

קובץ

הערות וביאורים

בתורת

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בעניני גאולה ומשיח

בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

•

- גליון טו (תשט) -

ג' תמוז

ש"פ קרח

•

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

פתח דבר

לקראת יום הגדול והקדוש שלישי לחודש תמוז - יום ההילולא
השני של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור גליון מוגדל
ד"הערות וביאורים" - אהלי תורה.

*

בזה אנו להודות לכל אלו שטרחו ועמלו, והשתתפו בכתיבה
בקובץ זה.

כמו"כ אנו כופלים את בקשתינו לכל מי שיש לו איזה הערות
וביאורים באמתחתו, שיואיל נא להמציאן לשולחן המערכת על
מנת שנוכל לזכות בהם את הרבים.

*

ונחתום בדרישה ותביעה להשי"ת, שתיכף ומי"ד ממ"ש
יתבטלו כל העלמות וההסתרים כו', ותחזינה עיננו ביאת גואלנו
והקיצו ורננו שוכני עפר ומלכינו נשיאנו בעל ההילולא בראשם
וישמעינו נפלאות מתורתו של משיח "תורה חדשה מאיתי תצא".

המערכת

ד' ב' תמוז ה'תשנ"ו
ערב יום ההילולא ג' תמוז
ברוקלין נ"י.

ב"ה
גליון טו [תשט]
ג' תמוז – ש"פ קרח
ה'תשנ"ו

מפתח ענינים

רשימות

5 "מתי מדבר" – "אנשי מדבר"
7 הדלקת הנרות בבוקר
10 ההדלקה צ"ל בגוף המצוה תחילה
11 בענין עיבור שנים בחו"ל
16 יחיד שעשה בהוראת בי"ד
17 הערות ברשימות חוברת ל"ו

מ"מ, הגהות וציונים לסש"ב

26 כמים הפנים לפנים
----	------------------------

לקוטי שיחות

29 ערי מקלט לעת"ל
----	----------------------

הלכה

31 עצרת וזמן מתן תורה (גליון)
32 דיני חה"ש להעובר קו התאריך (גליון)
37 דיני חה"ש השייכים למתן-תורה לעובר את קו התאריך (גליון)
48 בענין הנ"ל
51 בענין שתיקה במקום שאסור להפסיק ולענות
54 שיטת הרשב"א בדין ברכת תפילין ש"ר
56 בשר ששהה ג' ימים
57 קידושא רבה בעמידה (גליון)
60 תפלה במערת המכפלה (גליון)
62 השלמת ג' התיבות בק"ש (גליון)

נגלה

- 67 טעם היציאה לביה"ק בתענית
69 המעלה של תפלה
70 חלוקה לפי שומת דיינים
71 מ"ט מורד במלכות הוה

חסידות

- 73 כי קרוב אליך הדבר מאד
75 מור, מושק וידעוני

היום יום

- 79 וקנה לך חבר

שונות

- 81 בענין שמות ס' התניא (גליון)
83 "מגיד מישרים" או "מקדש מלך"
86 ע"ד חטפים באות לא גרונית
89 שינויים בין סידור תורה אור ותהלת ה' (המשך)
95 המאירי והחסידות



מס' ה'פאקס' לשלוח הערות וביאורים: 771-0096 – 773-4115

רשימות

"מתי מדבר" – "אנשי מדבר"

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

בארגמוט, אנגליא

בקשר למה שמפרש רבינו (ברשימות חוברת מח) "מתי מדבר" – אנשי מדבר, ע"ד מתיו מספר וע"ד מתי מספר, העירו בהערה 5, די ש לעיין למה מקדים רבינו להביא הל' "מתיו מספר" שהוא פסוק מפ' וזאת הברכה לפני שמביא הל' "מתי מספר" שהוא פסוק מפ' וישלח?

ויש להוסיף בזה דגם בחומש דברים גופא לכאורה יש להביא תחלה מפ' דברים ששם כתוב ג"כ הלשון "עיר מתים", ומפרש רש"י "אנשים", ולמה מביא רבנו מפ' וזאת הברכה שהוא לאח"ז. [גם יל"ע למה הוצרך רש"י לפרש בפ' דברים שמתים הוא אנשים ולא סמך על פירושו בפ' וישלח, ואכ"מ].

ואולי י"ל דמביא תחלה מוזאת הברכה כיון ששם, האנשים שעליהם נאמר הלשון "מתיו מספר" מדובר אודות בני ישראל מן הדור שנכנסו לארץ, וא"כ, הם היו ג"כ במדבר ארבעים שנה, וכמודגש בפרשתנו יד, לג בתוך הענין ד"מתי מדבר", שכתוב: "ובניכם יהיו רועים במדבר ארבעים שנה ונשאו את זנותיכם עד תם פגריכם במדבר". ואולי גם הם הושפעו וקבלו ממעלתם הגבוהה של אנשי (דור) המדבר, ובפרט שהיו בניהם, ומה גם שהברכה "ויהי מתיו מספר" שנאמר לשבט ראובן, שהם היו מהשבטים ש"לקחו נחלתם מעבר לרדן קדמה מזרחה", ומשה דימה אותם מרגלים (מטות, לב, ז ואילך): "ולמה תניאון את לב בני מעבר אל הארץ" . . . "כה עשו אבותיכם" . . . ובלקו"ש (ח"ט ע' 189 וש"נ) מבואר שטעמם של בני גד ובני ראובן שבחרו בארץ מקנה – (שע"פ המבואר בחסידות הוא כדי הלא יהי להם הטרדות של גשמיות, כי לרועי צאן אין כ"כ טרדות עוה"ז ואז

יוכלו להיות בביטול לאלקות) – דומה לטעמם של המרגלים שרצו לישאר במדבר כדי שלא יטרדו אותם העסק בגשמיות.

ועפ"ז הלשון "מתיו מספר" שבפ' וזאת הברכה הוא קרוב יותר לענינו, כי מדריגת אותם האנשים שעליהם נאמר "מתיו מספר" דומה ממש למדריגתם של מתי מדבר, ובפועל ממש הם עצמם היו במדבר יחד עם ה"מתי מדבר", ולכן משם הוא עיקר הראי' לפרש "מתי מדבר" – "אנשי מדבר". ולכן מביא פסוק זה תחלה ורק אח"כ מביא ל' הפסוק מפ' וישלח "מתי מספר", ששם מדובר ג"כ אודות בני – האבות והשבטים – שהם היו ג' רועי צאן מטעם הנ"ל, (ראה במקומות הנסמנים בלקו"ש שם), אבל מ"מ הם עצמם, לא היו במדבר, ולא היו אנשי מדבר ממש.

אלא שמ"מ יש יתרון וצריכותא בהלשון "מתי מספר" שבפ' וישלח, כיון ששם מפורש ברש"י שפירושו "אנשים", וגם, האבות והשבטים היו לפני מ"ת, שאז מתאים יותר לקראם כתואר של מעלה בגלל זה שבחרו להיות רועי צאן, משא"כ בלקו"ש שם, ואולי משום זה מביא ג"כ הל' מפ' וישלח כיון שמשם דוקא יש ראי' גמורה שהלשון של "מתי" הוא תואר של שבת. (אבל "עיר מתים" שבפ' דברים לא מדובר כלל אודות בני ואין להביא ראי' מזה כלל).

– דא"ג יש להעיר מהפתגם הידוע עה"פ יקר בעיני הוי' המותה לחסידיו, ומפירוש כ"ק אדמו"ר על ל' המשנה "בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם" –

ומכל זה רואים עוד דוגמא עד כמה אותיות הרב מדוייקות להפליא, ובפרט בהרשימות שענינים שלימים שכ"ק אדמו"ר ביאר אותם באורך רוחב ועומק בשיחותיו הקדושות, ה"תורה שבעל פה" שלו, נמצאים ונכללים כבר בקיצור נמרץ בכמה תיבות ברשימותיו שרשם לעמו, ה"תורה שבכתב" שלו.

* * *

הדלקת הנרות בבוקר

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ברשימות חוברת מ"ז שי"ל לפ' בהעלותך ביאר הרבי מ"ש בתו"א ד"בבוקר בשעת הטבת שתי נרות הי' נר הששי אחר הטבתו ואח"כ מדליק נר הז"ז דזה קאי לפי שיטת הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' ש"ט וסי' ע"ט) והרמב"ן (שבת כב,ב, ובפירושו על התורה שמות כז,כ) שהיו מדליקין ביום ב' נרות מזרחיות כי בכדי לקיים מש"נ בנר מערבי "תמיד", צריך להדליק לא רק נר הו' אלא גם נר הז' לפי שאין נר הו' נקרא מערבי א"כ ישנו נר מזרחי ממנו נר הז', וממשיך דלכאורה זהו גם שיטת התוס' (יומא עא,א ד"ה ולהטיב) שכתבו דבימי שמעון הצדיק שברוך נס הי' נר מערבי דולק כל היום היו דולקין אותן שתי נרות מזרחיות עד הערב, ולכן תנן שם במתניתין לגבי כה"ג ביוהכ"פ שבין הערביים הי' מטיב את הנרות, כיון דב' נרות אלו היו דולקין כל היום לכן הי' ההטבה בין הערביים עיי"ש, ובמילא מסתבר לומר שגם כשפסק הנס היו מדליקין אותן שתי נרות מזרחיות ע"ד שכתבו במנחות פו,ב, בתוד"ה ממנה בסופו "ושמא הא דתקון וכו' שלא לשנות מכמות שהי' בשעה שהנס קיים בימי שמעון הצדיק" עיי"ש.

ויש להעיר גם משיטת הרא"ה המובא בחי' הר"ן שבת שם (וראה גם מאירי שבת שם בד"ה ויש חולקים) וז"ל: ופי' הרא"ה דאע"ג דמשמע מהא דשתי נרות מזרחיות דולקות כל היום, מ"מ המזרחי ממש לא הי' דולק למצוותו אלא לעשות שני לו מערבי שאילו הי' יחידי נמצא עכשיו מזרחי, ולפיכך מדליקין הראשון לעשות שני זה מערבי, והא דקאמר מניח את אלו במקומן לאו דוקא דודאי המזרחי הי' מדשן בבוקר עם השאר אלא משום נר מערבי נקטיה, אלא שבנר מזרחי הי' מדשן ונותן שם פתילה חדשה ושמן כמדת היום משום שהוא צריך לדלוק כל היום

לעשות לו שני מערבי, אבל מצאן שכבו אלו שתי נרות מזרחיים כגון משמת שמעון הצדיק מדשנן ומדליקן ולערב מכבן מדשנן ומדליקן עיי"ש, דשיטה זו סב"ל ג"כ שיש חיוב להדליק ב' נרות מזרחיים בכל יום, ובכללות ה"ז כשיטת הרמב"ן והרשב"א, אבל יש חילוק ביניהם, דלדעת הרמב"ן והרשב"א בזמן כשמצאן ב' מזרחיות דולקות מניח שניהן ואינו מטיבן עד הערב, ולכן הוכרח הרשב"א לפרש מתניתין דפ"ו דתמיד דמדשנן המזרחי ומניח את המערבי דאיירי בבין הערביים כמובא בהערה 17, משא"כ הרא"ה סב"ל דלעולם הי' מלכה נר המזרחי ומטיבו ומשים שמן כמדת היום בכדי שגור המערבי יהי' "תמיד", אבל לכו"ע בעינן הדלקת ב' נרות מזרחיות בבוקר, (ומהרא"ה משמע דסב"ל שהנס הי' רק בנר הו' לבד) א"כ אפ"ל דאדה"ז בתו"א מתאים גם לשיטה זו.

והנה לפי מה שנתבאר בהרשימה בשיטת התוס' דיומא, לכאורה יש לעיין דהרי לעיל שם לא, ב, תנן "נכנס להקטיר קטורת של שחר ולהיטיב את הנרות" ומבואר לעיל יד, ב, דהא דתנן קטורת והדר נרות מיירי בהטבת שתי נרות, ועיי"ש בתוס' ד"ה אמר אביי שכתבו דלכן תני במתניתין רק אודות שתי הנרות שלאחרי הקטורת ולא אודות הטבת הה' נרות שלפני הקטורת משום דהטבת חמש נרות לא הי' עושה הכהן גדול, כי הי' מטיב רק ב' הנרות לאחרי הקטורת עיי"ש, וקשה דכיון דמתניתין אודות עבודת בין הערביים איירי בזמן שמעון הצדיק וכמ"ש התוס' כנ"ל דלכן תנן שם להטיב את הנרות ולא להדליק, א"כ איזה הטבה הי' בבוקר בב' הנרות, הרי ע"י הנס היו דולקין כל היום ולא היו מטיב אותן? ולכאורה לא מסתבר לומר דלעיל איירי לאחרי הנס ואח"כ איירי בזמן הנס?

עוד יל"ע במ"ש בהרשימה דלכן לא יכלו התוס' להעמיד מתניתין לאחר הנס, דכיון שאז הי' מטיב בבוקר ובמילא לא הי' צריך עוד הטבה בערב, דלא אשתמיט בשום מקום לומר דמשונה נר מערבי משאר נרות דמחוייב להטיבו עוד הפעם, ולכאורה לשיטת הרמב"ם שמדליקין את כל הנרות גם בבוקר הרי צריכים

הטבה שני' בערב וכדביאר בכס"מ הל' עבודת יוהכ"פ פ"ב ה"ב, וא"כ למה לא נימא גם בנוגע לב' גרות המזרחיים דכיון שהיו צריכים לדלוק כל היום לכן צריכים הטבה גם בלילה, והרי כן כתב גם הר"ן דלעיל דלאחר שמת שמעון הצדיק הי' מדשן ב' גרות מזרחיות וחוזר ומדליקן, ולערב חוזר ומדשן ומדליקן?

ובתור שקו"ט, יש לדון לכאורה לפרש דברי התוס' ביומא דסב"ל כשיטת הרא"ה דלעולם הי' מטיב בבוקר נר הז' וחוזר ודולקו אפילו בזמן שמעון הצדיק, וא"ש מתניתין דלעיל דתנן דבבוקר הי' מטיב את הנרות די"ל דזה קאי על נר הז' בלבד, ואין להקשות שהרי הלשון הוא "נרות" לשון רבים, שהרי כבר כתב הראב"ד בהל' עבודת יוהכ"פ שם דלשון זה שייך אפילו אם הכוונה לנר מערב בלבד עיי"ש, ועי' גם בס' מקדש דוד סי' כ"א אות ב' שהביא ראיות לזה, ולפי"ז נמצא דבבוקר הי' מטיב רק נר הז' בלבד, ובין הערביים הי' מטיב שניהם (לפי הנ"ל) כיון ששניהם דלקו כל היום, והא שהוצרכו התוס' לומר דזה קאי רק בזמן שמעון הצדיק ולא אח"כ, דלכאורה לפי הנ"ל הרי זה שייך גם אחר הנס, כיון שיש חיוב הדלקה בב' גרות המזרחיות בבוקר נמצא דבין הערביים היו צריכים הטבה, דאפ"ל שהתוס' קאי כאן לפי השיטה דנר מערבי אינו צריך לדלוק "תמיד" ועי' חגיגה כו,ב, ברש"י ותוס' שם ומהרש"א שם, וזהו גם דעת הרא"ש והראב"ד בפ"ו דתמיד דלאחר שמת שמעון הצדיק פעמים שהיו שתי גרות מזרחיות כבויות ומדשן ואינו מדליקן עד הערב עיי"ש, וא"כ אפ"ל דזהו גם שיטת התוס' ביומא (וברשימה זו הרי נקט דמ"ש במנחות שהי' רק עד אחר התמיד הוא לשיטת התוס' לא כמ"ש באגרות קודש ח"ג כמ"ש בהערה 18), ולכן הוכרחו להעמיד מתניתין דאיירי בזמן הנס דוקא שהי' צריך להטיב את הנרות בין הערביים כיון שהיו דולקין כל היום, כי לאחר זמן הנס הי' מטיב בבוקר ושוב אינו מדליק, ולפי דעת הרא"ה ורמב"ן כו' לכאורה אפ"ל דאיירי מתניתין גם לאחר זמן הנס כיון דלדידהו יש חיוב להדליק ב' גרות מזרחיות גם אח"כ ובמילא צריך הטבה עוה"פ בין הערביים כנ"ל.

אלא די"ל דאי נימא דליכא חיוב ד"תמיד" רק שכן הי' ע"י הנס לא מסתבר שאז הי' גם נר הז' צריך לדלוק בכדי לעשות נר הו' לנר מערבי, כיון דליכא חיוב בנר מערבי שיהי' דולק תמיד, ומדכתבו התוס' דבזמן הנס הי' גם נר הז' דולק כל היום מוכח דסב"ל שיש חיוב בנר מערבי שידלוק "תמיד", אבל לכאו' אי נמי שיש חיוב בב' נרות מזרחיים, למה אין זה פשוט בהרשימה שכן הי' צ"ל גם אח"כ. שוב ראיתי בשו"ת בנין שלמה סי' א' (ד,א) דשקו"ט בדברי התוס' דיומא, ומסיק שם דבנוגע לפירוש המשנה דתמיד פ"ג דמדשן את השאר סב"ל להתוס' כפירוש הרשב"א, אבל מ"מ חלוקים המה, דלפי הרשב"א הרי זה חיוב מה"ת שיהיו ב' נרות דולקים ולכן הי' זה גם אחר זמן הנס והמשנה דיומא איירי גם אחר הנס, משא"כ לפי התוס' אין זה אלא משום חביבות הנס, אבל לא אח"כ, ולכן כתבו התוס' דמתניתין איירי רק בזמן הנס עיי"ש, ואכתי יל"ע יותר בכל הנ"ל.

ההדלקה צ"ל בגוף המצוה תחילה

(ב) במ"ש בהרשימה בסופו אחד הטעמים שהי' מדליק בבוקר נר הו' תחילה, כיון שגוף המצוה היא בנר הו' ונר הז' אינו אלא לגלות דנר הו' הוא נר מערבי עיי"ש, יש להעיר בנוגע לנרות חנוכה שכתב המחבר (או"ח סי' תרע"ח סעי' ה') וז"ל: יתחיל להדליק בנר ראשון בנר היותר ימיני, וכליל ב' כשיוסיף נר אחד סמוך לו יתחיל ויברך על הנוסף שהוא נר השמאלי כדי להפנות לימין כו' עכ"ל, אבל ישנם החולקים על זה משום שאם יתחיל להדליק בנר הנוסף שאינו אלא למהדרין מן המהדרין נמצא שמניח עיקר המצוה ומברך על הרשות, אלא מתחיל להדליק בנר העיקרי וראה בזה באבודרהם הל' חנוכה בשם רבנו יונה, ובתרומת הדשן סי' ק"ו, וכן בהגר"א שם שכ"כ.

ולפי מ"ש בהרשימה אפ"ל דפלוגתא זו תלוי עפ"י מ"ש בלקו"ש ח"כ – חנוכה אם ההוספה בנרות הוא רק דין מצד הגברא משום מעלין בקודש, אבל עצם החפצא דהנרות הם של רשות, או

דגם נרות הנוספות נעשה בחפצא מגוף המצוה והוה כעיקר המצוה משום ימים היוצאים עיי"ש בארוכה, די"ל דאם הוא רק מצד הגברא צריך להתחיל בנר הימין שהוא עיקר המצוה, ע"ד המבואר בהרשימה כנ"ל, משא"כ אי נימא דגם נרות הנוספות נעשה מגוף המצוה מתחילים בנר הנוסף משום שיפנה לימין כו'.

ולפי"ז א"ש לפי המבואר בלקו"ש שם בהערה 15 בשיטת המחבר דסב"ל דנרות הנוספות הוה מגוף המצוה עיי"ש, לכן לשיטתיה קאי דמתחיל בנר הנוסף, וכלשונו שם אח"כ: "נמצא שתמיד מברך על הנוסף שהוא מורה על הנס שהרי בתוספת הימים ניתוסף בהנס", דזה מתאים להנ"ל דנעשה חלק מגוף המצוה מצד שמוסיף בפירסום הנס.

* * *

בענין עיבור שנים בחו"ל

הרב נחום גרינוואלד

באסטאן מאס.

בגליון העבר העיר הרב א.ב.י.ג. שיחי', על הערת הרבי (ברשימות חו' מה) וזלה"ק: "לא יקשה דאין מקדשין אלא בא"י וע"פ ראית א"י דהרי היו שם כל ישראל בארמ"צ. . . גם אז עדיין לא נתקדשה א"י וע"ד מכילתא פ' בא" עכלה"ק.

והעיר על כך ממ"ש בפרדר"א פ"ח "יצחק מסר ליעקב ונכנס בסוד העיבור ועיבר את השנה, יצא יעקב בחוצה לארץ ובקש לעבר את השנה בח"ל אמר לו הקב"ה: "יעקב אין לך רשות לעבר את השנה בחוצה לארץ".

וכנראה שכוונת הרב הנ"ל היתה להעיר שקיים כזה מושג שגם לפני שנבחרה הארץ לדברות יש לעבר השנה דוקא בארץ בניגוד להנחה הפשוטה של הערת הרבי הנ"ל.

ועוד הכי"א שם התנחומא פ' ראה ח', "כשברא בעולם חלק הארצות לשרי האומות ובחר בארץ ישראל" ובכך רצה להסביר כיצד עוד לפני קדושת הארץ כבר היתה יחוד לארץ ישראל.

ויש להעיר על דבריו בכמה ענינים. א) בפרדר"א מדובר ע"ד עיבור שנה ואילו רבינו מדבר על קידוש החודש, והסיבה שאין הפרדר"א מדבר על קידוש החודש מכיון שכנראה לא יחלוק הפרדר"א על המכילתא בפרשת בא (פרק א ג): "החודש הזה לכם" – "לא מנה בו אדה"ר" ועי' הלשון במכילתא דרשב"י: "לא מנו בו אבות הראשונים".

ועי' בריטב"א ר"ה דף ז' קטע ד"ה ת"ר שכותב אליבא דר"א שסובר ש"בתשרי נברא העולם" (וכך אכן פותח בפרדר"א שם – (משנתו דרבי אליעזר) "בעשרים ושמונה באלול נברא חמה ולבנה כי לשיטתו הוא) שבתשרי נברא העולם) וז"ל: "הרי תשרי כשם שהוא ר"ה לדעתו, כך הוא ראש החדשים. כי משם התחילה תקופתם ומי חלק בין ר"ה וראשי החדשים? [ביאור שאלת הריטב"א: שלפי רבי אליעזר הסובר שבתשרי נברא העולם לכאורה כמו שביחס לשנים תשרי הוא ההתחלה, כך צריך להיות ביחס לחדשים שתשרי יהי החודש הראשון] והנכון בזה, כי בוודאי למ"ד בתשרי נברא העולם תשרי הוא ראש החדשים, ומה שאנו אומרים דניסן הוא ראש החדשים, זה למנין התורה ומנין ישראל, שגזר הקב"ה למנות מניסן לזכר יציאת מצרים. . . "וכן אמרין במכילתא החודש הזה לכם אבל לא מנה בו אדם הראשון. . . והיא דמכילתא נמי כר' אליעזר רהטא דאילו לר' יהושע אף ראשון לאדם הראשון.

הרי שלפי הריטב"א דברי המכילתא רק שייכים אליבא דרבי אליעזר, ולפי"ז מוכרחים איפוא לחלק בין קידוש החודש לבין עיבור השנה כמש"נ.

(אולם דברי הריטב"א שאליבא דרבי יהושע מנו ניסן – ראשון לחדשים כבר מבריאת העולם ואינו סובר כהמכילתא – צ"ע, כי מדבריו משמע שדברי המכילתא "החודש הזה לכם" – אבל לא

מנה בו אדם הראשון" – משמעו: שנתחדש שמונין החדשים מניסן כשיצאו ישראל ממצרים. כלומר, שניסן הוא החדש הראשון אע"פ שבדרך כלל השנה נמנית מתשרי! אך בפשטות עיקר דברי המכילתא מובנם – (מלבד ההלכה שמניסן מונין החדשים – גם) נתחדשה ההלכה שחדשי ישראל נמנין לפי הירח ולא לפי החמה (ע' התחלת הל' קדוה"ח להרמב"ם) וכך ממשיך שם המכילתא: "נמצינו למדין שישראל מונין ללבנה ומצרים לחמה" ולפי הבנה זו מהו ההכרח שאליבא דרבי יהושע אי אפשר להתאים המכילתא שלא מנה בו אדם הראשון? וצ"ע וי"ל ואכמ"ל).

זאת ועוד: מדברי הרמב"ם – בניגוד להתוס' (סנהדרין דף יא בתוד"ה אין מעברין, שמשמע שדין אחד לעיבור השנה וקידוה"ח – נראה שעיבור השנים וקידוה"ח הם שני דינים שונים ונפרדים ביחסם לארץ ישראל: ביחס לעיבור השנים פוסק הרמב"ם (הל' קדוה"ח פ"ד הי"ב): "ואין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה שנאמר לשכנו תדרשו לעומת זאת ביחס להלכות קידוה"ח הדין דאין מחשבין וקובעין חדשים (ומעברין שנים) הוא רק מצד שנאמר "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" כלומר, שבעיבור השנים יש שני דינים: א) מצד "לשכנו" ב) ומצד "כי מציון" ובקידוה"ח יש רק הדין דכי מציון בלבד ולפי"ז יש להבין שענין עיבור השנה קשור יותר במקום השכינה דוקא. ויש הרבה להאריך בגדרים אלו אך המקום כאן קצר לזה.

ב) אך מלבד זאת כמובן שבנוגע מש"כ רבינו בהערותו אין הפרדר"א – גם לפי דעתו שלא הורשו לעבר שנים טרם כניסה לארץ – (כי בנוסף לזה דבריו שם, הם שלא אליבא דהילכתא – דפרדר"א שם מסיק: "אפי' נביאים בחוצה לארץ והדיוטים בארץ ישראל אין מעברין את השנה אלא ע"י הדיוטים שבארץ וזוהי היפוך ההלכה (רמב"ם הל' קדוה"ח פ"א ה"ח) "שאם לא הניח בארץ ישראל כמותו הרי זה מחשב וקובע חדשים ומעבר שנים

בחוצה לארץ") – שייכים ונוגעים כלל לבעיית הרבי, כי הלוא הפרדר"א כותב שם מפורש: "יעקב מסר ליוסף ונכנס בסוד העיבור ועיבר את השנה במצרים" הרי למרות שלפי דרכו דהפרדר"א דהקפידו לעבר השנה אפילו לפני כניסת הארץ בארץ ישראל דוקא בכל זאת, הגיע זמן כזה שקידשו את החודש במצרים אף לפני הציווי.

ולכן גם לא הבנתי כיצד ניתן לומר שהחת"ס (כפי שכתב שם הרב הנ"ל) מבסס את עצמו על הפרדר"א בה בשעה ששם עצמו כתוב ההיפוך המוחלט?

ג) במה שהביא מהתנחומא יש להעיר מדברי הפרדר"א עצמו בפל"ט וז"ל: שמע יעקב על יוסף שהוא חי והיה מהרהר בלבו איך אעזב ארץ אבותי ואת ארץ מולדתי זאת ארץ ששכינתו של הקב"ה בתוכה" (אולם עיין בלקו"ש חט"ו ע' 208 הערה 68 שמפרש שם דברי הפרדר"א הנ"ל באופן שאין מכאן משמעות שהיתה קדושה ממש במציאות הארץ ובכלל שיחה ההיא נוגעת לעניינו הרבה, ולפלא שלא ציין לזו הנ"ל).

והנה לכאורה משמע מדברי הפרדר"א בפ"ח בסופו שכותב: שבעה ארצות ברא הקב"ה ומכולם לא בחר אלא ארץ ישראל שאינו סבור כמו התנחומא הנ"ל ש"כשברא העולם חלק הארצות לשרי האומות ובחר בארץ ישראל" מכיון שבתנחומא המשמעות שמיד שברא בחר באר"י אך מזה שניסוח הפרדר"א הוא סתמית שמע מינה שלא סבור שהבחירה היתה מיד בעת הבריאה. וצריך עיון היטב אם הנוסח בפרדר"א נוטה לאיזה צד או לאו.

ועי' בלקו"ש ח"ח (ע' 402) שמסביר שבבחירת אר"י ישנם שני ענינים (א) בחירה כמבואר בתנחומא הנ"ל (ב) קדושה – כפי המכילתא "עד שלא נבחרה אר"י היו כל הארצות כשרות לדברות משנבחרה אר"י יצאו כל הארצות" ומביא בהע' 34 ממדרשים לשונות: "א"י ששם השכינה חונה" "ארץ כשירה לבית השכינה" עיי"ש והלשונות הללו דומות ללשון הפרדר"א (בפל"ט) שציטטנו לעיל "ששכינתו של הקב"ה בתוכה" וההבדל בין

"בחירה" ו"קדושה" כי "בחירה" אינה בטילה לעולם ואפילו כשכל עם ישראל בחוץ לארץ בכל זאת עדיין המקום נבחר. לעומת זאת קדושה חיצונית מתבטלת ולכן יתכן שעם חורבן הבית "קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד" (מגילה י' ע"א ועוד).

לפי זה י"ל שבאם ננקוט שלפי הפרדר"א נבחר הארץ משעת הבריאה הרי אפילו בגלות מצרים עדיין קדושת הארץ הנובעת מן הבחירה קיימת אך אם נאמר שזה מצד "קדושה" אז מובן מדוע כאשר לא שהה באר"י אף נביא המשכין קדושה באר"י לא היתה הקדושה תקיפה בזמן היעדרם של עם ישראל ולכן עיברו השנה בחו"ל.

