

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



ו' השרי
יום כפור
גליון ב (דש)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושש לבריאה

ת ו כ ן ה ע נ ל נ י ם

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ד תפלות אבות תקנום ואין למידין מקודם מ"ת
ה מילוי בקשת תנה כתפלתה
ו תפלת חנה האם היתה בר"ה
ו אבן שנפגמה אחר שכבר נבנית במזבח
ז ימי ר"ה לא ניתנו לשמחה
ח העילוי שבתפילת חנה
י התפלה הוא לפעול ענין חדש
יא עתיד חזיר ליטהר
יב שיעור הפגימה של אבנים להיכל ועזרה

ח ס ל ד ו ת

יג למה צריך שופר גדול בגאולה דלע"ל דוקא
יד ביאור בסוף פרק ט' דשער היחוד והאמונה (גליון)

ש י ח ו ת

יז פירוש תיבת "שמים" בפש"מ
יז מלך בשדה
יח בפ' רש"י דברים (א, כח) על "ערים ובצורות" - "לשון -
יח הבאלי"
יט וגו' סוף פסוק

ש ו נ ו ת

יט נוסח הסליחות "מנהג חב"ד" (גליון)

ל ק ו ט ל ש י ח ו ת

א. בלקו"ש ר"ה - ו' תשרי בסעי' ב' כתב וז"ל: "מ'קעו אויך ניט פארענטפערן, אז פון די תפלות של האבות וואלט מען ניט געקענט אפלערנען, היות "אין למידין מקודם מ"ת" - ווייל, ערשטנס, רעדט זיך דא ניט וועגן א לימוד (ממש) פון פסוק, נאר וועגן א גילוי מילתא (כעין אסמכתא) ווי ס'דארף זיין דער אופן ההנהגה בתפלה; ובפרט אז דער גאנצער (ענין ו) סדר התפלה זאגט דאך די גמרא אז "תפלות אבות תקנוס" - אברהם תקן תפלת שחרית שנאמר כו' יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר כו' עכ"ל.

ויש להעיר במה דאיתא בגמ' ברכות שם (כו, ב) דאפי' למ"ד תפלות אבות תקנוס אסמכינהו רבנן אקרבנות עיי"ש. ופי' בשטמ"ק שם וז"ל: פירוש ודאי אבות תקנוס, אבל מפני תקנתם לא היינו מחוייבים לאומרם, ואתו רבנן ואסמכינהו אקרבנות כדי שיהו חובה, עכ"ל. ובס' בית יוסף (ברכות שם) פי' כוונת השטמ"ק כמ"ש במהר"ץ חיות שם, דכלל גדול אצלינו דאין למידין דבר מקודם מתן תורה, (ועי' רמב"ם בפיהמ"ש סוף פרק גיד הנשה) וא"כ נהי דאבות תקנוס מ"מ אין תקנתם לחוב עלינו, ומפני זה צ"ל דאנשי כנה"ג תקנו כנגד תמידין, דרק משום תקנתם אנו מצוים להתנהג כן, וכן משמע לשון הש"ס תפלות אבות תקנוס ואסמכינהו רבנן על קרבנות, דרבנן עשאו חוב עלינו דומיא דקרבנות, עיי"ש, ועי' גם בס' פרדס יוסף בראשית יט, כז, שכתב כן, וכן בשו"ת עונג יו"ט סי' ע"ו בסופו שכתב עד"ז, נמצא מזה דגם בגוף ענין התפלה מצינו דאין למידין מלפני מ"ת, וכל החיוב דעכשיו הוא רק משום תקנת אנשי כנה"ג שתקנו כנגד הקרבנות.

אבל בס' האשכול סי' י' פי' הגמ' באופן אחר דאבות תקנו שחרית מנחה ומערבים, ואסמכינהו רבנן אקרבנות ואזמן קאל כו', וזהו כמ"ש בצ"ח שם דלמ"ד אבות תקנוס החיוב הוא משום תקנת האבות, אלא דרבנן אסמכינהו אקרבנות לגבי זמן תפלה, שהזמן יהי' כמו בקרבנות עיי"ש, ועי' גם בס' יד דוד שם שכ"כ. נמצא דלפי' זה הנה החיוב עכשיו להתפלל הוא משום תקון האבות, ולא שייך בזה הכלל דאין למידין מלפני מ"ת, וראה מ"ש הגר"ע בס' בית האוצר (מערכת א-ב סי' ז' בד"ה וע"ע) וז"ל: וע"ע ברכות כו, ב, דתפלות אבות תקנוס, וקשה דאין יש חיוב מכח האבות, הרי זה לימוד מקודם מ"ת? ... וצ"ל דתפלות הי' בקבלה לחכמים שלא לבד שהאבות בעצמם התפללו, רק שתקנו כן בפירוש לזרעם אחריהם ולדורות הבאים שיתפללו הג' תפלות, וכן מבואר בהדיא במדרש משלי פ' כ"ב אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך, אם ראית מנהג שעשו אבות אל

תשנה אותו כגון אברהם שתקן תפלת שחרית כו' שלא תאמר אף אני אוסיף תפלה אחת, שנאמר אשר עשו אבותיך, לא עשו להם בלבד אלא על כל הדורות עכ"ל, וכיון דתיקנו בפירוש לדורות הבאים לא שייך בי' אין למידין מקודם מ"ת, ורק באבילות שבעה הוא דאמר בירושלמי דאין ללמוד אעכשיו משום דזה אינו תיקון לדורות הבאים בפירוש, עכ"ל הגר"ע. נמצא דלפי פי' זה באמת בעניני תפלה לא שייך הכלל דאין למידין מקודם מ"ת, כיון דתיקנו בפירוש כן לכל הדורות דאח"כ.

* * *

(ב) בסעי' ד' כתב וז"ל: און וויבאלד אז ס'איז דערנאך געווען אזוי ווי זי האט מתפלל געווען - ס'איז ביי איר געבארן געווארן שמואל, וועלכער איז טאקע בפועל געווען נתון לה' - איז מסתבר, אז דאס איז געקומען דערפאר וואס דער אויבערשטער האט ממלא געווען איר תפלה ובקשה און איהר געגעבן אזא זון ווי זי האט געבעטן. (וואס וועט בפועל זיין נתון לה'), עכ"ל. ובהערה 37 וז"ל: וכמ"ש גם בדברי עלי אל חנה (ש"א א, יז) "ואלקי ישראל יתן את שلتך אשר שאלת מעמו". עכ"ל.

ויש להעיר במ"ש ברד"ק שם: "יתן ה' את שלתך... ופי' דרך תפלה, או אמר לה כן דרך נבואה כי נביא הי' ואמר לה לכי לשלום כי אלהי ישראל יתן את שאלתך לפיכך הטיבה את לבה ואכלה, כי קוטה לדברי הנביא כו' ולפי' הראשון (דאמר לה דרך תפלה) יהי' פי' תמצא שפחתך חן בעיניך שתתפלל עלי עוד, ולפיכך הטיבה את לבה ואכלה כי חשבה כי תפלת עלי תועיל לה", דלפי הפי' דאמר לה בדרך נבואה, מובן כנ"ל דתפלת חנה בעצמה פעלה הכל, ולכן מבואר אח"כ בהשיחה דלמידין כל הפרטים מתפלת חנה, כיון דתפלתה פעלה הענין דשינוי רצון לגמרי, אבל לפי' הפי' דגם עלי התפלל עבודה, הרי אפ"ל דזה הי' (גם) משום תפלת עלי, ואין הכרח דתפלתה גופא פעלה הכל, ועי' בס' דברי תורה (להארמו"ר ממונקאטש צ"ל) מהדורא ו' אות ע"ג דישועת חנה היתה משום שבטחה בתפלת עלי יעו"ש.

ויש לומר בזה, במה דאיתא במשנה סוף נזיר (סו, א) "נזיר הי' שמואל כדברי ר' נהוראי, שנאמר ומורה לא יעלה על ראשו, נאמר בשמשון ומורה, ונאמר בשמואל ומורה, מה מורה האמור בשמשון נזיר, אף מורה האמורה בשמואל נזיר, אמר ר' יוסי והלא אין מורה אלא של בשר ודם. א"ל ר' נהוראי והלא כבר נאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני שכבר הי' עליו מורה של בשר ודם". וצריך להבין הלא שפיר שאל ר' נהוראי לר' יוסי, ומה השיב ר' יוסי?

