

לכה את עצבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

שנה עשירית / גליון תל"ו
ערש"ק פרשת בא ה'תשע"ד

"זכור" ו"הלוך" בלשון "מקור" נאמרו

בכמה ימים מתיישב דעת האדם?

עיבור השנה מדין "שמור את חודש האביב

האם יש למכור דירה כדי להיחלץ מחובות?

אור
החסידות



פתח דבר

בעזרה"ת.

לקראת שבת קודש פרשת בא, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון תלו), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים נאמרו הביאורים בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן העניינים), וימצא טוב, ויוכל לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.

* * *

ויה"ר שנזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ונזכה לשמוע תורה חדשה, "תורה חדשה מאיתי תצא", במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

קובץ זה יוצא לאור לזכות
הני תרי צנתרי דדהבא, לומדי ותמכי אורייתא,
רודפי צדקה וחסד, ראשונים לכל דבר שבקדושה

ה"ה האחים החשובים
הרב החסיד ר' ישראל אפרים מנשה
והרב החסיד ר' יוסף משה
וכל בני משפחתם שיחיו
זאיאנץ
ס. פאולו ברזיל

יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר,
ובהצלחה רבה ומופלגה בכל אשר יפנו,
תמיד כל הימים

צוות העריכה וההגהה:

[ע"פ סדר הא"ב]

הרב שמואל אבצן, הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב,
הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

יוצא לאור על ידי

מכון אור החסידות

United States

1469 President St.

#BSMT

Brooklyn, NY 11213

718-534-8673

www.likras.org • Likras@likras.org

ארץ הקודש

ת.ד. 2033

כפר חב"ד 6084000

03-738-3734

הפצה: 08-9262674

נדפס באדיבות

The Print House

538 Johnson Ave. Brooklyn, NY 11237

718-628-6700



תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש.....

"זכור" ו"שמור" "הלוך" ו"לקוח" בלשון "מקור" נאמרו

מדוע אמר הכתוב "זכור את היום" ולא "זכור" או "תזכור"? / מהו המקור לזה ש"מזכירין יציאת מצרים בכל יום" מ"זכור" או מ"היום הזה"? / ביאור נפלא בדברי רש"י כאן שמבאר את ההבדל בין "זכור", "שמור", "הלוך" ו"לקוח", דהגם שנראים דומים זה לזה, יש חילוקים ביניהם

(ע"פ לקוטי שיחות חי"ד שיחה ב' לפ' וילך)

ט. פנינים.....

עיונים וביאורים קצרים

י. יינה של תורה.....

החביבות המיוחדת לבני ישראל שהתגלתה במכת בכורות
מכת בכורות היתה ע"י הקב"ה "בכבודו ובעצמו" / תוכנם הפנימי של האותות: דם מילה,
ודם פסח / למעלה מדין וחשבון דלמעלה, ולמעלה מטעם ודעת דלמטה / פעולה בגוף
הגשמי ובעולם החיצוני

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ג שיחה לפ' בא)

טו. פנינים.....

דרוש ואגדה

טז. חידושי סוגיות.....

גדר עיבור השנה מדין "שמור את חודש האביב"

יפלפל בקושיית המפרש על הרמב"ם, דעדיין יש שארית קטנה ולאחר ריבוי שנים יימצא
פסח שלא בחודש האביב / יחדש ב' דינים בעיבור שנה – דין כללות השנים (שתהא תקופת
ניסן בחודש ניסן) ודין פסח (שיהא באביב) / יבאר הא דבכמה דינים נקטינן להלכתא
כתקופת שמואל אף דקיי"ל דתקופת רב אדא אמיתית יותר

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז, שיחה א' לפרשת בא)

כו. תורת חיים.....

כח. דרכי החסידות.....



“זכור” ו“שמור” “הלוך” ו“לקוח” בלשון “מקור” נאמרו

מדוע אמר הכתוב “זכור את היום” ולא “זכור” או “תזכור”? / מהו המקור לזה ש“מזכירין יציאת מצרים בכל יום” מ“זכור” או מ“היום הזה”? / ביאור נפלא בדברי רש”י כאן שמבאר את ההבדל בין “זכור”, “שמור”, “הלוך” ו“לקוח”, דהגם שנראים דומים זה לזה, יש חילוקים ביניהם

בסוף פרשתנו (יג, ג): “ויאמר משה אל העם, זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וגו’”. ומפרש רש”י:

“זכור את היום הזה – למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום”.

וכתבו המפרשים (גור אריה. באר יצחק. ועוד), שבא רש”י ליישב הטעם שנקט הכתוב “זכור” בקמ”ץ – שהוא “לשון מקור”; וע”ז מבאר, שכוונת הכתוב להשמיענו בזה שהזכירה צריכה להיות בתמידיות, “מזכירין יציאת מצרים (לא פעם אחת בלבד, אלא) בכל יום”. [ובלשון הבאר יצחק כאן: “כן יורה מלת ‘זכור’, שהוא מקור, והמקור הוא מופשט מהזמן, וכל הזמנים בכוחו”].

ביאור הענין:

הלשון הרגילה, כאשר באים לצוות על פעולה של זכירה, היא “זכור” או “תזכור”; אמנם הלשון “זכור” – בקמ”ץ – היא “לשון מקור”, והיינו שמובנה הוא (לא הוראה וציווי על פעולה מסויימת,

אלא) נושא ה"זכירה".

והנה, ענין ה"מקור" הוא לתאר את הנושא של הדבר כמו שהוא מופשט, מושלל מפעולה בפועל. ומעתה צ"ב, דכיון ונתכוון הכתוב להורות ולצוות על פעולת הזכירה – למה נקט ב"לשון מקור"?

וע"ז מפרש רש"י, שלכן נכתב הציווי בלשון של מקור, כדי להורות שהזכירה צריכה להיות בתמידות (כי מכיון שהמקור הוא "מופשט מהזמן" הרי הוא מורה על העדר ההגבלה); משא"כ אם היה כותב הציווי בלשון של פעולה, היה משמע שמדבר על פעולה אחת בלבד.

ב. אמנם יש מקום עיון בפירוש זה:

הנה בפ' וילך מספר הכתוב על משה רבינו שסיים לכתוב את ספר התורה, ואמר אל הלוויים: "לקוח את ספר התורה הזו, ושמעתם אותו מצד ארון ברית ה' אלקיכם, והיה שם בך לעד" (לא, כו). ומפרש רש"י על אתר:

"לקוח – כמו: 'זכור', 'שמור', 'הלוך'".

ונתבאר במק"א (ראה במדור זה לש"פ וילך תשע"ג), שנתכוון רש"י לחדש ש"לקוח" שאמר משה מהווה ציווי; והחידוש בזה הוא, שאף ש"לקוח" – בקמ"ץ – אינו לשון של פעולה וציווי, אלא לשון המורה על עצם ענין הלקיחה (כפי שנקרא בספרי הדקדוק – "לשון מקור"), מכל מקום הכוונה היא לציווי, שהלויים יקחו את "ספר התורה הזו".

וע"ז מסתייע רש"י מהלשונות "זכור", "שמור" ו"הלוך" – שכולם הם "לשון מקור" ובכל זאת באים בכתוב במשמעות של ציווי והוראה; וא"כ שפיר אפשר לפרש גם הלשון "לקוח" במשמעות של ציווי על פעולת הלקיחה (ועיי"ש בארוכה).

ומעתה קשה לכאורה על פירוש המפרשים הנ"ל שמזה ש"זכור" בא ב"לשון מקור" למדים שהכוונה היא לזכירה תמידית – הרי בפסוק "לקוח את ספר התורה" אי אפשר לפרש במשמעות של תמידיות, שהרי הלקיחה היא פעולה שעושים פעם אחת בלבד [ומ"ש הבאר מים חיים על רש"י שם – שגם "לקוח" הוא ענין תמידי – קשה להתאימו בפשט!]! ומדברי רש"י הרי רואים אנו שמשווה בין "זכור" ל"לקוח". [ובאמת שאפשר ליישב קושיא זו – בדוחק עכ"פ – אך אכמ"ל].

ולכן נראה לבאר, שיסוד דברי רש"י כאן – "למד שמזכירין יציאת מצרים בכל יום" – אינו בעצם הלשון "זכור" בקמ"ץ, שהוא "לשון מקור" (דהרי גם "לקוח" הוא בקמ"ץ – "לשון מקור" – ואעפ"כ אינו ענין תמידי), אלא בלשון המיוחדת של "זכור את היום הזה"; וכן משמע מזה שרש"י מעתיק ב'דיבור המתחיל' התיבות "את היום הזה" – ולא הסתפק בהעתקת תיבת "זכור" בלבד.

וכן ביאר בנחלת יעקב כאן, וז"ל: "נראה לי דממלת 'הזה' יליף, דהול"ל 'זכור את היום אשר יצאתם ממצרים', כמו 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים' (פ' ראה טז, ג), וכן 'זכור ה' לבני אדום את יום ירושלים' (תהלים קלז, ז), 'הזה' למה לי?

לקראת שבת

ז

אלא, 'הזה' משמע: 'בכל יום יהיה בעיניך כאילו היום יצאתם ממצרים'. כמו 'היום הזה נהיית לעם' (תבוא כו, ט), שפירש הרב 'בכל יום יהיה בעיניך כאילו היום באת עמו בברית'; וכן 'היום הזה ה' אלקיך מצוך לעשות' (תבוא כו, טז), שפירש הרב 'בכל יום יהיו בעיניך כחדשים כאילו בו ביום נצטווית עליהם'; וכן בהרבה מקומות, וכן הפירוש ג"כ כאן".

[ועד"ז צריך לפרש בדברי רש"י בפ' יתרו (כ, ח), עה"פ "זכור את יום השבת לקדשו". ששם מפרש רש"י "זכור לשון פעול הוא, כמו 'אכול ושתו', 'הלוך ובכה', וכן פתרונו: תנו לב לזכור תמיד את יום השבת כו". – דלפי דרכם של המפרשים הנ"ל (ס"א), הרי גם שם יסודו של רש"י לפרש את ענין התמידיות ("לזכור תמיד") הוא מהלשון "זכור" בקמ"ץ (ראה בארוכה גור אריה בפ' יתרו שם); אמנם לפי הנ"ל, מסתבר יותר לפרש שמקורו של רש"י הוא מטעמים אחרים, שלכן כותב רש"י ענין זה (לא כ'דיבור' בפני עצמו, אלא) בהמשך למה שמפרש בענין "זכור ושמור בדיבור אחד נאמר", ואכמ"ל].

ג. ומדי דברנו במה שפירש רש"י על תיבת "לקוח" – שבא לחדש שעל אף היותו "לשון מקור" מכל מקום פירושו ציווי על פעולה, ומסתייע מג' לשונות: (א) זכור, (ב) שמור (ג) הלוך – יש לברר, מדוע באמת הוצרך רש"י לכל ג' לשונות אלו, ולא די לו באחת או שתיים מתוכן?
ומשמע איפוא, שהראיה מתיבת "זכור" לבד אינה מספיקה, ולכן הוצרך להביא גם את "שמור";
אולם גם בראיה זו יש חסרון, ולכן הוצרך להביא גם "הלוך".

וביאור הענין:

כמו שנת"ל (ס"א), הרי "לשון מקור" וציווי על פעולה הם כמו הפכים, ד"לשון מקור" מורה על נושא הענין כמו שהוא מופשט ו"רחוק" מפעולה בפועל, ואילו ציווי ענינו הוראה על מעשה בפועל. ומעתה, מזה שצוה הכתוב (בפרשתנו) על זכירת יציאת מצרים ב"לשון מקור" (ועד"ז בפ' יתרו שם: "זכור את יום השבת"), עדיין אין ראיה מוכחת ש"לשון מקור" יכול להתפרש בתור ציווי על לקיחת הספר תורה בידים – דהרי זכירה אינה פעולה במעשה (אלא במחשבה ובלב), ולכן אין פלא כ"כ שאפשר לצוות עליה ב"לשון מקור"; משא"כ לקיחת הספר תורה שהיא פעולה במעשה ממש, קשה לומר שהכתוב יצווה עליה ב"לשון מקור" שהוא "רחוק" ממעשה בפועל.