ונראה שע"פ המבואר בלקו"ש הנ"ל שבכל נבחרה לפי הרמב"ם כמקום ישראל מובן מדוע בתקופת ביניים ההיא קידשו יחזקאל ועזרא וברוך את החודש והשנים בחו"ל כי היתה בחירה מיוחדת בבבל שהופקע הקדושה מאר"י בתקופה זו ויש לעיין אם גלות מצרים היתה גם כעין בחירה שעם ישראל שוכן מצרים כמו בגלות בבל ויל"ע הרבה בזה ובמקו"א הארכתי.

(אגב יש להתפלא שבלקו"ש שם לא ציין בענין בחירת אר"י מפרדר"א פי"ח הנ"ל (וכך גם מבואר במדרש תהלים פצב) ולכאורה זוהי מקור תנאי בניגוד למדרשים המאוחרים, תנחומא וכיו"ב שמביא בלקו"ש שם?).

ד) ובעצם דברי הרבי הנ"ל – שמכיון שהיתה לפני שנבחרה ארץ לדברות לכן קידשו החדשים בחו"ל – יש להעיר שכך ממש מבואר במנ"ח במצות קדוה"ח בתחלתו. עיי"ש בארוכה.

* * *

יחיד שעשה בהוראת בי"ד

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

ברשימות לפרשת ויקרא (חוברת לו), מבאר כ"ק אדמו"ר, שהטעם שדוקא ר"י ס"ל שיחיד שעשה בהוראת בי"ד פטור – "הפיי' דבזה בעינן בטול לגמרי לגבי הבי"ד, ולכן, בועט בהוראה אף דבפעם הזה לא בעט, וכן אם יודע שטעו אלא שטעה במצוה לשמוע דברי חכמים, חייב. וע"ז אומר זו דר"י שיהי' בטול עצמותו לגמרי, עשה רק מפני פסק הבי"ד, יודא, הודאה כו".

ולכאורה צריך ביאור, דלכו"ע רוב צבור שעשו בהוראת בי"ד הצבור חייבים והיחיד פטור, ושם ג"כ הדין דאם היחיד לא עשה את זה מטעם פסק בי"ד אלא שטעו בדין מצוה לשמוע דברי חכמים העושה חייב, וא"כ, מוכח דשייך לכו"ע שיהי' עושה בהוראת בי"ד, ול"ד לר"י?

ושמעתי, שיש לתרץ, דבשלמא צבור שייך בתור צבור – לענין הבטול וממילא שייך אצלם שיהי' באמת עושה מצד הוראת הבי"ד אבל יחיד רק לשיטת ר"י שייך בזה ביטול.

אבל לכאורה אינו תירוץ נכון, דהרמב"ם (שגגות יג, ד) פסק ד"הוורו בי"ד בחלב מן החלבים שהוא מותר ואכל מיעוט הקהל על פיהם ונודע להם שחטאו וחזרו בהן, ואחר כך הוורו שע"ז פלונית מותרת ועבד אותה על פיהם, וכשיצטרפו האוכלים לעובדים יהיו רוב הרי אלו מצטרפין אע"פ שהיתה לו ידיעה בינתיים". ואפילו לשיטת הראב"ד שם שחולק על פסק הנ"ל, הא כתב הלח"מ שם דאם לא הי' ידיעה בינתיים לכו"ע הבי"ד חייב והיחיד פטור אבל מכיון שבצירוף שניהם הי' רוב הצבור חייבים,

ולכאורה לפי הביאור דדוקא צבור שייך שיהי' אצלם ביטול משא"כ יחיד לכאורה אינו מוכן הלכה הנ"ל?

ולכאורה צ"ל דהדין דהורו ב"ד ועשו רוב הקהל על פיהם, שהב"ד חייב והיחידים פטורים, לדעת חכמים, אין הפשט שיש פטור על הצבור ודין נוסף של חיוב על הב"ד אלא שיש חיוב על הב"ד וממילא היחידים פטורים, וזהו המחלוקת בין ר"י וחכמים, שלדעת ר"י יש פטור על העושה בגלל שעשה בהוראת ב"ד, וכשרוב הציבור עשו אז יש דין נוסף שב"ד חייבים. אבל לדעת חכמים הפטור על היחיד הוא תוצאה מהחיוב של ב"ד, ולפיכך כשאין ב"ד מביאים לפועל קרבנם שאינם יודעים במה חטאו חייבים כל אחד מהצבור להביא בתור יחידים (שם יד, ד).

ולפי"ז י"ל דזהו הנפ"מ בין שיטת ר"י וחכמים. דלר"י, שיסוד הפטור הוא שהיחיד הוא אנוס מצד פסק ב"ד זהו דוקא במי שבטל במציאות. אבל לחכמים הסיבה שהעושים פטורים (בצבור) הוא בגלל שהב"ד חייבים, מספיק רק שעשו בגלל הוראת הב"ד הגם שלא היו בטילים ממש לפטור אותם, אבל הי' מספיק ביטול לחייב ב"ד ע"י וממילא פטורים.

* * *

הערות ברשימות חוברת ל"ו

הת' יוסף גרשוני

תות"ל – 770

להלן באות איזו הערות ברשימות חוברת ל"ו (שי"ל לש"פ

ויקרא תשנ"ו):

ס"א: "וקא טעי במצוה לשמוע דברי חכמים". ויש שהקשו, דע"פ ביאור רבינו לקמן בהרשימה, שגדר יחיד שעשה בהוראת ב"ד דפטור, הוא מצד ביטולו להב"ד, הרי בנדון זה יש כאן ביטול גדול עוד יותר, דאף שיודע שטעו, מ"מ מציינת להם בגלל שסובר דמצוה לשמוע דברי חכמים (למרות שטועים), וא"כ מתבטא כאן ביטול חזק יותר?

אבל קושיא מעיקרא ליתא, כי כדי שיהי' פטור, בהכרח, שעושה בהוראת ב"ד, ובנדו"ד אינו עושה דבר זה בגלל שכן הורה ב"ד, שהרי הוא יודע שב"ד טועה, אלא הסיבה שהוא עושה זה היא בגלל שסובר דמצוה לשמוע דברי חכמים, הגם שטועים, אבל אואפ"ל, שעושה בהוראת ב"ד בשעה שיודע שב"ד טועה בדבר.

[אבל בכ"ז מובן, שסו"ס – לא בהבנה אבל בפועל ממש – הרי גם בנדו"ד הוא עושה זאת בגלל הוראת ב"ד, ולכן מוכיח רבינו לקמן מדין זה שצריך להיות ביטול עצמותו לגמרי כו'.]

ס"ב: החילוק כאן בין ביטול במציאות וביטול היש, הוא, אם זהו דבר נוסף עליו, או שהביטול נוגע בעצם מציאותו. לדוגמא: הנהגה בקב"ע היא ביטול היש, דמצ"ע הרי הוא באו"א, אלא שבנוגע למחדו"מ בפועל, בטל לאלקות. והנה אורות שכל ענין האור הוא גילוי המאור, ואין לו מציאות אחרת כלל, ה"ז ביטול במציאות. משא"כ כלים, הרי הם מציאות לעצמם, מציאות דכלי, ויש בהם ענין לעצמם, חסד, גבורה וכו', אלא שבכ"ז בטלים הם להאור שבתוכם.

והם הם ב' הענינים ד"שרגא בטיהרא" ו"ניצוץ באבוקה". דהנה בניצוץ באבוקה הרי נכלל הניצוץ בתוך האבוקה, ובטלה כל מציאותו, משא"כ בשרגא בטיהרא, מציאות השרגא קיימת עדיין, אלא דכיון שיש טיהרא לא נראה ונתגלה כלל, וא"כ הביטול הוא בנוגע להתפשטותו, לא עצמותו. דוגמא לדבר: חכ' קטן בפני חכ' גדול, דאינו מדבר בפניו ובטל לגמרי בפניו, דאין הפירוש "אז ער איז אויס", שהרי החכ' קטן בעצמו הוא מציאות. ויש לו אישיות וכו', רק שבעמדו כאן אינו מתפשט, אבל מציאותו לא מתבטלת.

אבל לאידך המעלה בזה, שזהו ביטול לדבר שאינו ממהותו כלל. דהנה כשבטל לדבר שבמהותו (ולהלן מדגיש גם הענין: "שבערכו", אף שבהבנת הענין מספיק לכאורה גם הענין הא' שהוא ממהותו), אי"ז ביטול אמיתי, כי סו"ס "נמצא" שם. כלומר

ב' ענינים כאן: בנוגע להשאלה מי בטל – ודאי שביטול במציאות נעלה יותר, שאז כל כולו בטל, משא"כ ביטול היש, שרגא בטיהרא, שהביטול הוא רק בהתפשטותו. אבל בנוגע לתוכן הביטול עצמו – הרי הביטול דשרגא בטיהרא נעלה יותר, כיון שהוא לדבר שאינו ממהותו.

וכ"ה באו"כ: מצד – השאלה – מיהו בטל – ה"ז באור יותר, כי זה ביטול במציאות, אבל מצד תוכן הביטול עצמו, הרי בכלים הוה הביטול נעלה יותר, כי, באור ה"ז ממהותו, ובערך אליו, דענין האור הוא שמגלה המאור, שהמאור מתגלה ע"י אור, וא"כ המאור הוא ממהותו, משא"כ כלים ה"ז ביטול לדבר שאינו ממהותו.

[ובהמשל דחכ' גדול בפני חכ' קטן ישנם ב' החסרונות: החסרון שזהו רק ביטול היש, דוגמת "שרגא בטיהרא", וגם החסרון שזהו ביטול לדבר שבמהותו, כי שניהם חכמים, שכל, רק שזה חכ' יותר גדול, דוגמת ניצוץ באבוקה, דשניהם אש, ולא כשרגא בטיהרא, שזהו אור השמש וזהו אור הנר, שתי מהותים].

"אבל הלא יותר משאין ערוך עשי' לגבי אצילות כו' לגבי המאציל", דזה קאי גם על אורות דאצילות, וא"כ גם באור ה"ז ביטול לדבר שאינו בערכו. כלומר, כאן מחדש רבינו, דבענין האור יש ביטול לא רק להמאור שמתגלה על ידו והוא בערך אליו (ואדרבה – דוקא על ידו מתגלה המאור), אלא ביטול האור הוא אפילו לדרגא זו שאינה בערך להאור, שגם לדרגא זו בטל האור, אף שאינה בערכו ואינה מתגלה ע"י האור.

ומסיק (וצ"ע להבין בדיוק צדדי הסברות והשקו"ט כאן, מהי ההו"א, המסקנא, והמשך המסקנא), "ואולי אפ"ל דבכל זאת כו", כלומר, שבאמת דרגא זו שבאי"ע להאור "הערט זיך ניט" בביטול האור, ואינו מתגלה אלא בהכלים, אלא, שע"י הכלים יודעים שכן הוא באור. כלומר, תורת החסידות מגלה את הביטול הזה, אבל באור אינו נרגש. וע"ד המבואר בענין "אין ערוך לך בעוה"ז", שבעוה"ז נרגש האי"ע, ובעולמות העליונים אינו נרגש, אבל ע"י עוה"ז ידעינן שכן הוא גם בהם. הרי, שאנו יודעים זה

ע"י עוה"ז, אבל זה לא נרגש בעולמות העליונים. וא"כ הדרא הענין לדוכתא, דדוקא בכלים ישנו הביטול לדבר שאינו ממהותו כלל, משא"כ באור, דאף שהאמת היא שהוא באין ערוך להמאציל כו', אבל זה לא נרגש בהאור.

"למצוא רס"ו מעלת עבד פשוט על עבד נאמן": יעויין בהערה 12 מ"ש המו"ל בזה, ונקודת הענין, דתכונותיו של עבד הנאמן תואמות עם מציאות האדון, שבשכלו ומדותיו של העבד הריהו מכיר מעלת האדון, ולכן מתקשר אליו ומבתטל אליו, וא"כ גם בביטול זה "שטעקט זיין אייגענער מציאות". משא"כ בעבד הפשוט, שאינו מבין ומכיר כלל כו', ה"ז בחי' ביטול לדבר שאינו ממהותו כלל. (ולהעיר שכאן ההדגשה היחידה היא מהותו או לא מהותו, ולא ערכו או לא ערכו, כמובן, וכמ"ש לעיל, שגם נקודה זו בלבד מספיקה).

ס"ד: "מאיר למעלה מאור, חכמה כתר". בפשטות נראה הכוונה, שאור הוא חכמה, ומאיר הוא כתר, דמאיר הוא מקור האור [וכמדומה מפורש הדבר בא' ממאמרי כ"ק אדנ"ע (אולי בסה"מ תרס"ד?)], וחבל שלא ציינו המו"ל את המ"מ לזה]. ויש שרצו לפרש, שאור הוא בינה ומאיר הוא הן חכ' והן כתר. וצע"ג, כי (א) בהמשך דבריו מביא רבינו ע"ד כתר עליון דוקא, לא חכ'. (ב) בתער"ב שמציין כאן גופא מבואר שזהו דוקא בכתר ולא בחכמה.

ומבאר רבינו, שבכתר הוא – ע"ד כלים – הביטול דשרגא בטיהרא, אבל לדבר שאינו ממהותו כלל, משא"כ בחכמה, כמבואר ב"תער"ב באריכות" (וראה ביאורו של מאמר זה בד"ה קץ שם לחושך תשכ"ד (סה"מ מלוקט ח"ה). ועוד).

ולכן לר"י ולר"מ פטור, כי כדי שיהי' פטור צ"ל ביטול לגמרי להב"ד, ורק בדרגתם של ר"י ר"מ יתכן מושג של ביטול לגמרי, משא"כ בדרגת האורות וחכ' לא יתכן ביטול לגמרי, ולכן לא יכול להיות פטור.

ולכאורה צ"ע, דרבים שעשו כהוראת ב"ד, לכו"ע פטור? ואולי י"ל, כי ברבים יש ענין הביטול בעצם, והחידוש ביחיד הוא, שלמרות היותו מציאות עם תכונות וכו', מ"מ, יכול להתבטל לגמרי כו'. ואולי יש לומר יתירה מזה, דכל החפצא של "רבים" הוא הוא ענין הביטול, כי המציאות התורנית ד"רבים" הוא הביטול. – ויעויין לקו"ש ח"ו ויקהל ב"יינה של תורה" (ס"ע 217 ואילך. ועוד).

"ודוחה . . . קו האמצעי, מפני הכתר, וא"ו דוהנורא, ביטול, ושלום". ד"שלום" הוא חיבור ב' הפכים ע"י הארה המחברת שניהם, וזוהי המשכת בחינת נורא, פנימיות הכתר, שפועלת את הביטול. וביאור הענין, דהנה, כדי לפעול חיבור ב' הפכיים צ"ל גילוי שאינו ממהותו ובערכו כלל, כי אם הוא בערכו דהדבר, הרי גם בו מודגש גדר זה ולא הפכו, ואדרבה, כיון שזהו המקור, יתכן שגדרו של דבר זה נרגש אצלו בתוקף יותר, ובמילא, בשום אופן לא יפעול חיבור ההפכיים, כי אם, ע"י גילוי שאינו בערכו. ולכן יש כאן ביטול אמיתי, לדבר שאינו ממהותו כלל, ע"ד כתר (ולא חכמה).

ונמצא, שביטול זה ישנו הן בכתר והן בקו האמצעי, שהביטול הוא לגבי דבר שאינו בערכו כלל. ויל"ע באיזו מב' דרגות אלו גופא יש ביטול נעלה ועמוק יותר. גם יל"ע אם בקו האמצעי ישנו החסרון שבהביטול דכלים ובהביטול דכתר – שהוא רק העדר תפיסת מקום ולא ביטול במציאות, כנ"ל מתער"ב באריכות.

והנה צ"ע הגדרת רבינו בנוגע להביטול דכתר, דבתער"ב מבואר (כמועתק בהערה 18) שביטול הכתר (עם היותו רק כשרגא בטיהרא, מ"מ) ה"ה לגבי עצמות המאציל שמוכדל בערך מבחי' הכתר, והוא ביטול גדול יותר מהביטול דחכמה, כי ביטול החכמה הוא לגבי מקורו, וביטול הכתר הוא לגבי העצמות שאינו בגדר מקור. אמנם רבינו כותב כאן: "כתר עליון אוכם הוא וכו', שכל הקרב יותר נרגש יותר מקורו", היינו שכתר שהוא בבחי' קירוב יותר להעצמות, נרגש בו יותר העצמות, ובמילא, הביטול

שלו הוא לגבי העצמות שמובדל בערך לגמרי. אבל צ"ע, דא"כ הרי נרגש בו (שהעצמות הוא) "מקורו", וא"כ אי"ז ביטול לדבר שאינו ממהותו כלל (כמ"ש בתער"ב). כלומר: אם הוא קרוב יותר אל העצמות, ולכן נרגש בו יותר העצמות, שוב אין כאן בחי' ביטול המבוארת ברשימה דידן – ביטול לדבר שאינו ממהותו.

[ופשוט שאין כוונתו "נרגש יותר מקורו" – לא העצמות, אלא מקור אחר, דא"כ מאי בעי הכא, שהרי כל הכוונה כאן היא לבאר הסיבה שבכתר ישנו ביטול לגבי העצמות דוקא, שמובדל בערך, וע"ז מבאר שזהו להיותו קרוב יותר ובמילא נרגש בו יותר העצמות].

והנה, תמיהה זו אינה בנוגע למשנת"ל בהרשימה שגם בכלים (משא"כ באורות) ישנו ביטול זה לדבר שאינו בערכו, דוגמת הכתר, כיון ששם אפשר לבאר את הדבר שהוא דוקא בגלל שלא נרגש בו מקורו.

ויובן יותר ע"פ מה שדימה רבינו לפני"ז כלים לעוה"ז, דהאי"ע דאורות ידעין דוקא מהכלים, ע"ד שדוקא בעוה"ז נראה ונגלה שאין ערוך כלל (ודוקא מזה ידעין שכמו"כ הוא בעולמות העליונים). והנה מובן, דזה שנתגלה בעוה"ז ש"אין ערוך לך", ובמילא מודגש בו שהוא בטל לדבר שאינו בערכו כלל, הוא לא ע"י דביקותו וקירובו למקור זה, אלא אדרבה, שלא נרגש בו מקור זה כלל וכלל, ועי"ז מתגלה ש"אין ערוך לך", והוא ע"ד דביקות בלתי ניכרת כו'. ודוגמתו בנוגע לביטול הכלים, שהוא בגלל אי-הקירוב למקורו.

אבל צ"ע בנוגע לכתר שבו מחדש רבינו גדר חדש, שביטולו הוא בגלל "שכל הקרב יותר נרגש יותר מקורו", היינו, שנרגש בו יותר מקור זה, ולכן נעשה ביטול זה.

ס"ה: מובן, שהשאלה בס"ה אינה לפי פשוטם של דברים, כי, חכמים דפליגי אדר"מ ס"ל כמותו, ואילו חכמים דפליגי אדר"י הם חכמים אחרים, כפשוט. אבל בפנימיות הענינים, הרי שניהם

הם תוכן העניין ד"חכמים", קו האמצעי, פני' הכתר. ומזה מוכיח, שיש מעלה בביטול דר"י לגבי הביטול דר"מ וחכמים, לא רק ביטול לדבר שאינו ממהותו כלל, אלא יש בו ענין נוסף, "ביטול דיש שהוא לבדו בכחו ויכלתו וכו'".

והנה, רבינו לא פירש מהי המעלה היתירה שב"ביטול דיש" דוקא. ובפיענוח הדברים סתמו המו"ל המשמעות שהביטול דיש הוא אל העצמות ממש (שרק הוא בכחו ויכלתו כו'), ובמילא מודגש כאן האיך-ערוך יותר. וצ"ע.

והנראה לומר, דגם בביטול הכלים (שכמובן אינו ביטול דיש, אלא הוא גם בעולמות העליונים, והיינו שכאן מבאר רבינו שהביטול דר"י, מלכות, כולל לא רק ביטול שכלים, אלא גם ביטול דיש) והכתר, עם היותו ביטול לדבר שאינו ממהותו וערכו, ובמילא "פארלירט ער זיך אינגאַנצן, און זיין מציאות איז דאָרטן אינגאַנצן ניטאָ" (כמשנת"ל החילוק בין ביטול לדבר שממהותו והביטול לדבר שאינו ממהותו), מ"מ, הרי סו"ס ישנו איזה יחס אליו, אם כי באופן שלילי בהחלט, כיון שבו ועל ידו נתגלה האיך-ערוך שלו. משא"כ מציאות היש – שבהרגשתו הרי "מציאותו מעצמותו", ואין לו כל עילה וסיבה כו' (כהמשך הדברים המבוארים באגה"ק שהביא רבינו), שלכן רק הוא לבדו בכחו להוותה – אינה מתבטאת כלום, גם לא האיך-ערוך, ובמילא אין שום יחס ותפיסת מקום לו, כיון ששום דבר לא מתגלה על ידו, והיחס היחידי והבלעדי כאן אינו אלא "כחו ויכלתו כו'", כח העצמות.

[כלומר, זה שהביא רבינו הלשון "הוא לבדו כו'" הוא לרמז בעיקר להמשך הענין שבהרגשתו הוי מציאותו מעצמותו. או אולי י"ל בדוחק גדול (ועפ"ז יומתק שנקט בכלל תיבות אלו, דלכאורה עפהנ"ל אינו נוגעות כלל), שרוצה לרמז, שהביטול דיש הוא להעצמות, שאינו בערכו כלל, כמ"ש לעיל בכלים. אלא שכאן ניתוסף עוד כנ"ל, שבטל לגמרי מכל וכל, כיון שאין שום יחס אליו].

וביאור הדבר יובן בהקדם מה ששמעתי פעם בשם רבינו (אבל לא מצאתי את מקור הדבר) לבאר דיוק ל' רבינו הזקן בסש"ב פל"ו "תחתון שאין תחתון למטה ממנו", דהנה יש תחתון כזה שהוא באי"ע כלל, אבל סו"ס עם היותו באין ערוך, וא"כ לא מתגלה בו שום ענין חיובי דאלקות, מ"מ, בגלל היותו באי"ע, הרי מתגלה על ידו – באופן שלילי, עי"ז שהוא באי"ע – כח האלקות להוות מה שבאי"ע, שהוא חידוש גדול ונפלא, כמובן. וא"כ סו"ס ע"י התכונות של תחתון כזה מתגלה ענין מסויים באלקות.

ולכן דייק רבינו וכתב "תחתון שאין תחתון למטה ממנו", לרמז שהתחתון שברא ה' אין בו אפילו מעלה זאת, כי בד"א מעלה הנ"ל, כשנראה בו שיש לו מהוה, רק שהוא באי"ע, אבל כאן הרי נראה שמציאותו מעצמותו כו', וא"כ אינו מגלה ומבטא שום דבר באלקות.

ודבר זה מתאים עם חידושו הידוע של אדה"ז שתכלית בריה"ע היא בגלל ש"נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", "אויף א תאוה איז קיין קשיא", והיינו, שע"י מילוי תאוה זו לא נפעלת שום מעלה ושלימות, כי לעשות לו ית' דירה בתחתון זה אינו מגלה שום ענין ושלימות באלקות, גם לא כחו להוות מציאות דאין-ערוך.

כלומר, הכוונה כאן היא לא שהתחתון מבטא ענין דאלקות, רק שצריכים לגלות זה בו, כי אם, באמת אינו מבטא שום דבר, וזה שהקב"ה בראו, הוא כיון שכך "נתאוה", ועל תאוה לא שייכת קושיא (ראה לקו"ש ח"ו שמות ב באורך). [ואין לומר, שהיש מגלה דבר זה גופא, שהוא לבדו כו', כי בהבנה אי"ז נכון, שכן, ע"י היש לא מתגלה הדבר כלל וכלל].

ולהוסיף, שעפ"ז יש להוסיף ולבאר דיוק לשון אדנ"ע בד"ה מן המיצר תרס"א (נדפס בסה"מ תרס"א ע' קפג), דב' הדרגות והביאורים שם הם בהתאם לב' הענינים הנ"ל.

ועפ"ז יש לבאר המעלה בביטול דיש דוקא, כיון שאין כאן שום יחס כלל וכלל, דזהו ביטול אמיתי.

ומסיים רבינו את הרשימה בהוכחה שהביטול דיש גדול יותר, כי חיות ("לחיים") נמשך ע"י הביטול ("יראת ה'"), וכיון שלע"ל יחי' הגוף את הנשמה, מוכח שהביטול בו (שמביא חיות) יהי' גדול יותר.

ומעניין הדבר שרבינו אינו מביא זה בתור ביאור בהמשך להנ"ל, אלא שענין זה מהוה ההוכחה שהביטול דיש גדול יותר. ולכאורה יש דברים בגו.

ועדיין צ"ע ב' הקושיות: א. ביטול דוקא בדבר כזה. ב. מדוע נוגע ביטול היש דוקא.



מ"מ, הגהות ועיונים ל"ס"ב

כמים הפנים לפנים

א' מאנ"ש

"כאן צוה ה' את הברכה"

ב"מ"מ, הגהות והערות קצרות ל"ס"ב" לאגה"ק סכ"ז (שיוצא לאור – בפעם הראשונה מגוכתי"ק – בספר ההשתטחות (שנדפס זה עתה) ע' ה: כמים הפנים כו' (גו'. משלי כו' יט'. ח"א פמ"ו). עכ"ל.

כלומר: כ"ק אדמו"ר מתקן שצ"ל "גו'" ולא "כו'", כיון שזהו פסוק במשלי. ומוסיף ומציין לחלק א' דספר התניא פמ"ו.

ושם: "כמים הפנים לפנים כן לב האדם אל האדם, פי' כמו שכדמות וצורת הפנים שהאדם מראה במים כן נראה לו שם במים אותה צורה עצמה, ככה ממש לב האדם הנאמן באהבתו לאיש אחר, הרי האהבה זו מעוררת אהבה בלב חברו אליו ג"כ להיות אוהבים נאמנים זה לזה כו'".

ולכאורה הכוונה שמזה מובן גם בנוגע לרגש האהבה אל הצדיק – "כל אחד ואחד כפי בחי' ההתקשרותו באמת ואהבתו אהבת אמת הטהורה מקרב איש ולב עמוק" – שאהבה זו פועלת התעוררות והתגלות אהבת הצדיק אליו, שעיי"ז ניתוסף בהשפעה שמשפיע לו הצדיק (כמ"ש בהביאור ש"המשכת כל רוחניות אינה אלא ע"י אהבה").

והנה, בהמשך הענין בתניא שם: "והנה זהו טבע הנהוג במדת כל אדם אף אם שניהם שוים במעלה, ועל אחת כמה וכמה אם מלך גדול ורב מראה אהבתו הגדולה והעצומה לאיש הדיוט ונבזה ושפל אנשים ומנוול המוטל באשפה. . . עאכ"ו שתתעורר

ממילא האהבה כפולה ומכופלת בלב ההדיוט ושפל אנשים הזה אל נפש המלך בהתקשרות הנפש ממש וכו", ומאריך בהנמשל בנוגע לאהבת הקב"ה לבנ"י.

ולכאורה:

בהמשל דהמלך וההדיוט – רק אהבת המלך אל ההדיוט מעוררת את אהבת ההדיוט אל המלך (במכ"ש מאהבת ב' אנשים השוים במעלה), אבל אהבת ההדיוט אל המלך – אינה מעוררת את אהבת המלך אליו, כפשוט.

וא"כ, מצד ריחוק הערך דהתלמידים אל מעלת הרב, כמשל ריחוק הערך דההדיוט לגבי המלך – איך נופל על זה המשל ד"כמים הפנים גו", שאהבת התלמיד את הרב תעורר את אהבת הרב אליו?

ועכצ"ל, שהסיבה לכך שאהבת התלמיד אל הרב מעוררת את אהבת הרב אליו (עם היות התלמיד כמו הדיוט לגבי המלך), היא, מפני שכבר קדמה אהבת הרב אל התלמיד, כלומר, כיון שהרב מצדו הוא קשור ברגש של אהבה אל התלמיד, לכן, כשרואה שגם התלמיד אוהבו, אזי מתעורר ומתחזק עוד יותר רגש האהבה של הרב אל התלמיד.

ועפ"ז י"ל, שהציון לפמ"ו הוא (לא רק להפירוש ד"כמים הפנים", אלא) גם להמשך הענין שם ע"ד אהבת המלך לההדיוט – להדגיש שגם כאן יש ענין זה (אהבת הרב אל התלמידים), שעפ"ז מתורצת השאלה איך יכולה אהבת התלמיד (ההדיוט) לעורר את אהבת הרב.

ואולי יש להעמיס זה בלשון אדה"ז באגה"ק:

ובהקדים הדיוק בשינויי הלשונות באגה"ק – שבתחילה כותב "בחבלי עבותות אהבה רבה ואהבת עולם בל תמוט לנצח", ובהמשך הענין כותב רק "אהבתו אהבת אמת הטהורה מקרב איש וזב עמוק", ולא עוד אלא שמקדים שענין זה אינו שוה בכל,

אלא תלוי אצל "כל אחד ואחד כפי בחי' התקשרותו כו'", אף שבתחילה לא הזכיר חילוקי דרגות בזה.

