ב״ה

חג הסוכות

ה׳תש״ס

גליון ב [תשפא]

תוכן העניינים

משיח וגאולה

מקור לביטוי ברמב״ם ״מלחמות ה׳״ 4
״חד חרוב״, ומה שיהי׳ אחר-כך 5
גילוי שם הוי׳ במ״ת ולע״ל 8
חיוב מעקה ביהמ״ק השלישי [גליון] 10

רשימות

״יהי רצון שתתחדש״ בין הברכה לאכילה [גליון] 11

לקוטי שיחות

מצוות צריכות כוונה 12
החילוק בברכת שהחיינו ביום ב׳ בין לולב לשופר 17
רשב״י נ״ע 18

נגלה

״קנסו שוגג אטו מזיד״ במחיצת הכרם שנפרצה 20
שיעור היקף ורוחב 21
שליחות במצות שבגופו [גליון] 22

חסידות

עיצומו של יום מכפר 23

הלכה ומנהג

ברכת דייסת קטניות (גריסים) 24
בענין נוסח הקידוש 27
אכילת פירות שחייב לברך שהחיינו בליל א׳ דר״ה..... 30
״מה שנוהגים להקל עכשיו בשינה״ 31
בעל מקריא בתקיעת מעומד 35
תענית (חלום) בראש השנה 36
תחילת זמן קריאת שמע ותפלה 38
האם מותר לבעל לסובב הכפרה מעל לראש אשתו שאיננה טהורה [גליון] 39

שונות

תואר שהוענק ע״י נשיא מחייב ופועל פעולתו 40
קבלת החלטות טובות במעמד הרבים 40
קריאת פ״נ בחדר היחידות 41
כתב המיוחד לרבינו הזקן 43

מודעה

בחסדי ה׳ יתׂ בש״פ בראשית הבע״ל מתמלאים אי״ה ״**עשרים שנה**״ להופעת הקובץ של ״**הערות וביאורים**״ (ש״פ בראשית תש״מ - תש״ס), ובקשר לזה תקותינו להוציא לאור בעזהשי״ת גליון מיוחד - חגיגי.

אי לזאת מבקשים אנו מאנ״ש והתׂ והאורחים שיחיו וביחוד מהכותבים הקבועים שיחיו, להשתדל ביתר שאת ויתר עוז להשתתף בגליון מיוחד זה לנחת רוח רבינו הקׂ.

את החומר אפשר למסור לאחד מחברי המערכת שיׂ או לשלוח ע״י ״פאקס״ או ע״י ״דואר אלקטרוני״ לא יאוחר מיום דׂ לפׂ בראשית כ״ו תשרי אחה״צ, **ונא לכתוב בכתיבה צחה וברורה**.

בברכת שנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה בגו״ר בתוך כלל ישראל, ועיקר העיקריים שיקויים הבטחת הרבי שהנה הנה זה בא בגאולה האמיתית והשלימה תומ״י ממש.

המערכת

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 773-4115 או (718) 756-3411
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
אתרינו באינטרנט:
HTTP://WWW.KOVETZ.COM

משיח וגאולה

מקור לביטוי ברמב"ם "מלחמות ה'"

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר, אשדוד, אה"ק

הורה כ"ק אדמו"ר בשיחתו מש"פ תבוא תשד"מ - ע"ד הס' 'מראי מקומות לספר הרמב"ם' - סעיף ג' "אשר לתועלת שלימות הענין - יש צורך לציין גם דברים פשוטים, כמו פסק הידוע ומפורסם גם לאנשים פשוטים" ('לקוטי שיחות' כרך כט עמ' 289).

והנה באותה הלכה מפורסמת ע"ד מלך המשיח ברמב"ם הלכות מלכים פרק יא הלכה ד (כ"ק אדמו"ר התבטא שהלכה זו שגורה על לשונו - ראה 'בצל החכמה' עמ' 25) נאמר בין השאר:

"ואם יעמוד מלך מבית דוד . . וילחם מלחמות ה' . ." חיפשתי בספר מראי מקומות (קה"ת תשמ"ה) וב"מילואים" (קה"ת תשנ"ג) אם ציינו מקור ל"מלחמות ה'" - ולא מצאתי שיציינו על כך.

לכאורה, מקורו הוא - או על כל פנים מיוסד על - הפסוק שמואל-א כה, כח: "כי מלחמות ה' אדוני נלחם וגו'" פסוק שמדבר בדוד.

◆ ◆ ◆

"חד חרוב", ומה שיהי' אחר–כך

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - 770

בענין דברי חז"ל (ר"ה לא, א; סנהדרין צז, סע"א) על ששת אלפי שנים בהם העולם קיים ולאחר מכן יהי' "יום שכולו שבת" ו"חד חרוב", צריך ביאור, שלכאו' מצינו בזה ביאורים סותרים זל"ז:

א) בכ"מ משמע כפשוטו ממש, שהעולם כולו ייחרב ויחזור לאין ואפס ממש, כמו לפני ששת ימי בראשית. ומבארים בזה, שזהו הפי' "יום שכולו שבת", שהקב"ה "ישבות" לגמרי ממלאכת הבריאה. - ראה ד"ה שיר השירים בסה"מ תרכ"ז, וכן בס' הליקוטים-דא"ח - להצ"צ ערך "חרוב, חד חרוב" ע' תתקמ - תתקמג.

ובלשונו שם: "יחזור העולם לכמו שהי' קודם שנברא". ובפשטות נכלל בזה ביטול גשמיות הגוף ג"כ (ומ"ש חז"ל שם, שהקב"ה עושה כנפיים לצדיקים ושטים ע"פ המים, הכוונה היא לנשמות). וכן משמע להדיא בדברי הצמח-צדק (ס' הליקוטים-דא"ח ערך "מטי ולא מטי" ע' שמא): "...לעתיד לבוא שיהיו הכלים מזוככין בתכלית עד שלא יסתירו על האור, א"כ עלית הנשמה לפי שעה מהגוף שזהו פי' וחד חרוב ונשאר אעפ"כ הארה בגוף אינו חסרון ח"ו". (וצע"ק מה כוונתו, "ונשאר אעפ"כ הארה בגוף").

ב) במק"א בדברי הצ"צ (ס' הליקוטים ערך "חרוב, חד חרוב" ס"ע תתקמד) משמע שאין הפי' שהעולם כולו יתבטל מגשמיותו, אלא רק ממלאכות הגשמיות. ובלשונו הק': "...עכצ"ל דפי' וחד חרוב היינו ממלאכות הגשמיות, שאין שייך אז חרישה וזריעה כו', כיון שאין בו לא אכילה ולא שתי', אבל עונג הנשמות יהי' אז ביתר שאת והיינו ענין תחיית המתים".

ולפום ריהטא משמע שהשמים והארץ הגשמיים יישארו בקיומם, ועאכו"כ שהגוף יישאר בקיומו (שהרי אומר שם ש"היינו ענין תחיית המתים" - חזרת הנשמה לתוך הגוף). אלא

שכיון ולא תהי׳ שם אכילה ושתי׳ לכן לא יצטרכו למלאכות הגשמיות כחרישה וזריעה וכו׳.

ג) בלקו״ש (ח״ז שיחה א לפ׳ בחוקותי. וש״נ) נראה ברור, שהפי׳ ״וחד חרוב״ הוא לגבי השבתת המזיקים. והיינו, שגם אז יהיו בהמות וחיות ועולם גשמי בכלל, ורק שהחיות המזיקות לא יזיקו עוד! - והרי זה ביאור שונה לגמרי.

והנה, לפי הביאורים הב׳ והג׳, צריך ביאור בדברי הגמ׳ שם ״צדיקים מה הם עושים? הקב״ה עושה להם כנפיים כנשרים״ וכו׳, דלכאו׳ הרי (חלק מ)העולם הגשמי יישאר בקיומו, ומדוע יש צורך בדבר מיוחד בשביל הצדיקים?! - ובנוגע לביאור הב׳ י״ל בדוחק, שלאמיתו של דבר אינו שונה מביאור הא׳, וגם לפי ביאור זה כל העולם יתבטל. ועצ״ע. אבל בנוגע לביאור הג׳, צריך עיון גדול.

ולכאו׳ צריך לומר, שאלו מדרשות חלוקות, ומ״ש בגמ׳ שם ביחס לצדיקים הוא שיטה אחת שמתאים עם הביאור הא׳ (והב׳), משא״כ הביאור הג׳ שהוא לפי ה״תורת כהנים״ פ׳ בחוקותי (כנסמן בלקו״ש ח״ז שם), ולפי שיטה זו א״צ בדבר מיוחד עבור הצדיקים וכו׳.

מה יהי׳ לאחר האלף השביעי?

והנה, כ״ז בזמן האלף השביעי; ולאחר מכן יחזרו הדברים לקדמותם ויתבטלו החידושים של האלף השביעי. וכך כותב הצ״צ (ספר הליקוטים ערך ״חרוב, חד חרוב״ ע׳ תתקמט): ״דהנה ענין אלף שנים הנק׳ וחד חרוב הוא בשביל שאח״כ יהי׳ עוד ההמשכה לחדש עולמו שהו״ע השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה כו׳ שלא יהי׳ כלל באופן שמים וארץ המעלימים כו׳ ולא יהי׳ אז חורבן ביהמ״ק ולא יהי׳ צרות על ישראל כ״א רב טוב״.

ולפי ביאור הא׳ הנ״ל, מובן הוא היטב. שבאלף השביעי העולם יתבטל ו״יתחדש״, ולאחר מכן יחזור להיות עולם חדש, טוב יותר.

[ולהעיר גם מלקו״ש (חי״ח ע׳ 235 הע׳ 62): ״ועפ״ז יומתק הדיוק בזה שלע״ל כאשר ״ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ״

תשאר גם בחי' ארץ הלזו שהיתה בה טומאה (ויתרה מזו: מלאה הארץ דעה את ה') - דמכיון שכל עולם נברא בשביל ישראל ובשביל התורה, הרי עי"ז נמשך בה מהנצחיות דישראל ותורה".

ולכאו' תמוה: הרי אמרו חז"ל ש"חד חרוב", והארץ תתבטל ולא תהי' נצחית (והטעם ע"ז שתתבטל הוא זה גופא שהי' בה טומאה)! אמנם עפהנ"ל, שכל המטרה ב"חד חרוב" הוא חידוש העולם לאחר מכן, מובן שהארץ בעצם היא נצחית, וה"חד חרוב" הו"ע זמני וחיצוני. וראה גם ס' הליקוטים ע' "מטי ולא מטי" שם, וערך "חרוב, חד חרוב" ריש עמוד תתקנ.

ועפ"ז, הוי ממש כמו הגוף, שכמבואר בלקו"ש (ח"ו שיחה ליו"ד שבט) בעצם הוא נצחי, וכל ענין המיתה וההסתלקות הו"ע זמני וחיצוני. עיי"ש בארוכה].

אכילה ושתי' לאחר האלף השביעי

אבל לפי הביאור הב' והג' הנ"ל, צריך עיון:

לפי הביאור הב', שעניינו של האלף השביעי הוא "שאין שייך אז חרישה וזריעה כו', כיון שאין בו לא אכילה ולא שתי'", משמע שלאחר מכן יחזור המצב שוב להיות שכן שייך חרישה וזריעה וכן תהי' אכילה ושתי'.

ולכאו' חידוש גדול הוא. כי בכ"מ משמע בפשטות שהעוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי' זוהי העלי' הגדולה ביותר, שאין אחרי' עוד עליות, וזהו המצב הנצחי. ולא אישתמיט בשום מקום שראיתי, שלאחר התקופה שאין בה לא אכילה ולא שתי' - יחזרו שוב לאכול ולשתות!

ולפי הביאור הג' הנ"ל, שעניינו של האלף השביעי הוא השבתת המזיקין, וודאי שצ"ע האם אח"כ יחזרו שוב להזיק?! ומילתא דתמי', לכאו'. - ואולי דברי הצ"צ הנ"ל שלאחר האלף השביעי יחזור העולם לקדמותו הוא דוקא לפי הביאור הא', אבל לפי ביאור הב' והג' גם לאחרי האלף השביעי יישאר המצב כמו באלף השביעי, וצ"ע.

אבל אולי יש להסביר קצת, ע"ד הנ"ל, שכיון שהמטרה היא להביא העולם לתיקונו, העולם הגשמי כמו שהוא בגדריו וטבעו,

הרי עכצ״ל שבסופו של דבר יחזרו לאכול ולשתות, (ואולי אפי׳ שהחיות יזיקו, אבל כאן קשה יותר לומר כן, כי כל ענין ההיזק נתחדש לאחר חטא עה״ד, כמבואר בשיחה שם [אבל ראה לקו״ש חכ״ז ע׳ 194 הע׳ 37] - וא״כ אי״ז חלק מגדר העולם, ואינו דומה לאכילה ושתי׳ וכיו״ב), וכך יבוא העולם עצמו לתיקונו ושלימותו;

משא״כ אם המטרה הסופית היא שיהי׳ העולם ללא אכו״ש, הרי העולם עצמו, בגדריו וטבעו, לא נתקן!

וראה בארוכה לקו״ש חי״ח שיחה ב׳ לפ׳ בלק, ובעיקר בסעיף יג שם. חכ״ז שיחה א׳ לפ׳ בחוקותי, ובעיקר בסעיף יו״ד שם. ח״ו שיחה ליו״ד שבט. - ועצ״ע בכ״ז.

