

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

☆

בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



ש"פ תזו"מ

גליון כ"ג (תקע"ט)

יצא לאור על ידי

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טראי עוועניו

תהא שנת אראנו נפלאות

שנת חמשת אלפים שבע מאות וחמשים: אות לבריאה

שנת התשעים לכ"ק אדמו"ר שליט"א

ביה
עשיק פרשת תזוי"מ
הי' תהא שנת אראנו נפלאות

תוכן הענינים

5 ליקוט מדברי חז"ל בענינים המביאים את הגאולה

לקוטי שיחות

11 ברכת הזמן במועדים

14 ברכת הזמן בששי"פ

14 ברכת הזמן ברי"ה ויוהכ"פ

16 הערה בליקוט לאחשי"פ

חסידות

18 הערה בקונטרס י"א ניסן

פשוטו של מקרא

25 ראשי פרקים בדיני צרעת היוצאים מפי תזוי"מ (עי"פ פרשי"י)

28 סיכום נגעי אדם לפי פרשי"י עה"ת

רמב"ם

31 שיטת הרמב"ם בענין השיר שבמקדש

נגלה

36 הפסק בתפלת שמו"ע

עניני נשיאת כפים

שונות

ביאור לשון רבה"ז בהגש"פ אודות כוס ד'

שנת הולדת אדמו"ר מהר"ש

קשעהמ"ט ביום שא"א בו תחנון

מספר פאקסימיליא לשלוח הערות: 363-1619 (718)

בקשר להמדובר לאחרונה, אודות ביאת המשיח. מועתק בזה ליקוט מדברי חז"ל בדברים המקרבים את הגאולה. (מתוך ספר פדות יעקב).

* * *

א' תשובה

איתא ביומא פ"ו: גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה שנא' ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב מאי טעמא ובא לציון משום ולשבי פשע ביעקב.

ופירש מהרש"א דודאי יש זמן לגאולה אבל התשובה מקרבת לבא קודם זמנה וכמ"ש בעתה אחישנה לא זכו בעתה זכו אחישנה.

≈ ≈ ≈

ב' תפילה

כל תפילתן של ישראל אינו אלא על ביהמ"ק מרי יתבני בית מקדשא מרי מתי יתבני בית מקדשא (ב"ר פ"יג ב').

ואיתא במדרש הגדול פי שמות ב' על הפסוק ויזעקו בני ישראל, ישראל נגאלו מתוך תפילה שנא' בזעקך יצילוך קיבוציך וגוי' (ישעי' נ"ז ג') וכן רבנו בחיי כתב בפי שמות דכמו שבמצרים נגאלו מתוך תפילה כך יחיי לעתיד לבוא.

≈ ≈ ≈

י"ח ברכות דשמו"ע

ואיתא בת"ז ת' כ"א נ"י: בחיי ברכאן דצלותא תליא פורקנא.

ועיין בבעל הטורים פי בהר כ"ה נ"ב שכתוב י"ט פעמים גאולה יגאלנו ונגאל כנגד י"ט ברכות לכן צריך לסמוך גאולה לתפלה.

≈ ≈ ≈

ג' צדקה ומשפט

תניא ר' יהודה אומר גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה שני
כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי למי
וצדקתי להגלות (בי"ב יו"ד ע"א).

ובסנהדרין צ"ח. איתא אין ירושלים נפדית אלא בצדקה דתני
ציון במשפט תפדה ושביי בצדקה.

≈ ≈ ≈

גמילות חסדים

גמי ברכות דף ח' ע"א מאי פדה בשלום נפשי אמר הקב"ה
העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עלי
כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם ובסי תפארת הגה
על הרי"ף שם ביאר דע"י דברים אלו מקרבים את הגאולה ע"י

≈ ≈ ≈

משפט

וז"ל הטור חו"מ סי' א' ובמשפט עתידה לפדות דכי (יש
אז) ציון במשפט תפדה וגוי וכו' והא מקרב הגאולה דכי (יש
נ"ו) שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וכו' ופ
שם בפרישה דאע"ג דכבר הביא לעיל ציון במשפט תפדה ח
קעיר ציון וכאן אמר שגם ישראל יהיו נגאלים ע"י המש
עכ"ל. ועיי"ש עוד בטור שכל שגם מלך המשיח שיגלה בי"ב מש
הפי בדבר המשפט דכי ושפט בצדק וגוי.

≈ ≈ ≈

ד' תורה (א) לימוד לשמה

כל העוסק בתורה לשמה לוי אמר אף מקרב את הגאולה
(סנהדרין צ"ט:).

ואיתא בגמ' ב"ב ח'. גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם אמר
עולא פסוק זה בלשון ארמית נאמר אי תני כולהו עתה אקבצם
ופרשיי יתנו תרגום של ישנו כמו ושננתם ותנינון אם תנו כולם
וכן רובן יהיו שונין ועוסקים בתורה כשיגלו בעמים עתה אקבצם
בקרב אקבצם. ע"כ.

ובמדרש הגדול פ' שמות ב' ישראל יגאלו מתוך הגיון תורה
דכתיב זכרו תורת משה עבדי וסמך ל'י הנה אנכי שולח לכם את
אליהו הנביא.

ובזוה"ק ח"ג דף ע"ר בזכות אורייתא יתובון לארעא קדישא
ויתכשוון מן גלותא.

≈ ≈ ≈

(ב) לימוד פנימיות התורה

איתא בזוהר הק' פ' נשא דף קכ"ד: ובגין דעתידין ישראל
למטעם מאילנא דחיי דאיהו האי ספר הזהר יפקון ב"י מן גלותא
ברחמי.

ואיתא בתיקוני זוהר סוף תיקון הששי וכמה בני נשא לתתא
יתפרנסון מהאי חיבורא דילך כד אתגליא לתתא בדרא בתראה בסוף
יומיא ובגיניי וקראתם דרור בארץ.

≈ ≈ ≈

(ג) לימוד משניות

איתא בויקרא רבה פ' צו ז' ג': ר' הונא אמר תרתי אין כל
הגליות הללו מתכנסות אלא בזכות משניות מ"ט גם כי יתנו
בגוים עתה אקבצם.

ופי' הרד"ל בזכות משניות שבהם ניכלל כל דינין הנוהגין
ושאינן נוהגין משא"כ בתלמוד, ע"כ.

≈ ≈ ≈

ה' ע"י שמירת שבת כהלכתה

א"ר יוחנן משום רשב"י אלמלא משמרין ישראל שתי שבתון כהלכתן מיד היו נגאלין שנאי כה אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי וכתוב בתר"י והביאותים אל הר קדשי, (שב ק"י"ח:).

ובמדרש קה"ר ד, אין ישראל נגאלין אלא בזכות שבת.

ובשמו"ר כ"ה ט"ז, אם משמרים ישראל את השבת כראוי אין יום אחד בן דוד בא, למה? שהיא שקולה כנגד כל המצוות.

≈ ≈ ≈

ו' אחדות ושלו

איתא בתנחומא פ' נצבים דבר אחר אתם נצבים היום מה חן מאיר פעמים ומאפיל פעמים אף אתם כשאפלה לכם עתיד להאיר לך אור עולם שנאי והי' לך ה' לאור עולם אימתי בזמן שתהיו כל אגדה אחת שנאי חיים כלכם היום, בנוהג שבעולם אם נוטל אגדה של קנים שמא יכול לשברם בבת אחת ואילו נוטלם אחת אפילו תנוק משברן וכן את מוצא שאין ישראל נגאלין עד שיש כולן אגודה אחת שנאי בימים ההמה ובעת החיא נאם ה' יבאו ישראל המה ובני יהודה יחדו וגוי' כשהן אגודין מקבלין שכינה.

נעשו בני ישראל אגודה אחת התקינו עצמכם לגאולה (ב"ר ב').

ובדב"ר ה' איתא: שאין הקב"ה מבשר את ישראל שיהיו נגאלים אלא בשלום.

ובבהמ"ד נ' כתוב: בזכות השלום הקב"ה מכין כסאו של גדול השלום שלא גלו אבותינו עד שהניחו השלום והמחלוקת.

≈ ≈ ≈

תזריע מצורע - ה' תהא שנת אראנו נפלאות

(א) תיקון חטא של לשון הרע ושנאת חנם

איתא ביומא ט' ר' יוחנן ור"א דאמרי תרוייהו ראשונים שנתגלה עונם נתגלה קצם אחרונים שלא נתגלה עונם לא נתגלה קצם ועוד שם מקדש שני שהיו עוסקים בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב מפני שהיתה בו שנאת חנם.

≈ ≈ ≈

ז' אמונה וכיסופין לגאולה (א) אמונה

אין הגליות עתידות להגאל אלא בשכר אמונה (תנחומא בשלח יו"ד).

ובילקוט ישע"י תקי"ט את מוצא שאין הגליות מתכנסות אלא בשכר אמונה.

≈ ≈ ≈

(ב) כיסופין לגאולה

בילקוט שמעוני תהלים רמ"ז תשל"ו כתוב למנצח לדוד וכו' ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו, אין בידי ישראל אלא הקווי כדאי הן לגאולה בשכר הקווי.

ואיתא בילקוט איכה בשעת חורבן הבית אמר יצחק אבינו לפני הקב"ה רבש"ע אמא אין חזרה לבנים והשיב הקב"ה אל תאמר כך יש דור שהוא מצפה למלכותי מיד הם נגאלים שנא' ויש תקוה לאחריתך נאום ה' ושבנו בנים לגבולם, ע"כ.

≈ ≈ ≈

ח' לומר דבר בשם אומרו

א"ר אלעזר א"ר חנינא כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם שנא' ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי (מגילה ט"ו).

ופיי עצ יוסף כי זה מראה על ענוה וממדות הגואל שיה
עניו ושפל ואינו נוטל עטרה לעצמו סימן לדבר עני ורוכב ע
החמור.

≈ ≈ ≈

ט' לעסוק בפריה ורביה

אין בן דוד בא עד שיכלו הנשמות שבגוף (ע"ז ה.).

רבי תנחום בר חייה ואמרי ליי בשם רבנן לעולם אין מ
המשיח בא עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה להיבראות, וא
הן הנשמות האמורות בספרו של אדם (בי"ר כ"ד ד').

≈ ≈ ≈

י' שלוח הקן

דבר אחר מהו שלח תשלח את האם אם קיימת מצוה זו את ממ
לבוא מלך המשיח שכתוב בו שילוח מנין שנאי (ישעי' לב) משני
רגל השור והחמור.

≈ ≈ ≈

י"א ברית מילה

בזכות דם ברית מילה גאלתי אתכם ממצרים ובזכותו א
עתידין ליגאל בסוף מלכות רביעית. פרדר"א כ"ט.

≈ ≈ ≈

י"ב בזכות נשים צדקניות וכו'

אין הדורות נגאלין אלא בשכר נשים צדקניות שיש
(ילקוט שמעוני רות סי' רמ"ז תר"ו).

≈ ≈ ≈

י"ג ישוב ארץ ישראל

11

איתא בסנהדרין צ"ח. ואמר רבי אבא אין לך קץ מגולה מזה
שנא' ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל.

ופרשיי מגולה מזה, כשתתן ארץ ישראל פריי בעין יפה אז
יקרב הקץ ואין לך קץ מגולה יותר.

- המשך יבוא -

■ ■ ■

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ברכת הזמן במועדים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש ימים אחרונים של פסח (סעי' ב') כתב דבגדר אמירת
"ברכת הזמן" על המועדים יש לבאר בשני אופנים: א) החיוב הוא
כמו ברכת שהחיינו על מצות הבאות מזמן לזמן או על פרי
המתחדש מזמן לזמן וכיו"ב, שהיא מצד החידוש שבדבר, וכן
בענינו שברכת הזמן על המועדים היא מצד החידוש בהגיע זמן
מיוחד זה. ב) ברכת הזמן על המועדים היא על כללות זמן
המועד, דנוסף על המצוות שחייבים בהן בכל מועד ומועד, יש
חיוב ברכה על עצם זמן המועד (היינו לא מצד חידושו אלא בגלל
עצם היותו זמן מועד), ונפק"מ לגבי תשלומין של ברכת הזמן,
כפי שנפסק להלכה דאם לא בירך בליל ראשון מברך כל שבעה,
שגדרן של תשלומין אלה תלוי בשני אופנים הנ"ל: לאופן הא'
שברכת שהחיינו על המועדים היא מצד החידוש בהגעת זמן מיוחד
זה, הרי זמן החיוב של ברכה זו הוא בליל ראשון של חג, בעת
הגעת החג, אלא שאם לא בירכה אז, משלימה כל שבעת ימי החג,
משא"כ לאופן הב' הרי הברכה חלה על כל רגע ורגע של זמן
המועד, היינו שכל רגע ורגע של המועד חייב בברכה זו, אלא
שהברכה שבליל ראשון פוטרת כל החג כולו, ולפי"ז גם כשמברכים

בשאר ימי החג אין הפירוש שבירך בזמן דתשלומין, אלא כל המועד הוא זמנה עיי"ש

ויש להעיר דבשו"ע או"ח ס"ק תרס"ב ס"ב כתב: "אינו מברך זמן ביום שני על הלולב, אח"כ חל יום ראשון בשבת", והפמ"ג שם במשבצ"ז כתב בזה: "משמע הא נטל הלולב ביום א' ולא בירך שוב אינו מברך זמן כשנוטלו ביום ב"י היינו דמדייק דרק אם לא נטל כלל ביום ראשון כיון שחל בשבת אז מברך ביום ב' אבל אם נטל ביום ראשון ושכח לברך שהחיינו שוב אינו מברך, אבל בלבוש שם כתב בסי' תרמ"ד וז"ל; מי ששכח לברך שהחיינו ביום א' יברך בימים אחרים באיזה יום שיזכור, ובלבד שיברך בשעת הנטילה עכ"ל, וכ"כ המג"א שם לענין נטילת לולב דאם לא בירך זמן ביום א' מברך כל שבעה כו', ובשער הציון (סי' תרס"ב) ביאר טעם הלבוש והמג"א דמברכים כששכח בפעם הראשונה דאינו דומה זה לשאר עניני אוכל דקיימ"ל בסי' רכ"ה דאינו מברך אלא בתחילה כשראהו ולא כשהורגל בו, דהכא כיון דמפסקי לילות מימים דבלילה אין זמן נטילה כל יומא היא מצוה בפ"ע עיי"ש.

ויש לבאר פלוגתתם כעין המבואר בהשיחה, דהפמ"ג סב"ל דחיוב בכרכת הזמן במצוות נטילת לולב הוא רק על נטילה הראשונה דאז יש החידוש שבדבר, והא דאין מברכים אח"כ הי"ז משום דמעיקרא לא שייך שם ברכת שהחיינו, ולכן כשבנטילה הראשונה שכח לברך שוב אינו מברך אח"כ, משא"כ הלבוש וכו' סב"ל דבעצם יש חיוב על כל נטילה ונטילה, אלא דהברכה בנטילה הראשונה נמשך במילא גם על הנטילות של אח"כ, ובמילא מובן דאם שכח לברך בנטילה הראשונה מברך גם אח"כ.

