

תשורה



מזכרת נצח

משמחת הנישואין של

החתן הרה"ת מיכאל שי'

והכלה המהוללה הינדא תחי'

זאיאנץ

יום חמישי, ו' ניסן ה'תשפ"ב



פתח דבר

אנו מודים לה' על כל הטוב אשר גמלנו ובחסדו הגדול זיכנו בנישואי צאצאינו, החתן הרה"ת מיכאל, והכלה המהוללה מרת הינדא שיחיו.

התודה והברכה לכל קרובי המשפחה, ידידים ומכירים, שהואילו לבוא לשמוח אתנו ביום שמחת לבבנו, ולברך את החתן והכלה שיחיו, ואותנו כולנו, בברכת מזל טוב וחיים מאושרים בגשמיות וברוחניות.

בשמחה וטוב לבב מוגשת בזה, על יסוד הנהגת כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע בחתונת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו והרבנית הצדקנית נ"ע, "תשורה" מיוחדת לכל המשתתפים בשמחתנו.

התשורה כוללת הערות ודברי תורה על מספר נושאים שונים, שנכתבו לאחרונה ע"י החתן שי'.

הבאנו בתחילת הקובץ קטע מספר 'מבית הגננים' בו מתאר כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע מצב החסידים, ותגובת סב החתן וכלה הרה"ת מאיר שמחה חן ע"ה, בששמעו שאדמו"ר הרש"ב נ"ע עוזב ליובאוויטש.

וכן מובא מכתב מכ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע לסב החתן והכלה, הרה"ת ר' מאיר שמחה חן ע"ה, על ההשפעה החיובית של שמחה בחיים היום יומיים והקשר לחג חירותנו.

בעמדנו בחודש הגאולה ומתכוננים ליום הבהיר י"א ניסן, מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר זי"ע, הננו תקוה ומתוך בטחון חזק אשר תיכף ומיד נזכה לקיום היעוד "מהרה ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה", ונזכה זעהן זיך מיטן רבין דא למטה אין א גוף והוא יגאלנו.

מוקיריהם ומכבדיהם

הרב מאיר שמחה והדסה שרה

גייסינסקי

פייוו טאונס, ניו יורק

הרב שמואל ורחל

זאיאנץ

לונדון, אנגליא

תוכן עניינים

מבית הגנים - נסיעה מליובאוויטש.....ה
 מכתב מכ"ק אדמו"ר מהורי"ץ נ"ע לר' מאיר שמחה חן ע"ה.....ז

הערות וביאורים

בענין מעשה בפועל.....י
 זמן שמחתנו.....טז
 בענין ברכת שהחיינו.....כא
 בן דוד בא.....כה
 בדין ערבות.....ל
 לשיטתייהו ר' מאיר ור' יהודת.....לח
 לוו עלי ואני פורע.....מא
 בענין חישוב לוח שנה.....מו

מבית הגנוזים - נסיעה מליובאוויטש¹

נעים לי לרשום את אשר דיבר ר' מאיר שמחה שי' אף כי דבריו בלי בכך המה. ולא הרצאה איזה הצעה מוגבלת, אבל תוכן דבריו, והרגשותו דקה היא. הרגש הוא היקר בכל. לו אין חילוף ותמורה, אינו דורש דברים ומילים, ואין לו גם הרצאות והצעות, רק רגש, והתרגשות בלתי מוגבלת, והתרגשות זו ראיתי בדברי הנז'.

הנהו איש מטפוס הישן, שנותיו יותר על חמישים - יעריך ה' ימיו - למדן גדול, בלימוד הגמ' וי"ש, וידיעתו בחסידות ממוצעת. אך בעל לב ורגש, ובכללותו דבוק הוא לרבי כארחות החסידים הזקנים.

קיבל חינוך טוב בבית זקנו הרב המפורסם ר' פרץ ז"ל, שהיה מחסדי כ"ק אדמו"ר האמצעי וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ורוב שנותיו מחסידי כ"ק אאזמו"ר הרב צמח צדק וצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ומאלו שהושיבו את כ"ק הרב צמח צדק על כסא הרבנות, והוא היה מאחד מתקיפי הדיעה בזמנם, ורבים מבני רבינו התחשבו עמהם, ומה גם גדולי הרבנים והחסידים המפורסמים.

חינוך כזה יכול תת למתחנך, לשד תמצית הרגש, והנבנה עליו - על יסוד כזה - איתן הוא.

מתאים הוא החנוך, גם למבנה גוו של ר' מאיר שמחה, ותוארו אף החיצוני מראה תוקף ועוז, קומתו הגבוהה, זקנו הארוכה ופאותיו, ולבושיו הטפוסים, ומבלי הבט על עסקו המסחרי, הנהו קרוב יותר בדיבריו ותוארו למערכת

התורנים מלמערכת הסוחרים, והוא מאלו המוצאים קורת רוחם בבית המדרש יותר מבביתם ובבית מסחרם.