ויש לומר, שבתחילת הענין מדבר אדה"ז אודות אהבת הרב אל התלמידים, שנפשו של כל תלמיד "קשורה בנפשו (של הרב) בחבלי עבותות אהבה רבה ואהבת עולם בל תמוט לנצח", שזהו הקשר שהרב מתקשר אל התלמידים, וכיון שקשר זה הוא מצדו של הרב, ה"ז: (א) "בחבלי עבותות אהבה רבה ואהבת עולם בל תמוט לנצח" – אהבה גדולה ביותר ובאופן נצחי, (ב) ואהבה זו היא לכל התלמידים בשוה, ללא חילוקי דרגות,

ורק לאח"ז ממשיך לדבר אודות התלמידים – "אשר מי האיש החפץ חיים . . בעבודתו תדבק נפשו . . בחיי רוח אפינו . . אשר שבק לנו", ועל זה אומר שתלוי "בכל אחד ואחד כפי בחי' ההתקשרותו באמת ואהבתו אהבת אמת הטהורה מקרב איש ולב עמוק", כי, באהבה שמצד התלמידים: (א) יש בזה חילוקי דרגות – כל חד לפום שיעורא דילי', (ב) ולא דוקא שאצל כולם יהי' זה באופן הכי נעלה – "אהבה רבה ואהבת עולם בל תמוט לנצח" (נוסף לכך שאי אפשר לומר בוודאות "בל תמוט לנצח" כיון ש"אל תאמין בעצמך כו'"), ומה שמוכרח להיות אצל כאו"א הוא: "אהבת אמת הטהורה מקרב איש ולב עמוק".



לקוטי שיחות

ערי מקלט לעת"ל

הרב מרדכי פארקאש

שליח הרבי – בעלאויו וואש.

בלקו"ש חלק כד (שופטים ב) מאריך רבינו לבאר למה יצטרכו ערי מקלט לע"ל ובהערה 17 מביא תי' בשם האריז"ל "שתלוי אם הקץ יהי' "בעתה" או "אחישנה" ודווקא אז (אחישנה) יהי' שייך הורג נפש בשגגה" עיי"ש.

ולא הבנתי דהרי בגמ' אמרו זכו אחישנה לא זכו בעתה, הרי בפשטות גאולה באופן דאחישנה הוא שמצב ישראל הוא נעלה יותר, ואיך זה שדווקא אז יצטרכו ערי מקלט שבא על הריגת נפש בשגגה! ?

ולהעיר דבמשך חכמה עה"ת (פרי' שופטים עה"פ ואם ירחיב וגו') כתב ג"כ עד"ז, וז"ל "והנה יש שתי אופני גאולות, האחת בעתה שזה אם לא זכו ואז יתקיים ואת רוח הטומאה אעביר וכו' וגם זאב עם כבש ולא ישמע עוד שוד ושבר כו' ולא יהיה נרצח בשוגג ג"כ. והאחת דאחישנה, והיא כאשר יזכו ויהיה דור שכולו זכאי ואז יהי' כולם כמנהגו נוהג ואין בין וכו' אלא שעבוד מלכיות בלבד, לכן אמר פה ואם ירחיב ד' את גבולך כי תשמר לעשות את כל המצוה זהו האופן דאחישנה אז ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה".

הנה מש"כ שכשעולם כמנהגו נוהג ואין בין וכו' אז יצטרכו ערי מקלט מביא רבינו בהשיחה (ס"ג ובהע' 21) יש מפרשים [השל"ה] האומרים שיהא צורך בערי מקלט לעתיד לבוא בתקופה של תחילת ימות המשיח, שאז "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד" ואילו בתקופה המאוחרת יותר של ימות המשיח (ראה לקו"ש חט"ו עמ' 417 ואילך וש"נ)

"בהמשך הזמן שתתרבה הדעה בישראל" "אז לא יצטרכו לערי
מקלט" ועיי"ש בהשיחה.

אבל מה שמקשה זה לאחישנה ובעתה צ"ע דנראה כאן
שהגאולה של בעתה נעלית מגאולה אחישנה. אתמהה?! ועוד
ד"ז ש"אין בין עוה"ז ליוהמ"ש אלא שעבוד מלכיות בלבד" הוא
גדר הגאולה במצד של בעתה" דווקא, כמבואר בלקו"ש חט"ו
שם. וצ"ב.



הלכה

עצרת וזמן מתן תורה (גליון)

הרב יוסף יצחק קעלער

"כאן צוה ה' את הברכה"

בקובץ העדות וביאורים גליון יד [תשח] ע' 56 ואילך חוקר הרב י.כ. שליט"א, בענין מי שעבר את קו התאריך בימי הספירה ועצרת שלו היא בה' או בז' סיון איזו פרשה בתורה צריכים לקרוא ואם לקרות מגילת רות ולשטוח עשבים ולהיות ניעור בלילה ואם נוהג איסור תענית חלום.

ורוצה לדייק מלקו"ש ח"ג ס"ע 1000 שעצרת שלו שוה לחג השבועות בכל הדינים חוץ מאמירת זמן תורתנו.

ולכאור' עפ"י המבואר בלקו"ש שם ע' 997 החילוק בין הענינים בעצרת השייכים בדרך ממילא למ"ת בלי קשר עם קביעות ו' בסיון לזה שמ"ת הוא דוקא בו' בסיון. שזה שמ"ת תלוי בשלימות עבודת האדם תלוי ביום הז' וזה שזמן מתן תורה שאינו תלוי בכלל בעבודת האדם תלוי בו' בסיון. נמצא שיש חילוק בין להיות ניעור כל הלילה וקריאת מגילת רות שזהו חלק מעבודת האדם שזה תלוי ביום הז' ובין קריאת התורה ואיסור תענית חלום שהוא תוצאה מכך שהוא יום שניתנה בו תורה בפועל וזה תלוי בו' סיון.

ולכאור' בנוגע להלכה אלו שעצרת שלהם בה' בסיון או בו' בסיון צריכים לקרוא בתורה עשר תעשר כמפורש במשנה. ובחודש השלישי קוראים בו' סיון [אם חל עצרת שלהם בב' סיון].

אודות מה שאומרים זמן מתן תורתנו גם ביום השני בחג השבועות שהרי כל הקשר והשייכות של יום השני דחג השבועות

עם יום הראושן הוא עם ענין היו"ט שבו, אבל אין בו שום שייכות עם ענין ו' סיון שבו ומציין לרמב"ם הל' קדה"ח פ"ג הי"ד.

וא"כ מכיון דבו' סיון ניתנה תורה איך אומרים זמן מתן תורתנו בז' בסיון.

והוא תמוה דמה שכתב הרמב"ם שכדי שלא לחלוק במועדות התקינו חכמים שבכל מקום שאין שלוחי תשרי מגיעין שם עושין שני ימים אפילו יום טוב של עצרת. היינו משום שקביעות חג השבועות תלוי ביום הנ' לט"ז ניסן ובחודש סיון כבר ידוע להם למקומות הרחוקים באיזה יום בשבוע היה ראש חודש ניסן.

אבל בענין מתי הוי זמן מתן תורתנו שהוא בו' סיון אם הוא ביום א' דחג השבועות או יום ב' דחג השבועות הנה ברור שלא נתברר במקומות הרחוקים [ואפילו במקום שמגיעין שלוחי תשרי ישנם מקומות שא"א לדעת קביעות ר"ח סיון. אלא שהם אינם עושים ב' ימים של עצרת שעיקרו כדי לא לחלוק במועדים]. ולכן אומרים זמן מתן תורתנו ביום טוב שני של עצרת מעיקרא דדינא מחמת הספק, וזה פשוט.

וממילא נפל יסוד חידושו המוזר שקורין בחדש השלישי גם בז' סיון וגם בה' סיון בניגוד לרש"י מפורש במסכת מגילה.

* * *

דיני חגה"ש להעובר קו התאריך (גליון)

הרב יעקב כהן
מונטריאל

במה שרצה הרב י.כ. שליט"א (בגליון הקודם [תשח] ע' 56 ואילך), להוכיח שע"פ המסקנא דכ"ק אדמו"ר למי שעובר קו התאריך בימי הספירה שיש לנהוג כאילו זה שבועות כרגיל חוץ מאמירת זמן מתן תורתנו – לחוד (וחוץ מזה ה"ה כמו שבועות רגילה) – לכאורה כד דייקת שפיר נראה אחרת.

דהנה כו"ע מודה שיש קשר בין עצרת למ"ת, אם שיהי' ע"פ חסידות וקבלה או רמז ע"פ נגלה.

ולהעיר שמדייק הר"י שלשנו של כ"ק אדמו"ר מדוייק בתכלית ואעפ"כ הניח שמ"ש "מרומז" בהע' בלקו"ש ח"ג אינו לרמז כ"א גם בנגלה. ולכאורה אי הכי לא הי' כותב "מרומז".

ויתירה מזה, הנה בהע' 7 שם (לקו"ש ח"ג ע' 996) הל' הוא: "מרומז (ככל הענינים שבפנימיות התורה . . .). הרי שהשוה ענין זה לכל הענינים דפניה"ת. ואינו מסתבר לומר שכל הענינים דפניה"ת מוכרחים בנגלה ובהלכה כפשוטו.

ואף שממשיך "וכמו שהוכיח בדברי נחמי" הנה המעיין שם (בדברי נחמי) יראה שההוכחה היא (בעיקר) מפסחים המובא בהע' כ"ק הנ"ל. וא"כ אינו הוכחה גמורה שהרי אפ"ל שזהו בזמן הגמ' שאז קביעות דעצרת הוא בו' דסיון (וכו' וכמו שהזכיר בהערותו גופא).

ובפרט, של' הדברי נחמי שם לפני"ז הוא (מהמ"א): "עיקר הטעם שקבע ה' חג שבועות בחמישים לעומר הוא מפני שבו מתן תורתנו (כמ"ש בספרים)". דמהל' "קבע ה'" – משמע שזהו ענין טעמי המצות (פניה"ת) ולא טעם הלכתי, וגם מקורו "כמ"ש בספרים". ולכן כתב הלשון "מרומז".

והיינו שבודאי יש קשר חזק בין עצרת למ"ת. אבל אעפ"כ, מצד גדרי ההלכה שנתונים לגדרי הזמן וכו', א"א לקבוע הלכה ע"פ הוכחות כהנ"ל.

ובפרט יובן עפמ"ש כ"ק אדמו"ר בהמשך השיחה שם (ח"ג) שיש ב' ענינים בתורה: הא' – ההמשכה הבאה כתוצאה מספיה"ע. הב' – הנמשך רק מצד למע' – "מתן תורה", ולא תלוי במעשה למטה.

דמזה מובן לכאורה, דאף שבדרך כלל, ב' הענינים פוגשים בזמן א'. מ"מ, למי שעובר קו התאריך ומפריד ספירתו הפרטית

שלא תתאים עם זמן המקום, אז אין כאן פגישת ב' הענינים, ונתעורר שאלה האם אפשר לערבב הדינים דמ"ת עם הדינים דחג העצרת (שהיא המשך דספה"ע).

וממילא הראי' שהר"י רצה להביא אינם מבררים ענין הנ"ל כלל, כי, כנ"ל, כולי עלמא יודו שעצרת שייך לשבועות ולא רק שייך אלא גם קשור בחוזק עם מ"ת, אך במקום שמפרידים ביניהם, הנה ע"ד ההלכה, עדיין א"א לקבוע ע"פ ראיות הנ"ל, איך לנהוג בפועל.

ולכאורה הראי' לכל הנ"ל הוא ממ"ש הר"י גופא בסעי' ו' דהערתו מזה שאנו אומרים ביום ב' דחגה"ש – "זמן מתן תורתנו". דמזה רצה להוכיח שנעשה דין בעצרת. והרי באמת שוברו בצדו – כי צ"ל:

איך אומרים "זמן מ"ת", כשאנו הזמן. דהלא היום אינו ו' סיון, וה"ה אומר דבר שאינו נכון כי הלא יום דו', אינו "זמן מ"ת".

אלא ודאי (כמשמע בלקו"ש חכ"ב ע' 146), זה שאפ"ל זמן מ"ת בז' בסיון הוא, כי עצרת שהתחיל בו' "פגש" עם זמן מ"ת. ולכן נעשה דין בעצרת, ולכן אינו "מפריע" מה שהוא באמת יום ז' שאינו יום מ"ת, כי נתאחדו דינם, ונעשה כמו יו"ט שני חג מ"ת.

דמזה מובן, שזהו רק כאשר עצרת ומ"ת "נפגשו" כיום א', דאז נגרר דין מ"ת ביחד עם דין עצרת.

אבל לפי שהפריד בין ספירתו הפרטית לזמן מ"ת, ולא נפגשו כלל הרי דין עצרת לחוד ודין מ"ת לחוד. ומאד תמוה לומר שיחגוג דיני מתן תורה אבל אסור לו לומר ה"סוד" שהוא זמן מ"ת.

בעומק יותר:

כשעצרת ומ"ת באים כא' בו' בסיון, יש לחקור: מי נכלל במי, ומי גובר על מי.

האם נאמר שעצרת היא היו"ט והעיקר, ומ"ת נכלל בדיני עצרת.

או נאמר שמ"ת עיקר, ועצרת נגרר אחר מ"ת. והנפק"מ ליום ז' סיון, יו"ט שני, כלומר:

(א) זה שנעשה ז' סיון יו"ט שני, ואומרים אז "זמן מתן תורתנו", היינו משום שמ"ת נכלל בדיני עצרת ונעשה חלק מהיו"ט דעצרת, וא"כ כיון שעצרת הוא ב' ימים, לכן גם ביו"ט שני אומרים הנוסח "זמן מ"ת" או

(ב) דמ"ת עיקר, ועצרת "נגרר" (נשתנה) אחר מ"ת, ונעשה כמו דין (יו"ט) במ"ת.

ונראה יותר כאופן הב'. כי אם תאמר שמ"ת נעשה דין בעצרת, עדיין יהי' קצת מוקשה, מדוע אומרים "זמן מ"ת" בז' בסיון, והלא אינו זמן מ"ת, וכל הדין דיו"ט שני הוא רק בגלל היו"ט דעצרת (דמ"ת מצ"ע אינו נקבע ליו"ט).

משא"כ לאופן הב' – וכן משמע מלקו"ש חכ"ב שם, ע"ש – שעצרת נשתנה ו"נתעשר" ונהפך להיות (גם) יו"ט דמ"ת. ומכיון שכן, הרי ז' סיון הוא כמו יו"ט שני של חג מ"ת. [וכן משמע בפשטות בנוסח התפילה. – וכנראה לא דק בלקו"ש חכ"ב שם וסבר כאופן הא'.]

וכן מסתבר גם ע"פ פנימיות הענינים שנת' בשיחה דח"ג שם, שמ"ת הוא למע' מההמשכה דיום החמישים דספירה (עצרת), וממילא מסתבר שמ"ת פועל עילוי בעצרת ונעשה יו"ט "שלם" יותר (וכל' הלקו"ש חכ"ב שם כנ"ל).

אשר עפ"ז יובן שכל זה אפ"ל כשעצרת חל ביום דמ"ת, שאז נתעלה להיות חג דמ"ת ג"כ. וזה וזה גורם להיו"ט.

אבל כשאינם באים כא', אז עצרת נשאר בדינים וגדרים שלו. ולכן אומר כ"ק אדמו"ר שאין לומר ביום זה (ה' סיון כו') "זמן מתן תורתנו", כי מה שייך דין זה לדין זה, וכנ"ל. ואף שיש שייכות בפניה"ת וע"פ הרמז (כנ"ל, בל' השיחה) א"ז קובע להלכה בפועל.

וכן מובן גם ע"פ פנימיות הענין כפי שנת' בלקו"ש ח"ג שם, שהעילוי דמ"ת אינו תלוי בספירה, ונמשך מעצמו בזמנו (ו' סיון). ז.א. – שההלכה למעשה בגדרי העולם, יתכן רק כאשר הזמן דמ"ת הגיע ג"כ בגדרי העולם (שגדרו – זמן מקום). ואם בגדרי העולם עדיין לא הגענו לו' סיון לא יהי' אפשרי להמשיך הענינים הבאים מצד מ"ת, ורק הענינים הבאים ע"י עבודת כ"א בספירתו הפרטית. ולהלכה בפועל ממש – כהוראת רב מו"צ. – שיש לו יד בהלכה, והוא מו"צ בפועל.

ומה שמדייק מל' השיחה שאצלו הוא יו"ט – בנוגע אלע דינים – הנה יש לדייק ג"כ תיבה לפנ"ז: – "יו"ט שבועות בנוגע אלע דינים" – היינו בפשטות דיני שבועות (ולאפוקי "דיני מ"ת"), דע"פ פשטות דן כאן בהשיחה בנוגע לדיני יו"ט, איסור מלאכה, סעודת יו"ט, קידוש תפילה וכו'.

ואינו מסתבר לומר שדן בדינים שכיחים (עכ"פ אז), כגון מנין יהודים שעברו קו התאריך והגיעו כולם למקום א'. [ולהעי', שאפשר לצייר כזה מציאות כשכולם באים לחגוג ביחד עם כ"ק אדמו"ר שיבואו כמה מנינים מכל קצו' תבל (ולעתיד שיבואו ע"ג עננים, אלא שלע"ל גם יקדשו ע"פ הראי' וממילא יהי' שאלה זו שכיח, ואכמ"ל), אלא שגם בזה שוברו, בצדו, כי לא יעברו על הוראת כ"ק שלא יעברו קו התאריך בימי הספירה, כפשוט], וגם תענית חלום לא שכיח.

ומחורתא כדמעיקרא, שהמדובר כאן הוא בפשטות דינים השייכים ליו"ט דשבועות (כנ"ל), עיקר ההלכות ואין לדייק מזה בנוגע לדינים לא שכיחים. ולערב דיני "מ"ת" לדיני "יו"ט" וכפשוט.

ומה שלכאורה יותר נוגע לפועל הוא אמירת תיקון ליל שבועות. כי מצד א' י"ל ששייך לו' סיון, מ"ת. ומצד ב', אולי קשור עם העבודה דמלמטלמ"ע (ע"ד ספה"ע), ואשר לכן מכיון שגמר ספה"ע, מעתה צריך לעשות מה ששייך אליו להמשיך הכתר תורה (עי' בהיה"ר שנדפס קודם התיקון) ע"י עבודה, ובו' בסיון יומשך הענינים הבאים מצ"ע. ועצ"ע למעשה, ויש לשאול המו"צ. ואולי כדאי (מצד הספק) לנהוג, אם אפשר, כר' הלל נ"ע שאמר התיקון פעמים בכל שנה. וכן נהג גם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע אלא שהשלים זה בנסעו לנאות דשא. ולא באתי אלא להעיר.

* * *

דיני חג השבועות השייכים למתן-תורה לעובר את קו התאריך (גליון)

הרב יואל כהן

ה'חזור' דכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

המערכת של קובץ "הערות וביאורים" הראו לי שני מאמרים "שמפריכים" את מה שכתבתי בגליון שעבר [תשח], בענין "דיני חג השבועות השייכים למתן תורה לעובר את קו התאריך". מאמר א' מאת הר' י.י.ק., ועוד מאמר מאחד הרוצה בעילום שמו שמכנה את עצמו באיזה שם שבדה מלבו.

ומכיון שלפעני"ד רובם ככולם של ה"קושיות" נובעים מזה שלא התעמקו בהענין כראוי – לכן הנני להעתיק עוד פעם (בסגנון שונה קצת) הנקודות העקריות שכתבתי מקודם, ובסיומו של כל ענין – ה"פירכות" על זה שכתבו בשני המאמרים הנ"ל.

א. בלקו"ש ח"ג פ' אמור סעיף ו' וז"ל: "בעת איינער איז אריבערגעפאָרן דעם קו התאריך אויפן וועג פון מערב צו מזרח, איז דער פינפטער טאָג אין סיון ביי אים דער פופציקסטער טאָג פון ספירה – יום-טוב שבועות, בנוגע אַלע דינים (א' חוץ וואָס

"זמן מתן תורתנו" קען ער ניט זאגן". עכלה"ק. וכתבתי, שמהלשון "יום-טוב שבועות, בנוגע אלע דינים אַ חוץ כו" משמע שהכוונה היא לכל הדינים ממש, גם להדינים שביו"ט שבועות הקשורים עם ענין מתן-תורה, מלבד אמירת "זמן מתן תורתנו".

ועל זה טוען הרב"ש (ר"ת הרוצה בעילום שמו) שיחי', שמכיון שהתיבות "בנוגע אלע דינים" באים בהמשך ל"יום-טוב שבועות" – מסתבר, שהכוונה ב"אלע דינים" היא בנוגע כל דיני יום-טוב (איסור מלאכה, סעודת יום-טוב, קידוש, תפלה וכו'), ולא בנוגע דיני מתן-תורה שבחג השבועות. ומוסיף הוכחה לפירושו, מזה שהדינים דמתן-תורה שבחג השבועות הם (לדעתו) דינים שאינם שכיחים נכי בשביל קריאת-התורה צריך שיהיו עשרה אנשים שעברו את קו התאריך והגיעו למקום אחד, וגם תענית חלום לא שכיח], ומכיון שלא מסתבר לומר שבהשיחה דן בדינים שאינם שכיחים – הרי מוכח שהכוונה בהתיבות "אלע דינים" היא רק לכל דיני יום-טוב ולא לדיני מתן-תורה, ואין לערב דיני יום-טוב בדיני מתן-תורה.

ותמה תמה אקרא:

הלשון "חוץ" שייך דוקא בדבר שבאם לא היו ממעטים אותו (ע"י שאומרים "חוץ") הי' גם הוא נכלל בכלל זה. ולפי דעת הרב"ש, שפירוש "אלע דינים" (מלכתחילה, גם בלי החצע"ג) הוא רק כל דיני יום-טוב שאינם קשורים עם מתן-תורה – הרי התיבות "אַ חוץ . . זמן מתן תורתנו כו" אין להם שום הבנה!

ואפילו אם יאמר שהכוונה בהתיבות "אַ חוץ כו" הוא להשמיענו ענין זה גופא שפירוש "יום-טוב שבועות בנוגע אלע דינים" הוא רק לכל דיני יום-טוב שאינם קשורים עם מ"ת – עדיין ישאר תמי' גדולה: הרי ישנם כו"כ דינים בחג השבועות שקשורים עם מתן-תורה [דנוסף להדין דקריאת-התורה והדין דאיסור תענית חלום, דשני דינים אלה הם הלכות ממש, הנה גם שלשה המנהגים המובאים בשו"ע שהעתיקתי בגליון הנ"ל ("להיות נייעורים כל הלילה ולעסוק בתורה"; "לקרות מגילת רות"; "לשטוח עשבים")

הם בגדר דין]. ומכיון שישנם ה' דינים בחג השבועות שקשורים עם מתן-תורה (מלבד אמירת "זמן מתן תורתנו"), למה אומר בהשיחה "א חוץ . . אמירת זמן מתן תורתנו", והוה לי' למימר בסגנון פשוט וברור "א חוץ די דינים וואס זיינען פארכונדן מיט מתן תורה" !?

ובפרט, שסעיף זה שבלקו"ש שם הוא (לא רק ביאור ענין בתורה, אלא) פסק-דין. וכהלשון בתחילת הסעיף "פון דעם אלעם קומט ארויס דער דין". והרי פשוט, שנוסף על גודל הדיוק בלשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר זי"ע בכלל, הנה בענין של פסק-דין, הדיוק בהלשון הוא עוד יותר. ועיין בלקו"ש ח"י ע' 26 וז"ל: "כשהנידון הוא בלשון הבאה בתורה פסק הלכה, אזי צריך ה"פסק" להיאמר בלשון היותר ברורה – אפילו אם לשון זו היא "דבר מגונה" – בכדי שההלכה תהי' פסוקה וברורה לגמרי".

ועאכו"כ בנידון דידן, שגם הלשון "חוץ מהדינים הקשורים עם מתן-תורה" היא לשון נקי', ואעפ"כ אינו כותב לשון זה אלא "חוץ מאמירת זמן מתן-תורתנו" – הרי פשוט, שכ"ק אדמו"ר זי"ע לא הי' כותב פסק דין בלשון כזה שיש בו מקום לטעות, ומזה מובן שהכוונה בהלשון "חוץ מאמירת זמן מתן תורתנו" היא כפשוטו.

[אלא שאעפ"כ, הנה כמו שכתבתי כבר בגליון הנ"ל, מובן שבנוגע לפועל צריך לשאול אצל רב מורה הוראה, איך לעשות בפועל בנוגע כל ה' דינים הנ"ל].

ב. בלקו"ש ח"ג שם הערה 7 וז"ל: שייכות יום החמישים לעומר למ"ת (אף שעצרת פעמים בה' כו' (ר"ה ו, ב), מרומז (ככל

(1) ומ"ש הרב"ש שהם דינים שאינם שכיחים – הרי (א) עדיין צ"ע מהו הגדר דלא שכיח. (ב) הכלל שהלשון בפסק דין הוא בסגנון ברור באופן שלא יהי' מקום לטעות הוא (בפשטות) גם בדינים דלא שכיחי. (ג) בנוגע שלשה מנהגים הנ"ל (שגם הם בגדר דין) הרי גם לדעתו אין זה תירוץ.

הענינים שבפנימיות התורה) גם בגליא דתורה: עצרת יום שניתנה בו תורה (פסחים סח, ב. ועד"ז בירוש' ר"ה פ"ד ה"ח). וכמו שהוכיח בדברי נחמי' השלמת שו"ע אדמוה"ז סי' תקפא בקו"א. (אלא שבאיזה פרטים מוכח בשו"ע אדמוה"ז דלא כהדברי נחמי', כדלהלן בהערה 10, 12). עכלה"ק.

וכתבתי בגליון הנ"ל, די שרוצים לדייק מהלשון "מרומז גם בגליא דתורה" שהוא רק רמז בעלמא (היינו ששייכותו של יום החמישים לעומר למתן-תורה הוא רק ענין רוחני שאינו שייך להלכה). אבל מזה שממשיך בלקו"ש שם "וכמו שהוכיח בדברי נחמי' כו", מוכח להדיא שאין זה רק רמז בעלמא אלא שזה מוכח גם בנגלה. היינו ששייכותו של היו"ט דעצרת למתן-תורה הוא (לא רק ענין רוחני, אלא) ענין הלכתי, כמבואר בדברי נחמי' שם. ומהא דמסיק בלקו"ש שם "אלא שבאיזה פרטים מוכח בשו"ע אדה"ז דלא כהדברי נחמי', כדלקמן בהערה 10, 12", מוכח להדיא, דזה שבלקו"ש חולק על הדברי נחמי' הוא רק בנוגע פרטים אלה המבוארים בהערה 10 והערה 12, אבל בנוגע כללות הענין שעצרת שייך למתן-תורה (גם בהלכה) סובר כהדברי נחמי'.

ועל זה טוען הרב"ש, וברעש: הרי לשונו של כ"ק אדמו"ר זי"ע הוא מדוייק בתכלית, ומכיון שהלשון בלקו"ש שם הוא "מרומז גם בגליא דתורה" איך יתכן לומר שבגליא דתורה יש גם הוכחה על זה? ולכן אומר, דמכיון שבזמן הגמרא (שאז לא קבעו החדשים ע"פ הראי' אלא לפי החשבון) הי' עצרת בו' בסיון, הרי במילא אין שום הוכחה מהגמרא דפסחים והוא רק רמז.

ולענ"ד, פירוש כזה בלקו"ש – הוא מופרך לגמרי, ומצד כמה טעמים:

(א) לפי פירוש זה שכ"ק אדמו"ר זי"ע סובר שמהגמרא דפסחים שם ליכא הוכחה – פירוש התיבות "וכמו שהוכיח בדברי נחמי'" הוא שהדברי נחמי' אומר שיש הוכחה מפסחים, אבל האמת הוא שאין הוכחה משם!

(ב) בלקו"ש שם מציין (לא רק להגמרא דפסחים שם, אלא) גם לירושלמי ר"ה פ"ד ה"ח, דמבאר שם הטעם על זה ש"בעצרת אין כתיב חטא" מפני "שקבלתם עליכם עול תורה". והרי בנוגע לביאור לשון הכתוב (בעצרת אין כתיב חטא) הרי בודאי שאין שייך לומר שהכתוב מדבר דוקא בזמן שעצרת חל בו' סיון, וא"כ ההוכחה מירושלמי הרי היא בודאי הוכחה אלימתא, ולפי דעתו של הרב"ש שהכוונה בלקו"ש בהתיבות "מרומו גם בגליא דתורה" היא לדייק שבגליא דתורה ליכא הוכחה על זה ורק רמז בעלמא, איך יפרש את הירושלמי, והכי יאמר שהירושלמי אינו חלק מגליא דתורה! ?

(ג) גם בנוגע להגמרא דפסחים, כבר כתבתי בגליון הנ"ל, שהמ"ד (בפסחים שם) "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם" הוא ר' אלעזר ובדברי נחמי' שם כותב "הרי ר' אלעזר גופא משמע בהגמרא דיומא דף ד' ע"ב דס"ל כר' יוסי", ומזה מוכח (לא רמז אלא הוכחה גמורה) דהא שאמר ר' אלעזר "הכל מודים דבעצרת בעינן נמי לכם" (אף שעכשיו עצרת הוא בו' סיון, ור' אלעזר ס"ל כר' יוסי שמתן תורה הי' בז' בסיון) הוא מפני שהשייכות דעצרת למ"ת הוא גם ע"פ נגלה, ובענין שנוגע להלכה.

ופלא גדול על הרב"ש שמתעלם מכל זה!

