

ב"ה

ש"פ תזריע-מצורע - ב' אייר

ה'תשנ"ו

גליון יא [תשה]

תוכן הענינים

רשימות

- 4 יצחק הי' במצב של עוה"ב לאחר העקידה
7 י"ד או ט"ו דיינו?
9 אור שלא נגע בו הצמצום בעבודת האדם
17 בענין פרק הסמוך לכף היד [גליון]

לקוטי שיחות

- 19 ברכה"נ בשמיני למילואים
20 האם נצטווה אהרן להקריב מנחה
21 למה נשא יעקב ב' אחיות [גליון]

נגלה

- 22 מצוה בו יותר מבשלוcho
24 חזרת הדקל - מהו שיעורו?

רמב"ם

- 25 "לא תחמוד" לשיטת הרמב"ם.....

הלכה ומנהג

- 26 למה בשחומה"פ לא מסיימין ישראל והזמנים

הגדה של פסח

- 27 בענין הלל דהגדה של פסח.....

שונות

- 29 ספר המנהגים - תיקון טעות

רשימות

יצחק הי' במצב של עוה"ב לאחר העקידה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 ר"מ בישיבה

ברשימות דשבת זו ביאר הענין דד' חשובין כמת לטוב דזהו ע"ד הענין דכאילו מת ועבר וכו' שכבר תיקן כל המוטל עליו כו', ובנוגע לסומא כתב וזלה"ק: סומא. סגי נהור. ותכהין עיניו מראות. מעשה שלא ראה אור שהודלק בשבת. . מי עור כ"א עבדי. . עוצם עיניו. לגבי' ואת רוח הטומאה אעביר. מעין עוה"ב שאין כבר קליפה. ולכן דוקא יצחק - אף שגם לרבקה הי' למורת רוח - כי הי' בתחה"מ. וייחד שמו עליו עכלה"ק, היינו דמכיון דאצל יצחק בעת העקידה פרחה נשמתו, והקב"ה החי' אותו כבתחיית המתים לכן הי' במצב של עוה"ב (ראה בפיענוחים שם).

והנה מבואר בקונטרס הלכות של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם דהענין דמצוות בטלות לע"ל היינו שלא יהי' ציווי על המצוות כי הקיום יהי' בדרך ממילא עיי"ש בארוכה, ולכן מותר לקבור מת בכלאים כיון דכשיקום לא יהי' שום ציווי על כלאים, וכבר הקשו בזה בנוגע לצדיקים הקמים מיד בתחילת ימות המשיח, דאז עדיין יש ציווי על המצוות, א"כ איך פסקינן דבגד שאבד בו כלאים מותר לעשות בו תכריכין למת משום דמצוות בטלות לע"ל, הלא אולי הוא מן הצדיקים הקמים מיד בתקופה הא' כמו אהרן כו' וכשקם מיד יש לו חיוב מצוות?

וראה בגליון תר"ד מ"ש בזה בארוכה, דבאמת הצדיקים הקמים מיד אצלם יהי' זה כבר כמו בתקופה הב' לע"ל שלא יהי' אצלם בגדר ציווי להאדם, דכיון שמת נעשה חפשי (למעליותא) מן המצוות, ויהי' רק בגדר "מציאות המצוה" (ולפיכך ליכא בהם איסור כלאים) משא"כ שאר רוב אנשים שנמצאים בתקופה הא', המצוות אצלם יהי' בגדר "ציווי להאדם" ולא "מציאות המצוה" עיי"ש.

ולפי מ"ש בהרשימה הנ"ל יוצא כן בהדיא כמבואר לגבי יצחק דכיון שאצלו הי' הענין בתחיית המתים לכן הי' אצלו אז כמו התקופה דעוה"ב דואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ וכו', ובמילא אפ"ל שכן הוא גם אצל הצדיקים הקמים מיד.

ולפי זה אולי אפ"ל דזהו גם כוונת הספר חסידים מ"ש בכתובות קג,א דמבואר שם דרבינו הקדוש אחר פטירתו הי' מוציא בני ביתו בקידוש, וביאר בזה בספר חסידים (סי' תתשכ"ט) וז"ל: ורבינו הקדוש הי' נראה בבגדים חמודות שהי' לובש בשבת ולא בתכריכין להודיע שעדיין הי' בתוקפו ופטר את הרבים ידי חובתו בקידוש היום, ולא כשאר המתים שהם חפשי מן המצות כי אם כחי בבגדים כמו שהי' לובש בחייו, והצדיקים נקראים חיים אפילו במיתתם ופטר בקידוש בני הבית עכ"ל, ועיי"ש בברית עולם ובמקור חסד ולקו"ש ח"ב ע' 511 ובהערה 59. ועי' גם בשו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' ו'.

ובגליון תקצ"ה ע' 5 הקשיתי מכאן על פי' הקובץ שיעורים (ח"ב סי' כט) דמצוות בטלות לע"ל היינו שאנשים אלו שיקומו בתחיית המתים יהיו פטורים מן המצוות דכן גזה"כ דלמתים חפשי דכיון שמת נעשה פטור מן המצוות, אף אח"כ כשקם, אבל בהעולם מצ"ע באלו החיים כל הזמן לא הי' שום שינוי בחיוב המצוות עיי"ש, דאיך אפ"ל כן והרי מס' חסידים מבואר דצדיקים גם אחר פטירתם שבאים לעוה"ז חייבים במצוות, דלכן הי' אפשר לו לרבי להוציא ב"ב, וא"כ איך אפ"ל דכל אלו שיקומו בתחיית המתים - גם צדיקים - יהיו פטורים מן המצוות, עיי"ש בארוכה.

מיהו לפי הנ"ל אולי אפשר לומר דצדיקים לאחר פטירתם יש להם הענין שהם חפשיים מן המצוות למעליותא דמעשה כשהם באים לעוה"ז יש להם "מציאות המצוה" דאצלם ה"ז כבר כמו בתקופה הב' לע"ל שהם בגדר שאי"צ לשום ציווי, ואף דמציאות המצוה שייך רק בעוה"ז לאיש חי, הנה לזה אמרינן דצדיקים במיתתם קרויים חיים וכאילו הם בחיים עדיין, ורק כאשר הם בעולם העליון לא שייך להם מציאות המצוה מצד המקום, כי לא נאמרו המצוות בעולם העליון, אבל בירדם לעוה"ז יש להם קיום מצוות, כיון שהוא חי (וראה בגליוני הש"ס שם להגרי"ע) משא"כ באינו צדיק דנחשב למת אפילו אם יורד כאן בעוה"ז לא שייך אצלו קיום מצוות כיון דאינו חי, אלא דבצדיקים בטל ענין הציווי שבמצוה, דאי"צ לזה, ואצלם ה"ז מיד כבר כמו בתקופה השני' (אבל ראה לשון הגרע"א בגליון הש"ס כתובות שם).

דאי נימא כן א"ש למה מותר לקבור מת בכלאים משום דמצוות בטלות כו', כי מ"מ אם הוא צדיק הרי כשיקום אין עליו שום ציווי, ואם אינו צדיק הרי יקום בתקופה השני' ואז במילא לא יהי' ציווי, וגם א"ש דאיך הי' רבי יכול להוציא ב"ב לאחר פטירתו, כיון דאצלו הי' זה עכ"פ מציאות של מצוה.

וי"ל דהטעם דכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח (ר"ה כט,א) משום דכיון שאינו מחוייב בדבר אי"ז חפצא דמצוה כלל, וכן אי"ז חפצא דברכה, ובמילא לא שייך שחבירו יצא בו מדין שומע כעונה או עונה אמן כו' כיון דאי"כ חפצא דברכה כלל, אבל ברבינו הקדוש שכנ"ל ה"ז "חפצא דמצוה" רק שלא הי' צריך לציווי, שפיר הי' יכול להוציא ב"ב בקידוש.

אלא שיש לפקפק בזה, דהנה איתא בברכת נד,ב, אר"י א"ר ארבעה צריכין להודות כו' אביי אמר וצריך לאודיי קמי עשרה כו' רב יהודא חלש ואתפת, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא, א"ל פטרתון יתי מלאודויי כו' והא איהו לא קא מודה, לא צריך דעני בתרייהו אמן.

ולכאורה צריך ביאור דלמה הי' צריך לענות אמן דוקא, הרי בכל מקום אמרינן דשומע כעונה ואי"צ לענית אמן, ולמה כאן בעינן לעניית אמן דוקא, וביאר הטור (או"ח סי' רי"ט) בשם הרא"ש דדוקא כשהמברך חייב בברכה זו אז יוצא השומע בלא עניית אמן, אבל הכא כיון שהם לא היו חייבים בברכה זו לכך הוצרך לענות אמן, ולא חשוב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה, שהם נתנו שבח והודאה למקום על הטובה שמזמין להם עיי"ש.

