

לקראת שבת

עיונים בפרשת השבוע

מדברי

הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש
זצוקללה"ה נבג"מ זיע"א



שנה ב' / גליון מ"א
ערש"ק פרשת מצורע
ה'תשס"ה



איגוד תלמידי הישיבות

פתח דבר

לקראת שבת פרשת מצורע הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדיה, את הקונטרס 'לקראת שבת' (גליון מ"א), והוא אוצר בלום מתוך רבבות עניני חידוש וביאור שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נב"מ זיע"א.

וזאת למודעי, שבד"כ לא הובאו הביאורים בשלימותם, ובאיזהו מקומן אף עברו עריכה קלה, ושגיאות מי יבין. ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו בתוכן העניינים), שם נתבארו הדברים באריכות, במתיקות ובתוספת מראי מקומות.

* * *

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

בברכת שבתא טבא,
איגוד תלמידי הישיבות

לקראת שבת

יר"ל ע"י מערכת 'לקראת שבת'
שע"י איגוד תלמידי הישיבות
כתובת המערכת:

ת.ד. 2033 כפר-חב"ד, 72915

טלפון: 03.9604832 פקס: 03.9607370

תוכן העניינים

מקרא אני דורש

ביאור הסדר התמוה בכתיבת דיני הנגעים, שבדינים אלו מתגלה עניינם של הנגעים - חיבור ב' הפכים.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק כז עמ' 107 ואילך)

יינה של תורה

הטעם בכך שבדורות האחרונים הוחלף שם הפרשה מ"זאת תהיה" ל"מצורע", הגם שזהו שם בלתי רצוי, בהקדם הביאור הפנימי בכללות ענין טהרת הנגעים.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ז עמ' 100 ואילך)

חידושי סוגיות

את דין שומרת יום ניתן ללמוד בשני אופנים, מטעם שומרת יום, או שזהו דין לעצמו. לכאורה זהו תלוי במחלוקת בנוגע לדין ראייה בימים האחרונים לזיבה. ולמסקנא יתפרש באופן נפלא שלדעת כולם דין שומרת יום הוא מטעם זיבה גדולה, דמחלוקת ר"י ור"ל היא בגדר האיסור דחצי שיעור וכללות המחלוקת בין ב"ש וב"ה היא בהתאם למחלוקתם הידועה בענין ה'בכח' ו'בפועל'.

(ע"פ לקוטי שיחות חלק ז עמ' 105 ואילך)

הוספה - דרכי החסידות

היגיעה במצוות, באפיית המצות, קצירת החיטים וכו' מזככת ומאירה את האדם. תיאור מעמד קצירת החיטים בליובאוויטש במעמד כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מליובאוויטש נ"ע.

(פתגמים מלוקטים מתורת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע מליובאוויטש)

מקרא אני דורש

תכלית כוונת הנגעים – לשם הטהרה

ביאור הסדר התמוה בכתיבת דיני הנגעים,
שבדינים אלו מתגלה עניינם של הנגעים – חיבור ב' הפכים

א. בסדר כתיבת דיני הנגעים בתורה מצינו דבר פלא:

(א) התורה מחלקת את דיני המצורע (נגעי האדם) לשני סדרות נפרדות: בפר' תזריע מובאים דיני טומאת הנגע, ובפרשת מצורע - דיני הטהרה. ולכאורה זהו תמוה, מדוע לא כתבה התורה את דיני המצורע בהמשך אחד?

[והשאלה בזה היא בשניים: א. מדוע מפסקת התורה בין שני פרשיות עם פרשת נגעי הבגדים (בסוף פר' תזריע). ב. מדוע מחלקת אותם התורה לב' סדרות].

(ב) מדוע כתבה התורה את פרשת דיני נגעי הבתים רק בפרשתנו, לאחר דיני "תורת המצורע ביום טהרתו", ולא לפני? (בסוף פר' תזריע), בהמשך לדיני נגעי (אדם ו)בגדים?

ג) בפרשת נגעי הבתים, נכתב 'סדר' טהרת הבית תיכף לאחר דיני טומאת וטהרת הבית, וזאת בשונה מדיני נגעי האדם, שסדר הטהרה שלו נכתב (כנ"ל) בהפסק מדיני הטומאה והטהרה. וצריך להבין מהי הסיבה לכך.

ב. ויובן זה בהקדם ענין מיוחד נוסף בנגעי הבתים, דכתיב בהם "כי תבואו אל ארץ כנען . . ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם", דהיינו, שהקב"ה הודיע ו'בישר' מלכתחילה לבני' שיהיו להם נגעים בבתים.

ויש בזה שני ביאורים הפכיים:

(א) בפרש"י עה"פ מביא שהטעם לכך הוא "לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם . . על ידי הנגע נותץ הבית ומוצאן".

(ב) בזהר (תזריע נ, א) מביא עוד טעם לכך, שמכיון שהכנענים היו עובדי ע"ז, היתה שורה בבתיהם "רוח מסאבא" (רוח טומאה). ולכן "ונתתי נגע צרעת", כדי שבנ"י יתצו את בתיהם, ויביאו "אבנים אחרות . . ועפר אחר", ועי"ז יסלקו את ה"רוח מסאבא", ובנ"י ידורו "בקדושה ובדיוורא קדישא".

ועפ"ז אתי ש"ונתתי נגע צרעת" היה משום ב' סיבות הפכיות, מצד אחד - **ריבוי הטובה** מצד המטמוניות שהיו בבתיים, ומצד שני - מצד הירידה ד"רוח מסאבא", שלכן היו צריכים לשבור את הבית.

[ויתירה מזו, שהרי ודאי הדבר שלא בכל בתי הכנענים היו נגעים, הגם שכולם היו עובדי ע"ז. שהסיבה לכך בפשטות היא, שבאותם בתים שהיו בהם הנגעים, היתה ה"רוח מסאבא" בדרגה יותר חמורה, ולכן, כניסת היהודי ורוח הקדושה שעמו אל הבית לא הספיקו להעביר את רוח הטומאה, אלא הוצרכו לשבור וכו'.

ונמצא, שריבוי הטובה של המטמוניות היה דווקא בבתיים שבהם היתה ה"רוח מסאבא" בדרגה הכי תחתונה!].

ג. והנה, ענין זה (חיבור שני קצוות הפכיים), מצינו גם בכללות ענין הנגעים:

טומאת נגעים היא הטומאה הכי חמורה, וכפי שמוכח מהדין דמצורע נשלח מחוץ לג' מחנות (ושם גופא - "בדד ישב"), דלא מצינו כזאת בשאר הטומאות. ובלשון ספר יצירה (פ"ב מ"ד) "אין ברעה למטה מנגע".

אך מאידך, המטרה של הנגעים היא לפעול עליה באדם. וכמו שמביא הרמב"ם (סוף הל' טומאת צרעת) שהנגעים אינם "ממנהגו של עולם" (דבר טבעי), אלא "אות ופלא היה בישראל כדי להזהירן מלשון הרע", דהיינו, שמטרת הנגעים היא בכדי להביא את בנ"י לתשובה.

ומכיוון ש"במקום שבעלי תשובה עומדים, צדיקים גמורים אינם עומדים" (ברכות לד, ב), נמצא, שהנגעים (שמצ"ע הם טומאה הכי חמורה) מביאים את האדם למעלה הגדולה ד"בעל תשובה".

וזהו גם הביאור (בפנימיות העניינים) בכך ש"המטמוניות של זהב" הגיעו דווקא ע"י נגע צרעת, דזהו בהתאם לכללות ענין הנגעים - שדוקא ע"י הירידה שאין למטה ממנה, מגיעים לעליה שאין למעלה ממנה. ובענין זה - בנגעי בתים - ראו בגילוי את הכוונה הפנימית שבנגעים - בכך שעל-ידם נמצאו המטמוניות.

ד. ועפ"ז יובנו היטב כל התמיהות דלעיל בסדר כתיבת דיני נגעים:

מכיוון שנגעים עניינם הוא תכלית הרע (כנ"ל), אין (בשעת הטומאה) כלל מקום לענין הטהרה, והטהרה שנעשית אח"כ בהנגע, היא דבר חדש (שלא היה כלל לפני^ז), שהכהן פועל בה ענין הטהרה.

ולכן מחלקת התורה את דיני נגעי האדם ו"תורת המצורע ביום טהרתו" לשני סדרות נפרדות, מכיון שטומאת המצורע וטהרתו הינם ב' הפכים שאינם יכולים לבוא יחדיו.

אבל בנגעי בתים, שבהם גילתה התורה את הכוונה הפנימית שבנגעים (שתכליתם היא רצויה, כנ"ל), אין הפסק כלל בין ענין הטומאה והטהרה, מכיון שגם בענין הטומאה מתגלית כוונתה הפנימית, שהיא לשם הטהרה.

ועפ"ז מובן גם מדוע נכתבה פרשת נגעי הבתים (לא במקומה, לאחר דיני נגעי האדם והבגדים, אלא) לאחר "תורת המצורע ביום טהרתו", דבנגעי הבתים ניכר בגילויי שכל תכלית הנגעים היא לשם העליה הבאה ע"י הטהרה, ולכן גם דיני הטומאה באים בהמשך לענין "תורת המצורע ביום טהרתו".