ולכן לא הסתפק רש"י בתיבת "זכור" אלא הוסיף והביא ראיה מתיבת "שמור" – שענינה שמירת מעשה בפועל (ולא רק במחשבה כו), ודומה יותר ללשון "לקוח" המדברת על לקיחה בידים.

אך גם לשון "שמור" אינה דומה ממש ללשון "לקוח", כי לשון שמירה בכתוב היא על פי רוב באופן של שלילת הפעולה – כמו: "שמור את יום השבת" (ואתחנן ה, יב), שכוונתו לשמור את השבת מלעשות בה מלאכה המחללת אותה; ולכן אין כ"כ פלא שבא הציווי על שמירה זו ב"לשון מקור" – כי גם "לשון מקור" הוא מופשט מענין של פעולה – ועדיין אין זה דומה ממש ל"לקוח" המדבר על

פעולה חיובית של לקיחת הס"ת.

ומשום הכי מוסיף רש"י ומביא ראיה שלישית מתיבת "הלוך", ששם מצווה הכתוב על הליכה ברגל שהיא (א) פעולה ממשית (ב) פעולה חיובית – ומזה שבכ"ז נאמר "לשון מקור", הוכחה גמורה שאפשר להשתמש ב"לשון מקור" ("לקוח") גם כשמדובר על לקיחת הס"ת שהיא פעולה חיובית וממשית.

ד. אולם, אף שלשון "הלוך" דומה לגמרי – לכאורה – להלשון "לקוח", שבשניהם מדובר על פעולה חיובית וממשית, מכל מקום לא הסתפק רש"י בלשון "הלוך" לבד, כי:

הלשון "הלוך" בכתוב בא כ"הכנה" לציווי אחר, וכמו "הלוך ודברת" (ש"ב כד, יב), "הלוך וקראת" (ירמי' ב, ב). ולכן יש מקום לפרש, שכוונתה היא לא להליכה כפשוטה, אלא ל"הליכה" נפשית, היינו שהאדם "הולך" ומכין עצמו לעשות פעולה (לדבר, לקרוא וכו').

ולכן לא הסתפק רש"י בהראיה מ"הלוך" לבד, והוצרך להביא גם הראיה מתיבת "שמור" ששם ברור שאין המדובר בענין רוחני אלא מתייחס לפעולה ממשית.

[אמנם מאידך גיסא דומה "שמור" ל"הלוך", בזה ששניהם ענינים הכנה (לענין אחר): הליכה בנפש היא הכנה לעשות פעולה, וכן השמירה – ענינה לשמור שלא יבוא דבר אחר שהוא מנגדו. ובזה עדיפות מההוכחה מ"זכור", שזכירה היא (לא הכנה לדבר אחר, אלא) דבר שיש בו מטרה כשלעצמו, ובזה דומה ל"לקוח" שהלקיחה היא פעולה בעלת תוכן בפ"ע (ולא רק הכנה וטפל לדבר אחר). ודו"ק].



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

ישוב הדעת – בכמה ימים?

והי' לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש

מפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבע ימים . . שהיו שטופים באילים, אמר להם משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מאילים וקחו לכם צאן של מצוה (יב. ו. רש"י)

לכאורה צריך ביאור, איך מתורץ ע"ז "שהיו שטופים באילים" מה שנצטוו לקחת את השה ד' ימים לפני השחיטה?

ויש לבאר זה, דהנה מצינו שבעת העקידה ציווה הקב"ה לאברהם "לך אל ארץ המורי", והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך" (וירא כב. ב.). ובבוקר שלאחרי זה השכים אברהם בבוקר, וביום השלישי להליכתו (ראה ראב"ע שם, ד. רמב"ן שם, ג.) "וירא את המקום מרחוק". ונמצא, שראה אברהם את המקום ארבע ימים אחרי ציווי הקב"ה.

וברש"י שם מפרש "למה איחר [הקב"ה] מלהראותו מיד [את המקום], כדי שלא יאמרו הממו וערבבו פתאום וטרד דעתו, ואלו הי' לו שהות להמלך אל לבו לא הי' עושה".

ומזה שחיכה הקב"ה ד' ימים אחרי הציווי להראותו מוכח שרק אם נעשה הדבר במשך ד' ימים הי' סימן שעשה כן האדם מתוך ישוב הדעת.

ועפ"ז יש לפרש בנדו"ד, שמפני שהיו ישראל "שטופים באילים" נצטוו לקחת את הצאן, שהייתה הע"ז של מצרים (ראה וראא ח, ב. ורש"י שם), ולהשהותו אצלם ד' ימים, כדי להראות ש"משיכת ידם" מאילים נעשה תוך ישוב הדעת ובלי מהירות.

(ע"פ לקוטי שיחות חט"ז עמ' 116 ואילך)

מדוע הי' חשש שילקו ישראל במכת בכורות?

ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר

מאחר שניתנה רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים (יב. כב. רש"י)

יש לעיין מדוע רק במכת בכורות מצינו ש"ניתנה רשות למשחית" והי' חשש שילקו ישראל ג"כ, מה שלא מצינו כן בשאר המכות.

ויש לבאר הדברים בהקדים מה שמצינו חילוק בין מכת בכורות לשאר המכות. שבשאר המכות גם אחרי המכה נשאר המוכים בקיומם. וטעם המכות הי' שעל ידי זה יבואו המצריים לידיעה והכרה בהקב"ה, וכמ"ש בנוגע לכמה מכות "בזאת תדע", "למען תדע", "בעבור תדע" ש"אני ה'" (וירא ז, יג. ח, יח. ט, יד.).

משא"כ מכת בכורות לא הייתה כדי שיבואו הבכורות להכרה בהקב"ה, שהרי הם מתו ונאבדו לגמרי, אלא כדי להעניש את הבכורות על חטאיהם.

ועפ"ז מובן בפשטות מדוע בשאר המכות לא הי' חשש שילקו ישראל, שהרי לישראל הי' כבר ידיעה והכרה בהקב"ה, ולא הי' טעם להכותם. ורק במכת בכורות שהייתה כדי להעניש את החוטאים, הרי מכיון שגם אצל בני ישראל היו חוטאים, וכדאיאת בזוהר הקדוש (ח"ב קע, ב), שבשעת קריעת ים סוף טען שר של מצרים לפני הקב"ה מה נשתנו ישראל ממצרים, הרי "כלהו חייבין קמך", לכן הי' חשש שגם ישראל ילקו במכה זו, ולכן הוזהרו "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר".

[לכללות הענין ראה לקמן במדור "יינה של תורה" בארוכה].

(ע"פ לקוטי שיחות ח"ג עמ' 864 ואילך)



החביבות המיוחדת לבני ישראל שהתגלתה במכת בכורות

מכת בכורות היתה ע"י הקב"ה "בכבודו ובעצמו" / תוכנם הפנימי של האותות: דם מילה, ודם פסח / למעלה מדין וחשבון דלמעלה, ולמעלה מטעם ודעת דלמטה / פעולה בגוף הגשמי ובעולם החיצוני

מכת בכורות הייתה בדרך "העברה", או ב"יציאה" והתעסקות מיוחדת?

א. בדברי משה רבנו לפרעה אודות מכת בכורות, נאמר (פרשתנו יא, ד): "כה אמר ה' בחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים, ומת כל בכור בארץ מצרים גו". לשון זו, "אני יוצא בתוך מצרים", לא מצינו דוגמתה בשאר המכות, שהרי הפסוקים דשאר המכות ("הנה יד ה' הוי' במקנך", "הפלה ה' בין מקנה ישראל גו", "ואך אותך ואת עמך בדבר גו") אינם מורים על יציאה מיוחדת של הקב"ה בכדי להכות במצרים. והטעם לזה, בפשטות, הוא משום שהקב"ה לא זקוק ליציאה מיוחדת בכדי להכות במצרים, ומעשהו הוא באופן ד"הוא ציוה ויהי" (תהילים לג, ט), ומדוע במכת בכורות נאמר הלשון "אני יוצא"?

ובאמת, שגם במכת בכורות עצמה מצינו בכתוב לשון אחרת, שמשמע ממנה להיפך, שמכת בכורות הייתה כשאר המכות, ללא יציאה והתעסקות מיוחדת. דבהודעת משה לבני ישראל אודות המכה, נאמר (פרשתנו יב, ב): "ועברתי בארץ מצרים והכתי כל בכור". שמשמעות לשון "ועברתי בארץ מצרים" מורה שהמכה תהי' באופן של "העברה" בעלמא. שמכך ניתן, לכאורה, ללמוד שגם מכת בכורות הייתה ככל המכות, ללא "יציאה" מיוחדת.

וכמודגש גם בלשון המכילתא על פסוק זה, בפירוש תיבת "ועברתי", שהוא "כמלך העובר ממקום למקום". ובמיוחד לפי הוספת רש"י בפירושו על דברי המכילתא, שכ' "ובהעברה אחת וברגע אחד כולם לוקין". שמלשונות אלו משמע ברור, שהייתה המכה בדרך העברה בעלמא, והיאך יסתדר זה עם המודגש בכתוב דלעיל, שהייתה המכה באופן של "ציאה" וירידה מיוחדת של הקב"ה לתוך מצרים?

בזמן מכת בכורות היו ב' ענינים שונים: הצלת בכורי ישראל והריגת בכורי המצרים
 ג. ומכח שאלה זו האחרונה (במשמעות הסותרת, לכאורה, בין הכתובים שבמכת בכורות) נראה לומר, שהיו בזמן מכת בכורות ב' ענינים שונים, שהם ב' גדרים במעשה הקב"ה: הצלת בכורי בני ישראל, והריגת בכורי מצרים.

דיש לומר, שירידת הקב"ה לתוך מצרים הייתה בכדי להציל את בכורי ישראל, שזוהי הייתה אכן "ציאה" והתעסקות מיוחדת ("אני יוצא"), אלא שבדרך ממילא ובדרך מעבר ("כמלך העובר ממקום למקום") הייתה אז גם הריגת בכורי מצרים.

וכפי שאכן מודגש בלשון הכתוב – "ומת כל בכור", שמיתת המצרים הייתה בדרך ממילא, כענין נוסף על עיקר הירידה שהייתה על מנת להציל את ישראל. דפרט זה שבמכה, מה שנהרגו כל בכורי מצרים, הי' אכן כשאר המכות, בדרך העברה בעלמא.

וכפי שאכן מובן מלשון המשל שמובא במכילתא "מלך העובר ממקום למקום", שבאם הליכת הקב"ה הייתה במיוחד על מנת להלקות את המצרים, אזי הלקאת כאו"א הייתה חשובה כענין בפני עצמו, אבל כאשר ההליכה היא בדרך העברה ממקום למקום (בשביל ענין אחר, הצלת בני ישראל), ורק בדרך אגב נעשית ההלקאה, אזי היא בדרך העברה בעלמא, שלקו כל הבכורות בבת אחת.

[ועיין במקורי הדברים, שמדייק זה היטב מלשון רש"י עה"פ. דזה שהוסיף רש"י על דברי המכילתא וכתב "כמלך העובר ממקום למקום, ובהעברה אחת וברגע אחד כולם לוקין", הוא בכדי לבאר, שלשון הכתוב "ועברתי גו' והיכתי", עניינה לומר שכשירד הקב"ה להציל את בכורי ישראל, הרג בדרך "העברה" את בכורי מצרים, ולא הייתה כאן הליכה מיוחדת להכות את בכורי מצרים (עיי"ש ההוכחות לפי זה, והשקו"ט בדברי מפרשי רש"י, ואכ"מ).]

