור והחמור. וביער זו השן, וכן הוא אומר כאשר יבער הגלל עד תומו. היינו שלומדים החיוב  
 דרגל מושלח, והחיוב דשן מוביער.

ומקשה הגמ' על הלימוד דרגל, טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל השור והחמור, הא לאו  
 הכי במאי מוקמת לה (לושלח), אי קרן כתיב אי שן כתיב? ומתרץ איצטריך סד"א אידי ואידי  
 (ושלח וובער) אשן, והא דמכליא קרנא, הא דלא מכליא קרנא, קמ"ל.

ומסביר רש"י (ד"ה אידי ואידי) שוביער משמע שמבער לגמרי, היינו, דמכליא קרנא  
 וושלח אתא לרבות! היכא דלא מכליא קרנא.

וממשיך הגמ' ומקשה, והשתא דאוקימנא ארגל, שן דלא מכליא קרנא מנלן? ומתרץ  
 דומיא דרגל מה רגל לא שנא מכליא קרנא ולא שנא לא מכליא קרנא, אף שן לא שנא מכליא  
 קרנא ולא שנא לא מכליא קרנא.

ומפרש רש"י (ד"ה מה רגל לא שנא וכו') שהמקור לזה שחייבים על רגל אפילו לא מכליא  
 קרנא הוא מדלא כתיב וביער. היינו כפי' הנ"ל מרש"י שוביער משמע שמבער לגמרי.

וממשיך הגמ' להקשות על הלימוד דשן, טעמא דכתב רחמנא כאשר יבער הגלל עד תומו,  
 הא לאו הכי במאי אוקימנא לה (לוביער), אי קרן כתיב אי רגל כתיב? ומתרץ, איצטריך סד"א  
 אידי ואידי ארגל, הא דאזיל ממילא הא דשלח שלווחיה, קמ"ל. ומקשה בגמ' והשתא דאוקי

<sup>1</sup> ברש"י שלפנינו איתא שושלח איתא משמע היכא דלא מכליא קרנא. אבל לכאורה צריכים לפרש שאין כוונתו  
 שהמילה ושלח עצמה משמע כן רק היתור דושלח, שהרי אינו מפרש איך משמע כן מהמילה ושלח (כמו שמפרש  
 מהמילה וביער שמשמע שמבער לגמרי) וכן לקמן ברש"י (ד"ה מה רגל לא שנא וכו') מבאר שהמקור להחיוב ברגל  
 אפי' לא מכליא קרנא הוא מדלא כתיב ביה וביער ולא מזה שכתב ביה ושלח. (אבל מ"מ אין כוונתו פה בההו"א  
 כמו שמפרש שם מדלא כתיב וביער [שהרי לההו"א כן כתיב וביער א"כ בנוגע לשן] רק מיתורא דקרא. וראה  
 עד"ז לקמן אות ה' והע' 2# ולהעיר שבכ"י משמיט תיבת דמשמע.

אשן, רגל דאזיל ממילא מנלן? ומתרץ, דומיא דשן מה שן לא שנא שלחה שלוחי לא שנא דאזלא ממילא אף רגל לא שנא שלחה שלוחי לא שנא אזלא ממילא.

ומפרש רש"י (ד"ה מה שן לא שנא וכו') שהמקור לזה שחייבים על שן אפי' אזלא ממילא הוא מדלא כתיב ושלח (שמשמע שחייבים דוקא כשמשלחו).

וממשיך הגמ' ומקשה, ולכתוב רחמנא ושלח ולא בעי ובער דמשמע רגל ומשמע שן, משמע רגל דכתיב משלחי רגל השור והחמור ומשמע שן דכתיב ושן בהמות אשלח בס? ומתרץ אי לאו קרא יתירה ה"א או הא או הא, או רגל דהזיקו מצוי או שן דיש הנאה להזיקו. ומקשה שוב, מכדי שקולין הן ויבאו שניהם דהאי מנייהו מפקת, ומתרץ איצטריך סד"א הני מילי היכי דשלח שלוחיה אבל אזלא ממילא לא, קמ"ל.

הרי שיוצא מהסוגיא שלנו שהמלה ושלח משמע שחייבים אפי' לא מכליא קרנא (ראה הערה 1) ומכיון שאצל רגל כתיב ושלח לומדים ממנה לשן שחייבים אפי' לא מכליא קרנא. והמילה וביער משמע אפי' הלכה מעצמה חייבים (בניגוד להמילה ושלח שמשמע שחייבים דוקא כששלחה) ומכיון שאצל שן כתיב וביער לומדים ממנה לרגל שחייבים אפי' הלכה מעצמה.

ב. והנה ברש"י (ד"ה אידי ואידי) מקשה שלפי ההו"א (אילו לא היה הפסוק משלחי רגל השור והחמור), ששתי הפסוקים (ושלח וביער) מדברים בשן והא דמכליא קרנא והא דלא מכליא קרנא, הרי היה אפשר להיות רק פסוק אחד לחייבו היכא דלא מכליא קרנא, וכ"ש שהיינו יודעים שחייבים היכא דמכליא קרנא (שהוא היזק יותר גדול).

ופי' קושייתו דנהי דאי כתיב רק וביער הו"א שחייבים רק היכא דכליא קרנא (כדברי הגמרא) אבל אלו היה כתיב רק ושלח הייתי יודע שחייבים אפי' היכא דלא כליא קרנא וכ"ש היכא דכליא קרנא, וא"כ למה לא כתיב בתורה רק ושלח?

וע"ז מתרץ רש"י ש(גם) אילו כתיב רק ושלח הייתי חושב שהחיוב שלומדים מושלח הוא להיכא דכליא קרנא. ורק מכיון שכבר כתיב וביער שמלמדנו שחייבים היכא דכליא קרנא אז לומדים על כרחך מושלח שחייבים אפי' היכא דלא כליא קרנא.

התוס' הקשו ג"כ קושיא הנ"ל רק שתרצו באופן אחר, שאילו כתיב רק ושלח הו"א שחייבים רק היכא דשלחה שלוחיה ולא היכא דאזיל ממילא (כפי שמתרץ הגמרא לקמן).

ג. והנה המהר"ם מסביר הסיבה לזה שהתוס' לא רצו לתרץ כתיורן רש"י כי אם לומדים כפירוש רש"י דאי כתיב ושלח לחוד משמע שהחיוב הוא היכא דמכליא קרנא (כמו אי כתיב וביער לחוד) - א"כ קשה כי לבסוף מסיק הגמ' שהמקור להחיוב היכא דלא מכליא קרנא הוא מרגל (דכתיב ביה ושלח) והשתא ברגל גופא מנין שחייבים אפי' היכא דלא מכליא קרנא?! (אלא ודאי ושלח לחוד משמע שהחיוב הוא אפי' היכא דלא כליא קרנא).

וכן קשה לפירושו, שלקמן כשהגמ' אומרת שבלי הפסוק כאשר יבער הגלל עד תומו הו"א דאידי ואידי (ושלח וביעור) ארגל ואינו מספיק אי כתיב רק ושלח מכיון דהוה ס"ד שחייבים רק היכא דשילחה (שלכן כתיב גם ובער לחייבו גם היכא דאזיל ממילא) הו"ל להגמ' להביא אותו צריכותא דלעיל, שאינו מספיק אי כתיב ושלח דהוה ס"ד שהחויב הוא רק היכא דכליא קרנא?! (אלא ודאי גם אי כתיב ושלח לחוד משמע שחייבים אפי' היכא דלא כליא קרנא) ועיין שם שמאריך ומקשה עוד קושיות.

והנה באמת יש להקשות יותר מזה, שהרי רש"י בעצמו בד"ה הבאה (מה רגל לא שנא כו') מסביר, שהמקור להחויב אפי' היכא דלא מכליא קרנא דרגל הוא מדלא כתיב ובער. הרי שהוא בעצמו לומד שושלח לחוד משמע שהחויב הוא אפי' היכא דלא מכליא קרנא, שהוא לכאורה היפך שיטתו הנ"ל?!

ד. והנה בשטמ"ק מביא בשם הגליון ב' תירוצים לתרץ קושיות הנ"ל.

א. רק בההו"א דושלח קאי אשן תירץ רש"י דאי כתיב ושלח לחוד הוה משמע היכא דקא מכליא קרנא כי סתם הזיקא דשן מכליא קרנא אולם למסקנה דמוקמינן דושלח קאי ארגל אז משמע מושלח אפי' היכא דלא מכליא קרנא כי סתם הזיקא דרגל אינה מכליא קרנא.

