

קובץ

# הערות וביאורים

בתורת

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בעניני גאולה ומשיח

בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

•

- גליון יד (תשח) -

ש"פ נשא - י"ג סיון

•

יוצא לאור ע"י

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טראוי עוועניו

שנת חמשת אלפים שבע מאות חמישים ושש לבריאה

**ברכת מזל טוב מזל טוב**

לידידנו הנעלה

איש חי ורב פעלים

מסור ונתון בכל נימי נפשו במלא המרץ

לעניני כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בעל מדות תרומיות

מראשי המערכת בשנים תשנ"ב-ג במסירה ונתינה

הרה"ת הנעלה והמצויין

**מוה"ר יוסף יצחק שי' הלוי לוי**

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת

**עם ב"ג תחי'**

ביום ג' שהוכפל בו כי טוב י' לירחא תליתאי



יה"ר מהשי"ת שיוזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד כרצון כ"ק אדמו"ר

מתוך אושר ושמחה והצלחה רבה תמיד כה"י

**המערכת**

---

ב"ה  
גליון יד [תשח]  
ש"פ נשא – י"ג סיון  
ה'תשנ"ו

**עניני גאולה ומשיח**

- 5..... בענין מצות בטילות לעת"ל  
8..... הקץ דתרט"ו (גליון)  
9..... בענין הנ"ל

**רשימות**

- 12..... קידוש החודש בארץ ישראל  
14..... עשר מצות נצטוו ישראל במרה  
16..... הערות קצרות ברשימות חוברת מד  
17..... אין אף דבר, ענין, ומעשה אחד לבטלה  
22..... הערות ציונים והשוואות בנושא השמות בחוברות מא. מב.  
32..... פי' "רק פרט אחד"  
33..... סדר היום – צדקה ומקוה (גליון)

**לקוטי שיחות**

- 35..... טעות המלאכים מדינא דבר מצרא  
36..... חיות גופם של בני ביתו דרב יוסף (גליון)  
36..... מום דצולע (גליון)  
37..... בדין איסור השחתה בחורבן בית המקדש

**אגרות קודש**

- 40..... טריפה חוזרת להכשירה  
43..... השלמת ג' התיבות בקריאת שמע  
47..... מחשבה בקדשים (גליון)  
49..... בענין הנ"ל

## נגלה

50..... זמן מתן תורתנו – איזה יום בחודש ?

## חסידות

55..... בתורה-אור פ' וישב (גליון).

## הלכה

56..... דיני חג השבועות השייכים למתן-תורה לעובר את קו התאריך.

65..... בענין הפיכת הרצועות (גליון).

66..... בברכות ההפטרה דשבת חוה"מ (גליון).

## היום יום

66..... בבית הרב קראו לתפילין דראב"ד – שמו"ר (גליון).

## שונות

68..... שינויים בין הסידורים תו"א ותהלת ה' (גליון).



מספר ה'פאקס' לשלוח הערות וביאורים: 771-0096

# עניני גאולה ומשיח

## בענין מצות בטילות לעת"ל

הת' יוסף יצחק סילברמן

תות"ל - 770

א. עיין בקונטרס "הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם" (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 27) שמבאר שם דברי הגמ' במס' נדה דף סא: "א"ר יוסף זאת אומרת מצות בטילות לע"ל", דאין זה בסתירה למ"ש הרמב"ם רפ"ט מהל' יסוה"ת ש"דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים" - כי כוונת הגמ' במס' נדה היא רק שהציווי להאדם יתבטל היות ומציאותו של האדם יהיה א' עם הקב"ה וזהו הכוונה ב"מצות בטילות" לע"ל והיינו שלגבי רגש האדם יתבטל ענין הציווי שבמצוות אבל ודאי שעדיין יקיימו מצוות בדרך ממילא מצד המציאות של המצוות עכתוד"ק. (עם קצת הוספת ביאור).

והקשה הרה"ג א.י.ב.ג. שליט"א בקובץ הערות-וביאורים א"ת (גל' תרב) דמלשון הרמב"ם שלאחרי שמביא ראיות לנצחיות התורה כותב "הא למדת שכל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם" משמע שגם ענין הציווי להאדם ישאר (ולא שהציווי להאדם יתבטל ורק שישאר עצם מציאות המצוה וכו') עד כאן תוכן קושייתו.

אולם לפענ"ד לכאורה יש לבאר שהרמב"ם באמרו "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה וכו'" כוונתו הוא מצד רצון הקב"ה ולא מצד רגש האדם.

ועל זה מביא הרמב"ם ראיות וסיים מצד רצון הקב"ה (שלגביו תמיד ישאר מציאות של כלל ישראל) "מצווין אנן לעשות" (את כל המצוות) "עד עולם", אבל אה"נ שבהתקופה של תחיית המתים יתבטל הציווי להאדם פ"י שהאדם המקיים המצוות לא יהיה נרגש

אצלו ענין הציווי שבמצוות היות שהוא יקיים מצוות בדרך ממילא מצד המציאות של המצוות.

ב. ואולי יש לבאר דברי הרמב"ם באופן אחר, והיינו בדיוק להיפך, שהרמב"ם מדבר דוקא מצד רגש האדם ועל זה קאמר הרמב"ם הא למדת שכל דברי תורה מצווין אנו לעשותן עד עולם פי' שכל מי שנכלל בהמציאות של "אנו" בנפרד (כביכול) מהקב"ה ועדיין אינן מציאות א' עם הקב"ה א"כ יש ציווי להאדם (מצווין אנו לעשותן עד עולם), ואילו כשמתבטל המציאות של "אנו" בנפרד, ומציאות האדם הוא א' עם הקב"ה, אזי לא שייך ציווי להאדם מלכתחילה מכיוון שאין מציאות של אדם בנפרד מהקב"ה.

נמצא שהרמב"ם התכוין דוקא מצד רגש האדם שכשהוא מרגיש את עצמו למציאות נפרד, אזי הוא מצווה לעשות את המצות עד עולם, ואם הוא מציאות א' עם הקב"ה, אזי האדם מלכתחילה אינן "מצווה" לעשות את המצוות, היות כי אין אדם בנפרד, ורק שהוא מקיים מצוות בדרך ממילא מצד המציאות של המצוות.

(וכפי' הזאת משמע קצת בדברי החתם סופר בספרו עה"ת פ' תצוה עמ' פב עיי"ש).

ג. ואולי יש להוסיף ביאור בהנ"ל בדברי הרמב"ם דהנה ידוע ששיטת הרמב"ם (פ"ח מהל' תשובה ח"ב) הוא שלע"ל (בתקופה האחרונה) יהיו נשמות בלא גופים והיינו דס"ל שלאחרי תחיית המתים, יסתלקו הנשמות מהגופים.

ונמצא דלפי שיטתו, דודאי ע"כ יתבטלו המצות כשיסתלקו הנשמות מן הגוף דלא שייך לנשמה בלי גוף לקיים כל המצות ששיכים לנשמה בגוף דוקא.

וא"כ תקשה, הרי נמצא דלשיטת הרמב"ם לא יתקיימו המצוות לעד ולעולמי עולמים כי הרי סוף סוף יסתלקו הנשמות מן הגופים ויתבטל ענין המצוות?

ועל זה מתרץ הרמב"ם: "הא למדת שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם" וכנ"ל שרק כל זמן שיש מציאות של "אנן" בנפרד, אזי יש ענין הציווי להאדם אבל כשמציאותו של האדם יהיה א' עם הקב"ה וכן כשהנשמות יסתלקו מן הגופים, לא שייך ציווי מלכתחילה לקיים מצוות.

ד. ואולי יש להוסיף עוד בביאור דברי הרמב"ם דהנה ידוע (ראה כללי הרמב"ם שנדפס לפני ספר המדע בשם משפטי שמואל סי' ק"כ) אשר כל תיבה ותיבה שכתב הרמב"ם הוא בתכלית הדיוק ולא כתב שום תיבה למותר וא"כ יש לדייק שבתחילת דברי הרמב"ם הנ"ל כתב וז"ל: דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים" ואילו בסוף אותו ההלכה כתב הרמב"ם הא למדת שמצווין אנו לעשותן עד עולם". ולכאורה קשה למה בתחילת דברי הרמב"ם כתב לעולם ולעולמי עולמים ואילו בסוף רק כתב "עד עולם"?

והתירוץ בזה י"ל שאכן הרמב"ם מלמדנו שני דברים שונים (א) ש"דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שנוי ולא גרעון ולא תוספת שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו".

וכאן הרמב"ם מדבר מצד רצון הקב"ה וכנ"ל (באופן הראשון) שמצד רצון הקב"ה המצוות הם נצחים לעולם ולעולמי עולמים ולא יהיו שום שינויים בהמצוות ולא תוספת ולא גרעון. ומביא הרמב"ם ע"ז הפסוק שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם וכו' לא תוסיף וכו' ולא תגרע ממנו.

(ב) "ונאמר והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת הא למדת שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם" וכאן הרמב"ם מביא ראיה להנצחיות שבהמצוות מצד האדם "לנו ולבנינו עד עולם לעשות" ולכן לא כתב "לעולם ולעולמי עולמים", כי סוף סוף בעולם הבא יתבטלו ענין המצוות

מאתנו היות ומציאות האדם יהיה אחד עם הקב"ה והיות שיסתלקו הנשמות מן הגופים.

וזהו דיוק לשון הרמב"ם מצוין לנו לעשותן עד עולם פי' עד עולם הבא שאז יסתלקו הנשמות מן הגופים לשיטת הרמב"ם ויתבטל ענין המצות. ודו"ק היטב בכל זה. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

\* \* \*

## הקץ דתרס"ו (גליון)

הת' לוי יצחק הכהן זרחי  
תלמיד בישיבה

בגליון העבר [תשז] הקשתי, א) איפה מצינו שקישר אדמו"ר נ"ע אמירתו של ההמשך תרס"ו עם הקץ שבאותה שנה. ב) מה שצינינו בשערי גאולה לע' תר"ל (בסה"מ תרס"ו) לכאור' אין קשר כלל לענין זה. ג) מ"ש בהשיחה דאחש"פ דשנת תרס"ו היתה שנה מעוברת דלכאור' היא שנה פשוטה (שנה הד' למ"ק רצט).

והנה ראיתי בדפוס החדש דסה"מ תרס"ו (תשנ"א) שתקנו בזה וכתבו ". ושהיתה מוצאי שנת העיבור". שעפי"ז סרה ממילא קו' הג'.

אבל לפי"ז צ"ע למה הי' מתיירא משנת תרס"ו – הגם שהיו פרעות וגם הי' קץ, אבל מה מוסיף בזה שהיתה מוצאי שנת העיבור? – הן אמת שמצינו חשש בשנה מעוברת, כהסיפור הידוע בקובץ מכתבים (הנדפס לאחרי ס' תהלים) ע' 209,

[ועיין במגדל עז ע' תצב הע' 38 וש"נ. וכן בתורת מנחם – התוועדויות ח"ב ע' 162 ובהע' 39-40 שם. –) אגב בפנים מביא שהי' מוצאי שנת העיבור – ובהערות מציין להמקומות שמדברים בהחששות של שנת העיבור ולפלא שלא הרגישו בזה].



אבל לכאור' צריך להבין למה הי' חושש ממוצאי שנת העיבור  
(וקשה לומר שעל שניהם החשש – דא"כ נותרו ד' שנים להמלט  
שמה).

ובדא"פ הייתי אומר "שמוצאי" פי' שהיא מיד אחרי העיבור  
ובהמשך לזה – אבל בקובץ מכתבים שם משמע שהעיקר הוא  
בתחילת שנת העיבור.

\* \* \*

## בענין הנ"ל

הת' מנחם מענדל אוזאן  
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם הקשה הת' ל.י.ז. בענין הקץ דתרס"ו, ותוכן  
קושייתו:

(א) איפה קישר אדמו"ר מהורש"ב נ"ע אמירתו של ההמשך עם  
הקץ הנמצא בכמה ספרים.

(ב) מה שקישר עם זה שהיתה שנת העיבור – דהלא תרס"ו היתה  
שנה ד' למ"ק רצ"ט ואיך תהי' מעוברת?

והנה המעיין בשיחת אחש"פ תש"ל, הנדפסת בע' תר"ל  
דהמשך בסוף העמוד, יראה דבאמת לא מובא שום מקור ע"ז  
שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב קישר אותם, וכתוב שם "כידוע",  
ובפשטות או שכך היה מונח אצל החסידים בקלה, או שכך שמע  
כ"ק אדמו"ר.

ועל השאלה השנייה – איך היה השנה מעוברת – י"ל ע"פ  
בהשיחה שם אין מקום לקושיא, וז"ל רבינו בסוגריים: (– וגם עם  
זה שבזמן ההוא היו פרעות במדינת רוסיא ל"ע ושהיתה (הדגשת  
רבינו –) שנת העיבור). ע"כ.

ועפ"ז צ"ל במ"ש בלקו"ש ח"ז ושהיתה שנת הכוונה על שנת תרס"ה שע"ז קאי "שבזמן ההוא היו פרעות במדינת רוסיא" עי' בסה"ש תורת שלום (החדש) ע' 365 ואילך.

ולשלימות הענין, נביא כאן מ"ש בסה"מ תרס"ג-ד בהוספות, הנחה מהתוועדות י"ט כסלו תרס"ג ליחידי סגולה, אחרי שמבאר כ"ק אדמו"ר נ"ע, ע"פ הכלל יומו של הקב"ה אלף שנה, כל ההשתלשלות של התגלות פנימיות התורה, האריז"ל וכו' עיי"ש דברים נפלאים.

ובאמצע שם (ע' רנ"ב ג"כ): "כל אלו הדברים שמענו מאדמו"ר נ"ע אך עתה יש לנו להבין דבר מתוך דבר להתיישב תוך לבנו . . . כן נוכל להבין שיש ד' מדריגות בקימה מן השינה . . . ואח"כ משנת תרכ"ו שנסתלק אדמו"ר בעל הצ"צ נ"ע ונסתלק גילוי המוחין שהוא בזמן ק"ש, והתחיל השעה הד' שהוא זמן תפלה. ושמונה חדשים שהוא שעה ד' שהוא זמן תפלה וזהו קירוב יסוד עם מלכות עפ"י קבלה, שיהיה עליית המלכות בשעה זו . . . עכ"ל לעניננו.

ובספר "פי צדיק" ו"דברי שלום" ע' קל"ז מביא סיפור על הקץ דתרס"ו, וז"ל:

"כ"ק הרה"ק רבי חיים מצאנו זצ"ל היה סבור שהקץ ההכרחי לגאולה הוא בשנת תרס"ו, וכך בנו הרה"ק בעל "דברי יחזקאל" משינאווא זצ"ל ציוה להכריז על כך. והיה כל כך איתן בדעתו עד שהקפיד על בנו שהבטיח ליתן מזונות לחתנו לכמה שנים אחר שנת תרס"ו, שהרי אז בודאי יהיה אחרי הגאולה.

"ויהי בהגיע שנת תרס"ו (וזה היה כבר אחרי שנסתלק הרה"ק משינאווא בשנת תרנ"ט) יצא הרה"ק בעל "דרכי תשובה" ממונקאטש זצ"ל ב"קול קורא", ובו נאמר: "הן יצא קול כי השנה הזאת היא שנת גאולה בודאי בבירור . . . וח"ו יכול לצמוח מזה כפירה באמונה ח"ו בין המון עם הפשוטים . . . ע"כ מצאתי כמחויב להכריז . . . ואם למלאכי עליון כמרום לא נגלה שנת הגאולה רק

הוא סוד כמוס . . איך אפ"ל שגילה זאת לבני אדם, אף צדיקים . . רק הצדיקים ז"ל כתבו כדי לעורר רחמים ע"כ העמידו דבריהם בדרך תפלה . . והיינו שהזמן ההוא מסוגל יותר לגאולה באופן אם נשוב בתשובה שלימה . . ע"כ למען השם שלא נחשוב כלל על שנת הגאולה לשנת תרס"ו דייקא, רק נקיים בכל עת ובכל יום ובכל שנה אע"פ שיתמהמה אחכה לו . . ומזקנים אתבונן אשר שמענו בשם מרן הרה"ק עיר וקדיש מהר"ש מבעלזא זצ"ל בשנת ת"ר וכיוצא, שיצא קול ע"י שנמצא רמז בזוה"ק . . אז הכריז והודיע הרה"ק ז"ל בתחילת השנה שלא לחשוב השנה היא כלל לשנת הגאולה, וצדקתו עמדה לו להציל נפשות ישראל מכפירה ח"ו. עכ"ל המחאה.

"וכאשר ראה הרה"ק מסטראפקוב (בנו של הרה"ק משינאווא את ה"קול קורא", התאנח ע"ז ואמר: "היתכן שמי שהוא בדורנו יתערב בענינים של אבא, שכל מעשיו היו ברוח הקודש, וכי הוא לא ידע מזה, שענין ביאת משיח הוא סתום וחתום מעין כל חי, אלא כוונתו היה דלאשר הזמן של תרס"ו הוא התעוררות פקידה לגאולה שלימה, ואמת שהדבר תלוי בתשובה, אמנם אדרבא, לכן אמר בבטיחות שיבא משיח בשנה היא כדי שעי"ז ישובו כל ישראל, ואם היו הצדיקים שבדור, כל אחד ואחד דורש לבני קהילתו שיתעוררו בתשובה, ואז בטח היה כל אחד ואחד מתעורר לשוב בכל לבו ונפשו". עכ"ל הרה"ק מסטראפקוב זצ"ל.



## רשימות

## קידוש החודש בארץ ישראל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ברשימות (חוברת מ"ה) כתב הרבי וזלה"ק: לא יקשה דאין מקדשין אלא בא"י וע"פ ראית א"י, דהרי היו שם כל ישראל בארמ"צ, ובמכ"ש מלא הניח כמותו. עי' קדה"ח ספ"א ספ"א וספ"ח (וצ"ע אם בעינן ראייה בא"י ומנ"ל ויש לדייק בל' הי"ד). גם אז עדיין לא נתקדשה א"י, וע"ד מכילתא פ' בא עכלה"ק. (עי' בפיענוחים אות א')

ויש להעיר בזה ממ"ש בס' כפתור ופרח פי"ד וז"ל: אי לא מסתפינא מדברי רבי אברהם אבן עזרא הייתי אומר שמה שאנו עושין שלא נקבע ר"ח תמיד ביום המולד, ואע"פ שאנו בקיאים בקביעא דירחא הוא לפי שראש חודש אינו תלוי ברגע המולד שהוא דיבוק שני המאורות במקום אחד מגלגל המזלות אלא שהוא תלוי אל עת התחלת ראיית הירח החודש באופק עיר האלקים ירושלים וארצו, וזה נמנע הוא שיהי' אלא אחר המולד, ויהי' א"כ הקביעות רודף ראיית הירח, כתוב החודש הזה לכן וכו' ואמרו מלמד שהראה לו הקב"ה למשה דמות לבנה ואמר לו כזה ראה וקדש כלומר ראי' חושיית, שהרי חשבון נקודת המולד הוא ראי' שכלית כו' עכ"ל.