ומכל זה למדנו אודות גודל החביבות והאהבה של הקב"ה לבני ישראל, דאף שהכאת המצרים הייתה בדרך "מעבר", ללא התעסקות מיוחדת מצד הקב"ה, הנה להצלת בני ישראל ירד הקב"ה ו"יצא" למצרים בשביל זה, וכפי שית' לקמן עומק ביאור הענין בדרך החסידות.

ביאור עומק החילוק בין הכאת המצרים להצלת בני ישראל

ג. נתבאר בספרים, שכללות יציאת מצרים הייתה על ידי "הקב"ה בכבודו ובעצמו" (לשון ההגדה של פסח פיסקת ויוציאנו), וכמודגש (גם) בלשון הכתוב הנזכר לעיל – "אני יוצא", שתיבת "אני" קאי

על עצמותו ומהותו יתברך, "השוה ומשוה קטן וגדול", שלגבי אין הנבראים תופסים מקום כלל. ובזה יש לבאר הטעם שהריגת בכורי מצרים הייתה בדרך העברה בעלמא. דכיון שכללות יציאת מצרים הייתה על ידי הקב"ה בעצמו, שלגבי הקב"ה אין כל ערך ותפיסת מקום לנבראים, מובן א"כ הטעם שהקאתם הייתה בדרך "העברה".

דבאם הייתה המכה מצד דרגא כזו הנותנת ערך ומקום לנבראים, אזי הי' צריך ל"התעסקות" מיוחדת בהריגת כאו"א, אך כיון שהקאתם הייתה על ידי הקב"ה בעצמו, שאין הנבראים תופסים מקום אצלו, הי' זה בבת אחת ובדרך "העברה".

וכמודגש גם בלשון הכתוב שהוזכר לעיל – "ומת כל בכור בארץ מצרים", דחזינו ברור מלשון זה שהריגתם היא ללא התעסקות מיוחדת, כ"א שהייתה כמו בדרך ממילא ("ומת"), שהקב"ה עבר בארץ מצרים והם מתו מאליהם.

[ובדוגמת המבואר בלקוטי תורה לרבינו הזקן נ"ע (שיר השירים יד, ג) אודות התהוות העולמות משם "הוי", שנאמר על זה בכתוב (תהלים קמח, ה) "יהללו את שם ה' כי הוא ציוה ונבראו", שלא הייתה בריאתם בדרך התעסקות שמראה על יחס וערך שיש להם תפיסת מקום לגבי, כ"א שהייתה הבריאה כמו בדרך ממילא, שהקב"ה ציוה והם נבראו. (ולא כהבריאה שע"י שם אלוקים, שע"ז נאמר (בראשית א, א) "בראשית ברא אלוקים", לשון פעולה והתעסקות מיוחדת ("ברא"). ואכ"מ להאריך בחילוק שבבריאת העולם ע"י שם הוי' וע"י שם אלוקים, וכבר נתבאר זה בכמה מקומות (לקוטי תורה שיר השירים יד, ג. ספר המאמרים קונטרסים לאמור"ר מהרי"צ נ"ע ח"א קצד, א, ועוד)].

אלא שע"פ ביאור זה, שהסיבה שהקאת המצרים הייתה בדרך ממילא, היא משום שכללות יציאת מצרים באה מהקב"ה בכבודו ובעצמו, צריך עיון, שהרי גם בני ישראל הם בכלל כל הנבראים שאינם תופסים מקום אצלו ית', שהרי לגבי ית' – קטן וגדול שווים ממש, ו"כחשיכה כאורה" (תהלים קלט, יב), ומהו אם-כן הביאור בכך שהצלת בני ישראל הייתה על ידי התעסקות מיוחדת?

גם בדרגא זו נתייחדו בני ישראל, שאוהבם השי"ת מכל האומות

ד. והביאור בזה הוא, אשר בדרגא כזו שאין ניכר החילוק שבין בני ישראל לאומות העולם, גם שם ישנה חביבות ואהבה מיוחדת לבני ישראל.

וכמבואר בספרי חסידות (אור התורה להצמח צדק בראשית (כרך ג') עמ' תקסה, ובכמה מקומות) בפירוש הפסוקים (מלאכי א, ב-ג) "הלא אח עשיו ליעקב גו' ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי".

שכשמדברים אודות התגלות מצומצמת של קדושת השי"ת, שלגבי התגלות זו הנבראים תופסים מקום, ולכל אחד ואחד ישנה חשיבות מיוחדת, אזי פשוט שאין מקום להשוות בין עשיו ליעקב, (ולומר ש"אח עשיו ליעקב"), שהרי בבני ישראל ישנה קדושה מיוחדת, והפרש גדול עד

מאוד יש בינם לבין אומות העולם.

אלא שהפסוק מחדש, שגם במדרגה שבה "אח עשיו ליעקב", היינו בדרגא כזו ששום נברא אינו תופס מקום אצלו ית', ובני ישראל נראים שווים לאומות העולם, הנה אעפ"כ – "ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי".

ובעניינה של אהבה זו של הקב"ה לבני ישראל, שהיא בדרגא שאין הנבראים תופסים אצלו מקום כלל, כבר נתבאר בארוכה בכמה מקומות שהיא דרגת ה"בחירה" שבחר הקב"ה בישראל מכל האומות.

דהנה ענין ולשון "בחירה" שייך לומר רק בין ב' דברים שווים, שהרי באם יש לו להאדם ב' ענינים, הא' בעל מעלות וסגולות מיוחדות, והשני אין בו מעלות, אי אפשר לומר שהטעם שלקח את הדבר בעל המעלות הוא מחמת שבחר בו, שהרי פשוט ומובן מאליו שיקח הדבר בעל המעלות, וכאילו נאמר, שמעלות הדבר מכריחים את האדם שיקח דבר זה דוקא, דאינו יכול לקחת את הדבר השני שאין בו מעלות.

ואמיתית הלשון "בחירה" שייך רק בין ב' דברים הנראים שווים במהותם, שאז אין סיבה מצד הדבר שיקחהו בדוקא, דשווה לדבר השני. והטעם שבחר בדבר זה, אינו מצד מעלות הדבר, כ"א שכך החליט הבוחר, לבחור בדבר זה דיקא. דזהו ענין ה"בחירה".

ועד"ז הוא למעלה בנוגע לבחירת הקב"ה בבני ישראל. שכשמדברים לגבי התגלות הקב"ה בדרגא מצומצמת הנותנת מקום וחשיבות לנבראים, אזי אין לומר שהקב"ה בחר בישראל. דכיון שלגבי דרגא זו ניכרת בגלוי מעלתם וסגולתם של ישראל, הרי ברור הדבר שהקב"ה יאהב את בני ישראל דוקא. ולכן, לגבי דרגא זו, אי אפשר לומר שהקב"ה בחר בבני ישראל.

אך לגבי עצמותו ומהותו ית', אין לבני ישראל מצד עצמם כל מעלה ניכרת על שאר האומות ("אח עשיו ליעקב"). וזה שגם בדרגא זו הקב"ה אוהב את בני ישראל מכל העמים, ויש להם חביבות מיוחדת אצלו ית' ("ואוהב את יעקב"), זהו מחמת שהוא בעצמו בחר בהם בישראל מכל העמים. (ועיין בכל זה בלקוטי שיחות חלק כח עמ' 80, והנסמך שם, הובא בלקראת שבת לחג השבועות ה'תשע"ב).

ועכ"פ נתבאר בזה היטב, אשר יציאת מצרים ועשיית ישראל לעם הייתה על ידי הקב"ה בעצמו, שאף שאין ניכרת לגבי מעלת בני ישראל על שאר האומות, הנה, ירד הקב"ה ירידה מיוחדת למצרים להציל את בני ישראל. ומכאן למדנו גודל האהבה והחביבה של הקב"ה לישראל, גם מצד הדרגא שאין להם תפיסת מקום וחשיבות מצד עצמם, שהיא אהבה שמצד הבחירה.

וכלשון רבינו הזקן נ"ע בתניא (פמ"ו): "הניח הקב"ה את העליונים ואת התחתונים . . . בחר בישראל עמו והוציאם ממצרים ערוות הארץ מקום הזוהמה והטומאה לא ע"י מלאך . . . אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו ירד לשם כמ"ש וארד להצילו וגו'".

דיו לעבד להיות כרבו – יש לקרב כל יהודי אל השי"ת!

ה. והדגשה מיוחדת בענין הנתבאר, מצינו בדברי רש"י על הפסוק (יב, יג) "ולא יהי' בכם נגף", שכתב "שהי' ישראל בביתו של מצרי, שומע אני ילקה כמותו, ת"ל ולא יהי' בכם נגף". ולכאן הדבר צריך עיון, דמאי קס"ד שילקה ישראל מחמת היותו בבית המצרי?

והביאור בזה, שהיותו של איש מישאל בבית המצרי מורה על הימצאותו בדרגא רוחנית נחותה ביותר. שלאחרי כל מה שעשו המצריים לבני ישראל, ולאחרי שהקב"ה כבר הכה את מצרים מכות קשות, הנה יהודי זה מוצא לנכון להיות בבית המצרי, ועוד בלילה זה שהקב"ה הורה להם לישראל וציויה אותם "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר". דכל זה נותן מקום לקס"ד ש"ילקה כמותו", כיון שנמצא במדרגה שאינה ניכרת ההבדלה בינו ובין המצרי.

וע"ז אומר הכתוב (לפי' רש"י), שגם הוא אינו נהרג, מצד החביבות המיוחדת לבני ישראל. והצלתו של יהודי זה לא תהי' על ידי מלאך וכיו"ב, כ"א שהקב"ה בכבודו ובעצמו ירד אליו לתוך מצרים, לתוך ביתו של המצרי, להצילו ולהחיותו.

ו. והוראה גדולה יש ללמוד מזו הפרשה:

דיש הטוענים, שמוכנים הם להתעסק בקירוב לבן של ישראל לאביהם שבשמים, אך אינם מוכנים לירד ממדרגתם בעבור זה. ולדוגמא, אדם שעיקר עסקו הוא בלימוד התורה, מוכן הוא ללמוד תורה גם עם פשוטי עם, ואפילו עם איש ישראל הרחוק מתורת ה' לעת עתה, אך כל זה באם יהי' אותו אדם מוכן לבוא לבית המדרש, לבית ה', ללמוד תורה. אך באם אינו מסכים על זה, לא יפסיק הלומד מלימודו, ולא ירד להתעסק עם יהודי כזה שאינו מוכן כלל לבוא לבית המדרש. וע"ז מורים ואומרים לו שילמד מפרשה זו של הצלת בני ישראל במכת בכורות – ד"דיו לעבד להיות כרבו".

כשם שהקב"ה בכבודו ובעצמו ירד להציל את בני ישראל, "אני יוצא" בירידה מיוחדת לערוות הארץ, מקום הזוהמה והטומאה, על מנת להציל את בכורי ישראל. כן צריך גם העבד להיות כרבו, ולירד ממדרגתו להציל כאו"א מישאל גם באם עי"ז מטנף את לבושו מחמת הירידה (ראה בשה"ש ה, ג), (- וכמובן שכ"ז, הוא רק באופנים המותרים ע"פ הלכה).

ועל ידי ההתעוררות שמעוררים כל יהודי לקיים רצון השי"ת, שבזה מוציאים אותו מגלותו הפרטית, עי"ז, נזכה בקרוב לגאולה הכללית דכלל ישראל תיכף ומיד.

פנינים

דרוש ואגדה

לאדם להסתפק במדריגתו שבו הוא נמצא, אלא עליו להתעלות תמיד מדרגא לדרגא, להתייגע יותר ויותר, "לצאת" ממקומו העכשווי וללכת מחיל אל חיל.