ולכאורה צריכים לפרש שוודאי הדיוק אצל רגל דקאי אהיכא דלא מכליא קרנא הוא מדלא כתיב וביער - כפירש"י (ולא רק כי סתם הזיקא דרגל לא מכליא קרנא) רק שמ"מ דיוק זה הוא רק במקרה דשכיחא הזיקא דאינה מכליא קרנא. אולם בשן (שבאופן כללי מכליא קרנא) דיוק זה - דלא כתיב וביער - אינו מספיק לפרש דלא מכליא קרנא - מקרה שאינה שכיחא כלל.

ב. שרק על קושית רש"י דלכתוב ושלח לחוד אפשר לומר דקאי אהיכא דמכליא קרנא. אולם מאחר שבפועל יש שתי פסוקים הרי מדשינה הכתוב לשונו - לכתוב ושלח ולא ובער (כהמשך הכתוב - דמשמע היכא שמבער ומכלה הקרן לגמרי) משמע שכוונת הכתוב הוא אפי' להיכא דלא מכליא קרנא.

ה. והנה יוצא שיש ב' אופנים לפרש דברי רש"י בד"ה מה רגל לא שנא כו' - דהא לא כתב ביה וביער. לפי תירוץ הראשון כוונת רש"י הוא כפשוטו שהיה אפשר לכתוב וביער (לשון דמשמע שמכליא קרנא) ולפועל כתיב ושלח (לשון שאינה משמע כ"כ דמכליא קרנא). ולפי תירוץ הב' כוונת רש"י היא יותר מזה (שהרי זה עצמו שהכתוב נקט לשון ושלח ולא וביער, אינה מספקת להוכיח דקאי אהיכא דמכליא קרנא, והא ראי' - שרש"י תירץ לעיל דאפשר לפרש דושלח קאי אהיכא דמכליא קרנא!) רק מדשינה הכתוב לשונו מהמשך פסוק זה עצמו דשמה כתב וביער. (שלכן בתירוץ דרש"י דקאי אאילו כתיב רק ושלח (דאז ליכא שינוי מהמשך הכתוב) שפיר כתב דמשמע דכליא קרנא אף דנקט הכתוב לשון ושלח ולא וביער).



ולכאורה מלשון רש"י מדלא כתיב וביער ולא מדשינה הכתוב מלכתוב וביער משמע לכאורה יותר כפי' הא.

ויוצא שלסיכום יש ג' אופנים ללמוד מושלח שחייבים אפי' היכא דלא מכליא קרנא.

א. בההו"א דאידי ואידי (ושלח וביער) קאי אשן והיתור דושלח (אף שכבר כתיב וביער דמשמע דמכליא קרנא) קאי לרבות חיוב אפי' היכא דלא מכליא קרנא. (דליכא לפרש שהלימוד מושלח הוא מדלא כתיב וביער - כרש"י בהמסקנא - שהרי כן כתיב וביער בשן!?)

ב. פי' הא' דלעיל דמדנקט הכתוב ושלם ולא וביער משמע שחייבים אפי' היכא דקא מכליא קרנא (דלכן לא נקט הכתוב לשון וביער שהיה משמע דמכליא קרנא).

ג. פי' הב' דלעיל דמדדשנה הכתוב לשונו מהמשך הכתוב לכתוב ושלח (ולא וביער) משמע שהחיוב הוא אפי' היכא דלא מכליא קרנא.

ו. והנה לכאורה קשה על תירוץ הב', דאם היכא דכתיב ושלח לחוד משמע דמכליא קרנא א"כ בסוף כשלמדה הגמ' שן ורגל מושלח ומקשינן למה כתיב וביער, היה אפשר לתרץ שבא ללמדנו שהחיוב הוא אפי' היכא דלא מכליא קרנא (ע"ד קושיית המהר"ם על רש"י).

אבל באמת, אינה קשה כ"כ כי רק לעיל היכא דס"ד דאידי ואידי (ושלח וביער) קאי ארגל אפשר להקשות (כקושיית המהר"ם) למה לנו להביא צריכותא חדתא. דאי כתיב רק ושלח הו"א דהחיוב הוא רק היכא דשלח שלוחיא, הרי אפשר לחלק באותו חילוק דלעיל שהו"א דהחיוב הוא רק היכא דמכליא קרנא. אבל בסוף דבין כך כבר יש ב' צריכות'ין. אין חילוק איזה מהם הביא הגמ'! (ואה"נ היה אפשר לתרץ כהנ"ל).



<sup>2</sup> ע"פ ביאור זה (דהיכא דכן כתיב באותו ענין גם הלשון וביער ליכא למידק מדלא כתיב וביער בפעם הראשונה). יש ליישב שתי פירושים בהמהר"ם (שבהשקפה ראשונה נראים כסותרים זה את זה) שבתחילת סוגיא דידן, מפרש (הובא לעיל אות ג') שתוס' סובר שושלח לחוד משמע דלא מכליא קרנא ובסוף הסוגיא על ביאור הגמרא (לפי תוס') שלומדים שן ורגל מושלח, וביער רק מרבה חיוב היכא דאזלא מעצמה מקשה על תוס' דא"כ מנלן דחייבים היכא דלא מכליא קרנא ולכאורה מדלא כתיב וביער שינה הכתוב לכתוב ושלח, משמע שהחיוב הוא היכא דלא מכליא קרנא אלא וודאי היכא דשתי הפסוקים מדברים על אותו דבר - שן ורגל - א"א לדיוק כן שהרי כן כתיב בסוף וביער. (כמו"כ א"א לדיוק (כמו בההו"א) מהיתורא דקרא שהרי אינו מיותר כי וביער בא לרבות אזלא ממילא).

## בענין הגדרת אבות ותולדות

### השליח הת' מ"מ שיחי' הלוי שישלער

שליח בישיבה גדולה

ב"ק ב',א' בגדר אב ותולדות דשבת ונזקין/ פסק דין הרמב"ם בעשה ב' תולדות דב' אבות/ נושאי כלי הרמב"ם/ תמי' על הרמב"ם מסוגיא דידן/ הביאור דר' נחום/ המתקת סברא זו ע"פ רש"י בשבת

א. בב"ק ב',א', הגמ' מבארת הענין של אבות ותולדות בנוגע לנזיקין, ומדמה אבות ותולדות של נזיקין לאבות ותולדות של שבת. וז"ל, "גבי שבת תנן, אבות מלאכות ארבעים חסר אחת. אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן, לא שנא אב חטאת ולא שנא תולדה חטאת, לא שנא אב סקילה ולא שנא תולדה סקילה. ומאי איכא בין אב לתולדה? נפקא מינה, דאילו עביד שתי אבות בהדי הדדי, אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי, מחייב אכל חדא וחדא. ואילו עביד אב ותולדה דידיה לא מחייב אלא חדא".

ב. הרמב"ם בהלכות שגגות פ"ז ה"ו, פוסק בנוגע לענין זה, וז"ל "עשה תולדה של אב זה ותולדה של אב זה פהעלם אחת. יראה לי שהוא תיב שתי חטאות".