ונתבאר בזה בס' זכרון שמואל סי' י"ח וסי' י"ט (וראה גם בס' שעורים לזכר אבא מרי ז"ל ח"ב ע' צ"ו) דבהא דכל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח תרתי איתנייהו ביה, חדא דכל מי שאינו מחוייב בדבר אי"ז חפצא דברכה כלל ולכן אפילו בעונה אמן לא מהני, דאף דעונה אמן ה"ז כמברך מ"מ כיון דלא הוה ברכה כלל אי"ז כעונה אמן אחר ברכה כלל, ועוד דאפילו במקום שיש לו רשות לעשות הברכה ודין ברכה עלה, מ"מ דינא הוא דלהוציא אחרים יד"ח בעינן שיהא מחוייב בדבר וכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחר יד"ח, אלא דבכה"ג מהני בעונה אמן, והוא משום דבעונה אמן ה"ז כמברך בעצמו, ולכן בברכת ההודאה אפילו כשאינו חייב בה, מ"מ כיון שיש לו רשות לברך ולא הוי ברכה לבטלה ודין ברכה עלה, לכן שפיר יוצא

יד"ח בעונה אמן דחשיב כמברך, אבל באינו עונה אמן אינו יוצא דכלל הוא דאם בפועל אינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח אפילו בגוונא דדין ברכה עלה עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז נמצא דבדין זה דאם אינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחר יד"ח אי"ז רק משום דאי"כ חפצא דברכה דהרי שם הי' זה חפצא דברכה אף שלא היו מחוייבים בדבר, מ"מ הי' צריך לענות אמן דוקא, כי בדין שומע כעונה בעינן שהמברך הוא מחוייב בפועל, ונמצא דאין לומר כהנ"ל דכיון שברבינו הקדוש הי' זה חפצא דמצוה במילא הי"ז מספיק להוציא בני ביתו כיון דבעינן שיהא מחוייב בפועל, ולא משמע לומר שהיו מוציאם רק משום דעונה אמן הי' כמברך.

ואולי אפ"ל דכאן הא שאינו מחוייב בדבר אין זה משום חסרון אצלו, אלא אדרבה זהו משום תכלית השלימות ותכלית המעשה, וכפי שיהי' בתקופה השני' לע"ל וכפי שנתבאר בהקונטרס שנעשים מציאות אחד עם אלקות דלכן לא שייך ציווי, א"כ אפ"ל דבודאי באופן כזה אפשר להוציא את המוחייב בדבר דאפ"ל דגם דין הב' דצ"ל מחוייב בפועל קשור ג"כ עם החפצא דברכה דכשאנו מחוייב בדבר אף שיש כאן חפצא דברכה מ"מ אי"ז חשובה כ"כ כמו במחוייב, ולכן בעינן לעניית אמן דוקא דה"ז כמברך בעצמו משא"כ כאן ליכא שום חסרון בעצם החפצא ולכן יכול להוציאם.

אגב, במ"ש בהרשימה שם שיש להסתפק בנוגע להתוכחות שבמשנה תורה אם גם הם לטובה, ראה לקו"ש ח"ט פ' תבא ב' שכן נקט בפשיטות, וציין שם למ"ש בהיום יום ע' פ"ח בהסיפור עם אדהאמ"צ, ועוד בכ"מ.



י"ד או ט"ו דיינו?

הת' ל. י. א.
תלמיד בישיבה

ברשימות חוברת ל"ח (י"ל לחג הפסח) ע' 5 אי' "אין להפסיק באמירת הט"ו דיינו" (וכן הובא באוצר מנהגי חב"ד ניסן אייר סיון ע' קצא).

וילע"ק, דבהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים (מאת כ"ק אדמו"ר) ע' כ"ח כתב "אין מפסיקין באמירת הארבעה עשר דינו". ושם מקשה על הא דכ' במשנת חסידים שיש חמשה עשר דינו וז"ל:

במ"ח כתב: דינו מספרי יסוד וחמשה עשר דינו כו' (וע"ז הוא בסי' הרש"ר) - כנראה, מפני שהיו"ד דגושה, לכן חשובה כשנים. והנה לפי הנוסחא שלנו אינם אלא יד.

וי"ל - בדוחק - שהכוונה על המעלות - שבהם דינו. שוב מצאתי אשר בשבלי הלקט הגירסא היא: אילו הכנסנו לא"י ולא בנה לנו את בית המקדש (היינו שילה ונוב וגבעון¹) דינו. אילו בנה לנו את ביהמ"ק ולא בנה לנו את בית הבחירה (ביהמ"ק שבירושלים¹) דינו. וכ"ה גם בדפוס ראשון של ההגדה לפסח מתוך מחזור שושינו - ה' רמ"ו. וא"כ - לפי נוסח זה - הם טו דינו. . ובשים לב אשר בעהמ"ס משנת חסידים חי באיטליא - מקום בעהמ"ס שבלי הלקט ודפוס שושינו - קרוב לודאי, אשר גם הוא אחז בנוסחא שלהם ולכן כותב אשר טו דינו הם. אבל בסי' הרש"ר צ"ע. ע"כ.

וא"כ יש לעיין למה כאן כותב רבינו ש"אין להפסיק באמירת טו דינו - לכאן הכונה בפשטות לט"ו חרוזים ולא למעלות.

ויש להעיר ממ"ש באוצר מנהגי חב"ד "על פי שיחות כ"ק אדמו"ר" ש"רבותינו הק' היו אומרים ביאורים רק בחלק "מגיד" שבהגדה. בפיסקא "כמה מעלות טובות למקום עלינו", לא היו מפסיקים בין ארבעה עשר חרוזי "דינו" עד "לכפר על כל עוונותינו", אך אחרי פסקא זו היו ממשיכים ומבארים.

ועפ"י אוי"ל, שב"על אחת כמה וכמה" מופסקים הענינים לט"ו חלקים (משא"כ בדינו שיש ט"ו מעלות, אבל י"ד חרוזים). והכוונה שאין להפסיק מ"כמה מעלות" עד "לכפר על כל עוונותינו". אבל גם זה דוחק מכיון שכ' אין להפסיק באמירת הט"ו דינו ולא כ' ביד דינו וטו עאכו"כ. וכ"ז לפום ריהטא.



1) ולהעיר, שבפי' תפלה למשה (להר' אליעזר יעקב מפואה) (תלמיד מהרמ"ע מפאנו) הנדפס בהגדת מדרש בחידוש, מפרש בית המקדש - היינו ההיכל, ובית הבחירה - קה"ק, דהיינו אפי' אם נקריב קרבנות לרצונו ית' דינו, אבל מ"מ השכין הקב"ה שכונתו בינו, עיי"ש.

אור שלא נגע בו הצמצום בעבודת האדם

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן

תות"ל - 770

א. ברשימות חוברת לא (שי"ל לפרשת משפטים תשנ"ו) מבאר רבינו ש"עיקר העבודה הוא מילי דנזיקין . . והקדמה לזה, מילי דאבות . . והתכלית הוא מילי דברכות, להמשיך ברכה מאוא"ס שלא נגע בו הצמצום, כי אינו בגדר צמצום. והוא ע"י שעבודתו ג"כ בבחי' זו. דברים שיש להם שעור ושאין ל"ש - לאחה"צ, לפה"צ אבל נגע, תומ"צ. אבל מס"נ לנ"ב הצמצום. במס"נ גופא - דאע"ה ורע"ק ל"נ או נגע בה"צ. יהרג וא"י בג' עבירות, אבל אם גם על פסח מצה כו' ה"ז ל"נ בו הצמצום. קו הג' שעולה בפני' הכתר, למע' משרש הנאצלים. עכ"ל.

ובפיענוח הדברים מבארים המו"ל, שע"י דברים שיש להם שיעור ממשיכים (בבחינת "מדה כנגד מדה") אור שיש לו שיעור והגבלה, כלומר, בחי' האור שלאחר הצמצום, וע"י דברים שאין להם שיעור ממשיכים אור שאין לו שיעור, כלומר, בחי' האור שלפה"צ, אבל נגע בו הצמצום, כי, גם הדברים שאין להם שיעור הם בגדר תומ"צ הקשורים עם מציאות האדם, שזהו"ע של הגבלה, אבל ע"י מס"נ, ביטול מציאות האדם, אי-הגבלה, ממשיכים מאוא"ס שלא נגע בו הצמצום, שבאור זה לא קיים שום שיעור והגבלה (ובהערות המו"ל מבארים את הדברים באו"א קצת ע"פ הערת רבינו בסה"מ תש"ט, אבל נקודת הענין אחת היא).

ובפרטיות יותר ישנו חילוק זה גם במס"נ גופא, אם המס"נ שייכת למציאות האדם, ויש בה הגבלה, שאז ממשיכים על ידה מבחי' האור שנגע בו הצמצום, משא"כ כשהמס"נ היא מס"נ בעצם מהותה, ואין בה הגבלה, שאז ממשיכים על ידה מבחי' האור שלא נגע בו הצמצום. יעויין שם בפרטיות.

וקוטב הענין לפי ביאור זה, שישנם ג' אופנים בעבודת האדם: הגבלה ממש (דברים שיש ל"ש), הגבלה קצת (דברים שאין ל"ש, אבל תומ"צ), ואי-הגבלה (מס"נ) [ובאי-הגבלה גופא כמה דרגות: אי-הגבלה שסו"ס יש בה איזו הגבלה, ואי-הגבלה ממש], ובהתאם לג' עבודת אלו נפעלת המשכה של ג' דרגות שונות באור: אור שבהגבלה ממש (כביכול), היינו האור שלאחה"צ, אור שבהגבלה קצת (כביכול),

היינו האור שלפה"צ אבל נגע בו הצמצום, ואור הבל"ג, היינו האור שלפה"צ שלא נגע בו הצמצום.

