

# חמידות

## בענין הכלים דאצי' ושרשם

הת' מנחם מענדל אלפרוביץ  
ישיבת תורת"ל המרכזית-770

בתחילת המאמר ד"ה כבוד מלכותך תרס"א, מביא כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע מה שכתוב 'גדול הוי' ומהולל מאוד בעיר אלוקיננו, ואמרז"ל אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלוקיננו. ומבאר, שעיר אלוקיננו קאי על עולם הדיבור שנקרא עיר, שכמו עיר שנעשית מכמה בתים וכל בית מכמה אבנים כן הוא באותיות שנקראו בספר יצירה אבנים, וע"י כמה אותיות נעשית תיבה, וע"י כמה תיבות נעשה ענין שלם. והטעם שאותיות נקראו אבנים, זהו משום שכשם שאבנים הם דומם ואין בהם צמיחה כן האותיות אין בהם צמיחה, (ומה שיש אותיות גדולות קטנות ובינוניות אין זה שהם צומחים אלא שלכתחילה הם כך) וכמו אבנים כפשוטם, שיש אבנים בכל הגדלים (גדולות קטנות ובינוניות), אך ענין הצמיחה אין בהם. ומקשה שם, הרי הכלים (אותיות) יש בהם עליה ממדרגה למדרגה, ועד שגם הכלים דבי"ע עולים בשבת ונכללים באצילות (היינו, שלפ"ז משמע שיש בכלים (שהם האותיות) ענין של צמיחה), ומתרץ ע"ז שבעליה זו משתנה התחתון ממהותו ונעשה כמהות העליון ממש, שכאשר עולם הבריאה עולה באצילות נעשים הכלים דבריאה כפי הכלים דאצילות ממש, וכן כשמלכות עולה בבינה נעשים הכלים דמלכות כמו הכלים דבינה.

וצריך להבין, שלפי המבואר כאן יוצא, שכלים הם כמו אבנים שלא שייך בהם צמיחה, ואיך זה יתאים עם המבואר בכו"כ מקומות שכלים ואורות מתאחדים ביחד, וע"ד נפש וגוף שמתחברים באופן כזה שכל אחד משפיע בשני ומושפע מהשני, שהנפש נהיית בשר והבשר נהיה חי (נפש), ז"א, שענין הצמיחה וההתרחבות שייך בזה, וע"ד ההבדל בין

קטן לגדול שכשנהי' גדול הכלים מתרחבים. וכן משמע גם בהמשך המאמר (בעמ' קעט), שכלים דאצילות הם כלים לקבל את התפשטות האורות. לסיכום - צריך להבין איך מתאים המבואר כאן שכלים נק' אבנים עם המבואר בכו"כ מקומות שכלים שייך בהם גדילה והתרחבות.

וי"ל ההסברה בזה, ובהקדים דבר הצריך ביאור בהמשך המאמר, שמבאר ההבדל בין יש מאין לעילה ועלול: שביש מאין היש הוא התחדשות, כיון שהיש לא היה באין, משא"כ בעו"ע שזה כמו שכל ומידות, שהמידות היו בשכל עוד קודם שנפרדו מהשכל. וממשיך (שם), שהכלים מגיעים בדרך של עו"ע מהאורות, ואף שיש להם מקור בפ"ע מהרשימו, עכ"ז התהוות הכלים בגילוי הוא מהאורות, ולכן יש בהאור ענין של גילוי שהרי האור מצד עצמו רוצה להיכלל במקורו, אלא שמה שיש בו ענין של גילוי זה מצד הכלי שבאור (וע"ד יסוד העפר שנמצא במים, שאין זה בגילוי וכך הכלי שבאור הוא חלק מהאור אבל זה מה שנותן לו להתגלות), ממילא יוצא, שהכלי הוא גילוי ההעלם של האור, שמהתעבות האור נעשה כלי. ובהמשך המאמר מבאר שגם לשיטה שהכלים אינם אצילות, אין הכוונה שהם בריאה ממש ח"ו, כי בריאה ממש שייך רק בישות, ובאצי' אין ענין של יש, אלא הכוונה בזה שהיות והמקור הוא לא בגילוי כי נאצלו באופן שמקורם בהעלם. . ומאחר שהם אלוקות הרי אינם התחדשות, אלא שבמקורם, היינו בחי' הרשימו, הם בחי' שרש הכלים ונאצלו ונעשו בחי' כלים. וצריך להבין מדוע צריך את שני השורשים לכלים, גם התעבות האור וגם שהם מבחי' הרשימו.

והביאור בזה הוא, שבאותיות ישנם ב' ענינים וכן בכלים, (א) חומר שבאותיות, היינו זה שהם גשמיים, והם יכולים להחזיק את האור, וע"ד הפתילה שמאחזת את האור. ז"א, ענין האותיות הם בזה שהם מציאות. (ב) יש באותיות ענין של גילוי שהם יכולים לגלות השכל, וזהו"ע כ"ב אותיות, שהם כ"ב גילויים מהנפש, שמצד החומר שבאותיות שמחזיקים את האור, א"צ כ"ב, וזה שיש בהם כ"ב אותיות זה מראה על הצורה שבאותיות, זה שגם אותיות הם כלים לקבל בתוכם את האור, ומוכן שגם שהאותיות מקבלים את השכל, הם אותו דבר מצד החומר, וכל השינוי הוא מצד הצורה שבאותיות, שמתו שהם יותר מגלים, מאיר יותר הצורה שבאותיות, ומתו שהם פחות מגלים, יותר נרגש החומר שבאותיות שזה יותר העלם. ועד"מ, מחתיכת עץ, דזהו חומר מה שאפשר לעשות עם העץ צורות שונות, דזהו צורת החומר שהוא אחד עם החומר, והאדם שפועל

בעץ, מתחבר עם הצורה שבחומר, כי החומר עצמו נשאר אותו חומר, ולא נעשה בו שום שינוי. לפ"ז יובן שישנם ב' שרשים להכלים, זה שהכלים הם בחי' מציאות (חומר), זה מגיע מהרשימו. והענין הב' בכלים, הגילוי שבהם, מגיע מהתעבות האור.



## ”מונחת באויר” ו”מונחת בארץ” -

### ע”פ עבודה, ופנימיות העניינים

הת' שמואל גליצנשטיין

.א.

הגמ' (שבת) בדף ד ע"א מביאה ציטוט מהמשנה, "פשט העני את ידו לפניו ונתן לתוך ידו של בעה"ב . . . חייב", ומקשה הגמ', "אמאי חייב, והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ד' על ד' וליכא". על שאלה זו תי' רבה שהמשנה כר"ע שסבר "קלוטה כמי שהונחה", ופי' המושג "קלוטה", אין הכוונה שנמצאת ברה"ר, דא"כ לתוד"ה "אבל למטה מי" שאומר ש"כשהחפץ בידו של עני או של בע"ה לא שייך קלוטה", ולכאור' הרי החפץ נמצא ברה"ר ושייחשב כמונח, אלא ע"כ "קלוטה" פי' - נקלטה, נתפסה ברה"ר, וא"כ כשמונחת בידו, כבר אינה מונחת ברה"ר, ו"קלוטה" הוי כמונחת באויר רה"ר. וכדמוכח מתוד"ה "דאמרינן" ששואל "דמאי פריך למימרא דפשיטא ליה לרבה (שאר"ע קלוטה כמי שהונחה)...אי משום דקאמר הא מני ר"ע היא היינו משום דלר"ע אית ליה ממ"נ דקלוטה כמי שהונחה דמיא, אבל אליבא דרבנן מספקא ליה" ומת' (בתי' הב') "דהא דקאמר הש"ס אבל למטה מעשרה ד"ה חייב דאמרינן קלוטה כמי שהונחה היינו לרבנן, אבל לר"ע קלוטה לאו כמי שהונחה דמיא, ומחייב משום דילפינן זורק ממושיט, דאי סבר כמי שהונחה דמיא . . . הוי כזורק מרה"י למקום פטור" - משמע שלשיטתו הונחה - פי' באויר רה"ר, אבל כנ"ל, שכשמונח בידו לא חשיב כקלוטה

ומונחת באויר רה"ר. והטעם בזה כציון הגרעק"א בגליון הש"ס: "ע"ל צ"ב ע"א תוס' ד"ה התם", ושם מבאר דלרבה אגד גוף שמיה אגד, וע"כ לא נחשב ידו כמונח באויר אותה רשות, כיון שקשור לגופו. ע"כ שיטת התוס'.

אך דעת רש"י שונה היא, שבד"ה "קלוטה" כותב: "החפץ הואיל ונקוט באוירה של רשות הרבים כמי שהונחה בתוכו הוא...". ומלשון זה ניתן ללמוד הן שהוי כהונחה באויר רה"ר, והן בקרקעו, אך שמענין מעירובין (לג:): על דברי הברייתא ש"נעץ קורה ברשות הרבים והניח עליה גבוה י' ורחבה ד' עירובו עירוב, ואם לא אין עירובו עירוב" ובד"ה "אלא", שפרש"י בסופו "דלמטה מעשרה הוא לה כמאן דמנחא אארעא דמיא, דכל למטה מי' קלוטה כמה שהונחה דמיא", וחולק על תוס' שאומר שכיון שמונח על היד לא חשיב כ"הונחה" באויר רה"ר, אלא שגם ע"ג קורה, חשיב כמונח ע"ג קרקע.

וכן בגיטין ד' עט, א פרש"י בד"ה "כמי שהונחה" - "לארץ".

## ב.

נמצא, שבעניין ההוצאה מרה"י לרה"ר, ד"קלוטה כמי שהונחה דמי", חולקים רש"י ותוס', האם הוי כ"מונח בארץ" (רש"י), או כ"מונח באויר" (תוס').

והנה, ידועים דברי רבותינו נשיאנו ש"תורה מלשון הוראה", וכפי שביאר זאת הרבי מספר פעמים שעניין ה"הוראה" שבתורה נלמד מכל חלק שבתורה, ועד"מ כשקיימת מחלוקת מן הקצה אל הקצה, הרי שיש ללמוד משני צדדי המחלוקת הוראה בעבודת ה', ואע"פ שההלכה היא רק כצד אחד<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> לקר"ש חל"ד עמ' 150 אות ו. וכפי שמדגיש הרבי בשיחות רבות שהתורה היא "תורת חיים - הוראה בחיים", ועיין בשיחה הראשונה דש"פ בשלח י"א שבט תשמ"ה (תו"מ ח"ב עמ' 1101), שעניין ה"הוראה בחיים" שלומדים מכל עניין בתורה היא ע"ד "חיים" כפשוטו, שתלויים לא רק במזון אלא במיוחד באויר לנשימה שהוא בכל רגע ורגע, וכהלשון דתלמידי הישיבות - "פעולה נמשכת", עיי"ש. ולהעיר, שמצינו ע"ד העניין דלקמן בכל התחומים מתורת הרבי (רשימות, לקו"ש, מאמרים וכו'), שמקשר עניין בנגלה דתורה עם פנימיות וכו'. ועיין בסה"מ קין ת"ש ד"ה רבי אומר (עמ' 72 ואילך) לרבי הרי"צ, שמבאר שם באריכות רבה שכל ענייני הנגלה דתורה - עניינם הוא ג"כ ברוחניות וכפי שמביא ע"ז כו"כ דוגמאות, עיי"ש.

ועד"ז י"ל גם בנדו"ד, וכדלקמן:

עה"פ<sup>2</sup> "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה" אומרים חז"ל<sup>3</sup>, "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים שנאמר אז תתענג על ה' וגו' והאכלתיך נחלת יעקב וגו' לא כאברהם וכו' ולא כיצחק וכו' אלא כיעקב שכתוב בו ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה".

בלקו"ש<sup>4</sup>, הרבי מבאר את הקשר בין "שבת" לכך שהוא "בלי מצרים", ונקודת הביאור שם היא, דכיון ששבת עניינו הוא "מנוחת" הנפש בעצמותה בכחי' יחידה שלמעלה מבחי' הגילוי שבמח ולב", לכן, עניינו הוא "בלי מצרים" ע"ד יחידה שאין לה הגבלות כלל. והקשר ליעקב דווקא הוא, כי האבות קיימו את שבת כמו כל המצוות בכללות, משא"כ יעקב קיים זאת באופן מיוחד, כיון שאצלו האירה בחי' היחידה יותר משאר האבות, ועניינו הי' ביטול בתכלית (שלכן נכתב בו "והי' זרעך כעפר הארץ"), שזה מתבטא בשמירת שבת דווקא שעניינה יחידה, כנ"ל. ועניין זה קשור במיוחד ל"תחומין" בשבת, כי היחידה קשורה ומאירה בתחום של כל יהודי<sup>6</sup>, שלכן עניין התחומין מפורש בכתוב בנוגע ליעקב שנזכר בזה (ועיין בלקו"ש שם האריכות בזה).

ועד"ז מבאר הרבי במקומות שונים<sup>7</sup>, שמטרת שליחותו של היהודי היא, שבכל מקום בו הוא נמצא, שהד' אמות שלו יאירו בצורה גלוי, ועליו להשפיע<sup>8</sup> גם במקומות בהם יש לגלות את בחי' היחידה.

2 בראשית כח, יד.

3 שבת קיח ע"א

4 חט"ו שיחה א' לפר' ויצא.

5 מאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ס"ע 8 ואילך.

6 אמרי בינה שער הק"ש פמ"ב

7 מתחיל מלקו"ש חט"ו שם, שמבאר שכך מפורש בענין ד"א (תחום) בשבת, וממשיך ב"קונטרס עניינה של תורת החסידות" בסופו, בעניין הד"א של כל יהודי בנוגע לקנין חצר, שנפעל ע"י היחידה שבו, עיי"ש. ולהעיר מריבוי השיחות בעניין ההסתגרות בד"א, שעם היותו "גדול בתורה" וכיו"ב, בכ"ז, מצד הכרח השעה עליו לצאת מהד"א ולהשפיע על יהודי נוסף וכו'.

## ג.

והנה, "נשיא" הוא ר"ת "ניצוצו של יעקב אבינו", כי עניינו של נשיא הדור הוא קו האמצעי - תפארת, שזהו עניינו של יעקב<sup>9</sup>, ובמילא י"ל, שאצל כל נשיא מאיר עצם הנשמה בחי' יחידה, ע"ד יעקב אבינו, כנ"ל בשיחה.

וע"פ המבואר בהמאמר "ואתה תצוה"<sup>10</sup>, שבכאו"א יש ניצוץ מנשמת משה רבינו (נשמה כללית), וע"י ה"ראש" יש נתינת כח ל"רגלים" להוליך את ה"ראש" לכל מקום שהם הולכים ("שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב"), הרי שבכל אחד מישראל יש את הכח ממה רבינו לפעול את עניינו של משה עצמו, להפיץ אלוקות בכל מקום וכו', שזה נעשה דווקא ע"י ה"רגלים"<sup>11</sup>.

[ועפ"ז מובן, שעניין השייך לכאורה דווקא ביעקב, יהיה שייך גם לכאו"א מישראל מצד היותו חלק מה"נשמה כללית" של משה, שהוא (משה) ע"ד יעקב אבינו שעניינו הי' יחידה, כנ"ל.]

ובפשטות, הכוונה ב"ואתה תצוה" הוא, ל"שלוחים" שהרבי שלח לכל מקום בעולם, שע"י שכ"א מהם (ה"רגלים") מפיץ אלוקות במקומו, הוא מביא לשם את ה"ראש". והתפקיד של כל השלוחים (ושל כאו"א מאתנו) היא - כפי שהתבטא הרבי בריבוי שיחות - להפיץ את המעיינות חוצה.

## ד.

והנה, בעניין ה"יפוצו מעיינותך חוצה", מביא הרבי בשיחה שתי פירושים<sup>12</sup>; (א) שהמעיינות עצמם נמשכים בבחי' "חוצה" (ולא רק

9 וכמבואר בארוכה בלקו"ש חכ"ו שיחה א' לפר' שמות, ועיי"ש באריכות שעניין זה (קו האמצעי) שישנו אצל יעקב ישנו גם אצל הנשיא (משה).

10 קונטרס "פורים קטן - תשנ"ב". ולהעיר שזהו הקונטרס האחרון שהרבי חילק לכאו"א בידו הק', ואולי י"ל שזהו ע"ד ביאור הרבי על תורת המגיד ממעזריטש שאמרה בשבת האחרונה לחייו, שזהו כעין "צוואה" וכו', כמבואר בלקו"ש ח"י שיחה א' לפר' וישלח.

11 כמבואר במאמר "באתי לגני - תשי"א", שמבאר הרבי את עניינו של משה, שהוא "שביעי לראשון", שעליו לפעול את עניינו של הראשון (אברהם אבינו), שבכל מקום הפיץ אלוקות, ("אל תקרי ויקרא אלא ויקריא" וכו'), עיי"ש בארוכה.

12 הבא לקמן הוא מלקו"ש ח"י (שם) ס"ט ואילך.

שהמעיינות פועלים בה"חוצה"), (ב) וזה גופא באופן של "יפוצו", ובל' השיחה שם, "עד שלא נשאר מקום פנוי מהם", שהרי אמיתת הענין ד"יפוצו" הוא כשאין מקום שבו נשאר להפיץ, דאל"כ, אי"ז שלימות העניין ד"יפוצו", כמבואר שם בהשיחה.

ובל' החסידות, שעניין המשכת ה"דירה", הוא לא רק שיומשך ב"תחתונים" (עניין הא'), אלא שבוה גופא, ביתר שאת ויתר עז "עד שלא נשאר מקום פנוי" (תחתון שאין למטה הימנו - עניין הב'), וכמבואר ב"באתי לגני - תשי"א" בתחילתו. ועי"ז פועלים את השלימות ד"נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", שזהו בגאולה האמיתית והשלימה<sup>13</sup> (שהרי כ"שלא נשאר מקום פנוי" אז "אתי מר - דא מלכא משיחא").

וי"ל, שזהו גם העניין דגילוי היחידה (כנ"ל) - שע"י העבודה בזמן הגלות באופן ד"יחידה", זוכים לשלימות שזהו גילוי היחידה בגאולה אמיתית והשלימה, וכמבואר בכמה מקומות<sup>14</sup>.

ועד"ז י"ל בענייננו:

מטרתנו היא לצאת מרשות היחיד - שזהו "יחידו של עולם", מל' "יחידה", לרשות הרבים - עוה"ז הגשמי שנק' "עלמא דפרודא"<sup>15</sup> (שיש בו כמה רשויות, החל מ"דירה לו ית'" עד ל"מקום משכן הקליפות וכו'"), ולגלות בו את ה"יחידה" ד"יחידו של עולם" בשלימות, שיהי' בגאולה האמיתית והשלימה כנ"ל.

ובענין זה (של יציאה מ"יחידו של עולם" ל"עלמא דפרודא"), ישנם שתי אופנים; "מונחת באויר" ו"מונחת בארץ":

ישנו (א) את עצם היציאה לעוה"ז, שזהו אופן הא' בה"יפוצו מעיינותיך חוצה" דלעיל - "מונחת (בעוה"ז, אבל) באויר" - שיטת תוס'.

<sup>13</sup> כמבואר בהמשך תרס"ו בתחילתו. ועיין בתניא פל"ו.

<sup>14</sup> ראה לדוגמא במאמר ד"ה ואתה ברחמיך הרבים, סה"מ מלוקט ח"ד ס"ז בסופו. ועד"ז בכוכ"מ מאמרים ד"ה "פדה בשלום נפשי" מכוכ"כ שנים.

<sup>15</sup> ענין זה (לצאת מ"יחידו של עולם" ל"עלמא דפרודא"), נזכר במאמר בלתי מוגה מש"פ בשלח תשמ"ג (לקראת סופו), תו"מ ח"ב עמ' 920. וראה בענין זה (הוצאה מרה"י לרה"ר) באו"א, במאמר ד"ה רבי אומר - קיץ ת"ש (שם).

וישנו האופן (ב) "שלא נשאר מקום פנוי" בעוה"ז - אופן הב' בה"פוצו מעיינותיך חוצה" - "מונחת בארץ" - שיטת רש"י.

והאופן הב', זהו השלימות שפועל את הגאולה האמיתית והשלימה, כי באופן זה יהיה "נחלה בלי מצרים"<sup>16</sup>, ו"אתי מר - דא מלכא משיחא", ב"יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

ה.

והנה ידוע, שלכל יהודי - מי שלא יהי' - יש לו את בחי' היחידה, רק שאי"ז ניכר כ"כ בגלוי, וצריך לגלות את זה, כנ"ל.

וי"ל, שזה הכוונה בגמ', "קלוטה כמי שהונחה דמי", שבכדי להגיע ל"הונחה" - דירה בתחתונים, צריך שהחפץ לא רק ימצא ברה"ר (עוה"ז), אלא שיתפס בו (כנ"ל), שהכוונה בזה היא (בעבודת השם), שאי"ז מספיק שנמצא אצלו בחי' היחידה, אלא עליו "לקלוט" אותו שישפיע בגלוי.

וכמו שזה אצל ה"עולם קטן" - זה האדם<sup>17</sup>, עד"ז הוא גם ב"עולם גדול" - עוה"ז הגשמי, שצריך לפעול בו, שבחי' היחידה שנמצאת בו בעולם תחדור ותיקלט בו, כנ"ל<sup>18</sup>.

והכח לכ"ז הוא ממש רבנו (כנ"ל), ש"זן ומפרנס את האמונה" ונותן את הכח לפעול בזמן הגלות בבחי' היחידה, וכמבואר ב"ואתה תצוה"<sup>19</sup>.



16 להעיר, שמארו"ל זה (שהובא בלקו"ש חט"ו) נלמד מהפסוק "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה", שמפסוק זה הדגיש הרבי פעמים רבות את הענין ד"פוצו מעיינותיך חוצה".

17 וכדכתיב "ואת העולם נתן בלבם", שע"י העבודה בלב האדם, ישפיע גם בעולם (עיין בסוף ד"ה שובה ישראל שבהמשך תרס"ו). ויש לקשר זה עם המבואר ב"באתי לגני - תש"ל (סה"מ מלוקט ח"ד ס"ח-ט), שבחי' הביטול בתכלית של הנשמה להקב"ה באופן ש"אין זר אתו" (הדרגה הגבוהה ביותר) הוא בלב דווקא, כפי שנלמד שם מדברי בני יעקב לאביהם ש"אין בלבך אלא אחד", שה"אלא אחד" הוא בלבך דווקא (ובהדגשה "בלבך" - בתוך לבך, פנימיות הלב), וכפי שזה באדם, ש"את העולם נתן בלבם", עד"ז יש בחי' זו בעולם שתתגלה לע"ל.

18 ובוזה מודגש הלשון "קלוטה כמי שהונחה דמי", שע"י ה"קלוטה" בלבד - שמחזירים בעוה"ז את בחי' היחידה, הרי שנעשה בדרך ממילא ה"הונחה"-דירה בתחתונים, ומגיעים לשלימות.

19 ס"א. ולהעיר, שבהמאמר שם מובא הלשון "עצם הנפש" ולא "יחידה".