ובכסף משנה על אתר כתוב, "ומ"ש עשה תולדה של אב זה וכו' יראה לי שהוא חייב שתי חטאות. מצאתי כתוב שנשאל ה"ר אברהם בנו של רבינו למה אמר יראה לי והלא גמרא ערוכה בריש ב"ק מאי איכא בין אב לתולדה נ"מ דאי עביד שני אבות בהדי הדדי א"נ שתי תולדות בהדי הדדי מיחייב תרתי א"כ מאי יראה לי דקאמר. והשיב לא אמר בגמרא שתי תולדות של שני אבות ולפיכך אמר יראה לי שאפשר לומר דהאי דאמרינן בגמרא שתי תולדות של אב אחד לאו אליבא דהלכתא ואפשר שנתעלם זה המקום ממנו ז"ל בעת שכתב יראה לי ומ"מ הדין אמת ואליבא דהלכתא עכ"ל. ואני שמעתי ולא אבין מ"ש שאפשר לומר דהא דאמרינן בגמרא שתי תולדות של אב אחד שהרי מק"ו יש לחייב על שתי תולדות משני אבות. והר"י קורקוס ז"ל כתב שיש לדחוק שכתב כן רבינו מפני שיש תולדה דשייכא לשני אבות ואם התרו בו משום זה או משום זה חייב כגון משמר דאי אתרו ביה משום בורר חייב ומשום מרקד חייב והשתא אם עשה תולדה מאחת מאלו השני אבות ועשה גם תולדה זו דשייכא לאב של התולדה האחרת ולאב אחר גם כן סד"א שלא יתחייב אלא אחת כיון ששתי התולדות מאב אחד הם קמ"ל כיון שאחת מהן שייכא גם לאב אחר חייב שתים ושדינן זו בתר האב האחר והרי הם של שתי אבות. מ"מ דוחק לפרש כן דלא הוה סתים רבינו. והיותר קרוב אצלי שלא היה גורס בגמ' א"נ שתי תולדות בהדי הדדי ולכך כתב יראה לי עכ"ל:"

והלחם משנה שם חולק עליו ומבאר, "יראה לי שהוא חייב שתי חטאות וכו'. הקשו על זה בדגמרא אמרינן הכי בהדיא בריש ב"ק ותירץ בנו של רבינו ז"ל שאפשר לומר דהאי דאמרינן בגמרא שתי תולדות של אב אחד דלאו אליבא דהלכתא והקשה הרב בעל כ"מ ז"ל דאם הוא שתי תולדות של אב א' כ"ש שתי תולדות משני אבות. ול"נ שאין זו קושיא דכיון דדברי הגמרא הוי דלא כהלכתא בשתי תולדות מאב אחד חייב אע"ג דכ"ש שתי תולדות משני אבות אין ראוי ללמוד מהם דהוי דלא כהלכתא ולכך שייך בכאן לשון יראה לי כלומר אע"ג דדברי הגמרא אינם כהלכה היינו כשהם תולדות מאב אחד אבל כשהם תולדות של שני אבות לא נדחה בזה דברי הגמרא וזה רמז בנו של רבינו ז"ל בדבריו במ"ש והם דלא כהלכתא:"

ג. רמב"ם הל' שבת פ"ו ה"ז, "אֶחָד הָעוֹשֶׂה אֶב מֵאֲבוֹת מְלֹאכוֹת או תּוֹלְדָה מִן הַתּוֹלְדוֹת בְּמִזְיֵד חֵיב כֶּרֶת. וְאִם בָּאוּ עִדִים נִסְקָל. בְּשׁוּגְג חֵיב חֲטָאת קְבוּעָה. אִם פָּן מִה הִפְרֵשׁ יֵשׁ בֵּין הָאֲבוֹת וְהַתּוֹלְדוֹת. אֵין בִּינֵיהֶן הִפְרֵשׁ אֲלָא לְעִנְיַן הַקְּרָבָן בְּלִבְד. שֶׁהָעוֹשֶׂה בְּשׁוּגְג אִם עָשָׂה אֲבוֹת הַרְבֵּה בְּהָעֶלֶם אֶחָד חֵיב חֲטָאת אַחַת עַל כָּל אֶב וְאֶב. וְאִם עָשָׂה אֶב וְתוֹלְדוֹתָיו בְּהָעֶלֶם אֶחָד אֵינוֹ חֵיב אֲלָא חֲטָאת אַחַת:"

ד. יש להקשות ע"פ מ"ש בואהל תורה ב"ק גף יו"ד הערה י"ד, "בשיעורי הגר"נ ז"ל הקשה על הרמב"ם דלכא' דין זה מפורש בסוגיין, דהרי אמרינן דלגבי שבת תולדותיהן כיוצא בהן, ואי נימא דבב' תולדות מב' אבות אינו חייב אלא אחת נמצא דתולדות שבת לאו כיוצא בהן, שהרי באב איכא חילוק חטאות ואילו עשה ב' אבות חייב שתים, וכשעשה ב' תולדות אינו חייב אלא אחת, עיי"ש.

ה. ובחידושי ר' נחום בנוגע לענין זה, "והנראה לבאר זה, הדנה בסוגיא בשבת ד"ע ילפינן מקראי דאיכא חילוק מלאכות בשבת והעושה ב' אבות מחייב תרתי, ומבואר מזה דהך דינא אינו פשוט מסברא ובעינן קרא לזה, והנה הפסוקים שהובאו בגמ' שם איירי רק באבות ולא בתולדות, ונראה לחדש דגם לאחר דילפינן לדין חילוק חטאות כ"ז הוא רק באבות, אבל בתולדות דליכא קרא הדרינן לסברא הפשוטה דלית בהו חילוק חטאות ואינו חייב אלא אחת, דנהי דכל תולדה חולקת שם לעצמה ואיכא סיבה לחלק ביניהם, מ"מ בהנך מלאכות לא נתחדש דין חילוק מלאכות. ובהא דבעשה אב ותולדה דלאו דידיה מחייב תרתי נראה לומר דאע"ג דבתולדה עצמה ליכא דין חילוק מלאכות מ"מ מאחר שבאב נאמר דין חילוק מלאכות סגי בהכי לחייבו תרתי, דהחילוק מלאכות שמצד האב גורם לאב להתחלק לעצמו ולא להצטרף עם התולדה, וכיון שהאב לחודיה קאי ממילא חייב תרתי. וכעיי"ז י"ל בעשה אב ותולדה דידיה לר"א דלשי' ר"א דהתולדה ל"ה בכלל האב יש כאן מחלק מצד האב, וכיון שהאב קאי לעצמו ל"ל צירוף עם התולדה ומחייב תרתי (וגם רבנן מודה לזה, אלא דאינהו סברי דשם המלאכה דהתולדה הוא מעין האב ואין סיבה לחלק ביניהם).

ולפי דברינו צריך לבאר הא דהעושה ב' תולדות מב' אבות חייב תרתי באופן אחר, דגם לפמש"נ דבתולדות לא נתחדש דין חילוק מלאכות, כ"ז הוא רק בב' תולדות מאותו האב, אבל בב' תולדות מב' אבות איכא חילוק ביניהם מצד מלאכת האב שבהם, דהא תולדותיהן כיוצא בהן, ומאחר דשם המלאכה דהתולדה הוא כהאב דילה, ממילא אית בהו חילוק מלאכות מצד מלאכת האב שבהם, דכמו שבזרע וחרש איכא חילוק מלאכות לחייבו תרתי הכ"נ בעשה תולדת חורש ותולדת זורע איכא חילוק מלאכות כהאבות עצמם [וכ"ז הוא מדינא תולדותיהן כיו"ב, דמה"ט שם המלאכה של כל תולדה הוא כהאב דילה, ואית בהו חילוק מלאכות מצד האב].

ולפי"ז אשה"ט ד' הרמב"ם שהוצרך להשמיענו שהעושה ב' תולדות מב' אבות חייב תרתי, וא"א ללמוד לזה מעשה אב ותולדה דלאו דידיה, דנהי דידיעי' מסברא דכל תולדה אית לה שם מלאכה בפ"ע, מ"מ היה מקום לומר דבתולדות לא נתחדש דין חילוק מלאכות, והא דבעשה אב ותולדה דלאו דידיה מחייב תרתי הוא משום דהתם איכא מחלק מצד האב וכנ"ל, (וכ"ה באב ותולדה דידיה לר"א) ולהכי הוצרך הרמב"ם להשמיענו דבב' תולדות מב' אבות מחייב תרתי, דאע"ג דבתולדות לא נתחדש דין חילוק מלאכות מ"מ מאחר דשם המלאכה דהתולדה הוא כהאב דילה ממילא אית בהו חילוק מלאכות מצד מלאכת האב שבהם, וכיון שדין זה הוא חידוש כתבו הרמב"ם בלשון "יראה לי".

ויל"ע דאכתי דינו של הרמב"ם מפורש בסוגיין, דהא בסוגיין אמרינן דתולדות שבת הוי כיו"ב, ואי נימא דבב' תולדות מב' אבות לא מחייב תרתי נמצא דתולדות שבת לאו כיו"ב, דהא באב איכא חילוק חטאות ובתולדות ליכא חילוק חטאות. ואולי כל מ"ש בסוגיין דתולדות שבת הוי כיו"ב הוא רק דומיא דמאי דמבעיא ליה בנויקין, דהיינו כשעשה את התולדה בפ"ע, דבשבת מצינו דאיכא חיות גמור אתולדה ובטומאה מצינו דטומאת התולדה קלישא מהאב, ולענין נזיקין מבעיא לן האם התולדה מחייבא כהאב או לא, אבל הך דינא דעשה ב' תולדות בב"א אינו מענינינו כלל, וממילא אין ראייה דבעשה ב' תולדות מב' אבות מחייב תרתי, דלעולם י"ל דלענין זה תולדותיהן לאו כיו"ב ואינו חייב אלא חדא, ולהכי הביא הרמב"ם להך דין בלשון "יראה לי". עכ"ל.