ב. אמנם, לעניו"ד, דרך זו בהבנת דברי רבינו כאן אינה נראית כלל, כי, המעיין בדרושי חסידות המבארים תוכן החילוק דג' דרגות הנ"ל באור (ושנים מדרושים אלו נסמנו בהערה 10. וראה גם ספר הערכים חב"ד ח"ג ערך אוא"ס (ב) ע' קסו. וש"נ. הנסמן בס' משנת חב"ד - ס' הערכים הקצר (מילר, ירושלים תשנ"ה) ע' 127 ואילך), יראה, שהחילוק ביניהן אינו שייך כל עיקר להגבלה ואי-הגבלה, אלא המדובר הוא אודות נקודה אחרת לגמרי:

אור שלאחרי הצמצום ענינו - אור שהוגבל ע"י הצמצום; אור שלפני הצמצום אבל נגע בו הצמצום ענינו - שאור זה לא הוגבל כלל ע"י הצמצום, והאור קיים בכל תוקפו הבל-גבולי, ללא שום שינוי כלל, אלא, שבאור זה נגע הצמצום, אשר תוכן ענין הנגיעה הוא, שהצמצום פועל שהאור יהי' בתנועה דהסתלקות, היינו, שהאור ישאר ב"מקומו" ובדרגתו הבל-גבולית (ובלשון הדרושים - בבחינת "עיגול ומקיף"), ולא יתפשט ויתגלה ב"מקום החלל"; ואור שלפני הצמצום שלא נגע בו הצמצום ענינו - דלא זו בלבד שהצמצום לא פעל בו הגבלה ומדידה, אלא יתירה מזה, שהצמצום לא פעל בו אפילו הסתלקות ועלי, ובמילא נמצא אור זה - בכל תוקפו הבל-גבולי - גם במקום החלל ממש [ע"ד הידוע בנוגע למאור (מקור האור), שלא הי' בו צמצום כלל, גם לא בדרך נגיעה (נת' בס' הערכים חב"ד ח"ד ע' תרו מילואים להערה 104), ובלשון הידוע - "המאור הוא בהתגלות" בכל מקום ממש, שדוגמתו (ואכ"מ לביאור החילוק שביניהם) בנוגע ל"עצם האור", בחי' האור שלא נגע בו הצמצום].

והמשל בזה (בכמה דרושי דא"ח (נסמנו בס' משנת חב"ד הנ"ל ע' 129)) הוא מאופן ההשפעה דרב ותלמיד - שבהשגת הרב כפי שהיא אצל הרב עצמו, קיימת תערוכת מוחלטת של פנימיות השכל וחיצוניות השכל, ובשעה שרוצה למסור את ההשגה לתלמידו, נעשים כאן שני ענינים: בנוגע לחיצוניות השכל (שזהו חלק השכל הנשפע מהרב להתלמיד) מוכרח להיות צמצום ממש, היינו, שהשכל עצמו יתצמצם ויוגבל, כיון שרק עי"ז יוכל התלמיד לקלטו; ואילו בנוגע לפנימיות השכל (שזהו חלק השכל שאינו נשפע כלל אל התלמיד) - לא נעשה צמצום והגבלה, והיא נשארת בכל תוקפה כפי שהיתה מקודם, אלא ש"נגע בו הצמצום", כלומר, הצמצום פועל שפנימיות השכל תובדל

מחיצוניות השכל, ותשאר במקומה ובדרגתה הנעלית, ולא תתגלה ותתפשט בחיצוניות השכל הנמשכת למקום ודרגת התלמיד (כי בלאה"כ לא יוכל התלמיד לקלוט אפילו חיצוניות השכל).

[דרך אגב: יש לעיין אם אפשר לבאר (במקצת עכ"פ) גם דרגא הג' הנ"ל באור - עצם האור שלנ"ב הצמצום - במשל האמור דרב ותלמיד.]

ובכל אופן נמצינו למדים, שהחילוק המבואר בתורת החסידות בין אור שנגע בו הצמצום ואור שלנ"ב הצמצום הוא לא חילוק של הגבלה ואי-הגבלה, שכן, גם האור שנגע בו הצמצום לא נתצמצם ונגבל כלל, וביחס לנקודה זו לא הי' בו צמצום מעיקרא, אלא, החילוק שביניהם הוא רק בנוגע להתפשטות וגילוי האור הבל"ג במקום אחר, שהבל"ג דאור שלנ"ב בו הצמצום "מגיע" ("קומט אן") בכל מקום ודרגא, ואילו הבל"ג דאור שנגע בו הצמצום נשאר במקומו ודרגתו הוא, ואינו "מגיע" בכל מקום ודרגא.

ג. והנה, לכאורה יש לומר דלא כנ"ל, ובהקדם, שמצינו ברשימה זו רעיון חדש, שלע"ע לא ראיתיו בדרושי חסידות הדנים בנושא זה:

בהתחלת הענין כותב רבינו (נעתק לעיל רס"א) - "להמשיך ברכה מאוא"ס שלא נגע בו הצמצום, כי אינו בגדר צמצום", והיינו, שמוסיף לבאר כאן את הטעם לכך שהצמצום לא נגע באור זה, כיון שדוקא אור זה "אינו בגדר צמצום". (יש לבאר א) תוכן ביאור זה, ב) השייכות לתוכן הענין המבואר בהרשימה, דמסתבר לומר, שתוכן הביאור בהרשימה שייך להגדרת הטעם שלנ"ב הצמצום באור זה ("כי אינו בגדר צמצום"), כפשוט.

והנראה בזה, דהנה לכאורה הי' מקום לבאר טעם החילוק בין האור שנ"ב הצמצום והאור שלנ"ב הצמצום בכך, שמצד גדר "עצם האור", הנה גם כאשר מתפשט במקום החלל אין זה סותר למציאות הגבול שבמקום החלל (וכמשנ"ת בס' הערכים שם), וא"כ אין כל סיבה לכך שהצמצום יגע בו, אף שלגופו של ענין יתכן גם בו גדר צמצום; משא"כ באור הבל"ג שלפה"צ (אבל לא עצם האור), שאם יתפשט הוא במקום החלל תתבטל הנתינת מקום למציאות דגבול - בהכרח שהצמצום יגע בו. וכמו במשל רב ותלמיד הנ"ל, שאם תהי' פנימיות השכל גם במקום ודרגת חיצוניות השכל - תהיה זאת סתירה להשפעת השכל אל התלמיד, ולכן, "בלית ברירה", הצמצום נוגע בו, אבל, אילו יצויר שגילוי פנימיות השכל לא הי' מהוה סתירה לגילוי השכל אל

התלמיד לא היתה בו אפילו נגיעה מהצמצום, כיון שאין צורך לכך, אף ששייך בו צמצום.

ומבאר רבינו שהכוונה אינה כן, אלא, שהעובדא דיש בחינה באור שלא נגע בו הצמצום היא (לא בגלל שאין צורך והכרחיות לנגיעת הצמצום בו, משא"כ זה שיש בחינה באור שנגע בו הצמצום הוא בגלל שיש צורך והכרחיות לנגיעת הצמצום בו, אלא) "כי אינו בגדר צמצום", ואילו האור שנגע בו הצמצום הוא בגדר צמצום.

ונמצא מובן, דאף שגם בהאור שנגע בו הצמצום לא נעשה שום צמצום והגבלה (כמו באור שלנ"ב הצמצום), כנ"ל ס"ב, מ"מ, עצם הדבר שנגע בו הצמצום שלא יתפשט ויתגלה במקום החלל הוא בגלל שאור זה הוא "בגדר צמצום", שמטעם זה שייך שהצמצום יגע בו עכ"פ, ולפ"ז יתכן לומר לכאורה, שהחילוק בין אור שנגע בו הצמצום ואור שלנ"ב הצמצום שייך להחילוק דהגבלה ואי-הגבלה, אשר, לפי הבנה זו יש להתאים המשך הדברים המבוארים בהרשימה לפי פיענוח הנ"ל.

[אבל אולי יש לפרש הוספה זו גם באופן אחר, דקס"ד לבאר, דזה שהצמצום לא נוגע באור הנ"ל הוא בגלל שאין ביכולת צמצום זה להסתיר עליו, אבל בעצם שייך בו צמצום בכח, רק שצמצום באופן זה ביכולתו לנגוע רק באור נמוך יותר ולא באור זה. ומבאר רבינו ש"אינו בגדר צמצום", דלא שייך בו גדר הצמצום כלל. - ועפ"ז יתכן דמ"ש כאן בהרשימה הוא חידוש גם לגבי מ"ש בד"ה ונחה תשכ"ה ס"ד (סה"מ מלוקט ח"ב ע' מח), וז"ל: "וי"ל הטעם [דפעולת הצמצום באור זה הוא לא בהאור גופא, אלא בנוגע להתגלותו במקום החלל], דמכיון שאור זה הוא למעלה מערך העולמות, אין ביכולת הצמצום לפעול בו ירידה והגבלה וכל פעולת הצמצום באור זה הוא שלא יאיר במקום החלל כו"ו].

ד. אמנם, נוסף לכך שכל האמור נכון הוא רק באם נפרש כן הוספת רבינו "כי אינו בגדר צמצום", הרי, אפילו אם נפרש שהחילוק דנגע בו או לנ"ב הצמצום תלוי סו"ס בהגבלה ואי-הגבלה, מ"מ ברור ופשוט, שענין זה הוא לכל היותר עילה וסיבה, ואילו עצם הגדרת המושג "אור שנגע בו הצמצום" ו"אור שלא נגע בו הצמצום" היא (לא אם האור מוגבל או לאו, כי אם הגדרה) אחת ויחידה (המפורשת בכל הדרושים שבנושא דידן), והיא: אם אור הבל"ג הוא בהבדלה ממקום החלל, או אם אור הבל"ג מתפשט ומתגלה במקום החלל. ועפ"ז מסתבר טובא

לומר, אשר כוונת רבינו באמרו שע"י עבודות מסוימות ממשיכים מאור שנ"ב או לנ"ב הצמצום, היא, שתכונתם המיוחדת דעבודות אלו שייכת לעצם הענין דנגע בו או לנ"ב הצמצום, ולא רק לסיבתם בלבד.

