

הקהל את העם...

ירמיה
ירמיה

קובץ הידושי תורה
בפשוטו של מקרא, הידושי
סוגיות, הלכה, וחסידות

באפאלא נ. י.

שנת חמישת אלפים שבע מאות שמונים ושלש לבריאה
ה' תהא שנת פלאות גדולות - שנת הקהל

הקהל את העם...

זלמען זלמדן

קובץ חידושי תורה
בפשטות של מקרא, חידושי
סוגיות, הלכה, וחסידות

באפאלא נ. י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושלש לבריאה
הי' תהא שנת פלאות גדולות - שנת הקהל

לזכות

החייל בצבאות ה' **יעקב צבי שי'**

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
וירו ממונו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת ושמחה

ולזכות הוריו

ר' מנחם מענדל ורבקה זיוה הולצמן

נדפס ע"י ולזכות

משולם ואנה הולצמן

לזכות

אברהם מאיר וחי' שומאן

ומשפחתם שי'

לחיזוק התקשרות לכ"ק אדמו"ר

ולזכות

רחל בת שרה איטא

הרה"ח ר' אליהו בן הינדי נחמה

רחל בת שרה איטא

חי' מושקא בת רחל

מאריאשא בת רחל

שולמן

לזכות ולעילוי נשמת

הרה"ח ר' אברהם יצחק ב"ר

אליעזר הכהן ע"ה טאובר

נלב"ע ביום הקדוש

יום הכיפורים

ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.

אריאל מנחם בן שושנה הכהן שיחי'

החתן התמים משה הכהן בן שרה איטא

הכלה חיה מושקא בן נחמה דינה פיגא

שיחיו

ולזכות אימנו היקרה מרת שושנה תחי'

לאורך ימים ושנות טובות

ולזכות כל צאצאי'

יהודית חנה בת שושנה

רחל רבקה חי'ה בת שושנה

לע"נ

מרת שיינא רחל בת הרב גדליהו יהודה הכהן ע"ה

שלוחה של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בבאפאלא נ.י.

פתח דבר

עומדים אנו בשנה מיוחדת "שנת הקהל", שנה שבזמן שבית המקדש הי' קיים, היו כל בני' האנשים נשים וטף באים לבית המקדש בחג הסוכות, לשמוע דבר ה' מפי המלך "למען ישמעו ולמען ילמדו ליראה את ה'" וכמו שכתוב (דברים ל"א, י-י"ג):

"מִקֵּץ שִׁבְעֵי שָׁנִים בְּמַעַד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בַּחַג הַסֻּכּוֹת. בָּבוֹא כָּל-יִשְׂרָאֵל לִירָאוֹת אֶת-פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ, בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר, תִּקְרָא אֶת-הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֹגֵד כָּל-יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם. הַקְהֵל אֶת-הָעָם, הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׁים וְהַטָּף, וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ, לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ, וְיִרְאוּ אֶת-ה' אֱלֹהֶיכֶם, וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת, אֶת-כָּל-דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת"

ואף בזמן הזה שאין בית המקדש קיים, ואי אפשר לקיים את המצווה בשלימותה עם כל הפרטים בגשמיות. אבל הרי גדר ותוכן ומטרת המצווה הוא התכנסות במטרה להוסיף ביראת שמים וחיזוק דת האמת. ובלשון הרמב"ם הלכות חגיגה פרק ג' הלכה א':

"מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת..."

וזה שייך גם בזמן הזה על ידי כינוסים במטרה להוסיף ביראת שמים.

וכפי שעורך כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש שבשנת הקהל, כל אחד יקהיל סביבתו ויערוך כינוסים בכל הזדמנות על מנת להוסיף ביראת ה' וחיזוק הדת.

ובלשונו הק' במכתב כללי ח"י אלול תשי"ב

"...ובטח...יתעורר כל רב, כל מנהיג, כל עוסק בצרכי ציבור, כל אחד אשר

דבריו נשמעין –

ודברים היוצאים מן הלב, לב ער שישנו לכל אחד ואחת מישראל, נכנסים אל לב השומעים –

לעורר את בני עדתו וסביבתו לתורה ויראת שמים ביתר שאת וביתר עז, ובפרט לתמוך לחזק ולהרחיב את מוסדות החינוך הכשר, חינוך של תלמוד תורה ביראת שמים, ולהקהיל ולהביא את הבנים והבנות להתחנך בהם, להיות נצר מטעי הוי' מעשה ידיו להתפאר.

ואני תקוה אשר התעוררות והשפעה זו תהא נמשכת ופועלת על כל השנה כולה". ע"כ חלק מהמכתב.

אחד המטרות של מצוות הקהל המפורשות בפסוק הוא "ולמען ילמדו", ולכן בוודאי שבשנת הקהל צריכים להוסיף בלימוד התורה. אחד האופנים להוסיף בלימוד התורה הוא על ידי כתיבת חידושי תורה, ולכן מצאנו לנכון לקרות שם הקונטרס "ולמען ילמדו", בתקווה שקונטרס זה יביא לידי הוספה בלימוד התורה, ולהגדיל תורה ולהאדירה.

הנה ידוע שכל אחד יכול ושייך לחדש בתורה ויתירה מזה חייב לחדש בתורה ועד שזה נוגע לשלימות נשמתו.

וכמו שכתוב בתניא באגרת הקודש סימן כ"ו "וכל איש ישראל יוכל לגלות תעלומות חכמה (לגלות) ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר כפי בחי' שרש נשמתו ומחוייב בדבר להשלים נשמתו בהעלאת כל הניצוצות שנפלו לחלקה ולגורלה כנודע".

על פי זה שכל אחד שייך לחדש בתורה עידד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש שכל אחד יכתוב וידפיס חידושי תורה. והרבי הסביר שבכתיבת והדפסת חידושי תורה יש תועלת כפולה א) שזה מביא תועלת להרבים שלומדים את החידושי תורה וזה מביא ל"גדיל תורה ויאדיר". ב) וזה גם מביא תועלת להכותב, כי על ידי כתיבת החידוש שצריך הכותב להסביר החידוש שלו לזולת, מתוספת הבנה ועומק אצל הלומד.

ברוך ה' העיר בופולו היא עיר מלאה חכמים וסופרים. בעזרת ה' אספנו חידושי תורה מהקהילה קדושה בבופולו מהרבנים, בני תורה, ותלמידי הישיבות, בכל חלקי התורה, פשוטו של מקרא, גמרא, הלכה וחסידות. החידושים נכתבו בלשון הקדש וגם באנגלית לתועלת הרבים.

תודתנו נתונה להרבנים ותלמידי הישיבות, יושבי אהל ובעלי עסק שטרחו וכתבו את חידושיהם להגדיל תורה ולהאדירה. תודה מיוחדת נתונה להרב אברהם מאיר שומאן על שעודד וזירז הוצאות הקונטרס, ולאחיי היקרים הת' שמואל שיחי', הת' שד"ב שיחי' גורארי' והת' שנ"ז גורארי' על השתתפותם בעריכת הקונטרס.

תקוותינו שבעזרת ה' מתוך הלימוד בהחידושים שבקונטרס זה יתווסף עוד חידושי תורה, ונוכל להדפיס עוד קונטרסים וחידושים.

ויהי רצון שנזכה להחידוש האמיתי שבתורה כפי שיתגלה בתורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא" (ישעי' נ"א ד'), ויזכנו השם יתברך לגאולה השלימה ע"י משיח צדקנו, לעשות ולקיים מצות הקהל בזבול בית תפארתנו, במהרה בימינו, אכ"ר.

להערות והארות על תוכן קובץ זה נא לשלוח ל
 BUFTorahChidush@gmail.com

המערכת

י"א ניסן, שנת המאה ועשרים
 תהא שנת פלאות גדולות - שנת הקהל

תוכן הענינים



פשוטו של מקרא

- 8.....זנראה מזה יהיו חלמתיזי.....
הרב ישראל מאיר מוניץ
- 11.....ונתת את הכפרת על ארון העדות בקדה"ק.....
הרב מ. מ. מוניץ
- 16.....ויחר למושה מאד.....
התמים מאיר גרינבערג

גמרא

- 18.....הבנת מחלוקת ביבמות ע"פ ביאור בהמשך תרע"ב.....
הרב אברהם מאיר שומאן
- 22....."מרגלית טובה היתה (לי) בידכם".....
הרב מנחם מענדל גורארי'
- 29.....בטעם סומא נראה כשקרן כשאומר בפ"נ.....
התמים שמואל שי' גורארי'

רמב"ם

- 33.....הקהל בעזרת נשים.....
התמים שניאור זלמן גורארי'

הלכה ומנהג

- יש לו מניין רק לזמן מצומצם מה עדיף לעשות להתפלל בציבור או לקרות בתורה..... 37
הרב גדלי' אבערלאנדער
- דיני צרעת אם נוהגות בזמן הזה..... 41
הרב ישראל העשיל גרינבערג
- בענין סדר אמירת התהלים שאחרי התפילה..... 54
הרב גור ארי יהודה לורבר
- כדת משה וישראל..... 59
ר' שמעון כדורי
- למה קורין ללחם שאופין לכבוד שבת ויו"ט בשם "חלה"..... 61
ר' יוסף חאריטאנאוו

חסידות

- מילת אברהם אבינו..... 63
הרב אברהם יהושע העשיל גורארי'
- הספר לקו"ת לג' פרשיות..... 70
הנ"ל

גאולה ומשיח

- יעקב אבינו משה רבינו ומלך המשיח..... 74
הרב יוסף יצחק מוניץ

פשוטו של מקרא

ונראה מה יהיו חלמתיו

הרב ישראל מאיר מוניץ

בפרשת וישב פרק ל"ז פסוק כ': "ועתה לכו ונהרגנו ונשליכהו באחד הברות ואמרנו חיה רעה אכלתהו ונראה מה יהיו חלמתיו".

רש"י מבאר בד"ה ונראה מה יהיו חלמתיו וז"ל:

"אמר רבי יצחק מקרא זה אומר דרשני רוח הקדש אומרת כן הם אומרים נהרגנו והכתוב מסיים ונראה מה יהיו חלמתיו, נראה דבר מי יקום או שלכם או שלי. ואי אפשר שיאמרו הם ונראה מה יהיו חלומותיו, שמכיון שיהרגוהו בטלו חלומותיו".

כלל ידוע מה שרש"י מעיד על עצמו "לא באתי לפרש אלא פשוטו של מקרא". בנדוד יש להבין מה ראה רש"י בפשוטו של מקרא שהכריחו להביא דברי חז"ל. הרי בפשטות לשון הפסוק דברי אחי יוסף הם דברי לעג. ואכן הרמב"ן מפרש שאלו הם דברי "מליצה דרך לעג". וא"כ למה לו לרש"י להביא פירוש חז"ל בשעה שפירוש הכתוב לכאורה מובן בפשטות לבן חמש למקרא.

ועוד, הרמב"ן לאחרי שמבאר פשטות. לשון הכתוב "מליצה דרך לעג" הוא מוסיף ומביא פירוש חז"ל שמביא רש"י מדברי רבי יצחק, והרמב"ן מבאר שאלו הם דברי רוח הקודש. אבל הרמב"ן משמיט המילים "ואי אפשר

לומר שיאמרו הם מה יהיו חלומתיו". הרי לפי הרמב"ן אינו מופרך שאלו הם דברי אחי יוסף. וא"כ יש להבין מנין לו לרש"י לומר "אי אפשר לומר" בשעה שהרמב"ן אומר שבפשטות הכתוב אלו הם "מליצה דרך לעג"?

ואולי יש לומר שפירושו של רש"י יובן על פי מה שכבר ביאר רש"י בפרק הקודם פסוק ד'.

על דברי הפסוק "ולא יכלו דברו לשלום" מבאר רש"י וז"ל: "מתוך גנותם למדנו שבחן שלא דברו אחת בפה ואחת בלב" עכ"ל. דהיינו שהשבטים היו כל כך אנשי אמת, שלא היו יכולים להתנהג בדרך של שקר ולהיות אחת בפה ואחת בלב. אפילו במצב שהצגת פנים של שקר היה מביא שלום ואחדות בין השבטים ויוסף הרי השבטים נזהרו עד קצה האחרון לא להתנהג בשום מצב באופן של היפך האמת. השבטים תמיד דיברו אך ורק מה שהיה בלבם ולא דיברו היפך האמת אפילו לא בדרך מליצה ולעג.

על פי זה מובן בנדו"ד שרש"י לשיטתיה לא יכול לפרש כמו הרמב"ן שדברי השבטים "ונראה מה יהיו חלומתיו" הם דברי "מליצה דרך לעג". שהרי לשיטת רש"י השבטים הם אנשי אמת ולא מדברים דברים שהם "אחד בפה ואחד בלב". ולכן הוכרח רש"י למצוא ביאור אחר ומביא דברי חז"ל ופירושו של רבי יצחק.

ועל פי זה יומתק גם לשון רש"י "ואי אפשר לפרש שיאמרו הם". שהרי רש"י לשיטתיה שמופרך לחשוד השבטים בדברי "מליצה ודרך לעג". ולכן מובן שפיר למה רש"י מוסיף "ואי אפשר" כי לדעת רש"י אכן "אי אפשר" לחשוד בהשבטים שיתנהגו באופן של אחד בפה ואחד בלב.

ולפי זה רואים גודל חשיבות ענין האמת בענין חינוך ילדי ישראל. חיוב בענין החינוך הוא להשריש בהתלמיד גודל ענין האמת ולהתרחק מן השקר. עד כדי כך שרש"י אומר "אי אפשר" להעלות על הדעת שהשבטים יתנהגו באופן של אמת, ואפילו אם זה מכריח אותנו להוציא לשון הפסוק מהמשמעות של פירוש הפשוט, ויש מצב של "דרשני" וכדאי וכדאי לחפש פירוש בדברי חז"ל ובלבד שלא נחשוד את בני יעקב שהם ח"ו מתנהגים באופן של היפך האמת.

יש לכל ילד יהודי לדעת שיהודי חייב להיות תמיד פיו ולבו שווין כדברי המשנה במסכת תרומה פרק ג' משנה ח וז"ל: "עד שיהא פיו וליבו שווין". ובדומה לזה מצינו בלשון הגמרא מסכת ברכות דף כ"ח עמוד א' וז"ל: "כל

תלמיד שאין תוכו כברו לא ייכנס לבית המדרש". ובגמרא מסכת יומא דף ע"ב עמוד ב' מצינו וז"ל "כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו אינו תלמיד חכם".

וכידוע שיטת הרבי בחינוך ילדי ישראל שיש להקפיד עד קצה האחרון מלומר ענין של היפך האמת. וכן יש לחנך כל ילד להיות ישר והגון בדרכי התורה.

וכידוע דעתו הקדושה של הרבי בליל הסדר בענין האפיקומן שלא יתנו להילדים ל"לגנוב" האפיקומן. אלא יתנו להם פרס עבור הנהגה הטובה שלהם שלא "גנבו" האפיקומן. שהרי "אי אפשר" לחנך ילד להיות אחד בפה ואחד בלב. אלא עלינו לחנך ילד יהודי להיות תמיד "פיו ולבו שווין" שאז זוכים לנחת אמיתי מכל ילד באופן של "תוכו כברו".

ויש לקשר זה להוראת הרבי בהשיחה הידוע של כ"ח ניסן בענין משיח וגאולה, שעל יהודי יש חיוב לצאת "מגלות הפנימי". דהיינו שלא להיות במצב שאין תוכו כברו. אי אפשר להיות מצב של אחד בפה ואחד בלב שזהו ענין של גלות. אלא יש להיות חסיד לאמיתו בפנימיות ובחיצוניות. שזהו ענין פיו ולבו שווין. מצב של גאולה. מען לעבט מיט משיח.

עלינו לחנך כל ילד יהודי לצאת מהגלות הפנימי ויהיה דברי פיו והנהגתו בחוץ כפי לבו בפנים. שהנשמה של כל יהודי יאיר בפנימיות נפשו עד כדי שאור הנשמה הפנימי יאיר בחוץ. וכלשון הרבי בנרות חנוכה שתמיד קשור לפרשת וישב "להפוך חושך הגלות לאור של גאולה ומשיח" שנזכה לראות מלך ביפיו תחזינה עינינו במהרה בימינו ממש.



ונתת את הכפרת על ארון העדות בקדה"ק

הרב מ. מ. מוניץ

בפרשת תרומה כתיב (כו, לג-לד) "ונתתה את הפרכת תחת הקרסים והבאת שמה מבית לפרכת את ארון העדות והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים. ונתת את הכפרת על ארון העדות בקדש הקדשים".

מפסוקים אלו משמע שהסדר היא שיתן תחילה הפרוכת תחת הקרסים ואחר כך יביא שמה את ארון העדות והכפורת.

והמפרשים הקשו ע"ז שזה היפך הסדר מהפסוקים בפרשת פקודי בהקמת המשכן. שמה כתיב (מ, ב) "ושמת שם את ארון העדות" ואחרי כן "וסכת על הארון את הפרכת". וכן במעשה המשכן כתיב (מ, כא) "ויבא את הארון אל המשכן" ואחרי כן "וישם את פרכת המסך".

הרמב"ן מתרץ וז"ל "לא יצונו עתה שיעשה כסדר הזה שיתן הפרוכת תחת הקרסים ואחר כך יביא שמה אל מבית לפרוכת את הארון, כי אין עתה הצואה בהקמת המשכן אלא בעשייתו, וכן "ונתת את הכפורת על ארון העדות בקדש הקדשים" אין פירושו שיתן הכפורת על ארון העדות כשהארון שם בקדש הקדשים. אבל הענין שיצוה הכתוב שישים הפרוכת תחת הקרסים כדי שיהיה הארון שמה מבית לפרוכת והבדילה הפרוכת בין קדש הקדשים. וכן אמר "ונתת את הכפרת על ארון העדת" שם "בקדש הקדשים" להודיע שהכפרת עם כרוביו על הארון יהיו כלם שם בקדש הקדשים הנזכר אשר הוא "מבית לפרוכת". אבל כשמגיע לצואת הקמתו אמר "ושמת שם את ארון העדות" ואחרי כן "וסכת על הארון את הפרכת" וכן במעשה "ויתן את הכפרת על הארון מלמעלה. ויבא את הארון אל המשכן" ואחר כך "וישם את פרכת המסך" עכ"ל.

ולפי תירוץ זה הסדר מפסוקים אלו בפרשת תרומה על עשיית המשכן אינו מדויק, והסדר הנכון היא כפי הפסוקים בפרשת פקודי בהקמת המשכן.

והאור החיים הקדוש מבאר א) מה שהקדים נתינת הפרוכת להבאת הארון, שרצה לגמור מעשה הפרוכת. ב) לא הוזכר כאן הבאת הארון אלא לומר מה משמש הפרוכת שהוא להבדיל בין קדש ובין קדש הקדשים שהוא מקומו של הארון.

ואינו מובן לב' הביאורים הנ"ל מה נוגע כלל סיום הענין "ונתת את הכפרת על ארון העדות בקדש הקדשים"? בהמשך הכתוב "והבדילה הפרכת לכם בין קדש ובין קדש הקדשים" כבר גמרו מעשה הפרוכת (כפי' הא'), וגם יודעים שהפרוכת הבדיל בין קדש ובין קדש הקדשים מקומו של הארון (כפי' הב')?

וגם א"מ, לכאורה לא הי' צריך להזכיר כאן כל ענין הכפורת, וכמו בפרשת פקודי (מ,ג) "ושמת שם את ארון העדות וסכת על הארון את הפרכת" ולא הוזכר הכפורת? ואם מאיזה סיבה צריכים להזכיר הכפורת הי' יכול לקצר ולכתוב, והבאת שמה מבית לפרוכת את ארון העדות והכפורת? וצריך ביאור למה בדווקא הפסיק בין הבאת הארון והכפורת ב"והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים"!?

ואולי י"ל הביאור בכהנ"ל ע"פ מה שמבאר הרבי (לקו"ש חל"א פקודי) דלדעת רש"י בפש"מ מדלא פירוש ע"פ (פקודי מ,ב) "ביום החודש הראשון באחד לחודש תקים כו" שביום החודש הראשון תהי' "הקמתו לעמדה" כפי' הרמב"ן, משמע דלשיטתו כל הפסוקים על הקמת המשכן היא ציווי אחת והפסוקים בפרשת פקודי הם "פירוש" הכתוב (תרומה כו, ל) "והקמת את המשכן כו".

וז"ל (שם עמוד 221) "והיינו שלדעת רש"י העמדת המשכן לפני ר"ח ניסן לא הי' בזה גדר של "והקמות את המשכן", שבא בתור קיום הצווי ועשו לי מקדש, אלא הוי רק פרט (ותנאי) במילוי ציוויים אחרים. משא"כ להרמב"ן גם לפני שמיני למילום הי' בזה גדר דהקמת המשכן, אלא שהוא לא כהאופן דשמיני למילום שאז הי' "הקמתו לעמדה".