וביאר בזה בפתח בשער בשו"ת עין יצחק ח"ב (אות ו')

דרי נהוראי סב"ל כפלי ה' של הרד"ק שעלי אמר בדרך נבואה ואלהי ישראל יתן את שלתך, וכיון שהי' זה בדרך נבואה, הלא ידוע מ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש ובהל' יסודי מתורה פ"י דהבטחה לטובה ע"י נביא אי אפשר להשתנות, ואפילו החטא אינו גורם לבטלה, ולכן שפיר שאל דכיון דאמר עלי בדרך נבואה שיתקיים הענין דמורה לא יעלה על ראשו איך אפשר שיהי' אח"כ שינוי (ועי' מאירי שם "איך תשתנה הנבואה") ומוכרח לומר דהיינו נזירות, אבל ר' יוסי סב"ל כפלי הראשון שברד"ק שהי' זה בדרך תפלה, ובמילא אין שום הכרח שאינו יכול להבטל אח"כ, או שמעיקרא לא נתקבל פרט זה, ובמילא לא קשה עליו כלל ממה דמצינו שאמר שמואל איך אלך אל שאול כו', ורק ר' נהוראי לשיטתו שהי' בדרך נבואה מוכרח לו דמורה לא יעלה כו' הי"ע הנזירות.

ועי' עוד בעין יצחק שם, שהקשה להמפרשים שהי' זה בדרך נבואה מהגמ' ברכות לא, ב, אמר ר' אלעזר מכאן לחושד בחברו ואין בו שצריך לפייסו שנאמר לכי לשלום ולא עוד אלא שצריך לברכו שנאמר וה' אלהי ישראל יתן את שלתך ואי נימא שהי' זה נבואה הלא חייב לומר נבואתו ואסור לכבוש נבואתו, ואיך אפשר ללמוד מזה על מקום אחר?

ותירצו בזה דרי אלעזר סב"ל כר' יוסי דלא הי' בדרך נבואה, אבל לדעת ר' נהוראי באמת אין ראוי מכאן, ולפי"ז מתורץ גם למה השמיט הרמב"ם דין זה דהחושד בחבירו כו' צריך לפייסו ולברכו כמו שהקשו המפרשים (ראה עינים למשפט ברכות שם ועוד) כיון דהוא פוסק כר' נהוראי דנזיר עולם הי' שמואל, ולשיטתו הי' זה בדרך נבואה ובמילא אי אפשר לפרש דהיינו מורה בשם ודם, וכיון שהי' בדרך נבואה אי אפשר ללמוד מכאן שצריך לפייסו כו'.

עכ"פ מכל הנ"ל יוצא דלפי ההלכה הי' אמירת עלי והי' וגוי יתן את שלתך בדרך נבואה, וראה גם בפסוק כ"ג שם בפירש"י וברד"ק, נמצא דרק תפלת חנה פעלה שיתמלא הכל.

ג) בענין מה שהובא (בהערה 66) מהשל"ה דתפלת חנה היתה בראש השנה, ראה בארוכה בקובץ מוריה שנת י"ג א-ב ע' צ"ז והלאה בענין זה, ובשנה י"ד א-ב ע' פ"ט שהאריך להקשות ע"ז דרק הפקידה הי' בר"ה אבל גוף התפלה הי' בעצרת כמ"ש במדרש שמואל (וע"ד שכתב בהר המוריה) ושם נסמן להרבה מקומות הדנים בענין זה. ועי' בס' קול צופיך ע' ע"ו שביאר מ"ש באגדת בראשית פמ"ט אות ד' שהי' בפסח, דבאמת לא הי' בשילה מצוות עליה לרגל, ועלה אז להקריב קרבן פסח יעו"ש בארוכה.

ד) במ"ש בלקו"ש פ' תבא בארוכה דלדעת הרמב"ם אבן

שנפגמה אחר שנבנית כמזבח, אין זה קשור רק עם הענין דאבנים שלימות תבנה, אלא גם עם הגדר דנתיצת מזבח שהוא בכל שהוא עי"ש בטעמי' ז'.

וממשיך בזה וז"ל: ואע"פ אז דער לאו ומלקות פון נתיצת אכן איז געזאגט געווארן דוקא ביי פעולת האדם, הנותץ אכן אחת מן המזבח... שנאמר... לא תעשון כן לה"א, און נאכמער - דוקא "דרך השחתה" - איז אבער מובן אז אויך די נתיצה (פגימה) הנפעלת אין דער חפצא כשלעצמה, אפילו ניט דורך פעולת הגברא וכדרך השחתה, האט א שייכות און איז ע"ד ווי בגדר ביטול ע"ז עכ"ל, ומבאר דזהו כמו בונתצתם את מזבחותם דאי"ז רק מעשה הניתוץ מהגברא, אלא גם ביטול מציותו של "מזבחותם", עד"ז הוא כהאיסור דלא תעשון, דגדר האיסור כולל כל אופן של נתיצת האכן, דכל דבר ממזבח ה"א לא יהי' נתוץ ובטל.

ולכאורה אכתי מנלן לומר דפגימת כל שהוא הבאה בלי כוונה מגרע איזה חשיבות באבן, הרי מזבח ע"ז שנפגם אינו כלום, כדפסק הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ח ה"ב, ועי' במרכבת המשנה ועבודת מלך שם דמזבח דהוה משמשי ע"ז בעי ודאי ביטול, ונפגם מאליו אסור בהנאה ככל דין המשמשין בלא ביטול יעו"ש, בשלמא אם עושה ע"י מעשה בדרך השחתה, הנה זה גופא הוא האיסור שהוא עושה השכתה וזהו כע"ז, אבל מנלן דחסרון כל שהוא מצ"ע הוא חסרון בחשיבות האכן.

עוד יש להעיר ממה שפסק הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"כ ה"ח) דמזבח שנפגם מבנינו, אם נפגם מבנינו טפח פסול עי"ש, ומקורו מחולין יח, א, דבסידא טפח, ועי' ריטב"א בחולין שם דרק באבנים דכתיב שלימות בעינן שתחגור בו הצפורן. משא"כ בסידא דלא כתיב ב'י' שלם שיעורו טפח, ולכאורה אי נימא דיש כאן חסרון אחר משום לא תעשון כן לה"א וזהו בכל שהוא, א"כ מאי נפק"מ בין אבנים לסידא, הלא גם בסידא שייך הך איסור דלא תעשון כן כו' ? ועי"ש עוד בריטב"א דסברא הוא כי האבו הוא מתחילתו שלם, ראוי להקפיד יותר מן הסיד שהוא מקובץ מדברים נפרדים וטבעו להפריך כל דהו כשמתיבש, ואם אדם מקפיד בו הרבה לא תמצא מעולם מזבח כשר עי"ש. ולכאורה גם לפי"ז, החילוק מובן בנוגע לעצם כשרותם של אבנים וסידא, אבל אי משום לא תעשון לה"א כו', הנה אם ינתוץ כל שהוא מהסידא דרך השחתה ילקה, א"כ הי' צריך להיות כן גם אם נפגם בלי כוונה, כיון שנתבאר דגם בזה שייך האיסור דלא תעשון וגו', וי"ל ע

ה) בשיחת קודש ש"פ ראה נתבאר דברי רש"י "פרט לירושלים שלא ניתנה לדירה" (יג, יג), דהלשון "שלא ניתנה לדירה" אינו

שולל את העובדה שדריין בה, אלא הכוונה שלא ניתנה למטרה : ותכלית של "דירה", אלא למטרה אחרת, כי כל ענינה של ירושלים הוא "עיר הבירה", העיר שבה נמצא היכל המלך, בית המקדש ולשם כך ניתנה ירושלים לשמש עבור כל הצרכים דביהמ"ק, ולכן אף שבפועל דרים בה כפי שדרים בכל שארי העיירות דארץ ישראל, מ"מ לא ניתנה לדירה, שכן נתינת העיר לא היתה לשם דירה, כי אם עבור ביהמ"ק (הנחה בלה"ק סל"ד).

ויש לבאר עפ"י ג"כ, דבשו"ע אדה"ז ס"ג תקצ"ז סעי' א' כתב: "ומצוה לאכול ולשתות ולשמוח בר"ה", ולא ידך גיסא כתב בס"י תקפ"ב סעי' י': "כר"ה דל"כ א"א מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, מפני שימים אלו לא ניתנו לשמחה ולששון" ולכן אי אפשר לומר ותתן לנו כו' מועדים לשמחה כו'.

ויש לבאר עפ"י הנ"ל, דאף דבפועל יש מצות שמחה בר"ה, מ"מ עצם נתינת החג אינו בשביל שמחה (ע"ד ירושלים דבפועל יש דירה, אלא דלא ניתנה בשביל דירה) ויש לבאר זה עפ"י מ"ש בלקו"ש ח"י"ט ע' 286 וז"ל: הנזכר לעיל פון נחמ"א אז ב(יום א' ד) ר"ה איז געווען "וילכו כל העם לאכול גו' ולעשות שמחה גדולה" - יש לקשר לזה וואס כ"ק מו"כ אדמו"ר שרייבט אין סה"מ תש"ג בתחלתו, אז מ'זעט במלכותא דארעא אז בשעת מ'איז מכתיר א מלך איז "ההכתרה באה בשמחה גדולה כו'", און וויבאלד אז "מלכותא דארעא רעין מלכותא דרקייעא", איז אויך הכתרת המלך במלכותא דרקייעא - בשעת מ'איז מכתיר דעם אויבערשטן בר"ה - בשמחה גדולה עכ"ל, ועפ"י מובן היטב דנתינת ר"ה היא בשביל הכרת המלך ולא בשביל שמחה, אלא דבפועל יש גם מצוה לשמוח. וראה בשו"ע אדה"ז ס"ג תקכ"ט סעי' ו', וברמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ו: "אבל ר"ה ויוהכ"פ אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד, לא ימי שמחה יתירה".