◆ ◆ ◆

גילוי שם הוי׳ במ״ת ולע״ל

הת׳ יוסף דוד חאנאוויטש
תלמיד בישיבה

בסה״מ מלוקט חלק ה׳ ד״ה וארא אל אברהם וגו׳ מביא את מאמר אדמו״ר המהר״ש (בסה״מ תר״ל) בענין שם הוי׳, במה שמפרש רש״י על הפסוק שם ״ושמי הוי׳ לא נודעתי להם״, ״לא ניכרתי להם במדת אמיתית שלי״, מדה מל׳ מדידה והגבלה. ואדמו״ר מהר״ש מסיים במאמרו דיש בחינה שלמעלה מהגילוי דהוי׳ עכשיו, וממשיך כ״ק אדמו״ר דמשמע מזה שלעתיד לבוא הגילוי דהוי׳ יהי׳ למעלה ממדה. ומקשר את זה עם מ״ש אדמו״ר הזקן (בתו״א דף מט, ד) דהגילוי דשם הוי׳ הי׳ דוקא ע״י מ״ת. ולפ״ז י״ל דלעת״ל שיהי׳ גילוי דפנימיות התורה שלמעלה ממדידה והגבלה, לכן גם הגילוי מהוי׳ יהי׳ למעלה ממדה.

ובהערה 5 מביא ״וראה תו״א שמות נ, סע״ד ואילך, ובארוכה - בסה״מ עטר״ת ע׳ עה, שהגילוי דהוי׳ לע״ל יהי׳ למעלה יותר מהגילוי דהוי׳ במ״ת״.

והנה בפשטות מהמאמר משמע דהגילוי במ״ת לא היתה כ״כ גדולה כהגילוי שיהי׳ לעת״ל, שמחולקים הם אם היא באופן של

מדה או לא. וכן נראה ממ"ש בעטר"ת שם, שאומר דלע"ל הגילוי יהי' של פנימיות הקו, שיהי' בגילוי ממש, ומאריך להסביר חילוקי הדרגות באופן הגילוי של שם הוי'.

אבל מה שמציין מתו"א בהערה הנ"ל צ"ע דשם אינו מדבר אודות דרגת הגילוי דשם הוי' רק אומר וז"ל "שאילו במ"ת לא הי' רק לפי שעה משא"כ לימות המשיח יהי' גילוי אלקותו לעד ולעולמי עולמים בלי הפסק" ולכאו' נראה שזה אותו דרגה של גילוי אלקות - וא"כ למה כ"ק אדמו"ר מציין לזה?

וי"ל הביאור בזה ע"ד מ"ש בסה"מ מלוקט חלק ו ד"ה ואתה תצוה עמ' קלה, דכשיש מקום אחד שאינו יכול לקבל את הגילוי מוכח שאינו גילוי אוא"ס הבלתי בע"ג, שהגילוי דאוא"ס הבלתי בע"ג חייב להתפשט בכל מקום אפי' בפינה הכי נידחת.

וכמו שהענין הוא במקום, שגילוי הבל"ג חייב להתפשט בכ"מ, כך אפ"ל דהענין הוא גם בזמן (וכידוע דמקום וזמן שניהם מחודשים ומוגבלים). דכשיש זמן מסויים שאינו יכול לקבל גילוי זה דהיינו שזה נמצא באופן עראי בעולם אי"ז גילוי אוא"ס הבלתי בע"ג.

עפ"ז י"ל בדא"פ, דכיון דבזמן מתן תורה הגילוי הי' רק לפי שעה, מוכח שגם דרגת הגילוי אינו שוה לגילוי הבלי גבול שיהי' לע"ל, כיון שלע"ל דוקא, יהי' הגילוי קבוע ובלי הפסק. ולכן כ"ק אדמו"ר ציין לתו"א שגם שם מבואר אודות חילוק הדרגות בין הגילוי דמ"ת להגילוי דלע"ל.

ובסגנון אחר קצת: הגילוי שהי' במ"ת הגם שפעל על העולם שיתבטלו, וכידוע שציפור לא זע וכו', (וכמ"ש אתה הראת לדעת כי הוי' הוא האלקים וגו', וכפי שמבואר בלקו"א תניא פל"ו שזה הי' בראי' חושית), עכ"ז הפעולה היתה מצד למעלה, אבל העולם מצ"ע לא קיבל את הגילוי הבל"ג, מפני שהעולם לא היו כלים לקבלת גילוי זה, ולכן מוכח שהגילוי הוא לא בל"ג אמיתי, שהרי יש בגילוי הזה הפסק - שלא היתה אלא לשעה. משא"כ לע"ל שהגילוי יהי' בלי הפסק, הוא מכיון שיהי' יחוד הוי' ואלוקים ז.א. שהעולם מצ"ע יזדכך, ויהי' כלי לקבל גילוי אוא"ס הבבע"ג.

וזהו מה שמחלק בין מדת אמת לאמת לאמיתתו: דבמ״ת הגם שהאיר אמת הבל״ג, אבל הי׳ רק כח בל״ג שבא״ס, ולא הבל״ג האמיתי שלמע׳ מכח הגבול והבל״ג, כנ״ל, ולכן נק׳ מדה. משא״כ לע״ל שגם בעולם מצ״ע יורגש שהוא חלק מבל״ג, לכן נק׳ אמת ואינו מדה. וכמ״ש בהמשך המאמר באות יא שמצד הגילוי דמדת אמת, דהיינו כשמתגלה אלקות ע״י נס זה נראה ככח נפרד שמשדד את הטבע, אבל לע״ל יתגלה שהגבול כפי שהוא במציאותו הוא חלק מהגילוי דהבל״ג.

והגם שבמ״ת החידוש הוא חיבור עליונים ותחתונים, שהתחתון יכול לעלות לעליון - זהו רק נתינת כח ועוז כמ״ש בלקו״א תניא פל״ו ״ולזה נתן הקב״ה לישראל את התורה שנק׳ כוח ועוז״, אבל הגילוי עצמו שהי׳ בגלוי, הוא רק גילוי כח הבל״ג, שלא התגלה מצד המקבלים. ולע״ל ע״י מעשה המצוות יתגלה גם בהגבלות העולם שהוא גילוי אוא״ס הבבע״ג. כמבואר שם בהמאמר בארוכה עיי״ש.

◆ ◆ ◆

חיוב מעקה ביהמ״ק השלישי [גליון]

הנ״ל

בגליון תשפ - ר״ה מוכיח הת׳ מ.מ.ר. שלפי אותם שיטות שביהמ״ק השלישי ״יגלה ויבוא משמים״ לא יהי׳ בה חיוב מעקה. א - דכתיב (תצא כב, ח) ״כי תבנה בית חדש״ - דהמשמעות הוא דוקא בית הנבנה בידי אדם, משא״כ ביהמ״ק שיבוא מן השמים יהי׳ פטור מן המעקה. וב - מזה שמסתפק הש״ס במנחות סט, ב, (לכה״פ לשיטת תוס׳ בד״ה חיטים) בחיטים שירדו בעבים ע״י נס האם נק׳ ״ממושבותיכם״, ה״נ בנדו״ד אפ״ל דביהמ״ק שירד מן השמים אולי אין עליו גדר ״כי תבנה״.

והנה מ״ש ד״כי תבנה״ דוקא בידי אדם, ראה בלקו״ש (חי״ט פ׳ תצא שיחה ב׳) - דמדבר אודות הדיוק ״כי תבנה בית חדש״ (דלכאו׳ חייבים גם בישן) - ומבהיר כ״ק אדמו״ר בהערה 2 וז״ל ״זה שהפסוק מתחיל כי תבנה בית״ (אף שגם בקנאו כו׳ חייב במעקה) - י״ל בפשטות כי דיבר הכתוב בהווה (כלל פשוט (גם)

בפשוטו של מקרא וכו') והקושיא שבפנים היא למה נאמר "(בית) חדש" שתיבה זו היא יתור לשון וגם נותן מקום לטעות שבא ללמד שחיוב מעקה הוא דוקא בבית חדש". ולכאו' מכאן מוכח דאדרבה - א"א לדייק מ"כי תבנה" למעט בידי שמים.

ועי' גם בספרי שם וז"ל: "כי תבנה. אין לי אלא בונה לקח ירש ונתן לו במתנה מנין ת"ל ולא תשים דמים בביתך מ"מ". נמצא דמסקנת הספרי הנ"ל הוא דאין החיוב רק כשהוא בנה אלא העיקר הוא "ולא תשים דמים בביתך", ולמה לחלק בין בנוי' בידי אדם לבנוי' בידי שמים. ועי' תורה תמימה שם אות סט.

(ומ"ש בהערה הנ"ל אינו אלא בנוגע לפשוטו של מקרא).

◆ ◆ ◆

רשימות

"יהי רצון שתתחדש" בין הברכה לאכילה [גליון]

הרב אפרים פיקרסקי
מנהל - ביהמ"ד

במ"ש הרב אה"ה שי' בגליון הקודם [גליון א - תש"פ] אודות ההפסק של ה"יהי רצון" על אכילת התפוח בליל ר"ה, ומעיר מדוע לא אמרינן כמ"ש הטור בשם בעל העיטור בנוגע לברי"מ שאמירת "או"א קיים את הילד וכו'" לא הוי הפסק בין ברכה לשתיה, דבקשת רחמים לא הוה הפסק וכו', וא"כ צ"ל מדוע לא אמרינן ג"כ כאן דאמירת "יהי רצון וכו' שתחדש" הוי בקשת רחמים ולא הוי הפסק עכת"ד.

ושוב ממשיך דטעמא דבעל העיטור הוא כי הבקשת רחמים נעשו כחלק מהברכה עצמה עיי"ש.

והנה לפי"ז נ"ל בפשטות דמשום האי טעמא עצמו א"א לדמות מילתא למילתא. דהתם מובן דאמירת "קיים את הילד

הזה וכו׳״ שפיר הוה המשך וחלק של הברכה ״כורת הברית״ דהם מחד ענינא, (וכן בשאר הדוגמאות שמביא) משא״כ כאן איזה שייכות יש בין ה״יהי רצון שתחדש וכו׳״ לברכת בפה״ע שמברכים על פרי (הרבה פעמים בלי ״יהי רצון״) וא״כ א״א לומר הכא כטעמא של בעל העיטור וצריכים לומר הטעם כמ״ש בספר המנהגים וכו׳.

◆ ◆ ◆

לקוטי שיחות

מצוות צריכות כוונה

אם כוונה הוא חלק מגוף המצוה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר״מ בישיבה

בלקו״ש חכ״ב פ׳ אמור א׳ (סעי׳ ג׳) מבאר הרבי אודות כוונה בתפלה וז״ל: מצות התפלה איז מיוחד בזה אז אע״פ אז תפלה מוז זיין בדיבור דוקא איז אבער די ״מעשה״ המצוה פון תפלה ~ ״שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום״: דער תוכן פון ״מתחנן״ איז עבודה ורגש בלב האדם ~ ניט עשי׳ אדער דיבור. און אע״פ אז בכמה מצות איז דער דין אז די מצות של תורה ״צריכות כוונה לצאת י״ח בעשיית אותה מצוה״, און בשעת עס פעלט די כוונה ״לא יצא ידי חובתו מן התורה״ ~ איז עס נאר א ענין פון כוונת המצוה, אבער ניט א חלק פון די מצוה גופא, בא תפלה אבער אין די חפצא פון מעשה התפלה ~ ״מתחנן ומתפלל״ כוונת הלב .. און בלאו זה איז ניט נאהר אז דער גברא איז ניט יוצא ידי חובת המצוה, נאר עס איז ניטא קיין חפצא, דער דיבור איז ניט קיין תפלה. עכ״ל.

למ״ד מצוות איצ״כ ומכוון שלא לצאת

והנה ידוע שיטת הר״ש מובא בתלמידי רבינו יונה ברכות יב,א, בהא דמסתפק בגמ׳ דאם חשב שהוא יין והתחיל לברך על

היין ונודע לו שהוא שכר וסיים שהכל אם יצא יד״ח, והקשה הר״ר יעקב מקינון והא מצוות אין צריכות כוונה וא״כ בודאי יצא? ותירץ הר״ש דמצוות איצ״כ היינו רק בסתם אבל אם מכוון להיפוך אינו יוצא, וכאן כיון שהי׳ לו מחשבה אחרת שחשב שהוא יין לא שייך לומר דמצוות איצ״כ, וכן כשעושה מצוה ומכוון להיפוך שלא לצאת ודאי אינו יוצא, (ועי׳ שו״ע אדה״ז סי׳ תפ״ט סעי׳ י״ב שכתב ג״כ לענין ספירת העומר דאם מכוון בפירוש שלא לצאת אינו יוצא אף למ״ד דמצוות איצ״כ, ועי׳ גם בתוס׳ פסחים ז,ב, בד״ה לצאת ובסוכה לט,א, דאם נטל לולב ומכוון בפירוש שלא לצאת אינו יוצא אף למ״ד דמצוות איצ״כ, ובבית יוסף סי׳ תקפ״ט הביא ב׳ דעות בזה שיש דסב״ל דלמ״ד דמצוות אין צריכות כוונה אפילו אם מתכוון להיפך יצא עיי״ש).