## בענין האהבה דלמען חייך

הת' מנחם מענדל וובר

בהמשך תרנ"ט (ד"ה שובה ישראל עמ' כ-כג) כותב כ"ק אדמו"ר (מזהרש"ב) נ"ע, וזלה"ק: "דהנה ידוע שיש ג' בחינות אהבה, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאורך, והנה האהבה דבכל לבבך ובכל נפשך הוא בחי' האהבה דלאהבה את ה' אלוקיך כי הוא חייך...". ומבאר שם באריכות שאהבה זו באה ע"י ההתבוננות בזה דהשי"ת הוא חיינו האמיתיים, ואיך שמחי' השי"ת כל נברא ונברא בחיות המתאימה לו, וכל הנבראים בטלים בעצם מהותם להחיות האלוקי המהוה ומחי' אותם בכל רגע ורגע מאין ליש ממש. וא"כ הקב"ה הוא חיינו ממש, וכמו שרוצה לחיות ואוהב את חיינו, כך אוהב הוא את השי"ת הנותן לו חיים. היינו, שכיון שחיינו הם אלוקות, לכן כשאוהב את חיינו אוהב הוא אלוקות. ולאחרי שמבאר באריכות רבה כיצד מגיעים לידי אהבה זו ד"כ הוא חייך", מסכם ד"כללות העבודה בבחי' אהבה הנ"ל הוא בכוחות הגלויים שבנפש בבחינת שכל ומדות לבד, שהרי האהבה הנ"ל היא הבאה ע"י השגה והתבוננות".

וכן מבואר בעוד כמה וכמה מקומות בחסידות, דהאהבה דכי הוא חייך, היא אהבה שע"פ טעם ודעת. ובקונטרס העבודה (פרק ה') מכנה אהבה זו - "אהבה התלוי בדבר", שכל סיבתה היא ההשגה וההתבוננות באלקות.

ולכאורה צ"ב במ"ש כ"ק אדמו"ר הזקן באגרת הקדש שלו (ס"ד), וזלה"ק: "בלהב יסוד האש הא-לוקית שבלב יש ב' בחינות, בחינת חיצוניות ובחי' פנימיות . . . ופנימיות הלב היא הנקודה שבפנימיות הלב ועומקא דליבא שהיא למעלה מעלה מבחינת הדעת והתבונה שיוכל האדם להתבונן בלבו בגדולת הוי' . . . וע"ז נאמר בביאת המשיח ומל הוי' אלוקיך את לבבך כו' לאהבה את הוי' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חייך כלומר למען כי ה' לבדו הוא כל חייך ממש, שלכן אהבה זו היא מעומקא דליבא מנקודה פנימית ממש כנ"ל ולמעלה מבחי' הדעת . . . בבחי' למען חייך . . . כי בחי' זו היא למעלה מדעת האדם והתבוננותו בגדולת ה' רק היא בחי' מתנה נתונה מאת ה'", עכ"ל.

ומדברי אדה"ז נראה ברור דהאהבה דלמען חייך היא אהבה שלמעלה מטו"ד, והיא אהבה שנתונה במתנה מאתו ית', ולכאורה סותר הוא למ"ש אדנ"ע בסה"מ רנ"ט הנ"ל, ובכ"מ בספרי חסידות, שמבארים שהיא האהבה דע"פ טו"ד, ואף מסבירים סדר ההתבוננות המביא לידי אהבה זו?

ונראה לומר בדא"פ דב' ביאורים ב'למען חייך': (א) כפשוטו, שיאהוב האדם את השי"ת כי הוא נותן חיות וחיים לכל חי והוא חייו האמיתיים, וכשמתבונן בזה שחיותו היא מהשי"ת מתעורר באהבה אליו, כנ"ל בארוכה. אבל ישנו עוד סוג באהבה ד'למען חייך' והוא (ב) שאהבתו להשי"ת לא מסתכמת בזה שכיון שהשי"ת הוא חייו הוא אוהבו, אלא כיון שהקב"ה הוא החיים האמיתיים, ונקרא אלוקים חיים, רוצה הוא להתבטל ממציאיתו לגמרי ולהכלל "בגופא דמלכא" (לשון אדה"ז בלקו"ת), ביטול במציאות. וכעין התכללות הנר באבוקה והאש במקורה, דזה שהאש חפצה להיכלל במקורה הוא מפני שזהו מקורה ולכן נמשכת לשם, אבל לאחרי שנכללת במקורה מתבטלת בדרך ממילא, ועד"ז הוא בנשמת איש הישראלי שרוצה להיכלל באלוקות ועי"ז היא מתבטלת ממציאיתו.

ועד"ז י"ל דזהו הביאור באגה"ק הנ"ל, דלאהבה את הוי' אלוקין למען חייך, היא אהבה שאוהב את השי"ת ורוצה להיכלל בו, ואהבה זו מקבילה למה שמבואר בהמשך רנ"ט (ד"ה הנ"ל) בנוגע לאהבה דבכל מאודך, שהיא אהבה שלמעלה מטו"ד ומעומקא דליבא, רק שרוצה להיכלל במקורה כהתכללות האש במקורה.



## הבירור דבנ"י במדבר

הת' משה לוי יצחק לאופר

בלקוטי שיחות חיי"ג (ע' 16) כותב כ"ק אדמו"ר: . . למה הוצרכו ישראל להשאר במדבר ארבעים שנה: הן אמת שע"י חטא המרגלים נגזר

עליהם שלא יכנסו לארץ ארבעים שנה - יום לשנה יום לשנה<sup>1</sup>, הרי הגזירה היתה רק בנוגע לכניסתם לארץ ישראל, . . אבל הרי היו יכולים להיות מ' שנה אלו במקום ישוב (שלא בא"י), ולא במדבר ובפרט - "במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים"<sup>2</sup>?

והענין הוא, כמבואר בלקו"ת ריש פרשתנו<sup>3</sup> [נשא, המעתיק], ש"טעם נסיעתם במדבר עם המשכן וכליו הי' כדי להכניע כח יניקת החיצונים, ששורש יניקתם הוא במדבר דוקא", ויתירה מזו: ע"י שהכניעו את החיצונים והחשך המסתיר "היו ממשיכים גילוי אלקות"<sup>4</sup>. ובכדי לפעול זה הוצרכו להיות בהמדבר מ' שנה<sup>5</sup>. בפשטות: ע"י מסעות בני" במדבר, הי' הענן הורג את הנחשים והעקרבים<sup>6</sup>, וגם הפכו את המדבר למקום ישוב. מדבר נבדל ממקום ישוב בעיקר בשני ענינים: א) "לא ישב אדם שם"<sup>7</sup> - וכשהיו בו ששים רבוא בני"י, ישב אדם שם; ב) "ארץ לא זרועה"<sup>8</sup> - ובהיות בני ישראל במדבר היו המים מבארה של מרים "מגדלים מיני דשאים ואילנות לאין סוף"<sup>9</sup>, עכלה"ק.

והנה עמ"ש "ישב אדם שם" מציין בהערה 11 שם: ראה שבת (ו, ב): שבזמן שישראל שרויין במדבר הי' נחשב לרשות הרבים.

ולכאורה צ"ב: ידוע ד"רשות הרבים" רומז ברוחניות למקום הקליפה והסט"א - "טורי דפרודא"<sup>10</sup>, א"כ, מהו הענין שפעלו וביירו

1 שלח יד, לד.

2 עקב ח, טו.

3 וראה גם זהר (ח"ב קפד רע"א): ואפיק לון קב"ה למיהך במדברא תקיפא . . בגין לתברא תוקפי כו'.

4 לקו"ת שם כב, סע"ב.

5 ומה שאלולי חטא המרגלים לא היו צריכים להיות במדבר מ' שנה - יש לומר, לפי שאז הי' הבירור באופן אחר (וע"ד המבואר בתו"א (ה, סע"ד) בנוגע לחטא עה"ד).

6 ספרי בהעלותך יו"ד, לד. פירש"י שם.

7 ירמי' ב, ו.

8 ירמי' שם, ב.

9 במדבר פי"ט, כו. [עד כאן - הערות כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש שם].

10 ראה תניא ספ"ג. טעהמ"צ להצ"צ לו, א. לקוטי הש"ס להאריז"ל ריש מס' שבת. ועוד.

ישראל במדבר שבזמן שהיו שרויין בו הי' רה"ר, והרי לכאורה רה"ר זהו היפך הקדושה כו'<sup>11</sup>?

ואולי י"ל הביאור בזה ובהקדים חלק משיחת כ"ף מנחם-אב ה'תשט"ו - בלתי מוגה - (תורת מנחם - התוועדות' חי"ד ע' 265 ואילך): "והענין בזה (שבזמן הזה אין רשות הרבים, וכשיבנה ביהמ"ק יהי' רשות הרבים) ברוחניות - שרשות הרבים ענינו "טורי דפרודא", וכיון שבזמן הזה אין בכחנו לברר גם "טורי דפרודא", לכן אין רה"ר; משא"כ לעתיד לבא, שאז יהי' תוספת כח בקדושה, באופן ד'ופרצת ימה וקדמה גו'<sup>12</sup>, אזי יוכלו לנצח ולברר גם את ההעלם ד"טורי פרודא". עכ"ל"ק.

והנה עפ"ז - שרשות הרבים נמצאת רק כאשר יש כח לברר את ה"טורי דפרודא" ואם אין כח לבררם - אין רה"ר - י"ל בדרך אפשר דמה שלפני בא בני"י למדבר הי' בבחינת "לא ישב אדם שם" - הוא מכיון שאז המדבר הי' בעומק הקליפה וס"א, וממילא לא הי' אז כח ואפשרות לבררם ולכן לא הי' אפי' רה"ר, אבל כשששים ריבוא בני"י נכנסו למדבר, פעלו שהמדבר נעשה "רשות הרבים" - היינו שיהי' בדרגא כזו שיהא כח לברר אותו.

(ובמשך שהיית בני"י במדבר, ביררו אותו וכו').

(ולהעיר, שאף שבהיות בני"י במדבר הי' המדבר מצמיח ומגדל כל מיני דשאים, וכן הי' מקום ישוב - כבהשיחה הנ"ל, הרי בכ"ז לאחר שבנ"י יצאו מהמדבר, הוא אינו מצמיח ואינו מקום ישוב<sup>13</sup>).

אבל לע"ל, איתא במדרש<sup>14</sup>: את מוצא עתיד המדבר להיות ישוב . . שנאמר<sup>15</sup> אשים מדבר לאגם מים . . ועתיד להיות שם (אילנות) שנאמר<sup>16</sup> אתן במדבר ארז שוטה והדס ועץ).

11 ולכאורה הי' מתאים יותר להביא את פי' הר"א בן הרמב"ם בדעת אביו (שו"ת ברכת אברהם סט"ו), שלומד את הגמ' באופן הפוך - שבזמן שהיו ישראל במדבר לא הי' רה"ר?

12 ויצא כח, יד.

13 וא"כ צ"ב במ"ש בלקו"ת הנ"ל וכו' שביררו המדבר - דהרי הי' זה רק לפי שעה כו', וא"כ מהו הבירור.

14 במדב"ר פכ"ג, ד. (תנחומא מסעי, ג).

15 ישע"י מא, יח.

16 שם שם, יט.

## עצם הנשמה גורם נטי' בהחכמה

הת' שלום דובער שארף

במאמר ד"ה כבוד מלכותך יאמרו (סה"מ תר"ס עמ' ט"ו ואילך) כותב כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע: "אמנם מה שהחכמה נק' טעם הוא שיש בו ב' הבחינות . . . טעם ועצה וגם טעם ועונג, והוא כי הארה מכח התענוג מאיר בכח החכמה . . . מצד הדביקות שבעצם הנפש . . . יש לו הנטי' בכח חכמתו להבין את הטוב דאלוקות ולבחור בטוב . . . אך להיות שהשכל הוא בבחי' ריחוק ופירוד (עד שביכולתו להשכיל ג"כ להיפך ח"ו כו') וכח התענוג שבו הוא בהעלם, לזאת הבחירה שמצד השכל הוא שמכח עצמו בוחר בלי שום דבר המכריח, דבאמת לא יש שום דבר המכריחו בגילוי מאחר שהשכל כבר הוא בבחי' פירוד... ", עכלה"ק.

והיינו, דאע"פ שהדביקות שבעצם הנפש גורם שיהי' לו הנטי' להבין הטוב דאלקות, מ"מ אי"ז מבטל את זה שיש לו בחירה חופשית, דמכיון שהשכל הוא נפרד עד שביכולתו להשכיל להיפך (שהקליפה הוא טוב ח"ו) ומה שבחר הוא שום דבר.

והנה מה שאומר שהעצם גורם נטי' אבל: א. אי"ז בגילוי, ב. אינו מכריחו. לכאורה צריך ביאור: (א) מהו גדר הנטי' שאינה בגילוי, ו(ב) אפי' אם אי"ז מכריחו ממש, בכל זאת מכיון שהפי' בבחירה חופשית הוא ששוקלים את שתי הדברים בשיקול שכלי שווה, (ולא שיהי' לו יותר קל להבין את צד הקדושה, משום שנפשו קשורה בהענין בקשר שלמעלה מטעם ודעת), א"כ, למה אומר בהמאמר "שמכח עצמו בוחר בלי שום דבר המכריח" והרי לו יש נטי' להצד דקדושה מצד הדביקות שבעצם הנפש?

ויש לבארו ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר במאמר ביום עשתי עשר תשל"א, ששם מבאר הגדר דהנטי' באופן ברור, וזלה"ק (אות ו' בהמאמר): "...דשכל האדם כמו שהוא מצד עצמו מכריח לרצות רק בזה שטוב לו . . . וזה שבישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר על התועלת והמציאות שלהם ולבחור באלקות, הוא מצד הנשמה . . . שבחירתה באלקות היא בחירה עצמית שלמעלה מהשכל . . . וזה פועל על שכלם, שגם השכל מכיר דמכיון שאלקות הוא האמת . . . צריך הוא לוותר על המציאות שלו... ", עכלה"ק.

וי"ל דעפ"ז יובן היטב, דאין הפשט שע"י הנטי' שהיהודי מרגיש יותר קרוב לאלקות, ולכן בוחר בו. אלא שהגויים אין להם בחירה חופשית כי הם לא יכולים לשקול את שני הצדדים שווה בשווה, משום שהם אינם יכולים להבין את ענין האלקות כדבעי (מצד הישות דשכלם), אבל לבנ"י מכיון שהם יכולים להבין את שני הצדדים, גם את הצד שדורש ביטול לאלקות, לכן יש להם בחירה חופשית.

ומכל הנ"ל יובן, דהגדר של הנטי' היא (לא קירוב מצד הרגש, שהנפש נוטה לאלקות, אלא זוהי) נטי' נסתרת (שאינה בגילוי, כנ"ל) וע"י דוקא אפשר להיות בחירה חופשית, כי היא זו שגורמת את האפשרות להבין המעלה דאלקות.

ואולי זהו מה שמרמז כ"ק אדמו"ר בהערה 48, שמציין למאמר הנ"ל.



# נגלה

## בענין בנין וסתירה בכלים\*

הרה"ג ר' יעקב גולדשמיד  
ר"מ ומשגיח בישיבה

.א.

בגמרא<sup>1</sup> למדנו שיש הבדל בין שידה תיבה ומגדל ללול של תרנגולין, שבשידה וכו' נוטלין (דלתותיהן מהיכר ציר) אבל לא מחזירין, ובלול אין נוטלין ואין מחזירין. והגמ' הקשתה על כך, דהניחא בלול שמחובר לקרקע, דכיון שמחובר הוא לקרקע יש בו דין בנין וסתירה, ולכן הדין הוא דאין נוטלין ואין מחזירין, אבל בשידה וכו', ממ"נ, אם יש בנין - שיהי' גם סתירה, ואיך מותר ליטול, ואם אין סתירה, ולכן מותר ליטול - אין גם בנין, והדין צ"ל שיהי' מותר להחזיר, ומיישב אביי שמדובר שהדלתות כבר ניטלו, ולכו"ע יש בנין וסתירה בכלים, ולכן אסור להחזירם. משא"כ רבא סובר שאין בנין וסתירה בכלים, ואסרו חכמים להחזיר הדלת דהשידה, מחשש שמא יתקע.

והק' הריטב"א<sup>2</sup> דלכאורה צ"ב במחלוקתם (דאביי ורבא), שהרי זו היא מחלוקת תנאים בביצה<sup>3</sup>, דנחלקו ב"ש וב"ה האם יש בנין בכלים אי לאו, וא"כ יוצא שכיון שאביי לומד שאין בנין בכלים, יוצא שהולך כב"ש, ואיך לומד אביי כשיטת ב"ש?

\* מתוך שיעור שנאמר בישיבה, נערך ע"י חברי המערכת.

1 ריש פרק כל הכלים (שבת קכב, ב).

2 בד"ה ת"ר.

3 כב, א.

ומתוך, שלאביי לא נחלקו ב"ש וב"ה בזה.

גבי הא דלמדנו שרבא ס"ל דאיסור ההחזרה הוא מחשש שמא יתקע, מבאר רש"י<sup>4</sup> שהחשש דשמא יתקע הוא, שיתקע בחזקה ע"י סכין ויתידות, ותקיעה זו אסורה מד"ת כיון שהוא מכה בפטיש, שהוא גמר מלאכה.

והנה בנקודה זו מצינו מחלוקת ראשונים, דהר"נ<sup>4</sup> (על הרי"ף) כבר נעמד ע"כ וביאר באו"א, ובהקדים:

בריש פרק הבונה<sup>5</sup> פסק רב שהמחזיר את היתד בראש הגרזן חייב משום בונה, ולכאור' אי"מ שהרי אין בנין בכלים?

וביאר הר"נ שם בשני אופנים: א. רב ס"ל שיש בנין בכלים (הר"נ בשם אחרים). ב. שישנו הבדל בין בנין בכלים (שאינו בנין) לבין לעשות כלי חדש, שנחשב בנין לכו"ע, או כלי שנתפרק באופן שרק אומן יכול לחברו שוב, שאז חיבורו נחשב לעשיית כלי חדש, וחייב.

א"כ למדנו בסוגיין ב' ביאורים:

רש"י (הנ"ל): משום מכה בפטיש.

הר"נ (ועוד): משום בונה, שבונה כלי חדש.

ב.

אמנם, במחלוקת זו נחלקו רש"י ותוס' לעיל<sup>6</sup> בכלל גדול, דשם למדנו שהעושה חבית תנור או כוורת חייב כך וכך חטאות, וברש"י<sup>7</sup> ביאר שם שאין בניין בכלים, ולכן אין חייבים שם משום בבנין. והעיר עליו תוס'<sup>8</sup> שכאן יש בנין, שהרי עושה כלי חדש. ומפורש שרש"י ס"ל שאין בנין בכלים כלל (גם לא בכלי חדש).

4 ד"ה גזירה.

5 להלן קב, ב.

6 עד, ב.

7 ד"ה ואי.

8 לעיל עד, ב ד"ה חביתא.



אמנם הר"ח שם פירש דמתחייבים עליהם (חבית תנור או כוורת) גם משום בונה.

והנה השיטה המפורשת שאין בנין בכלים בשום מצב היא שיטת ה'יראים',<sup>9</sup> שכותב להדיא שאין דין בנין בכלים בשום מצב וענין. והקשה לפ"ז מדברי רב בריש הבונה שמפורש שם שמי שהכניס שופתא במרא חייב משום בונה?

ואין לומר שרב ס"ל שיש בנין בכלים, שהרי הוא עצמו אמר<sup>10</sup> שיותר להסיק בכלים למרות שע"ז יהי' סתירה, "ואין לך סתירה גדולה מזו", וע"כ שרב ס"ל שאין בנין וסתירה בכלים.

ולכן לומד היראים שלרב אין בנין וסתירה בכלים ומה שכתב גבי שופתא דמרא שחייב משום בונה, הנה אין הכוונה שאכן חייב משום בונה, אלא שרצונו לשלול הצד שחייב משום מכה בפטיש, דהיינו, שאומר שהוא כבונה ונמצא באמצע המלאכה, ולא בגמרה, שלכן הוא אינו מכה בפטיש.

ומעתה צ"ב בדעת תוס' והראשונים, שלרב בעשיית כלי חדש יש משום בונה, וא"כ יש גם סתירה בכלים, ומדוע מותר להסיק בכלים, הלא "אין לך סתירה גדולה מזו"?

י"ל בדעתם, שסותר שלא ע"מ לבנות אינו בגדר סותר כלל, וכדמשמע ממ"ש תוס' במ"א<sup>11</sup>, שסותר אינו חייב אא"כ ע"מ לבנות. ולכן מתירין להסיק בכלים, שלא רק שהוא לא ע"מ לבנות, אלא אין אפשרות לבנותם אח"כ.

והיראים ס"ל, שכל הדין של סותר שלא ע"מ לבנות פטור הוא לא מפני שאין בזה גדר סתירה, אלא מפני שהוא מקלקל, ולכן במסיק כיון שאינו מקלקל הו"ל למיחייב, ולכן ע"כ שאין בנין וסתירה בכלים כלל.

9 סי' רדע.

10 לעיל כט, א.

11 לא, ב ד"ה וסותר.

ומעתה למדנו, שנחלקו תוס' והיראים בדין סתירה ובנין בכלים, דלהיראים ליתא כלל, ומוכח מהיסק בכלים, ולתוס' יש בנין וסתירה, ולא קשיא מדי הוכחת היראים, דהרי לא ע"מ לבנות הוא.

ועתה צ"ל מהי דעת רש"י.

דעתו דרש"י שגם רב ס"ל שאין בנין וסתירה בכלים, דהנה זה מה שביאר רש"י דברי רב מ"ז ע"א ד"ה חייב חטאת שלפי רב במיטה של טרסיים חייב משום מכה בפטיש ולא משום בנין לפי שאין בנין בכלים.

וא"כ צ"ב מה יענה רש"י אדברי רב בפרק הבונה, גבי שופתא בקופינא דמרא, וגם שמואל שחולק לא סובר שאין בנין בכלים אלא שאין דרך בנין בכך, ורש"י מה יענה אבתרי'?

ובפשטות ניתן הי' לתרץ (כהביאור דהיראים) שאין הכוונה בנין ממש, אלא כעין בונה, בכדי לשלול מכה בפטיש דאכתי באמצע הבנין הוא.

אך אינו, שהרי מרש"י<sup>11</sup> עצמו (בד"ה בהא קאמר) משמע שיש אפשרות להתחייב משום בונה ממש, וא"כ ס"ל דלרב חייב משום בונה, וצ"ע.

ורש"י סותר לכאורה דברי עצמו. שבדף מז כתב שלרב אין בנין בכלים ופה ע"כ שיש לרב בנין בכלים?

ג.

והביאור בדעת רש"י, ובהקדים:

דהנה לקמן<sup>12</sup> אמר רב בהמה שנפלה לאמת המים מביא כרים וכסתות ומניח תחתיו וכו', ומקשה הגמ' הרי מבטל כלי מהיכנו? ופי' רש"י<sup>13</sup> שהבעי' בזה הוא שדומה לסותר.

וצ"ב שהרי רש"י ביאר שדעת רב שאין בנין וסתירה בכלים, וא"כ מהי הבעי' במבטל כלי מהיכנו?

<sup>12</sup> קכח, ב.

<sup>13</sup> בד"ה והא.

וכתב האור זרוע לתרץ, שאין זו בעי, שהרי דין זה דרבנן הוא, ומדרבנן ישנו בנין בכלים ואף סתירה. אך צ"ע שהרי מדרבנן הוא שיש סתירה בכלים, ומדרבנן אסרו לבטל כלי מהיכנו לפי שדומה לסתירה (פי' רש"י) וא"כ הוי גזירה לגזירה, וצ"ע.

ואכן לרש"י אין לתרץ כן, לפי שבדף מב, ב ביאר רש"י<sup>14</sup> שמבטל כלי מהיכנו אסור משום שכאילו "קובע לו מקום ומחברו בטיט ודמי למלאכה". ולפי"ז מדוע כאן פי' רש"י שמבטל כל מהיכנו הוי כעין סותר? וע"כ הביאור בזה שר"י שהוא מרא דשמעתתא דדף מ"ב ס"ל להדיא בעירובין (ל"ה) שאין בנין בכלים כלל, והוכרח רש"י לפרש בדבריו טעם אחר.