(ע"פ תורת מנחם התוועדיות תשד"מ ח"ג)

עמ' 1437 ואילך)

ראשו, כרעיו וקרבו - שכל, שליטה ופרנסה

אל תאכלו ממנו גו' כי אם צלי אש
ראשו על כרעיו ועל קרבו
(יב, ט)

איתא במדרש בנוגע לקרבן פסח, שנצטוו ישראל לקחת שם לקרבן הפסח, כי היא הייתה הע"ז של מצרים (שמות רבה פט"ז, ג). ועפ"ז יש לבאר ההוראה בעבודת האדם לקונו מזה שנצטוו שהשה יהי "צלי אש וגו'":

ישנם ג' אופנים שבהם אין האדם עובד את הקב"ה, אלא משליט על עצמו כוח אחר ר"ל.

"ראשו" מורה על מצב בו הסמכות הכי גבוהה אצל האדם היא החכמה ושכל, ועושה רק מה שמוכן ומושג ויש לה טעם שכלי.

"כרעיו" שהם הרגליים הדורכים על הארץ מורים על מצב בו האדם נשלט ע"י תאוות השליטה והוא "דורך" על כל מה שסביבו.

"קרבו" שהם איברי העיכול מורים על מצב בו אכילת האדם ופרנסתו הם השולטים על האדם, וכדי להשיגם הנה כל דבר כשר אצלו.

וזהו ההוראה מקרבן פסח, שיש "לצלות באש" כל ג' מיני עבודות זרות אלו, ומוח האדם כרעיו וקרבו, צריכים להיות קרבן ופסח לה' ולעבוד את השי"ת בלבד.

(ע"פ אגרות קודש חכ"ד אגרת ט'קכב)

בשיא האור, בשיא החושך

כה אמר ה'. כחצות הלילה אני יוצא
בתוך מצרים
(יא, ד)

בנוגע ליציאת מצרים מצינו בכתובים שביטול גלות מצרים התחילה ב"חצות הלילה", שאז הייתה מכת בכורות, ובני ישראל יצאו ממצרים "בעצם היום הזה" שפירושו בחצות היום (ראה רש"י האזינו לב, מח. ספרי האזינו שם ועוד).

והנה בחצי הלילה הוא הזמן הכי חשוך של הלילה, וכן הוא לאידך בחצי היום שאז הוא הזמן הכי מואר ביום.

ויש ללמוד מזה בעבודת האדם לקונו:

כאשר האדם נמצא בחושך רוחני גדול ביותר, עלול הוא לחשוב, שאין לו לנסות לצאת ממצב זה כאשר החושך גדול ביותר, שהרי יקשה עליו לבטל חושך כזה, אלא עליו להמתין לזמן בו יאיר אצלו יותר אור הקדושה, ואזי יקל עליו לבטל את החושך ויוכל לצאת ולהשתחרר מהחושך הרוחני.

וע"ז באה ההוראה מזה ש"בחצות הלילה" התחילה ביטול גלות מצרים, שגם בעת החושך הכי גדול נתנו ליהודי כוחות "לצאת" ממצרים, ואין לו להתחשב גם בחושך כזה, כי ביכלתו להתגבר על כל הקשיים אפילו על החושך של "חצות הלילה".

וכן הוא לאידך: כאשר אדם נמצא במצב של "עצם היום הזה", והיינו שמאיר אצלו אור הקדושה בתוקף גדול, עלול הוא לחשוב, שביכלתו לישאר במעמדו ומצבו בעבודת השם ואין הוא צריך "לצאת" ממצבו שנמצא בו עתה כי כבר מאיר בו אור הקדושה.

וע"ז באה ההוראה מזה שיציאת מצרים הייתה "בעצם היום הזה", שגם במצב זה אין

חידושי סוגיות

גדר עיבור השנה מדין "שמור את חודש האביב"

יפלפל בקושיית המפרש על הרמב"ם, דעדיין יש שארית קטנה ולאחר ריבוי שנים יימצא פסח שלא בחודש האביב / יחדש ב' דינים בעיבור שנה – דין כללות השנים (שתהא תקופת ניסן בחודש ניסן) ודין פסח (שיהא באביב) / יבאר הא דבכמה דינים נקטינן להלכתא כתקופת שמואל אף דקיי"ל דתקופת רב אדא אמיתית יותר

ועשרים יום י"ב שעות . . . תשצ"ג חלקים"), כי כן הוא משך סיבוב הלבנה; ואילו שנת החמה היא (בערך) שס"ה ימים ורביע (ראה רמב"ם שם רפ"י. ועי' עוד להלן בדברנו), כי כן הוא משך סיבוב השמש. ועל דא קא משמע לן הכא תרי דיני (ועיין בזה ב"פירוש" על הל' קדוה"ח להרמב"ם בתחלתו, ועייג"כ בראב"ע פרשתנו שם, והדברים נידונים בכמה ספרים). חדא, דחדשי השנה יש לחשבם לפי סיבוב הלבנה, היינו שהחודש אינו אחד מי"ב משנת החמה [כחשבון רוב האומות המחלקים את השנה (שהיא מהלך החמה) לי"ב חלקים והם החדשים], אלא החדשים הם "חדשי הלבנה". ודין שני, דאעפ"כ הנה כיון שפסח חייב ע"פ הדין להיות בזמן האביב (ר"ה כא, א. סנהדרין יג,

א

יקדים קושיא על דברי הרמב"ם בהל' קדה"ח, דבלוח דהאינא יימצא שלא יתקיים דין שמור את חודש האביב, ויוסיף דהקושיא היא דוקא להרמב"ם שכתב דסמכינן על תקופת שמואל כתב הרמב"ם בריש הל' קדוש החודש: "חדשי השנה הם חדשי הלבנה, שנאמר (פינחס כה, יד) עולת חודש בחדשו, ונאמר (פרשתנו יב, ב) החודש הזה לכם ראש חדשים . . . והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה, שנאמר (ראה טז, א) שמור את חודש האביב". ע"כ. פירוש, דחודש הלבנה ה"ה (בערך) כ"ט ימים ומחצה (עי' ברמב"ם שם לעיל פ"ו ה"ג) "במהלכם האמצעי תשעה

ועדיין יל"ע טובא, דהנה הך דינא ד"שמור את חודש האביב" אינו רק לענין חודש ניסן בכלל, שצ"ל בזמן האביב (היינו דדי לן ששלהי ניסן יהי' באביב), אלא משמעו הוא שפסח גופא צ"ל בזמן האביב [וכדפסק הרמב"ם, כנ"ל, שכאשר היו ב"ד מחשבים שתקופת ניסן תפול בט"ז בניסן היו מעברין את השנה כ"די שיהי' הפסח בזמן האביב], ומעתה קושיית ה"פירוש" שפיר יש להקשותה גם על העבר, כי מצד ריבוי פעמים של צירוף שארית המחזור (שעה ותפ"ה חלקים) עד האידינא [ואפילו בזמן הרמב"ם (ואף לפני זמנו)] נמצא שפעמים רבות⁴ חלה תקופת ניסן כמה ימים לאחר ט"ו ניסן⁵, וא"כ איך מתאים הדבר לדין "שמור את חודש האביב", שמשמעו שפסח צ"ל בזמן האביב (ולא רק חודש ניסן בכללו). וצע"ג.

ולכאורה הי' מקום ליישב ע"פ דברי הרמב"ם להלן רפ"ט, דשארית זו של שעה ותפ"ה חלקים לאחר כל מחזור היא רק לפי החשבון ששנת החמה היא שס"ה יום ורביע יום, הנקראת "תקופת שמואל"; אבל לפי החשבון ששנת החמה היא שס"ה יום ופחות מרביע יום, הנקרת "תקופת רב אדא", אזי

ב. רמב"ם שם רפ"ד, ותקופות השנה הלא נקבעים ע"י (מהלך ה)חמה (ושנת החמה ארוכה משנת הלבנה בי"א ימים בערך (רמב"ם שם פ"א ה"ב)) – אזי מחשבי השנים לפי מהלך החמה. ולפיכך, בכל ב' או ג' שנים מעברין ב"ד את השנה כ"די שיהי' הפסח בזמן האביב" (לשון הרמב"ם שם פ"ד ה"ב).

והנה, בפרקים שלאח"ז ממשיך הרמב"ם לבאר דגם החשבון הקבוע דהאידינא [שסידר הלל הנשיא (ראה בעל המאור ר"ה כ, ב). רמב"ן גיטין לו, א. השגות הרמב"ן לסהמ"צ מ"ע קנג. ח"י הר"ן סנהדרין יא, א-ב. חינוך מצוה ד'. ובכמה מקומות]¹ נקבע באופן שבכל מחזור (י"ט שנים) משתוות (כמעט) שנות הלבנה ושנות החמה עד אשר "לא ישאר ממנין ימי החמה בכל תשע עשרה שנה חוץ משעה אחת וארבע מאות ושמונים וחמשה חלקים" (רמב"ם שם פ"ו ה"י).

והקשה ע"ז ב"פירוש" (בפ"ט ה"ג שם), דא"כ אחר שנים רבות כאשר יצטרף מספר רב מן היתרונות דשעה ותפ"ה חלקים, הרי תפול תקופת ניסן (לא בחודש האביב, אלא) בחודש אייר, ונמצא שהחשבון שנקבע בלוח לכל השנים אינו מקפיד על דין "שמור את חודש האביב". ותירץ "יבוא מורה צדק ויודיענו" [ויש להעיר דעד לשנה האחרונה ממנין שית אלפי שנין דהוה עלמא – עדיין² תחול תקופת ניסן בחודש ניסן]³.

4) היינו בהשנים שבאמצע המחזור, כבהערה הבאה.
5) וראה בספר העבור לראב"ח הנשיא (מאמר ג' שער ה') דבזמנו ("אשר חי בשנת ארבעת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושלש ליצירה" – כנוסח שער הספר), הנה "מועד הפסח כולו נופל בתקופת טבת כגון שנת חמשית ושנת שלשה עשרה ושנת י"ו שאתה מוצא בכלום תקופת ניסן נופלת אחר כ"ב יום מניסן כו". וראה ג"כ ספר העבור להראב"ע (סוד העבור "העד האחד", ושם בסופו "העד השביעי"). יד רמ"ה לסנהדרין (יג, ב ד"ה ואיכא דקשיא). יסוד עולם מאמר ד' (פ"ב, פ"ד ועוד). ובכמה מפרשים וספרי חשבון העיבור.

1) וצע"ק שברמב"ם בהל' קדה"ח אינו. וראה שם פ"ה ה"ג. הי"ג. סהמ"צ שם. וראה סדר הדורות ד"א קי"ח. ועוד. תורה שלמה בא ח"ג פ"ב ואילך, וש"נ.
2) ראה ספר עתים לבינה מאמר יב.
3) ראה בעתים לבינה שם שמפרש שזוהי הכוונה בתירוף ה"פירוש" – "יבוא מורה צדק ויודיענו".

ב

יחדש ב' דינים בעיבור, מצד דין השנה ומצד דין הפסח, ועפ"ז יסיק דדין הפסח קאי שפיר לפי חשבון רב אדא, ודברי הרמב"ם דסמכינן אתקופת שמואל נאמרו לענין דין השנה

ויש לומר הביאור בזה, בהקדים הדיוק בגדר הך דינא דשמור את חודש האביב. דהנה, מלשון הרמב"ם "והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה שנאמר שמור את חודש האביב", היינו שחישוב השנים בכללותו צריך להיות מתאים עם מחזור שנת החמה, הרי מובן, דהלימוד מקרא ד"שמור את חודש האביב" אינו רק שפסח צ"ל בזמן האביב, אלא גם שבכל פעם צריך פסח לחול בערך באותו זמן (בתוך שנת החמה).

