



## קבצי הערות התמימים ואנ"ש ללקו"ש חלק י"ז שיחה לשבת הגדול

### קובץ הערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון מה (תשל"ו)

בליקוט לשבת הגדול ש.ז. סעיף ד' מבאר מאמר המגיד מן הוא נברא דהכונה דלפני בריאת העולם לא רק שלא הי' ראים שיחול עליהם המדידה וההגבלה דזמן אלא דעצם מציאות מן הוא נברא, ומביא הוכחה ע"ז דהרי גם לאחר בריאת ולס ישנם כו"כ דברים (עד"מ סברא שכלית) שאינם מוגבלים כלל לא בגדר הזמן עכ"ל, ובפסקות כונת ההוכחה היא דמכיון נו אומרים דזמן הוא נברא בע"כ שיש בזה תידוש מהותי, פני בריאת הזמן הנה הסלילה דזמן היא הרבה יותר משלילת רא שכלית מזמן, וצ"ל מה ההפרש בין זה שאנו אומרים על דבר שאינו גבל בזמן ובין דבר שאינו בגדר הזמן, ולכאורה אפ"ל הביאור בזה דהנה ענין הזמן הוא נברא ו כל הנבראים והפירוש בזה דלא רק מכיון שזמן ענינו נוי ולפני הבריאה לא הי' מציאות שיחול עליה ענין השינוי כן לא הי' שיין אז הענין דזמן, (וכן נראה דעת השומר ונים ויכוח שני פי"ז) אלא גם עצם מציאות הזמן נתחדש, והחילוק בין ענין הזמן ומציאות הזמן יובן מהא זנם נבראים כאלו דאף שהם נמצאים בזמן, בכל זאת אינם ורים עם ענין הזמן ולדוגמא צבא השמים דמצד זה שהם קים כיום הבראם אינם קשורים עם זמן ואין שיין לומר שדך הזמן הם הזדקנו ונאמר שיהי' היום יותר זקן מאתמול או ארז"ל בסוף פ"ק דיבמות על שסוק נער הייתי גם זקנתי ז אמרי' הקב"ה, מי איכא זקנה קמי', הרי בדבר שלא ישנהו מן לא יתואר בזקנה, דהנה נבראים האלו שמשתנים מזמן לזמן ז השינויים למעליהם כמו הא דימים ידברו ורוב שנים דיעו חכמה או השינויים לגריעותה כהא דהתינוק מנולד מתחיל זיבט, הנה מכיון שהם מושפעים מהזמן הרי שיין לומר שבכל ע הם מזדקנים, אבל בצבא השמים מכיון שהם תמיד כהוה הרי ז שיין לומר שע"י המצאם במשך של ריבוי השנים, גילם כך וכך ים.

אבל בכל זאת מובן דגם צבא השמים מכיון שהם נמצאים זמן דסית אלפי שנין הרי הם מציאות שנמצאת בזמן והרי זה שאינן קשורות ומוגבלות בענין הזמן שמכיון שהזמן אינו פיע עליהן,

והנה ישנם נבראים שלגמרי אינם קשורים בזמן ואינם דר הזמן וכמו סברא שכלית, ובפרט סברא בענין שאינו שיין מציאות הנבראים וכמו הסברא דהכל גדול יותר מהחלק, הנה יאות הסברא לא רק שאינה מושפעת מענין הזמן היא אינה ורה ותלוי' לגמרי במציאות הזמן ולא כהמציאות דצבא השמים כיון שהם מציאות גמרי שתופס מקום הרי כמו שאין שיין יאות בלי מקום כך אין שיין מציאותם בלי זמן (ראה לקו"ה רכה דה.א.) לענין המלאכים, שמאחר שהם בבחינת מקום וכו' י הם ג"כ בבחי' זמן שהמקום והזמן שניהם הם נבראים בבחי' ת), אבל בכל זאת הרי גם סברא שכלית נמצאת בזמן, הסברא חה אתמול, היא נמצאת כעת, היא ההי' למחר אלא דאינה וי' מזמן ולא כמוהמציאות של צבא השמים שהזמן הוא חלק מציאותו מכיון שאינה שייכת מציאותו בלי זמן, אבל הסברא לית יכולה להיות גם בלי הזמן אלא בפועל היא ישנה בזמן

(ולדוגמא הא דאמרינן דדבר רוחני אינו תופס מקום כדבר גשמי כ"א נתפס במקום (ד"ה כי חלק חרצ"ד פ"י) ועד"ז בזמן שהסברא אינה בנוי' מהזמן אלא נמצאת ונתפסת בזמן).

והנה כל זה לאחרי שנברא מציאות הזמן אבל לפני שנברא מציאות הזמן לא רק שלא הי' ענין הזמן היינו גדר הסינוי אלא גם לא הי' ע"ד שנחבאר לעיל בצבא השמים ועוד יותר שלא הי' אפי' ע"ד שנת"ל בענין הסברא שכלית אלא לא הי' כל המציאות של זמן.

והנה מאמר המגיד שזמן הוא נברא מובא בסידור שער הק"ש בכדי לתרץ את הקושיא מדוע לא נברא העולם בזמן קודם, וע"ז מתרץ המגיד שזמן הוא נברא. ולכאור' בכדי לתרץ את הקושיא הזאת מספיק אם נאמר כדעת השומר הנ"ל דלא הי' שיין בדבר רוחני זמן ומדוע צריכים לומר כ"כ בעומק שהזמן עצמו הוא נברא, ובפרט שבשומר אמונים הנ"ל מתרץ עפ"י ביאורו בענין הזמן את הקושיא הנ"ל מדוע לא נברא העולם קודם.