ואו"ו. ויש להמתיק ביאור זה ע"פ מה שכתוב בגמרא שבת דף ס"ח ע"א רש"י ד"ה אב מלאכה, וז"ל "אב מלאכה דנקט לאו למעוטי תולדות דה"ה לתולדות ובלבד שיהו תולדות דשני אבות אלא למעוטי היכא דהו"ב תולדות דאב אחד או אב ותולדה שלו דאינו חייב אלא אחת כדקתני סיפא העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת שתי תולדות של אב אחד אינו חייב אלא חטאת אחת דהרי הוא כעושה וחוזר ועושה בהעלם אחד ואין חילוק חטאות בהעלם אחד אלא בגופי עבירה שאינן דומין או בחילוק שבתות לענין שגגת שבת:"

# הלכה

## סיכוך במחצלאות המחוברות ע"י חוטי ברזל

### הרב שמואל משה לשם

ר"מ בישיבה גדולה

מחצלאות של קנים מחוברים ע"י חוטי ברזל, האם יש לדמותם לדין וילון המבואר באגרות משה/ האם מחצלאות הנעשים בחוטי ברזל יש להם דין אריג/ האם דין אריג שייך במתכות עכ"פ מדרבנן/ האם חוטי ברזל מקבלים טומאה/ האם אמרינן "הכל הולך אחרי המעמיד"/ האם כל הכלי נהפך לדבר הראוי לקבל טומאה מחמת החוטי ברזל/ סיכום

**א. מחצלאות של קנים מחוברים ע"י חוטי ברזל, האם יש לדמותם לדין וילון המבואר**

**באגרות משה.**

נפוץ בזמננו מחצלאות שקניהם מחוברים זה לזה בחוטי ברזל, ודין מחצלת (בלי חוטי ברזל) נמצא בשוע"ר אדה"ז סי' תרכ"ט סעיף ז-י, שם מבואר דאם המחצלת נעשית לסיכוך אינה מקבלת טומאה וכשרה לסיכוך, גם מבואר שם שהאומן עושה בסתם למכרן למי שצריך להן כל אחד ואחד לפי צרכו וא"כ יש לילך אחר דעת הלוקח בעת קנייתו. ומה שמבואר שם (ס"ט) שנהוג ב"מקומות האלו" להשתמש במחצלאות אפי' גדולות לשכיבה, ושם במקומות כאלו אין לסכך אפי' במחצלת שידוע בודאי דנעשית לסיכוך מפני מראית העין, הנה כבר העירו פוסקי זמננו שהמציאות נשתנה כהיום, ובמקומנו אין משתמשים במחצלאות כאלו לשכיבה כ"א לסייג או לסיכוך. וגם מה שמבואר שם (ס"י) דבמקום שנוהגים לקבוע מחצלאות בגנין כעין תקרה אין מסככין בהן, אפילו נעשו לסיכוך, גזירה שמא ישב תחת תקרת הבית, הנה כל זה לא שייך האינדנא במקומנו שאין הדרך לעשות כן.

ודין מחצלאות של ימינו מבואר יפה בפסקי תשובות סי' תרכ"ט אות ו', כולל מחצלאות שקניהם מחוברים זה לזה בחוטי ברזל, וראה גם נתיבים בשדה השליחות ח"ב פי"א שדן בזה, ומסקנת דבריהם שיש להתיר עכ"פ אם מעמיד המחצלת באופן שהקנים היו נשאים על קורות הסוכה גם לולי החוטים של ברזל, דבכה"ג החוטים אינם נחשבים כמעמידי הסכך, ואין כאן משום מעמיד בדבר הפסול לסכך.

אלא ששמעתי מערערים על שימוש מחצלאות כאלו מדברי הגר"מ פיינשטיין בשו"ת

אגרות משה אורח חיים חלק א' סימן קע"ז:

הנה אחרי שדברתי בטעלעפאן נפל ברעיוני שאולי היתה כוונת כתר"ה על הוילונות של עץ שאחידים תולין בחלונותיהן שהמעמיד את המקלות הדקים הוא אריג שמיטמא בכל שהוא כדאיאתא בשבת דף ס"ג. ואף לתוס' שם שיש קצת שיעור כדי לכוף ולקפל וליקח בו מרגלית או מחט, מ"מ ודאי הוא פחות משלש אצבעות וא"כ יש בהן השיעור. וברמב"ם ר"פ כ"ב מכלים משמע שכ"ש ממש מיטמא. ומפורש בכמה מקומות שבשביל האריג טמא כל הכלי אף שאל היה טמא מצד עצמו עיין בפ"ג מעדיות מ"ה גבי קלע שבית קבול שלה ארוג טמאה אף לר' דוסא בן הרכינס שבשל עור מטהר משום שאין להקלע טומאה מצד עצמה עיין בפי' הראב"ד שם דמ"מ בשביל האריג טמא הכל. ובפכ"ג מכלים מ"ה החרם טמא מפני הזוטו שהוא אריג עיין שם ברע"ב ובתפא"י (ומש"כ בתו"ח שם דבעינן שיהיה ג' על ג' תמוה). ובביצה דף כ"ג ברחים של פלפלין האמצעית טמא משום כלי כברה ולפרש"י התם טמא כל הרחים בשבילה עיין שם. וא"כ גם הוילון של עץ שהוא רק פשוטי כלי עץ יטמא מפני האריג המחזיק העצים. וממילא פסולים לסכך מדינא ואף אחרי שיתרם כמו בלאי כלים שפסולין לסכך.

ומבואר בדבריו דאריג מטמא בכל שהוא, (או עכ"פ בשיעור פחות משלש אצבעות), ומחמת האריג נהפך הוילון כולו לדבר הראוי לקבל טומאה. ויש שלמדו מדבריו דה"ה במחצלת הנעשית ע"י חוטי ברזל, דנהפך המחצלת לדבר הראוי לקבל טומאה מחמת חוטי ברזל אלו. אבל באמת לא דמו להדדי אלא כי אוכלא לדנא, ויש חילוק גדול בין הוילון הנ"ל לבין הני מחצלאות, וכמשי"ת.

### ב. האם מחצלאות הנעשים בחוטי ברזל יש להם דין אריג.

כלל הוא דאריג מטמא בכל שהוא, והמקור לזה מה"ת מבואר במסכת שבת דף ס"ג ע"ב: ומניין לאריג כל שהוא שהוא טמא, מאו בגד. [ויקרא יא: לב – וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמָתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלֵי עֵץ או עור או בָּגָד או שֶׁקַּל כָּל כְּלֵי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מְלֹאכָה בָּהֶם בְּמַיִם יוֹבֵא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהַר.] תנו רבנן אריג כל שהוא טמא, ותכשיט כל שהוא טמא, אריג ותכשיט (רש"י: חציו אריג וחציו תכשיט שאינו אריג, וכולו הוי כל שהוא, כלומר, דבר קטן) כל שהוא טמא ... אמר רבא אריג כל שהוא טמא מאו בגד, תכשיט כל שהוא טמא מציץ, אריג ותכשיט כל שהוא טמא מכל כלי מעשה.

ואם תשאל הרי רוב בגדים ארוגים הם, ומ"מ מצינו שיש להם שיעור ג' על ג', כתבו הראשונים לחלק בין אריג הבא (או הנקרע) מבגד גדול דבעי ג' על ג', לבין אריג הנעשה בתחילה בשיעור קטן, דשיעורו בכל שהוא, כן יוצא מדברי התוספות והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן והמאירי (שבת שם), וכה דברי הרמב"ם בפיה"מ (כלים פרק כ"ז משנה א') ובספר היד (כלים כב:א).