ומזה משמע, שכיון שברב ביאר רש"י שהוא משום סותר, סבירא לי' בדעת רב שיש סתירה ובנין בכלים,

ועדיין צ"ע כדלעיל. מהי אכן שיטת רש"י בביאור דברי רב?

עוד צריך ביאור בדעת רש"י, מדוע בדף עד, ב ששם איירי בדברי אביי ורבא, וביאר רש"י בפשטות שלדעת שניהם אין משום בונה לפי שאין בנין בכלים, וצ"ע דהניחא לרבא, אבל לאביי דס"ל בסוגיין להדיא דיש בנין וסתירה בכלים, וא"כ איך ביאר שם רש"י שלשניהם אין?

ד.

ואחר כ"ז, הנה ע"כ צ"ל, שגם לרש"י צריך לומר כסברת תוס' והראשונים שיש בנין בכלים שכבונה כלי חדש או כשמחדש כלי שבטל שם כלי מעליו (כנ"ל), וגם רב ס"ל שכבונה כלי חדש יש בו משום בנין, וחייב עליו משום בונה וסותר.

וזהו אכן ביאור דברי רב בהבונה (קב, ב) גבי קופינא דמרא, שכיון שיוצר מציאות חדשה דכלי, חייב משום בונה.

14 בד"ה כלי.

וזהו גם הסיבה שאסור לבטל כלי מהיכנו, שהרי כמוסבר, רש"י סובר ששיטת רב היא שיש בונה וסותר, וביטול בכלי מהיכנו הוא כעין סותר.

ומוכרח הדבר ממ"ש רש"י להלן<sup>15</sup>, גבי דעת רב במקרה שנפלו שני רגלי הכירה והחזירן בתקיעה חייב משום בונה, והרי רב הוא שאמר דאין בנין בכלים? אלא מוכרחים אנו לומר שאכן ס"ל לרש"י בדעת רב שאם יצר כלי מחדש חייב עליו משום בונה.

אך צ"ב ממה שהבאנו שפירש רש"י (מז, ב) גבי מיטה של טרסיים, שלדעת רב אין בו משום בנין לפי שאין בנין בכלים?

(ואין לומר ששם איירי אף לדעת שמואל, שהרי כל הראשונים (בדף קב) סוברים שאף לשמואל ס"ל שיש בנין בכלים!)

וע"כ צריך לפרש גבי מיטה של טרסיים, שגם כשנתפרקה עדיין שם כלי עלי', והוא לפי שגם ההדיוט יכול לחברה, וא"כ אין בזה משום בונה.

ראי' לדבר:

המשנה בכלים<sup>16</sup> מדברת גבי מיטה שאבדה או נגנבה חציה נעשית טהורה, כיון שאבד שמה ממנה ואם חיברוה מטמאת מכאן ולהבא, למרות שעדיין לא חיברוה, כיון שעומדת לחבר יש עלי' שם כלי לפני שחברוה.

ועפ"ז אתי שפיר, שכשיוצר שם של כלי חייב, ויש בזה בנין, ויש בנין בכלים גם לשיטתו דרב.

ואחר שהסברנו שהכי ס"ל לרב, (וכ"ה שיטת שמואל) י"ל סברא חדשה בדברי רש"י:

י"ל דאביי ורבא בסוגיין פליגי בסברא זו גופא, היינו, דלכו"ע, הן לאביי והן לרבא ס"ל דאין בנין בכלים סתם,

שהרי לא ניחא לי' לרש"י למימר דנחלקו אביי ורבא במחלוקת ב"ש וב"ה דביצה, לכן סבירא לי' דלכו"ע (כב"ה) דסתמא אין בנין בכלים. אלא

15 קלח, ב ד"ה שמא.

16 יח, ט. הובא בגמ' ברכות נ, ב.

שנחלקו במקום שיוצר כלי חדש: אביי ס"ל שנקרא בנין, היינו, שכיון שכל מעשה יצירת הכלי מתחילתו ועד סופו נקרא בנין (לא תיקון) בזה יש בנין אף בכלים. וע"ז פליג רבא וסבר שאפי' במצב זה אין בנין בכלים כלל, (כמ"ש היראים).

ולכן בדברי הגמ' פה בדעת רבא כתב רש"י שהחיוב פה יהי' לא מצד בנין אלא מצד מכה בפטיש.

נמצא א"כ:

רב ושמואל ואביי ס"ל שיש בנין בכלים כשכונה בנין חדש לגמרי, ורבא וסבר שאין בנין בכלים כלל, וחייב רק משום מכה בפטיש.

ומעתה צריך ביאור מדוע לעיל גבי חלתא כתב רש"י בדעת אביי שאינו חייב משום בונה שהרי אין בנין בכלים, והרי שם עושה הוא בנין חדש?

ה.

והביאור בזה, ובהקדים:

מהי אכן הסברא שאין בנין בכלים<sup>17</sup>? הא דמלאכת הבנין הוא שמוסיף משהו בקרקע ברור הוא, אבל בכלים אמרינן שאין בהם בנין, וכתב רש"י בביצה<sup>18</sup> לבאר מדוע אין בנין בכלים שהוא משום שכונה כלי חייב משום אב מלאכה אחר. דהיינו, כשאוסרת התורה פעולה מסוימת בשבת א"א שנאסרת משום שתי אבות שונים. דהניחא שבפעולה אחת ישנם שני משמעויות שונות, כגון הזומר וזורק עצים, ניתן לומר שבחדא מחתא פועל הוא ב' פעולות. אבל בפעולה אחת בלבד א"א שתתחייב מצד ב' מלאכות שונות, שהרי פעולה אחת היא. וזוהי הסיבה שבאורג בגד אין משום בונה, ואין משום מכה בפטיש.

ומעתה יובן סברת רש"י, דס"ל בבנין בקרקע שכל הוספה, ואפי' בכ"ש יחוייב מצד בונה. אבל בכלי, אין חיוב על עצם הבני' אלא על יצירת הכלי, ולכן אם נחשב זמן עשיית הכלי לבונה, יש כבר אב מלאכה

17 בהבא להלן ראה גם פנ"י ד"ה חביתא בגמ' עד, ב.

18 יא, ב.

בזה בעצם העשי' (וכפי שרש"י מונה שם שבכל פעולה עובר משום אב אחר), ואם כשנגמרה הבני' נוצר הכלי, גם אז א"א לחייבו משום בונה, שהרי מתחייב הוא מצד מכה בפטיש, ולכן אין בנין בכלים, שהרי בכל פעולה ופעולה יש כבר אב מלאכה אחר. וזוהי סברת רבא. דלכן ס"ל לרבא שאין בנין בכלים כלל, שהרי גם ברגע האחרון ישנו המכה בפטיש.

משא"כ אביי ורב ס"ל שבמקרה שלקח כלי שבור ותיקנו, זהו יותר דומה למלאכת בונה מאשר למכה בפטיש (שמשמעותו גמר מלאכה), ולכן על-אף שאכן הוא מכה בפטיש כיון שדומה יותר לבונה, ישנו כבר האב דבונה ואין לחייבו משום מכה בפטיש.

בד"א, במקום שכל יצירת הכלי באה בפעולה אחת וכנ"ל שהסברנו שרוב מעשה הפעולה חייב עליו משום אבות אחרות, וא"כ ע"ז אין חיוב בונה, שהרי כנ"ל, אין לחייב שתי חיובים על מלאכה אחת. וא"כ שוב אין פה יצירת כלי שלם שאפשר לחייבו ע"ז שבונה משהוא חדש כולו, שהרי חלקו כבר בנוי (ע"י מלאכות אחרות) ולכן שם ס"ל גם לאביי שאין בנין בכלים.

וזהו שהדגיש רש"י גבי תוקע יתידות, דהיינו, עצם החילוק בין בונה למכה בפטיש הוא:

לרבא, החילוק הוא שדבר שיכול להיפרד אין עליו שם בנין כלל. ולכן ממ"נ אם תוקע ביתידות זהו רק מפני מכה בפטיש, שהרי הוא לא בונה כי ללא היתידות לא הי' בנוי, ולכן ממ"נ אין מציאות של בנין בכלים.

משא"כ אביי ס"ל שמספיק להעמיד דבר שיעמוד אע"פ שיוכל לצאת אח"כ, שייחשב בנין, ולכן ס"ל שזהו מציאות של בונה ולא של מכה בפטיש.

כללא דמילתא:

מכה בפטיש יסודו: בנין שאינו חוזר.

בונה: בזה נחלקו אביי ורבא.

## שיטות הרמב"ם ואדה"ז בגדר איסור עשיית מלאכה בשבת והמסתעף

הת' יוסף גליצנשטיין

א.

אדה"ז בשו"ע שלו (שח, א) מביא ג' טעמים לאיסור מוקצה בשבת, וז"ל: "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו מה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהא הלוכך בשבת כהלוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר, קל וחומר שלא יהא הטלטול בשבת כטלטול בחול כדי שלא יהא כיום חול בעיניו ויבא להגביה ולתקן כלים מפניה לפינה או מבית לבית או להצניע להסיע אבנים וכיוצא בהן, שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת, ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח". והיינו שטעם איסור טלטול בשבת הוא מפני שגורם להעדר המנוחה.

טעם זה מביא רבינו מהרמב"ם (הל' שבת פכ"ד, הי"ב), אך את טעמו השני של הרמב"ם (המובא בהי"ג) משמיט, ומביא את טעם הראב"ד (שם), ולאחמ"כ חוזר לדברי הרמב"ם ומביא את טעמו השלישי. וזה לשון רבינו: "ועוד, מפני גדר הוצאה נגעו בה, שמא ישכח ויוציא הדבר שמטלטל בידו לרשות הרבים. והיה מן הראוי לפי זה לאסור אפילו טלטול כלים שצריך להם, אלא שאין גוזרים על הציבור יותר מדאי (טעם הראב"ד). ועוד, מפני שמקצת העם אינם בעלי אומנות אלא בטלים כל ימיהם כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהם הם שובתים ממלאכה, ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שבייתה הניכרת, לפיכך שבייתה מדברים אלו היא שבייתה השוה בכל אדם, ומפני זה נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלי שצריך להם כמשי"ת (טעם הג' דהרמב"ם)".

ותמוה, מכיון שפתח וסיים בטעמי הרמב"ם, מה הכריחו להשמיט הטעם השני, ולא זו בלבד אלא שמפסיק בין ב' טעמיו, בטעם המובא בראב"ד.

## ב.

ויוכן בהקדים בירור גדר מצות שבת וטעם איסור עשיית המלאכה בה. דהרמב"ם בהל' שבת (פ"א ה"א) כותב: "שבייתה בשביעי ממלאכה מצות עשה שנאמר וביום השביעי תשבות. וכל העושה בו מלאכה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר לא תעשה כל מלאכה". ובצפנת פענח<sup>19</sup> לומד שישנם ב' ענינים באיסור עשיית מלאכה: (א) חיובי - שהאדם מצווה לנוח "תשבות", (וממילא לא יעשה מלאכה). (ב) שלילי - "לא תעשה כל מלאכה", היינו איסור עשיית מלאכה בשבת לכשעצמו. ומ"מ פתח הרמב"ם במ"ע ד"תשבות", דס"ל שעיקר הציווי הוא על השבייתה, שבדרך ממילא נמנעת עשיית המלאכה. ובפכ"א (על דברי הרמב"ם "נאמר בתורה תשבות") מציין לפכ"ד הי"ב (הנ"ל) וכותב: "דגבי שבת הוה העשה מנוחה ולא ביטול מלאכה".

עפ"ז יובן טעמו הב' של הרמב"ם (באיסור מוקצה), דלאחר שאמר בהי"ב שאיסור מוקצה הוא מפני שצריך לנוח, מוסיף בהי"ג שאי מנוחה יכולה להביא לידי מלאכה וכלשונו: "ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהם מעט ויבא לידי מלאכה" והיינו כשיטתו הנ"ל בתחילת הל' שבת שהציווי הוא לנוח, אך ביחס למלאכה (שלא יבוא לעשותה).

## ג.

ובזה חולק אדה"ז על הרמב"ם. דבסי' ש"א ס"א כתב: "אע"פ שנאמר בתורה סתם לא תעשה כל מלאכה ולא נתפרש בה איזה עשייה נקראת מלאכה ואיזה עשייה אינה נקראת מלאכה.. אעפ"כ.. אנו לומדים שכל מלאכה שהיתה חשובה במשכן נקראת מלאכה לענין שבת". רואים אנו בדבריו שגדר איסור עשיית מלאכה הוא רק מצד הענין השלילי "לא תעשה כל מלאכה", ואילו לשיטתו - י"ל - הציווי על המנוחה בשבת, אינו ביחס למלאכה (שע"ז לא יעשה מלאכה) כ"א מנוחה מצ"ע.

ע"פ הקדמה זו יובנו טעמיו באיסור מוקצה: בטעם הא' פותח שאם יטלטל בשבת יתבטל מש"נ בתורה "למען ינוח". אך בטעם הב' לא יכול

19 להגאון הרגז'ובי. הענין בכללותו מובא בלקו"ש חכ"א עמ' 71 ואילך, ובהע' 36 (וש"ג). ובכ"מ.



להביא את טעם הרמב"ם שממנו משמע, כנ"ל, שענין המנוחה הוא ביחס למלאכה, ע"כ מביא את הטעם המובא בראב"ד שיש ענין נוסף לאסור מוקצה בשבת והוא שמא יבוא לידי הוצאה. (אך לא כהמשך לטעם הא' שאם יטלטל, יגביה וכדו' (העדר המנוחה) יבוא לאיסור בחפץ עצמו, כדמוכח מלשוננו - א. ששינה מהרמב"ם שכתב "אפשר שיתעסק בהם מעט ויבא לידי מלאכה" (ומשמע שלשיטתו הטלטול נאסר כיון שיביא להעדר המנוחה ומכאן לעשיית מלאכה בחפץ המיטלטל) וכותב "מפני גדר הוצאה נגענו בה", ובכדי לעשות "מלאכה גרועה" זו – להוציא חפץ לרשות אחרת, לא נזקקים לטלטול רב ואי-מנוחה. ע"כ מוכח שטעמו הב' לאסור – אינו בשייכות לחובת המנוחה בשבת (כשיטת הרמב"ם) – כ"א טעם בפ"ע שיכול לבוא לידי איסור מלאכה. ("הוצאה"). ב. מהמשך דבריו שמביא את דברי רש"י (ביצה יב) "והיה מן הראוי לפי זה לאסור אפילו טלטול כלים שצריך להם" – שגם בזה מוכח, כנ"ל, שאין טעם האיסור מפני העדר המנוחה שנגרם ע"י מלאכה זו דהרי "אוכלין וכלים" (לשון רש"י שם) שצריך להם אינם מביאים בטלטולם העדר המנוחה כלל ואדרבה, אלא טעם הב' הינו מפני שמביא לאיסור מלאכה, וללא קשר להפרת המנוחה – שלשיטת אדה"ז אין לזה שייכות לאיסור מלאכה כ"א ענין בפ"ע.)

## ד.

מעין טעם לגדר זה בשבת, שענינה מנוחה גרידא ואינה ביחס למלאכה (שמתנזר מעשייתה), ניתן להמליץ מאג"ק ה'שסג (חט"ו עמ' מה ואילך), בה עונה הרבי "על הטענה שיש אומרים שמותר להדליק אש בשבת, ואשר האיסור הוא דוקא כשצריך שפשוף אבן באבן וכנהוג בין השבטים הפראים, משא"כ אופן הדלקת אור בזמננו, אינו קשור בכל טרחה.. גם על פי שכל אין מקום כלל לסברא וקושיא האמורה... שמירת שבת על פי פשוטו של מקרא הוא, על שם ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת, ופשוט לכל בעל שכל אשר לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו, וממעשה מלאכת ששת ימי בראשית מאופן מלאכה זו, ז.א. שאינה קשורה בטרחה כלל, שבת ביום השביעי, ובדוגמא זו נצטוו גם בני ישראל." – היינו שנצטוינו בשביתה מעין למעלה שאינה ביחס ליגיעה ועמל כ"א שביתה לחוד.

ה.

לאחר שראינו את שיטות הרמב"ם ואדה"ז בגדר איסור עשיית מלאכה בשבת ומזה נבעה הסיבה לשינוי טעם הב' לאיסור מוקצה בשו"ע אדה"ז מהרמב"ם, נראה לומר שלשיטתייהו פליגי גם בגדרה של ההבדלה.

דהנה הרמב"ם בהל' שבת פכ"ט הי"ב כותב "היה אוכל בשבת ויצא השבת והוא בתוך סעודתו גומר סעודתו ונוטל ידיו ומברך ברכת המזון על הכוס ואחר כך מבדיל עליו" ובמ"מ כתב טעמו שעושה הבדלה על אותו כוס דברהמ"ז "ורבינו ז"ל סבור דברכת המזון והבדלה הכל הוא על מה שעבר שחיוב ההבדלה אינו בשביל הזמן ההוה והעתיד שהוא חול אלא בשביל הזמן שעבר שהיה שבת"<sup>20</sup>. והרבי בש"פ בראשית ה'תשכ"א (תו"מ חכ"ט עמ' 5-114) למד מהסברה זו שענין ההבדלה הוא להבדיל את יום השבת מימות החול, והיינו שההבדלה הינה לצורך העבר-יום השבת - להבדילו מימות החול שלאחריו. ולכאור' הסברה זו עולה בקנה אחד עם דברי הרמב"ם הנ"ל שמצות השביתה בשבת היא ביחס למלאכה, וכן בנדו"ד ההבדלה פועלת הפרדה בין השבת לימות החול. (קיים יחס בין השבת לחול).

אך אדה"ז בסי' רצ"ט סע' ו-ז כותב "כשהיה יושב ואוכל מבעוד יום שאינו צריך להפסיק מסעודתו ולהבדיל קודם ברכת המזון יש לו לשתות ג"כ מכוס של ברכת המזון .. אינו יכול גם להבדיל עליו מיד קודם שישתה ממנו, אלא יבדיל על כוס יין אחר"<sup>21</sup> אם יש לו, לפי שברכת המזון היא קדושה בפני עצמה ואין אומרים ב' קדושות על כוס יין אחד כשאפשר לאמרן על ב' כוסות, לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות" רואים

20 בשו"ע אדה"ז סרצ"ו ס"ק ב' מביא את טעם המ"מ בדברי הרמב"ם אך מעיר "ועדיין לא תירץ למה לא יאמר על ב', וה"ל להרמב"ם לומר יכול להבדיל עליו, אלא ודאי דלמ"ד א"צ כוס אסור לשתות, ודעת הרמב"ם בפ"ז מה' ברכות דאין צריך כוס אלא שהוא מנהג חכמים, ואף על פי כן אם מברך על הכוס צריך לנהוג כל הדברים הנאמרים בכוס של ברכה שטיפה כו' ע"ש, ושתית הכוס היא עיקר כל הדברים שנאמרו בו, ולכן כדי שישתה ממנו מבדיל עליו ולא על אחר. וגבי גמר סעודתו עם הכנסת שבת אינו שותה מהראשון עד אחר שתיית השני.. ומשום דהתם א"א על כוס אחד אין בו משום מעבירין על המצות, משא"כ בהבדלה דאפשר על כוס א' אין להעביר על המצוה." [והיינו מטעם הנ"ל דהמ"מ].

21 המנהג להבדיל על כוס ברהמ"ז.

שלשיתו קדושת ההבדלה נפרדת מקדושת כוס ברכת במזון, וניתן לומר דזהו מפני שס"ל שענין ההבדלה הוא (לא כהרמב"ם להבדיל השבת מימות החול, כ"א) להבדיל את ימות החול מהשבת. וע"כ הכוס להבדלה שונה בקדושתה מכוס דברהמ"ז, שלא הולכת על העבר (יום השבת), אלא על ההווה והעתיד - חול- הנבדל מיום השבת, (כאופן הא' בתו"מ שם). ובזה אזיל לשיטתי, שמציאות השבת אינה מתיחסת לשביתה ממלאכה שבה, וממילא גם ההבדלה (אינה להבדיל בין השבת לימות החול, אלא להבדיל את ימות החול מהשבת).

.1

דוגמא נוספת מצינו בשו"ע אדה"ז<sup>22</sup> - לשיטתי הנ"ל:

בסי' רס"א ס"ד כותב "יש אומרים שמצות עשה מן התורה להוסיף מחול על הקודש באיסור עשיית מלאכה בכניסת שבתות... מנין תלמוד לומר שבתכם כל מקום שנאמר בו שבות מוסיפים מחול על הקודש מלפניה ולאחריה", ובלקו"ש חט"ז (עמ' 231 ואילך) לומד הרבי שלפ"ז תוספת שבת היא רק מ"ע, וממילא אם אדם יעשה מלאכה בזמן התוספת, יעבור רק על עשה ד"תשבתו", "שבתכם". (דבכ"מ שנאמר שבות מוסיפין כו'). והיינו כהנ"ל, דכיון שמצות שבת היא שביתה גרידא ללא יחס למלאכה, הוא הדין גם בזמן התוספת - עובר רק על העשה ד"תשבתו", ולא על הלאו ד"לא יעשה כל מלאכה" (כשיטת המכילתא שם).



בשיחת ש"פ מקץ ה'תנש"א (בסופה) אמר הרבי (מתורגם מאידית): "כאשר אדם שקוע בחזקה בענין מסוים, הרי טבע בן אדם, שכאשר באים ענינים נוספים הוא מחפש ומוצא -לכל לראש - את הנקודה המשותפת עם הענין שבו הוא שקוע (אע"פ שיכולים להיות בזה ענינים נוספים, וענינים עיקריים). בנוגע לבנ"י, ובפרט בסוף זמן הגלות.. מונחים ומושקעים הם ב"אחכה לו בכל יום שיבוא", שבמשך כל היום (בכל יום) מחכים ומצפים לגאולה האמיתית והשלימה. וכיון שבנ"י מתעסקים ושקועים בביאת

<sup>22</sup> ברמב"ם הל' שביתת עשור פ"א ה"ו כותב המ"מ "מדברי רבינו נראה שאין תוספת דבר תורה אלא בעינוי אבל לא בעשיית מלאכה לא ביהכ"פ ולא בשבתות".

המשיח - הרי מובן, שבכל ענין מחפשים לכל לראש את השייכות עם אחכה לו בכל יום שיבוא".

ובענין תוס' מחול על הקודש מבאר הרבי (באג"ק ב'תיד-ח"ח עמ' קעב) את דברי הזוהר בפר' יתרו וקדושים שכתוב "זכור את יום השבת לקדשו וכתוב קדושים תהיו כו' היו לא כתיב כו' תהיו ודאי" כן: לכאורה י"ל הפירוש, דהחילוק דקדושת שבת ויו"ט הוא, דשבת מקדשא וקיימא ואינה תלוי' בתחתונים כלל, ויו"ט הרי תחתונים מקדשי לזמנים. ועם כ"ז הסדר דשבת הוא מונה ששה ימים תחילה ומקדש שביעי.. ועד"ז הוא ג"כ קדושת ישראל אשר קדושים תהיו בודאי כי, סו"ס, לא ידח ממנו נידח, ולהחליפם באומה אחרת אי אפשר. אבל היו לא כתיב, כי מונה תחילה ששה ימים, הענינים דשית אלפי שני, שמהם ב' אלפים תהו, ב"א תורה וב"א ימות המשיח, ולבסוף ב"א אלו הוא תוס' מחול על הקודש, יום הז' ש"ק, אלף<sup>23</sup> הז', וכפי' הרמב"ן על התורה.. ואז קדושים תהיו. עכ"ל"ק.