אחד מאנ"ש

קובץ הערות התמימים ואנ"ש 770 גליון נב (תשל"ו)

ג. בלקו"ש שבת הגדול ש.ז. ס"ה מביא דוגמא להמבואר לפני"ז, שיכול להיות עבר הוה ועתיד ויחד עם זה – למע' משינויי הזמן, מהמבואר בהלכה שישנם כמה ענינים הקשורים בזמן, ומוכרחים להיות במשך זמן מסוים, שהם גם בגדר ובדין דנקודה אחת. ולדוגמא: קטן שהגדיל באמצע יום הכיפורים או באמצע יום השבת, לדעת הרגצ'ובי הרי מה"ת "איז בנוגע שבת ווערט ער מחויב בכל עניני שבת, וויילע כל רגע דשבת איז א זמן פרטי בפ"ע, אבער בנוגע ליוה"כ איז ער פטור, וויילע עם איז איין נקודה".

ולכאורה הכוונה היא, שהדוגמא לנדו"ד היא מיוה"כ, הקשור בזמן, כי צריך להיות בעשירי בתשרי, ומוכרח להיות במשך זמן מסוים – מערב עד ערב, ואעפ"כ הריהו נקודה אחת – בנוגע לקטן שהגדיל באמצעו, שאינו מתחייב בדיני יוה"כ"פ, כי יוה"כ"פ אינו מחלק לחילוקים הזמניים של המעל"ע שלו – 24 שעות וכו', אלא הריהו נקודה כללית הכוללת כל זמן זה ביחד. משא"כ בשבת, הרי השבת מתלבש בהחילוקים זמניים שבמעל"ע בו הוא נמצא, וכל רגע ורגע שבו הוא זמן חדש, ולכן קטן שהגדיל באמצעו, מתחייב בחיובי שבת מרגע זה.

ולכאו' יש להבין:

מה נוגע כאן (וכנראה שזהו בהדגשה) להביא שבשבת כל רגע הוא זמן פרטי בפ"ע, והלא כאן רוצה לכאו' להביא דוגמא שבזמן יכול להיות נקודה אחת. ואין לומר דכוונתו מהדוגמא בשבת היא להביא ראיה שהיום מוגדר בשינויי הזמן - כי לזה אי"צ הוכחה משבת, זהו גדרו הגשמי של היום. ואם רוצה להביא בהלכה שני הפכיים הי' לו להביא דוגמא מיוהכ"פ שחל להיות בשבת כו'.

יתירה מזו: לא רק שענין השבת אינו נוגע לכאן לכאו', אלא הוא סותר לכאו' להמבואר לפני"ז בהליקוט: בסעיף שלפני"ז מבאר דענין השבת הוא כמו שלמעלה מהזמן בא בזמן, שהזמן הוא באופן של מנוחה, וכאן אומר שחיובי שבת מוגדרים בגדר הזמן, ועוד יותר מיוהכ"פ, ועד שכל רגע בו הוא זמן פרטי בפ"ע.

עוד להעיר: לכא', כשנעמיק בענין זה נראה כאן חנועה הפוכה: יוהכ"פ, עם היותו נקודה אחת, הרי נקודה זו הוא כלל המתקבץ מפרטים (היינו מ-24 שעותיו; רגעיו כו'), וההוכחה לזה היא מהדין עצמו שקטן שהגדיל באמצע יוהכ"פ הריהו פטור מכאן ולהבא, כי חסרים לו הרגעים של יוהכ"פ שעד עתה, ויוהכ"פ הוא נקודה אחת המחקצת ממספר רגעים אלו דוקא. ולאידך לכאו' אפ"ל דבשבת, זה שכל רגע דשבת הוא דבר פרטי בפ"ע, אין הכוונה בזה שהשבת נחלבש בגדרי הזמן, שיכול להיות שיהי' לו רק חצי שבת וכדומה, אלא להיפך: ענין השבת אינו מוגדר כלל בזמן, והוא רק כפי שלמע' מהזמן בא בזמן כדלעיל, ובמילא אין חילוק כלל אם זהו ברגע הראשון דשבת, או ברגע האחרון בו. וזהו ענין המנוחה, שאינו משתנה בשינויי הזמן, ואינו מתקבץ מזמן מסוים - משינויים, אלא הוא למע' מזמן שבא בזמן, ובמילא הוא באותו אופן בנקודה הראשונה דזמן זה ובנקודה האחרונה שלו. ודלא כהבחי' דנקודה אחת - ביוהכ"פ שכל הרגעים מצטרפים לנקודה אחת למע' מהזמן, וז"פ, ומחאים עם מ"ש לפני"ז.

ואולי הי' אפ"ל בדוחק שלזה מרמז ג"כ בהביאו הדוגמא משבת, ועצ"ע.

ב) בליקוט הנ"ל ס"ד כותב שהכוונה במאמר  
המגיד שהזמן הוא נברא, אינו שבבריאת העולם נהוו  
נבראים שחלה עליהם המדידה דזמן "ווארום אויך נאך  
בריאת העולם זיינען דא כו"כ זאכן (עד"מ א סברא  
שכלית) וועלכע זיינען ניט מוגבל.. איך זמן".

ולכאן הוכחה זו דורשת ביאור:

וכי מה איכפת לך אם ישנם הנבראים שאינם מוגדרים  
בזמן, גם לאחר בריאת העולם.

והנה, לכאוף הי' אפ"ל הכוונה, כמ"ש בההנחה  
(בלתי מוגה) משיחת שה"ג תשל"ה, שאאפ"ל שחידושו של  
המגיד בהפלאת האלקות מהזמן הוא בדומה לאי הגדרת  
סברא שכלית בזמן, ובמילא מוכרח לומר שחידושו הוא  
(לא שלפני הבריאת היו ענינים שלמע' מהזמן, אלא)  
שהזמן עצמו דורש בריאה מיוחדת שלו. ולפי"ז נפרש  
התיבות "אויך נאך בריאת העולם" דכוונתו היא, דמאחר  
שגם לאחרי בריאת העולם, היינו, בהשגתנו אנו, ישנם  
דברים שלמע' מהזמן, הרי אם נאמר שחידושו של המגיד  
הוא שישנה מציאות שלמע' מהזמן, אינו מובן כלל החידוש  
שבדבר, דהלא זהו דבר הנראה לעין כל. אך פי' זה אינו  
מתיישב בלשון השיחה. \*

ואולי אפ"ל שבהתיבות "אויך נאך בריאת העולם"  
כוונתו להדגיש דבר אחר, והוא ששלילת גדר הזמן שיש  
לנו מושג בו, הוא רק בסברא שכלית שנחהווחה בעת בריאת  
העולם, אך לדעת המגיד לא רק זמן זה הי' מושלל לפני  
הבריאה, אלא גם עצם ענין הזמן, כל התנועה דקדימה  
ואיחור, שבהרגשו של כל דבר יהי' בגילוי שקודם לו  
ישנו דבר, ולאחריו ישנו דבר כו' שסברא שכלית ג"כ  
מוגדרת בזמן זה כו' - גם הוא נברא.