והקשה על שיטה זו בס׳ טורי אבן ר״ה כח,א מהך דעירובין צה,ב, אם מצא תפילין בשבת ברה״ר דת״ק סובר דלובש ומכניסן זוז זוג, ור״ג סב״ל דאפשר אפילו יותר מזוג בפ״א, ואחד מהאוקימתות בגמ׳ שם הוא דפליגי במצות צריכות כוונה או לא, דת״ק סב״ל דמצות איצ״כ, ובמילא אף שאינו מתכוון יש כאן בל תוסיף באם ילבוש יותר מזוג, ור״ג סב״ל דמצוות צריכות כוונה, לכן כיון שאינו מתכוון לצאת יד״ח ליכא בל תוסיף אף כשלובש שתים כו׳, ותמה הטורי אבן הלא להר״ש יכול לכוון בהדיא שלא לצאת, דבזה אפילו למ״ד דמצוות איצ״כ אינו יוצא, ובמילא לא יעבור על בל תוסיף [כמו שהוא לר״ג דמצוות צריכות כוונה דבלי כוונה אינו עובר על בל תוסיף] וא״כ למה צריך דוקא זוג זוג הרי יכול ללבוש יותר ויכוון בפירוש שלא לצאת?

דעת הגר״ח דהוה חלק מעצם מעשה המצוה

ובס׳ קו״ש ח״ב סי׳ ל״ג תירץ בשם הגר״ח דיש חילוק גדול בין מ״ד דמצוות צריכות כוונה ואינו מכוון, למ״ד דמצוות אין צריכות כוונה ומכוון להיפוך, דהנה למ״ד מצ״כ הפי׳ הוא דהכוונה הוא חלק מעצם מעשה המצוה, דכשם דבעינן תפילין עם בתים וד׳ פרשיות וכו׳ ולולי זה חסר בעצם מעשה המצוה, כמו״כ בעינן כוונת האדם לצאת, ואם לא חסר בעצם מעשה המצוה, וכאילו מניח תפילין בג׳ פרשיות כו׳, משא״כ למ״ד

מצוות אין צריכות כוונה, הנה לדידיה רק העשי׳ עצמה עם ד׳ פרשיות כו׳ הוה עצם מעשה המצוה, וכוונה אינה חלק מזה כלל, אלא דאם לפועל מכוון להיפוך שלא לצאת יד״ח אינו יוצא, לא משום שיש כאן חסרון בעצם מעשה המצוה, אלא שהוא דין בקיום המצוה, כלשון התוס׳ בסוכה כנ״ל ״דבעל כרחו לא נפיק״ דאי אפשר לו לקיים חיובו בזה כאשר הוא מנגד לקיום זה שאינו רוצה לצאת יד״ח.

והנה הפי׳ בגמ׳ עירובין דבל תוסיף תלוי במצוות צריכות כוונה הוא, דבל תוסיף עובר רק כשמוסיף במעשה המצוה, כגון כשמניח ב׳ זוגי תפילין כשרות, כי אם אחד מהם פסול כגון שיש שם רק ג׳ פרשיות אין כאן בל תוסיף כיון דלא הוסיף במעשה המצוה, וזהו כוונת הגמ׳ דלר״ג דמצוות צריכות כוונה יכול ללבוש יותר מזוג, כי מכיון דאינו מכוון לצאת, נמצא שאינו מוסיף במעשה המצוה, דהרי זה כאילו הניח ב׳ זוגי תפילין פסולות, אבל למ״ד דמצוות אין צריכות כוונה נמצא דאף שאינו מתכוון לצאת יד״ח, אבל הרי הכוונה אינו חלק ממעשה המצוה, במילא אם ילבוש ב׳ זוגי תפילין יש כאן בל תוסיף כיון שהוסיף במעשה המצוה, ואף אם יכוון בפירוש שלא לצאת מ״מ הרי סוף סוף הוסיף במעשה המצוה, כיון דהא דאינו יוצא אין זה משום שחסר במעשה המצוה, אלא הוא דין בקיום המצוה כנ״ל, ולענין בל תוסיף אינו נוגע אם מקיים בפועל או לא, דבודאי אין שם שום קיום מצוה במה שהוסיף, ושם נוגע רק מה שמוסיף במעשה המצוה, ומתורץ קושיית הטורי אבן על הר״ש.

ועי׳ גם בס׳ שעורים לזכר אבא מרי ז״ל ח״א ע׳ ל׳ שכן ביאר דלמ״ד מצוות צריכות כוונה, הכוונה הוא חלק ממעשה המצוה ובלי כוונה חסר בהחפצא דמצוה, ובהערה 60 הביא שבס׳ הליכות אליהו אה״ע סי׳ ל׳ תירץ קושיית הטורי אבן כנ״ל, וראה גם בחי׳ ר׳ שלמה ר״ה שם שכ״כ.

דעת הרבי שאינו חלק מהמצוה גופא

מיהו מלשון השיחה הנ״ל דלמ״ד מצוות צריכות כוונה ה״ז רק ענין של כוונת המצוה אבל לא חלק מהמצוה גופא משמע דלא סב״ל כן, דהרי לפי הגר״ח מבואר דבלי כוונה ה״ז כאילו

מניח תפלין עם ג׳ פרשיות כנ״ל, ונמצא שחסר חלק מהמצוה גופא.

ועי׳ בס׳ ברכת שמואל גיטין סי׳ י׳ שביאר החילוק בין דין ״לשמה״ במצוות לדין ״כוונה״ במצוות, דדין לשמה הוא דין בעשי׳ כמו בגט וקרבנות דע״י שעושה אותן לשמה נעשה עי״ז חפצא דגט וקרבן, ובלי׳ עשי׳ לשמה לא נעשה גט וקרבן, משא״כ דין כוונה במצוות אינו דין עשי׳ דנימא דע״י שמכוין נעשה חפצא של מצוה כגון באכילת מצה דע״י שמכוין נעשה האכילה אכילת מצה ובלא כוונה ליכא חפצא של אכילת מצה, דזה ודאי אינו דאין זה דין עשי׳ אלא עוד דין דהוה בהמצוה דבלי כוונה אינו יוצא, ומבאר נפק״מ בזה אם עשה בתנאי ובספק כו׳ דלדין לשמה אינו מועיל משא״כ בדין כוונה עיי״ש, דדבריו נוטים להמבואר בהשיחה.

ועי׳ גם בס׳ אמרי בינה או״ח סי׳ י״ד שכתב דאף אם מצוות צריכות כוונה מ״מ אין זה עיכוב בפעולת המצוה, והביא שם מ״ש בס׳ ״זכרו תורת משה״ דאף מ״ד דמצוות אין צריכות כוונה מודה דמ״ע הוא ״לעבדו בכל לבבכם״ וזה נאמר על כל המצוות, רק דאינו מבטל המצוה הפרטית בביטול מ״ע הזאת בכללות, משא״כ למ״ד מצות צריכות כוונה משום ביטול הך מצוה הכללית אינו מקיים גם מ״ע הפרטית, ולכן אף לדידיה עצם המצוה נצטוינו אף בהעדר כוונה דבכל זאת פעולת המצוה בעצמה הוא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה וכו, (ומתרץ בזה קושיית הטורי אבן דלמ״ד מצ״כ למה תיקנו חינוך בקטן הרי קטן אין לו כוונה עיי״ש). דמדבריו יוצא ג״כ דלמ״ד מצוות צריכות כוונה, גם בלי כוונה ליכא חסרון בעצם מעשה המצוה, וראה בס׳ מקראי קודש להגרצ״פ פראנק (סוכות) ח״ב סי׳ ה׳ ובהררי קודש שם שהביא דבריו וביאר עפי״ז דאף אין נימא במצוות נטילת לולב דעצם הנטילה הוא חלק מהמצוה ולא רק מה שמחזיק בו מ״מ אין זה סתירה להמבואר לעיל דבעת הנטילה יכול לכוון שלא לצאת בו עיי״ש, וראה בזה גם בס׳ אלה המצות כלל ב׳ סו״ס ד.

בלי כוונה ה״ה כמתעסק

והנה בהשיחה שם בהא דקאמר דכוונה [למ״ד מצ״כ] אינו חלק מהמצוה גופא ציין (בהערה 32) לשו״ע אדה״ז סי׳ תע״ה סעי׳ כ״ח וז״ל: אכל מצה בלא כוונה שלא נתכוון לצאת יד״ח באכילה זו יצא, ולא אמרו שכל המצוות שעשאן שלא במתכוין וכו׳ לא יצא ידי חובתו, אלא במצוות שאין בהם הנאת הגוף כלל כגון ק״ש (סי׳ ס׳) ותקיעת שופר (סי׳ תקפ״ט) ונטילת לולב (סי׳ תרנ״א) וכיוצא בהן, שכשלא נתכוין בעשייתן לשם מצוה לא קיים המצוה כלל שאינו אלא כמתעסק בעלמא ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה, אבל מצוות התלויות באכילה כגון פסח מצה ומרור וכיו״ב כיון שיש בהם הנאה לגוף אף שלא נתכוין לצאת באכילה זו, יצא ידי חובתו שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה והרי זו נקראת אכילה וכו׳ עכ״ל. דמבואר בזה דלמ״ד מצ״כ כל שאינו מתכוון למצוה הרי לגבי המצוה מתעסק הוא, (והמקור לזה י״ל הוא מר״ה לג,ב, דמדמה הדין דמצ״כ למתעסק עיי״ש), דלפי״ז י״ל דהמעשה מצ״ע שפיר הוה חפצא דמעשה המצוה, אלא שאין עולה לו המעשה למצותו, דמתעסק הוא חסרון בהאדם אבל לא בהחפצא של המצוה, ז.א. דרק ביחס לגבי האדם אין זה נחשב לעשיית מצוה משום דהוה כמתעסק, (ובאמת במתעסק גופא כבר האריכו האחרונים מהו גדרו, ראה בס׳ אתוון דאורייתא כלל כ״ד וביוסף אומץ שם בארוכה ואכמ״ל), ובמצות אכילה שנהנה הנה ההנאה משלים חסרון זה, וע״ד שכתב רש״י בסנהדרין סב,ב, ד״ה שכן נהנה ״הילכך חשיב בכוונה״.

ולפי זה יש לבאר גם השייכות דמצ״כ לבל תוסיף, דכמו שמתעסק במצוה אינו עולה לו המעשה למצותו כמו״כ אינו עולה לו המעשה לבל תוסיף כי אותו הטעם שבלי כוונה אינו יוצא מפני שהמעשה אינו עולה לו למצוה, מהאי טעמא גופא אין המעשה עולה לו לבל תוסיף על המצוה, ואי״צ לומר כנ״ל דהוה חסרון בהחפצא כאילו מוסיף בתפילין פסולות.

וגם לפי״ז יש לתרץ קושיית הטורי אבן ע״ד הנ״ל, דהרי למ״ד מצוות אין צריכות כונה ביאר רש״י בר״ה שם ע״ב (בד״ה אלא מעתה) דסב״ל דאינו מתכוון למצוה כמתכוון דמי, נמצא

דלדידיה גם בלי כוונה יש כאן מעשה מצוה גם כלפי האדם המקיים, וליכא שום חסרון, לכן עובר על בל תוסיף אפילו בלי כוונה כיון שהוסיף במעשה המצוה, (וראה קובץ הערות אות שד"מ, ולא משמע מרש"י כדבריו, וראה לקו"ש ח"ד פ' תצא). והא דאם מכוון להיפך לא יצא הנה זהו רק חסרון בנוגע לקיום חיובו כנ"ל דאף דעשה מעשה המצוה כדבעי מ"מ בעל כרחו לא נפיק, וזה אינו מפקיע הדין דבל תוסיף כיון דסו"ס הוסיף במעשה מצוה, ובנוגע לקיום הרי בכל אופן בבל תוסיף אינו מקיים שום חיוב.

החילוק בברכת שהחיינו ביום ב' בין לולב לשופר

ב) שמעתי רבים שואלים בנוגע לברכת שהחיינו על נטילת לולב דמברכינן רק ביום א' ולא ביום ב' דמאי שנא מתקיעת שופר דמברכינן שהחיינו גם ביום שני.

וכדאי להביא בזה שהטור או"ח סי' תרס"ב הביא ב' דעות אם לברך שהחיינו בנטילת לולב גם ביום ב' משום ספיקא דיומא, וכתב שאביו הרא"ש הסכים שאין לברך ביום ב' וביאר שם הטעם: "דממ"נ יצא בזמן שאמר בראשון אף אם הוא חול דלא גרע מאילו אמרו בשעת עשייה שיצא, ולא דמי לזמן דקידוש שאומר בליל ב' שאותו הוא בשביל היום ולא בשביל סוכה".