ועפ"ז נמצא... לפירש"י (ע"פ פש"מ) ... ביום הח' גופא היו שני גדרים (במשכן; א) יום השמיני שמיני דימי מילואים שהוא חינוך לעבודת המשכן, וקיום הציווי ד"ועשו לי מקדש"] ולכן מצינו ש(גם) ביום שמיני למילואים

הקריב משה קרבנות ציבור (כפרש"י) וכן מצינו כמה שינויים בסדר העבודה ביום הקמת המשכן לגבי סדר העבודה הקבוע לדורות (בעריכת לחם הפנים העלאת הנרות ועוד) [ב] לאחר ששרתה שכינה, שאז נגמר ונתקדש המשכן בשלימות – לאחרי שנמשך ושרתה ע"י הקרבנות דאהרן, הרי מאז נחשב התחלת עבודה התמידית דמשכן בכל משך זמנו.

ויש לבאר בעומק יותר, בהקדם עוד שאלה, דלכאורה זה שהועמדו הכלים לפני הקמת כל המשכן ה"ז היפך שציווה הקב"ה, וכמו שהביא רש"י בתחילת הפרשה, "אשר צוה אותו משה אין כתיב כאן אלא כל אשר צוה ה' את משה... כי משה ציווה לבצאל לעשות תחלה כלים ואח"כ משכן אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו אמר לו כך שמעתי מפי הקב"ה. וכן הי' סדר הקמת המשכן וכליו בעת המסעות, וכן"ל שתחילה היו בני גרשון ובני מררי מקימין את המשכן, וכשבאים בני קהת מוציאים אותו על מכונו ומכניסין בו הארון והשולחן והמנורה והמזבחות".

וא"כ יפלא ביותר למה ביום הראשון דהקמת המשכן הי' בסדר הפוך: בנוגע מזבח העולה שהוקם והקריבו עליו לפני שהקימו את החצר סביב, ובנוגע לשאר הכלים ד"ויבא את הארון אל המשכן" ואח"כ "וישם את פרוכת המסך" וכן היתה הכנסת הכלים באוהל מועד והקרבה עליהם לפני השלמת הבנין ע"י "וישם את המסך למשכן" שלכאורה בנין בלי פתח אינו בנין גמור.

אלא שהן הן הדברים: "בנוהג שבעולם" היינו כפי סדר הרגיל צריך "לעשות תחילה בית ואח"כ משים כלים בתוכו", ובנין כזה שמוגדר בגדרי "סדר העולם" אינו ענין קיים ונצחי. וכדי שיהי' ענין הנצחיות והקיום ב(מצות) "ועשו לי מקדש", דמקריבין אע"פ שאין בית "ואוכלין כו' אינה מוקפת מחיצות" – הנתינת כח ע"ז בא בא דווקא מהקמה באופן כזה שהי' ביום שמיני למילואים, שהוא לא "כנוהג שבעולם" אלא בשינוי (למעלה) מסדר התמידי" עכ"ל.

ולפי ביאור זה, בציווי ה' אל משה (תרומה כו.ל.) הסדר היא "בנוהג שבעולם", היינו "תחילה בית ואח"כ משים כלים" ובעשיית המשכן (פקודי מ, יז.) ביום השמיני הי' סדר הפוך למעלה מ"נוהג שבעולם" תחילה כלים ואח"כ בית.

וי"ל בהסדר "בתחילה בית" יש שני ענינים (א) בית כפשוטו ומידותיה, דהיינו עשיית הקרשים, האהל, הפרוכת, מסך הפתח, החצר כו' (ב) וגם לתחום

ולסמן גבולותיה בקדושה כגון עזרת ישראל, עזרת כהנים, האולם, ההיכל, וקה"ק ע"ד מה שמבואר בכלים פרק א' "עשר קדושות הן".

וע"פ כהנ"ל אולי יש לבאר סדר הפסוקים בפרשת תרומה בציווי הקמת המשכן מה' אל משה "כך שמעתי מפי הקב"ה" שהיא כסדר ד"נוהג שבעולם", "בית תחילה" וכדלהלן.

הסדר היא תחילה - (תרומה כו, לא-לג) "ועשית פרכת...ונתתה אתה על ארבעה עמודי שטים..ונתתה את הפרכת תחת הקרסים" עשיית הפרוכת לפני שימת הארון והכפורת

ואח"כ (שם לג) "והבאת שמה מבית לפרוכת את ארון העדות והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים" דהיינו הבאת הארון בתוך "בית תחילה" ז. א. להקדיש מקום קדש הקדשים! "קדש הקדשים מקדש מהם..." (כלים א, ט).

ואח"כ לבסוף (שם לד) "ונתת את הכפרת על ארון העדות בקדש הקדשים" וזה ענין "משים כלים בתוכו", הכפורת בקה"ק שכבר מוקדש ע"י הארון.

ועפ"ז י"ל שמוזכר כאן ד' שלבים א) עשיית הפרוכת, ב) שימת הארון וחנוכת קדש הקדשים, ג) הבדלת הפרוכת, ד) שימת הכפורת.

ועדיין יש להקשות שבציווי ה' אל משה בפרשת פקודי (מ,ג) כתיב "ושמת שם את ארון העדות וסכת על הארן את הפרכת" משמע שהפרוכת "בית" היא אחרי הארון "כלים" וכנ"ל מהרמב"ן בקושייתו בסדר הפסוקים?

וי"ל כפי' הרמב"ן על הפסוק וז"ל "לא פירוש לו בצואה הזו כיצד סדר ההקמה... מפני שכבר הראה אותו ההקמה במראית העין כמו שאמר והקמת את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר".

אבל כד דייקת שפיר י"ל בדרך אפשר ש"וסכת על הארון את הפרכת" היא שלב הג' הנ"ל "והבדילה הפרכת" שהי' אחרי שימת הארון ואינו קאי על עשיית הפרוכת!

והנה גם בעשיית המשכן ביום השמיני כשהסדר הי', למעלה מ"בנוהג שבעולם" (כדעת רש"י) דהיינו כלים לפני בית, נמצא כל הד' שלבים הנ"ל.

(פקודי מ,כ-כא) "ויתן את הכפרת על הארון מלמעלה" (שלב ד'), "ויבא

את הארון אל המשכן" (שלב ב'), "וישם את פרכת המסך" (שלב א'), "ויסך על הארון העדות" (שלב ג').

ולהעיר "ויסך" היא לשון "וסכת" וכנ"ל וד"ל.



ויחר למשה מאד

התמים מאיר גרינבערג

בפרשת קרח פרק ט"ו מסופר שמושה רבינו שלח לקרוא לדתן ואבירם והם סירבו לבא, ואף ענו למושה בטענות ותלונות. ובהמשך לזה נאמר ויחר למשה מאד... ובלשון הפסוקים:

"יב וישלח משה לקרא לדתן ולאבירם בני אליאב ויאמרו לא נעלה. יג המעט כי העליטנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר כי תשתרר עלינו גם השתרר. יד אף לא אל ארץ זבת חלב ודבש הביאתנו ותתן לנו נחלת שדה וכרם העיני האנשים ההם תנקר לא נעלה. טו ויחר למשה מאד ויאמר אל יהוה אל תפן אל מנחתם לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעתי את אחד מהם".

ופרש"י על הפסוק "ויחר למשה מאד" - נצטער עד למאוד.

וצריך ביאור מהו כוונת רש"י בפירושו "נצטער" עד למאד, לכאורה בפסוק נאמר "ויחר" ענין של כעס וקפידא, מנא לי' לרש"י לפרש ש"ויחר" פירושו נצטער?

ואולי יש לפרש שרש"י דייק זה מלשון הפסוק שנאמר ויחר למשה מאד, ולכאורה הי' לו לומר ויחר משה מאד מהו למשה? ומכאן מוכיח רש"י שזה לא הי' הרגש של כעס וקפידא אלא דבר שנגע ללבו ומהותו של משה.

ביאור הדבר, היות שמושה רבינו הוא הרועה נאמן של כל בני ישראל, לכן הוא אוהב ודואג לטובתו של כל יהודי.

וכידוע הסיפור המובא בשמות רבה (ב,ב)

"אמרו רבותינו כשהיה משה רבינו עליו השלום רועה צאנו של יתרו במדבר, ברח ממנו גדי ורץ אחריו עד שהגיע לחסית, כיון שהגיע לחסית נזדמנה לו בריכה של מים, ועמד הגדי לשתות כיון שהגיע משה אצלו, אמר אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא עיף אתה. הרכיבו על כתיפו והיה

מהלך, אמר הקדוש ברוך הוא יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם, כך חייך אתה תרעה צאני ישראל הוי ומשה היה רועה".

ואהבת ישראל של משה רבינו הי' גם לחוטאים בחטאים חמורים, וכמו שאמר משה רבינו לגבי העובדים בחטא העגל... "ואם אין מחני נא מספרך" (שמות ל"ב, ל"ב).

ויתירה מזו משה רבינו אהב ודאג גם לאלו שמרדו בו! וכמו שמצינו בסיפור זה שמשה רבינו שלח לקרוא לדתן ואבירם, אולי יחזרו ממרידתם. וכמו שפרש"י על הפסוק "וישלח משה וגו'" - (סנהדרין קי) מכאן שאין מחזיקין במחלוקת שהיה משה מחזר אחריהם להשלימם בדברי שלום.

וכשאמרו דתן ואבירם "לא נעלה" ובאו בתלונות על משה, ראה משה שאין תקווה שיחזרו בתשובה ולכן נצטער עד למאד. דהיינו שאין הפשט שמשה רבינו נפגע מדיבורם ולכן התכעס, אלא שמשה הצטער בעבורם, כיוון שלמשה רבינו נוגע בעצמיותו טובתו של כל יהודי.

ומכאן יש ללמוד הוראה עד כמה צריכים לדאוג לטובתו של כל יהודי, ואף כשרואים לפעמים שאין יכולים לפעול על הזולת ואולי אף מנגד, צריך להביא לידי צער והרגש של רחמנות על הזולת.

וכמו שהרבי מביא ב"היום יום" י"ב כסלו:

מקובל בידינו בשם מורנו הבעש"ט [הבעל שם טוב]: כששומעים דבר לא טוב על אחד מישראל, גם אם אין מכירים אותו, צריך להצטער צער רב, כי אחד מהם הוא בודאי לא טוב: אם אמת הדבר שמספרים על פלוני, הלא הוא לא טוב, ואם אינו אמת הלא המספר נמצא במצב לא טוב.

וכמו שמובא בתניא פרק ל"ב "וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעוונותיהם שמצוה לשנאותם מצוה לאהבם ג"כ ושתיהן הן אמת שנאה מצד הרע שבהם ואהבה מצד בחי' הטוב הגנוז שבהם שהוא ניצוץ אלקות שבתוכם המחיה נפשם האלקית וגם לעורר רחמים בלבו עליה כי היא בבחי' גלות בתוך הרע מס"א הגובר עליה ברשעי' והרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה כנודע ממ"ש ליעקב אשר פדה את אברהם".

ועל ידי הידור בקיום מצוות אהבת ישראל, נזכה בקרוב ממש לגאולה שלימה בב"א.

גמזרא

הבנת מחלוקת ביבמות ע"פ ביאור בהמשך תרע"ב

הרב אברהם מאיר שומאן

תנן במשנה מסכת יבמות דף י"ח ע"ב "שני אחים ומת אחד מהן, ויבם השני את אשת אחיו ואח"כ נולד להן אח ומת, הראשונה יוצאה משום אשת אחיו שלא היה בעולמו והשניה משום צרתה וכו' רבי שמעון אומר מייבם לאיזו מהן שירצה או חולץ לאיזו מהן שירצה".

הנה במשנה זו מצינו מחלוקת תנאים בין רבי מאיר (התנא קמא דמתניתין) ורבי שמעון באותו מקרה: ב' אחים (לדוגמא ראובן ושמעון) נשאו כל א' אשה ומת ראובן ונפלה אלמנת ראובן לפני אחיו שמעון ליבום, ויבם שמעון אשת אחיו, ואח"כ נולד אח שלישי (הנקרא לוי), ואחר שנולד לוי מת שמעון, וב' נשים של שמעון נפלו לפני לוי ליבום, א' שהיתה אשת שמעון מלכתחילה וא' שמלפנים היתה אשת ראובן ויבם אותה שמעון. באותו מקרה: רבי מאיר סובר דמכיוון דא' מן הנשים היתה מלפנים אשת ראובן ובחיי ראובן עדיין לא נולד לוי הרי לוי פטור מליבם אותה מצד אשת אחיו שלא היה בעולמו, כלומר מכיון דהפסוק גבי מצות יבום כתוב (דברים פרק כ"ה פסוק ה') "כי ישבו אחים יחדיו וכו'" ולא היה לוי בחיים בחיי ראובן הרי אינם בגדר "ישיבה יחדיו" ולפיכך פטורים ממצות יבום. ואשת שמעון הב' שהיתה מלכתחילה

אשת שמעון פטורה משום "צרתה" ואע"פ דאלמנת ראובן התיבמה לשמעון ובנוגע לשמעון הרי לוי בגדר ד"כ כי ישבו אחים יחדיו" שהרי לוי היה בחיים בחיי שמעון, אעפ"כ סובר ר"מ דמסתכלין עליה מצד הדין עדיין כאלמנת ראובן ופטורה מיבום ללוי מצד אשת אחיו שלא היה בעולמו. משא"כ רבי שמעון סובר דמכיון דעתה הרי היא נופלת לפני לוי ליבום מנשואי שמעון הרי היא אלמנת שמעון ומכיון דשמעון ולוי היו בעולם באותו שעה אומר ר"ש "מייבם לאיזו מהן שירצה או חולץ לאיזו מהן שירצה".

וצריכים להבין סברת מחלוקתם איך מסתכלים מצד הדין על אלמנת שמעון שהיתה מלפנים אלמנת ראובן:

אולי יש לבאר ע"פ הקדמה מהמבואר מהמשך תער"ב מכ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע מאמר פרשת בלק תער"ב ד"ה מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל ששם ביאר ג' דרגות דנקודה קו ושטח. ומבאר דדרגת נקודה היא בחי' העצמית שלמעלה עדיין מבחי' המשכה וגילוי וכמו נקודת יו"ד שאין בה עדיין התפשטות אורך ורוחב כו' והיינו בחינת מלכות דא"ס כמו שהוא לפני הצמצום, שזהו בחי' ההשערה שבאוא"ס הבלי גבול להאיר בבחי' גבול והן הע"ס הגנוזות דרגת "המלך המרומם לבדו" בבחי' התנשאות עצמי ואינו בבחי' מקור עדיין ובפרט דכללות השערה הזאת היא השערת האורות לא השערת הכלים בחי' עתיק דא"ק (כשיטת המשך זו ודלא כהפרד"ס).

"והמתנשא מימות עולם" קאי על האור כמו שבא בגילוי להתלבש בכליו אבל קודם שמתלבש עדיין (בח' אריך דא"ק) והיינו דרגה הב' ד"קו" שהוא בחי' המשכה וגילוי, רק שהוא בחי' המשכה היולית ובבחי' פשיטות. הגם שיש בו נקודות, שמחיבור נקודות הרבה נעשה קו, מ"מ הם בבחי' התאחדות ופשיטות.

והמדרגה הג' שהוא "שטח", הוא כמו שהאורות מתלבשים בכלים, שנעשים בבחי' אור החכמה ואור החסד כפי מהות הכלים. ובסוגריים שם הקשה על ענין הקו שנעשה מחיבור נקודות הרבה ומ"מ הם בבחי' התאחדות ופשיטות, ממה שכתב בד"ה כל הנהנה רנ"ב דבנקודים ה"ה בבחי' ענפין מתפרדין ובקו הן בבחי' אחדות.

נראה דקושייתו היא: מאי שנא בהנקודות דהקו שהם בהתאחדות

מהנקודות דעולם התוהו "עולם הנקודים" ששם הם בהיפך מהתאחדות? ותירץ הכי: ההפרש היא בגדר הכוונה. דכשהתגלות היא להיות בבחי' מציאות וכמו "אנא אמלוך" אז הם ענפין מתפרדין עולם התוהו ופירוד. משא"כ כשכוונת ההתגלות היא רק גילוי מן העצם, לא להיות מציאות, רק התגלות לבד. נראה דכוונתו בתירוצו דגבי הקו כוונתו כל כולו רק התגלות מקורו, וע"ד שליח שזוכר תמיד שבא בכח המשלח ולא בכח עצמו, ולפיכך הנקודות דהקו הם בהתאחדות. משא"כ כוונת הנקודות דעולם התוהו היא מציאותן, ע"ד שליח שאינו חדור בהידיעה שכל כולו בא מצד המשלח ונותן חשיבות למציאותו בפ"ע, ולפיכך ה"ה בבחי' ענפין מתפרדין.

היוצא מהנ"ל דכוונה משנה המציאות דהנקודות, דאם כוונתן רק לגלות מקורם בבחי' שלוחים אמיתים דהמשלח, הרי כאן פשיטות והתאחדות. משא"כ אם כוונתן מציאותן בפני עצמן הרי כאן פירוד. וע"ד בענינינו גבי אלמנת ראובן שנתלבמה לשמעון ועתה נפלה לפני לוי שלא היה בעולמו דראובן, יכולים להסתכל עליה או כאלמנת ראובן עדיין וזהו גדרה ולפיכך פטורה מיבום ללוי, או יכולים להסתכל עליה כאלמנת שמעון וזהו גדרה (ותוארה כאלמנת ראובן הלכה לה ואיננו) ולפיכך בגדר חיוב יבום ללוי כדלהלן.

יובן באר היטב ע"פ המשך דבריו שם בהחילוק בין קו לשטח וז"ל "והדוגמא בזה י"ל כמו באצילת רוחו של משה על הזקנים, הרי ע"י שנח על הזקנים היה יכול להיות השפעת הברש מה שלא היה אפשר להיות מרוחו של משה עצמו שלא ע"י הזקנים כו' וז"ש ואצילתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם, שיש בזה ב' דברים:

(א) אצילות רוחו של משה (ב) מה שנח על הזקנים" ע"כ.

ועד"ז אולי לכאן דיש פלוגתא בין ר"מ ור"ש בכוונת הפסוקים וכוונת היבמה גבי מצוות יבום, שהרי בנוגע למצות יבום כתב התורה, (דברים פרק כ"ה פסוק ה') "כי ישבו אחים יחדיו ומת אחד מהם ובן אין לו לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה" דיש לחקור מהי עיקר הדגשת התורה במצות יבום, האם עיקר מציאות האלמנה היא שהיא "אשת המת" וכוונת היבום "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" דהיינו שהדגשת התורה שלעולם מסתכלים עליה כאשת המת, כלומר בנדון דידן אע"פ שנתלבמה לשמעון עדיין גדרה היא אשת ראובן ושייכותה לראובן

אלים, וזהו כוונתה ד"בכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" דהיינו התגלות מקורה דקאתיא מכח ראובן (מקורה) וזהו שיטת רבי מאיר ולפיכך פטורה מיבום ללוי (שלא היה בעולמו של ראובן). או כוונת והדגשת התורה במצוות יבום בהשתייאר הכתוב "יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה" דהיינו הדגשת שייכותה לבעלה השני והוי גדרה עתה אשת שמעון. ומכיון ששמעון ולוי "ישבו יחדיו" הרי היא מתיבמת ללוי וזהו שיטת רבי שמעון.

וימתק שיטתם ע"פ המבואר בנוגע למדריגתם הרוחנית ואופן עבודתם והשקפתם בעבודת ה'. מבואר דרבי מאיר היה בבחי' ראייה דחכמה וביטול ולפיכך לא עמדו שאר חכמים על סוף דעתו (עירובין י"ג ע"ב ונ"ג ע"א), ורבי מאיר הסתכל על כל דבר כמו שהוא בשרשו ובביטול למקורו, (מדריגת חכמה) כמבואר בנוגע לתיבת "כתנת עור" בספר תורה דר"מ שהיה ב"א" (אור) (בראשית רבה כ"ב) ולפיכך כתיב לגביה "דתוכו אכל קליפתו זרק" בנוגע ל"אחר" (חגיגה ט"ו ע"ב) שהסתכל על כל דבר כמו שהוא במקורו, וכן בנדון דדן מסתכל על אשה זו עדיין כאלמנת ראובן וכל הנמשך מזה הוי רק הסתעפות ממצבה הראשונה "אשת המת". משא"כ רבי שמעון שמדגיש ענין השמיעה ודרגת הבינה והבנה ואשר ע"כ רבי שמעון "דריש טעמא דקרא" ולפיכך מסתכל על כל דבר כמציאות בפני עצמה, ובנדון דידן כאלמנת שמעון כהדגשת התורה "ולקחה לו לאשה" ומכיון דמציאותה וגדרה הוי אלמנת שמעון, לוי מחויב לייבם או לחלוץ לה או לצרתה.



"מרגלית טובה היתה (לי) בידכם"

הרב מנחם מענדל גורארי

א

איתא במס' חגיגה (ג,א) "ת"ר מעשה ברבי יוחנן בן ברוקא ורבי אלעזר (בן) חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין, אמר להם מה חידוש היה בבית המדרש היום, אמרו לו תלמידיך אנו ומימיך אנו שותים, אמר להם אעפ"כ אי אפשר בלא חידוש, שבת של מי היתה, שבת של ר' אלעזר בן עזרי' היתה, ובמה היתה הגדה היום, אמרו לו בפרשת הקהל, ומה דרש בה, "הקהל את האנשים והנשים והטף" אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באים לתת שכר למביאיהן. אמר להם מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני".