## בגדר מוקצה מחמת חסרון כים

הת' מנחם מענדל וובר

איתא בגמ' שבת (קכג, א): "איתיבי' אביי לרבה מדוכה (כלי שכותשין בו שום), אם יש בה שום מטלטלין אותה ואם לאו אין מטלטלין אותה [וקשה מזה לרבה דאמר לעיל דכלי שמלאכתו לאיסור מטלטלין אותו לצורך גופן]. אמר ליה הא מני ר' נחמי' היא, דאמר אין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו. איתיביה (ב"ש אומרים אין נוטלין את העלי לקצב עליו בשר וב"ה מתירין) ושויין שאם קצב עליו בשר שאסור לטלטלו [וא"כ אנו רואים דכלי שמלאכתו לאיסור אסור לטלטלו, וקשיא לרבה].

<sup>23</sup> להעיר מלקו"ש חכ"ט (עמ' 142 הע' 42) "השכר דאלף השביעי הוא לאחרי (ולמעלה מ) כל גדר של עבודה". ע"ד ההסברה דלעיל בשיטת אדה"ז בגדר השבת.

סבר לשנויי לי' כר' נחמי', כיון דשמעה להא דאמר רב חנינא בר שלמיא משמיה דרב הכל מודים בסיכי זיירי ומזורי דכיון דקפיד עליהו מייחד להו מקום ה"נ מייחד להו מקום" [דהיינו, כיון ששומר עליהם היטב שלא יתלכלכו ולא יתעקמו-לכן אסור לטלטלן]. ע"כ לשון הגמרא.

ופרש"י (ד"ה הני נמי) - עלי ומדוכה. ומפירושו יוצא שהגמרא חזרה בה מתירוצה הא' גבי מדוכה דסבר לה כר' נחמי', ותירצה דמדוכה מייחד לה מקום, ולכן אסור לטלטלה אפי' לצורך גופו דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס.

משא"כ לשיטת התוס' (ד"ה הא נמי) - שלא גרס 'הני נמי' אלא 'הא נמי' והיינו דתירוצ' הגמרא הוא דווקא גבי עלי לקצב עליו, אבל גבי מדוכה תירצו דסבר לה כר' נחמי', ובתירוץ זה נשארה הגמרא. והנפקא מינה בין גירסת רש"י ותוס' להלכה; דלשי' רש"י שהתירוץ גבי מדוכה הוא מפני דקפיד עליה ומייחד לה מקום, הוי מדוכה מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלה אפי' לצורך גופו. אבל לשי' תוס' שתירצו דסבר לה כר' נחמי', הרי להלכה אין פוסקים כר' נחמי', וא"כ מותר לטלטל מדוכה לצורך גופו, ואינה נחשבת כמוקצה מחמת חסרון כיס, אלא כמוקצה משום דהוי כלי שמלאכתו לאיסור.

הגר"ע איגר (בגיליון הש"ס) הקשה לשי' רש"י, דאיתא בגמ' שבת (פא, א) "אמר ר' ינאי אם יש מקום קבוע לבית הכסא מלא היד אם לאו כהכרע מדוכה קטנה" ופרש"י מדוכה קטנה - מלאכתה לאיסור אסור לטלטלה.

ושם (פא, א) הקשה מזה סתירה בדברי רש"י, וז"ל: "עיינן לקמן דף קכ"ג ע"א ברש"י ד"ה הני נמי עלי ומדוכה וצ"ע", עכ"ל. וביאור דבריו, דהנה בגמ' קכ"ג פירש רש"י דעלי ומדוכה הוי מוקצה מחמת חסרון כיס ולא מחמת איסור, וכאן סתם ופירש - מדוכה מלאכתה לאיסור ואסור לטלטלה, והיינו דאסורה בטלטול מפני היותה כלי שמלאכתו לאיסור?

ונראה ליישב שיטת רש"י בדא"פ, והוא בהקדים דיוק שדייקו האחרונים בדברי אדה"ז בשולחנו, שכתב בסי' שח ס"ד, וז"ל: "וכל הכלים שהם עומדים לסחורה והוא מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם שום תשמיש אע"פ שאינם כלים היקרים ביותר ואצ"ל כלים היקרים

ביותר אע"פ שאינן לסחורה אלא שמלאכתם לאיסור ומקפיד עליהם מלהשתמש בהם תשמיש אחר שלא יפחתו דמיהם אסור לטלטלו בשבת אפי' לצורך מקומו . . או לצורך גופו, עכ"ל.

ממ"ש רבינו בלשונו גבי מוקצה מחמת חיסרון כיס "אלא שמלאכתם לאיסור", דייקו האחרונים (תהילה לדוד, ועוד) שכלי שמלאכתו להיתר, גם אם שוויו נאמד בדמים מרובים (כגון גביע לקידוש), אינו נעשה מוקצה מחמת חיסרון כיס (אא"כ מיועד לסחורה).

ונראה לומר שגם רש"י סבירא ליה הכי, דכלי שתשמישו לדבר היתר אינו נעשה מוקצה מחמת חיסרון כיס, וזהו שסתם רש"י וכתב (פא, א) "מלאכתה לאיסור ואסור לטלטלה", דבזה י"ל שאין כוונתו דהוי מוקצה מחמת דהוי כלי שמלאכתו איסור, אלא מוקצה מחמת חיסרון כיס, ושם (פא, א) כתב דהסיבה שהוא מוקצה מחמת חיסרון כיס הוא מפני שמלאכתה לאיסור, היינו שמ"ש שמלאכתה לאיסור הוא הדגשה וסיבה לכך שהוי מוקצה מחמת חיסרון כיס, דבאם היתה מלאכתה להיתר, לא הי' מוקצה מחמת חיסרון כיס. ובזאת סרה קושיית הגר"ע איגר, ודו"ק.



## העוסק במצוה פטור מן המצוה

הת' בנימין זאב וילהלם

.א.

בנוגע לדין "העוסק במצוה פטור מן המצוה", מסביר תוס' מהו גדרו של עוסק במצוה, וז"ל: "דבשעה שהאבידה בביתו ואינו מתעסק בה, פשיטא דאף לרב יוסף<sup>2</sup> אינו פטור מלמיתב ריפתא לעני, שהרי שאדם שלבוש ציצית או שיש לו תפילין בראשו וכי יפטר מכל המצוות" היינו

1 ב"מ כט, א. ד"ה והוי שואל. ועיין גם סוכה כה, א. סוטה מד, ב.

2 שסובר שאדם שעסוק באבידה נחשב כש"ש, וכיון שכן פטור מלתת ריפתא לעני.

שדעת תוס' היא דהעוסק במצוה פירושו הוא בה דווקא, ולא מספיק שמקיים מצוה. וכן הוא בב"ק<sup>3</sup>, "משום דעוסק במצווה . . דלא נפקא לן מקרא דעוסק במצווה פטור מן המצוה, אלא דוקא שאינו יכול לקיים שניהם וכו'", דדוקא מתי שאינו יכול לעשות שתי המצוות יחד, כגון שעוסק בשתי ידיו באבידה וכדו', רק אז נפטר ממצוה שניה, אך אם יכול לקיים עוד מצוה, כגון שאוחז בידו אחת בשה שמצא, ובידו השניה יכול לתת פרוטה לעני, אינו פטור מליתן לו הפרוטה, היות ויכול לקיים שניהם.

הר"ן חולק על תוס' וסובר, שאע"פ שיכול לקיים שניהם כגון שאינו מתעסק כל כולו באבידה, הרי הוא פטור ממצוה אחרת, וז"ל הר"ן: "ובהיא ודאי פטור מליתן פרוטה לעני אע"פ שאפשר לו לקיים שתיהן"<sup>4</sup>. היינו שדעת הר"ן היא דגם מתי שיכול לקיים שניהם פטור מן המצוה.

ויש להבין בשיטות הר"ן והתוס', במה נחלקו ומהם סברותיהם?

## ב.

עוד צריך להבין, דבמסכת מו"ק (ט, ב) אומרת הגמ' (וכן נפסק להלכה): דאם יש באפשרותו ללמוד תורה ויש לו עוד מצוה לעשות, אם המצוה יכולה להיעשות ע"י אחרים תיעשה ע"י אחרים, ואם אינה יכולה להיעשות ע"י אחרים חייב לעשותה.

ויש להבין מדוע הוא חייב לקיים את המצוה כשאינה יכולה להיעשות ע"י אחרים, והרי "העוסק במצוה פטור מן המצוה"?

וכן מדוע הגמ' צריכה להביא הטעם ד"יכולה להיעשות ע"י אחרים", והרי הטעם לפוטרו הוא לכאורה מפני ש"העוסק במצוה פטור מן המצוה", ולא מצד זה שיכולה להיעשות ע"י אחרים?

3 נו, ב. תוס' ד"ה בההיא.

4 לשון הרא"ש בהגה"ה שם: "אבל בא"ז חילק דכל העוסק במצוה בידי או ברגליו כגון משקה בהמת אבידה או מאכילה מיפטר בההיא שעתא למיתב פרוטה לעני אנ"ג שיכול לקיים שניהם".

## ג.

לכאורה ניתן הי' לומר ולתרוץ, ע"פ הסבר הראשונים<sup>5</sup> במסכת קידושין (לב, א), דשם הגמ' אומרת, "אבא אומר השקיני מים (ויש מצוה אחרת לעשות כגון לקבור את המת או לוייה, רש"י) ומצוה לעשות . . איסי בן יהודה אומר אם אפשר למצוה להיעשות ע"י אחרים תיעשה ע"י אחרים וילך הוא בכבוד אביו . . הלכה כאיסי בן יהודה". ומסבירים המפרשים, שמדובר במקרה שעוד לא התחיל לעשות את המצוה, אלא שנודמנו לפניו שתי המצוות יחד, אך אם כבר התחיל לעסוק בכבוד אביו הרי העוסק במצוה פטור מן המצוה ואינו צריך להפסיק, אפי' שאת המצוה השניה א"א לעשות ע"י אחרים.

ועד"ז נאמר גם כאן (בלימוד תורה), שמדובר כשנודמנו לפניו שתי המצוות יחד, אך אם התחיל ללמוד אינו צריך להפסיק.

אמנם תירוץ זה אינו, שהרי רש"י (שם) מפרש, "כלומר שאם יש לך לעסוק במצוה תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה", ובהמשך הגמ', "וכאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים", מפרש"י, "שאז מבטל תלמוד תורה" וא"כ ודאי שמדובר בשהתחיל כבר ללמוד. והדרא קושיא לדוכתא?

## ד.

והנה ליתא לקושי' מעיקרא, דהא בלימוד תורה אין שייך הדין ד"העוסק במצוה פטור מן המצוה", כפי שנפסק ב"ברכי יוסף"<sup>6</sup>, ומביא הטעמים לזה, דהרי יש ציווי "והגית בו יומם ולילה", וא"כ יפטר מכל המצוות, היות ועוסק כל הזמן בלימוד תורה, ועוד שהרי כל הלימוד הוא בשביל המעשה "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", ולא יתכן שהלימוד יפטור ממצוות.

אך ביאור זה אינו עולה בקנה אחד עם מה שכתב הרמב"ם (הל' אישות פט"ו ה"ב), וז"ל: "ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה . . ויבטל מן התורה הרי זה מותר להתאחר שהעוסק במצוה

5 ר"ג, ריטב"א ונמו"י.

6 לב, ו.



פטור מן המצוה", היינו שלדעת הרמב"ם העיסוק בתורה נחשב כמצוה גם לדין "העוסק", וא"כ לשיטת הרמב"ם חזרת השאלה למקומה?

ה.

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים ביאור סברות הר"ן והתוס' הנ"ל, די"ל שמחלוקתם היא בסיבת הפטור דהעוסק במצוה, דלפי תוס' הסיבה שהתורה פטרה את העוסק במצוה ממצוה שניה היא, היות וטכנית אינו יכול לעשות מצוה אחרת בו בזמן שמתעסק במצוה אחת, ולכן לדעת תוס' דוקא מתי שמתעסק בשתי ידיו וכדו' פטור מהמצוה האחרת, היות וטכנית אינו יכול לעשות מצוה אחרת, אך אם יכול לקיים עוד מצוה, כגון שידו אחת פנויה חייב לקיימה, כי ביכולתו לעשות עוד מצוה.

ולהר"ן, הסיבה שהתורה פטרה את העוסק במצוה היא, כלשוננו, שהוא: "כל העוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות אע"פ שאפשר לו"<sup>7</sup>, היינו שהתורה לא רוצה להטריח אותו, ולכן גם אם יכול לקיים שתייהן פטור.

ועפ"ז תובן שיטת הרמב"ם, דהרמב"ם ס"ל כתוס', שסיבת הפטור היא טכנית. וכפי שכותב בהל' ק"ש (פ"ד ה"א): "מי שהיה ליבו טרוד ונחפו לדבר מצוה פטור מכל המצוות ומק"ש", ומסביר הכס"מ (שם): "סובר רבינו דה"ה שפטור מכל המצוות דעוסק במצוה פטור מן המצוה" ולכן מוסיף המילים "טרוד ונחפז", שסיבת הפטור היא דווקא היות והוא טרוד בזה, שטכנית אינו יכול לעשות עוד מצוה. וכ"כ בהל' אישות (הנ"ל), דלגבי ת"ת מוסיף המילים, "וטרוד בה", דלכאור' מילים אלו מיותרות, ויכול לומר "ואם הי' עוסק בתורה והי' מתירא" וכיו"ב, ומזה שמוסיף המילים "וטרוד בה" משמע שסיבת הפטור אינה (רק) מצד זה שלומד תורה, אלא מצד זה ש(ג"כ) טרוד בה. ולכן, היות ולפי הרמב"ם סיבת הפטור היא טכנית, שהיות וטרוד אינו יכול לישא אשה, ודווקא בכזה לימוד יש הדין דהעוסק במצוה, אך בסתם לימוד תורה (שאינו טרוד בו) הרמב"ם יסבור שחייב במצוה האחרת, היות ואין בזה הדין ד"העוסק במצוה", וא"ש.

7 כן דעת אדה"ז בשלחנו הל' תפילין סל"ח ס"ז.

## ו.

לחביבותא דמילתא, אפשר לומר דע"פ פנימיות הענינים ליתא למחלוקת הר"ן ותוס', וכדלהלן:

ב'תורת מנחם - התוועדויות' (חכ"א ע' 104) מסביר כ"ק אדמו"ר, שכיון שהעצמות נמצא בכל מצוה, הרי כל מצוה היא חלק מעצמות, היינו שבה נמצא העצם כולו, ז"א, שהעצמות עצמו כמו שהוא בכל מקום נמשך ובא בכל מצוה פרטית, ונמצא שכאשר מקיימים מצוה אחת לוקחים את אותה עצמות שלוקחים ע"י קיום מצוה אחרת, ולכן "העוסק במצוה פטור מן המצוה". ומקשה ע"ז הרבי, מהמסופר בזהר שהינוקא הכיר בריח הלבושים שלא קראו ק"ש, אע"פ שלא קראו היות ועסקו בהכנסת כלה, ו"העוסק במצוה פטור מן המצוה", והרי ע"י שמקיים מצוה אחת לוקח העצמות וממילא ה"ה גם בהמצוה האחרת, ואיך הריח בלבושים שלא קראו ק"ש? ומסביר הרבי (עיי"ש בארוכה הביאור בזה) בהמשכה שע"י המצות ישנם ב' דרגות: (א) שעצמותו ית' הכניס א"ע בציוור מסוים, כגון בטלית ותפילין גשמיים. (ב) שעצמותו ית' ממש נמצא בהמצוות. ועפ"ז מתורצת השאלה מהינוקא, דזה שהכיר בכך שלא קראו ק"ש הוא מצד הציוור של המצוות, היות וכל ציוור שונה מהשני לכן הכיר בכך שלא קראו ק"ש, היות והיה חסר להם הציוור דק"ש, אך מצד העצמות, בשעה שעשו המצוה דהכנסת כלה המשיכו העצמות, וע"י זה ג"כ את כל המצוות. ע"כ.

ועפ"ז אפשר לומר, דע"פ חסידות הר"ן ותוס' לא חולקים, דהר"ן מדבר מצד העצמות שבכל מצוה, ולכן אין לשיטתו חילוק בין יכול לקיים שניהם לאינו יכול לקיים שניהם, כיון שממילא מצד העצמות שנמצא בהמצוה כלולים בה כל המצוות. ותוס' מדבר מצד הציוור דהמצוות, שמצד הציוור אם יכול לקיים עוד מצוה שהיא ציוור נוסף, חייב לקיימה.



## בדיוק הלשונית 'כלל' או 'כלל גדול'

### הת' שמואל זלמנוב

הגמ' בריש כלל גדול' דנה בחילוק הלשונית במשניות, מתי נוקטת המשנה בלשון "כלל", ומתי נוקטת "כלל גדול", ובהו"א הגמ' אומרת, שהחילוק הוא, שכשישנו כלל א' גדול ואחריו כלל אחר קטן ממנו משתמשים בלשון "כלל גדול", (ומביאה לזה הגמ' ב' דוגמאות משבת<sup>2</sup> ומשביעית<sup>3</sup>), לאחמ"כ שואלת הגמ' "והא גבי מעשר דקתני עוד כלל אחר ולא תני כלל גדול". והקשה ע"כ תוס' (ד"ה והא): "תימה למה ישנה בראשון כלל גדול כיון דאינו גדול מן השני, וצ"ע", עכ"ל<sup>4</sup>.

ולכאו' צ"ב, דהנה בתוס' ד"ה 'וגבי שביעית' מבאר הסיבה לכך שבשביעית הכלל הראשון גדול יותר, אע"פ שמדובר על מספר שווה של מקרים. כיון שבכלל הראשון המשנה אומרת "יש לו שביעית ולדמיו שביעית ויש לו ביעור ולדמיו ביעור", משא"כ בכלל הב', "יש לו שביעית ולדמיו שביעית ואין לו ולדמיו ביעור", היינו, שגדלותו של כלל הא' הוא באיכות ולא בכמות, ולכאורה אפשר לומר כן גם במעשרות, שמדובר באוכלים, דבכלל הא' במעשר שחייבין במעשרות, ובכלל הב' מדבר בגידולים שאינם חייבין במעשרות (עד שיעשו אוכל), וא"כ יכול תוס' לתרץ לשיטתו בפשטות, דגדולת הכלל הא' על כלל הב' (במעשרות) היא באיכות ע"ד שביעית?

ואולי יש לחלק, דבשביעית בכלל הב' מדובר במקרה שאע"פ דיש לו שביעית ולדמיו שביעית, בכ"ז "אין לו ולדמיו ביעור", ולכן ישנו חסרון באיכות, משא"כ במעשר מדובר בדבר שאינו אוכל ולכן אינו מעשר, ולכן אי"ז חסרון באיכות, שהרי הוא כלל לא בגדר אוכל, וא"א להחשיב הגדלות דכלל הא' באיכות.

1 שבת סח, א.

2 פרק ז.

3 פרק ז.

4 וראה תוס' הרא"ש שהקשה דהרי בפועל הכלל הראשון כן גדול מהשני ומהי כוונת התוס', ועיי"ש תירוצו.

## במקור מלאכת הוצאה

הת' רפאל ליבר

גמרא היא בתחילת הזורק (צ, ב) "והוצאה גופא היכא כתיבא . . . כאן ביום אסור". רש"י<sup>1</sup> ותוס'<sup>2</sup> (בריש מכילתין) הביאו גמרא זו כמקור לדין מלאכת הוצאה.

אמנם, ישנו חילוק בין רש"י לתוס' בזה, דבלשון רש"י הוא: "ובפ' הזורק ברישי נפקא לן מויעבירו קול במחנה וגו'<sup>3</sup>", ואילו תוס' כתב: "כדנפקא לן בריש פרק הזורק מויכלא העם מהביא<sup>3</sup>" (ולהעיר שהם ב' חלקים מפסוק אחד).

שינוי זה בין רש"י לתוס' יובן בהקדים:

הגמ' בהזורק (שם) למדה דין הוצאה מהפסוק "ויצו משה וגו'", והגמ' אומרת שאותו היום שבת הי', וזוהי הסיבה שציווה משה להפסיק להביא את התרומה מבתיים (רשות היחיד) למשכן (רשות הרבים), ולאחמ"כ שואלת הגמ' מנלן שהי' זה בשבת, ומתרצת הגמ' שלומדים זאת בגזירה שוה, שבמלאכת המשכן כתיב ויעבירו קול<sup>3</sup>, וגבי יום כיפור כתיב "והעברת שופר תרועה"<sup>4</sup>, מה להלן יום אסור (כלומר יום שאסור בעשיית מלאכה) אף כאן (בשבת) יום אסור. דהיינו, שעיקר הלימוד היא מהתיבה ויעבירו.

אמנם הר"ח גורס בגמ' אחרת<sup>5</sup> באופן שאינו דומה לגזירה שווה: דאפשר לומר, שהציווי דמשה שלא להביא יותר תרומה הי' ביום חול. וא"כ, מנלן לומדים שקיים איסור הוצאה? זהו מדכתיב בקרא "אל יעשו

1 ד"ה שתיים שהן ארבע בפנים.

2 בד"ה פשט.

3 שמות לו, ו.

4 ויקרא כה, ט.

5 הובא בתוס' ד"ה אמאי בהזורק שם.

עוד מלאכה להביא וגו', שמכך יוצא שהעברת התרומה מהבית למשכן (דהיינו הוצאה) נחשבת למלאכה. ומכאן שיש איסור הוצאה בשבת.

ועפ"ז אפשר לבאר (בדרך אפשר) את שינוי הלשון בין רש"י לתוס', דרש"י לומד כהגירסא הרגילה בש"ס, וא"כ הלימוד דמלאכת הוצאה הוא מהתיבה "ויעבירו", ולכן כותב רש"י שהלימוד הוא מ"ויעבירו", משא"כ תוס' לומד כגירסת הר"ח, ולכן הוא לא כותב שהלימוד הוא מ"ויעבירו".

אך עצ"ע, מדוע לא כתב תוס' שהלימוד הוא מ"ואל יעשו עוד מלאכה", כהר"ח, ותן לחכם ויחכם עוד.



## בענין החזרת ידו למעלה מ-י

הת' אברהם יעקב קרוגליאק

גרסינן בגמרא שבת (ג, ב) שאלת אביי: "ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית", והנפקותא מזה, דאם הוציא ידו מלאה לחוץ, יכול להחזירה או לא, ומנסה הגמ' לפשוט מהא דאיכא תרי תנאים, א' האוסר להחזיר והב' שמתיר, וממשיכה הגמ', "מאי לאו בהא קמיפלגי, דמ"ס ככרמלית דמי ומ"ס לאו ככרמלית דמי", ודוחה הגמ' שהברייתא המתירה מדברת במקרה שהוציא ידו למעלה מ'י ולכן מותר להחזיר, והברייתא האוסרת מדברת שהוציא למטה מ'י, ולכן אסור להחזיר, ולשניהם היד נעשית ככרמלית.

והקשו בתוס' (ד"ה כאן למעלה מ'י) דאם הברייתא המתירה מדברת שהוציא ידו למעלה מ'י, מהו החידוש בזה הרי במקרה זה גם לכתחילה מותר להוציא ידו, ומת' תוס' שהחידוש הוא שהוציא ידו למטה מ'י טפחים, ומ"מ יכול להגביה ידו ללמעלה מ'י טפחים, ולהחזירה לתוך הבית.