וכשם שזהו בנוגע לנגעי הבתים כפשוטם, עד"ז הוא בעניינם ברוחניות - גלות וחורבן הבית - שגם בהם הכוונה מלכתחילה היא שתהיה "טהרה" וגילוי מטמוניות בית המקדש השלישי, במהרה בימינו ממש.

"ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם" (יד, לד)

"ונתתי נגע צרעת" - בשורה היא להם שהנגעים באים עליהם לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקורות בתיהם כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר ועל ידי הנגע נותן הבית ומוצאן (רשי"י)

למרות בשורה זו יש לדעת כי העושר היהודי אינו מתבטא בבתים ובממון. העושר הנצחי היהודי הוא, כשאנו יהודים שומרים תורה ומצוות, ומביאים לעולם בנים ונכדים הממשיכים גם הם לשמור על התורה והמצוות.

(אגרות קודש לכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ד עמ' תקיא)

יינה של תורה

הטעם לכך ששם הפרשה הוחלף ל"מצורע"

הטעם בכך שבדורות האחרונים הוחלף שם הפרשה מ"זאת תהיה" ל"מצורע",
הגם שזהו שם בלתי רצוי, בהקדם הביאור הפנימי בכללות ענין טהרת הנגעים

א. בנוגע לשם פרשתנו מצינו בראשונים (הרס"ג בסידורו, רש"י תזריע יג, ח והרמב"ם בסדר התפילות) שנקראת בשם "זאת תהיה" אך בדורות המאוחרים יותר, מנהג ישראל לקרות לפרשה "מצורע".

ולכאורה תמוה, דהרי "מצורע" הוא ענין בלתי רצוי, ואיך מתאים לקרוא לפרשה בתורה בשם כזה. ובפרט, שבתחילה נקראה בשם אחר, ובדורות האחרונים החליפו את שמה לשם בלתי רצוי!?

ב. ויובן זה בהקדים ביאור הפסוק (ריש פרשתנו) "זאת תהיה תורת המצורע . . והובא אל הכהן",
לכאורה אינו מובן:

(א) הרי לאח"מ נאמר "ויצא הכהן אל מחוץ למחנה", דהיינו, שהכהן יוצא אל המצורע, ומהו שנאמר בפסוק זה "והובא אל הכהן" - שהמצורע מובא אל הכהן?

(ב) מדוע נאמר **והובא אל הכהן** (ולא "ובא"), שהרי זהו לשון המורה על הבאה בע"כ?

ג. הביאור בזה (בפנימיות הענינים):

רש"י (תזריע יג, מו) מסביר, שהסיבה לכך שהמצורע צריך להיות "בדד", היא משום ש"הבדיל

בלשון הרע . . בין איש לרעהו, אף הוא יהא נבדל".

ועפ"ז יש לומר, שהסיבה לכך שהמצורע צריך להימצא "מחוץ לשלש מחנות", אפילו מחוץ למחנה ישראל, היא מפני שיש לו קשר לקליפת "מדין", מלשון 'מדין' ומריבה. דמכיון שהוא "הבדיל בלשון הרע" (שזהו ההיפך מכלל הקדושה, שמהותה אחדות ו'התכללות'), אין הוא יכול להימצא אפילו במחנה ישראל, בדרגה הנמוכה ביותר במחנות הקדושה.

[יותר מכך: במקביל לשלושת המחנות בקדושה, יש גם שלוש דרגות (מחנות) ב"לעומת זה", להבדיל, וכמש"נ: "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש". ואף שיש מחוץ למחנה גם "טמאים אחרים", אסור למצורע לישוב עמהם - "בדד ישב", "שלא יהיו טמאים אחרים יושבים עמו". דהיינו, המצורע צריך להיות אף מחוץ למחנות הטמאים האחרים.

הסיבה לכך היא: המדברים לשון הרע, מגיעים בסופו של דבר לידי "לדבר באלקים וכופרין בעיקר" (רמב"ם סוף הל' טומאת צרעת). ולכן הם גרועים אפילו מסטרא אחרא ומקליפה הנקראת עבודה זרה, שהם מודים בקדוש-ברוך-הוא, אך מגדירים אותו "אלקא דאליא".

אך למרות זאת פוסק אדמו"ר הזקן, הן בנגלה שבתורה (ש"ע - הל' ת"ת פ"ד ה"ג) והן בפנימיות התורה (תניא - סוף פל"ט) לגבי כל יהודי, יהיה מי שיהיה, ש"בודאי סופו לעשות תשובה", כי "לא ידח ממנו נדח", ולכן נאמר "והובא (לשון הבטחה לעתיד) אל הכהן", שאף מי שנמצא מחוץ לשלושת המחנות הרי הקדוש ברוך-הוא מבטיחו שבסופו של דבר הוא יובא אל ה"כהן".

וכיון שההבטחה ש"בודאי סופו לעשות תשובה" אמורה אף לגבי מי שעל פי ענינו אין לו כלל רצון לחזור בתשובה, ויתר מכך, אף לגבי מי שרצונו הוא להיפך: "העולה על רוחכם . . נהיה כגוים", בכל זאת "ביד חזקה . . אמלוק עליכם" (יחזקאל כ, לב-לג), ולפיכך נאמר "והובא (בלשון ציווי) אל הכהן", בעל כרחו.

ד. והנה, הגם שהגורם להתעוררות התשובה אינו מצבו של האדם, אלא הבטחת הקדוש-ברוך-הוא, אשר "לא ידח ממנו נדח" ואשר משום כך היא קיימת אף אצל מי שזקוק ל"ביד חזקה . . אמלוק עליכם", בכל זאת חפץ הקב"ה שהתעוררות התשובה תחדור בסופו של דבר לפנימיותו של היהודי. ולכן קבע הקב"ה, שהענין של "ביד חזקה" ישפיע על כוחות הנפש של היהודי עצמו, שהתשובה תיעשה מצד כוחותיו שלו - רצונו, שכלו, רגשותיו וכו'.

וזהו הביאור לכך שבתחילה נאמר "והובא אל הכהן", ולאחר מכן "ויצא הכהן אל מחוץ למחנה":

תחילת "טהרת המצורע", החזרה בתשובה, היא על ידי גילוי אור מלמעלה, שאינו קשור לרצונו, מצבו ומקומו הרוחני של המצורע (כנ"ל) וזוהי המשמעות של "והובא אל הכהן", שהוא מובל ממקומו וממצבו אל ה"כהן" - להיפך מרצונו:

אך לאחר מכן צריך להיות "ויצא הכהן אל מחוץ למחנה", שהתעוררות התשובה תשפיע גם "מחוץ למחנה", בדרגה, שבה נמצא המצורע, כדי ש"טהרתו" לא תיעשה רק מצד ה"כהן" אלא גם מצד ה"מצורע" עצמו, מפני רצונו והכרתו וכו'.

ועל ידי כך שהטהרה נעשית אף מצד מקומו של ה"מצורע" עצמו, מחוץ למחנה, שאף הזדונוּת נהפכים לזכיות הרי הוא מגיע לדרגה נעלית יותר מצדיק גמור, אשר לא היה אף פעם "חוץ למחנה".

ה. לפי כל האמור לעיל יובן מדוע נקראה פרשה זו בדורות הראשונים בשם "זאת תהיה", ואילו בדורות האחרונים היא נקראת בשם "מצורע":

המצב האמיתי של "אתהפכא חשוכא לנהורא", שהחושך עצמו יהפך לאור (- שהמצורע יעשה תשובה מצ"ע), יהיה רק לעתיד לבוא. כי אז יהיה גילוי עצמותו של הקב"ה יתברך, שרק מצדו הוא, אשר לגביו אור וחושך שוים, מתאפשרת "אתהפכא".

ולכן בדורות הראשונים, כאשר עדיין היו "רחוקים" מהגילוי דלעתיד, ולא האיר בעולם הענין של "ויצא הכהן אל מחוץ למחנה" - שטהרת המצורע תהיה מצד המצורע עצמו, דאז היה בגילוי רק "והובא אל הכהן" (- בע"כ), לא נקראה הפרשה בשם "מצורע", כי כאשר טהרת המצורע היא מצד מלמעלה, ולא מצד המצורע עצמו, הרי המצורע (מצ"ע) לא נהפך עדיין ל"תורה אור".

אבל (א) המלים "תורת המצורע" לא נכללו במפורש בשם הפרשה, אלא המלים "זאת תהיה" הן רמז בלבד ל"תורת המצורע". (ב) בשם "זאת תהיה", בלשון עתיד, מדגישים, שהדבר יתרחש רק מאוחר יותר.

לעומת זאת, בדורות האחרונים, הנקראים "עקבתא דמשיחא" מורגש אצל ישראל ענינו של משיח. יהודים חשים שמשיח "הנה זה עומד אחר כתלנו", ויותר מכך, בכותל זה יש כבר חלונות וחרכים, ויותר מכך, משיח "משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים" עלינו. אלא שאנו איננו רואים אותו, רק ש"כתלנו" - הכותל שלנו - מסתירו, ולכן עושים ישראל אף מ"מצורע" פרשה ב"תורה", כי כבר מאיר בתורה הגילוי העתיד לבוא - "ולילה כיום יאיר".