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי:

- ר"מ בישיבה -

ב. בלקו"ש ר"ה - ו' תשרי שנה זו נתבאר העילוי שכתפילת חנה (שלכן ממנה דוקא למדין הלכתא גברותא בתפלה), אשר פעלה על ידי תפלתה ענין של שינוי הרצון באופן שלמעלה גם ממדידות והגבלות דתורה, כי תפלתה ונדרה היו בסתירה לכאורה לענין הבחירה כו'. כי על ידי תפלתה ניתן לה בן שהי' נתון לה' כל ימי חייו (למרות שזהו ענין התלוי ברצונו) וכן ש"מורה לא יעלה על ראשו" (אף שזה תלוי בהסכמתו של שמואל). ע"ש באורך. והטעם שביכלתה של תפלה לפעול זאת הוא מפני שעל ידי שפיכת הנפש וביטול של אדם המתפלל גורם כביכול ענין של שינוי הרצון למעלה. ע"ש.

ולכאורה עדיין הדברים טעונים הסבר, כי סוף סוף מהו

הקשר בין שפיכת הנפש דתפילה שמשום זה יתבטלו המדידות והגבלות דתורה ובענין עיקרי כל כך כענין הבחירה שהוא עמוד התורה כו'.

ואולי אפשר לבאר זה בהקדם המבואר בסוף השיחה אודות הקשר בין תפלת חנה לר"ה, כי בר"ה פועלים בנ"י על ידי הביטול שלהם את הענין דתמליכוני עליכם שזהו הענין דעשיית רצון חדש, היינו שמעוררים רצון חדש על ענין המלוכה. (בדוגמת הענין דתפלת חנה שעל ידי שפיכת הנפש המשיכה רצון חדש).

ולכאורה חסר ביאור, כי זה שהביטול של העם מעורר הרצון למלוכה אינו שייך להנקודה של עשיית רצון חדש, כ"א שזה מעורר הרצון למלוכה, כי ענין המלוכה תלוי בזה שהעם הם בטלים אל המלך המולך עליהם ולכן כדי לעורר רצון למלוכה צריך העם להראות את ביטולם העצום אל המלך. ולכאורה זהו ענין אחר (ענין פרטי השייך להדבר הנרצה) ולא להתנועה של עשיית רצון חדש.

אמנם הענין מוכן ע"פ המבואר במק"א (לקו"ש ח"ט ע' 189 ח"ט ע' 351) שבהענין דתמליכוני יש עוד נקודה, והיא, דמכיון שבנ"י הם המעוררים הרצון למלוכה, נמצא שקודם שפועלים זאת הרי זה כאלו שהקב"ה כביכול עדיין אינו מלך על בנ"י, היינו, שהוא נבדל לגמרי מנבראים (שזהו תוכן ענין המלוכה, הנהגת העם). ועפ"ז דורש ביאור, איך אפשר לעורר אצל הקב"ה (כפי שהוא ית' למעלה מענין המלוכה) את הרצון למלוכה, דלכאורה איך אפשר לנברא להגיע בדרגא כזו? ומבואר בזה, שנשמות ישראל מושרשים בעצמות ומהות שלכן כחם לעורר הרצון למלוכה. שזהו על ידי עבודתם בהתעוררות עצם נשמתם שעל ידי זה מעוררים ענין הבחירה בנשמות ישראל (יבחר לנו את נחלתנו כו') שמצד עצמות ועי"ז מתעורר הרצון למלוכה.

ועפ"ז אולי יש לבאר עוד, וע"פ המבואר בשיחות חודש ניסן אשחד בהג' דרגות דמה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו, דגורלנו הוא ענין הבחירה, ונתבאר דהענין דירוששתנו הוא מה שעצם הירוש הוא עצם המוריש - וכן בנמשל מה שנש"י הם סד ממש עם עצמות ומהות - הוא למעלה יותר מענין הבחירה. כי אף שגם בחירה הוא מצד העצמות הרי סוף סוף הוא ענין של תואר כו' ע"ש באורך.

ועפ"ז אולי אפשר לומר, דכאשר נתעורר עצם הנשמה ממש כפי שהיא מושרשת בעצמות, הענין דירוששתנו שלמעלה מגורלנו, ה"ז מגיע למעלה מענין הבחירה.

וכן בעניננו בנוגע לתפלת חנה, דמכיון שהיא ענין של שפיכת הנפש, התעוררות שמצד עצם הנפש, לכן ביכלתה להגיע למעלה מענין הבחירה (כמוגן), שענין הבחירה שבנש"י שיש להם

כח הבחירה נלקח מענין הבחירה דלמעלה, הן האדם היל' כאחד ממנו, כידוע, ומזה מובן דכאשר מגיעים למעלה לעצמות שלמעלה תואר בחירה, גם למטה ה"ז ענין שלמעלה מענין הבחירה. וק"ל).

הרב ירחמיאל בערמאן

- ברוקלין נ.י. -

ג. בלקו"ש ר"ה - ו' תשרי ש.ז. מכאן ענין התפלה שזהו לפעול דבר חדש וכהלשון "יהי רצון" לעשות רצון חדש שלא היל' קודם אפי' במקור של זה שהתפלל עליו, ועפ"ז נמצא שבתפלה גופא יש כמה דרגות, א) על צרכים הרגילים והתמידים שבזה אינו (ניכר) כ"כ שעושה רצון חדש, ב) בעת צרה כשמתפלל על ביטול גזירה (רפואת החולה וכו') שענינו לפעול דבר חדש שלא יהי' כהגזירה, ג) תפלת עקרה על ילדים שכאן רוצה לפעול היפך טבעי הבריאה של הקב"ה, שתלד, ד) תפלת חנה שבקשה ילד שיהי' צדיק לפועל שזהו היפך לא רק מהגבלות הטבע אלא גם מהגבלות התורה, שצריך להיות ענין הבחירה "צדיק ורשע לא קאמר" וכן היל' לפועל ששמואל היל' צדיק כפי בקשתה ע"כ תוכן השיחה.

ולכאור' עפ"ז שאצל שמואל היל' "צדיק קאמר" מלמע' והיל' מוכרח להתנהג כצדיק חסר לו ענין השכר וכו' שהוא מצד ענין הבחירה ועוד כמה מעלות בעבודה התלול' בבחירה חפשית (שלא להיות נהמא דכסופא - שיחת ש"פ תולדות תשד"מ) וכו'.

ואולי י"ל שהעבודה שלו הוא בקדושה, דאף שמוכרח להיות צדיק הרי בזה גופא יכול להיות בכמה אופנים, וזה תלוי בעבודתו עד כמה הוא משנה הרגילות שלו וכו' (וע"ד שיהי' לע"ל כש"א את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" שג"כ יהי' עבודה ועליות וכו' רק שכל הענינים יהיו בקדושה) ולפי מה שהוא עובד לפי"ז שכרו, ונקראת עבודתו ולא נהמא דכסופא.

אבל לכאור' עילוי הבחירה החפשית הוא לא רק מצד ענין העבודה, אלא גם משום שמצד א' יש עניני עוה"ז התחתון ויכול להיות שרוצה בזה ועכ"פ זה תופס מקום אצלו ואעפ"כ הרי בוחר בתומ"צ (כידוע למה בחירה אינו שייך במלאכים וכו') משא"כ כשהעבודה בקדושה לכאור' אינו שייך זה.

ולכאור' הביאור הוא כהידוע שגם בצדיק גמור יש ענין העלאת מחשבות זרות, שמעלה מח"ז של אחרים (תניא פכ"ה, תרע"ב ח"ג ע' א' שט"ז) וכידוע מה שאמרו על האריז"ל שאומר ויודוי על עבירות של אנשים אחרים שהיו קשורים אליו, הרי י"ל שכשצדיק מעלה ענינים התחתונים (עבירות וכו') של העם, הרי גם בו נעשית המעלה דיתרון האור מן החושך וכו' וכן י"ל בנוגע לשמואל.