מסחרו, מסחר הקמח, כללי, ובעת שהתרבו האנשי חיל בעירם, והכריחו לפתוח החנויות בשבת קודש, הנה בפעם הראשונה, כשהפקידו עליו לפתוח החנות, ענה כי הוא יראה מקום המפתח של החנות, ואם החפצים ילכו בעצמם, הוא לא ילך לחנות, וגם איש מבני ביתו לא ירשה בשום אופן לילך, וכה עברו איזה שבועות, עד כי מחר סחורתו, ויותר לא קנה, החנות סגורה על מסגר.

די אמיצת לב, בהנהגה כזו, וכמו כן, הנהו בכל עניניו, מתנהג בתוקף גדול, אך בדיברו הוא כמו מתבייש ובעל לשון רכה, ומחוכמה.

בשמעו ההצעה וכעין החלטה, לנסוע לעיירות הרחוקים. בא אליי לידע האמת הדבר ובספרי לו את אשר דיברו כל אחד, התאדמו והתלהבו פניו, והאיש הזה, בעל הלב החזקה, התרחך והתחיל לבכות, ודבריו נחנקו בגרונו באופן שלא ידעתי, מה חפצו, רק שמעתי המילות האלו 'הייסט דאס דער רבי פארט אועק פון אונז, הייסט דאס אזיי מיר דארפין זיך פאנאנדער זגן, ואס טוט זיך דא'?

בעת הועידה, עמד כמשתומם, דבריו היו בלתי מסודרים, רק התרגשות נוראה. הוא לא יוכל לעמוד במקום אחד, ובכל רגע החליף מקומו, בשעה זו עמד במקום זה, ובעוד רגע והנהו במקום אחר, בדבריו לא היתה שום הצעה, רק תוכן 'מיא טוט א זאך און מיא פרעגט ניט ביי חסידים, הייסט דאס אפ זעגענען זיך ח"ו מיט חסידים פון דעם געגינד, ויא וארפט דאס אועק חסידים'?

אין לכחד, כי דבריו עשו רושם חזק, אבל בלי שום תועלת, הסתכלתי בפני כבוד אבי הרב שי' וראיתי כי בעת ההיא האט ער דורך גילעבט זייער א גראנדיאזנע זאך, פניו הראו כי שעה כבדה היא לו, ר' מאיר שמחה הזה וטענותיו לקחו את ליבו וכנראה שבציורו, בטענות רמ"ש ראה קהל גדול טוענים וצועקים למה תעזבנו.

מכתב מכ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע

ו'קפז

ב"ה, כ"ה ניסן, תרפ"ט
ריגא

ידידי עוז וו"ח אי"א מוהר"ר מאיר שמחה¹ שי'

שלום וברכה!

המיכלא דמהימנותא היא מיכלא דאסוותא² על כל השנה, להיות בריא בגשמיות ובבריאות הנכונה ברוחניות, אשר ראשיתה היא השמחה שהיא היא הכלי לאור כי טוב, והשי"ת יהי' בעזרו בגו"ר, ויארץ השי"ת ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים, בתורה ועבודה ובגמילות חסדים, לעודד ולהחיות נפש רעהו בדברי התעוררות ואהבת חיבת הקדש.

ידידו הדו"ש.

1. מוהר"ר מאיר שמחה: חן, נעוול. אגרות נוספות אליו – לעיל ח"א עו. ח"ב שנב.

2. המיכלא... דאסוותא: ראה הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' לד, וש"נ.



הערות וביאורים



בענין מעשה בפועל

- א -

בסיום הלכות תלמוד תורה¹ כותב אדמו"ר הזקן בלשונו הזהב: ואין לך מצוה בכל המצות כולן שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה² אלא תלמוד תורה שקול כנגד כל המצות כולם³ שהתלמוד מביא לידי מעשה⁴ ונמצא שניהם בידו⁵ כי התלמוד מצד עצמו הוא ג"כ מצות עשה⁶ אף אם לא היה מביא לידי מעשה והואיל והוא מביא ג"כ לידי מעשה כל המצות כולן שאי אפשר לקיים כל המצות כהלכתן בתנאיהן ודקדוקיהן בלי לימוד היטב לידע כל ההלכות שהן דקדוקי המצות ותנאיהן⁷ לכך הוא שקול כנגד כל המצות כולן ולפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום⁸. עכ"ל.

במבט ראשון, ניתן לראות את גודל החשיבות של מעשה בפועל ביחס ללימוד התורה, כי כל מטרת הלימוד היא, לדעת "את המעשה אשר יעשון".