אשר לכן נראה לומר, שכל אופני העבודה דחשיב כאן רבינו - (א) "דברים שיש ל"ש", (ב) "דברים שאין ל"ש", (ג) "מס"נ", (ד) "מס"נ דאברהם, (ה) "מס"נ דרע"ק, (ו) "מס"נ בג' עבירות, (ז) "מס"נ על שאר מצוות התורה - מקבילים בתכונתם לגדר האור שלאחז"צ, גדר האור שלפנ"צ אבל נ"ב הצמצום, וגדר האור שלפנ"צ ול"נ בו הצמצום, וכמשי"ת לקמן.

ויש להוסיף, שלפי דרך זו יובן גם מ"ש רבינו בסיום הרשימה: "קו הג' שעולה בפני' הכתר, למע' משרש הנאצלים", ובהערת המו"ל ביארו ש"מילי דברכות" הוא בקו הג', יעו"ש, אבל עדיין צ"ב: מהי השייכות דכל הנ"ל לפני' הכתר דוקא?

ולפי הנ"ל אתי שפיר, והוא ע"פ המובן בכ"מ בדא"ח, שג' הדרגות באור (לאחז"צ, לפנ"צ אבל נ"ב הצמצום, ואור שלנ"ב הצמצום) הן (בכללות): (א) אור הממלא, שבא בבחי' גבול ומדה, (ב) אור הסובב, כתר, שהוא בבחי' בל"ג, אבל ביחד עם זה הוא "סובב כל עלמין", "סובב" דייקא, שהוא בבחינת עיגול ומקיף, כיון שנגע בו הצמצום [ובתניא ח"א פמ"ח קאי בכללות יוטר], וטעם הדבר הוא, להיות שאור הסובב הוא סו"ס שרש לנאצלים. (ג) פנימיות הכתר, עתיק, שלנ"ב הצמצום, ובמילא נמצא בתוך עלמין. ולכן, "מילי דברכות" (קו הג') שייך לפנימיות הכתר.

ה. ובביאור הדברים אולי יש לומר:

"דברים שיש להם שיעור" - היא העבודה בשיעור והגבלה, ובהתאם לכך נעשית על ידה ההמשכה מבחי' האור שלאחר הצמצום, כיון שבאור זה נעשה צמצום והגבלה.

"דברים שאין להם שיעור" - היא העבודה בלי שיעור והגבלה (היינו: בלי שום שיעור והגבלה כלל), ובהתאם לכך נעשית על ידה ההמשכה מבחי' האור שלפני הצמצום, שבאור זה לא נעשה צמצום והגבלה, אבל, מבחי' כזו שנגע בו הצמצום, כי גם הדברים שאין ל"ש הם בגדר "תומ"צ", ודוקא ע"י מס"נ ממשיכים מאוא"ס שלא נגע בו הצמצום:

אע"פ שהעבודה בדברים שאין ל"ש היא בלי שיעור והגבלה, מ"מ, העדר ההגבלה שבהעבודה מתייחס רק לתומ"צ, ואינו מתפשט ומתגלה בעולם, שלכן, מניעות ועיכובים מצד העולם על העבודה בדברים שאין ל"ש - מניעות ועיכובים אמיתיים המעמידים את חיי האדם בסכנה עד שצריך למסור נפשו על עבודה זו - יש בכחם לבטל את העבודה הזאת. כלומר, אע"פ שב"עולם" התומ"צ, עבודה זו היא בבחינת בל"ג (דברים שאין ל"ש), הרי, במה דברים אמורים, כשהמדובר בעולם הקדושה דתומ"צ, אבל, כשהמדובר בנוגע לעולם כפשוטו, "מקום החלל", הנה שם לא "מגיעה" ("דארטן קומט ניט אן") עבודה זו, והא ראי', שכשמתעוררת התנגדות מהעולם לעבודה זו (התנגדות אמיתית הדורשת מס"נ, כאמור), מתבטלת עבודה זו, ואינה קיימת במעמד ומצב כזה, ע"ד ובדוגמת אור שנגע בו הצמצום, דאף שבמקומו ודרגתו שלו הוא בבחי' בל"ג בתכלית ואין לו שיעור (כי לא הי' בו צמצום), מ"מ, הצמצום פועל בו שלא יתפשט ויתגלה בעולם;

העבודה דמסירת-נפש, לעומת זאת, נמשכת וחודרת בכל מקום ובכל מצב ממש, גם במצב שבו קיימת התנגדות עצומה מצד העולם לעבודה זו (שלכן זקוק האדם למסור נפשו), ולא קיים שום מקום, מצב או דרגא המונע ומעכב גילוי' והתפשטותה. ונמצא, שהעבודה והבל"ג דמס"נ היא לא רק בעולם הקדושה, אלא נמשכת וחודרת גם בעולם כפשוטו, עד להמקום הכי תחתון בעולם, ע"ד ובדוגמת אור שלנ"ב הצמצום, שמתפשט בכל תוקפו בכל מקום, גם במציאות הגבול, לפי שמצד בחינה זו, תכלית ושלמות גילוי אלקות יכולה להיות גם בתוך מציאות העולם.

ו. וממשיך רבינו לבאר, שבפרטיות יותר, יש במס"נ גופא כמה אופנים, אשר החילוק ביניהם הוא לא בעצם ענין המס"נ, אם הוא בהגבלה או לאו, כי, לפי כל האופנים דלקמן, המס"נ היא בלי הגבלות, אלא, החילוק ביניהם הוא אך ורק בנוגע להתפשטות וגילוי ענין המס"נ (בל"ג) במקום אחר שחוץ ממנו, היינו במציאות הגבול, דוגמת החילוק בין אור שנגע בו ולנ"ב הצמצום:

(א) המס"נ דאברהם אבינו ממשיכה מבחי' שלנ"ב הצמצום, והמס"נ דרע"ק ממשיכה מבחי' שנ"ב הצמצום, כי, רע"ק אמר "מתי יבוא לידי ואקיימו", היינו, שבמשך כל ימי חייו הי' חפץ במס"נ, ואילו אברהם לא הי' חפץ במס"נ בתור מטרם בפ"ע, אלא ענינו הי' לפרסם אלקות בעולם, ורק שכשהי' צורך במס"נ הי' מוכן גם למסור את נפשו:

אף שעבודתו של ר"ע - שהיתה בקו המס"נ - לא הוגבלה לתחום הקדושה, אלא נמשכה גם בתחום העולם (וכנ"ל ס"ה תוכן הענין דמס"נ), מ"מ, סוף-סוף הי' יחס עבודתו לעולם באופן דהעדר ושלילה, שהרי רע"ק הי' חפץ במס"נ דוקא, כלומר, לבוא למצב שבו יהיה העולם ניגוד וסתירה אל עבודתו, שאז תבוא לידי ביטוי מסירת נפשו להקב"ה; ונמצא, דאף שעבודת ר"ע הגיעה וחדרה בכל מקום ומצב שבעולם, בלי שום מונע ומעכב בידה, מ"מ, הגעתה וחדירתה בכל מקום בעולם הי' באופן ששולל מבטל אותו, ועפ"ז נמצא, שאפילו בדרגא זו, הנה תכלית ושליומות העבודה בעולם נעשית דוקא ע"י שלילת וביטול העולם, ע"ד ובדוגמת אור שנגע בו הצמצום.

[מעין דוגמא לדבר - המבואר בלקו"ש (ח"ה ע' 67 הערה 79. ועוד) שהגילוי ד"אין עוד מלבדו" הוא גם בקליפות (כביכול), אלא שהגילוי בהם הוא בזה שאינם תופסים מקום ואין "מתחשבים" עמהם.]

משא"כ עבודתו של אברהם - שהי' חפץ לפרסם אלקות בעולם, בכל מצב ומצב כולל גם במצב שיש בו צורך למס"נ - הגיעה וחדרה בכל מקום ומצב שבעולם באופן שמציאות העולם עצמה "הסכימה" לכך, שהרי מחד גיסא הי' אברהם מוכן למס"נ, שבוה מודגש שעבודתו הגיעה וחדרה בכל מצב (כמשנת"ל), אבל לאידך גיסא, הרי לא חיפש מס"נ דוקא, אלא תכליתו היתה לפרסם אלקות בכל העולם כולו באופן שמציאות העולם גופא "תסכים" לזה (אלא שבליית ברירה הי' מוכן גם למס"נ), שזהו ע"ד ובדוגמת אור שלנ"ב הצמצום.

[מעין דוגמא לדבר - המבואר בלקו"ש (ח"ה שם. ועוד) אופן גילוי הענין ד"אין עוד מלבדו" במציאות העולמות דקדושה, שמציאותם עצמם הו"ע דאלקות.]

ולהעיר, שע"פ דרך זו תובן תמיהה נוספת: לפי מ"ש המו"ל שהחילוק בין תומ"צ ומס"נ וכמו"כ החילוק בין ב' האופנים במס"נ גופא הוא חילוק בין הגבלה (מציאות האדם) ואי-הגבלה (ביטול מציאות האדם), הסברא הפשוטה נותנת, אשר מבחינה זו גדלה מעלתה דמס"נ ר"ע על מס"נ דאברהם, שכן, רע"ק הי' נמצא תמיד בתנועה דמס"נ, אי-הגבלה, ואילו אברהם הי' בדרך כלל בתנועה דהגבלה ו"תמידים כסדרם", אלא שהי' מוכן למס"נ?