אלא דלכאורה יל"ע לדעת הפמ"ג דמאי שנא מברכת הזמן שעל הרגל, דשם מפורש דאם לא בירך בליל ראשון מברך כל שבעה כנ"ל, וכמבואר בעירובין מ"ב, וכאן אין מברכין רק על נטילה הראשונה, ואפ"ל ג"כ על פי הנ"ל דסב"ל להפמ"ג דברכת הזמן על המועד אינו מצד החידוש שבדבר שחל רק על התחלת המועד, אלא כאופן ב' הנ"ל שמעיקרא החיוב הוא על כללות זמן המועד, ולכן רק שם אמרינן דאם לא בירך בתחילה מברך גם בשאר המועד, משא"כ בנוגע לברכת הזמן על נטילת לולב תקנוהו רק מצד החידוש שבדבר, וסובר שתקנוהו רק בנטילה הראשונה בלבד, ולכן אם לא בירך שוב אינו מברך דליכא בזה דין תשלומין, [ואפ"ל עוד דאפילו אם סב"ל בברכת הזמן שעל המועד כאופן האי' שהוא

חיוב שחל על התחלת המועד, הנה רק שם יש דין תשלומין כיון
 דבזמן המועד ליכא הפסק כלל במילא שייך השלמה גם בהמשך
 הזמן, משא"כ בנוגע לנטילת לולב דבלילה לא יטול ומפסקי
 מהדדי, לכן ליכא בזה דין תשלומין וראה ס"י תרע"ו סעי'
 א'.

ועד"ז יש להעיר בהא דפליגי התוסי' והרמב"ם לענין ברכת
 שהחיינו בקריאת המגילה ביום, דהתוסי' מגילה ד,א, בד"ה חייב
 כתבו: "אומר ר"י דאע"ג דמברך זמן בלילה חוזר ומברך אותו
 ביום דעיקר פירסומא ניסא הוי בקריאה דיממא, וקרא נמי משמע
 כן, דכתיב ולילה ולא דומי' לי, כלומר אע"ג שקוראה ביום
 חייב לקרות בלילה, והעיקר הוי דיממא כיון שהזכירו הכתוב
 תחילה", אבל הרמב"ם הלי' מגילה פ"א ה"ג כתב דביום אינו חוזר
 ומברך שהחיינו וראה פסקי דינים להצ"צ בסופו ע' 814, וצ"ב
 בפלוגתתם.

ואפ"ל בזה ג"כ עפ"י הנ"ל דהתוסי' סב"ל דאף דבנוגע ללולב
 וכו' מברך רק בפעם הראשון ה"ז משום דשם תקנוהו רק בפעם
 הראשון מצד החידוש וכו', משא"כ בנוגע לקריאת המגילה כיון
 דקריאתו עדיף מקריאה בלילה כנ"ל דעיקר פרסומי ניסא הוה שם
 כנ"ל, לכן כיון דביום ניתוסף בחשיבות המצוה מברך שהחיינו
 גם אז, דקיום מצוה עם העדיפות ה"ז אצלו פעם הראשונה, משא"כ
 הרמב"ם סב"ל דבאמת יש חיוב שהחיינו על כל פעם ופעם מצ"ע,
 אלא דאמרינן דברכתו בפעם הראשון נמשך ג"כ וקאי על פעם הב'
 וכו', וכיון שכן, אינו נוגע במה שביום ניתוסף עדיפות
 בהמצוה כו', כיון דסו"ס הברכה קאי גם על זה, וכמו שפסק
 הרמב"ם בהלי' ברכות פ"א ה"ט דאפילו אם בירך שהחיינו על
 הסוכה בעת עשייתו (דאין זה גמר ועיקר המצוה) שוב אינו מברך
 אח"כ בעת שיושב בסוכה עיי"ש, (וכמבואר בזה בס' נזר הראש
 ס"י א' בארוכה דפליגי בזה הראשונים), ועד"ז אפ"ל הכא דאף
 שיש עדיפות בקריאה דיום הנה ברכתו בלילה נמשך במילא גם על
 היום ולכן שוב לא יברך שהחיינו ביום, ויל"ע בכל זה עוד.

ברכת הזמן בשש"פ

בסעיי די מקשה דהנה פירוש זה בגדר ברכת שהחיינו (שחיובה על על כל זמן המועד, אלא שנפטר בברכתו שבירך בתחילת החג), אינו רק בנוגע לשביעי של פסח אלא גם בנוגע לחוה"מ, ועפ"י צע"ק שהרמב"ם (וכן אדה"ז) קמ"ל חידוש זה לענין שביעי של פסח דוקא עיי"ש הביאור.

ולכאורה אפ"ל עוד בזה, עפ"י מה שנתבאר בתחילה השיחה דכוונת הרמב"ם במ"ש "וכבר בירך על הזמן בתחלת הפסח" הוא ללמד שאם לא בירך כל ימי הפסח מברך באחש"פ (וכן פי' גם בשו"ת ערוגת הבושם כמבואר בהערה 2), ולפי"ז אפ"ל דבסי ארחות חיים ריש סי' תע"ג הביא בשם סי' יפה ללב (ח"ו) דבליל ז' של פסח אין לברך בו מפני הטועים ששומעים שיש בו זמן ויחשבו שגם שביעי של פסח טעון ברכת שהחיינו ויברכו כמוהו ושש"פ הלא אינו טעון זמן שאינו רגל בפני עצמו עיי"ש, ולפי"ז נמצא שיש חידוש מיוחד כאן בנוגע לשש"פ דאם לא בירך עד אז מברך ודלא כהיפה ללב.

אבל עיי' בסי' באר יעקב שם שתולק עיי' דמסתנימת המג"א ושאר אחרונים לא משמע כן (ואדה"ז כתב בסע"י ב' שם שיברך גם באחש"פ) וכן מצד הסברא אינו מובן וכי בשביל זה יבטל מברכה שהוא מחוייב בה עיי"ש, ובכלל צ"ע דהרי בגמ' עירובין מבואר דתן חלק לשבעה קאי על פסח, וזה כולל גם שש"פ. נוסף לזה משמע בפשטות דכוונת הרמב"ם הוא בעיקר דאיי"צ לברך בשש"פ כיון שכבר בירך כו', ועיי' הוא הביאור בתשיחה דה"י הו"א דשייד לברך גם אז.

≈ ≈ ≈

ברכת הזמן בר"ה ויוהכ"פ

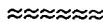
ולפי מה שנתבאר בהשיחה בשיטת הרמב"ם ואדה"ז דברכת הזמן במועד הוא מעיקרא על כל הזמן של המועד כו' כדאי להביא בזה מ"ש בראשית ביכורים שם (ראה הערה 16) דלפי"ז סרה קושית האליה רבה על החק יעקב שכתב דגם בעצרת יש תשלומי ז' לברכת שהחיינו, דא"כ למה לחלק הגמ' בעירובין דשבעה קאי על פסח, ו"וגם" קאי על עצרת שהוא יום אחד, הרי גם בעצרת יש שבעה!

תזריע מצורע - ה"י תהא שנת אראנו נפלאות

וראה גם בשו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א סי' ה' אות נ"ד שכן הקשה מדילי, ועי' גם בס' תורת רפאל סי' ע"ז, דלהנ"ל ניחא, דרק בפסח יש חיוב ברכה בז' ימים, וזהו תן חלק לשבעה, שהחיוב הוא בשבעה ימים, וכן לשמונה לגבי סוכות, משא"כ בעצרת דשם ודאי החיוב הוא רק יום אחד והשאר הוא תשלומין, כמ"ש התוס' חגיגה ט, א, בד"ה תשלומין (וראה לקו"ש חכ"ח ע' 76 בזה), ולכן זה נכלל ב"וגם" כיון שהחיוב בפועל הוא רק על יום אחד, ושאר הימים הם רק בגדר תשלומין עיי"ש.

ובכללות הענין, לכאורה אפ"ל דזהו ביאור הפלוגתא בעירובין שם אם אומר זמן רק בשלש רגלים או גם בר"ה ויוהכ"פ, דאי נימא דהברכה הוא מצד החידוש שזה גורם לשמחת הנפש וכו' י"ל דזהו רק בשלש רגלים, משא"כ בר"ה ויוהכ"פ דאין בהם חיוב שמחה וכמ"ש הרמב"ם בהל' תנוכה פ"ג ה"ו שהם ימי יראה ופחד לכן אין אומרים אותה, אבל לפי המבואר שהוא חיוב שחל על כל זמן המועד מצד עצם היותו זמן מועד, ומבואר בהערה 13 דעפ"ז י"ל שאינו מטעם שמחה עיי"ש, הנה זה שייך גם בר"ה ויוהכ"פ, וראה גם ירושלמי פסחים פ"י ה"ה תניא אין אומרים זמן אלא בשלש רגלים בלבד וכו', תני כל שכתב "מקרא קודש" צריך להזכיר בו זמן, היינו דברייתא הראשונה סב"ל כרב ושמאל דא"א אותה אלא בשלש רגלים וברייתא ה"ב סב"ל דכל שכתוב בו מקרא קודש אומרים בו זמן וכיון שגם בר"ה ויוהכ"פ כתוב מקרא קודש לכן אומרים בו זמן, ואפ"ל לפי הנ"ל דברייתא ה"ב סב"ל דאינו קשור עם שמחה אלא מצד עצם קדושת המועד, לכן אומרים אותה גם אז.

ואולי י"ל ג"כ דזהו גם הטעם דלכתחילה אומרה על הכוס, ולכאורה מאי שנא הך ברכת הזמן משאר ברכות הזמן דלא מצינו בהם דין כוס, ואפ"ל דכיון דזה קשור עם קדושת המועד וכו' הנה כשם שתניקנו לקדש על הכוס צריך גם לכתחילה לברך על הכוס, ולפי ההו"א בגמ' עירובין בעינן כוס לעיכובא ג"כ עיי"ש.



הערה בליקוט לאחש"פ

הת' בן ציון חיים אייזנבאך
תות"ל קרית גת - אה"ק

בלקוי"ש ימים אחרונים ש"פ ש.ז. ס"ב מבאר, דבגדר ברכת הזמן על המועדים י"ל ב' אופנים: א) הברכה היא על החידוש שבדבר, בהגיע זמן מיוחד דהמועד. ולפ"ז, זמן החיוב הוא בליל ראשון של חג, בעת הגעת החג, אלא שאם לא בירכה אז משלימה כל שבעת ימי החג. ב) הברכה היא על כללות זמן המועד, בגלל עצם היותו זמן מועד, ולפ"ז, הברכה חלה על כל רגע ורגע של זמן המועד, אלא שהברכה של ליל ראשון פוטרת כל החג כולו וגם כשמברכים כל שבעת ימי החג, אי"ז בגדר תשלומין, אלא כל המועד הוא זמנה [אך, לכתחילה חייבים לברך בליל יו"ט הראשון על כוס קידוש - ראה הערה 21].

והנה בהתוועדות דאחש"פ ש.ז. הזכיר כ"ק אדמו"ר שליט"א, דבפוסקים ובשו"ע (אעכו"כ בחסידות) משמע כאופן הב' הנ"ל, דהברכה דשהחיינו נמשך על כל החג כולו (וכהמסקנא שם בהליקוט ס"ג בדעת הרמב"ם ואדה"ז). והוסיף, דמה"ט, באם לא בירך בליל הראשון מברך כל שבעה - כיון שמלכתחילה הגדר דברכת שהחיינו היא שנמשכת על כל שבעת ימי החג.

ולכאוי צ"ב, דהרי דין זה ד"מברך כל שבעה" הוא לכו"ע ומתאים לב' האופנים הנ"ל, וכמפורש בהליקוט דגם אם נאמר דהברכה היא על הגעת החג, "מברך כל שבעה" מצד גדר תשלומין (אלא, שלאופן הב', אי"ז בגדר תשלומין, כ"א מלכתחילה כן המועד זמנה), וצ"ע.

וני"ל, שבהתוועדות דאחש"פ השתא חידש כ"ק אדמו"ר שליט"א והוסיף אמש"כ בליקוט, בההכרח לומר דוקא כאופן הב', דהברכו נמשכת על כל החג כולו וכדלקמן. [ואי"ז סתירה להמבוא בליקוט שם, כ"א בתור הוספה בההכרח למסקנא, דהברכה היא ע כללות זמן המועד].

ועפ"ז יומתק, שבס"א כ' לבאר מה שהוסיף הרמב"ם בטע אי-אמירת שהחיינו בשש"פ ימפני ש"יכבר בירך על הזמן בתחיל הפסח", דלכאורה הטעם "מפני שאינו רגל בפני עצמו" מספיק

"דמלמד שאם לא בירך כל ימי הפסח מברך באחשי"פ". ולכאוי צ"ב, דהרי בהמשך הליקוט מבאר הטעם בהוספת הרמב"ם "וכבר בירך". " דס"ל כאופן הבי' הנ"ל, ואיך זה מתאים עם המבואר בס"א, דמלמד שמברך באחשי"פ, נוסף לכך שצע"ק המשך ורצף הדברים בהליקוט, שאחרי השאלה בדי' הרמב"ם ותי' הנ"ל, ממשיך להקשות בשו"ע אדה"ז - "ועד"ז צ"ע בלשון רבינו הזקן בשולחנו" - סגנון וסדר שאינו רגיל כ"כ. [אמנם, בהערה כותב, דעצ"ע כי ל"ל להרמב"ם לרמוז דין זה ולא כתבו בפירוש, ולפ"ז מובן קצת מה שממשיך בפנים הליקוט בשאלה הנ"ל גם בשו"ע אדה"ז, ובפרט, שבשו"ע אדה"ז הביא בפירוש הדין דתשלומין, כמבואר שם בהערה - אך כ"ז בהערה ולא בפנים הליקוט, ואכ"מ].

ועפהנ"ל יובן, דענין זה "שאם לא בירך כל ימי הפסח מברך באחשי"פ" היא הנקודה והתוכן דהמשך הליקוט, שלדעת הרמב"ם הברכה היא על כללות זמן המועד, ודוקא מטעם זה שיך לברך כל ימי הפסח, וכדלקמן. [נוסף לכך שבפני הענינים ה"ז מתאים לתוכן הליקוט, מצד החידוש דגאולה העתידה שלמעי מגאולת מצרים, אלא שלענין זה נכלל בכח בגאולת מצרים].