הרשב"א (בד"ה כאן למעלה מי') שואל את שאלת תוס', ומביא את תירוצו, בציינו "יש שכתבו", וממשיך, וז"ל: "ואינו מחוור בעיני מדאקשינן בסמוך משחשיכה דאי שדי להו אתי ההוא לידי תקלה חיוב חטאת לא ליקנסיה, ואם אינה באפשר לאהדורה בכה"ג מהדר ולא אתי לידי חיוב חטאת, ודוחק היא להעמידה בחור שא"א להגביה, ועוד דאם איתא הו מידי דרבנן כחוכא וטלולא...", "עכ"ל. ומכוח קושיא זו נחלק הרשב"א על התוס'.

בשו"ע אדה"ז (שמח, א) כותב רבינו, וז"ל: "היה עומד ברה"י והוציא ידו מלאה פירות לרה"ר בתוך עשרה אסור לחזירה אפי' דרך מעלה מי'...", "עכ"ל. והיינו, שנראה שפסק כרשב"א.

אבל בקו"א ס"ק ב' כותב אדה"ז: "אבל מ"ש התוס' בתירוצם . . לא כתבו כן אלא להס"ד דככרמלית דמיא וכו'".

היינו שאדה"ז פוסק כרשב"א ואינו סותר לתוס', דלדעת רבינו דברי התוס' אזלי לההו"א בלבד, וקושיית הרשב"א על תוס' יורדת.

ולכאורה אי"מ, דאכתי קשה הוא, דהרי תוס' (בד"ה השוגג) שואל, שלכאורה ניתן לפשוט דברי רב ביבי דלא התירו משנויא קמא, דלמטה מי' אסור להחזירה, ואפי' מוקמינן מבעוד יום, הא פירשתי דאי מבעוד יום לא התירו כ"ש משחשכה, ומשמע דהתוס' גם במסקנא מחזיקים בסברתם שאפי' הוציא למטה מי' מותר להחזירה למעלה מי'.

ולפי"ז דרוש ביאור בדברי אדה"ז, שכתב שתוס' לא מחזיקים בדבריהם למסקנא, ומדברי תוס' משמע שנשארו בסברתם.

ואשמח לראות ביאור מהקוראים בהענין, ות"ח מראש.



## בגדר "ידיעה מחלקת"

הת' זאב וואלף הלוי קריצ'בסקי

.א.

איתא בגמ' שבת עא, ב: אמר עולא - למ"ד אשם ודאי לא בעיא ידיעה בתחילה (דהיינו, דאם נסתפק לו אם צריך להביא אשם, יכול להביא איל וקרן וחומש, ולהתנות - אם יודע לי חטאי זה אשמי וזו מעילתי, ואם לא יודע לי חטאי - האיל יהי' אשם תלוי, והכסף - צדקה להקדש. שמ"ד זה סובר שיתכפר באשם ודאי זה אעפ"י שבשעת הקרבתו עדיין לא נודע לו חטאו) בעל חמש בעילות בשפחה חרופה ונודע לו בין כל אחת ואחת - אינו חייב אלא אחת. דכיון שאין הידיעה נצרכת ואינה פועלת דבר לגבי הכפרה - אזי אין היא מחלקת בין ביאה לביאה לחייבו חמשה קרבנות נפרדים. ומסביר רש"י באריכות דלמאן דבעי ידיעה בתחילה באשם (שלא יכול להתנות כנ"ל, אלא יביא אשם תלוי, וכשיוודע לו חטאו - יביא אשם ודאי וכספי מעילתו. דלמ"ד זה לא יתכפר באשם ודאי אם בשעת הקרבתו עוד לא נודע לו חטאו) - הידיעה שבין ביאה לביאה תחלק לחייבו בקרבנות נפרדים, לפי ר' יוחנן (שם) שסובר שאם אכל ב' זיתי חלב ואח"כ נודע לו עליהם בנפרד הידיעה מחלקת. ומבואר שם (ברש"י ד"ה "במעשה") דידיעה "דבין ביאה לביאה דהכא כשתי אכילות דחלב בהעלם א' ונודע לו על כל אחד ואחד לבדו דמיא". ואכ"מ. ומסביר רש"י דהטעם לזה שידיעה מחלקת הוא "דחשיבא ליה חילוק ידיעה - כאילו הביא קרבן בין ביאה לביאה". דהיינו, שלפי רש"י ידיעה מחלקת לחייבו בקרבנות נפרדים, כיון שהידיעה היא מעין כפרה, וכודאי שאם חטא שוב לאחר שנתכפר - צרך כפרה נוספת.

תוס' (בד"ה "בעל") לעומת זאת, מבארים דהא דידיעה מחלקת הוא משום "דאם לא נודע לו לא הי' יכול להביא שום קרבן והרי אותה ידיעה גורמת כפרה". דהיינו שלשיטתם אין הידיעה אלא תנאי טכני בלבד שבלעדיו לא יכול להביא קרבן. ובלשון הר"ח: "דאין אדם פורע חובו במה שכבר נתחייב בו", דהיינו שהידיעה היא זמן חלות חיוב הקרבן.

נמצאנו למדים, מחלוקת רש"י ותוס' בגדר ותפקיד הידיעה בנוגע לחיוב הבאת הקרבן, דלרש"י הידיעה היא מעין חלק מהכפרה, ולתוס' הידיעה היא רק תנאי להבאת הקרבן, אך אינה חלק מהכפרה.

ויש לברר הטעם שלשיטת רש"י הידיעה היא "כאילו הביא קרבן".

וי"ל דלרש"י אין הכוונה ידיעה שחטא גרידא, אלא שתהי' לו ידיעה כזו שתגרום לו לזעזוע ולחרטה על החטא שעשה, וידיעה זו ה"ה "חרטה על העבר" ומהוה חלק מהכפרה והתשובה. ולפ"ז י"ל שלרש"י הידיעה חשובה יותר מההפרשה, כיון שהידיעה היא חרטה מעשית, משא"כ ההפרשה דהוי מעשה טכני ותו לא.

## ב.

והנה בהמשך הגמ' שם (עב, א) מקשה רב המנונא על דברי עולא "אלא מעתה בעל והפריש קרבן . . הכי נמי דאינו חייב אלא אחת". ומתקשים תוס' בהבנת קושייתו, דהרי עולא דיבר בידיעה שאינה מחלקת, ומדוע הסיק רב המנונא שגם הפרשה אינה מחלקת. ואילו רש"י אינו מתייחס כלל לקושייתו של רב המנונא. ולפי הנ"ל אתי שפיר בריווחא, די"ל שזה תלוי במחלוקתם, דלתוס' שהידיעה היא רק תנאי לחיוב בקרבן, אינו מובן מדוע הביא רב המנונא ענין של הפרשה, שהיא כבר תחילת מעשה הכפרה, ואילו לרש"י שהידיעה ה"ה חלק מהכפרה - תובן היטב קושיית ר"ה, דאם אפי' ידיעה אינה מחלקת - א"כ גם הפרשה, שהיא שוות ערך (ואולי אפי' פחות) מידיעה לא תחלק גם היא.

והנה בכיבור דברי הרמב"ם (הל' שגגות פ"ז ה"י) מזכיר הכס"מ בתוך דבריו, שיתכן שהרמב"ם סובר שאמנם ידיעות מחלקות, ועכ"ז - הפרשות לא מחלקות, ולכאוי' הרי זה תמוה ביותר, דהרי הפרשה הוי דבר חזק הרבה יותר מידיעה, ואם היא אינה מחלקת, מהיכי תיתי שידיעה החלשה ממנה תחלק. וע"פ הכיבור הנ"ל בשי' רש"י יובן היטב, דידיעה הוי חרטה וחלק מהכפרה, ואילו הפרשה היא מעשה טכני הבא בהקדם למעשה הכפרה, וא"כ הידיעה חזקה יותר מההפרשה.



## ג.

בשיחה המפורסמת דו' תשרי תשמ"א, מקשה כ"ק אדמו"ר קושיא: נאמר בגמ' שר' ישמעאל כתב על פנקסו "לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה". ולכאו' זהו דין הלכתי שצריכים לרשום כאו"א את חיובי חטאותיו. ושואל הרבי דא"כ מדוע לא מצינו בדורותינו אף אדם שיעשה כדבר הזה. ומבאר הרבי דכיון שבימינו נמצאים אנו במדרגה נחותה ביותר, לכן חסר לנו בענין הידיעה, וממילא לא חל עלינו חיוב חטאת. ואף אדם הנמצא במדרגה גבוהה יותר מאשר אנשי דורו - הרי זהו ספק אם הידיעה היא כדבעי (ואין מכניסין ספק חולין לעזרה). ולפי המוסבר לעיל (בשי' רש"י) שעומק ענין הידיעה הוא חרטה וזעזוע מן העבירה יובנו היטב דברי הרבי, דכיון שבימינו אין חרטה כדבעי - ממילא הידיעה ג"כ אינה כדבעי.

וי"ל דע"פ הבנה זו במח' רש"י ותוס' - יובנו היטב כמה מחלוקות.

## ד.

הגמ' בדף ע, ב מסתפקת "העלם זה וזה בידו מהו", דהיינו מה דינו של אדם שעשה מלאכות בשבת, גם בשגגת שבת (שלא ידע ששבת היה) וגם בשגגת מלאכות (שלא ידע שמלאכות אלו אסורות בשבת). ואומר רב אשי: "חזינן: אי משום שבת קפריש - הרי העלם שבת בידו ואינו חייב אלא אחת, ואי משום מלאכה קפריש - הרי העלם מלאכות בידו וחייב על כאו"א".

ופי' רש"י (בד"ה "אי") דזה תלוי במה שאמרו לו, שאם אמרו לו "שבת היום" ופירש - אזי העלם שבת בידו, ואם אמרו לו "מלאכות אלו אסורות" ופירש - אזי העלם מלאכות בידו. והקשו עליו בתוס' (בד"ה "חזינן") דמה לי שפירש בגלל שאמרו לו שבת היום. הרי אולי אילו היו אומרים לו שמלאכות אלו אסורות הן - גם כן הי' פורש. וכן לאידך. ותירצו שם בתוס', שהחוטא עצמו אומר שבאם היו אומרים לו ששבת היום בלבד - לא הי' פורש, ובאם היו אומרים לו רק הא דמלאכות אלו אסורות - כן הי' פורש.

וי"ל דמחלוקת זו דרש"י ותוס' תלוי' במחלוקתם הנ"ל בגדר ידיעה, דכיון שרש"י סובר שאין הידיעה תנאי לכפרה בלבד אלא שהידיעה עצמה

פועלת חלות של חרטה, לכן סבירא לי' לרש"י דלא איכפת לן מה הי' קורה אילו היו מודיעים אותו אחרת, כיון שהנוגע הוא רק החרטה שישנה עכשיו בפועל כשהודיעוהו, ולא נוגע חרטה שהיתה יכולה להיוצר מדיעה אחרת.

משא"כ לתוס', שסובר שהדיעה היא רק תנאי צדדי הגורם להבאת הכפרה - א"כ מדוע שתנאי זה יהי' תלוי במה שהודיעוהו, הרי גם באם היו מודיעים אותו אחרת הי' פורש.

ה.

והנה, בענין הנ"ל דהעלם זה וזה בידו פירשו תוס' (ד"ה העלם) דבזה אין השבת שכוחה ממנו כ"כ, דכי מזכירין לו, נזכר מיד, משא"כ שכח עיקר שבת דהוי כעין תינוק שנשבה. דהיינו שהעלם זה וזה בידו אינו כתינוק שנשבה.

אמנם רש"י (עב, ב ד"ה "עד כאן") פי' דהעלם זה וזה בידו הוי כאומר מותר, שהוא תינוק שנשבה.

וי"ל שע"פ יסוד הנ"ל תובן היטב גם מחלוקתם זו: דרש"י סבירא לי' שהדיעה היא (חלק מה) חרטה על החטא, ולכן סובר דבין העלם זה וזה בידו ובין אומר מותר - ידיעתו לא תביא לחרטה כלשהיא ולכן הם שווים. אבל תוס' שסוברים שדיעה היא תנאי להכפרה - אמנם בתינוק שנשבה ידיעתו לא פועלת כלום, כיון שאינו יודע משמעותה, ואינו יודע שזהו חטא וכו', משא"כ בהעלם זה וזה בידו, שידע שחטא, די לנו בזה, ע"מ לחייבו בקרבן.

ו.

ועפ"ז תובן מחלוקת נוספת של רש"י ותוס' בריש פירקין (סז, ב). דרש"י פירש ש"ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק", כיון שודאי נודע לו ששבת הי' ואע"פ שלא נודע לו שחטא בה. ומקשים עליו בתוס' שם, שהרי צריך ידיעת חטא, היינו שידע ממש שחטא, ולא מספיקה הידיעה שטעה.

וי"ל ברש"י, דאמנם ידיעה רגילה צריכה להיות ידיעה כזו שגורמת לחרטה, אלא שבימים שבינתיים ישנה גזיה"כ שמחדשת סוג נוסף של

ידיעה (רק בימים שבינתיים) שדי לנו במה שנודע לו שהתבלבל, ובכגון  
 דא לא צריך ידיעה הגורמת חלות של כפרה, אלא ידיעה פשוטה גרידא.

משא"כ בתוס' - צריך תמיד לידיעה שתהווה תחילת חיוב קרבן, וזה  
 ישנו רק כשיודע שחטא ממש.



## גדר שם כלי לשיטת הראשונים

הת' חיים ברוך רוזן

א.

משנה היא בריש כל הכלים (קכג, ב): "כל הכלים ניטלין בשבת  
 ודלתותיהן עמהן אע"פ שנתפרקו (בשבת) שאינן דומין לדלתות הבית לפי  
 שאינן מן המוכן". וברש"י שם (ד"ה ואע"פ שנתפרקו): "הדלתות מן  
 הכלים ניטלין ואין דומין לדלתות הבית שאין ניטלין לפי שדלתות הבית  
 אינן מן המוכן לטלטל שאינן כלי אבל אלו הן כלי אגב אביהן", היינו  
 דסבירא לי' לרש"י שדלתות הבית אינם בגדר כלי, לפי שאינן מן המוכן.  
 והנה הרמב"ם (הלי' שבת פכ"ה ה"ו) כתב, וז"ל: "דלתות הבית אע"פ שהן  
 כלים לא הוכנו לטלטל לפיכך אם נתפרקו אפילו בשבת אין מטלטלין  
 אותן", ובמ"מ שם כתב, דנחלקו רש"י ורמב"ם האם דלת היא בגדר כלי  
 או לא.

ויש לברר במה נחלקו רש"י והרמב"ם, ומהו גדר הכלי לשיטותיהם.

ב.

והנה בהמשך הגמרא שם, מצינו ברייתא: "ת"ר דלת של שידה ושל  
 תיבה ושל מגדל ניטלין אבל לא מחזירין ושל לול של תרנגולין לא ניטלין  
 ולא מחזירין". נחלקו אביי ורבא בפירוש הברייתא, אביי סבירא לי' דיש

בנין וסתירה בכלים ושניטלו קאמר, דהיינו שלאביי גם בכלים יש דין סתירה ובנין, וגרסינן במשנה 'שניטלו', ולא שמותר ליטלם בשבת לכתחילה, ורבא סובר שאין בנין וסתירה בכלים, והא דכתוב לגבי דלת של שידה תיבה ומגדל דלא מחזירין זהו מצד גזירה שמא יתקע.

גבי גזירה זו (שמא יתקע) נחלקו הראשונים. רש"י (בד"ה יתקע) כתב שזוהי גזירה שמא יתקע בחוזק, והוי ליה גמר מלאכה, וחייב מדין מכה בפטיש. משא"כ הרמב"ם חולק וסובר (כמ"ש בהל' שבת פכ"ב הכ"א) שהגזירה דשמא יתקע היא חשש שיעשה בנין גמור, וסבירא ליה להרמב"ם דיש בנין גמור בכלים, ומ"ש דאין בנין בכלים לא מדובר שעשה כלי גמור אלא שמתקן, משא"כ כשתוקע עושה כלי גמור, וחייב מצד בונה. יוצא א"כ דלרש"י אין בנין וסתירה בכלים, והחשש בשמא יתקע הוא משום מכה בפטיש. משא"כ הרמב"ם ס"ל דיש בנין בכלים, והחשש הוא אכן חשש בנין.

וצריך ביאור, דהנה הברייטא דנה בסיפא גבי לול המחובר לקרקע, וקיימא לן דבדבר המחובר לקרקע יש בנין, וממילא יצא לפי שיטת רבא שהברייטא דיברה מצד שתי גזירות, והוא דחוק שהרי לכאורה היתה צריכה הברייטא לחלק ביניהם. והנה ברמב"ם (פכ"ב ה"ה) כתב, "דתוקע חייב משום בונה לפיכך כל הדלתות המחוברים לקרקע לא ניטלין ולא מחזירין", ובמ"מ שם תמה על דבריו שמהם משמע שלול של תרנגולים חייב מצד שמא יתקע, ומקשה שהרי גם ללא תקיעה חייב משום בונה, כיון שהוא לול המחובר לקרקע, ובכלי המחובר לקרקע יש דין בנין, כנ"ל. ועפ"ז י"ל, דאכן לשיטת הרמב"ם ליתא לדוחקא שהקשנו לעיל (שהברייטא מדברת מצד שתי גזירות), כיון שבכל הברייטא החשש הוא שמא יתקע, אך הדוחק להעמיד לול המחובר לקרקע בגזירה שמא יתקע, הוא דוחק גדול, שהרי חייב מצד בונה, ולכן שואל המ"מ למה צריך להגיע לגזירה דשמא יתקע. אך עדיין דחוקה הברייטא לשיטת רש"י.

הבית יוסף (שח, י) מביא את שאלת המ"מ ומתריץ, דכיון שהלול הוא כלי, אע"פ שמחובר הוא לקרקע אין בו בנין, דאין בנין בכלים המחוברים לקרקע. ועדיין צלה"ב שיטת רש"י שמפרש שמא יתקע מצד מכה בפטיש, דלפי"ז יוצא שרש"י לא יגיד שאין בנין וסתירה בכלים המחוברים, אלא סובר שבדבר המחובר לקרקע יש בנין, וא"כ יוקשה הדוחק שהבאנו לעיל,

שבאותה ברייתא מדובר בשתי איסורים שונים, ברישא מצד מכה בפטיש ובסיפא מצד שהדלת מחוברת לקרקע ויש בנין בקרקע.

.ג.

יש לבאר בזה ובהקדים הגמ' בדף קמ"ו, שדנה גבי כיסוי כלים, דאומר ר' יוחנן שמותר לטלטלם רק אם יש עליהם תורת כלי, וברש"י שם (ד"ה ואמר ר"י) כתב, וז"ל: "שהכיסוי ראוי לתשמיש עצמו הוא דניטלין בשבת, ואם אין תורת כלי עליו לא אמרינן כיסוי הוי כלי, ודלתות שידה תיבה ומגדל דתנא ניטלין יש תורת כלי עליהם דראוי לישב עליהם ולתת עליה מזונות לקטן ע"ש". והיינו, שרש"י מחדש בגדר כלי, שכלי נחשב ככלי רק אם הוא ראוי לשימוש בעצמו<sup>1</sup>, ובאם לא ראוי, אע"פ שמחובר הוא לכלי אחר, כשניתק ממנו אינו נחשב לכלי<sup>2</sup>. ולפי"ז יוצא שרש"י סובר שדלת לול<sup>3</sup> של תרנגולים לא הוי כלי, כיון שהדלת לא ראוי לשימוש בפ"ע. וי"ל דעפי"ז תובן שיטת רש"י היטב, דאכן הברייתא מדברת מצד שתי איסורים שונים, כי ברישא מדובר גבי דלת של שידה ובסיפא מדובר בדלת של לול שאינה כלי, שהם שני גדרים שונים, ולכן בגלל שמחוברת לקרקע חייב מצד בונה, ולפי מה שביארנו מובן גם מדוע לא פירש רש"י ששמא יתקע חייב מצד בונה גמור, כיון שאז נצטרך לדחוק שברישא ובסיפא מדובר על כלי, ודוחק לומר שבאותו גדר יאסרו מצד שתי איסורים שונים, והברייתא היתה צריכה לחלק. ורש"י לא רצה לדחוק כהרמב"ם שבכלי המחובר לקרקע אין דין בנין, ולכן פי' שאין בנין בכלי, ושמא יתקע זה מצד דין דמכה בפטיש, כיון שדלת הלול לא הוי כלי לשיטת רש"י.

1 וצ"ב לשיטת רש"י שבמשנה כתב שדלתות שידה הם כלי אגב אביהן, שמכיון שהם מחוברים לכלי הוי כלי, ופה כתב שצריך להיות עליהם תורת כלי.

2 ועיין תוס' שם (ד"ה וכי) שביאר שהכוונה בתורת כלי שתקנו ועשה בו מעשה, ונראה לחלק, שבדלת של שידה לא צריך לעשות בה מעשה, כיון שהיא מחוברת ממש לכלי, משא"כ כיסוי הכלי שלא מחובר בצירים, צריך לייחד לשימוש בכדי שיהי' כלי. וכ"ה בשו"ע אדה"ו, דגבי דלת של שידה לא כתב שצריך לתקוע ולעשות בה מעשה, אבל בכיסוי הכלי כתב שצריך לעשות בו מעשה (שח, לג).

3 וראה שו"ע אדה"ו (שיג, יז) שכתב דלול הוי כלי.

## ד.

אך עדיין דרוש בירור במחלוקתם גבי דלת הבית, שלהרמב"ם נחשבת היא לכלי, ולרש"י לא. וכן גבי לול של תרנגולים, דמרש"י משמע דלא הוי כלי<sup>4</sup> ומהרמב"ם משמע דהוי כלי.

וי"ל בזה: לשיטת רש"י יש שתי עניינים בכלי, (א) שם כלי, למשל דלת של שידה כשהוא מחובר לכלי, שאז הוא נחשב לחלק מהכלי. (ב) תורת כלי, דבדלת עצמה שלא מחוברת לכלי יש שימוש של כלי, כגון לשבת עלי'. ולשיטת רש"י, אם אין תורת כלי שאין בדלת עצמה שימוש, אין לה גם גדר של שם כלי, אע"פ שלא מחוברת לקרקע, כמ"ש רש"י (הנ"ל) "ואם אין תורת כלי עליו לא אומרים כיסוי כלי הוי כלי", דמכיון שהוא עצמו לא ראוי לשימוש, שהרי אין בו תורת כלי - לא הוי כלי, ולכן דלת של בית לא הוי כלי, כי אין תורת כלי עלי', וכן דלת של לול מכיון שאין תורת כלי עלי', לא הוי כלי. אך לשי' הרמב"ם, זה שאין תורת כלי, זה לא מונע שיהי' שם של כלי, ולכן דלתות הבית ולול של תרנגולים יש להם שם כלי, אף שמחוברים לקרקע, די"ל, שכיון שאפשר לטלטל אותם, נקראים כלי<sup>5</sup>. ויומתק מהא דהרמב"ם גרס 'כל הכלים הניטלין, היינו, שיש כלים שאינם ניטלים, כגון דלת של בית או דלת של לול, משא"כ לשיטת רש"י, דסבירא לי' דדלת של בית ודלת של לול לא הוי כלי, מובן שגורס 'כל הכלים ניטלין' בשבת דכל הכלים שיש להם דלת, והדלת שלהם הוי כלי, ניטלים בשבת, אבל דלתות הבית ולול של תרנגולים לא הוי כלי.



4 ואולי יש לדייק מרש"י בדף קכב (ע"ב, בד"ה לול) שכתב בנין העשוי לתרנגולין, ולא כלי, שמזה משמע שסובר שגם הלול עצמו לא הוי כלי.