חידושי סוגיות

דין שומרת יום – מטעם זיבה גדולה או דין לעצמו

את דין שומרת יום ניתן ללמוד בשני אופנים, מטעם שומרת יום, או שזהו דין לעצמו. לכאורה זהו תלוי במחלוקת בנוגע לדין ראייה בימים האחרונים לזיבה. ולמסקנא יתפרש באופן נפלא שלדעת כולם דין שומרת יום הוא מטעם זיבה גדולה, דמחלוקת ר"י ור"ל היא בגדר האיסור דחצי שיעור וכללות המחלוקת בין ב"ש וב"ה היא בהתאם למחלוקתם הידועה בענין ה'בכח' ו'בפועל'

"אשה כי תהיה זבה . . שבעת ימים תהיה בנדתה" (פרשתנו טו, יט)

והיא נטהרת. והשניה, "ואשה כי יזוב . . ימים רבים בלא עת נדתה . . וספרה לה שבעת ימים . . וביום השמיני תקח לה שתי תורים כו"⁴ - שכאשר היא רואה דם שלשה ימים ("ימים רבים")⁵, היא צריכה לספור לאחר מכן שבעה נקיים. כלומר, ימי הראיה אינם נכללים במנין שבעת הנקיים, ואם היא ראתה דם באמצע ימי

בטומאתו עד שיטבול" (רמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ד ה"ג. וראה גם ת"כ סוף פרשתנו. הגה"מ לרמב"ם שם).

(4 פרשתנו טו, כה ואילך.

(5 ת"כ ורש"י פרשתנו שם, כה.

החילוק בין דין נדה לזבה

א. בפרשתנו ישנם שתי פרשיות אודות אשה הרואה דם: הראשונה - "ואשה כי תהיה זבה . . שבעת ימים תהיה בנדתה . ."¹, שכאשר האשה רואה דם פעם אחת, היא נטמאת לשבעה ימים, ולאחר שחלפו שבעת הימים (אף כאשר היא "שופעת כל שבעה"², ומכך מובן, שימי הראיה נכללים במנין שבעת הימים) - עליה לטבול³

(1 פרשתנו טו, יט ואילך.

(2 ראה לקמן הערה 10.

(3 "שנאמר ורחצו במים, זה בנין אב לכל טמא שהוא

“שומרת יום” – “זבה קטנה”

ג. למרות שהפרשה עוסקת כאן בעיקר בזיבה שנמשכת “ימים רבים” - שלשה ימים, שרק אז צריכה האשה לספור שבעה נקיים ולהביא קרבן, בכל זאת, לומדים מכאן בגמרא¹² (מהמילים “יהיה לה”¹³ או מהמילים “טמאה היא”¹⁴) דין נוסף: שאם בתוך אחד עשר ימים אלו היא רואה דם יום אחד או שני ימים בלבד, הרי אמנם אין היא נעשית “זבה גמורה”, ואינה סופרת שבעה נקיים ואינה מביאה קרבן, בכל זאת היא חייבת לשמור, ולספור לאחר יום או שני ימי הראיה, יום אחד טהור “כנגד היום הטמא”, או “כנגד ב’ ימים הטמאים”¹⁵ - “שומרת יום כנגד יום”¹², ואז היא נקראת “זבה קטנה”¹⁶. ואילו כאשר היא רואה שלשה ימים היא נקראת “זבה גדולה”¹⁶, או סתם “זבה”¹⁷.

בענין זה, של “שומרת יום”, שעל פי ההלכה די בשמירת מקצת היום בלבד¹⁸, יש שתי אפשרויות:

א) עליה לעכב את טבילתה עד הבוקר¹⁹, ואין די בשמירה ובספירה של “מקצת היום”

ספירתה, אפילו ביום השביעי סמוך לשקיעת החמה, עליה להתחיל לספור את שבעת הנקיים מחדש⁶, ולאחר שבעת הנקיים עליה לטבול ולהביא קרבן.

על כך אומרים חז”ל⁸, ורש”י מביא זאת בפירושו על התורה⁹, שהדין של ספירת שבעה נקיים והבאת קרבן אצל “ואשה כי יזוב . . ימים רבים”, חל דוקא כאשר היא זבה “בלא עת נדתה”. כלומר, במשך אחד עשר הימים שלאחר ימי הנדה, שימים אלו נקראים ימי זיבה, ואם אז היא רואה דם, היא נקראת זבה, וחלים עליה דינים אלו. אך בימי נדתה, אף כאשר רואה דם במשך שלשה ימים רצופים, ואפילו “שופעת כל שבעה”¹⁰, אין היא ממתינה שבעה נקיים ואינה צריכה להביא קרבן, אלא חל עליה דין נדה, כבפרשה הראשונה. יותר מכך: דיני זבה חלים עליה (חובתה לספור שבעה נקיים ולהביא קרבן) רק אם שלשה ימי ראיה אלו חלו כולם בתוך אחד עשר ימי הזיבה¹¹.

6 שנאמר (שם, כח) ואחר תטהר - אחר אחד* לכולן, שלא תהא טומאה מפסקת ביניהם (נדה לג, ב. וש”ג. ת”כ עה”פ).

7 תרגום יונתן (טו, כח). וראה לעיל הערה 3.

8 ת”כ כאן פסוק כה. נדה עב, סע”ב ואילך.

9 פסוק כה.

10 טויר”ד ס, קפג. שר”ע אדה”ז בפתיחתו להל’ נדה.

וראה גם רמב”ם שם פ”ו ה”ב.

11 ראה נדה עג, א וברש”י שם. רמב”ם שם הט”ז.

12 נדה שם. ו”ה בתו”כ שם.

13 פסוק כו, לפי הגירסא שלפנינו נדה שם.

14 פסוק כה, לפי גירסת הר”ן ברי”ף פ”ב דשבועות

(סי’ אלף פח). הובא גם במעדני יו”ט שם. ו”ה בשר”ע

אדה”ז שם.

15 רמב”ם שם ה”ט-י.

16 רמב”ם שם ה”ז. וראה גם נדה ל, א. לח, א.

17 רמב”ם שם.

18 רבינו יונה בפ”ה דברכות ד”ה בנות.

19 משנה סוף מס’ נדה. רמב”ם שם ה”ט-י.

* כ”ה גירסת הר”ן והמעדני יו”ט (ברא”ש פ”י דנדה סי’ ו) ועוד, ו”ה בשר”ע אדה”ז בפתיחתו להל’ נדה.

שימור לא מפני היותה ראייה כשלעצמה, אלא מפני שהיא חלק מראיית שלשה ימים, המביאה למצב של זבה גדולה: כיון שכאשר תצטרפנה אליה ראיות של עוד שני ימים יהיה צורך לספור שבעה נקיים, לכן, גם כאשר ראייה זו היא יחידה, יש צורך בספירה של יום טהור אחד לפחות.

המסקנה הנובעת מכך להלכה למעשה היא:

אם סוברים, שהדין של "שומרת יום" עומד בפני עצמו, חל דין זה גם כאשר ראתה ביום העשירי או האחד עשר, למרות שראיה כזו אינה יכולה להיות חלק מראיה של שלשה ימים, ואינה יכולה להביא למצב של זבה גדולה, שהרי היום השני או השלישי של הראיה כבר אינו בתוך אחד עשר ימי הזיבה, ואינו משלים את שלשת הימים. אך אם הצורך בשימור יום אחד נובע מכך שראיית יום אחד יכולה להביא לזיבה גדולה, יוצא, שכאשר אין אפשרות להגיע לזיבה גדולה, כגון בראיה ביום העשירי או ביום האחד עשר, לא יחול על כך דין של "שומרת יום כנגד יום".

ובכן יש שלש שיטות:

(א) לדעת בית שמאי, גם במקרה של "הרואה יום אחד עשר" היא "שומרת יום" מדאורייתא, ולכן היא חייבת לעכב את טבילתה עד למחרת בבוקר, כמי ש"רואה בתוך י"א יום". [ורק כאשר רואה דם לאחר הטבילה, ביום השנים עשר, אין היא טמאה מדאורייתא למפרע, כמי שרואה בתוך י"א יום, כי הראיה ביום השנים עשר - שאינה ב"ימי הזיבה" - אינה מצטרפת לראיה

במשך הלילה שחלף, כי דין הספירה הוא דוקא ביום²⁰. ולכן, כאשר היא טובלת בלילה, אין היא מיטהרת על ידי הטבילה, אף כאשר אינה רואה במשך כל יום המחרי²¹.

(ב) אף כאשר טבלה בבוקר, הרי "מגעה ובעיילתה תלויין", ולכן, אם רואה דם במשך היום, היא נטמאת למפרע, כי ראייה זו מצטרפת ויוצרת רצף בזיבה מהיום הקודם²².

"שומרת יום" - דין בפני עצמו, או פרט בדין זבה

ג. כיון שהדין של "שומרת יום כנגד יום" נלמד מפרשה העוסקת בעיקר ב"זבה גדולה", שהרי התחלת הענין היא "ואשה כי יזוב . . ימים רבים", ועל כך כתובה ההוראה: "וספירה לה שבעת ימים . . וביום השמיני כו", לכן יש אפשרות לומר, שהדין של ספירת יום אחד בראיה של יום אחד או של שני ימים, אינו ענין מהותי בפני עצמו, אלא הוא פרט המסתעף מדין ספירת שבעת הימים כאשר ראתה "ימים רבים"²³.