ובהמשך הסוגיא שם (ס"ד ע"א) איתא: מוסף שק (רש"י: הוא עשוי מנוצה של עזים, שאף על פי שאינו אריג אלא קלע קטן עשה מנוצה של עזים לתלות בו בתי נפש לצואר בתו טמא, שדרכו בכך, ותכשיט הוא) על הבגד, אף על פי שאינו אריג טמא (רש"י: והכי קאמר שהוא טמא משום אריג, ואף על פי שאינו אריג). למאי חזי, אמר רבי יוחנן שכן עני קולע שלש נימין (רש"י: שלשה חוטין של מטוה של נוצה של עזים צבועה), ותולה בצואר בתו (רש"י: וקליעתה זו היא אריגתו, מאחר שהוא טווי, כדאמרן גבי תיכי חלילתא בריש פירקין, דקרי להו אריג, והא דקאמר אף על פי שאינו אריג, כלומר לאו אריג ממש<sup>1</sup>). תנו רבנן שק אין לי אלא שק (רש"י: העשוי ללבוש רועים), מניין לרבות את הקילקלי (רש"י: מסוך של סוס) ואת החבק (רש"י: רצועת אוכף של סרגא ואוכף, ועושין אותה מנוצה של עזים טווי ואריג) תלמוד לומר או שק. יכול שאני מרבה את החבלים ואת המשיחות (רש"י: וקולעין מן הנוצה כמו שנתלשה, ואינו טווי<sup>2</sup>, ולא דמי לקולע שלש נימין דלעיל, דהתם טווי הוא, וזו היא אריגתו) תלמוד לומר שק, מה שק טווי ואריג אף כל טווי ואריג. [ועיי"ש המשך הסוגיא ואכמ"ל.]

וע' בתוספות ד"ה מניין לרבות את הקילקלי והחבק שכתבו: "קשה דלעיל פ' במה מדליקין (דף כז. ושם) מפיק דבר הבא מן העזים דמטמא בשרצים מאו בגד וקילקלי וחבק באין מן העזים ומפיק להן הכא מאו שק ועוד קשה דהתם מרבה לנוצה של עזים לג' על ג'

<sup>1</sup>מבואר יותר בדברי הריטב"א שם: "הכי קאמר מוסף שק על הבגד שאע"פ שאינו ארוג טמא, וא"ת והא אמרינן לקמן דבעינן טווי ואריג דומיא דשק, י"ל דאין הכי נמי, והכא הכי קאמר, שאע"פ שאינו אריג גמור אלא על ידי קליעה בלבד הוא חשוב לגבי שק כאריג גמור מה שאין כן בבגד דבעינן אריג ממש, והיינו דאמרינן למאי חזי כלומר באי זה דבר ראוי לעשות מנוצה של עזים תשמיש דקליעה בלחוד עד שיהא חשוב כארוג, ואמרינן שכן עני קולע שלש נימין דקליעה משאר מינים לא היה מתקיים."

וכ"כ במיחוס לר"ן שם: "הכי קאמר מוסף שק על הבגד שאע"פ שאינו אריג טמא, כתב הרא"ה ז"ל שאינו אריג כלומר דלא חשיב אריגה שאלו כיוצא בו בצמר ופשתים לא הויה אריגה בשק דהוי דשער חשיב כי אריג וטמא, ואמר' למאי חזי, וא"ר יוחנן שכן עני קולע שלש נימין של שער ותולה בצואר בתו, אבל ליכא אריגה כלל לא, דהא אמר' בשמעתינן לקמן מה שק מיוחד טווי ואריג עכ"ל, פ"ל לפי דליכא למילף דשק בעלמא דלא בעי' אריג מדקאמר אף על פי שאינו אריג, דהא ליתא, דמאי שאינו אריג שאינו אריג ממש אלא שהוא קלוע וקליעתו זהו אריגתו, וה"ק תוספת יש לו לשק שאם עשה קלע קטן מדבר הבא ממנו דהיינו שער או נוצה של עזים אף על פי שאינו אריג ממש כיון שהוא טווי מיטמא משום תכשיט, מה שאין כן בבגד צמר או פשתים שאם עשה קלע קטן מצמר או פשתים לא מיטמא משום דבעי' גבי צמר ופשתים אריג ממש, וליכא דקליעה גבי דידהו לא חשיבא אריגה, ואמר' דקלע של שער או מנוצה של עזים למאי חזי דקרי' לי' תכשיט וא"ר יוחנן שכן עני קולע שלש נימין וכו' כנ"ל, וכן נראה מדברי רש"י ז"ל."

<sup>2</sup>ובתוספות הרא"ש פ"ל להיפך: "חבלים ומשיחות, אף על פי שהוא טווי טהור, שאינם לא קלועים ולא ארוגים אלא כרוכים החוטים יחד זה סביב זה ולא הוי כעין אריגה, אבל קליעה שהחוטים נכנסים אלו לתוך אלו הוי כעין אריגה שהערב נכנס לתוך השתי". וכן ראה שם בשבת של מי: "פירש"י שאינו טווי, אבל הרב קרבן אהרן הביא בשם רבינו הלל דפ"ל דחבלים והמשיחות אינם ארוגים אעפ"י שהם טוויים, וקלסיה הרב קרבן אהרן פ"ל זה דאי לא טווי כלל איך אני יכול לומר שהיא טמא ע"ש". וכן מבואר בתפארת ישראל למסכת כלים פרק כ"ז משנה א' ביכין אות טז: "אבל שזור כעין חבלים ומשיחות משער או מצמר ופשתן אינו כארוג."

ואילו שק שיעורו בד' ואומר ר"י דתרי גווי נוצה של עזים הוו והתם מיירי בדקה שעושים ממנה בגדים חשובים והלכך איתרבו לשלשה על שלשה כמו שאר בגדים והכא מיירי בנוצה גסה שממנה עושין קילקלי וחבק וחבלים ומשיחות ושק". וכ"כ גם הריטב"א ביתר ביאור קצת: "וא"ת והא בפרק במה מדליקין איכא תנא דמרבי דבר שהוא מנוצה של עיזים מאו בגד, ואמאי לא מרבי ליה מאו שק כיון דמידי דעיזים הוא דומיא דשק והכי עדיף טפי, תירצו בתוספות דנוצה של עיזים ראוי לבגד ולמלבוש כל אדם כי מן הדבר הרך שבאותו צמר הוא, ולכך נקרא נוצה שמורטין אותו כנוצה ... ולהכי מרבינן לה התם מאו בגד ששיעורו בשלש על שלש לטמא מת ובשלשה על שלשה למדרס, ולא מרבינן ליה מאו שק ששיעורו בארבעה על ארבעה, ומרבינן מיניה הכא קלקי וחבק שגם הם מגיזת צמר ממש שהוא דבר קשה."

העולה מכל הנ"ל דבגד נקרא מה שנעשה מצמר או פשתים או נוצה דקה וכדומה, ומטמא בכל שהוא היכא דנעשה מתחילה להיות בגד קטן, ומטמא בג' על ג' בבא מבגד גדול, וכל זה הוא רק אם נארג היטב באריגה גמורה. ושק נקרא מה שנעשה מנוצה גסה ושער וכדומה, ומטמא בכל שהוא היכא דנעשה מתחילה להיות בגד קטן, ומטמא בד' על ד' בבא מבגד גדול, ולא רק היכא דנארג היטב אלא גם אריג ואינו אריג, ר"ל אריגה קלושה.

וכיון דדין טומאת אריג ושק בכל שהוא נלמד מן הפסוקים "או בגד" ו"או שק", א"כ מובן דכל שאינו לא בגד ולא שק אינו מטמא משום אריג. ובאמת, הדבר מפורש להדיא במשנה, דתנן במסכת כלים פרק כ"ז משנה א': הבגד מטמא משום חמשה שמות, השק משום ארבעה, העור משום שלשה, העץ משום שנים, וכלי חרס משום אחד, כלי חרס מטמא משום כלי קבול ... מוסף עליו העץ שהוא מטמא משום מושב ... מוסף עליו העור שהוא מטמא משום אהלים, מוסף עליו השק שהוא מטמא משום אריג, מוסף עליו הבגד שהוא מטמא משום שלש על שלש.