ובהקדים - דלכאוי צ"ב, לאופן האי' הנ"ל, מהו הגדר דתשלומין, ומנ"ל הא דאפשר להשלים ברכת שהחיינו. וכי מי שלא אכל מצה ביום הראשון של חג, יכול להשלים כל שבעה. וכמו"כ בברכת שהחיינו - מכיון שהברכה נועדה להגעת החג דוקא (וכמבואר בהערה 11 מצד החידוש שבזמן הגעת החג, שגורם לשמחת הנפש - "השמחה שיש לאדם מן המצוה), הרי לא שיך להשלים זה לאחר זמן החיוב, ובלי הידוע: "עבר זמנו בטל קרבנו". ושאני קרבנות החג, שיש לימוד ממ"ש "וחגותם אותו חג להי' שבעת ימים" (ראה חגיגה ט,א. ובנוגע לחגה"ש - שם ז,א מהיקש דחג המצות לחגה"ש), אלא, שמכיון שנאמר אותו למדנו, "אותו אתה חוגג ואי אתה חוגג כל שבעה" - ש"שבעת ימים" הוא רק לתשלומין (חגיגה שם), משא"כ בברכת שהחיינו מנ"ל דיכול להשלים כל שבעה [וראה עד"ז בהערה 23 בסיומו, דאפי' את"ל בקרבנות דכל יום חובה באפי' נפשי הוא, שאני ברכת שהחיינו שענינו הברכה על הגעת זמן המועד], והרי בקרבנות החג, באם "עבר הרגל ולא חג". על זה נאמר מעוות לא יוכל לתקוני, וה"נ בברכת שהחיינו מכיון שהברכה היא על זמן הגעת המועד, שדוקא אז גורם שמחת הנפש ל"ש להשלים לאחי"ז. ומזה גופא

ש"מברך כל שבעה", מוכח דמלכתחילה זמנו כל שבעה, דאלי"ה ליש
להשלים לאחר זמן.

אלא, שאעפ"כ עדיין יש מקום לבע"ד לחלוק ולומר, דסו"ס
ישנו להשמחה והחידוש גם במשך המועד, אלא שעיקר החידוש הוא
בהגעת זמן המועד (אע"פ שלכאוי לא כן משמע בליקוט). ויש
להעיר, מהפלוגתא באם מותר לברך שהחיינו על פרי חדש בראי
שניה, באם לא בירך בראי ראשונה (דלדעת רבינו מנוח הובא
בב"י סרכ"ג, וכ"כ בשו"ת רדב"ז ח"א סשי"ט - אינו מברך
[דקרי לאופן זה שהברכה היא על החידוש בדבר, הי"ז דומה לברכה
שהחיינו על דבר חדש - ראה' הערה 12, משי"א אם הברכה היא על
עצם היותו זמן המועד - ראה הערה 13]. אלא, י"ל דשא
(כמש"כ בשו"ת מהרי"ל סקמ"ג. רמ"א בשו"ע או"ח סרכ"ג ס"א
דבלא"ה נהגו י"שלא לברך בכל ענין עד שעת אכילה" (סדר ברכה
הנהנין פ"א ס"ב). ודומה יותר, להפלוגתא כשלא בירך באכילת
ראשונה באם מותר לברך באכילה שניה (ראה מג"א שם סק"ט)
ודעת אדה"ז (שם ס"ג) שיברך בלא שו"מ, ואכ"מ.

■ ■ ■

ח ס י ד ו ת

הערה בקונטרס י"א ניסן

הת' ברוך בנימין טהאלע
תות"ל 70

בדי"ה תפלה למשה תשכ"ט (קוני י"א ניסן ש.ז.) מבאר בס"י
דלא רק שעיקר החיות בעולם הוא מסובב, וענין הממלא הוא ה'
להגביל הסובב שהעולם יהי מוגבל ובהתחלקות, אלא עוד זא
שגם החיות שבא מממלא עצמו הוא מצד הסובב ולא מצד עצמ
ומסביר, שזהו כמו שמוצאים גבי חיות הנפש המתפשט בהגו
וחיות הנפש עצמה, חי בעצם. דזה שיש ביכולת החיות המתפש
להחיות הגוף, אי"ז מצד עצמו דהרי אין בכחו להחיות דג
להיותו רק התפשטות הנפש, וזה שביכלתו להחיות הגוף הוא ל'
שהוא דבוק בחנפש עצמה שהוא חי בעצם. ועדי"ז גבי ממלא וסוב
שכח הממלא להחיות הנבראים הוא מצד זה שהוא דבוק בהסוב

אח"כ ממשיך, ש"יש להוסיף, דזה שבהחיות המתפשט להחיות את הגוף מתגלה הענין דחי בעצם (בזה שביכלתו להחיות את הגוף), אף שעצם הוא למעלה מהתפשטות, הוא, לפי שהענין דחי בעצם הוא (גם) העצם של החיות המתפשט". דלכאורה כוונתו לשאול ולפרוק: איך יתכן לומר שבהחיות המתפשט נמצא החי בעצם ובגלל זה ביכלתו להחיות, הלא "עצם" פירושו שאינו "התפשטות" רק ענין עצמי [וכהפתגם המובא בכ"מ בדא"ח (ראה ד"ה ויצא יעקב תרס"ו, זאת חוקת שם, ועוד) ש"כל עצם בלתי (נמשך ו)מתפשט" ובפרט דידוע (ראה ריש ח"ב דהמשך תער"ב בהג' מאמרים הראשונים, ובד"ה זכר רב בסידור עם דא"ח, אמ"ב שער הק"ש פ"ב, ריש סה"מ תרמ"ו, פלח הרמון להרה"פ שמות ד"ה וידבר גוי החדש, ובד"ה וירא ישראל קרוב לתחילתו, ובהרבה מקומות) שאי מהחילוקים העיקריים בין עצם והתפשטות ובין העלם וגילוי הוא, שהתפשטות הוא התפשטות מן העצם ומתפשט לחוץ ממנו, וגילוי הוא גילוי העצם עצמו שהעצם ממש בא בגילוי, וא"כ היאך ימצא עצמי בענין התפשטות. וע"ז מתרץ, שענין חי בעצם אינו רק ענין עצמי לעצמו אלא הוא גם העצם של החיות להחיות (שדוקא ע"י החי בעצם יכול להחיות), וא"כ הריהו גם העצם של חיות המתפשט המחיי.

אבל לכאורה גם זה צריך ביאור: אפילו לפני ביאור הנ"ל (שהחי בעצם הוא העצם של החיות המתפשט), הנה סוכ"ס מסיקים שלא רק "עצם" סתם (עצם ענינו) נמצא ב"התפשטות" אלא החי בעצם עצמו שהוא עצמי לעצמו ותכונתו שונה והיפך מתכונת ההתפשטות, הנה הוא עצמו נמצא בח"התפשטות". וא"כ עדיין נשאר השאלה הקודמת: היאך ימצא "עצם" ב"התפשטות", הלא עצם הוא למעלה מהתפשטות (וכמו שמובן בפשטות, שהפ"י של "עצם" הוא שהוא עצמי ואינו תלוי בזולתו, והפ"י של "התפשטות" הוא שהוא תלוי במה שמחייב התפשטות)?

[ואת"ל, דמה שמכנה "עצם חיות המתפשט" זה עצמו הוא ה"חי בעצם", ולכן להיותם "עצם" אין סתירה שהחי בעצם יהי עצם חיות המתפשט - הרי זה גופא דורש הבנה: איך יתכן דמה שנקרא "עצם חיות המתפשט", זה עצמו יהי ה"חי בעצם"; הלא אם הוא עצם חיות המתפשט אינו חי בעצם אלא עצם חיות המתפשט, ואם הוא חי בעצם איך יכול להיות עצם חיות המתפשט שענינו חיות המתפשט. דבשלמא לפי מה שהתבאר לעיל שהחיות המתפשט דבוק בהחי בעצם, ה"ז מובן; שמצד דביקותו בהחי בעצם ביכלתו

להחיות, אבל הוא מצד עצמו הריהו חיות המתפשט. אבל לו שמסבירים עכשיו שעצם החיות המתפשט הוא הוא החי בעצם יוצא - או שהעצם אינו "עצם" עצמו שבכחו להחיות, או שו המתפשט אינו מתפשט החיות להחיות].

לכאורה יש לתרץ: זה מה שאומרים שה"התפשטות" היא בגלל "העצם", הרי השקפה זו עצמה היא מצד מעמד ה"התפשטות" דלהיותו בהתפשטות ומוגבל בהתפשטותו ובענין ההתפשטות מצד דעתו אי אפשר שלא יהי התפשטות כי אז לא (התפשטות), וא"כ מצדו חנה העצם שבתוכו ("עצם חיות המתפשט") הריהו העצמיות של חיות המתפשט ולא של ה"עצם". אבל מצד ה"עצם" עצמו, חנה מצדו ה"ה עצמי וזהו ענינו - שבכל שיחיי חנה ה"עצם" יהי שם באופן עצמי ופשוט שזה שהוא אייז שיש איזה הגבלה שעושהו שהוא יהי עצמי, אלא א ח"ז בא דוקא מצד שהוא למעלה מהגבלה; ולכן באיזה מקום חנה שם יהי ה"עצם" באופן עצמי, וא"כ ביכולת העצם להי (ואפילו) בהתפשטות ושם יהי באופן של "עצם" (ואוי"ל, עייז שה"עצם" נמצא בה"התפשטות", ה"ה מראה שהוא בגלל העצמיות עד שהוא "עצם" ונשאר בעצמיותו - אפילו ב"התפשטות").

ועפ"ז נמצא, שאין הכוונה שיש (בי) "עצם" לשני ענינים בעצם חיות המתפשט, וחי בעצם - ואפילו לא שהם שנים שהם אלא מכיון שכל כוונת התהוות החיות המתפשט הוא להחיות זה שביכולתו להחיות הוא מצד החי בעצם, הרי נמצא, שעצם המתפשט הוא התכונה להחיות, שזהו ענין ותכונת החי וא"כ הרי מונח אצל החי בעצם שהם עצם אחד - שהחי בעצם הוא עצם חיות המתפשט, וכמו שמבאר בהמאמר.

אך לפיז קשה ביותר: עפ"י הנ"ל נמצא, שחי בעצם חיות המתפשט, ובחיות המתפשט גופא נמצא החי בעצם מדוע אומר לכתחילה שחיות המתפשט הוא דבוק בהחי בעצם, שרק מצד דביקותו בהחי בעצם יש לו הכח להחיות, אבל חיותו עצמו (אפילו מצד העצם שלו) אין ביכולתו להחיות. וע חזינן, שתופס הסבר זה של דביקות כהביאור העיקרי כשמסביר לקמן בסוס"ז, שבהעולם עצמו נרגש הפנימיות שיש שלו שיש בו הכח להחיות, אינו אומר שזהו לפי שעצם ה"ה החי בעצם, אלא אומר שזהו לפי שהוא דבוק בהדו

בעצם - ולכן כשאין גילוי הסובב יש חסרון בהעולם עצמו. ולכאורה יתירה הול"ל: דהטעם שהעולם חסר הוא מכיון שעצם חיות המתפשט (ממלא) הוא הוא החי בעצם (סובב), ולכן כשאין הסובב בגילוי נחסר בהעולם עצמו.

גם אינו מובן: בהעי' 79 מבאר, דלא ראי אור ומאור כראי חיות המתפשט וחי בעצם. כי זה שאומרים גבי אור ומאור שמהות האור הוא המאור - אין הכוונה שמהותו הוא המאור עצמו, אלא שמהותו הוא גילוי המאור (כלומר לגלות המאור). משא"כ בחיות, הנה מכיון שהחיות המתפשט מחי' - צ"ל, שמהותו אינו גילוי הנפש אלא "הענין דחי בעצם עצמו כמו שהוא בגילוי". הנה מכאן משמע, דזה שעצם חיות המתפשט הוא החי בעצם, אי"ז מצד השקפת ה"עצם" כנ"ל, אלא החיות המתפשט עצמו (שתכונתו ענין ההתפשטות) הנה מהותו הוא (לא רק גילוי הנפש, אלא) החי בעצם עצמו כמו שהוא בגילוי. וא"כ, הדרא קושיא לדוכתא: איך יתכן שמהות ה"התפשטות" שענינו התפשטות, הנה הוא יהי הענין דחי בעצם עצמו - "עצם"; וגם לומר, שזה עצמו יהי בגילוי אצל ה"התפשטות", ז.א. שהגילוי אי"ז מצד דרגת הגילוי, אלא שה"חי בעצם עצמו" יהי בגילוי - וכ"ז מצד ההתפשטות (שענינו היפך העצמי).

ואולי יש להסביר זה, דהיא הנותנת, ונקודה אחת עולה בחברתה והא תליא - ובהקדים: דלכאורה יש לעיין: מכיון דבלי החיות המתפשט לא היי יכול הנפש להחיות (הגם שיש ביכלתו האפשריות והכח להחיות), וזה שהוא מחי' בפועל הי"ז מצד החיות המתפשט - הרי יוצא, שזה המאפשר ומביא שיחי', אי"ז (רק) מצד ה"עצם" אלא מצד ה"התפשטות". ומכיון שכן, מכיון שצריכים תכונה אחרת והפכית מה"עצם" (ה"התפשטות"). בכדי שיחי' בפועל - הרי איך יכולים לומר, שבזה עצמו נמצא זה שהי צריך להרחיק אי"ע ולצאת ממנו בכדי להחיות [דהיינו שיכולת וכח להחיות בא מצד החי בעצם, וכמו שמבאר בהעי' 78 דמצד זה שהוא התפשטות הנפש היי חיות (וכמו גבי אור השמש, דזה שהוא אור הוא לפי שהשמש היא בחירה), אבל עדיין לא היי מוכרח שיחי', כי הכח להחיות בא דוקא מצד החי בעצם - אבל מכיון שגם בלי ענין ההתפשטות לא היי גי"כ מחי', ואדרבה, כל ענין ה"התפשטות" הוא בכדי להחיות כנ"ל, ז.א. שהי צריך להיות תכונה שונה מה"עצם" בכדי להחיות, הרי נמצא, דזה שהוא מחי' הוא בגלל זה שהוא מתפשט, וא"כ

איפוא, מדוע אומר שבענין (עצם) ההתפשטות עצמו נמצא החי בעצם עם תכונתו].

וזהו מה שמשמיענו, דהטעם שהחיות המתפשט מחי הוא לפי שהוא דבוק בהחי בעצם; דמכיון שהוא דבוק זה פועל (לא רק שהוא יחי בפועל, אלא גם) שיחי בהמתפשט עצמו (ולא רק בהחי בעצם) הכח להחיות. כי מכיון שהוא דבוק בהחי בעצם ולגבי החי בעצם היי יכול להיות בכל מקום כ"עצם" ואפילו ב"התפשטות" כנייל, הרי הנחה זו עצמה משתקף ועובר בה"התפשטות" עצמו שהוא יכיר שמצד העצם אין סתירה ביניהם, והוא כמו שהוא "התפשטות" יכול לינשא גם ענין ה"עצם" בתוכו (בכדי שיחי לו הכח להחיות), ועכ"ז יחי "התפשטות" (בכדי להחיות בפועל). וזה שענין זה נשמע אצל ה"התפשטות", היי בא דוקא מצד שהוא דבוק בהחי בעצם.