ולכן מציין בהערה 26 ללקו"ש ח"י ע' 176 דשם  
מבואר שלא רק זמן הנמדד (היינו זמן הגשמי כפשוטו)  
הוא נברא, אלא יתירה מזו, כל עצם המשך הזמן  
(- היינו, לכאוף, כל התנועה דהשתלשלות, שכל מציאות  
מרגשת שהיא נובעת ממציאות עליונה ממנה; ושלימותה  
הי' רק כשתמשך בדרגא שלמטה ממנה), הוא ג"כ ענין  
שנברא יש מאין. אבל א"כ אינו מובן מדוע אינו כותב  
בהערה "ואילך", דכל ענין זה מבואר בהמשך המכתב  
הנדפס שם בעמוד שלאחריו. וצ"ע בכ"ז ובאתי רק להעיר.

דוד אולידרוט  
תת"ל - 770

-----  
\*) הביאור בשיחה פשוט (ומתאים עם מ"ש בההנחה),  
סאין לומר שכוונת המגיד באמרו שהזמן הוא נברא הוא,  
שקודם בריה"ע לא היו נבראים שימדדו בזמן, שהרי גם  
לאחר בריאת העולם אנו מוצאים כו"כ דברים (ועד"מ  
סברא שכלית) שאינם נמדדים בזמן (והו"ל למגיד לומר  
שיש נבראים שהם מדודים בזמן, ולא שהזמן הוא נברא).  
אלא כוונתו שעצם מציאות הזמן הוא התהוות חדשה וכו',  
וזה פשוט ומפורש בשיחה.

המערכת.

## קובץ הנ"ל גליון סב (תשל"ז)

יו"ד. בגליון יב (נב) מביא הת' ד.א. מה דאיחא בלקו"ש שבת הגדול תשל"ו שמביא שם דוגמא להמבואר לפני"ז שיכול להיות עבר הוה ועתיד ויחד עם זה למע' משינויי הזמן מהמבואר בהלכה שישנם כמה ענינים הקשורים בזמן ואעפ"כ הם בגדר ובדין נקודה אחת, ולדוגמא קטן שהגדיל באמצע שבת או באמצע יוהכ"פ לדעת הרגצ"ובי לגבי שבת הוא מחוייב בכל עניני שבת כיון שכל רגע הוא זמן פרטי בפ"ע אבל בנוגע ליוה"כ הוא פטור כיון שכל היום נקודה אחת.

ושאל על זה הת' ד.א. מה נוגע כאן להביא שבשבת כל רגע הוא זמן פרטי בפ"ע, והלא כאן רוצה לכאוף להביא דוגמא שבזמן יכול להיות נקודה אחת וזהו ביוהכ"פ. ועוד יתירה מזה לכאוף ענין השבת הוא גם סותר להמבואר בהליקוט לפני"ז שענין השבת הוא שלמעלה מזמן בא בזמן שהזמן הוא באופן של מנוחה וכאן אומר שחיובי שבת מוגדרים בגדר הזמן עד שכל רגע בו הוא זמן פרטי. וע"ש מ"ש עוד להעיר וכו'.

ולכאוף אפ"ל דמכיון שביאר בהליקוט בהסעיף שלפני"ז שענין המנוחה וענין הזמן שבשבת הם לא שני דברים נפרדים, אלא עצם ענין הזמן של שבת מהותו הו"ע המנוחה, שזה לא סתם זמן אלא שזה גדר מיוחד של זמן שיש בו עבר הוה ועתיד ומ"מ הוא למעלה משינויי הזמן, ואדרבה זהו עיקר החידוש שכמו שהוא זמן הוא מתעלה ומתהפך להיות בתור זמן שלמעלה משינויי באופן של שבת ומנוחה.

ולפי"ז אפ"ל דלכך מביא בשיחה שגם בנוגע להלכה כמו שהוא בנוגע לשבת, יש בו התחלקות של רגעים כיון שבשרשו ומקורו בשם הוי"ו יש בו עבר הוה ועתיד אלא שהוא כאחד ענין המנוחה שלמעלה משינויי הזמן (משא"כ בנוגע יוהכ"פ שגם בנוגע להלכה אין בו התחלקות של רגעים).

ואולי י"ל כיון שביו"כ כתוב לפני ה' למע' משם ה' היינו למעלה לגמרי מהתחלקות של עבר הוה עתיד לכך גם כשמתגלה בעולם שגדרו זמן כמבואר בשיחה זה הגילוי הוא למעלה מהתחלקות ולכך להלכה כל היום הוא בגדר נקודה אחת שאין בה התחלקות פרטים. וזהו הטעם בהגדיל באמצע יוהכ"פ פטור מה"ת מדיני יוהכ"פ כיון שלגבי היום שהוא בבחינת נקודה הרי הוא קטן, ואין הפירוש כמו שכתב בגליון שם בהמשך דבריו מאחר שיוהכ"פ הוא כלל המתקבץ מפרטים מכל רגעיו ולכך קטן שהגדיל פטור כי חסרים לו הרגעים המתקבצים שעד עתה ויוהכ"פ היא נקודה אחת המתקבצת ממספר רגעים אלו דוקא, אלא לפי השיחה הפי' הוא שקדושת יו"כ חלה על היום כמו שהוא בבחי' נקודה ולגבי עצם היום כמו שהוא בבחי' נקודה הרי הוא קטן, משא"כ גבי שבת הרי זה גדר של עבר הוה ועתיד אלא שהם כאחד באופן של מנוחה.