והנה בסיפור זה צריך להבין כמה דברים:

(א) ידוע כשמובא בגמרא שמות תנאים ואמוראים זהו בדיוק, מפני שדווקא תנא או אמורא זו שייכים להמימרא או הסיפור, ולפעמים זהו לשיטתי' בעוד כמה סוגיות בש"ס. ועפ"ז צריך ביאור למה חידוש זה קבל ר' יהושע דווקא מר' יוחנן בן ברוקא ור' אלעזר (בן) חסמא?

(ב) גם בהמשך הסיפור, ששאל ר' יהושע את תלמידיו "שבת של מי היתה" למה זה היה נוגע לר' יהושע האם היתה הדרשה בשבת של רבן גמליאל או של ר' אלעזר בן עזרי'. ונראה שחידוש זה קשור במיוחד לר' אלעזר בן עזרי' שלכן נתחדש דווקא בשבת שהוא הי' הנשיא והדרשן.

(ג) גם צריך ביאור מהו הדין ודברים בין תלמידי ר' יהושע ור' יהושע, שהם אמרו שהם תלמידיהו והוא ענה להם שאעפ"כ "א"א לבית המדרש בלא חידוש".

(ד) עוד צריך ביאור, שאחרי שתלמידי ר' יהושע סיפרו לר' יהושע החידוש

של ר' אלעזר בן עזרי', אמר להם ר' יהושע "מרגלית טובה היתה (לי) בידכם ובקשתם לאבדה ממני" למה התרגש ר' יהושע כ"כ מחידוש זו שקראה בשם "מרגלית טובה"? ובפרט להגרסא "היתה לי" משמע שחידוש זה קשור במיוחד לר' יהושע?

ה) בהמשך הסוגיא מובא עוד ב' דרשות של ר' אלעזר בן עזרי': "ועוד דרש" את ה' האמרת היום וה' האמירך היום" אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם דכתיב "שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד", ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ בארץ". ואף הוא פתח ודרש "דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד"... עד סוף הדרשה. אמר להם אין דור יתום שר' אלעזר בן עזרי' שרוי בתוכו". וצריך ביאור מהי השייכות בין הג' דרשות?

ו) בסוף הדרשות אמר ר' יהושע "אין דור יתום שר' אלעזר בן עזרי' שרוי בתוכו" מהו דיוק הלשון אין דור יתום, ומהי השייכות בין אמירה זו לתוכן דרשות ראב"ע שהביא את ר' יהושע להתבטאות זו?

ב

ואולי יש לבאר כל זה בהקדים ביאורו של הרבי (בלקו"ש ח"ט ע' 366 ואילך) בהחידוש של ראב"ע על הנאמר בפסוק "הקהל את העם האנשים הנשים והטף", דהנה מפשטות לשון הכתוב "הקהל את העם וגו'" משמע שמדובר על מי שיש ביכלתו להקהיל את העם והוא המלך - דהיינו שעליו מוטל החיוב להקהיל את העם, והמשך הכתוב "למען ישמעו ולמען ילמדו..." זהו מטרה שיושג בעתיד על ידי המקהיל - המלך, ולא שיש להעם חיוב מצד עצמם להתהקל מצד "למען ישמעו ולמען ילמדו", ולזה זה בא ראב"ע וחדש "אם אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע" שיש חיוב גברא על האנשים ונשים להיות "באים" שה"למען ילמדו ולמען ישמעו" הוא לא רק מטרה אלא גם חלק בתוכן המצוה דהקהל, דמצד זה שהתורה ציוותה למלך שיקהיל העם, נעשה חיוב על כאו"א לבוא, וזהו כוונת ראב"ע לבאר שמה שכתוב בפסוק "למען ישמעו ולמען ילמדו" אין הכוונה רק על התועלת שיגיע מ"הקהל" אלא זהו חלק מהתוכן והמטרה של המצווה, שמה שמתקהלים עכשיו האנשים והנשים והטף, הוא בכדי ללמוד ולשמוע ולתן שכר למביאייה. ע"ש בארוכה

על פי ביאור זה בדברי ר' אלעזר בן עזרי' יש לבאר השייכות לבעל המימרא ר' אלעזר בן עזרי', ולמה דווקא ראב"ע אמרה ולא רבן גמליאל כמשי"ת לקמן בעזרת ה'.

דהנה מצינו במס' ברכות (כ"ח, ע"א) "אותו היום סילקוהו לשומר הפתח וניתנה להם רשות לתלמידים ליכנס שהי' רבן גמליאל מכריז ואומר כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש, שהוא יומא אתוספו כמה ספסלי". דהיינו שבאותו יום שהעבירו את רבן גמליאל מלהיות נשיא ומינו ראב"ע תחתיו נתוספו הרבה תלמידים בביהמ"ד, כי שיטת רבן גמליאל היתה שרק מי שתוכו כברו יכול ליכנס לביהמ"ד, ושיטת ראב"ע היתה להכניס גם מי שאין תוכו כברו.

ומסביר הרבי (בלקו"ש חכ"ד עמ' 98 ואילך) ביאור ותוכן סברת פלוגתתם: שרבן גמליאל סובר שגודל האיכות מכריע רוב הכמות, ולכן הוא לא קיבל אלו שאין תוכם כברם, כיוון שחסר באיכות התלמידים. ואילו ראב"ע סבר להיפך שרוב הכמות מכריע האיכות ולכן קבל הרבה תלמידים אף שאין תוכם כברם. ולפי שיטתו רוב הכמות מוסיף גם באיכות וכפי שמסיים הגמ' "שלא היתה הלכה שהיתה תלוי' בבית המדרש שלא פירשוה" ופרש"י מתוך שרבו התלמידים רב החידוד והפלפול.

עוד מצינו מחלוקת בין רבן גמליאל וחכמים במס' ר"ה (לג, ע"ב) במשנה "כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב, רבן גמליאל אומר שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן"

ומסביר הרבי פלוגתתם ע"פ הנ"ל, שלשיטת רבן גמליאל א) כיוון שהשליח צבור צריך להיות בעל מעלות להיות ראוי לשמש כשליח צבור ולכן יש מעלה ואיכות בתפילתו על תפילת הצבור. ב) תפילת הש"ץ כולל את כל תפילת הציבור כאחד ולכן יש בזה איכות מיוחדת שכולם נכללים כא' על ידי תפילתו. ולשיטת חכמים אדרבה תפילת הציבור היא העיקר, שלשיטתם רוב הכמות מכריע האיכות ולכן תפילת הרבים חשובה יותר מתפילת הש"ץ.

ומוסיף הרבי ששיטתם היא בהתאם לתפקידם: רבן גמליאל הי' נשיא שהוא איש אחד המורם מעם וכולל את העם ולכן מדגיש מעלת האיכות, ואילו חכמים היו חלק מהסנהדרין שבזה נוגע רוב הכמות אחרי רבים להטות וכו' ולכן הדגישו מעלת הכמות.

ג

נחזור לעניינו, במצוות הקהל יש חקירה כמו שהסברנו לעיל האם הוא מצוות המלך או גם מצווה על העם ולכאור זה קשור להשאלה רוב מה מכריע גודל האיכות או רוב הכמות. אם מצוות הקהל הוא רק מצוות המלך, מודגש בעיקר מעלת האיכות איך שהמלך כולל את העם, והעם רק טפלים ונכללים במצוותו, ואילו לצד השני שזהו גם מצוות העם מודגש גם מעלת הכמות דהיינו שיש מצווה ותוכן ומטרה בזה שהעם נקהלים בנוסף לזה שהמלך מקהילים.

ועפ"ז יש לבאר למה דווקא ראב"ע הוא זה שחידש שמצוות הקהל הוא גם מצווה על העם כיוון שלשיטתו רוב הכמות מכריע כנ"ל בארוכה בהסיפור במס' ברכות ש"אתוספו כמה ספסלי" דווקא כשמינו את ראב"ע, ולכן דווקא באותו שבת שראב"ע הי' נשיא ודרשן חידש שמצוות הקהל. הוא גם מצווה של העם.

על פי יסוד זה יש לבאר גם למה חידוש זה של ראב"ע נמסר על ידי ר' יוחנן בן ברוקה ור' אלעזר בן חסמא.

דהנה מצינו במס' עירובין (ק"ד ע"ב) "שרץ שנמצא במקדש כהן מוציא בהמינו שלא לשהות את הטומאה דברי ר' יוחנן בן ברוקה, ר' יהודה אומר בצבת של עץ שלא לרבות את הטומאה".

ומסביר הרבי פלוגתתם (לקו"ש ח"א עמ' 67) שמחלוקתם תלוי' בשאלה הנ"ל מה מכריע כמות או איכות לפי שיטת ר' יוחנן בן ברוקה עדיף להוציא את הטומאה מיד, אף שעיי"ז תטמא האבנט המוסיף באיכות הטומאה, להמעיס ריבוי כמות הזמן של השארת טומאה במקדש. ואילו לשיטת רבי יהודה עדיף להוציא הטומאה בצבת של עץ כדי שלא להוסיף איכות של טומאה אף שיצטרך ריבוי זמן - כמות למצוא צבת של עץ. דהיינו ששיטת ר' יוחנן בן ברוקה הוא שהכמות מכריע והוא העיקר.

עוד מצינו בהוריות (י, א) "ר' אלעזר חסמא ורבי יוחנן בן גודגדא יודעין לשער כמה טפות יש בים" ומסביר הרבי בשיחת ש"פ קרח תשמ"א שגדלותם היתה בזה שיבעו? הכוונה והתועלת שיש בכל טיפה שבים ואיך שכל טיפה מביא תועלת ומשלים הכוונה בבריאת הים ואיך היא מוסיפה ב"מה רבו מעשיך ה' ומה גדלו מעשיך".

עוד מצינו באבות פ"ג מי"ח "ר' אלעזר חסמא אומר קינין ופתחי נידה הן הן גופי תורה" ומבאר הרבי שר' אלעזר חסמא ראה בכל פרט מדיני התורה גם במציאות רחוקה כמו ספקות רחוקות של קינין ופתחי נידה הן הן גופי תורה. דהיינו שר' אלעזר בן חסמא ראה בכל דבר ודבר הן בענייני העולם והן בתורה איך שיש תועלת בהפרט ואף נוגע ומשלים לכללות העניין והעצם.

לסיכום: מצינו שר' יוחנן בן ברוקה ור' אלעזר חסמא הדגישו את הכמות ומעלת הפרט ולכן דווקא על ידם נמסרה דרשת ראב"ע המדגישה מעלת הכמות ואיך שדווקא עי"ז נתוסף שלימת בהאיכות והכלל.

עפ"ז יש לבאר גם מה שאמר ר' יהושע "מרגלית טובה היתה לי בידכם ובקשתם לאבדה ממני".

דהנה מצינו בסוף מס' סוטה "משמת רבי יהושע בטלה עצה ומחשבה" ומסביר הרבי (תורת מנחם חלק ט"ז ע' 294) שר' יהושע הוא לנגד ספירת הבינה ולכן ה' בעל עצה ומחשבה. בהחילוק ביו ספירת החכמה ובינה הוא שבחכמה הוא נקודת הדבר ובבינה בא הסברא בריבוי הפרטים ולכן ר' יהושע השייך לספירת הבינה, מעלת הכמות וריבוי פרטים אמר "מרגלית טובה היתה לי בידכם", כיוון שתוכן דרשת ראב"ע המדגיש מעלת הכמות קשור לדרגתו ובחינתו.

ד

עפ"ז יש לבאר גם המשך וקישור ב' הדרשות האחרות של ראב"ע לתוכן מצוות הקהל הנתבאר בהדרשה הראשונה של ראב"ע.

ובהקדים שבהקהל יש כמה דרגות ועניינים: יש הקהל בבני ישראל, בעולם, ובתורה, והן הן הג' דרשות של ראב"ע. הדרשה הראשונה הוא הקהל בנ"י האנשים, והנשים והטף. הדרגא שני' הוא שמביאים אחדות זו בעולם וכהלשון "אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם", שמביאים ומגלים האחדות בענייני העולם "ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ" שמגלים אחדות ה' בענייני העולם והארץ. הדרגא השלישית הוא הקהל בתורה וכמו שמביא מהפסוק "בעלי אסופות" (קהלת יב, יא) "אלו ת"ח שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה" - שלומדים תורה בהקהל וגם שאע"פ שיש ריבוי דעות אלו פוסלין ואלו מכשירין וכו' כולן מרועה א' ניתנו שמגלים האחדות גם בחילוקי דעות שבתורה.

וכל זה קשור לספירת הבינה וריבוי הכמות, כיון שמצד דרגת החכ' הכלל והנקודה אין מקום לפירוד וחילוק מלכתחילה. וכל החידוש הוא שגם במקום של התחלקות הן בנפש- בבני ישראל, הן בעולם- רשות הרבים, והן בתורה- ריבוי הדעות מגלים שם את נקודת האחדות. (ולהעיר שלפי שיטת המהרש"א הדרשה הג' אמרה ר' יהושע).

ועפ"ז יומתק מה שאמר ר' יהושע "אין דור יתום שר' אלעזר בן עזרי' שרוי בתוכו" שאולי יש לבאר שמתי "אין הדור יתום" כשהנשיא מגבי' ומרומם את העם באופן שהעם עצמו מתעלה ולא רק באופן שטפלים להנשיא. וכהידוע החילוק ביו שיטת חסידות חב"ד ושיטת חסידות חג"ת בענין צדיק באמונתו יח' או יח'?. שלפי שיטת חב"ד הנשיא לא מוציא את הרבים ידי חובתן וד"ל וצ"ל עבודה בכח עצמו אלא שהנשיא מעורר ומחבר את העם שיוכלו להתעלות בכח עצמם.

בסגנון אחר: לפי השיטה שהנשיא כולל את העם באופן שטפלים בו ונכללים בו, נמצא שהם מצד עצמם יתומים- חסרים עניינים עקריים (כמו אב ואם- חכמה ובינה) דווקא לפי שיטת ראב"ע שהי' נשיא- ובאופן שהדגיש מעלת הכמות והעם, והעלה והרים גם אלו שאין תוכם כברם וכו' או אין אין הדור יתום וד"ל.

ובעומק יותר, ידוע שדווקא על ידי ריבוי הכמות והפרטים נתוסף איכות חדשה ומעולה בהכלל והנקודה.

וגם זה מתבטא בהסיפור שכששאל ר' יהושע את תלמידיו מה נתחדש בביהמ"ד, אמרו לו "תלמידיך אנו ומימיך אנו שותים", ואמר להם ר' יהושע "אעפ"כ א"א לביהמ"ד בלא חידוש". שאולי הכוונה שהתלמידים חשבו שהעיקר הוא הכלל והאיכות וא"כ איך התלמיד יוסיף ויחדש משהו אצל הרב (הכלל), ועל זה ענה להם ר' יהושע אדרבה "א"א לביהמ"ד בלא חידוש", שדווקא ע"י ריבוי התלמידים ודיבוק חברים ופולפול התלמידים מתוסף חידוש גם אצל הרב, וכהלשון "ומתלמידי יותר מכולן".

וזה נרמז גם בהדרשה של ראב"ע "וטף למה באין, ליתן שכר למביאייהן" שע"י הבאת קטנים (גם במדריגה) למצוות הקהל מיתוסף עילוי גם במביאייהן.

ומוסיף הרבי (בלקו"ש ח"ט עמ' 370) "ואולי י"ל שמתוסף יותר במביאייהן יותר ממה שהיתה נפעלת ע"י עבודתם בעצמם". דהיינו שלא רק שנפעל

עילוי סתם ע"י ההתעסקות בהבאת הקטנים להקהל אלא עילוי כזה שלא היו יכולים להגיע לזה גם מצד שלימות מדריגתם בעצמם.

ויהי רצון שנזכה לקיום מצוות הקהל בשלימותו בבניין ביהמ"ק השלישי במהרה בימינו ממש.



בטעם סומא נראה כשקרן כשאומר בפ"נ

התמים שמואל שי' גורארי'

א

גיטין ו' ע"א בתוך דיני המביא ג"ט ממדה"י, מביאה הגמ': "רב אשי אמר אפי' קן קולמוסא וקן מגילתא". דהיינו שאף אם השליח שבא ממדה"י לא ראה כלל כתיבת הגט, אלא רק שמע את קול הקולמוס (דהיינו "שמע כשתקנו הקולמוס והקלף, שאמרו כדי לכתוב בו גט לשמה". או ששמע "קול הקולמוס כשהוא כותב, וקול היריעה, שהוא נשמע כמי שאומר קן קן") די בזה כדי שיוכל לומר בפני נכתב [ובפני נחתם].

התוס' כאן (ד"ה אפי' קן) מקשים על מימרא דר' אשי מדין סומא, דלקמן במכילתין (כ"ג ע"ב) שנינו שהסומא פסול להביא את הגט, ולכאורה אם אין צריך לראות את הכתיבה בפועל בכדי להגיד בפ"נ ובפ"נ, אלא די בשמיעת קול קולמוסא, מפני מה הסומא פסול להביא גט, והלא לכאו' יכול להביא ע"י שמיעת קול הקולמוס. וביישוב עניין זה כתבו התוס': "ולא דמי לסומא דפסול להביא גט בפרק שני".

ואמנם התוס' בעצמם לא ביארו הטעם מפני מה "לא דמי לסומא שפסול", אך הרא"ש בפסקיו (סי' ג') מבאר את שי' התוס' וז"ל: "אבל התוספות כתבו שאין להכשיר סומא ע"י קן קולמוסא משום דנראה שקרן אם יאמר בפני נחתם, ואם יאמר שמעתי קן קולמוסא אינו מועיל דבעינן שיאמר בלשון שתקנו חכמים כדפרישית לעיל (סי' ב') דידענו אינו מועיל לרבא וכו'". וכן כתב בתוספותיו (תוהרא"ש ו' ע"א ד"ה אפי' קן): "ואע"פ שדי בקן קולמוסא אין להכשיר ע"י כן סומא להביא את הגט כדאיתא לקמן בפ"ב דסומא פסול, והיינו טעמא משום דנראה שקרן אם יאמר בפני נכתב והוא לא ראה" עכ"ל.

הביאור בפשטות בדברי הרא"ש היא, שיש חילוק בין סומא לפקח, שסומא מכיון שאינו יכול לראות, לפיכך נראה הוא כשקרן באמרו "בפני נכתב", אבל פקח אע"פ שלא ראה אלא רק שמע קול הקולמוס אינו נראה שקרן, לפי שיכול לראות, ויכול לומר בפ"נ.

ב

אך הנה לכאור' צריך ביאור בטעם הרא"ש ד"סומא נראה כשקרן", דאם כששמע הסומא קול הקולמוס נראה הוא כשקרן כשאומר "בפני", לפי ש"בפני" פירושו שראה את הכתיבה בפניו, הנה מכח טעם זה עצמו יש לפסול גם פקח מלומר "בפני" בשעה שהוא עצמו לא ראה הכתיבה (ורק שמע קול הקולמוס), ואילו מביאור הרא"ש יוצא, דדוקא הסומא נראה שקרן, אבל פקח שיכול לראות - כשר הוא לומר בפני אף שלא ראה את כתיבת הגט.

גם יש לעיין בדברי הרא"ש, של' הרא"ש הוא "דנראה שקרן אם יאמר בפני נחתם". ולכאור' מפני מה נקט בדבריו דוקא ל' נחתם, והלא להטעם דנראה שקרן, גם כשהסומא אומר בפני נכתב נראה הוא כשקרן לפי שלא ראה כתיבת הגט.

בס' נחלת משה (על התוס' כאן) תירץ השאלה הראשונה, שאמנם לפי האמת אם שמע קול הקולמוס מקרי "בפני נכתב", אבל המון עם אינם יודעים מזה וסוברים שבפני נכתב פי' שראה כתיבת הגט ממש, וכשיראו שהסומא אומר בפ"נ נראה בעיניהם כשקרן, ולכן בפקח שיכול לראות, כשיגיד בפ"נ כששמע קול הקולמוס, לא יראה כשקרן, שיאמרו ההמון שבאמת ראה עכתו"ד.

ולדבריו י"ל כשהרא"ש כתב "דנראה שקרן אם יאמר בפני נחתם" הוא לא דווקא, דהוא הדין לענין בפני נכתב נראה הסומא שקרן משום שאנשים אינם יודעים ש"בפני" מתפרש גם על קול קולמוס, אבל פקח שהכל יודעים שיכול לראות (ולפי האמת קול הקולמוס נקרא "בפני"), כשר לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

בס' תפארת יעקב (ד' ו' ע"א ד"ה אפי' שמע קול הקולמוס) מבאר פירוש הרא"ש באו"א, שבעצם הרא"ש דייק כשכתב "בפני נחתם" ותורף דבריו, שיש לחלק בין בפני נכתב לבפני נחתם, דהלשון "נכתב" נופל על כתב בעלמא אף שלא ראה מה היה אותו כתב ואיזה אותיות, משא"כ "בפני נחתם" מורה

על חתימה, ומדייק לפרש איזה כתב ראה - שראה אותיות של חתימה, לכן סומא ששמע קול קולמוסא, כשר לומר רק בפני נכתב שפירושו הוא שבפני שמע כתיבת אותיות, ואם היה אומר רק "בפני נכתב" לא היה נראה כשקרן, אבל מכיון שאומר גם בפני נחתם, שזה אי אפשר לו לראות את החתימות, לכן פסול לומר בפ"נ ובפ"נ דנראה כשקרן על החתימות, ולכן מדייק הרא"ש דדוקא כשאומר בפני נחתם נראה כשקרן. ויוצא מדבריו שגם פקח צריך לראות את החתימה כדי שיוכל לומר בפני נחתם.