ועו"ל ע"פ המבואר בשו"ת ש"פ ויקרא תשמ"ג (התוועדונות מ"ג ע' 1167) שאף שישנו ענין הבחירה הרי מבואר בחסידות שזהו מצד ש"לבו לפומיה לא גליא" שלא נמשך מידיעת ה' אל

הדיבור, אבל בנוגע לאדמו"ר הקודם הרי אמר בדיבור כו"כ פעמים "יפוצו מעינותיך חוצה" ובמילא ה"ז מכריח את הבחירה ומוכרח לעשות זה, הברירה היחידה היא להלחם נגד הנשיא ומציאות שלו ורק ע"י מלחמה עם מציאותו המוכרח געשות הפצת המעינות יכול להיות שלא יעשה זה ע"כ.

ועפ"ז י"ל שיש כמה דרגות בזה יש ענין הבחירה כפשוטו ויש ענין שאפ"ל כשמוכרח בזה יכול לעשות מלחמה כנגד זה ולא לעשות זה וכשמקינים זאת לפועל יש לו שכר וכו' אף שלא הי' אמתיות ענין הבחירה רק מניעת המלחמה. (וע"ד שכשמקינים דברי הנשיא יש לו שכר וכו' אף שמוכרח כנ"ל מהשיחה וכו') ויש להעיר משיחת ש"פ ויק"פ תשמ"ג (התוועדות מ"ג ע' 1113) ושיחת ליל שמח"ת תשד"מ, שבבחירת ה' (בישראל) יש כמה דרגות אף שלכאור' בחירה הוא ענין עצמי וכו' ואינו שייך דרגות מוכרח שיש כמה דרגות בבחירת הקב"ה, וע"פ הידוע בכ"מ שזה שהאדם יש לו בחירה הוא תוצאה מבחירת ה', יש לומר שכן הוא בבחירה החפשית שיש כמה דרגות. (כנ"ל משיחת ויקרא מ"ג), ועצ"ב

יוסף נמס

- תות"ל 770 -

ד. בלקו"ש פ' תצא בשוה"ג להערה 58 (ובקו"ש ח"י"ב ע' 175 ובהערות כ"ק אד"ש בהמשך מים רבים תרל"ו ע' פ"ז) צויינו לספרים בהם מובא בשם רז"ל "עתיד חזיר לטהר".

ויש להוסיף לרשימה זו (- עפ"י הרב משה סבר ספר מכלול המאמרים ופתגמים ח"ב ע' 1095): שלי"ה ערך תורה שבכתב רפ"ד, ספר שרשות לר' יוסף כספי 1907-76, ספר אור יקרות ס"פ שמיני (ושם: המדרש הזה מובא ברמב"ן), וע' באריכות בספר המצרף לר' משה חפץ תשובה ע"ד.

והנה בין השאר ציין כ"ק אד"ש: "ספר הקנה(?)" ובדקתי בספר הקנה "סוד בהמות טהורות וטמאות" (דפוס קראקא תרנ"ד דף קכ"ה ושם) ולא מצאתי עדי"ז כלום.

ולהעיר ממש"כ שם (דף קכ"ו, סע"א): והאמת בני ההולך בדברים שנאצלו מצד הימין הם שיש להם חצי סימן של טהרה יש להם חזרה מיד, וע"כ נקרא חזיר, - שמפרש חזיר מלשון חזרה.

א.ב. חיימזאהן

- ברוקלין נ.י. -

ה. בלקו"ש דש"פ תבא ש.ז. מבאר שיש חילוק בין האבנים
 דהמזבח וההיכל והעזרה לפני הבנין ולאחרי הבנין, ובהקדמה:
 בהשיעור דחגירת הציפורן כסכין של שחיטה יש מחלוקת הפוסקים
 מהו השיעור ויש כאלו מפרשים שאומרים שהשיעור דחגירת
 הציפורן הוא אפילו בכל שהוא, אבל אפילו לפי אותו המפרשים
 שלומדים כך בהפירוש דחגירת הציפורן, בנדו"ד כולם מודים
 שכוונת הרמב"ם הוא לא לשיעור "כל שהוא" כיון שא"כ הג'
 הרמב"ם כותב בפירוש שהשיעור דפגימת האבנים הוא ב"כל שהוא".
 ומבאר שם דבשיעור "כל שהוא" יש שני אופנים א) שיש כל מיני
 שיעורים ובכמה מקומות השיעור הוא כל שהוא. ב) שהאיסור
 אינו בגדר שיעור כלל ולכן אפילו כל שהוא פוסל. וממשיך שם
 לבאר שיש לומר שזה שהרמב"ם כותב שהשיעור של פגימת האבן
 כדי שתחגור הציפורן הוא דוקא לבנין המזבח ולא לפגימת
 לאחרי שנבנית במזבח ואינו כותב אפילו "אבן שנפגמה כשיעור
 זה" וכד' עי"ז הרמב"ם מרמז שהשיעור דפגימת האבן לאחרי
 שנבנית במזבח הוא אינו בגדר שיעור דחגירת הציפורן אלא
 בגדר שיעור כל שהוא. והטעם לחילוק זה הוא: הרמב"ם כותב
 הנותץ אבן אחת מן המזבח או מכל ההיכל או מבין האולם ולמזבח
 דרך השחתה לוקה שנמר ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשון
 כן לה' אלו קיכם וכמ"ש הרמב"ם בהל' יסודי התורה שהסותר
 אבן אחת וכו' לוקה שנאמר בעבודת כוכבים וכו', היינו שאפילו
 הנותץ כל שהוא מן המזבח לוקה. ועפ"ז יוכן החילוק בין
 האבנים לבנין המזבח ולפגימה במזבח לאחרי שנבנית: הפסול
 דאבן שנפגמה לפני שנבנית במזבח הוא שנאמר "אבנים שלימות
 תבנה וגו'" ולכן יש שיעור בהפגימה שיהי' נחשב לחסרון
 וקלקול בשלימות האבן, ולכן השיעור הוא "כדי שתחגור בה
 הציפורן". משא"כ לאחרי שנבנית הרי האיסור הוא משום "לא
 תעשון כן לה' אלו קיכם", ובמילא כשם שבט"ז השיעור הוא בכל
 שהוא, היינו לא בגדר שיעור לכן גם במזבח לאחרי שנבנית
 היסוד אין לו שיעור. ועפ"ז יש לומר שכן הוא ג"כ בנוגע
 לאבני ההיכל זעזרה שנפגמו או שנגממו שם ג"כ אינו כותב
 הרמב"ם שיעור בזה כיון שאין בזה שיעור כיון שנעשית חלק
 מן המזבח ואינו תלוי בשיעור.

ובהערה 50 שם כותב וזלה"ק " ועפ"ז לא יוקשה קושיית
 התוס' (דלעיל הערה 8) איך נבנה ביהמ"ק ע"י שמיר, כי דין
 זה באבני היכל כו' הוא רק לאחרי שנבנית, משא"כ בהשמיר
 שהי' לפני הבנין" עכלה"ק.

נמצא מזה שהשיעור כדי שתחגור בה הציפורן הוא רק
 בנוגע לאבני המזבח לפני שנבנו או באבני ההיכל והעזרה

לפני שנבנו, משא"כ אבני המזבח לאחר שנבנית זכן אבני ההיכל והעזרה לאחר שנבנית הוא אינו בגדר שיעור כלל. והנה לכאורה הרי בתחילת הליקוט שיש מפרשים שמפרשים שכיון שבאבני ההיכל והעזרה אינו כותב הרמב"ם השיעור דחגירת הציפורן אלא כותב רק "שלימות היו" הרי מוכח שהשיעור אינו בנוגע לאבני ההיכל והעזרה, וא"כ איך יכולים ללמוד שבנוגע "לפני שנבנית" אין חילוק בין אבני ההיכל והעזרה לאבני המזבח, ובפרט (כבפנים הליקוט) כותב הרמב"ם בפירוש "כל אבן שנפגמה כדי שתחגור בה הציפורן כסכין של שחיטה הרי זו פסולה לכבש ולמזבח...". הרי מוכח מכאן שהרמב"ם מדגיש שהשיעור דחגירת הציפורן הוא דוקא באבני המזבח לפני שנבנית, אבל לא באבני ההיכל והעזרה לפני שנבנית (וכן אבני המזבח וכן אבני ההיכל והעזרה לאחר שנבנית) אין השיעור תלוי בחגירת הציפורן?