ולזה נראה לומר דתרי דיני איכא בעיבור השנה, חדא שצריך פסח גופא לחול בתקופת האביב (ומטעם זה, בשנה שתקופה זו תיפול רק לאחר ט"ו ניסן – יש לעבר את השנה), ועוד דינא שפסח צריך לחול בכל השנים באותו זמן בקירוב, ודין זה אינו דין ב"הלכות פסח" אלא דין בקביעות השנים שצריך להשוותן באופן שלא ירחק כ"כ מועד הפסח בשנה אחת מבחברתה.

ואולי יש למצוא סמוכין לזה בלשון הרמב"ם (שם פ"ד סה"א) גבי חודש העיבור: "מפני מה מוסיפין חדש זה, מפני זמן האביב, כדי שיהא הפסח באותו זמן. . . ולולא הוספת החודש הזה הפסח בא פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים", דלכאורה אינו מובן, חדא, מה הוסיף במה שכתב "ולולא הוספת החודש הזה כו" על מה שכבר ביאר להדיא לפניו "מוסיפין חודש זה מפני זמן האביב", ותו, מהו אומרו "פעמים

"לא תמצא תוספת במחזור של י"ט שנה כלל". ומעתה שפיר מתאים חשבון השנים דהאידינא לדין שמור את חודש האביב, כי כבר כתבו כמה ראשונים⁶ דאנו נקטינן חשבון תקופת רב אדא (ולא חשבון תקופת שמואל), אשר "חשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון" (לשון הרמב"ם שם פ"י ה"ו), ולפי חשבון זה אכן שומרים אנו את פסח שיפול לעולם בתקופת האביב.

איברא דעדיין קשיא טובא, כי הנה ז"ל הרמב"ם (פ"ו ה"י) בענין הלוח הקבוע: "כל תשעה עשרה שנה שיהיו מהן שבע שנים מעוברות ושתיים עשרה פשוטות נקרא מחזור, ולמה סמכנו על מנין זה, שבזמן שאתה מקבץ מנין ימי שתיים עשרה שנה פשוטות ושבע מעוברות ושעותיהן וחלקיהן. . . תמצא הכל תשע עשרה שנה משני החמה. . . ולא ישאר ממנין ימי החמה בכל תשע עשרה שנה חוץ משעה אחת וארבע מאות ושמונים וחמשה חלקים סימן להם אתפ"ה". וקשה, דהא כל הטעם לזה שזקוקים ב"ד לעבר שנים ולהשוות שנות הלבנה ושנות החמה הוא משום דין שמור את חודש האביב, ומעתה כיון שלפי חשבון תקופת שמואל יש שארית לאחר כל מחזור הגורמת שלא יתקיים דין שמור את חודש האביב (לגמרי), א"כ מהו שכתב הרמב"ם דהלוח עומד ונסמך ע"ז שבכל מחזור לא ישאר אלא שעה ותפ"ה חלקים; דמה מרויחים בזה הלא בין כך לא נתקיים עי"ז שמור את חודש האביב.

(6) שנסמנו בהערה הקודמת. ועוד.

האילן שדרכן לצמוח בזמן הפסח סומכין על שני סימנין אלו ומעברין את השנה, ואף על פי שהתקופה קודם לששה עשר בניסן, הרי הן מעברין כדי שיהי' האביב מצוי להקריב ממנו עומר התנופה בששה עשר בניסן, וכדי שיהיו הפירות צומחין כדרך כל זמן האביב" (שם ה"ג). ולפי דברנו יש לומר, דמה שמעברין על התקופה היא "כדי שיהי' הפסח בזמן האביב" (כלשון שנקט הרמב"ם גבי סימן זה – שם ה"ב), משא"כ מה שמעברין על האביב ועל פירות האילן הוא "כדי שיהיו השנים שני החמה" (כלשון הרמב"ם – שם סוף ה"ד⁸).

ועפ"ז יובן גם מ"ש הרמב"ם "כדי שיהי' האביב מצוי להקריב ממנו עומר התנופה בששה עשר בניסן", דלכאורה צ"ב, הלא מה שמעברין על כל ג' הסימנים הוא מצד "שמור את חודש האביב" שנוגע לפסח, ולמה אומר "כדי שיהי' . . . להקריב ממנו עומר". אבל יש לומר בזה, דאילולי טעם זה (כדי שיהי' כו' להקריב ממנו עומר) הי' מספיק גם כשהאביב הוא בסוף חודש ניסן (מכיון שגם אז היא שנת החמה, כנ"ל).

ועפ"ז נמצא שגם לפי החשבון דתקופת

בימות החמה ופעמים בימות הגשמים" דמשמע מלשונו כאילו הדיוק הוא לא עצם הדבר שיחול בזמן האביב אלא רק שלא יהי' הבדל מפעם אחת לחברתה, "פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים", והעיקר שיהא תמיד באותו זמן.

ולפי דברנו יש לומר דב' לשונות הרמב"ם כאן הם ב' דינים: (א) "ומפני מה מוסיפין כו'" הוא דין בשנה שתקופת ניסן מתאחרת אחרי ט"ו ניסן, ששנה זו מצריכה להוסיף חודש העיבור כדי שפסח יחול בזמן האביב; (ב) ו"לולא הוספת החדש הזה כו'" הוא הדין הכללי הנ"ל בנוגע לכללות השנים, שמזמן לזמן צריך לעבר את השנה בכדי שהפסח שבכל השנים יהי' בערך בזמן אחד (ושלא יהי' "פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים").

ומעתה י"ל דלענין דין השני שב"שמור את חודש האביב", השייך לכללות השנים (שצריך להיות הפסח בזמן אחד בקירוב בכל השנים) – הרי די "שהי' חודש זה (ניסן) בזמן האביב" (לשון הרמב"ם שם פ"ד ה"א⁷), היינו עצם הדבר שבתוך חודש ניסן יהי' קיים זמן האביב. ושוב לענין דין זה די במה שתקופת האביב חלה בחודש ניסן אפי' אם אינה אלא בסוף החודש.

[ויש להוסיף בדבר, ובהקדים דהנה הרמב"ם ביאר באריכות (בפ"ד שם) ד"על שלשה סימנין מעברין את השנה, על התקופה ועל האביב ועל פירות האילן", היינו שמלבד הסימן לכך שזמן האביב יהי' מאוחר מדי שיש מחשבון התקופה, כאשר מחשבין שתחול תקופת ניסן בזמן הרצוי, מעברין גם "אם ראו בית דין שעדיין לא הגיע האביב אלא עדיין אפל הוא, ולא צמחו פירות

8) ומזה שבהלכה זו (ה"ד) מזכיר הרמב"ם רק ב' הסימנים דאביב ופירות האילן – משמע קצת שבסיום ההלכה, "ואלו הן הדברים שהן העיקר שמעברין בשבילן כדי להיות השנים שני חמה", כוונתו ב"ואלו הן הדברים" היא (בעיקר) לענין ב' סימנים אלו, משא"כ מה שמעברין על התקופה הוא לא רק "כדי שיהיו השנים שני החמה", אלא גם "כדי שיהי' הפסח בזמן האביב".

ויש לומר, שב' הלשונות שברמב"ם שם ה"א, "שהיא הפסח באותו זמן" ו"שהי' חודש זה בזמן האביב" – הם הקדמה לב' העניינים (שב' הלכות שלאח"ז: עיבור מפני התקופה (שבהלכה ב') – הוא "כדי שיהא הפסח באותו זמן" (אביב); ועבור מפני האביב ופירות האילן (שבהלכה ג') הוא כדי "שהי' חודש זה בזמן האביב".

7) וראה הערה הבאה.

ביום ט"ז¹¹. אבל באמת יש ליישב¹², עפ"מ"ש כ הרמב"ם בסוף פ"י "וחשבון שתי התקופות האלו שביארנו (דשמואל ורב אדא) דרכם הכל בקירוב הוא ובמהלך השמש האמצעי לא במקומה האמתי, אבל במקום השמש האמתי תהי' תקופת ניסן בזמן אלו בכמו שני ימים קודם התקופות", דנמצא לכאורה דשפיר חג הפסח הוא לעולם לאחר התקופה¹³ לפי חשבון תקופת רב אדא¹⁴].

ג

יארִיךְ לַפְּלֶל בְּמָה שֶׁהִזְכִּיר הַרְמַב"ם תְּקוּפַת שְׁמוּאֵל אַחַר שֶׁאֵינָה תְּקוּפַת הָאֲמִיתִית, וְיִסִּיק בִּיאֹר כְּלָלִי בְּדִין קִדּוּשׁ הַחֹדֶשׁ וּבְדִינֵי הַתְּקוּפּוֹת שֶׁעַל פִּיו יִתְבָּאֵר הַיָּאֵךְ גַּם תְּקוּפַת שְׁמוּאֵל קֵאֵי לְדִינָא

אמנם עדיין יל"ע בזה, דהלא לפי הנ"ל סוף כל סוף לצורך הדין ד"שמור את חודש האביב"

11) וביד רמה שם רצה לתרץ דמש"כ בגמרא (ר"ה כא, א) דכך חזיא דמשכא תקופת טבת עד שיתסר בניסן עברה (דמשמע שהעיבור הוא גם אם תקופת ניסן מתחלת בט"ז ניסן, וא"כ גם לפי רב אדא אין החשבון העיבורים כראוי), היינו "עד אורתא דשיתסר נגהי שיבסר" (שדוקא אז צריך לעבר, משא"כ אם תקופת ניסן היא רק בט"ז בניסן גופא – שפיר אי"צ לעבר).

אבל ברמב"ם א"א לתרץ כן, דהא מפורש שם (ה"ב) דצורך העיבור הוא "אם תהי' תקופת ניסן בששה עשר".

12) וראה גם לעיל הערה 10.

13) והאיהור דתקופת תשרי בנוגע לחג, אולי ס"ל להרמב"ם דלא איכפת ולא מעברין בשביל זה, מדלא הביאו ברפ"ד שם. וראה צפע"ג שם ה"ב (וראה שם ה"ג). מנחת חינוך מצוה ד' סק"ו. ערוך לנר סנהדרין יג, א ד"ה רבי יוסי. ועוד.

14) ראה בזה בס' יסוד עולם שם. הון עשיר לערכין פ"ב מ"ב. ועוד.

שמואל שבכל מחזור יש שארית קטנה, הרי ע"י סידור שנות המחזור מקיימים את הדין (עכ"פ) דשמור את חודש האביב בנוגע לשנה, מכיון שגם לפי חשבון זה לא יתמשך התקופה לאחר חודש ניסן לעולם. ומעתה הכל אתי שפיר, ומיושב מה שכתב הרמב"ם דהטעם ש"סמכנו על מנין זה" של שנות המחזור הוא משום ש"לא ישאר ממנין ימי החמה חוץ משעה אחת כו'", כי כוונתו כאן היא (לא להדין שפסח צריך לחול בזמן האביב, אלא) לענין הדין הכללי השייך לכללות השנים, שהשנים צריכות להיות "שני החמה", ולכן "סמכנו על מנין זה" (של שנות המחזור), כי ע"י "מנין זה" אכן יישמר הדין הכללי ד"שני החמה", ובדין זה הנה גם החשבון ד"לא ישאר כו' חוץ משער אחת כו'" הוי טעם מספיק לסמוך על מנין זה של שנות המחזור, כנ"ל.

וכלפי הדין שפסח חייב לחול בזמן האביב, לזה סמכינן באמת על תקופת רב אדא¹⁵.

[ויעויי' ביד רמ"ה (סנהדרין שם ד"ה ואיכא) שמקשה דגם לפי תקופת רב אדא נופלת (לפעמים) תקופת ניסן (בשנת ט"ז למחזור)

9) ולהעיר ממש"כ בספר חמרא וחיי (סנהדרין שם) בשם הרא"ש.