ג

והנה לביאור התפארת יעקב, יש לעיין בדברי הרא"ש בתוספותיו, דהנה מבואר בדברי תוס' הרא"ש (הובא לעיל סעי' א') שכשהסומא אומר אפי' בפני נכתב נראה כמשקר, וצ"ע, דאם הרא"ש מדייק שדוקא בחתימה נראה שקרן אבל באמרו "בפני נכתב" פי' "נכתב" הוא על כתב בעלמא, למה הוא שקרן?

לכאורה אפשר לומר שדבריו בתוס' הרא"ש הולכים כפי פירושו הראשון בפסקיו, שכותב בסי' ג' "והוא שראה הקלף אחר שתיקנוהו ואחר שנכתב מכירו בטביעות עין הלכך אין להכשיר סומא ע"י קן קולמוסא וקן מגילתא" לכן דוקא פקח יכול לומר בפני נכתב מאחר שצריך הוא לראות ולהכיר הכתיבה אחר שמיעת קול הקולמוס, משא"כ סומא שאינו יכול לראות נראה שקרן.

אבל דוחק לומר כן, דלא הובא בפני תוס' הרא"ש שצריך לראות הכתב אחר שתיקנוהו כבפני הרא"ש בפסקיו, ואת"ל שקיצר דבריו בתוס' הרא"ש, עדיין אינו מובן מה שכותב הטעם שסומא פסול דנראה שקרן, דלפי פירוש הראשון בהרא"ש, זה שהסומא פסול להביא הגט, אינו משום ש"כשאומר בפני נראה שקרן", אלא משום שחוששים שמא יחליף הסופר את הגט, ולכן צריך שהשליח יראה ויכיר הגט בטביעות עין, ואדרבה בקרבן נתנאל אות פ' כותב דלפי טעם זה היה צ"ל הסומא כשר לומר בפ"נ "אם הסומא תופס הקלף מתחלתו ועד סופו", אלולא ש"לא פלוג רבנן". ולכן מוכרח לומר שדבריו בתוס' הרא"ש הוא כפי (פירושו השני, שהוא) ש' תוס' שא"צ לראות הכתיבה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, למה כשאומר בפני נכתב נראה שקרן, ונמצאו דברי הרא"ש סתרי אהדדי.

וי"ל שהתא"י גרס בתוס' הרא"ש דנראה שקרן אם יאמר בפני נחתם כמו בפסקיו. ואכן מצאתי באחד מדפוסים התוס' הרא"ש, שנכתבו בר"ת "דנראה

שקר אם יאמר בפ"נ והוא לא ראה", וכנראה שבדפוסים הנפוצים של תוס' הרא"ש פענחו את הר"ת ל"בפני נכתב", כביאור הנחלת משה שלא דייק, אבל התא"י י"ל שפענח הר"ת לבפני נחתם דוקא.



רמב"ם

הקהל בעזרת נשים

התמים שניאור זלמן גורארי'

כתב הרמב"ם בהל' חגיגה¹: "כל הפטור מן הראייה פטור ממצות הקהל חוץ מן הנשים והטף והערל, אבל הטמא פטור ממצות הקהל שנאמר בבוא כל ישראל וזה אינו ראוי לביאה".

והקשה הלח"מ על מ"ש "אבל הטמא פטור כו' וזה אינו ראוי לביאה", הרי גם ערל אינו ראוי לביאה, ותי' "וי"ל דהכא איירי בעזרת נשים ומה שאמר למעלה שהערל אינו ראוי לביאה הוא משום דמאיס כדכתיבנא ולא סגי הך טעמא אלא שלא יכנס לעזרת ישראל דחמירא קדושתה ולא לעזרת נשים" [וכן תי' מהר"י קורקוס²], היינו הטעם שערל אינו ראוי לביאה משום שהוא מאוס וזה רק בעזרת ישראל דחמירא קדושתה, משא"כ קריאת הקהל הי' בעזרת נשים א"כ ערל יכול ליכנס.

ולכאורה צ"ב בפירושו, דהנה כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בסוטה³

1. פ"ג ה"ב.

2. ושם הוסיף תי' וז"ל: "ולא אמעית גבי ראייה אלא משום דמאיס ליכנס בעזרה ולהקריב קרבן כאשר נתבאר . . אבל כאן שאין שם קרבן וגם אינו נכנס אלא לעזרת נשים . . כך נראה בדעת רבנו. ולא מצאתיה בשום מקום".

3. פ"ז מ"ח.

"וממה שאמר קורא יושב, תלמד שבעזרת נשים היתה הקריאה שהישיבה מותרת שם, אלא אם כן היה המלך מבית דוד הרי זה יושב בעזרת ישראל כמו שביארנו ביומא", משמע דעת הרמב"ם דהטעם שהי' בעזרת נשים הוא מצד שהישיבה מותרת, אבל אם הי' מלכי בי"ד קורא היתה הקריאה בעזרת ישראל, ועפ"ז (לפי הלח"מ) לכאורה לא יהא ערל יכול לבא להקהל כשהמלך ממלכי בי"ד קורא בעזרת ישראל (דחמירא קדושתה).

ואולי י"ל דברמב"ם הל' חגיגה⁴ כתב: "והמלך הוא שיקרא באזניהם, ובעזרת הנשים היו קורין, וקורא כשהוא יושב ואם קרא מעומד הרי זה משובח", ולכאורה מובן מש"כ הרמב"ם "והמלך" ולא חילק אם הי' ממלכי בי"ד (ואח"כ כתב "ובעזרת נשים היו קורין"). שאע"פ שהי' מלך בי"ד קורא הי' הקריאה בעזרת נשים⁵, והטעם שהי' בעזרת נשים י"ל רק שלא לחלק בין מלך למלך⁶.

אבל עדיין צ"ב דאם אין מלך והגדול שבישראל קורא - וכן נראה ממש"כ כ"ק אדמור"ר⁷ דשיטת הרמב"ם קריאת המלך אינו מעצם גדר המצוה "אינו מוכרח שמצות הקהל היא מצוה דהמלך, ואדרבה, מלשון הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"א) "מ"ע להקהיל כל ישראל" (סתם, ולא כתב שהחיוב בוא "על המלך להקהיל וכיו"ב) משמע דלא הוי מצות המלך. וגם בנוגע לקריאת הפרשיות, הרי מזה שהרמב"ם לא הזכיר הא דמלך קורא תיכף בתחלת הפרק כשמגדיר עצם המצוה (כ"א בהלכה ג שם), משמע קצת שאי"ז מעצם גדר המצוה (ואפ"ל דהוי מפני כבוד דהמלך וכיו"ב). וברלב"ג כאן (בהתועלת הי"ג) "המלך או הכה"ג או הנשיא שבישראל". ועד"ז באברבנאל "יקרא הגדול שבעם שהוא המלך או השופט" . . וכ"כ במנ"ח שם מ"ע תריב (ועוד) ע"ד ההלכה" - אם הי' הקריאה בעזרת ישראל.

ולהעיר מש"כ בס' זכר למקדש הטעם שקריאת הקהל הוא בעזרת נשים, "ונראה לי שקבעו חז"ל לקרוא בעזרת נשים מפני כבוד המלך כדי שיקרא מיושב דכבודו גדול הרבה, וראו חז"ל מפני זה לקבוע מקום הקריאה מעט

4. שם ה"ג.

5. ולהעיר מש"כ בכללי הרמב"ם ע' 129.

6. כ"כ במשנת תורה וציין לירושלמי ע"ז א, א - "שעל דבר זה פרש ירבעם להעמיד עגלים, שלא יראו את רחבעם יושב בעזרה, ואותו עומד ויאמרו שאינו מלך".

7. לקו"ש חל"ד ע' 189 הע' 20. וראה בלקו"ש חי"ט ע' 366.

בשינוי מכפי הנראה בתורה שהוא במקום הראיה בעזרת ישראל משום כבודו, שהרי כבודו מכריע נגד כבוד כל ישראל. . וי"ל דאה"נ בזמן שהיו מלכי ביד דוד לישראל והם קראו, או בזמן שלא היה כלל מלך בישראל והגדול שבישראל קרא ואז ל"ה כבודו מכריע כבוד הציבור י"ל שאה"נ בעזרת ישראל היה קורא ונשים מותרת לבא שם כמו לצרכי קרבונתיהן"⁸. וילע"ע.

והמלך הי' קורא

ליקוט בתורת רבינו שהקריאה הי' דוקא ע"י מלך.

א. הקריאה בתורה - תורה שבכתב, אינו קשור דוקא להבנה והשגה, כל ישראל בשוה, וזה שייך דוקא למלך, העם למלך עצם מציאותו להמלך ולא מצד הבנה והשגה⁹.

ב. קריאת התורה בהקהל הוא ליראה את ה', מאחד כל ישראל, ולכן הי' דוקא ע"י המלך, ש"אימתו עליך", אימה מבטל (ה"איך") הישות, ומלך הוא "לב כל קהל ישראל"¹⁰.

ג. מלך - "לב כל קהל ישראל", רבנו הזקן באגרת הקודש כתב מצות המלך פוטר את כל ישראל, נחשב כאילו קיים כאו"א מישראל את המצוה. ולפיכך ע"י שמיעת הקריאה ע"י המלך, נפעל אצל השומע הענין ד"למען ישמעו וגו' שמרו לעשות". ועד שאפילו מי שעומד במעמד ומצב דטף - פועלת עליו בקריאת המלך¹¹.

ד. לכבוש א"י באופן של קיום, הוא ע"י ענין התורה, בכדי יהושע מצליח

8. וראה גם מש"כ בלקו"ש חי"ט ע' 326 הע' 38: "כתב רש"י "בעזרה" ואינו מפרש (כנגמ' סוטה סט, ב. רמב"ם הל' חגיגה שם ה"ג וד') שהי' בעזרת נשים, כי בפש"מ אינו מוכרח [וגם בסוטה שם לא אמרו זה אלא מפני הקושי' דאין ישיבה בעזרה כו' ורש"י לא הביא בפ"ה דאין ישיבה כו' וכאן אינו מזכיר שהמלך יושב]. ולהעיר מירושלמי סוטה פ"ז ה"ז שלדעת כמה (מפרשים ש)הי' בעזרת ישראל. ראה מנחת קנאות סוטה שם. הר המורי' לרמב"ם הל' ביהב"ח שם ה"ט. ובכ"מ. ואכ"מ."

9. לקו"ש חי"ט ע' 300.

10. סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 680.

11. ער"ה תשל"ז.

צ"ל קשור עם התורה, ולכן צריך המלך לקשר עם תורה, הנהגת המלך צ"ל קשור עם התורה, ודוקא עי"ז יכול להצליח בכל הענינים¹².

ה. בפנימיות הענינים, קריאה והמשכה לכוחות הנפש הוא ע"י "המלך", בכוחות הנפש - ביטול וקב"ע מלכות שמים. "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'", דוקא כשהוא מצד קב"ע¹³.

וראה לקוטי לוי"צ ע' רמה.



12. נצו"י תשל"ג ס"ז.

13. לקו"ש חי"ט ע' 328.

הלכה ומונהג

יש לו מניין רק לזמן מצומצם מה עדיף לעשות להתפלל בציבור או לקרות בתורה

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם - מאנסי
ודיין ומו"צ מרכז הלכה

בדבר השאלה ששאלת שבשבת פרשת פרה לא יהיה לך מניין מתפללים לכל התפילה ולקריאת התורה, ויש לך זמן רק 45 דקות שיהיה מניין עשרה, מה עדיף לעשות, האם להתפלל תפילה בציבור אבל אז לא תוכל לקרות בתורה מכיון שלא יהיה לך מניין עשרה, או עדיף לקרות בתורה בציבור, ולהתפלל אח"כ ביחידות?

קריאת התורה הוא חובת יחיד או חובת ציבור

תשובה – הנה ידוע מחלוקות האחרונים במי שיכול ללכת או להתפלל עם הציבור או לשמוע קריאת התורה מה עדיף. דאם קריאת התורה הוא חובת יחיד שמוטל על כל אחד ואחד לשמוע קריאת התורה כמו מקרא מגילה, אז עדיף ללכת לשמוע קריאת התורה, דתפילה הוא יכול להתפלל ביחיד,

אבל יפסיד קריאת התורה שהוא חיוב גם עליו. אבל אם קריאת התורה הוא רק חובת הציבור ואי"ז חובה על כל יחיד, אז עדיף שילך להתפלל בציבור, ואם יפסיד קריאת התורה מה בכך הלא אין זה חיוב על כל אחד ואחד רק על הציבור.

ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קעב) הוכיח מרש"י במס' מגילה (כד, א) שקריאת התורה לא הוי חובה על כל יחיד, ולכן יכול קטן לקרות בתורה משום שא"צ להוציא את הרבים ידי חובתם שאי"ז חובה על כל אחד ואחד אלא חובת הציבור, וכיון שאין הקטן צריך להוציא אלא סגי שיש קריאת התורה בציבור זה מהני ע"י קטן.

ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קעא אות ג) הוכיח מהא דבשו"ע (סי' קמו ס"ב) מביא י"א שאף כשאין תורתו אומנתו מותר לו להפוך פניו לפני קריאת התורה ועוסק בענין אחר, וע"כ משום דקריאת התורה חיוב גמור על הציבור אבל אין חיוב גמור על כל יחיד ויחיד כמו תפלה, ולכו"ע מותר להעביר הפרשה בשבת בעת קריאת התורה, הרי דאינו חיוב כ"כ על יחיד לשמוע כמו תפלה.

לעומת זה בביאור הלכה (סי' קמו ס"ב ד"ה ויש) כתב "הא על כל איש ואיש מוטל החיוב דתקנת עזרא", משמע שזהו חובת יחיד שמוטל על כל אחד ואחד לשמוע קריאת התורה כמו מקרא מגילה, א"כ עדיף ללכת לשמוע קריאת התורה מאשר תפילה בציבור.

ואכן כך הורה הגרש"ז אויערבאך בהליכות שלמה (פי"ב סעיף ב) "המצוה לשמוע קריאת התורה, קודמת לתפלה בציבור, וכן אם ע"י תפלה בציבור יפסיד לשמוע קריאת התורה עדיף שיתפלל ביחידות". וכ"פ גם בס' אבני ישפה (תפלה סי' יב סנ"א).

ובאבני ישפה (שם סנ"ב הערה 59) מביא מהגר"ש אלישיב דשמיעת קריאת התורה עדיפא על שמיעת קדיש או ברכו מאחר וקריאת התורה היא תקנה לשמוע.

באופן שכבר חלה חובת הקריאה על הציבור

ויש לומר, דכל זה הוא באופן שאחד לא נמצא בבית הכנסת ורוצה ללכת או להתפלל בציבור או לשמוע קריאת התורה, אז יתכן לומר דאם זהו חיוב על

הציבור אין הוא מחויב לילך לקריאת התורה ומוטב שילך להתפלל בציבור, אבל בנידו"ד שכולם כבר בבית הכנסת וכבר חלה על הציבור חיוב לקרות בתורה, והשאלה הוא רק באופן שהציבור יתבטל בקרוב ולא יכלו לקרות בתורה, אפשר דלכו"ע יודו דקריאת התורה קודם מכיון שכבר חלה החיוב על הציבור.

ולכן נראה דבאופן שיש חשש שלא יהיה מנין בעת קריאת התורה, עדיף שתעשו קריאת התורה בעשרה, ואח"כ להתפלל ביחידות.

התחילו לקרות ויצאו מקצתם

אבל באופן שיש זמן להתפלל שחרית במנין, ולהתחיל אח"כ קריאת התורה בעשרה, כדאי לעשות כן, אפי' באופן שבאמצע הקריאה יצאו מקצת אנשים וישארו לפחות רוב מנין דהיינו ששה אנשים, שהרי מבואר בשו"ע (סי' קמג ס"א) שאם היו עשרה אנשים בשעת קריאת התורה ויצאו מקצתם באמצע קריאת התורה יכולים להמשיך את הקריאה בברכות כרגיל, אע"פ שאין עכשיו עשרה בבית הכנסת, כיון שהתחילו בעשרה, וכדין חזרת הש"ץ שאם החזן התחיל לומר חזרת הש"ץ בעשרה ויצאו מקצתם באמצע יכול החזן להמשיך את חזרת הש"ץ אע"פ שאין עכשיו עשרה בבית הכנסת. ומקורו מתוס' במס' מגילה (כג, ב ד"ה אין) בשם הירושלמי (שם פ"ד ה"ד) אודות הדברים המפורטים שם במשנה כגון קריאת התורה ונשיאת כפיים שאינם נעשים בפחות מעשרה, שאם התחילו בעשרה ויצאו מקצתן אפילו הכי גומרים.

ואפי' אם יודעים מלכתחילה שחלק מהמנין עתידים לצאת באמצע הקריאה, ג"כ מותר להתחיל כשיש עשרה, כמבואר בשו"ת לבושי מרדכי (ח"א או"ח סי' טו). וכן דעת מו"ר בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' יז).

מפטיר וההפטורה אין אומרים

אבל בנוגע עליית המפטיר אין יכולים לברך ולקרות אם לא יהיו עשרה בשעת עליית המפטיר, דהגם שאם היו עשרה אנשים בשעת הקריאה בתורה ויצאו מקצתם יכולים להמשיך ולהשלים הקריאה בתורה, מ"מ המפטיר הינו ענין בפני עצמו ואינו נחשב כחלק מהקריאה בתורה לכן אם אין עתה מנין, אין יכולים לקרות, וגם את ההפטרה אינם יכולים לומר ללא עשרה אלא יקראו

ההפטורה בלא ברכות, כמבואר במשנ"ב (שם סק"ו ובשעה"צ אות ה בשם השערי אפרים שער ז סל"ח).

כשיש גם חובת קריאה מענינו דיומא

וכל זה אם קרה כן בשבת רגילה, אבל בנידון דידן שצריכים לקרות מענינו של יום דהיינו פרשת פרה, אז נכון שיעלו ששה קרואים בס"ת הראשון ויקראו כל הפרשה, ואח"כ יעלה השביעי ויקראו פרשת פרה בס"ת השנייה (כנלענ"ד. ושוב ראיתי שכ"כ בכה"ח סק"ח), ויאמרו ההפטורה בלי ברכות.

חצי קדיש לאחר קריאת התורה

ויכולים לומר החצי קדיש לאחר קריאת התורה. דהגם שהברכי יוסף (ס"א) כתב שלא לומר קדיש אחר קריאת ספר תורה אם אין מגין, דעיקר הקדיש הוא כדי להפסיק בו בין הקריאה בתורה ובין הקריאה בנביא, וא"כ באופן שאין קורין בנביא כיון שאין עשרה אין לומר הקדיש, והסכים לדבריו בכה"ח סק"ה. מ"מ בשערי אפרים (שם) כתב להדיא לומר החצי קדיש שזהו שייך לקריאת התורה. ומביא שם בפתחי שערים (סקכ"ח) וכתב 'זמ"ש הברכ"י דבתשו' ר"י מיגש מבואר שלא היו נוהגין בקדיש בב' וה', כבר כתבתי במקו"א בשם הא"ר (הל' ט"ב סי' תקנט סקט"ז) שכתב מלקוטי הפרדס לרש"י דאין לך קריאת פסוקים שאין מקדישין אחר כך", עיי"ש. [וגם בשבת במנחה הקדיש שאומרים לפני שמונה עשרה קאי על הקריאה כמבואר בבאר היטב סי' רצב].

גם המשנ"ב (סק"ו) פסק כהשערי אפרים, והכי יש לנהוג. שהרי הברכ"י הוכיח שלא לומר הקדיש מדברי הפר"ח (סי' נה אות ג) שסובר דאם יצאו מקצת הקהל לאחר שהתחיל לומר חזרת הש"ץ, יכולים להשלים כל סדר קדושה, אבל אין אומרים קדיש בתקבל, שאין הקדיש חלק מאשר התחילו בו בעשרה. ומזה למד הברכ"י דה"ה החצי קדיש לאחר הקריאה אין לומר. אבל לדין שפוסקים כהרמ"א דיכולים לומר הקדיש בתקבל שלאחריה אפי' שלא בעשרה שזה מגמר תפלת י"ח הוא, ולכך אין ש"ץ אומר קדיש שלם עד אחר סדר קדושה זו, ואותו קדיש שלם חוזר על תפלת י"ח שהרי אומר תתקבל צלותהון וכו' כמו שהסביר אדה"ז בשו"ע הרב (סי' נה ס"ד), לכן יכולין לומר גם החצי קדיש לאחר הקריאה.