הרי להדיא דרק בגד או שק מקבלים טומאה משום אריג, ולא עור (וכמו שכתב הר"ש והרע"ב והתפא"י שם "מה שאין כן בעור, דאפילו חתכו לרצועות דקות וארגן אינו חשוב אריג"), ולא עץ (ועיין שם בתפא"י יכין אות ו' דלאו דוקא עץ אלא כל הנעשה מגידולי קרקע, כצמר גפן, קנבוס, גמי, וכדומה, ועיין שם שצ"י לדברי הרמב"ם פ"א ה"ג, והוסיף שם אות ט"ז: "אמנם שאר המינים הנ"ל אף על גב שארג מהם כלי שלם כגון שארגו מגמי או ענפי ערבה שום כלי, או שקצץ פתילים מעור וארג מהם כלי שלם, כל שאין בית קיבול להכלי שעשה, וגם אין ברחבו כשיעור הצריך לכל אחד שיקבל טומאה, לא מחשב כלי ואינו מקבל טומאה") ולא כלי חרס. [וגם מעצם הכשרת מחצלאות של עץ לסיכוך המבואר בסי' תרכ"ט מוכח דדין אריג לא שייך בעץ, דאי לאו הכי היו פסולים לסיכוך]. וא"כ כל שכן מתכת אינו מטמא משום אריג, דלא בגד ולא שק מיקרי.





והשתא ניחזי אנן, מחצלאות כאלו שקניהם מחוברים זה לזה בטסי ברזל, אפילו אם נאמר דחיבור כזה הוי כעין אריגה, פשוט דליכא לטמאם מדין אריג, דדין אריג לא הוי אלא בבגד ושק ולא במתכת ועץ. ולא דמי להוילון אודותו דיבר הגר"מ פיינשטיין, דהתם ע"כ מיירי דעצי הוילון היו מחוברים זה לזה ע"י רצועות של בגד (ראה תמונה), דהרצועות של בגד בעצמם הוו אריג, והם עצמם מקבלים טומאה, ורק משום כך שייך לומר דנהפך הוילון כולו לדבר הראוי לקבל טומאה.

ג. האם דין אריג שייך במתכות עכ"פ מדרבנן.

אלא דיש לשדות בכל זה נרגא, והוא מדתנן במסכת ביצה דף כ"ג עמוד ב': הרחים של פלפלין טמאה משום שלשה כלים, משום כלי קבול, ומשום כלי מתכת, ומשום כלי כברה. ובגמרא שם: תנא תחתונה משום כלי קבול. אמצעיית משום כלי כברה. עליונה משום כלי מתכת.

ומבאר רש"י: טמאה משום שלשה כלים. מקבלת טומאה על שם שלשה כלים, נפקא מינה דאי נמי אזל חד שמא מינה, טמאה משום אידך, ובגמרא מפרש לה: תחתונה. שמקבלת אבק הפלפלין כשנופל דרך נקבי המכבר: משום כלי קבול. שכלי עץ שיש לו בית קבול הוא: אמצעיית. שהיא מקפת את המכבר, משום כלי עץ לא מטמאה דאין קבולה קבול, אלא חכמים גזרו טומאה על הכברה משום ארוג, ואפילו אין המכבר של מתכת מטמאה משום כלי כברה, ושלנו שהיא של מתכת ודאי טמאה משום פשוטי כלי מתכות: ועליונה. שמכתשין ושוחקין בה הפלפלין, טמאה משום כלי מתכות, דמשום כלי עץ ליכא לטמויה, דפשוטיהן טהורין, אלא משום צפוי התחתון שהוא עיקר, והעץ בטל אצלו.

חזינן מדברי רש"י (ד"ה אמצעיית) דיש טומאה באריג אפי' אינו של מין בגד ושק. ונחלקו עליו התוספות שם ד"ה משום כלי כברה: "פירש רש"י אף על גב שהיא של עץ ואין לה בית קיבול שאין נשאר בה כלל מכל מקום גזרו עליה משום ארוג, ולא נראה דלא שייך ארוג במעשה של עץ כי אם בצמר ופשתים, ונראה לפרש בכברה של סלתות דקאמר בירושלמי כברות של סלתות טמאה משום שיש עליה תורת כלי שמקבלת הסובין שאינן יכולין לצאת דרך נקבים, והא דקאמר משום כלי כברה ולא קאמר משום בית קיבול ה"ק משום תורת קבול כלי כברה דחשיב קבול שלה כדפי'".

וכן נקט התוספות רי"ד שם: "ומשום כברה פי' המורה אמצעית שהיא מקפת את המכבר משום כלי עץ דלא מטמא דיין קיבולו קבול אלא חכמים גזרו טומאה על הכברה משום ארוג ואפי' אין המכבר של מתכת מטמא משום כלי כברה, ואינו נראה לי דיין דין ארוג לכלי עץ כדתנן בפרק כ"ז דכלים הבגד מטמא משום חמשה כלים השק משום ארבעה העור משום שלשה העץ משום שנים כלי חרס משום אחד כלי חרס מטמא משום כלי קיבול מוסיף עליו העץ שהוא מטמא משום מושב מוסיף עליו העור שהיא מטמא משום אהל מוסיף עליו השק שהיא מטמא משום ארוג מוסיף עליו הבגד שהיא מטמא משום שלש על שלש, אלמא אין ארוג נוהג אלא בשק ובבגד ולא בעץ, אלא אף על פי שהיא עץ ואין קיבולו קבול כיון שהיא עושה מעשה כברה הוא חשוב כלי לקבל טומאה".

והיינו להתוספות ותוס' רי"ד מייאנו בשיטת רש"י משום דאריג לא שייך בעץ. [ולכאור' אפשר לומר שיש חילוק בין התוספות לתוס' רי"ד, דהתוספות כתבו בסתם "לא שייך ארוג במעשה של עץ כי אם בצמר ופשתים", וחזינן תרתין, א' דסב"ל דלא שייך ארוג כלל, ב' לא ראו צורך להביא ראיה לדבריהם. ואלו התוס' רי"ד כתב "אין דין ארוג לכלי עץ כדתנן בפרק כ"ז דכלים", הרי שדבריו חלוקים מדבריהם בתרתין, חדא שלא כתב כהתוס' שלא שייך ארוג, כ"א שאין לו "דין" ארוג, וב' שהוצרך להביא ראיה לדבריו. ואולי נחלקו בזה, דהתוס' סוברים דעץ אינו מטמא באריג משום דבמציאות לא חשיבא אריג, ומשום כך לא הביאו ראיה כיון שהוא ענין מציאותי, ועל המציאות אין צריך להביא ראיה, ואלו התוס' רי"ד סובר דאפילו אם במציאות חשיבא אריגה, מ"מ נתמעט מדין אריג כיון דלא הויה דומיא דבגד ושק, ומביא ראיה שהדין כך. ומאידיך, אולי כוונת התוס' כהתוס' רי"ד, רק קיצרו, וכנראה כך הבין השיטה מקובצת שם את דעתם: "והקשו עליו בתוספות דלא אשכחן שמקבל טומאה משום טווי וארוג אלא בשק הבא מנוצה של עזים כדאמרינן פרק במה אשה, אבל הכברות שלנו שהם של חבלים ומשיחות לא מיטמאי משום אריג וכל שכן רחים של עץ". ואיך שיהי', בין כך ובין כך הדבר פשוט גם לתוס' וגם לתוס' רי"ד דטומאת אריג לא שייך בעץ.]

ונראה דרש"י נשמר מוקשייתם, שהרי כתב "אלא חכמים גזרו טומאה על הכברה משום ארוג", וקשה שהרי עיקר טומאת אריג הוא מן התורה, וא"כ מה זה שכתב דחכמים גזרו עליו טומאת אריג, אלא כוונת רש"י דנהי דלא שייך בעץ דין טומאת אריג מן התורה, מ"מ רבנן גזרו עלי' טומאה. ומאידיך עדיין אפשר להבין קושיית התוספות והתוס' רי"ד, דסוף כל סוף לא מצינו בשום מקום דגזרו חז"ל טומאה לאריג דעץ, ומנ"ל לרש"י, מן המשנה דביצה אין ראי' שהרי אפשר לפרש כהתוס', ועוד קשה, דלרש"י נצטרך לומר דהמשנה דריש פרק כ"ז דכלים מיירי בדין תורה ולא בדרבנן, ומנ"ל לרש"י הא.