כלומר: ראייה של חלק משלשה ימים מחייבת

20 מגילה כ, ס"א ואילך.

21 משנה שם. רמב"ם שם הי"ב.

22 משנה שם. רמב"ם שם הי"ג וי"ד.

23 ועפ"ז יומתק מה שהרואה יום אחד או ב' ימים נקראת "זבה קטנה" כי מה שצרכה לספור יום אחד טהור הוא (לא ענין בפ"ע, כ"א) לפי שנעשה בה דין זבה (גדולה), אלא שכל זמן שלא ראתה ג' ימים - ענין הזיבה שבה לא נגמר, הוא בקטנות.

ביום שלפניו²⁴].

עשר, שבגללה פטור דוקא יום זה משימור²⁶.

יותר מכך: אף לדעת ריש לקיש, שגם ראייה ביום העשירי אינה מחייבת שימור, מוכרחים לומר, לפי דברי הגמרא, שהדין של "שומרת יום" הוא בפני עצמו, ואינו קשור לדין של "זבה גדולה", כפי שיוסבר להלן.

בהסבר המחלוקת שבין רב יוחנן לבין ריש לקיש מופיעים בגמרא²⁵ שני ניסוחים:

האחד: "רב יוחנן אמר עשירי כתשיעי. מה תשיעי בעי שימור, אף עשירי בעי שימור. ריש לקיש אמר עשירי כאחד עשר, מה אחד עשר לא בעי שימור, אף עשירי לא בעי שימור" - לפי הסבר זה מחלוקתם היא לגבי מהותו של היום העשירי. האם הוא כתשיעי, המחייב שימור, או כיום האחד עשר שאינו מחייב שימור.

השני: "רב יוחנן אמר הלכה (לשון יחיד) אחד עשר (שהיום האחד עשר נבדל מהימים שלפניו בהלכה אחת), אחד עשר הוא דלא בעי שימור,

26) אבל אין לומר שהטעם הוא לפי שיום יב, מכיון שאינו מימי זיבה, לא עביד שימור - כי (א) לפי"ז, גם בראותה בעשירי ובאחד עשר לא תהא צריכה שימור מה"ת (וכדעת רב ששת - נדה נד, א), ואנן קי"ל כר' אשי (נדה שם) שצריכה שימור (ביאורי המהרש"ל לסמ"ג שהובא ב"כ הטור שם עיי"ש)*. (ב) ממה שאמר ר"ל "מה אחד עשר לא בעי שימור כו" (ור"י אינו חולק עליו בזה, ורק שסובר "עשירי כתשיעי"), ובפרט ללשון הב' שר"י גופא אומר "אחד עשר הוא דלא בעי שימור כו", מוכח שזהו גדר ב"א ולא ב"ב.

(* אף שבדוחק אפשר לומר. שמכיון שיום יא (הוא מימי זיבה) עביד שימור. וכשראתה בעשירי תיכף נתחייבה בשימור יום טהור - גם באם ראתה אח"כ ב"א צריכה שימור ב"ב. לפי שלא נפקא ממנה החיוב.

(ב) רב יוחנן אליבא דבית הלל סובר, שהרואה ביום אחד עשר אינה חייבת בשמירת יום, אך הרואה ביום העשירי חייבת בשמירת יום²⁵.

ג) דעת ריש לקיש אליבא דבית הלל היא, שגם מי שרואה ביום העשירי אינה חייבת בשמירת יום²⁵.

יש להבין: על מה מתבססת דעתו של רב יוחנן להבדיל בין ראייה ביום העשירי לבין ראייה ביום האחד עשר. לכאורה, ממה נפשך: אם הדין של "שומרת יום" חל רק בראיה שיכולה להביא לזיבה גדולה, הרי גם היום העשירי אינו צריך שימור, ואם הדין של "שומרת יום" הוא ענין בפני עצמו, שאינו קשור לדין של "זבה גדולה", הרי גם ראייה ביום האחד עשר מחייבת שימור?

דעת ריש לקיש - שני הניסוחים שבגמרא

ד. כיון שלדעת רב יוחנן, ראייה ביום העשירי מחייבת שימור על-אף שאי אפשר להגיע בעקבותיה למצב של זבה גדולה, הכרחי, לכאורה, לומר, שלדעת בית הלל (אליבא דרב יוחנן) הטעם ש"הרואה יום אחד עשר" אינה חייבת בשימור, הוא אינו מפני שדין "שומרת יום" ביום העשירי הוא פרט בדין "זבה גדולה", ואילו ביום האחד עשר אינו כך, אלא מפני סיבה מיוחדת המתאימה דוקא ליום האחד

24) משנה שם.

25) נדה עב, ב.

נעשה "שימור לעשירי". (ג) לדעת רב יוחנן, על-פי שני ההסברים, שהענין המיוחד של היום האחד עשר מסיר ממנו רק את חובת השימור, אך לא את האפשרות להיעשות ליום שימור עבור יום אחר.

אך לאמיתו של דבר אי אפשר להסביר, שדין "שומרת יום" הוא ענין בפני עצמו לגמרי, שאינו קשור כלל לדין "זבה גדולה", שהרי בנוסף לכך שאז אין מובן²⁷ מדוע יהיה היום האחד עשר, לפי ההסבר השני בדעת ריש לקיש, שונה מהימים האחרים גם בפרט של "לא עבידי"²⁸ שימור לאחרינו²⁹, הנה עוד זאת: על הניסוח השני, שלפיו אומר ריש לקיש

הא לאחריני עביד שימור. וריש לקיש אמר הלכות (בלשון רבים) אחד עשר (שהיום האחד עשר נבדל מהימים שלפניו בשתי הלכות), לא אחד עשר בעי שימור ולא שימור לעשירי הוי" - לפי הסבר זה, המחלוקת ביניהם היא לגבי היום האחד עשר, האם הוא שונה מהימים שלפניו רק בכך שאינו מחייב שימור, או גם בכך שאין עושים בו שימור.

ומדיוק הלשון בדברי ריש לקיש יוצא, לפי הניסוח השני של מהות המחלוקת, שהיום העשירי אינו מחייב שימור, מפני שהיום האחד עשר אינו נעשה שימור ליום העשירי. כלומר, שמצד מהותו של היום העשירי עצמו אין בו חידוש לעומת הימים הקודמים, והוא עצמו היה כן מחייב שימור, גם לדעתו של ריש לקיש, למרות שראיה ביום זה אינה יכולה להביא את האשה למצב של זבה גדולה.

לפי זה יוצא, שיש שלשה הסברים אפשריים לטעם של בית הלל, בסברתם, שהרואה ביום האחד עשר אינה צריכה שימור: (א) לדעת ריש לקיש בהסבר הראשון הרי זה מפני שהיום האחד עשר אינו יכול להביא למצב של "זבה גדולה". ולכן הוא אומר "עשירי כאחד עשר", כי גם ראייה ביום העשירי, בדיוק כביום האחד עשר, אינה יכולה להביא לידי זבה גדולה. (ב) לדעת ריש לקיש בהסבר השני, שגם לגבי ראייה שאינה מביאה לזיבה גדולה חל דין של שומרת יום, והראיה ביום האחד עשר אינה חייבת בשימור, כי יום האחד עשר מיוחד בהלכה לא רק בכך שאינו צריך שימור, אלא גם בכך שאינו

27) בפרש"י נדה עב, ב (וראה תוס' הרא"ש שם) שה"הלכה למשה מסיני" קאי על יום יא. ופולגת ר"י ור"ל היא, אם ה"הלכה" היא רק שלא בעי שימור או גם שלא נעשה שימור לעשירי. אבל בתוס' שם ד"ה ר"י (וכ"ה ברמב"ם הל' אסור"ב פ"ו ה"ג) ש"הלכה למשה מסיני" היא שימי זיבה הם יא יום, ופולגת ר"י ור"ל בנוגע יום יא היא "בסברא בעלמא". וגם לפי הפי' דתוס' הרא"ש שם - ממה שמקשה "מקראי דר"ע לא שמעינן אי בעי שימור אי הוי שימור לאחריני", ומתרץ "דלר"ע שמעינן להו מסברא", משמע קצת שלפי לשון השני שם, פולגת ר"י ור"ל בסברא (אלביא דר"ע) היא בגדר יום יא - "אי בעי שימור או הוי שימור לאחריני".

28) משא"כ מה שחלוק בזה דלא בעי שימור - אפשר לפרש בדוחק עכ"פ (ראה לעיל הערה 26) שהוא גדר ב"ב.

29) וגם: מדקאמר ר"ל "ולא שימור לעשירי הוי" [ולא "ולא שימור לאחריני הוי" (כלשון ר"י "הא לאחריני עביד שימור")], מוכח שגם לפי לשון הב' שהוא גדר ב"א - דוקא לעשירי לא הוי שימור, אבל בראותה בט' וי"ד, עביד שימור לט'. וראה לעיל הערה 26.