אבל עיין בתחילת הליקוט שכותב וזלה"ק: "בפשטות לערנט מען אז ב"אבני היכל ועזרות שנפגמו" איז דער שיעור הפגימה אויך "כדי שתחגור בה הציפורן" פונקט ווי אין דער ערשטער הלכה ביי "אבן שנפגמה" וואס איז פסול לבנין הכבש והמזבח. און דאס וואס דער רמב"ם זאגט ניט דעם שיעור אין דער הלכה, איז עס ווייל עס קומט בהמשך צו דער פריערדיקער הלכה, במילא איז ניט נויטיק צו איבער'חזר'ן דעם שיעור תיכף נאכאמאל" עכלה"ק אבל אעפ"כ לכאורה זהו דוקא בנוגע לאבני ההיכל ועזרות לאחר שנבנו, אבל לא לפני שנבנו, שהרי בנוגע לאבני ההיכל ועזרות לפני שנבנו כותב הרמב"ם בפירוש רק "שלמות היו" וגם כותב שם הרמב"ם "הרי זו פסולה לכבש ולמזבח", דהא ה"י יכול לכתוב רק "הרי זו פסולה" בלי להוסיף "לכבש ולמזבח שאז היו יכולים לפרש שהכוונה הוא גם לאבני ההיכל ועזרות המובא לאח"ז באותו הלכה, ומזה שמוסיף "לכבש ולמזבח" משמע לכאורה שהפסול שתלוי בחגירת הציפורן הוא דוקא אבנים של כבש ומזבח לפני שנבנו ולא אבני ההיכל ועזרות לפני שנבנו (והאבנים בכלל לאחר שנבנו): והרי משמע שם מההערה שבנוגע להאבנים דהיכל ועזרות לפני שנבנו השיעור תלוי בחגירת הציפורן?

יצחק הומינר
- תלמיד בישיבה -

ח ס י ד ו ת

1. בד"ה והיה כיום ההוא וגו' (דיום ב' דר"ה) מקשה כ"ק אד"ש דלכאורה ביצ"מ וגם לדעה א' שחזרו כמה מהשבטים לארצם לא הצדיכו שופר גדול ולמה דוקא בהגאולה דלע"ל יצטרכו

שופר גדול דוקא.

ולכאורה בהמשך המאמר לא מובא תירוץ על קושי' זו רק רק מסביר שלע"ל כדי לצאת מהגלות דמצרים ואשור שזה גלות שנדחו ונאבדו מסדר השתלשלות צריכים לשופר גדול.

ושמעתי תירוץ ע"ז דהנה גאולה העתידה היא גאולה שאין אחרי' גלות משא"כ בהגאולה דיצי"מ ולפי הדיעה שחזרו מארץ אשור, לא היה זה גאולה שאין אחרי' גלות ובמילא לא צריכים שופר גדול.

ולכאורה לפי"ז. עפ"י דרשת רז"ל עה"פ "תביאמו ותטעמו גו"י שאילו זכו ה' גאולת מצרים גאולה שלימה שאין אחרי' גלות (זח"ג רכא, א, וראה שמו"ר רפל"ב. ולקו"ש ח"כ ע' 230) א"כ גם בגאולת מצרים ה' צ"ל היציאה באופן דשופר גדול.

מנחם מענדל פערזנער

- תלמיד בישיבה -

ז. בגליון נא (שב) כתבתי ביאור על (סוף) פ"ט שער היחוד והאמונה, והיות שכוונתי לא היתה כ"כ מובנת לכן אכתוב בסגנון אחר.

היות ששואלים עמ"ש "דאיהו וגרמוהי חד דהיינו מדותיו של הקב"ה ורצונו וחכמתו וכו' עם מהותו ועצמותו" למה כותב אחר כך וז"ל ולכן גם יחודו שמתיחד עם מדותיו שהאציל מאתו וכו' שמשמע שהוא עוד ענין אחר.

לזאת כיארתי שאין זה ענין אחר אלא שזהו עיקר הביאור ממה שהתחיל לבאר מראש פ"ת עד סוף פ"ט וזתו סגומו:

ואם לא היה כותב זאת לא היה מובן מה מבאר באלו שני הפרקים.

דהנה בפ"ח כותב שמה שהרמב"ם כותב שעצמותו נמהותו ודעתו הכל אחד כך הוא בכל המדות ובכל השמות והכינויים וכו' וכמ"ש הרמב"ם שדבר זה אין כח באדם וכו' להכירו על כוריו.

והתחיל לבאר זה שאדם מצייר בשכלו כל המושכלות כמו שהן בו משא"כ בהקב"ה הוא באופן אחר ואילו היה מבאר שאצל הקב"ה כל המדות והכינויים הם קרובים אצלו יותר ממה שהן קרובים אצל האדם היה מובן.

אבל הוא מבאר להיפך שהם יותר רחוקים ממנו ואינם

בערכו כלל, ואפילו לא היה בכאן שום קשיות, מ"מ צריכים להבין המשך הדברים מה מדבר ומה מכאן הגם שאומר דברים טובים מאוד מ"מ מה זה שייך לכאן.

וכפי הנראה שהכל המשך אחד שהתחיל לבאר איך שהקב"ה למעלה משכל והשגה כדי לסיים אח"כ בפרק ט' בסופו שלכן גם יחודו שמתייחד עם מדותיו אינו בגדר השגה להשיג איך מתייחד בהן וזהו פירוש דברי הרמב"ם שאין כח בפה לאומרו ולא בכח להבינו על בוריו משום שזה לגמרי למעלה משכל והשגה ע"כ.

והנה מצאתי לנכון לבאר מה שאינו מובן באלו שני הפרקים והוא שהתחיל לומר שהקב"ה מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד ממש אחדות פשוטה ולא מורכבת כלל וכו' שמשמע מלשונו שמדבר בהקב"ה בעצמו ומהותו ובאמת אינו כן. שלפי קבלת האריז"ל אינו רק כשהוא באצילות ולא כשהוא למעלה מאצילות ואח"כ מבאר וז"ל: אבל באמת הקב"ה רם ונשא וקדוש שמו וכו' ריבוא רבבות עד אין קץ ותכלית מדריגות הבדלות למעלה מערך וסוג ומין כל התשבחות והמעלות שיוכלו הנבראים להשיג ולצייר בשכלם וכו' וזה מדבר על עצמותו ממש וכן הוא ממשיך כל הפרק ח' וט' סמוך לסופו ואומר הכל בסגנון כזה כאילו מדבר בענין אחד ואח"כ בסוף פ"ט מסיים דאיהו וגרמוהי חד דהיינו מדותיו של הקב"ה ורצונו וחכמתו ובינתו ודעתו עם מהותו ועצמותו המרום לבדו רוממות אין קץ מבחי' חכמה ושכל והשגה.

שמשמע מלשונו כאילו מדבר בענין זה עצמו שדיבר קודם היינו עצמותו ומהותו שלמעלה משכל והשגה אפילו מחכמה דאצי' ומ"מ בהגה"ה משמע שאינו כן שמדבר לאחר שנתלבש אור א"ס בכחי' כלים דחב"ד.

שאינו מובן בזה כמה ענינים ראשית מהו המשך הענינים ועוד איך יכולים לומר על האור שנתלבש בכלים דאצילות שהוא עצמותו ומהותו המרום לאין קץ מבחי' חכמה ושכל והשגה ודוחק לומר שכאן הכוונה באופן אחר ממה שאמר לפני זה שהכל אומר בהמשך אחד.

ויכולים לבאר זה שהיות שהכלים והאורות מושרשים בעצמות אא"ס שפני הצמצום, שורש הכלים הוא כח הגבול שפני הצמצום.

ושורש האורות הוא כח הבלתי בעל גבול, לפי השיטה שהאורות הם פשוטים. ולפי השיטה שאינם פשוטים יש להם שורש מיוחד, שורש האור להאיר בגבול, והאור שמתלבש בהכלים דאצי' היה קודם כלול במקורו לפני הצמצום שהאור שפני הצמצום נקרא בדרך כלל אור הכלול בעצמותו והיה שייך עליו לומר עצמותו ומהותו וכ"ש כשהיה כלול לעצם האור א"ס קודם שבא לגילוי כלל אפילו לפני הצמצום שייך לומר עליו עצמותו

ומהותו וכן הוא בהכלים דאצילות כשהיו כלולים בעצמות אא"ס שייך לומר עליהם שהם עצמותו ומהותו ולזאת גם כשיררדים ע"י צמצומים רבים ונעשים כלים דאצילות שייך לומר עליהם שהם עצמותו ומהותו שירד ונתצמצם עד שנעשה כלים דאצילות וכן הוא בהאור ששייך לומר עליו שעצמותו ומהותו ירד ונתצמצם עד שנעשה אור השייך להתכבש בכלים דאצילות דגם שהוא עכשו הארה בעלמא מ"מ קודם לזה כשהיה כלול במקורו שהוא עצמותו ומהותו היו יכולים לקרא אותו ג"כ בשם עצמותו ומהותו וגם יכולים לומר משום שהאור הוא מעין המאור שהוא עצמותו ומהותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו (לזאת ע"י יכול להיות בריאה יש מאין) כמבואר באה"ק וגם על הכלים אומרים לשון כזה שמושרש בעצמותו ממש למעלה מהאור שהוא הארה בעלמא משא"כ הכלים הם עצמותו ממש כמו שירד בכח נבדל (לזאת עי דוקא יכול להיות בריאה יש מאין) כמבואר בדא"ח, לזאת שייך לומר עליהם לשון עצמותו ומהותו.