[ויעויין בלקו"ש חט"ו ע' 188 ביאור ג' אופנים בעבודת האדם ביחס המס"נ שלו לעבודתו בתומ"צ כו' (בהתאם לג' הביאורים בהאופן דנס

חנוכה), והאופן 'הג' הוא שתנועת המס"נ שלמעלה מהטבע והגבלת העולם נמצאת בגילוי אצלו במשך כל היום כולו, ומביא דוגמא לכך מר"ע. הרי, שנקודה זו דתנועת המס"נ ללא הגבלה מודגשת בהנהגת ר"ע דוקא (יותר מהנהגת אברהם אבינו).]

וע"פ הנ"ל שהחילוק המבואר כאן הוא לא ביחס להגבלה ואי-הגבלה, אלא ביחס להתפשטות וגילוי בעולם, מובן בפשטות, שבנוגע לענין זה, גדלה מעלתה דמס"נ אברהם על מס"נ דר"ע.

[ויש להמתיק כהנ"ל - ע"פ מ"ש רבינו בלקו"ש (ח"ו ע' 124. ועוד), שכללות שיטתו של ר"ע בעבודת השם היא (לא המשכת אלקות בעולם, עבודת הצדיקים, אלא) העלאה וביטול העולם (עבודת התשובה).]

ז. ב) יהרג ואל יעבור בג' עבירות ממשיך מבחי' שנגע בו הצמצום, ואילו מס"נ גם על פסח מצה כו' ממשיכה מבחי' שלנ"ב הצמצום:

ע"ד (ולא ממש) המבואר לעיל ס"ה בהחילוק דתומ"צ ומס"נ ושייכותם לאור שנ"ב ושלנ"ב הצמצום, הוא גם החילוק - במס"נ גופא - בין מס"נ בג' עבירות ומס"נ גם על פסח מצה כו': כיון שהמס"נ על ג' העבירות באה מצד ציווי התורה, היינו, שהתורה מצווה את האדם להזהר מג' עבירות אלו בכל מקום ובכל מצב, עד כדי מס"נ, מובן, דאף שהעבודה בג' עבירות אלו נמשכת וחודרת גם בעולם, בכל מצב ומצב שבו, כאמור, מ"מ, דבר זה גופא הוא מצד ציווי וגדר התורה, ואין זה שייך (כ"כ) לגדר האדם (והעולם) עצמו, ע"ד ובדוגמת אור שנגע בו הצמצום.

משא"כ כשמוסר נפשו גם על פסח ומצה כו', כלומר, על ענינים אלו שהתורה אינה מצווה את האדם למס"נ עליהם, היינו, שמצד גדר התורה, העבודה בענינים אלו אינה צריכה להתגלות בכל מצב בעולם, ואעפ"כ מוסר האדם את נפשו עליהם, אזי המשכת והחדרת עבודת האדם בכל מצב בעולם שייכת למציאות האדם (והעולם) עצמה, ע"ד ובדוגמת אור שלנ"ב הצמצום.

[או יש לבאר באופן אחר: כיון שהמס"נ על ג' העבירות היא על ענינים הכי כלליים ויסודיים בתורה, לא מודגשת במס"נ זו (כ"כ) החדרת עבודתו של האדם בעולם, כיון שיתכן לומר אשר מס"נ זו באה בגלל גודל מעלת מצוות אלו, משא"כ כשהמס"נ היא על ענינים "פשוטים" (לכאורה) דתומ"צ. - אבל יותר מסתבר כאופן הא' הנ"ל,

ובפרט, והוא העיקר, שעפ"ז, הסברא בהחילוק דמס"נ בג' עבירות ומס"נ על פסח כו' היא בדוגמת הסברא שנתבארה לעיל בחילוק תומ"צ ומס"נ בכלל.

ח. אמנם יש להעיר, שגם לפי ביאור הנ"ל עדיין צ"ע בשתים:

(א) טעם הדגשת רבינו "כי אינו בגדר צמצום", דלכאורה, למאי נפק"מ טעם זה להתוכן המבואר ברשימה זו. (ב) כשרבינו מחלק עבודת המס"נ גופא בב' דרגות - מקדים תחילה החילוק דמס"נ רע"ק ואברהם, ולאח"ז ממשיך לבאר החילוק דמס"נ בג' עבירות ומס"נ על פסח מצה כו'. וצ"ע: כיון שרבינו קאי כאן בסדר דמלמטה למעלה (שהרי בתחילה מבאר ב' האופנים דנגע בו הצמצום ולנ"ב הצמצום בתומ"צ ומס"נ, ולאח"ז מוסיף ומחלק ב' אופנים אלו באופן דק ונעלה יותר, במס"נ גופא), הו"ל להקדים תחלה החלוקה דמס"נ בג' עבירות ומס"נ על פסח מצה כו', להיותה חלוקה בדרגא נמוכה יותר, במס"נ על תומ"צ גופא, ולאח"ז להוסיף גם החילוק בדרגא נעלית יותר במס"נ, מס"נ בכל התומ"צ, בהחילוק דרע"ק ואברהם. וצ"ע.

ובכל אופן, גם אם ביאור הנ"ל מוטעה מעיקרו, מ"מ נראה לומר בבירור, שיסוד הדברים (שחילוקי הדרגות בעבודה מקבילים לגוף הגדרת החילוק בין אור שנגע בו ולנ"ב הצמצום, כנ"ל בארוכה) נכון הוא. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בכ"ז.



בענין פרק הסמוך לכף היד [גליון]

הת' לוי יצחק זרחי

תלמיד בישיבה

א. בגליון ו' [שבע מאות] ע' 10-11, הבאתי מ"ש ברשימות חוברת כ"ח (יו"ל לש"פ בא) בענין פרק הסמוך לכה"י, והקשיתי, דלכאור' יל"ע למה אינו מציין רבינו לשבת צד, ב, דשם פליגי רש"י ותוס' בציצית שפרשו כלפי מעלה, דלרש"י למעלה היינו לצד הצפורן, ולר"ת הוא לצד הגוף, שלפי רש"י מובן מה שאנו כורכים על פרק הסמוך לכה"י - משום דהוא תחתון לגבי הצפורן. ורציתי לומר (באופן הב') דמה שפירש תוס' בדברי רש"י - כנגד ראש אצבעותיו שהן למעלה כשמגביה ידיו . . . הוא (כמ"ש ברשימות שם ע' 7 עפ"י שער הכללים פ"ב) - דאפי' כשידיה למטה, בסוד עליות הידים אל הראש כו' נקראים ראשי אצבעותיו למעלה. עיי"ש.

אבל לאחר העיון בזה, לפענ"ד באמת איל"כ, דהנה בסוטה ד', ב' בפרש"י ד"ה שמא כ': . . כלומר מן הפרק ולמטה גזרו עליהן להיות שניות . . הילכך צריך שיגביה ראש אצבעותיו למעלה.

ולכאור' אי"מ דממ"נ, במנחות (שהבאנו בגליון הנ"ל) פרש"י דבקומץ ממטה למעלה - היינו מראשי אצבעותיו משמע דצפורן למטה, וכן בנט"י כ' רש"י שהאצבעות הם למטה לגבי היד, אבל בשבת פרש"י דצפורן למעלה לגבי היד.

אלא, דצ"ל דכ"א מוכח לפי ענינו, ולכן בקומץ (א"א להיות באור"א, וגם) משום דכשקומץ ידיו מושפל למטה, לכן ממטה למעלה היינו מראשית אצבעותיו, כמו שהזכרנו שם. ובנט"י, כ' דגזרו מן הפרק ולמטה (משום מים היוצאין), משום דאם לא הי' מגביה ידיו - משום תקנת חכמים היו האצבעות למטה - וזהו מה שגזרו על הפרק ולמטה - שהטעם משום שהם נוגעים מקומות מכוסים - וזהו בד"כ באופן דמלמעלמ"ט. משא"כ בציצין הדרך הוא שכשקוצצין הצפרנים (עכ"פ) מן חבור האציל להקנה הוא בשיפוע למעלה. ולכן למעלה היינו לצד הצפורן (וכאופן הא' בהסברת התוס' בגליון ו' שם, ולכאור' הוא דחוק).

ועפ"ז יובן היטב למה לא ציין רבינו לשבת. משום לדעת תוס' - לעולם הוא לצד הגוף ולדעת רש"י - תלוי באופן הטיית ידו, וא"כ: אולי באמת לפי רש"י בהנחת תפלין י"ל שהוא הפרק שעליו הצפורן כדרך המניחים תפלין שעכ"פ מחבור האצבע להיד, הוא כלפי מטה.

אך עדיין יש להקשות דכוונת רבינו (בתחילה) הוא (לכאור') להוכיח (עפ"י נגלה) מה נק' פרק התחתון ולא סיוע למנהגו שהוא סמוך לכה"י וא"כ מ"מ הו"ל לציין לגמ' שם.

ואוי"ל דרבינו מביא מפירוש ע"ד ההלכה ולא מפירוש ע"ד הפשט, ועדיין יל"ע.

ב. בגליון ו' [שבע מאות] ע' 11-12, כתבתי אמ"ש ברשימות חו' כ"ח ע' 7 בשוה"ג ד"ה כשמגביהין אותם: ואז דוקא נקרא הפרק הסמוך לכף היד פרק העליון, אבל, לולי זאת, ה"ה אמנם פרק התחתון.