ירחמיאל רוך  
תות"ל - 770

קובץ הערות התמימים ואנ"ש סיאטעל גליון יג (תש"מ)

א. בלקו"ש שבת הגדול חשל"ו (נדפס גם בהגש"ם עם לקוטי טעמים וביאורים ע' 34) כ' וז"ל: "כמה עניינים וועלכע זיינען פארבונדן מיט זמן, און זיי מוזן זיין במשך כמה זמן, זיינען זיי (זייער זיין) אויך בגד פון א נקודה אחת. ווי צום ביישפיל: קסן שהגדיל באמצע יום השבת אדער באמצע יום הכיפורים - לערנט דער ראגאטשאווער (צפע"נ מהדו"ת עא, ד ואילך. שו"ת צפע"נ דווינסק ח"ב סל"כ. מכתבי תורה מכתב קנד) אז מה"ת איז בנוגע שבת ווערט ער מחוייב בכל עניני שבת ווייל כל רגע דשבת איז א זמן פרטי בפ"ע, אבער בנוגע ליוהכ"פ איז ער מסוד, ווייל עס איז איין נקודה.

עד"ז בנוגע לספה"ע (לכמה דעות) וכו'. " עכ"ל.

והנה במ"ש שעד"ז הוא בנוגע לספה"ע "לכמה דעות", - לכאו' כוונתו למחלוקת הראשונים (הובא בשו"ע אדה"ז סי' חמט סעי' כג), שיטת הבה"ג הוא שאם שכח לספור ספה"ע באחד מן הימים שוב אינו יכול לספור בכרכה בשאר הלילות. אבל שיטת ר' האי גאון הוא שצריך לספור בשאר הלילות. והטעם לזה הוא כי לשיטת ר' האי כל אחד מימי הספירה הוא מצוה בפ"ע, משא"כ לשיטת הבה"ג ימי הספירה מצוה אחת היא לספור מ"ס יום תמימות, ולכן אם חיסר (אפי"ו) יום אחד כבר חסר בתמימות.

ונמצא שלשיטת בה"ג - כל ימי הספירה הם נקודה אחת (מצוה אחת). משא"כ לשיטת ר' האי ה"ה זמן מצורף (כמה מצות).

ולכאו' צלה"ב דהנה בלקו"ש ח"א (ע' 270) כ' דלשיטת הבה"ג שכל ימי הספירה הם מצוה אחת, יש להקשות: א) מה שמברכים על ספה"ע בכל לילה ולילה? ב) מה שמברכים גם קודם ספירת יום האחרון ואין חוששין שמא ישכח לספור, והוי ברכה לבסלה? ומבאר דגם לשיטת זו כל לילה הוא מצוה בפ"ע והם מ"ס מצוה. אבל המצוה היא שכלילה הראשון יספרו הספירה הראשונה, כלילה השני - הספירה השני, כלילה השלישי - הספירה השלישית וכו'. ולכן אם חיסר לספור כלילה השני אינו יכול לומר אח"כ היום שלשה ימים, ארבעה ימים וכו', שהרי א"א לשלישי בלי שני, ונמצא שחיסור ספירה פ"א הוא גרעון רק בימים שלאח"ז אבל לא בימים הקודמים, מכיון שכל יום הוא מצוה בפ"ע. עכת"ד.

ועפ"ז יא"א לומר שימי הספירה הם מצוה אחת, א"כ מי הם הדעות שס"ל שספה"ע הוא נקודה אחת?

ואולי י"ל דכוונתו הוא לשיטת רס"ג (הובא בסוד שו"ע סו"ס חמט) שאם שכח לספור באחד מן הימים יברך בימים



שלאחריו חוץ מלילה הראשונה שאם שכח ולא בירך בו לא יברך  
עוד. ומבאר הב"ח (שם) שטעמו של הרס"ג הוא משום דס"ל  
דכל ימי הספירה מצוה אחת הם, הלכך כשהתחיל לספור בלילה  
הראשון שהתחיל במצוה אז אע"פ ששכח באחד מן הימים - ליח  
לן בה, ומשו"ז מברך בימים שלאחריו שאינו רק שגומר המצוה  
שהתחיל. אבל אם שכח בלילה הראשון שוב לא יתחיל לברך  
עוד כי אי"ז מצוות הספירה להתחיל בי"ז בניסן, ומאחר  
שעבר זמן ההחלה בטלה ממנו המצוה לגמרי, עיי"ש. ועדיין  
יל"ע בזה.

אהרן לייב ראסקין

קובץ הערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון קנו (תש"מ)

א. בלקו"ש ח"א פ' אמור (עמ' 270) מקשה כ"ק אד"ש לשיטת הבה"ג דכל מ"ט ימי הספירה הם מצוה אחת: א) איך מברכים מ"ט ברכות, לא הי' צריך לברך אלא פעם אחת בתחילת ימי הספירה או בסופם?

ב) לפי דיעה זו, הרי כשמחסרים יום אחד הרי"ז נוגע לא רק לימים שלאח"ז כ"א גם לימים הקודמים, שהרי כל הימים מצוה אחת הם, וא"כ הי' צריך להיות אסור לברך עד היום האחרון, כי שמא ישכח לספור ויהיו הברכות שבימים לפני"ז לבטלה?

ומבאר כ"ק אד"ש שבאמת גם לדיעה זו כל לילה היא מצוה בפ"ע, אבל המצוה היא שבלילה הראשון יספרו הספירה הראשונה, בלילה השני - הספירה השני, בלילה השלישי - הספירה השלישית וכו' [כי מכיון שכתוב בספה"ע "חמימות (חיינה)" צדין המספר שבכל יום לכול גם את ימים הקודמים].

ולדוגמא: אם חיסר לספור בלילה השני, אינו יכול לומר אח"כ היום שלשה ימים, ארבעה ימים וכו', שהרי אא"פ לשלישי ורביעי בלי שני. ונמצא שחיסור ספירה פעם אחת הוא גרעון רק בימים שלאח"ז אבל לא בימים הקודמים, מכיון ש(גם לדיעה זו) כל יום הוא מצוה בפ"ע. עכתו"ד.