ובלבוש שם (סעי' ב') כתב דלפי טעם זה מיושב מה שמברכים שהחיינו על תקיעת שופר ביום ב' אע"ג דעל הלולב אין מברכים, כי בשופר לא שייך טעם הנ"ל, כי בשופר אינו מברך בשעת עשייתו מכמה טעמים: א) שרוב בני אדם אינם בקיאין באומנות עשיית השופר אלא אחרים עושים להם א"כ אין הברכה מוטל עליהם עד שתוקעים. ב) אין עשיית השופר בא מזמן לזמן כמו עשיית לולב שהרי בשופר אחד יכול לתקוע כמה שנים ואי"צ לעשותו מחדש בכל שנה, משא"כ בלולב שצריך לעשותו מחדש בכל שנה ושנה לאגדו עם מיניו שאין מיניו מתקיימין משנה לשנה וכו'. ג) שא"צ לברך שהחיינו על עשיית השופר, דבשלמא לגבי לולב שייך ביה עשייה שצריך לתקנו ולאגדו עם מיניו, אבל מה שחותך אותו אין זה נקרא עשייתו שהרי כך הוא נברא ואינו מחדש בו שום דבר עד שאוגד אותו

עם מיניו משא״כ בשופר, וראה גם במג״א שם סק״א שכ״כ וראה מחצית השקל שם.

ובב״י שם הביא עוד טעם בשם הרא״ש משום דבעי נטילת לולב ז׳ ימים, ואם נברך זמן ביום ב׳ אנו מראים שהוא ספק יום א׳, ואח״כ ביום שביעי ספק שמיני אין מברכין על הלולב כלל, נמצא שאין הלולב ניטל אלא לו׳ ימים, משא״כ אם לא נברך זמן ביום ב׳ אנו מראים בזה דמה שאנו עושים ב׳ ימים אינו אלא מנהג בעלמא ולא מחמת ספק כי אנן בקיאין בקביעא דירחא עיי״ש, ובשופר לא שייך טעם זה. ועי׳ עוד בישועות יעקב שם שהביא עוד כמה טעמים בזה.

◆ ◆ ◆

רשב״י נ״ע

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב״ד, אה״ק ת״ו

איתא בלקו״ש חלק יז (ע׳ 513) במענה לשאלה למה לא נז׳ על רשב״י ״זי״ע״ (במכתב כללי דל״ג בעומר תשל״ה - לקו״ש חי״ב ע׳ 235): ״י״ל ע״פ ביאור הראגצובי (בחוקותי כו ס״ק מב) דביצחק אין שייך זכירה כו׳״. עכ״ל.

וז״ל בצפנת פענח שם: ״בתו״כ פ׳ בחקותי דאמר שם דשם זכירה לא שייך רק על דבר שאינו לפנינו, לכן ביצחק לא שייך זכירה רק ראיה . . דשל תורה דבר הנמשך ופועל תמיד ולכן לא שייך בזה גדר זכירה.״

בספר השיחות-תרצ״א (ע׳ 164) נאמר: ״בעת ער [כ״ק אדמו״ר מוהריי״צ נ״ע] האט דערמאנט דעם ווארט דער טאטע, האט ער גיזאגט, איך זאג ניט אויף דעם טאטן נשמתו עדן, ערשטנס בין איך ניט קיין אדרעסן שרייבער, און ווידער פאר מיר איז דער טאטע ניט נסתלק גיווארן וכו׳״ עכ״ל.

ובהערה 67 שם: ״ומוסיף בזה כ״ק אדמו״ר בשיחת ש״פ בלק תש״י (התוועדויות תש״י ע׳ 106): ״ועד״ז בנוגע לכ״ק מו״ח אדמו״ר - שאין לומר עליו ״נשמתו עדן״, כי (א) מי הוא זה שיכול ליתן ״כתובות״ להגביל את מקומו ל״גן עדן״, ג״ע

התחתון או ג"ע העליון, או למעלה מזה עד אין שיעור, (ב) למה לנו לשלחו מאתנו?! הוא בודאי אינו רוצה להיפרד מאיתנו, ונמצא אתנו!

"ומאותו טעם שאין אומרים "נשמתו עדן", אין אומרים גם "זכר צדיק לברכה", כי, ענין הזכרון ("זכר") שייך רק על דבר הרחוק שנופל בו ענין השכחה, משא"כ בנדו"ד שלא שייך ענין השכחה ח"ו, אין צורך בזכרון, כמו שאין צורך בנוגע לאדם חי." עכ"ל.

והנה לפי כל הנ"ל צ"ע לכאורה במה שנאמר ב"יומן ביקור - ארץ הקודש", מרשימות כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, בו מתאר את נסיעתו לקברי הצדיקים בגליל וכו' [בי"מ גליון 240 (ראה תשנ"ט) ע' 26]:

"ב' ו' מנ"א [תרפ"ט].

בשעה 3:30 כבר קמתי, היה עוד חושך, נחתי היטב, תודה לקל יש לי כח עכשיו להתאמץ, וב15:4- נוסעים כולנו למירון.

מיד כשהגענו נכנסתי לר' שמעון נ"ע לחדר, הייתי שם שעה לבד, אחר כך נעמד מנין להתפלל", וכו', עכ"ל.

הרי דעל רשב"י שפיר נאמר "נ"ע"?

◆ ◆ ◆

נגלה

"קנסו שוגג אטו מזיד" במחיצת הכרם שנפרצה

הרב אפרים פיקרסקי
מנהל – ביהמ"ד

ב"ב ב, ב בתוד"ה וחייב באחריותו (בנוגע לחיוב בעל הכרם על הכלאים, דלכאורה הוה היזק שאינו ניכר) וז"ל: "אבל אין

לומר דה״נ הוי היזק שאינו ניכר וקנסוהו וכו׳ ועוד אי קנס היא במזיד דוקא היה לו להתחייב ע״כ.

ועי׳ ברע״א (ועוד) שהקשה הא ברייתא הנ״ל (מחיצת הכרם שנפרצה) אזלי אליבא דר״מ (כמ״ש התוס׳ לעיל בד״ה כדתניא), ור״מ ס״ל בגיטין (נג, ב) דקנסו שוגג אטו מזיד, וא״כ מאי מתרצי התוס׳, והניח בצ״ע.

ואולי אפ״ל דהנה הפי׳ כאן במ״ש התוס׳ ״במזיד דוקא היה לו להתחייב״, הוא (כמ״ש המהר״ם וז״ל): ״ר״ל אם פרץ הוא בעצמו הגדר במזיד אבל כשנפרץ מאליו לא שייך לקונסו״ (עכ״ל).

וא״כ מובן שאין לדמות למ״ש בגיטין דר״מ קניס שוגג אטו מזיד, בשבת למשל (ועד״ש בשאר הדוגמאות שם), דשם הסברא נותנת דאם יתירו לו כשבישל במזיד ד״מ, א״כ אף כשבישל במזיד יאמר שהיה שוגג, ויתבטל בזה כל הקנס (התקנה) שאסור לאכול אם בישל במזיד, ולכן קנסו אף בשוגג, משא״כ כאן אין שייך לומר שאם לא יתחייב כשנפרץ מאליו (שוגג דהכא) אז אף אם פרצו בידיו (מזיד דהכא) יאמר שנפרץ מאליו (אתמהה!), ולכן אין סברא כלל לקנוס כאן שוגג אטו מזיד.

ואולי יש להעמיס זה בדברי המהר״ם הנ״ל שרמז לזה במתק לשונו במ״ש ״אבל כשנפרץ מאליו לא שייך לקונסו״, וד״ל.

◆ ◆ ◆

שיעור היקף ורוחב

הת׳ מנחם מענדל העכט
תות״ל - 770

בגמ׳ ב״ב דף י״ד ע״א איתא ״תנו רבנן אין עושין ס״ת לא ארכו יותר על הקיפו ולא היקפו יותר על ארכו, שאלו את רבי שיעור ס״ת בכמה אמר להן בגויל ששה וכו׳. ומקשה ע״ז הגמ׳ מברייתא בה נחלקו ר״מ ור״י בארון שעשה משה, דדעת ר״מ שאמתיים וחצי אורך הנאמר בארון שעשה משה הוא אמה בת ששה טפחים וא״כ אורך הארון הוא חמישה עשר טפחים, הלוחות תפסו שנים עשר טפחים לאורך הארון, כותלי הארון היו

חצי טפח לכל כותל, א״כ נשתיירו שני טפחים שבהם ס״ת מונח בהיקף של ס״ת יש ששה טפחים א״כ ע״כ הכלל ״כל שיש בהיקפו שלושה טפחים יש בו רוחב טפח״ רוחב הס״ת היה שני טפחים וכיון דלאמצעיתו נגלל נפיש ליה מתרי טפחא רווחא דביני ביני בתרי פושכי היכי יתיב. ומתרצת הגמ׳ ספר עזרה לתחילתו הוא נגלל ומקשה הגמ׳ שוב אכתי תרי בתרי הכי יתיב. ומתרצת דכריך ביה פורתא וכרכיה לעיל ע״כ.

ויש להעיר עכ״ז מדברי הרמב״ם בפיה״מ פ״א מעירובין מ״ה וז״ל ״יש לך לדעת כי יחוס אלכסון העגולה אל המסבב אותה בלי ידוע וא״א לדבר בו לעולם באמת... אבל ידוע זה בקרוב וכבר חברו חכמי התשבורות לזה חיבורים לידע יחוס האלכסון אל המסבב בקרוב ודרך המופת הקרוב אשר עליו סומכין חכמי החכמות הלימודיות הוא יחוס האחד לשלושה ושביעית וכל עגולה שיהיה באלכסון שלה אמה יהיה בהיקפה ג׳ אמות ושביעית בקרוב ולפי שזה לא יושג לעולם אלא בקרוב לקחו הם החשבון הגדול ואמרו כל שיש בהיקפו ג״ט יש בו רוחב טפח וסמכו ע״ז במה שהוצרכו אליו מן המדידה בתורה״.

ולפ״ז יוצא שלפי החשבון האמיתי בכל היקף של שלושה טפחים יש ברחבו קצת פחות מטפח ומדוע א״כ לאחר שהגמ׳ תירצה שספר עזרה לתחילתו הוא נגלל מודע מקשה הגמ׳ תרי בתרי היכי יתיב כיון שלפי החשבון האמיתי בהיקף של ששה טפחים יש ברחבו קצת פחות משני טפחים לא קשה כיצד הכניסו ס״ת בהיקף שש (שרחבו קצת פחות משנים) לתוך רוחב של שני טפחים ואין צורך לתרץ שלא גללו את כל הספר.

אמנם מצינו בנוגע לחשבון אחר שאמרו חז״ל ״כל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשי באלכסונא״ וכתבו התוס׳ בעירובין דף נ״ז ע״א ובסוכה ח׳ א׳ שאין החשבון מדוקדק ויש באלכסון יותר מזה, ובכ״ז יש סברא לומר שצריך בנוגע להלכה לסמוך על חשבון זה בין להקל ובין להחמיר (עיין תשב״ץ ח״א סי׳ קס״ה) וכן משמע מלשון הרמב״ם הנ״ל.

הנה פשוט שאין לומר סברא זו, וכאשר חז״ל רוצים לברר מציאות מסויימת בוודאי שצריך לסמוך רק החשבון האמיתי.

◆ ◆ ◆

שליחות במצות שבגופו [גליון]

הת׳ מנחם מענדל רייצס
תות״ל - 770

בקובץ ״הערות וביאורים״ גליון תשעט כתב ידידי הת׳ מ.נ. שי׳ פ. בענין שליחות במצוות שבגופו, מדוע לא מהני. - ומביא שם דברי הקצוה״ח (סי׳ קפב סק״א) שמבאר ששליחות אינו מועיל בדבר שממילא, ומבאר סברתו כי כיון שהוא דבר שבמילא אין כאן דבר שיכול למוסרו לשני שיהי׳ שלוחו. ולכן במצוות שבגופו, שאין תוכנם פעולה אלא הוי כעין דבר שבמילא, שכאשר התפילין מונחים על גופו מקיים מצוה וכו׳, ולכן לא שייך בזה שליחות.

אבל, ממשיך ומקשה שם על דברי הקצות, ״שיש מצוות שבגופו שלכאורה כל ענינם הוא העשי׳ ואעפ״כ אין בזה שליחות, כמו נטילת לולב, שהמצוה הוא לקחת לולב, - ואינו כתפלין שיש מצוה לקשרן על ידך, שצ״ל מונח על גוף האדם, ולגבי עצם הגוף לא שייך שליחות, אבל בלולב לכאו׳ כל המצוה הוא מעשה הלקיחה ולמה אין בזה שליחות״? ע״כ קושייתו שם.

(ומבאר שם את הטעם שבמצוות שבגופו לא מהני שליחות באו״א, ויש להעיר שכתב עד״ז ב״שערי יהודה״ עמ״ס קידושין ע׳ רפה).

ואולי יש לתרץ קושייתו, כי אכן לגבי נטילת לולב צריך פסק מיוחד ששליחות אינה מועילה, ״שנאמר ולקחתם לשון רבים ולא נאמר ולקחת לשון יחיד לומר שתהא לקיחה ביד כאו״כ מכם״ - לשון ״הדברי נחמי׳״ (בהשלמות לשוע״ר הל׳ לולב סתרנ״א ס״א, ושו״נ).

וכבר הקשה ה״דברי נחמי׳״ (בקו״א שם), ״לכאו׳ מדאיצטריך קרא משמע דבעלמא א׳ יכול להוציא את חבירו גם במצות התלויין במעשה . . והוא פלא, שהרי לא אמרינן כן אלא במצוות התלויין בדיבור״, ועיי״ש עוד.