והביאור בזה: מבואר בדי"ה אנכי אתר"י (המשך תערי"ב חי"ב ע"י איקנח) שיש דרגה בביטול האור אל המאור שאינו היאך האור מתבטל להמאור שלמעלה ממנו [שבכללות יש בזה ג' דרגות, עיי"ש ובהמשך תשרי תרצ"ד (סה"מ תשי"א) קרוב לסופו ועוד], אלא "דהאור לחיותו בבחי" דביקות במקורו יש בו הדעה האמיתית כמו שהיא בעצמות דהכל הוא בחי אין ואפס ממש דמשו"ז הוא בבחי אין ואפס ממש בעצמו. והיינו שזהו בהאור בבחי ידיעה והביטול הוא ביטול פנימי ועצמי בבחי העדר המציאות לגמרי עש"ב. ומבאר בזה כ"ק אד"ש בדי"ה ביום השמיני תש"י, שהשקפת המאור על ביטול האור היא באין ערוך לגמרי לכומו ביטול האור אל המאור מצד האור; וכמו האין ערוך בין המאור ואור גופא. מכיון שהאור דבוק בהמאור, הנה "גם כמו שהמאור יודע אותו שפיגעלט זיך אפ בהאור", שהאור עצמו נושא בתוכו ונרגש בו השקפת המאור עליו [ואולי י"ל, שתופעה זו נראית גם בעוד תכונות שנמצאות ב"אור", ומחס: 1] זה שהאור יש לו קיום עצמי - הגם שמצד עצמו אינו עצמי ושייך לשינוי (ראה ד"ה והקרייתם תשי"ב, תשי"ז), 2) זה שהאור (א"ס) יש לו הכח לחוות יש שמרגיש שמציאותו מעצמותו - הגם שזהו רק בכח העצמות שמציאותו מעצמותו, והוא אינו כ"א "אור" (ראה ד"ה ויולך הי תרס"ו, והקרייתם תשי"ז, ובכ"מ); ומבואר (במקומות הנ"ל וראה אגה"ק סי' כ'), דהיינו משום שהאור הוא מעין המאור, ולכן יש גם בו תכונות הנ"ל שיש רק בהמאור (עצמות). דלכאורה אינו מובן: מכיון דאור פירושו שאינו כמו המאור שהוא עצמי, אלא

תזריע מצורע - היי תהא שנת אראנו נפלאות

ה"ה גילוי" - אייך, הרי מצד ענין האור (גילוי) מובן, דנוסף לזה שעצם ההתגלות הוא מצד המאור להיות שהמאור הוא בהיר, הנה גם ה"ה מגלה המאור (נר או שמש דוקא וכדו'); אבל מצד אור, האיך יכול להיות שיגלה תכונות עצמיות. אך עפ"י הנת"ל מובן, דמכיון שהוא דבוק בהמאור, הרי מצד הדביקות משתקף בו תכונות המאור מצד המאור. ולכן: 1) גם האור יש לו קיום עצמי, 2) יכול הוא לחוות וכו'.

ועד"ז בנדו"ד, שה"התפשטות" נושא בעצמו דעת ה"עצם". ומכיון שנשמע בו דעת ה"עצם", שה"עצם" יכול להיות גם ב"התפשטות" - הרי נשמע גם אצל ה"התפשטות" שהעצם של ה"התפשטות" הוא ה"עצם". ומכיון שכן, נמצא, דזה שיש הכח בהחיות המתפשט מצד עצמו - זהו מצד הדביקות; והכח עצמו - הוא מצד זה שהעצם שלו הוא החי בעצם.

עפ"י מתורץ מה ששאלנו לעיל על העי' 79.

גם מתורץ למה נקט גבי חסרון העולם ענין הדביקות דוקא ולא העצם, כי מצד עולם (שענינו התחלקות והגבלה שצריך חיות המתפשט) נוגע אצלו, דזה שיש בו הכח להחיות הוא בגלל שהוא דבוק בהדרגא דחי בעצם, וכנ"ל שמצד הדביקות משתקף גם בה"התפשטות" ענין ה"עצם".

עפ"י מובן גייכ ה"יצריכותא" - הן לענין דביקות חיות המתפשט בהחי בעצם, והן זה שהחי בעצם הוא עצם חיות המתפשט. וגם מובן הקשר בין ב' נקודות אלו.

עפ"י מובן גייכ מה שמבואר בכ"מ (ראה ד"ה ויקח קרח בהמשך שבועות תשי"ג שחיות המתפשט מתייחס יותר להנפש מכמו להגוף שהוא מתפשט בקרבו - דלכאורה, מכיון שהוא לא רק מתפשט אלא גם מתלבש בהגוף ומתקשר עמו עד שהגוף עצמו נעשה חי, הרי הי' לו להתייחס להגוף. אך עפ"י הנת"ל שתכונת חיות המתפשט הוא ענין הדביקות בהחי בעצם, וגם נשמע אצלו מעמד החי בעצם - מובן שנשמע אצלו (בעיקר) מקורו ואיך שמקורו מתייחס אליו. ולפ"י יומתק מה שמובא בכ"מ (שם ד"ה שופטים תערי"ב, ריש סה"מ תרפ"ד, תשי"ח ותשי"ז; ד"ה אשרינו תיש ועוד), שהגוף אינו גורם והסיבה להתפשטות החיות בתוכו אלא ה"ה הסרת המניעה שלא יתפשט - עי"ז שהוא מוכשר לקבל החיות. וד"ל [בד"ה בראשית

תשייג (המסומן בהעי' 77 כאן) מסביר, שזהו מפני שהחיות הוא בתנועה דרוויש, דמצד הרצוא יש בו הכח להחיות, ומצד השוב ה"ה מתלבש ומתייחד עם הגוף. אבל מצד הסבר זה בלבד, הנה עדין אינו מובן כל צרכו: א) למה מתייחס יותר להנפש מכמו להגוף (ולא כמו שפע שמתייחס יותר להמקום ששם נשפע), ב) מדוע אינו צריך להתעסק להתלבש בהגוף ורק הוא בא בדרך ממילא (ראה המשך שבועות תשייג שם), ג) אין שום הכנה מצד הגוף לקבלו (וכל ענינו הוא רק הסרת המניעה כדלעיל). אך עפ"י המוסבר לעיל מובן ביותר].

[ואולי י"ל, דהגם שמבואר בכ"מ (ראה ד"ה כל השונה תרס"ז (המשך תרס"ו)), וכן משמע מד"ה תקעו תרס"ו ועד) שע"י דביקות האור בהמאור לכן הוא מעין המאור, ז.א. שהדביקות הן הסיבה לזה שהוא הוא מעין המאור [ובפרט לפי המבואר (המשך שבועות שם סופ"ד, וראה ד"ה וילך איש תרס"ו) שכל ענינו ומהותו של האור הוא ענין הדביקות], וא"כ ענין זה שהוא מעין המאור הוא רק הסתעפות מדביקותו (וכ"ה ה' בד"ה כל השונה שם קרוב לסופו: ". בהאור שה"ה דבוק במאור דכל מציאותו הוא דוקא כאשר דבוק בהמאור כו' וממילא ה"ה מעין מקורו ממש" ולהעיר, שברובם המכריע של המקומות שראיתים לע"ע שמובא דהאור הוא דבוק ומעין המאור, מובא בתחילה שהאור הוא דבוק בהמאור ורק אח"כ מובא שהוא (גם) מעין המאור).

אבל בפנימיות יותר, מכיון דהא גופא שהאור יכול לכתחילה לידבק בהמאור צ"ל שזהו מצד איזה "התקרבות" ו"התייחסות" ביניהם (ולא כמו היש שנבדל מן האין), הרי מוכרחים לומר שבדרגא ובאופן מסויים האור הוא מעין המאור. ויש להביא רא"י לזה ממה שמבואר בכ"מ (ד"ה והי עקב תרע"ג (המשך תרע"ב),

(1) ואין זה סתירה למה שמבואר במק"א (ראה המשך תשרי תשי"ח פכ"ד), שענין ומהותו העצמי של האור הוא זה שאינו ענין לעצמו כלל לחיותו הארח בלבד ורק גילוי המאור כמבואר בכ"מ (ד"ה כבוד מלכותך תרס"א ועוד) - כי מכיון שאופן הדביקות היא (מפאת) שאינו ענין לעצמו כלל (ראה ד"ה תקעו שם), הרי נמצא, שהדביקות עצמו הוא כל מהותו וענינו של האור.

ומזה יוצא, שאם לא ה"י דבוק במקורו (לא רק שלא ה"י כמו המאור, אלא) לא ה"י כלל, וכמו המשל המובא בריבוי מקומות (שם, ד"ה כבוד מלכותך; ד"ה כי עמד תיש ועוד), שע"י איזה הפסק בהאור וכמו ע"י ענינים [ובסח"מ תיש שם: ענינים] המסתירים וכדן, הנה נתבטל האור לגמרי (מצד התחתון).

תזריע מצורע - היא תהא שנת אראנו נפלאות

ולהעיר מדיה פתח ריש שבסה"מ מלוקט ח"ג, ועוד), שהתקשרות הוא בשני דברים נבדלים ואילו דביקות שייך רק בדבר אחד וכמו אור ומאור; וצ"ל דזה שהם "דבר אחד" היז מצד שיש איזה השתוות ביניהם כפשוט (עם היות שהם באין ערוך כלל), וא"כ, הימעין" זה עצמו מאפשר הדביקות. [אך י"ל, שבעומק יותר, הא בהא תליא ואי אפשר להפריד תכונה אחת מהשני ואם תפריד אחת מהן הרי תחסר גם בהתכונה האחרת. וזה שמפרטים כנ"ל ענין הדביקות לעצמו וענין הימעין לעצמו, זהו רק כשמביטים על ענין האור מצד אותו פרט לבד, ופשוט].

ואם כנים דברינו, י"ל עדיין גם בנדו"ד: זה שמצד הדביקות של החיות המתפשט בהחי בעצם משתקף השקפת החי בעצם, הנה זה גופא בא מצד שבמדה מסויימת יש בהחיות המתפשט (בהעלם עכ"פ) "מעין" החי בעצם שהוא מקורו, והיינו ענין היעצמי"; ולכן "ענין דחי בעצם הוא (גם) העצם של החיות המתפשט".

וימתק זה ע"פ הידוע (ראה ד"ה אז ישיר תיש ובכ"מ) שמקצת מן העצם עצמו (נמצא או עכ"פ) מקושר עם הארת הנשמה שבהגוף]. ועצ"ע בכ"ז.

■ ■ ■

פ ש ו ט ו של מ ק ר א

ראשי פרקים בדיני צרעת היוצאים מפ' תזריע
(ע"פ פרש"י עה"ת)

הרב בן ציון ריבקיץ
ס. לואיס מיזורי.

הקדמה - בכלל, יש ג' סוגים של נגעים והם: 1) נגעי אדם
2) נגעי בגדים 3) נגעי בתים. נגעי אדם מפורשים הם בפי
תזריע. נגעי בגדים בפי תזריע. ונגעי בתים מפורשים הם בפי

מצורע. ונפרש כל אחד לחוד. בכלל נגעי אדם יש כמה סוגים ויש כמה חילוקים ביניהם לדינא וכפי שנבאר בעז"ה.

נגעי אדם:

1) נגעי עור בשר - (יג:א-יג:יז) יש ארבעה מראות והם 1 בהרת - לבן כשלג 2 ספחת - לבן כסיד ההיכל 3 שאת - לבן כצמר לבן 4 ספחת - לבן כקרום ביצה. והם מוזכרים בפי' תזריע יג:ב. ויכולים להיות מעורב באדום כמבוי' בתזריע יג:ט. וכן יג:כד.

ויש ששה מיני נגעי אדם. הראשונה מוזכרת בפי' תזריע יג:א-יג:יז. והיא נגעי עור הבשר והיינו שהי' נגע בכל מקום גלוי באדם חוץ מבראש או זקן ויש בו שלשה סימני טומאה והם "ועל שפם יעטה" ר"ל בשביל שער פשיון מחי' יעטה והוא טמא מוחלט.

- אם הופיעה מראה נגע בעור בשרו, הולך אל הכהן להראות לו. כשבתחילה לא היו סימני טומאה (שיער לבן או מחי') רק מראה אז מסגירו הכהן. וביום השביעי רואהו שנית ואז אם יצמח בו שיער לבן או מחי' או אם פשה, טמא מוחלט. ואם לא מסגירו שוב. ואחי"כ רואהו ביום השביעי השני (יום י"ג) ואז אם נולדו בו אחד מסימני הטומאה הנזכרים לעיל, טמא מוחלט. ועי' פרש"י עה"ת (יג:ו) בד"ה כחה דסי"ל שאם עמד במראיתו בסוף שבוע שני גי"כ טמא אף אם לא פשה. אמנם, עיין רמב"ן עה"ת שם שחקי' ממשנה נגעים (א:ב) ארבעה מראות האלו מצטרפין זה עם זה לפטור ולהחליט ולהסגיר להסגיר את העומד בסוף שבוע ראשון, לפטור את העומד בסוף שבוע שני, משמע דטהור אם לא פשה. וכן סי"ל להרמב"ן עה"ת שאם לא פשה טהור וכי"ה שי' הרמב"ם בפי"א מחלי' טומאת צרעת הייא. עיי"ש. (ובגוף פרש"י עה"ת, עי' פנים יפות שיישב בטו"ט).

שחין ומכוה - יג:יח-יג:כח. יש בו רק סימני טומאה והם שיער לבן ופשיון ובסוף שבוע ראשון בודק הכהן ואם יש בו אחד מסימני' הטומאה, אז מטמאו ואם' לאו טהור ואי"צ להסגירו שנית. ואלו ה' חילוקים בין "שחין ומכוה" ל"נגעי עור הבשר" אבל גם ב"שחין ומכוה" יש צורך להארבע מראות וכי'.