וכתבתי דהול"ל ולכן כמו שהיד בערך הזרוע הוא עליון כמו"כ הפרק הסמוך לכה"י הוא תחתון לגבי פרק שעליו הצפרנים.

הנה מצאתי סיוע לזה, דהנה המעיין בשער הכללים יראה שתי
 "בערך הזרוע" אינם דבריו כ"א הדגשת רבינו וא"כ מוכח כנ"ל וק"ל
 ואכמ"ל.



לקוטי שיחות

ברכה"נ בשמיני למילואים

הת' דוב יהודא שוחט

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ב שמיני (א) ע' 39 מביא כ"ק אדמו"ר מש"כ רש"י
 עה"פ (ויקרא ט', כ"ב) ויברכם: ברכת כהנים יברכך יאר ישא, ומקשה,
 דמכיון לפי פשוט"מ הצווי של ברכה"נ הוא בפ' נשא האיך יוכל רש"י
 לפרש כאן הוא ברכת כהנים.

ושם ע' 41 א': דערנאך שטעלט זיך רש"י אופן ווארט "וירד" און
 איז מפרש: מעל המזבח. ובע' 42 הביא מפרשים שרוצים לפרש בדברי
 רש"י שהוא ע"ד התו"כ, שהוא מקרא מסורס, ויורד מעשות החטאת
 הי' לפני ויברכם.

ורבינו מקשה ע"ז: נוסף לזה אז דער ענין פון "מקרא מסורס" איז
 ניט גלאטיק אין לימוד ע"ד הפשט, און אויב רש"י וועט דאס געמיינט,
 וואלט ער דאס געזאגט בפירוש. . איז עוד ועיקר...

ולכן מפרש בע' 44 שכוונת רש"י: כפשטות לשונו - אז אהרן איז
 ערשט דאן (נאך "ויברכם") אראפגעגאנגען פון דעם מזבח, ווייל ער
 האט געבענשט אידן זייענדיק נאך אויפן מזבח (וכדפרש"י בהדיא
 בסוטה ל"ח, ב, בד"ה וירד מעשות - וראה הנסמן בהע' 63 שם).

ובאמת, כה"ז הי' קשה לי מכיון דבפנינו כמה דפוסים (בלום
 תשמ"ג, ועוד) דא': וירד: מעל המזבח מקרא מסורס וירד מעשות
 וגו', וישא וגו' דאל"כ הול"ל וירד מעשות וגו' ומלברך.

וא"כ (מפורש ברש"י (כנ"ל בשם המפרשים) שהוא מסורס ובכלל
 לא צריכים המפרשים) וא"כ הדרא קושיין לדוכתא.

עד שמצאתי דפוסים אחרים (תו"ת, חת"ת תשנ"ב) שכתוב כלקו"ש - וירד: מעל המזבח (ותו לא).

גם ראיתי מהדו' נטר שם אי': מעל המזבח. ובחצער כתוב: ז"ל ה"ז מקרא מסורס וירד מעשות וגו' וישא וגו' דאל"כ הול"ל וירד מעשות וגו' ומלברך ק"א ועיין מגילה י"ח. ע"כ.

ואיני יכול לכוון בתי' ק"מ אם הפי' הוא שהוא הוספת המדפיס או שהוא קו"א מכת"י אחר.

אבל מ"מ מכיון שמצינו כמ"פ שרבינו מקשה קושיא על פרש"י מגי' אחר (אם זהו הנפוץ?) ומתרץ ג"כ לפעמים באופן שלפי גירסאות שונות עדיין יש קושיא כמו שמוצאים בהערות, א"כ יל"ע למה לא מזכיר כלל גי' זו.

ואולי יש לחלק בין שינויי גירסאות במקום שיהי' פלוגתא לפי פירושו עהש"ס (ובסוטה לח, ב, פרש"י שברכת כהנים הי' בעודנו על המזבח) שאזי אין מקום כלל לגרוס גירסאות האחרות משא"כ במקום שרק משום גירסא זו יש קושיא מצ"ע א"כ אין לדחות אותו כ"א למצוא תירוץ. ועדיין יל"ע.



האם נצטווה אהרן להקריב מנחה

הנ"ל

בלקו"ש חכ"ב שמיני (א ע' 41 בהע' 29: ...ולהעיר שאהרן הקריב גם מנחה (לעיל פסוק ד, יז) ומ"מ לא נזכרה המנחה כאן (כקושיית הריב"א, טור הארוך ופענח רזא כאן). ע"כ.

ולכאו' הע' זו צע"ג דלכאו' המנחה שהקריב אהרן בפסוק י"ז היינו המנחה שנצטווה בפסוק ד'.

וכפי שהבנתי את הקושיות של הריב"א, טור הארוך ופענח רזא, כל הקושיא הוא על שינוי הסדר, שנצטווה להקריב שור ואיל לשלמים ואח"כ מנחה כלולה בשמן רק ששינה את הסדר והקריב מנחה לפני השור והאיל.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



למה נשא יעקב ב' אחיות [גליון]

הת' זלמן מרוזוב

תלמיד בישיבה

בגליון ג' הקשה הת' ב.צ.פ. אמש"כ בלקו"ש ח"ה ע' 3-142 שם מדובר למה (והאיך) נשא יעקב אבינו ב' אחיות, והביא שם הדיעה שיעקב נשא ב' אחיות עפ"י ציווי מהקב"ה כדי להעמיד י"ב שבטים, וע"ז הקשה רבינו דנוסף לזה דעפ"י פשטות הכתובים לא משמע שזהו הטעם מדלא מצינו בשום מקום שנצטווה ע"כ, הנה אדרבה משמע שהטעם שיעקב אבינו נשא רחל הוא משום שרצה לישא אותה קודם שנשא לאה.

והקשה הת' הנ"ל דלכאור' רבינו הי' יכול לומר בפשטות - דאין לומר שהי' עפ"י ציווי להעמיד י"ב שבטים - דזה יכול להיות ע"י אשה אחת, וכמו שבתחילה רק רצה לישא את רחל (וכמ"ש ברש"י בראשית כט, כא) אמתי אעמיד י"ב שבטים . . ואבואה אליה (לשון יחיד) [ואם הי' עפ"י הדבור לישא ב' נשים, א"כ אפי' אם נשא רחל בתחילה הי' נושא לאה].

ועי"ש מה שרצה לת' דבאמת שניהם עולים בקנה אחד דהכוונה באמרו דמפשטות הכתובים לא משמע שזהו הטעם (דהיינו דלקחה להעמיד י"ב שבטים), ואדרבה משמע שלקחה מכיון שרצה לישא אותה קודם לאה, פי' הוא דא"כ הי' יכול להעמיד י"ב שבטים מלאה. וסיים שיל"ע בכ"ז.

ובגליון ד' ע' 44 הקשה ע"ז ותי' דהטעם דלא תי' רבינו כדלעיל (דעמדת י"ב שבטים יכול להיות ע"י אשה אחת) הוא משום דבהדיעה שהביא רבינו שנשא אותה עפ"י הדבור בכדי להעמיד י"ב שבטים, הנה העיקר הוא שהי' עפ"י הדבור, ודא"ג א' שהי' כדי להעמיד י"ב שבטים, ואילו באמת הי' ציווי על כך אין להקשות דיכול להעמיד ע"י אשה אחת, מכיון שבפועל כך הי' הציווי - לישא ב' אחיות. ולאחר שתי' שמפשטות הכתובים לא הי' עפ"י הדבור, לא נוגע שזה שהי' עפ"י הדבור הי' כדי להעמיד י"ב שבטים, דהיינו, ר"ל (כפי שהבנתי את דבריו) הנוגע לנו הוא האם הי' ציווי או לא ולא הסיבה לזה.

אבל, בתירוצו השני, אם נירד לסוף הדבר, יש לומר (הגם שרק נוגע אם הי' ציווי ולא הסיבה, אבל) מ"מ אם זהו (העמדת י"ב שבטים) הסיבה, לא יהי' ציווי, שימלא הסיבה באו"א אף שיש ציווי. ודו"ק.

ובעיקר מ"ש בתשובתו הראשונה מרש"י ד"ה הפעם ילוה (ויצא כט, לד) שכ' "לפי שהאמהות נביאות היו ויודעות שי"ב שבטים יוצאים מיעקב וד' נשים ישא", הרי לא הי' סוד שד' נשים ישא (לשון עתיד) עוד לפני נישואיו, כוונתו אינו מובן כלל וכלל - האם רוצה לומר שמעולם לא הי' בדעת יעקב לישא רק אשה אחת (שלכן אין לת' כנ"ל)?

ומ"ש שהאמהות נביאות היו פשיטא דזה לא הי' כ"א לאחר שנעשו אמהות - דהיינו נשאו ליעקב, דאל"כ מהי ועיני לאה רכות וכו' (שם שם, יז ובפרש"י).

ומ"ש שד' נשים ישא היינו ל' עתיד ג"ז אינו מובן - משום דכבר נשא כולם - ובפשטות כוונתו לומר ד' נשים ולא יותר ע"ד מ"ש בסיום הפרשה בפסוק (לא, נ) אם תענה את בנותי ואם תקח נשים על בנותי.