וע"פ דברי הקצוה"ח מובן הוא, כי כל הטעם שלא מהני שליחות במצוות הוא מפני שהוו דבר שמוטל על גופו, משא"כ נטילת לולב שהיא חיוב על פעולה, שהי' צריך להועיל שליחות, אם לא דגלי קרא.

(וה"דברי נחמי'" שהקשה בפשיטות שלא אמרינן במצוות שליחות, כנראה ס"ל כהביאור שב"שערי יהודה" הנ"ל. עיי"ש.)

◆ ◆ ◆

חסידות

עיצומו של יום מכפר

הת' זאב ווינשטיין
תלמיד בישיבה

איתא בסה"מ מלוקט ח"ג ע' רסה: "...ויש לומר, דזה שצריך לתקוע בשופר בר"ה בכדי לבוא ליראה עילאה, אף שאז הוא זמן התגלות מלכותו ית', היינו שבהזמן דר"ה מצד עצמו מאיר בגילוי הרוממות דאוא"ס שלמעלה מעולמות, הוא, כי זמן מגדרי העולם, ולכן, הרוממות דאוא"ס שמתגלה בר"ה מצד הזמן דר"ה הוא שייך לעולמות, והגילוי דאוא"ס כמו שהוא קדוש ומובדל מעולמות הוא בעיקר ע"י המצוות, אשר קדשנו במצותיו". (ההדגשות לא במקור. וכן להלן).

ולכאו' יש לעיין, שבנוגע ליוהכ"פ מצינו בדיוק להיפך, שההמשכה שע"י מצוות התשובה וכו' היא שייכת לכחות הגלויים וכו', ודוקא הגילוי שמצד "עיצומו של יום" - מצד הזמן דיוהכ"פ - הוא הנעלה ביותר (וראה באריכות סה"מ מלוקט ח"ה ע' טו ואילך. וש"נ). ואיך מתאים זה עם זה ש"זמן הוא מגדרי העולם, ולכן, מה שמתגלה מצד הזמן הוא שייך לעולמות"?! והעירני ח"א, שאולי יש לחלק בין ר"ה ליוהכ"פ, ואף שבר"ה ההמשכה שע"י הזמן שייכת לעולמות, אינו כן ביוהכ"פ. והוא ע"פ המבואר (סה"מ מלוקט ח"א ע' רסב): "...דאף שכבר עברו

כמה וכמה ימים שבועות וחדשים מיוהכ״פ ושמח״ת, אעפ״כ ההתעוררות דיום אחד אינה נחלשת כלל ובתקפה עומדת, מכיון שבאה מבחי׳ שלמעלה מענין ההתחלקות והשינויים, בחי׳ אני הוי׳ לו שניתי. וע״י שהבחי׳ דיום אחד שלמעלה מהתחלקות נמשכת בכל ימי השנה שבבחי׳ התחלקות ושינויים״... עכלה״ק. ועצ״ע וביאור.

◆ ◆ ◆

הלכה ומנהג

ברכת דייסת קטניות (גריסים)

הרב שלום דובער לוין
מנהל ספריית ״אגודת חסידי חב״ד״

בשו״ע אדה״ז סי׳ רב סי״ז מבואר דין פירות שנשתנה תארן ע״י בישול או ע״י טחינה, שאם לא נימוחו לגמרי ולא נשתנה תארם לגמרי לא נשתנתה ברכתם (בפה״ע או בפה״א), ואם נימוחו לגמרי ונשתנה תארם, אזי תלוי אם דרך אכילתם כשהם מבושלים או נטחנים (שאז לא נשתנתה ברכתם) או אין דרכם בכך (שאז יש בזה שני דיעות אם נשתנתה ברכתם). וגם אם דרכם בכך, אבל יש לו עילוי אחר (כגון דייסת קטניות שאפשר לעשות פת של קטניות), תלוי הדבר במחלוקת הנ״ל.

ובקשר לדייסה של קטניות כותב בחלק הראשון של הסעיף:

וכן קטניות מבושלים שנתמעכו דרך כלי מנוקב שהן דקים מאד [מברך שהכל], אבל אם מיעך אותם בכף מברך עליהם בורא פרי האדמה כיון שממשן קיים וניכר מהותן ותארן ועוד שדרך אכילתם בכך.

ובחלק השני של הסעיף:

מיני קטניות שדרך בני אדם לעשות מהם פת הרי שינויים מוציאם מתורת פריים לדברי הכל אפילו נשתנו אחר בישולם

שאז אין דרך לעשות מהם פת ואצ״ל שאם נשתנו בעודן חיים כגון מיני קטניות טיטארק״י שטוחנין אותם קצת שקורין גרופי״ן ועושין תבשיל מקמחן כעין דייסא מברכין עליו שהכל (אבל לסברא הראשונה מברכין עליו בורא פרי האדמה שהרי זהו דרך אכילתו ...).

בהשקפה ראשונה נראית כאן סתירה מרישא לסיפא, וגם סתירה ברישא גופא ובסיפא גופא:

ברישא כתב שתלוי הדבר אם נתמעכו לגמרי ע״י כלי מנוקב או שנתמעכו ע״י כף וממשן קיים וניכר מהותן ותארן. אח״כ הוסיף וכתב ״ועוד שדרך אכילתם בכך״. ולפי הכלל הנזכר המבואר שם, הרי במקום שדרך אכילתם בכך לא נשתנתה ברכתם אפי׳ אם נתמעכו לגמרי. ומדוע אם כן חילק בזה בין נתמעכו לגמרי או לא!?

בסיפא כותב בתחלה ״מיני קטניות שדרך בני אדם לעשות מהם פת הרי שינויים מוציאם מתורת פריים לדברי הכל ... מברכין עליו שהכל״, ואח״כ הוסיף וכתב כי לסברא הראשונה מברכין עליו בורא פרי האדמה.

ואולי החילוק בזה הוא אם נתמעכו לגמרי (שאז מברכין שהכל לדברי הכל) או רק מעט (שאז תלוי הדבר בשתי הדיעות). אבל היכן מרמז לנו אדמו״ר הזקן שפתח בכך וסיים בחבית?

אמנם הלכה זו מבוארת גם בסדר ברכת הנהנין פ״ז הכ״ב-ד, וגם שם כותב פעמיים את דין הדייסה של קטניות, ושם מפורש יותר שתלוי הדבר אם נתמעכו לגמרי, שאז מברכין שהכל לדברי הכל (אפי׳ לא נטחנו דק דק כקמח) או שנטחנו רק טחינה מועטת, שאז תלוי הדבר בשתי הדיעות. שכך כותב שם בהכ״ב:

וכן כל כיוצא בהן בשל קטניות אפילו מבושלים שקורין (גרויפי״ן של מלך) לפי שנשתנה תאר החטים לגמרי בטחינתם אע״פ שלא נטחנו דק דק כקמח גמור [מברכים שהכל].

ובהכ״ד כותב:

אבל מיני קטניות הואיל ודרך לעשות מהן פת לפעמים הרי שינויים מברייתם בטחינתם מוציאם מתורת פרי ואפילו על ידי

קצת טחינה או כתישה במכתשת כנהוג בדוחן וכיוצא בו ממיני קטניות שעושין מהם דייסא (שקורין קאש״ע מגרופי״ן) אבל לסברא הראשונה אפשר שבכתישה או טחינה מועטת לא נשתנית ברכתם ויש לברך על דייסא זו בורא פרי האדמה מאחר שזו היא דרך אכילתה.

אמנם גם כאן אינו מובן לפום ריהטא, שכיון שמסיים שזו היא דרך אכילתה, א״כ לפי הכללים המבוארים שם, גם כשנטחנו דק כקמח לא נשתנית ברכתם, ומדוע כותב שלכל הדיעות מברכין בזה שהכל?

הלכה זו מבוארת אף בלוח ברכת הנהנין פ״י הכ״ג-ה, וכך כותב שם בהכ״ד:

וכן קטניות מבושלים שנתמעכו דרך כלי מנוקב שהוא דק מאד או שעשה תבשיל מקמח של מיני קטניות מברכים עליהם שהכל נהיה בדברו אבל אם מיעך אותם בכף מברך עליהם בפה״א כיון שממשן קיים וניכר מהותן ותארן.

ובסכ״ה כותב:

בד״א בדברים שאין דרך לעשות מהם פת, אבל מיני קטניות שדרך לעשות מהם פת ... אפילו נשתנו קצת בעודם חיים כגון מין קיטנית (שקורין גריקע) שטוחנין אותו קצת (שקורין גרופי״ן) ועושין ממנו דייסא כיון שיש לו עילוי אחר בפת הרי שינויו מתורת פרי ומברכין עליו שנ״ב הואיל ולכלל מעלתו עדיין לא בא נגרע אבל לסברא הראשונה מברכין עליו בפה״א שהרי זהו דרך אכילתו ולא נשתנה מהותו ותארו.

גם כאן מבואר חילוק זה, שדוקא בלא נתמעך לגמרי יש מחלוקת בין שתי הדיעות, אבל בנתמעך לגמרי מברכין שהכל לכל הדיעות, אף אם דרך אכילתו בכך. ולכאורה בג׳ המקומות לא נתבאר טעמו של דבר.

אמנם ראיתי בביאור (הר״י שי׳ גרין) סדר ברכת הנהנין (פ״ז הכ״ב ד״ה וכן כיוצא בהן) מבאר הטעם לזה ״היות ואין זו דרך אכילתם״. ואולי רוצה לומר בזה, שדרך אכילת הדייסה היא דווקא כשלא נתמעכו הקטניות לגמרי. וצ״ע היכן נרמז הדבר הזה ומה טעמו.

◆ ◆ ◆

בענין נוסח הקידוש

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

איתא ברמ"א או"ח (סי' רעא ס"י) בענין נוסח הקידוש, דלפני "ויכלו" אומרים "יום הששי", מפני שר"ת של יום הששי ויכולו השמים הם שם הוי'. ובלבוש שם נאמר שקודם "יום הששי" אומרים בלחש "ויהי ערב ויהי בוקר" כדי להתחיל מתחילת הענין (וכ"ה בסידור דרך החיים). ועי' במג"א עוד טעם להתחיל "יום הששי", כדי להשלים הע"ב תיבות.

ברם בשו"ת חסם סופר או"ח (סי' י) דן על עצם הדבר להתחיל מיום הששי או מויהי ערב ויהי בוקר. דיש לתמוה, שהרי הוא באמצע הפסוק, וקיי"ל דכל פסוקא דלא פסקה משה אנן לא פסקינן?

ומתרץ הח"ס דלהתחיל מתחלת הפסוק "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" לא נכון, מפני דרשות חז"ל (ב"ר ט, יב. זח"ב (קמט, קסג)), והנה טוב מאוד זה המות, ולא נכון להתחיל בזה בליל שבת קדש, ע"ש, ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח (סי' קכד). ועי' אגרות קדש - כ"ק אדמו"ר חלק יב (ע' ג).

והנה בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים (ע' ח) כתב כ"ק אדמו"ר בד"ה כשחל יו"ט בשבת אומרים תחלה יום הששי: "מתחילין יום הששי (ולא מ"ויכולו") כי יום הששי ויכולו השמים ר"ת הוי'... אין להתחיל מתחילת המקרא וירא אלקים כו' משום דדרז"ל טוב מאד זה המות שו"ת חת"ס חאו"ח ס"י)." עכ"ל.

אולם עדיין צ"ע למה לא מתחילים אנחנו מ"ויהי ערב ויהי בוקר" כדי שיהי' בו משמעות כנ"ל מהלבוש, וגם מפני דכל פסוקא דלא פסקה משה אנן לא פסקינן?

ואמנם בסידור יעב"ץ, ובאוצר התפילות נאמר להתחיל מ"וירא אלקים" כו'. (ועייג"כ בעיון תפלה שכ"ב), ועי' בכ"ז גם במסגרת השלחן (סי' עז סק"ב).

ובערוך השלחן (סי׳ רע״א סכ״ה) כתב דיש לומר את כל הפסוק, ומשום דכל פסוק דלא פסקיה מרע״ה אנן לא פסקינן, ע״ש דנכון הוא לעשות כן.

ובכף החיים שם (ס״ק סג ד״ה וזה סדר) משמע דלא יאמר בכלל אפי׳ ״ויהי ערב ויהי בוקר״, וכמנהגינו.

והנראה בזה לבאר: דהנה בהך כלל ד״כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה״ [תענית כז, ב. מגילה כב, א], יש לבאר בב׳ אופנים: (א) דהקפידה היא שלא לחלק את הפסוק לשנים, דהיינו לא להתחיל פסוק ובלי לגומרו, ולא להתחיל פסוק באמצא אפילו שגומרו, או (ב) דהקפידה היא שלא להשאיר פסוק באמצע מבלי לגומרה, דהיינו שהעיקר הוא שצריך לגמור את הפסוק, אבל אין קפידה להתחיל פסוק באמצע אם גומרו אח״כ.

והנה ברש״י תענית (כז, ב) ד״ה פוסק כתב: ״מפסיק הפסוק לשנים, ראשון קורא שני פסוקים וחצי, ולוי משלים חצי אותו הפסוק שקרא הכהן עם שנים הנותרים״ עכ״ל. והנה מכאן משמע לכאו׳ כצד הא׳ כנ״ל.