ודייק מזה בס' אגן הסהר פ"ז דשיטת הכפתור ופרח הוא דאפילו בלא הניח כמותו בא"י, ראיית הלבנה צריכה להיות לעולם באופק ארץ ישראל, דדוחק לומר שהכל תלוי ביומם בכל מקום שהם, שא"כ למה אמר הכפתור ופרח רק על אופק ירושלים וארצו, והרי משכחת לה אף בנולד קודם חצות במקומות שמחוץ לארץ בזמן רב מקודם המספיק, שביחס המקומות לירושלים אף בירושלים הוא קודם חצות, ולכן משמע שסובר שבאמת הראי'

צריכה להיות רק על אופק ארץ ישראל לעולם, אם מקדשים החדשים בחוץ לארץ עיי"ש, ומביא שכ"כ גם החת"ס בשו"ת ח"ו סי' ל"ה שצויין בהערה 24. וכ"כ בחת"ס על התורה פ' בא שם, ובשער יוסף שם העתיק שם גם מ"ש החת"ס בארוכה בענין זה בסוגיא דאין מעברין ניסן וניסן.

אלא דלפי מ"ש בהרשימה דכ"ז הוא רק אחרי שנבחרה א"י, א"כ אז בארץ מצרים עדיין לא היתה הראי' צריכה להיות בא"י וזהו לא כהחת"ס, ויש להעיר גם ממ"ש בפדר"א פ"ח: יצחק מסר ליעקב ונכנס בסוד העיבור ועיבר את השנה, יצא יעקב בחו"ל וביקש לעבר את השנה בחו"ל, אמר לו הקב"ה יעקב אין לך רשות לעבר את השנה בחו"ל הרי יצחק אביך הוא יעבר את השנה בארץ שנאמר: (וישלח לה, ט) "וירא אלקים אל יעקב עוד כבואו מפדן ארם ויברך אותו", ולמה עוד שפעם ראשונה נגלה עליו ומנעו מלעבר את השנה בחו"ל וכשבא לארץ אמר לו הקב"ה קום עבר את השנה כו' עיי"ש, דמשמע מזה דגם אז לפני שנבחר א"י לא עיברו השנים בחוץ לארץ.

ואפ"ל דמשם ליכא ראי' כיון שכל העיבור בהאבות הי' רק משום העתיד, ובמילא צריך גם המקום להיות כפי שיהי' בעתיד, והרי גם אז כבר הי' מעלה מיוחדת בא"י כמבואר בלקו"ש חכ"ה ויצא ב' (סעי' ג') בהא דמצינו לגבי יעקב דמלאכי א"י אין יוצאין חו"ל דלכאורה איזה מעלה הי' אז בא"י? ומבאר דבזמן האבות לא הי' עדיין קדושת המיוחדת בהחפצא של הארץ, אבל בתוכנה וענינה היתה א"י לעולם ארץ שחפצי הבורא הי' בה, וביהמ"ק שלמעלה מכוון כנגד ביהמ"ק שלמטה וכן הוא לגבי כללות א"י עיי"ש, ובהערה 33 כתב שזהו הביאור גם לגבי יצחק שכיון שהי' עולה תמימה אין חו"ל כדאי לו.

וראה במדרש תנחומא פ' ראה כשברא (הקב"ה) העולם חלק הארצות לשרי האומות ובחר בארץ ישראל וכו', דאף דאי"ז הבחירה גמורה שהי' אח"כ אבל מ"מ כבר הי' א"י למקום מיוחד, וכיון שכבר הי' אז מעלה בא"י לכן שייך שאצל האבות שקיימו

מצד העתיד הי' זה צ"ל בא"י דוקא, משא"כ כאן בארץ מצרים שהי' הציווי על קידוש החודש והקיום הוא מצד ההווה, הי' אפ"ל בארמ"צ כיון דעדיין לא נבחרה א"י כנ"ל, ובהחת"ס דסב"ל דגם בארמ"צ הי' צ"ל הראי' בא"י אולי טעמו הוא מצד הפדר"א הנ"ל, וכפי' שנת' שגם אז כבר היתה א"י ארץ מיוחדת וכו'.

## עשר מצות נצטוו ישראל במרה

(ב) במה שהקשה שם וזלה"ק: לכאורה מצות קדה"ח ניתנה בארמ"צ, וכפשטות לישראל דקרא (שמות יב, א) וכן פסח, וא"כ צ"ע מסנהדרין (נו, ב) עשר מצות נצטוו וכו' ולא חשיב הנ"ל. ובתוס' שם הקשה ממילה. ולכאורה מילה וקדה"ח י"ל עפ"י סנהדרין נח סע"ב דקום עשה לא קא חשיב, אבל פסח וחמץ צ"ע. לעיין במפרשים, עכלה"ק.

ולכאורה איך אפשר לתרץ דקא חשיב רק "שב ואל תעשה", והרי חשיב שם כיבוד אב שהוא בקום ועשה? ועי' מל"מ הל' מלכים פ"י ה"ז (בד"ה עוד ראיתי) שהביא תירוץ זה בשם הראנ"ח בדרשותיו לפ' וארא, והראנ"ח כתב דכיבוד אב הוה גם שב ואל תעשה כהא דאמרינן עד היכן כיבוד אב ואם כדי שיטול ארנקי לפניו ויזרקנו לים ואינו מכלימו וכן בהא שלא יאמר שלחוני בשביל עצמי כו' (והמל"מ עצמו ר"ל מצד מורא שהוא בשב ואל תעשה כגון שלא יסתור דבריו כו' אבל קאמר דאולי לא נצטוו אז רק על כיבוד ולא על מורא עיי"ש).

ועי' בס' חמרא וחייא סנהדרין שם שהביא ג"כ תירוץ הראנ"ח כנ"ל, ומקשה ע"ז דחילוק זה שייך לומר רק בבני נח ולא לגבי בני ישראל, גם מקשה דלפי"ז גם מצות מילה הוה בשב ואל תעשה, הדין דמושך ערלתו כו', והוסיף דכיון דאין תירוץ זה עולה לגיד הנשה מה יושיענו למילה עיי"ש.

ובכללות קושיא זו, עי' בתוס' הרא"ש שם שכתב לתרץ קושיית החוס' דמילה וגיד הנשה שקיבלו אבותיהם עליהם לא קא חשיב

כי כבר נצטוו עליהם זרע אברהם, ובשוה"ג פירש דבריו דלכן אין צורך לצוות עליהם במרה מכיון שכבר הן מצווין ועומדין, ורק לז' מצוות היו זקוקים לצווי מחדש כיון שנאמרו לב"נ, ולכן הי' צ"ל ציווי מיוחד לב"נ, משא"כ מילה וגיד הנשה שנאמרו מעיקרא רק לישראל אין צורך בציווי שנית עיי"ש.

ולפי"ז מתורץ גם מקידוש החודש ומקרבן פסח וחמץ, ועד"ז כתב ביד דוד שם, ועי' גם בס' סנהדרי קטנה שם שבמרה יצאו ישראל מכלל ב"נ, ולכן רק הז' מצוות שנצטוו ב"נ חזר לצוות להם דאם לא הרי רק לישראל נאמרה ולא לב"נ, ולכן הי' מן הצורך לחזור לצוות שלא יחשבו ב"נ שהן פטורים, וכן ניתוסף להם כיבוד אב וכו', אבל מצוות אלו שנאמרו לישראל מעיקרא אין מן הצורך לחזור עליהם כיון שבכל אופן ב"נ פטורין מהן, וראה גם בס' בנין שלמה (נדפס באסיפת זקנים ח"א) סנהדרין שם.

עוד כתב בסנהדרי קטנה שם באופן אחר (מובא במרגליות הים) דהני עשרים מצוות שנצטוו עליהם מהחודש הזה לכם עד סיום הפרשה (כמ"ש בס' החינוך) לא חשיב כי אינו חושב רק אותן המצוות שהיו חייבין לקיים בתמידיות ונוגע להם חיד, משא"כ כל הני מצוות לא הי' צריך לצוות אז כי אין שייך לקיימם עוד לפני מ"ת עיי"ש בארוכה, וראה גם בס' כרתי ופלתי סי' א' בתחילתו שכתב עד"ז לגבי שחיטה דבמרה נצטוו רק במצוות שינהגו תיכף, וכבר הקשה על דברי הכו"פ (לגבי שחיטה) בס' מאבני המקום הוריות ח,ב, עיי"ש.

וע"ד הקושיא בהרשימה שייך להקשות גם בהוריות (שם) דקאמר איזו היא מצוה שהיא נאמרה בתחילה הוי אומר זו ע"ז, ומקשה והא אמר מר עשר מצוות נצטוו במרה כו', והקשה בחדושי הגרי"ז פ' בא דצ"ע למה לא פריך מהפרשה דהחודש הזה לכם וגו' שנאמרה עוד לפני מרה ונאמר שם איסור חמץ לדורות שהיא בכרת כו', ולמה מייתי רק ממצוות שנצטוו במרה, ונשאר בצ"ע, וראה גם באר שבע וחק נתן שם.

## הערות קצרות ברשימות חוברת מד

### יהושע מונדשיין

עיה"ק ירות"ו

ב"רשימות" חוברת מד (עמ' 9), שה"כל" נחלק לג': א) אסור, (ב) מצוה, ג) רשות. עכ"ל. וראה בפיה"מ להרמב"ם אבות (א, יז), שמחלק את הדיבור לחמישה חלקים שהם שלושה: המצוה בו והאהוב, האסור והנמאס, המותר. וראה גם בפרק חמישי משמונה פרקים להרמב"ם אודות הדיבור לסוגיו.

ולכאורה שאר הדברים שאינם דיבור (או מחשבה באותם עניינים), גם לדעת הרמב"ם הם נחלקים רק לג' עניינים הנ"ל בדיוק.

עוד באותה רשימה (עמ' 13), בהע' 21 מפרשים העורכים את כוונת רבינו בהוספת תיבת "וכו", שבא לרבות גם את הציוויים של צער בעלי חיים ובל תשחית, שהם מדגישים לכאורה את מציאותם וחשיבותם של הבע"ח (או הדומם והצומח, בציווי ד"בל תשחית").

יתכן ויפה כיוונו בביאורם, אבל הדוגמא של "בל תשחית" לכאורה אינה עולה יפה. שהרי כל פרטי ההלכות של "בל תשחית" מורים להיפך, שאין לדומם ולצומח מציאות וחשיבות עצמית, אשר ע"כ איסור זה חל רק על "דבר הראוי ליהנות בו בני אדם" (שו"ע אדמה"ז הל' שמירת גוף ונפש ובל תשחית סעיף יד), וכן רק על אילן מאכל שיש בו עדיין תועלת לאדם, ואילו "כל אילן סרק מותר לקוצצו אפילו אינו צריך לו כלל" (שם, סעיף טז).

שם, עמ' 11 בהע' 18, טה"ד. נדפס: "האפשרות". וצ"ל: כתב "האפשרות".

\* \* \*



## אין אף דבר, ענין, ומעשה אחד לבטלה

הת' יוסף יצחק בערסאהן

תות"ל – 770

להלן באות איזו הערות ברשימות חוברת מד (שי"ל לפרשת במדבר):

(א) בהתחלת הרשימה מביא רבינו מאחז"ל (שבת עז, ב) "כל מה שכרא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה", ומבאר, דקאי גם על כל המאורעות והמקרים שבעולם, וכולל גם בדצ"ח, "כידוע מאמר הבעש"ט ע"ז".

ולאחרי הנחת היסוד ש"אין אף דבר, ענין ומעשה אחד לבטלה", ממשיך לבאר מהי הכוונה והתכלית בכל הנבראים והמאורעות שבעולם, שזוהי כדי לשמש את הקב"ה.

ולאחרי הנחת היסוד מהי הכוונה והתכלית בכל הנבראים והמאורעות – ממשיך לבאר כיצד אין דבר ומאורע בעולם שיוצא מכלל זה, עיי"ש בארוכה.

[דא"ג: לכאורה צ"ע מדוע לא הזכיר רבינו בכל הרשימה מאחז"ל (אבות ספ"ו) "כל מה שכרא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו". ויש לעיין בזה היטב].

והנה לכאורה יש לעיין, מה נוגעת ההקדמה להוכיח ממחז"ל ומשיטת הבעש"ט שאין דבר לבטלה, דלכאורה, יש לבוא למסקנתה של רשימה זו גם ע"י יסוד השני גופא, שתכלית בריאת האדם והעולם היא לשמש את קונו, שמזה מובן, שכל פרט שבאדם וכל פרט שבעולם הוא כדי למלאות תכלית זו?

וי"ל בזה, דהנה לכאורה צריך ביאור: זה שתכלית בריאת העולם היא כדי לשמש את הקב"ה ("בראשית – בשביל התורה ובשביל ישראל") הוא דבר פשוט ומוסכם אליבא דכו"ע, ואעפ"כ, ס"ל לכמה מגדולי ישראל שהשגח"פ אינה אלא על מין האנושי,

שלפ"ז נמצא, שיכולים להיות מאורעות בעולם שאינם (בהשגחה, ובמילא אינם) בשביל תכלית זו.

והתירוץ לזה – שלדעתם תכלית הבריאה היא אמנם לשמש את הקב"ה, אבל בכל משך תהליך קיום העולם, יכולים לקרות כו"כ ענינים "בדרך-אגב", שאינם בהשגחה מלמעלה, ודברים אלו אינם אמנם לתכלית זו [לדוגמא: בריאת הסוסים היא בשביל התורה ובשביל ישראל, אבל, אינו מוכרח מזה שמיתתו של כל סוס היא בשביל התורה ובשביל ישראל], ועפ"ז לא נבוא למסקנתו של רבינו ברשימה זו, אף שביחד ע"ז אי"ז סתירה ח"ו לאמונתנו שבריאת העולם היא בשביל התורה ובשביל ישראל.

ולכך יש צורך להקדים תחלה היסוד ש"לא ברא דבר אחד לבטלה", וגם זה לא מספיק עדיין, אלא יש צורך להקדים שיטת הבעש"ט, שהכוונה היא (לא רק בכל הנבראים שבעולם, אלא) גם בכל המאורעות שקורים עם דצ"ח, שמזה יוצא, שהכוונה והתכלית שבבריאת העולם – בשביל התורה ובשביל ישראל – מתייחסת גם לכל מאורע ומאורע שבעולם, כיון ש"אין אף דבר, ענין, ומעשה אחד לבטלה".

(ב) הערה 7: לכאורה פיענוח דברי הגמרא, מיותר, כי דברי הגמרא מובנים בפשטות, ובפרט שפרטי דברי הגמרא אינם נוגעים כלל לתוכן רשימה זו.

(ג) בהמשך הרשימה (ע' 10) כותב רבינו: "וא"כ, כשרואה או שומע איזה דבר, או שנתוסף לו איזה ידיעה וכה"ג – הרי זה: א) אינו לבטלה, אלא ש ב) רק דרך א' לפניו מה לעשות אח"ז, והוא ג) לקיים בזה המצוה והחיוב המוטל עליו – לעשות מצוה".

וכבר הקשו רבים, שענין הב' מיותר לכאורה, כי, לאחר ענין הא' ידעין כבר שיש להדבר תכלית, ומעתה יש צורך להשמיענו רק מהי התכלית, וזה משמיענו כבר בנקודה הג', וא"כ מדוע הוסיף רבינו גם נקודה הב'!?

והנראה לומר ("אויף א בעה"ב'טישן אופן"), דהנה יתכן, שדבר מסויים אינו לבטלה, ויש לו שתי תכליתים [לדוגמא: הנני נוסע למדינה מסוימת לא לבטלה, אלא בשביל: 1) ביקור משפחתי, 2) חתונתו של ידיד, וכל א' מב' טעמים אלו בלבד מספיק כטעם להנסיעה], וא"כ, מדוע שלא נאמר כן בנדו"ד?

ולכך משמיענו רבינו: "ב) רק דרך א' לפניו מה לעשות אח"ז", שבנדו"ד, כל דבר שבעולם יש לו רק תכלית אחת, וההוכחה לזה היא ממ"ש לעיל שהתכלית היחידה של עניני העולם היא לשמש את הקב"ה, וא"כ, לאחר שקבענו היסוד שכל דבר בעולם יש לו תכלית, לא יתכן לומר שיש משהו בעולם שהוא לתכלית אחרת שונה מהנ"ל. ולאח"ז מוסיף נקודה ג' מהי התכלית היחידה הזאת.

(ד) הערה כללית: רבינו לא כותב באף מקום ברשימה זו – כפי ששמעתי רבים לומדים בטעות – שכל העולם כולו וכל העולמות כולם נבראו בשביל כאו"א, כדי שיוכל לשמש את קונו, כי אם, רבינו אומר, שכל דבר ומאורע בעוה"ז ובכל העולמות כולם שהנברא יודע אודותיו – נברא בשבילו, אבל זה שאינו יודע אודותיו – לאו דוקא שנברא בשבילו.

גם מוכן ופשוט, שכוונת רבינו ברשימה זו, שכל מה שהאדם (לדוגמא) יודע אודותיו נברא כדי שעל ידו ישמש האדם את קונו, היא לא שצריך להשתמש בפועל בכל דברים אלו לשם שמים [שהרי פשוט, שאם הנני יודע, למשל, אודות עשרה דברי מאכל הקיימים בעולם, לא מוטל עלי החיוב לקנותם כולם... ולהשתמש בהם לש"ש], אלא, ללמוד הוראה מהם בעבודת השם (כתורת הבעש"ט), וכל כיו"ב, ובשביל הוראה זו שיכול ללמוד ממנה נברא כל המציאות הזאת.

אבל יש לעיין בדבר נוסף: אם יש לו לאדם אפשריות להוודע אודות דבר מסויים, האם נאמר, שגם אפשריות זו לא נבראה לבטלה, וא"כ עליו לנצל את האפשריות, ולהוודע אודות דבר

ההוא, ולנצלו לש"ש? ! דלכאורה, אם נאמר כן "לא שביק מר חיי לכל ברי" ...!

ואולי יש לומר, שצריך ללמוד הוראה בעבודת השם מדבר זה גופא שיש לו אפשריות זו, וכיו"ב.

(ה) בהמשך הרשימה (ע' 12) כותב רבינו: "וב' הדעות אמת". ומקשים העולם, איך יתכנו ב' הענינים בבת אחת? ! ורבים הסיקו שאין זה אלא בכחו ית' ה"כל יכול" ו"נמנע המנעות".

ולפענ"ד מופרך הדבר, שהרי כלל ברזל קבע רבינו שאין משתמשים ביסוד הנ"ל אלא במקום שמפורש שכן הוא, ועוד זאת, שאם זאת היתה אמנם הכוונה, הו"ל לרבינו לפרשו לכאורה (להיותו חידוש גדול).

ושמעתי מהרר"י הכהן שי' לבאר זה בפשטות, בהקדם ענין דוגמתו שמצינו בתניא פל"ז, וז"ל רבינו הזקן שם: "כללות ישראל . . הם כללות החיות החיות של כללות העולם כי בשבילם נברא, וכל פרט מהם הוא כולל ושייך לו החיות של חלק אחד ממשים רבוא מכללות העולם התלוי בנפשו החיונית להעלותו לה' בעלייתה כו", עיי"ש. ולכאורה, גם כאן נשאלת שאלה זו: אם ב' יהודים לומדים – לדוגמא – מספר א' המונח על חלק מסויים של שולחן א', הרי, שניהם מבררים אותו חלק של השולחן. וצריך בירור – למי שייך חלק זה שבעולם, לראובן או לשמעון?

והביאור בזה – שענין זה גופא שבהחלק של שולחן זה קיימת האפשריות שראובן ישתמש בו וששמעון ישתמש בו, ובבת אחת, הוה כמו ב' "ענינים" ו"חלקים" בהשולחן, וא"כ אפשר לומר, ש"ענין" ו"חלק" זה שבהשולחן שייך לראובן, ו"ענין" ו"חלק" זה שבהשולחן שייך לשמעון.