והנה נוסף ל"חידוש" הנ"ל של הרב"ש אשר כ"ק אדמו"ר זי"ע סובר שהשייכות דעצרת למ"ת הוא רק בפנימיות התורה (ובנגלה הוא רק רמז), מוסיף הרב"ש עוד "חידוש" שגם "מלשון הד"ן ("עיקר הטעם שקבע ה'") משמע שזהו ענין טעמי המצות

(2) בגליון הנ"ל הערה 1 כתבתי שגם בלקו"ש ח"ח וחכ"ב מוכח שגם בגמ' דפסחים מוכח כן (ולא רק רמז). ובהערה 2 שם שגם מהמראי מקומות בלקו"ש ח"ג שם (שעיקר הציון הוא להגמרא דפסחים, ובנוגע הירושלמי כותב רק "ועד"ו") משמע שהראי' מפסחים שם הוא בנוגע להלכה. ועפ"ז יוכן השינוי שבין המ"מ בלקו"ש ח"ג שם להמ"מ שבלקו"ש ח"ח וחכ"ב שם. עיי"ש. ומובן מעצמו שהרב"ש שיחי' "מתעלם" גם מזה!.

(פנימיות התורה) ולא טעם הלכתי" (כ"ה לשון הרב"ש) – בה בשעה שהדברי נחמי' שם מביא זה טעם על זה שאומרים "זמן מתן תורתנו" לדעת הפוסקים שקיי"ל כר' יוסי, ומבאר גם הטעם על זה שר"א (שסובר כר' יוסי) אומר שבעצרת בעינינן נמי לכם – וכל זה לדעתו של הרב"ש אינו ענין הלכתי!

ג. עוד כתבתי בגליון הנ"ל (בסעיף ד), שענין זה (שעצרת שייך למ"ת גם בהלכה), אפשר להוכיח גם מהדין דאמירת "מ"ת גופא", מזה שאומרים "זמן מ"ת" גם ביום השני דחה"ש. שהרי כל הקשר והשייכות של יום השני דחה"ש עם יום הראשון הוא עם ענין היו"ט שבו, אבל אין לו שום שייכות לענין יום ה' סיון שבו. ובאם נאמר, שעצרת ומ"ת בהלכה הם שני ענינים שונים (שאינן להם שום שייכות), יהיה נמצא, שזה שאומרים ביום א' דחה"ש "זמן מתן תורתנו" מפני שהוא ו' סיון, אין לזה שום שייכות עם ענין היו"ט שבו, וא"כ לדידן דקיי"ל כרבנן שבו' בסיון נתנה תורה, איך אומרים "זמן מתן תורתנו" גם ביום השני דחה"ש ז' בסיון? ועכצ"ל דזה שכשחל עצרת בו' בסיון אומרים זמן מתן תורתנו הוא דין בעצרת. היינו שבקביעות כזו, היו"ט דעצרת הוא בשלימות, כמבואר להדיא בקו"ש חכ"ב ע' 146. ולכן אומרים זמן מתן תורתנו גם ביום השני דחה"ש (אף שהוא ז' בסיון).

ובנוגע לזה כתב הרב י.ק. דמה שאומרים "זמן מתן תורתנו" ביו"ט שני שהוא ז' בסיון, אין זה קושיא כלל. דמכיון שבזמן שהיו מקדשין עפ"י הראי' הי' ספק (במקומות הרחוקים) שיום שני דחה"ש הוא ו' בסיון [דמ"ש הרמב"ם הל' קדיה"ח פ"ג הי"ב שבנוגע לעצרת לא היה ספק הוא רק בנוגע לעצרת שהוא יום החמשים לט"ז ניסן, אבל הקביעות דר"ח סיון לא היה ידוע במקומות הרחוקים], ולכן אומרים זמן מ"ת ביו"ט שני דעצרת מחמת הספק.

ולענ"ד, אי אפשר לתרץ כן. דמכיון שאנן בקיאיין בקביעותא דירחא ועכשיו אנו יודעים בבירור שהוא ז' בסיון, לא מסתבר

לומר שנאמר "זמן מ"ת" מפני שאבותינו נהגו כן. כי זה מה שקבעו חכמים לעשות שני ימים (אף שאנן בקי אין בקביעותא דירחא) בכדי לקיים מנהג אבותינו הוא רק בנוגע יו"ט, ולא בנוגע ענינים אחרים. ובאם נאמר שגם כשחל היו"ט דעצרת בו' בסיון אמירת "זמן מ"ת" הוא ענין בפני עצמו שאינו שייך להיו"ט – מכיון שעכשיו ברור אצלנו שהוא ד' בסיון איך נאמר ביום זה שהוא "זמן מ"ת" מצד הספק שהיה אז, מכיון שעכשיו אין שום ספק, וכל השייכות של יום השני דחגה"ש ליום הראשון הוא רק לענין יו"ט שבו ולא לענין ו' סיון שבו.

ולכן מסתבר לומר, דזה מה שאומרים עכשיו זמן מתן תורתנו ביום הראשון דחגה"ש מפני שעכשיו חל ביום מתן תורה הוא דין בעצרת (וכמ"ש להדיא בלקו"ש חכ"ב שם, שזהו שלימות בהיו"ט דעצרת), ומכיון שיו"ט שני (ד' בסיון) הוא יו"ט שני של יו"ט דעצרת כמו שהוא בשלימות לכן אומרים גם ביו"ט שני זמן מ"ת.

ויש להתפלפל ולהאריך בזה. אבל אין זה נוגע כל כך לגוף הענין, מכיון שהוכחה זו (מזה שאומרים זמן מ"ת ביום השני) הוא רק לרווחא דמילתא, שהרי גוף הסברא [שמ"ת הוא לא ענין בפני עצמו אלא שלימות דעצרת] מפורש להדיא בלקו"ש חכ"ב שם.

עד כאן בנוגע הטענה של י.ק. אמנם הרב"ש שי' אינו חולק על גוף הסברא, אלא שרוצה לחדש שהשייכות של היו"ט דעצרת וזמן מ"ת (כשעצרת חל בו' בסיון) הוא לא באופן שמ"ת (בקביעות כזו) הוא חלק ושלימות בהיו"ט דעצרת, אלא שיו"ט דעצרת הוא דין וגדר ביום מ"ת.

וכותב: שכן משמע בלקו"ש חכ"ב שם.

והנה בנוגע לגוף הסברא – פשוט לכאורה, שמכיון שאין שום הלכות ודינים בנוגע יום הששי דסיון כשאין ביום החמשים לעומר – דלא מצינו בשום מקום שכשחל עצרת בה' בסיון צריכים לומר "זמן מתן תורתנו" בו' בסיון, וגם לא מצינו שיום זה אסור

בתענית (והאיסור אז הוא רק מפני שהוא יום טבוח, אבל לא מפני שבו נתנה תורה) – הרי מכיון שיום מ"ת (כשהוא לעצמו) אינו מושג הלכתי כלל, הרי אין מקום לומר (בגדרי הלכה) שיו"ט עצרת הוא דין ביום מ"ת, מכיון שבהלכה לא קיים כלל מושג כזה של "יום מ"ת".

ובנוגע מה שכותב שכן משמע בלקו"ש חכ"ב ע' 146 – הנה זהו הלשון בלקו"ש שם: "ווען עצרת פאלט יע אויס אין דעם טאָג פון קבלת התורה, איז דאָס (ניט נאָך אַ זאָך, אַ דבר צדדי, נאָר) אַ שלימות אין עצרת גופא".

ד. עוד כתבתי בגליון הנ"ל, דמכיון שהשייכות דעצרת (באיזה קביעות שיהיה, גם בה' סיון) למ"ת הוא גם ע"פ נגלה ובנוגע להלכה כמפורש בד"נ שם [ויתירה מזה, שאין זה רק שייכות בעלמא אלא כלשון הד"נ שם "עיקר הטעם שקבע ה' חג השבועות בחמשים לעומר הוא מפני שבו זמן מתן תורתנו", והדנ"ח מבאר על פי טעם זה ענין בהלכה כנ"ל] – וממ"ש בלקו"ש ח"ג שם הערה 7 "אלא שבאיזה פרטים . . . מוכח דלא כהד"נ" מוכח להדיא שחולק עליו רק בפרטים אלה, אבל בנוגע כללות הענין גם בלקו"ש סובר כן – לכן, מקום גדול לומר דזה שפרשת בחודש השלישי הוא "מענינו של יום" הוא גם לדעת ר' יוסי, (וכן גם כשעצרת חל בה' בסיון).

ויש להוסיף, דענין זה שקריאת פרשה בענין מ"ת הוא "מענינו של יום" גם לדעת ר' יוסי – מוכח גם מהא שהמג"א בריש סימן תצד (שס"ל שקי"ל כר' יוסי) הקשה מזה שאומרים זמן מ"ת, ולא הזכיר כלל מזה שקוראין "בחודש השלישי". וגם כל נו"כ השו"ע שעל אתר לא הזכירו ענין זה כלל. ומזה מוכח לכאורה, שגם לדעת ר' יוסי, קריאת פרשה מענין מ"ת הוא "מענינו של יום".

ולהעיר מזה שבשבת חוה"מ פסח מפטירין העצמות היבשות ובשבת חוה"מ סוכות מפטירין במלחמת גוג ומגוג "לפי שתחה"מ עתידה להיות בניסן ומלחמת גוג ומגוג בתשרי" (שו"ע

אדה"ז סימן תצ סט"ז), אף שהשייכות בפשוטות הוא רק להחודש. וכן מזה שמפטירין בשמיני של פסח עוד היום בנוב לעמוד "לפי שביל פסח (לא בשמיני של פסח) היתה מפלתו של סנחריב" (שו"ע אדה"ז שם סי"ג). ואף שבלקו"ש ח"ד ע' 1299 מבאר שזהו מפני שביקש הקב"ה לעשות חזקי' משיח ובאחש"פ הוא גילוי הארת משיח – הרי זה ענין רוחני, וגם בנדו"ד הרי פשיטא שברוחניות עכ"פ, עצרת שייך למ"ת. ובמילא אפשר לומר שזהו "מענינו של יום".

[ולהעיר מהמבואר בלקו"ש ח"ג שם (ע' 995), דכיון שספירת העומר הוא לכל אחד ואחד, לכן, גם הענין דמתן תורה שקשור עם יום החמשים לעומר שייך לכל אחד בתור יחיד (משא"כ ענין מ"ת שקשור עם ו' בסיון (ולר' יוסי עם ז' בסיון) שייך לכלל ישראל (ראה לקו"ש שם הערה 23), ומקשר זה (שם ע' 995) עם זה מ"ש "אנכי ה' אלקיך" בלשון יחיד].

עכ"פ, מזה שבמג"א (וכן בכל נו"כ השו"ע) לא הקשו מקריה"ת ורק מאמירת "זמן מתן תורתנו", מוכח לכאורה, שגם לדעת ר' יוסי יש לומר שפרשת "בחודש השלישי" הוא "מענינו של יום". ומה שהמג"א הקשה מאמירת "זמן מתן תורתנו" – בהכרח לומר לכאורה, דשאני אמירת "זמן מתן תורתנו", דמכיון שנתנת התורה בפועל היתה לדעת ר' יוסי בז' בסיון א"א לומר ביום אחר שהוא זמן מתן תורתנו. וגם בפנימיות הענינים, הפירוש ד"זמן מתן תורתנו" הוא מתן תורה מצד ענינה של תורה, כמ"ש בלקו"ש שם הע' 15 (העתקתי בגליון הנ"ל הערה 3). משא"כ הפרשה יש לומר שפיר שהוא מענינו של יום.

ה. ע"פ כל הנ"ל מסתבר לומר, דמ"ש רש"י במס' מגילה (לא, א) "דמתן תורה בשישי בסיון" – אין הכוונה, שלדעת ר' יוסי פרשת "בחודש השלישי" אינה מענינו של יום, כי אם, שס"ל לרש"י שלדעת ר' יוסי שבז' בסיון ניתנה תורה, "שבעה שבועות" עדיף טפי כי הוא יותר מענינו של יום כפי שהארכתי בגליון הנ"ל סעיף ח'.

ולכאורה יש להוסיף שאין כל הכרח לומר שגם להלכה נקטינן כפירוש רש"י הנ"ל. שהרי לדעת המג"א קיי"ל כר' יוסי, ואעפ"כ לא הקשה מאומה מזה שקוראין פרשת "בחודש השלישי", שמזה משמע קצת שלדעת המג"א (לא רק שגם פרשת "בחודש השלישי" הוא מענינו של יום כנ"ל, אלא יתרה מזה), שלדעת המג"א אין עדיפות בפרשת "שבעה שבועות" על פרשת "בחודש השלישי" גם לדעת ר' יוסי.

ו. עוד כתבתי בגליון הנ"ל סעיף ט', שגם לשיטת רש"י דזה שקבעו חכמים לקרוא ביום א' דחה"ש בחודש השלישי הוא מפני דקיי"ל כרבנן שבו' בסיון ניתנה תורה – כתב הטורי אבן, שתקנה זו הוא גם בזמן שמקדשין ע"פ הראי' (אף שאז הי' עצרת לפעמים בה' או בז'), כי "אזלינן בתר רוב שנים".

והוספתי, שגם באם נאמר שתקנה זו היתה רק עכשיו כשעצרת חל תמיד בו' בסיון (דלא כהטורי אבן), מ"מ לאחרי שחכמים תיקנו כבר תקנה זו, לקרוא פרשה זו ביום א' דעצרת, נעשה זה דין בהקריאה של עצרת (שהרי "יום מתן תורה" בפני עצמו אינו מושג הלכתי כלל, וכל הדינים דמתן תורה כשחל ו' סיון ביום הנ' לעומר הם דינים בעצרת, כנ"ל סעיף ג'), ובמילא מסתבר לומר, שגם כשאירע אצל יחידים שיו"ט עצרת שלהם הוא ביום אחר, תקנה הנ"ל היא בתקפה, מכיון שקריאת פרשה זו נעשית דין וגדר בקריאת דעצרת.

וסברא זו מסתבר ללמוד במכש"כ ממ"ש הטורי אבן שאזלינן בתר רוב שנים, כמו שהארכתי בגליון הנ"ל.

ועל זה טוענים הם, שסברא כזו (לקרוא בחודש השלישי בה' סיון) הוא חידוש מוזר בניגוד לרש"י מפורש במס' מגילה.

ולפלא גדול, שלא הטריחו את עצמם לבאר, מדוע זה בניגוד – לרש"י הנ"ל. הרי גם אני כתבתי שהטעם על זה שחכמים תיקנו לקרוא בחודש השלישי הוא מפני שבו' בסיון ניתנה תורה, אלא שלעניות דעתי הנה לאחרי שתיקנו כן מטעם הנ"ל, אין התקנה

משתנית גם כשאירע לפעמים (אצל יחידים) שעצרת הוא ביום אחר, ומדוע זה בניגוד לפירש"י הנ"ל?!

ולדעתם, דמכיון שרש"י כותב שטעם התקנה הוא מפני שבו' בסיון ניתנה תורה בהכרח לומר שתקנה זו היא אך ורק כשעצרת חל בו' בסיון, יהי' נמצא (לדעתם) שגם דברי הטורי אבן (שתקנה זו היתה גם בזמן שקידשו ע"פ הראי', גם כשעצרת חל בו' בסיון או בה' בסיון) הוא בניגוד לפירש"י הנ"ל!!!

ז. ומה שטוענים דמה שכתבתי הוא חידוש מוזר – הנה לכאורה אדרבה, לפי דעתם שיחידים שעצרת שלהם הוא בה' בסיון צריכים לקרוא פרשת כל הבכור ולהפטיר בחבקוק (הקריאה וההפטרה של יום השני דחגה"ש) הוא לא רק חידוש מוזר, אלא שאין לזה שום הסברה. שהרי הטעם על זה שמפטירין בחבקוק הוא מפני "שמדבר במתן תורה", כמפורש להדיא בפירש"י מגילה שם. [ולכאורה, צריך לומר, דהא דקיי"ל שביום א' דחגה"ש מפטירין במרכבה, אף ששניהם שייכים למתן תורה, הוא שיש עדיפות בההפטרה דמרכבה]. ולפי דעתם שא"א לקרוא בעצרת כשחל בה' סיון בחודש השלישי מפני שאין זה מענינו של יום (כי כשחל עצרת ביום ה' אינו שייך למתן תורה בהלכה), איך אפשר להפטיר בחבקוק, והרי גם ההפטרה צריכה להיות בענינו של יום?!

ובסגנון פשוט: לפי סברתי דהגם שטעם התקנה היתה מפני שעכשיו עצרת הוא בו' סיון מ"מ כיון שתקנה זו נעשתה גדר ודין בקריה"ת של יו"ט ראשון דעצרת, לכן קוראין ומפטירין פרשה והפטרה זו (הפטרה דמרכבה) גם כשיום ראשון דעצרת חל ביום אחר – הרי סברא זו יש לה מקום (ובפרט שאפשר ללמוד כן במכש"כ מסברת הטורי אבן); משא"כ לדבריהם שמפטירין בחבקוק (שחכמים קבעו הפטרה זו ביום שני דחגה"ש), יהי' נמצא, אשר: (א) ההפטרה אינה מענינה של יום, מכיון שלפי דעתם השייכות דעצרת (כשחל בה' סיון) למתן תורה הוא רק בפנימיות התורה, ולא בהלכה. (ב) שאנו "ממציאים" הפטרה

"חדשה" ליום ראשון דחגה"ש, שהרי חכמים קבעו הפטרה זו ליום ב' דחגה"ש ולא ליום ראשון.

* * *

בענין הנ"ל

הרב לוי יצחק לאבנקובסקי
חבר הכולל שע"י המזכירות

בגליון י"ד (תש"ח) האריך הרב י.כ. להוכיח הדין בעובר קו התאריך בימי הספירה, דאף דלגבי אמירת זמן מתן תורתנו, מבואר בלקו"ש ח"ג דלא שייך ביום ה' בסיון כ"א בו, בו, אבל לגבי שאר הדינים השייכים לשבועות מצד מ"ת נהוגים גם כשחל עצרת בה' או בז' בסיון.

ועיי"ש שהוכיח כן ממה שהביא בלקו"ש שם בהערה 7 הוכחת הדברי נחמי' מפסחים "עצרת . . יום שניתנה בו תורה הוא", שמזה הוכיח בדברי נחמי' דאפי' לשיטת ר' יוסי הוי יום החמשים לעומר זמן מתן תורה לכו"ע, מפני שאז הוא המשכת שער הנו"ן, ומזה שבהערה מביאו, ורק שבאיזה פרטים חולק עליו, מוכיח דבנוגע לכללות הענין שעצרת שייך למתן תורה ס"ל כוותי', ורק דבנוגע לאמירת זמן מתן תורתנו. ועוד פרט, חולק עליו. עיי"ש בארוכה.

והנה לכאו' עדיין יש מקום לחלק בין שאר הדינים השייכים למתן תורה, לקריאת התורה של בחודש השלישי, אפי' לפי מאי דקיי"ל כסברת הדברי נחמי', והוא: דאה"נ דקיי"ל דהענין של מ"ת שייך גם ליום החמשים של ספיה"ע. אבל בכ"ז מבואר בלקו"ש שם דעיקר הענין של מ"ת הוא בו' בסיון, (ובזה הוא דלא

(1) הערת המערכת: מסיבות טכניות, לא הספקנו להראות הערה זו להרב י.כ. לקבל תגובתו על זה. ותבוא בגליון הבא אי"ה.

כהדברי נחמי" (ורק דסבירא לן דביום ה' או ז' כשחל בו עצרת, הוי אז ג"כ הזמן של מ"ת מצד סברת הדברי נחמי").

ולפ"ז כשחל שני הימים של עצרת ביום ה' ויום ו' בסיון, הרי אם נניח לקרוא בחודש השלישי ביום ה' וכל הבכור ביום ו', נמצא שעושים יום ה' העיקר לקריאת ענינו של יום מ"ת, וביום ו' שבו הוא עיקר הענין של מ"ת, יחסר הקריאה מענינו של יום, ויקראו כל הבכור?

אשר ע"כ מסתבר לומר, דע"פ הביאור בלקו"ש שם יוצא לכאורה, דאיה"נ דסבירא לן כסברת הד"נ שעצרת שייך למ"ת מצד המשכת שער הנו"ן, ולכן כל הדינים המסתעפים מצד "היום שנתנה בו תורה", שייכים לעצרת, אבל בנוגע לקריה"ת האידנא, הרי מכיון שקורין בחודש השלישי רק יום אחד, א"כ צריך לקרותו ביום שבו הוא עיקר ענין מ"ת, דבלאה"כ יחסר הקריאה מענינו של יום, ביום העיקרי של מ"ת, ובמכש"כ מזה שאפי' הוספה של אמירת זמ"ת, לא אמרינן כ"א ביום ו', כ"ש שאין לגרוע הקריאה ביום ו'. (משא"כ לגבי שאר הדינים אין זה גרעון לגבי יום העיקרי ורק הוספה שגם ביום ה' וז' שייך ענין מ"ת).

אלא שיש לדון ע"ז מצד אחר ממה שהביא מהטורי אבן סוף מגילה, דתיקנו לקרות ע"פ רוב השנים, וזה גופא הוא חלק מהתקנה שאין חילוק בין שנה לשנה, ואפי' כשחל ביום ה'. אבל נוסף ע"ז שאפי' אי נימא כהטורי אבן אינו ענין להמבואר בלקו"ש שם, והדברי נחמי" וכנ"ל, שהרי לבד זאת צריך עיון אם הטורי אבן אכן מתאים להמבואר בלקו"ש שם, לבד זאת צריך עיון אם מתן תורתנו הרי יש חילוק בין שנה לשנה, "אם חל בה' או ב' ולא אזלי בתר רוב שנים? ואולי יש לחלק בין התקנה של קריה"ת לאמירת זמן מ"ת. ועצ"ע.

וי"ל שלזה נתכוין רש"י במגילה (ל"א ע"א) ד"ה והאידנא ואיפכא דמתן תורה בששי בסיון", דאם כביאורו שבא לפרש למה קוראין בחודש השלישי ולא כל הבכור, צ"ע דהו"ל לפרש הכי לעיל בדעת "אחרים", דס"ל דקורין בחודש השלישי? אע"כ ס"ל

דזה לא קשה לי' דפשיט לי' לרש"י דלדעת האחרים הוי בחודש השלישי ענינו של יום מכיון שאז הי' מ"ת וס"ל דענין מ"ת הוא העיקר.

ומשמע מרש"י ג"כ דאם פסקינן האידנא רק כ"אחרים", והיינו דבב' הימים קורין בחודש השלישי, גם לא הי' קשה לי' מידי כיון שעצרת שייך למ"ת, וכמו שמפטירין ביום טוב שני בחבקוק, שפי' רש"י "שמדבר במתן תורה אלו-ה מתימן יבוא", ואף דהאידנא הוא ביו"ט ב', ולא קשה לי' לרש"י כלום.

אלא דקשיא לי' לרש"י מכיון דעבדינן בתרווייהו", והיינו דס"ל דבין "בחודש השלישי" ובין "שבעה שבועות" הוי ענינו של יום, א"כ למה מדייקים "ואיפכא", דלכאו' מאי נפק"מ באיזה סדר קורין, ומאי איכפת לן שיהו קורין ביום ראשון שבעה שבועות, וכיום שני בחודש השלישי דהרי שניהם ענינו של יום?

וע"ז תירץ "ואיפכא דמתן תורה בששי בסיון", והיינו דכיון שעיקר ענין של מ"ת הוא בששי בסיון לא מסתבר שביום ששי לא יקראו ודוקא ביום ז' יקראו, ושביום ז' יהי' יתרון לגבי יום ו' וכנ"ל (משא"כ שבעה שבועות, דבב' הימים הוי אותו יו"ט של עצרת).

ב. עוד הוכיח דמזה שאומרים זמן מתן תורתינו גם ביום השני דחג השבועות, הר"ז הוכחה דאמירת זמן מתן תורתינו הוא דין בעצרת, כי ענינו של היו"ט דעצרת (ע"פ הלכה) קשור עם הענין דמ"ת, וכיון שזהו ענינו של היו"ט דעצרת, לכן אומרים זה גם ביו"ט שני, עיי"ש.

ולכאו' הרי איפכא מסתברא דדוקא בנוגע לאמירת זמן מתן תורתינו מבואר בהשיחה דאינו שייך ליו"ט דעצרת ושייך דוקא ליום שניתנה בו התורה – ו' סיון, דלא כהדברי נחמ"י, וא"כ לא שייך לומר זמן מתן תורתינו ביום ז' סיון.

והטעם לאמירת זמן מתן תורתינו בז' סיון הוא לכאו' מצד מנהג אבותינו בידינו, דבזמן שהיו מקדשין ע"פ הרא"י, הרי

איה"נ דבנוגע לחג השבועות ידעו בני חו"ל הקביעות מתי הוא חל מכיון שזה תלוי ביום החמישים של ספירת העומר, ואז כבר ידעו הקביעות של ר"ח ניסן, (ויו"ט ב' הוא רק מפני שלא תחלוק) אבל הקביעות דר"ח סיון לא ידעו עדיין, וא"כ כשניסן הי' מלא שאז חל חג השבועות ביום ו' וז' דסיון הרי ז' עדיין הוא ספיקא דיומא של זמן מתן תורה דאולי הי' חודש אייר ג"כ מלא ויו"ט ב' של עצרת הוא באמת יום ו' סיון, וא"כ היו אומרים זמ"ת אף ביו"ט ב' של עצרת. ולכן האידנא אף שבקיאין בקביעותא דירחא מ"מ משום מנהג אבותינו אומרים זמן מתן תורתנו בב' הימים.

* * *

בענין שתיקה במקום שאסור להפסיק ולענות

הרב יוסף ש. גינזבורג

רב אזורי עומר – אה"ק

(א) הפסקה בשתיקה בין 'אני ה' אלוקיכם' ל'אמת':

כיון שבין גאולה לתפילה יש לא רק ענין שלילי – שלא להפסיק (כמו בשמו"ע), אלא גם ענין חיובי – לסמוך, לכן אין מפסיקין שם אפילו בשתיקה (כמ"ש הפרמ"ג, הובא במשנ"ב סו, לח). וכיון שכך, צ"ל דה"ה בין ה"א לאמת, שגם שם יש ענין חיובי לסמוך (כמ"ש שם ס"ק כט);

(ב) האם מותר לשתוק ולכוון בתוך (ובין) שמע ובשכמל"ו: וא"כ – האם רק כבשמו"ע או לכל דבר? ראה בקטע הבא, דנראה שאין לשתוק שם כלל.

(ג) האם יש מקום לשתיקה בזמן עניית הציבור ב"ה וב"ש, אמירת בריך שמי' וכיו"ב בפסד"ז?

בטור סי' סו מביא שתי דיעות על עניית דבר שבקדושה בק"ש, האם חייב להפסיק לזה בק"ו מכבוד הבריות ויראתן, או שכיון

שעסוק בשבחו של הקב"ה אין להפסיק בשביל שבח אחר. ובענינו פשיטא, דכיוון שאין אלו חובה עליו, א"צ להפסיק בהן ולהפריע כוונתו במקום שנמצא (והרי גם בשמו"ע יש דיעות – וכ"פ הטור – דהוי הפסק, אף שאין פוסקים כמותן). ובוודאי – אם נמצא בקטע קצר שאז מקלקל כוונתו (משא"כ בשמו"ע שלפעמים מייעצים 'שתוק עד שתתבטל המחשבה' ג"כ, בסי' צח) ולכן לא מצינו בפוסקים בברכות ק"ש (לאותן עניות או 'חלקי-עניות' האסורות) ובברכה קצרה שא"א לענות כלל, את העצה לשתוק ולכוון –

אגב, בסי' קד בשמו"ע כששותקים יוצאים י"ח בקדיש קדושה וברכו ע"י הש"ץ אבל כשאין ש"ץ – וכן למודים דרבנן ואמנים וכו' – נדיר להסדיר שאדם אחר אכן יכוון להוציא י"ח ונשמענו כראוי.

(ד) דין הפסקה לומר קדיש באמצע פסד"ז:

למרות שבספר שמביא הטור וכותב שזו קולא גדולה, מביא גם שכבר פשטה כן הלכה בישראל, אצלנו לא ראיתי נוהגין כן (ובדבר השכיח הוי לא ראינו – ראי' – ולענ"ד – שלילי).

והנה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו באג"ק ח"ז עמ' קלט אוסר להנמצא בפסד"ז לומר קדיש דרבנן שקודם הודו, כיון שאיננו חיוב שלו כ"א מוטל על המנין, עכ"ד. ואע"פ שאינו ברור שם אם הכוונה גם לאבל, הרי לכאורה גם באבל אינו באופן ישיר חיוב שלו לומר כאן, כ"א מנהג לומר כך וכך קדישים סתם, ורק על הציבור מוטל – מדינא וממנהגא – שיהי' מי שיאמר אותם בתפילה במקומותיהם. וכמו שהי' מנהג אשכנז לחלק את הקדישים.

ובהסבר הדברים י"ל בפשטות, שאמנם 'אמן' הוא כעין זמרה, אבל אי"ז מועיל לאמן שמתקבל ואילך וכל כיו"ב שאינם חיוב, כשם שאין לענות ב"ה וב"ש שגם הוא זמרה, דהוי כדבר הרשות כל' אדה"ז [וצ"ע מ"ט נהוג לענות בפסד"ז על: שמי' רבא, ויקרב משיחי', בריך הוא – שאע"פ שקטעים אלו אינם מנהג אלא מגוף הקדיש, הרי עניית אמן שם אינה אלא מנהג! ולפ"ד כף החיים (נז, כט) להחשיב בשווה כל ה' האמנים הראשונים, יש לענותם גם בברכות ק"ש! כן יש לברר אודות עניית אמן דברכת כהנים של הש"ץ ודיעלה ויבוא (שענייתם מנהג – שער הכולל פ"ט סל"ו. וע"ע לקוטי שיחות חלק כד עמ' 380 שפסק רבינו לענות על יעו"י בין הפסוקים דברהמ"ז)] ; ומאחר דאמירת קדיש (מלבד ח"ק דישתבח, שאחר חזרת הש"ץ וקדיש תתקבל – ב"י ד"ס נה) הנדונה כאן אינה אלא מנהג – מהיכי תיתי לאומרה?!