מה הן הסברות של מחלוקת זו?
מסביר על כך הגאון הרגוטשובי³³: רב יוחנן סובר, שהשיעור של כזית וכדומה, שקבעה התורה, הוא הגדרה של **כמות**, שכמות של כזית יוצרת את הכמות של האיסור הנאכל, ולא שהשיעור יוצר את עצם איסור האכילה. ולכן, אף אם אכלו פחות מהשיעור של מאכל אסור, הרי נעשתה פעולה של אכילת דבר אסור, ורק הכמות אינה מושלמת, ולכן הדבר אסור מן התורה³⁴. לעומת זאת, ריש לקיש סובר, שהשיעור יוצר את **עצם מהות** ה"אכילה". כלומר, אם אוכלים פחות משיעור, אין זו בכלל אכילה³⁵, ולכן הדבר מותר מן התורה, כי **"אכילה** אמר רחמנא, **וליא**".

מכך מובן גם לגבי שיעור בזמן³⁶, ובענינו, השיעור של זיבת שלשה ימים הגורם למצב של זבה גדולה, לדעת רב יוחנן זוהי הגדרה

שהיום האחד עשר אינו נעשה שימור לעשירי, מפרשים בעלי התוספות³⁰: "כיון דאינו ראוי **"להצטרף לזיבה גדולה"**. ונמצא לפ"ז שדין שומרת יבם קשור לזיבה גדולה.

כך אנו מוצאים גם לגבי דעת רב יוחנן: הרמב"ם³¹ מבאר את הטעם של בית הלל, לכך שהיום אינו מחייב שימור, "לפי שהרואה יום אחד עשר **לא תהיה לעולם זבה גדולה** בראיה הזאת". ולמרות זאת הוא מסיים, כדעת רב יוחנן, "ודע כי הרואה בעשירי צריכה שימור, ואף-על-פי שאינה זבה גדולה כלל בראיה הזאת". וכיון שהסיבה לכך שיום י"א אינו מחייב שימור היא מפני שראיה זו אינה יכולה להביא למצב של זבה גדולה, הכרחי לומר, שהטעם שהרואה בעשירי **צריכה** שימור (למרות שגם היא אינה יכולה להיות זבה גדולה), מפני שלדעת רב יוחנן, **יש** קשר בין ראייה ביום העשירי לבין זיבה גדולה.

היום העשירי – חצי שיעור באיכות משא"כ היום האחד עשר

ה. כדי להבין זאת יש להקדים ולבאר את המחלוקת³² שבין רב יוחנן לבין ריש לקיש לגבי אכילת חצי שיעור של דבר אסור: "רב יוחנן אמר אסור מן התורה, כיון דחזי לאצטרופי, איסורא קא אכיל. ריש לקיש אמר מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא, וליא".

30 שם ד"ה הנ"ל.

31 בפירוש המשניות סוף מס' נדה.

32 יומא עד, א.

33 ראה מפענח צפונות ס"ע קפה ואילך. וש"נ.

34 ועפ"ז מובן ב**פשטות** (וראה בהמובא בשד"ח כללים מערכת ח כלל ד), מה שגם לדעת ר"י, עקירה בלא הנחה מותרת בשבת - אף דחזי לאצטרופי, שהרי באם יעשה אח"כ הנחה יבוא לידי חיוב - כי הסברא ד"כיון דחזי לאצטרופי", היא הוכחה שהחצי שיעור היא אותה האיכות של שיעור שלם - **"איסורא** קא אכיל", אבל עקירה בלא הנחה - א"ז ענין הוצאה כלל.

35 ולכן מודה ר"ל בעתיד להשלים (ירושלמי תרומות פ"ו ה"א), כי מכיון שדעתו לאכול שיעור שלם, ה"ז פעולת אכילה (אכילת **ביית**), ורק (שלע"ע) עשה בפעולה זו רק חצי.

36 בשו"ת ח"צ (סי' פו) כתב, שזה שח"ש אינו אסור בבל יראה וב"י מה"ת, היינו לפי שאיסור ח"ש מה"ת הוא רק (במידי דאכילה "דאית לן קרא", און באיסור שבא ע"י פעולה (אף שהוא לא במידי דאכילה), כי ע"י פעולתו

לעומת זאת, הראיה ביום העשירי "חזי לאצטרופי", היא עשויה להיות חלק מזיבה של שני ימים, לפחות, שהרי הדין של "שומרת יום" קובע, שגם אם ראתה דם ביום השימור, ואפילו לאחר טבילתה, מצטרפת ראייה זו לזיבה ביום שלפניה, כדלעיל בסעיף ב', ולכן זהו חצי שיעור, באותה איכות, של זיבת "ימים רבים" - והיא מחייבת שימור.

1. זהו ההסבר למחלוקת בין רב יוחנן לבין ריש לקיש, לפי הניסוח הראשון, אם "עשירי כתשיעי" או "עשירי כאחד עשר":

היום התשיעי, שאליו יכולים להצטרף עוד שני ימים, כולל בתוכו בכוח את היחידה השלימה של שלשה ימים. ועוד: ראייה זו היא "דרך הכשרה"³⁸ של שלשה ימים, כי קיימת האפשרות להגיע לכך. יום האחד-עשר אינו

אבל ע"פ המבואר לעיל (מהרגוצובי) שטעמו דר"י הוא לפי שגם משהו מהשיעור הוא אותו המהות של שיעור השלם, י"ל, ש"כיון שחזי לאצטרופי" הוא (לא טעם ותנאי, כ"א) הוכחה שמהותו של האיסור ישנו גם בפחות מכשיעור (ע"ד מ"ש הפרי מגדים בפתיחתו להל' בשר וחלב - בפירושו השני). ולפי"ז גם באכילת ח"ש בסוף זמן האיסור, שייך הענין "כיון דחזי לאצטרופי". כי מכיון שבאם ה' מצטרף עמו עתה עוד ח"ש - ה' שיעור שלם, ה"ז הוכחה ש"שם" האיסור ישנו גם על פחות מכשיעור. וכשיטת כמה אחרונים החולקים על הצל"ח (נסמנו בשד"ח שם כלל יו"ד). ולהעיר ממה שאדה"ז מביא בקו"א להל' פסח שם, טעמו של הח"צ ולא טעמו של השאגת ארי' (סי' פא).

38) ע"ד הנאמר בנוגע לשחיטה - ראה רש"י חולין (כ), ב' ד"ה וכו'. לקר"ש ח"ז עמ' 70 הערה 24.

של כמות. כלומר, לגבי האיכות, ראייה של יום אחד או יומיים זהה באיכותה לראיה של שלשה ימים, אלא שהיא פחות משיעור³⁷.

ולכן סובר רב יוחנן ש"עשירי בעי שימור" ו"אחד עשר לא בעי שימור":

לגבי ראייה ביום האחד עשר לא ייתכן לומר שהיא חצי שיעור, מזיבת שלשה ימים, כיון שבראייה זו לא יתכן צירוף: הראיה אינה יכולה להצטרף לראיה ביום שלאחריה, כדלעיל סעיף ד', שאפילו לדעת בית שמאי, שלדעתם גם היום האחד עשר מחייב שימור, הרי הראיה ביום השנים עשר אינה מצטרפת לזיבה שביום האחד עשר, ולכן היא עומדת בפני עצמה והיא שיעור גמור, והיא אינה קשורה לראיה בימים הבאים.

אחשבי' ולכן אמרין בי' חזי לאצטרופי*. ובשו"ע אדה"ז (או"ח בקו"א לסי' תמב) כתב ע"ז** שהוא "טעם נכון". ועפ"ז, בשיעורים של זמן - אין שייך הענין דחצי שיעור. אבל בנדו"ד אינו - כי ראי' זו התורה עצמה אחשבי' (שהרי מחייבת שמירת יום כו'). וע"ד איסורו חישובו (בכורות י, א).

37) בצל"ח (פסחים מד, א) כתב, שבאיסורים התלויים בזמן כחמץ בפסח ויום הכיפורים, אם אכל חצי שיעור בסוף זמן האיסור, שאין פנאי להשלים השיעור, אין בזה איסור מן התורה כי לא חזי לאצטרופי. ולפ"ז, גם בנדו"ד, מכיון שהראי' שבעשירי לא חזי לאצטרופי לזיבת ג' ימים (שהרי יום י"ב אינו מימי הזיבה), אין שייך בזה לכאורה הענין דח"ש.

* וצע"ק ליישב ע"פ תוד"ה כיון, יומא עד, רע"א.
** וראה שו"ע אדה"ז (או"ח סי' שמ ס"ד. חו"מ הל' גזילה וגניבה ס"א) איסור דח"ש בכתיבה (בשבת) וגזילה. וראה גם בקו"א לאו"ח סי' שב. (וצע"ק בשר"ת הצ"צ יו"ד סט"ז סי' ובשער המילואים סט"ג ס"ו).

ההבדל בין שני הניסוחים בריש לקיש תלוי במהות חובת ושימור היום

ז. אך עדיין יש להבין את דברי הגמרא בניסוח השני, שהסיבה לדעתו של ריש לקיש, שהרואה בעשירי אינה צריכה שימור, היא מפני שהיום האחד-עשר אינו יכול ליהפך לשימור לעשירי. שהרי, לכאורה, שיטתו היא, כמפורש בדברי התוספות, שזאת "כיון דאינו ראוי להצטרף לזיבה גדולה", ולפיכך קשור הדבר למהותו של היום העשירי, שאינו יכול להביא למצב של זיבה גדולה, ולא של היום האחד-עשר?