ברם ברש״י מגילה (כב, א) ד״ה פוסק כתב: ״הראשון קורא חצי הפסוק השלישי ופוסקו״. עכ״ל. והנה מכאן יש לדייק להיפך כצד הב׳ הנ״ל דפוסק הוא רק לא לגמור את הפסוק בלבד, אבל להתחיל באמצע ולגומרה אין בזה קפידה כלל, ולכן רש״י לא מדבר על השני, כי אצלו אין זה מעיקרא בגדר של ״פוסק״.

והנה בלקו״ש חלק טו (ע׳ 275 הערה 7) ובפתח דבר למפתחות התניא (ע׳ 338 הערה 3) מביא כ״ק אדמו״ר מס׳ ״תשבי, ערך גמר ״נוהגין רז״ל בדבריהם כשמביאין פסוק אחד ואינם משלימין אותו.. כותבין וגומר.. וכאשר מביאין מאמר מדבריהם ואינם משלימין אותו כותבין וכולי״ – וי״ל הטעם ע״פ מרז״ל כל פסוקא דלא פסקי׳ משה אנן לא פסקינן ליה, ולכן אומר שיגמור״. עכ״ל. – ומכאן משמע ברור כצד הב׳, ושאין קפידה כלל להתחיל פסוק באמצע אם גומרים ומשלימין אותו.

ולפי״ז א״ש מנהגינו (ומ״ש בכף החיים) שמתחילים נוסח הקידוש ב״יום הששי״ בלבד (מבלי להקדים אפילו ״ויהי ערב ויהי בוקר״), ואין זה שייך להך דכל פסוקא דלא פסקיה משה וכו׳, כיון ד״יום הששי״ הוא סופו של פסוק, וע,ז לא הקפידו חז״ל מעיקרא, וא״ש מאד.

ולפי״ז א״ש נמי מה שבערוך השלחן (סי׳ רפט ס״ג) ובמשנה ברורה (שם סק״ב) דנו בענין הקידוש של יום הש״ק: ״ויש מההמון שפותחין [הקידוש] מ״על כן ברך״ וגו׳, ושלא כדין הוא דכל פסוקא דלא ״פסקיה משה אנן לא פסקינן״ עכ״ל המשנ״ב. ועי׳ גם בשו״ת חת״ס ומהר״ם שיק הנ״ל.

ולפי הנ״ל לק״מ, כי המלים ״על כן ברך ה׳ את יום השבת ויקדשהו״ הוא סופו של פסוק, [שמות כ, יא] בעשרת הדברות, א״כ אין בזה שום קפידה אם מתחילים את הפסוק באמצע, העיקר שהוא גומרו.

והנה בענין הסתירה לכוא׳ ברש״י הנ״ל בין מ״ש בתענית למ״ש במגילה, נראה לבאר, דבגמרא דתענית (שהוא לפני מגילה) מבאר את המציאות (ולא את המצב של הכלל) שאיך יתכן ששני אנשים עולים לתורה בחמש פסוקים בלבד, ומסביר שאת הפסוק מפסיקים לשנים, ולא לאומר ״השני״ אלא ה״לוי משלים חצי אותו הפסוק שקרא הכהן״ (ולא אמר הראשון), כיון שבאמת השני אינו עובר על הכלל הזה, ברם רש״י במגילה (אינו מבאר את המציאות, כי זה כבר כתב לפני זה בתענית, אלא מוסיף בגדר הכלל ו)אינו אומר ״מפסיק הפסוק לשנים״, אלא ״הראשון [ולא ״הכהן״] קורא חצי הפסוק השלישי ופוסקו״ והיינו שאינו גומרו ומשלימו, משא״כ השני אינו עובר ע״ז, וא״ש לפי״ז השינויים ברש״י, דבתענית כתב ״כהן״ ו״לוי״, ובמגילה ״ראשון״ (ולא ״כהן״).

◆ ◆ ◆

אכילת פירות שחייב לברך שהחיינו בליל א׳ דר״ה

הרב שמואל זאיאנץ
ר״מ בישיבת תות״ל - חובבי תורה

בסי׳ תקפג בסע׳ ד כ׳ אדמה״ז ״ויש אוכלים רמונים ואומרים נרבה זכיות כרמון...״. והנה בנוגע לברכת שהחיינו ע״ז: יש לברר מהו שיטתו אם יכוין עליו בשעת קידוש כשהיא מונחת לפניו (ולא יברך עליו במיוחד) או דילמא לברך עליו בפ״ע (כיון דהם עניינים שונים לגמרי: פרי חדש וי״ט)[1] ולא יהיה מונח לפניו. או דיש להסתפק גם: דגם אם מונח לפניו אינו נכלל ממילא אלא א״כ דעתו עליו במיוחד.

בכף החיים סי׳ רכ״ה ח״י דיכול לברך שהחיינו על פה״ע ופה״א או פרי ומלבוש או פרי ומצוה ״כיון שהיו לפניו כולם בשעת הברכה נפטרין בברכה אחת״.

כאן נראה מהמהרי״ל שברך שהחיינו על הפרי. במנחת שלמה סי׳ כ׳ כ׳ שמסברא נראה שאין לפטור שהחיינו אפירות בזה דמברך שהחיינו אקידוש כיון שהם דברים מחולקים ואין זמנו של זה כזמנו של זה

אבל הדין הוא דיכול לכלול כמו שמצינו בר״ה. אך הביא מהכ״ס או״ח כ״ו דמספקי ליה מטעם אחר: דברכת שהחיינו על קיום המצוה הוא דבר שאין בו הנאת הגוף וברכה על הפרי הו״ל לצורך הנאת הגוף ואין לכוללם אלא כשא״א באו״א כמו ביום ב׳ דר״ה.

ויש להעיר עוד: ל׳ אדמה״ז בנוגע שהחיינו בליל ב׳ שילבוש בגד חדש או יקח פרי חדש ויניחהו לפניו ״ויברך שהחיינו ויהא דעתו גם על המלבוש או על הפרי...״, דאולי יש לדייק דאינו מספיק שמונח לפניו אלא צריך כוונה חיובית על הפרי, ומשמע דאין מועיל מה שמונח לפניו גרידא. (אבל י״ל שאין זה

---

1) ואינו דומה למה שפוסק אדמה״ז סי׳ תרמ״א ס״א דאנו מברכין שהחיינו בשעת הישיבה ועולה להי״ט וגם לעשיית הסוכה (אע״פ שהפסיק זמן מעשייתו) דשם עניינו א׳, ענין הסוכה וי״ט דסוכות (שקשור עם מצות ישיבה בסוכה) והיא תכלית וגמר עשייתה דבנין סוכה. משא״כ ברכה על פרי וי״ט דר״ה.

משמעות: ורוצה להדגיש שיהיה דעתו בזה כדי שלא יהא נראה כברכה רק אי"ט ב' וייראה כברכה שאינו צריכה)[2].

◆ ◆ ◆

"מה שנוהגים להקל עכשיו בשינה"

הנ"ל

בסי' תרלט ס"ב כ' הרמ"א "ומה שנוהגים להקל עכשיו בשינה שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצות י"א משום צינה דיש צער לישן במקומות הקרים (מרדכי פ' הישן)". המג"א הוסיף: שא"כ מי שאין לו כרים וכסתות כראוי ויש צינה אין לו לישן שם. והוסיף הרמ"א: "ולי נראה משום דמצות סוכה איש וביתו איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה ובמקום שלא יכול לישן עם אשתו שאין לו סוכה מיוחדת פטור..."

ויש לברר למה הרמ"א אינו מקבל סברת המרדכי כלימוד זכות לאלו שלא מדקדקים בשינה בסוכה.

וי"ל בב' אופנים: אופן א': דא"כ למה המדקדקין במצות ישינים בסוכה הרי כיון שפטור מהשינה הוי ליה כהדיוט (כמ"ש המג"א סק"ז על מי שאין לו כרים וכסתות). אבל אפשר דאי"ז השגה: דאפשר שהם אינם מצטערים כלל בזה או שיש להם כרים וכסתות ואינם מצטערים בהוצאתו והחזרתו מהסוכה ולסוכה בשעת האכילה והשינה.

ואופן ב': מדברי הרמ"א עצמו בדרכי משה וכן סגנון אדמה"ז נראה באופן אחר: בד"מ כ' לאחרי שמביא טעם המרדכי "ואע"ג דהטעם אינו מספיק שהרי ברוב המקומות אינו קר כ"כ בימי הסוכות ויכול לישן שם בכרים וכסתות...". וכן באדמה"ז: דבסע' ח מביא ההלכה ד"במקומות הקרים שיש צער לישן בסוכה מחמת הקור" אין צריך לישן בסוכה (ומוסיף שם

---

2) יש להעיר עוד: המנחת שלמה שם הבהיר להזהיר ההמון שלא יחשבו דברכת שהחיינו הוא אפרי או אבגד אלא "יתנו לבם שברכת שהחיינו היא על הזמן של ר"ה ורק כדי להוציא עצמן מספק איסור ברכה לבטלה מכוונים גם על הפרי והבגד...." ובאדמה"ז כאן מבהיר בפירוש: "...ויהא דעתו גם על המלבוש או על הפרי...", דבוודאי דעתו הוא אי"ט אלא דדעתו גם אפרי או המלבוש.

עוד פרטים וחידושים). ובהלכה ט כ׳ ״ועכשיו נהגו העולם להקל בשינה״, ונותן טעם הט״ז כלימוד זכות על זה: דעוסק במצות לשמח אשתו ברגל ופטור ממצות שינה בסוכה. ונראה מזה דאין טעם המרדכי מספיק כיון דגם במקומות שאינם קרים אין מדקדקין כ״כ.

ויש להמתיק זה ע״פ מה שכ׳ אדמה״ז בהל׳ י״ט סי׳ תקז בקו״א על מה שלא העתיק דין המג״א בהיתר להסיק ע״י נכרי בשבת שלאחר י״ט עצים שנשרו בי״ט משום דנתב׳ בסי׳ רעו שאין להתיר היסק ע״י הנכרי בשבת אלא כשהקור גדול וכ׳ ״ובמדינותינו שאין הקור גדול כ״כ בימי פסח וסוכות לא שייך דין זה״[3] [4].

פעולת המחשבה

בתשובות וביאורים סי׳ ד׳ עמ׳ 7-16 כ׳ כ״ק אדמו״ר בהע׳ 8 על חילוק סוגים בעניינים בהם המחשבה עושה פעולה גם בדבר שמחוץ לאדם החושב ומחלק בין: דברים הנעשים ע״י המחשבה ובזה גופא ג׳ דרגות: א- שנעשה ע״י המחשבה גרידא (כנדבות קדשים, הפרשת תרומה, להחשיב אוכלין אוכל למאכל אדם ועוד), ב- הפעולה נעשית ע״י מחשבה גרידא אבל אין היא פועלת אלא בשעת עשיה כמו מחשב בקדשים שצ״ל בשעת עבודה דוקא אבל היא נחשבת ללאו שא״ב מעשה כיון שנעשה ע״י מחשבה גרידא. ג- הפעולה נעשית ע״י מחשבה וע״י מעשה שניהם יחד, שלכן: לוקה על לאו זה, ולאידך אין אדם יכול לפעול בשל חבירו די״ל הטעם כי המחשבה שלו אין לה כל קשר עם דבר השייך לחבירו, דוגמא לזה: כלאים בכרם.

ב) פעולה הנעשית ע״י מעשה בלבד אלא שאין היא מועלת ופועלת אלא א״כ ישנה למחשבה: בענייני דלשמה, מזיד

---

3) והוא דלא כ(מדינות?)הב״ח בסי׳ תר״מ ד״ה ומ״ש ״...ובארץ רוסיא רגילות הוא להיות קור וצינה בחג הסוכות, ונראה בעיני דכל אדם מצונן פטור מן הסוכה...״. ודלא כמדינות דערוך השולחן ״...דבמדינות הצפוניות שלנו רוב שנים הזמן קר מאד בסוכות....״ (ערה״ש שם סי״ג).

4) אבל יש לחלק: בין צינה שבתוך הבית בזמנים אלו לבין צינה בסוכה בזמנים אלו.

וכיו"ב. ובענין זה: כיון שאין המחשבה עצמה פועלת אלא מציירת העשיה שבא עמה יכול לפעול גם בשל חבירו. וי"ל שזהו הטעם הסוברים דבהכשר משקין ובפרה אדומה דעת נותן ועובד בעינן ולא דעת בעלים. ובזה מתורץ קושית הר"ש בכלאים על התוס' בגיטין. ע"כ.

והיינו דהר"ש הביא חילוק (התוס') בין דבר התלוי במעשה דבזה אין אדם אוסר דשא"ש בין דבר התלוי במחשבה שאין אאדשא"ש והקשה ע"ז: דא"כ למה פוסל אדם פרת חטאת שא"ש דהרי הוא דבר התלוי במחשבה. ותי' כ"ק אדמו"ר: דבפרה נפסלת בעשייה גרידא אלא שהמחשבה (דניח"ל ש"עובד") מציירת העשיה ולכן אדשא"ש.

לכאו' נמצא דהרבי לומד דבכלאים המחשבה (דניח"ל בהערבוב) פועלת הכלאים ואינו תנאי גרידא המצייר (עשיית) דערבוביא דב' מינים.