10) אי נמי י"ל דלענין דין פסח בחודש האביב, מדלא הזכיר הרמב"ם בפירוש דסמכינן על חשבון תקופת רב אדא בנוגע לזה (והזכיר רק ש"סמכנו על מנין זה")* – ס"ל כהדיעות דעכשו אין חוששין להדין דפסח יהי' אחר התקופה דוקא (ראה פנ"י ר"ה כא, א ד"ה 'בתוס' בד"ה עברה". פי' ר"ח שם. חמרא וחיי שם בשם הרא"ש).

* ולכאורה דוחק לומר דסמיך עמ"ש בפ"י ה"ו. וראה הון עשיר דלהלן הערה 14.

חשבון תקופת רב אדא¹⁷. וכן אשכחן לענין דין שאלת גשמים התלוי בתקופות שנת החמה (תענית י, א. טושו"ע או"ח ו'אדה"ז) סי' קיז ס"א), וכן גבי הוהירות דשתיית מים בשעת התקופה (ראה ב"י או"ח סו"ס תנה. רמ"א שם ס"א (שו"ע אדה"ז שם סט"ו-טז. סר"ו סי"ד). יו"ד סקט"ז ס"ה. ובכ"מ) – דבכל הנך הלכות מתחשבים רק בתקופת שמואל (ראה יסוד עולם מאמר ד' פ"ב בסופו, ועוד. תשובות התויו"ט (בשו"ת הצ"צ (הישן) סי"ד)¹⁸.

וביאור הדבר בהקדים יסוד גדול בדין קידוש החודש, דאף שתוכן וענין ראש-חודש (מלשון חידוש) תלוי בחידוש (מולד) הלבנה, מ"מ מצינו לדינא דיום שנתקדש לראש חודש אינו ביום מולד הלבנה, כדקיי"ל (רמב"ם ספ"ב שם. ומקורו בתור"כ אמור כג, ד. ר"ה כה, א) "בית דין שקדוש את החודש, בין שוגגין בין מוטעין בין אנוסים [וי"ג¹⁹ מזידין] הרי זה מקודש וחייבין הכל לתקן המועדות על היום שקדשו בו", ולכאורה הדבר דורש טעם וביאור, כי הנה הרמב"ם ביאר (בספ"ב שם) דטעם פסק ההלכה ד"חייבין הכל לתקן המועדות על היום כשקדשו בו", דזהו לפי ש"מי שצוה לשמור המועדות הוא צוה לסמוך עליהם"; אבל לכאורה זהו טעם מספיק רק לזה שבפועל מחייבין לסמוך על קידוש החודש דב"ד, אבל עדיין צריך להבין בעצם הענין היאך אמר רחמנא דיום זה נעשה "ראש חודש",

בנוגע לפסח – מוכרחים אנו עדיין לחשבון האמיתי (דתקופת רב אדא), שדוקא לפי חשבון זה "לא תמצא תוספת במחזור . . כלל".

ומעתה עלינו להבין לשם מה נצרך הרמב"ם לומר שבנוגע לדינא ד"שנה" הדבר מתאים ומתיישב גם לפי חשבון תקופת שמואל, בשעה שחשבון זה אינו כפי האמת.

ונקודת הביאור בזה, דמהא גופא שהזכיר הרמב"ם גם תקופת שמואל בהלכות קדוש החודש, מוכח דאף תקופה זו היא דבר נכון ומתאים גם בפסק ההלכה¹⁵ [וכמו שרמזו הרמב"ם בלשון "שחשבון זה (דרב אדא) הוא האמת יותר מן הראשון" (פ"י ה"ו), היינו שגם חשבון "הראשון" (תקופת שמואל) הוא אמת, אלא ש"חשבון זה" (תקופת רב אדא) הוא "אמת יותר"¹⁶]. וראי' לדבר שגם חשבון תקופת שמואל נתקבל לדינא, דמצינו בכמה הלכות הקשורות לתקופת החמה דמתחשבים רק בתקופת שמואל, וכגון ברכת החמה שמברכין על ראיית החמה ביום תקופת ניסן בתחילת כל מחזור גדול (של כ"ח שנים), כאשר התקופה היא "בתחילת ליל רביעי" (ברכות נט, ב. רמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ח. טושו"ע או"ח סי' רכט ס"ב) – שאז התקופה היא לפי חשבון שמואל ולא לפי

15 היינו דאין זו רק דיעה בתורת אמת, אלא גם שהיא מתאימה להלכה, שהיא ענין של "אמת לאמיתו" (ראה ספר "יו"ט של ר"ה תרס"ו" לאדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ע' תלא ואילך).

16 ובפרט אם נפרש במש"כ הרמב"ם (פ"ה ה"ב. וראה ספר המצות שם) "ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא כו' ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין על פי החשבון הזה" (המבואר בפ"ו שם) – דהיינו שגם החשבון עצמו הוא הלכה למשה מסיני. וידוע השקו"ט בכוונת הרמב"ם כאן.

17 ראה שו"ת משאת בנימין סי' קא. שירי כה"ג לטור שם. שו"ת חת"ס או"ח סנ"ו.

18 וראה עוד בספר העיבור לראב"ע שם והעד השביעי (הובא בט"ז יו"ד שם).

וראה בכל הנ"ל ישועות יעקב או"ח סי' קיז בתשובה לנכד המחבר.

19 ר"ה שם. וראה הגהות מיימוניות שם.

בשעה שמולד הלבנה הוא ביום אחר.

ואמת . . . ואחר שהכתוב לא פירש חשבון החדשים לאות כי סמך על קריאת ב"ד או על העבור, על כן אמרו קדמונינו ז"ל ויפה אמרו כי כאשר יקדשו החדש ב"ד של מטה יקדשוהו ב"ד של מעלה²².

ועדיין אפשר שהדברים יעוררו שאלות, וכי כיצד יתכן לומר שהדברים נקבעים ע"פ הרוחניות דלמעלה, וכבר קבעו דתורה לא בשמים היא ואין משגיחין בבת קול, ואף היכא דאיפליגו הוזהר והש"ס הלכה כש"ס, ועוד כהנה דלא אזלינן בתר הנסתר; אבל באמת אשכחן דוגמאות ממקצועות שונות בתורה, אשר כל אחת מהנה "מאירה" פרט אחר בענין זה שנתחדש כאן, איך שגם עניינים דשמיא שפיר מביאים לידי דין והכרעה למטה: (א) על דרך האמור כאן ודוגמתו מצינו בדין עדים זוממין, דקיי"ל (מכות ה, ב. הביאו רש"י על התורה שופטים יט, יט) דעדי זוממין רק בשלא הרגו נהרגין, אבל הרגו לא נהרגין. וכבר שקלו וטרו בזה המפרשים דלכאורה הוא היפך ההגיון והיפך כללי דין התורה בנוגע לשאר מיתות ב"ד. אבל כבר הסבירו בזה ע"פ ביאור הרמב"ן (שם), וז"ל: "והטעם בזה, בעבור כי משפט העדים המוזמין בגזרת השליט, שהם שנים ושנים, והנה כאשר יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש ויבואו שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם צוה הכתוב שיהרגו, כי בזכותו של ראובן שהי' נקי וצדיק בא המעשה הזה, אילו הי' רשע בן מות לא הצילו השם מיד ב"ד, כאשר אמר (משפטים כג, ז) כי לא אצדיק רשע. אבל אם נהרג

ונראה לבאר בדרך אפשר, דקדושת ראש חודש היא בעיקר מצד קדושת הזמן הרוחנית בעת זו (הנקבעת על ידי "מי שצוה לשמור המועדות"), היינו שבעת זו נעשה ענין רוחני של חידוש ומולד החודש, אלא שבדרך כלל בא הדבר גם בביטוי גשמי, שביום זה יש מולד הלבנה הגשמית (כדי שיוכלו ישראל למטה לידע קביעות זמן זה הרוחני, ולקדשו מלמטה – ע"פ הראי' דלמטה או ע"פ חשבון דלמטה), אבל היכא דב"ד קבע ר"ח ביום אחר ונצטוונו לסמוך עליהם ה"ז ראי' אמיתית דעתה הוא מולד הלבנה הרוחני (ואפשר שבזמן זה²⁰ אין העולם ראוי²¹ שיבוא הדבר בביטוי גשמי להתאים לזמן מולד הלבנה למטה).

ועד"ז י"ל בנוגע לדינים הנ"ל דתקופת החמה [ברכת החמה וכו'], דודאי דינים כגון אלו נובעים מצד משמעות תקופת החמה הרוחנית, ושפיר אפשר לומר דנקטינן כחשבון תקופת שמואל (אף שחשבון האמיתי דחמה שלמטה הוא כתקופת רב אדא), כי כיון שכ"ה דין התורה ודאי שע"פ האמת עתה הוא הזמן הרוחני הנקרא תקופת החמה (ורק שמפני סיבות שונות באה תקופת החמה בגשמיות בזמן אחר, כתקופת רב אדא).

ולהעיר מספר העבור לראב"ע (סוד העבור בסופו): "והנה עקר העבור להיות הכלל נכון

20 להעיר מהשייך לנדון דידו, לכאורה, ונתבאר באופן אחר לגמרי (בנוגע החילוק בזמנים ומועדים שישנו תמיד) – שו"ע אדה"ז מהד"ת ס"א ס"ח. תורת חיים (לאדמו"ר האמצעי) שמות שמט, ב ואילך. – וי"ל.

21 על דרך זה מצינו (ויתירה מזה): "ויהי הגשם גוי", "הורידן ברחמים כו' גשמי ברכה, כשלא חזרו היו למבול" (ז"ח נח כב, א. רש"י נח ז, יב).

22 וכבר האריך בעניינים אלו בספר הזכרונות (להרה"צ ר' צדוק הכהן) קונטרס משיב הטענה על חשבון העבור והתקופה.

שבסוג דיניי שמים (בבא קמא נה, ב. ובכמה מקומות. ובפרטיות ראה אנציקלופדיא תלמודית בערכו. וש"נ). ובפרט לדעת האומרים שאינו חייב אפילו במקצת בדיני אדם (ים של שלמה ב"ק שם).

ומכל הלין נלמד לנדוד דאין קושיא בדבר לומר דעיקר התקופה היא התקופה שבשמים.

מיהו סוף-סוף עדיין אין הדברים מתיישבים לגמרי, וצלה"ב בזה, דהלא ודאי אין מקרא והלכה יוצאים מידי פשוטם²³, ואף שכל דבר ודאי ישנו בב"ד של מעלה – אבל העיקר בדברי התורה הוא כפשוטו, וא"כ "הרואה חמה בתקופתה" ודאי היינו תקופת החמה בגשמיות, ואיך אפשר לברך "עושה מעשה בראשית"²⁴ על התקופה שלמעלה, בשעה שלמטה אין זו התקופה. ועיי' בשו"ת חת"ס או"ח סי' נו שנשאר בצע"ג על הרמב"ם היאך פסק (הל' ברכות פ"י הי"ח) לברך ברכת החמה כל כ"ח שנים שהוא לפי חשבון תקופת שמואל, ומאידך הכריע בהל' קדה"ח כתקופת רב אדא, ודבריו סתרי אהדדי, וסיים: "איך נברך וע"פ האמת אין כאן שום תקופה".

23 ואין הפירוש בזה רק שא"א להמשיך את הענין הרוחני שבמצוות התורה בלי לקיימן בגשמיות כפשוטו, אלא גם שכל דבר שנאמר בתורה, אפי' אם אינו ציווי אלא תיאור של עובדה וכיו"ב, "אין מקרא יוצא מידי פשוטו". ולכן, כאשר חכמי האומות אומרים ע"ד מאורע וענין בעולם שהוא שונה ממש"נ בתורה – אא"פ לתרץ שבתורה מדובר רק ברוחניות הענינים, וכמדובר כמ"פ ההכרח לזה מסיפור הש"ס (בכורות ח, ב) שגם כאשר אמרו חכמי אוה"ע שהבחינו שנחש מתעבר לתלת שנה ענה להם ר"י בודאות שאינו, והביא ראי' והוכחה מפסוק וק"ו שהוא "לשב שני" (והמדובר הי' בעיבור נחש כפשוטו).