ודוגמתו בנדר"ד: אם ראובן ושמעון יודעים אודות שני דברים שונים – הרי מלכתחילה אין שאלה כלל, ופשוט, שדבר זה נברא בשביל ראובן, ודבר זה בשביל שמעון; אמנם, אפילו אם יודעים אודות אותו דבר, הרי זה גופא שיש בדבר זה מקום לידיעת

שניהם, הוה כמו ב' חלקים בהדבר, וחלק זה נברא בשביל ראובן, וחלק זה נברא בשביל שמעון.

(ו) וממשיך רבינו "אבל הא שהוא יודע ע"ד ידיעתו של חברו גופא גם זה מצוה היא כו":

ולא הבנתי מדוע הוקשה לו לרבינו פרט זה דוקא, דמאי שנא ידיעה זו (הידיעה ע"ד ידיעת חברו) מכל שאר הידיעות שבעולם, שעליהן לא הקשה רבינו מדוע הן נוגעות אל האדם? ! ולכאורה צ"ע טובא בזה.

(ז) בהמשך הקטע כותב רבינו "מצות צדקה וכו":

לכאורה פשוט, שכוונתו כאן לא לצדקה גשמית, אלא לצדקה רוחנית, כלומר, שעוזר ומסייע לחבירו להבין ענין זה גופא שכל מה שיודע (חבירו) אודותיו נברא בשבילו (בשביל החבר), או שעוזר ומסייע לו להבין פרטי הענינים, כיצד דבר מסויים בעולם שיודע אודותיו מהוה בשבילו הוראה בעבודתו לקונו (וע"ד הכוונה במ"ש לעיל מיני "ערבות, ת"ת לאחרים").

(ח) בהמשך הרשימה (ע' 13): "ומלבד הנ"ל הרי ידוע כו":

לכאורה צ"ע מדוע לא מספיק הביאור הא', וזקוקים לביאור נוסף (ואולי כוונת הלשון "מלבד הנ"ל" היא שבאמת תירוץ הא' סגי, אלא שזהו ביאור שני ונוסף).

ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולהעיר בכ"ז.

\* \* \*

## הערות ציונים והשוואות בנושא השמות בחוברות מא. מב.

הרב נחום גרינוואלד

באסטאן – מאס.

(א) בחוברת מ"א (להרב ב.) מתווה רבינו שיטות הרמב"ם ורש"י ביחס לשם המפורש, לפי הרמב"ם שם המפורש – שם בן ארבע: ולפי רש"י, שם המפורש – שם בן מ"ב אותיות.

ובקטע ד"ה וזאת, כותב "דגם לדעת רש"י נ"כ הוא בשם ה' – ולא בשם מ"ב – וצ[ריך] ע[יון] בפירוש קידושין ע"א ד"ה מבליעים דמשמע דמפרש א[נשיאת כפים]?

והשאלה על רש"י אינו מבואר כל כך. כי לכאורה מוכרח רש"י מתוכן הגמרא לפרש שמדובר בשם י"ב, דז"ל הגמרא שם: "בראשונה שם בן שתיים עשרה אותיות היו מוסרים אותו לכל אדם. . . והצנועים שבכהונה מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים, תניא, אמר רבי טרפון: "פעם אחת עליתי אחר אמי לדוכן והטיתי אזני אצל כהן גדול, ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחיו הכהנים" הרי לכאורה, מכיון שכתוב "לדוכן" בהכרח שמדובר בברכת כהנים ושם י"ב ביטאו בברכת כהנים, ומדוע התלונה על רש"י דוקא, הלוא שאלת הרבי היתה צריכה להתבסס על דברי הגמרא בעצמו ש"הצנועין שבכהונה מבליעים אותו – שם יב בנעימת אחיהם הכהנים" ואילו במשנה סוטה נאמר שבמקדש אמרו את השם ככתבו (ולא שם י"ב)?

אולם הדבר פשוט מאד – ורמזו רבינו בציונו להמורה נבוכים – תינח לפי הרמב"ם – שמבחינ בין דרגא הכי נעלית של השמות שם בן ארבע – יקוק – לבין דרגות נמוכות יותר שם "יב" או "מ"ב", – הסיבה שהשתמשו בשם יב כפי שמשמע בגמ' קידושין, מתבארת היטב על פי המשנה ביומא (ל"ט, ע"ב) "שמשת שמעון הצדיק פסקו מלברך בשם", כלומר, שמכיון ש"פסקו מלחזור את השם

המפורש אף במקדש מחמת שחיתות בני אדם . . אבל היו מברכים בזה השם בן שמים עשרה אותיות" (לשון המו"נ). ולפיכך לפי הרמב"ם מוכן היטב למה שבגמרא בקידושין מדברים שהשתמשו בשם י"ב למרות שמלכתחילה אכן היו חייבים לברך בשם יקוק.

אך לפי שיטת רש"י, שסבור שבנ"כ משתמשים בשם בן ארבע, וביחד עם זאת הרי דעתו ששם י"ב ושם מב הינם – שלא כהרמב"ם – דרגות נעלות יותר של השם המפורש, הרי אם כן לא יוכל רש"י להסביר את תופעת שם י"ב בנ"כ מצד ש"פסקו מלברך בשם", כי היאך אפשר שכאשר פסקו מלברך בשם דהיינו יקוק שהוא הדרגה הבסיסית של שם המפורש – (מפני – כלשון רש"י ביומא שם – "שלא היו כדאי"), – עוד יוסיפו דרגא יתירה – שם י"ב – !?

וזהו לכאורה שאלת רבינו על רש"י. אך עצ"ע לשונו של הרבי "ד"ה מבליעים דמשמע אנ"כ כי משמע שדברי רש"י בד"ה הנ"ל דוקא מהווים הצד הבעייתי ולא כללות שיטתו של רש"י לעומת הרמב"ם – ששם י"ב הוא דרגא גבוהה יותר משם בן ארבע?

והסיבה לכך (שמציין לרש"י זה דוקא) אף היא פשוטה מאד, כי ברש"י זה דוקא בולט שאין רש"י מקבל דברי הרמב"ם, שהכוונה ביומא שם שפסקו לומר את השם המפורש הכוונה – לשם יקוק – כי הלוא מפורש ברש"י כאן שאמרו בבר"כ באותה עת, הן "אותן שלא היו בקיאים ומברכין בשם בן ארבע אותיות" והן "את השם בן י"ב הרי ברור שדעת רש"י היא בניגוד מוחלט להבנת הרמב"ם – שפסקו בשם בן ארבע אותיות מפני השחיתות, כי כותב במפורש שדוקא אלו שלא היו בקיאים ברכו בשם בן ארבע אותיות. ולפי"ז תמוה, לפי הרבי: שם י"ב – מאן דכר שמיה בברכת כהנים? עד כאן הסברת פשוטו של שאלת רבינו.

אך לא הבנתי זה שכתב רבינו שלדעת רש"י נשיאת כפים הוא בשם הוי' – ולא בשם מ"ב – והוא מוכרח בסוטה" הלא מרש"י עירובין י"ח (שצוין בסוף הרשימה) מבואר להדיא שהכהנים

השתמשו בנ"כ בשם המפורש בנוסף לשם בן ארבע, וז"ל בד"ה דיו: "מכלל דשם בן ארבע אותיות ושם המפורש לא לכל הנשמה ניתן אלא לכהנים בלבד דכתיב: "ולברך בשמו" וכתיב: "ושמו את שמי" – המיוחד לי" הרי שרש"י לומד מהפסוקים שנאמרו ביהס לנ"כ, "ולברך בשמו" (בפרשת עקב) "ושמו את שמי" (בפרשת נשא) (ועי' סוטה לח שם באריכות) שהיו משתמשים בשם המפורש בנשיאת כפים שם מ"ב, כי אם לא כן מהו הראיה מפסוקים אלו ששם המפורש שייך לכהנים דוקא?

והמוכרח מזה שזה שנשנה במשנה בסוטה "במקדש ככתבו" ורש"י מפרשו "שם הוי" הכוונה רק מעיקר הדין שזהו ההלכה הבסיסית המחייבת. אך כמובן שבאופן של הידור מצוה וכיו"ב נאמר שבמקדש יש להוסיף גם השמות המפורשות יותר: שם מ"ב או שם י"ב.

[ואגב יש להעיר בזה שדברי רש"י שם בעירובין י"ח צריכים ביאור גדול הגמרא שם אומרת: "מיום שחרב ביהמ"ק דיו לעולם שישתמש בשם אותיות":

(א) בד"ה "מיום שחרב בית המקדש" מפרש: "כדאמר באין דורשין (חגיגה, דף טו) שהיו (הכהנים) מברכין בשם המפורש". וצע"ג למה לרש"י להביא הוכחה שהכהנים השתמשו במקדש בשם המפורש ממסכת חגיגה, בעוד שהדבר מפורש במשנה סוטה האמורה?

(ב) בד"ה, "דיו לעולם" (להשתמש בחציו של שם) כותב: "בין לשבח לפניו בין לברך איש את חברו" וצ"ע באיזה שבח משתמשים בשם י-ה? ומהו הכוונה, "לברך איש את חברו" האם הכוונה להמבואר במשנה ברכות דף נ"ד ע"א "והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם", אך הלא במקום שם הוי' – למדו חז"ל (פסחים דף נ ע"א "נכתב אני ביו"ד ה"א ונקרא אני באל"ף דל"ת", וראה רש"י שם ד"ה לא) שמשתמשים בשם אדני בכל אזכרות במקום יו"ד ה"א וא"ו ה"א – אך בשם י"ה לא מצינו?



ג) כאשר רש"י מביא מקור שבבר"כ השתמשו בשם בן ארבע אותיות ובשם המפורש מציין להפסוק "ולברך בשמו" שנאמר בפרשת עקב (דברים י' ושם: "לשרת לפני ה' ולברך בשמו" אך מפסוק זה לא למדים שיש דין שם המפורש אלא מהמקרא "ושמו את שמי – המיוחד לי" ואם כן פסוק "ולברך בשמו" מה עניינו? ואכמ"ל בכ"ז).

ועפ"י האמור מרש"י עירובין האמור – שמשמע שאכן בנ"כ משתמשים בשני שמות – יש להסביר בפשטות הסוגיא בקידושין אליבא דרש"י, ששאל הרבי לפי רש"י מדוע השתמשו בשם י"ב? ונראה כי אליבא דרש"י נפרש זה שנאמר במשנה יומא ל"ט ע"ב: פסקו מלברך בשם, ורש"י מפרש שם "מלברך כהנים את העם בשם המפורש שלא היו כדאי", שהכוונה שפסקו מלברך בשם מ"ב: אבל עדיין שם י"ב לצנועים, לפחות, ובוודאי הדין של מברך בשם הוי' שזה מוכרח מצד הדין.

ובכך מתורצת:

א) תמיהת התוס' רי"ד שם בקידושין מהו ההיתר להשתמש בשם י"ב?

ב) מדוע אין רש"י מתחשב בסוגיא בקידושין בדברי המשנה שפסקו מלברך בשם כי רש"י כותב שם בפירוש שהעידן ר' טרפון שעדיין ביטאו את שם יקוק? אולם כאמור גם לרש"י פסקו מלברך בשם – אך פסקו רק מלברך בשם מ"ב, הדרגא הכי נעלה. אך שם יב והוי', נשארו עדיין עד חורבן הבית.

אך לפי הרמב"ם לא ברור לי:

א) כיון דלדעתו ששם י"ב הריהו שם נחות, ואינו כלול במונח שם המפורש כלל (ראה מו"נ פס"א שמצוין ברשימה) להשתמש בשם י"ב בנ"כ – הלוא זה היפוך ההלכה שלמדים ממקראות בסוטה (שם דף לח)? (וזה י"ל ע"פ התוס' סוטה דף לח ד"ה הרי "ונראה דמזה הטעם נמנעו הכהנים לברך בשם המיוחד לפי שלא זכו שוב לגילוי שכינה". אך במו"נ וביד כותב הרמב"ם מפורש

הנימוק למה פסקו "שכבר פסקו . . מחמת שחיתות בני אדם" ועיי' בהל' תפלה ונ"כ פי"ד ה"ט פסקו הכהנים . . כדי שלא ילמוד אותו אדם שאינו חשוב ושאינו הגון" הרי דלא כתוס'.

(ב) כיצד יפרש את הגמרא בעירובין שם "מיום שחרב ביהמ"ק דיו לעולם שישתמש בשתי אותיות" דהיינו, שכל זמן שביהמ"ק היה קיים עדיין השתמשו בארבע אותיות ופלא, שלפי הרמב"ם פסקו כבר מלברך בשם ארבע הרבה לפני החורבן? (אולם י"ל שלהרמב"ם הכוונה בגמרא בעירובין אינו לנ"כ אלא לכה"ג ביום הכיפורים שמשמע מהל' עבודת יום הכיפורים פ"ד ה"ו (ומזה שמביא הא דפסקו מלברך בשם רק בנ"כ אבל לא בעבודת יוהכ"פ) ומהברייתא ביומא ל"ט ושם דף ס במשנה ועוד, שכיוהכ"פ הכה"ג עדיין היה אומר את השם המפורש עד החורבן וזוהי הכוונה בגמרא שם אולם לרש"י אי אפשר לכאורה לפרש כך כי לדעתו ביום הכיפורים השתמשו רק בשם מ"ב ולכן מוכרח לפרש שהכוונה לנ"כ). ויש להאריך הרבה בכל הנ"ל.

ואולי יש לבאר את דברי הרבי שמוכרח ע"פ המשנה סוטה שהיה שם בן ארבע בנשיאת כפים, וי"ל דבזה יש דין מיוחד ע"פ הפסוק כה תאמרו "עד שיאמרו בלשון הזה" ("בלשון הקודש") ונראה שבלשון הזה נאמר הלכה שבכר"כ הפסוק צריך להקראות ככתוב במקרא, ולפי"ז נראה שמותר לבטאות את השם או ככתבו דהיינו שם בן ארבע שהוא בלשון המדויק של המקרא, או בכינוי שע"פ חז"ל, כינוי "באלף דלת" נקבע כשם של "כקריאתו" בגמ' פסחים שם על הפסוק "זה שמי וזה זכרי" אך שמות י"ב ומ"ב אע"פ שחפצא של שמות הם מכל מקום אינם "בלשון הזה" ולכן לא יתכן להשתמש בהם.

ועיי' תוס' ד"ה או (סוטה לט, א) ששואל, אשיטת רבינו הלל ש"פי' בספרו ב"כינוי" כגון, קל אלוקים צבקות". דהינו תיסק אדעתא לשבושי קרא למימר יברכך אלוקים? . . אלא בכינוי יש לומר כקריאתו באלף דלת". והיינו כמו שאמרנו בשיטת רש"י שתמה התוס' שלפי רבינו הלל משבשים הפסוק וממילא אין זה

"ככתבו" בלשון הזה" ולפיכך מסיק: שיתכן רק בכינוי של "אלף דלת" שהוא הלכה מיוחדת שהוא כקריאתו ע"פ הפסוק זה שמי וכמש"נ.

ועיין עוד בדברי הרא"ש (שמצויין ברשימה שם) דחולק על רב האי שהשם ביוהכ"פ הוא שם המפורש וכותב: "דכיון דילפינן בגזירה שוה מעגלה ערופה הזכרת השם על ארבע אותיות אין לשנות אלא כמו שנכתב בפסוק הוא מזכירו אלא שמזכירין ככתבו והוא נקרא שם המפורש" עכ"ל. כלומר, שכמו שבעגלה ערופה שאמירת הוידוי הוא בלשון קודש דוקא כך ווידוי דיוהכ"פ בלשון זה דוקא והוא כמש"כ בדין בר"כ. ועדיין י"ל בזה.

אולם צ"ע מדברי רש"י המפתיעים בספר הפרדס שלו ע' שכג "ולשון ארמי הוא וקמץ הוא כי הוא שם המיוחד לעבודה" – הרי שהשם המיוחד הוגים אותו לא בלשון הקודש?

(ב) לפי הבנת הרבי בשיטת רש"י נמצא שלמעשה אין שום הלכה מתבצעת ומקוימת בשם המפורש שהוא שם מ"ב כי בברכת כהנים כאמור לא השתמשו בשם מ"ב וכן בדין מגדף למסקנה (בסנהדרין שם), לא מברכים בברכת השם שלימה ורק הזמן היחיד במסגרת ההלכה שהשתמשו בשם מ"ב היתה ביום הכיפורים עשר פעמים שהכהן גדול אמר את השם אולם בינתיים לא מצאתי שרש"י כותב להדיא שדעתו שהכה"ג ביטא את השם המפורש בשם מ"ב, ביום הכיפורים (כשיטת דה"ג מובא ברא"ש ראה ברשימה). אלא כנראה שמכללא איתמר, ראה סנהדרין דק"א ד"ה "ובמקדש הואיל ונהגו להזכיר פירושו" דהיינו כמש"כ לפנ"ז: "לפרש שם בן ארבעים ושתים אותיות" ושם מלשון "נהגו" משמע שבכל הזדמנויות.

(אגב: מרש"י האמור עוד ראיה שברכו בנ"כ בשם מ"ב כי בד"ה תניא, כתב: "אמרינן דהוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעולם הבא – בגבולין: אבל במקדש לא, שהרי בשם היו מברכין" וברכה שייכת רק בנ"כ, וצ"ע).

ויש להעיר מתו"י יומא ל"ט ד"ה עשר פעמים מזכיר כ"ג את השם, וז"ל: "היינו, השם המפורש דאי שם של ד' אותיות היה מזכיר כמה פעמים ביום בתפלתו וכן נמי מפרש בירושלמי" עכ"ל. וצ"ע בכוונתו של התו"י כאשר מצביע על הניגוד בין "השם המפורש" לבין "שם של ד' אותיות" האם הכוונה להביא הוכחה לשיטת רה"ג ורש"י שהכה"ג השתמש בשם מ"ב מכיון שבשאר תפילות היו אומרים שם בן ארבע – שם הוי', ולפיכך ההכרח שבעשר פעמים הללו שכברייא אמרו שם המפורש שהוא שם מ"ב כי מהו החידוש שאמר עשרה פעמים? ולפי"ז אבל יהי חידוש גדול שבכל התפלות אמרו ביום זה שם הוי'!?

אולם לפי"ז יובן זה ששואלים כמה, כיצד אמרו חז"ל שרק עשר פעמים אמר השם, הלוא היה גם נ"כ ביום זה, ואם-כן היה י"ג פעמים? אולם לפי"ז יובן שבבר"כ אליבא דרש"י – כפי ובמיוחד כביאור רבינו שבנ"כ רק השתמשו בשם בן ארבע (אולם בלא"ה גם י"ל שהכוונה כאן "עשר פעמים מזכיר שם המפורש" היא רק אחרי תקופת שמעון הצדיק דרק השתמשו בשם הוי' וי"ב בנ"כ) – אמרו רק שם בן ארבע אולם בעשר פעמים של וידוי הזכירו שם המפורש ממש – דהיינו שם מ"ב.

(אולם ראה בריטב"א בסוגיא כאן שכמעט מצטט את לשון התו"י, אך במקום ד' אותיות שבלשון הסתמות של התו"י שלפי דבריו שם בן ארבע הכוונה לשם אדנ"י אולם לפי"ז לא הבנתי מהו החידוש? הלוא זה שאמרו את השם המפורש משמע להדיא מדין השתחווי' להלן יומא דף ס' במשנה שם ומה רוצה הריטב"א להדגיש וכי לא יודעים שהזכירו בשם המפורש ביום זה? ולעצם הענין שבכל התפילות אמרו במקדש שם המפורש – שם בן ארבע ראה בצפע"נ להרגצובי הל' תרומות ע' 120 על כך ויש הרבה לתמוה בדבריו שם).

אולם פליאה גדולה בעיני לבנתיים לא מצאתי שום מקור בגמרא ובמקורות הנלווים מן המקראות וכיו"ב להלכה מיוחדת זו

שבוידוי חייב הכה"ג לבטאות את השם המפורש ולכאורה מהו המקור לכך? הלכה למשה מסיני?