ומעתה יש לדון במחצלאות כאלו שקניהם מחוברים זה לזה בטסי ברזל, אם נאמר דחיבור כזה הוי כעין אריגה, א"כ נהי דלתוס' ודעימיה אין בזה משום טומאת אריג, מ"מ לדעת רש"י

נראה שיש בזה טומאה דרבנן משום אריג. ומ"מ הסברא נותנת דאפי' לרש"י לא גזרו טומאה לכלי עץ אלא כעין דכברה הנארגת בצמידות, וחוטי השתי וערב כמעט אדוקין זה בזה, ודומה הרבה לאריגה דבגד, אבל בעלמא לא. ועפי"ז יתיישב גם הסתירה מן המשנה דריש פרק כ"ז דכלים, דרש"י יודה בדכללות אין דין טומאת אריג בכלי עץ אפי' מדרבנן, וכסתימת לשון המשנה שם, משא"כ כברה (וכל הדומה לה) דאכן גזרו עלי' טומאה דרבנן כיון דדומה הרבה לאריגה דבגד.

#### ד. האם חוטי ברזל מקבלים טומאה.

והנה, רש"י בביצה שם כתב דכברה של מתכת בודאי טמאה משום פשוטי כלי מתכות. אבל נראה דזה לא שייך במחצלאות שלנו שקניהם מחוברים זה לזה בחוטי ברזל, שהחוטים הללו אינם כלים כלל, אפי' לא פשוטי כלי מתכות, ולא הוּו אלא כגולמי כלי מתכת שאינם מקבלים טומאה עד שיעשה מהם כלי. ראה נו"ב יו"ד מהדו"ת סי' קל"ז שכתב כן לענין מסמרות חדשים שעדיין לא קבעם להשתמש, דהמסמר מצד עצמו אינו כלי, (אך ראה שו"ת צ"צ יו"ד סי' קס"ב אות א' שכנראה נקט בפשיטות דמסמרות דינם כפשוטי כלי מתכות, מאידך לא נתבאר שם אי מיירי בחדשים או בישנים), וכ"כ באגרות משה יו"ד ח"א סי' קי"ח אודות אייז"ן ביטו"ן לבנין מקוה. וכ"כ כמה אחרונים לענין טסי ברזל בקרקעית המקוה, ראה שו"ת פנים מאירות ח"ג סי' מ"ב, גידו"ט תשובה ט', שו"ת מהר"י אסאד יו"ד סי' רכ"ה, ובית שלמה יו"ד ח"ס סי' ע"ו. א"כ נראה מכל זה פשוט דחוטי ברזל אין עליהם שם כלי ואינם מקבלים טומאה.

ואע"פ שאח"כ מחברים החוטים להקנים, לא ירדה להם דין טומאה משום כך, שהרי המחצלאות הללו תחילת עשייתם בבתי החרושת היא לקובעם בקרקע, שהרי הם נעשו (ונמכרות) לסייג, ואע"פ שהחוטי ברזל עצמם לא נעשו דוקא לזה, דאולי החוטים האלו נעשו בבתי חרושת אחרות ושם נעשו בסתמא שהלוקח יעשה בהם מה שירצה, (ומשום כך לא שייך בהם דין כלי שנעשה מתחילה לחברו לקרקע המבואר במשנה דכלים פרק י"א משנה ב' וברמב"ם כלים ריש פ"ט ופ"י), מ"מ מהני מחשבה שלאח"כ (בבתי החרושת של המחצלאות, שהם הם הקונים את החוטי ברזל) לקובעם בקרקע, ראה נו"ב יו"ד מהדו"ת סי' קל"ז קל"ח, וכ"כ המר"ם שיק יו"ד סי' ר"ד, וכן הביא הדרכי תשובה סי' ר"א ס"ק נ"ב בשם השו"מ קמא ח"ג סי' צ"ב. וכך הם דברי אדה"ז בשו"ע"ר (לענין מחצלת הראויה בין לשכיבה ובין לסינוך) סי' תרכ"ט ס"ו: "או שלקחה מן האומן כדי לסכך בה שהאומן עושה בסתם למכרן למי שצריך להן כל אחד ואחד לפי צרכו וא"כ יש לילך אחר דעת הלוקח בעת קנייתו".

ואע"פ שלבסוף אין קובעים המחצלת בקרקע כ"א מסככים בהם את הסוכה, לא ירד להם טומאה משום כך, שהרי הלכה רווחת בסי' תרכ"ט דמחצלאות שנעשו לסינוך אינם מקבלות טומאה, וככתחילת דברנו.

ה. האם אמרינן "הכל הולך אחרי המעמיד".

וככל זה מפורש להדיא בשו"ת אמרי יושר להגר"מ אריק ח"ב סי' י': "ובקנים כאלה שמחוברין זה לזה על ידי חוטי ברזל שקורין דראט, צריך לעיין, דאף הדרראט אין שם כלי עלי' ואינו מקבל טומאה, מכל מקום כיון דמחזיק הקנים שלא יתפרדו אולי הוי מעמיד, ולהסוברים אזלינן בתר המעמיד נעשה כולו ככלי מתכות, וע' בתשובת בית שלמה יו"ד ח"ב סי' ס"ד לענין מקוה שחושש כה"ג, מיהו שם הוי מעמיד גמור, ובנידון דידן דהוי רק חיבור כל שהוא נראה דלא דמי למעמיד, וגם במעמיד גופי' דעת החתם סופר דלענין קבלת טומאה לא אזלינן בתר המעמיד, וע' בתשובת בית שלמה שהשיג עליו בזה, ומכל מקום נראה דלא מיקרי מעמיד כל שהוא חיבור ארעי". הרי להדיא דחוטי ברזל אלו אינם מקבלים טומאה כלל.

והנה, מה שמפלפל אח"כ מדין מעמיד, להבנת דבריו היטב נקדים לבאר דישי ב' דינים ועניינים (ויותר כו') הנקראים בשם "מעמיד", אבל שונים לחלוטין. דין אחד הוא המבואר בשולחן ערוך אדה"ו סימן תרכ"ט סעיף יא-יג: "...אין מחזקין ואין מעמידין את הסכך לכתחלה בכל דבר שראוי לקבל טומאה כגון כסא וספסל גזרה שמא יסכך בהן, במה דברים אמורים כשהסיכך בעצמו מונח על גבי דבר שמקבל טומאה או שדבר המקבל טומאה מונח על גבי הסכך ממש ומחזיקו, אבל אם הסכך מונח על גבי כלונסאות או על גבי יתדות והן מונחים על גבי דבר המקבל טומאה אין בכך כלום ומותר לעשות כן לכתחלה, ואף על פי שדבר המעמיד ומחזיק את הסכך נסמך על גבי דבר הפסול לסיכוך אין בכך כלום שהרי כל סוכה שבעולם מעמידי הסכך הן נסמכים על גבי קרקע עולם הפסולה לסיכוך, וכל זה לכתחילה אבל בדיעבד שכבר העמיד את הסכך עצמו בדבר המקבל טומאה מותר לישב בה לכתחלה".

ופשוט דהגר"מ אריק לא מיירי מדין זו, שהרי אין טעם דין המבואר בסי' תרכ"ט משום דאזלינן בתר המעמיד ונעשה כל הסיכוך כמו המעמיד, רק גזרה שמא יסכך בהן. אלא הגר"מ אריק מיירי בדין ומציאות אחרת, והיינו דהיכא שיש כלי שחלק ממנו מעמיד ומחזיק כל הכלי, ובלעדו לא הי' הכלי חזק כראוי להשתמש בו, בכה"ג יש כלל דהכל הולך אחר המעמיד, ר"ל דאם הדבר המעמיד הוא פסול, נחשב הכלי כולו כאותו דבר הפסול. והאחרונים האריכו בזה בדין מקוה המתחזקת בחשוקים ויתדות של ברזל, או באייז"ן ביטון"ן כמו בימינו. אלא דהבדל יש בין דין מקוה לדין סכך, דבדין מקוה אין מתכת פוסל אא"כ מקבל טומאה, משא"כ בדין סכך הרי מתכת פסול לסכך אפי' אם אינו מקבל טומאה, מצד שאינו גדל מן הקרקע. וא"כ במחצלאות המחוברים בחוטי ברזל, כיון שהחוסים פסולים לסכך, והרי הם מעמידי המחצלת, נימא דכל המחצלת חשיבא כמתכת ופסולה לסיכוך. וזהו שהביא הגר"מ אריק שיטת החתם סופר יו"ד סי' ר"ו להתיר ודעת הבית שלמה להחמיר (עיין שם טעמים), דלפי

דברי הבית שלמה, כיון דחוטי הברזל פסולים לסכך משום שאינם גדלים מן הקרקע, נימא דהמחצלת כולו פסולה, אלא דמסיק הגר"מ אריק דאפילו לדעת המחמירים (החת"ס), לא נראה לומר דחוטי ברזל במחצלאות חשיבי חיבור להיות נחשב כדבר המעמיד.