5 ע"י שו"ע אדה"ז (שח, ג) שכתב גבי 'גיוזין של צמר', שאע"פ שאינן כלי אלא שיש עליהם תורת כלי, ומזה משמע גבי תורת כלי, שאפילו אם אין לכלי שם של כלי, יכול להיות עליו תורת כלי. והא דכתב לגבי דלת של בית, שלא הי' עלי' שם כלי לעולם, י"ל, דכיון שהדלת מחוברת לבית והבית מחובר לקרקע, וא"א להזיזו, לכן הדלת לא כלי, אבל לול שניתן לטלטלו, דלתו נחשבת ככלי.

## במעם איסור חצי שיעור (גליון)

א' התמימים

בקובץ הערה"ת אה"ק גליון ג' (עמ' רי"ב-ג), הגיב הת' ש.ז.ל. על מה שהקשיתי בגליון א' (איך מצד אחד סובר אדה"ז שיש אסור ח"ש בגניבה וכו' - כיון שמהות החפץ היא מהות של איסור, ומצד שני סובר שבבל יראה אין אסור ח"ש, וטעמו - כיון שאין פעולה בחמץ, הרי אם זו מהות של איסור, למאי נפ"מ שאין פעולה), וכתב לתרץ, וז"ל: י"ל בפשטות דזה ששייך בכלל למימר ש"מהות האיסור בתקפו", הוא דוקא כשיש בו איסור, כפשוטו. וזה נעשה רק ע"י הפעולה שמחשיבתו לאיסור, ובלעדי - אין הוא איסור כלל. כלומר, דפשוט הוא שאין החפץ (לדוגמא: האוכל) עמו נעשית העבירה אסור מצ"ע בלי שום פעולה, אלא שע"י שעושים עמו העבירה מחשבי' וממילא נעשה בו - כבר בחצי שיעור העבירה - מהות של איסור. לדוגמא, מאכלים ביו"כ אינם מהות של איסור, אלא דע"י זה שאוכלים אותם (אפי' חצי זית - חצי שיעור), אזי פעולת העבירה מחשיבתו למהות של איסור, דהקב"ה אסר רק את פעולת האיסור בכל דבר שיהי'; גניבה בחפצים ראוי' בחמץ, כתיבה בדיו וכו' וכו', אך לא את החפץ מצ"ע, כפשוטו. ועפ"ז מתרץ הקושיא (שבזה שונה חמץ משאר איסורים - שכיון שאין בו פעולה - לא נעשה הח"ש מהות של אסור).

והנה מש"כ ש"הקב"ה אסר רק את פעולת האיסור . . . ראי' בחמץ", אינו נכון כלל וכלל, דהרי כשיש ברשותו כזית חמץ, אף אם אינו עושה שום פעולה (ראי' וכדו') עובר בבל יראה ובל ימצא (ורק בחצי שיעור אינו אסור אלא ע"י פעולה) וכדכתב כ"ק אדה"ז בשו"ע שלו (סת"מ רס"א), וזלה"ק: "כתוב בתורה לא יראה לך חמץ, יכול אם טמן אותו בבור עד שאינו נראה או שהפקיד אותו ביד נכרי לא יהי' עובר עליו שהרי אינו נראה לו כל ימי הפסח, תלמוד לומר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם".

הרי יוצא מפורש דהאיסור בחמץ אינו רק ע"י פעולה, אלא גם ללא שום פעולה, האדם עובר על עצם הימצאות החמץ ברשותו, וא"כ, מהו ההבדל בין כזית - שנאסר גם ללא שום פעולה מצד היותו מהות אסור,

---

---

לבין הח"ש - שיהי' מהות אסור רק ע"י פעולה?! א"כ בטל היסוד ופרח  
הבניין וכל מה שמתרץ עפ"ז אינו, והדרא קושיא לדוכתה.

ואוי"ל באו"א ועוד חזון למועד אי"ה.





# הלכה ומנהג

## זכירת מעשה העגל בברכות ק"ש

הת' שמואל אשר גרפונקל

בהלכות ק"ש (סי' ס, ס"ד) כתב אדה"ז: "זכירת מעמד הר סיני ומעשה עמלק ומעשה מרים ומעשה העגל הן מצוות עשה של תורה וגם זכירת שבת י"א שמצותה בכל יום, וטוב לזכרן אצל קריאת שמע שכשיאמר ובנו בחרת - יזכור מתן תורה, וקרבנו - להר סיני, לשמך הגדול - מעשה עמלק, שאין השם שלם עד שימחה זרעו, להודות לך - הפה לא נברא אלא להודות ולא לדבר לשון הרע, וזה זכירת מעשה מרים, וזכרתם את כל מצות ה' - זו היא שבת ששקולה כנגד כל המצות".

ומסיים: "ומעשה העגל, יש מי שאומר שיזכור כשאומר (ליחדך) באהבה, ולא כאותה שעה שעשו את העגל שלא הי' באהבה עם הקב"ה".

מקור דברי אדה"ז הוא במ"א וז"ל: "נראה לי שיזכור זה (מעשה חטא העגל) כשיאמר באהבה לאפוקי באותו פעם לא היו אוהבים את השם".

והנה מה שכתב אדה"ז "ו(ליחדך) באהבה" אינו בנוסח אדה"ז, אלא בנוסחאות אחרות, וכדלקמן.

בנוסח אשכנז: "ובנו בחרת מכל עם ולשון וקרבנו לשמך הגדול סלה באמת להודות לך וליחודך באהבה בא"י וכו'".

בנוסח ספרד (וכן הוא בסידור של"ה<sup>2</sup>): "ובנו בחרת מכל עם ולשון, וקרבנו מלכנו לשמך הגדול סלה באמת באהבה, להודות לך וליחודך באהבה, ולאהבה את שמך בא"י וכו'".

אמנם בסידור רבנו הנוסח הוא: "ובנו בחרת מכל עם ולשון וקרבתנו מלכנו לשמך הגדול באהבה להודות לך וליחדך ולאהבה את שמך וכו'". ואינו הלשון וליחדך באהבה המופיע בשו"ע.

לפי"ז יש לעיין לפי הנוסח דידן היכן צריכה להיות הזכירה הנ"ל דמעשה העגל.

בפשטות נראה לומר שצריך לזכרו בבאהבה הראשון (שהוא: "לשמך הגדול באהבה"), אבל לכאורה אינו כן, שהרי "לשמך הגדול באהבה", קאי על אהבת הקב"ה לבנ"י, ואילו מ"ש רבנו בשו"ע "ליחדך באהבה", קאי על אהבת בנ"י להקב"ה.

ואולי יש לומר, שלכן הוסיף רבינו בשלחנו התיבה "ליחדך", בכדי להדגיש שמדובר על אהבת בנ"י להקב"ה ולא על אהבתו לבנ"י. (ע"י שלל ה"באהבה" הראשון והדגיש שהכוונה דוקא ל"באהבה" השני).

וא"כ מובן בפשטות שאין לכוון כוונה זו בה"באהבה" הא', שהרי בזה קאי באהבתו ית' לבנ"י.

אך עדיין צריך בירור היכן הוא המקום המדויק שבו יש לכוון הנ"ל, ואציע בזאת צדדי הספק:

מצד א' ניתן לומר, שכוונת רבנו בהוסיפו התיבה "ליחדך", היא שהכוונה צ"ל גם בהתיבה ליחדך - שהוא ענין אחדות ה', ההיפך ממה שהי' בחטא העגל.

אבל לאידך גיסא י"ל, שזה שהכניס רבינו תיבת "ליחדך" בחצע"ג, הוא מפני שכוונתו רק להראות את מקום הכוונה, שהוא בה"באהבה" הב', היינו לשלול שהכוונה תהי' בא"באהבה" הא', שהוא אהבת הקב"ה לבנ"י. וכן משמע מהמשך דבריו "ולא כאותה שעה שלא הי' באהבה" דקאי על ענין האהבה.

והנפקותא לפועל בין ב' הצדדים היא: האם לדעת רבנו יש לזכור מעשה העגל גם בהתיבה וליחדך (להאופן הראשון), או רק בתיבות "ולאהבה את שמך" (להאופן השני).

2 כ"כ הרלו"צ ראסקין ב"סידור רבנו הזקן" שבעריכתו, ע' קצח.

ואבקש מהקוראים להעיר בזה, ות"ח מראש.



## ביאור בהלכתא רבתא לשבתא

הת' בן-ציון משה לסקין

.א.

בהלכתא רבתא לשבתא מביא אדה"ז "קצת אזהרות והערות להרים מכשולות ושגגות השכיחות ומצויות, ולפ"ד הרבה מגדולי הראשונים יש בהם איסור כרת וסקילה במזיד, וחיוב חטאת בשוגג, ה' יכפר".

ובאזהרה הא' כותב "שלא לסמוך על היתר הנהוג, באם נפל זכוב או שאר פסולת לכוס או לקערה, להוציאו ע"י כף ולשאוב קצת משקה עמו כו' כי יש בזה חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה ח"ו ואין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו".

וידועה בזה השאלה המפורסמת, דהרי בשו"ע (סי' שי"ט) פסק אדה"ז כשיטת הט"ז דמותר להוציא הזכוב יחד עם קצת משקה באמצעות כף, וכיצד איפוא, כותב בסידור שלא לסמוך ע"ז? ויתירה מכך, דמה לי מוציא זכוב מהכוס ע"י כלי, ומה לי שופך את הזכוב מתוכו ע"י הטיית הכוס, דהרי גם אם שופך את המשקה מהכוס עד שיפול הזכוב – ה"ה מוציא פסולת מתוך אוכל דאסור?

ותי' בעל ה"דברי נחמי" (ועוד) דאדה"ז בזקנותו "הוסיף חכמה על חכמתו" ובסידור חולק על האחרונים (הט"ז) וסובר שאסור להוציא את הזכוב בעזרת כף. וגבי הא דאמר אדה"ז שישפוך מהכוס עד שיצא הזכוב החוצה – זהו כיון שסובר שהחלק שנשאר בידי הוא המתברר ומה שנשפך למטה הוא הנברר, וא"כ בנדו"ד הוי מוציא אוכל מתוך פסולת דשרי. ואכן, כך פסק הגר"ח נאה (בספרו "קצות השולחן"), דשרי לשפוך הפסולת מתוך האוכל מהטעם הנ"ל.

והנה בספר "שבת כהלכה" מקשה על פירוש זה, דהרי ב"הלכתא רבתא לשבתא" בא אדה"ז (כאמור בהקדמתו) להחמיר על מה שנפסק להלכה והרי לפי דבריהם יוצא שבענין זה מיקל אדה"ז ופוסק נגד רוב האחרונים שסוברים שהחלק הנשפך למטה הוא המתברר והנשאר בכוס הוא הנברר ובכגון דא הוי בורר פסולת מתוך אוכל דאסיר.

וביותר תמוה, שהרי בסי' שיט סי"ט פוסק אדה"ז, כדעת רוב האחרונים, שאסור לשפוך החוצה את שכבת השומן שנמצאת ע"ג התבשיל, דהוי בורר מתוך אוכל. וא"כ, כשפוסק בסידור שמותר לשפוך הפסולת החוצה - הרי זו קולא נגד פסק ברור בשו"ע.

## ב.

ולכאורה יש לדייק כמה דיוקים בלשון אדה"ז ועי"ז תוסר הקושיא הנ"ל. דהנה כותב אדה"ז בסידור "ולפי דעת הרבה מגדולי הראשונים", וגם מדויק זה בלשון ה"דברי נחמ"י" "שבשו"ע נדחק הרבה שלא לדחות כל דברי האחרונים... משא"כ בסוף ימיו שהוסיף חכמה... לחלוק עליהם... בפרט בדבר שהמציאו מדעת עצמם ואין זכר למו בדברי הראשונים" דהיינו שבסידור אין כוונתו להחמיר כלל, אלא להחמיר לפסוק אך ורק כדברי הראשונים.

והביאור בזה: דהשיטה המתירה להוציא את הזכוב ע"י הכף היא – שי' הט"ז, ולא מצינו לה שום בסיס ומקור בדברי הראשונים. ואשר ע"כ כשאדה"ז "הוסיף חכמה וכו'" ובא לפסוק כדברי הראשונים בדוקא – פוסק שלא לסמוך על היתר זה. ובזה סרה קושיא הנ"ל, (שאין זו חומרא כי אם קולא) דחומרתו של אדה"ז פה היא שלא פוסק כאחרונים אלא כהראשונים.

ולגבי הא דמתיר לשפוך מהמשקה עד שיפול הזכוב – זהו כיון שפסק כשיטת התוס' (כמובא ב"אגלי טל"), דיש בזה מחלוקת ראשונים – האם הנשפך הוא המתברר או מה שנשאר ביד הוא המתברר, ואדה"ז היה מוכרח לפסוק כאחד השיטות ופסק כשיטת התוס'. וזה שפסק כמו הראשונים ולא כמו האחרונים – הרי אין בזה שום קולא.

## ג.

וי"ל דע"פ הסבר זה ב"הלכתא רבתא לשבתא" יובן היטב הסדר שבדברי אדה"ז בסידור שהולך מן החמור אל הקל. ובהקדים ג' דיוקים בלשונו הק' של רבינו:

(א) מקדים החומרא בכורך לחומרא שבבישול, אע"פ שבש"ע הובאו הלכות בישול (שי"ח) קודם הלכות בורר (שי"ט), ולמרות שהחומרא שבבישול מצוי הרבה יותר מאשר מקרה שיפול זכוב לתוך משקה וכו'.

(ב) גבי ההיתר דהוצאת זכוב ע"י כף – כתב: "שלא לסמוך על היתר הנהוג". ואח"כ כתב "ליזהר מאוד שלא לאכול בשבת פולין...בעודם בשרביטין שלהם", ואח"כ כתב "טוב למנוע מלאכול אגוזים ולוזים" דאע"פ שאין איסור בקילוף אבל עלול הוא להגיע עי"ז לאיסור; ובאחרונה כ' "אע"פ שאין בישול אחר בישול בדבר יבש מ"מ אם חוזר ונמחה ממנו קצת יש בו משום בישול אחר בישול". וצלה"ב שינוי הלשונות בזה.

(ג) בג' החומרות הראשונות כ' שיש להחמיר משום "חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה" וכיוצא בל' הזה. ואילו בחומרא דבישול כ' דהוא משום "איסור סקילה וכתת ח"ו" ("שבת כהלכה").

## ד.

וי"ל, דכיון שאדה"ז בא להחמיר לנהוג אך ורק ככתוב בדברי הראשונים, לכן כתב "שלא לסמוך" כלל על ההיתר דהוצאת זכוב בעזרת כף, כיון דאין לו סמך בראשונים. אמנם גבי החומרא דאכילת פולין בשרביטין שלהם כ' דיש "ליזהר מאוד", כיון דבענין זה יש מקור וסמך בראשונים לשני הצדדים אלא שיש ליזהר מאוד ללכת כהשיטה בראשונים (דעת המהרי"ל) שמחמיר שלא לאכלם. וממשיך אדה"ז שטוב למנוע מלאכול אגוזים, דבזה אין שום שיטה הסוברת שיש איסור בהסרת הקליפה אלא שע"ז יוכל ח"ו להגיע לידי איסור (בורר או מוקצה). ומסיים לגבי בישול: "אעפ"י שאין בישול...מ"מ אם חוזר כו'", דבזה אין שום צד איסור כלל ולכן פתח בצד ההיתר שבזה מפני שאין בראשונים דעה הסוברת שאסור מהתורה. אלא שמ"מ "המחמיר תבוא עליו ברכה" (דהיינו, אמנם בשו"ע פסק כמ"א שמותר בכגון דא (ולא כהלבוש

שאוסר), אבל כיון שבסידור פוסק כהראשונים - פסק כהמרדכי (שלא כותב שאסור מדאורייתא, כהמ"א, אלא רק) שכדאי להחמיר בזה).

ובזה יובן גם זה דבבישול לא כתב דיש חיוב חטאת, כיון שאין בזה שום צד של חיוב מדאורייתא (כהמרדכי), אלא כיון ששבת (בכלל) הוי ענין חמור מאוד דיש בו "איסור כרת וסקילה ח"ו" לכן צריך להחמיר בזה.

יוצא א"כ שלשונו של אדה"ז מדויקת ומסודרת, דבתחילה בא לשלול ההיתר שלא מופיע כלל בראשונים, אח"כ פוסק לחומרא בדבר שנחלקו בו הראשונים, לאחמ"כ מחמיר בדבר שכתוצאה ממנו יכול להיגרם איסור, ולבסוף מסיים בדבר שלכאו' אין בו צד איסור כלל (ורק משום החומר דשבת כתב להחמיר בזה).

ה.

ולכאורה עדיין יש להקשות בזה, שהרי ה"דברי נחמ"י" עצמו מסביר גבי החומרא של בישול שאדה"ז (בסידורו) הולך בזה כשיטת הלבוש, ואיך יתכן לומר שלומד רק כהמרדכי ולא כהאחרונים כלל?

ויש לומר, שבמקום שאין סמך מדברי הראשונים כלל, כבפסיקת הט"ז גבי זבוב, פסק אדה"ז (בסידורו) רק כהראשונים, ואילו גבי מחלוקת המגן אברהם והלבוש בבישול, הרי יש סימוכין לא' הצדדים (הלבוש) מהראשונים, והוא מהמרדכי, ולכן פסק רבינו כהלבוש, דמכיון שמיוסד הוא על המרדכי, דהוי ראשון, פסק כמותו.

וי"ל שע"פ הנ"ל יובן הסדר בדברי אדה"ז שבסידורו, דג' האזהרות הראשונות הם ביחס לדברי הראשונים בלבד, ואילו האזהרה הדי' בנוגע לבישול, היא על סמך א' האחרונים שמסתמך על דברי ראשון (דעת המרדכי) שלא אוסר מדאורייתא אלא רק מחמיר, ולכן כתבה אדה"ז בתור האזהרה הקלה ביותר.

וק"ק דלפ"ז לא מובן מדוע שינה רבינו בלשונו באזהרה דבישול וכתב, שיש בו "איסור סקילה" ולא "חיוב חטאת".

ואולי י"ל בדא"פ, דהיא הנותנת, דכיון שכל היסוד לאזהרה זו הוא מדברי האחרונים, לא שייך לומר בזה חיוב אלא רק איסור, משא"כ

בג' האזהרות הראשונות דהוי על סמך הראשונים - אפשר לומר בזה (אפי') לשון של חיוב. ותן לחכם ויחכם עוד.



## האם ברכת האורז שהכל גם ליר"ש

הרב לב ליבמן  
עיה"ק ירושלים ת"ו

.א.

בסדר ברכות הנהנין לאדה"ז פ"א סי"א' מדבר אדה"ז מדובר על דין אורז שספק הוא בברכה ראשונה, ומסיים וזלה"ק: לפיכך ירא שמים לא יאכל בין אורז בין דוחן (מבושל) בין שלם בין נתמעך כי אם בתוך הסעודה וכשאוכל שלא בתוך הסעודה יברך שהכל על כולם. ע"כ לשונו הזהב.

והנה בעת שבתי בשבת תחכמוני בישיבה בכפר חב"ד הועלתה שאלה על שולחן ארוחת הבחורים, האם "כשאוכל שלא בתוך הסעודה יברך שהכל" נסוב על הירא שמים או לא ולכאורה יש ראיות לכאן וראיות לכאן:

מצד אחד הרי דין זה בא בהמשך אחד לדין הירא שמים דאל"כ הי' צריך להיות כתוב בסדר הפוך שמספק יברך שהכל אמנם הירא שמים יחמיר על עצמו ויאכל רק בתוך הסעודה וגם קצת משמע כן בדיוק לשונו "יר"ש לא יאכל ... וכשאוכל ..." משמע שמדבר באותא היר"ש שדיבר בתחילה ולפי"ז נמצא שגם היר"ש יברך שהכל<sup>2</sup>.

1 ובוזה הלשון ממש הוא גם בלוח ברה"נ פ"א ס"י. בשו"ע דין זה הוא בס"י ר"ח שס"י זה משו"ע אדה"ז לא הגיע לידינו.

2 כן העלה הרב יקותיאל שיחי' גרין בביאורו לסדר ברכות הנהנין ח"א עמ' 32 הערה 3.

לאידיך גיסא פשט זה הינו מוקשה (א) מהלשון יר"ש לא יאכל כי אם בתוך הסעודה משמע<sup>3</sup> שאין זה רק לכתחילה שלא יאכל בכל מקרה ובכל מצב לא יאכל מחוץ לסעודה (ב) א קלאץ קשיא: הירא שמים גם כן יכול לברך שהכל אז מה יעשה מי שאינו (לע"ע) בהגדר והסוג דיר"ש? שהרי אדה"ז מציע חומרא להיר"ש ואם יכול לברך שהכל הרי לכאורה אין כאן חומרא כלל ובמה נחשב הוא (בענין זה) ליר"ש?

## ב.

הנה במקור ההלכה בפוסקים מוצאים ג"כ שיטות לכאן ולכאן:

דהנה בב"ח (או"ח סי' רח ד"ה ועל פת) כתב מיהו כל ירא שמים לא יאכל לא היר"ז ולא ריי"ז שהוא אורז או דוחן מבושל ... אלא בתוך סעודה. וכן מזכיר בסוף דבריו שם (ד"ה לענין הלכה) – ואין לאכלן אלא בתוך הסעודה. ולא מזכיר כלל האפשרות לברך שהכל,

אמנם הט"ז (או"ח סי' ר"ח ס"ק יא) מביא את דעת הב"ח – "וכתב מו"ח ז"ל כל יר"ש לא יאכל ... אלא בתוך הסעודה, ולי נראה כיון דעכ"פ אין באלו הברכות מעין שלש ואין כאן ספק רק בברכה ראשונה אם תהי' שהכל או בורא מיני מזונות יש לברך על ריי"ז והיר"ז שהכל ואחריו בורא נפשות רבות" – ע"כ לענייננו.

ומשמע מדברי הט"ז לקצה השני שלכתחילה יכול לברך שהכל (לעומת הב"ח שאפילו לא מזכיר אפשרות זו).

המג"א (שם ס"ק ט) אומר: לא יאכלם ... אלא בתוך הסעודה ואם אכלם בלא סעודה יברך שהכל מספק, משמע מדבריו שלברך שהכל הוא בדיעבד, כי בעצם הדין מסכים עם הב"ח (שלא כמו הט"ז), רק שבאם אכל (פירוש שלא ברצון חכמים) אזי ברכתו שהכל.

<sup>3</sup> ראה תוס' ד"ה מתניתין (מנחות פג ע"ב) - ציון כ"ק אדמו"ר בנוגע להדין שאין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש (לקו"ש ח"ו עמ' 247).



## ג.

דין זה מובא בשל"ה הקדוש (שער האותיות דיני ברה"נ כלל ג' אות ב) וזלה"ק: "נראה לי, הואיל ויש חילופי פירושים במלות אורז ודוחן, יכוין כל אדם שלא לאכלם כי אם בתוך הסעודה אחר ברכת המוציא שאז אין צריכים ברכה כל עיקר ויצא לכל הדעות ... ואם צריך אדם לאכול אורז או דוחן בלא סעודה – נראה לענ"ד שיברך מספק על שניהם שהכל נהי' בדברו ..".

אשר מדבריו משמע מצד אחד שלא כמו הט"ז (שהתיר לכתחילה לברך שהכל) אך גם לא כמו המג"א (שלכתחילה – לא מתיר לברך שהכל). וזהו כעין פשרה שלכתחילה "יכוין" זמן סעודותיו ואכילת האורז ביחד אמנם "בשעת הצורך" – יברך שהכל.