וראה לקו"ש לשבת הגדול תשל"ו ס"ה (נדפס בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים וכו' (עמ' 34)) שכתב וז"ל: "כמה ענינים וועלכע זיינען פארבונדן מיט זמן, און זיי מוזן זיין במשך כמה זמן, זיינען זיי (זייער זיין) אויך בגדר און בדין פון נקודה אחת. ווי צום ביישפיל: קטן שהגדיל באמצע יום השבת אדער באמצע יוהכ"פ - לערנט דער ראגאטשאווער (צפע"נ מהדו"ת ע, ד ואילך. שו"ת דווינסק ח"ב סל"ב. מכתבי תורה מכתב קנד) אז מה"ת איז בנוגע שבת ווערט ער מחוייב בכל עניני שבת ווייל כל רגע דשבת איז א זמן פרטי בפ"ע, אבער בנוגע ליוהכ"פ איז ער פטור, ווייל עס איז איין נקודה.

עד"ז בנוגע ספה"ע (לכמה דיעות) וכו' ", עכלה"ק

והקשו ב"קובץ פלפול התלמידים" דסיאטעל  
וואשינגטאן ש.ז. (עמ' צ הערה 1) דמ"ש שעד"ז הוא  
בנוגע לספה"ע "לכמה דיעות", משמע שישנו (גם) דיעה  
שכל ימי ספה"ע הם בבחי' נקודה אחת. וצלה"ב, דהרי  
לפי המבואר בפנים מלקו"ש ח"א - אאפ"ל כן כנ"ל.

ונראה לומר דהכוונה בהשיחה להאחרונים (כגון  
המנחת חינוך (מצוה שו)), דנראה מדבריהם דלא נחתו  
לביאור כ"ק אד"ש בלקו"ש דצריכים רק למציאות הספירה  
אלא כפשוטו שזה מצוה אחת.

אמנם נראה דהאבני נזר (או"ח תקל"ט) סובר כדעת  
כ"ק אד"ש, דהרי מסביר שם דאם נאמר דקטן מעשה המוכיח  
יש לו עיי"ש, ואם נאמר דרק כשהקטן יוצא יד"ח אז  
אפשר לספור בגדלותו מה מהני מעשה מוכיח דאטו אז  
נאמר דיוצא יד"ח בקטנותו, אלא ודאי דבעינן רק  
מציאות הספירה וד"ל.

ויש להעיר גם מהקובץ שם (הערה 2) וז"ל: להעיר  
שעפ"ז יש לבאר בדא"פ דיוק לשון בשו"ע אדה"ז סי' תפט  
שם, שכ' לשיטת הבה"ג: "שכח לספור בלילה אחת א"צ  
לספור כלל בשאר כל הלילות לפי שכבר הפסיד ממצות  
ספה"ע לגמרי".

דלכאו' הול"ל שכבר הפסיד מצות ספה"ע, ולא  
ממצות, שמשמע שרק חלק מהמצוה הפסיד?

ולפי המבואר בפנים מהשיחה ש(לשיטת הבה"ג)  
חיסור ספירה הוא גרעון רק בהימים שלאח"ז ולא שלפניו  
מובן, כי רק הפסיד חלק ממצות ספה"ע (מכאן ולהבא,  
אבל לא מה שספר לפני"ז). עכ"ל עיי"ש.

יקותיאל יהודה גניביש

## קובץ הנ"ל גליון קסה

ב. בגליון לג (קנו) הביא א' מהת' מ"ש בלקו"ש ח"א  
עמ' 270) שלהדיעה דכל מ"ט ימי הספירה הם מצוה אחת  
צלה"ב: א) איך מברכים מ"ט ברכות על מצוה אחת;  
( אם חיסר יום אחד נמצא כל הימים שלפנ"ז ברכותיו  
בטלה? ומבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א שגם לדיעה זו כל  
ילה ולילה היא מצוה בפ"ע, אלא שגדרה - שכל לילה  
ספור את המספר של לילה זו, וכשחיסר פעם אחת, כגון  
ליל ג', כבר אינו יכול לומר בליל ד' היום יום ד',

כי אי אפשר ליום רביעי מבלי שיקדים יום שלישי וכו', עכתו"ד.

אח"כ הביא מ"ש בקובץ פלפול התלמידים - סיאטעל וואשינגטאן, חוברת ט' (עמ' צ, הערה 1), דלכאורה ילה"ב איך זה מתאים עמ"ש בלקו"ש שבת הגדול תשל"ו (ס"ה), שימי הספירה לכמה דיעות הם נקודה אחת. דלכאורה לפי המבואר בלקו"ש ח"א (שם) - אא"פ לומר דכל ימי הספירה הם מצוה (נקודה) אחת?

ומבאר הת' הנ"ל ש"נראה לומר דהכוונה בהשיחה להאחרונים (כגון המנ"ח מצוה שו), דנראה מדבריהם דלא נחתו לביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א בלקו"ש דצריכים רק למציאות הספירה אלא כפשוטו שזה מצוה אחת. עיי"ש בארוכה.

והנה לא נעלם מ"ש המנ"ח, שהרי הובא בלקו"ש ח"א (שם) וראה בקובץ הנ"ל (ס"ע פב בארוכה), ומה של"כ כמ"ש הת' הנ"ל הוא משום שכיון שבלקו"ש ח"א (שם) כתוב בפירוש שמפרש שלא כהמנ"ח - דוחק לומר דבלקו"ש שבת הגדול אזיל לשיטת המנ"ח (אבל ראה מכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א בריש "חידושים וביאורים לש"ס". ואכ"מ).

- ובפרט שי"ל (עכ"פ בדא"פ) כמ"ש בהערה"ת ואנ"ש - סיאטעל, וואשינגטאן גליון ג (יג), שבלקו"ש שבת הגדול הנ"ל אזיל לשיטת רס"ג (הובא בטור או"ח סו"ס תפט), שאם שכח לספור באחד מן הימים יברך בימים שלאחריו חוץ מן לילה הראשונה שאם שכח ולא בירך בו לא יברך עוד.