והנה בב"ב ב, א במחיצת הכרם שנפרצה דאומרים לו גדור, ואם לא גדרו יש מחלוקת: לתוס' קידש אלא שאינו חייב באחריותו (ד"ה אומר לו). ולהרמב"ן לא קידש.

והנה סברת הרמב"ן מובן בפשטות שאם לא התרו בו חסר בהניחותא (שסובר שהלה צריך לגדור) בהערבוביא ולכן לא קידש. וסברתו מובנת היטב לפי הגדרת הרבי שאיסור הכלאים נעשית ע"י המחשבה (והמעשה), שלכן אם חסר בהניחותא בפועל אין כאן איסור.

אבל צלה"ב סברת התוס' למה סוברים דקידש אע"פ דחסר הניחותא. ובשלמא אם היינו לומדים שהאיסור נעשית ע"י המעשה ערבוביא גרידא אלא שהניחותא מציירת המעשה היינו יכולים לפרש בהגדרת דין דמחשבה בכלאים, דמחשבה שלילית (דלא ניח"ל) מבטל הערבוביא, ולכן כשאין מחשבה שלילית גם כשאין מחשבה חיובית הרי"ז קידש. אבל אם לומדים דהמחשבה פועלת הדבר א"כ בוודאי שצריך להיות מחשבה חיובית שניחא ליה בהערבוביא א"כ למה אם לא התרו בו קידש.

וצריכים לפרש: שהתוס' סוברים שהעדר ההתראה אינו מורה על העדר ניחותא, ואנו מחזיקים דגם בלי התראה ניח"ל

במציאות הערבוביא אלא שאין לנו לחייבו באחריות לשלם הנזק כיון שתולה חיוב בניית הגדר על השני אינו נחשב למזיד בנזק ואינו חייב בגרמי בשוגג. וכן פי׳ הח״ס. וראה באמרי מרדכי בזה.

ועד״ז נפרש בכוונת התוס׳ ע״ב ״אבל לא נתייאש ועוסק כל שעה לגדור״ (דאין כוונתם שצריך רצון שלילי לבטל איסור הכלאים, אלא) דאם אינו עוסק ״כל שעה״ הרי״ז נחשב כאן כניחא ליה ופועל האיסור בניחותא זו (מחשבה).

והנה בד״ה וחייב הקשו למה חייב באחריותו ואינו היזק שאינו ניכר. ותי׳ ״דחשיב היזק ניכר שהרי ניכר הוא שהוא כלאים כשרואה הגפנים בשדה. ומטמא אע״פ שרואין השרץ על הטהרות לא חשיב ה״נ דמי יודע אם הוכשרו״.

ולכאו׳ ישלה״ב כוונת החילוק ביניהם (וכפי שכבר הקשו כאן): דבשלמא אם בכלאים המחשבה מבטלת הכלאים מובן דכיון דבפנינו הכלאים א״כ מה שאין רואים הניחותא אינו מונע מלקרותו ״היזק ניכר״ שעיקר הדבר האוסרו והאיסור ניכר הוא (משא״כ בטומאה שאינו ניכר דבר המכשירו). אבל אם נאמר שהניחותא והמחשבה עושים הכלאים א״כ למה זה שונה מבטומאה, דכמו דהתם אין המכשיר ניכר כמו״כ כאן אין הניחותא ניכר.

וצריכים לפרש שכוונת התוס׳ הוא: שם אין ניכר דהיו שם משקין המכשירים והפירות בחזקת שלא הוכשרו אבל בכלאים הערבוב היא במציאות וכ״ז שאין אנו יודעים דלא ניח״ל אנו מחזיקים דניח״ל במצב דערבוביא והניחותא אוסרו.

[בכללות דברי הרבי בענין זה ועוד, ראה דברי חי׳ ר׳ שמעון שקופ ב״ב בענין אין אדם אדשא״ש הב׳ להשוות עם המבואר בדברי כ״ק אדמו״ר והחילוקים ביניהם. אבל אכמ״ל].

◆ ◆ ◆

בעל מקריא בתקיעת מעומד

הרב אפרים הלל הלוי העלער
חבר "כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

באוצר מנהגי חב"ד ע' קלד (אות שכח) כתב, אין מקרין בתקיעות מעומד, לא בתפילת הלחש, לא בחזרת הש"ץ, ולא בתקיעות שאחרי החזרה. (עי"ש בהמשך שלא מצא חבד למנהגינו שמקרין רק בתקיעות מיושב.)

הנה לא הביא מקור למנהגינו זה, אך כן נהגו בתפילות רבינו בכל השנים. ולכאו' יל"ע בזה, דהנה בגוף הדבר נחלקו הפוסקים האם מקריאים בתקיעות דמעומד, די"א שגם בתפילת הלחש מקריאים לתוקע, וכן בחזרת הש"ץ (עי' אלף המגן שכן נהגו אצל כמה גדולים להקרות ואין לפקפק, ובלבושי מרדכי, מצויין באוצר מנ"ח שם) אך י"א שתוקע בלי מקריא שהרי אסור להפסיק (ערוה"ש, פרמ"ג ועוד).

וא"כ למנהגינו שהמקריא אינו קורא בדיבור ורק מראה באצבעו, אין לכאו' שום טעם שלא יראה באצבעו גם בתקיעות דמעומד [-דמש"נ] דהרי אין כאן הפסק כלל.

◆ ◆ ◆

תענית (חלום) בראש השנה

הת' משה נתן הלוי פישער
תות"ל - 770

בשו"ע או"ח סימן תקצ"ז סעיף ג'. "המתענה פעם אחת בראש השנה תענית חלום אם הי' ביום ראשון צריך להתענות שני הימים כל ימיו... הגה. וא"צ למיתב תענית לתעניתו דהא יש אומרים דמצוה להתענות בר"ה".

והנה דברי הרמ"א שא"צ למיתב תענית לתעניתו, מקורו מהתרומת הדשן (סימן רע"ח). מובא בב"י כאן, וז"ל "משום דאיכא כמה רבוותא דס"ל דמצוה להתענות בכל ר"ה וא"כ אפי' להני דסברי דמצוה לאכול בכה"ג מודה דלית כאן דרא דביטול עונג שבת ויו"ט הואיל ומן השמים הראוהו דתענית חביבה בשמים בר"ה".

וע׳ בשו״ת חתם סופר או״ח סימן קסח בד״ה והנה שמקשה על הנ״ל, וז״ל ״דברים אלו תמוהים מאד איך הראוהו מן השמים שתענית חביב בר״ה הלא בשבת בודאי איכא מצות עונג ואפ״ה מי שהראו לו חלום בשבת לא נימא שהראו לו שחביב שתענית בשבת אלא אדרבא מדכולי עלמא מתענגים והוא מתענה קורעין לו גזר דין של ע׳ שנה. והנה נימא מצוה לשמוח בר״ה וזה שמתענה ביום חדות ה׳ לכל העולם קורעים לו גז״ד, אבל לעולם רק באותו היום ולא בשארי השנים. ועוד אי נימא דע״י שהראו לו חלום מוכח דחביב תענית בשמים בר״ה, א״כ נימא דמוכח דהלכה כהנך פוסקים דמצוה להתענות וכ״ע נמי יתענו. ועוד מאן נינהו הנך פוסקים דמצוה להתענות בר״ה, רק דס״ל שאינו בכלל שמחת יו״ט ומותר להתענות וממילא מצוה נמי איכא דהרי הוא א׳ מימי התשובה, והרי בימי התשובה עצמן מי שחלם לו חלום אינו מחויב להתענות כל ימיו באותו היום, ומג״א כתב בסק״ג דבלילה של ר״ה אסור להתענות דבחלום לא הראוהו אלא ביום, וגם זה אין לו שחר לפע״ד, כיון שהראוהו לו שחביב תענית בר״ה ואיננו מימי שמחה מאי אולמי דלילה מיום כמו בשארי ימי תשובה מי שירצה להתענות הפסקה יתענה... וכל הדברים הללו צ״ע.

ואולי י״ל הביאור בזה, דגם אלו שסוברים וכן הלכה, שאסור להתענות בר״ה, מודים שבעצם יש ענין להתענות בר״ה בהיותו אחד מעשרת ימי תשובה, אלא שמצד זה שהוא יו״ט ויש בו חיוב שמחה אסור להתענות. ולכן אחד שהראו לו חלום בליל ר״ה שמחייבו להתענות הרי זה סימן שבנידון דידי׳ רוצים שבמים שוהא כן יתענה בר״ה מצד הענין שיש להתענות, דמצד מצבו או מדרגתו וכיו״ב זקוק לו יותר ענין התענית מענין השמחה של ר״ה, ומדויק זה בלשון התרומת הדשן. (וכן הועתק בשו״ע אדה״ז בסימן תקצ״ז ס״ה) שהראוהו ש״תעניתו״ חביבה בשמים בר״ה (ולא כמו שהעתיק בב״י, וכן בשו״ת חת״ס ש״תענית״ סתם חביבה בר״ה) היינו הגם שבכללות ל״צ להתענות, אבל הוא באופן פרטי כן צריך.

ולפ״ז מתורצים קושיות החת״ס דמה שהקשה דמ״ש מחלום בשבת, שלא אומרים שהוא צריך להתענות בכל שבת דחביבה תענית בשבת, ולמה בר״ה אומרים כן. מבואר דכאן שונה

שלכו"ע יש ענין להתענות בר"ה, אלא שא"א להתנהג כן למעשה מצד ענין היו"ט, ובזה שהי' לו חלום גילו לו שהוא מצד ענינו כו' כן צריך להתענות, משא"כ בשבת שמצ"ע אין שום ענין להתענות הרי מה שהראו לו חלום הוא ענין פרטי רק לאותו שבת שיתענה אז. אבל אעפ"כ זה רק ענין פרטי שלו ש"תעניתו" חביבה בר"ה ולא של כולם ולכן אין זה מכריע שהלכה כמ"ד צריך להתענות (והחת"ס שהקשה למה אי"ז מכריע שהלכה כמ"ד צריך להתענות - כי גירסתו בהתה"ד היתה ש"תענית" סתם חביבה, כנ"ל). (ומה שכ' התה"ד דאיכא כמה רבוותא דס"ל מצוה להתענות, היינו רק סמך לדבר לסמוך גם עליהם שלא להתענות תענית לתעניתו, אבל עיקר הדבר שאומרים הוא לפי השיטות דהוי יו"ט ואסור להתענות, ואעפ"כ כאן יש ענין להתענות, ופשוט). וגם מובן מה שזה שונה מחלום בשאר עשי"ת שלא אומרים שצריך להתענות כל שנה, דדוקא כשהי' בר"ה, שמצד אחד הוא יו"ט שאסור להתענות, ואעפ"כ הראו לו שחשוב כ"כ הענין להתענות בעשי"ת, עד שגרמו לו שאפי' ביו"ט יתענה, הרי זה הוכחה שחביבה תעניתו, משא"כ כשהי' בשאר עשי"ת שאין בזה חידוש מיוחד.

ומתורצת גם קושיתו האחרונה על דברי המג"א דיתענה רק ביום ולא בלילה של ר"ה, דהרי הראוהו שחביב תענית בר"ה ואינו מימי שמחה מאי אולמי דלילה מיום כו' (כמו שהועתק לעיל) – דמה שהראו לו שחביב תעניתו, אין הפשט שר"ה אינו מימי שמחה, דאדרבה הוא כן מימי שמחה. אלא שאעפ"כ חשוב בשמים באופן פרטי שהוא יתענה בר"ה מצד הענין להתענות, אבל אין לך בו אלא חידושו, ואם הראו לו חלום באופן שמחייבו להתענות ביום, הרי זה גילה שבשמים רוצים שלפחות ביום ר"ה יתענה, אבל בשאר הזמן נשאר כפשטות הדבר שהוא יום שמחה ואסור להתענות בו.

◆ ◆ ◆

תחילת זמן קריאת שמע ותפלה

הרב גדלי׳ אבערלאנדער
מח״ס פדיון-הבן כהלכתו

כבר ידוע דעת רבינו הזקן בסידורו שזמן תפלה וקריאת שמע חשבינן מה״נץ החמה״ ולא מ״עלות החמה״. ולאחרונה ראיתי בפירוש רבינו חננאל למס׳ ברכות (כו, א. מהדורת דוד מצגר מכון ׳לב שמח׳ תשנ״ה) שכותב להדיא כדעת רבינו וז״ל: ״נתברר שהיה נשחט תמיד של שחר קודם הנץ החמה, והיה מעת זריחת השמש עד סוף ד׳ שעות כשר להקריבו שהם ד׳ שעות ועוד משעת שחיטתו עד זמן הקרבתו וזהו טעם ר׳ יהודא ופסק רב כהנא כר׳ יהודא. ומסיים שם: והתפלה כנגד תמידין... גם התפלה כיוצא בו. וכדאי למהדירי שו״ע רבינו כשמציינים בסי׳ נה לדברי רבינו בסידור, לציין גם דברי רבינו חננאל הזה.

◆ ◆ ◆

האם מותר לבעל לסובב הכפרה מעל לראש אשתו שאיננה טהורה [גליון]

הנ״ל

בגליון ערב ראש השנה (תשפ) עמ׳ 33 דן ידידי הרב י״ד קלויזנר האם מותר לבעל לסובב הכפרה מעל לראש אשתו שאיננה טהורה, ומסיק להיתר ומדמהו לדין שמותר לברך על נר הבדלה שביד אשתו בזמן שאיננה טהורה, ע״כ.