דיעות נוספות להתיר הובאו בשערים המצויינים בהלכה לקיצור שו"ע (סי' יד סק"א) כדלהלן:

– משו"ת שאילת שלום סי' מג שפסק להתיר בכלל בפסד"ז (ואפילו בברכות ק"ש!);

– משו"ת לבושי מרדכי (ח"א סי' קיב) שפסק להתיר אחר עלינו כשאין אחר שיאמר קדיש, עיי"ש טעמו;

*) בתשובת כ"ק אדמו"ר הנ"ל מוכח עכ"פ דלא כשתי דיעות הללו)

– ומשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' מח) שפסק להתיר רק כאשר אין עוד מנין, כיון שאם לא יאמר עכשיו, שוב לא יוכל לומר אח"כ [בתפילה זו. לכאור' הכבוד הוא רק מפני שנהגו כן, וכיון שאינו עומד במקום שמותר להפסיק – הרי כה"ג אי"ז מנהג לומר? ואולי

מפני שאין הכל יודעים שעומד בפסד"ז, משא"כ אם יתפלל אח"כ במנין אחר], כיון שה"ז כ'שאלה מפני הכבוד' דאו"א. ע"כ. ולפ"ז יהא מותר גם בין הפרקים דק"ש וברכותי'.

אגב: אודות ענייה דווקא בדסליק ענינא – הרי במשנ"ב וביה"ל נא ס"ד כ"כ על כל עניית אמן סתם (לא דהא-ל הקדוש וכד') בפסד"ז, כיון דעצם עניית אמן בפסד"ז לא ברירא כולי האי ([אגב, ראה בספר חרדים, מ"ע מד"ק ומד"ס פ"ד מצוה יב, דס"ל שדין הפסקה בפסוקי דזמרה הוא כבברכות ק"ש!] ואדה"ז שבסי' נא הזכיר רק הא ד'כעין זמרה', ולא כבס' סו (ב, ד) שפסק שבאם א"א יש לסמוך על הדיעה הראשונה לצורך מצוה רבה כזו ולענות אפילו באמצע פסוק מפני היראה והכבוד של הקב"ה, יתכן שגם הוא יסבור כך); וא"כ כש"כ בקדיש.

* * *

שיטת הרשב"א בדין ברכת תפילין ש"ר

הרב מרדכי פארקאש

שליח הרבי – בעלאויו וואש.

בפסקי דינים להצמח צדק דף ג' ע"ד בדין לברך על תפילין ש"ר כתב: "ב"י סימן כ"ה סד"ה ויברך והרשב"א כתב [בתשובה כדברי קצת הגאונים והרי"ף שאמרו שאין מברכין אלא ברכה אחת על שתיהם וכן אנו נוהגים ע"כ] נ"ב בתשו' הרשב"א סי' תתע"ד מבואר שעשה מעשה בעצמו לברך על של ראש על מצות תפילין אף בלא שח בנתיים".

ונראה כוונתו הק' להקשות דאף שמצאנו להרשב"א בתשובותיו (שו"ת הרשב"א ח"א סי' קנ"ו ובס' תת"ט) שמברך על תפילין ברכה אחת, אבל בתשו' סי' תתע"ד שדן במי שאינו מניח אלא תפילין ש"ר אם יברך אחת או שתיים כתב בא"ד "אבל ר"ע וכו' פסקו דהיכא דשח מברך שתיים על של ראש והיכא דלא

שח אינו מברך אלא אחת וכן אני עושה מדקאמר על ש"ר על מצות תפילין משמע דמיירי סתמא דלא שח ובלא עבירה", מפורש דאף בלא שח נהג לברך אחת על ש"ר וסתרו דברי הרשב"א אהדדי?!

ולהעיר דהשדי חמד מערכת הדלי"ת סוף כלל י"א כ': ע"מ שכתבתי שדעת הרשב"א בחידושו למנחות בכת"י כדעת רש"י הוא טעות, וגם אני הבאתי רא"י מוכרחת שהידושים הנ"ל (עמ"ס מנחות) מייחסים בטעות להרשב"א, שהרי בחידושים הנ"ל (לח ע"ד בדפי הספר) כתב וז"ל, ע"כ נ"ל שיטת ר"ת עיקרית והמנהג שאנו נוהגים לברך שתי ברכות עיקר עכ"ל. ובשו"ת הרשב"א סי' קנ"ו כתב שמנהג מקומו כהרי"ף ורש"י ז"ל לברך ברכה אחת עי"ש, ואיך יסתור הרשב"א עצמו במנהג מקומו מן ההיפוך אל ההיפוך, ועל כרחין צ"ל שהחידושים למנחות אינם להרשב"א, ומבטלין האחד החידושים הנ"ל מפני השתיים המה שתי תשובות הרשב"א סי' קנ"ו וסי' תת"ח שהסכים להרי"ף ורש"י עי"ש.

ומוסיף השד"ח בסוגריים ומה שכתב [הרשב"א] בסי' תתע"ד שפסק כר"ת, התשובה ההיא איננה להרשב"א, רק היא תשובת הר"מ מרוטנבורג כמ"ש בס' ארצות החיים סי' כ"ה בהמאיר לארץ ס"ק ל"ח, ובהשמטות בסוף ס' העיטור (ד' וילנא תרמ"ה) ח"א דף פ"ז ע"ג אות ס"ב עי"ש היטב. ע"כ.

ולהוסיף דבשו"ת הרשב"א ח"ח סי' י"א כ' דע שכל הגלילות הסכימו כדברי הרי"ף ז"ל דאם לא שח מברך אחת על שתיהן", ובהגהות רחמים לח"ח שם אות ח' כ' ומ"ש רבינו המחבר שם בסי' תתע"ד דמצריך ב' אפי' בלא שם אינה מתורתו של רבינו המחבר, אלא היא תשובה למוהר"ם ז"ל, וע"ש עוד.

* * *

בשר ששה ג' ימים

הרב אלחנן לשס

חבר הכולל שע"י המזכירות

פסק השולחן ערוך בהלכות מליחה (יו"ד סי' סט סי"ב) דבשר ששה ג' ימים מעת לעת בלא מליחה, נתייבש דמו בתוכו ולא יצא עוד ע"י מליחה. ובערוך השולחן כתב (אות ע"ב) שבגמרא אין רמז לדין זה כלל, אך רבותינו הראשונים כולם הסכימו להגאונים ובודאי קיבלו זה מחכמי הש"ס. וממשיך להביא רא"י מהש"ס לג' ימים מהא דתנן בשלהי יבמות (קכ, א) דאין מעידין על המת אלא עד ג' ימים, דמשם ואילך נשתנה הפרצוף. ודבר זה ידוע שכל זה הוא מסיבת הדם, שהדם הוא נפש, וכל ג' ימים שעדיין לא נתקשה דמות פרצופו הוא כמקדם ולאחר ג' ימים דהדם נתקשה, גם הדמות נשתנה, עכת"ד.

והנה – לבד זאת שיש להסתפק טובא אי שינוי הפרצוף תלוי על זה שהדם נתקשה או זה מטעמים אחרים ואולי מהרכבת כמה דברים ביחד, אבל – ראיתו אינו רא"י כלל.

דהנה איתא במס' נדה (סז, א) דאמר רמי בר חמא הני רביד דכוסליתא (מכות של הקזת דם שדרכן להעלות גלד, פירש"י) עד תלתא יומי לא חייצי מכאן ואילך חייצי וכן מצינו שפסק המחבר בהל' נדה (יו"ד סי' קצח ס"ט) שדם יבש שעל המכה חוצץ, וריר שבתוכה – כל שלשה ימים לח הוא ואינו חוצץ, לאחר מכן יבש הוא, וחוצץ. והחת"ס בתשובותיו ליו"ד (תשובה ק"צ) דן בזה אי הני תלתא יומי מעת לעת קאמר, או לא. וכותב החת"ס דמצינו דבר זה משתנה כמה פעמים ומביא ראיות מתנ"ך וש"ס לכאן ולכאן, ובתוך ראיותיו מביא ג"כ הסוגיא דשלהי יבמות ושמוכיח בהספר עדי ארזים דבזה דאין מעידין על פרצוף הפנים אחר ג' ימים אמרינן מקצת היום ככולו דומי דג' ימים באבילות, שהטעם בזה היא עפ"י מש"כ הרא"ש, עפ"י מדרש, דעד ג' ימים שט נפשו על גבי גופו, מכאן ואילך צורתו משתנית, שמע מינה דהוה דומי

דאבילות ואמרינן בה מקצת היום ככולו. (ולאח"ז מביא החת"ס עוד טעם לשינוי הפרצוף – שזה תלוי בסיבוב הגלגל. ולהלכה מסיק לחומרא דבעינן ג"י מעת לעת בהני רבבא כוסליתא וזכר לדבר – מבשר ששהה ג"י שנתייבש דמו בתוכו!) עכת"ד.

נמצא, שאפילו את"ל כסברת הערוך השולחן – ששינוי הפרצוף תלוי בזה שהדם נתקשה – הרי אין להביא שום ראי' מזה לבשר ששהה ג"י. דהא בזה דאין מעידין הרי אמרינן מקצת היום ככולו, משא"כ בבשר ששהה ג"י כתב המחבר בפירוש ובודוקא "מעת לעת" (ועד כדי כך שיש למידין מזה שבשר שהדיחו לג"י פחות חצי שעה עדיין מותר למלחו עי' בדרכי תשובה סי' ס"ט ס"ק רל"ו).

קידושא רבה בעמידה (גליון)

הת' יוסף יצחק עמאר

שליח בישיבת ליובאוויטש מנשסתר

בגליון י"ג הרב י.ג. הביא כמה צ"ע על המסקנה שהסיקו בקובץ "התקשרות", ושמה: "שאנו המקושרים לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ראוי שננהג כמותו לקדש בעמידה גם ביום ש"ק".

והנה לפענ"ד, הרי לא הבנתי אף א' מכל הראיות שהנ"ל רצה להביא ועי"ז להפריך המסקנא שנכתבה בקובץ התקשרות.

(א) על מה ולמה לו ליכנס בספיקות בשעה שיש לו כ"כ הרבה ראיות ברורות ודאיות ע"י עדי ראי' שמעידים שראו שרבינו עמד בשעת הקידוש? ובקיצור: (1) המשב"ק הרה"ח ר' בנימין הלוי שי' קליין העיד ברור שבשנת תשל"ח כשהי' רבינו מקדש בחדרו הק', כל פעם קידש מעומד². (2) כן העיד הרה"ח ר"י מונדשיין

(1) גליון צד.

(2) נדפס בתשורת ב"מ נאגל תשרי תשנ"ו, ברוקלין נ"י.

שי' שבבית כ"ק הריי"צ נ"ע, רבינו הי' כל פעם מקדש מעומד. (3)
 א. המזכיר הריל"ג שי' העיד שהרבי הי' מתרומם מתחילת
 הברכה, ב. הרבי אמר פעם שאינו מקדש בהתוועדות מעומד ממש
 כדי לא להטריח את הציבור [היושבים, לעמוד]. (4) משבת
 חוהמ"ס תשמ"א, שנים מהת' שעמדו בשמירה ליד ביתו של הרבי
 וצפו מבחוץ בקידוש בבית הרבי ראו בבירור שהרבי עמד
 מכניסתו לסוכה עד אחר הקידוש, והתיישב רק לשתית הכוס. (5)
 ועוד ועיקר: ראינו ברור שהנהגת רבינו כשקידש בשבתות
 בהתוועדויות בשנת הלמ"ד'ס ברבים בביהכנ"ס, שכל פעם הי'
 מתרומם קצת עבור קידוש היום. [נאין לומר, כהחושבים שמה
 שעמד הרי זה הי' מפני הברכה ואמירת "ברוך אתה ה'", כי הרי
 לא ראינו כזה הנהגה אצל רבינו בשום ברכה אחרת, ולמה שינהג
 כזאת במיוחד ודווקא בברכת הגפן? !].

ולאחרי כל זה, ממשיך הנ"ל לבוא עם סברה בלתי הגיונית
 לכאורה ש"שמא כל זה לא הי' מנהג קבוע", ועוד; והרי אבקש
 ממנו: (1) האם יש לו איזה מקור או איזה עד ראי' לסמוך על
 דבריו אלה? (2) בעצמו מתיר הספק באמרו "שמה שעשה כ"ק
 אדמו"ר ברבים הוא הקובע לגבי מה שלא עשה ברבים" והרי תא
 חזי שכשרבינו קידש ברבים שזה הי' כנ"ל בשנות הלמ"ד'ס
 (לדוגמא) הרי אז כן התרומם קצת בשעת קידוש!! (3) על מה
 שממשיך באות ד' ממש אתמהה ביותר: איך כותב "שכל היסוד
 שאנו המקושרים לכ"ק אדמו"ר ראוי לנהוג כמותו בכל הנהגותיו
 – צריך עיון. . וכו'", הרי כמה פעמים רבינו דיבר ועורר על
 חשיבות להתנהג כמנהגי רבותינו נשיאנו, וכפי שיובא להלן;

(3) הראיות המובאות להלן 3,4, הובאו בקובץ התקשרות הנ"ל, ומשם
 צוינו להכא.

(4) ומה שלא התרומם לגמרי הרי כפי שמביא הריל"ג בגליון הנ"ל שרבינו
 אמר שזה בכדי לא להטריח הציבור, ומכלל הן אתה שומע וכו'.

ושנית, כשאומר שמה שרבינו נהג לעמוד "זה מנהג מסויים שרק אדמורי"ם נהגו בזה" וצריך להביא הוכחה לדבריו, ולא יסמוך על סברא בעלמא זו, בו בשעה שיש שיחות ומכתבי הרבי האומרים בדיוק להיפך ומעודדים ענין זה. ולגופא דמילתא:

(א) באג"ק רבינו ח"ג ע' ל"א, כותב וזלה"ק: "ומצד גודל ההתקשרות נחיצותה וחביבותה (ובפרט שאף גם מקום גשמי מפסיק) הרי עלינו כולנו להתאשר ולהתאמץ ביותר לאחוז בהוראות רבותינו נשיאי חב"ד מנהגיהם ותנועותיהם השייכים לנו (פרט לאלו שאינם אלא של הנשיא עצמו)", עכלה"ק.

ובוודאי שלא יבוא כאן לומר כנ"ל שהנהגה זו השייך לכאו"א מאיתנו בהנהגה לפועל מידי שבת בשבתו "אינו אלא של הנשיא עצמו", בו בשעה שהרבי כותב בפירוש ש"עלינו כולנו . . . להתאמץ במותר לאחוז ב . . . מנהגיהם ותנועותיהם השייכים לנו". עכלה"ק.

(ב) באג"ק רבינו ח"ט ע' לא, כותב וזלה"ק: "ובפרט בין חסידים לרבותיהם, שמשתדלים בסגנון מכתביהם והליכותיהם בכלל להדמות לרבם, וכבר ידוע הצחות בזה, ע"פ מארז"ל (סוטה י"א ע"א): אחרי ה' אלוקיכם תלכו – וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה וכו', משא"כ תלמיד אחר רבו". ועיי"ש.

(ג) בלקו"ש חכ"ט ע' 218 כותב רבינו וזלה"ק: "חסידים, זייענדיק מקושר צו רבותינו נשיאנו, לערנען תורתם (ע"מ לעשות) און גייען בדרכיהם – איז מנהג רבותיהם בידיהם . . . ונוסף בעניננו: דער ניט פירן זיך בפועל כהנהגת רבותיהם בכל שאפשר – מאכט בא זיי א צער" (ההדגשה במקור). עכלה"ק.

(ד) בהתוועדויות תשמ"ח ח"א ע' 5-243 רבינו מאריך בענין זה שהואיל ונפקי' מפומי דרב וכו' (ועיי"ש בארוכה), ושם אומר:

"נולהעיר, שאף שלכאורה אין זה סדר "לחקות" את הנהגת הרבי בכל עניניו – הרי, ראינו גם אצל חסידים הראשונים, שבענינים הקשורים עם דיוק וזהירות וכיו"ב שראו אצל הרבי, היו גם הם נוהגים כן". עכלה"ק.

ולאחרי כל ראיות אלו ברור לנו מה רצונו של רבינו, ובאמת "רצון כל החסידים המקושרים לרבותינו נשיאנו (כפי שהוא לעיל מלקו"ש), ובפרט בענין זה שיש לנו הוכחות ברורות מעדי ראוי שהובאו לעיל בארוכה.

ולמסקנא דמילתא, אף שנכון שיש לברר עוד במנהג זה דרבינו הנוגע לכאו"א מאיתנו, אבל בשום אופן אין שמא דשמא (שלא הי' מנהג קבוע בדבר וכיו"ב), מוציא מידי וודאי – עדי ראוי וכו'). ולא באתי אלא להעיר.

תפלה במערת המכפלה (גליון)

הת' מ. בנר

תות"ל 770

בגליון יג הביא הרב י.מ. את דברי אדה"ז (הובאו בס' הרב מלאדי ובמכ' הרד"ע רבינאוויץ בשם רבו הרב חן) שאמר "אילו הי' אברהם אבינו יודע כמה מסגדים העמידו על קברו הי' "צר" לו בכל הג"ע שלו ומסיים "מלמד שאין המתים יודעים מאומה" והק' ע"ז שלכאורה הנחה זו "שאין המתים יודעים מאומה" צ"ע שהרי מפורש בריבוי מקומו וכו' שהצדיקים שוכני עפר מעוררים רחמים על הנמצאים בעוה"ז. דלפ"ז צ"ב מה שכתב לעיל ע"ש שהאריך בזה.

והנה ראיתי שכבר העיר בזה הת' ש.ג. בקובץ ביכורי תורת אמת (ירושלים תשנ"ד – ע' 129 ואילך) וז"ל: בספר "תורת מנחם" התש"י (עמ' 10) מובא מכתב כ"ק אדמו"ר הכ"מ וז"ל: "כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ באחד ממכתביו אודות הסתלקות אביו (כ"ק אדמו"ר הרש"ב) כותב "שצדיקים מגיני ארץ אפי' לאחר

ההסתלקות הנה לא זו בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום להתייצב לפני הוד א-ל רם ונשא להגן על עם ישורון".

ובעמ' 16 כותב וז"ל ". . וגם אצלינו לא נעשה שינוי שנחשוב שהרבי לא נמצא אתנו ח"ו . . אבל עכשיו ברור לכל שהרבי יודע גם הדברים שנמצאים אצלינו בהעלם". וכן בעוד כו"כ מקומות מובא שלאחר ההסתלקות צדיקים רועי ישראל נמצאים ויודעים מכל הנעשה בעוה"ז הגשמי. וכלשון אדמוה"ז פכ"ז באגה"ק: "שגם בזה עולם המעשה כו' אשתכח יתיר".

וק"ק דבספר היכל מנחם (עמ' רמ"ז) מביא בשוה"ג ההע' לסי' פ"ח (עמ' שמ"ט ש"נ) "סיפורו של מו"ר פעם הראשון שראה כ"ק אדמוה"ז נבג"מ זי"ע, הייתי תינוק בן ארבעה שנים ולקחני אבי אלחנן ז"ל על זרועותיו והביאני לבית כ"ק אדמוה"ז נבג"מ והבית היה מלא מפה אל פה, ובקרן זוית היה פאליצקי והניחני אבי על הפאליצקי, ותיכף שמעתי כי הרבי החל לאמר תורה אך לא הבנתי מאומה אך אחר איזו משך זמן שמעתי קול דביקות עצומה בניגון מדבר אידיש בזה הלשון: "אז אברהם אבינו וואלט וויסען וויפיהל קלויסטערס מ' האט עם אויף גישטעלט אויף זיין מערת המכפלה וואל עם איינג גיווארען אלע זיינע גן עדן'ס [אילו היה אברהם אבינו יודע כמה מסגדים העמידו למערתו, הי' צר לו בכל גן העדן שלו]. – מלמד שאין מתים יודעים כלום.

ואולי אפ"ל ע"פ המבואר בתורת מנחם התש"י ח"א (עמ' 27) הערה 24 "וואס פאר א . . גנזי מרומים הו"ע השייך להארות וגילויים, ואילו הרבי – שהעבודתו היתה שלא ע"מ לקבל פרס מלשון פרוסה, שהו"ע של הארה וגילוי בלבד (לקו"ת תזריע כ, ב). – קשור עם העצם שלמעלה מהארות וגילויים, וכיון שהעצמות הוא (בהמקום שבו נעשית כללות העבודה) כאן למטה (כמבואר בדרושי חסידות) נמצא גם הרבי כאן למטה! עכ"ל.

ועפ"ז אולי אפשר לומר דישנו חילוק בין צדיקים רועי ישראל שלפני מ"ת ושלאחר מ"ת דידוע המובא בכ"מ החילוק בין

האבות שקיימו כל התורה לבין המצוות שנש"י מקיימות לאחר מ"ת. שהמצוות שלפני מ"ת מכיון שאינם קשורים עם ציווי ה' לכן אין בהם המשכת העצמות אלא רק הארות וגילויים בלבד משא"כ לאחר מ"ת כיון שקיום המצוות הוא ע"פ צווי ה' יש בהם המשכת העצמות ולא זיו והארה בלבד, עפ"ז אולי אפ"ל שמכיון שהרבי מקשר ומסביר את סיבת היותו של הרבי כאן לאחר ההסתלקות עם העצם שלמעלה מהארות וגילויים שהעצם נמצא פה למטה במקום שבו נעשית כללות העבודה, ושלכן גם הרבי נמצא למטה א"כ דוקא נשיאי ישראל שלאחר מ"ת שהמשיכו מעצמות בעוה"ז דוקא בהם ישנו הענין דלא יפרדו ולא יעזבו צאן מרעיתם. עכ"ל.

– אלא שעדיין צ"ע תמיהתו הב' האם מסגד הוי בית ע"ז. ותמיהתו הג', מנין שאין זה מפריע שאברהם אבינו [שהרי אומר אילו היה יודע].

* * *

השלמת ג' התיבות בק"ש (גליון)

הת' יואב למברג

קבוצה – 770

בגליון הקודם [תשח] (תחת מדור "אגרות קודש") הביא הרב מ.פ. את הנכתב (ע"י הריל"ג) בהערות וציונים על סידור "סדר תפילות כל השנה": "מי שעומד באמצע ק"ש כשהש"ץ מסיים ה' אלוקיכם אמת יפסיק וישמע ועולה לו לחשבון רמ"ח . . ." וציין הנ"ל, שבספר המנהגים (עמ' 11) ובאג"ק (חי"ט עמ' תנ) הובא דין זה – שהש"ץ מוציא אף את העומד באמצע הק"ש – אך לא

הוזכר שבשביל לצאת יש לו להפסיק ולשמוע לש"ץ. ולבסוף נשאר שם בצ"ע בנוגע למעשהו.

והנה לפני מס' שנים פורסם בגליון כפ"ח (גל' 567 עמ' 105) ראיון עם הרה"ח יהודה ליב פוזנר בו מספר הוא – בין היתר – על התייחסות מפורשת של הרבי לנושא, וכלשונו:

"אני זוכר שפעם הר' פ.ר. שאל את הרבי שליט"א מה הדין במקרה שאוחזים באמצע הק"ש והחזן מסיים "ה' אלוקיכם אמת" – האם אפשר לצאת ידי חובה? והרבי אמר שבשולחן ערוך מדובר על כך ויש בזה דעות שונות, ולכן צריך לשתוק באותו זמן וכך יוצאים ידי חובה.



(1) ולכאורה י"ל שאף שלא הוזכר בס' המנהגים פרט זה – שצריך להפסיק – פשוט הוא, שהרי בדעת האומרים שיכול לצאת ע"י הש"ץ גם כשהוא באמצע ק"ש אין חולק שצריך בשביל זה להפסיק ולשמוע הש"ץ (ראה הדעות שהובאו בכף החיים סי' ס"א ס"ק ט"ז), ומניין לנו א"כ לחדש שיוצא ע"י הש"ץ אף שממשיך בקריאתו. אך ראה לקמן ובהערה.

(2) ממשמעות דברי הרבי נראה שהדיעות השונות חולקות אם אפשר לצאת ע"י החזן תוך כדי אמירת הק"ש שלכן הפתרון הוא שישתוק שעי"ז יצא ידי כולם. וצ"ע לאילו דעות הכוונה. (אך כמובן שבדברים כגון דא – הנרשמים עפ"י הזכרון – אא"פ לדייק כ"כ בפרטים.)
לאחר זמן:

ניגשתי לרי"ל פוזנר והוא הפנה אותי לרב פייבל רימלר שואל השאלה (שבזמן ההוא היה בחור) שתיקן את הסיפור, להלן תוכן דבריו של הרב רימלר: בשנת תש"י, כאשר הרבי מתפלל בחדר כ"ק אדמו"ר הרי"צ, נהג בסיום כל תפילה ללכת ממקום תפילתו אל שולחן היחידות, ולהסתכל על הנר(ות) שהיו עליו,

כיון שמקומי בעת התפילות היה תמיד מול השולחן, היה תמיד הרבי חולף על פני בדרכו לשולחן,

פעם אחת, בסיום תפילה, ניצלתי את העובדה שהרבי לידי ושאלתיו כיצד יש לנהוג כאשר שומעים את החזן אומר את התיבות "ה' אלוקיכם אמת", ונמצאים באמצע ק"ש, וענה לי כ"ק – "מ'דארף בלייבן שטיל צוהערן דעם חזן ולהמשיך הלאה" (צריך רגע לשתוק להקשיב לחזן ולהמשיך הלאה).

נגלה

הרב עקיבא גרשון ווגנער

ר"מ בישיבה

בסוכה (מד, ב) תד"ה כאן מביא מפרש"י שכ' נ"מ אי ערבה
הוי תקנת נביאים או מנהג נביאים, דאי הוי תקנת נביאים אז בעי
ברכה, אבל אי הוי מנהג נביאים אז לא בעיא ברכה, דליכא למימר
וצונו על מנהג.

וממשיך שם התוס' "ויש מדקדקין מכאן דלא מברכינן אהלל
דר"ח שאינו אלא מנהג בעלמא, כדמוכח פרק בתרא דתענית כו'.
ור"ת אומר דאין ראוי מערבה להלל, דערבה אינו אלא טלטול,
וכיוון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא, לא חשיבא למיקבע לה
ברכה, אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה. ודכוותי' אשכחן
דמברכינן אשני ימים טובים של גליות ואינו אלא מנהג בעלמא
כו'. ומיהו אין מזה ראוי, דהא טעמא דאין מברכינן אערבה למ"ד
מנהג נביאים משום דלא אפשר לומר וצונו, וב' ימים טובים של
ר"ה אין בהם וצונו אלא קידוש להזכרת היום בקידוש ובברהמ"ז.
ואי משום דמברכים אתקיי"ש בי"ט שני של ר"ה, הנהו תקנתא
נינהו וחמירי מב' י"ט של גליות כו"י עכ"ד.

והנה בדברי התוס' ישנם כמה ענינים הטעונים ביאור, (א) מהו
הסברא שכ' תוס' דלא גרע מקורא בתורה, דאיך הוי זה טעם
לברך וצונו? ולכ' מצינו בזה סברא הפוכה ממש, דהפוסקים כתבו
בטעם שאין מברכים בהלל דליל פסח משום שאינו אלא כקורא
בתורה (עי' בהגדת כ"ק אדמו"ר שם וש"נ), וא"כ איך משתמשים
בטעם זה עצמה בב' אופנים הפכיים?

(ב) (כמשה"ק בר"ן והגרע"א) דאיך כ' דביו"ט שני של גליות
אין אומרים וצונו, והרי מברכים וצונו על אכילת מצה, על אכילת
מרור, על נטילת לולב כו'?

והנה הגרע"א בגהש"ס כ' דאולי יש לחלק בין ברכה בלשון "וצונו לעשות" לברכה בלשון "על מצות", אבל לכ' זה צע"ק כי (1) משמעות ל' התוס' הוא שהקושי הוא מל' "וצונו", (2) ויותר משמע כן ממה שסיים שביו"ט שני "אין בהם אלא קידוש להזכרת היום בקידוש וברהמ"ז", ולהנ"ל הי' צ"ל עיקר ההדגשה דאין בהם נוסח דוצונו לעשות, (3) ועיקר הרי אנו מברכים ביו"ט שני של סוכות לישב בסוכה? (4) ואף אם הי' אפשר לדחוק דתוס' סובר אחרת בענין ברכת סוכה, אמנם הרי יתירה מזו, הרי כל הדיון מתחילה הוא מצד ברכת הלל בר"ח, וברכת הלל באותו נוסח גופא מברכים ביו"ט שני של גליות, וא"כ מזה בוודאי שהי' יכול לשאול?

(ג) אם אין תוס' שואל מברה"מ דיו"ט שני מאיזה סבה, מה נשתנה ברכת תק"ש דוקא שכן הק' ממנה?

(ד) בכלל מהו סברת הפלוגתא אי שייך להביא ראי' מיו"ט ב' או לא?

ואולי יש לומר בזה עכ"פ בדרך הערה דהנה במנהגי נביאים אפ"ל בב' אופנים, ולדוגמא ביו"ט ב' של גליות, דהוי רק יו"ט מצד מנהג אבותינו בידינו, הנה אפ"ל בזה דאין שום חיובים ביום זה, רק דמנהג אבותינו לאכול מצה ולעשות כל המצוות שמחוייבים ביום ראשון, והיינו דעשיית כל המצוות ביו"ט שני של גליות הוי רק מנהג, ועד"ז בהלל דר"ח, דאין שום חיוב דאמירת הלל אז ומ"מ נוהגים לאומרה מצד המנהג.