דיני צרעת אם נוהגות בזמן הזה

הרב ישראל העשיל גרינבערג

א

קושיית הגרעק"א

האריכו כמה וכמה למה לא מצינו שיקיימו המצוות התלויות בצרעת בזה"ז והנה בתפארת ישראל (בהקדמה לנגעים אות ל"ט) כתב "ומימי תמהתי למה אין נוהגין נגעים בזמה"ז, וזכרתי ימים מקדם שבילדותי הצעתי תמיהתי זאת לפני הגרעק"א זצוק"ל והשיב שגם הוא תמה על דבר זה ושאין לו תירוץ המתקבל על הדעת".

הרי שתפס בפשיטות שאין נוהגות בזה"ז, ואף שנאמרו כמה וכמה ביאורים שיובאו להלן בע"ה בטעם שאין נוהגות, מ"מ לא ניחא בהו הגרעק"א.

וצ"ל למה לא קבלם, וכפי שיתבאר.

ב

שינוי בין המחבר לאדה"ז

אמנם כד נעיין נראה שאכן הובא כמה הלכות בקשר למצורע בשו"ע, דהנה בשו"ע יו"ד (סי' רס"ו ס"א) מביא המחבר הדין של מילה בצרעת, משמע דדיני צרעת שייכים בזה"ז, וכן באו"ח (סי' ל"ח ס"ג) פסק המחבר (וכן הלבוש ואליהו רבה) דמנודה ומצורע אסורים בתפילין, משמע דשייך בזה"ז, אך אדה"ז השמיטו וצריך להבין מדוע השמיטו,

[בפשטות יש לומר דמכיון דצרעת אינו שכיח בזה"ז לכן השמיטו אדה"ז, אבל לפ"ז צ"ב למה הביאו המחבר, בפרט שאין דרכו להביא דברים שאינם שכיחים. ובס' אפיקי מגינים שם כתב: "ומצורע אשגרת לישנא דגמ' נקט". אבל אי אפשר לתרץ כן בהל' מילה].

ג

שיטת הרמב"ם

ונראה לבאר כל זה בהקדם מה שכתב הרמב"ם (פי"א מה' טומאת צרעת ה"ו) ש"טהרת מצורע זו נוהגת בארץ ישראל ובחו"ל בפני הבית ושלא בפני הבית", והוא מתוספתא (פ"ח דנגעים).

הרי מפורש בדבריו דגם בזה"ז שייך מצות טומאת צרעת.

וכן כתב בפ"ה המשניות (נגעים פרק יד' משנה יג): "ואני נבוך מאד בתגלחת שניה לפי שאנו עוברים בה על מצות לא תעשה שהיא גלוח כל הראש והזקן ולא תושג לנו בכך תכלית לפי שאי אפשר בזמנינו זה להביא כפרה כדי שיטהר מטומאת צרעת הטהרה השלמה אשר בגללה מגלח תגלחת שניה, וכל מה שאנו אומרים יבא עשה וידחה את לא תעשה אם נתקיים העשה בשלמותו, וזה מקום עיון וספק" הנה מוכח מדבריו דלהיטמאות וחלק מן הטהרה ודאי יש אף לאחר חורבן הבית. [1]

ד

שיטת הרדב"ז ומנחת חינוך - כהן מיוחס בזה"ז

אמנם הרדב"ז על הרמב"ם (פ"ז מה' תרומות ה"ט) על מה שכתב הרמב"ם בנוגע לטומאת צרעת "והוא שיטמא אותו כהן מיוחס" כתב: "ומזה הטעם אין טומאת נגעים נוהגת בזמן הזה, שהרי טהרת המצורע נוהגת בארץ ובחו"ל בפני הבית ושלא בפני הבית, אלא ודאי מה שלא נהגו בה מפני שאין עתה בינינו כהן מיוחס".

וברדב"ז שם כתב שהמקור לד' הרמב"ם שצריך כהן מיוחס לראית נגעים (ופסול כהן חזקה) "דכתיב (פ' שופטים כא, ה) 'ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע', ואפילו שנראו בו סימני החלט טהור עד שיטמאנו כהן מיוחס".

וכן הביא הב"י (יו"ד סוסי' שכ"ב) מהרמב"ם דדוקא כהן מיוחס.

והמנחת חינוך (מצוה קס"ט אות טו) כיוון לדברי הרדב"ז, וז"ל: "ודע שצריך להיות מיוחס, אבל אם הוא חלל פסול עיין רמב"ם כאן פ"ט הל' ה', ואף אם עבר וראה אינו כלום... על כן בזמננו שאין לנו כהנים מיוחסים אין רואין את הנגעים, וראיתי זה בספר תולדות אדם על הגאון מהר"ז מוילנא ואינו תחת ידי כעת", ולא ראו שהקדימם הרדב"ז [שלא הי' נדפס אז].

ובהערות למנ"ח (הוצאה חדשה של מכון ירושלים) הביאו מס' הנ"ל לדקדק מלשון הרמב"ם שלא כתב "שנוהגת בכל זמן" אלא "בפני הבית ושלא בפני הבית", דכוונתו להשמיענו שרק כשהיו כהנים מיוחסים הי' דין זה נוהג". ועי' שו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' ר') בשם שו"ת גור ארי' יהודא (יו"ד סי' פ"ז). שכתבו כנ"ל דאין נוהגות משום דליכא כהן מיוחס.

ה

מדרש לקח טוב

וכשיטת הרדב"ז מצינו מפורש במדרש לקח טוב (פ' שמות): "ידו של משה רבינו לא נטמאת לפי שאין טומאה לנגע אלא ע"פ כהן, וכן אמר ר' יוחנן משחרב בית המקדש אין טומאה ממצורע".

הרי שקישר הלקח טוב הא דמשה לא נטמא מפני שלא הי' שם כהן לזה שמשחרב בית המקדש אין טומאה ממצורע, דמזה שהובאו דברי ר' יוחנן "משחרב בית המקדש אין טומאה ממצורע" מיד לאחר זה ש"אין טומאה לנגע אלא ע"פ כהן", משמע דבזה"ז החסרון הוא דליכא כהן, דהיינו שליכא כהן מיוחס. (2)

ועפ"ז יש להבין מדוע לא ניחא לי' להגרעק"א ביאור זה.

ו

עיון בשיטת הרדב"ז

ונראה לפי מה שהקשו על שיטת הרדב"ז דהטעם שאין נוהגת מפני שאין לנו כהן מיוחס, למה לא נטמאנו מספק כמו שמקיימים מצות פדיון הבן מספק.

ויש ליישב דכאן יש לנו חזקת טהרה הנוגד לחזקת הכהן, אבל בפדיון הבן ליכא חזקה, אדרבה בנו אינו פדוי, ומוטל חיוב על האב לפדותו, וכל מה שיכול לקיים המצוה מחוייב לקיים, ואף שיש חזקת ממון להאב, אבל מ"מ מצד החיוב של פדיון אין לו ברירה.

וידידי הרה"ח ר' פינחס שי' יאנג שיחי' רצה לתרץ דבצרת אם אין הכהן אומר שטמא הוא אין כאן טומאה, אבל בפדיון הבן גם אם ליכא כהן הרי הוא מצווה ועומד לפדותו.

אולם לפענ"ד אין לחלק בהכי שהרי כתב החינוך (יובא להלן) שיש חיוב להראות לכהן, לכן גם אם אינו טמא, מ"מ מחיוב ועומד הוא להראות לכהן כשנולד סימני טומאה, ולמה לא נחייבו להראות לכהני חזקה.

אמנם עיין בתפארת ישראל (שם) שתירץ כמו הרדב"ז ובדבריו מבואר החילוק בין צרעת לפדיון הבן,

דהנה לאחר שהביא מה שהקשה הגרעק"א למה הלכות טומאת צרעת אינן נוהגות בזה"ז, וענה שלא מצא תשובה לזה, כתב התפא"י: "והשתא דקשישנא לדודקי נ"ל שכיון שצריך העברת תער בזקנו ופאת ראשו שאפשר שהוא שלא במקום מצווה ואין ספק מוציא מידי וודאי, ובנגעי בתים ובגדים הטעם דכיון דאיכא אפוקי ממונא מחזקת מריה לנתוץ הבית ולשרוף הבגד לא אלימא חזקת כהונה נגד חזקת ממון, ואע"ג שבזמן הבית סוקלין ושורפינן על החזקות היינו משוס דהוחזק בטענת ברי, אולם כאן הכהנים מחזיקים את עצמן בכהונה רק מכח ספק וכיון דאין החלט נעשה אלא ע"י כהן מיוחס לפיכך לא סמכו על ראית הכהן גם לגבי ציפורים".

ז

הקושי בתירוץ הרדב"ז

אכן מה שלא נחה דעתו של הגרעק"א בתירוץ זה דה"ט דלא מראים לכהן בזה"ז מפני שאין לנו כהן מיוחס – דלמה לא נחייבו להראות לכהן גם אם אינו רק ספק כהן, ואף שלא יוכל לטהרו, אבל מאן נימא שהיכולת לטהר קובע אם להראות הנגע לכהן, והא דתירצנו למעלה דיש כאן חזקת טהרה, יש לפקפק בזה שהלא כל החיוב להראות לכהן נאמר בכל אדם שיש לו חזקת טהרה, ואעפ"כ ציותה התורה שצריכים לברר ע"י הראותו לכהן, ועוד שכשיש בקי בדיני נגעים ורואה שנגע אמא הוא למה לא יתחייב להראות לכהן גם אם אינו מיוחס.

אמנם יש ליישב, בהקדם מה שנחלקו האחרונים במצב כזה שיש חיוב מספק וכשיקיים מצד ספיקא דאורייתא ישאר הספק, אם יהא מחוייב לקיימו, שהפמ"ג דייק מדברי המג"א שאי"צ, שכתב אם אין יודעין א' מהברכות בבהמ"ז אין יכולין לברך כלל דברכות מעכבות, והקשה בס' אבן העוזר דבסי' קפ"ד (ס"ד) אמרינן דספק ברכת המזון חייב לברך, וה"נ שמא אין מעכבות וצריך לברך, ותי' הפמ"ג דבשלמא באכל ואינו יודע אם בירך

חוזר ומברך דמתקן ודאי משא"כ כאן דספק הוא דשמא מעכבות זא"ז ואינו מתקן בבירור אין להחמיר. [וזה הי' טענת הבית הלוי לאדמו"ר מראדזין בנוגע לתכלת בזה"ז, והדברים ארוכים ואין כאן מקומו להאריך בזה].

אמנם נראה שגם להדעה שאין לחייב אדם לקיים מ"ע מספק אם ישאר הספק, מ"מ יש לחלק בין מצב כזה שבתחילה הי' החיוב מצד הספק ונשאר הספק, למצב כזה שבתחילה החיוב הוא ודאי וכשיקיים המצוה יהא ספק, דעכ"פ הרוויח שיתכן שקיים המצוה שהי' מחוייב בה בודאי, דבנידון המג"א יש ספק אם יצא ידי חובתו מכיון שיש דיעה שהברכות מעכבות, וכשיברך ברכה א' ישאר הספק. [וזה סיוע לשיטת האדמו"ר מראדזין גם אם ננקוט כדברי הפמ"ג, דשם הרי יש ודאי חיוב להטיל תכלת, ונשאר בספק, אבל אם בתחילה הוא ספק ולבסוף נשאר הספק לא הרוויחו כלום, דבזה כו"ע יודו שאין לחייבו.

וראי' לסברא זו הוא מדברי הר"ן בסוכה (מו, ב – הובא בס' גור ארי' יהודה לבנו של הגרמ"ז בשו"ת אות י"א שהביא ראי' זו מס' ע"ח) דבנשאר הספק יש חיוב, שהר"ן כתב שאם הוא ביהמ"ש ועדיין לא קיים מצות ד' מינים שאינו מחוייב ליטול ד"מ בבין השמשות מכיון שהחיוב הוא רק מדרבנן, משמע דאם הי' החיוב מדאורייתא שפיר הי' מחוייב ליטול ד"מ בבין השמשות מצד הספק, אף שנשאר הספק אם קיים המצוה ולכאורה הרי זה בסתירה לדברי הפמ"ג בכיאוורו את דברי המג"א.

אכן יש לומר ולחלק, דבנידון הר"ן שפיר הרויח אם יטול ד"מ כי אם לא יטול הרי בודאי שביטל מצות לולב, שחיוב לקיחת ד"מ הוא ודאי, ואם יטול בבין השמשות יתכן שקיים המצוה לצד זה שהוא יום, אבל בנידון של המג"א יש ספק מעיקרא אם מחוייב בבהמ"ז כשאינו יכול לברך כל הברכות, מה רויח לברך ברכה אחת מכיון שעדיין ישאר הספק.

מעתה יש לומר גם בנדו"ד, דקודם שמראה הנגע לכהן יש ספק אם הוא טמא, ואם יראהו לכהן בזה"ז עדיין ישאר הספק מכיון שאינן כהנים מיוחסים, א"כ מה הרוויחו להראותו לכהן שאינו מיוחס שנשאר הספק כבתחילה.

ואין להקשות מפדיון הבן דפודין אף שנשאר הספק אם בנו פדוי מאחר שאין לנו כהנים מיוחסים, דבשלמא בפדיון הבן, הרי בנו אינו פדוי בודאי, ויש לאב חיוב ודאי לפדותו, ואם יפדה אותו בנתינה לכהן שאינו מיוחס יכול

להיות שיהא פדוי, נמצא שנשתנה המצב מודאי אינו פדוי לספק אינו פדוי, ואפשר שהוא כהן ויקיים מצות פדיון הבן בשלימות, לכן מוטל חיוב על האב לקיים כל מה שאפשר לו לקיים, אבל במצורע מה נשתנה, בתחילה יש ספק אם הוא טמא, ולבסוף נשאר הספק.

אלא שגם בזה יש לפלפל, דמלבד הספק אם הוא טמא יש חיוב להראות לכהן כמו שכתב החינוך (יובא להלן), ואם מראים לכהני חזקה יתכן שקיים מצותו, ולכן למה לא נשתדל לקיים מקצת.

מיהו יש לומר לאידך גיסא, דעיקר החיוב להראות לכהן היינו לברורי הספק, שאי"ז חיוב עצמאי כמו החיוב לפדות את בנו, א"כ מה יועיל להראות הנגע לכהן בזה"ז אם לא תהא מבורר.

ואפשר שהגרעק"א לא ניחא לי' בתירוץ זה דס"ל כסברא הנ"ל דהחיוב הוא ודאי וא"כ ירוויחו שמודאי יבא לידי ספק, וכמו שביארנו את דברי הר"ן, א"כ למה לא נלך לכהן בזה"ז שנקיים עכ"פ חלק מהמצוה.

ח

שיטת החינוך - הצורך בבקיאים

והנה החינוך (מצוה קס"ט) כתב: "ונוהגין דיני צרעת בזכרים ונקבות בכל זמן שיהי' לנו כהנים בקיאים רואין אותן" אבל לא הזכיר שצריכים שיהיו גם מיוחסין.

והנה ממה שהחינוך, שהולך בדרך כלל בעקבות הרמב"ם, לא הזכיר שצ"ל כהנים מיוחסים משמע דלדידי' יש הכרח רק שיהיו בקיאים (דלא כמ"ש המנ"ח), דלפ"ז הדרא הקושיא לדוכתא, למה אין דיני צרעת נוהגות בזה"ז.

אמנם גם לפי דברי החינוך יש מקום לומר שהטעם שאין דינו צרעת נוהגות בזה"ז הוא שבזמננו ליכא בקיאים.

ומצאתי מביאים כן מס' "אלא המצות" למהר"ם חגיז (סי' קע"ד): "ש"לא ראיתי שכתבו אותה בעלי ההלכות הפסוקות וגם לא שמעתי מפי רבותי שנעשה מצוה זו ע"ב ב"ד שבישראל",

וביאר: "שאינ חכמינו לאחר חתימת התלמוד בקיאים במראות נגעים ולכן

הניחו הדבר על חזקתו, שכל עוד שאין כהן רואוהו ואומר מוחלט או מוסגר הרי זה טהור".

ובאמת כבר קדמו בס' הלכות א"י המיוחס להטור: "שאינ לנו עכשיו כהן שיהי' בקי במצורעים ובשמותיהם, ואין לנו להבדילם ולא לזקק להם אלא כדין שאר חולים, ויש לנו לבקש עליהם רחמים".

אמנם מציינו במדרש לקח טוב (פ' תזריע) כעין זה עה"פ "והובא אל אהרן הכהן וגו': "והובא אל אהרן: זה אהרן, הכהן: לרבות כהנים אחרים, או אל אחד מבניו: אפילו בעלי מומין, הכהנים: להוציא את החללים, מכאן אמרו: חכם שבישראל רואה את הנגעים ואומר לכהן אע"פ שאינו בקי בהם: אמור טמא והוא אומר טמא, אמור טהור והוא אומר טהור, והיינו דאמר רבי יוחנן מיום שחרב בית המקדש אין טהרה ממת ואין טומאה ממצורע, פירוש אין טהרה ממת אבל טומאה איכא לפי שאין לנו אפר הפרה להזות, אבל טומאה ממצורע ליכא כלל לפי שאין בהם מורה",

ומשמע כמ"ש המהר"ם חגיז (ומשמעות החינוך) דליכא בקיאים בזה"ז, ולכן אין לנו מי שיוורה בדיני נגעים.

אכן שבפרט אחד אין דברי המהר"ם חגיז מכוונים למ"ש המדרש לקח טוב, שבמדרש לקח טוב מפורש שלאחר חורבן בית המקדש ליכא בקיאים, ואולם המהר"ם חגיז כתב רק שאין חכמינו לאחר חתימת התלמוד בקיאים".

אבל באמת דברי הלקח טוב צ"ע, חדא: שסותר את דבריו בפ' שמות (הובא למעלה), שהטעם הוא משום דליכא כהן מיוחס, ואילו בפ' תזריע הטעם משום שאין לנו מורה.

שנית, הקשו (תורה שלימה שם) הלא בזמן ר' יוחנן עדיין היו בקיאים, וקשה לומר שלא הי' מי שיוורה שבימיו שפיר היו בקיאים, ובפרט שמציינו (בבא מציעא פו, א) שרבה, שהי' לאחר זמנו של ר' יוחנן [וי"א שרבה הי' תלמידו של ר' יוחנן, עיין כתובות, (קיא, א) ותוס' עירובין (כב, ב) ד"ה קרקפתא], אמר על עצמו "אני יחיד בנגעים וכו'", שלכן הביאו אותו למתיבתא דרקיעא לפסוק בדיני נגעים כדאיתא שם בב"מ, ואיך יגיד ר' יוחנן דליכא בקיאים. [ובדוחק יש לומר, שהבריאים היו יחידי סגולה כרבה, ולא הי' שייך שכל העולם יבאו אליו שיפסוק בדיני צרעת].

לענ"ד נראה ליישב ב' קושיות אלו שהכוונה ב"מורה" באמת אינו בקיא כמו שפירש בס' תו"ש, אלא היינו כהן מיוחס דכתיב בי' (לג, י): "יורו משפטיך ליעקב גו'", ובפרשת שופטים נאמר "ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע", ובתחילת הפרשה נאמר "בין נגע לנגע" ואח"כ כתיב "ככל אשר יורך", דהיינו שמה שהכהן מטמא הרי זה בתורה מורה.

ולכן תלה המדרש לקח טוב את ביטול הכהנים מיוחסים בחורבן בית המקדש, שהיחוס נקבע בקשר לעבודה בבית המקדש, אבל המהר"ם חגיז תלה הדבר בבקיאים, ושפיר היו בקיאים בזמן הש"ס לכן תלה ביטול הבקיאים בלאחר חתימת התלמוד.

ולהעיר שבעיקר הדבר שחסר לנו כהנים מיוחסים או בקיאים בזה"ז יש להעיר מדברי השאלת יעב"ץ (סי' קל"ח) שכתב חידוש גדול, דאם ברור הדבר בסימנין מובהקין שהוא מצורע א"צ כהן. דלכאורה לפי דבריו יתכן שפיר שיתקיימו טומאת צרעת כשהדבר ברור שהוא טמא ואי"צ לכהן, לא כהן חזקה וגם לא כהן מיוחס, ואפשר דגם בקיאין אי"צ לדברי היעב"ץ.

אמנם הגרעק"א לא ניחא לי' בהאי תירוץא דיש חסרון בבקיאים שלכן אין דיני צרעת מזהגות, שהרי לא יתכן שבכל זמן אורך הגלות לא הי' אף ת"ח אחד (שאין צורך בכהן להורות) שיודע ובקיא בדיני צרעת.

ט

שיטת היעב"ץ - ליכא חיוב

מיהו בשו"ת שאילת יעבץ (סימן קלו) כתב הטעם דאין דיני נגעים נוהגות בזמן הזה מאחר דאין לכהן לטמאות אותו כיון שלא הטילה תורה חיוב מצוה זו של טומאת צרעת אלא כדי שיוכל ליטהר ולבוא אל המחנה ולביתו, ודין שילוח טמאים אינו נוהג אצלנו בזמן הזה אפי' בארץ ישראל כמ"ש התוס' ריש ברכות וטהרה דתגלחת ראשונה וצפרים ודאי פשיטא לי' דלא קעביד האידינא לכתחלה שאינן מועילים לו בכלום, ואדרבה מוסיפין לו צער ומכאוב שמחמתן נאסר בתשמיש המטה ומנודה מביתו עד שיגלח שנית.