והנה גם בספר סוגב בשושנה (לר׳ אליהו שמואל וינד, ירושלים תשל״ח) עמ׳ שעד מתיר בזה. אולם בשו״ת יפה נוף (לרבי יצחק מזיא, בן דורו של הרמ״א, הוצאת מכון ירושלים, תשמ״ו) יו״ד סי׳ קג כותב להדיא לאיסור. וז״ל: ״ואין נראה להיתר, דהא הרמב״ם כתב בפ׳ כ״א מהלכות אישות [ה״ח] דנדה אינה נותנת הכוס ביד בעלה.

והרב המגיד כתב על זה וז״ל: מכאן יש ללמוד מדנקט כוס שהוא דרל חבה, הא שאר דברים יכולה להושיט מידה לידו, וכן קצת מפרשים ויש מחמירין בכל דבר עכ״ל.

וכתב ב״י בי״ד סי׳ קצ״ה וז״ל: והרשב״א מן האוסרים שכתב וז״ל: לא יושיט מידו לידה שום דבר שמא יגע בבשרה וז״ל רבינו ירוחם: העידו על רש״י שלא היה רוצה לתת מפתח מידו לידה וכן נכון להחמיר אפי׳ בדבר ארוך שמא לא יזהר בטוב ויגע בבידה עכ״ל.

ונראה דמכ״ש בנדון דידן שצריך לסבב בידיו מסביב לראשה שיש לחוש שמא יגע לכן נכון להחמיר. ואפי׳ לזרוק מידו לידה אן להיפך אוסר בש״ע שהגיה מהר״ם איסרלנש ז״ל ע״ש [בסעיף ב]״.

◆ ◆ ◆

שונות

תואר שהועלק ע״י נשיא מחייב ופועל פעולתו

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ״ק אדמו״ר, אשדוד, אה״ק

במספר הזדמנויות סיפר כ״ק אדמו״ר על הנהגתו של כ״ק אדמו״ר מוהריי״צ להעניק תוארים נכבדים כמו ״הוו״ח אי״א נו״נ״ גם לכאלה שעדיין לא היו ראויים לדרגא זו - אך סופם להיות כן (ראה ׳ליקוטי שיחות׳ כרך ב׳ עמ׳ 504. ׳התוועדויות תשד״מ׳ כרך ג׳ עמ׳ 1725).

ויש להצביע על מקור מעניין בסיפור הגמרא ב״מ פה, א: איקלע רבי לאתריה דרבי אלעזר ברבי שמעון. אמר להו יש לו בן לאותו צדיק א״ל יש לו בן . . [ומצבו הרוחני לא היה טוב] אתייה אסמכיה ברבי (שיהו קורין אותו רבי כדי שיתקנא וישים לבו אל ת״ת. רש״י) ואשלמיה לר׳ שמעון בן איסי (מסרו לר׳ שמעון ללמדו תורה. רש״י) . . כל יומא הוה אמר לקרייתי אנא איזיל (לעירי אני חפץ לילך. רש״י) אמר ליה חכים עבדו יתך וגולתא דדהבא פרסו עלך ורבי קרו לך ואת אמרת לקרייתי אנא

איזיל? אמר ליה מומי עזובי דא (בשבועה הנחתי זאת ולא אשאל עוד לילך) כי גדל אתא יתיב במתיבתא דרבי וכו׳.

◆ ◆ ◆

קבלת החלטות טובות במעמד הרבים

הנ״ל

בריבוי פעמים הזכיר כ״ק שקבלת החלטות טובות במעמד אחרים ״יש לזה חיזוק הרבה יותר מההסכם שעושה בפני עצמו״ (ד״ה החלצו תרנ״ט פ״י) - עיין בשיחה ע״ד מנהגי יום הולדת ועוד.

ולהעיר גם מספר החינוך פרשת ויקרא מצוה קיז (״שלא להקריב שאור או דבש״): בהרחיק החמץ . . לקנות מדת הזריזות . . ונתחייב הענין במנחת היחידים יותר ממנחת הציבור, לפי שהייאוש והעצלה נמצא ביחיד יותר, כי הרבים יזהירו זה את זה, ולכן לא תקפיד התורה על זה במנחת הציבור וכו׳.

◆ ◆ ◆

קריאת פ״נ בחדר היחידות

הרב שלום דובער לוין
מנהל ספריית ״אגודת חסידי חב״ד״

ב״רשימות״ שנדפסו ימים אלו מסופר אודות כ״ק אדמו״ר מוהרש״ב נ״ע, אשר נכנס בשנת תרמ״ד לחדר היחידות של כ״ק אביו אדמו״ר מוהר״ש נ״ע לקריאת פ״נ, בחגירת אבנט ובבכיות עצומות.

סיפור זה מובא גם בלקו״ש חל״ב ע׳ 24, ומבאר שם את תוכן הענין שהוא מחמת נצחיות הצדיק ומקום עבודתו כו׳, ומוסיף: ויתירה מזו: קדושת המקום והכלים כו׳ של הצדיק (גם לאחרי הסתלקותו) היא באותו האופן כהזמן שהצדיק השתמש בהם בפועל, נשמה בגוף ... היינו ״כמו שהי׳ בחייו״ כשהי׳ נכנס ליחידות.

אמנם אחרי כל זאת עדיין אינו מובן לכאורה, הטעם שקרא את הפ״נ דוקא בחדר היחידות של כ״ק אדמו״ר מוהר״ש נ״ע, ולא קרא אותו על אוהל קדשו, כנהוג!?

◆

באותו אופן נהג גם כ״ק אדמו״ר זי״ע בשנים תש״י-תשי״א, אחרי הסתלקות כ״ק אדמו״ר מוהריי״צ נ״ע, כמוזכר פעמים רבות באגרותיו הקדושות ח״ג וח״ד:

כרך ג אגרת תרכז: האב איך געליינענט דעם פדיון וועגן אייער פלימעניק הילד... שי׳ בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ.

שם אגרת תרכח: הא[ב] איך געלייענט בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר, מיין שוועד דער ליובאוויטשער רבי, הכ״מ.

שם אגרת תרמט: אזכיר את שמותיהם - בהיכל ועל הציון.

שם אגרת תרנג: קראתי בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ ששם נכנסים ליחידות ולנתינת פדיונות.

שם אגרת תרסה: הפ״נ הנ״ל קראתיו זה עתה בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ.

שם אגרת תרסו: הפ״נ שלו קראתיו בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ שבו נכנסים ליחידות ונתינת פדיונות.

שם אגרת תרסז: קראתי הפדיון בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ שנכנסין שם ליחידות ולמסירת פדיונות.

שם אגרת תרעה: בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ, ששם נכנסים ליחידות ולנתינת פ״נ. כן אזכירה בהיותי על הציון.

שם אגרת תרפו: הפדיון אקרא, כבקשתו, בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ שנכנסים שם למסירת פדיונות וליחידות, וכן אקראהו בשעת הכשר על הציון.

שם אגרת תרפז: הזכרתי בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ.

שם אגרת תשא: הפ״נ אקרא בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ שנכנסים שם לנתינת פדיונות וליחידות, וכן בשעת הכושר על ציון כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ.

שם אגרת תשל: קראתי הפ״נ בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ שנכנסים שם לנתינת פדיונות וליחידות. כן אקראם בשעת הכשר על הציון.

שם אגרת תשסה: קראתי הפ״נ בער״ה על הציון, ואח״כ בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ, שלשם נכנסים לנתינת פדיונות וליחידות.

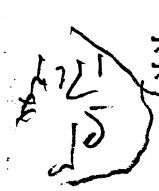
כרך ד אגרת תשסט: הפ״נ שלו, וכן של התלמידים, קראתים בער״ה על הציון ובר״ה בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ.

שם אגרת תשפד: הפ״נ שלו נתקבל , וקראתיו בערב יום הקדוש על הציון, ואח״כ בהיכל כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ, שלשם נכנסים לנתינת פדיונות ויחידות.

ושוב נשאלת כאן השאלה, מהו טעם הכפלה זו, לקרוא את הפ״נ הן על הציון והן בחדר היחידות.

◆

הנהגה זו של קריאת פ״נ בחדר היחידות הופסקה, מסיבה צדדית, בחורף תשי״א. אמנם בשנת תש״נ, כאשר ניתנה ההוראה להקדיש את כל הדירה של כ״ק אדמו״ר מוהריי״צ נ״ע לספריה, שאלנו וכתבנו כמה אופנים באיזה אופן לסדר את חדר היחידות. הרבי הדגיש את המלים ״שיהי׳ מקום תפלה ושפיכות נפש של כל הצריך ישועה״, והוסיף בכתי״ק ״וקריאת פ״נ״.



הדירה, ובפרט חדר היחידות וחדר שבו התפלל אלא) שיהיה מקום תפלה ושפיכות נפש של כל . וזה יהיה עיקר השימוש של הדירה.

שוב נשאלת כאן השאלה, מהו ההפרש בין קריאת הפ״נ על הציון ובין קריאת הפ״נ בחדר היחידות.

ובאמת ראיתי רבנים ומשפיעים, תמימים ושלמים מכל החוגים, שנכנסים לחדר היחידות לקריאת פ״נ. אמנם רבים הם נבוכי הזמן, הן בענין קריאת פ״נ על האוהל והן בענין קריאת פ״נ בחדר היחידות, וההכרח הוא לברר ולבאר ענין זה בשרשו.

◆ ◆ ◆

כתב המיוחד לרבינו הזקן

הנ"ל

ראיתי מתדיינים בכמה גליונות אם יש להשתדל לכתוב סת"ם בכתב המיוחס לרבינו הזקן, או שמחמת אי הבהירות שבכתב הזה, טוב יותר לכתוב סת"ם בכתב האריז"ל.

ניסיתי א"כ לבדוק את פרטי דיוקי הכתב המיוחס לרבינו הזקן, לראות אם דעת כולם מסכמת לתמונת ציורו. אשתדל כאן להביא כמה חילוקי דיעות באופן כתיבת אות ג לפי הכתב המיוחס לרבינו הזקן. ומועתקים בזה 6 ציורים:

4 הציורים האמצעים הם מתצלום הפרשיות שבקובץ יגדיל תורה (נ.י.) חוב' כו ע' לט, שיש המייחסים אותן לר' ראובן סופר של רבינו הזקן.

הציור שלצד ימין הוא מספר אותיות הרב ע' יב, כפי שצייר הסופר הרב משה שי' ווינר את הכתב המיוחס לרבינו הזקן.

הציור שלצד שמאל הוא מקובץ יגדיל תורה שם ע' מ, כפי שצייר הרב יוסף שמחה שי' גינזבורג את הכתב המיוחס.



ויש כמה חילוקים יסודיים ביניהם:

א) **בשו"ע אדה"ז כותב:** ויש מי שקבלה בידו שגוף הגימ"ל יהי' כמו זי"ן שימשוך רגל ימין מאמצע הראש ולא מקצהו ככמו בוי"ו, וכן כל ראשי שמאל שבאותיות שע"ט נ"ז ג"ץ ... אבל קבלת האר"י ז"ל אינו כן כמשי"ת.

ולא נתפרש כ"כ למעשה איך לעשות באות ג. אמנם בתצלום הפרשיות הנ"ל אין הרגל נמשך מאמצע הראש אבל גם לא מקצהו.

בציור שבאותיות הרב יש לראשה שני עוקצים (זויות) לשמאלה (למעלה ולמטה) ולא לימינה. וכתב על זה שם, שאין ראשה דומה לזי"ן אלא ליו"ד עם ירך קטן והירך יוצא מראש קרוב לסופה לפנים מירך היו"ד.

ובציור שבקובץ יגדיל תורה שם יש לראשה עוקץ נוסף (זוית נוספת) בימינה למטה, וכתב ע״ז שם, כי הרגל יוצאת מעט מימין לאמצע הראש ולא מקצהו.

אמנם בקובץ יגדיל תורה שם עמ׳ קכג, כותב הסופר הרב אליעזר צבי זאב שי׳ צירקינד, שזה (שכתב שהרגל יוצאת מעט מימין לאמצע הראש ולא מקצהו) אינו נראה לעינים (בתצלום הנ״ל). והוכיח מהצ״צ שאינו כן.

ושם עמ׳ קפט, כותב הסופר הרב מנחם מענדל שי׳ אהרונוב, כדברי הרי״ש שי׳ גינזבורג.

וכיון שחמשת הציורים הם לפנינו, יוכל כל אחד לשפוט לעצמו.

ב) על מה שכתבנו לעיל (מאותיות הרב ומקובץ יגדיל תורה) שראשה עגול מימין כיו״ד, כותב הרב צירקינד שם ״זה אינו אלא מרובעת״.

ג) **בשו״ע אדה״ז כותב:** וירך שמאל לא תהיה עקומה אלא משוכה בשוה ומוגבהת קצת כלפי דלי״ת.

בציור אותיות הרב שם: ירך שמאל תמונתו כיו״ד הפוכה עם ג׳ עוקצים.

אמנם בציור שביגדיל תורה שם אין עוקץ לירך למעלה בימין, כי אם עובי הירך מחובר לרגל ימין.

◆ ◆ ◆