נתק - (יג:כט-יג:לז) לפי פרש"י עה"ת (לפי הבנת הרמב"ן יג:כט) ענין טומאת נתק היא שיש נגע במקום שער של ראש וזקן **אם עדיין נמצאים שם שערות** וכל ההבדל בין נגע עור בשר ונגע של נתק היא במיקום (location) של הנגע (ועיי' משתנה דינם וכפי שנבאר בעז"ה) אבל עדיין יש שם שיער. (כן הבין הרמב"ן ממה שכתב רש"י יג:כט "בא הכתוב לחלק בין נגע שבמקום שער לנגע שבמקום בשר שזה סימנו בשער לבן וכו'". והבין הרמב"ן שכוונת רש"י שעדיין יש שם שיער). ואם נשר השערות יש לו דין נגע עור בשר, לגבי המראה, הרי רש"י בעצמו כתב (לחלן פסוק מ"ג) "ולא כמראה נתקין של מקום שיער שאין מטמאין בארבע מראות שאת ותולדתה בהרת ותולדתה" ומשמע שאין שם מראה כלל אך אפ"ל כן כמבוי ברמב"ן אלא שיש מראה חדשה הנקראת "נתק" וכן ביאר הרמב"ן. אך ביאר לנו היטב מהו הצבע הזה.

עכ"פ, לפרש"י יוצא שאם במקום השיער יש מראה "נתק" אז מטמא הכהן אותו טמא מוחלט אם יש בו א' מסימני טומאה והם שיער צהוב או פשיון (אבל מחי אין בו סימן טומאה). אם אין בו א' מסימני טומאה הנ"ל אז מסגירו ביום השביעי ומגלחו סביב הנגע. ואז ביום ה"ג אם יש בו א' מסימנים הנ"ל טמא ואם לאו טהור. מלבד, הדינים המיוחדים של שיער צהוב וגילוח ומראה הנתק (לעומת ד' מראות הנ"ל) יש עוד דין מיוחד ב"נתק" והוא של "שיער שחור" שמטהר את הנגע והיינו דאף אם הי' בו אחד מסימני הטומאה של שער צהוב או של פשיון, מ"מ אם הי' בו שיער שחור מטהר את האדם מצרעת כמו שכתוב (יג:לז) "ואם בעיניו עמד הנתק ושיער שחור צמח בו נרפא הנתק טהור" הוא

קרחת וגבחת - יג:מ-יג:מד אם נשרו השערות ב"גבחת" דהיינו חצי הראש ולפנים או "קרחת" דהיינו חצי הראש ואחור או "זקן" אז אין לו דין נתקין ויש לו דין של נגע עור בשר (מלבד זה שאינו מטמא בשיער לבן) והיינו שמטמא בדי מראות ובפשיון ומחי (ולא שיער לבן) ובהסגר ב' שבועות. (ומשיכ רש"י בד"ה קרח הוא הוא טהור הוא ביג:מ "אלא בסימני נגעי עור בשר בשער לבן ומחי ופשיון, כבר הקשו עליו ויש שכתבו דט"ס הוא. עי' העמק דבר ותורה תמימה ועוד).

וכדאי לציין בזה, שמה שביארנו ב"נתק" ו"קרחת וגבחת" שהחילוק ביניהם היא אם יש שם שיער אז דינו כ"נתק" ואם אין שם שיער אז דינו כ"קרחת וגבחת" עם כל פרטיהם, וכן מה

שביארתי ד"נתק" אין לו דין ד' מראות רק מראה נתק, הוי לפרשיי (ע"פ הבנת הרמב"ן) אבל הרמב"ן עה"ת וכן עוד ראשונים פירשו באופן אחר.

סיכום נגעי אדם לפי פרש"י עה"ת
(ע"פ הבנת הרמב"ן עה"ת)

1' **נגעי עור בשר** - כל מקום שבעור שהוא גלוי מלבד הראש וחזקן. צריך שיהי לו אחד מארבע מראות הנגעים שהם בהרת ותולדתו או שאת ותולדתו. יש ג' סימני טומאות בהחלט והם שער לבן, מחי, פשיון, יש בו הסגר ב' שבועות. אם עמד במראיתו ולא פשה בסוף שבוע ב', משמע מרש"י דטמא, וחקשו עליו.

2' **נגעי שחין ומכה** - כל מקום שבעור שהי לו מכה או שנשרף והתחיל להתרפאות. צריך שיהי לו אחד מארבע מראות הנגעים בהרת ותולדתו או שאת ותולדתו - יש רק ב' סימני טומאה החלט והם שיער לבן ופשיון (ולא מחי). יש בו הסגר שבוע א'. ואם אין בו סימני טומאה אחרי שבוע א', מטהרו הכהן.

3' **נגעי נתק** - מקום שער שבראש או בזקן ועדיין יש שם שיער. יש בו מראה "נתק" ולא אחד מארבע מראות הנ"ל. יש בו ב' סימני טומאה והם שיער צהוב או פשיון, יש בו הסגר ב' שבועות, אם בסוף שבוע א' אין בו סימנים, יש דין מיוחד של גילוח, יש ג"כ דין מיוחד של שער שחור שמציל מטומאה.

4' **נגעי קרחת וגבחת** - מקום שיער שבראש או בזקן ונשו השערות. צריך שיהי בו אחד מדי מראות הנ"ל. יש בו ב' סימני טומאה והם מחי או פשיון. יש בו הסגר ב' שבועות. אינו מטמא בשער לבן, רמב"ן וראשונים פירשו נגעי נתק וקרחת וגבחת באופן אחר מרש"י.

נגעי בגדים - יג:מז-יג:נט

יש בו ב' מראות טמאות והם ירקרק או אדמדם. ויש בכל אחד מהצבעים של אדום או ירוק ג' מראות. והיינו **מראה א'** שהוא מראה חזק מאד. מראה ב' שהוא פחות חזק. מראה ג' שהוא מראה טהור. כדי שיתחיל סדר ההסגר של טומאת בגדים צריך שלכתחילה

תזריע מצורע - היי תהא שנת אראנו נפלאות

היי בו מראה אי שהיא הכי חזק, וכשיהיי בו המראה הזה אז מסגירו הכהן ואז בסוף שבוע אי יש גי אפשריות (1) טמא מוחלט - אם פשה וגם שאר מראה אי (פסוקים נ"א-נ"ב) ואז שורף כל הבגד. (2) טהור לגמרי - אם כהה למראה גי (כמו שכתוב בפסוק נ"ח "והבגד או השתי או הערב אשר תכבס וסר מהם הנגע וכבס שנית וטהר" ואם הגיע למראה גי נחשב ל"סר מהם הנגע" (3) הסגר עוד שבוע - אם פשה אבל ירד למראה ב' או אם לא פשה ועדיין מראה אי או אם לא פשה וירד למראה ב' אז מכבסו ומסגירו עוד שבוע (וזה מפורש בפסוקים נ"ג-נ"ד "ואם יראה הכהן והנה לא פשה הנגע בבגד וגוי וצוה הכהן וכבסו את אשר בו הנגע והסגירו שבעת ימים שנית" הרי מפורש הדין אם לא פשה. והוסיף הכסף משנה דזה כולל גם המקרה הראשונה שפשה אבל ירד למראה ב' דכיון שירד למראה ב' אינו נחשב לפשיון כיון שלא פשה במראה אי).

והנה אם הסגירו עוד שבוע אז יש גי אפשריות.

(1) טמא מוחלט - אם עמד במראה אי (ואפיי לא פשה וכ"ש פשה), ושורף כל הבגד.

(2) קורע מקום הנגע - אם בסוף שבוע אי היי מראה אי ובסוף שבוע ב' היי מראה ב' אז קורע מקום הבגד ושורפו, ושאר הבגד טהור.

(3) טהור לגמרי - אם ירד למראה גי או אם גם בסוף שבוע אי היי מראה ב' וגם כעת בסוף שבוע ב' היי מראה ב', וטובלו במקוה וטהור.

סיכום - יש ב' מראות והם ירקרק או אדמדם. יש מראה ב' שהוא אמצעי ומראה טהור. אם היי מראה אי ופשה או שעמד במראה אי לבי שבועות טמא מוחלט ושורף הבגד אם היי מראה אי סוף שבוע אי (בלוי פשיון) ובסוף שבוע ב' ירד למראה ב' קורע מקום הבגד ושורפו. אם ירד למראה גי אז טהור לגמרי וטובלו וטהור.

אם ירד למראה ב' בסוף שבוע אי ובסוף שבוע ב' ג"כ היי מראה ב' טהור לגמרי וטובלו וטהור.

נגעי בתים יד:לג-יד:נז

צריך שיהי מראה של ירקרק או אדמדם. ויש בו הסגר ג' שבועות, אם איש מצא נגע בביתו אז כהן מסגירו שבעת ימים ובסוף שבעת ימים יש ג' אפשריות (1) **חולץ וקוצה וטח** - אם פשה הנגע ואח"כ מסגירו שנית.

(2) **טהרת הבית** - אם כחה הנגע או הלך לגמרי ואז קולף מקום הנגע וא"צ להביא ציפורים.

(3) **הסגר עוד שבעת ימים** - אם עמד בעיניו ולא פשה וגם לא כחה הנגע.

ובסוף שבעת ימים שנית יש אפשריות.

(1) **נותץ כל הבית** - אם חזר אחרי "חולץ וקוצה וטח"

(2) **חולץ וקוצה וטח** - אם עמד בסוף שבוע א' והסגירו ואח"כ בסוף שבוע ב' חזר או פשה אז חולץ וקוצה וטח ומסגירו שוב.

(3) **טהרת הבית עם צפורים** - אם כחה הנגע או סר לגמרי אז קולף מקום הנגע וגם מטהרו בצפורים.

ובמקרה ה"י הנ"ל שבסוף שבוע ב' "שחולץ וקוצה וטח" והסגירו אז בשבוע ג' בסופו יש שתי אפשריות.

(1) **טהרת הבית עם צפורים** - אם כחה הנגע או סר לגמרי אז קולף מקום הנגע וגם מטהרו בצפורים.

(2) **נותץ את הבית** - אם חזר הנגע אפ"י בלי פשיון.

סיכום: - אם יש מראה ירקרק או אדמדם מסגירו שבעת ימים

נתיצת הבית - אם חזר הנגע אחרי "חליצה וכו"'. בסוף שבוע ב' או סוף שבוע ג'.

חולץ וקוצה וטח - אם פשה סוף שבוע א' או עמד בעיניו ב' שבועות (או פשה סוף שבוע אחרי שעמד בעיניו סוף שבוע א').

תזריע מצורע - ה"י תהא שנת אראנו נפלאות 31

הסגר שבעת ימים - אם עמד בעיניו סוף שבוע א'.

טהרת הבית בלי צפורים - אם כחה בסוף שבוע א'.

טהרת הבית עם צפורים - אם כחה סוף שבוע ב' או שבוע ג'.

■ ■ ■

ר מ ב " ס

שיטת הרמב"ם בענין השיר שבמקדש

הרב יהודה קעלער

מח"ס צורת הבית עפ"י שיטת הרמב"ם

תנן בערכין פ"ב משנה ו' אין פוחתין משנים עשר לויים עומדין על הדוכן ומוסיפין עד לעולם. אין קטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שחלויים אומרין בשיר. ולא היו אומרין בנבל וכנור אלא בפה, כדי ליתן תבל בנעימה. ר' אליעזר בן יעקב אומר אין עולין מן המנין, ולא עומדין על הדוכן, אלא בארץ היו עומדין וראשיהן כבין רגלי חלויים, וצוערי חלויים היו נקריין.

והנה רש"י פירש (בדף יג ע"ב): אין לוי קטן נכנס לעזרה לשום עבודה כגון לכבד את העזרה ולהגיף את הדלתות אלא בשעה שחלויים עומדים על הדוכן בשיר אז נכנסים לויים קטנים לשורר עמם: ולא היו אותם קטנים: אומרים בנבל וכנור אלא בפה ליתן תבל בנעימה. ליתן תבלין בנעימות חלויים לפי שקול חלויים הקטנים דק ומתבל את קול חלויים הגדולים: ואין עולין למנין, דלא מנו אותן לויים למנין שנים עשר לויים הצריכין לדוכן: ולא עולין על האצטבא המוכנת לדוכן אלא בארץ היו עומדין: וצוערי חלויים, שמצערין חלויים כדמפרש בגמרא: ע"כ פירש"י.

וכן פ"י הראב"ד בחשגתו בהל' כלי המקדש פ"ה הל' ט"ו.

נמצא שלרש"י [וכן הראב"ד ההולך בשיטתו] מפירוש המשנה לומדים שקטן לוי אסור לעשות שום עבודה מעבודת חלויים במקדש,

רק בשעת השירה יכול להכנס לעזרה לשיר עמהם, אמנם, אינו שר בכלים רק בפה, ואינו עולה לדוכן אלא עומד על הארץ, ואינו עולה למנין הייב ליום שצריכים לשיר.

אמנם רבינו דרך אחרת יש לו בפירוש המשנה הזאת וכן פסק להלכה בהלי כלי המקדש, וז"ל בפיחמ"ש "שנים עשר ליום אלו כנגד תשעה כנורות ושני נבלים וצלצל שאין פוחתין מהן. ודע שרשאים הם להוסיף במנין החצוצרות ועד מאה ועשרים ולא יותר, וזולת החצוצרות מדברים שאמרו בהן עד לעולם אין להן גבול. ונבל וכנור, מכלי המיתרים ושונים הם בשוני ריבוי המיתרים ומיעוטם. וכבר ביארנו שעיקר השירה בפה. ותבל בנעימה, הוא ערבות הקול ומשיכתו. אמר ר' אליעזר בן יעקב שאותם האומרים בשיר על הכלים ואינם אומרים בפה אין עולין ממנין שנים עשר ליום ואין עומדין עם הלויים על הדוכן אלא בארץ היו עומדין וראשיתן כבין רגלי הלויים וצוערי הלויים היו נקראין, נגזר מן צער כלומר שמציקים ומטרידין הלויים האומרים שירה בפה. ואמרו אין קטן, רוצה לומר בתחלת כניסתו לעבוד לא יתחיל אלא בזמן שהלויים אומרים שירה". עכ"ל.

וז"ל הרמב"ם בהלי כלי המקדש פ"ג הלכה (ג') [ד] " . . . ואין פוחתין משנים עשר ליום עומדים על הדוכן בכל יום לומר שירה על הקרבן ומוסיפין עד לעולם ואין אומרים שירה אל בפה בלא כלי שיר שעיקר השירה שהיא עבודתה בפה: [ה] ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר. מהן לויים ומהן ישראלים מיוחסין המשואין לכהונה, שאין עולה על הדוכן אלא מיוחס, ואין אלו המשוררים על פי הכלים עולין למנין השנים עשר". עכ"ל.

ובפ"ה הלי ט"ו כתב רבינו וז"ל: "כשיגדל הכהן ויעשה איש הרי הוא כשר לעבודה, אבל אחיו הכהנים לא היו מניחין אותו לעבוד במקדש עד שיהיי בן עשרים שנה ואינו נכנס לעבודה תחלה אלא בשעה שהלויים אומרים שירה".