והיות שהרמב"ם מדבר בלשון כזה מהותו ועצמותו ודעתו ממשיך אדמוה"ז בזה הלשון עצמו ובתחילת פ"ח מדבר בעצמותו ומהותו כמו שירד ונעשה אור באצילות ואח"כ מדבר בעצמותו ומהותו בעצם קודם שירד ונעשה אור באצילות וכן ממשיך אלו ב' הפרקים ובסוף אומר שמדותיו ורצונו וחכמתו ובינתו ודעתו הכוונה על כלים דאצילות שנעשו חד עם האור שבעצם מציאות קודם שירד להתכבש בכלים דאצילות היה בבחי' רוממות אין קץ מבחי' חכמה ושכל והשגה, ירד ונתצמצם ונעשה חד עם הכלים.

והיות שבעצם מציאותו קודם שירד להתלבש בהכלים היה למעלה משכל והשגה (אפילו שכל והשגה שבאצילות) לזאת מה ששיכול לירד ולעשות חד עם הכלים כמו שהם באצילות זה גופה הוא למעלה משכל והשגה.

וממילא מובן מה שיכול להיות כל המדות והשמות וכינויין אחדות פשוטה ולא מורכבת כלל כיון שהוא למעלה משכל והשגה לזאת אינו שייך להקשות כאן שום קושיות.

והנה יש עוד כמה ביאורים למה קוראים אורות וכלים דאצילות עצמותו ומהותו ויכולים ללמוד שער היחוד והאמונה בלא ידיעות אלו וגם בלא ידיעות שכתבתי וגם בלא ידיעת ההשגה דשם והוא כמו שכתבתי מקודם שאדמוה"ז אומר שם הענין בכללות שהיות שעצמותו ומהותו הוא למעלה מהשגה לזאת גם יחודו שמתיחד עם הספירות הוא למעלה משכל והשגה ולאחר שמתליחד עם הספירות יכולים לומר עליו שהוא המדע והוא היודע והוא הידוע והוא גם כל המדות וכל הכינויים, משום שהוא בעצם למעלה משכל והשגה ולא יכולים להקשות עליו כלום.

אך כדא"ח יש בלאורים יותר קרובים אל השכל מזה ובהרבה פרטים אך בכללות הוא כן כמו שכתב בפנים בשער היחוד והאמונה.

הרב משה מרזוב
- ברוקלין נ.י. -

ש ל ח ו ת

ח. בהביאור על הפירש"י שפירוש תיבת "שמים" אין הכוונה לשמים ממש אלא למקום גבוה מן הארץ הובא כזה כמה ראיות ומהם: במ"ת נאמר "מן השמים דיברתי עמכם" ומ"ת ה' ע"ג הר סיני שאינו הר גבוה במיוחד ואדרבה "מכיך מכל טוריא" ואעפ"כ נאמר בו "מן השמים דיברתי עמכם" וכי מן השמים דיבר עמהם ה' הא כל ישראל היו בהר סיני? אלא וודאי שהכוונה "מן השמים דיברתי עמכם" הוא למקום גבוה מן הארץ ולכן הר סיני הגיע למקום מאד גבוה מן הארץ (אע"פ שהיה "מכיך מכל טוריא") ולכן נקרא "מן השמים דיברתי עמכם" (הנחה בלה"ק סכ"ה).

ולכאורה דרוש ביאור שהרי בפירוש רש"י שם על הפסוק "כי מן השמים דיברתי עמכם" כותב רש"י וכתוב אחר אומר וירד ה' על הר סיני בא הכתוב השלישי והכריע בעניניהם מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה כבודו בשמים ואשו וגבורתו על הארץ. ד"א הרכיך השמים ושמי השמים והציעך על ההר וכן הוא אומר ויט שמים וירד" ע"כ) ולכאורה אם הכוונה ב"שמים" הוא מקום גבוה מן הארץ, א"כ מאי קשה לרש"י הסתירה בין הפסוק "וירד ה' על הר סיני" והפסוק "כי מן השמים דיברתי עמכם" הא אם כוונת תיבת שמים הוא למקום גבוה מן הארץ אין סתירה בין הפסוקים, שהרי הפירוש הוא "וירד ה' על הר סיני" (הלא לכאורה מזה גופא מוכרח דשמים הוא שמים ממש) ששם הוא "שמים" (מקום גבוה מן הארץ) ומשם דיבר איתם ה' ולמה צריכים לפרש באו"א?

יצחק הומינר
- תלמיד בישיבה -

ט. בשיחת ש"פ ראה עמד כ"ק אדמו"ר שליט"א על המשל דמלך בשדה, שלכאורה איך זה שהמלך נמצא בשדה, הלא מקומו של מלך הוא בעיר מלכותו. ובהמאמר אומר זה אדה"ז בפשיטות מבלי למצוא נחיצות לבאר מדוע המלך נמצא בשדה. והוסיף כ"ק אדמו"ר שליט"א שאין לתרץ כי זה מוכן מהמשל כמו שהוא בגשמיות, כי גם בהמשל איז דאס בפירוש ניט אזוי.

ושמעתי מאחד מידידי ששמע פעם בהתועדות חסידים שעמד אחד על משל זה והסביר זה כפשוטו, שאנו רואים במדינה זו שלפני זמן הבחירות הרי המועמדים יוצאים להסתובב במדינה

בין העם, ומקבלים כל אחד ואחד מהעם בסבר פנים יפות (הנקרא באנגלית "קעמפעיון") וכו', שבהיותם בעיר הבירה (וואשינגטאון) אינה בנמצא הנהגה כזו, אי אפשר להגיע אליהם ועאכו"כ שאין מקבלים כל אחד בסבר פנים יפות וכו' וכו', בדיוק כפי שמתאר אדה"ז בהמשל.

והוסיף הלה שמשל הנ"ל מתאים להסמן דאלול שהוא ההכנה דר"ה, הזמן דתמליכוני עליהם, שבנ"י צריכים להכתיר את הקב"ה למלך עלינו, וכהקדמה לזה יוצא המלך לשדה ומקבל כל העם בסבר פנים יפות וזה מעורר אצל העם שיבקשו התמליכוני עליכם.

ואף שלכאורה כל הנ"ל הוא על דרך הצחות - אמנם יתכן שיש דברים בגו.

הרב בנימין שמעון לייזערסאן
- ברוקלין נ.י. -

ל. בהתוועדות דש"ק נצבים ש.ז. בהביאור לפי רש"י נתבאר לשון הכתוב (דברים א. כ"ח) "ערים גדולות ובצורות בשמים" בין שאר לשונות בדומה לזה, ונתבאר שדברי רש"י שם "דיברו הכתובים לשון הבאי" מוכרחים הם, שאם כוונת המרגלים בדיבורם הי' לשקר ולא בתור "לשון הבאי", הי' להם לכלב (וליהושע) ראשית כל להעיד ולהכריז כי שקר דיברו. וזה שלא הזכירו כן תוך דבריהם נגד המרגלים זה הוכחה שלא הי' בדברי הנ"ל כוונה לדברי שקר.

על זה יש להעיר שיש הוכחה ברורה מפורש בכתוב שהמרגלים באמנם "ובצורות בשמים" לא הי' בו דבר שקר אלא דיבור בסגנון של הפלגה, "לשון הבאי". שהרי כך הם דברי משה רבינו עצמו לבני ישראל בפר' עקב (ט. א) "שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן לבא לרשת... ערים גדולות ובצורות בשמים", שבזה מקיים משה רבינו דברי המרגלים, אבל לאידך גיסא יש לדון על הוכחת ההכרח שבדברי רש"י "שדיברו הכתובים לשון הבאי" מהעובדא שכלב ויהושע נמנעו מלהגיב על העדר אמיתתם של דברי המרגלים כפי שנתבאר בהתוועדות הנ"ל. שהרי עצם דברי המרגלים - כפי שנמסרו בפר' שלח - אין בס הלשון "ובצורות בשמים", הלשון שבדברי המרגלים שם הוא "והערים בצורות גדולות מאד". רק בפר' דברים (א. כ"ח) שם בא הלשון "ובצורות בשמים" בדברי שאר העם בשם המרגלים, כפי שמוכיח אותם משה רבינו שם. וזה כללות לשון הכתוב שם (א. כ"ז, כ"ח). "ותרגנו באהליכם

ותאמרו... אחינו המסו את לבבינו לאמר עם גדול ורם ממנו ערים גדולות ובצורות בשמים...". שהעם כשחזרו אחרי כן באהליהם על דברי המרגלים, פידשו הלשון "מאד" שבדברי המרגלים בסגנון של "לשון הבאי". אבל באמת אותו ההוכחה של העדר תגובה של כלב על דברים של שקר בדברי המרגלים יש להעבירו לדברי משה

שבפרשת דברים. שבפסוק א. כ"ט בסמיכות לכתובים הנ"ל באה מענה של משה רבינו על דבריהם של בני ישראל שבפסוקים שלפניו "ואמה אליכם לא תערצון ולא תיראון מהם, ה' אלוקיכם... הוא ילחם לכם" ולא הכחיש את תוארי ההפלה בפסוק כ"ח שלפניו. נראה בזה דברים א. כ"ה לשון הרמב"ן בסופו ... "ועל כן לאמר להם משה עתה אמת הוא כדבריכם שעם ההוא גדול ורב אבל ה' ילחם לכם" (...).