אמנם דבריו נסתרים מדברי החינוך שכתב מפורש שיש חיוב להראות את הנגע לכהן, וז"ל: "שמצוה היא עלינו שכל מי שיהי' מצורע שיבוא אל הכהן לשאול על צרעתו וכו'", וכ"כ הרא"ש נגעים (פ"ג מ"ב) והוסיף שב"ד כופין אותו, ועיין בפ"י הרי"פ פערלא לספר המצות לרס"ג (ח"א עשה קפ"ו-קפ"ז).

ועיין בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' קמ"ז) לענין טהרת המצורע שאין איסור לשהות, והביא ראי' ממה שתנן במשנה דשקלים (פ"א מ"א) דבאדר עושין כל צרכי הרבים ובכללם גם טהרת המצורע, ע"כ שמותר להמתין, אבל אין זה בסתירה להחויב לבוא אל הכהן כשנטמא, שלאחר שנטמא יתכן שאין חיוב להשתדל להיטהר, אבל כשיש לו סימני טומאה בודאי שמחוייב להראות לכהן מיד. ולכן לא ניחא לי' הגרעק"א בתירוצו של היעב"ץ.

יו"ד

ביאור התפארת ישראל - בגדי כהונה

ובתפארת ישראל (ב"חומר בקודש" פתיחתו לסדר קדשים פ"ד סי' כו) מחדש שבטהרת המצורע יש צורך בבגדי כהונה, ואיך ילבש כהני חזקה בגד"כ שיש בהם כלאים. ובס' תפארת יעקב תמה עליו.

ובאמת כבר קדמו היעב"ץ בספרו "לחם שמים" (נגעים פ"ג מ"א) שדייק מדברי הרמב"ם שהביא התו"כ שצריך כהן בכיהונו א"כ בעיני בגדי כהונה כדריש בזבחים (יח, א) בגדים מדכתיב כהן בכיהונו.

ויש להוכיח שמחוייב בבגדי כהונה לפי מה שכתב התו"י ביומא (מב, א ד"ה שחיטת פרה) דשחיטת פרה צריך בגדי כהונה, והרי מה ששחיטת פרה טעון כהן היינו משום דהוי כמראות נגעים כמבואר בזבחים (יד, ב) ומנחות (ו, ב), משמע מזה דגם מראות נגעים בעי בגדי כהונה.

אמנם התפא"י בעצמו חזר בו במ"א (בפתיחה לנדעים, אות י"ד): "ונ"ל דמאיצטריך קרא למעוטי סומא (פ"ב מ"ג) ש"צ כשאר מום אינו פוסל בכהן לראיית נגעים, וא"כ פשיטא שא"צ הכהן ללבוש אז בגדי כהונה, ועי' יומא (מג, א) דאמר' הכהן בכיהונו ודו"ק"

וכן ראיתי מביאים ראי' ממה דמעט חלל מראיית נגעים ולא מיעטו מחוסר בגדים.

ואף ששחיטת הפרה בעי בגדי כהונה, מאי שנא מראות נגעים דהושוו להדדי בזבחים ומנחות שם וכמו שהבאנו מדברי התו"י - יש לומר דפרה אף שלא הי' במקדש אבל מ"מ מתייחס למקדש דהתורה קראו חטאת, אבל מראות נגעים אין שום קשר להמקדש.

וראי' לזה מדין הרמת הדשן שאף שכשרה בבעלי מומין לר' אליעזר מ"מ

צריך לבגדי כהונה, כמבואר בתוס' יומא כג, ב ד"ה יש), וזה סותר לדברי התפא"י שהוכיח מזה שכשר בעלי מומין דאי"צ בגדי כהונה.

אולם נראה לחלק, שהוצאת הדשן קשורה למקדש ולכן גדר הכהונה מחייב לבישת בגדי כהונה, אולם ראיית נגעים שאינו קשור למקדש לא בעי בגדי כהונה.

וראי' לחילוק זה יש להביא מדברי הראב"ד בפירושו לתו"כ (שמיני פרשתא א' ברייתא ד' בבואכם וכו') ד"בגדי כהונה ודאי דאפילו ביציאה צריכין להיות עליו דלאו אורח ארעא שיפשיט אותם עם יציאתו בעזרה וישאר ערום, ועוד דכתיב לשרת בקודש ר"ל כל זמן שהם בקודש יהיו בגדיהם עליהם",

הרי שלסברא השנית יש ענין ללבוש בגדי כהונה כשיוצאין מהמקדש מפני שקשור לעבודה אף שהיציאה עצמה אינה עבודה,

דלפ"ז יש לומר שגם שחיטת פרה שקשור למקדש קצת לא גרע מיציאה ממקדש שהצורך בבגדי כהונה אי"ז מפני שנמצא במקדש שהרי אין איסור לכנוס לעזרה בלי בגדי כהונה, אלא מפני שקשור לעבודה אף שאינה עבודה צריך שישאר עליו בגדי כהונה, וגם שחיטת פרה קשור לעבודה שנקרא חטאת. ועדיין צ"ע.

י"א

ביאור האו"ש

והאור שמח הלכות טומאת צרעת פרק י"א הלכה ו' הוסיף דיתכן שנשתכח מאתנו מראה של שני תולעת כמו שנשתכח מראה התכלת והחלזון כן נשתכח התולעת שני ומראהו ולא יתכן טהרתו וטהרת בתים.

אבל עדיין דורש ביאור מה שגם בזה"ז אין מחוייבין להראות לכהן, דמה שאי אפשר ליטהר לכאורה אינו מסלק החיוב להראות הנגע לכהן.

י"ב

ביאור התורה שלימה

ובס' תורה שלימה (שם) הביא ביאור חדש למה אין טומאת מצורע נוהגת בזמן הזה, והעמים זה בדברי ר' יוחנן שבמדרש לקט טוב על פי מה שמבואר בתו"כ מצורע פרקי נגעים פ"ה ט"ז "ולמה באו להורות מלמד שאינו רואה

את הנגעים עד שיורנו רבו", ובפי' הראב"ד: "להורות מלמד שאינו רואה את הנגעים עד שיורנו רבו", וכן גרסינן בחגיגה ירושלמי פרק אין דורשין "אמר רב אין אדם רשאי לומר דבר בנגע הצרעת אלא אם כן ראה או שימש: כיצד הוא עושה בתחילה רבו פותח ראשי פסוקים ומסכים: למדנו שאף על פי שהוא תלמיד ותיק ויודע ומבין את הכל דמדעתו אינו רשאי לעשות מעשה בהם אלא על ידי פתיחת רבו" ע"כ.

ועיי"ש עוד שהאריך, ומסיק: "שמזה רואים דין חדש בהלכות נגעים, שאינו מועיל אם אדם למד ויודע היטב הלכות נגעים מראיהן ושמותיהן, אלא אם כן ראה או שימש את רבו, דלפ"ז מבואר מה שבזה"ז נתבטל דהוי ע"ד סמיכת חכמים שנתבטל, ועיי"ש.

מיהו יש להעיר שבלקט טוב כתב משחרב ביהמ"ק נתבטל, אבל גם לאחר החורבן עד ימי האמוראים לכל הפחות, היו מומחים ולמה נתבטל, והרי גם סמיכה לא נתבטל בתחילת תקופת האמוראים.

עוד צ"ע שהלכה מחודשת זו לא הובא ברמב"ם ושאר פוסקים.

והנה עפ"י כל הנ"ל מובן מה שהגרעק"א לא ניחא לי' בכל התירוצים מצד הקושי שבכל אחד מהם.

י"ג

ביאורו של אדה"ז

ולכן נראה שהתירוץ האמיתי הוא מה שאמר אדה"ז בלקו"ת שאין מצוי בזמננו וזלה"ק:

"אדם כי יהיה בעור בשרו אדם הוא במדרגה גדולה לפי שהוא שלימו דכולא פי' מפני שהוא כלול מכל הבחי' חו"ג ורחמים וכל המדות והנהגות השייכות במי שהוא שליט ומושל בעולם, משא"כ מי שהוא דבוק לבחי' א' בלבד או שתים אינו נק' אדם כמו משה האיש איש האלקים אע"פ שבחי' משה למעלה מעלה מ"מ בחי' אדם למעלה הימנו כמ"ש בזהר פ' תזריע רמ"ח ע"א והיינו מפני היות בו כל הדברים כו' ויוכל להעלות למעלה בעניניו ומעשיו ולהשפיל למטה וכל העולם תלוי בו וע' ר"פ משפטים דצ"ד סע"ב ובמדרש ויקרא רבה ר"פ ב' ובקהלת ע"פ אדם אחד מאלף מצאתי אדם זה משה שבא לאלף דור בו, והנה אדם הזה כשמוכשרין מעשיו ותיקן כל הדברים

והבחי' שלמעלה יוכל להיות עדיין בעור בשרו בחי' התחתונה שבו לא נתברר הרע והפסולת ממנו ונולדים סימנים בגשמיות בבשרו שלא כדרך הטבע והם הנגעים שאינם מליחות המצויים כמ"ש הרמב"ם שמצות נגעים אינו נהוג בזמננו זה אחר החורבן מפני שאינו מצויין כלל שיהי' שינוי בבשר עצמו בלא שום ליחה שהרי הוא כמראה החמה עמוקה מן הצל וכו' אך מעשה נסים הם מפני שברוחניות בעבודת ה' תיקן במעשיו ובירר הרע מן הטוב בכל הדברים רק פסולת שבסוף לבושיו עדיין לא נתברר לכן נולדו בבשרו וגם נגעים דברים גבוהים הן שאינו נק' טמא עד שיקראנו הכהן טמא וכשעדיין לא קרא לו שם טמא אין הנגעים בכלל טומאה אלא אדרבה הם אורות עליונים רק שהם דינא קשיא דקדושה כדאיתא בע"ח ע"ש ועיין בהרמ"ז מ"פ תזריע במ"ש והבן ענין גדול שאין טומאות הצרעת ככל שאר טומאות כו' ע"ש והוא אל אהרן הכהן שנתעלים ע"י

אמנם אין דברי אדה"ז ביאור לשיטת הרמב"ם וכמ"ש כ"ק אדמו"ר בהערה בלקו"ש חכ"ב דאדרבה שיטת הרמב"ם ששייך בזה"ז, הרי שס"ל שאכן מצוי בזה"ז.

י"ד

ספיקת הצ"צ במנין המצות שלו

והנה במנין המצות של הצ"צ (נדפס בסוף ספרו פסקי דינים, וכנראה מנה שם כל המצות עשה שנוהגות בזה"ז, וציין מספר המצות) העתיק הצ"צ מצות הקשורות לצרעת אבל לא הכניסם במנין המצות שלו.

ובפשטות שהי' מסופק אם שייכים בזה"ז כמשמעות הרמב"ם, או לא ככל הני ביאורים שנאמרו בדבר.

אכן נראה שס"ל שבאמת אם הי' מצוי צרעת בימינו שהי' מצות להארות לכהן, ולכן הזכיר מצות אלו ברשימתו, אבל לא הכניס מצות אלו במנין מאחר שבפועל אי אפשר לקיים מצות אלו, דעיקר מה שמנה הוא מצות הנוהגות בזה"ז. ועיין מש"כ ידידי הגר"א אלטיין שיחי' בקובץ יגדיל תורה.

[1] וראיתי מביאים מהגר"מ זמבא הי"ד שהקשה על סברת הרמב"ם ממה שלמ"ד שיש ד' מצות בציצית אם יש לו ג' ציצית דיכול להטיל בציצית בכלאים דעדל"ת, אבל לפי דברי הרמב"ם אין המצוה שלימה, וא"כ אין שם דחי' לדברי הרמב"ם.

ונראה לחלק בפשטות, דיש חילוק בין קיום מצוה לטהרה, דכל מצוה הוא ענין בפ"ע גם אם הוא חלק במצוה כללית, אבל ענין של טהרה הוא למטרה אחת, ואם אין המטרה מתקיימת שוב אין היתר לדחות הלאו. אכן יש להעיר מהדין דזב שראה קרי שיטבול לקריו, אבל שם הרי הם ב' טומאות נפרדים, וכאן הרי זה טומאה אחת, ופשוט.

[2] אמנם ראיתי בס' תורה שלימה (שמות מילואים סי' י"ח שתמה על ביאור זה בר' יוחנן שהלא בימיו שפיר הי' כהן מיוחס.

כן ראיתי מקשים מברכות (ה, ב) דאיתא שם דאמר ר' יוחנן דבאר"י הוי נגעים יסורין של אהבה כיון שנוהג טומאת צרעת, וזה סותר המדרש לקח טוב שמרא דשמעתתא שם הוא ר' יוחנן,

וראיתי דבר תמוה בס' "דרך שיחה", לפי מה שמבואר בס' תנאין ואמוראים שר' יוחנן חי שלש מאות שנה הרי הי' קודם החורבן שאז היו כהנים בקיאים.



בענין סדר אמירת התהלים שאחרי התפילה

הרב גור ארי יהודה לורבר

ידוע המנהג לאמר בכל יום הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (היינו ביום שנמלאו לו יג' שנה ואילך - קאפ' יד, כשנמלאו לו יד' שנה ואילך - קאפ' טו וכו'), תקנה זו נתגלתה ונתפרסמה ע"י כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ¹ ובלשונו הק': "מנהג מקדמונים מה שהנהיגו הגאונים לומר כל שנה פרק התהלים לפי מספר שנות החיים".

מקור המנהג הוא מדברי כ"ק אדמו"ר הזקן² וזלה"ק: "לכן צריך כל אחד לאמור הקאפיטל שהוא עומד בשנה זו ולהלל בתהילות כו".

במכתב מט' שבת תש"ט מביא³ כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ את המקור⁴ לדברי אדה"ז, וכך כתב: "זקני החסידים אשר הכירו את הוד כ"ק רבינו הזקן, אמרו, אשר בפעם הראשונה שחזר הוד כ"ק רבינו הזקן ממעזריטש, הנה בין המרגליות טובות . . קיבל מרבו בשם רבו מורינו הבעש"ט לאמר בכל יום

1. בהתוועדות ח"י אלול תש"ד, ספר השיחות ה'תש"ד ע' 162, ושם מספר על הקשר בין לידת כ"ק רבינו הזקן בח"י אלול תק"ה וקאפיטל מ"ז שהבעש"ט החל לומר ביום הולדתו ח"י אלול תק"ד, וע"ש.

2. נדפס במאמרי אדה"ז הקצרים ע' שמא.

3. אגרות קודש שלו ח"י ע' נג, ונדפס אח"כ בקובץ מכתבים שבסו"ס תהלים אהל יוסף יצחק, וכן (בשינוי קצת) בתקנת אמירת תהלים בציבור שבריש התהלים.

4. בהתוועדות ש"פ וישב תשכ"א הזכיר כ"ק אדמו"ר: "בימים אלו הגיע "ביכל" מאמרים של רבינו הזקן, וביניהם יש מאמר קצר, שבו נזכרה התקנה שגילה כ"ק מו"ח אדמו"ר בנוגע לאמירת תהלים". במאמר באותה התוועדות שוב הזכיר את הביכל הנ"ל: "וכנראה שזהו המקור למ"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר, שתקנת הקדמונים היא שכל אחד יאמר את המזמור בתהלים המתאים למספר שנותיו".

הקפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו⁵ אחר תפלת שחרית קודם אמירת השיעור תהלים בכל יום כנהוג⁶.

והנה במכתב כ"ק אדמו"ר⁷ כתוב: "והקאפ' למספר השנים - אפשר לאמרם - לאחר השיעור חדשי".

לכאורה הוראה זו באה כמענה בנוגע לשעת הדחק בלבד ולא לכתחילה, כפי הנראה מתחלת המכתב שמתייחס לשאלה בנוגע לאמירת השיעור חדשי: "...בשעת הדחק מתחילים שיעור התהלים חדשי תיכף לאחר התפלה ומסיימים אותו במשך היום⁸. (וממשיך) והקאפ' למספר השנים אפשר לאמרם לאחר השיעור חדשי".

אך למרות שזה רק לשעת הדחק בכ"ז מביא לזה סברא בסיום המכתב: "לכאורה י"ל בזה כל המקודש מחברו קודם לחברו⁹ - כיון ששיעור זה שווה בכל הציבור, וע"ד קרבנות הציבור והיחיד. אבל העירוני אשר במכ' ט' טבת תש"ט (נדפס בקובץ מכתבים אשר בתהלים עם רשימות הצ"צ) כתוב להיפך. ובכ"ז י"ל אשר שעת הדחק שאני". עכ"ל¹⁰.

5. במכתב מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ (אגרות קודש שלו ח"א ע' לא) נדפס ממכתב בכתי"ק מחו"ד ש תמוז תרס"ו: שמעתי מוקני ארץ שבימיהם היה המנהג שכל אחד היה אומר בכל יום הקאפיטל תהילים לפי שנות חייו. למשל אם מלאו לו כ' שנה ונכנס לשנת הכ"א היה אומר פרק כ"א בתהלים וכן היו אומרים גם את התהילים לפני שנות בניו ובנותיו באמרם שזהו סגולה שלא ייצאו לתרבות רעה. ואני, כששמעתי זאת קיבלתי על עצמי לומר בכל יום את פרק תהילים שלי. כעת מלאו לי כ"ו שנים, והתחלתי כבר את שנת הכ"ז, והנני מקבל על עצמי בלי נדר לפרש את פרק התהילים שלי במשך השנה עפ"י דא"ח.

6. המנהג לאמירת שיעור תהלים כפי שנחלק לימי החדש החל בשנת תרפ"ז (שנת המאסר והגאולה של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ), וראה מכתבו בזה מט"ו סיון תרפ"ח נדפס במילואים לקובץ מכתבים בתהלים, ומפני חשיבות הדברים אעתיקו כאן: בראשית שנת תרפ"ז באתי בבקשה לכללות אנ"ש שי' אשר יקבעו, שבבתי-הכנסת אחר תפלת שחרית בכל מנין מתפללים יאמרו שיעור תהלים (כמו שנחלק לימי החדש), ולאמר אחר זה קדיש כנהוג*. ובקשתי זאת בתקפה עומדת, לזכות הרבים, (וראוי ה' לעשות כן בכל בית כנסת, כי איננו ענין פרטי של מפלגת החסידים יחיו בפרט), ובגלל זאת יתברכו ממקור הברכות בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר.

7. אגרות קודש חט"ו ע' רלד.

8. ביום דוקא, ע"פ מש"כ האריז"ל שאין ללמוד מקרא בלילה, כן נוהרים שלא לומר תהלים בלי-לה משקעה"ח עד חצות הלילה, וראה בקובץ הערות התמימים ואנ"ש "שיח תמים" שי"ל ע"י תות"ל נתני' באה"ק (תשס"א) שם הרחבתי בענין זה.

9. הוריות ג, 1.

ז"א שמצד סברא ע"פ הלכה (כל המקודש, וקרבנות הציבור והיחיד) הי' צריך לומר את השיעור חדשי קודם לפרקו האישי, ולא רק בשעת הדחק אלא לכתחילה בכל יום. אלא שכיון שנשיא בישראל הורה לאמרו קודם השיעור חדשי לכן רק בשעת הדחק יש לו על מה לסמוך. ואם בשעת הדחק ביכולתו לומר רק פרק אחד בלבד (פרק א' מהשיעור היומי או רק את פרקו האישי) איזה מהם יאמר, מכריע הרבי "מתחילים שיעור תהלים חדשי".

ובכלל צריך להבין מה הטעם לאמירת הקאפיטל המתאים למספר שנותיו קודם דוקא.

ואולי מפני שהוא מנהג קדום יותר "מנהג מקדמונים מה שהנהיגו הגאונים" משא"כ המנהג לומר השיעור תהלים חדשי החל בשנת ה'תרפ"ז (ראה הערה 6), ועצ"ע.

הנה כן מצינו גם בנוגע לאמירת קאפיטל כ' בימים שאין אומרים בהם תחנון, שמקדימים פרק כ' לשיעור חדשי ואף לפרק המתאים למספר שנותיו. וכך אמר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ¹⁰ וזלה"ק: "נמסרה לי שליחות להודיע ברבים, שבימים שאין אומרים בהם תחנון הרי לא אומרים "למנצח יענך", יאמרו אז "למנצח יענך" אחרי התפלה לפני אמירת תהלים, לא בתור סדר התפלה כי אם בסדר תחנונים. כך גם בשבת קודש וימים טובים שאין אומרים בהם "למנצח יענך" - יאמרו "למנצח יענך" אחרי התפלה לפני אמירת תהלים, לא בסדר התפלה כי אם בסדר תחנונים". עכל"ק.

ואולי אפשר לומר שפרק כ' קודם לכל (הן לשיעור חדשי והן לפרק המתאים למספר שנותיו) כיון שהוא השלמת החסר וכעין תשלומין לתפילה, ולכן בא מיד לאחרי ללא הפסק. וכן נוהגים בפועל¹¹.