והנה משנה זו היא קשה להבנה מאד בין לפירוש רש"י ותוס' והראב"ד ובין לשיטת רבינו, ואין לי להכניס ראשי בין ההרים רק שפי' רש"י ותוס' והראב"ד לכאורה סובלים דוחקים רבים מסוג "קלאץ קושיות" אעפ"י שגם על שיטת רבינו ישנם תמיחוח רבות וכמשי"ת.

תזריע מצורע - ה"י תהא שנת אראנו נפלאות ?

דהנה איתא בגמ' שם אין הקטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שהלויים כו': מנא הני מיילי אמר רבי יוחנן דאמר קרא ויעמד ישוע בניו ואחיו קדמיאל ובניו בני יהודה כאחד לנצח על המלאכה בבית האלקים וגוי, ופירשו בתוס': והקשה רבינו אלחנן היכי לפינן דקטן נכנס לעזרה לשיר בשעה שהלויים עומדים לדוכן ואמר ר"י דרבי ליה מיתורא דקרא כתיב בניהם ואחיהם הלויים וכתיב ישוע בניו קדמיאל ובניו בני יהודה בני חנדד בנייהם למה לי והלא הזכיר כל אחד בניו אלא ש"מ דלחכי כתבי דהוה מיותר ומשמע קטנים.

והנה ע"ז מאד קשה לכאורה. דהרי בכתוב כתיב לנצח על עשה המלאכה, ובחולין דף כ"ד ע"ב בפירוש איתא מאימתי כשר' לעבודה משיביא שתי שערות רבי אומר ואמר אני עד שיהא בן עשרים אי"ר חסדא מ"ט דרבי דכתיב ויעמידו את הלויים מבן עשרים שנה מבן עשרים שנה ומעלה לנצח על מלאכת בית ה' ואידך לנצח שאני. הרי רואים **דלנצח בעינן בן עשרים ומעלה!** וקרא דנן ג"כ כתיב **לנצח** על עשה המלאכה ואיך יכולים ללמוד מפסוק זה שלא רק שלא היו בני עשרים והיו בני י"ג אלא שהיו קטנים!!

ותו כבר הרגיש בזה בתפארת ישראל על המשניות בערכין שם וז"ל: ולישנא דמתני' קצת משמע כרמב"ם, דקטן דנקט מתני' חיינו המתחיל בעבודה, דאלי"כ הל"ל אין הקטן כשר לעבודה רק לשיר, וגם מסוגיא דחולין [דכ"ד ב'] משמע כרמב"ם, ולא ידעתי אם כוונתו על מה שכתבתי לעיל, או שלא אשתמיט שמה בסוגיא דאיירי בשנות עבודת הכהנים והלויים, ולא הזכיר אף ברמז שלוי קטן יכול לחשתתף בשיר.

ועולה על גביהן הקלאץ קשיא הכי גדול, דין זה דעיקר השירה הוא בפה אינו אפילו מרומז במשנה. שוב ראיתי שכן הקשה בתווי"ט וז"ל: "ומיהו קשיא לי שמ"ד עיקר שירה בפה והכי קיי"ל במ"ש לעיל הני י"ב לויים כנגד מ"י עישי"ב. ודו"ק.

אמנם יש עדיפות בפ"י זו, שמהקטע אין הקטן נכנס לעזרה עד סוף המשנה הכל הוא ענין אחד בהמשך ישר.

ושיטת רבינו יש לבאר בזה האופן, הנה תחלת הפרק מתחילה אין בערכין פחות מסלע ולא יתר על חמשים סלע, כו' ואח"כ אגב גררא נקט עוד ענינים שהם אין פחות ולא יתר ואח"כ אין

פוחתיך ואין מוסיפין עד שמגיע למנין כלי השיר במה פוחתיך ועד כמה מוסיפין, זהו סדר משנה א-ג. משנה ד' מאמר המוסגר מחלוקת מיהו המנגנים בכלים וז"ל "ועבדי הכ היו דברי ר' מאיר. ר' יוסי אומר משפחת בית הפגרים צפרי ומאמוס היו ומשיאין לכהונה. ר' חנניה בן אנטי אומר לויים היו. ופ"י רבינו "ר' מאיר מתיר שיהיו עבדים שהוא אומר אין מעלין מן הדוכן לא ליוחסין ולא למעשרות יוסי אומר שלא יהיו עבדים לפי שמעלין מן הדוכן ליו ר' חנניה אומר מעלין מן הדוכן למעשרות ולפיכך לא יהיו לויים . . והלכה כרבי יוסי". עכ"ל.

ונסב הסדר דמשנה לענינים דאין פוחתיך ומוסיפין לע ותאחרון שבהם הוא משנה דידן אין פוחתיים משנים עשר עומדין על הדוכן ומוסיפין עד לעולם. ואח"כ בא מאמר המו אין קטן נכנס וכו' ואח"כ חוזר לענין ראשון ומבאר שהי העומדים על הדוכן לא היו אומרים בנבל וכנור אלא בפה. אומר ר' אליעזר בן יעקב שאלו המנגנים בכלים אינם עולים המנין ולא עולין על הדוכן, אלא בארץ היו עומדין, [לשיטת"י שהדוכן ה"י שלש מעלות ובעזרת הכהנים (ודלא כו בבית המדות שהי בעזרת ישראל) ולפיכך כיון שהיו בהם ישראלים שלא הותר להם להכנס לעזרת כהנים רק בשביל העב כמשי"נ בהל' ביהב"ח לפיכך היו עומדים בארץ משא"כ שירה. "ואמר ה' בלוי ושרת בשם ה' אלקים, איזה שירות שהוא בשכ הוי אומר זו שירה". שוב ראיתי שהרמב"ם צייר את הז בפיה"מ מדות פ"ב מ"ד בסוף עזרת ישראל, והיינו כמ"ש ב המדות, ודו"ק. ובזה סרה קושיות ידידי הרה"ח שמואל הלוי העבער למה השמיט רבינו דין שאינן עולין על הדוכן, ומה שו שם רבינו שאין עולה על הדוכן אלא מיוחס, לא למימרא שע ממש על הדוכן, אלא שמנגן בכלי בשעה שהלויים על הז . . (דו"ק).

וזתו מה שכתב רבינו בהל' כלי המקדש פ"ג הל' [ד] (בדו (ג) . . ואין פוחתיך משנים עשר לויים עומדים על הדוכן ו יום לומר שירה על הקרבן ומוסיפין עד לעולם ואין אומ שירה אלא בפה בלא כלי שעיקר השירה שהיא עבודה בפה. ובכו מתחיל אח"כ [ה] ואחרים היו עומדין שם מנגנין בכלי שיר ג לויים ומהו ישראלים מיוחסין המשאיין לכהונה [ומכיון שאין עיקר העבודה וכשר אף בישראלים, אינם עומדים על הדוכן כנ

תזריע מצורע - ה"י תהא שנת אראנו נפלאות

. . ואין אלו המשוררים על פי כלים עולין למנין השנים עשרה" עכ"ל.

ומה שהקשה למה השמיט רבינו הא שמעתתא דראב"י שאינם עומדים על הדוכן ז"ל א) מדכתב בהלי [ד] " . ואין פוחתין משנים עשר לזים עומדים על הדוכן בכל יום ומוסיפין עד לעולם, ואין אומרין שיר אלא בפה בלא כלי שעיקר השירה שהיא עבודתה בפה" הרי משמע דכל הלזים העומדים על הדוכן היו שרים רק בפה, ובהלי [ה] ואחרים היו עומדים שם כבר לא מדובר על הדוכן. ולא כתב בפירוש שלא עמדו על הדוכן מכיון שזחו יותר עובדא מהלכה, שאין בזה איסור אם יעמדו על הדוכן, ודו"ק.

והנה האבן האזל [בפי"ה מהלי כלי המקדש הט"ו] כתב שמדברי הרמב"ם בפי"ה"ם שרק אחרי פי" כל המשנה פי" הא דאין קטן נכנס לעזרה לעבודה מוכח דהא דתנן אין קטן נכנס לעזרה ה"י בגירסתו בסוף המשנה אחר דברי ראב"י, ומה דתנן ולא היו אומרים בנבל וכנור אלא בפה קאי על הלזים עצמן. עיי"ש"ב.

וממשיך דנשאר לנו לבאר מה דלמד ר' יוחנן הא דאין הקטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שהלזים אומרים בשיר מקרא דויעמוד ישוע ובניו ואחיו קדמיאל ובניו ובני יהודה כאחד לנצח [על] עשה המלאכה, והנה בתוספתא בערכין בפ"ב איתא ראב"י אומר צוערי לזיה בני יקירי ירושלים היו בעזרת נשים ראשיהן בין רגלי הלזים כדי ליתן תבל בנעימה. שנאמר ויעמוד ישוע ובניו וגוי ומשמע דעיקר ילפותא הוא על כדו ליתן תבל בנעימה, והיינו דהניגון על הכלים הוא כדי לעזור להמשוררים, וזה יליף מהא דכתיב לנצח על עשה המלאכה. ולפי"ז צריך לגרוס גם בבבלי כן דמנה"מ וקרא דר' יוחנן קאי על ליתן תבל בנעימה. וע"כ כן הוא לפי גירסתו של הרמב"ם דגריס אין הקטן בסוף המשנה [ובתוספתא היה אפשר לומר דהילפותא הוא על בני יקירי ירושלים והיינו שאינם לזים, ולמד זה מדכתיב בני יהודה, ומצאתי שבמצפה שמואל הביא כן בשם מוהרי"ד ז"ל, אבל בהא דר' יוחנן אי"א לפרש כן דבמתני' לא תנן זה וע"כ כמשי"כ].

והאבן האזל אגב חורפ"י לא דק כי כן הוא דרכו של רבינו בהרבה מקומות לפרש סוף המשנה לפני תחלתה לדוגמא עיין בתמיד פי ו' משנה ו' [בהוצאת קאפח] שבסוף הוא מבאר וכבר בארנו

בתשיעי דמנחות שאין סמיכה אלא על החיים וכוי שהוא על התו
המשנה. ונת' אחרי סוף המשנה ובכמה דוכתא.

ובפרט שנוסח המשנה של הרמב"ם נעתק בגוכי"ק ונדפס
קאפח וגם שם "אין קטן נכנס לעזרה כן" הוא באמצע המשנה
בנוסח שלנו.

ומה שהעתיק האבן האזל מהתוספתא שצוערי בני יי
ירושלים היו בעזרת נשים. כבר כתב בהר המורי שזחו ט"ס ו
עזרת ישראל שהרי מסיים וראשיהן בין רגלי הלויים, והלויים
על דוכן שהוא בסוף עזרת ישראל כנ"ל.

■ ■ ■

נ ג ל ה

הפסק בתפלת שמו"ע

הת' ישראל יונגו
אר

בקצה"ש ס"י כ"י סעי' ח' כתב (בדיני תפילת שמו"ע):
נשמט טליתו ממקומו יכול למשמש בו ולהחזירו אפ"י נפל ו
אבל נפל כולו אינו יכול לחזור ולהתעטף בו משום הפסק
א"יכ הוא טרוד עי"ז ואינו יכול לכוין (ס"י צ"ז ד) נ
להתעטף כשיסיים אותה ברכת, ולאחר שיסיים תפלתו ימו
בציצית ויברך ברכת להתעטף וכוי (ס"י ח' סעי' כ"ט)
(ועיג"כ בהנסמן בספר שלחן השלם ע' 176 הע' 57).

והנה ז"ל אדה"ז בסי' ח' שם: "מי שהי' מתפלל תפילת שו
עשרה ונפל טליתו מעליו והניחו אחרים עליו את הטלית שיי
את תפילתו ימשמש בציצית ויברך" ע"כ.

והקצה"ש פ"י שכשם שהניחו אחרים עליו מברך בגמר הו
ה"ה כשהתעטף בעצמו, אולם לכאוי נראה לחלק:

תזריע מצורע - היי תהא שנת אראנו נפלאות

דהנה אדהיי בדניי שמויע סי קייג סיב כתב וזייל: "בקש לצאת ממנו רוח הרבה ונצטער הרבה, ואינו יכול להעמיד עצמו הולך לאחוריו דיא ומוציא הרוח. וממתין עד שיכלה הרוח ואומר רבון העולמים וכו' ואין אמירה זו חשובה הפסק בתפלה הואיל וכבר מופסקת תפלתו עיי הרוח" עייכ.

ומסתבר לומר דכשם שגבי אמירת רבון העולמים כוי בתפילתו ייח אמרינו כיון שהפסיק הפסיק, ומתירים הפסק נוסף כך גם אם נתעטף בטלית באמצע שמויע נאמר מכיון שהפסיק (בכדי להתעטף) שיפסיק גם עבור הברכה [ומה שבסיי נייג סעי' גי כ: "מי שלא היה לו טלית עד שהגיע לישתבח לא יברך על עטיפת ציצית בין פסוקי דזמרה לישתבח. מפני שאסור להפסיק מבייש עד סוף ישתבח אפי' לצורך מצוה וכו'"] אע"פ שמפסיק בכדי להתעטף, וייל: דיש חילוק באיכות ההפסק בין התעטפות (בציצית) בפסוקי דזמרה להתעטפות בשמויע].

וייל עייפ המבואר בשויע אדהיי סי סיי סייא באיזה הפסק בקייש וברכותיי צריכים לחזור לראש יי"א אפי' אונס לסטים או אונס אחר כל שלא היי יכול לקרות אפי' אם רצה וייא שאינו חשוב הפסק מחמת אונס לחזור לראש אפי' לא היי יכול לקרות מחמת שהאיש אינו ראוי כגון שהתחיל לקרות קייש והתחילו מי רגלו שותתים על ברכיו והוצרך להפסיק עד שיכלו או מחמת שהמקום אינו ראוי וכו' עיייש.

עדיי ייל דזהו החילוק בין התעטפות בציצית להוציא רוח.

דהנה כשמתעטף בציצית חרי האדם נמצא במצב שראוי להתפלל ואף דעתו על התפילה ואין התעטפות עושה הפסק כייכ שנאמר שאין קשר בתפילה דלפני ואחר שהתעטף, (ז.א. ההפסק אינו כייכ מהותי), והוה דומה למי שחלץ התפילין סתם ודעתו לחזור ולהניחם שלא הוה הפסק (כייכ) ולכן אינו צריך לחזור ולברך על ההנחה הנוספת (באם לא עשה צרכיו בינתיים כמבואר בסיי כיי סעי' כייט-לי, ועיין לקויש חי"ד האזינו (ב), משא"כ מי שהוציא רוח וכו' הרי באותו הזמן הוא אינו ראוי להתפלל (כנייל סיי סיי לקויש שם ולא יועיל מה שבדעתו להמשיך להתפלל אח"כ) והוה הפסק מהותי יותר ולכן (כיון שהפסיק) יכול גם להפסיק ולומר "רבון העולמים וכו'".