ורש"י הזהיר למה רק לאחר שיש לה ג' בנים נטלה חלקה, אולי נטלה חלקה בשנים, ויהיו ו' נשים ליעקב אף שיש לפקפק דעדיין לא נשא בלהה וזלפה כמו שנשא לאה ורחל - דרק לאחר זמן מסרן ליעקב להבנות ממנה, ואם היו נשים רגילות לא היו מוסרים שפחותיהן ליעקב, כ"א ע"ד מי שנשא ד' נשים ופועל שמלאכתו בעיר (שבא' הי' פעמיים בשבת, א"כ בד' מגיע לכאו' פעם בשבועיים, וכמו"ש ברמב"ם הלכות אישות פי"ד ה"ד ואכ"מ) ורש"י רק מזהיר למה לא יהי' חלקה ו'. אבל גם י"ל שעיקר הנביאות הוא שיהיה י"ב בנים ומכיון שע"פ סברה יהי' ד' נשים, א"כ בג' נטלה חלקה.



נגלה

מצוה בו יותר מבשלוחו

הת' מנחם מענדל אוזאן
תלמיד בישיבה

בריש פ"ב דקידושין תנן: "האיש מקדש בו ובשלוחו האשה מתקדשת בה ובשלוחה וכו'" ובגמרא "אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו כי הא דרב ספרא מחרץ רישא רבא מלח שיבוטא (דג)".

והנה בהלכות שבת סי' ר"נ ס"ד כותב אדה"ז: "אפי' מי שיש לו כמה עבדים יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת שכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו" ומביא כמה דוגמאות מהאמוראים שעשו מלאכה בעצמם כדאיתא בשבת קי"ט.

ובקו"א סק"ב מבאר ע"פ שיטת הרמב"ם שיש כאן ב' ענינים: א. החיוב להכין צרכי שבת בעצמו, והוא דין בכבוד שבת, וזה די בדבר אחד, דבזה ניכר כבודו, ב. מצוה בו יותר מבשלוחו שנלמד מרבא ור"ס, שאין כזה חיוב אלא "יתרון מצוה בעלמא".

ואין לומר דכל הני אמוראי עסקו בעצמם בצרכי שבת רק מצד הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו, דא"כ: א) למה לא הזכירו איך גם בשאר מצוות היו נזהרין לעסוק בעצמן. ב) לא מצינו ש"יתרון מצוה בעלמא" ידחה חיוב האמוראים ללמוד תורה שהרי תורתם אומנתם, ורק מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים דוחה ת"ת.

והגם שזהו מצד החיוב דכבוד שבת מבאר אדה"ז דשפיר יש ראייה ד"מצוה בו יותר מבשלוחו" דהא ר"ס ורבא היו מתעסקין כל שבוע בכבוד שבת, ותיקון האוכל היה רק כשנזדמן להם וכמ"ש רש"י בשבת "אם היה ראש של בהמה לחרוך", והיינו שהקפידו שלא לעשות מה שעשו בכל שבוע לצאת י"ח כבוד שבת, אלא לעשות דווקא תיקון האוכל, ובפשטות זהו מצד שהיה חביב עליהם מין זה והיה להם עונג ממנו כיון שבו היו מקיימים מצות עונג שבת, ולכן רצו להתעסק בזה בעצמם, ומזה משמע ד"מצוה בו יותר מבשלוחו", דאם שלוחו והוא עצמו שווים, למה הקפיד לתקן המאכל בעצמו, הרי היה יכול להתעסק במה שעשה כל שבוע ושבוע, ותיקון האוכל יעשה ע"י שליח מבני הבית וכיו"ב.

וצ"ע איך יכולים להביא משם ראייה דבכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו, דילמא שאני התם דכיון דמצד כבוד שבת היה צריך לעשות מעשה בעצמו, כשנזדמן המין שהיה מקיים בו מצות עונג שבת העדיף להתעסק בזה דווקא מצד חביבותא דמילתא וכל' אדה"ז "יתרון גוף המצוה" (דכבוד שבת, שהוא) "תיקון המין שמתענג בו יותר" ומי יימר דגם כשאין דין לעשות מעשה בעצמו, "מצוה בו יותר מבשלוחו".

כלומר: אלו היה ההתעסקות במין שמקיימים בו עונג שבת, ענין בפ"ע שאינו שייך לכבוד שבת, היינו יכולים ללמוד מכאן דמצוה בו יותר מבשלוחו (ועכ"פ לא היה כ"כ קשה), אבל לפי האמת מוכרחים

לומר שכל ההיתר הוא מצד כבוד שבת, דבמצוה אחרת אין לו להשתמש בהא דמצוה בו יותר מבשלוחו, דתורתו אומנותו.

שיטת ר"ח ור"ן בהנ"ל

הנה בשבת דף קי"ט מביא הגמ' כמה עובדות מאמוראים שתיקנו לצרכי שבת בעצמם ומבאר אדה"ז בסי' ר"נ קו"א סק"ב דכל העובדות מהאמוראים הם מצד דין כבוד שבת, שכבודו הוא שיכין בעצמו דמצד הא דמצוה בו יותר מבשלוחו לא היו מותרים האמוראים לבטל תורתם, שהרי אין מבטלין ת"ת בשביל מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים. ולכן רק בשבת מצינו שעשו את זה, כי בשבת יש דין מיוחד של כבוד שבת מצד מעלת השבת.

ויש להעיר דבשבת שם מפרש הר"ת וז"ל: "ורבנן הני דעבדי צרכי שבת בנפשיהו כגון ר' אבהו הוה [יתיב] אתכתקא דשינא ומשיף נורא. רבה ורב יוסף צלחי ציבי כולהו כדמפרש בגמ' בריש האיש מקדש שקיום המצוה באדם עצמו טפי עדיף יתר מבשלוחו", וכן איתא בר"ן. ולפירושם צ"ע איך יתרצו קושית אדה"ז הנ"ל.

ולהעיר דמל' תוס' ר"י הזקן בקידושין: "יעשה בגופו ולא ע"י שליח" משמע דמצוה בו יותר מבשלוחו אינו רק יתרון מצוה בעלמא, אלא דאם עושה ע"י שליח הוה שלא כהוגן וכיו"ב. ואולי כן צ"ל להר"ן ור"ח. ועצ"ע.



חזרת הדקל – מהו שיעורו?

הת' יוסף מלכא

תלמיד בישיבה

איתא בסוטה ד, א: בעי ר' אשי חזרה ברוח כי היכי דאזיל והדר אתי או דלמא כי היכי דאזיל ואתי והדר קאי בדוכתי' תיקו התם אמר ר"א כדי מזיגת הכוס הכא כדי חזרת הדקל אידי ואידי חד שיעורא הוא.

ובתוד"ה במרחק או דמקרב: בחזרת דקל לא קמבעי' לי' בגדול או בקטן משום דידע שיעורי' דהיינו כדי מזיגת הכוס וכן בצליית ביצה מדורה גדולה או קטנה משום דפי' כבר דהיינו כדי שתיית הכוס אבל בהקפת דקל תימה אמאי לא קמיבעי' לי'. ע"כ.

יש להקשות - לפי מ"ש אידי ואידי חד שיעורא צ"ל שחזרת הדקל הוא דאזיל והדר אתי - דאי והדר קאי בדוכתי' - זה לא שיעור קבוע ונתת דבריק לשיעורין.

ואולי י"ל דלפי המסקנא אה"נ.

עוד יש להקשות - לפי (זה, ובעיקר לפי) תוס' עיקר הקושיא בחזרת דקל צ"ל רוח חזקה או לא ולא אילן גדול או קטן.



רמב"ם

"לא תחמוד" לשיטת הרמב"ם

הת' יהודה לייב העלער

תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם פ"א מהל' גזילה ואבידה ה"י וז"ל כל החומד עבדו או אמתו או ביתו וכליו של חבירו או דבר שאפשר לו שיקנהו ממנו, והכביד עליו ברעים והפציר בו עד שלקחו ממנו אע"פ שנתן לו דמים רבים הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחמוד ואין לוקין על לאו זה מפני שאין בו מעשה, ואינו עובר בלאו זה עד שיקח החפץ שחמד כענין שנאמר לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך חימוד שיש בו מעשה, עכ"ל.

והשיג עליו הראב"ד וז"ל ואין לוקין עליו כו' א"א לא ראיתי תימה גדול מזה והיכן מעשה גדול מנטילת החפץ אבל הל"ל מפני שהוא חייב בתשלומין שהרי הוא כגזולן שחייב להשיב את הגזילה ולפיכך אינו לוקה וגם זהו חייב להשיב החפץ לבעלים. עכ"ל.

וכתב המגיד-משנה וז"ל הלך הרב המשיג לשיטתו שכתב שאם אמר רוצה אני המוכר שהלוקח פטור אבל דעת רבינו ז"ל שהאיסור אף ברצון המוכר הוא, וע"כ כתב שאין בו מעשה לפי שנטילת החפץ ברצון המוכר הוא נעשה. עכ"ל.

והיוצא מדברי הרמב"ם דאף שאינו עובר על הלאו אלא ע"י מעשה (המכירה) מ"מ כיון שאין זה גוף הלאו הרי"ז לאו שאין בו מעשה.

וצ"ע בזה דמאי שנא מקונה חמץ בפסח או המחמץ בידיים שעובר על כל יראה ובל ימצא וכתב הרמב"ם פ"א מהל' חמץ ומצה שלוקה, והנה גוף הלאו הוא שלא ימצא חמץ ולא שלא יקנה חמץ, נמצא דאף שאינו חלק מגוף הלאו, מ"מ כיון שבלי מעשה לא יעבור נחשב להרמב"ם לאו שיש בו מעשה.

וצ"ע מאי שנא הכא מהכא?

ומבואר בזה, בספר משמרת-חיים דבמחמץ חמץ בידיים בזה גופא הוא עושה שיהי' לאו, ובזה ס"ל להרמב"ם שהוא לאו שיש בו מעשה, משא"כ בלא תחמוד, אין המכירה חלק ממעשה האיסור כלל והלאו הוא רק ההפצרה אלא שהוא שיעור שצריך הפצרה כזאת שיביא לידי מעשה.