וברבינו בחיי פ' אחרי (מהדורת שעוויל ע' תק"ג) כותב: "והשם שהיה מזכיר בכתוב הזה הוא שם מ"ב ולכך אנו אומרים בתפלתנו ביום הכיפורים "לפני ה' תטהרו" כלומר לפני שם בן מ"ב". ואולי מפסוק זה "לפני ה'" למדו שיש כאן דין מיוחד להגות בשם המפורש שהיא השראת השכינה בדרגא הגבוהה ביותר.

ועי' בס' "ערכי תנאים ואמוראים" (שי"ל לאחרונה) מא' מגדולי הראשונים אות יו"ד ח"ב ע' תש"ט שאע"פ שכל השנה במקדש ב' לא היתה שכינה "מכל מקום ביום הכיפורים היתה מצויה כדי לקיים "ונתן הקטורת על האש לפני השם" הרי שיש דין מיוחד של שכינה מצד הכתוב לפני השם.

ג) בחוברת מא תמה רבינו לפ' רש"י: "משא"כ לרש"י דהוכרח לפרש שם המפורש – שם המיוחד? וציינו המפענחים גם לרש"י סוטה לפי גירסת הב"ח ויש עוד לציין ופירש"י ויקרא כ"ד פ' י"א ד"ה ויקב "שנקב שם המיוחד וגדף והוא שם המפורש ששמע מסיני".

והפירוש ברש"י שם מורכבת מסוגיות הגמ' בסנהדרין דף נ"ו וד"ס שההלכה דויקב חלה רק על שם הוי' ומשל התורת כהנים בפרשת מגדף (ויקרא פ' יד ב) "זה שם המפורש ששמע מסיני" ולכאורה בשם המפורש ששמע בסיני – שמעו רק "אנכי ה' אלקיך" ושם מוכרח שבארבע אותיות מדובר ולכן רש"י מביא זה מתור"כ אע"פ שבפשוטו של מקרא אינו מוכרח לפום ריהטא? אבל רש"י מביאו כדי להכריח שבשם ארבע מדובר. (ועצ"ע ביטוי זה אליבא דהרמב"ם שפוסק שחייב גם כשקללו בשם הכינוי – אדנ"י וכיצד זהה זה עם השם ששמעו מסיני?)

ד) בחוברת מ"ב מסביר הרבי שהבנת רש"י במש"כ רש"י בסנהדרין נ"ה ד"ה תרווייהו (פירוש) ואותיותיו, שהכוונה

באותיות, לשם מ"ב, כלומר, שבהו"א סברת הגמרא היתה שחייבים רק כשפירט בשם מ"ב אך לפי המסקנא הסיקו: שלא זקוקים לפרט שם מ"ב, דהיינו אותיותיו.

אולם הלוא זהו משא ומתן הגמרא להלן דף ס' לפי ה"איכא דאמרי: מהו דתימא, עד דאיכא שם רבה"? שלפי רש"י שם הכוונה שסברו שצריך לשם בן מ"ב. ולפי ביאורו של הרבי הרי שאלה זו כבר פתרו לעיל בדף נ"ו שעל שאלת הגמ' "ודלמא עד דעבד תרווייהו"? לא סלקא דעתך, דכתיב "הוצא את המקלל" ולא כתיב "הוצא את הנוקב", כבר הסיקו שלא זקוקים לפרש במגדף בשם מ"ב, ולמה שהשאלה שוב תצוץ להלן?

ואוי"ל שיש כאן שתי שאלות. אחת, השאלה (שעלתה בדף נו) היא מצד פירוש המלה "ונוקב" שסברו בקס"ד שמוכנו הפירוט הכי מקסימלי כמבואר ברשימה. ושניה, (בדף ס') השאלה היא בעצם הביטוי "שם המפורש" מהו כוונתו: האם כוונתו, כפשוטו וכמשמעו: מפורש כמה שאפשר, ואז היינו, שם מ"ב, או לאו? ונראה ששאלה זו מבוססת על הביטוי בתורת כהנים שציטטנו לעיל "שם המפורש ששמע מסיני", והשאלה היא האם הכוונה ב"מפורש" להתבטאות מפורשת ביותר – שם מ"ב – ועל זה השיבה הגמרא שכאן הכוונה רק לשם המיוחד, וראה רש"י שצינתו לעיל, ד"ה ויקב בפרשת אמור שם, וי"ל שהמקור שלא צריכים יותר משם בן ארבע, בשאלה השניה הוא למעשה מהעובדה שבסיני, דמכיון שלא שמעו רק את שם בן ארבע ולכן מוכרח שלא חייבים ביותר מכך כי מנין הגיע לאזניו שם המפורש – שם מ"ב – שלא נמסר לרבים (ראה קידושין שם).

ה) יש לציין – לפירוש רבינו שנוקב משמעו שם מ"ב – מרש"י (סוכה מ"ה (שציין בחוב' מא) ד"ה אני "משבעים ושתיים שמות הן הנקובים בשלל מקראות" הרי מכאן שימוש הלשון נקובים ביחס לפירוט יתר של שמות ואותיות.

ו) שם, שלפי רש"י ניחא "דלא נצרך לדחוק דשהמ"פ ושם המיוחד תרווייהו קאי על שם אחד ועיין מו"נ ה"א פס"א וס"ב". עכלה"ק. והמפענחים ציטטו את הלשון במו"נ שכותב: "שם המפורש הוא השם המיוחד לו כמו שביארנו".

(ולהעיר שבחוברת מ"א השאלה היתה להיפוך: שלפי רש"י צ"ע שמפרש שם המפורש איפה שנקטו הביטוי שם המיוחד בכמה מקומות? ואילו כאן בחוברת מ"ב, דוגמת אותה השאלה היא על הרמב"ם. אך כמובן, שכאן השאלה היא שלפי הרמב"ם שני המונחים זהים במושגיהם, כי אין הבדל בין שם המפורש לבין שם המיוחד, שניהם מבטאים אותו רעיון, וצ"ע איפוא מדוע זקוקים לשני מונחים שונים שהם ענין אחד? ואילו שם השאלה על רש"י היתה להיפוך: לפי רש"י שלדעתו שם המפורש ושם המיוחד שני מושגים שונים הם ובכל זאת תמוה שהם מתחלפים בשימושם במרוצת הש"ס?).

והעירו על זה המפענחים בשוה"ג דגם לרמב"ם שני המונחים – המפורש והמיוחד – שני מושגים הם, כי ברמב"ם הל' ע"ז (פ"ב הל"ז) נוקט "השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד" הרי שלדעתו שם המיוחד, היינו אדנ-י? וכתבו "ה"ז רק ביחס לשאר השמות" אולם בנוסף למה שציינו שהרמב"ם משתמש במונח "שם המיוחד" עבור שם "אדנ-י", עוד משתמש הרמב"ם במונחים "המיוחדים", "המיוחד", ל"שבעה שמות שאינם נמחקים" לעומת הכינויים שנמחקים כגון חנון ורחום וכיוצא בזה, ראה בהל' ע"ז פ"ב הל"ח (וראה הל' תפלה ונ"כ פ"ג ה"ה, הל' שבועות פי"ב הל"ו, הל' ממרים פ"ה ה"א, הל' מלכים פ"ט הל"ג ובפיה"מ שבועות פ"ד י"ג), ולפי"ז דבריהם איפוא, אינם מספיקים.

אולם נראה שהבחנת רבינו פשוטה מאד, הכוונה היא, שהמונח "שם המיוחד" כפי שזה מתייחס לשם הוי' זהים ומקבילים לפי הרמב"ם, כלומר, ברור שהרמב"ם משתמש עם המונח "שם המיוחד" עבור שמות אחרים אך בנוגע "שם המפורש" אין שום

הבדל בין שם המיוחד ושם המפורש, כי בשניהם אותו כוונה ואותו משמעות, לעומת רש"י שבנוגע השם הגדול המונחים שם המפורש ושם המיוחד שני מושגים שונים הם ופשוט.

ויש לציין לדברי הרוגוצ'בי (בהל' תרומות ע' 121 בהשמטות שרימזתי עליה לעיל) הוא כותב: "ועי' מש"כ רבינו בס' המורה פ"ט ופס"א וס"ל דשם המפורש הוא שם בן ד' בכתיבא ושם המיוחד הוא כקריאתו", עכ"ל, שלכאור' הכוונה על שם אדנ-י (שזה קריאת שם הוי' בגבולין ע"פ הכתוב זה שמי וזה זכרי) – וצ"ע איפה ראה זה במו"נ? ואולי הכוונה שם במו"נ פס"א (מהדורת קאפח) "ובארתי לך זאת בשם אדנ-י מפני שהוא היותר מיוחד בשמות הידועים לו יתעלה" עכ"ל, (ולמה המפענחים לא ציינו לזה והרחיקו לחמם להלכות עבודה זרה?).

וכל ההערות אינם אלא לעורר לב המעין, וה' יראנו נפלאות מתורת משיח אכ"ר.

\* \* \*

## פי' "רק פרט אחד"

הרב שלמה יהודה הלוי סגל

ר"מ בישיבה

ברשימות חוברת מג מבאר ענין האי עלמא דאזלינן מיני' כהלולא דמי' (עירובין דף נד ע"א), דהשייכות של העבודה בעוה"ז לענין החתונה היא בכל הפרטים, ומבאר שם דכמו בקידושי איש ואשה האשה נקנית בשלש דרכים כן גם בקידוש הגוף וכל עניני עוה"ז הוא ע"י שלש דרכים בכסף היינו אהבת ה', וממשיך שם וזלה"ק: "ולכן ב"ש דלחומרא, גם בזה מחמירים דצריך שתהי' אהבתו דינר [כסף] . . משא"כ לב"ה די גם פרוטה [נחשת, רק פרט אחד]".



והנה בפענוח כתבו דכוונת כ"ק אדמו"ר בכ' "רק פרט אחד"  
דפרוטה מלשון פרט.

אמנם אולי אפשר לבאר כונת "רק פרט אחד" באופן אחר,  
דהרי החילוק בין שיטת ב"ה דסברי פרוטה של נחושת לשיטת  
ב"ש דינר כסף, הוא דלשיטת ב"ש כונת התורה בכסף ב' פרטים:  
א. מתכת של כסף. ב. מטבע היוצא דהיינו ממון, משא"כ לב"ה  
הוא רק פרט אחד שהיינו ממון, וכיון דכוונת התורה בתי' כסף  
הוא רק פרט אחד משו"ה מספיק גם פרוטה של נחושת דגם פרוטה  
נחושת כסף – דממון הוי. ובאמת מפורש כן בריטב"א בדף י"א  
ע"ב בכתב שם לבאר דהטעם דלב"ש צריכים דינר כסף הוא משום  
דלא כתוב בתורה ממון כסברת ב"ה אלא כסף משמע דצריך ב'  
פרטים.

והנה כל זה מתאים לשיטת רש"י דפרוטה היינו נחושת, אמנם  
שיטת הרמב"ם בפיהמ"ש ובפ"ג מהלכות אישות ה"א שגם לב"ה  
פרוטה הינו שיעור משקל חצי שעורה כסף. ועי' באב"מ סי' כ"ז  
שביאר בסברת המחלוקת דהרמב"ם ס"ל דכסף בתורה היינו מתכת  
כסף משא"כ רש"י מפרש דכסף בתורה היינו מטבע היוצא – ממון,  
נמצא דלשיטת רש"י דפרוטה היינו של נחושת כוונת התורה בכסף  
לשיטת ב"ה הוא רק פרט אחד וזהו אפשר כונת הדברים.

\* \* \*

## סדר היום – צדקה ומקוה (גליון)

יהושע מונרשיין

עיה"ק ירות"ו

בגל' תדש (עמ' 8) דייק הת' מ.מ.ג. ברשימת רבינו (חוברת כ),  
שלכאורה משמע שצריכים להקדים צדקה למקוה וללימוד שקודם  
התפילה.

ולענ"ד אין מאותה הרשימה כל הכרח לדיוק זה (בנוסף לשאר התמיהות שמעלה הכותב הנ"ל), שהרי כוונת רבינו בפשטות היא ש"סדר היום" כלול מעבודת כל האבות וכל השבטים, ובהקדמת האבות לשבטים, ותו לא. ואילו סדרן של האבות וסדרן של השבטים הוא לאו דוקא (והרבי רק מבאר את פרטי העבודה לפי סדר האבות).

ולא זו כלכד, אלא שגם "סדר היום" בעבודה דבחי' השבטים שבדברי רבינו אינו כסדר לידתם, כגון שעבודת יששכר צ"ל בדוקא מיד אחר התפילה, קודם לגד ואשר. ועיי"ש עוד.

ומענין לענין בענין סדרן של השבטים, דבר פלא איתא בס' מי-השילוח לרה"ק מאיזביצא (פ' וישלח), שט"ז פעמים נמנים השבטים בתורה, ולעולם אין סדרם במקום אחד זהה לסדרם במקום אחר (עיי"ש פירוטם של הסדרים למקומותיהם). וכל סדר מורה על בחינה שונה והוראה אחרת.

וכך גם בעניננו, א"א לקבוע "סדר יום" מדוייק שבו יהיו שווים כולם, שהרי אינה דומה עבודתם של יושבי-אהלים לעבודתם של בעלי-עסקים, וכדרך פרט אינה דומה עבודתו של אדם זה לעבודת חברו.

ובעיקר דברי רבינו יש להבין, שכתב את ה"מקוה שקודם התפלה" כדבר של קבע ב"סדר היום", ומציין ללקו"ת ד"ה "תחת אשר לא" בסופו (פ' תבוא דף מג, ג-ד). והנה בלקו"ת שם נמנה המקוה בין שלושת הדברים הבאים להסיר את כל המונעים בתפילה, אך בעוד שהצדקה והלימוד אכן צריכים להיות בכל יום ויום קודם התפילה, הנה הטבילה במקוה (דמיירי בלקו"ת שם) היא טבילה להטהר מן הטומאה, ולכאורה לא משמע משם שצריכים לטבול בכל יום. וא"כ איך יתאים זה עם המובן מרשימת רבינו שבכ"י צ"ל עבודת כל שלושת האבות. וצ"ע.

# לקוטי שיחות

## טענת המלאכים מדינא דבר מצרא

יהושע מונדשיין

עיה"ק ירות"ו

בלקו"ש חלק ח"י (עמ' 28 ואילך), מבוארת טענת המלאכים "תנה הודך על השמים", שיסוד טענתם הוא ע"פ ההלכה מדינא דבר-מצרא.

וקשה לי טובא, דינא דבר-מצרא הוא, שיש למכור את השדה למי שיש לו שדה סמוך לאותו שדה העומד למכירה. וכמבואר בלקו"ש שם על-אתר עניינו של דין זה וטעמו, שזו טובתו של השכן שיהיו שדותיו סמוכים זה לזה. עיי"ש.

ועפ"ז, כדי שתהי' למלאכים טענת בר-מצרא, צריך שתהא להם תורה ("שדה") סמוכה לתורה שניתנה לבנ"י, ולא סגי בכך שהם "שכניו" של הקב"ה בגבהי מרומים. שהרי, כנ"ל, בר-מצרא הוא זה ששדהו סמוך לשדה העומד למכירה, ולא זה המתגורר בסמיכות מקום לביתו של בעל השדה.

והנה ע"פ דרך הרמז והדרוש ניתן לומר בזה פשטים רבים (בדיוק כפי שניתן לומר להיפך ממש, שדוקא נש"י קרובים יותר לקוב"ה מאשר המלאכים, ראה לקו"ש שם עמ' 29 אות ג), אבל מאי דקשיא לי הוא זה שבשיחה עצמה לא מבואר כלל עד"ז. ואדרבה, ב"משל" מפורש שם הטעם של סמיכות השדות זל"ז כנ"ל, ואילו ב"נמשל" מיירי בסמיכות מגוריהם של "המוכר" ו"הטוען".

\* \* \*

## חיות גופם של בני ביתו דרב יוסף (גליון)

הנ"ל

בגל' תרצז (עמ' 21) הובא ביאורו של רבינו בלקו"ש (ה, עמ' 137) לטעם הדבר שלא בא אומן (רופא) לביתו של רב יוסף, שהוא מפני שהנהגתו של ר"י היתה למעלה מהטבע. וכתבו דיש לעיין, דזהו ביאור רק בנוגע לחיות גופו של רב יוסף, אבל אכתי אינו מבואר בנוגע לבני ביתו, דאיך פעל זה גם עליהם שחיות גופם הי' למעלה מדרך הטבע, שהרי לא בא אומן גם לבני ביתו של ר"י. ע"כ.

וי"ל בפשטות, שהרי כליהם של צדיקים מזדככים גם הם ויכולים לחולל נסים ונפלאות למעלה מדרך הטבע, וע"ד כל הנוטל פרוטה מאיוב (בבא בתרא) ומקלו של ר"מ (בירושלמי), וכן בהמתם של צדיקים כחמורו של ר' פנחס בן יאיר (בחולין) ופרתו של אותו חסיד (בשבת) – אע"פ שלעתים מבואר שהן היו בהמות מעולם התוהו, אבל בפשטות היתה זו פעולה שפעלה בהם הבעלות של הצדיקים.

וא"כ אין תימה שחיות גופם של בני ביתו של רב יוסף היתה גם היא למעלה מדרך הטבע.

\* \* \*

## מום דצולע (גליון)

הנ"ל

בגל' תרצט (עמ' 15) הובאו דברי רבינו בלקו"ש (ה, עמ' 51 סוף הע' 25), שמוכרח לומר שנח לא הי' צולע בצאתו מהתיבה, שהרי בעל מום אינו עובד עבודה וכו'. והעיר שם הת' ר.ב.ש. שאפשר ובכמה קטנה מותר לזר בעל מום להקריב. עיי"ש.

ולדידי קשיא טובא, מדוע זה כ"כ פשוט שצליעתו של נח עושה אותו לבעל מום. ראה בדברי הרמב"ם בהל' ביאת המקדש פ"ז ה"ט ופ"ח הי"ג במומי הרגליים, ולא נמנה שם מי שקיבל מכה חזקה (דהיינו הכישו הארי דנח) וקשה עליו ההליכה הישרה. ובפרט אם אפשר שבמשך ימים ספורים יחזור לבוריו, דאפשר דלא הוי אפילו בכלל מום עובר. וצ"ע.

\* \* \*

## בדין איסור השחתה בחורבן בית המקדש

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחה"ח – ארה"ק

בלקו"ש חלק כט (ע' 11) הקשה, איך הקב"ה החריב את בית המקדש ע"י נבוכדנאצר מלך בבל והרי הקב"ה מקיים כביכול את כל המצות שמצווה לבנ"י, וא"כ הרי הלכה פסוקה (רמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"י, שו"ע אדה"ז חו"מ הל' שמירת גוף ונפש ובל תשחית ס"י) ש"כל המשבר כלים וקורע בגדים והורס בנין כו' דרך השחתה עובר בלא תשחית"?

ויתירה מזו; נוסף על האיסור דבל תשחית, בנוגע לביהמ"ק ישנו האיסור של "לא תעשון גו'", שאסור להרוס חלק מביהמ"ק, וכמ"ש הרמב"ם בהל' ביהב"ח (פ"א הי"ז) וכו' ש"הנותן אבן אחת מן המזבח או מכל ההיכל או מבין האולם ולמזבח דרך השחתה לוקה שנאמר (ראה יב, ג-ד): "ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשון כן לה"א". ועאכו"כ בנוגע לכל הביהמ"ק, וכמו שהרמב"ם מונה במנין המצות (שבריש ספר היד מל"ת סה) "שלא לאבד ביהמ"ק או בתי כנסיות או בתי מדרשות".