עניני נשיאת כפים

הת' צבי מרדכי הכהן אהרוננו
תות"ל 770

ישנם כמה מנהגים בעניני נשיאת כפים, שבספרי האחרונים נמצאו דעות חלוקות באופנם, ועייע לא עלה בידי לברר מהו המנהג המדוייק (אם ישנו) שנהגו בו אנ"ש. לכך הנני להציע מנהגים אלו בפני הקורא הנכבד. בבקשה מכל היודע בזה הכרעה ברורה או קבלה מזקני החסידים - שלא ימנע טוב מבעליו ויודיעני מעי"ג גליון זה, ות"ח מראש.

א. האם מקפידים ליטול הידים סמוך לרצה כמבואר בשו"ע רבינו (סקכ"ח ס"ח), ואם לא - מדוע?

[ואף שדין זה של איסור שהי' בין נטילה לברכה יותר מכדי הילוך כ"ב אמה אינו אפשרי במציאות (שהרי למי חשבון הי" דקות למיל הוא שיעור של י"א-י"ב שניות, ואף להצ"ח ברכות ט' שמשערים שיעור הילוך כ"ב אמה בהליכה עקב בצד אגודל, מ"מ הוא משך זמן קצר וא"א שהשי"ץ יגמור רצה ומודים וכו' תוך שיעור זמן קצר שכזה) - הרי איך שלא יהי' התירוץ בזה, הלא פסק רבינו (מהמג"א סק"ט) שיש ליטול סמוך לרצה].

(במנין כ"ק אד"ש אין שייך במציאות ליטול הידים סמוך לרצה מפאת ריבוי כהנים כ"י, אך השאלה מתעוררת במקומות שאפשרי הדבר).

ב. בנטילת הידים קודם הברכה - כמה פעמים שופכים על כל יד, ובאיזה סדר (על כל יד לחוד או לסירוגין).

ג. האם גם הכהנים נוהגים לומר "עם קדושיך כאמור" לאחר שחשי"ץ מכריז "כהנים"?

בשו"ע סעי' טז כתב רבינו: "נוהגין שהשי"ץ אומר . . . עם קדושיך כאמור בלחש" (ובסידור השמיט זה שהשי"ץ אומר בלחש, וראה בפסקי הסידור סקכ"ח אות פד שמשמע מרבינו שרק את תיבת

תזריע מצורע - היי תהא שנת אראנו נפלאות ?

"כהנים" אומר הש"ץ בקול רם, אבל את "עם קדושך כאמור" אומר בקול בינוני, ולא הזכיר שגם הכהנים אומרים זה, אבל שמעתי שכו"כ אומרים כן (וכפי שאכן הביא המשני"ב ס"ק לו שיש שנוהגים כן, אבל ראה שם שמסיים שמנהגם "טעות הוא"), ואפשר שכן המנהג אע"פ שבשו"ע לא הזכיר מזה מאומה.

[אותה השאלה קיימת גם בנוגע לציבור, שהרי נחלקו הפוסקים בזה, לדעת הלחם חמודות אין הציבור אומרים "עם קדושך כאמור", ולדעת הלבוש סקכ"ח ס"י אומרים (ובסי' כתר כהונה ס"יא ס"ג מעיד שברוסיא ובפולין נהגו כהלבוש עיי"ש. (ספר זה נדפס לראשונה בתרל"ו), וצריך בירור איך הוא מנהגנו בזה (גם בזה יש הנוהגים כך ויש הנוהגים כד)].

ד. מהו גובה הידים בעת הברכה?

בשו"ע סעי' כ' כתב רבינו: "צריכים להגבי ידיהם כנגד כתפותיהם", אבל שמעתי שישנם הנוהגים להגבי ידיהם עד כנגד הראש ממש (ומקורם משער הכוונות ומפע"ח כו', וכן נהגו "חסידים בית-אל ע"פ חכמת הנסתר" כמובא בכה"ח סקכ"ח).

ה. איך נהוג באופן פישוק האצבעות בפריסת הכפים, ובחשבון חמשת האוירים בין האצבעות?

באופן כללי חישוב האוירים הוא כך: שני אוירים ביד ימין - בין ה"זרת "וה"קמיצה" לבין ה"אמה" וה"אצבע" ובין ה"אצבע" לאגודל; שני אוירים ביד שמאל - בין האגודל ל"אצבע", ובין ה"אצבע" והאמה לבין הקמיצה וחזרת; והאויר החמישי הוא בין האגודל שביד זו לאגודל שביד השני.

אמנם בפרטיות ישנם כמה דעות בזה:

לדעת המהרי"ל נוהגים להניח אצבעות יד ימין על האצבעות יד שמאל "כדי שלא ישבר החלון". וניתן להסביר דעה זו בשני אופנים: או שמניחים אגודל על אגודל ו"אצבע" על "אצבע" (או שתי ה"אצבעות" על שתי ה"אצבעות"), או ששתי ה"אצבעות" תחיינה מרוחקות זו מזו, ורק האגודלים יהיו זה על זה.

ולכאורה, בין אם נאמר כך בין אם נאמר כך, בהכרח שלמנהג זה אין ליישר האגודלים, אלא להפנותם מעט כלפי פנים, שהרי אם יהיו ישרים, וגם נחברם איש לרעהו, נמצא שיחסר אויר אחד מהחמשת אוירים.

[והנה כשנדקדק בלשון המהרי"ל נמצא שבהכרח לכאורה לפרש בדבריו כהאופן הראשון, דזהו לשונו: "יניח אצבעות הימין על אצבעות השמאל כדי שלא ישבר החלון דבעינן ה' תרכיס", הרי שכתב במפורש "יניח אצבעות" בלשון רבים, ולא כתב "יניח אצבע" בלשון יחיד, ובהכרח שכוונתו שיניח גם ה"אצבעות" זו על זו, ולא רק האגודלים בלבד.

ומעתה יוקשה במאד, דבסעי' כ"י כתב רבינו: "ויש נזהרין בשעת אמירת התיבות להניח אגודל ימין על אגודל שמאל", ולא כתב שיניח גם ה"אצבעות" זו על זו, ובזה פירש דברי המהרי"ל ולכאוי מדברי המהרי"ל מוכח שסובר שמניחים גם ה"אצבעות" זו על זו? (ובדוחק גדול ניתן ה"י לומר שגם רבינו הודה שיניח ה"אצבעות" זו על זו רק שלא פירט דבר זה, אבל בלבושי השרת סקיי"ט על כרחך אי"א לפרש כן (עיי"ש). ובפשטות גם רבינו הולך בשיטה זו). ובאמת לפי הגירסא המובאת במג"א סקיי"ט "יניח אצבע הימין על השמאל" לק"מ, אבל להגירסא שבהמרי"ל עצמו (וכן מובא בכו"כ ספרים אחרים בשמו, ובנוסחאות ישנות כו') צע"ג.

ובשו"ת בית ישראל סיי"ח הקשה קושיא זו, וכתב להוכיח שדחוק לומר שרבינו גרס "אצבע", עיי"ש. וראה שם שה"י נראה לו לפרש שהמרי"ל לא התכוון לומר שיניח האצבעות זו על זו אלא שבתחילה המהרי"ל כותב שייחמיו לא עשה הדבר כתקנה דת' מגבי יד ימינו כ"כ עד שנתפרדה לגמרי מיד שמאלו" (מכיון שלהלכה צריך להגביי היד הימנית על השמאלית), ועי"ז כותב "וכן לא יעשה, רק יניח אצבעות הימין על אצבעות השמאל", שבו לשלול הנהגת חמיו שה"י "שובר" החלון עי"י שה"י מגבי יד כ"כ, ולכן כותב שמן הראוי להניח ידיו בסמיכות זל"ז, ואין החלון "נשבר". ומה שכותב "אצבעות" . . . על אצבעות", אין כוונתו "עלי" ממש, אלא שפירושו "בסמוך" כפי שמצאנו בכמה מקומות. אבל כמובן שאי"ז מתרץ את דברי רבינו).

ולישב הקו' י"ל בדוחק שהוקשו לרבינו דברי המהרי"ל שבכדי שלא "ישבר" החלון ייניח אצבעות הימין על אצבעות השמאליות. דאם נאמר שכוונתו שיניח שתי ה"אצבעות" זו על זו, הרי אדרבא, שני האוירים שבין ה"אצבע", לאגודל ביד ימין ובין האגודל ל"אצבע" שביד שמאל, נעשים לאויר אחד (כיון שה"אצבעות"

מחוברות), ונמצא שהמהרי"ל בא לתקן שלא יחסר חלון אחד, ונמצא מחסיר חלון אחר. ולכן הוכרח רבינו לפרש כוונת המהרי"ל שיניח רק האגודלים זה על זה. ואין כוונת המהרי"ל שיניח כל האצבעות אחד על השני ממש, אלא ע"י שמניח אגודל על אגודל, נמצא שכל אצבעות יד ימין הם על אצבעות יד שמאל, אבל זה דוחק, ועצ"ע.

ויש הנוהגים להיפך, ומקפידים שלא לחבר הידים אלא זו לבד וזו לבד (הגהות הבי"י לשכנה"ג סקכ"ח סק"ז) (ובשו"ת בית ישראל שם מביא שכן נהגו כו"כ - אדמו"ר ספינקא כ"ו). ולכאורה למנהג זה אפשר ליישב האגודלים ואין קפידא באיזה אופן יהיו, שהרי לאופן זה האויר שבין הידים נחשב כאחד מחמשת האוירים, ואין תנוחת האגודל משנה כלל.

מנהג שלישי בזה כותב היעבי"ץ בדיני נשיאת כפים אות כד "שצריך לעשות חמש אוירים בחלוק אצבעות בשוה דהיינו בין גודל לגודל צריכין לעשות האויר ע"י הפרדת ראשי הגודלין ומקובץ יחד בעיקרון, וצ"ע שלא נהגו כן". והיינו, שמצמידים האגודלים בחלק הקרוב לפיסת היד ("עיקרון"), ומפרידים בחלק הרחוק מפיסת היד ("ראשון"), כך שיוצא כעין כנפי יונה. (וראה בבית ישראל שם, שכן מנהג בעלז).

וגם מנהג זה ניתן לפרש בשני אופנים. דאם כוונת היעבי"ץ שמחברים האגודלים ממש בחלק הקרוב לפיסת היד, אזי קשה מאד לחבר גם את ה"אצבעות" (שהרי אז הידים כמעט נצמדות זו לזו), אך אם כוונתו שמצמידים את האגודלים רק בסביבות הקשר האמצעי של האגודל, אז ניתן להצמיד גם את ה"אצבעות" זו לזו. (ומדבריו אין להוכיח כלום, דאפשר שסובר שבאם מצמידים גם את ה"אצבעות" יוצא שמחסירים אויר אחד (כדברינו לעיל), ומכיון שנהג להצמיד גם את ה"אצבעות", לכן הוכרח להוסיף שיפריד את האגודלים ב"ראשון", שאז אע"פ שנחסר אויר אחד ע"י הצמדת ה"אצבעות", הרי שמתווסף אויר שני בין האגודלים המופרדים

זמ"ז ב"ראשון". אך יתכן שלא הצמיד ה"אצבעות", והסיבה שהצריך להפריד "ראשי" האגודלים היא מכיון שסבר שאין אויר שתחת האגודלים (כלומר האויר הפונה כלפי הגוף) נחשב לאחד מחמשת האוירים, שהרי אויר זה אינו נמצא בתחום האצבעות אלא מחוצה לו, ובכדי להשלים האויר החמישי תוכרח להפריד האגודלים ב"ראשון" ורק ע"י כך יהיו חמשה אוירים).

דעה רביעית בזה היא דעת הגר"א שבאמת אין עושים חמישה אוירים. אלא מפרידים כל האצבעות ומקנידים שלא תגע אצבע בחברתה, ומקורו מזהר פי נשא עי"ש.

אך ראה בסי' היכל הברכה פי' אמור. דבאמת הפוסקים לא חלקו על הזהר. אלא רק הוסיפו שצריכים לעשות חמישה אוירים, כשמשחלקים האצבעות אין שם "חרכים" אלא שאין נוגעים זה בזה והפוסקים הוסיפו לעשות חמישה אוירים ממש, עי"ש. והיינו שגם הפוסקים מודים שצריך לחלק האצבעות קצת זו מזו, רק שהרווחים הגדולים יהיו חמישה.

ולשלמות הענין נביא בזה עוד כמה מנהגים. מנהג מעניין מובא בשה"ל סכ"ג ובמתחזור ויטרי סק"ל (מובא גם בערוך ערך חלון): "בברכה ראשונה מניחים (כנראה כוונתו שמכופפים קצת אצבע הסמוכה לגודל ומשהין אותה כן. בשלישית מניחין רביעית הסמוכה לזרת". וראה בסי' עבודת כהנים שכתב כל פסוק יפריד את כל האצבעות זו מזו (המרמז על ע"ס שמהן נמשכה הברכה לישראל). וראה עוד בב"י סקכ"ח ד"ה ומ"ש חולקים, שמביא שיש שנהגו לעשות באצבעותיהם שם ש-ד-י, וכן מובא בשם ר"ת ובמג"א סק"ט המביא מהבחי" שיש שנהגו לרשום שם הו"ו באצבעותיהם, עי"ש - אך מנהגים אלו לא התקבלו בתפוצות ישראל.

ו. מתי נוהגים הכהנים לרדת מן הדוכן לאחר גמר הברכה האם תיכף לאחר שגומר השי"ץ שים שלום, או שמחכים עד לסיום הקדיש?

בשו"ע (סעי' טז ובשו"ע"ר סעי' כה) מובא רק שממתינים עד לסיום שים שלום (עד לסיום עניית אמן לאחר שיש מפי רוב הציבור), אך רבים הנוהגים להמתין עד לסיום הקדיש (ואולי נהגו כן מחמת שתיכף מתחיל השי"ץ לומר קדיש, וכשירדו מהדוכן

באמצע הקדיש יגרמו לקהל להפסיק באמצע הקדיש בדיבור באמירת "ישר כח" לכהנים, ולכן ממתינים עד לסיום הקדיש).

ומענין לענין, שמעתי שיש הטוענים בהנוגע לאיזה כיוון מסתובבים הכהנים כשמפנים פניהם אל הקהל, שעל אף שבשו"ע רבינו סעי' כו כותב: "לא יחזרו אלא דרך ימין, שכשעומדים תחילה ופניהם למזרח, יפנו לצד דרום ואח"כ למערב נגד הציבור, ובחזרתם למזרח יפנו לצד צפון שהוא ימינם כשפניהם כלפי הציבור למערב".