כדי להבין זאת יש להסביר את הגדרת התוכן של "שומרת יום כנגד יום", שממנו נובעת השפעת יום הראיה על היום שלאחריו, שבו צריך להיות השימור. זאת ניתן להסביר בשני אופנים, שמהם יובנו הבדלי השיטות לגבי הקשר של "שומרת יום" ל"זבה גדולה":

(א) הטומאה של יום הראיה, היא המתפשטת גם ליום שלאחריו, ולכן יש צורך בשימור. כלומר, לא יום המחרת כשלעצמו הוא הגורם לשימור,

לשיטת הירו^(*) גם פחות מכזית אסור, ולר"ל, גם כזית מותר.

ולפי"ז, אף שהראי' דעשירי היא שיעור בנוגע לטומאה, אי"ז שיעור (איכות) בנוגע לשימור, בדוגמת כזית שאינה אכילה לענין יו"כ, אף שהיא אכילה בנוגע לשאר איסורים.

ביו"כ חלוק משאר איסורי התורה מצד יו"כ (ולא מצד שינוי השימור) ואסור גם בפחות מכשיעור.

קשור כלל לאפשרות של צירוף וכדומה, כדלעיל בסעיף ה'. ויום העשירי, שאליו יכול להצטרף לפחות עוד יום אחד, נחשב כחצי שיעור, כדלעיל.

לפיכך קובע רב יוחנן, ש"עשירי כתשיעי" - העשירי, שהוא כחצי שיעור, זהה ל"תשיעי" הכולל שיעור שלם, כי לשיטתו שיעורי התורה מוגדרים בכמות. ואילו ריש לקיש משווה את ה"עשירי" ל"אחד-עשר", כי לדעתו פחות משיעור זהו איכות שונה לחלוטין³⁹.

(39) בירושלמי תרומות שם: "ומודה ר"ל ביו"כ". ויש מפרשים (גליון הש"ס וציון ירושלים לירושלמי שם - הובא גם בשד"ח שם סוף כלל ד'), שאף שבבבלי (יומא עג, ב) איתא שגם ביוה"פ ס"ל לר"ל שאיסור ח"ש הוא רק מדרבנן, אבל אינו סותר דעת הירושלמי. כי בש"ס דילן מיידי בפחות מכזית, ומכיון שאין שיעור לשום דבר - אי"ז אכילה. משא"כ בירוש' מיידי באוכל כזית, ומכיון שבנוגע לשאר איסורים הוי אכילה, מודה ר"ל שגם ביוה"פ אסור הוא מה"ת - אף שהשיעור דיוה"פ הוא בככותבת. ועפי"ז יש להקשות: מכיון שראתה בעשירי צריכה טבילה (גם לדעת ר"ל), הרי שראי' זו היא בגדר שיעור (לענין טומאה שביום זה גופא) א"כ גם לר"ל, יש בה אותה האיכות דג' ימים (בדוגמת כזית ביוה"פ, שמכיון שהוא אכילה בשאר איסורים - אסור מה"ת גם ביוה"פ)? אבל ממשטות סוגיית הבבלי (שם) משמע שפלוגתת ר"ו ור"ל בנוגע ליוה"פ הוא גם בכזית.

(ולהעיר ממ"ש אדה"ז (או"ח סי' תריח סי"ג) "מאכילין אותו בתחלה פחות מככותבת". ומזה שאינו מביא שום הידור להאכילו פחות מכזית בכדי להקל מעליו לדעת ר"ל, מוכח קצת שאין נפקותא בזה. כי לר"י (וגם לר"ל,

(* אף שיש לדחוק ולפרש "אם אכל חצי שיעור" ולצדדין קתני כל חד לפום שיעורא דילי".

(* כי בירו' איירי (גם) בפחות מכזית, וכפשטות הלשון "ומודה ר"ל (באם אכל אותה הכמות) ביו"כ", שהאיסור

מצטרפות אליה עוד שתי ראיות, היא מביאה לידי זיבה גדולה, ולידי חובת ספירת שבעה נקיים (כדלעיל שם).

אך לפי האפשרות השניה, שחובת השימור ביום המחרת קשורה ליום זה כשלעצמו, ללא קשר לטומאה שביום הראיה, סביר לומר, שגם הקשר של "שומרת יום" ל"זבה גדולה" אינו מתבטא בראיה, אלא בשימור: ששימור יום אחד טהור הוא שימור מזיבה גדולה. ולכן חל דין השימור דוקא ביום שראיה בו, יכולה להוביל, אם האשה תראה דם גם למחרתו, לזיבה גדולה⁴².

ואלה הם שני הניסוחים בגמרא לגבי הטעם שמביא ריש לקיש לדין, שמי שראתה בעשירי אינה צריכה שימור:

הניסוח הראשון בגמרא מתאים לשיטה שהקשר של שומרת יום לזיבה גדולה מתבטא ביום הראיה. ולפי זה יוצא, שהרואה בעשירי אינה צריכה שימור, מפני שהעשירי לא בעי

42 וגם ר"י ס"ל (לפי לשון הב') שהדין דשומרת יום ענינו הוא שימור דזיבה גדולה. ומה שס"ל ש"א נעשה שימור לעשירי הוא כי לדעתו, גם זיבת ב' ימים הוא אותו האיכות של זיבת ג' ימים (כנ"ל סעיף ה'), ונמצא, שהשימור ב"א (כשראתה בעשירי) הוא שימור מענין השייך לזיבה גדולה.

[ולפ"ז, הטעם של רב ששת אליבא דר"י למה אין צריכה שימור ב"ב כשראתה בעשירי ובאחד עשר, הוא (לא רק לפי שדין השימור חל דוקא על יום מימי הזיבה (כבהערה 40), אלא גם) לפי ששימור יום טהור ענינו הוא שימור דזיבה גדולה].

ומה שס"ל לרב אשי אליבא דר"י שצריכה שימור ב"ב כשראתה בעשירי ובאחד עשר - יש לומר, שרב אשי ס"ל כלשון הא'. או ש"ל כבשוה"ג להערה 26.

אלא רק התפשטות הטומאה של יום הראיה ליום שלאחריו יוצרת את חובת השימור.

ב) חובת השימור ביום שלאחרי הראיה נובעת ממנו עצמו: הראיה ביום הקודם יצרה השפעה על יום המחרת שהוא עצמו חייב בשימור⁴⁰.

[דוגמא לענין זה: את הקדושה בזמן של תוספת שבת ויום טוב ניתן לבאר בשני אופנים: א) שקדושת שבת ויום טוב מתפשטת לזמן הסמוך להם לפנייהם ולאחריהם⁴¹, ב) זמן התוספת מקודש כשלעצמו, מפני היותו סמוך לשבת וליום טוב].

לפי האפשרות הראשונה, שהשימור ביום המחרת אינו מפני טומאה כשלעצמו, אלא מפני התפשטות טומאת הראיה מהיום הקודם, יוצא, שהקשר של דין "שומרת יום" לדין "זבה גדולה" (כפי שהוכח לעיל בסעיף ג') מתבטא בגורם לשימור - בראיה המתפשטת ליום המחרת: התפשטות הטומאה שבראיית יום אחד ליום שלאחריו, המחייב המתנת יום טהור, נובע מכך שהראיה יוצרת טומאה כה גדולה, אשר אם

40 ו"ל שזבה פליגי רב ששת ורב אשי (נדה נד, א. הובא לעיל הערה 26). שלפי אופן הא' מכיון שהדין דשומרת יום הוא מצד התפשטות הראיה (ואינו שייך ליום השימור מצ"ע), אפשר להיות התפשטות הטומאה גם בימים שאינם מימי זיבה. משא"כ לפי אופן הב' שדין השימור הוא גדר ביום השימור - "ל שמכיון שדין השימור נאמר בפ' "ואשה כי יזוב גו' בלא עת נדתה גו'", הוא רק ב"א ימי זיבה. (וראה בהערה 42).

41 וכ"מ מפשטות המשל במכילתא (יתרו כ, ח): מוסיפין מחול על הקודש משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו. ועפ"ז יובן מה מלמדנו המשל. וראה בארוכה לק"ש חט"ז ע' 231 ואילך.

שימור.

למצב באותה שעה "בפועל". ואילו בית הלל סוברים שהעיקר הוא מה שקיים "בפועל", ואין להסתמך על דבר שהוא עדיין "בכוח". ולדוגמא:

(א) "חלות דבש"⁴⁴ מאימתי מיטמאות משום משקה, בית שמאי אומרים משיהרהר⁴⁵ (ולפי גירסא אחרת⁴⁶: "משיחרר"). בית הלל אומרים משירסק". כי בית הלל סוברים שהקובע הוא המצב "בפועל", ולכן הדבר נקרא משקה רק "משירסק". ואילו בית שמאי סוברים שמספיק "בכוח", ולכן די בכך ש"יהרהר", או "משיחרר", כי כבר אז הוא בגדר משקה "בכוח", והוא יכול כבר להיטמא משום משקה.

(ב) "מצות חנוכה . . . בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך"⁴⁷. ומסבירה הגמרא, לפי אחת הדעות, "טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין".