– בנוגע לאיסור דבל תשחית י"ל לכאו' ע"פ מרז"ל עה"פ (איכה ד, יא. איכ"ר פ"ב, יג): "כלה ה' את חמתו", ש"שפך חמתו על העצים ועל האבנים ולא שפך חמתו על ישראל", ולכן אין כאן האיסור דבל תשחית, כי האיסור הוא "כשעושה דרך השחתה

וקלקול, אבל ע"מ לתקן מותר לקלקל אם א"א לתקן אלא ע"י קלקול זה" (שו"ע אדה"ז (שם סט"ו). וע"ד "הקורע בחמתו, או על המת שהוא חייב לקרוע עליו, חייב (בשבת), מפני שמיישב דעתו בדבר זה, וינוח יצרו, והואיל וחמתו שוככה בדבר זה – הרי הוא כמתקן וחייב" (רמב"ם הל' שבת פ"י ה"י) –

ועד"ז בעניננו, דכיון ש"כלה . . חמתו", הרי זה ענין של תיקון, ויתירה מזה, כיון שע"י "כלה חמתו" לא שפך חמתו על ישראל", נמצא שבנוגע לבנ"י הוי החורבן מקלקל "ע"מ לתקן", כיון ש"א"א לתקן אלא ע"י קלקול זה", ולכן אין כאן האיסור דבל תשחית.

ברם בנוגע לאיסור "לא תעשון כן", אע"פ שהוא דוקא "דרך השחתה" – כמ"ש הכסף משנה שם – "שאם נותץ כדי לתקן ודאי שרי", צריך אבל להיות התיקון ובנין בגוף הדבר, ובנדו"ד אין זה בגוף הדבר וכו', רק ההיתר היחידי הוא, סתירה ע"מ לבנות במקומו. עיש"ב.

ונראה לתרץ ע"פ מ"ש החיד"א זצ"ל ב"מדבר קדמות" (מערכת מ, אות מג): "מקדש שחרב, כתב בספר עמודיה שבעה ריש ע' ג' סי' י"ד משם ס' היכלות, שלפי האמת לא נחרב המקדש, אלא שלח הקב"ה מלאכים והביאו לבנים ועפר ומשרפות סיד ממקום אחר להשביע עינו של אותו רשע להחריב המקדש, והמקדש עצמו נבלע בארץ.

"והרמ"ע זצ"ל כתב במאמר חקור דין חלק א פכ"ו, שהמקדש נגנז כי נסתלקו אבני קדש בנס להתנוסס במקום שאין היד שולטת, והבית הזה יהי' עליון במשמעו, והאריך בזה ע"ש. ודברי הזהר פ' פקודי דף ר"מ הם על אבנין דיסודי ציון וירושלים ויסידי ביתא, אלא דכתב שם הרמ"ע דק"ו למקדש עצמו". עכ"ל – ועי' בלקו"ש חט"ז (ע' 468 הערה 18) שמביאו: "שלפי האמת המקדש נבלע בארץ (נגנז), עיי"ש עכ"ל.

ועי' ב"מגלה עמוקות" פ' דברים ד"ה איתא בכנפי יונה שכתב:  
 "והבית הזה יהיה עליון ממש שהוגבה למעלה ומעולם לא נגע בה  
 יד ולא תלו גוים בהם וכו' שלא נגע בה יד גוים רק שנסתלק  
 למעלה וכו'". עכ"ל.

ולפי"ז א"ש, דלא עבר כלל על האיסור של "לא תעשון כן"  
 כיון שבאמת לא הרס שום חלק מבית המקדש האמיתי "שלפי  
 האמת לא נחרב . . . והמקדש עצמו נבלע בארץ", ומה שהרס, הי'  
 זה בנין אחר ש"שלח הקב"ה מלאכים והביאו לבנים ועפר  
 ומשרפות סיד ממקום אחר להשביע עינו של אותו רשע להחריב  
 המקדש".

ברם אותו בנין דימוי של ביהמ"ק הי' מותר להרוס, ואין כאן  
 האיסור דבל תשחית, כמ"ש בלקו"ש הנ"ל, ד"כלה . . . חמתו" הרי  
 זה ענין של תיקון, וגם שע"י "כלה חמתו" – "לא שפך חמתו על  
 ישראל", נמצא שבנוגע לבנ"י הוי חורבן בנין הדימוי של ביהמ"ק  
 מקלקל "ע"מ למתקן", כיון ש"א"א, לתקן אלא ע"י קלקול זה",  
 ולכן אין כאן האיסור דבל תשחית.

ולפי"ז יומתק מה שנאמר ש"שפך חמתו על העצים ועל האבנים,  
 ולא שפך חמתו על ישראל", דלכאוי' "ביהמ"ק" אינו רק "עצים  
 ואבנים" פשוטים כלל? – אלא דלפי הנ"ל מה שנהרס היה באמת  
 "עצים ואבנים" בלבד, בלי שום קדושה כלל.



## אגרות קודש

### טריפה חוזרת להכשירה

הרב שלום דובער לוי  
ספרן הראשי בספריית אגו"ח

באגרות קודש חכ"א בתחלתו, אגרת ז'תשנ"ט, נדפסה התשובה הראשונה שהגיעה לידינו מכתבי רבינו, בשנת תרפ"ה.

בתשובה זו כותב רבינו אל הגאון מרוגוטשוב, ומוכיח מכמה סוגיות בש"ס ופוסקים, שגם טריפה יכולה לחזור להכשירה ע"י סתימה, אם היא סתימה מעלייתא.

בתחלה מביא ראי' מפרש"י בדין סירכא במקום רבתייהו, שאע"פ שהנקב מטריף, מ"מ כיון שהנקב נסתם ע"י הקרום הדרא בריא וחוזר להכשירו.

אח"כ מביא את קושיית הר"ן ע"ז: "והא אמרינן כטרפה מה טרפה כיון שנטרפה אין לה תקנה". ומתרץ "כיון שיש לה תקנה לא נטרפה מעולם ... זוהי שיטת רש"י".

וע"ז מקשה רבינו: בכ"ז יקשה מריאה שניקבה ודופן סותמתה (מח.) דלרש"י ורמב"ם הל' שחיטה פ"ז בבישרא כשרה בגרמי טרפה וכיון דהטריפות הוא מחמת הנקב וזה לכאורה אינו תלוי בנקב אם יהי' סריך בצלע או בין הצלעות והסירכא נעשית לאח"ז, וכיון דאינו תלוי בנקב א"א לומר בזה סברת הר"ן או להכניס זה בגדר בירור למפרע.



והנה בענין זה דן גם אדמו"ר הצמח צדק בשו"ת שלו חיו"ד סי' כדו, ומביא מדברי הראשונים שמביאין ראיה זו מדין ריאה שניקבה ודופן סותמתה<sup>2</sup>, ומבאר ד' שיטות בזה:

(א) הרא"ש פ' במה בהמה סי' ז' מביא שיטת הרמב"ן גבי בהמה שנחתכו רגלי' בצומת הגידין טריפה, ומ"מ אם חתכה אח"כ למע' מצומת הגידין מתכשרת. וכותב ע"ז: "וכן מצינו טריפות נכשרות ריאה שניקבה ולא סביך בבישרא טריפה, חזרה ונסבכה הוכשרה".

(ב) אמנם הרא"ש חולק עליו וכותב "ודעת רחוקה היא זו שטריפה תחזור להכשירה בידי אדם, אלא מיד כשנחתכה בצומת הגידין מתה היא ... ולא דמי לריאה שמעצמה עומדת ומתחיל

---

(1) מעניין הדבר שגם אצל כ"ק אדמו"ר הצמח צדק זוהי אחת מהתשובות הראשונות שכתב והגיעו לידינו. אין לנו תאריך מדוייק לכתיבת התשובה הזאת, אבל בראשה נאמר "כתבתי זה בימי חורפי".

תשובה זו נדפסה מתוך כת"י 2144 פב, א. שם מועתקת התשובה בכת"י מעתיק, מוגהת בכת"י ק, ובראשה בכת"י ק נרשם כנ"ל "כתבתי זה בימי חורפי". ומכאן למדנו גם, שבאותה שעה כתב רבינו הצמח צדק גם את הפסקי דינים ליו"ד סי' לג – מהדורא קמא, שנדפסו בפס"ד שלו (נט, ג ואילך). כי בראש התשובה שלפנינו בא הפס"ד, שהוא סיכום השקו"ט שלו בתשובה זו, וסיכום זה הוא חלק מפס"ד מהדורא קמא הנ"ל (שנדפס שם סא, ג); אלא שכאן בתשובה נוספו לה כמה הגהות, שנרשמו בכת"י ק על הגליון בכת"י 2144 הנ"ל. אין לנו תאריך מדוייק לכתיבת תשובה זו בימי חרפו, רק זאת, אשר נכתב זמן לפני שנת תקצ"ו. כי בס"ד הוסיף בצ"צ שם הגהה "ועיין בפתחי תשובה סי' מ"ד סק"ז שנדפס מחדש אחר זמן רב שכתבתי קונטרס זה", והפתחי תשובה נדפס בשנת תקצ"ו.

(2) פלא הדבר, שרבינו אינו מציין לתשובה זו שבצמח צדק, ולא לכל הפוסקים המובאים שם. ואפשר מציין להם בתשובה הראשונה, שלא הגיעה לידינו.

[את התשובה מתחיל רבינו בכתיבת "מכתבו בקצרה הגיעני", ומזה רואים שכבר לפני זה כתב אליו בזה. ואחרי שהגאון מרוגוטשוב השיב שטריפה אינה יכולה לחזור להכשירה, מוסיף רבינו להוכיח שיכולה].

ויותר מסתבר אשר עיקר הוכחות רבינו בתשובה שלפנינו היא לברר שיטת רש"י ורמב"ם בזה, שבהם עסק יותר הגאון הרוגוטשובי, ולכן כל הראיות שמביא הם מלשונות רש"י ורמב"ם.

להסתבך". הרי שהרא"ש מחלק בין להכשירה בידי אדם ולא מהני לריאה שמעצמה חוזרת להכשירה. וכעין זה חילק גם הרשב"א, כמובא בצ"צ שם.

ג) הרא"ה בבדק הבית והר"ן והריטב"א סוברים שטריפה אינה יכולה לחזור להכשירה אפי' בידי שמים, והא דריאה הסמוכה לדופן מתכשרא ע"י דסביך בבישרא היינו משום שאז איגלאי מלתא שזה הנקב מאותן שראויין לכא לידי רפואה [את הסברא זו הביא רבינו לעיל בשם הר"ן לענין סירכא במקום רבתייהו, והרא"ה כותב טעם זה לגבי ריאה שניקבה ודופן סותמתה].

ד) הרשב"א במשמרת הבית חזר בו ממ"ש בחידושו, וסובר שאף בידי שמים אין טריפה חוזרת להכשרה, וגם לא סבר טעמא דאגלאי מילתא למפרע, ומבאר דין ריאה שניקבה ודופן סותמתה כיון שמן הדין אינה טריפה (אף בדלא סביך בבישרא) שהרי הדופן סותמתה כו' אלא מפני שאנו חוששין לה מן הספק שלעתים לא תסתום יפה ולפיכך אין אנו מתירין אא"כ סביך בבישרא.

אלו הן ארבעת שיטות הפוסקים בסוגיא זו של טריפה חוזרת להכשירה. אמנם בתשובת רבינו לא דן בשיטות הפוסקים בזה, כ"א בא להוכיח, ששיטת רש"י היא כשיטת הרמב"ן, שטריפה יכולה לחזור להכשירה אף בידי אדם.

\*

אח"כ מביא רבינו את הדין של קרום שעלה מחמת מכה אינו קרום, ומוכיח מלשונות רש"י בכ"מ. שאין הטעם בזה כיון שאין טריפה חוזרת להכשירה, כ"א מטעם "שסופו ליסתר וסתימת דופן סתימה מעלייתא היא".

גם את הראי' מדין קרום שעלה מחמת מכה מביא בשו"ת צ"צ שם ס"ד, וכותב ע"ז "דלפי ג' שטות הראשונות עכצ"ל דהיינו מפני שסופו לסתור", שהרי גם כאן המכה עלתה מחמת עצמה, שבזה מודה הרא"ש שיכולה לחזור להכשירה, וגם לשיטת הבד"ה והר"ן והריטב"א הנ"ל י"ל כאן אשר "אם קרום העולה סופו

להתקיים א"כ כיון שעלה קרום איגלאי מלתא דלא הוה טרפה מעולם ולמה אמרו שאינו קרום, א"ו צ"ל ג"כ דהיינו שאינו קרום משום שסופו לסתור".

וא"כ יוצא לנו שעיקר הוכחת רבינו מלשונות רש"י הוא שסובר כאחד מג' השיטות הראשונות בזה, ולא כשיטת הרשב"א במשמרת הבית, שבכל מקום אין הטרפה חוזרת להכשירה, אפי' לא באופן של אגלאי מילתא למפרע.

אמנם לפועל מבאר רבינו את שיטת רש"י כשיטת הרמב"ן, שבכל מקום אמרינן שטריפה יכולה לחזור להכשירה, ולכן מבאר את מ"ש בגמ' (חולין סח, ב) "כיון שנטרפה שוב אין לה היתר" דהיינו בטרפה כמשמעה שהיא דרוסה, וקים להו לרבנן דא"א למצוא לדרוסה רפואה וטריפה אין לה היתר פירושו אין במציאות תרופה לדרוסה, ולא מחמת שאינה חוזרת להכשירה".

אשר כן נצטרך לבאר גמ' זו לשיטת הרמב"ן הנ"ל, שסובר שבכל מקום הטרפה יכולה להחזור להכשירה, אפי' בידי אדם, אלא שרבינו דן כאן רק בשיטת רש"י ורמב"ם.

\* \* \*

## השלמת ג' התיבות בקריאת שמע

**הרב מרדכי פארקאש**

שליח הרבי, בעלביו וואש.

באגרות קודש חלק יט (עמ' תנ) כותב רבינו: "לשאלתו בהשלמת ג' התיבות בק"ש עי"ז שהש"ץ אומר יא"א [נובהערות המו"ל מפענח השאלה: כשמתפלל בציבור אך אינו גומר ג' הפרשיות עם הש"ץ האם מה שהש"ץ חזרם עולה גם לו?] – לע"ע לא מצאתי הוראה מפורשת בזה, אבל לדעתי פשוט א) שמוציא את כל הציבור שלו. ב) גם זה שעדיין לא גמר בק"ש מציבורו הוא, ונתוסף לו ג' תיבות בעת אמירתו ק"ש עכלה"ק.

ועד"ז בספר המנהגים (עמ' 11) "גם זה שעדיין לא גמר קריאת שמע מוציא אותו הש"ץ באמירתו ה"א אמת (היינו שמשלים להתפלל ג' תיבות, כיון שזהו בעת אמירתו ק"ש) בהערות המו"ל מציין "ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א" וראה כף החיים סי' ס"א ס"ק ט"ז. וכנראה כוונתם הוא מכתב הנ"ל באג"ק. [בספר "שערי הלכה ומנהג, (ח"א עמ' קמח העתיקו לשון ספר המנהגים, וכנראה הושמט מהעורכים המכ' באג"ק הנ"ל].

בסידור רבינו הזקן הובא הדין רק בכללו בדיני ק"ש: "בק"ש יש רמ"ה תיבות וחסרו ג' תיבות להשלים מנין רמ"ח תיבות לכן נוהגין שהש"ץ חוזר ואומר ה"א אמת יחיד המתפלל לעצמו יחזור תיבות אני ה' אלהיכם" ובהערות וציונים על הסידור (נדפסו בסידור סדר תפילות מכל השנה עמ' [724] 104) כ': "מי שעומד באמצע ק"ש כשהש"ץ מסיים יא"א - יפסיק וישמע ועולה לו לחשבון רמ"ח - ראה כף החיים סי' ס"א ס"ק ט"ז ע"כ.

והנה במכ' רבינו ובסה"מ כותב בפשטות שהש"ץ מוציא היחיד אבל כאן בהערות על הסידור מוסיף ש"יפסיק וישמע". וצ"ע ההנהגה למעשה.

ורצוני להבהיר ששאלתי לפני כמה שנים את הריל"ג (שערך הערות הנ"ל) אם הי' לו בזה הוראה של רבינו או אם הוגה ע"י, ולא קבלתי אז תשובה ברורה וי"ל.

(ב) ולגופו של דבר יל"ע, דבשערי תשובה סי' ס"א סק"ב כ': "וכתב בסדר היום מי שלא השלים ק"ש וכבר הקדים הש"ץ וסיים יותר טוב שיעמוד במקום שהוא וישתוק וישמע להש"ץ כשחוזר יא"א ואח"כ יגמור הק"ש ויועיל לו כיון שהוא עומד בתוך ק"ש וזה עדיף טפי מלכוין בט"ו ווין עיי"ש. ובשלמי ציבור כ' בשם מטה יהודה שכ' שמה שמכוין לשמוע מהש"ץ באמצע ק"ש לא הו"ל כקורא למפרע רק לענין שיצא י"ח, אבל לא לענין דחשיב הפסק, ומה ששומע מפי הש"ץ לא הוי כקורא בעצמו, אלא יוצא

י"ח מה שמוטל עליו בחיוב להשלים רמ"ח תיבות, והוא קורא ק"ש כסדרו, וכ"כ באמרי מרדכי עיי"ש.

ובשלחן הטהור (קומרנא) סי' ס"א-ב כ': אם עומד באמצע ק"ש אין לשתוק ולכוין למה שאמר הש"ץ י"א, ובהגהות זר זהב מפרש דהוה הפסק דבכל מקום שצריך לצאת י"ח בשתיקה הוי שומע כעונה ובאמצע הוה הפסק.

והנה אף שלהלכה אנן לא חיישינן לדברי השלחן הטהור, דרבינו הזקן פוסק בשולחנו (הל' תפלה סי' קד ס"ה) "אפי' לענות קדיש וברכו וקדושה לא יפסיק בתפלת י"ח אלא ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ ויהי' כעונה בפיו ששומע כעונה בכל מקום, ואעפ"כ אין בזה משום הפסק תפלה כיון שאינו מוציא בפיו" הרי דס"ל דשומע ושותק לא נחשב הפסק, ומובן דבנידוד להלכה יכול להפסיק ולשתוק ולכוין להש"ץ באמירת י"א.

ג) אבל עדיין צ"ב מצד סברת המקובלים וכנראה כך נהגו חסידים וכדלקמן. דבכף החיים המצויין לעיל (בספר המנהגים ובהערות על הסידור) מביא השיטות להלכה בדין זה ומסיים שלפי מש"כ הרב (האר"י) ז"ל בשער הכוונות ובסידור הרש"ש ז"ל סדר הכוונות שכל מילה מרמזת לכונה מיוחדת "א"כ לא תבוא כוונה זו כ"א עד אשר יאמר כסדר, ר"ל שישלים כל הג' פרשיות עד ה' אלהיכם, ואח"כ יחזור לומר ה' אלהיכם אמת, ואם לאו הוא מהפך ומערבב הסדר הנעשה למעלה ח"ו וא"כ אין תקנה אלא או ישמע מפי הש"ץ ויתכוין לצאת אם הוא בשוה עמו, או שיחזור הוא בעצמו לאמרם, אבל לשמעם שלא במקומם ויתכוין לצאת לא יבוא לפי דברי המקובלים ועיי"ש עוד שמבאר דהחזרה היא כוונה אחרת ואיך תהי' קודם שיסיים והרי הוא מהפך. עיי"ש.