ומבאר הב"ח (שו"ע שם) שטעמו של הרס"ג הוא משום דס"ל דכל ספירת הימים מצוה אחת היא - התחלתה בט"ז ניסן וגמרה בה' סיון, הלכך כשהתחיל לספור בלילה הראשון שהתחיל במצוה אע"פ ששכח באחד מן הימים - לית לן בה, ומשו"ז מברך בימים שלאחריו שאינו רק כגומר המצוה שהתחיל. אבל אם שכח בלילה הראשון שוב לא יתחיל לברך עוד, כי אי"ז מצות הספירה להתחיל בי"ז ניסן, ומאחר שעבר זמן ההתחלה בטלה ממנו המצוה לגמרי. עכ"ד.

ועפ"ז יתאים ב' השיחות. ועדיין יל"ע בזה  
ובפרט שגם שיטת הרס"ג לא הובא להלכה בשו"ע אדה"ז  
וכו'. ואכ"מ).

ובגוף הענין - יל"ע אם "נקודה אחת" הוא אותו  
הענין ד"מצוה אחת". ואכ"מ.

אהרן לייב ראסקין

ישיבה גדולה - סיאטעל

וואשינגטאן

קובץ הערות התמימים ואנ"ש 770 גליון קלט (תשד"מ)

ה. בלקו"ש חי"ז ע' 59 ואילך (שבת הגדול ס"ד  
ואילך) מבאר מחז"ל בענין השבת "מה הי' העולם חסר  
מנוחה באת שבת באת מנוחה. דכשם שענין וגדר הזמן  
בכלל הוא התהוות חדשה, כך כל יום משי"ב הוא התהוות  
של זמן שונה, ועפ"ז צ"ב במחז"ל הנ"ל, דלכאורה,  
קודם יום השביעי הי' העולם חסר את מציאות הזמן  
דיום השביעי?

ומזה מוכח שהמציאות זמן דיום השביעי - מהותו  
הוא ענין המנוחה, והביאור: ששת ימ"ב מורכבים מעבר  
הווה ועתיד אבל הזמן דשבת, ענינו מנוחה, למעלה  
מהשינויים דעבר הווה ועתיד. (עי"ש).

ובס"ה שם: דוגמא לדבר (עבר הווה ועתיד און  
צוזאמען דערמיט - העכער פון שינויי הזמן) איך הלכה  
י"ל: כמה ענינים וועלכע זיינען פארבונדן מיט זמן  
און זיי מוזען זיין במשך כמה זמן זיינען זיי  
(זייער זיין) אויך בגדר און בדין פון נקודה אחת.  
ווי צום ביישפיל: קטן שהגדיל באמצע יום השבת אדער  
באמצע יום הכיפורים - לערענט דער ראגאטשאווער אז  
מן התורה איז בנוגע שבת ווערט ער מחוייב בכל ענין  
שבת וחיל כל רגע דשבת אין א זמן פרטי בפ"ע, אבער  
בנוגע ליום הכיפורים איז ער פטור, ווייל עס איז

איין נקודה. (ועיי"ש דוגמאות נוספות). ע"כ.

ובדא"פ יש להעיר:

לכאורה הכוונה בס"ה לומר שהענינים בהלכה הקשורים בזמן וביחד עם זה ה"ה "נקודה אחת" מהווים דוגמא לענין השבת ("זמן" (עבר הווה עתיד) ו"מנוחה" (למעלה משינויי הזמן) ביחד), ולכאורה צ"ל - והרי בדוגמא זו (דקטן שהגדיל) רואים לכאורה דאדרבא, שבת אינה נקודה אחת וכל רגע הוא ענין פרטי בפ"ע?

וכנראה שהדוגמא היא אמנם מענין יוהכ"פ, כלומר אע"פ שלהלכה כל רגע דשבת הוא זמן פרטי בפ"ע, אבל אעפ"כ (בל' הלקו"ש ע' 60) "דער (אויפטו פון) זמן פון שבת איז "מנוחה" (איין זמן) - העכער פון די שינויים פון עבר הווה עתיד, ולגבי זה מביא דוגמא מהענין דנקודה אחת בהלכה (אע"פ שבשבת איין הדין כן).

(ולחדודי הי' אפ"ל לכאורה דהא דכל רגע בשבת הוא ענין פרטי היינו דווקא בשבת כמצוה ולאחר מ"ת אבל השבת כזמן הוא נקודה אחת כיוהכ"פ - אבל אינו, כמבואר בארוכה בלקו"ש ח"ח נשא ג', ס"ג ואילך (ע' 1-50) - חידושים וביאורים בש"ס ס"ה וב"נספחים שס"ע עיי"ש"ב).

משה מרינובסקי

## ”הל’ פסח” ו”שבת הגדול” בהגדת רבינו

הת’ יוסף יצחק שיחי’ הלוי קאפראו  
תלמיד בישיבה

מעיין הסיבה שרבינו כתב בהגש”פ על ”הל’ פסח” ו”שבת הגדול” על אף שאדה”ז אינו כותב זה בהגדה \ מקשה מדוע רק שבתות שלפני ר”ה ושבעות נקראו (לכמה דיעות) ”שבת הגדול” ולא שלפני יוה”כ וסוכות וכן מקשה על החילוק בענין זה כפי שמביא רבנו במ”א \ מבאר הטעם שכותב רבינו ”שגם הם באים לפני היו”ט” ע”פ המבואר בלקו”ש שבשבה”ג מאיר הגילוי דאתהפכא חשוכא לנהורא ועפ”ז מתחזקת יותר הקושיא שבסע’ ב’

א.

מעיין הסיבה שרבינו כתב בהגש”פ על ”הל’ פסח” ו”שבת הגדול” על אף שאדה”ז אינו כותב זה בהגדה

בהגש”פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים מתחיל רבינו: ”הל’ פסח”, ”היה הראשונות שנדפסו משו”ע רבינו הזקן .. והן גם הראשונות (ביחד עם הל’ ציצית) שנכתבו ונגמרו ע”י רבה”ז עוד ”בהיותו יושב בשבת תחכמוני במעזריטש..”.