24 ב' גי' בהברכה – והוא באנציקלופדי' תלמודית בערכו. וראה לקו"ש ח"י ע' 187.

ראובן, נחשוב שהי' אמת כל אשר העידו עליו הראשונים, כי הוא בעונו מת, ואילו הי' צדיק לא יעזבנו ה' בידם, כמו שאמר הכתוב (תהלים לו, ג) ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו. ועוד, שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, כי המשפט לאלקים הוא ובקרב אלקים ישפוט, והנה כל זה מעלה גדולה בשופטי ישראל, וההבטחה שהקב"ה מסכים על ידם ועמהם בדבר המשפט כו". פירוש, דיסוד הדין שכיון שב"ד כשר חקר ודרש וכו' וקיבל עדותו, ועל פי זה פסקו דינו של הנידון למיתה ונהרג בפועל – ה"ז הכרח גמור דכלפי שמי' גלי' שהנהרג הי' מחוייב מיתה זו, ומכח זה אומרים שאע"פ שדין תורה ביטל העדות שהיא הייתה יסוד הפסק-דין למטה שיהרג ונהרג, בכל זאת הפסק דין בב"ד שלמטה הוא דאין העדי זוממין נהרגין. (ב) גרסינן בתמיד (כט, א) "דבר תורה לשון הבאי, דכתיב ערים גדולות ובצורות בשמים, בשמים סלקא דעתך, אלא גוזמא", והנה פירש הרמ"ע מפאנו (בשו"ת שלו סי' עג) וז"ל: "הוא כמשמעו [היינו שעדיין יש משמעות ולימוד לדברי הכתוב דהערים "בצורות בשמים"] . . . שאין ע' שרים שלמעלה נכנסים באוירא של א"י". (ג) אשכחן במנחות (מא, א) דמביא הש"ס מדברי מלאך דנראה דאיפליג על הנפסק התם בדיני ציצית, וקאמר הש"ס דדברי המלאך הם לחומרא שיחפש האדם טצדקי ותחבולה נוספת איך שלא להתחייב בציצית אפילו בכסות דהתם הפטורה כבר מציצית מן הדין. ונפסק הדבר לדין, דהרמב"ם כתב בסוף הל' ציצית דכן יעשה אדם חסיד, ובשו"ע שם כתב "נכון להיות כל אדם זהיר". (ד) ועוד דוגמא, וי"ל שהיא אבוהן דכולהו: כל הדינים שבתורה

ובאם אינו רואה החמה בגשמיות אסור לברך²⁸, היינו שהברכה כרוכה בראיית החמה הגשמית, אף שעתה אינה בתקופתה האמיתית בגשמיות, ואיך נאמר שמברכין עלי' רק משום שחמה הרוחנית בתקופתה עתה²⁹. אתמהה].

והנראה בזה, בהקדים דחשבון התקופות (הן לתקופת שמואל והן לתקופת רב אדא) אינו מתחיל מתקופה ראשונה שאחר הבריאה, אלא מחשבון תקופה ד"שנת תוהו" שקדמה לבריאה (ראה תוד"ה לתקופות – ר"ה ח, א ואילך). פירוש להרמב"ם הל' קדה"ח פ"ט ה"ג. ופ"י. ועוד). והסברת הדבר, דהנה, גבי פלוגתת ר"א ור"י (ר"ה י, ב) אם בתשרי נברא העולם או בניסן נברא העולם – מבואר בכמה מקומות³⁰ [ויש גורסין כן גם בתוס'³¹ (ד"ה כמאן – ר"ה כ, א. ראה בשו"ת בני ציון ח"א סי"ד אות טז)], דשתי הדיעות אמת, כי בניסן עלה הדבר במחשבה ובתשרי היתה הבריאה בפועל. ומעתה, כיון שלתקופות קיי"ל כר' יהושע שבניסן נברא העולם, דלהכי מחשבין אנו תקופת ניסן ד"שנת תוהו" (שלפני תשרי) כאשר עלה במחשבה (היינו למעלה) לברוא, לפיכך גם בנוגע לברכת החמה מתחשבין אנו בתקופה שלמעלה (אע"פ שתקופה זו היא

[דבשלימא גבי קדוש החודש שהוכרחנו (מחמת הדין של ב"ד שטעה) להגיע ליסוד הנ"ל, י"ל דר"ח הרי הוא במהותה רק מציאות תורנית²⁵, יום קדוש שיש בו קרבנות וכו', ונעשה ע"י קידוש ב"ד²⁶ או ש"קדשוהו שמים" (ר"ה כד, א (במשנה))²⁷, ולכן שפיר נוכל לקבל שהדבר קשור במולד הלבנה הרוחנית גם אם אינו בזמן מולד הלבנה הגשמי; משא"כ "חמה בתקופתה" שאי"ז מציאות הנוולדת מדיני התורה הקשורים לכך אלא מציאות הנוולדת ממהלך החמה, שנמצאת באותו מקום וזמן כמו שהיתה בבריאתה, וא"כ אינו מובן, דכיון שבדין התורה גופא נוגע המציאות כמות שהיא בפועל, איך שייך לברך ברכת החמה על "חמה בתקופתה" הרוחנית. ומה גם שהדין דברכת החמה הוא כאשר "רואה חמה בתקופתה",

25 ובפרט לביאור הגאון מרגצוב בנוגע למולד הלבנה (צפע"נ לרמב"ם ריש הל' קדה"ח) שמדגיש הרמב"ם "במראה הנבואה".

26 ולדעת הרמב"ם אמירת ב"ד מקודש – מעכב – שם פ"ב ה"ח (ושם "שאין הראי' קובעת אלא ב"ד שאמרו מקודש הם שקובעין"). וראה ספ"המ"צ שם. (וראה השגות הרמב"ן שם. ולהעיר שגם לדעת הרמב"ן שם שאין קידוש ב"ד מעכב, הרי צריכים ב"ד עכ"פ לחשוב בהן ולהסכים בהן).

זוהו שאנו מחשבין בזמן הזה כו' אנו מחשבין לידע יום שנקבעו בו בני ארץ ישראל איזה יום הוא, וקביעת בני ארץ ישראל אותו הוא שיהי' ר"ח או יו"ט לא מפני החשבון שאנו מחשבין" (שם ספ"ה). ובאריכות יותר בספר המצות שם "אבל מפני שב"ד הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום ר"ח או יו"ט ומפני אמרם כו' כמו שבא בפירוש אלה מועדי ה' . . . שיאמרו הם כו'".

27 וכ"ה בסנהדרין יוד, ב, בחודש שלא נראה בזמנו, וכ"ה דעת הרמב"ם שם פ"ב ה"ח. ראה פירוש שם. וראה צפע"נ הל' קדה"ח שם. פ"ב ה"ח. פ"ה ה"א. מכתבי תורה מכ"ס ג.

28 ראה שו"ת חת"ס שם בתחילתו. שע"ת או"ח שם סק"ג. שד"ח אס"ד מערכת ברכות ס"ב אות יח. פאת השדה סל"ג.

29 להעיר מהסברא דת"ח אחד שהובאה בשו"ת חת"ס שם לברך על חמה בזמנה אפילו לא תראה החמה. וראה שד"ח שם. בשו"ת כתב סופר (או"ח סל"ד) פוסק כהפמ"א (הובא בשד"ח שם). וראה קונטרס תקופת החמה וברכתה (להרי"מ טיקוצינסקי) פ"ד ס"ד וה'.

30 ראה נהר שלום סדר כוונת ר"ה קרוב לסופו.

31 ולפנינו הגירסא להיפוך. וראה לקו"ש חט"ז ע' 483-4 ובהערות שם.

תקופת שמואל (כנ"ל בריש הסעיף)) קשור רק עם תקופה שלמטה. ובביאור הדבר י"ל, הדטעם שתקופה שלמטה היא בזמן אחר מתקופה דלמעלה הוא לפי שהעולם אינו ראוי לקבל התקופה שלמעלה (כי הוא מרומם מסדר זמני העולם), אבל במה דברים אמורים – היכא דמיירי במציאות שבעולם, אבל ענין הפסח ("שיהי' הפסח בזמן האביב") ה"ז שוב מציאות תורנית, ובענין זה אכן התקופה דלמטה היא בזמן אחד עם התקופה דלמעלה, היינו דודאי זה שפסח חל תמיד בזמן האביב מתרחש תמיד (גם) בתקופה שלמעלה. משא"כ בעניני העולם שאינם מציאות תורנית, התקופה שלמעלה היא בזמן אחר, לפי חשבון תקופת שמואל.

ומעתה מחוור היטב הא דכתב הרמב"ם שמה ש"סמכנו על מנין זה" (בנוגע לדין דשנה, שהשנה צ"ל שנה שחודש ניסן שבה הוא בזמן האביב) יתאים גם לפי חשבון תקופת שמואל, אע"פ שבנוגע לדין פסח (שפסח צ"ל בזמן האביב) מוכרחים אנו (בלאו הכי) להזקק לחשבון תקופת רב אדא; כי מכל מקום, בנוגע לעניני העולם התקופה שלמעלה היא לפי חשבון תקופת שמואל (כנ"ל), ולכן דין השנה שהיא מציאות שבעולם ולא מציאות תורנית, דלא כדין הפסח, צ"ל מתאימה (גם) לפי תקופת שמואל.

בזמן אחר). ועד"ז מובן בנוגע לשאר הדינים התלויים בתקופה, שהם רק לפי תקופת שמואל היא התקופה הרוחנית, כיון שהתחלת ויסוד כל חשבון התקופות הוא תקופת תוהו³², ד"עלה במחשבה³³ לברוא", ולכן אין נוגע הכא שגם התקופה שבמעשה תהא באותו זמן. אלא שאעפ"כ מובן שהתקופה שלמעלה יש לה פעולה גם (ברוחניות ובפנימיות) על חמה דלמטה (שלכן ברכת החמה קשורה לראיית החמה הגשמית).

ומעתה עלינו להבין לאידך גיסא, דאחר שנתבאר דענין התקופה שלמעלה הוא דוקא לפי חשבון תקופת שמואל ולא דתקופת רב אדא, שחשבונו הוא רק בשייכות לתקופה שלמטה, א"כ, איך אפשר לומר שציווי התורה שפסח יהא דוקא בזמן האביב [שדבר זה יכול להתקיים רק לפי תקופת רב אדא ולא לפי

32) משא"כ חשבון המולדות והשנים אף שג"ז מונין ממולד תהו – בהר"ד (רמב"ם שם פ"ו ה"ח. תוס' שם. ובכ"מ), הרי זהו בעיקר כיון שיום אחד בשנה חשוב שנה, וכ"ש חמשה ימים (ראה תוס' שם. פירוש לרמב"ם שם. ובכ"מ. נסמנו באנציקלופדי' תלמודית ערך בהר"ד), היינו מצד מציאות הבריאה והמולד בפועל. ועוד ועיקר: הרי בזה אין נפק"מ בפועל לחשבון המולדות, משא"כ בנוגע חשבון התקופות. עיי' תוס' שם. וראה בפירוש שם (פ"ט ה"ג. פי"א ה"א). יסוד עולם שם (פי"ד). ועוד.

33) ובכמה וכמה מצוות התורה אשכחן דנים ופס"ד התלויים במחשבה דוקא.





חשיבות הדירה

להימנע ממכירת הדירה, בפרט כשאין בטחון בדירה אחרת

קבלתי שאלתה, והיא:

בקשר עם השינויים שחלו בשנים האחרונות, עלה בדעתה למכור את הבית אשר לה, ועי"ז תוכל לפרוע את החובות שיש לה, למסור סכום לילידי' שיחיו לשם סידורם בדירה אחרת, ומסיים שבאם לא ישאר לדירה עבודה, אינה חוששת, ומוכנה גם לכך, ושואלת דעתי בזה.