וכנראה שבדבר זה לא להפוך הסדר נזהרו חסידים. כגון בהלכה שהבא לביהכ"נ והציבור מתפללים יש בהלכה סדר של דילוגים כדי להתפלל שמו"ע עם הציבור בכ"ז נוהגים להתפלל על הסדר (ראה אג"ק רבינו נ"ע ח"א עמ' רכט, ח"ח עמ' פא, היכל

מנחם ח"ג עמ' רל"ה, ועי' באר היטב סי' נ"ב סק"א מש"כ בזה. וראה לדוגמא לענין קידוש במקום סעודה בספר השיחות תש"ד עמ' 40, לשמע און עמ' קמ"א וראה ג"כ לקו"ש חכ"ד עמ' 412 לענין אמירת הלל לפני התפלה ועוד) ובפשטות הכוונה לא לערב הסדר הרוחני ומאי שנא ק"ש דלא חששו לזה וינהגו דהיחיד יחזרם בעצמו?

(ד) ואולי יש לחלק בין דילג ואח"כ חוזר לשומע ומכוין למה שהש"ץ אומר, וזאת ע"פ מה שהעתקנו לעיל הלכה להפסיק בשמו"ע לקדיש קדושה וברכו. והרי בפשטות גם הם נושאים כונה מיוחדת כל א' לעצמו, ובסדר מסודר, ומדוע לא חששו לערבוב, רק י"ל דכמו שמבואר שם "דאין בזה משום הפסק תפלה כיון שאינו מוציאו בפיו" כמו"כ אוי"ל כאן שלא מערבב הסדר כיון שאינו מוציאו בפיו וכמו שמפסיק בשמו"ע לקדושה אף כאן בשתיקה בעלמא ומקשיב הג' תיבות מהש"ץ אינו מערבב הסדר ועצ"ע הסברא בזה לאמיתו של דבר.

ולהוסיף דבדברי רבינו באג"ק וכן בסה"מ הי' אפשר ללמוד הפשט בהמילים "שמוציא את כל הציבור שלו" "מציבורו הוא" שהיחיד ממשיך באמירתו ק"ש מבלי שישתוק ומכוין, והכוונה של הש"ץ הוא עבור כל הציבור כך שאצל היחיד בפרטיות לא מתערב הסדר. וראה לקו"ש חכ"ד אלול עמ' 96 בהגדרת תפילת הש"ץ וז"ל: א' ש"ץ איז ענינו וואָס ער איז כולל די' פיפיות עמך בית ישראל וואָס "הוא נעשה שליח לכולם. . שפיו כפיהם", אזוי אז יעדער וואָרט וואָס ער איז מתפלל, איז דאָס כאילו ווי די גאָנצע עדה זאָגט עס דורך פיו. דאָס הייסט, אז אין תפלת הש"ץ איז מרוכז ומאוחד די תפלה פונעם צבור ווי ער ווערט איין מציאות פון אַן עדה קדושה – אַן אנדער גדר אין איכות התפלה אפילו לגבי די תפלות פון ריבוי המתפללים בצבור" וד"ל.

## מחשבה בקדשים (גליון)

הת' גדלי' דוד מלמד

תות"ל 770

בגליון העבר כתבתי בדרך אפשר לבאר עוד אופן למ"ש כ"ק אדמו"ר: בשוה"ג לאג"ק של אביו הרלו"צ זי"ע שמהסוגיא דקידושין מוכח שמח' מקדשת ג"כ (ואינו רק מצד דיני ממונות), ובתחלה הערתי בד"א, שמ"ש הרב א.מ.ה. שהפירכא של הגמ' הוא מצד הסברא, ניחא, רק לפי המפרשים שכותבים כך, (שהפירכא אינו רק עדיפותא בעלמא כ"א גם מצד הסברא). ותוך כדי דיבור, כתבו ע"ז בהערות המערכת בהע' 1, ובל' דפלא, על הנ"ל, ולא זכיתי להבין מהו הפלא, והרי המפרשים כותבים כן, וגם הרב א.מ.ה. מפורש כתב כן בהע', וא"כ בוודאי ידע שכן כתוב במפרשים.

אך יש לישיב כפירושו באופן של ביאור בדברי הגמ', (וזהו מ"ש בגליון העבר), אבל לומר שמסוגיא זו מוכח שהקרוב קדוש, הנה ע"ז צריכים הוכחה חזקה.

וראי' לזה, שפירושו אינו כ"כ חזק, הוא מדברי הרב א.מ.ה. בעצמו שמביא מספר יד דוד ב' אופנים בסברת הפירכא. ולפי"ז מאחר שניתן לסברא, יתכן גם סברא שלישית באופן אחר דלא כסברות אלו, ובכדי להוכיח ממנו צריכים להוכיח תחלה דפירכא זו, דוקא, שונה מכל סוגיות הש"ס, ודוקא כאן הפירכא הוא מצד הסברא ולא מצד עדיפות. ואח"כ צריכים להוכיח שהסברא מתאימה באופן שאפשר להוכיח ממנו שהקרוב קדוש ע"י מח' בלבד.

גם הוסיפו בהע' המערכת (בהע' 2) לחלק בין מ"ש בהתחלת הסוגיא בענין שליחות, למ"ש בהמשך הסוגיא בענין מחשבה.

והנה ראשית כל, הסברא שהביא ר' א.מ.ה. הוא רק בפירכא אחד דהגמ' (מה להנך שכן ישנן במח') ואינו מתאים למ"ש בציון

דכ"ק אדמו"ר שההוכחה היא מהסוגיא דקידושין, שמשמע שהוא מכללות הסוגיא, ולא מפרט א' בלבד.

ולפי מה שכתבתי בגליון העבר, ההוכחה מתחילה, מראשית השקו"ט, וממנו מובן בנוגע להמשך השקו"ט. ראה גליון העבר בע' 42. וכנראה לא שמו לב לזה בהמערכת מאיזה סיבה, ובמילא תמוה שרצו כאן לחלק הסוגיא לחלקים: בתחלת הסוגיא מדובר אודות שליחות לקדושה (ובזה הסכימו) אך המשך הגמ' בנוגע למח' לא מדבר על קדושה כ"א על צד הממונות שבזה, והוא פלא.

וכהוכחה לדרכי הנ"ל, (שההוכחה מתחילה, מתחילת הסוגיא) הוא מתשובת כ"ק רלוי"צ זי"ע שכותב שהסוגיא דשבועות קאי על החיוב דהאדם ולא על קדושת הקרבן. וצריך להבין, איך כ"כ פשוט דשבועות מדובר על החיוב שחל על האדם ולא אקדושת הקרבן.

– [ולהעיר שיתכן שבפרט זה, מסכים כ"ק אדמו"ר, כנראה מזה שכתב הציון בשוה"ג להוכיח מקדושין ושאר מקומות, ולא שקיל וטרי בשבועות גופא, אך עדיין יש לעיין האם לאחרי הוכחתו מקידושין, יסבור כן גם בשבועות או שלא נוגע לו מאיפה והעיקר שמצא יסוד למה שהיה מונח אצלו שהקרבן קדוש גם ע"י מח' ועדיין יש לעיין בזה. ולהעיר מתוס' קידושין שם ד"ה שכן שמשמע כמ"ש כ"ק אדמו"ר וכנ"ל]. –

אלא י"ל, שמה שמוכח כן מסוגיא דשבועות הוא מכללותו ולא ממשפט א', שהרי כל הסוגיא (וכללות המסכתא) מדובר על התחייבויות ע"י שבועה וכיו"ב. וע"ז מוסיפין גם בנוגע למח'. ובוודאי מהמשך כל הענינים מובן שמ"ש מח' אינו "בבחי' יוצא דופן" מכללות הענין, אלא שגם כאן מדובר על התחייבויות שחלים על האדם ע"י מעשה דיבור ואפי' מחשבה.

ועד"ז, מכללות הסוגיא (והמסכתא) דקידושין מובן, שהמדובר כאן בנוגע לחלות קדושה ולא צד הממונות. ותמוה לי נוסף על התמי' הכללית, שקפצו בהמערכת לענות דוקא כאן ולא נתנו



להרב א.מ.ה. להשיב בעצמו בדברים של טעם והגיון כדרכו – ומה לא ניחא להו במה שכתבתי, שמתחלת העמוד מה לגירושין שכן ישנן חול, מוכח שהשליחות המדובר כאן הוא לענין צד הקדושה שבזה, וממילא הצד להשוות או לחלק בבבא שלאחר"ז הוא ג"כ מענין זה – היינו חלות קדושה! וצד ממנות מאן דכר שמי'. וזהו גם הדוגמא דקרבן פסח הבא בהמשך. משא"כ לפמ"ש הרב א.מ.ה. ההוכחה היא ממשפט א' מתוך כללות הסוגיא ומיוסד על סברא המובא במפרשים אחדים, וגם אינו כפי רוב המקומות בש"ס.

\* \* \*

## בענין הנ"ל

הת' יוסף הכהן נופילד  
תלמיד במתיבתא

ידועה השקו"ט בין הרבי לאביו הרה"ג הרה"ח וכו' ר' לוי"צ ז"ל, אם מחשבה לבדה פועלת קדושה על הבהמה או רק חיוב על הגברא להביא בהמה זו. ועי' בהמכתב השני בענין זה (לקוטי לוי"צ – אגרות קודש עמ' דש) שהאריך בזה וכתב ז"ל: "שגם לענין תרומה אינו חל ע"י מחשבה ממש", ע"ש.

וכדאי להעיר בזה ממש"כ אדה"ז בשולחנו סתקכ"ז קו"א סק"ב ז"ל: "כמו גבי הפרשת תרומה שהוא קדושה במחשבה לבד וכו'" ע"ש.



# נגלה

## זמן מתן תורתנו – איזה יום בחודש?

הרב יוסף יצחק קעלער

“כאן צוה ה' את הברכה”

א. גרסינן במסכת שבת (דף פו ע"ב): ת"ר בשישי בחדש ניתנו עשרת הדברות לישראל רבי יוסי אומר בשבעה בו אמר רבא דכולי עלמא בר"ח אתו למדבר סיני. . . ודכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל. . . כי פליגי בקביעא דירחא רבי יוסי סבר בחד בשבא איקבע ירחא ורבנן סברי בתרי בשבא איקבע ירחא.

ועל כך מקשה הגמרא ממדרשי התנאים. והקושיות נחלקים לכמה סוגים: סוג א' ממדרשים שמוכח ומפורש בהם שר"ח ניסן הי' בה' בשבת והי' חודש ניסן מלא ור"ח אייר הי' בשבת וחדש אייר הי' חסר ור"ח סיון הי' באחד בשבת וו' בסיון הוא ו' בשבת. ועל קושיות אלו משיבה הגמרא, הא מני ר' יוסי היא, כלומר שזה הולך לשיטת ר' יוסי שז' סיון חל להיות בשבת.

עוד הקשו מברייתא דתניא בסדר עולם בערב שבת יצאו ישראל ממצרים ור"ח אייר הי' באחד בשבת ור"ח סיון בשני בשבת. והשיבו: הא מני רבנן היא, כלומר שזה הולך לשיטת רבנן שו' בסיון חל בשבת.

ועוד הקשו מברייתא (השנויה ג"כ בסדר עולם) שאחד בניסן בשנה השנית ליצי"מ חל ביום ראשון בשבת, שזה אינו מתאים לא לקביעות ר"ח סיון של שנת יצי"מ באחד בשבת ולא לקביעותו בשני בשבת. והשיבו: שלפי ברייתא זו, אם חל ר"ח סיון של שנת יצי"מ באחד בשבת עשו שבעה חדשים חסרים, מחדש ניסן עד חדש אדר של שנה ראשונה ואם חל ר"ח סיון של שנה זו בשני בשבת עשו שמנה חדשים חסרים.

עוד הקשו מברייתא: ורבי יוסי אומר בשני עלה משה וירד בשלישי עלה וירד בד' ירד ושוב לא עלה [ומאחר שלא עלה מהיכן ירד אלא ברביעי עלה וירד] [ועד קבלת הדברות]]: בחמישי בנה מזבח והקריב עליו קרבן בשישי לא היה לו פנאי מאי לאו משום תורה. והשיבו: לא משום טורח שבת.

עוד הקשו מהפסוק וקדשתם היום ומחר לשיטת ר' יוסי שהי' פרישה ג' ימים אם נאמר שהתורה ניתנה בז' סיון. והשיבו: אמר לך ר' יוסי יום אחד הוסיף משה מדעתו (דהכי תניא באבות דר' נתן). ועוד הקשו לר' יוסי מהפסוק והיו נכונים ליום השלישי. והשיבו: הא אמרינן יום אחד הוסיף משה מדעתו.

ב. ולהעיר דבמדרשי התנאים (סדר עולם ומכילתא) לא מצינו דעה שהתורה ניתנה בז' בסיון לא בשם ר' יוסי ולא בשם רבנן.

והן במכילתא והן בסדר עולם מפורש שהתורה ניתנה בששה בסיון.

אלא שבמכילתא מפורש שהתורה ניתנה בשישי בשבת וזהו לשון המכילתא (בפרשת בשלח) עה"פ ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין . . . בחמשה עשר יום לחדש השני לצאתם מארץ מצרים: "למה נאמר יום מגיד שאותו היום אירעה שבת להיות שהיא סדורה ובאה מששת ימי בראשית עד שניתנה להם לישראל בעשרים ושנים באייר, ד"א בחמשה עשר יום לחדש למה נאמר יום לידע באיזה יום נתנה תורה לישראל ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים אירע להיות בחמישי בשבת השלים ניסן אירע אייר להיות בשבת חסר אייר אירע סיון להיות באחד בשבת ואומר ממחרת הפסח יצאו ואומר בחמשה עשר יום לחדש השני ואומר בחדש השלישי לצאת בני ישראל ממצרים. נמצאת אומר בחדש השלישי בשישי בחדש בשישי בשבת.

הרי מפורש שהתורה ניתנה בשישי בסיון בשישי בשבת.

[ובמכילתא פרשת יתרו נאמר בסתם: ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום זה יום רביעי ומחר זה יום חמישי והיו נכונים ליום השלישי זה יום ששי שבו נתנה תורה].

והנה בגמרא הובא רישא דברייתא זו בדף פז ע"ב וסיפא דברייתא זו בדף פ"ז ע"א ובשניהם מסיימין קשיא לרבנן ומתוצין הא מני ר' יוסי היא.

וצ"ע שהרי בברייתא מפורש שבששי בחדש בששי בשבת ניתנה תורה.

ואילו בסדר עולם פ"ה תניא: בי"ד יום בו שחטו ישראל את פסחיהן במצרים ויום חמישי היה. ובו בלילה לקו הבכורות ממחרת הפסח ערב שבת היה נסעו מרעמסס שנאמר ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה וכתיב ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש הראשון ומרעמסס נסעו לסכת ומסכת לאתם ומאתם לפני פי החירות הרי ג' ימים. . . אור שביעי ירדו לים. . . לשחרית עלו ישראל מן הים ונשקעו מצרים ובאותה שעה אמרו ישראל שירה. . . ויום חמישי בשבת היה והוא היה יו"ט אחרון של פסח. . . ומאילם נסעו לאלוש שנאמר ויסעו מאילם ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין גו' היא אלוש בחמשה עשר יום לחדש השני לצאתם מארץ מצרים וא' בשבת היה הא למדנו שראש חדש אייר באחד בשבת היה. . . ובאלוש נתנה להם השבת ושם עשו שבת ראשונה שנאמר וישבתו העם ביום השביעי אחד בשבת בכ"ב אייר נסעו מאלוש ובאו להם לרפדים. . . בשלישי בששה לחודש נתנו להם עשרת הדברות.

הרי שלפי הסדר עולם ניתנה תורה בששי בסיון ביום השבת.

ג. ועוד צ"ע על המבואר בגמרא שר' יוסי סובר שבשביעי בחודש סיון ניתנה תורה. והרי אמר ר' יוחנן מאן תנא סדר עולם ר' יוסי. ובסדר עולם מפורש שבששי בסיון ניתנה תורה והוא היה יום השבת.

ועוד הקשה המג"א (או"ח ריש סי' תצד) דלפי הגמרא נמצא דהתורה ניתנה ביום נ"א לספירה לפי מה שאנו תופסים לעיקר דט"ו ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים היה חמישי בשבת [וא"כ ברביעי שחטו פסחיהם ונמצא בשבת שעברה לקחו פסחיהן שאז היה בעשור לחדש ועל כן קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול, תוס' שבת פז ע"ב ד"ה ואותו (הובא בשו"ע רבינו סי' ת"ל)] והתורה ניתנה ביום השבת בין לדעת רבנן [ולפי"ז הי' חדש ניסן מלא וחדש אייר מלא] ובין לדעת ר' יוסי [שלדעתו אייר חסר] (ראה שו"ע רבינו או"ח סי' תצ"ד). וא"כ למה אומרים בחג השבועות שהוא יום נו"ן לספירה "זמן מתן תורתנו".

ותירץ רבינו בשו"ע שם (סי' תצ"ד) שזה שאנו אומרים בשבועות "זמן מתן תורתנו" הוא כי לפי החשבון שלנו עכשיו בקביעות החדשים חל חג השבועות לעולם בששה בסיון, והתורה ניתנה בששה בסיון.

וכבר הקשה כ"ק אדמו"ר דלפי"ז צ"ע לדעת ר' יוסי מפני מה קביעות מתן תורה עתה בחג השבועות שהוא בששה בסיון.

ועוד יש להקשות דהרי כשחל חג השבועות בששה בסיון אומרים בתפלה: זמן מתן תורתנו. וברור דזה היה לכה"פ תיכף אחרי חורבן בית שני כשהתפלה היתה חלק עיקרי מסדר היום של כל אחד ואחד. וא"כ האיך שייך לומר שר' יוסי יחלוק על זה ויסבור שהתורה ניתנה בו' סיון, שהרי במציאות העכשוית (אם אומרים "זמן מתן תורתנו" כשחל חג השבועות בו' סיון) ודאי לא שייך מחלוקת.

ד. והנה על המשנה מנין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טמאה שנאמר היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה, גרסינן בירושלמי שבת פ"ט ה"ג: אמר רבי יוחנן מסיני למדו ירד משה בשלישי בשבת אמר להן היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה כל מי שפרש בשלישי יש כאן ליל רביעי ורביעי ליל חמישי וחמישי. בששי פלטה בלילה טמאה ביום טהורה, כל מי

שפרש ברביעי יש כאן רביעי ליל חמישי וחמישי בששי פלטה בלילה טמאה ביום טהורה. אמר רבי יוחנן זו כסיני אבל לדורות או בארבע או בשש, רבי עקיבא אומר לעולם הן חמש וכן לדורות.

כלומר דר' יוחנן סובר שבשישי בשבת בשישי בסיון ניתנה תורה כדעת המכילתא, וביום שלישי בבוקר ירד משה בהשכמה ואמר לבנ"י: היו נכונים ליום השלישי, ומי שפירש בשלישי יש כאן ה' עונות ומי שפירש בליל רביעי יש כאן ד' עונות, וזו היתה כסיני אבל לדורות קפדינן אב' ימים שלמים ולפעמים הן ארבע עונות לפעמים הן שש כדברי ר' ישמעאל אבל ר' עקיבא מפרש שכולם פירשו בשלישי ויש כאן ה' עונות וכן הוא לדורות, ולדבריהם הוסיף משה יום אחד מדעתו שהרי הקב"ה אמר למשה ביום השלישי וקדשתם היום ומחר והיו נכונים ליום השלישי שבפשטות משמעותו שיהיו נכונים ליום חמישי בשבת. ומשה הוסיף יום אחד שאמר והיו נכונים לשלשת ימים שמשמעותו ליום שישי בשבת מדעתו.