והנה בפשטות הסיבה שכתב כ”ז, על אף שאי”ז ”הל’ פסח” אלא ”הגדה של פסח”, הוא, כי ”הל’ פסח” הם המקור לרוב הדינים והענינים שבהגדה. אבל עדיין יש מקום לעיין בזה, ובפרט שכאן לכאורה אי”ז נוגע כ”כ ש”היה הראשונות שנדפסו” וכל ההמשך שם.

וכן יש להקשות בהמשך שם שמביא אודות ”שבת הגדול” (וג’ ענינים על שבת זו, א: ”נקרא כך מפני שנעשה בו נס גדול”, ב: כשחל להיות בע”פ ”מפטירין וערבה”, ג: ”אחר המנחה אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו”), ואינו מובן, והרי בהגדה לא נזכר אודות שבת הגדול?

ואע”פ שי”ל ובפשטות שזהו מפני ש”בשה”ג אחר המנחה אומרים עבדים היינו עד לכפר על כל עוונותינו”, עדיין קשה מה נוגע לכתוב בהגדה ש”כששה”ג חל בע”פ מפטירין וערבה”!?

ובנוגע לשאלה הא’ השיב לי חכם א’ (עכ”פ בדוחק) שזהו (ג”כ?) כעין הקדמה מרבינו על חיבורו, ובו מבאר טעמו ונימוקו לחבר ספר זה, והוא מצד היוקר והחשיבות שבעניני פסח (”הראשונות שנדפסו משו”ע אדה”ז וכו””).

ויש להביא סמך לדבריו מהמבואר בלקו”ש ח”ה (ע’ 2) שמכיון שרש”י בפירושו עה”ת לא כתב הקדמה כפי שעשו מפרשי התורה אחרים, הסברה מחייבת שעכ”פ רמז אותה בפירושו הראשון, עיי”ש. וכן יש לומר כאן (רק שחלוקים המה, שרש”י כתב דבר הנוגע לפשש”מ, ”אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא וכו””, ומתוך כך כותב הקדמה (ברמז), משא”כ כאן ש(לכאורה) אינו נוגע ממש להגדה עצמה אלא שמסתבר (ע”פ הנ”ל) שהוא כעין הקדמה).



והנה אף אם כיוון לדעת רבינו עדיין יש לפענח ולבאר איך פרטי הענינים שכותב שם מבארים החשיבות והיוקר שבחיבור זה.

וכן קשה עדיין בנוגע לשבת הגדול כנ"ל. וצע"ק.

ב.

**מקשה מדוע רק שבתות שלפני ר"ה ושבועות נקראו (לכמה דיעות) 'שבת הגדול' ולא שלפני יוה"כ וסוכות וכן מקשה על החילוק בענין זה כפי שמביא רבנו במ"א**

בנוגע לשבת הגדול זה"ל כ"ק רבינו שם: "שבת הגדול. נקרא כך מפני שנעשה בו נס גדול. במחזור ישן כת"י נמצא דגם שבת שלפני שבועות נקרא שה"ג, וכן שבת שלפני ר"ה (כתר שם טוב ח"ג). וי"ל שקראו שם זה לשבתות אלו, (אף דלא שייך בהם הטעם הנ"ל), מפני הדמיון לשבת שלפני הפסח, שגם הם באים לפני היו"ט".

ויש לעיין לפי טעם זה, מדוע רק השבתות שלפני שבועות ור"ה נק' בשם שבת הגדול ולא השבת שלפני סוכות, דתינח שבת שלפני יוה"כ י"ל שיש לו שם בפ"ע, "שבת שובה", וכך נהגו בתפוצות ישראל לקרותו, כי הרי זהו עיקר ענינו ותוכנו, אבל שבת שלפני הסוכות (כשלא חל בעיוה"כ) מדוע שלא ייקרא "שבת הגדול", הרי גם הוא "בא לפני היו"ט"?

בדוחק (עכ"פ) אפ"ל הטעם, כי ר"ה ה"ה מתחיל כל הימים טובים שבחודש תשרי (ובעומק יותר, שכולל כל הימים טובים שבחודש, כמבואר בכ"מ בדרושי חסידות), ולכן הסתפקו בקריאת "שבת הגדול" לשבת שלפני ר"ה, שאז מתחיל (וכולל) כל הימים טובים שבחודש תשרי (ובזה יש לתרץ באו"א גם בנוגע שבת שלפני יוה"כ, שאכן נקרא "שבת הגדול", רק שזה נכלל בשבת שלפני ר"ה).

אבל דחוק קצת ואי"ז כ"כ ע"ד הפשט.

ובסה"ש תשמ"ט ח"א שיחת שבת הגדול, הערה 7, כותב רבינו: "להעיר, שבכמה ק"ק בישראל נהגו לקרות שבת הגדול גם לשבתות שלפני שבועות וסוכות (שבלי הלקט סי' רה. וראה הגדה שלמה ב"מבוא" פי"ב ס"ט. וש"נ)".

וכאן אינו קשה (כ"כ) מדוע גם שבת שלפני ר"ה ושלפני יוה"כ לא נקראו "שה"ג", כי י"ל בפשטות שרק שבתות שלפני ג' הרגלים נק' "שבת הגדול", כמו שכותב השבלי הלקט שם "וכן נהגו לקרות שבתות לשלש רגלים"<sup>2</sup>.

אבל ק"ק דלכאורה סותר א"ע, במה שבהגדה כותב (ממחזור ישן וכש"ט) ששבת שלפני ר"ה נק' שה"ג (ולא שלפני הסוכות, אלא אם נאמר כנ"ל), ובסה"ש כותב ששבת שלפני סוכות נק' שה"ג (ולא שלפני ר"ה)?