ומלבד סברתו יש עוד טעמים להתיר, ע' מה שכתב הצ"צ (יו"ד סי' קס"ב אות ד') דאפי' לדעת הסוברים דאזלינן בתר המעמיד, אין זה אלא היכא שאין עמו מעמיד אחר, אבל היכא שיש עמו מעמיד אחר מדבר המותר המסייעו, בכה"ג לא אזלינן בתר המעמיד הפוסל לכו"ע, כיון דהדבר הפוסל אינו עיקר המעמיד, והוי כזה וזה גורם. וכדבריו כתוב גם בשו"ת גנת ורדים (להר"מ בן חביב) או"ח כלל ב' סי' ט"ז. גם כתב הצ"צ (שם) דאפי' לדעת הסוברים דאזלינן בתר המעמיד, אין זה אלא היכא שהמעמיד אינו טפל לגמרי אל הכלי, אבל היכא שטפל לגמרי, בכה"ג לא אזלינן בתר המעמיד הפוסל לכו"ע, כיון דהדבר הפוסל אינו חשוב.

ו. האם כל הכלי נהפך לדבר הראוי לקבל טומאה מחמת החוטי ברזל.

ואחר שנתבאר כל זה, נחזור לתשובה הנ"ל של הגר"מ פיינשטיין. הנה מה שפסל הוילון מחמת שהמעמיד את המקלות הדקים הוי אריג שמיטמא בכל שהוא, הנה כבר ביארנו דדין אריג לא שייך למחצלת שקניהם מחוברים זה לזה בחוטי ברזל.

ומה שממשיך אח"כ דמפורש בכמה מקומות שבשביל האריג טמא כל הכלי אף שלא היה טמא מצד עצמו, הנה החוטי ברזל של המחצלאות שלנו אין דינם כאריג, ובאמת אינם מקבלים טומאה כלל, וכנ"ל דאין דינם אלא כגולמי כלי מתכות, וכיון שהם עצמם אינם ראויים לקבל טומאה, פשוט דמחמתם לא נהפך המחצלת כולו לדבר הראוי לקבל טומאה. ונהי דמתכת פסול לסינוך אפי' אם אינו מקבל טומאה, הנה דין זו (שבשביל האריג טמא כל הכלי אף שלא היה טמא מצד עצמו) לא מצינו אלא לענין טומאה ולא לענין שאר פסולים. וגם נתבאר לעיל דלא שייך דין מעמיד.

#### ז. סיכום

המורם מכל הנ"ל דאין טעם לאסור מחצלאות כאלו שקניהם מחוברים זה לזה בחוטי ברזל, עכ"פ אם מעמידים באופן שהקנים עומדים על קורות הסוכה גם לולי החוטים של ברזל, דבכה"ג לא חשיבי החוטי כמעמידי הסכך, ואין כאן משום מעמיד בדבר המקבל טומאה, (ובדיעבד יש להתיר אפי' אם לא הועמד כך כיון דכל דין מעמיד הוי רק לכתחילה כמבואר בשו"ע"ר), ואין שום דמיון להנידון של הוילון שבשו"ת הנ"ל באגרות משה, וכמשנ"ת.

[והנה שמעתי אומרים שאין להשתמש במחצלאות כאלו שמא לא יעמידם כהוגן באופן שהקנים עומדים על קורות הסוכה גם לולא החוטים של ברזל. ולכא' ליתא לדבריהם, דכל עיקר דין מעמיד הסכך הוא גזרה שמא יסכך בדבר המעמיד, וגזרה לגזרה לא אמרינן, ומה גם לגזרה כזו שהוא רק לכתחילה ולא בדיעבד, ומלבד זאת אין גוזרים גזרות מעצמנו.]

## זמן עלות השחר

### הרב שבתי אשר שיחי' טיאר

א' משנ"ש ומח"ס קונטרס ריבית ועיסקא בדרך קצרה

כתב אדה"ז בשולחנו סי' תנט ס"י שהעיקר<sup>1</sup> כפסק הרמב"ם<sup>2</sup> ששיעור מיל הוא ב' חומשי שעה (24 מינוטין). ומקורו בח"י שם סק"י שמהנץ החמה עד שקיעתה יש י"ב שעות בינונית ומהנץ החמה עד שקיעתה אין אדם יכול להלך כי אם שלשים מיל<sup>3</sup>, אם כן מגיע לכל מיל שני חומשי שעה.

ולענ"ד אין להקשות על מ"ש הרמב"ם<sup>4</sup> בפירוש המשניות לברכות רפ"א שמעלות השחר ועד הנץ החמה יש רק שעה וחמישית (72 מינוטין)<sup>5</sup>, שהרי מסקנת הגמרא<sup>6</sup> היא שמעלות השחר ועד הנץ החמה ("עוביו של רקיע") אחד מעשרה ביום.<sup>7</sup>

וכיון ששיעור זה (72 מינוטין) היא שיטת רבי יהודה, ולדידה ששיעור מיל הוא רביעית שעה וחלק עשרים (18 מינוטין)<sup>8</sup> מהלך אדם בינוני מעלות השחר ועד הנץ החמה הוא "ארבעת מילין", לכן בכ"מ השתמש אדה"ז בביטוי זה<sup>9</sup>, כיון שגם שיטה זו יש לה מקום בהלכה..

<sup>1</sup>אלא שיש להחמיר כשיטת התרומות הדשן אם אין שם הפסד מרובה.

<sup>2</sup>בפירוש המשניות לפסחים פ"ג מ"ב.

<sup>3</sup>לפירוש עולא (פסחים צג ע"ב) שמהלך אדם בינוני ביום ארבעים מיל, ושמעלות השחר ועד הנץ החמה חמשת מילין ומשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין.

<sup>4</sup>ואדה"ז בסי' קפד ס"ג ובסדר הכנסת שבת בסופו. וראה גם בסימן רסא ס"ה.

<sup>5</sup>ולפי הנ"ל לכאורה צ"ל ב' שעות (5 \* 24 מינוטין).

<sup>6</sup>ע"פ המבואר בברייתא (בדף צד ע"א) בשם רבי יהודה.

<sup>7</sup>ישנם 720 מינוטין ב"יום" (60 \* 12), א"כ לפי הברייתא ישנם 72 מינוטין מעלות השחר ועד הנץ החמה.

<sup>8</sup>"ותיבתא דעולא" (גמרא שם). דעולא טעה "בקדמא וחשוכא" (רוב בני אדם מהלכין חמשה מילין קודם נץ החמה ע"י שמשכימין קודם עלות השחר ומחשיכין ליכנס אחר צאת הכוכבים, ור' יוחנן שאמר שמהלך אדם בינוני ב"יום" הוא ארבעין מיל, כלל זמן הקדימה שהן לפני הד' מיל דרבי יהודה וזמן האיחור שהן לאחר הד' מיל דרבי יהודה. ועד"ז יש לפרש מ"ש אדה"ז בסעיף י שאדם יכול להלך "ארבעים מיל מעמוד השחר עד צאת הכוכבים", ד"עלות השחר" ו"צאת הכוכבים" לאו דוקא, אלא כוונתו שגם קודם נץ החמה ולאחר השקיעה בכלל הארבעים מיל. ראה עד"ז ברש"י שם ד"ה כי אמינא. או בסגנון אחר, שיש לחלק בין עלות השחר מוקדם לעלות השחר להתחלת היום, ע"ד מ"ש אדה"ז בסדר הכנסת שבת לחלק בין צאת וראיית הכוכבים דג' כוכבים בלבד שהוא ודאי לילה לצאת וראיית כל הכוכבים. ולהעיר מדברי רבי חזנא בירושלמי שם: "מאיילת השחר עד שיאור המזרח אדם מהלך ארבעת מילין. משיאור המזרח עד שתנץ החמה ארבעת מיל.").

<sup>9</sup>ויומתק ע"פ המבואר בשערי ירושלמי לברכות (דף ד ע"ב) שמשמעות הירושלמי שם היא דמהלך אדם בינוני ארבעים מיל ביום הוא מלבד מה שמהלך קודם הנץ ולאחר שקיעת החמה.

<sup>10</sup>ולא נתן מקום לטעות בדבריו שהרי מיד לאחר זה פירש וכתב "שהוא שיעור שעה וחומש לפי מה שיתבאר בסי' תנט".