[ויש מפרשים שמשה רבינו למד כן בדברי הקב"ה שאמר וקדשתם היום ומחר והיו נכונים ליום השלישי ממחר, וכבר הקשו דלפי"ז מהו "הוסיף משה יום אחד מדעתו", ולכאוי"ל שלפני שירד לעם ואמר להם היו נכונים לשלשת ימים, הציע כן לפני הקב"ה והסכים לו הקב"ה לפני שירד ואמר להם לישראל, [ובזה מיושב קושיית המפרשים].



## חסידות

### בתורה-אור פ' וישב (גליון)

יהושע מונדשיין

עיה"ק ירות"ו

בגל' תרחץ (עמ' 51) כתב הרב מ. ל. שהנדפס בתו"א (כט, ד) "והדם קודם לנרות. וקטורת היא בחינת ככל לבבך" הוא טה"ד, וצ"ל ללא הנקודה: "והדם קודם לנרות וקטורת היא בחינת ככל לבבך", דהיינו שבחי' ככל לבבך קאי על הדם.

ואכן, בדפוס הראשון של התו"א (קאפוסט תקצ"ז) אין נקודה במשפט זה, וכן הוא גם בתו"א מהדורת קה"ת תשט"ו (צילום מדפוס זיטאמיר תרכ"ב).

אך מש"ש שצ"ע מדוע נכתב "היא בחינת ככל לבבך", הרי דם הוא ל' זכר והי' צ"ל "הוא בחינת ככל לבבך" – הא לא קשיא, ותמיד כשמשווים שני חלקים שהאחד זכר והשני נקבה, יצא צד אחד נשכר והשני מקופח. וגם כאן, אילו הי' נכתב "הוא", הי' קשה: הרי "בחינה" היא ל' נקבה, ומדוע נכתב "הוא" בל' זכר. ועד"ז באותו דף (כט, ג): "וצמאון זה ותשוקה זאת היא בחי' ככל לבבך" – ולא כתב שהצמאון והתשוקה "הם" בחי' ככל לבבך. וכהנה רבות.



## הלכה

## דיני חג השבועות השייכים למתן-תורה לעובר את קו התאריך

הרב יואל כהן

ה'חזור' דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

א. בשו"ע אדמו"ר הזקן ריש סימן תצ"ד, שהטעם על זה שאומרים בחג השבועות "זמן מתן תורתנו" הוא מפני שהקביעות דחג השבועות (עכשיו "לפי חשבון המסור בדינו") הוא בששה בסיון שהוא יום מתן תורה. ומבואר בלקו"ש ח"ג פ' אמור (ע' 997), שעפ"ז, כשחל עצרת בה' בסיון או בז' בסיון אין אומרים זמן מתן תורתנו.

ובהמשך הענין שם, דאפשריות כזו (שיחול עצרת בה' בסיון או בז' בסיון) ישנה גם עכשיו. דמי שעבר את קו התאריך באמצע ימי הספירה, חג השבועות אצלו בנוגע כל הדינים הוא לפי מנין ימי הספירה שלו, בה' בסיון או בז' בסיון, אבל אינו אומר "זמן מתן תורתנו" מכיון שאמירת "זמן מתן תורתנו" קשור עם ששי בסיון (כמבואר שם בארוכה ע' 1000).

ב. והנה בחג השבועות ישנם עוד דינים ומנהגים הקשורים עם ענין מתן-תורה, וכמו: "נוהגין הרבה להיות ניעורים כל הלילה ולעסוק בתורה" (שו"ע אדה"ז סתצ"ד ס"ג); "וקורין בס"ת . . . בחודש השלישי . . . שהוא ענינו של יום שבו ניתנה התורה" (שם ס"ד); "נוהגין לקרות מגילת רות בשבועות שהוא זמן מתן תורה כדי ללמוד שלא ניתנה תורה אלא ע"י יסורין ועוני" (שם ס"ג); "ונוהגין לשטוח עשבים . . . בבתים בשבועות זכר לשמחת מתן תורה" (שם ס"ד); "אסור להתענות תענית חלום בחג השבועות לפי שהוא יום שניתנה בו התורה" (שם ס"ח).



ויש לחקור: מי שעבר את קו התאריך בימי הספירה ועצרת שלו היא בה' או בז' בסיון, אם מותר לו להתענות תענית חלום בחג השבועות שלו (וכן אם צריך לנהוג בכל המנהגים הנ"ל). ואותה השאלה היא גם בנוגע קרה"ת, באם ישנם עשרה (או ששה) שעברו את קו התאריך – איזה פרשה בתורה צריכים לקרוא.

ולכאורה יש לפתור ספק הנ"ל ממ"ש בלקו"ש שם (ס"ע 1000), דמי שעבר את קו התאריך, יום החמישים של ספירה שלו היא אצלו יו"ט שבועות "בנוגע אלע דינים (א' חוץ וואָס "זמן מתן תורתנו" קען ער ניט זאָגן)". דמהלשון "בנוגע אלע דינים א' חוץ כו" משמע שהדבר היחידי שחסר אצלו הוא רק אמירת "זמן מתן תורתנו". והכוונה בהתיבות "בנוגע אלע דינים" הוא לכל הדינים ממש, גם להדינים הקשורים עם ענין מתן-תורה.

ולהעיר, דנוסף על גודל הדיוק בלשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר בכלל, הרי בענין של הלכה – דיוק הלשון הוא עוד יותר. ומכיון שהתחלת סעיף ו' בלקו"ש שם הוא "פון דעם אלעם קומט אויס דער דין" – מובן, שמדיוק הלשון בסעיף זה, אפשר להוציא מסקנא גם בנוגע להלכה.

מובן שבנוגע לפועל, צריך לשאול בכל הנ"ל אצל רב מורה הוראה. אבל מפשטות הלשון בלקו"ש שם משמע כנ"ל שיש חילוק בין אמירת "זמן מתן תורתנו" לשאר הדינים הקשורים עם ענין מתן-תורה.

ג. והביאור בזה שגם כשחל עצרת בה' בסיון נוהגים כל הדינים הקשורים עם ענין מתן-תורה (חוץ מאמירת "זמן מתן תורתנו") יובן ע"פ המבואר בלקו"ש שם (ע' 996 ואילך), דהגם "שהכתוב לא תלה חג הזה ביום מתן תורה. . . רק בחמישים לעומר" (לשון אדה"ז שם), מ"מ, ענינו של החג (גם כשהוא חל בז' בסיון ואפילו בה' בסיון שלכולי עלמא אינו יום שניתנה בו תורה) שייך למתן תורה. כי ענין יום החמישים לעומר הוא המשכת שער הנו"ן, שזהו ענין מתן תורה.

ובהערה 7 שם, דענין זה [השייכות דעצרת, יום החמישים לעומר, למתן-תורה] מרומז גם בגליא דתורה. דאיתא בפסחים (סח, ב) "אמר ר' אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא", "מר ברי' דרבינא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא כו' עצרת יום שניתנה בו תורה". ועד"ז בירושלמי ר"ה פ"ד סה"ח "בכל הקרבנות כתיב חטא ובעצרת אין כתיב חטא, אמר להן הקב"ה מכיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם".

ולאחרי שמביא בלקו"ש שם ב' מאמרי רז"ל הנ"ל (דמס' פסחים והירושלמי ר"ה), ממשיך בלקו"ש שם, וז"ל: "וכמו שהוכיח בדברי נחמי' השלמת שו"ע אדה"ז סי' תקפא בקו"א".

ד. והנה יש שרוצים לדייק מהלשון בלקו"ש שם "השייכות דיום החמישים לעומר למתן-תורה מרומז גם בגליא דתורה", שהוא רק רמז בעלמא. כלומר, שכל השייכות דעצרת למתן-תורה הוא רק ענין רוחני (ענין שער הנו"ן) שאינו שייך להלכה. בנוגע לירושלמי הנ"ל, טוענים הם שזה רק פירוש בפסוק (שבעצרת אין כתיב חטא) ולא ענין בהלכה; ובנוגע הגמרא דפסחים טוענים הם, שבזמן הגמרא קביעות החדשים הי' ע"פ החשבון המסור בידינו ועצרת היא בו' בסיון. כלומר, דמ"ש בגמרא שם שבעצרת בעינן נמי לכם הוא רק עכשיו שעצרת היא בו' בסיון. וע"ד המבואר בלקו"ש שם בנוגע לאמירת "זמן מתן תורתנו" בעצרת, שהוא רק עכשיו.

ולפענ"ד אינו כן. כי מזה שממשיך בלקו"ש שם "וכמו שהוכיח בדברי נחמי' כו'" מוכח להדיא שאין זה רק רמז בעלמא, אלא שענין זה (שעצרת שייך למתן-תורה) מוכח גם בנגלה.

זאת ועוד: (א) מפשטות לשון הגמרא "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם" משמע שהוא דין בעצרת. (ב) ועיקר: בדברי נחמי' שם, וז"ל: "ועוד הרי ר' אלעזר גופא משמע בהדיא ביומא דף ד ע"ב דס"ל כר' יוסי, וא"כ איך . . . אמר בפסחים הכל מודים

כו' . . אלא ודאי ע"כ לומר דבשבועות שהוא חמישים יום לעומר הוא זמן מתן תורה לכו"ע. עיי"ש באריכות. ומזה מוכח, דאין לתרץ שעכשיו עצרת היא בו' בסיון, שהרי ר"א ס"ל כר"י שבז' בסיון ניתנה תורה.

ומכל זה מוכרח, דזה שהיו"ט דעצרת שייך למתן-תורה, הוא גם להלכה, כמ"ש בדברי נחמי' שם. וממ"ש בלקו"ש שם "אלא שבאיזה פרטים מוכח בשו"ע אדה"ז דלא כהדברי נחמי', כדלהלן בהערה 10, 12", מוכח להדיא דזה מה שבלקו"ש חולק על הדברי נחמי' הוא רק בנוגע פרטים אלה [והם: (א) שהדברי נחמי' סובר להלכה כר"י ובשו"ע אדה"ז איתא דהלכה כרבנן, כמבואר שם

---

(1) בלקו"ש ח"ח ע' 21, וכן בלקו"ש חכ"ב ע' 146, מוכח הראי' (על השייכות דתג השבועות למתן-תורה) מירושלמי הנ"ל. ובהערה שם, דהטעם על זה שמביא ראי' מירושלמי - אף שגם בבבלי (פסחים שם) נאמר שעצרת יום שניתנה בו תורה, ובפרט שהענין שבבבלי שם נוגע גם להלכה - הוא (א) כי דוקא מהירושלמי מוכח שהשייכות דעצרת למתן-תורה מקורה בתורה שבכתב, (ב) הא דבבלי אפ"ל שאינו מדבר בזמן שקובעין ע"פ הראי'.

ולכאורה צריך לומר, דאין הכוונה שמהבבלי ליכא הוכחה על זה\*, כי אם, שבבלי פסחים שם (לולי הגמרא דיומא המוכח בדברי נחמי' שם) אפ"ל שמדבר רק עכשיו. ומכיון שבכדי להוכיח מפסחים שם צריך להוכחה נוספת מיומא שם, לכן מביא בפנים השיחה ההוכחה מירושלמי, שהיא פשוטה יותר.

גם יש לומר, שגם לאחרי ההוכחה מיומא שם, ההוכחה מפסחים שם אינה הוכחה אלימתא כ"כ. כי אפשר לומר (בדוחק) דהא שבעצרת (כשחל בו' בסיון) בעינן נמי לכם (אף שלר"י הי' מתן-תורה בז' בסיון) הוא מפני שגם לר"י "היתה ראוי' לינתן בששי (בסיון)", כמ"ש בתוספות (ע"ז ג, א - ד"ה יום הששי. וראה דברי נחמי' שם. וראה לקו"ש ח"ג שם הערה 12). ולכן מהגמרא דפסחים שם אין הכרח שעצרת בכלל (גם כשחל בה' בסיון) שייך למתן-תורה, ולכן הראי' מירושלמי עדיף טפי.

וראה הערה הבאה.

---

(\* וגם בלאה"כ מוכרח לומר כן. דבאם נאמר שמהבבלי ליכא הוכחה - הרי הי' צריך להקדים טעם זה ("הא דבבלי אפ"ל כו") לפני הטעם שההוכחה מירושלמי היא גם בנוגע תורה שבכתב? ומזה שמביא רק כטעם שני (ובלקו"ש ח"ח שם רק בשוה"ג) מוכח שגם ההוכחה מהבבלי היא הוכחה חזקה, אלא שההוכחה מירושלמי עדיף יותר.

בהערה 10. (ב) שהדברי נחמי' סובר שגם כשחל עצרת בה' בסיון אומרים "זמן מתן תורתנו" מצד המשכת שער הנו"ן, ובשו"ע אדה"ז איתא שאמירת "זמן מתן תורתנו" הוא דוקא כשעצרת חל בו' בסיון, כמבואר שם בהערה 12], אבל בנוגע כללות הענין שעצרת שייך למתן-תורה (גם בהלכה) סובר כהדברי נחמי'.

ה. וטעם החילוק בין שאר הדינים שבעצרת הקשורים עם מתן-תורה לאמירת "זמן מתן תורתנו" אפשר לבאר (בפשטות): הפירוש "זמן מתן תורתנו" (בפשטות) הוא שביום זה ניתנה תורה (בפועל ובגשמיות), ומכיון שנתנית התורה בגשמיות היתה כששי בסיון, לכן, כשחל עצרת ביום אחר, אי אפשר לומר אז "זמן מתן תורתנו". משא"כ בנוגע שאר הדינים בעצרת הקשורים עם מתן-תורה, מכיון שאין אומרים בפירוש שיום זה הוא מתן-תורה, אין נפק"מ הקביעות בימי החודש, מכיון שהענין דמתן תורה בעצרת הוא גם כשחל בה' בסיון או בז' בסיון. ועד שיעקר היו"ט דעצרת הוא מצד ענין מתן-תורה שבו, ובלשון הדברי נחמי' [שכותב זה גם להלכה] "עיקר הטעם שקבע ה' חג שבועות בחמישים לעומר הוא מפני שבו זמן מתן תורתנו".

ו. ויש להוסיף, דענין הנ"ל שהשייכות דעצרת למתן-תורה היא גם בהלכה, יש להוכיח גם מהדין דאמירת "זמן מתן תורתנו" עצמו, מזה שאומרים "זמן מתן תורתנו" גם ביום השני דחג

(2) ועפ"ז יומתק דבלקו"ש ח"ג שם הערה 7 מביא לשון הגמרא דפסחים, ורק מוסיף שעד"ז הוא בירושלמי ר"ה (אף שבלקו"ש ח"ח וחכ"ב שם שההוכחה מירושלמי עדיף טפי) - כי הענין שבלקו"ש ח"ג שם הוא הקדמה לפס"ד (שבסעיף ו) שהעובר את קו התאריך, יו"ט חג השבועות אצלו הוא ביום החמישים שלו בנוגע כל הדינים, שהכוונה בזה היא גם להדינים דחג השבועות הקשורים עם מתן-תורה. ולכן, עיקר הראי' על זה הוא מהבבלי פסחים שם, שהשייכות דמתן-תורה לעצרת היא גם בהלכה.

(3) הביאור בזה בפנימיות הענינים: הענין דמתן-תורה שביום החמישים לעומר קשור עם עבודת האדם, אבל הענין דמתן-תורה מצד ענינה של תורה הוא בו' בסיון. ולכן אמירת "זמן מתן תורתנו" הוא בו' בסיון דוקא, כי פירוש "זמן מתן תורתנו" הוא הזמן דמתן-תורה מצד ענינה, כמבואר בלקו"ש שם הערה 15.

השבועות. שהרי כל הקשר והשייכות של יום השני דחג השבועות עם יום הראשון הוא עם ענין היו"ט שבו, אבל אין לו שום שייכות עם ענין ו' סיון שבו (ועיין רמב"ם הל' קדה"ח פ"ג הי"ב). ולפי סברת המדייקים הנ"ל שכל השייכות דחג השבועות למתן-תורה היא רק ענין רוחני שאינו שייך להלכה (היינו שע"פ הלכה יו"ט דחג השבועות ומתן-תורה הם שני ענינים שונים), נמצא, דזה שאומרים "זמן מתן תורתנו" ביום הראשון דחג השבועות אינו שייך כלל להיו"ט, וא"כ לדידן דקיי"ל כרבנן שבו' בסיון ניתנה תורה, איך אומרים "זמן מתן תורתנו" בז' בסיון?

ועל כרחק צריך לומר, דזה שכשחל עצרת בו' בסיון אומרים "זמן מתן תורתנו" הוא דין בעצרת. כי ענינו של היו"ט דעצרת (גם בהלכה) קשור עם הענין דמתן-תורה. ולכן, כשחל עצרת בו' בסיון שבו ניתנה תורה בפועל בגשמיות, שלכן אומרים אז "זמן מתן תורתנו" – הוא (לא ענין בפני עצמו, אלא) שבקביעות כזו, היו"ט דעצרת הוא בשלימות נוכמבואר להדיא בלקו"ש חכ"ב ע' 146. עיי"ש<sup>4</sup>]. ומכיון שזה (אמירת "זמן מתן תורתנו" בעצרת שחל בו' בסיון) הוא דין בהיו"ט, לכן אומרים "זמן מתן תורתנו" גם ביו"ט שני.

ז. ועפ"ז נמצא, דאפילו באם נאמר דמ"ש בגמרא ובשו"ע שאסור להתענות בעצרת הוא דוקא עכשיו שהקביעות דעצרת היא בו' בסיון – הוא דין בעצרת. וע"ד המבואר לעיל בענין אמירת "זמן מתן תורתנו".

נמסתבר לומר, שהוא דין רק בעצרת. דכמו שבנוגע אמירת "זמן מתן תורתנו", מי שעבר את קו התאריך וחג השבועות שלו הוא בה' בסיון, אין שום חיוב וגם לא מנהג לומר "זמן מתן תורתנו" בו' בסיון כשחל בימי החול, כמו"כ הוא בנוגע איסור תענית, דזה שו' בסיון אצלו הוא יום חול, אינו אסור להתענות בו

4) ולהעיר דבלקו"ש חכ"ב שם מבואר באו"א קצת מבלקו"ש ח"ג שם. ויש להאריך בזה. ואכ"מ.

(אלא שבאם עצרת שלו היא בה' בסיון, אסור להתענות בו' מפני שהוא יום טוב (שו"ע אדה"ז סתצ"ד סי"ט). ובאם עצרת שלו היא בו' בסיון, האיסור להתענות הוא רק מצד מנהג (שו"ע שם ס"כ).]

אמנם, כל הנ"ל הוא רק לפלפולא בעלמא, באם הי' איזה הכרח לפרש שהדין דאיסור תענית בעצרת הוא דוקא כשחל בו' בסיון. אבל, מכיון שגם להפס"ד של כ"ק אדמו"ר זי"ע (שחולק על הדברי נחמי') מוכרח לומר דזה שהיו"ט דעצרת קשור עם מתן-תורה הוא (גם) ע"פ הלכה (כנ"ל בארוכה) – הרי אין שום הכרח ויסוד "לחדש" שהדין דאיסור תענית בעצרת הוא דוקא כשחל בו' בסיון. ואדרבה, מפשטות הלשון בלקו"ש "בנוגע אלע דינים" משמע שהכוונה היא גם להדינים דעצרת הקשורים עם מתן-תורה, כנ"ל. ונוסף לזה שאין שום הכרח לחידוש הנ"ל, הרי כבר הובא לעיל מ"ש הדברי נחמי' שבמס' יומא "משמע בהדיא" דר' אלעזר ס"ל כר' יוסי שבז' בסיון ניתנה תורה, שמזה מוכרח דזה שר"א אומר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם הוא לא מפני שהקביעות דעצרת עכשיו היא בו' בסיון, אלא מפני שעצרת, באיזה קביעות שתהי', שייכת למתן-תורה.