וכן בנוגע להקאפיטל של הרבי שנוהגים לאומרו בכל יום¹², והמנהג

10. התוועדות ב' ניסן תש"ד (חלקו נדפס ב"תקנת אמירת תהלים בציבור" שבריש התהלים).

11. להעיר שסדר גילויים ופירסומם של ההוראות הנ"ל בשנת תש"ד היו שההוראה של אמירת פרק כ' היתה בב' ניסן, וההוראה של אמירת הפרק המתאים למספר שנותיו היתה כו"כ חודשים אח"כ בח" אלול.

12. ראה ספר המאמרים קונטרסים ח"ג ע' כג הערת כ"ק אד"ש: "כמה מהחסידיים נוהגין א) לומר בסדר הדרחמן: הוא יברך את אדוננו מורנו ורבנו. ב) לומר בסיום דשמו"ע גם הפסוק של שם אדמו"ר. ג) לומר גם הקאפיטל תהלים של שנות האדמו"ר".

וראה גם בהתוועדות דש"פ פנחס תש"י ולזה"ק: בשיחת י"ג תמוז דאשתקד אמר כ"ק מו"ח

הפשוט שנאמר בסמיכות לשיעור תהלים החדשי. כו"כ חסידים נוהגים לאומרו לפני השיעור חדשי ואף לפני הקאפיטל האישי שלהם, מצד הרגש והתקשרות ונתינת כבוד, ובמיוחד שאמירת פרקו של הרבי הוא "כלי רחב להמשכת ברכות הצדיק. . . בעוה"ז עולם המעשה"¹³, וע"י הקדמת פרקו של הרבי ממשיכים את כל הברכות שע"י אמירת תהלים¹⁴ שאומר לאח"ז (המתאים למספר שנותיו, השיעור חדשי, הפרקים של בני ביתו¹⁵ וכו').

מעשה רב: חדי העין הבחינו שכשכ"ק אדמו"ר ירד לפני התיבה, הרי בסיום התפלה לא אמר את המזמור המתאים למספר שנותיו קודם, אלא את השיעור חדשי עם הציבור.

ואולי ניתן לחלק בין תפלת הש"ץ ובין שאר משתתפי המנין וכמובן בתפלת היחיד, והוא מפני שלא יהי' טירחא דציבורא. וכן כדי שאמירת השיעור חדשי יהי' אצל כולם בשווה באותו זמן משא"כ אם יקדימו לזה את פרקם האישי והרי לא כל הפרקים שווים באורכם, ולא כולם שווים במהירות קריאתם.

לחביבותא דמילתא אסיים עם מענה כ"ק אדמו"ר לילד שכתב לרבי שלומד סידור וחומש בראשית וסיים את מכתבו "רבי, אני אוהב אותך כמו סוכריה", והשיב לו הרבי: "מזמן לזמן מזמור התהלים שלו".

אדמו"ר: "יעדער חסיד דארף זאגן אלע טאג אַ קאָפיטל תהלים ביחוד אַז דער זכות פון די רביים זאָל ביי זיי נמשך ווערן און עס זאָל ביי זיי נקלט ווערן דער גילוי אור אין אַ פנימיות" (כל חסיד צריך לומר בכל יום קאָפיטל תהלים ביחוד שתומשך זכות הרביים ויקלט הגילוי אור בפנימיות).

ולכאורה: ההשפעה של הרביים קיימת כבר מזמנו של הבעש"ט, ואעפ"כ, לא נאמרה ההוראה ע"ד אמירת קאָפיטל תהלים להמשכת זכותם של הרביים וקליטת הגילוי אור בפנימיות – עד י"ב תמוז תש"ט!

ויש לומר, שהכוונה בזה היתה שכל חסיד ימשיך לומר את הקאָפיטל של הרבי המתאים למספר שנותיו.

ישנם חסידים שהיו אומרים את הקאָפיטל של הרבי (מזמור ע'), אבל לאחרי יו"ד שבט נתעוררו אצלם ספקות האם להמשיך אם לאו. ועתה, לאחרי י"ב תמוז, יום הולדתו של הרבי, נתעוררו אצלם ספקות האם להמשיך באמירת מזמור ע' או להתחיל מזמור ע"א – האם גם לאחרי ההסתלקות שייך הוספה וגידול בשנים.

שאלה זו הבהיר הרבי באמרו בי"ג תמוז האחרון בחיים חיותו בעלמא דין, שכל חסיד צריך לומר בכל יום קאָפיטל תהלים, הקאָפיטל של הרבי, שע"ז תומשך זכותו של הרבי ויקלט הגילוי אור בפנימיות".

13. אגרות קודש ח"ג עמ' שסט, ועד"ז עמ' ח' ועמ' שנז.

14. ראה בארוכה בקובץ מכתבים אודות גודל ערך אמירת תהלים.

15. ראה הערה 5.

ויה"ר שע"י אמירת התהלים נזכה להיות כלי ראוי לברכות ה' - "כלי רחב להמשכת ברכות צדיק בעוה"ז עולם המעשה", ו"שתומשך זכות הרביים ויוקלט הגילוי אור בפנימיות", ושנתברך "ממקור הברכות בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר", והעיקר הגאולה האמתית והשלימה ע"י נעים זמירות ישראל דוד מלכא משיחא ותיכף ומי"ד ממ"ש, ובאופן של "הקהל את העם האנשים הנשים והטף", "וכשם" שאנחנו אומרים שירים בעולם הזה כך נזכה לומר לפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שיר ושבחה לעולם הבא, ועל ידי אמירת תהלים תתעורר חבצלת השרון לשיר בקול נעים גילת ורנן כבוד הלבנון נתן לה הוד והדר בבית אלקינו במהרה בימינו אמן סלה".



16. סוף נוסח היהי רצון אחר תהלים.

* להעיר בנוגע לאמירת קדיש שאחר השיעור תהלים, ידועה דעת כ"ק אדמו"ר שצריך לאמרו גם כשאינן "חיוב" ו"אמר ע"י מי שאין לו אב ואם או כשאינן האו"א מקפידים" (אג"ק ח"י ע' שב).

כדת משה וישראל

ר' שמעון כדורי

ווארט ששמעתי על הפסוק "הרי את, מקודשת לי, כדת משה וישראל".

ובכן נוסח זה אותו אנו אומרים בשעת החופה כידוע איננו רק נוסח מומלץ אלא נוסח זה מהווה אות וחותם על גמירות דעתם של המקדש והמתקדשת קבל עם.

שלושה שאלות נשאלות על נוסח זה

א. 'הרי את' לכאורה היה אפשר למצוא נוסחים מכובדים יותר מאשר הרי את, משום שהרי את הוא נוסח ישיר מידי ובמיוחד שמדובר במעמד מכובד שכזה. וגם אם לא היה מדובר במעמד מכובד אמירה דומה של 'הי אתה' יכולה לקומם גם עובר אורח שלא מכירים.

ב. 'מקודשת לי' מדוע החתן אומר מקודשת לי בלשון עבר בעוד שהוא מקדש אותה כעת בהווה.

ג. 'כדת משה וישראל' מה מיוחד כל כך בלשון כדת משה וישראל שאנו מזכירים את זה בשעת החופה.

אולי היה אפשר לומר הינך מתקדשת לי על פי תורת ה' ביד ישראל או משהו דומה.

ובכן קושיות אלו נתרץ לפי הסדר

א. 'הרי את' אם מסתכלים רק על הפשט המשתמע מ'הרי את' אכן יש מקום לשאלה הנ"ל אך באמת 'את' בא לומר כולך מא' עד ת'.

ב. 'מקודשת לי' האות ל' והאות י' בגימטריה יוצא 40 וידוע שארבעים יום קודם יצירת הוולד יוצאת בת קול ואומרת בן פלוני לבת פלוני. ולכן נכון לומר מקודשת לי בלשון עבר.

ג. 'כדת משה וישראל' לשון זו נבחרה למעמד זה משום שהיא יסוד נצחי עבור הבית היהודי. אם רק נעמיק ונתבונן בקשר של בני ישראל ומשה רבינו נמצא שם שלל כלים אלמנטריים לביסוס קשר בין בני זוג. כגון ענווה, שאל אף חוכמתו וגדולתו של משה רבינו נאמר "והאיש משה ענו", או גם דוגמא נוספת של מסירות ונאמנות "ואם אין מחני נא" שלבסוף אף שילם בכך ששמו אכן הושמט מפרשת תצווה ועוד כהנה וכהנה.

אם כן לסיכום במשמעות הנוסח הרי את נמצא שמעבר להבנה שהבעל והאישה מתקדשים במציאות הכוללת אחד של השניה, ולמרות שבת קול כבר הכריזה בן פלוני לבת פלוני עדיין יש לזכור שהצופן להצלחה טמון בהיסטורית המסעות הנצחית 'כדת משה וישראל', ונסיים בברכה לגאולה קרובה.



למה קורין ללחם שאופין לכבוד שבת ויו"ט בשם "חלה"

ר' יוסף האריטאנאוו

מורגל בפי כל לקרות ללחם שאופין לכבוד שבת ויום טוב בשם "חלה".
וצריך ביאור למה קוראים ללחם זה בשם "חלה"?

וי"ל שהטעם והמקור לזה הוא מיוסד על המובא בשו"ע אדמוה"ז או"ח
סימן רמ"ב סעיף י"ב, וזה לשונו:

"נוהגין ללוש כדי שיעור חלה כל אחד בביתו לעשות מהם לחמים לבצוע
עליהם בשבת ולא ליקח לחם מן השוק כמו בשאר הימים ודבר זה מכבוד שבת
ויו"ט ואין לשנות המנהג".

[לפ"ז אולי אין לקרות ללחם שלוקחים מן הנחתום חלה.]

ויש לשאול ולהעיר על מנהג זה לקרות לחם זה בשם "חלה". דהנה ידוע
גודל הזהירות שנוהרים בדברים שהם זכר לקרבן וכיו"ב שלא לעשות אותם
בדומה לקרבן מחשש שמא יאמרו אוכלים קדשים בחוץ. לדוגמא: בקערה
של ליל הסדר לוקחים צוואר העוף ולא של בהמה זכר לקרבן פסח שלא תהא
דומה להקרבת קרבן חוץ למקדש.

וכמו שמובא בהגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים של הרבי:

הזרוע. נוהגין לקחת חלק מצואר עוף. כן מדקדקין שלא לאכול הזרוע
אח"כ - כל זה הרחקה שלא יהא כל דמיון לקרבן פסח. ומטעם זה הנה כבוד
קדושת מו"ח אדמו"ר מסיר כמעט כל הבשר מעל עצמות ה"זרוע". ע"כ
ועוד בליל הסדר נוהרים מלאכול בשר צלי מ"מ שלא תהא נראה שאוכלים
קדשים בחוץ.

עפ"ז אינו מובן למה קוראים ללחם שאופין לכבוד שבת ויו"ט "חלה",

הרי החלה הוא אסור לזרים כדתנן במשנה מס' חלה (א,ט) "התרומה והחלה
אסורים לזרים" ולכאורה יש חשש שיטעו לומר שחלה מותר לזרים?
ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



חסידות

מילת אברהם אבינו

הרב אברהם יהושע העשיל גורארי'

א.

כמה פירושים במדרש "ונמצא מהול"

אודות מילת אברהם אבינו איתא במדרש רבה¹ עה"פ "בעצם היום הזה נמול אברהם"², "אמר ר' לוי מל אברהם אין כתיב כאן אלא נמול בדק את עצמו ונמצא מהול"³.

ובפירוש המדרש מצינו כמה פירושים:

הנה בפשטות כוונת המדרש שנמול בגשמיות מאת ה', וראה פירוש תורה שלמה לך לך⁴ על מאמר זה "שנמצא מהול" שמפרש על פי המדרש תנחומא

1. מ"ז, ט.

2. בראשית יז, כו.

3. ופירוש המהרז"ו שם שדיוק המדרש שכתוב נמול ולא מל הוא רק בנוגע לאברהם שהרי בנוגע לישמעאל וילידי ביתו כתוב בפסוק י"ז, כג שהי' ע"י וימל אברהם. וראה סה"מ תקס"ג ע' יב 'ולא כתי' וימל א"ע כמ"ד במקנת כספו וימל אברהם כו' כ"א נמול אברהם.

4. פרק יז אות לא ואות קסא.

שעקצתו עקרב (שהרי מאמר ר' לוי בא בהמשך לזה) או על פי מדרש אחר שנמול ע"י רפאל.

ולהעיר מפירוש עץ יוסף במדרש שם "דרש נימול מעצמו ביום ההוא על ידי נס כדי שלא יצטער".

ובהגהות הרד"ל על המדרש "נ"ל שר' לוי דרך רמז אמר שמצא והרגיש בעצמו שסרה מאתו לגמרי שנהפך לבבו להאיר באור ה' והי' יכול לקבל גילוי שכינה ועומד על רגליו".

ובפירוש מהרז"ו במ"ר פ' מז הנ"ל "ואפשר דר' לוי סובר כמ"ש לקמן פרשה מ"ט סימן ב' בביאור ובאגדת בראשית פרק י"ט שם מובא המדרש על זכרות עמו הברית "שלה ידו ואחו עמו, והיה אברהם חותן עד שמל".

היינו, שמפרש שהי' גם פעולת אברהם במילה. (פירוש זה כבר קדמו אדמו"ר הזקן ואדמו"ר באמצעי ובאופן אחר ראה להלן) אבל לכאורה פירושו עדיין צריך הסבר בדברי ר' לוי "בדק את עצמו ונמצא מהול" משמע שלא היה פעולה של מילה.

ב.

נימול מאת ה' בדרושים

הנה בתו"א⁵ מביא אדה"ז דיוק מדרש רבה הנ"ל: "וז"ש נימול אברהם ולא וימל א"ע . . אברהם זכה לגילוי בחי' ומל ה' את לבבך ע"כ נאמר נמול אברהם"⁶.

ובסה"מ בתקס"ג⁷ (הנחת ר"מ) מקור המאמר שבתו"א מביא מדרש זה

5. לך לך יגד.

6. בס' חסידות מבוארת (סוף ע' נה) שואל: לכאורה צע"ק, שהרי גם מילת ילידי ביתו ומקנת כספו נאמר "בעצם היום הזה" [ראה לעיל במ"מ, פיסקא: גבי מילת], ועוד שכאן גבי אברהם נאמר "בעצם גו' נמול אברהם וישמעאל בנו". ע"כ.

ולכאורה אין כ"כ קשה שהרי תיבת נמול קאי על אברהם ועל פי ביאור אדה"ז זה הי' מפני גילוי בעצם היום הזה ולא ע"י עצמו ולא יכולים לפרש שמילת ישמעאל וילידי ביתו הי' מסיבת גילוי בעצם היום הזה שהרי מפורש לפני זה "וימל אברהם . . בעצם היום הזה" שגם בעצם היום הזה הי' צריך להיות פעולת אברהם "וימל אברהם" אצלם בכדי לפעול ענין המילה, וע"ד הרמזו י"ל לפי הט' עמים יש אתנחתא על תיבת אברהם שעיקר בעצם היום קאי על אברהם.

7. ע' יב.

"שמל אותו ה'", ובהנחת אדמו"ר האמצעי תקס"ג כתב "שאברהם נימול ע"י ה'" (ולא מובא המדרש של פ' וירא ד"וכרות עמו הברית" שהי' פעולה של מילה ע"י אברהם (ראה לקמן)).

ובפשטות מובן מלשון מאמר זה שהמילה הי' מאת ה' בלי פעולת א"א, ויש לעיין אם הכוונה שנמול מאת ה' גם בגשמיות כפשטות לשון המדרש שלא הי' פעולה של מילה ע"י א"א או הכוונה שהמילה מאת ה' הי' רק ברוחניות.

ג.

פעולת א"א במילה בעזרת ה' בדרושים

הנה בהנחת ר"מ הנ"ל עם שינויים והגההות מאדמו"ר הצ"צ באור התורה⁸ כתב: "וזהו נמול אברהם ולא כתיב וימל אלא ע"ד ומל ה' (הג"הה ועיין במד"ר פ' וירא פמ"ט בפ"י וכרות עמו הברית . .)".

[ולכאורה טעם שהוסיף הצ"צ תיבת ע"ד ומל ה', שהרי לע"ל יהיה ומל ה' הוא בלי סיוע של האדם ואצל א"א הי' וכרות עמו. אבל יש להעיר מאוה"ת מגילת אסתר ע' נה "וי"ל וכרת עמו שזכה לבחי' ומל ה' את לבבך שיהיה לע"ל . . ולא מביא "ע"ד".]

ובהמשך של ד"ה זה בסה"מ תקס"ג⁹ כתב: "וזהו וכרות עמו הברית כו' שכרת עם אברהם הברית עליון של יסוד דע"י כנ"ל וזהו נמול מלמעלה שהוא מילה ובירור עליון של יסוד דעתיק".

ובאוה"ת לך לך¹⁰ כתב: "לכן כתיב נימול ממילא שהש"י מלו . . וכן פי' רש"י ס"פ לך מדכתיב וכרות עמו הברית".

וכן בתורת חיים מביא אדמו"ר האמצעי דיוק המדרש וז"ל: "ואמרו במדרש ב"ר נמול מאיליו", ואח"כ ממשיך "שה' עזרו ששלח ידו ואחו עמו וכרת עמו הברית לו לא נאמר אלא עמו" (ושם צו, ד, צו, ב) וע"כ זכה למילה עליונה זו דנמול עם ה' שעזרו ה' במעשה המילה).

ובפלח הרמון ד"ה זה¹¹ כתב: "והנה באברהם אע"ה האיר ב' הבחי' דומלתם

8. ע' תשכה.

9. הנחת ר"מ ע' י"ח.

10. תשלב, ב.

11. ע' מב.

כו' ומל ה' כו' וכמ"ש וכרות עמו הברית כו' ולזה א' נימול ממילא ומאיליו ע"י מילה עליונה שמלמעלה למטה כו' ולכאורה כוונתו שכרות עמו הברית מרמז לזה שהי' אצל אברהם גם בחי' הא' של ומלתם וגם בחי' הב' וימל ה' בזה שעזר לו".

לכאורה משמע מדרושים אלו שמצרפים דיוק המדרש על פסוק "נמול מאיליו" עם המדרש על "וכרות עמו הברית" שהכוונה שהי' גם פעולה של אברהם במצות מילה, אבל עדיין יש לעיין האם פעולת אברהם במצות מילה הי' גם בגשמיות או רק ברוחניות (להעיר מהמובא לעיל "שכרת עם אברהם הברית עליון של יסוד דע"י").

ד.

מענת כ"ק אדמו"ר - מצות מילה בגשמיות

באג"ק כ"ק אדמו"ר חט"ו¹² במענה על השאלה בנוגע מילת א"א אם היא דומה לקיום המצוות ע"י האבות שמבואר שהם רק ברוחניות או לקיום המצוות אחר מ"ת שהם גם בגשמיות.

ולכאורה י"ל כוונת השואל הי' שבדרוש 'בעצם היום הזה' לא מוזכר שהי' מילה בגשמיות שהרי מה שלא קיים מצות מילה הוא דרגת מילה הבאה מלמעלה (הב'), ועל זה כתוב שנמול מאת ה' ולא מובא שהי' מילה בגשמיות, ועל זה ענה כ"ק אדמו"ר:

"מצות מילה דאע"ה היא גם בגשמיות. ולא עוד אלא שזהו כוונה עיקרית בה וכמוש"כ בד"ה הנה אברם (תו"א ר"פ לך לך) סס"ה, ובלקו"ת לג"פ בביאור ע"ז (פו, ע"ג)".

ה.

דוקא ע"י מילה בגשמיות פועלים מילה ברוחניות

והנה בסה"מ תקס"ג¹³ כתב: "והנה תחלה כתי' ומלתם את ערלת לבבכם, פי' שתחלה צריך להיות במעש' גשמיות (שהוא סור מרע ועשה טוב כו' שזוהי המילה הגשמיית להפריד הטוב מן הרע שלא יכסה הערלה כו') ואח"כ

12. אגרת התקס"ה.

13. ובשינויים באוה"ת ע' תשכט.

צ"ל מילת ערלת הלב . . וכמו שלמטה כנ"י מולי' א"ע כו', כמ"כ למעלה מלכו' דאצילו' שהיא מקור של כנ"י מבררת את הנוגה דבי"ע את הטוב שבהם מן הרע ומפרידו' מן הערלה שהוא הרע כנ"ל וזוהי מילה ראשונה שמלכו' דאצילו' מברר' בעוד לילה ותתן טר"ף מן בי"ע . . .".

ובפלא הרמון¹⁴ כתב: "והנה הטעם שע"י מצות מילה בגשמי' (וכן ע"י מילה ברוחניות שה"ע התשובה) ממשיכים בחי' הכתר . . והנה כאשר מסירים הערלה הגשמי' (וכן הערלה הרוחנית ערלת הלב כו') עי"ז הוסר ההסתר של הפרסא המסתיר על שם הוי' והוסר כל הפרסאות . . .".

משמע שחלק ממצות מילה הוא מעשה גשמית ושע"ז פועלים גם למעלה פעולת המילה להסיר הפרסאות בכדי לקבל הגילוי דמל ה', ולכאורה ביאור זה דומה לפעולת האבות בענינים גשמיים בכדי לפעול ענינים ברוחנית.