ומיוסד על מה שרואים במוחש התוצאות באם בגיל שלה צריכים לדור אצל אחרים ולהיות זקוק לעזרתם של אחרים, אפילו כשמדובר בילדים הכי מסורים אשר אף אם בתחלה הכל בסדר הנה במשך הזמן משתנה היחס, מובן שאין דעתי מסכמת לסידור הנ"ל,

(ואפילו את"ל שהחוב מעיק ביותר ואי אפשר לפרוע אותו כי אם ע"י מכירת הבית, מוכרח שתהי' מן המוכן דירה מתאימה בשבילה, ז.א. שלא יהי' זמן לבזבוז הממון אפילו לענין חשוב ביותר, כיון שהכסף יהי' שקוע כבר בדירה בשבילה ובאופן שתוכל לחיות חיי עצמאי, ולראות גם בטבע שאינה זקוקה לעזרת בשר ודם, וק"ל. וע"פ הנ"ל מובן – שסידור עוד יותר טוב הוא שימצאו דרך טובה יותר לפרעון החובות).

(אגרות קודש ח"ז עמ' רצז)

לא לעבור לדירה צרה - היפך "מרחיבה דעתו של אדם"

במענה למכתבו מי"א תמוז, בו כותב אודות מצבו בהנוגע לחובות שנכנס להם בקשר עם לקיחת הדירה לפני זמן, ועומד בתמי' איך לצאת ממצוקה זו.

אבל מובן שהקס"ד שכותב למכור דירתם עתה ולקחת דירה יותר קטנה, הנה מלבד שכפי שמזכיר גם הוא במכתבו, כרוכה בהפסדים נכרים וכפי שהראה הנסיון עי"ז גם לא יוצאים ממצוקת חובות, עוד והוא העיקר שלאחרי שגרים כמה זמן בדירה כמו עתה, הרי העתק לדירה יותר קטנה, מביאה לנמיכת רוח וכו' וכמובן מהתנועה לטוב בזה וכמור"ז^ל] שלשה דברים מרחיבין דעתו של אדם.

ולכן צריך הי' להשתדל להשיג הלואה לזמן ארוך יותר ובתנאי תשלומין נוחים יותר ועי"ז יוכל לאט לאט לצאת מן המצוקה אשר בחוץ ובענינים חיצונים מבלי לנגוע בדירתו בפנים ובהרחבת הדעת הקשורה בזה כנ"ל.

ויהי רצון אשר ישתדל במרץ הדרוש בג' דברים המוזכרי^ם] במאמר רז"ל האמור בהענינים ברוחניות וכמבואר בתקו"ז תקון ו' (כ"ב ב) דירה נאה, לבו. כלים נאים, אברים דילי. אשה נאה, נשמתו, יעויין שם, שאז באים להרחבת הדעת אמיתית.

(אגרות קודש חי"ז עמ' רמח)

בשקונים דירה במקומות זולים ישנה קדושת ארץ ישראל שהיא בכל ארץ הקודש

במענה למכתבו מב' סיון, בו כותב אשר מזמן נשתדך אבל החוסר באמצעים כספים להשיג דירה מעכב לע"ע את החתונה וממשיך שבאם הי' הדבר קשור עד לסכום של אלפים לירות אולי הי' יכול להסדר.

וכבר כתבתי בכגון דא לכמה אברכי ישיבה ואברכים חרדים לדבר ה' בכלל, אשר מצער המנהג לא טוב שבשטח האברכים באה"ק ת"ו, לדור דוקא במקום מצומצם ולשלם דמי מפתח בעד דירה בסכומים מבהילים, ובמילא מעכבים זמן החתונה כו"כ זמן היפך פס"ד תוה"ק תורת חיים, והרי כמה מקומות באה"ק ת"ו שהדירות שם אינם ביוקר האמור וקדושת ארץ ישראל גם במקום ההוא, ואפילו בהנוגע לאנשי ירושלים הרי באם אמרו שמותר לצאת מא"י לחו"ל בשביל לישא עאכו"כ מירושת"ו לשאר ערי ישראל [אפילו את"ל שהמחוז בו דרים הוא בפשיטות הגמורה בגבולות ירושלים],

והלואי שסו"ס הי' מנהג הנ"ל משתנה מן הקצה אל הקצה, שאז הי' שמחות חתונה מתרבות תיכף ובונים בית בישראל מבלי בלבול הכי מבהיל ובלתי הכרחי כלל וכלל.

(אגרות קודש חי"ז עמ' קס-קסא)



ר' זלמן ארשער במדריגה של ה"אחד" החסידי

מצאתי את ר' זלמן ארשער כשהוא חולץ את התפילין של ראש אחרי התפלה, נושק לתפילין ומעיניו זולגות דמעות. שאלתי: מדוע הוא בוכה? רמז לי ר' זלמן באצבע על פיו שאין הוא יכול להפסיק כעת, כי עדיין לא סיים את התפלה בשלימות. כשסיים את תפלתו אמר לי שהסיבה לבכיייתו היא שנזכר על ענין

"ה' אחד" של חסידים

ברשימותיו של הדוד ר' משה [בנו של אדמו"ר הזקן] ישנה רשימה ממה ששמע מסבתו הרבנית מרת רבקה . . בענין ה' אחד של חסידים [בשונה מאחרים].

הענין של ה' אחד כפי שהוא מובן אצל חסידים, הוא:

א – אלופו של עולם כפי שחסידות מבינה את הענין, ח' – ז' רקיעים וארץ כפי שזה מוסבר בחסידות, וד' – ד' רוחות העולם, שזה מקיף אותו בד' אמותיו [שיהיה] מחוץ לאומות העולם.

אין מן הצורך להרבות בדיבורים על כך לחסידים שהם חכמים ויש להם החוש להשיג ולקלוט ענין. ישנם דברים שאפילו ליבא לפומא לא גליא, וגם זאת הם מבינים.

זהו "כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו". הגמרא (ברכות יג, ב) אומרת על כך, "ובלבד שלא יחטוף בחי"ת ושלא יקצר באל"ף". כך גם כתוב (ברכות מז, א): "כל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו", שכן "אמן" ראשי תיבות: א-ל מלך נאמן.

נושק לתפילין ומעיניו זולגות דמעות

אצל חסידים היתה תמיד הקליטה, הם היו כלים לגילוי אור. אדם שאיננו כלי הרי הוא כמו פשוטי כלי עץ ששופכים עליו חמים וקרים מבלי שזה ישפיע עליו.

זכורני בהיותי בן שמונה שנים כתב דודי הרה"ח רז"א ספר תורה. באותם זמנים לא נהגו בטכסים, קראו לר' זלמן מארשע, הבעל מגי', או כפי שקראו לו זלמן הבעל קורא או הבעל תפלה, והוא ישב ב"אולם הקטן" – שם היו מתפללים – והגיל' את ספר התורה. שם הי' מתפלל ושם עסק בעבודת הקודש שלו.

פעם אחת בשובי מה"חדר" הביתה, ובעברי ליד ה"אולם הקטן", נכנסתי לשם ומצאתי את ר' זלמן ארשער כשהוא חולץ את התפילין של ראש אחרי התפלה, נושק לתפילין ומעיניו זולגות דמעות. שאלתי: מדוע הוא בוכה? רמז לי ר' זלמן באצבע על פיו שאין הוא יכול להפסיק כעת, כי עדיין לא סיים את התפלה בשלימות. כשסיים את תפלתו אמר לי שהסיבה לבכייתו היא שנזכר על ענין. בהיותו כאברך אצל הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק "צמח צדק" בשנותיו האחרונות לפני הסתלקותו, ובגלל חלישותו של הרבי הכניסו אליו ל"יחידות" יחידי סגולה בלבד, ראה פעם את הרבי דרך סדק בדלת, בשעה שהוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק "צמח צדק" חלץ את התפילין של ראש, אחז את התפילין בידו הקדושה, הסתכל עליהן משך זמן במבט חד וחודר ולאחר מכן נשקן. מחזה זה העמיד אותי על הרגלים – מה יש לנו עסק עם גסות העולם. ומאז אני נזכר על כך.

החסיד ר' זלמן הי' מקושר לסבא הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש ולאחר מכן נסע אל הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק. אך המחזה האמור הוא שהעמיד אותו על הרגלים. כשעברנו לגור ברוסטוב, חזר ר' זלמן וסיפר לי את כל האמור.

עם הארץ אסור – קשור, הוא מוכרח דוקא לאכול בשר

כששלח הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש את הרב יעקב קופיסקער בתור רב במוסקבה, שלח יחד אתו את החסיד מפולוצק בתור משפיע. מאוחר יותר כשהחסיד מאנעוויץ הי' בליובאוויטש, אמר לו הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש כשנפרדו לפני נסיעתו הביתה למוסקבה: "רב יש לנו שם, משפיע יש לנו שם, צריכים אבל שם גם "דיאדקע" [אומנת] ואף אחד אינו יכול להחליפו, שכן קצין ("פולקובניק") אינו יכול להיות "דיאדקע"."

אז שלח הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק מוהר"ש למוסקבה את החסיד ר' זלמן ארשער. הוא הי' יהודי נעים, התפלל בנעימות, בעל מדות טובות, והכל לעצמו בלי שום בליטות. חסידים קראו לו אדם צח [א ציכטיגער], כי הוא לא אכל שום בשר תאוה.

הוד כ"ק אאזמו"ר מוהר"ש הי' פעם בפטרבורג, נכנס אליו אחד ממקושריו והתאונן שבפטרבורג

קשה מאד להשיג בשר כשר טוב. ענה לו הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק:

מי זה אומר שמוכרחים לאכול בשר, כתוב (פסחים מט, א) עם הארץ אסור לאכול בשר, אסור - פירושו קשור, כלומר, עם הארץ קשור שהוא מוכרח דוקא לאכול בשר, יכולים להסתפק בלי בשר תאווה.

ר' זלמן ארשער במדריגה של ה"אחד" החסידי

כשהייתי בשנת תרפ"ב בפטרבורג - לנינגרד - נכנס אלי החסיד ר' זאלק'ע פרסיץ ואמר לי: היום מלאו עשרים וחמש שנים מאז נהייתי לחסיד. ומעשה שהי' כך הי':

בשנת תרנ"ז - מספר החסיד ר' זאלק'ע פרסיץ - כשהייתי ב"יחידות" אצל הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק, אמר לי הרבי: כשם שעל כל יהודי להניח תפילין כל יום, כך מוכרח כל יהודי שיהיו לו כל יום חמשה עשר רגעים להתבונן לאיזה יהודי יכולים לעשות טובה ברוחניות ואפלו בגשמיות. שאלתי: רבי, איך יכולים לעשות זאת? ענה לי הרבי: לשם כך זקוקים ל"דיאדקע". שאלתי שוב: את מי אקח ל"דיאדקע"? וענה לי הרבי: ר' זלמן ארשער.

ר' זאלק'ע הרי הי' "מאסקאוויעץ", ו"פאניע" [אדם רוסי] הרי אינו יודע חכמות, הי' לו פנקס ומאז הי' רושם בו כל יום איזו טובה עשה באותו יום ליהודי, וביום שלא נתקל ביהודי הזקוק לטובה הי' הולך לבית הכנסת, שם ישב ר' זלמן ארשער, והתוועד אתו משך זמן.

*

הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק [הרש"ב] אמר לי, שר' זלמן ארשער הוא במדריגה של ה"אחד" החסידי - שדובר על כך לעיל - כלומר, מוקף בד' הרוחות מאומות העולם.

(ספר השיחות תש"ד [המתורגם ללה"ק] עמ' נה ואילך)