או אפ"ל בכ"ז באו"א, דבכל אלו המנהג הוא רק בנוגע ליסוד הדבר, וכמו ביו"ט שני של גליות, דמנהג אבותינו בידינו הוא רק שיהי' קדושת יו"ט גם ביו"ט שני, אבל אין שום מנהג בפרטיות בנוגע לאכילת מצה ומרור וכו', רק שמאחר שמכח מנהג אבותינו יש ביום זה קדושת יו"ט, ע"כ חלים כל החיובים שחלים לעולם ביו"ט.

והנה בנוגע ליו"ט שני של גליות לכ' מסתבר בפשטות כאופן הב' הנ"ל, דמנהג אבותינו בידינו שגם יו"ט נתקדש בקדושת יו"ט. ולכ' הנ"מ דלפי אופן הא' שייך להשקו"ט אי שייך ל' וצונו על מנהג, והיינו דכיוון דאין שום ציווי לעשות כן ורק מנהג, א"כ אינו מתאים הל' וצונו. אבל לפי אופן הב' הנ"ל, שייך שפיר לומר וצונו, ולדוגמא באכילת מצה, הנה מה שאנו אוכלים מצה הר"ז (לא קיום מנהג, כ"א) מצד הציווי (שבתורה) בערב תאכלו מצות, ואף שזה שהציווי שייך ליום זה הוא רק לאחר וע"י המנהג, מ"מ הרי לפועל יש כאן קיום ציווי ולא רק מנהג, ושייך שפיר וצונו.

לאידך בהלל דר"ח הרי מסתבר כאופן הא' הנ"ל, דהנה בענין חיוב אמירת הלל מבואר בסוגיא דערכין (י, א-ב) דיש בזה ב' תנאים (בנוסף למה דצ"ל יום שחלוק בקרבנותיו), דצ"ל יום דאיקרי מועד, ויום שנתקדש לעשיית מלאכה, וע"כ אין אומרים בר"ח משום דלא הוי יום שנתקדש לעשיית מלאכה, וא"כ בזה הרי גם לאחר המנהג לא הוי ר"ח יום שנתקדש לעשיית מלאכה, וא"כ משמע דהמנהג הוא אמירת ההלל גופא [אלא שגם בהלל דר"ח אפ"ל כאופן הב' כדלהלן], וא"כ מובן הסברא דכיוון דאמירת ההלל לא הוי אלא מנהג, א"כ לא שייך בזה לכ' הל' וצונו.

והנה לפי הנ"ל מובן דלא שייך להביא ראיה לאמירת וצונו על הלל דר"ח מאמירת וצונו על כל המצוות שמקיימים ביו"ט שני של גליות, דמובן דאינו דומה, דבהמצוות סוכ"ס הקיום הוא מצד הציווי שבזה, משא"כ בהלל שעצם הקיום אינו אלא מנהג, וכנ"ל.

ועפ"ז א"ש שהתוס' לא הק' קושייתם מעיקרא אלא מקידוש וכו', והיינו דמברכים על עצם היותו יו"ט, דזה שיום זה קדוש בקדושת יו"ט, הרי זה גופא הוא המנהג, ואם ע"ז מברכים, הרי שיש לברך גם על מנהג, וא"כ ראיה מזה דגם על הלל דר"ח מברכים. וע"ז חילקו דיש חילוק בין כשמברכים בל' וצונו, דזה לא שייך לומר על מנהג, ובין ברכת קידוש והזכרת היום בברהמ"ז.

ולכ' אפ"ל דכעי"ז הוי ג"כ סברת התוס' במ"ש דאינו אלא כקורא בתורה, והיינו דאין גדר התקנה לקרות הלל, אלא המנהג הוא לקיים מצות קריאה בתורה באופן וזמן זה, וע"כ שפיר שייך בזה ברכה, ולא קשיא ממה דבסברא זו עצמה יש לבאר הטעם שאין מברכים [ועוד אפ"ל בזה לפי האופן האחר שאפ"ל בהלל דר"ח כדלהלן].

ואולי אפשר לבאר עפ"ז מה דהק' התוס' מתקי"ש דיו"ט שני של ר"ה דוקא, והיינו דמצד זה גופא דבר"ה הוי כיומא אריכתא כמו שהביא בתירוץ, והוי המשך אחד (לענין ברכת שהחיינו וכמה ענינים), א"כ חזינן דלא הוי כמו שאר יו"ט דהמנהג הוא לנהוג, למשל, בט"ז בניסן כט"ו בניסן, אבל כאן גם לאחרי המנהג נחשב כהמשך מיום הראשון, וא"כ מה דתוקעין בשופר ביום שני, צ"ל דהוי מנהג לתקוע בשופר (דהתקיעה גופא אינה אלא מנהג), ואם אעפ"כ מברכים וצונו, משמע שאף על מנהג שייך לברך כן. וע"ז תירצו דגם מזה אין ראי' דחמיר משאר מנהג כו'.

* * *

טעם היציאה לביה"ק בתענית

הרב מרדכי פארקאש

שליח הרבי – בעלאויו וואש.

איתא בגמ' בתענית (טז ע"א) למה יוצאין לבית הקברות, פליגי ביי' ר' לוי בר חמא ור' חנינא חד אמר הרי אנו חשובין לפניך כמתים וחד אמר כדי שיבקשו עלינו מתים רחמים. מאי בינייהו איכא בינייהו קברי עכו"ם. וברש"י מפרש קברי עכו"ם במקום שאין קברי ישראל לבקש רחמים אפי' אל עצמן ליכא כל שכן עלינו.

והנה ברא"ש וברי"ף מובאים הני תרי טעמא בלא הכרעה אולם הרמב"ם הל' תעניות פ"ד הי"ח כתב "יוצאין כל פעם לבית

הקברות ובוכין ומתחננים שם, כלומר הרי אתם מתים כאלו אם לא תשובו מדרכיכם" הרי דפסק כלישנא קמא (ועיי"ש בלחם משנה שמדייק הל' הרמב"ם ויוצאין "לבית הקברות" סתמא עיי"ש). וכ"ה בטור או"ח סי' תקע"ט ושו"ע שם סעיף ג' וברמ"א כ' ולפי"ז אם אין קברי ישראל הולכים על קברי כותים ועיי"ש במ"א, ובביאור הגר"א הקשה וצ"ע למה כתב כמ"ד הראשון? ובציוני מהר"נ (נדפס בסוף הרמב"ם הוצאת פרנקל) כ' שרבינו סמך בזה על הירושלמי בפ"ב דתענית ה"א דלא הוזכר שם רק דעת מ"ד הראשון, וז"ל הירושלמי שם א"ר לוי ולמה יוצאין בין הקברות לומר כאילו נחשבנו מתים לפניך, ולא הוזכר שם דעת מ"ד השני, ולכן סתם רבינו כמ"ד הראשון.

ולהוסיף שדין זה יציאה לבית הקברות לא הובא בבבלי רק מקורו מפורש בירושלמי וכפי שרש"י מעיר בזה (ועי' בהגהות מוהר"ץ חיות) ואולי כשדין מפורש בירושלמי הביא הרמב"ם הטעם המפורש שם כנ"ל, ויל"ע בכללי הרמב"ם בזה.

אבל נראה די"ל דישנם ב' הענינים ביציאה לביה"ק (א) תפלה ובקשת רחמים (ב) הכנעת הלב הרי אנו חשובים לפניך וכו'. ובתעניות טעם השני עיקר. כדי להכניע הלב. והעי' ברמב"ם ריש הל' תעניות "ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן וכו'" וכן בריש פרק ה' "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה" ולכן כאן בהל' תעניות סתמו הפוסקים כמ"ד הראשון.

ויש להוכיח זאת מהא דסוטה (לד ע"ב) עה"פ ויעלו בנגב ויבא עד חברון מקשה הגמ' ויבואו מבעי' ליה אמר רבא מלמד שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות אמר להן אבותי בקשו עלי רחמים וכו' ובתוס' ד"ה אבותי כתבו בא"ד "והכי אמר בפרק שני דתענית למה יוצאין לבית הקברות כדי שיבקשו עליהם מתים רחמים" והנה בפסקי תוספות במס' תענית שם כתבו שיוצאים לבכות דהרינו כמתים וכאן במס' סוטה הביאו תוס' ראי'

כאיך מ"ד, וכי יוכיחו מדבור דלית הלכתא כוותיה, מוכח מזה דביציאה לקברים תרוייהו איתנהו בהוא.

רק בתענית "הכנעת הלב" הוא העיקר משא"כ בשאר הליכות י"ל דגם להלכה דין בקשת רחמים הוא. ודו"ק.

* * *

המעלה של תפלה

הרב ישעי' זוסיא פלדמן

"כאן ציוה ה' את הברכה"

בקדושין דף כט ע"ב, מסופר דרב יעקב ברי דרב אחא בר יעקב שדריה אבוא לקמיה דאביי (ללמוד) כי אתא חזייה דלא הוה מיחדדין שמעתייה, אמר לו אנא עדיפה מינך . . . תוב את דאיזיל אנא (אני יצליח יותר ממך תשאר אתה ואני אלך) שמע אביי דקא הוה אתי הוה ההוא מזיק בי רבנן (שבית המדרש רחוק מן היישוב הוה, רש"י) דכי הוה עיילי בתרין אפי' ביממא הוה מיתזקי (אפילו נכנסו שנים גם ביום היזק) אמר להו (אביי) לא ליתיב לי אינש אושפיזא (לרב אחא על כרחו ילין בבית המדרש ומתוך חסידותו יעשה לי נס ויהרוג את המזיק, רש"י) אפשר דמיתרחש ניסא על בת בההוא בי רבנן דאביי אידמי ליה (מזיק, רש"י) כתנינא דשבעה רישותיה (שהי' לי' שבע גולגלות, רש"י) כל כריעה דכרע נתר חד רישה (רב אחא מתפלל אל אותו מזיק נתר חד רישא, רש"י) אמר להו (רב אחא) למחר אי לא איתרחיש ניסא סכינתין (סכנתם אותי, רש"י).

ובחידושי עבודת מהרש"א הקשא שני קושיות א. האיך דחה אביי אותו למקום סכנה על הספק שמא יתרחש ניסא. ב. אם יתרחש ניסא, והיו מנכין ליה מזכויותיו כדאמר בעלמא.

וי"ל דודאי סמך אביי על חסידותו ושמתוך תפלה לא יהי ניזוק ויהרוג את המזיק ואין זה נקרא נס אלא שאמר שמה קודם תפלה

יתרחש ניסא וינכו לו מזכיותיו, ומשום ספק זה אין למנוע הודאי שיהרג אותו, ולזה יתיישב דאמר להו למחר אי לא איתרחיש ניסא שהיה עליהם שלא תלה הדבר בתפלתו אלא כניסא והבאתם אותי לידי מדה זו שמנכין לי מזכיותי ודו"ק. עכ"ל המהרש"א.

רואין מכל זה שכל דבר שבא ע"י התפלה אפילו נס שנעשה לו הוא לא נכנס לחשבון וכו' אלא מנכים לו מזכיותיו.

זאת אומרת שע"י התפלה יכולים לפעול למעלה מכל חשבונות ולמעלה מכל הגבלה.

* * *

חלוקה לפי שומת דיינים

אברהם הלוי ציטראן

תלמיד בישיבה

בגמ' קידושין מב ע"ב כותב רש"י בד"ה ה"ג והא דאמרן יתר על שתות בטל מקח לא אמרן אלא דלא אמר נפלוג בשומא דבי דינא . . . שלא התנו מתחילה להיות שומת הנכסים בשלושה, שהן ב"ד, אבל קבלו עליהם להיות חלוקתם כדין שום הדיינים וכו'.

ויש לעיין במה מדובר כאן. דבפשטות משמע דמדובר כאן כשעשו החלוקה בעצמן ואז בטל המקח אבל (ממשיך רש"י) דאם חלקו הב"ד בשבילם המקח יהא קיים, אבל מסוף רש"י לא משמע כן, דמשמע דלעולם הם עושים החלוקה (חלוקתם), רק שהחלוקה הוא כמו ('כדין') חלוקת ב"ד כיון דקיבלו על עצמם בכך (כמו החלוקה דב"ד) יהי חלוקתם.

ויש לבאר עפמ"ש הרש"ש דגירסת רש"י הוא (לא 'בשלושה' אלא) כשלושה – ולפי"ז מובן דלעולם הם עושים החלוקה, דאם עשו החלוקה סתם החלוקה בטלה (בשטעו ביתר משתות), אבל אם הסכימו דחלוקה זאת יהי כמו חלוקת ב"ד – כשלושה – אז החלוקה לא בטל כמו שאם היה הב"ד בעצמן חולקים.

אבל בכל הגירסאות שלפנינו – ברש"י על אתר, ברש"י על הרי"ף ובר"ן שם – הגירסא הוא בשלושה (עם בי"ת), וא"כ הדק"ל.

ואולי י"ל שלעולם הב"ד עושים החלוקה, והיינו שג' אחרים עשו החלוקה בשבילם. אבל מ"מ אם לא קיבלו ג' אלו להיות ממש כב"ד ('שלא התנו מתחילה') אזי החלוקה יהי' בטל, אבל קיבלו עליהם (ג' אלו על עצמם) להיות חלוקתם כדין שום הדיינים (היינו כדין כל ב"ד קבוע) . .

אבל זה חידוש גדול; דלפי"ז שלשה שעושים דבר ואין להם דין בי"ד ממילא!

ולפי"ז יוצא דתלוי בהאחים (החולקים) אם שלשה אלו הם ב"ד או לא (ובפשטות ג' יש להם דין ב"ד). ויש לדחות.

וי"ל באופן אחר קצת (מהנ"ל) בוודאי השלשה יש להם דין בי"ד, אבל אם האחים לא התנו בין עצמם דהחלוקה יהי' כמו יפסוקו (היינו שבב"ד הוא רק כסיוע ליתן להם עצה) אזי החלוקה בטלה (כשטעו), אלא אם כן התנו דהחלוקה יהי' כדין (ככל מה שיאמר הדיינים) ככל שישומו הדיינים, אזי אין החלוקה בטל (כיון שהם ב"ד).

* * *

מ"ט מורד במלכות הוה

הת' חיים לויב הילדסהיים

תלמיד בישיבה

בגמ' קידושין מ"ג ע"א . . מאי טעמא מורד במלכות הוה [אוריה החתי] דקאמר ליה ואדוני יואב וכל עבדי אדוני על פני השדה חונים.

ופרש"י בד"ה ואדוני יואב, זהו מרד שקראו אדון בפני המלך.

ובתוס' ד"ה מורד במלכות כו', מפרש תוס' שהמרד הי' – מה שאמר לו דוד שילך לביתו לאכול ולשתות והוא מיאן בדבר כדכתיב כל עבדי אדוני על פני השדה חונים ואני אבא אל ביתי לאכול וגו', בתמיה, ולא היה לו לסרב.

ולכאוי' דרוש ביאור אליבא דרש"י, דהי"ל להביא רק ואדוני יואב ותו לא (דרך בזה מרד – דקרא יואב – אדוני לפני דוד, משא"כ אליבא דתוס' דלא בזה היה המרד – מובן אמאי הביא גם המשך הפסוק).

ובפרט ע"פ הכלל דדרך הש"ס לקצר לשון המקרא כמ"ש במהרש"א ב"מ נ"ד ע"א, דהתלמוד קיצר לשון המקרא, ובריטב"א ב"ב קנ"ג ע"ב ד"ה כדכתיב "ודרך התלמוד כן לקצר בפסוקים" וכהנה רבות. וצ"ע אליבא דרש"י.



חסידות

כי קרוב אליך הדבר מאד

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד – אה"ק

בשער התניא נאמר: "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאד . . . לבאר היטב איך הוא קרוב מאד" וכו'. עכ"ל רבנו הזקן נ"ע.

והנה ב"לוח התיקון" מתקן כ"ק אדמו"ר זי"ע גבי "מאד" (השני) ש"צריך להיות" מאד (עם וא"ו).

ולא זכיתי להבין, שהרי בתורה בפסוק (נצבים ל, יד) נאמר "מאד" (בלי וא"ו), א"כ לכאורה אדרבה, הי' צריך להיות התיקון ב"מאוד" הראשון, שצ"ל "מאד" (בלי וא"ו).

ואמנם בפ"ז כתב: "ובזה יובן מ"ש כי קרוב אליך הדבר מאד" נאמר ג' פעמים "מאד" (בלי וא"ו), – ובפ"ח כתב: "ולתוספת ביאור באר היטב מלת מאד שבפסוק כי קרוב אליך הדבר מאד וגו'" נאמר ג"כ ג' פעמים "מאד" (בלי וא"ו). – ושם אינו מופיע אפילו ב"לוח התיקון" להוסיף וא"ו, א"כ לכאור' תמוה מאד למה בשער "צריך להיות" "מאוד" (עם וא"ו) במקום "מאד", דלכאור' אדרבה, ה"מאוד" הראשון צ"ל "מאד" (בלי וא"ו) כמו שכתוב בפסוק.

ואכן בלקוטי אמרים מהדורא קמא (ע' תקפג) ברשימה קצרה של כתבי יד ספר התניא, מופיע בכתב יד ב שני פעמים "מאד" בלי וא"ו! – וראה שם צילומו בע' תקצא.

וכן הוא גם בכתב יד ז שם בע' תקצט, "מאד" ב' פעמים (בלי וא"ו).

ואמנם בתניא דפוס ראשון – סלאוויטא תקנו-ז, נאמר "מאוד" הראשון עם וא"ו, והשני "מאד" בלי וא"ו – כמו בדפוס שלפנינו. – וכ"ה בדפוס השני – זאלקווי תקנט, ובדפוס הג' זאלקווא תקסה, ובדפוסים ד' ה' ז', (סדילקאב תקעד), כ (לעמבערג תריז), כא, (לבוב תריח), כב (לעמבערג תרכ).

ולכאו', אם צריך תיקון (בכל הדפוסים הנ"ל) הרי ה"מאוד" הראשון צ"ל בלי וא"ו, כפי שנאמר בפסוק.

ואכן ישנם דפוסים שנאמר ב' פעמים "מאד" בלי וא"ו, ואלו הם: (1) ווארשא אחרי תרטז (נאמר בשער "וויץ"). (2) ווילנא תרג. (3) ווילנא תרלח. (4) ווילנא תרמ. (5) ווילנא תרנו.

וישנם דפוסים ש"מאד" הראשון הוא בלי וא"ו (כמו בפסוק), והשני "מאוד" עם וא"ו, ואלו הם: (1) אלטונא תקפ. (2) קאניגסבערג תקצב – תרח. (3) אלטונא תרו.

ואלו הדפוסים אשר שניהם מופיעים "מאוד" עם וא"ו: (1) שקלאב תקסו. (2) קאפוסט תקעד. (3) לעמבערג תרטז. (4) לבוב תרכג. (5) לבוב תרכד. (6) ווילנא תרלב. (7) מונקאטש תשג.

ובלקוטי אמרים מהדורא קמא (מכת"י) ע' תקצה מופיע צילום כת"י ה אשר בשניהם נאמר "מאוד" עם וא"ו, וכ"ה בכת"י ו שם שבעמ' תקצו. [ובע' תרד מופיע כת"י ט, שהראשון הוא "מאוד" עם וא"ו והשני בכלל לא מופיע].

ואולי יתכן שכ"ק אדמו"ר זי"ע העדיף בשניהם "מאוד" עם וא"ו, כי כך מופיע בדפוס שקלאב תקסו, ומשנה תוקף למהדורא זו, מכך שסביר להניח שאדמו"ר הזקן עצמו נתן דעתו עליה, והיו עיניו ולבו בה שתיעשה כרצונו, כמ"ש הרב יהושע מונדשיין בספרו "ספר התניא – ביבליוגרפיה" (כפר חב"ד תשמב) ע' 210 לפי מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע שבעמ' 13 שם.

ברם עדיין צע"ג: למה לשנות ממה שנאמר בפסוק "מאד" בלי וא"ו וגם למה נאמר בתניא פי"ז-ידו 6 פעמים "מאד" בלי וא"ו, ואף א' לא מעיר ע"ז שיהי' עם וא"ו.

* * *

מור, מושק וידעוני

הרב יהושע מונדשיין

עיה"ק ירות"ו

איתא בתורה אור (דף צט, א): ומור זה לדעת הרמב"ם [פ"א מכלי המקדש ה"ג] ושאר מפרשים הוא . . מושק הנזכר בגמ' פ' כיצד מברכין (ברכות מג, א), שהוא דם חיה ידוע שנקרש בחטוטרט שבצוארה ונעשה בושם הנק' מור . . מחלוקת הפוסקים במור הנ"ל . . וכמ"ש בטור או"ח סי' רי"ו . . שהרי חיה ידוע הנ"ל הוא ידעוני הנזכר בתורה בפרשת שופטים (יח, יא) שהוא מקליפות הטמאות כמ"ש ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים. עכ"ל.

וכתב כאן שהמושק הוא הידעוני, וכן בלקו"ת פ' נשא (כא, א): המור נעשה מדם חיה שהק' ידוע. ועד"ז בס' מאמרי אדמוה"ז דשנת תקס"ז (עמ' רא): מדם חיה הנק' ידועה (!). אך בעמ' קצה (שם) ובמאמרי תקע"א (עמ' קלד): מדם חיה ששמה ידוע (ש"ידוע" זה ניתן להתפרש גם במשמעות "באוואוסט" או "באקאנט"), ועוד יותר ניתן להתפרש כך ("באוואוסט") בלקו"ת נשא (כב, ד): הנעשה מדם חיה ידוע שנקרש. ועד"ז הוא הלשון גם במאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר (ב, עמ' תפח) ודברים (ג, עמ' א'קלו). – וזאת למודעי שמשוואות הנוסח כאן ולהלן, נעשו על-פי המ"מ הרשומים בתו"א ובס' מאמרי אדה"ז דשנת תקע"א.

והקביעה כי המושק הוא הידעוני צע"ג לענ"ד. ואף כי בפרישה בטור (שם, אות ח) כתב וז"ל: בסמ"ג [לא תעשה] מצוה ל"ט כתב שיש חיה ששמה ידוע, עכ"ל – והסמ"ג שם אכן מיירי

לענין הידעוני (וכן הוא בפירש"י שופטים שם), אבל מיד להלן (באות ו) כותב הפרישה: אבל אין נ"ל לפרש כן כאן ל' רבינו, דאינו מובן מלשונו כן, אלא נ"ל דר"ל מ"ש שחיה ידוע היא... שאין עושין מור אלא מחיה ידועה הנקרא מור. עיי"ש.

ולא זו בלבד, אלא שכאן מסתמך אדמוה"ז על דברי הרמב"ם שהמור הוא המושק שהוא מין חיה, והדי לענין ידעוני מפורש ברמב"ם (בפ"ו מע"ז ה"ב): כיצד מעשה הידעוני, מניח עצם עוף ששמו ידוע וכו'. עכ"ל. וכן פירש הרמב"ם במשנה סנהדרין (פ"ז מ"ז): מניח עצם ידוע... וידוע שם עוף. עכ"ל. – חזינן שלדעת הרמב"ם המושק אינו החיה הנקראת "ידוע".

זאת ועוד אחרת, בסדר ברכות-הנהנין (פי"א ה"ה) כותב רבינו הזקן: המור והוא מוסק (שקורין פיזום בל' אשכנז) היוצא מחטוטרות שבצואר חיה ידוע, שמתקבץ שם תחילה כמין דם ואח"כ מתייבש... ואסור לאכלו.. משום חשש דם וכו'. עכ"ל.

והנה התרגום לל' אשכנז פיזום מובא גם בב"ח (בטור שם) מברכות מהר"ם (ובדפוסים שלנו: "פיזמו"ן), וכן בלבוש או"ח (שם) ובנו"כ השו"ע: הט"ז, באר-הגולה ("שקורין בפאלניא פיזום"), בקיצור שו"ע (סי' נח) ובמשנה-ברורה. ומבין כולם מובן שאין זה שם משמות הקבלה, אלא שגם בזמנם ידעו הכל למה הכוונה, דהיינו הבושם (והחיה) ששמו פיזום עד עצם היום הזה (ובגרמנית: ביזום), והיא היא אותה חיה הנקראת עד היום גם בשם מושק.

והוא אחד ממיני האיילים (איל המושק), שמקום חיותו בהרי ההימאליא, וכדברי הרמב"ם (בכלי המקדש שם): חיה שבהודו הידועה לכל.

והרי לא זו החיה המשמשת לידעוני, לא מיבעי לדעת הרמב"ם שהידעוני נוטל עצם עוף, אלא גם לדעת הסמ"ג (שם) שזו החיה הנקראת אצל חז"ל "אדני השדה" (כלאים פ"ח מ"ה), וכדפירש

הרע"ב שם שהיא הידוע-ידעונית. וכך פירש בסנהדרין (פ"ז מ"ז) במשנה של ידעונית.

אלא שלדעת הראב"ד (ברמב"ם שם) המושק היא חיה טמאה, ואילו הרדב"ז (מובא בתורה שלימה פ' כי תשא, עמ' כח) כתב: אני שאלתי לתגרים המביאים אותו ממקומו, ואמרו לי שהוא מין חיה הדומה לצבי או לעופר האילים ושמא חיה טהורה היא. עכ"ל. וראה עוד בתו"ש שם.

ובסדר ברכות-הנהנין (שם) כותב רבינו הזקן: ואסור לאכול וליתנו בתבשיל משום חשש דם. עכ"ל. ואינו מזכיר כלל מדין היוצא מן הטמא. ושמא ניתן להוכיח מכך דלא ברירא לי' שהוא מין טמא.

ואילו בתו"א (שם) הלשון הוא: שהרי חיה ידוע הנ"ל הוא ידעונית הנזכר בתורה בפרשת שופטים שהוא מקליפות הטמאות כמ"ש ושואל אוב וידעונית ודורש אל המתים. עכ"ל. ולשונו צ"ע: [א] מחלוקת הפוסקים שהביא שם (כדלעיל) היא משום דם, ולא משום טומאתה של אותה חיה. [ב] לכאורה משמע מלשונו שכל טומאתה של חיה זו נובעת מכך שהידעונית משתמשים בעצותיה, וזה אפ"ל שכל מחלוקת הפוסקים באיסור מושק תהי' רק באם נלקח מחיה שכבר עשו בה מעשה ידעונית. ומאידך גיסא, אם זו חיה האסורה באכילה מהתורה, וטומאתה היא עצמית, א"כ לשם מה נזכר כאן ענין שואל אוב וידעונית וכו'.

ובלשון דומה הוא גם בסה"מ תקע"א (ע' קמג): חיה ידוע היא קליפה טמאה לגמרי כמ"ש ידעונית ודורש אל המתים כו'. אבל במאמרי אדה"ז הנחות הר"פ (ע' מז) נאמר רק: ידעונית שהם שלוש קליפות הטמאות.

ובמשך מצה זו תר"ם (עמ' לה-לו) הקטע כולו הוא קרוב ללשון התו"א, אך בנדו"ד בשינוי: והנה חיה הנק' ידוע הוא ידעונית הנז' בתורה שהוא מחיות הטמאות שהם מגקה"ט ועד"ז ושואל אוב וידעונית ודורש אל המתים. עכ"ל. הרי שמייחס את

טומאתו לגקה"ט מהיותו אסור באכילה, וענין "שואל אוב וידעוני" בא רק כתוספת.

ואילו בלקו"ת שה"ש (לב, סוע"א) נאמר: ריח זה של המור נעשה מדם חיה טמאה שנקרש. ועד"ז הוא בסידור (כז, ב). הרי שמזכיר כאן רק את טומאתה העצמית של אותה חיה, ללא כל קשר למעשה הידעוני.

שוב העירוני, כי על חלק גדול מהנ"ל העיר-כבר "הרב י.ב.ק." בקובץ "הערות וביאורים" פ' נח תשמ"ח. ועדיין צ"ע ובירור

היום יום

וקנה לך חבר

הרב מרדכי פארקאש

שליח הרבי – בעלאויו וואש.

בהיום יום (יד מנחם אב) כותב "כאשר התחיל הצ"צ לכתוב בעניני נגלה וחסידות, אמר לו אדמו"ר הזקן: וקנה לך חבר, וקנה (קוף בקמץ, נון בסגול) – ל' קולמוס – לך חבר. פעם אמר אדמו"ר בשם אדמו"ר הזקן וקנה – ל' קולמוס – לך חבר. ופירש אדמו"ר קולמוס הלב וכו' [של אדמו"ר מוהרש"ב] ואמר בשם רבינו הגדול – וקנה לך חבר כי קנה – הנוצה.

ולהעיר דבספרי הגאון ראב"ד מבוטשאטש (בעל דעת קדושים) בחלק הנק' ברכת אברהם (הוצאת תשנ"ו עמ' קע"א) מביא שאמר [הבוטשאטש'ער] שהי' דואג מכיון שבא לק"ק בוטשאטש על שלא היה לו חבירים ולא תלמידים, וירא ממאמר רז"ל ע"פ חרב בין הבדים ר"ל [עי' תענית ז' ע"א] עד שמצא בשל"ה הקדוש שפירש המשנה וקנה לך חבר, דהיינו העט סופר שנקראת קנה תהיה לך כחבר וכל מה שתחדש תכתוב ע"כ.

ועצ"ע לי אם הוא בשל"ה הנדפס ואי' מקומו.