1.

טעם נוסף לקיום מצות מילה בגשמיות

ולכאורה ביאור הנ"ל (תקס"ג) שהצורך במילה גשמית הי' בשביל הגילוי ומל ה' עדיין צריך לביאור נוסף שהרי למה חיכה א"א להציווי דמילה ולא מל את עצמו בלי הציווי כשם שקיים מצות פריעה בלי ציווי, אלא מבואר בכמה מקומות בדא"ח שבכדי להיות חיבור הגילוי דמילה למטה בחיצוניות הוצרך להיות פעולה גשמית ע"י הציווי מלמעלה וכסימן לבנים בדוגמת המצות שלאחרי מ"ת.

ויש להעיר מתו"א מקץ¹⁵: "וכן מילה קיים ג"כ קודם שמל את עצמו בגשמיות, כי ענין מילה היא הסרת הערלה שלא יהיה יניקת החיצונים, וקיים אאע"ה מצוה זו למעלה שהסיר יניקת החיצונים, אך שלא היתה מצוה זו מלובשת בגשמיות מעשה המילה ממש, וזהו עד שלא ניתנה".

משמע שלהסרת החיצונים לא הי' צריך במעשה גשמית ורק קיים מילה בגשמיות בכדי שהמצוה יתלבש בגשמיות, ולכן י"ל שדייק כ"ק אדמו"ר באג"ק הנ"ל "שבמילה גשמית דא"א הי' כוונה עיקרית" לציין לד"ה הנה אברהם שאכן במאמרי ד"ה בעצם היום הזה לא מוסבר שמילה גשמית הוא

14. מג.ב.

15. מא.ב.

ענין עקרי ולא מפורש כ"כ שזה הי' בגשמיות אצל אברהם וגם למה לא קיים בגשמיות המילה לפני הציווי.

ז.

פי' המדרש "ונמצא מהול"

עפ"י הנ"ל יובן למה מביא אדמו"ר האמצעי והצ"צ המדרש "וכרות עמו הברית" כפירוש על נימול מה', שהרי על פי דא"ח הי' פעולה גשמית דאברהם במצות מילה וביחד כרות עמו הברית שנימול מאת ה'.

וי"ל שהפירוש במדרש "בדק את עצמו ונמצא מהול" הוא על דרגא הב' ומל' ה' ברוחניות, אלא שהי' ביחד עם פעולת אברהם, ופעולתו של אברהם הי' בגשמיות (לאחרי עבודתו ברוחניות), ואין הפירוש שנמול בגשמיות מה' כמו שפירשו כמה מפרשים במדרש (ראה בס"א). [גם אינו משמע שהביאור בדא"ח הוא כפירוש מהרז"ו שנראה שמפרש שה' עזר לו בגשמיות כפשטות המדרש דכרות עמו אבל כנ"ל דחוק לפרש כן ש"בדק את עצמו ונמצא מהול"].

ואולי יש לבאר הפירוש נימול מאיליו "ונמצא מהול" גם על פעולת הא"א בברית הגשמיות על פי הביאור של כ"ק אדמו"ר בסה"ש תשנ"ב¹⁶ במצוות בטילות לע"ל, "אבל לאחרי שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו (כל הפרטים שבו) חדורה ברצונו של הקב"ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצוה מלשון צוותא וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, "ישראל (ע"י אורייתא) וקוב"ה כולא חד, כפי שיהי' בפועל ובגלוי לעתיד לבוא – לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיון שאינו מציאות בפ"ע), כי אם, שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות". ומכיון שהאיר אצל א"א מעין הגילוי דלע"ל ובאופן ד"למען חייך" הי' פעולת מילה בגשמיות ובאופן דממילא.

ח.

פי' הזהר

איתא בזהר פ' לך לך¹⁷: "אני הנה בריתי אתך, דאשכח גרמיה גזיר" [ולכאורה דיוק הזוהר הוא מתיבת 'הנה' (ולא מתיבת "אתך" ע"ד וכרות עמו)

16. ע' 31.

17. צו,א.

ש'הנה' לשון זימון הוא¹⁸ או כפירוש בעל הטורים¹⁹ לשון "והנה" נופל על דבר שלא נודע קודם לכן]

ועפ"י הנ"ל י"ל דהא דלא מובא זוהר הנ"ל בהדרושים למקור לענין דנימול מה' הוא מכיון שבזהר רק מובן שמצא עצמו מהול מה', ובדרושי דא"ח הנ"ל מוסבר שהי' גם פעולת אברהם, וזה נלמד מהמדרש על וכרות עמו הברית.

18. בחיי בראשית כד, טו.

19. ויקרא יג, ה.

הספר לקו"ת לג' פרשיות

הנ"ל

א.

שינויים בתורת רבינו למי מתייחס ס' לקו"ת לג' פ

במאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ג מביא כ"ק אדמו"ר ביאור על פי' הבעש"ט תחתיים שניים שלישיים, מאדה"ז בס' לקו"ת לג' פרשיות.

היינו שהספר לקו"ת לג' פרשיות מתייחס רבינו כאן לאדה"ז, ויש להעיר מכמה מקומות בתורת רבינו שמצינו שינויים למי מתייחס רבינו ספר זה:

ברשימת¹ כתב רבינו: "הלקו"ת הנ"ל (על ג' פרשיות) עצמו - הוא ספר בראשית ב' של הצ"צ, שהוא דרושי תורה אור עם הגהות הצ"צ. . וכמו שעשה הצ"צ הגהות להלקו"ת, כן עשה גם לדרושי תו"א. אלא אלו אינם מעובדים כ"כ ע"י הצ"צ, כשל הלקו"ת. ויש על כל ס' בראשית וגם שמות וזהו שנדפס - על ג' פרשיות הנ"ל בשם לקו"ת".

ושם: "הי' דרושי תו"א מג' פרשיות בראשית נח לך של תו"א שאמרם מהרשנ"ע בשנות תרל"ח - מ"א בהרחב הביאור ובהוספות משלו, וחפצו הי', כפי שהבינו מדבריו, שידפיסום ויקראום לקו"ת של ג' פרשיות. . בהודעו מזה בקאפוסט באו בתחבולות ובעת ההדפסה שלחו אברך מתחפש כאלו חפצו לסייע ולעזור בההדפסה. . והוא גנב העתקות הכת"י של דרושי מהרשנ"ע הנ"ל והחליפם בהגהות הצ"צ על דרושי תו"א מפרשיות אלו".

והנה בהיום יום בשלשת היחס [תש"ג] רשם רבינו ספר לקו"ת ג' פרשיות רק בספרי "אדמו"ר מהר"ש".

וברשימת ספריו ומאמריו של הצ"צ שערך רבינו בהוספת לשו"ת צ"צ

1. רשימות היומן ע' רפ ואילך.

או"ח² רשום "לקו"ת מספר בראשית ג' פרשיות . . ע"י סיבה, נדפסו בספר זה ביאורים מהצמח צדק עם הגהות מבנו אדמו"ר מהר"ש נ"ע" (תיבות צמח צדק באותיות אטילקאיות שם)."

ו'בשלשת קבלת תורת החסידות' שנדפס בסוף קונטרס תורת החסידות [תש"ו] רשום בספרי הצ"צ "לקו"ת מספר בראשית ג' פרשיות עם הערת מבנו אדמו"ר מהר"ש, ורשום בספרי אדמו"ר מהר"ש "לקו"ת מספר בראשית ג' פרשיות ראה לעיל ברשימת ספרי הצ"צ, הרי מצינו שברשימה זו ובשו"ת צ"צ ספר "לקו"ת ג"פ" מתייחס בעיקר ע"ש אדמו"ר הצ"צ.

ובספר התולדות אדמו"ר מהר"ש [תש"ז] ברשימת ספרי אדמו"ר מהר"ש כתב "לקו"ת מספר בראשית . . ע"פ סיבה כמבואר בארוכה במ"א לא נדפסו בס' זה אלא הגהות מאדמו"ר מהר"ש והדרושים והביאורים הם מרבינו הזקן ואדמו"ר ה"צמח צדק" (תיבות צמח צדק במרכאות שם).

ב.

שינויים הנ"ל לפי אופן הרשימה

וי"ל דהשינויים ברשימת הלקו"ת לג"פ בספרי הצ"צ או בספרי אדמו"ר מהר"ש הוא בדיוק והוא לפי אופן הרשימה, מכיון שבפועל הם דרושים והביאורים מרבינו הזקן ואדמו"ר ה"צמח צדק" לכן הם חלק מרשימת "ספרי ומאמריו" בשו"ת צ"צ.

וב'שלשת קבלת תורת החסידות' מכיון שעיקרו 'דרושים וביאורים' מהצ"צ (לא רק "הגהות ומ"מ מהצ"צ" כפי שכתב הרבי על הלקוטי תורה בספרי אדה"ז³) לכן מתייחס יותר להצ"צ, ורשום שוב לקו"ת ג"פ בספרי אדמו"ר מהר"ש מכיון שבפועל יש "הערות" מאדמו"ר מהר"ש (ודייק הערות ולא הגהות כברשימות אחרות)⁴.

אבל ב"היום יום" הרשימה הוא 'שלשלת היחס וראשי פרקים מתולדות בית רבינו' וכן בספר 'תולדות אדמו"ר מהר"ש', ומכיון שההכנת וקריאת שם

2. בהוצאת קה"ת תש"ה - תשכ"ד.

3. אבל יש להעיר מהלשון ברשימות הנ"ל על לקו"ת ג"פ "הגהות מהצ"צ".

4. ולהעיר דגם הלקוטי תורה רשום בספרי אדה"ז ושוב בספרי הצ"צ.

"לקו"ת - ג' פרשיות" הי' חידושו של אדמו"ר מהר"ש לכן מתייחס הספר אליו כחלק מתולדותיו וביחס לתולדות בית רבינו.

אבל מכיון שכוונת הספר הי' שיהי' ע"ד ה"ליקוטי תורה" שהכין הצ"צ שע"ש אדמו"ר הזקן יקרא, י"ל שלכן הביא רבינו הביאור בפירושו הבעש"ט הנ"ל בשם אדה"ז הגם שהביאור הוא הגהות הצ"צ על מאמר מים רבים ורשם להעתיקו שוב בהביאור להמאמר כסעיף ח' עם הוספה וקיצור ולא מוצאים ביאור זה במאמרי אדה"ז לע"ע.

ציון כ"ק אדמו"ר למאמר מים רבים בלקו"ת לג"פ

כ"ק אדמו"ר דייק לציין בהמ"מ להמאמר באתי לגני תשכ"ג⁵ "לקו"ת לג"פ סג, ב", והוא ציון להביאור על מים רבים ולא ציין לגוף המאמר עם ההגהות שנדפס שם לפני זה בדף נג,א.

וי"ל בדרך אפשר ששם הוסיף הצ"צ הקיצור שמצטט רבינו בהמאמר "אף עשיתיו הפסק כי ב"ע עלמא דפרודא אבל אצי' וא"ק הכל אחד" והחידוש בהקיצור הוא, שבהביאור (הגהה) מדגיש שהחילוק בין א"ק לאצילות הוא בדוגמת אלקות ונשמות או חיוהי וגרמוהי ורק ב"הקיצור" כולל ביחד א"ק ואצי' ומחלקם מבי"ע שהוא עלמא דפרודא וזהו מה שמבואר במאמר באתי לגני אות י"ג לגבי הפלא התפשטות וגילוי אאו"ס שהם ב' חלוקות עולמות א"ס ואצילות, ובי"ע.

והנה הגם שלא מפורש בהביאור של הצ"צ ב' חלוקות אבל מרומז בזה שמביא מהרמ"ז שג' עולמות מרומזים באותיות י"ה. ושם בפי' הרמ"ז "ואלו השלשה עולמות סודם בכללות שם י"ה י' וקוצו א"ס ואצילות, וה' עולם הבריאה הכולל יצירה ועשיה".

והנה הקיצור מבוסס וגם מביא הלשון "הכל אחד" מהרמ"ז וז"ל הרמ"ז "ודא הוא עלמא תניינא ירצה אעפ"י שהוא סוד הי' הקשור בקוצו והיה נראה לומר שהכל אחד ושיקרא עולם אחד קמל"ן שהוא עולם שני לגבי עילוי העולם העליון" ואח"כ ממשך הרמ"ז בביאור הזוהר על תיבות "עלמא תליתאה תתאה מינייהו דאשתכח ביה פרודא".

5. צילמו נדפס בתו"מ באתי לגני ח"ב ע' תנד.

ולכן ציטט רבינו בהמ"מ דוקא מהביאור של מים רבים⁶.



6. ויש להעיר שבתו"מ סה"מ מלוקט ח"א ע' רנא ד"ה ויאמר ה' אל אברם הערה 27 מציון לה-
ביאור הנ"ל הנדפס באוה"ת תרכו, א אבל בד"ה לך אמר לבי בתו"מ מלוקט ח"ד ע' רפ"ג הערה 16
מציון להגהות מאמר מים רבים הנדפס שם ע' תריד, א ויש לעיין אם יש דיוק בזה.

גאולה ומשיח

יעקב אבינו משה רבינו ומלך המשיח

הרב יוסף יצחק מוניץ

"יעקב אבינו לא מת"

על הפסוק "ויכל יעקב לצות את בניו ויאסף רגליו אל המטה ויגוע ויאסף אל עמיו" (בראשית פ' ויחי פרק מ"ט פסוק ל"ג) מפרש רש"י: "ויגוע ויאסף, ומיתה לא נאמרה בו, ואמרו רבותינו זכרונם לברכה יעקב אבינו לא מת", ומציין לגמרא מסכת תענית דף ה' עמוד ב' שם יש אריכות בענין זה.

בלקוטי שיחות חלק כ"ו שמות א' מסביר כ"ק אדמו"ר שהכוונה בדברי הגמרא שיעקב אבינו לא מת היא גם בנוגע לגופו הגשמי ובלשונו הק' (סס"ח): ".קומט אויס, אז חיי יעקב זיינען אן ענין נצחי אויך אין עוה"ז הגשמי".

ומבאר שם שהטעם לכך הוא כיוון שמדתו של יעקב היא מדת האמת – תתן אמת ליעקב – לכן הכרחי לומר, שחיי יעקב נצחיים בכל מקום, גם בעולם הזה הגשמי. וכהסבר הגמרא שם ש"מה זרעו בחיים אף הוא בחיים": כיון ש"זרעו בחיים", וזהו ענין נצחי שלא תיתכן בו הפסקה ח"ו – אצל בני יעקב לא ייתכן כליון ח"ו, לכן "אף הוא בחיים", כי ה"חיים" של "זרעו" אינם

שונים מחיי יעקב, אלא חיי ונשמת יעקב מתלבשים וממשיכים ב"זרעו". זוהי הסיבה לכך ש"זרעו בחיים" באופן נצחי – כי "הוא בחיים", אלא הם חיי יעקב, מדת האמת, שבהם לא ייתכן שום הפסק. יוצא מכך – מסכם כ"ק אדמו"ר – "שחיי יעקב נצחיים גם בעולם הזה הגשמי". עכלה"ק.

יהודי נולד עם "חלק אלוקה ממעל ממש" בגופו הגשמי, וכפי שמוסבר בחסידות בנוגע ל"עצם" כאשר אתה תופס מקצתו אתה תופס כולו. כשמסתכלים על יהודי רואים "יעקב", הנשמה של יעקב ירדה לעולם כדי לבנות את "עם ישראל" – "זרעו", וזרעו הוא נצחי כי יעקב – מדת האמת – הוא נצחי.

שאר צדיקי עולם כהנביאים והשופטים, התנאים והאמוראים, ראשונים ואחרונים ושאר הצדיקים והקדושים הנה לאחר הסתלקותם לנו לא נשאר כי אם השפעה הרוחנית שלהם כתורתם וכו' אך נשמתם הסתלקה לג"ע.

ישנו פתגם על המלה "אמת" שהאות א' היא הראשונה באל"ף ב"ת, מ' היא האמצעית, ות' היא האחרונה. זאת אומרת שאמת היא מתחלה ועד סוף, אי אפשר שיהיו בה שינויים וחצאי אמת, אמת היא מוחלטת.

"לא מת משה"

בנוגע למשה רבינו כתוב בגמרא (סוטה דף יג סע"ב) "לא מת משה... מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש".

מסביר הרבי (בהשיחה הנ"ל ס"ז) החידוש במשה רבינו לגבי שאר צדיקים: לגבי צדיקים בכלל נאמר שאפילו במיתתם קרויים חיים. ויותר מכך: אדמו"ר הזקן (באגרת הקדש סימן ז"ך) מבאר בהרחבה שצדיק שנפטר נמצא בעולם הזה יותר מאשר בחייו, כי "חיי הצדיק אינם חיים בשרים כי אם חיים רוחניים", וה"חיים רוחניים" של הצדיק אינם מסתלקים מהעולם הזה גם לאחר פטירתו, כי "דבר שבקדושה אינו נעקר לגמרי מכל וכל ממקומו", ואדרבה, אז הם במדה מסויימת ביתר שאת, כי אז אין על רוחניותו שום מגבלות מצד הגוף.

למרות זאת, אין אנו מוצאים ביטוי וענין זה – "לא מת" – אצל צדיקים אחרים, אלא אצל משה בלבד (וכן אצל יעקב כנ"ל) כיון שמדתו של משה היא מדת האמת, לא תיתכן מיתה והפסקה בחייו גם כפי שהם קשורים לגשמיות

העולם. נצחיותם קיימת גם בגשמיות של העולם הזה, ובהערה 60 וב"עיון יעקב" משמע שהענין דמשה לא מת הוא גם בנוגע לגופו.

אין אמת אלא תורה

ומבאר (ס"ד) שהתורה נקראת על שמו, "זכרו תורת משה עבדי", כי התקשרותו והתאחדותו של משה עם התורה היא בעצם נשמתו. חז"ל אומרים "אין אמת אלא תורה" מהותה של התורה היא אמת. משמעותה של "אמת" אינה רק שלילה של השקר, אלא אמת היא דבר שלא יתכן בו שינוי, נצחיות, כנאמר "שפת אמת תכון לעד". וזוהי מהותה של תורת אמת – "ונתן לנו תורת אמת" – התורה היא נצחית, ולא יתכנו בה שינויים. וכדברי הרמב"ם (בהל' יסודי התורה) שהתורה "עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת" – תורה אינה מושפעת משינויי זמן או מהשינויים המתרחשים אצל בני האדם, מקבלי ולומדי התורה, אלא בכל מצב היא נשארת אותה תורה, ללא שינויים. ו"כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל נאמר למשה מסיני" – כי לא תיתכן תוספת אמתית בתורה.

בשעת מתן תורה נוצרה "חירות ממלאך המות" – על ידי נתינת התורה לישראל למטה נתנה בהם נצחיות, שגם בהיותם נשמות בגופים, שהגוף הגשמי כשלעצמו הוא הווה וחולף, יש בתוכם חיים נצחיים, חירות ממלאך המות. אלא שע"י חטא העגל התבטל הדבר ונגרם זוהמא בגופים שאינה מאפשרת לתורה להיחקק בגופם.

אך משה שמדתו של היא מדת האמת – "אמת זה משה" – ולכן ניתנה באמצעותו תורת אמת – "משה אמת ותורתו אמת", שהאירה בו "אמת ה" – שזוהי נצחיות, ללא שינויים, ומשום כך אנו רואים שמעשי ידי משה הם נצחיים כדברי חז"ל שהמשכן שעשה משה לא חרב, לא נגנו, ועומד לעולם ולעולמי עולמים כי אצל משה האירה "אמת ה' המאירה לעולם", ולכן גם מעשיו הגשמיים הם נצחיים. והוא עצמו "לא מת" כנ"ל ולא תיתכן מיתה והפסק בחייו גם כפי שהם קשורים לגשמיות העולם.

אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא ואין דור שאין בו משה

ואומרים חז"ל (תקו"ז תס"ט) "אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא" – נשמת משה מתלבשת ב"חכמי הדור עיני העדה" שבכל דור ודור, ומביחוד

בנשיא הדור, ש"אין דור שאין בו כמשה" – מוכרח להיות "משה" בכל דור ודור, שבו מלובשת נשמת משה.

משיח בחי' ה"יחידה"

מבואר בקונטרס ענינה של תורה החסידות (אות ה') שנשמתו של משיח היא בחי' ה"יחידה" שהוא עצם הנשמה – ה' עצמו. תוכן ענין היחידה הוא ההתאחדות בין הנשמה והקב"ה עצמו, אחדות כזו שאין מלבדה כלום, זהו הכוונה "יחידה" ומיוחד, וזהו שייך רק במשיח.

דור השביעי - כל השביעין חביבין

במאמר הראשון של הרבי באתי לגני תשי"א מבאר את מארו"ל ש"כל השביעין חביבין" ומסביר שלכן משה שהוא השביעי ע"י נתנה תורה, וכיון שהוא "חביבין" הוא הוריד את השכינה ואת עצם השכינה לעוה"ז הגשמי והחומרי.

וכן אנו דור השביעי וכל השביעין חביבין מורידים את עצם השכינה למטה בעוה"ז הגשמי ומביאים את הגאולה השלמה.