ואף שהם ב' מפרשים שונים וי"ל דחלקו בזה (וכדומה), הרי מ"מ לכאורה היה מתאים יותר שבהגדה יביא מה שמביא בסה"ש משבלי הלקט (ש"וכן נהגו לקרות שבתות לשלש רגלים"), כי הרי במחזור ישן וכש"ט מובא רק שבת שלפני ר"ה (ושבועות) ולא שלפני סוכות, משא"כ בשבלי הלקט מובא על (שבועות ו)סוכות, וא"כ מכיון שבהגדה נותן הטעם שקורין אותם שה"ג "מפני הדמיון לשבת שלפני

---

(1) וכידוע ומבואר בכ"מ ש: א) "שבת שובה" הוא דרגה יותר נעלית בתשובה לאחר התשובה דאלול, ר"ה, עשי"ת, וכו', ב) שהוא מתקן כל שבתות השנה.  
(2) ורק שעדיין צ"ב מדוע דוקא שבתות שלפני הרגלים נק' בשם "שבת הגדול". וראה לקמן בפנים.

הפסח, שגם הם באים לפני היו"ט", הרי הדמיון הוא יותר בשבועות וסוכות (שהם מהג' רגלים) מאשר שבועות ור"ה?

[המחזור ישן וכן הכש"ט אינם תח"י, אע"כ לא היה ביכולתי לעיין בספרים אלו].

ג.

**מבאר הטעם שכותב רבינו "שגם הם באים לפני היו"ט" ע"פ המבואר בלקו"ש שבשבה"ג מאיר הגילוי דאתהפכא חשוכא לנהורא ועפ"ז מתחזקת יותר הקושיא שבסע' ב'**

עוד יש לעיין בהטעם שמביא על מה שגם לשבתות שלפני שבועות ור"ה קראום בשם שה"ג, שהוא "מפני הדמיון לשבת שלפני הפסח, שגם הם באים לפני היו"ט", דלכאורה מה לי שהם "באים לפני היו"ט" והרי זה שהם "באים לפני היו"ט" אינו טעם (לכאורה) לקרות השבת בשם "שה"ג", דמה שייך זה לזה? והרי הטעם שנק' שה"ג הוא "מפני שנעשה בו נס גדול", וטעם זה (כפי שרבונו עצמו כותב) "לא שייך . . בשבתות אלו"?

[ובפרט לפי המבואר בשהיחזה"א פ"א ש"שמו אשר יקראו לו בלה"ק... הוא חיותו" וכו'].

ואוי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

בלקו"ש חי"ז, שבת הגדול, מביא רבינו דברי אדה"ז (סי' ת"ל) ש"שבת לפני הפסח קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול", שמשמע שזה שנעשה בו "נס גדול" הוא הטעם לזה שנק' "שבת הגדול", אבל אם היה "נס סתם" לא היה נקרא "שבת הגדול".

ומקשה שלכאורה גם אם היה נס סתם היה טעם מספיק לקרוא אותו "שבת הגדול" מכיון שיש לו עילוי וגדלות על כל שאר השבתות?

ומביא ביאור הצ"צ (ע"פ המדרש) על הפסוק "מזמור שיר ליום השבת", שבשבת ("משביתן) שלא יזיקו") ("ישנם ב' אופנים ודרגות: א) מציאות המזיקין מתבטלים לגמרי. ב) מציאות המזיקין נשארת והשביתה פועלת שינוי בהם, שלא יזיקו. והדרגה הב' היא נעלית יותר כי זהו"ע של "אתהפכא חשוכא לנהורא", שהמזיקין עצמן נהפכים מרע לטוב.

ועפ"ז מבאר ש"שבת הגדול" הכוונה היא להשבת 'הנעלה והגדול', וכנ"ל שיש ב' מיני שבתות, שבת באופן שמבטל הרע לגמרי ויש שבת שמהפך הרע לטוב, ו"שבת הגדול" פירושו כמשמעו, הדרגה הנעלית והגדולה בשבת.

וזה היה ה"נס הגדול", שבהיות בנ"י בגלות מצרים והם (מצרים) בתקפם, ופרעה ומצרים אינם רוצים לתת להם לצאת משם, ואעפ"כ במצב זה תובעים בכורי מצרים (תוקפם של מצרים) לשחרר ולשלח את בנ"י, ועד שכשפרעה ומצרים לא רצו, עשו הבכורות עצמם עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם, זהו "נס גדול" שלא מוצאים דוגמתו בנסים אחרים של הצלת ישראל, שהיו באופן של שבירת וביטול הקליפה, משא"כ "למכה מצרים בכוריהם" זהו בדרך אתהפכא חשוכא לנהורא ממש, שהתוקף של הקליפה עצמה לוחמת לטובת בנ"י.

ולכן דוקא ה"נס גדול" פעל שהשבת יהיה לא "שבת סתם" אלא "שבת הגדול", "משביתן שלא יזיקו", אתהפכא חשוכא לנהורא.

ועפ"ז אולי אפ"ל שזה ששבתות שלפני שבועות ור"ה גם הם נקראים בשם "שה"ג" הוא כי גם בשבתות אלו מאיר (מעין) הענין ד"אתהפכא חשוכא לנהורא", "משביתן שלא יזיקו", "שבת הגדול".  
[ולע"ע לא מצאתי חבר ומקור לומר דבר זה, שבשבתות אלו מאיר ענין הגילוי דאתהפכא חשוכא לנהורא].

ואם כנים הדברים תתחזק עוד יותר הקושיא הא', מדוע גם שבת שלפני סוכות אין קורין אותו "שה"ג", שהרי מבואר בדרושי חסידות<sup>3</sup> שבסוכות (וכן ע"י פרי החג) נמשכים המקיפין, שבתחילה מבטלין ומכליין את האומות, "פוחתין והולכין", ולאח"ז ההמשכה נקלטת בהם בפנימיות ופועלת בהם שיתהפכו לקדושה ולמסייעים לבנ"י (כמארז"ל "אילו היו או"ה יודעים מה היה המקדש יפה להם קסטריות היו מקיפים אותו כדי לשומרו"), "אתהפכא חשוכא לנהורא". וא"כ דוקא בשבת שלפני סוכות "דמיניה מתברכין כולהו יומין", מתאים שייקרא בשם "שבת הגדול", ועוד יותר מר"ה ואפי' משבעות? ויל"ע.