והנה צ"ע בביאור זה שהרמב"ם פסק בפ' מהל' שכירות שהמחסים שור בדישו ע"י קול (בלי מעשה) לוקה וכתב הרב המגיד משום שבקולו אתעביד מעשה.

וא"כ צ"ע דנהי דבלא תחמוד אין איסור בהמכירה אבל צריך הפצרה שיביא לידי מעשה ובדיבור, אתעביד מעשה וצ"ע.

ואולי יש לחלק דכאן בדיבור גורם שיתפתה ויסכים (הרמב"ם לשיטתו שאפי' באומר רוצה אני, ואפי' אי לאו הוי' כעין תליוהו וזבין כו').

ואחרי"ז הוא עושה המעשה ולא הוה תוצאה ישירה מהמעשה שלו, וצ"ע.



הלכה ומנהג

למה בשחודהמ"פ לא מסיימין ישראל והזמנים

הת' יוסף ראבינאוויטש
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' תצ סט"ו כ' הטעם שאין מסיימין בשבת חוהמ"פ (בעל התורה . . מקדש השבת) וישראל והזמנים הוא משום

שבשאר החוה"מ אין מפטירין בנביא וא"כ ההפטרה בא רק בשביל השבת, משא"כ בשחוחה"מ שכל יום הוא כמו יו"ט בפ"ע. עיי"ש.

ולכאור' יל"ע: ממ"נ אם הטעם לאי אמירת ישראל והזמנים הוא משום דלא בא ההפטרה אלא בשביל השבת - מאי נפק"מ אם בסוכות הוא יו"ט בפ"ע. ואם הטעם לאמירתו הוא משום דהוא בשביל יו"ט - ה"ז מספיק ולכן מובן למה בשחוחה"מ אין מסיימין.

ובלקוטי מהרי"ח ח"ג קד, ח, תלאו בגמירת ההלל, וג"ז צ"ל השייכות בין א' לשני.

וי"ל דגמירת ההלל הוא רא' על היו"ט. וכנ"ל.



הגדה של פסח

בענין הלל דהגדה של פסח

הרב עקיבא גרשון וגנער
ר"מ בישיבה

בהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו פסקא המתחלת הללו' הללו - למעינו מים (ע' ל"ב) כותב "אין מברכין על הלל זה. ר' צמח גאון זצ"ל פי' לפי שמפסיקין בו בסעודה ורה"ג זצ"ל פי' שאינו אלא כקורא בתורה (או"ז ח"א ר"ס מ"ג).

ובלילה זה קורין אותו אפי' מיושב, אע"פ שמצות קריאת הלל מעומד, לפי שכל מעשה לילה זה הוא דרך חירות (שו"ע אדה"ז סתע"ג ס' מז-מח). עכלה"ק.

ויל"ע, בזה, א. לכ' החילוק בין ב' הטעמים דרה"ג ור' צמח גאון הוא דלפי הטעם דר' צמח גאון דאין מברכים משום שמפסיקין יוצא שגם ההלל בליל פסח יש בה הדין והגדר דאמירת הלל, משא"כ לטעם דרה"ג אין לזה כלל דין אמירת הלל, דאינו אלא כקורא בתורה, וא"כ הי' יוצא לכ' נ"מ בין ב' הטעמים דלטעם דר' צמח גאון צ"ל דמה דקוראין אותה מיושב הוא משום שכל מעשה לילה זה אנו עושין דרך חירות, משא"כ לטעם דרה"ג יוצא לכ' דלא ק' מלכתחלה מה דקורין

אותה מיושב מאחר דאינו אלא כקורא בתורה, וא"כ ילה"ב למה בנוגע למה דאין מברכין הביא ב' הטעמים, ואילו בנוגע למה דקורין אותה מיושב הביא רק הטעם שכל מעשה לילה זה דרך חירות (דזה לכ' שלא בהתאם להמבואר מיד לעיל מיני'?)

ואף דהביא זה משו"ע אדה"ז, שהביא רק טעם הזה, אמנם הרי בשו"ע אדה"ז הביא גם לענין הברכה רק טעם א'. וכן"ל לכ' ב' הטעמים שכ' מתאימים זל"ז, ומכיון שכ"ק אדמו"ר הביא לענין הברכה ב' טעמים, הו"ל לכתוב הטעם דרה"ג גם לענין הקריאה בישיבה דמיד לאח"כ?

ב. גם יל"ע בהציון שכ' לשו"ע אדה"ז סתע"ג ס' מז-מח, דלכ' הענין שהביא שם כ"ק אדמו"ר, דהיינו הטעם דקריאה בישיבה, הוא רק בסעי' מח', ואילו סעי' מז' הוא בענין הברכה על ההלל, המבואר בהקטע הקודם, וא"כ למה ציין כאן גם לסעי' מ"ז? ולכ' אין לומר דהציון לשו"ע אדה"ז קאי על ב' הקטעים שלפניו, (דמלבד דבקטע ההוא צויין בסופו לאו"ז, הרי) כנ"ל בשו"ע אדה"ז הלא הובא רק טעם א' וכ"ק אדמו"ר הביא ב' טעמים?

והנה במשנ"ת בענין הטעם שקורין מיושב, דלכ' שייך בזה ב' טעמים, בהתאם לב' הטעמים דר' צמח גאון ורה"ג, הנה יעויין עוד בסי' תכ"ב ס"ז דקריאת הלל מעומד, וכ' שם הט"ז סק"ד "ומה שקורין בליל פסח מיושב מתוך שחולקין אתו אין מטריחין אותו לעמוד ועוד שאז דרך הסיבה וחירות" עכ"ל. וא"כ צ"ע עוד דלמה לא הובא טעם זה, שחולקין אתו, שהובא ב"כ לעיל מיני' כטעם על הברכה, והובא טעם חדש?

ולכ' יש עוד נ"מ בב' הטעמים דהנה עי' מ"ש בפרמ"ג שם במ"ז סק"ד שכ' דאף דמצות קריאת ההלל מעומד מ"מ אם קרא מיושב יצא וראי' מליל פסח (וע"ש שהביא עוד ראי' מספיה"ע). ולכ', אי נימא דהלל בליל פסח יש לה גדר ודין קריאת הלל, א"כ שפיר יש ראי' ממה דאזלינן בתר הנך טעמי' (דדרך חירות או דמפסקין) דבדיעבד עכ"פ יצא גם אי קרא מיושב, אמנם אי נימא דאי"ז בדין קריאת הלל אלא דהוי כקורא בתורה, א"כ אין ראי' מהתם כלל (וגם מל' המ"א שם משמע דהוי בגדר ההלל), ויל"ע בזה.

והנה לכ' ה' אפשר לבאר בזה דהנה עי' בט"ז שם דמה דההלל צ"ל מעומד הוא מדכתי' הללו את ה' כו' העומדים בבית ה' ואפ"ל דדין עמידה אי"ז מצד הדין דהלל, כ"א מצד הענין דהילול ושבח להקב"ה

- כפשטות משמעות הפסוק הללו את ה'. ועפ"ז אפ"ל דגם למ"ש רה"ג שאינו אלא כקורא בתורה, היינו לענין דין הלל, שאין בזה דין הלל, ומ"מ הקריאה בתורה הוי בתורת הילול ושבח להקב"ה (וע"ד מ"ש בשו"ת הר"י מיגש סי' מ"ד דקריאת ההלל בליל פסח אינה מצד מצות ההלל, כ"א נתינת שבח והודאה לפני המקום), וע"כ בנוגע לחיוב עמידה, הוי בכלל הלל, וצריך טעם להא דקוראין בישיבה, משא"כ לענין הברכה, דהוי על דין ומצות קריאת ההלל, כ' שפיר דאין מברכים דאי"ז מצות קריאת ההלל אלא כקורא בתורה, ועפ"ז מוכן ג"כ דממה שקורין בליל פסח בישיבה הוי ראי' שפיר דבדיעבד כשר הכי, וכמ"ש הפרמ"ג, והיינו בנוגע לדין עמידה שבזה שווה פסח לשאר השנה. ואכתי יל"ע בכ"ז.



שונות

ספר המנהגים – תיקון טעות

הת' לוי יצחק הכהן זרחי
תלמיד בישיבה

בגליון ג' ע' 25 (אות יד) הבאתי מ"ש בספר המנהגים ע' 32 "בשבת חוה"מ סוכות חותמין מקדש השבת וישראל והזמנים, אבל בהברכה אין מזכירים של יו"ט, כ"א בהחתימה. וכתבתי שלכאור' כ"ה בנוגע לשבת חוה"מ פסח.

הנה נעלם ממני מ"ש בשו"ע אדה"ז סי' ת"צ סט"ו שרק חותמין בשחוהמ"ס ולא בשחוהמ"פ עיי"ש.

ויש להעיר שבכלל המחלוקת הוא אם בשחוהמ"ס חותמין (מקדש השבת) וישראל והזמנים (כמו בשער הכולל, שכ' שלא מסיימין כ"א מקדש השבת, וטעמו משום דמסעי' י"ג-י"ח הוא הוספת המדפיסים. ובפסקי הסידור כ' שלא ראה הגהת אדמו"ר הרשב"ב (נדפס' בס' תו"א 488)) אבל לא ראיתי אף א' שאומר שבשחוהמ"פ מסיימין (מקדש השבת) וישראל והזמנים.