כעת מצאתי בספר מגדל עז (הרב יהושע מונדשיין, כפ"ח תש"מ) עמ' שי"ב הערה בשוה"ג מציין מכמה ספרים המזכירים פתגם זה.

אבל אינו מציין להשל"ה. ולהעיר מסה"מ תש"ח עמ' 190 "הוד כ"ק רבינו הזקן איז געווען א של"ה איד, דאס הייסט ער האט געלערנט דעם של"ה און געדאוונט מי די כוונות פון של"ה, ואזוכר ג"כ בלקו"ש ח"ב עמ' 508.

ועל כיו"ב וכו' ישנה תשובה מרבינו (נדפסה בס' היכל מנחם
ח"א עמ' סח) על השאלה מדוע נוהג כ"ק אדמו"ר שליט"א לציין
לשל"ה (חלק תושב"כ ר"פ וישב, ועוד) אודות הקשר שבין
הפרשיות וזמן קריאתן ולא לזהר הק', בא המענה: – "כי כן ציין
הצ"צ (וישב רסח, א)". וד"ל.



שונות

בענין שמות ס' התניא (גליון)

יהושע מונרשיין

עיה"ק ירות"ו

בגל' שת (עמ' 43 ואילך) האריך הרב א.מ. שי' בביאור דברי רבינו ברשימותיו אודות שמות ס' התניא, והצביע על התופעה המפליאה בדרכו של אדמו"ר הצ"צ, שבתקופת כתיבת התורה-אור נהג לכתוב בד"כ "תניא", ואילו בתקופת כתיבת הלקוטי-תורה נהג לכתוב בד"כ "סש"ב", ואף תיקן והחליף בכתה"י שלפניו מ"תניא" ל"סש"ב".

ובענין זה יש לדון בפרט נוסף וחשוב: כיצד התבטא רבינו הזקן עצמו בדיבורו אודות ס' התניא?

שהרי אפשר והמקומות שבהם נזכר ה"תניא" בתו"א וגם בלקו"ת (באותם מקומות ספורים שבהם נק' בשם "תניא"), הוא מפני שבאותו מקום הזכיר אדמוה"ז עצמו את התניא בשעת אמירת המאמר, והתבטא בל' "תניא", ואז הי' מקום לומר "בלשון רבו". משא"כ במקומות אחרים שהספר נזכר רק בהוספות הכותב (מהרי"ל או הצ"צ), שם כתבו בסגנון אחר, כפי שהי' שגור בלשונם או כפי שקרא אדמוה"ז עצמו לספרו (בהקדמה ובשער הספר).

והנה יש כו"כ מאמרים שהשם "תניא" נמצא ב"דיבור המתחיל" שלהם, ולכאורה קרוב לומר שאדמוה"ז אמר באותו לשון. כגון (כס' מאמרי אדמוה"ז, עניינים): פ"ח בתניא (עמ' קסה); להבין מ"ש בתניא פרק מ"א (עמ' רכח); להבין מה שנאמר בתניא (עמ' רלז); להבין מה שמבואר בתניא (עמ' רנג). אך בעמ' עו: ענין כ"ב אותיות המוזכרים בלקו"א.

ובס' מאמרי אדה"ז, הקצרים: להבין ענין מ"ש בתניא (עמ' תלה); להבין מ"ש בתניא שם (שם); להבין מ"ש בתניא (עמ' תצ). אך בעמ' תקלו: להבין ענין הצמאון הנז' בלקו"א.

ובס' מאמרי אדמוה"ז, אתהלך לאזניא (עמ' כו), ד"ה כתוב בתניא פמ"א. ויש לעיין במאמרי אדמוה"ז שבשאר הכרכים. וכמדומני שגם ד"ה "להבין הקושיא הנזכרת בתחילת ספר התניא" (הנדפס ב"קיצורים והערות" להצ"צ) יסודו במאמרי אדמוה"ז.

ובס' תו"א, במקומות שאפשר שהתניא נזכר בשעת אמירת המאמר, הנה נזכר בשם "תניא": [א] בדף ט, ד – וכן הוא במקביל ב"הנחות הר"פ" (עמ' נט). [ב] בדף יג, ג – אבל במקביל במאמרי תקס"ו (עמ' כט): לקו"א. [ג] בדף לב, ב – בהנחה ישנה שלא בסגנון הצ"צ (כת"י 3513) נזכר ג"כ בשם "תניא", אך בהעתקה אחרת (מאותה הנחה? כת"י 1166): לקו"א!

אך אע"פ שלכאורה אין הכרע מהנחות המאמרים, אבל הדעת נותנת שאדמוה"ז בדיבורו קרא לספרו בשם "תניא", ומשום כך זה שמו לעולם בפי רבוה"ק ובפי החסידים מדור דור. וגם סביר לומר שהשם "לקוטי אמרים" ניתן לספר רק כשהובא לדפוס, ואילו קודם לכן נקרא (בעיקר) "תניא" על-שם הפתיחה (ואגרת-התשובה נקראה אז "תניא קטן"), ולכן נקרא כך בפי כל גם אחר ההדפסה.

וא"כ קצת צ"ע תמיהת רבינו מדוע "נקרא בשמות אחרים אף שבהקדמה נקרא לקוטי-אמרים", והרי – כנ"ל – השם "תניא" גם הוא "לשון הרב", ולא שם שבדוהו החסידים מלבם. ודומני שבכ"מ מוכח שגם השם "בינונים" הי' שגור לפעמים בפיו של אדמו"ר הזקן.

*

בגל' הנ"ל עמ' 46, מעיר בהערות אגב ש"אדמו"ר הצ"צ לא הקפיד לקרות שמות ספרים בשמות חדשים דוקא, ולדוגמא השם

שנתן למאמרי אדה"ז תורה-אור אף שכבר נדפס הרבה לפני"ז ס' בשם תורה-אור . . וויניציא ש"ס. אף שאפשר שספר זה לא הי' לפני הצ"צ, אבל ודאי ידע על קיומו". עכ"ל. והנה מלשונו נראה שיש ספרים רבים שהצ"צ קראם בשם, והוא נוקט רק אחד מהם לדוגמא. והרי בסה"כ הדפיס הצ"צ שני ספרים בלבד, תורה-אור ולקוטי-תורה, ולשם הוכחת הנחתו הנ"ל שלא הקפיד לקרות בשמות חדשים דוקא, לא הי' צריך להרחיק לספר שאפשר שלא הי' לפני הצ"צ, שהרי לפנינו ספר "לקוטי תורה" להאריז"ל הנזכר כמה פעמים בתניא ובאגה"ק, ושגור על לשונו של הצ"צ!

ואל יקשה בעיניך שהרחיק לס' תורה-אור הנדפס בוויניציא ש"ס, ולא הוכיח מ"תורה אור" המצוי בכל דף גמרא שלפנינו, כי אפשר שבזמנו של אדמו"ר הצ"צ נקראו גם מ"מ הפסוקים שבש"ס בשם "עין משפט", כפי שנקראו בדפוסים הקדומים וכפי שקראם המחבר בעצמו.

* * *

"מגיד מישרים" או "מקדש מלך"

הנ"ל

בס' מאמרי אדמו"ר הזקן – עניינים (עמ' שלא ואילך) נדפס מאמר שתחילתו "קושיות הנ"מ", ובסופו: ". . ולכן ברוח דרום ששם קרובה השמש . . אי אפשר להיות שם השפעות מהשמש ולכן שם ברוח דרומית הוא רק מדבריות, אבל ברוח צפונית . . מזה יכול להיות השפעות עשבים ופירות ותבואות וכו', ובזה יתורץ קושיות המגיד מישרים וד"ל".

ובהע' לשם כותב שהפענוח "מגיד מישרים" הוא טעות המעתיק, שכן בכ"מ בדא"ח מפורש שזו קושייתו של 'המק"מ' היינו ה"מקדש מלך". וכפי שמעתיק שם מאור-התורה (יתרו, עמ' תתקעט): הקושיא שהקשה המק"מ, מדוע בדרום אין ישוב ועיקר הישוב בצפון, והלא דרום הוא חסד וצפון גבורה.

ברם, עינינו הרואות שהקושיא אכן מצויה בס' מגיד-מישרים (ישעי' ס"י מב) בזה"ל: וא"ת ההיך אפשר דחסד מימוי גלידן וקפיאן דא"כ הו"ל למהוי סטרא דדרום דרמיז לחסד קריא, ואנן חזינן דאיהי חמימא טובא. וכן איכא לאקשו"י, דכיוון דגבורא תוקפא דאשא הוי סטרא דצפון דרמיז לה, הוה ליה למהוי חמימא טובא, ואנן חזינן דהוא קריר טובא. . ומש"ה תחזה דבסטר דרום רוביא לית ישובא דמגו דמחי בי תוקפא דאשא לקבליה מחמם ליה טובא עד דלית אינש יכיל למסבל חמימותא דיליה. אבל בסטר דצפון רוביה ישובא. . ומש"ה יכלו בני נשא למסבל קרירותא דילהון ולהכי רובא דלסטר צפון אית ביה ישובא.

וצ"ע אם גם במק"מ נמצאת קושיא זו. וראה שם בפירושו לזוה"ק פ' וארא (כד, א) שמדבר מכך שהצפון הוא מיזוג האש החם והיבש עם "קר ולח", והדרום הוא מיזוג המים הקרים והלחים עם ה"חם ויבש". אך אינו מקשה את הקושיא הנ"ל ואינו מדבר כלל מיישובו של עולם שהוא בצפון דוקא.

ומענין לענין, בענין טעויות המעתיקים בפענוח ראשי-תיבות;

א) בס' רשימות הצ"צ לשה"ש, רות וקהלת (קה"ת תשכ"א), עה"פ יונתי בחגוי הסלע, כותב (בעמ' סג): בערוגת הבשם על שה"ש כתב בשם הלקו"ת, כי הטפה נקראת יונה בחגוי הסלע. . ולכן הראיני את מראיך הקישוטין הנעשים ממעשה הצדיקים, השמיעיני את קולך ממארי דאורייתא. עכ"ל.

והנה רשימה זו חזרה ונדפסה באוה"ת לשה"ש (קה"ת תשל"ח, עמ' שי), ושם הוא בנוסח אחר: בעה"כ כתב בשם הלקו"ת וכו' (כדלעיל), ובהערת המו"ל על אתר כותב: בעה"כ – כ"ה בכת"י א'. בנדפס [היינו במהדורא הקודמת דלעיל]: בערוגת הבשם על שה"ש – והוא ט"ס. עכ"ל ההערה.

כלומר, דס"ל שהצ"צ כתב "בעה"כ" (היינו בס ערכי-הכינויים), ואילו המעתיק נשתבש ופענח "בערוגת הבושם", ועוד הוסיף את התיבות "על שה"ש"! . . .

ברם משנה ראשונה עיקר, שהרי הדברים אכן מצויים בס' ערוגת-הבושם על שה"ש בפירוש אותו פסוק, ואינם בס' ערכי-הכינויים!

הפירוש ערוגת-הבושם לשה"ש הוא מהרה"ק ר' משה מאוסטרהא (מחכמי הקלויז דבראד). וראה המובא במפתחות ללקוטי לוי"צ (עמ' 114, הע' 7), שבשעה שנראה הבושם הזה על פני תבל, אמר הבעש"ט הק' כי בעת שחיבר המחברת הקדושה ההיא התלבש בו נפש שלמה המלך ע"ה, ועי"ז יפה כיוון לאמיתו.

(ב) בס' החקירה (צו, א) כותב הצ"צ: הראב"ע [ר"א אבן עזרא] בפ' וישלח כ' אכפרה . . . וכ"כ עוד בפ' תרומה . . . אך פי' זה כ' בשם 'פת, והוא ז"ל עצמו חלק ע"ז . . . והנה לדברי 'פת י"ל וכו'.

קטע זה נדפס גם בספר הליקוטים – דא"ח צ"צ (אות כ"ף, עמ' רמט), ועל שתי הפעמים שנזכר "פת" מעיר המו"ל בהע': 'פת = יפה תואר. עכ"ל.

והנה ה"פה תואר" הוא פירושו של אחד מחכמי האחרונים למדרש-רבה, וכיצד זה יובאו דבריו בחיבורו של הראב"ע שקדם אף לזמנו של הרמב"ם!?

ברם, יפת זה אינו אלא אחד מחכמי הקראים מפרשי התורה, והראב"ע בפירושו מביאו פעמים רבות ומשיג עליו. וגם ענין זה הוא אחד מהם.

ובס' אוצר הגדולים – אלופי יעקב (חלק ה עמ' קנו) כבר העיר, שהרבה מחכמי ישראל שלמדו בפירוש הראב"ע, לא דקדקו בזה לידע שהיה קראי וכו'.

* * *

ע"ד חטפים באות לא גרונית

הת' שמואל לייב רייבן

תות"ל 770

בסידור תורה אור בכ"מ נדפס חטף-פתח גם באות שאינה מהאותיות הגרוניות (אחה"ע). אבל אין בזה כלל מוחלט, ולדוגמא: ב"ברכו" נקוד הרי"ש בשוא פשוט, אך בשחרית לשבת בתיבות "ברכו את ה'" (ד' פעמים) נקוד בחטף-פתח. וכן בתיבת "רוממו" בהודו דשחרית נקוד המ' הראשון בשוא פשוט, אך בקבלת שבת ובסדר קרה"ת בחטף-פתח. ויש הרבה דוגמאות ובפרט תחת ר' שבתיות שמלשון ברכה (כגון: ברכי (נפשי), ואברכה, וכו') וכן תחת אות הא' משני אותיות דומות (כגון: הללוי, רננו, צללו (כעופרת) וכו').

בסידור תהלת ה' ברוב מקומות הם בשוא פשוט, ורק במקומות מעטים נכתב בחטף-פתח, כגון: בברכת כהנים (דברכות השחר) "כה תְּבָרְכוּ . . ואני אֶבְרַכְכֶם", באז ישיר "צִלְלו", בויתן לך "אֶבְרַךְ ארור וּמְבָרְכְךָ ברוך" ועוד מעטים. לאידך, עד שנת תשל"ח הי' נדפס בסדר קרה"ת דשבת "ונרוֹמְמֵה" בחטף-פתח, שהי' נדפס בצילום מסי' תו"א, ובשנת תשל"ח שינו החטף-פתח לשוא פשוט (אך הח"פ במלת "רוממו" השאירו במקומו, אבל ברוב סדורים דעכשיו כבר נשתנה בח"פ של "רוממו" לשוא, ולא מטעמי, אלא שהדפיסו מחדש (או מסידור אחר) את כל הפסקא ההיא ע"פ ההוראה שבשיחת צו"ג תשמ"ט לתקן הטעות שהי' נדפס רק פסוק א' ד"רוממו" וצ"ל ב' פסוקים).

וכיון שראיתי הרבה מתחבטים ומסתפקים בזה, איך צ"ל הקריאה הנכונה, וזה נוגע גם לקריאת התורה, ראיתי להעתיק מ"ש בס' עיון תפלה (נדפס בסדור "אוצר התפלות" דף קכט), עם הסברים משלי הבאים בחצאי עגול:

"ברכו, הנקדנים נהגו לנקד בחטף פתח בְּרָכוּ, ממה שמצאו במסורת, שכל לישן ברכה אם יהי' הנגון בכ"ף הרי"ש בחטף פתח, ולפי דעתי נטו מני דרך כי לא הבינו כוונת המסורה, והענין כך הוא, הראשונים היו מקמצים (ממעטין) מאד בשואים נעים, ולא היו מונעים (קורין בשוא-נע שמורגש השוא) כי אם באות הגרון ובאות הכפל ובכל בנין פְּקַד הדגוש (פי' בנין פֶּעַל שיש דגש באות השני של השורש לסמן חוזק הפעולה, כגון דָּבַר, קָדַשׁ) כמו דְּחָקוּ (דוגמא למה שהזכיר לעיל אות הגרון) הִלְלוּ (דוגמא לאות הכפל) דָּבְרוּ בְּרָכוּ (דוגמאות לבנין פְּקַד הדגוש שהביא לעיל, שאף בתיבת בְּרָכוּ הי' צ"ל דגש באות השני, כמו לדוגמא שיש בתיבת דָּבְרוּ (לשון צווי) ומפני שאין אות ר' יכול לקבל דגש נשתנה הפתח לקמץ (מתנועה קטנה לתנועה גדולה) לשתלום הדגש) כי לפי דעתם האות השואית בעצמה גורמת להתנועע אם היא גרונית או כפולה, ולפעמים גם אות שרוקה כמו וְשָׂדָה (בהר כה, לד) וְזָהָב (בראשית ב, יב) אבל אין השוא מתנועע בסיבת המתג שלפניו (כמו לדוגמא תיבות שְׁמֵרוּ, פְּקֻדוּ, שאע"פ שיש מתג אצל הקמץ, אינו גורם להיות השוא שלאחריו נע (כמו שעכשיו קוראין אותם נע) מפני שאין תיבות אלו בכלל המובאים לעיל, שתיבת שמרו הוא מבנין הקל, ולא מבנין פְּקַד הדגוש, והקמץ שתחת הש' אינו לתשלום דגש אלא בעצם) והי' מנהגם לצרף אל כל שוא נע (לשיטתם) באמצע המלה פתח כמנהג אותיות הגרון אצלנו, ולא הי' שום שוא נע נמלט מזה הצירוף כי אם השוא הנע שבראש התיבה, והשוא השני משני שואים באמצע התיבה, לסיבה שהזכירה הרו"ה בנין שלמה בית השוא חדר ד' חלון ד' "מפני שאין צורך לגדור בו גדר, דודאי לא אתו למקרי בשוא נח שהרי אין לפניו תנועה" ע"כ . . . וטעם צרוף הפתח לשוא נע, לפי שהקדמונים היו מטים קריאת כל שוא נע להברת הפתח . . . (ומביא דוגמאות מדברי הרד"ק במכלול ועוד, שסוברים שקריאת שוא נע היא כמו פתח) וכשדברו בעלי המסרת מלישן ברכה, כוונתם לכל בנין הדגוש, (כמו) יִשְׁרְתוּ יִגְרְשׁוּ וכיו"ב (ולא דווקא לשון ברכה, אלא כל פעולה שהוא מבנין פֶּעַל

ונשתנה תנועה קטנה לתנועה גדולה לתשלום דגש) כן היתה שיטת ראשוני המדקדקים . . . אבל המדקדקים האחרונים . . . הסכימו שאין להשוא נע שום נטי' לתנועה, ולכן אין צורך עוד בכל הפתחין הללו, ויפה עשו המדפיסים שהשמיטו את כולם ולא השאירו כי אם באותיות הגרון הדורשות הרחבה".

הרי שסובר שחטפין האלו אינן אלא לסימן שהשוא הוא נע, ולקריאתו שאין שוא נע נוטה לפתח יש לקרות כשוא נע רגיל. אבל שמעתי מכמה בעלי-קריאה שקראו בכמה מקומות בחטף פתח, וכן בחומש תורה תמימה" לפעמים שמים חטף-פתח במקום שוא ע"פ כללים הנ"ל, ולפעמים לא. וצ"ע הטעם. ויש להעיר בזה ממה שכתב ה"מנחת שי" לך-לך יב, ג: "ואני בתומי אלך בדרך הספרים שהם כולן בשוא לבד, והמדקדק לקרותן כהוגן תבא עליו ברכה". ובכ"מ בהמשך לזה כתב" בשוא לבד, כמנהגנו". עפ"ז כל השאלה היא רק בחטף-פתח (שקריאת שוא נע של הקדמונים הי' נוטה לפתח) ולא בחטף-קמץ, אבל מוצאים אנו גם חטף-קמץ באות לא גרונית, ויש בזה שני סוגים:

(א) החטף-קמץ ג"כ הוא שוא-נע, דהיינו שוא-נע שבא לפני אות הגרון הנקודה בקמץ, אזי נוטה קריאתו לקמץ, כמו לקחה (בראשית ב, כג) וְנִזְרְעָה (נשא ה, כח – בכמה חומשים) ונראה שאף היום כן הוא, שהרי בכל החומשים אין חולק בזה (עכ"פ בדוגמא הא').

(ב) חטף-קמץ הבא במקום חולם כמו הקדשים משורש קדש, צַפְרִים משורש צפור, צָרִי משורש צרי ועוד, והוא תנועה קטנה ממש של קמץ קטן (ולשיטת הרז"ה בצהר התיבה תיבת השמות הוא תנועה קלה) וצרפו להקמץ שוא שלא נטעה לומר שהוא קמץ גדול.

והנפ"מ ביניהם, שבשניהם מבטאים כמו קמץ, אלא שאופן הא' יותר במהירות אפי' מחטף רגיל, שהרי היא שוא-נע ממש אלא שקריאותו נוטה לקמץ, (ובפרט שברוב הפעמים לא נכתב חטף קמץ בכגון זה), משא"כ לאופן השני קריאתו יותר לאט כמו

תנועת קמץ קטן (או תנועה קלה, שהיא ג"כ נקראת עכ"פ לאט יותר מחטף).

ועדיין צ"ע לשיטת האומרים "מְרַדְּכִי" בחטף-קמץ תחת הד', מאיזה טעם יהי חטף-קמץ, משא"כ "בספרי ספרד" וכן מנהגנו, אומרים הד' בשוא פשוט, וכ"ה בכל סדורינו ובחומש "תורה תמימה". ועוד.

* * *

שינויים בין סידור תורה אור ותהלת ה' (המשך)

הת' שמואל פרץ ראבינאוויטש

תות"ל 770

בגליון תרצט-שת כתבתי כמה שינויים בין סידור תו"א וסידור תהלת ה', וברובם העליתי גם הנראה לענ"ד בענין הקריאה הנכונה. בהמשך לזה כתב הרב י. מונדשיין (בגליון תשח) שנוסח סי' תו"א עדיף בכל גוונו והביא ממכתב שנדפס בלקו"ש ח"ט ע' 285 ש"סידור תהלת ה' . . לא הספיק הזמן להגיהו כדבעי".

הנחה הנ"ל – שלעולם סי' תו"א עדיף – טובה היא כשמשויים אותה עם סי' תהלת ה' שלא הוגה כדבעי. היינו קודם שנת תשל"ח, שעד אז נותרו עדיין הרבה לשונות כמו שהיו בסידור "סדר העבודה" ווילנא, וזאת ידעתי גם ידעתי על פי רוב אין סידורים תהלת ה' עד תשל"ח ברי-סמכא נגד סי' תו"א. משא"כ משנת תשל"ח ואילך, שאז עבר סי' תהלת ה' הגהה מדוייקת, ותוקנו יותר ממאה טעויות (ראה הקדמה לסי' תהלת ה' עם תרגום אנגלי) שהנני בעצמי יכול להראות באצבע על חלק גדול מהם, נראה ששוב יש לדון בנוגע לשינויים שבינו ובין סי' תו"א [ומכתב הנ"ל הרי נכתבה בשנת תש"ט], ואינו "מילתא דפסיקא" שלעולם נוסח תו"א עדיף ממנו.

והמעייין במכתב הנ"ל יראה שההוראה היתה שאין חילוק באמירת יגמה"ר ביחיד בין שחרית, מנחה או סליחות, שבכולם (כנדפס בסידור תהלת ה') "המתפלל ביחיד אין אומר זה", ולפי המודפס עכשיו (לאחר תשל"ח) לא נראה חילוק בין שחרית למנחה, ורק קודם תשל"ח היתה נדפסת ההוראה "המתפלל ביחיד אין אומר" רק במנחה ובשחרית הושמט, ולפי"ז שאל השואל אם יש חילוק, נמצא שהנדון במכתב עצמה אינו שייך לסדורים תהלת ה' דעכשיו. וכן בנוגע למכתב השני שמביא מלקו"ש ח"ט ע' 286, וז"ל: "בנוסח יה"ר של הכהנים (קודם הדוכן, הכותב) י"ל כנדפס בתורה אור, אף שהאומר כנוסח ד"תהלת ה'" אין להזניחו", עכ"ל. והמעייין בהסידורים דעכשיו יראה דאין שום שינוי ביה"ר הנ"ל בין הסידורים, ורק קודם תשל"ח הי' שום שינוי – היינו המלה "שום" שאז הופיע בתהלת ה' ונשמטו מתשל"ח ואילך, כמו שבתו"א אינו.

[ובודאי "שגיאות מי יבין" והמגיהים בשנת תשל"ח אכן קלקלו במיעוט מן הדברים, כמו שהראיתי בגליון שת מס' 1 בענין "מי יעלה בהר ה'" (וראה עוד לקמן מס' 8–ב) אבל בכללות מלאכה טובה עשו].

וכנראה גם הרב מונדשיין מסתפק בעקרוננו ש"לעולם" נוסח תו"א עדיף, שהרי אף במקום שבעצמי נטיתי לשיטת תו"א, בתיבת "רעם" בשש"י ליום חמישי שכתבתי שלכאו' צ"ל הר' בפסח כבתו"א (וכ"ה גם בס' ראסטאו ובסי' עם דא"ח) אפי"ה כותב "ואולי ניתן לברר ב"טייפ"ס" כיצד נהג הרבי לומר . . . הרי"ש בתיבת "רעם" בקמץ או בפתח", היינו שעדיין לא פסיקא לי'. [בנוגע לשש"י ליום שני שכותב שהרבי אמר תי"ו השני של תהלתך בסגול ודלא כמו שכתבתי – אם קבלה היא נקבל, ומטובו להודיע מתי שמע זה כדי שיהי' באפשר לברר].

מה שכתב שכמדומה שתפלות גשם וטל לא היו בדפוסים הראשונים – כן כתוב בפירוש בקונטרס הסידור אות ס (ועייין שם ואילך כמה הערות על נוסח תו"א) ועכ"ז כתבתי שיש לנהוג

כנוסח תהלת ה' מפני שכ"ה גם הנוסח בסי' עם דא"ח וסי' ראסטאו, ולא מפני שכך כתב אדה"ז, כי אכן לא הדפיס טל וגשם. (שוב ראיתי שסידור תו"א שנת תש"א (בו התפלל הרבי) שוה ג"כ לתהלת ה' בטל וגשם).

ומעתה הנני להוסיף עוד איזה שינויים שלא באו בגליונות הנ"ל:

(1) "ודובר אמת בלבבו" בתהלת ה' נדפס בטעות תחת א' של "אמת" סגול פשוט, וצ"ל חטף סגול כבתו"א.

(2) בסוף הודו דשחרית לחול "שה' אלקיו" נשמט בטעות בתהלת ה' בשבא שצ"ל נדפס תחת היו"ד הראשון של ב' היודין (שבמקום שם הוי') וכמו שנדפס בפסוק זה בכל שאר המקומות (השבא הזה הוא לסמן שמבטאים הא' של השם בחטף פתח, ועיין במ"ש בגליון תרצט מס' 3).

(3) בלכה דודי, בתו"א "והוא יחמול" הח' בחטף פתח ובתהלת ה' בשבא. בתנ"ך נמצא תיבה זו רק עם שבא, אך בסי' עם דא"ח וסי' ראסטאו בחטף פתח כבתו"א, וצ"ע.

(4) בשחרית לשבת, "ימי שנותינו בהם" בתו"א הב' רפוי', ובתהלת ה' (וכן בס' ראסטאו וסי' עם דא"ח) הב' דגושה.

(5) ברבש"ע שלאחרי הדוכן לכהנים: בתהלת ה' "כמה שהבטחתנו" ובתו"א (ובסדורים הנ"ל) "כמו שהבטחתנו". [וכן יש חילוק כעין זה בסליחות (אף שלא נדפסו ע"ז אדה"ז): בתו"א נדפס (בפיסקא זכור רחמיך) "עשה עמנו כמו שהבטחתנו ואף גם זאת" גו', ובמחזור ליו"כ (פיסקא זכור לנו ברית אבות) "כמה שהבטחתנו וכו'. אבל להעיר, שאין הנדון דומה לראי' ממש, שברבש"ע "כמו שהבטחתנו" לא קאי על פסוק השקיפה גו' שלאח"ז, אלא קאי על מ"ש "ואני אברכם", שהקב"ה יסכים לברכתם (רש"י סוטה לט, ריש ע"ב ד"ה מה שהבטחתנו. וכן משמע – כיהודה ועוד לקרא – ממה שיש הפסק ב' נקודות

שלאחר תיבת "הבטחתנו" משא"כ בסליחות "כמו שהבטחתנו ואף גם זאת גו"ה הוא המשך ישיר].

(6) בהושענות, פסקא תענה אמונים: בתו"א "למען באי באש ובמים" ובתהלת ה' (שצילמו מסי' תו"א) תקנו לומר "בא באש ובמים" כי כצ"ל (עיין בקונטרס הסידור אות עט).

(7) בהקפות: הקפה ו', בתהלת ה' "צור עולמים" (כל' הכתוב) ובתו"א "צור העולמים" בה"א, וכ"ה בסי' עם דא"ח.

(8) בענין סליחות, אף שנדפסו ע"י הרה"ח רא"ד לאוואוט בעצמו, מ"מ ראיתי לדייק בהם, הואיל ועכ"ז יש חשיבות מיוחדת לסי' תו"א גם בענינים אלו (ראה כתי"ק הרבי בקונ' צדיק למלך ח"ו ו' ע' 192) בנוגע להדפסת הסליחות: "מה שאפשר לקחת מסי' תו"א (ההדגשה במקור) זכור לנו כו' שמע קולנו כו' (בהסליחות דבה"ב) שומר ישראל, ואנחנו" עכ"ל (ולהעיר שלפועל לא עשו כן בכל מקרה)). הסליחות בתהלת ה' צולמו מסי' תו"א, ותקנו כמה דברים:

(א) בסדר תפלת עננו, שינוי מקום הקטעים "קשה לכעוס, רק לרצות", וכן שינוי מ"העונה בעת צרה" (קרוב לסוף עננו) ל"עונה בעת רצון", (והרי "עונה בעת צרה" כבר כתוב קודם בסדר הא"ב). וכן נדפס גם בסליחות ע"פ מנהג חב"ד. (יש לעיין מתי נעשה השינוי, אולי זה עפ"י דפוס אחר של תו"א?).