וראה גם ברמב"ן עה"ת (בראשית א. ח) שביאר ג"כ ע"ד הפשט שישנם ב' ענינים בשמים, השמים עליונים והרקיע, עיי"ש.

יוסף וולדמאן

- ברוקלין נ.י. -

יא. בהנחה בלה"ק ש"פ תבוא (אות לט) מבאר כ"ק אד"ש כוונת הרמב"ם בהוסיפו (בכו"כ מקומות בספרו) "וגו" לאחרי סיום הפסוק, שכן כוונת הרמב"ם היא שישנם פסוקים נוספים, לא דוקא על אתר שבהם מובא תוכן זה, ראה שם.

ויש להעיר מתניא באגה"ק (ס"י י'): כדכתיב כי לא כלו רחמיו וכו', ושם: כי לא תמנו וגו', והעיר כ"ק אד"ש ב"הערות ותיקונים" לשם: צ"ע כי הוא סוף פסוק, ולפי הנ"ל ל"ק כ"כ (אף שבד"כ אין זו דרכו של אדה"ז וראה הערה 3 בפתח דבר של כ"ק אד"ש למפתחות לספר התניא).

ולהעיר גם מתורת חב"ד א' ע' 18 הערה 59.

א.ב. חגימזאן

- ברוקלין נ.י. -

שׁוֹנֵן

יב. במכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א ע"ד סליחות של צום גדליה (סליחות "מנהג-חב"ד" עמ' ס"ג) כתוב: "לא שמעתי הוראה בסדר סליחות ליום זה (וכן - אם לאמרם באשמורת הבוקר, או בתפלה בסדר התחנון). ויש ללמוד הסדר מסדר הסליחות דשאר ת"צ ובה"ב (כיון שאמירת סליחות צ"ג הוא - לאלה שאין אומרים סליחות בשאר עשיל"ת - מפני היותו ת"צ). ובאיזה פרטים גם מסדר הסליחות דקודם ר"ה: א) בת"צ, בה"ב (וכן ביום א' דסליחות שקודם ר"ה, בערבית דיוהכ"פ ובנעילה) - אומרים ג"פ א-ל מלך. ב) הפסוקים כרחם, סלח, הטה, - אומרים: בת"צ כבה"ב (וכן בערבית דיוהכ"פ ונעילה) רק אחרי אל מלך הראשון, מוסיף עליהם בסליחות קודם ר"ה, אשר פסוקי כרחם אומרים בכל פעם שאומרים אל מלך. ג) אחרי פזמון אומרים אל מלך. ד) מזכור רחמין ואילן - אין מפסיקין בפיוטים (מלבד בסליחות

דר"ה שמוסיפין וסומכין יה"ר לשמע קולנו). ה) סדר שאנו נוהגין בו בסליחות שלפני ר"ה הוא ע"פ "מנהג ליטא רייסין זאמיט" (בשינויים קלים), ולכן גם בסליחות דצום גדלי' יש לנהוג כן.

וע"פ כל הנ"ל יהי' הסדר: ...

והנה סדר זה הוא כשאומרים הסליחות שלא בסדר התפילה, אבל אלו הנוהגים לאומרים לאחרי שמו"ע ונפ"א (כשחל ביום ב' וה' - קודם שומר ישראל) יש להשמיט: אשרי ח"ק, לך ה' הצדקה, שומע תפלה, סלח לנו, אל ארך אפים, אשמנו, [ואומרים] אבינו מלכנו הארוך, ובסופם חצי קדיש ולא ק"ש כמובן, "עכ"ל (חוץ מהחצ"ר).

והנה לכאוי' לל"ע בכמה דברים:

(א) מ"ש שבת"צ, בה"ב אומרים ג"פ אל מלך משא"כ בסליחות דקודם ר"ה צריך ביאור דלכאוי' אין זה שיש חילוק בין סליחות דת"צ לסליחות דקודם ר"ה כ"א שיש חילוק בין מה שתוקן ע"י אדמו"ר הרי"ץ לבין מה שהוכנס לסידור (ע"י הרא"ד לאוואוט) מסידורים אחרים כצלמם וכצורתם, וסליחות דקודם ראש השנה סודר ע"י אדמו"ר הרי"ץ ולכן יש שם רק ב"פ אל מלך משא"כ הסליחות לשני וחמישי ושני תניינא ות"צ הוכנס ע"פ סידורים אחרים כצלמם וכצורתם ולכן יש שם ג"פ אל מלך, תדע שכן בסליות ד"מנהג פוילין" ו"מנהג אשכנז (ליטא רייסין זאמיט)" כתוב גם בסליחות דקודם ר"ה ג"פ אל מלך, וא"כ צ"כ למה הורה במכתב בסדר דסליחות דצום גדלי' לומר רק ג"פ אל מלך?

(ב) גם אינו מובן שהרי אפ"ל בת"צ הפ"ל הוא לא שצריך לומר ג' פעמים אל מלך כ"א שאחרי כל פיוט אומרים אל מלך ובת"צ ובה"ב יש רק ג' פיוטים לכן אומרים רק ג' פעמים אל מלך משא"כ בצום גדלי' שיש ז' פיוטים הי' צריך לאמר ז' פעמים. אל מלך, תדע שכן במחזורים ד"מנהג פוילין" ו"מנהג ליטא רייסין" כתוב באמת לומר בצום גדלי' ז' פעמים אל מלך, וא"כ מנהגנו לומר בצום גדלי' רק ג' פעמים אל מלך הוא לכאוי' דלא כמאן, לא כמנהג פוילין ליטא רייסין וזאמיט לומר ז' פעמים ולא כמנהגנו בסליחות דקודם ר"ה לומר ב' פעמים אל מלך.

(ג) אמנם באמת אפ"ל למנהגנו בסליחות דקודם ר"ה שאומרים רק ב' פעמים אל מלך, מ"מ בסליחות דצום גדלי' צריך לומר יותר מב' פעמים אל מלך שהרי זה שאנו אומרים בסליחות דקודם ר"ה רק ב' פעמים אל מלך הוא משום שאומרים רק ג' פיוטים אמנם אם הי' יותר פיוטים היינו אומרים יותר מב"פ, תדע שכן הוא בסליחות דקודם ר"ה שיש שם יותר מג' פיוטים ואנו אומרים

יותר מב' פעמים אל מלך ס"ה ו' פעמים, וא"כ צ"ב למה בסליחות
דצום גדלי' אומרים רק ג' פעמים אל מלך ולא יותר?

ד) כמו"כ מ"ש במכתב ש"הפסוקים כרחם, סלח, הטה -
אומרים: בת"צ ובבה"ב (וכן בערבית דיוהכ"פ ונעילה) רק אחרי
אל מלך הראשון, מוסיף עליהם בסליחות שקודם ר"ה, אשר פסוקי
כרחם אומרים בכל פעם שאומרים אל מלך. צ"ב: שהרי לכאנ'
אין הפי' בזה שיש בזה חילוק בין סליחות דקודם ר"ה לסליחות
דת"צ כ"א שבת"צ נדפס ישר מהסידורים האחרים ואילו בסליחות
דקודם ר"ה הוסיף אדמו"ר הרי"ץ פסוקי כרחם, אחרי כל אל
מלך, תדע שכן בסליחות דמנהג פולין ומנהג ליטא רייסין זאמיט
גם בסליחות דקודם ר"ה צויין שאומרים כרחם רק אחרי אל מלך
הראשון.