מדוע סוברים בית שמאי "כנגד ימים הנכנסין", ואילו בית הלל סוברים "כנגד ימים היוצאין"? הדבר מובן לפי האמור לעיל: כשהעיקר הוא ה"בכוח", מתחשבים בימים הנכנסין, הקיימים בכוח. לכן אומרים בית שמאי "יום ראשון מדליק שמונה, מכאן

(44) עוקצין פ"ג מ"א.

(45) גירסת ר"א בפירוש רב האי גאון, ר"ש, רא"ש,

ועוד.

(46) הערוך, הרמב"ם, ועוד. וכ"ה בנדפס.

(47) שבת כא, ב.

הניסוח השני בגמרא מתאים לשיטה, שהקשר של שומרת יום לזיבה גדולה מתבטא ביום השימור, ולכן גם הטעם שונה: הרואה בעשירי אינה חייבת שימור, כי יום האחד-עשר אינו נעשה שימור לעשירי⁴³, כיון שזהו יום שטומאתו אינה יכולה להביא למצב של זיבה גדולה - מאותה סיבה שבגללה יום אחד-עשר עצמו אינו צריך שימור - "לא אחד-עשר בעי שימור, ולא שימור לאחריני הוי".

בית שמאי - "בכוח"; בית הלל - "בפועל"

ח. לאחר הסבר זה, שאליבא דבית הלל סוברים הכל שדין "שומרת יום" קשור לדין "זיבה גדולה", גם לפי שיטת רב יוחנן הסובר שהיום העשירי חייב בשימור, בהתאם לשיטתו שחצי שיעור אסור מן התורה - אפשר להמשיך ולומר באותה דרך, שגם דעת בית שמאי, המחייבים שימור אפילו ביום אחד-עשר, אינה נובעת מכך שהם סוברים שדין "שומרת יום" הוא דין בפני עצמו, שאינו קשור לדין זיבה גדולה, אלא, מכך שהם סוברים שגם לראיה של יום האחד-עשר יש קשר לזיבה גדולה.

ההסבר לכך הוא: במחלוקות רבות שבין בית שמאי לבין בית הלל אנו מוצאים, שהבסיס למחלוקת הוא, שבית שמאי סוברים שהעיקר הוא מה שקיים "בכוח", בלי להתחשב

(43) משא"כ כשראתה בתשיעי ועשירי, נעשה שימור לתשיעי. (וראה לעיל הערה 29).

ומצד שני, אילו היה הכלל הנ"ל מופיע רק לגבי חלות דבש, אי אפשר היה להסיק מכך לגבי חנוכה. אפשר היה לומר, שלגבי חלות דבש סוברים בית שמאי ש"אזלינן בתר בכוח", כי **בידו** של האדם להביא **מיד** מהכוח אל הפועל: אפשר על ידי ריסוק להפוך באופן מיידי את המשקה "בכוח" למשקה "בפועל". דוגמא לכך: "כל הראוי לבילה, אין בילה מעכבת בו"⁵⁰. ואילו בימי החנוכה, תלוי הדבר בזמן, ואין אפשרות להפוך את ה"בכוח" ל"בפועל" ביום הקודם, ואולי שם "לא אזלינן בתר בכוח"⁵¹.

ה"בכוח" של היום האחד-עשר

י. לאחר שראינו שגם בעניינים התלויים בזמן סוברים בית שמאי ש"אזלינן בתר בכוח", יש לומר, שבית שמאי סוברים שהרואה ביום אחד-עשר צריכה שימור מפני אותה סיבה - כי גם יום האחד-עשר יכול "בכוח" להביא לזיבה גדולה.

אמנם, **בפועל** לא יתכן שייווצר ממנו מצב של זיבה גדולה, אך זאת רק מפני מהות הימים **שלאחריו**, מפני שהם אינם נכללים בימי הזיבה, אך מבחינת יום האחד-עשר עצמו אין הבדל בינו לבין עשרת הימים **הקודמים**, ולכן הוא כולל את אותו "בכוח" שיכול להביא לזיבה גדולה, ומשום כך סוברים בית שמאי שהוא חייב בשימור.

(50) יבמות קד, ב.

(51) וצריכותא זו היא גם בדברי ב"ה שלא אזלינן בתר בכח.

ואילך פוחת והולך", היום הראשון כולל בכוח שמונה ימים, היום השני - שבעה, וכך הלאה. אך כאשר העיקר הוא ה"בפועל", מתחשבים בימים היוצאים, שכבר היו בפועל. לכן אומרים בית הלל "יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך" - כי ביום הראשון קיים "בפועל" רק יום אחד, ביום שני - שני ימים, וכך הלאה⁴⁸.

שיטת בית שמאי בשתי המחלוקות

ט. אחד ההסברים לכך, שהמחלוקת בין בית שמאי לבית הלל צריכה להיות מפורטת הן לגבי חלות דבש והן לגבי נר חנוכה, על-אף שהטעם למחלוקת זהה, הוא:

כדי שמחלות דבש יצא משקה בפועל (ולא ישאר רק בכוח, כבעת ה"הרהור") נדרשת פעולה - פעולת הריסוק. ואילו בימי חנוכה, באים הימים ש"בפועל" מאליהם⁴⁹.

ולפיכך, אילו היתה השיטה של בית שמאי, ש"אזלינן בתר בכוח" מפורטת רק לגבי חנוכה, אי אפשר היה להסיק מכך שזוהי שיטתם גם לגבי חלות דבש. כי אפשר היה לומר, ששיטתם חלה רק במקרה הדומה לחנוכה, כאשר מצד ה"בכוח" כבר "מושלם" גם ה"בפועל", ואין נדרשת פעולה כלשהי, אלא זהו ענין של זמן.

(48) עוד דוגמאות בפלוגתות דב"ש וב"ה מטעם זה (וה"צריכותא" שביניהם) - ראה בארוכה לקר"ש ח"ו ע' 70 ואילך. הדרן על ששה סדרי משנה (ס' השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 645 ואילך).

(49) ועד - שלחד מ"ד יש בגר בקבר (כתובות לח, סע"ב).

אינה משנה⁵⁴, אך דברים אלו נאמרו רק לגבי הנהגת האדם בהלכה למעשה. אך כיון ש"אלו ואלו דברי אלקים חיים"⁵⁴, וזוהי תורת⁵⁵ אמת⁵⁶, אפשר וצריך ללמוד הוראות בעבודת ה' גם מדעתם של בית שמאי - מענין החשיבות וההשפעה העצומה של ה"בכוח" כשלעצמו.

ומכך נלמדת הוראה לגבי מעלתו העצומה של כל יהודי: אפילו יהודי שלפי כוחותיו הגלויים בפועל הוא נמצא במצב נחות ביותר, עד כדי כך שלפי מצב **כוחות גלויים אלו** אין אפשרות להשפיע עליהם בהנהגה היום-יומית מכוח מסירות הנפש, (שבחינת ה"אחד-עשר", שלמעלה מההשתלשלות, נשארתי בפני עצמה, ואינה יכולה להצטרף ל"ימים" שלאחריה, שלמטה ממנה, ואינה יכולה להשפיע עליהם), בכל זאת, כיון שהפגם הוא רק מצד הכוחות הגלויים, ואילו כוח מסירות הנפש קיים אצל כל יהודי, יהיה מי שיהיה, בשלמות, (ומצד **מהותו של כוח זה** הוא מסוגל להשפיע על הכוחות הגלויים) - מלמדת אותנו שיטת בית שמאי, שכוח זה של היהודי מכריע בסופו של דבר וקובע את מהותו, על-אף "דאזיל הכא והכא, דיוקני אשתאר בך לעלם"⁵⁷.

החידוש הקיים ב"בכוח" בראיה ביום האחד-עשר לגבי אותו כלל הקיים בענין חלות דבש וימי החנוכה, אשר בגינו אי אפשר להסיק מסקנה זו משתי המחלוקות הללו, מובן **בפשטות**:

במקרים של חלות דבש וימי החנוכה, יכול ה"בכוח" להפוך ל"בפועל" ממש, או הופך ל"בפועל" באמת, אלא שברגע מסויים אין ה"בפועל" קיים מחוסר זמן או מחוסר פעולה מסויימת. לעומת זאת, ה"בכוח" אשר ביום האחד-עשר, אינו יכול להגיע לידי זיבה גדולה בפועל. בכל זאת סוברים בית שמאי, שגם במקרה כזה, מחייב ה"בכוח" של יום "א שימור, כי העדר ה"בפועל" הוא רק בימים שלאחריו, אשר הם אינם בימי הזיבה⁵².

מעלת כוח מסירות הנפש של כל יהודי

יא. אמנם, בית שמאי ובית הלל - הלכה כבית הלל⁵³, ואף "בית שמאי במקום בית הלל

52) אבל לאידך גיסא, יש עדיפות בה"בכח" דיום אחד עשר לגבי ה"בכח" שבחנוכה (ועד"ז ד"חלות דבש"), שלכן צריך לשנות פלוגתת ב"ש וב"ה גם ב"מצות חנוכה" (וב"חלות דבש") - נוסף על החידוש שבפלוגתתם שם בדעת ב"ה:

מכיון שה"בכח" שביום אחד עשר לא יבוא לידי בפועל, ובכ"ז ס"ל לב"ש ש"א בעי שימור, מוכרח שהגדר דאזלינן בתר בכח כאן הוא מפני הבכח מצד עצמו [שמכיון שיום האחד עשר, מצד ענינו הוא, יכול להביא לידי זיבה גדולה (ככל ימי הזיבה), לכן בעי שימור]. משא"כ בימי חנוכה, הרי מה שביום הראשון מדליק שמונה הוא (לא מצד יום הראשון עצמו, כ"א לפי שכולל בכח את כל ימים הנכנסין, ומכיון שמה שמדליק שמונה הוא מצד הימים שלאחריו, ה' אפשר לומר, שמכיון שביום הראשון לא באו עדיין ימים אלו בפועל, לא אזלינן בתר בכח.