[ונראה לענ"ד הכוונה, ד"מ אם סמוך האדם על שולחן אביו או שולחן הישיבה וכיו"ב. ואז הרי איננו בעל בחירה על מה שיכינו עבורו, ולא הוא בעצמו "מכוון" סעודותיו. ויקרה לעיתים שיזדמן לו אורז בשעה שמצד גופו אינו זקוק לסעודה.

אזי לא הפירוש ש"אין בכוחנו" להכריחו לקבוע סעודה, כי אם בדוקא נאמר אז שיברך שהכל כי כאשר נכריח אותו לאכול לחם, אמנם תהי' אכילתו (לכאורה) בבחי' בכל דרכיך דעהו שאוכל אך ורק בשביל הברכה אמנם לאידך הרי אכילה זו תהי' עבור גופו בתור "מותרות" גמור נוסף על בזבז הזמן והלחם. ע"כ אומר השל"ה שיברך שהכל על האורז – ולא דווקא במקרה שאין פת לחם בהישג ידו או במקרה שאין מים לנט"י וכיו"ב].

## ד.

ומעתה יש לעיין בדעת אדה"ז בבירור שיטתו.

דהנה לעיל בפירקין הלכה ח' במקרה של ספק ברכה אחרונה כתב "יש מסתפקים בזה אם לברך אחריו בני"ר או מעין ג' ומספק זה אומרים שאין לאכול ממנו כשיעור כ"א בתוך הסעודה" עכ"ל.

לקמן הלכה י"ט: "כל דבר שנסתפק בברכתו אם הוא מעין ג' או בנ"ר ורוצה לאכלו שלא בתוך הסעודה, יאכל עמו דבר שברכתו בנ"ר ודבר שברכתו מעין ג' מאותו המין שנסתפק בו..." עכ"ל.

הרי אנו מוצאים לשון לא יאכל כי אם בתוך הסעודה, ובפועל הרי יש גם עצה איך לאכלו (לכתחילה) שלא בתוך סעודה – ע"פ הלכה י"ט, הנ"ל.

ה.

הנה בהלכה ד' בפירקין גבי ברכה ראשונה כתב: "ואם אינו יודע כלל מה הוא מברך שנ"ב<sup>4</sup>. וכן כשנסתפק לו מצד הדין מחמת מחלוקת הפוסקים", ע"כ.

ועתה משמע שזהו דין לכתחילה בכל דבר שיש לו ספק ברכה ראשונה (אם הספק לא משום שנתרשל ולא למד טוב) יברך שהכל<sup>5</sup>.

אמנם בשו"ע או"ח סי' ר"ב סכ"ד מוסיף ע"ז אדה"ז, ומ"מ אם הוא דבר שיכול לפוטרו בתוך הסעודה הוא טוב יותר שאז אין ספק כלל ומקורו במג"א שם סקכ"ו.

הנה לפי כל הנ"ל בהלכה דידן גבי אורז (ה"י) הי' צריך לפסוק משום ספק בהמציאות מה הוא הדבר שלפניו אם אורז או דוחן שיברך שהכל (כמו בהלכה הקודמת גבי מחלוקת הפוסקים) וירא שמים – יאכל בתוך הסעודה אם יאכל (כנ"ל משוע"ר).

4 מה ששואלים למה לא כתב לברך על כמה מינים, עד"מ גם שהכל וגם מזונות וכיו"ב ואז ממנ"פ פוטר את המאכל לכל הדיעות כפי שפוסק בהלכה י"ט הנ"ל י"ל בדא"פ ובפשטות גבי ברכה אחרונה הרי אין ברכה אחת הכוללת כל המינים לכן אין לנו שום עצה אחרת כי אם לאכול (כשיעור) מכל מין ומין שנסתפק בו או בתוך הסעודה (כמ"ש בהלכה ח' וי"ט) משא"כ בברכה ראשונה הרי שהכל פוטר כל המינים ולפי"ז אין הכוונה שלא מועיל לברך שהכל ומזונות וכיו"ב כי אם רק שלא הצריכו כיון שישנו פתרון אחר. וכדלקמן בפנים.

5 וכמו שפסק גבי אורז בהלכה ט': "ומספק ראוי לברך עליו שהכל שהלשון ראוי מורה ביותר על לכתחילה שאז דוקא עושה כראוי וכדבעי".

## .1

אלא צריך לומר הפשט, שהיש מפרשים שהופך לנו את האורז לדוחן ודוחן לאורז הוא המהרי"ל (כמו שמובא בב"ח הנ"ל) שהוא דעת יחיד וכיון שמנהג העולם שאורז שאנו מכירים הוא אורז שבגמרא (מס' ברכות לז ע"א), הרי שכך נפסק עיקר הדין, במילא מעיקר הדין ברכת האורז היא כבהלכה הקודמת ה"ט [שאם נתמעך וכו' ברכתו במ"מ ואם שלם ברכתו שהכל ממחלוקת הפוסקים עיי"ש].

אמנם הירא שמים שרוצה לחוש לדעת המהרי"ל אשר לפי דעת המהרי"ל האורז שנתמעך וכו' ברכתו שהכל ולא מזונות, ובמילא אם יברך מזונות (כמ"ש בהלכה שלפנ"ז) - זהו ברכה לבטלה לדעת המהרי"ל. לכן היר"ש שלא חפץ בשום אופן להכנס אפי' בספק ברכה לבטלה ישתדל לאכול בתוך הסעודה (כי הרי ההלכה מעיקר הדין לברך מזונות) ובלי סעודה יברך שהכל.

ובאורז שלם כפי שרגילים לאכול היום לפי מנהג העולם ברכתו שהכל (כמ"ש בהלכה שלפנ"ז). ולעת המהרי"ל ברכתו האדמה (כשאר קטניות) במילא עיקר הדין לברך עליו שהכל וכאן צע"ק למה יאכל בתוך הסעודה הרי גם לדעת המהרי"ל אם יברך שהכל יצא י"ח ואין כאן ברכה לבטלה ושמא אדה"ז בא להשמיענו את הדין הנ"ל (משוע"ר סי' רבי סכ"ד מהמג"א) שעכ"פ לכתחילה טוב יותר לאכול בסעודה מצד הענין שלכתחילה יש לברך על כל דבר את הברכה המיוחדת למינו. ועצ"ע.

## .2

הנה מכל הנ"ל משתמע שהדין "וכשאוכל שלא בתוך הסעודה יברך שהכל" מוסב ג"כ על היר"ש וגם ע"פ הנ"ל סרו ב' הקושיות שהקשינו לעיל ס"א. ובמילא נראה שכוונת אדה"ז היא כהשל"ה הנ"ל ס"ג.

ולהעיר (א) שהלשון של אדה"ז הכי דומה ללשון השל"ה וגם בכל הפוסקים - לא יאכל אלא, משא"כ באדה"ז הוא כלשון השל"ה - "לא יאכל כי אם" (ואולי בזה מרומז שאיננו שלילה מוחלטת כהלשון לא יאכל אלא. ותן לחכם ויחכם עוד)

(ב) ידוע שאדה"ז הי' של"ה איד ולפני שהגיע למעזריטש כל הנהגתו היתה ע"פ השל"ה וגם אח"כ כמסופר בשיחות כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ.<sup>6</sup>

לא באתי לפסוק הלכה אלא להעיר, כמובן וגם פשוט.



## מצוה בו יותר מבשלוחו לשיטת אדה"ז

הת' אברהם ישעיהו שטראקס  
תות"ל מאריסטאן

.א.

שנינו בקידושין (מא, א): האי ש מקדש בו ובשלוחו.

ובגמ': השתא בשלוחו מקדש, בו מיבעיא. אמר רב יוסף, מצוה בו יותר מבשלוחו (דכי עסיק גופו במצוות, מקבל שכר טפי. רש"י). כי הא דרב ספרא מחריך רישא (אם היה שם ראש בהמה לחרוך, מחרכו הוא בעצמו. רש"י בשבת קיט, א. – לכבוד שבת. רש"י) רבא מלח שיבוטא (דג. רש"י).

ומשמע שדין "מצוה בו יותר מבשלוחו" למדים מהידורם של רבא ורב ספרא לעמול בעצמם (למרות כבודם) בהכנות לכבוד שבת קודש.

והנה אדה"ז בקו"א (או"ח סי' ר"ג סק"ב) הקשה, דלכאורה מפשטות הגמ' נראה שאין דין "מצוה בו יותר מבשלוחו" בקידושין חיוב גמור מעיקר הדין, כ"א "יתרון מצוה בעלמא". ועפ"ז ק"ק הרא"י מהתעסקותם של האמוראים בצרכי שבת, והרי פשיטא שלא הי' זה הידור מצוה גרידא, דמי התיר לאמוראים שתורתם אומנתם "לבטל תורתן בכל שבת ושבת"

<sup>6</sup> סה"מ תש"י עמ' 185. סה"ש תש"ה ח"י אלול ס"כ. סה"ש תש"ד ליל ב' דסוכות ס"א, יום א' דשבועות ס"ב, ועוד.

עבור ענין של הידור מצוה בלבד, ומוכרח "דחובת הגוף להתעסק בעצמו משום דזהו כבודו של שבת". וא"כ אי"מ הראי' מזה לענין "מצוה בו יותר מבשלוcho".

ומבאר, דמל' רש"י בשבת (שם) "אם היה שם ראש בהמה לחרוך, מחרכו הוא בעצמו" מוכח שלא בכל שבת רב ספרא הי' "מחרוך רישא", וודאי לא ניתן לומר שבשבתות שלא הי' שם ראש בהמה לא קיים מצוות כבוד שבת בגופו, "אלא שכשנזדמן רישא לרבא ושיבוטא לרב ספרא, כדפרש"י, מתוך שמין זה הי' חביב עליהם והי' להם עונג ממנו, כיון שבו הם מקיימין מצוות עונג שבת, לכן בו היו מתעסקין בעצמם, ולא הי' די להם בתיקון דבר אחר שהיו מתעסקין בו בשאר שבתות, אע"פ שהיו ג"כ יכולין לצאת ידי חובתן, מכל מקום בחרו העסק במין שמקיימין בו מצוות עונג (שאינן בה חיוב גופו), לפי שרצו לקיים עוד מצוה דהיינו מצווה בו יותר מבשלוcho. ושפיר דייק תלמודא מינייהו דמצווה בו כו'".

והיינו, שכשיכלו לקיים מצוות עונג שבת, נוסף על מצוות כבוד שבת, היו עושים זאת בגופם ולא ע"י שליח, ומטעם ש"מצווה בו יותר מבשלוcho".

## ב.

ולכאורה דברי אדה"ז צריכים ביאור:

(א) בפנים ההלכות כתב אדה"ז "אפילו מי שיש לו כמה עבדים, יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת, שכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוcho".

ואינו מוכן, והלא בקו"א האריך לבאר שאין שייך לומר "מצוה בו יותר מבשלוcho" במצוה שבגופו כמצות צרכי שבת, ודין זה שייך דוקא בעונג.

(ב) לאידך: הגדרת מצוות כבוד שבת (ראה בכ"ז רמב"ם פ"ל מהל' שבת) היא בעיקר בהכנות לשבת – תיקון השולחן, הדלקת נרות וכל כה"ג. משא"כ מצוות עונג שבת היא בשבת עצמה – באכילת בשר, שתיית יין, שינה וכדו'.

ועפ"ז נמצא שגם מצות עונג שבת היא מצוה שבגופו, וא"כ פשיטא שקיימו כל הני אמוראי מצוה זו בגופם בכל שבת, וא"כ למה השתדלו גם בע"ש להתעסק בדברים אלו, שבהם יקיימו אח"כ עונג שבת בלא"ה?

ג.

וי"ל בדא"פ הביאור בזה:

אף שדין כבוד שבת יש בו חובת הגוף, מ"מ ע"מ לקיים חובה זו די במעשה אחד, ושאר עניני ההכנה מותר שייעשו ע"י אחרים, אלא שאם עשאו בעצמו – קיים ההידור ד"מצוה זו יותר מבשלוחו".

אלא שישנו עוד אופן לקיים הידור זה במצות כבוד שבת, והוא ע"י שמקפיד שהדבר שמכין בעצמו (מצד החיוב שעליו) יהי דוקא ממין החביב עליו ביותר, שבו יקיים למחרת מצות עונג, שבזה קיים ההידור ד"מצוה בו יותר מבשלוחו" לא בכמות (ע"י הכנת יותר מדבר א') אלא באיכות – ע"י ההקפדה שהמעשה שמחויב בו בלא"ה מצד כבוד שבת, יהי דוקא במין החביב עליו.

ועפ"ז באים דברי אדה"ז על תיקונם. בפנים ההלכה כתב: "אפילו מי שיש לו כמה עבדים יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת, שכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו". ומדייק "צרכי" לשון רבים, שבזה מתרץ הקושיות דלעיל, שאף שחובה לעשות מעשה אחד לכבוד שבת, מ"מ מצד דין "מצוה בו יותר מבשלוחו" יעשה כמה מעשים.

וע"ז מקשה בקו"א, דלכאורה לאמוראים אלו הי' אסור להוסיף בצרכי שבת יותר ממה שמחוייבים, "שהרי אסור לו להתבטל מתורתו לעשות מצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים", ואיך קיימו דין מצוה בו יותר מבשלוחו, ועד שמהם מוכיחים דין זה.

ומתרץ, שרובא ורב ספרא אכן לא יכלו לקיים "מצוה בו" בכמות, בהוספת עוד מעשים שאינם מחוייבים בהם, ולכן בחרו לקיים את המעשה הא' דוקא בדברים כאלו שלמחרת יקיימו בהם מצות עונג שבת. ואף שעצם ההתעסקות היא חובת הגוף עליהם, מ"מ מה שבחרו להתעסק דוקא במין זה, שיהי' להם בו עונג שבת, זהו "יתרון גוף המצוה" (דכבוד שבת) באיכות, והוא דבר שאינו מחויב מצד חובת הגוף. ובל' אדה"ז

"בחרו העסק במין שמקיימין בו מצות ענג, לפי שרצו לקיים עוד יתרון מצוה דהיינו מצוה בו יותר מבשלוחו, ואותו יתרון מצוה בודאי שראוי לעשותו ביתרון גוף המצוה, דהיינו תיקון המין שמתענג בו יותר".

ד.

אך עפ"ז אינו מובן המשך ההלכה: "ואפילו מי שהוא אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב להשתדל ולעשות שום דבר מצרכי השבת בעצמו, שזהו כבודו של שבת. וגדולי החכמים היו עושים בעצמם מלאכות שאינם לפי כבודם כדי להרבות בכבוד השבת, יש מהם שהיה מחתך הירק דק דק בעצמו, ויש מהם שהיו מבקעים עצים בעצמם, ויש מהם שהי' מצית האור תחת העצים בעצמו, ויש מהם שהי' מתקן הבית ומפנה כלי החול ומכני כלים הצריכים לשבת. . להראות כבוד השבת שהוא חשוב עליו וירא וחרד לכבודו לטרוח ולהרבות בשבילו. ומהם ילמוד כל אדם לטרוח בעצמו ואל יאמר איך אפגום כבודי כי זהו כבודו שמכבד השבת".

ולכאורה מדוע לא נכנסו כל אלו החכמים בגדר ד"מצוה בו יותר מבשלוחו", שלכן התעסקו ב"יתרון גוף המצוה", ומה מיחד את רב ספרא ורבא שדוקא מהם נלמד דין "מצוה בו יותר מבשלוחו".

והביאור בזה בפשטות, דין כבוד שבת הוא לכבד את השבת ולהראות חביבותה, (כמובן בפשטות מלשון השו"ע, ומלשון הרמב"ם פ"ל מהל' שבת), ולכן כל כמה שיזלזלו עצמם יותר, הרי הם מקיימים יותר את מצות כבוד שבת שזוהי מצוה שבגופו. משא"כ ברבא ורב ספרא, לא מצינו שזלזלו עצמם, כ"א שהתעסקו בתיקון מיני עונג השבת, שזה אינו חלק מחוייב בדין כבוד שבת, ולכן דוקא בזה קיימו "מצוה בו יותר מבשלוחו", ומזה למדה הגמרא דין "מצוה בו" בנוגע לקידושין, שע"י שמקיים בעצמו אינו מוסיף באיכות הקידושין, כ"א בחביבות המצוה, שזה אפשר ללמוד דוקא מרבא ורב ספרא.



## בענין בקשת צרכיו בשבת (גליון)

הת' לוי יצחק ניו

כתב אדה"ז בשו"ע שלו (סי' רצד) בטעם להא דתקנו הבדלה בברכת חונן הדעת: "ועוד מפני שאסור לתבוע צרכיו במוצאי שבת קודש קודם הבדלה כמו שאסור בשבת עצמו לפיכך קבועה קודם שאלת צרכיו שבברכות האמצעיות", דמזה משמע שברכת אמצעית הוא בגדר בקשת צרכיו האסור בשבת.

ובסי' רסח כתב, שאדם שטעה בשבת והתחיל לומר אחד מברכת י"ח שבחול, יש לגמור הברכה, "לפי שמן הדין הי' ראוי לתקן גם בשבת ויו"ט כל ברכות אמצעיות כמו בחול, ולהזכיר קדושת היום בעבודה כמו בר"ח וחוש"מ, אלא מפני כבוד השבת לא הטריחוהו חכמים ותיקנו ברכה אחת אמצעיות לקדושת היום", היינו דכל הסיבה שאין אומרים הברכות האמצעיות בשבת הוא מפני כבוד השבת שלא הטריחוהו, ולכאורה ה"ז להיפך ממ"ש בסי' רצד שאסור להגיד ברכות אמצעיות לפני הבדלה!

ויש לבאר זה ע"פ מ"ש אדה"ז בסי' קפת, ע"ד הנוסח שבברכת רחם שבכהמ"ז, שכתב שאפי' בשבת אומרים הנוסח "רחם" (ולא "נחם"), וז"ל, "ולא כאותם שאומרים בחול בלשון רחמים ובשבת בלשון נחמה, לפי שאין מבקשים רחמים ותחנונים כמו רחום, ואין לחוש שהרי אומרים פרנסנו וכלכלנו ואין חוששין לאיסור שאלת צרכיו, לפי שטופס הברכה כך היא", לפי"ז קשה, למה אומרים הבדלה דוקא לפני ברכות אמצעיות לכאורה, הרי הבקשת צרכיו שבברכו אלו הוא ג"כ "טופס הברכה" שמותר (ומן הדין הי' ראוי) לאומרו?

אלא י"ל בד"א, שזה שאסור לבקש צרכיו בשבת, הוא רק כשמוסיפים על עצם נוסח הברכה, וכמבואר בסי' קיט (עיי"ש) מתי מותר להוסיף בבקשות - וזה אסור בשבת (וכמובן שאין זה מ"טופס הברכה"), ולכן אומרים הבדלה לפני ברכת אמצעיות בכדי שמישהו שנתרגל להוסיף

1 כן ראיתי שואלים ככו"כ קובצים, ומהם: הערות וביאורים דישיבת ליובאוויטש טאראנטא, קובץ יו"ד שבט תשס"ה. הערות וביאורים דישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש דיטראיט, מישיגען, קובץ ג' תמוז ה'תשס"ה.



בבקשתו בתפלת י"ח לא יכשל בבקשת צרכיו בשבת, אבל בסי' רסח שכתב אדה"ז שמן הדין הי' ראוי לאמר כל ברכת אמצעיות בשבת מדובר על עצם נוסח הברכה, "טופס הברכה".

וע"פ המבואר בפנים, מובן ג"כ מה שהעיר מסי' רפח, "ולא אסרו חכמים תחנונים בשבת אלא לבקש בהם צרכיו כגון על פרנסה וכו'", ששם מדובר במי שהוסיף בברכתו (תענית חלום) - מתי אסור להוסיף בקשת צרכיו בשבת זהו רק "לבקש בהם צרכיו כגון על פרנסה וכו'".



# תורת רבינו

## פעולת משה על העם - בדרך מלמעלמ"מ

הת' אליהו שוויבה

.א.

בלקוטי שיחות ח"י"ח (שיחה ג' לפרשת פינחס) דן כ"ק אדמו"ר זי"ע בחילוקים בין פינחס למשה רבינו, ולהלן תוכן דבריו בקיצור:

על פינחס נאמר, שבזכות שהרג את זמרי נתן לו הקב"ה כשכר "את בריתי שלום.. לו ולזרעו אחריו וגו'<sup>1</sup>". ולכאורה לא מובן, הרי משה רבינו השיב את חמתו של הקב"ה מעל בני"כ כו"כ פעמים, וא"כ מדוע הוא לא זכה שבניו הבאים אחריו ימשיכו אותו, ובפרט שמשה רבינו ביקש זאת מהקב"ה באותה פרשה<sup>2</sup>, ומדוע לא זכה לכך.

ומתרץ ע"כ כ"ק אדמו"ר, שיש הבדל בין העבודה של משה רבינו, לבין העבודה של פינחס, מכיון שכשמה רבינו השיב את חמתו של הקב"ה, הוא עשה זאת בדרך של תפילה, הוא התפלל להקב"ה שיפעל מלמעלה להוריד את הגזירה מעל בני"כ, משא"כ פינחס פעל שע"י העבודה שלו ("בקנאו את קינאתי בתוכם<sup>3</sup>) בני"י יתעוררו לתשובה מצד עצמם, וההפרש בין עבודתם הוא, שעבודת משה היא בדרך מלמעלה למטה, מצד גילוי אור מלמעלה, משא"כ בפינחס עבודתו היתה בדרך מלמטה למעלה - הוא זיכך את המטה, וכך העלה אותם ללמעלה.

1 פינחס כה, יב-יג.

2 פינחס כז, טז. "יפקוד ה'..איש על העדה". ובפרש"י: שיירשו בני את גדולתי, אמר לו הקב"ה לא כך עלתה במחשבה לפני וכו'.

3 פינחס כה, יא.

ישנו הבדל נוסף ביניהם, והוא שמשה רבינו כשמסר את נפשו הוא מסר אותה ברוחניות, היינו שכשביקש "מחני נא מספרך"<sup>4</sup>, הוא ויתר (מס"נ) על דבר רוחני, משא"כ פינחס מסר נפשו מצד הגוף, שהרי הכניס עצמו לסכנה, כי בני שבט שמעון רצו להרגו והוא ניצל בדרך נס, והיינו, מסירות נפש על גופו ממש. והטעם לזה הוא כי משה רבינו עבודתו היתה מצד הנשמה, לכן מסר את נשמתו, ופינחס עבד מצד הגוף לכן מסר את גופו, והמעלה במסירת הגוף היא, שע"י כך הוא מזכך את המטה.

ומכיון שעבודתו של משה רבינו היתה מלמעלה למטה ומצד הנשמה, לכן עבודתו לא פעלה זיכוך המטה, משא"כ פינחס שעבודתו היתה מלמטה למעלה ומצד הגוף. וישנה מעלה בעבודתו של משה ויש מעלה בעבודת פינחס, שהמעלה בעבודת משה שיש בהמשכותיו יותר גילוי אור, מכיון שזהו מצד המעלה, משא"כ בפינחס שהגילוי אור הוא פחות נעלה. והמעלה בעבודת פינחס היא, שפינחס עבד מצד המטה, ולכן זה ענין של קיימא כי המטה הזדכך, משא"כ כשהעבודה היא מלמעלה, המטה לא מזדכך ויכול לחזור לסורו, וכפי שאכן ראינו שלאחרי מ"ת היה חטא העגל, ובנ"י חזרו לזוהמתם, ולכן דווקא פינחס שפעל ענין של קיימא זכה ש"והיה לו ולזרעו אחריו" שיהיה לו המשך, באופן של "ברית עולם" בלי הפסק.