ה) זהנה מ"ש במכתב ש"הפסוקים כרחם, סלח, הטה -
אומרים: בת"צ ובבה"ב רק אחרי אל מלך הראשון כנ' פירש כן
מה שרק אחרי אל מלך הראשון צויין לאמר כרחם משא"כ אחרי
אל מלך הב' והג' וכך גם נדפס במסזור-חב"ד בערבית דיו"כ
ובנעילה שרק אחרי אל מלך הא' אומרים כרחם. אמנם לכאורה
הי' אפשר לפרש את זה באו"א שבאמת אחרי כל אל מלך אומרים
כרחם ומה שצויין כן רק אחרי אל מלך הראשון הוא בגלל שאחרי
אל מלך הא' יש הפסק כמה פסוקים בין אל מלך לכרחם ולכן
הוצרכו לציין כרחם והראי' על כך שכן בסליחות לצום גדלי'
ולער"ה ששם ברובם ככולם של הפיוטים יש הפסק של פסוקים
בין אל מלך לכרחם צויין כרחם כל פעם שיש הפסק של כמה מלים
בין אל מלך לכרחם. ואילו באותם מקומות מעטים שאין הפסק
של כמה מלים בין אל מלך לכרחם לא צויין לומר כרחם.

ו) ג"כ צ"ב דהנה יש עוד שינוי ששינה אדמו"ר הרי"ץ
מסדר הסליחות של מנהג ליטא רייסין זאמיט ומנהג פולין
שכן בסליחות (דקודם ר"ה ודת"צ ובה"ב) דאשכנז וספרד יש הפסק
של פסוקים בין אל ארך אפים לכרחם וכן בין אל מלך הראשון
לכרחם. וכל יום יש פסוקים אחרים. אמנם בסליחות דקודם ר"ה
מנהג חב"ד אין כלל הפסק של פסוקים בין אל מלך הא' לכרחם,
וההפסק פסוקים שבין אל ארך אפים לכרחם הוא בכל יום "אבד
חסיד מן הארץ וכו'" שהוא ההפסק פסוקים לפי מנהג אשכנז
ליום א', ועיין בליקוט טעמים ומקורות מכ"ק אדמו"ר שליט"א
בסוף הסליחות על פסקא אבד חסיד מן הארץ (ע' 144) "אבד
חסיד: על פסוקים אלו נתיסדה הסליחה שלאחריהם וכן להלן [אל
תבא במשפט] ועפי"ז צ"ע טעם הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר לומר
בהתחלת הסליחות דכל יום "אבד חסיד" אף שהסליחות שונות"
[ואולי י"ל הסיבה מכיון דהפסוקים שבמנהג אשכנז לימים
האחרים אינם כ"כ מתאימים לתוכן הסליחה שלאח"ז] וכנראה
שזה הסיבה מה שבסליחות לצום גדלי' שסודר ע"י כ"ק אדמו"ר

שליט"א הורה לאמר בין אל ארך אפים, לכרחם וכן בין האל מלך יושב (הא' והב') לכרחם את הפסוקים שנמצאים שם בסליחות מנהג אשכנז (ולא בין אל ארך אפים לכרחם "אבד חסיד מן הארץ" ובין אל מלך לכרחם להשמיט לגמרי). [אמנם המעיין יראה שהפסוקים, שנדפסו ב"מנהג אשכנז (ליטא)" בסליחות דצום גדלי' אינם כ"כ מתאימים להסליחה שלאח"ז. והפסוקים שנדפסו ב"מנהג פוילין" יותר מתאימים להסליחה שלאח"ז]. אמנם עפי"ז צ"ע למה רק לפני ג' סליחות ראשונות יש פסוקים שהרי לכאו' ה' אפשר להסביר בפשטות שהרי כל עצמם של פסוקים אלו אינם כ"א הפסק בין יגמה"ר לכרחם וא"כ שכאן שהשמיטו את היגמה"ר גופא (ואת האל מלך שלפניהם) עאכו"כ שישמיטו את הפסוקים ביניהם, אמנם עפי"ל הנ"ל לעיל שהפסוקים האלה נאמרים כל הם שייכים להסליחה שלאחריהם א"כ צריך לכאו' לומר אותם בלי קשר להשאלה אם אומרים כאן אל מלך יושב וכו' או לא. וצ"ע.

ז) כמו"כ צ"ב דהנה לעיל הבאנו שיש ב' שינויים ששינה אדמו"ר הריי"ץ מסליחות דמנהג פולין וליטא, הא' דבסליחות מנהג פוילין וליטא יש הפסק של פסוקים בין אל מלך הא' לכרחם משא"כ בסליחות מנהג סב"ד. הב' דבסליחות מנהג פוילין וליטא יש ג"פ אל מלך יושב בכל יום דסליחות משא"כ במנהג סב"ד יש רק ב"פ. וצ"ע למה ביום א' דסליחות אומרים ג"פ אל מלך ויש הפסק בין אל מלך (הא') לכרחם גם למנהג סב"ד וצ"ע.

ח) כמו"כ עצם הענין מש"כ בהמכתב ש"כיון שאמירת סליחות בצ"ג הוא (לאלו שאין אומרים סליחות בשאר עשיל"ת) מפני היותו ת"צ" לכן "יש ללמוד הסדר מסדר הסליחות דשאר ת"צ" [ועפי"ז צ"ע לכאו' מהו הספק "אם לאמרם באשמורת הבוקר, או בתפלה בסדר התחנון" שהרי פשוט כמו שבת"צ אומרים הסליחות בתפלה בסדר התחנון כמו"כ צ"ל בצום גדלי' ומהו הספק בזה] צ"ע שהרי לכאו' אע"פ שהסיבה שאלו שאינם אומרים סליחות בשאר עשיל"ת אומרים סליחות בצום גדלי' הוא מטעם היותו ת"צ. אמנם מ"מ הסליחות עצמם שאומרים הם סליחות של עשיל"ת, אשר ע"כ אומרים ז' פיוטים (ככל ימי עשיל"ת) ולא ג' פיוטים (כשאר ת"צ) וזהו ג"כ הסיבה שמבין ז' הפיוטים רק א' מדבר על ענין הריגת גדלי' ושאר הו' מדברים בכללות על ענין התשובה ואין להם שייכות מיוחדת לענין צום גדלי' דוקא.

ורק עפי"ז אפשר להבין הספק "אם לאמרם באשמורת הבוקר, או בתפלה בסדר התחנון" שכן מצד א' הסיבה שאנו אומרים לפועל סליחות בצום גדלי', הוא מצד היותו ת"צ (ומצד זה ה' צריך לאמרם כאמצע התפילה בסדר התחנון, וכן הוא באמת מנהגנו בפועל), אמנם מצד שני הסליחות עצמם הם סליחות דעשיל"ת (ומצד זה יש מקום לומר שצריך לאמרם באשמורת הבוקר דוקא).

ט) כמו"כ צ"ב מ"ש שכשאומרים הסליחות בסדר

התפילה יש להשמיט סלח לנו, אל ארך אפים, אשמנו. דלפי"ז
 למה אומרים כל זה לשאר ת"צ (שגם אז אומרים הסליחות בסדר
 התפילה), כמו"כ צ"ב דבפשטות משמע שצריך להשמיט את ה"אשמנו"
 הקצר משא"כ ה"אשמנו מכל עם וכו"י" כן אומרים אמנם בסדר
 הסליחות של שאר ת"צ נשמט כל זה.

(י) כמו"כ צ"ב עוד דבר תמוה והוא שכל יום מימי הסליחות
 אומרים פזמון אמנם למנהגנו בער"ה לא אומרים פזמון, שכאן
 ישנו דבר הנוסף הצ"ב והוא שבכלל בין אל מלך א' לשני ישנו
 פיוט. אמנם בער"ה למנהגנו אומרים אל מלך יושב ואח"ז
 (ב"סליחות מנהג חב"ד" ע' נ"ט) אומרים מספר פסוקים "אל
 תבא במשפט עמנו" ואח"ז מיד שוב אל מלך, והמעייין במנהג
 אשכנז (ליטא) ומנהג פוילין ושאר מנהגים בסליחות יראה שמיד
 אחרי מ"אל תבא במשפט" ישנו פזמון "שופט כל הארץ" וה"אל
 תבא במשפט" הוא פתיחה להפזמון שזה דבר תמוה שדוקא הפתיחה
 לפזמון אומרים והפזמון עצמו משמיטים!?

שכאן ישנו דבר נוסף הצ"ב, והוא שהרי הסליחות מנהג
 חב"ד נעתקו ממנהג ליטא. והמעייין במנהג ליטא בער"ה יראה
 שיש שם פיוטים נוספים (שלא אומרים במנהג חב"ד) והם: א)
 אל אלוה דלפה עיני ב) אלקים יראה לו שה פזורה ג) אמת אתה
 הוא ראשון ד) אזעק אל אלקים קולי ה) אב לרחם ו) מפלטי
 לי, וצ"ע למה לא נעתקו במנהגנו.

יוסף יצחק קעלער

- תלמיד בישיבה -

לזכות

הבחור התמים אהרן שיחי'

לרגלי חכנסו לעול המצוות

ביום ה' י"א תשרי ה'תשמ"ו הבעל"ט

נדפס פ"י זקניו

הרה"ת יהודא לייב חוג' איסא שיחיו ביססריצקי