53) ברכות לו, ריש ע"ב. וש"נ.

54) עירובין יג, ב.

55) מלשון הוראה (זח"ג נג, ב).

56) ובפרט שלעתידי תהי' הלכה כב"ש (ראה מדרש שמואל לאבות פ"ה מ"ט, מק"מ לזח"א יז, ב. לקו"ת ד"ה ויקח קרח ספ"ד).

57) ראה זח"א רמד, סע"ב ואילך. ח"ב קיד, א. וראה ד"ה יהי הוי' אלקינו עמנו תשי"י פכ"ג.

דרכי החסידות

מלוקט משיחות, אגרות וכתבי
כ"ק אדמו"ר מוהר"י מצ' מליובאוויטש נ"ע

"הגסות הוסרה ונראים פני אדם"

נראה בעליל שהשמחה מקפיצה אותו, הסנדלים וגרבי הלבן מרחפות בצורה רוחנית, דבר שיכול להיות רק באדם עובד אלוקים, שאפילו עקביו חשים את העונג הגדול שבמוח ואת הרצון הפנימי שבתשוקת הלב שבעבודה זו

שמחה של מצוה

הקצירה והדישה של החיטים לשמורה היו נערכות בשמחה רבה, יחד עם רצינות שהיתה שפוכה על כל פנים. כולם היו חגורים באבנטים וחבשו כובעים עליונים וכיפות. החום יקד והעבודה התנהלה במהירות כזו, כאילו היו אלה רגילים מכבר לעבודת שדה.

החסיד ר' זלמן הישיש, בעל הזקן הרחב המהודר וסבר הפנים המאיר והעליוז, והמקצרה בידו - היה זריז ומהיר תנועה כאברך צעיר מאד.

נראה בעליל שהשמחה מקפיצה אותו, הסנדלים וגרבי הלבן מרחפות בצורה רוחנית כרגלי נפתלי בשליחות אלקית, דבר שיכול להיות רק באדם עובד אלוקים, שאפילו עקביו חשים את העונג הגדול שבמוח ואת הרצון הפנימי שבתשוקת הלב שבעבודה זו.

חלק מן האנשים היה קוצר וחלק אחר מזמר. היתה הזמרה משתפכת בחלל בעריבות מיוחדת ומדהדת במרחק רב.

הדרת קודש היתה שפוכה על השטח כולו, הנשים והילדים של המשפחות שדרו בשצערבינא היו עומדים מרחוק ומתבוננים בשמחה הגדולה. כולם לבושים בגדי שבת, ומעל כל פנים היה אפשר לקרוא כי אכן היום מתרחש דבר בלתי רגיל.

מיד לאחר סיום מלאכת הקצירה והדישה, הלך חלק מן הקהל, ור' זלמן ביניהם, להתרחץ. בחזרה מבית המרחץ היה ר' זלמן לובש בגדי שבת והחלה תפלת מנחה. העובר לפני התיבה היה ר' זלמן בעצמו ודוקא בניגון של שמחת תורה. תחנון לא היו אומרים.

את חפילת "עלינו לשבח" היה ר' זלמן משמיע במנגינה עליזה מיוחדת, ול"עושה שלום" של הקדישים היה כבר ר' זלמן ממתין שיגלגלוהו ("איבערקולען") כמנהג הידוע. אם היו מסרבים לכך, משום יחס דרך ארץ כלפיו, היה משמיע הפצרות "נר" וממתין בפסיעת ג' צעדי "עושה שלום" עד שהיו נאלצים לגלגלו, ואז היה ר' זלמן יוצא בריקוד עם כל הציבור.

בשעת הריקוד היה ר' זלמן מזמר את הפסוקים הנאמרים לאחר "עלינו" בקול רם ובנעימה מושכת כקצב הניגון, וכשהיה מגיע לסיום הפסוק "אך צדיקים יודו לשמך", היה מבצע קפיצה ומתגלגל שלוש פעמים הלך ושוב. אז הסבו כולם לסעודת השמחה, שהיתה ערוכה בגן הפרי: שולחן גדול מלא מאכלי חלב מכל הסוגים בהרחבה.

בשעת הסעודה היה אבי אומר מאמר חסידות ומתוועד שעות מספר עם הקהל. לאחר מכן התפללו תפלת ערבית. אבי היה הולך לנוח בחדר מיוחד שהוכן עבורו ואילו הציבור כולו היה ממשיך בהתוועדות כל הלילה.

(ליקוטי דיבורים חלק א עמ' 163)

פעולת זיעה של מצוה

סדר מיוחד ועבודה מיוחדת היה בשאיבת מים שלנו בערב שלפני אפיית מצות מצוה, ובהכנות לאפיית השמורה של ערב פסח. בעבודה זו עסקו קשישי תלמידי הישיבה שקבלו אזהרות והוראות מיוחדות בכל דבר, הן ביחס לשאיבת המים שלנו, הן בהכשרת התנור והן מסדרי האפיה והלישה וההשגחה על כל פרט ביחוד.

באחת השנים, הגיע תלמיד למדן ובעל כשרון, להתקבל לישיבת 'תומכי תמימים' בליובאוויטש, וועד ההנהלה קיבלו אותו ברצון רב.

אבי התעניין לדעת פרטים על תלמיד זה, שכן 'הוועד המבקר החשאי' ציין, שאותו בחור הנו בעל מדות גסות וגם פניו אינן מעודנות ביותר. לבסוף אמר אבי, לקבל אותו כתלמיד, אלא שיהיה צורך לקחת אותו חזק בידים. ואכן הוריתי למשגיחים בנגלה ובחסידות להשגיח עליו במיוחד.

בתקופת ראש חודש אדר, הורה לי אבי, להטיל על אותו תלמיד את כל העבודה הקשה הקשורה בהכנות למצה שמורה. כל העבודות הקשות בבירור החיטים, בהעמדת הריחיים של יד ובטחינה עצמה, העמסתי על התלמיד האמור, עד שלא היה לו רגע מנוחה, והכל היה בסדר מסודר.

בערב פסח, נוסף על כל העבודות, כיבדתי את הבחור בבדיקת חמץ במשרד הישיבה, עבודה שנמשכה עד שתיים שלוש אחרי חצות הלילה, ובשעה שבע בבוקר היה עליו להיות במאפיה כדי

להכשיר אותה.

בשעה חמש בערב, ציוויתיו שילמד היטב את המאמר "ששת ימים" שב"סידור", ושלמחרת - יום ראשון של פסח - בשעה שבע בבוקר אלמד איתו את המאמר.

ידעתי שהוא מהממונים על השולחנות ב"זאל הגדול", ובודאי עד לשעה שתיים אחרי חצות הלילה, לא יהיה לו אפילו רבע שעה פנאי ללמוד. כל הענין היה כדי לראות עד כמה נוגע לו לימוד החסידות.

בשבע בבוקר המאמר היה קלוט במוחו, ולמדתי עמו עד שעה שמונה. כשנכנסתי אח"כ לאבי וסיפרתי לו על כל האמור, היה שבע רצון ואמר לי, נטענו בעז"ה אילן עושה פרי, הריני מקוה שהוא יהיה טופח על מנת להטפוח, ואם כי יעבור עוד זמן רב, הרי סוף סוף יהיו ענפיו מרובים עם פירות רבים וגידולי גידולים.

באחרון של פסח, בשעת סעודת החג אצל תלמידי הישיבה ב"זאל הגדול", אמר לי אבי: יוסף יצחק! ראה פעולת זיעה של מצוה - בהצביעו על הבחור הנ"ל - הוא הרי קיבל פנים אחרות לגמרי, הגסות הוסרה ונראים פני אדם.

(לקוטי דיבורים חלק א עמ' 165)

"ורחץ במים וטהר" (יד, ח)

בית הטבילה בעירו של ר' מאיר מפרמישלין, היה מאחורי הר גבוה. מספרים, כי בימות הגשמים, כשהאדמה היתה נעשית בוצית וחלקה, היו אנשי העיר צריכים ללכת מסביב להר, כדי שלא יחליקו. כך נהגו כולם, מלבד הרה"צ ר' מאיר, שגם אז היה הולך דרך ההר.

פעם אחת התארחו בעיר כמה אברכים שלא החזיקו מענייני מופתים, ובראותם שר' מאיר הולך דרך ההר ניסו גם הם ללכת בדרך זו, אולם מיד הם החליקו וניזוקו.

כששאלו את ר' מאיר כיצד הוא מצליח ללכת דרך ההר, בשעה שאף אחד אינו יכול ללכת מבלי ליפול? השיב להם ר' מאיר, "כאשר קשורים למטה לא נופלים למטה".

(תורת מנחם - התועדויות תשי"א ח"ב עמ' 105)