לאחמ"כ אומר הרבי שפינחס הוא אליהו שיבשר את בשורת הגאולה, שתהיה גאולה נצחית שאין אחריה גלות, ומוסיף הרבי וז"ל: "שעפ"י מה שנתבאר לעיל מובנת השייכות לאליהו דווקא, משא"כ הגאולה ממצרים שע"י משה" ז"א שדווקא פינחס יהיה זה שיבשר על הגאולה, כי הוא פעל לזכך את המטה, שזהו ענין הגאולה, משא"כ משה שלא זיכך את המטה.

## ב.

וצריך להבין:

(א) ידוע שמשה רבנו רצה להיכנס לארץ, ואם היה נכנס לארץ היה פועל את הגאולה האמיתית והשלימה, כיון שהכניסה לארץ היתה נהיית

<sup>4</sup> תשא לב, לב.

כניסה נצחית, שהרי מעשה ידי משה נצחיים הם, וא"כ למה הרבי אומר "משא"כ משה", הרי גם הוא היה יכול לפעול את הגאולה.

(ב) גם צריך להבין, ובהקדים:

בלקו"ש חכ"ח<sup>5</sup> מסביר הרבי את ההבדל בין תפילת אברהם על אבימלך, לבין תפילת משה רבינו על בני"י, בנוגע לנחש הנחושת, וזהו תוכן דבריו הק':

בנוגע לאברהם אבינו כתוב "ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך גו' וילדו"<sup>6</sup> שאברהם אבינו התפלל שה' יסיר את העונש מעל בית אבימלך.

ובנוגע למשה רבינו, בפרשת חוקת כתוב "ויתפלל משה בעד העם"<sup>7</sup>, שמשה רבינו התפלל שירד העונש של הנחשים מעל בני"י, וההבדל ביניהם הוא, שאברהם התפלל למעלה על אבימלך, וה' הסיר את הגזירה, משא"כ משה רבינו התפלל בעד העם, ז"א שהיה נוגע לו מצב העם, ולכן כתוב שה' אמר למשה "עשה לך שרף"<sup>8</sup>, שהפ' הפשוט הוא, עשה לך - משלך (ע"ד פרש"י ב"עשה לך שתי חצוצרות כסף", שמפרש שם לך - משלך) ולכאורה היה מתאים שהשרף יהיה מכספי ציבור, ומדוע משה היה צריך לשלם על הנחש, אלא הקב"ה רצה שיראו שלמשה נוגע מצב העם, ועוד זאת היתה מטרת נחש הנחושת, לא רק לפעול רפואה על בני"י, אלא גם כדי שבני"י יסתכלו למעלה, ויעוררו את ליבם לאביהם שבשמים, ועי"ז תבוא הישועה.

ולפי"ז קשה, כי משיחה זו משמע שלמשה כן נגע מצב העם והוא פעל עליהם מלמטה, ומדוע הרבי אומר שמשה פעל על בני"י מלמעלה, משא"כ פינחס שפעל מצד המטה.

5 פרשת חוקת, עמ' 142.

6 וירא כ, יז.

7 חוקת כא, ז.

8 חוקת כא, ח.

## ג.

ויש לומר הביאור בזה:

בלקו"ש ח"ט<sup>9</sup> מסביר הרבי, שהסיבה שמושה רבינו לא הכניס את בנ"י לארץ, היא מפני שאם הי' מכניסם לארץ היה גורם שתהיה גאולה נצחית מבלי גלות, דהרי מעשה ידי משה נצחיים, ואם בנ"י היו חוטאים היה מכלה את זעמו בבנ"י ר"ל, ולא בעצים ובאבנים. ולכאורה אינו מובן, שהרי אם הגאולה הנצחית היתה כבר מגיעה, כיצד הי' יתכן מצב שבנ"י יחטאו, והרי כתיב "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"?

אלא נראה לומר, שבאם הי' משה מכניסם לארץ, הגאולה אכן היתה מגיעה, אבל היא לא היתה שלימה מצד המטה, שהרי מצדם הם לא היו מוכנים לגאולה נצחית, אלא שכיון שמעשה ידי משה נצחיים היתה מגיעה הגאולה, וכן כל הענינים ששייכים ללמעלה כמו בית המקדש ואי-גלות מהארץ, היו בשלימות ונצחיים, אבל בנוגע לכל הדברים ששייכים למטה, כמו שלא תהי' רוח הטומאה, הם לא היו נשארם נצחיים אלא זמניים (או שלא היו מלכתחילה) ולכן הי' יכול להיות שבנ"י יחטאו, והקב"ה יכלה אותם מהעולם, ר"ל.

ולכן מובן שדווקא אליהו הנביא יבשר על הגאולה שתהיה בשלימות ונצחית עם כל הפרטים (הן מצד המעלה והן מצד המטה), כי הוא (פינחס זה אליהו) פעל שבנ"י יחזרו בתשובה מצדם, משא"כ משה שלא היה מצד המטה, ולא פעל על בנ"י מצדם לא יכל להביא את הגאולה, כי הוא לא הי' יכול לפעול שאצל המטה לא יהיה רוח טומאה וכדו' בצורה נצחית, כי נצחיות אמיתית ישנה רק אם זה מגיע מצד המטה כדלעיל.

וע"ד הידוע בחסידות, שאם הגאולה היתה באה בזריזות לא היתה באה עם כל הפרטים, משא"כ כשתבוא בעתה.

## ד.

ובנוגע לשאלה שלכאורה אנו רואים שמושה כן פעל מלמטה, נראה לומר, דהוא ע"פ לישנא דקרא בפר' חוקת "ויבא העם אל משה ויאמרו

9 פרשת האזינו עמ' 346.

חטאנו כי דברנו בה' ובך התפלל אל ה' ויסר מעלינו את הנחש ויתפלל משה בעד העם ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף ושים אתו על נס<sup>10</sup>.

היינו, דלאחר שבנ"י בקשו ממרע"ה שיתפלל עליהם והוא התפלל, הקב"ה שמע לתפילתו והורהו לעשות את הנחש משלו, ז"א, שמשה רצה להסיר הגזירה מצדו (ע"י תפילתו) מלמעלמ"ט, והקב"ה הורהו לעשות את הנחש בשביל שבנ"י יחזרו בתשובה, והיינו שחזרת בנ"י בתשובה היתה ע"י הוראת ה'.

וא"כ רואים גם במקרה זה שמשה מצ"ע רצה לפעול הענין בדרך דמלמעלה למטה, אבל עם זאת ה' נוגע לו מצב העם, ולכן כתוב "ויתפלל משה בעד העם".

ולסיכומא דמילתא, נראה שישנם ג' דרגות איך להתפלל ולהסיר עונש:

(א) עבודתו של אאע"ה, שהתפלל מלמעלה, מבלי שיהיה נוגע לו מצב אבימלך בתפילתו, אלא רק בשביל שיוסר העונש.

(ב) עבודתו של משה, שבתפילתו אמנם היה נוגע לו מצב העם, אבל זה שהעם חזרו בתשובה לא הגיע מצד העם, אלא מהוראתו של ה' לעשות נחש נחושת, שע"י יחזרו העם בתשובה (שזה הגיע מצד תפילת משה ולא בגלל בנ"י).

(ג) עבודתו של פינחס שעשה מצדו, שהעם מצד עצמו יחזרו בתשובה, ולכן דווקא הוא יבשר על הגאולה, משא"כ משה.

וא"כ מובן דלא סתרי אהדדי אלא משה באמת כן ה' נוגע לו העם, אבל החטא מלכתחילה לא סר בגללם, אלא לאחר תפילת משה והוראת ה' החטא סר מעל בנ"י.

ה.

ויומתק כל הנ"ל עפ"י הביאור בחסידות<sup>11</sup> בהטעם שמשה רבינו לא נכנס לארץ:

10 חוקת כא, ז.

א' מהטעמים לכך שמשה לא נכנס לאה"ק, הוא מפני שלא רצה להכנס לארץ לבדו, ללא אנשי דורו, שלא היו מוכנים וראויים ליכנס לארץ.

וההסברה בזה בפנימיות הענינים (למה ה' עשה שהכניסה לארץ תהי' ע"י יהושע דוקא), כמבואר בחסידות<sup>12</sup> שאילו היתה הכניסה לארץ ע"י משה, לא היתה צריכה להיות עבודה באופן של יגיעה, והקב"ה שהוא טבע הטוב להיטיב רוצה שהעבודה תהי' באופן של יגיעה דוקא, כי אם זו עבודה שלא ביגיעה השכר הוא ע"ד נהמא דכיסופא, ולכן היתה הכניסה לארץ ע"י יהושע דוקא<sup>13</sup>.

א"כ משמע מכאן שמשה רבינו אע"פ שדואג לעמו, והראיה שלא רצה להיכנס בלעדיהם לארץ, בכ"ז עבודתו איתם היא לא באופן שזה נהיה מצדם, ולכן אם היה נכנס איתם לארץ, זה היה באופן של נהמא דכיסופא, וא"כ משמע מכאן באופן השני דלעיל.

וכן מובן למה לא הכניסם לארץ בפועל כי אז הגאולה לא היתה מצדם, אלא באופן דנהמא דכיסופא, ולכן לא היה להם את כל הפרטים של הגאולה כדלעיל.



11 תורת מנחם התועדויות תשי"א ח"ב עמ' 20.

12 ראה אוה"ת ר"פ ואתחנן, ועוד.

13 ועיי"ש ההסברה בזה באריכות.

## ברשימה דדי רשויות בשבת (גליון)

הת' מנחם מענדל לבנוני

בקובץ הערה"ת אה"ק גליון ג', הביא הת' מ.מ.ה.ב. את רשימת כ"ק אדמו"ר זי"ע גבי ד' רשויות<sup>1</sup>, שמבאר הסתירה בין שתי הברייתות<sup>2</sup> (שבראשונה מצויין 'מדבר' כרה"ר ובשני' לא). באחת האפשרויות ליישוב הסתירה מבאר כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק: "ואולי אפ"ל בלשון אב"י דבין בזה"ז ובין בזמן שישראל שרויין כו' דין מדבר כרה"ה אלא דברייתא הא', שלא אתי להשמיענו דין הולכי מדבריות שהוא מילתא דלא שכיחא, משא"כ בזמן שישראל כו' שהיה דבר הרגיל שהיו באים אליהם תגרים היו שולחים מרגלים".

וכתב הנ"ל, שאף שביאור זה נמצא בספר חפץ ה' יש לחלק בין הביאור של כ"ק אדמו"ר לספר הנ"ל, כיון שכ"ק אדמו"ר מוסיף את המילים 'שהיו באים אליהם תגרים היו שולחים מרגלים'. ומצריך ביאור בזה, דלכאורה היה מספיק לכתוב משא"כ בזמן שישראל כו', והי' מובן מאליו מובן שזו היתה הרגילות, ומדוע מוסיף שהיה דבר הרגיל וכו'.

ונראה לומר בדא"פ פשט אחר (דלא כפי שכתבו מפענחי הרשימה) בתיבות אלו, וממילא תוסר תמיהתו<sup>3</sup>.

וי"ל שבהוספה זו רצה כ"ק אדמו"ר לתרץ על הקושי מאי נפק"מ איזה דין היה למדבר אז, הרי בני" לא היו צריכים להוציא ולהכניס

1 רשימות חוברת כט.

2 שבת ו, ב.

3 בכלל תמוהה גישתו, שהרי אלו רשימות שכתב כ"ק אדמו"ר לעצמו, ומה בכך שציין לעצמו ביאור המופיע כבר בספרים. [ראה ס' "פלפול התמימים" חכ"א ע' קעו הערה 18 שמלשונות כ"ק אדמו"ר מוכח שהוא חידוש מעוצם דעתו הק'. הערת המערכת].

4 גם לפי שיטתם, נראה לתרץ שכ"ק אדמו"ר הוסיף זאת כדי לבאר שאף בזמן שבני" חנו במדבר תקופה ממושכת (ועד שהיתה חניה למשך עשרים שנה) ולא הלכו במדבר, אעפ"כ היה נחשב לרשות הרבים מפני שהיו מסתובבים שם תגרים ומרגלים וכדו', אבל נראה יותר לומר ככפנים.



מהמחנות למדבר הגדול מפני שהיה להם הכל במחנה<sup>5</sup>, וע"כ מוסיף שהיו באים אליהם תגרים, ובזה רואים - שהיתה שם 'הכנסה' שבנ"י היו מכניסים אליהם דברים שקנו מהתגרים וכו', או הוצאה שהיו מוציאים אליהם, ומוסיף עוד שהיו שולחים מרגלים וגם בזה רואים הכנסה והוצאה. וי"ל שהכוונה בזה על בנ"י שהיו שולחים מרגלים<sup>6</sup> (מלבד השליחות המפורסמת, י"ל שאולי היו עוד שליחויות, לאו דווקא לא").

וא"כ מובן מה נפק"מ בהוספה הנ"ל כי מזה מוכח שבנ"י היו יוצאים מהמחנה.



---

5 אבל צע"ק, כי מהיכא תיתי שלא היו מוציאים מאהליהם לתוך המחנה, למחנה לוי וכו'. הערת המערכת.

6 ולא כפי שפענחו שם, וכן לא כפי ששואל בקובץ הערות התמימים ואנ"ש אה"ק ג' ע' 36 (שאו"ה הי' שולחים מרגלים).

# פשוטו של מקרא

## זמן נתינת בכור בהמה לכהן

הרב אליעזר מוסקוביץ  
ברוקלין, ניו-יארק

בפרשת משפטים (כב, כח) מפרש רש"י עה"פ "בכור בניך תתן לי", - לפדותו בחמש סלעים מן הכהן, והלא כבר צוה עליו במקום אחר? אלא כדי לסמוך לו "כן תעשה לשורך", מה בכור אדם לאחר ל' יום פודהו, שנאמר (במדבר יח) "ופדוייו מבן חדש תפדה" אף בכור בהמה דקה מטפל בו ל' יום ואח"כ נותנו לכהן.

ובפסוק כט נאמר "כן תעשה לשורך לצאנך שבעת ימים יהיה עם אמו ביום השמיני תתנו לי", רש"י מעתיק את התיבות "שבעת ימים יהיה עם אמו", ומפרש – "זו אזהרה לכהן שאם בא למהר את קרבנו לא ימהר קודם שמגנה לפי שהוא מחוסר זמן". ולכאורה אינו מובן, שהרי רש"י בפסוק הקודם הסביר, שהישראל מטפל בו כל ל' יום ובמילא הבכור אינו ביד הכהן עד לאחר ל' יום, וא"כ מהו אומרו "שבעת ימים יהיה עם אמו ביום השמיני תתנו לי", שמסביר שזו אזהרה לכהן?

ומבאר ה"משך חכמה", "בכור בניך תתן לי, כן תעשה לשורך כו' - ועיין בר"פ עד כמה". והפשט, כי כל שלא שהה באדם שלושים ובבהמה שמונה יום ה"ז לא יצא מכלל נפל (שבת קלה, ב), א"כ כמו בבכור אדם יפדה אותו אחר שלושים, ככתוב בפרשת והיה כי יביאך (ס"פ בא), שאז יצא מכלל נפל, כן תעשה לשורך, שביום השמיני תתנו לי שאז יצא מכלל נפל ודו"ק". היינו, שהוא מקיש בהמה לאדם לענין נפל, ובמילא כמו שאצל אדם משהה ל' יום בכדי שיצא מכלל נפל, כן תעשה לשורך שתשהה ח' ימים.

אבל רש"י שאומר ש"מה בכור אדם לאחר ל' יום פודהו . . אף בכור בהמה דקה מטפל בו ל' יום ואח"כ נותנו לכהן", צ"ב.

עוד אינו מובן, מדוע מזכיר רש"י רק "בכור בהמה דקה מטפל בו ל' יום", והרי בפס' שממנו לומד רש"י את לימודו נאמר "שורך", דהוי בהמה גסה?  
גסה?

אולי אפ"ל, דזוהי אכן כוונת רש"י בכתבו "דקה", שכ"ז הוא רק בבהמה דקה אבל בהמה גסה מעכבו אצלו רק ח' ימים. אלא שזה גופא צריך ביאור, מנלן?

ואבקש מקוראי הגליון להעיר ולהאיר בזה.



## הבטחת יעקב לרחל (גיליון)

הרב יוסף יצחק רייכמאן  
ע"ה"ק ירושלים ת"ו

בקובץ הערות וביאורים (אה"ת, כסלו ה'תשס"ו), מביא הרב ל.י.ג. את שיחת כ"ק אדמו"ר הידועה (לקו"ש ח"ה פ' ויצא-א), שבה שואל איך נשא יעקב אבינו ב' אחיות, ומתרץ כ"ק אדמו"ר שכיון שיעקב הבטיח שישא את רחל, לכן לא יכול לכפור בהבטחתו, כיון שבני נח קיבלו עליהם לא להפר הבטחה. ומקשה הרב הנ"ל, היכן מצינו בפשש"מ, שיעקב הבטיח לרחל שישאנה, ומאריך שם בניסיון לתרץ ולבסוף נשאר בקושיא.

והנה, הניחא באם היה כותב בשיחה שיעקב הבטיח לרחל שישאנה (וכשם שהעתיק שם בטעות: "יעקב האט צוגעזאגט צו רחל"), הי' צודק בשאלתו, אולם כד דייקת שפיר, אין לשון זה כלל בשיחת רבינו, אלא זלה"ק: "יעקב האט צוגעזאגט חתונה צו האבן מיט רחל'ען", שיעקב הבטיח שישא את רחל אולם בפשש"מ לא הבטיח זאת לרחל, אלא

---

---

הבטיח שישא אותה, וכמו שכתוב "אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה", שיעקב הבטיח ללבן שישא את רחל, ובגלל זה עבד אצלו, א"כ רואים מפורש בפשוט"מ שיעקב הבטיח שישא את רחל.



# שונות

## ”יהודה בן תימא” באל”ף או בה”א

הת' משה לוי יצחק לאופר

בשיחת ש"פ וארא מבה"ח שבט ה'תשד"מ (סי"ח) אמר כ"ק אדמו"ר<sup>1</sup> זי"ע: התחלת השו"ע – במהדורא תניינא או מהדורא בתרא – [שהיא העיקרית, בהתאם לכלל "הלכה כבתראי", ובפרט בנדו"ד - שמהדו"ב זו נתחברה ע"י אדמו"ר הזקן בעצמו] היא: "יהודא בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים".

דרך אגב: בדפוסים שלפנינו – "יהודא" (באל"ף), דלא כבטור<sup>2</sup> וכבמשנה<sup>3</sup> – "יהודה" (בה"א). ויש לברר בדפוסים שלפנינו – האם גם בהם נדפס "יהודא", דלכאורה, צ"ל "יהודה" (בה"א דוקא) – לא רק מפני שכ"ה בטור ובמשנה (כנ"ל), אלא גם מפני שכך כותבים את השם "יהודה", כדאיתא בגמ'<sup>4</sup> ש"יהודה . . . נקרא כולו על שמו של הקב"ה", מכיון שבשמו ישנם ד' אותיות דשם הוי' [משא"כ ב"יוסף" – ש"הוסיפו לו אות אחת משמו של הקב"ה, דכתיב<sup>5</sup> "עדות ביהוסף" (ג' אותיות שם הוי' בלבד)], שענין זה שייך כאשר כותבים "יהודה" (בה"א) דוקא.

וב'שיחות קודש' מוסיף: "במילא: מ'זאגט ניט אז מ'דארף משנה זיין אין שו"ע אדה"ז – מ'דארף אָבער מברר זיין ווי עס שטייט אין די

1 לפי 'התוועדיות תשד"מ' ח"ב ע' 787. 'שיחות קודש' – תשד"מ' ח"ב ס"ע 133 ואילך.

2 או"ח בתחילתו.

3 אבות פ"ה מ"כ. גם כפי שאדה"ז מסדר המשנה בסידורו.

4 סוטה י, ב.

5 תהלים פא, ו.

דפוסים הראשונים פון שו"ע אדה"ז, און מברר זיין ווער האָט עס געשריבן, אויב ס'איז אַ בר סמכא". [תרגום חופשי: במילא, אין אומרים שצריך לשנות זאת בשו"ע אדה"ז - אך צריך לברר כיצד נדפס בדפוסים הראשונים דשו"ע אדה"ז, ולברר מי שינה זאת, האם הוא בר סמכא], ע"כ.

והנה מעיון בספר "ספרי ההלכה של אדה"ז – ביבליוגרפיה" (להר"י שי' מונדשיין) נמצא, שמתוך שני צילומים של תחילת המהדו"ב בדפוסים קודמים, זיטאמיר – תרט"ז (ע' 264) וואַרשה – תרל"ד (ע' 120), בצילום המוקדם יותר אכן מופיע "יהודה" (בה"א) ורק בצילום המאוחר מופיע "יהודא" (באל"ף), כבדפוסים שלפנינו.

וזה מתאים למ"ש כ"ק אדמו"ר בשיחה שם, שלכאורה צ"ל בה"א. אמנם עדיין צריך בדיקה בדפוס ראשון של המהדו"ב (הוא דפוס קאָפּוסט תקע"ו) ע"י אלו שידם רב להם בדפוסים הקודמים דשו"ע אדה"ז, ובאם אכן ימצא שגם בו איתא "יהודה" (בה"א), יהי' נכון לכאורה לציין זאת במהדורות הבאות דשו"ע אדה"ז.



## פסקו מלמות

הת' משה שלום פלוישמן

ידוע שאחד הטעמים על השמחה בל"ג בעומר הוא מהסיפור המובא בגמ' יבמות (סב, ב): "שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא . . . וכולן מתו בפרק אחד (מפסח ועד עצרת) מפני שלא נהגו כבוד זה לזה". ומוסיף ע"כ המאירי (שם) ש"קבלה ביד הגאונים שביום ל"ג בעומר פסקה המיתה" וזהו אחד הטעמים לשמחה.

וצלה"ב, שהרי חמשת התלמידים שנשארו לר"ע לא נכללו בהכ"ד אלפים תלמידים שעליהם נגזרה הגזרה, והכ"ד אלפים שעליהם נגזרה הגזירה מתו כולם, וא"כ איזה טעם שמחה יש בזה, הרי בהא ד"פסקה המיתה" כלו תלמידי ר"ע, וכל הגזירה התקיימה?

והנה כ"ק אדמו"ר בהתוועדויות תשמ"ב ח"ג (ע' 1429) שואל על הלשון פסקו מלמות, דאם המדובר הוא בתלמידים שנהגו כבוד זה לזה, אינו מתאים הלשון "פסקו" כי מלכתחילה לא היו צריכים למות. ואם המדובר הוא על התלמידים שלא נהגו כבוד זה לזה, מדוע אכן פסקו מלמות, "השופט כל הארץ לא יעשה משפט"?

ומתרץ שם, שמדובר בתלמידים שמתחלה לא נהגו כבוד זה לזה, ובגלל מיתת חבריהם החלו לנהוג בכבוד זה לזה.

ומשיחה זו משמע שאכן נשאר תלמידים לר"ע חוץ מהחמשה המפורשים, וא"א לומר שהכוונה בתלמידים שחזרו בהם היא לאותם חמשת התלמידים שמפורש שנשארו (רשב"י וחבריו), שהרי א"א לומר על תנאים כרשב"י וחבריו שנכשלו בדבר זה), וי"ל דע"ז נאמר הלשון פסקו (ולא צוין מקור לדברים אלו, שהרי שיחה זו נדפסה כבלתי-מוגה). ועצ"ע.