(ב) תיקון שהוא קלקול: עד תשל"ח הי' נדפס (בפיסקא מי שענה) "לדניאל" בצירי תחת היו"ד, מקום שצ"ל ע"פ הכתובים בתנ"ך, ומתשל"ח ואילך שינו מקום הצירי לתחת האל"ף. (ומ"מ השאירו הדגש שהי' בתוך היו"ד, שעכשיו אין לו פירוש, הרי אם הצירי באל"ף הרי היו"ד צ"ל נחה בלי תנועה, ומאיפה בא לשם דגש?).

(ג) בפזמון לי"ז בתמוז (יהפך לשמחה בקרוב ממש) הדפיסו חרוז הראשון של הפזמון "שעה נאסר" עוה"פ לאחר הפזמון, והוא ע"פ המובא ב"ליקוט טעמים ומקורות לסליחות" מכ"ק

אדמו"ר (נדפס בסוף סליחות חב"ד) ד"ה במוצאי מנוחה: "וי"א (פזמון=) ר"ת: פיוט זה מהדרין, כי מחזירים דבור הראשון".

[ועפ"ז מובן שבכל הסליחות צ"ל כנ"ל, לחזור כל חרוז הראשון של הפזמון לאחר סיום הפזמון, והיינו שהציון "במתי" בסוף הפזמון לתענית אסתר ועד"ז "אבותי" בסוף הפזמון לעשרה בטבת ו"הורית" בסוף הפזמון לצום גדלי' פירושם ציון לכל חרוז הראשון, ולדוגמא בי' טבת – צריכין לומר עד מלות "החדש העשירי" ועד בכלל, ולא כהרבה שראיתי קורין רק כמה מלים הראשונות, שמצ"ע אין להם פירוש].

*

בגליון תרצ"ט הבאתי השינוי שבתו"א בתיבת "למלאות פגימת הלבנה" הל' בשבא והא' בחולם ובתהלת ה' הל' בחולם והא' נחה בלי תנועה. שוב ראיתי בקונקורדנצי' שתיבה זו לעולם בחולם הל' כמו בתהלת ה'. והטעם שנדפס בתו"א בשבא הל' וחולם הא', הוא לכאורה מפני שהדפיסו מלא וא"ו, ואינו רגיל שיהיו ג' אותיות באמצע התיבה בלי תנועה, ותיבה זו היא יוצאת מן הכלל בכ"מ (כמו לדוגמא "ובמלואת הימים האלה", אסתר א, ה) ולכן נפל הטעות.

עוד להעיר: א) בוידוי יוה"כ נדפס (בכל הסידורים) "שלא אחטה עוד" הח' בחטף סגול, וכצ"ל ע"פ דקדוק, אך ברבש"ע בהתחלת קשעה"מ הח' בשבא פשוט, וכ"ה גם בסי' עם דא"ח. אבל בסי' ראסטאו הח' בחטף סגול בשני המקומות.

ב) צ"ע למה בהגש"פ – בפסקא והיא שעמדה – נדפס "שלא אחד בלבד" בפתח תחת ב' השני, בה בשעה שאר המקומות שמופיע תיבת "בלבד" הוא בקמץ, דהיינו: להלן בהגש"פ (פיסקא בכל דור ודור) "לא את אבותינו בלבד", בהנרות הללו "לראותן בלבד", ובפרק"א פ"ו מ"ט "אלא תורה ומעש"ט בלבד".

הערה: בנוגע לכל דיוקים שבגליון זה והקודמים יש להעיר מהסכמת כ"ק מהרי"ל מיאנוויטש (אחי כ"ק אדה"ז) על הסדור (נדפס בהתחלת סי' תו"א) וז"ל: "ובפירוש שמיע ליה מיניה דמר ששמע בשם כל שהלעיג על המדקדקים האחרונים האומרים לפיכך בכ"ף רפוי' ומחמת זה גורמים להשכיח עיקר ענין התפלה שצריכה להיות בכוונה (לכן הקפיד להרגיל הנערים להתפלל בסדור שנדפס עפ"י כללי הדקדוק ויהי' רגיל מנעוריו לאמר לפיכך בכ"ף רפוי'. וכדומה בכל התיבות)" עכ"ל. וד"ל.

* * *

המאירי והחסידות

הרב נחום גרינוואלד

באסאטן מאס.

הזיווג בין המאירי והחסידות הינו, במבט ראשון, מאד תמוה, מכיון שלמרות שבמציאות ההיסטורית חי המאירי בתקופת הראשונים, הוא נולד "בסוף השנה התשיעית לפרט האלף השישי" (לשון רבינו בעצמו בפתיחה לאבות", "סדר הקבלה" – (מהדורת אופק תשנ"ה) ע' 143) כחמש מאות שנים לפני הופעת החסידות. אך בכל זאת בפועל, תורתו רק התפרסמה במאה שנים האחרונות הרבה אחרי זריחת אורה של החסידות. ולפיכך מובן מאליו שהחסידות לא הושפעה ישירות מתורתו והמאירי לא שימש כמקור גלוי לעקרונותיה. עם זאת העובדות מדברות בעד עצמן. כמה רעיונות מקוריים של תורת החסידות מצויים וגלומים במשנתו הרחבה של המאירי, מכאן שהכלל שקבע הרבי באינספור פעמים שהחסידות והנגלה תורה אחת היא מתגלה במלוא תוקפה דוקא בצירוף זה: כי אע"פ שמשנת המאירי ותורת החסידות נוצרו בתקופות כה שונות ומשתמשים בסגנונות אחרים וזוהי במישור ההלכה וזוהי במישור הפנימי בכל זאת בתורתם ובמהותם זהים הם כי כידוע "כל התורה ענין אחד" הוא (עפ"י התוספתא סנהדרין פ"ז ה"ה).

בהזדמנות אחת העלה רבינו הגדול בעצמו את העובדה שדברי המאירי משקפים פתגם חסידי ידוע ומאוחר אף הודפסה הדבר בלקו"ש (חי"ח ע' 404) "במאירי שם: שכל מקום שחכמה ויראת חטא מצויין שם דינו כארץ ישראל "ומזה מקור מפורש בנגלה (ככל עניינים שבפנימיות התורה) למאמר רבותינו (אגרות קודש אדמו"ר מהרי"צ נ"ע ח"א ע' תפה . . לקו"ש ח"ב ע' 621 במענה לשאלה האם לנסוע לא"י: "ווילסט פארן קיין ארץ ישראל? – מאך דא ארץ ישראל!" – שאז כאילו הוא דר בא"י" (וכמאירי שם). עד כאן לשונו הקדוש.

ובמדה רבה יש אכן לראות, בהיקף הגדול, את משנת רבינו הגדול באור זה: החיבור והביסוס של החסידות מבחינת ההלכה. ולהפגין שהנגלה והחסידות יונקות זו מזו עד שהחסידות מהווה הרבה פעמים היסוד והבסיס לעולם ההלכה, וכן ההיפוך.

כמאמר זה נביא כמה קטעים מרבינו המאירי המקבילים באופן מדהים לרעיונות דומים המבוטא בחסידות ובתורת רבינו ומראים בעליל שכל ענייני רבותינו נשיאנו מפתיעים ככל שיהי' יש להם בסיס איתן בעולם ההלכה.

*

– א –

מהות התשובה

אחד הרעיונות המהפכניים שבתורת החסידות הוא התפיסה שענין התשובה אינו רק בעבור "בעלי עבירות" בלבד אלא גם עבור צדיקים גמורים ותלמידי חכמים מופלגים. בראשית החסידות היתה תופעה זו אחת מן הגורמים להצתת ההתנגדות נגד החסידות שראו בכך פגיעה בכבוד התורה (ראה בארוכה ספר השיחות תש"ב ע' 45 על הוויכוח במינסק אודות רעיון זה).

רבינו הזקן בלקוטי תורה (ה.ס.ד.) כותב בזה הלשון: "כי העולם טועים לומר דוקא אנשים פחותי הערך ובעלי עבירות הם

הם הצריכים לתשובה: והאמת אינו כן: כי מאחר שעיקר התשובה היא בה"א תתאה ועילאה ואיש בער לא ידע. . אמנם באמת אמרו זה על אנשים יושבי אהל ולומדי תורה שבכתב. . וכשמפסיק מהם ועוסק בהבלי עולם צריך לחזור ולהשיב ההי"ן למקורם. . (ועיין עוד שם (סו"ג) שורה המתחלת: דהיינו, ועוד).

וכך כותב המאירי (יומא כ. א): "אף על פי שהתשובה ראויה כל השנה בזמן עשרת ימי תשובה מחוייבת ביותר עד שיתבונן שתכלית הכוונה במציאותו אינה רק לעבודת השם והוא הרמז ביום הנבחר ר"ל יום הכיפורים שהיתה הכוונה², לעזוב בו צורך גופני ולהיות האדם כולו לה' והוא שאמרו (בגמ' שם) "השטן" בגמטריא, שס"ד וימות החמה שס"ה. כלומר³ שיום אחד בשנה אין לו רשות להשטין". .

*

(1) בכך נותן רבינו המאירי הגדרה אחרת מזו של הרמב"ם על ההכדל בין תשובת שאר השנה לעשיית ויוהכ"פ (ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ו וראה מאירי יבמות מ"ט ב מביא הגדרה "זמן מיוחד שיתעוררו הכל עליה" ועי' בלקו"ש חכ"ט) והבחנה זו – של המאירי בכה"ת – דומה להבחנת החסידות בין "תשובה עילאה" ל"תשובה תתאה".

(2) לאמיתו של דבר, תשובה בגלל תאוות עוה"ז מצויה כבר ברמב"ם (פ"ז ה"א): צריך לחפש. . ולשוב מן רדיפות הממון והכבוד ומרדיפות המאכלות, אך כמובן במאירי התשובה היא על עצם התכונות של "תכלית הכוונה" דרגה גבוהה יותר מזו שהרמב"ם מדבר עליו.

(3) הבנת המאירי ב"שטן" בהיצר הרע זהה להבנת הר"ן בדברי ר"י (ר"ה דף ט"ז ע"א) "כדי לערכב את השטן" "פירוש, כדי להכניע את היצר" ולא כפירש"י שם ד"ה כדי.

- ב -

אין מספיקין בידו

ידוע פירושו של אדה"ז (אגרת פי"א) על מאמר חז"ל יומא "האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה" וכך כותב רבינו (ואין זאת) "אחטא ואשוב" כי היינו דוקא כשבעת החטא היה יכול לכבוש יצרו אלא שסומך בלבו על התשובה ולכן הואיל והתשובה גורמת לו לחטוא אין מספיקין וכו'" (וע' גם תניא ח"א פכ"ה). הסברה זו הינה כפירוש מקורי על הפלא שמאמר זה מעורר: מדוע המחשבה בעת החטא על התשובה ירחיק את התשובה – היפוך ההגיון? ועל כך עונה אדה"ז – הנ"ל, וראה ביאורים על אגה"ת (שנדפס בסוף ספר התניא להר"י ווינברג שיחי' לפר' י"א) שמביאים את דברי הרבי, שזהו כעין המושג "אין קטיגור נעשה סניגור".

וב"חיבור התשובה" להמאירי (מא פג) הוא כותב: והוא אמרם ז"ל "האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה. וראיתי מי שהתפלא: מה היא החומרא הגדולה הנמצאת בזה העון בסיבת היות מחשבתו לשוב ממנו בעת העשותו? ודעתו בכוונת רבותינו שהיא באדם שבעת עשותו העבירה יכיר צורך התשובה אין יצרא מושקע ומוטבע בגנות המדות כל כך שלא יוכל לכבשו בהשתדלות מעט. . אבל הביאו לזה השענו על מה שידע מהתועלת התשובה. . ונמצא שהשענות על חסד השם ר"ל השובה הביאו לאלה החטאים. . ולולי הבטחון בה לא עבר זה ולא חטא ונמצא אם כן חסד ה' – סיבת החטא" . .

*

- ג -

"אבל אם דחק ונתחזק"

בהמשך הדברים ממשיך רבינו הזקן: "ואף גם זאת "אין מספיקין" דייקא – אבל אם דחק ונתחזק ונתגבר על יצרו ועשה תשובה מקבלין תשובתו".

והמאירי כותב רעיון זה בסגנון שלו: (שם) "זה החוטא ר[צוני] ל[ומר] האומר: אחטא ואשוב אנ מצד זכות או זכיות הספיק בידו השם ושב בתשובה הועיל לו התשובה כמו שבארנו שאם אמר: אין מספיקין בידי לעשות תשובה לא אמר אין להם כפרה אבל שהיה ראוי "שלא יספיקו" לו לעשותה אלא להגינו עליו מעשיו לבל יסגרו לפניו שערי תשובה.

*

4) ובעצם כבר הדבר מבואר ברמב"ם (הל' תשובה פ"ד בסופו) "כל אלו הדברים וכיוצא בהן (כ"ד דברים המעכבים את התשובה שהאומר אחטא ואשוב אחד מהן) אף על פי שמעכבין את התשובה אין מונעין את התשובה, אלא גם אם עשה אדם תשובה מכן הרי זה בעל תשובה". אך בדברי המאירי מוסיף הנקודה של הוספת "זכיות" שהוא על דרך הענין ד"דחק ונכנס" אולם ברמב"ם אין הנקודה של התאמצות בתשובה או זכות יתירה, ולכאורה לפי מש"כ רבינו נ"ע (ראה ביאורים באגה"ת שנדפס בסוף שיעורים בספר התניא לר"י ווינברג שיח"י לפי"א ועוד) שזה מצד "אין קטיגור נעשה סניגור" ושואל לפי"ז כיצד אם כן התשובה מועלת בכלל? ומבאר: "וי"ל דתשובת דחק היא נעלית יותר" וצ"ב שהרמב"ם אינו מוסיף שצריכים תשובה מיוחדת וכיו"ב? ובכלל צ"ב להגדיר ההבדל בין "מעכבין" לבין "אין מונעין" שברמב"ם ואולי ענין המניעה זה כמו שמבואר להלן ברמב"ם פ"ו ה"ח בנוגע חטא גדול . . . "שמונעין" ממנו דרך התשובה, וראה בחיבור התשובה שם פרק ד' בבירור שיטת הרמב"ם והדברים צריכים לביאור יסודי ואכמ"ל.

- ד -

דביקות בשכינה למרות טרדות

במדה מסויימת מהווה נקודה זו – דביקות בשם מתוך התערבות בהוי החיים – רעיון בסיסי בחסידות חב"ד, שלמרות שהאדם מעורה בהוי החיים בכל זאת אין זה מפריע לו בעבודת השם. בחסידות מוסברת נקודה זו כעניינו של עבודת יוסף לעומת שאר השבטים. וראה בתורת חיים (ויחי ע' 438): "ובזה יובן מה שמספרים בשבחי הבעש"ט ז"ל שהתפלל כמה תפלות והתענה תעניתים שיוכל להשיב לשואלו דבר בעת עליות נשמתו בע[רב] ש[בת] בין השמשות בקבלת שבת. . ולא היה יכול להשפיל את עצמו למטה כלל להשיב לשואלו וכה"ג שזהו ענין תיקון ובירור. . ולזה התפלל כמה תפלות שיוכל לירד למטה דוקא בעת עליות נשמתו הגבה למעלה לפני קבלת שבת שיוכל לתקן גם מה שנשאר למטה בבחי' מותרות. . כמדריגות יוסף. . בצורה אחרת אך באותו תוכן מופיע הדבר בסיפור על הצ"צ (סה"ש ע' 86 ס"ז) "הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מהר"ש. . הסביר שאביו הוכ"ק אאזמו"ר הרה"ק הצמח צדק שאפילו בשעות הכי נעלים ובעתות שהי' שקוע בעניינים היותר עמוקים של חסידות ונגלה – להשיב שואליו בעניני הלכה – היה עוצר באמצע ומתבונן כיצד לעשות טובה עבור יהודי בקצה העולם".

והדברים הם מאבני היסוד במשנתו של רבינו נשיא הדור ורווחת מאד בשיחותיו.

אותו רעיון שנראה, כרעיון חבד"י מובהק מובא ומובלע ע"י המאירי באמצע סוגיה הלכתית, שבועות ל"ה ע"ב (במה"ד מכ' תלמוד הירושלמי ע' קיז בקטע ד"ה כל) "ואף מה שכתוב [באברהם בראשית י"ח ג] ויאמר ה' אם נא מצאתי חן בעיני אל נא תעבור מעל עבדך – קדש הוא: [כלומר בפסוק כתוב אדני-י ובסוגיה שם דנים איזה שמות הם קודש ואיזה חול, ויש שיטה שסבורה ששם אדני-י בפסוק זה חול ולעומתם יש שיטה אחרת

שסבורה שזה קודש ועל פי שיטה זו, מסיקה הגמרא, - מובנת ההלכה הידועה ש"גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה" ומדרשו: שאמר לו להקב"ה שלא יסתלק ממנו מתוך טירדא זו שהיה מכניס את האורחים שהטרדות מערבבות את השכל ומסלקות את השכינה: והיה מתפלל שלא תסתלק הימנו".

הרי כאן שאותה נקודה נפלאה שהבאנו לעיל מתורת החסידות משתקפת באברהם, שאברהם לא חפץ שהשראת השכינה תהי' בהתנזרות מן העולם דוקא אלא מתוך דו קיום ואחדות עם העולם.

*

- ה -

נבואה בכל הדורות

אף על פי שבדרך כלל נקבעה בגמרא בכמה מקומות, סוטה מ"ח ע"ב סנהדרין י"א ועוד, שמשמתו נביאים האחרונים חגי זכרי' ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל "אומר על כך הרבי (לקו"ש חלק יד ע' 73) "הכוונה שמני אז לא היתה מצויה כמקודם אבל לא לבטלה לגמרי... "ולא שנפסק גילוי הנבואה באופן של גזר מלמעלה.

הצ"צ מלביש לרעיון זה גוון מציאותי ובספר החקירה שלו כותב רבינו הצ"צ: "וכן אשר בכל דור ודור גם אחרי הנביאים... תנאים ואמוראים... גם אחריהם כידוע מהרוקח ור[בי] [הודא]

(5) ראה לקמן תחת הכותרות "הנבואה בזמן הזה" בשיטת המאירי על העדר הנבואה בזמן הזה. וצ"ע להתאים זה בדיוק לשיטתו שם "שהטרדות מערבבות השכל ולא "הדמיון" ולכן: "מסלקות את השכינה". ויש להאריך הרבה בזה.

(6) והדברים זהים למש"כ בתו"ח על הבעש"ט "ולזה התפלל כמה תפלות".

חסיד... וגם אחר כך מאריז"ל... ואחריהם בדור שלפנינו הבעש"ט ז"ל אשר כמוהו לא היה מימות הראשונים פלאי פלאים ניסים היוצאים מטבע היו נראים על ידו כאשר שמעתי מאאזמו"ר (רבינו הזקן) לתלמידו הה"מ (ממעזריטש) נ"ע היו ראים מסוף העולם ועד סופו ממש בעין ראייה".

הרבה מקורות הביאו כדי להוכיח שאומנם הנבואה שייכת אף בזממה"ז (ראה פרקי גילויים להר"ר מרגליות כמבוא לספר "שו"ת מן השמים" מהדורת מוסד הרב קוק) והדבר עורר בתקופה האחרונה פולמוס לא קטן, אך זאת נדמה שהמאירי מבטא את הרעיון באופן נחרץ ביותר מכל המקורות האחרים. בסנהדרין דף י"א כותב רבינו המאירי: "כבר ידעת שאין הנבואה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ושאר הצרות שמשמתו נביאים האחרונים שהם חגי ומלאכי שנתנבאו בבנין בית שני נסתלקה נבואה מישראל, ולא היה שם נביא אף בפני הבית שכל זמן בית שני היו תחת מלכיות ועמדו בצרות ובתוקף מלחמות. ומכל מקום היו ביניהם חכמים גדולים שרוח נבואה שורה לפעמים עליהם מדרך טבע שלמותם ושהיו מגלים עתידות בעת זקנתם ומכל

(7) רבינו לשיטתו באופי הנבואה וגורמיו: (חה"ת מ"ב פ"ט) "רוב הנביאים היתה נבואתם פוסקת בחייהם מצד שהנבואה יש לה להתלות בקצת כוחות גופנים ובחלש הגוף יחלשו הכחות ההם אבל החכמה נמשכת אחר השכל לבד... ולזה תפסק נבואה עם האבל והכעס כאמרם ז"ל אין נבואה שורה... הרי שלדעתו עיקר התחלקות הנבואה הוא מפני טרדות וכיו"ב, ולא ירידת הדורות מבחינה רוחנית.

(8) אף זו לשיטתו (פתיחה לאבות) (מהדורת אופק תשנ"ה ע' 27) שיש שני סוגי שלמות – "כח המדמה" ו"כח השכלי" וכשיהי' שלם מעיקר יצירתו בשני אלו הכחות וישלים נפשו בכל מיני השלמות אם יגעהו הרצון האלוקי... יתנבא.

(9) ראה בהקדמת רבינו בפירושו לתהלים (מהדורת פרג ע') שמבחין בין דוד ודניאל לבין שאר הנביאים. שכשאר הנביאים הנביאות היתה להוכיח ולדרוש "והעיקר בזה לדעתי שכל נביא שלא נשתלח לעם אם להתרותו על מעשיו הרעים אע"פ שהוא נביא לא נכתבי דבריו בכלל הנביאים... קבלת דוד ודניאל אינו ממין זה אבל נביאות עתידות לבדי". ולכאורה הנבואה שהיתה עם

מקום לא היתה נבואה גמורה להוכיח ולדרוש להם עתידותיהם
המצות המנבא יתברך¹⁰.

תום תקופת הנבואה דומה לנבואת דוד ודניאל שהיתה בעבור "נביאות עתידות
לבד".

10) ולהעיר מרש"י (מגילה ג' ע"א) ד"ה דאינהו נביאי "שנתנבאו (חגי
מלאכי זכריה) לישראל בשליחותו של מקום והוא (דניאל) לא נשתלח לישראל
בשום נבואה", הרי כאן אותה הבחנה, בין נביאיט שנשלחו בשליחות לעומת
דניאל שהיה לו חזון אך בלי איזו שליחות. אולם ראה שם דף יד ד"ה נבואה,
שתי שיטות ברש"י אם דניאל מכלל המ"ח נביאים היה או לא – וז"ל: "ועל
דניאל אמרינן לעיל "אינהו נביאי ואיהו לאו נביא" דלא אפיק דניאל ועייל
שמעיה" מאידך בדף טו ע"ב בברייתא "ברוך... ודניאל... נתנבאו". ועי' שם
ברש"י ד"ה בשלמא, וצ"ע איפוא שכי' רש"י כי מפורש בברייתא שדניאל היה
נביא? ולפי רבינו המאירי גם צ"ע שמכיון שדוד ודניאל ניבאו רק עתידות ולא
שלחו בשליחות יש לשאול מדוע דוד נחשב ממח' נביאים ודניאל לא?

וי"ל הביאור, די ש כאן שני עניינים: א) אלו ש"נבואה שלהם הוצרכו
לדורות" היו מ"ח בלבד וגדרם הוא שנבואתם נכללו בספרי הנביאים לעומת
ספרי כתובים, כי זהו ענין של ספרי הנבואה שהן נבואות שהן למען מטרה
מסוימת ומוגדרת. ב) אלו שדבריהם היו על עתידות בלבד אך לא נכנסו
במסגרת ספרי נבואה אלא בכתובים. ולכן י"ל שבדוד שני עניינים כפי שדבריו
כלולים בספר שמואל אז דבריו בגדר נבואה, שעצם הכללתו בספר נביאים הופך
אותה לנבואה ממין התראה. לעומת זאת, דבריו בספר תהלים שזהו ספר
כתובים הם בגדר עתידות בלבד וכמוהו ספר דניאל, אולם מכיון שדניאל לא
נכללו עתידותיו כלל בספרי נבואה לכן אינו ממ"ח הנביאים לפי שיטה זו.
ולפי"ז מיושבים שאלות רבות ודיוקים רבים.

בנוסף לכך יש להעיר על כללות ענין הנבואה בזמן הזה מהפדר"א (פרק טו)
"רבי אליעזר אומר: אני שמעתי באזני ה' צדקות מדבר" וכפי שהוסבר רש"י
עפ"י המאירי הדברים פשוטים – שיש כאן נבואה של גילוי עתידות – (אך
ברד"ל הסתבך להסביר פשר כונתו ודבריו שם צע"ג מכמה טעמים כפי שהערתי
במקו"א).

וראה עוד תשובת רב האי שנדפס באוצה"ג למסכת חגיגה ע' 13 מחלוקת
אם "הקב"ה עושה אותות ונוראות על ידי הצדיקים כמו שהוא עושה על ידי
הנביאים "ומראה את הצדיקים... כדרך שהוא מראה את הנביאים" או דעת ר"ש
גאון שאומר "ולא יעשה נס אלא לנביא", עיי"ש. והדברים עמוקים.

(*) ויש להעיר ש"דוד" ו"דניאל" שניהם קשורים במשיח – דוד מלך ישראל
ודניאל, ראה סנהדרין דף צח ע"ב "כגון דניאל איש חמודות" שיכול להימשח כמשיח.

הדור לפי הצדיק

גולת הכותרות של החסידות לפלגיה ולזרמיה הינה ללא ספק "הרבי" הצדיק הדור שכל ענייני הדור מושפעים על ידו הן בתחומים הרוחניים והן בהגשמיים.

הדברים מבוארים היטב בספר התניא פ"ב ומבוססים על דברי חז"ל בהרבה מקומות. ועל כולם האמירה הידועה של המדרש שלא משה מפה רבינו הגדול "שנשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל" (ראה רש"י חוקת במדבר כא כ"א ד"ה וישלח).

וראה דברי המאירי המאלפים (מאירי יומא דף ל"ט על המשנה המספרת על הדברים שהוחלטו "משמת שמעון הצדיק"): "ממה שהציבור חייבים להשתדל על כל דבר שיהא להם מנהיג חכם וחשוב שבכל מעשי הדור ועניניו נגדרים אחרי מדותיו כמו שאמרו "עיני העדה" כל כלה שעניניה יפות אין גופה צריך בדיקה . . כן בזמן שהמנהיג, צדיק כל מעשה הדור מתוקנים ניסים וניסי ניסים נעשה להם תמיד . .

עד כאן רשימה חלקית בלבד מאוצר הגדול הטמון במשנת רבינו המאירי שאכן "מאירים" וזוהרים ביפעת אורם, ובהזדמנות אחרת אי"ה נמשיך ברשימה זו.



לעילוי נשמת
התמים הקדוש אברהם אליעזר הי"ד
בן הרה"ח הרה"ת ר' משה פסח שיחי'
גולדמאן
נרצח בימי עלומיו בן י"ז שנה
ז"ך סיון ה'תשל"ז
ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת
הבחור התמים מבחירי התמימים
מקושר בלב ונפש לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
עסק בהפצת המעיינות במסירות
הת' יוסף יצחק ז"ל
ב"ר שמואל שיחי'
קטן
נקטף בימי עלומיו י"ט תמוז ה'תנש"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לזכות

החתן הרה"ת יצחק שלום דוב בער שיחי'
בן הרה"ח הרה"ת בעל מידות תרומיות
מראשוני התמימים בישיבת תו"ת ארה"ב
מו"ה אליהו ארי' לייב ז"ל
והכלה מרת נחמה מרים תחי'

גראוס

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ ביום כ"ג סיון ה'תשנ"ו



נדפס ע"י משפחתו

אמו מרת שרה פייגא תחי'

אחיו הרה"ת אברהם נחום וזוגתו רחל שיחיו

אחיו הרה"ת נטע זאב וזוגתו מרים שרה שיחיו

אחותו רבקה לאה ובעלה הרה"ת יהושע זעליג הכהן
שיחיו ריבקיין

אחותו רייזל טויבא ובעלה הרה"ת יוסף יצחק הלוי
איידלמאן

ומשפחותיהם שיחיו

לזכות

הרה"ת יוסף וזוגתו מרת מישל
לרגל יום הולדתו לאיוש"ט י"א תמוז

ולזכות בנו

הילד יצחק שיחי'

לרגל יום הולדתו לאיוש"ט ט' תמוז

אחיו ואחיותיו

נפתלי, לינה, חיה ומנחם מענדל

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

זקן

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י
הרוצה בעילום שמו
לזכותו ולזכות בני משפחתו שיחיו



נדפס ע"י הרה"ח הרה"ת
ר' גדלי' ומשפחתו שיחיו
שייפער



נדפס ע"י
הרה"ת ר' הלל דוד וזוגתו מרת שטערנא שרה
וילדיהם
חנה, ישראל ארי' ליב, לוי יצחק
ברוך שניאור, מאיר, שמעי',
שיחיו לאורך ימים ושנים טובות
קרינסקי

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן וזוגתו מרת שטערנא מרים

בניהם ובנותיהם

שרה רבקה ובעלה הרה"ת שמעי' ובתם ריזל שיחיו קרינסקי

מרדכי זאב הכהן, זלמן שמעון הכהן,

חי' שצערא, איסר אשר הכהן, זהבה, חנה,

ישראל הכהן, רפאל הכהן וריזל

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

גוטניק