ח. ומזה מובן לכאורה גם בנוגע לפרשת "בחודש השלישי" שקוראין בחג השבועות לפי "שהוא ענינו של יום שבו ניתנה תורה" (שו"ע אדה"ז סתצ"ד ס"ד), שכשישנם עשרה (או ששה) שעברו את קו התאריך בימי הספירה וחג השבועות שלהם הוא בה' בסיון או בו' בסיון, צריכים הם לקרוא פרשת "בחודש השלישי". דמכיון שענינו של יו"ט דחג השבועות קשור עם מתן-תורה (גם ע"פ הלכה) – הרי פרשה זו היא "ענינו של יום".

והנה יש מביאים ראי' מהא דכתב רש"י במס' מגילה (לא, א) דהטעם על זה שקורין ביום א' דחג השבועות פרשת "בחודש השלישי" הוא "דמתן תורה בששי בסיון", דזה שפרשת "בחודש השלישי" הוא "ענינו של יום" דחג השבועות הוא דוקא אליבא דרבנן שבו' בסיון ניתנה תורה.

אבל לפי הביאור לעיל שענינו של חג השבועות הוא מתן-תורה (גם ע"פ הלכה) – מובן, דפרשה זו היא "ענינו של יום" גם לדעת ר' יוסי, ויתירה מזה, דגם כשחל עצרת בה' בסיון, פרשה זו היא "ענינו של יום".

ומה שהוזקק רש"י לפרש "דמתן תורה בששי בסיון" – יש לומר, שזהו טעם על זה שעבדינו "איפכא" (כדעת "אחרים" ולא כדעת ת"ק (ראה מגילה שם)), ש"בחדש השלישי" עדיף טפי מ"שבעה שבועות". דלדעת ר"י שבו' בסיון ניתנה תורה, אף שגם לדידי' גם פרשת בחודש השלישי הוא מענינו של יום, מ"מ, מכיון שענין מתן-תורה בעצרת שחל בו' בסיון הוא רק ברוחניות (אליבא דר"י), פרשת "שבעה שבועות" הוא יותר מענינו של יום. וזה שקוראין ביו"ט ראשון בחודש השלישי הוא מפני שקיי"ל כרבנן שבו' בסיון ניתנה תורה, ולכן "בחדש השלישי" עדיף טפי מ"שבעה שבועות", שהרי עיקר הטעם דחג השבועות הוא מצד מתן-תורה, כנ"ל.

ט. אלא שעדיין מקום לומר, דמכיון דזה ש"בחדש השלישי" עדיף טפי מ"שבעה שבועות" (שמשום זה תקנו לקרוא "בחדש השלישי" ביו"ט ראשון) הוא מפני שבו' בסיון ניתנה תורה, הרי נמצא, דכשחל יו"ט ראשון ביום אחר, אזי צריכים לקרוא "שבעה שבועות" (היינו, כל הבכור) שעדיף טפי מ"בחדש השלישי".

ועפ"ז יהי' נמצא דכשישנם עשרה או ששה שעברו את קו התאריך בימי הספירה, באם הם בני ארץ ישראל שאין עושין יו"ט אלא יום אחד – מכיון שהיו"ט אצלם הוא בה' או בז', יקראו "שבעה שבועות" (היינו, כל הבכור); ובאם הם בני חוץ-לארץ, הנה באם יו"ט ראשון אצלם הוא בז' בסיון ויו"ט שני בח' בסיון – יקראו בשני הימים "שבעה שבועות"; ובאם יו"ט ראשון אצלם הוא בה' בסיון ויו"ט שני בו' בסיון – יקראו ביו"ט ראשון "שבעה שבועות" וביו"ט שני "בחדש השלישי".

אמנם לפי משנ"ת לעיל גם בנוגע אמירת "זמן מתן תורתנו", דהגם שאומרים זה רק כשעצרת שחל בו' בסיון, מ"מ הוא דין בעצרת – מסתבר לומר, דלאחרי שתקנו לקרוא ביו"ט ראשון "בחודש השלישי", הנה אף שהטעם לתקנה זו הוא מפני שיו"ט ראשון הוא בו' בסיון, מ"מ, נעשה זה דין וגדר בקריאת התורה של יו"ט ראשון דחג השבועות. ולכן, גם כשאירע אצל יחידים שיו"ט שלהם הוא ביום אחר, תקנה זו היא בתקפה. [ושאני אמירת "זמן מתן תורתנו", שאי אפשר לומר ביום שאינו ו' בסיון שיום זה הוא זמן מתן תורתנו, כנ"ל ס"ה. משא"כ קריאת התורה בחודש השלישי].

וגדולה מזה כתב השאגת ארי' בספרו טורי אבן למגילה שם, דזה שתיקנו לקרוא "בחודש השלישי" ביו"ט ראשון, הוא גם בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי', כי "רוב פעמים קביעא דירחא הוי כסדר א' מלא וא' חסר, וכיון דרוב פעמים חל עצרת בו' בסיון משום הכי תקנו לקרות בעצרת בחודש השלישי, דאזלינן בתר רוב שנים".

ולהעיר, דמלשון אדמו"ר הזקן (סתפ"ט ס"ה) "וחכמי המשנה והגמרא ביררו ענין כל יום ויום כתורה ובנביאים" משמע שבזמן הבית לא הי' דבר קבוע בזה. אבל עכ"פ, מסברתו של השאגת ארי' אפשר ללמוד במכש"כ בנוגע נידון דידן. שהרי סברת השאגת ארי' "דאזלינן בתר רוב שנים" הוא שמשום זה תקנו מלכתחילה לקרות בעצרת בחודש השלישי גם באותם השנים שחל ביום אחר. ומכש"כ שיש לומר סברא זו "דאזלינן בתר רוב שנים" בנידון דידן, שלאחרי שתקנו כבר לקרות בחודש השלישי ביו"ט ראשון דעצרת, אין התקנה משתנית גם כשאירע לפעמים שחל ביום אחר. וק"ל.

\* \* \*

(5) וגם להמבואר (בפנימיות הענינים) המובא לעיל הערה 3 מלקו"ש שם שאמירת "זמן מתן תורתנו" שייכת להענין דמתן-תורה כמו שהוא מצד ענינה – אין הכרח לומר שגם קריאת "בחודש השלישי" שייכת דוקא לענין זה דמתן-תורה.



## בענין הפיכת הרצועות (גליון)

יהושע מונדשיין

עיה"ק ירות"ו

בגל' תרצט ואילך כתבו כו"כ בדברי אדמו"ר בשו"ע (כז, יט):  
מה שמשתלשל לפניו מהרצועה של תש"ר אין צריך להקפיד כלל  
שלא יתהפך. עכ"ל. ותמהו "מדוע בכלל ישנה הוה אמינא לקפידא  
מועטת שצריך אדמוה"ז לשלול זאת".

ותמה אני, הרי הם עצמם הזכירו בדבריהם את דברי הפמ"ג  
(א"א כז, יז), ושם – בקטע שלא צוטט – נאמר גם: ומ"מ משום נוי  
מצוה ראוי להפך שיהא השחור לצד חוץ. עכ"ל. וא"כ י"ל  
שאדה"ז מדייק לומר שאין צריך להקפיד כלל, משום דס"ל שאין  
בזה משום נוי מצוה. ואין נפק"מ לעניננו האם בשעה שכתב רבינו  
הזקן את הל' תפילין שבשו"ע ראה את ס' הפמ"ג (ראה בס' "ספרי  
ההלכה של אדמוה"ז", עמ' י ועמ' לה), כי אפשר שירצה לשלול  
סברא זו אף שלא ראה את דברי הפמ"ג.

ומצינו בדברי אדמוה"ז סברת "נוי מצוה" לגבי צבעם השחור  
של גוף התפילין (סי' לג ס"ד), אך נראה מכך דס"ל ש"נוי מצוה"  
הוא במה שנוגע לעצם החפצא של המצוה, ולא במה שיהי' נראה  
לזולת יפה יותר (כסברת הפמ"ג הנ"ל, שצריך להתנאות גם באופן  
ההנחה, שהצד השחור ייראה כלפי חוץ). וזה קשור במקצת  
דמקצת גם למה שביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע (במכתב מיום ז' מר"ח  
תשט"ו ובשיחות חה"ס תש"ל) בענין שההידור צ"ל בגוף הסוכה  
ולא בדברים התלויים בה לנוי.

ומ"ש אדמוה"ז (בסי' לג שם) בשלילת צביעת פנים הרצועות  
בצבע אדום מחמת הרואים, אי"ז משום העדר "נוי מצוה" לעיני  
הזולת, אלא מפני "שהוא גנאי" (גנאי לאדם שמדם חטטיו נצבעו  
והאדימו, או שמא גנאי לרצועות התפילין שיהיו משוחים בדם).

ובגמ' מנחות (לה, א) הובא טעם נוסף (עיי"ש וברש"י ד"ה ודבר אחר), ורבינו לא הביאו. ואכמ"ל.

\* \* \*

## בברכות הפטרה בשבת חוה"מ (גליון)

הנ"ל

בגל' תרצז (עמ' 25) ובכמה גליונות שלאחריו, דנו בענין הזכרת יום-טוב בברכות הפטרה בשבת חוה"מ סוכות ופסח. וראה בס' "אוצר מנהגי חב"ד" (אלול-תשרי) עמ' שכז-שכט.

## היום יום

### בבית הרב קראו לתפילין דראב"ד – שמו"ר (גליון)

הת' חיים לייב הילדסהיים

תלמיד בישיבה

בגליון י"ג (תש"ז) העיר דר. ב.ט. דבהיום יום י"ז אייר כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו "בק"ש שיש אומרים בבקר – קודם התפלה – כדי לצאת חובת ק"ש בזמנה, ג"כ כופלים ג' התיבות, ומסיימים בתיבת "אמת" בק"ש דתפילין דר"ת ושמ"ר אין כופלים אבל אומרים "אמת".

וכ' הנ"ל דיש לעיין אם הושמט בטעות ע"י המדפיס תיבת "וראב"ד" דלכאורה צ"ל: "בק"ש דתפילין דר"ת ושמ"ר וראב"ד אין כופלים, אבל אומרים 'אמת'" (עיין בהיום יום י"ט מנחם אב). עכ"ל.

ואוי"ל דהכל מדויק ולא הושמט בטעות "וראב"ד". דהנה, בספר אשכבתא דרבי להרב משה דובער ריבקיין, בעמוד 72 בהערה מ"ב מביא ששמע מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שאמר לו פעם בדרך אגב בקצרה, ג"כ שהשל ראש השני שמניחים המהדרים עם השל יד דר"ת היא באמת להראב"ד, ומה שבבית הרב היו קוראים אותו על שם השמו"ר, הוא עפ"י מ"ש בפע"ח רמז לתפילין דרש"י ור"ת ושמו"ר, בפסוק שמר תם (ר"ת) וראה ישר (רש"י) אחרית לאיש שלום (שמו"ר רב שר שלום).

ומק' שם דמה בכך שיש רמז בפסוק על שמו"ר, וכי משו"ז נייחס גם שיטת הראב"ד להשמו"ר?

ומבאר שם שרש"י ור"ת אזלי בחדא שיטה דימין דברייתא (המדבר אודות סדר הנחת הפרשיות) היינו ימין הקורא ופליגי רק בסדר הפרשיות, והשמו"ר והראב"ד אזלי ג"כ בחדא שיטה בפירושא דימין שהוא ימין המניח להיפך מרש"י ור"ת, ופלוגתתם הוא ג"כ רק בסדר הפרשיות, דהשמו"ר ס"ל בסדר הפרשיות כרש"י, והראב"ד ס"ל כר"ת.

ועפ"ז הוא מבאר מ"ש בפע"ח שהאריז"ל הי' נוהג למנחה להניח תפילין דשמו"ר, ולא הזכיר הראב"ד – הגם דפשוט שהניח תפילין דראב"ד ג"כ – ומה שהזכיר רק שמו"ר היא – שהיא נכלל במילא במה שנזכר שהאריז"ל החמיר גם כר"ת וגם החמיר כהשמו"ר, ולא הוצרכו להזכיר בהנהגת האריז"ל את שם הראב"ד, כי מרא דשמעתא זאת לפרש ימין דברייתא שהוא ימין המניח, היא השמו"ר, דקדים טובא להראב"ד (שהי' מן הגאונים רב שר שלום גאון) ונקראת השיטה (דימין המניח) ע"ש השמו"ר.

וע"פ הנ"ל הוא מבאר מה שבבית הרב קורין גם הש"ר השני שמניחים עם הש"י דר"ת שמו"ר ולא ראב"ד – והוא ע"פ רמז הנזכר בפע"ח ע"פ הנ"ל, כי באמת מרא דשמעתא זאת דימין המניח, הוא השמו"ר והראב"ד רק צרף שיטה זאת בסדר ההנחה

כהבתים, עם שיטת ר"ת בסדר הפרשיות עצמן, ונקראו בבית הרב  
ב' הש"ר ע"ש השמו"ר.

וע"פ הנ"ל אולי יש לתרץ עוד קושיא.

דבלקו"ש ח"ב עמוד 507 וזלה"ק אין פסוק שמר תם וראה  
יושר כי אחרית לאיש שלום זיינען מרומז די פיר פאר תפילין  
רת"ס תפילין זיינען מרומז אין ווארט תם רש"י"ס תפילין אין  
ווארט ישר שמו"ר תפילין אין ווארט שלום - רב שר שלום בעל  
שמו"ר עכלה"ק.

ולכאורה קשה דכ' שמרומז ד' זוגות תפילין, והביא רק ג'  
(דהיינו שחסר תפילין דראב"ד), וע"פ הנ"ל מובן דבשמו"ר נכלל  
ג"כ הראב"ד (כנ"ל שבבית הרב קראו ג"כ להראב"ד שמו"ר)  
ובמילא מובן דבאמת נרמז ד' זוגות בהפסוק וראה ישר וגו'.

## שונות

### שינויים בין הסידורים תו"א ותהלת ה' (גליון)

#### יהושע מונרשיין

עיה"ק ירות"ו

בכו"כ גליונות נערכו השוואות בין ניקודי תיבות בסידור  
"תורה אור" לסידור "תהלת ה'". ובאג"ק כותב רבינו שנוסח סי'  
תו"א עדיף (בשני מכתבים הנדפסים בלקו"ש ח' ט, עמ' 285-286:  
. . יש לומר כנדפס בתורה אור, אף שהאומר כנוסח דתהלת ה' אין  
להזניחו. . . סידור תהלת ה' . . לא הספיק הזמן להגיהו כדבעי).  
ולענ"ד אי"ז הוראה פרטית לאותו ענין בלבד, אלא שבדרך כלל כן  
הוא (ראה חילוקי הדיעות בזה בקובץ יגדי"ת דירושלים, גל' ח  
עמ' 81). שהרי מדפיסי ווילנא (שמהם יצא סי' תהלת ה', ונקרא אז

"סדר העבודה" נהגו לעשות כרצונם בכל ספר שיצא מתחת ידיהם, ולכן עדיף סידור תו"א, שבו עכ"פ היתה לרה"ח רא"ד לאוואוט דיעה בחלק מהדברים.

וגם צריכים לדעת מהם הדברים שלא היו בסידורים הראשונים שיצאו מאדמו"ר הזקן עצמו, ונוספו אח"כ ע"י המדפיסים, ולא מר בר רב אשי חתים עליהם, ואיש הישר בעיניו יעשה. וכמדומני שגם תפילות גשם וטל (שדקדקו בהם בגליונות) לא היו בדפוסים הראשונים.

ומ"ש בגל' תרצט (עמ' 36), בשיר-של-יום שני "כשמך אלקים כן תהלתך", שבסידור תו"א מנוקדת התי"ו השניה שבתיבת "תהלתך" בסגול, ולדברי הכותב צ"ל לכאורה בשבא (וכפי שאכן כך הוא בספרי התנ"ך והתהלים) – באזנינו שמענו מפי כ"ק רבינו זי"ע שאמר בסגול, וכפי שהוא בסי' תו"א שממנו התפלל.

ואולי ניתן לברר ב"טייפ"ס" כיצד נהג הרבי לומר בשש"י חמישי "בסתר רעם" (שהעירו ע"ז שם), אם הרי"ש בתיבת "רעם" בקמץ או בפתח.

במה שדייקו בניקוד תיבות ב"כגוונא" ו"ברוך שמייה", זכורני שהרה"ח ר"נ מאנגעל שי' שאל עד"ז מכ"ק אדמו"ר זי"ע, וכמדומני שהשיבו שאין אנו יכולים לדקדק בזה כ"כ.

אך זאת כדאי לדעת, שבסידור "תהלת ה'" וכן בסידור עם דא"ח נדפס ב"כגוונא": קודשא בריך הוא אחד. לעילא לא יתיב וכו'. אך בסידורים הישנים ובסידור תו"א אין נקודת הפסק באמצע המשפט, ובביאור הדא"ח אשר שם מוכח שענין המשפט הוא: קוב"ה אחד לעילא, לא יתיב וכו'. עיי"ש.

ועוד בנוסח "כגוונא", בקטע האחרון: "ולומר ברכו את ה' המבורך, את דייקא דא שבת" וכו'. ואילו בביאור הדא"ח שם נאמר: "ולומר ברכו את ה' המבורך, את ה' דייקא, בגין למפתח לגבה בברכה" וכו'. והוא מפני שביאור זה נאמר ע"י אדמוה"ז כביאור לזוה"ק (פ' תרומה קלה, א-ב), ולא כביאור לתפילה, ולכן

הוא כנוסח הזוהר שם. ואילו הקטע הנאמר בתפילה הוא בזוהר שם להלן, ובשינויים מהסידור.

בתפילת שחרית, הנה בסידור תהלת-ה' בתיבות "זרע ישראל עבדיך" מסתיים הקטע, ומתחיל קטע חדש: "על הראשונים". ואילו בסידור תורה-אור אין שום הפסק בין שני המשפטים, אפילו לא הפסק נקודה! וכך נהג רבינו ז"ע בעברו לפני התיבה, שלא סיים בקול את התיבות "זרע ישראל עבדיך".

פתיחת הקטע החדש נובעת ממנהג אשכנז קדום, שבו היה נוסח רגיל של "על הראשונים", ונוסח שונה במקצת לשבתות שנהגו לומר בהן פיוטי "זולת". בסידורים נדפסו שני הנוסח זה לצד זה, וכרגיל בכגון דא, נפתח כל אחד מהם ב"אותיות רבתי". אח"כ נשתקע המנהג המקורי, ונשאר רק "המנהג" להדפיס באותיות גדולות.

ועד"ז בהדפסת המלה "ותחזינה" (עינינו בשוכך לציון) באותיות גדולות, היות ונוצר שם קטע חדש אחר "יעלה ויבוא". אך "מנהג" זה כיון דעל על, והחלו מדפיסים "ותחזינה" באותיות רבתי גם בתפילות המועדים והמוספין, אף שאין שם כל ענין חדש, והוא המשך ישיר ל"רצה".



לזכות

חתן הבר מצוה

הת' שמואל שיחי'

רובשקין

לרגל הכנסו לעול המצוות

ביום א' דחג השבועות



נדפס ע"י הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת פיגה

ומשפחתם שיחיו

רובשקין

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' יצחק נח ז"ל

בן האדמו"ר הרב משה מנחם מענדל ע"ה מסלאנים

סילווער

נפטר ביום ד' ח"י סיון ה'תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יוסף וזוגתו צבי' הינדא

ומשפחתם שיחיו

סילווער

---