הרי שדבריו אלו הם רק לשיטת רוב הפוסקים המבארים מאחז"ל "כל פינות כו' לא יהיו אלא דרך ימין" כפשוטו, כלומר שצריך להפנות לאותו צד שנוטה לדרך ימין, ולכך כשעומד ופניו למזרח אזי דרך ימין הוא כשפונה לדרום, וכשפונן למערב דרך ימין הוא כשפונה לצד צפון. אבל מכך שמנהגנו באמירת בואי לשלום בקבלת שבת להתחיל בשמאל (סי' המנהגים עמ' 26), והיינו כשפניו למזרח סובב למערב דרך צד צפון, מוכח שאנו פוסקים כהלבוש (והט"ז) סתרע"ו סי"ה "שלעולם צריך אדם להתחיל מכנגד ימינו והלאה כדי שימשך ימינו אצלו", דכשמסובב עצמו לצד שמאל הרי שהופך אז ימינו (עיי"ש באור"ג). ומעתה בעניינינו יצטרכו הכהנים לפנות תחילה דרך צפון כדי להפוך ימינם (כדעת הלבוש סקכ"ח סי"ז, ועיי"ש). ולא כדן השו"ע (מאחר שמנהגנו מכריע).

אבל באמת קשה לומר שאנו נוהגים כהלבוש נגד דעת שאר כל הפוסקים, ומה גם שממנהגנו בנר חנוכה ובענועי הלולב מוכח שאין אנו נוהגים כהלבוש (עי' סי' המנהגים עמ' 66,70 ובהערות), וא"כ אין לשנות מדין השו"ע ויש ליסוב דרך צד הדרום.

ולכאורה הביאור בזה הוא פשוט, דכשנעיינן במקור מנהגנו בבואי לשלום, נמצא שאי"ז דומה כלל לני"ח ולענועי הלולב.

(1) שו"ר שכי"כ המשני"ב (סי' ס"ז) לחדיא.

(2) יראה בסי' דרכי חיים ושלום סתשע"ו, שהמנה"א נהג בבואי לשלום כמנהגנו, והביאו ע"ז בהערה דברי השע"ת סתרני"א בשם התולדות אדם "שדרך ימין - חשוב מזרח צפון מערב דרום", והיינו כדעת הלבוש. והט"ז. אך לדברינו לקמן ז"א, שהרי בואי לשלום הו"ע מיוחד. ורא"י לזח (שאינן דעת המנה"א כהלבוש) מכך שגם הוא לא נהג כהלבוש בני"ח ובענועים, וע"ז כדאמרן.

דבשער הכולל פייז סייז (מצויין בסהמיינ שם) מביא מסיי היעבש
שכשאומרים בואי לשלום בפעם האי "שוחה לשמאלו כנגד ימין
השכינה" (שם אינו מדבר בענין הסיבוב כלפי מערב, אלא
בהכריעות שכורעים בבואי לשלום). לומר, דאע"פ שמצד הסדר
די"דרך ימין" צריך לשחות לימין, מ"מ השחי" בבואי לשלום צ"ל
(ע"פ הסוד) מנגד השכינה, ומתחשבים בימין השכינה ולא בימין
האדם. וכנראה שמתעם זה גם מהפכים הפנים אל המערב דרך צד
צפון אע"פ שהוא נגד הסדר ד"דרך ימין", מחמת שתמיד מתחשבים
בבואי לשלום בימין השכינה ולא בימין האדם, וצד צפון הוא
ימין השכינה (אבל לפייז מנהג אדי"ש צ"ע דמסתובב לצד שמאל או
שוחה תחילה לצד ימין).

■ ■ ■

ש ו נ ו ת

ביאור לשון רבה"ז בהגש"פ אודות כוס ד'

הרב שמואל פסח באגאמילסקי
מחבר קובצי שאלות פירושים וביאורים
מייפלואוד, נוא דזוירן

בסדר הגדה הנדפס בסדור תורה אור, וכן הוא בהגדה של פסח
עם לקוטי מנהגים וטעמים, (שהוא צלום מסדור תורה אור), הנה
לפני אמירת שפוך חמתך גו', נדפס: "מוזגין כוס ד' ופותחין
הדלת ואומר".

גם, כ"ק אדי"ש בביאוריו להגדה העתיק לשון הנ"ל, היינו
"מוזגין כוס . . .".

אמנם בסדור עם דא"ח דפוס ראשון (קאפוסט תקע"ו), וכן הוא
ג"כ בסדור עם דא"ח הוצאת קה"ת (שהוא צילום דפוס זיטאמון
תרכ"ג), יש כאן שינוי קצת. דבמקום "מוזגין", נכתב
"ומוזגין", בהוספת וא"ו.

תזריע מצורע - הי' תהא שנת אראנו נפלאות

בסדור תורה אור, אחרי ברכת בפה"ג של כוס שלישי, נדפס "ושותה בהסיבה". ואח"כ מתחיל פיסקא חדשה עם תיבות "מוזגין כוס ד' . . .".

[ועד"ז הוא בסי' עם דא"ח הוצאת קה"ת.

אמנם בסי' עם דא"ח דפו"ר אחרי תיבות "ושותה בהסיבה" נדפס נקודה. ואחרי הנקודה (באותה שורה) כתוב, "ומוזגין כוס ד' . . . ואומר"].

[בהגדה הנ"ל של כ"ק אד"ש, נשמט תיבות "ושותה בהסיבה". ובסיום ברהמ"ז, לפני ברכת בפה"ג, נדפס, "ואח"כ מוזגין כוס שלישי ואומר עליו בהמ"ז".

ונשמט מה שכתוב אחרי זה בסי' תורה אור, "ואחר בהמ"ז קודם שתיית כוס שלישי יברך: בא"י . . . בפה"ג. ושותה בהסיבה".

וטעם השינוי, כי בסדור תורה אור לא נדפס סדר ברכת המזון בהגדה של פסח. כי נדפס בהסדור לפני זה, אחר קידוש לבנה.

אמנם - בהגדת כ"ק אד"ש, מאחר שנדפס סדר ברהמ"ז בהגדה, אין מקום שאצל סימן ברך שהוא לפני ברהמ"ז, יחי' כתוב, "ואחר בהמ"ז . . .".

אבל צ"ע:

1) מדוע נכתב "ומברך על הכוס (ושותה בהסיבה)", ולא נכתב כלשון רבנו הזקן אצל כוס שני, "ומברך ושותה בהסיבה", היינו בהשמטת תיבות "על הכוס".

2) תיבות "ושותה בהסיבה", לכאורה מקומם אחרי סיום ברכת בפה"ג, ולא לפני ברכת בפה"ג, וכפי שהוא בסידור תורה אור, וכן הוא אצל כוס ד'.

אף שאצל כוס שני, נדפס "ושותה בהסיבה" לפני ברכת בפה"ג, חנה זה גופא דורש ביאור מאי שנא כוס ב' מכוס ג' וד'.

ואולי הביאור הוא דכוס ב' נגרר אחרי כוס א'. ואצל כוס א' לא נכתב "ושותה בהסיבה", מיד אחרי ברכת בפה"ג, כיון שברכת בפה"ג הוא בהתחלת הקידוש.

ואיך שיהי הביאור בזה, מ"מ כאן מדובר אודות כוס שלישי ואצל כוס שלישי כתב רבנו הזקן "ושותה בהסיבה", אחרי ברכת בפה"ג].

וייל בד"א הטעם שנכתב "ומוזגין (כוס ד') בהוספת וא"י ובפרט שכ"ל בסי" עם דא"ח דפו"ר, לפני תיבת "ומוזגין" (אחרי תיבות "ושותה בהסיבה"), נדפס נקודה.

- בסי" תורה אור, סי" עם דא"ח הוצאת קה"ת, והגדת כ"ק אד"ש, נשמט הנקודה -

כי אף שבהגדת כ"ק אד"ש אחרי ד"ה ברך, בא ד"ה "כוסו של אלי", ותיבות אלו נדפסו בדומה לשאר התיבות שהעתיק כ"ק אד"ש לשונו של רבנו הזקן בהגדה,

הנה בהגדה לא נזכר "כוסו של אלי".

ולרמז מזיגת כוסו של אלי, הוסיף רבנו הזקן אות וא"י שכידוע אות וא"י מורה על הוספה.

ורמזו אחרי ברכת המזון, מתאים עם מה שכתב כ"ק אד"ש ד"ה כוסו של אלי, "מזיגת כוס זה אחר ברהמ"ז".

והטעם שבא ברמז ולא נכתב בפירוש מתי מוזגין כוס זה משום דכ"ק אד"ש בד"ה הנ"ל כתב, "חוץ מזמנים ידועים", שאי מזיגתו הוא לפני ברהמ"ז, וכפי שה"י בשנת תשי"ג, וכן נזכר כ"ק אד"ש. (ראה ר"ד בעת הסעודות יום א' דחגה"פ תשכ"ט) וכדי שלא לשלול הנהגה זו, בא מזיגתו ברמז דוקא.

ועפ"י מש"כ כ"ק אד"ש בהגדה ד"ה פותחין הדלת, "שיכ"ו אלי כו' כי אכל את יעקב גוי ויעקב נטל מאליהו משכון אוו"ה הוא"ו שיבוא ויבשר גאולת בניו (סי" מהרי"ד)",

יומתק יותר מדוע מזיגת כוסו של אלי נרמז באות וא"י.



שנת הולדת אדמו"ר מהר"ש

הת' שמואל קראוס
תות"ל - 770

בקשר עם מלאות שנת הקני"ז (שנת ה"זקן" - ראה בשיחת ש"פ תזריע מצורע ג' אי"ך היתשי"נ) להולדת כ"ק אדמו"ר המהר"ש ני"ע, רשמתי את הפרטים דלהלן:

חישוב קני"ז שנת, הני"ל, הוא לפי המופיע בכ"מ שנולד בתאריך ב' אייר שנת תקצ"ד. כך נרשם גם ב"ששלשת היחס" שבהקדמת לוח 'היום יום', אבל בקטע שנדפס שם ליום זה נכתב שנולד בשנת תקצ"ג. האותיות ג-ד קרובות אמנם להתחלף זו בזו בסידור לדפוס, אך בהערות כ"ק אדמו"ר שליטי"א על גליון הלוח שלו לא נמצא כאן תיקון.

המקור לכך שנולד בשנת תקצ"ג נמצא בשיחת י"ט כסלו תרצ"ג שנדפסה בלקו"ד כרך א' ע' ל, ושם:

בשנה זו תרצ"ג יתמלאו מאה שנה לשני ענינים עיקרים בדברי ימי ליובאוויטש . . . (ב) יתמלא מאה שנה ללידת כ"ק אדמו"ר אדמו"ר מהר"ש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

דברים אלו צוינו אצל כ"ק אדמו"ר שליטי"א ליספר התולדות - אדמו"ר מהר"ש (ברוקלין תשי"ז) בעי' 5 הערה 2. שם חס חובאו בשם י"ש אומרים" ונוסף גם תירוץ:

י"א אשר נולד בשנת תקצ"ג (שיחת יט כסלו תרצ"ג אות כד). ואולי שם הכוונה על העיבור.

[במהדורת גליצנשטיין נדפסה הערה זו בעי' 19 הערה 1. צוין גם ביספר הצאצאים עי' 143 אלא שנשמט שם התירוץ] כתאריך תקצ"ג משמע גם בהערותו של כ"ק אדמו"ר (מהור"י"צ) ני"ע, כתובה בגוכי"ק בשער ספר 'שרש מצות התפלה' ופאקסימיליא ממנה נדפסה לראשונה בקובץ זה בגליון תקע"ז עי' 30:

הערה. כמבואר ברשימותי מעניני ההכנות לבר מצוה של הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק - תר"ו - ושל הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק - תרל"ד - זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

ואם הבר-מצוה היתה בשנת תר"ו נמצא שנולד בשנת תקצ"ג.

(כאן דוחק לומר התירוץ הנ"ל. כן דוחק לומר שמדובר רק על ה"הכנות" לבר מצוה, שכן בהמשך ההערה כותב גם על תאריך הבי"מ של אדמו"ר מהורש"ב, תרל"ד - נולד בשנת תרכ"א - שעל ההכנות לבי"מ שלו כותב בפנים שהיו בשנת תרל"ג).



קשעהמ"ט ביום שא"א בו תחנון

הת' ישראל יונגוירט
ארה"ק

לאחרונה נדפס בכ"מ צילום גכ"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א מ"היום יום" חלק שני שבסופו של דבר לא נדפס ובאחד הקטעים (נדפס בימי מלך ח"יב עמ' 765) כתוב "בשבעה באדר - וכן במנחה שלפניו - לא היו נשיאי חב"ד אומרים תחנון, קשעהמ"ט ליל ז' באדר כמו בליל שבת ויו"ט, כל זה דוקא לאחר שעלו לנשיאות אבל לא לפני זה".

ויש לחקור דהנה בסידור ישנם מקומות בקשעהמ"ט שכתוב "בשבת ויו"ט א"א זה"י דבפשטות משמע דבשאר ימים שא"א בהם תחנון כן אומרים זה.

אולם ממ"ש כאן (אע"פ שזהו רק לנשיאים, אבל לכאורה רק זה שבז' אדר א"א תחנון ולא מהו תחנון וכד) משמע שביום שא"א בו תחנון גם ב"קשעהמ"ט כמו שבת ויו"ט".

ולאידך מהא דבנוסף לכך שכתב שבז' אדר לא היו אומרים תחנון, הוסיף המנהג גבי קשעהמ"ט משמע שזהו רק בז' אדר, ולא בכ"י שא"א בו תחנון, ויש לחקור.

לזכות
כ"ק אדמו"ר שליט"א
נשיא דורנו
לאריכות ימים ושנים טובות מתוקות ושמחות
★
לרגל שנת הצדי"ק



נדפס ע"י
הרה"ת ר' כתריאל וזנתו מרת עלשא שיחיו
ובנם בן ציון שיחי' שפי"טוב



לזכות

כ"ק אדמו"ר שליט"א

נשיא דורנו

לאריכות ימים ושנים טובות מתוקות ושמחות

★

לרגל שנת הצדי"ק



נדפס ע"י

הרה"ת ר' זאב מאיר זונגתו מרת דבורה חי' רייזיל שיחי
ובנם אהרן שיחי קדנר



לזכות

הילד מרדכי שיחי'
לאורך ימים ושנים טובות
לרגל הכנסו בכריתו של אאע"ה
ביום השב"ק פ' שמיני כ"ט ניסן
ה' תהא שנת אראנו נפלאות
ולזכות אחותו מושקא רחל שתחי'



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' שלום דובער וזוגתו מרת חנה שיחיו

הארלינג

וקניו

הרה"ח הרה"ת ר' מאיר יהודה ישראל וזוגתו מרת צפורה שי

הארלינג

שירותי מחשב ותכנת סדר הדפוס "סדרית" - באדיבות

MC MIDWOOD COMPUTER CENTER

מרכז המחשבים של חסידי חבריך בברוקלין

1634 Coney Island Ave. Booklyn N.Y. (718) 692-2211