-
1. פרק ד' סעיף ב'
 2. רמב"ם פ"ג ה"ג, אלא שאדמוה"ז משלב דעת רש"י, ע"ע הערה 5. טור סי' רמו. מירושלמי פאה פ"א ה"א קרוב לסופה.
 3. משנה ריש פ"ק דפאה. וברייתא קידושין מ, ב. רמב"ם שם. טור ושו"ע שם סי"ח. וראה גם לעיל פ"ג ה"א. לקמן ה"ג וה"ז. לעיל או"ח סי' צ סי"ז. תניא ספ"ה. אגה"ק סי' ט (ת"ת שקול כנגד גמ"ח). וראה לקמן ה"ד (שתשובה שקולה כנגד מצות ידיעת התורה).
 4. קידושין שם. ב"ק יז, א. מגילה כז, א. רמב"ם שם. טור שם
 5. רש"י קידושין שם ד"ה גדול. וראה גם לעיל או"ח מהדו"ב סי' א ס"ט (גדול תלמוד שמביא לידי מעשה ולידי ידיעת התורה).
 6. כדלעיל פ"ב ה"א.
 7. היינו מצות ידיעת התורה שבתחלת לימודו (תוס' קידושין מ, ב סד"ה תלמוד), משא"כ שלאחר שלמד כבר כל התורה (מצות והגית), כדלעיל פ"ג ה"א (במצות נישואין), ולקמן ה"ו (כדבקות ואריכות התפלה). ונתבאר בקו"א (ד"ה אבל מ"ש ורד"ה והנה חילוק).
 8. קידושין שם. רמב"ם שם ובפ"א ה"ג. טור שם. וראה גם לעיל או"ח סי' נג סל"א. סי' צ סי"ז. תניא פ"ה (מעלת מצות ידיעת התורה על כל המצות).

את הרעיון שלימוד מביא לידי מעשה בפועל, מביא הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה⁹, ושם בתחילת הפרק כותב הרמב"ם אודות קניין תורה וגודל הלימוד שמביא למעשה, ובהמשך הדברים כותב על הענין של תורה ומלאכה, (על דרך המעשה בפועל של תחילת הפרק, אבל בסגנון אחר).

ובלשון הרמב"ם: כל המשים על לבו שיעסק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא... כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון¹⁰ וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות.

הרמב"ם רואה לנכון להדגיש לא רק את המעשה בפועל של קיום המצוות המגיע מלימוד התורה, אלא גם את המעשה בפועל של עבודה גשמית, לברר חלקו בעולם ולעשות לו ית' דירה בתחתונים, כי "האומר אין לי אלא תורה אפי' תורה אין לו"¹¹.

- ב -

יסוד זה מובא בריבוי מקומות בתורת הנגלה והחסידות, ובפרט בתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע.

ובעיקר משתקף בתורת החסידות של אדמו"ר הזקן, בלקוטי תורה¹², שם מבאר בטוב טעם מעלת ויתרון המעשה ביחס למחשבה ודיבור וזה לה"ק: והענין דכתיב ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו¹³ והם בחי' מחשבה דיבור ומעשה בראתיו הוא בחי' מחשבה שהוא יש מאין יצרתיו הוא בחי' הדיבור שהוא בחי' צורה שמצייר האותיות שבמחשבה. אף עשיתיו בחי' המעשה כתיב בלשון אף לפי שהמעשה דבר נפרד בפני עצמו שאינו כערך הדיבור נגד המחשבה שמצייר האותיות המחשבה ממש כי מה שחושב הוא מדבר משא"כ ענין עשייה גשמיות הוא ענין בפני עצמו... והנה יש עוד בחינה רביעית שלמעלה מהשלשה בחינות הנ"ל מחשבה דיבור ומעשה ונרמז במלת אף כי

9. הלכות ת"ת פרק ג'

10. אבות פרק ב' משנה ב'

11. ראה היום יום ה' אדר שני

12. בלק דף ס"ז ע"א

13. ישעיהו מ"ג ד'

אף הוא לשון ריבוי לרבות עוד דבר שאינו מפורש כאן והוא הדבר שלמעלה מהשלשה בחינות הללו וגבוה ונעלה מהם...

וזהו אף עשיתיו שאף מרבה עוד בחינה א' והוא בחי' רצון העליון שלמעלה מעלה מבחי' מחשבה דבור ומעשה וסמך לעשיתיו לפי שעיקר גילוי רצון זה הוא בבחי' עשייה גשמיות דוקא דהיינו במעשה המצות להיות בטל רצונך מפני רצונו בסוד מרע ועשה טוב. ורמ"ח מצות עשה הם רמ"ח המשכות רצון העליון ונעוץ תחלתן בסופן דייקא. ע"כ לשון המאמר.

- ג -

וראיתי להעיר:

הגמרא במסכת יומא¹⁴ מביאה מחלוקת מהו גובהו של ארון הקודש, וז"ל: אמר רחבה אמר רב יהודה שלש ארונות¹⁵ עשה בצלאל, אמצעי של עץ תשעה, פנימי של זהב שמונה, חיצון עשרה ומשהו. והתניא אחד עשר ומשהו? לא קשיא: הא כמאן דאמר יש בעביו טפח, הא כמאן דאמר אין בעביו טפח. עכ"ל הגמרא.

יוצא א"כ שיש מחלוקת בין הבריייתות מה היה גובהו של הארון, ויש לעיין בשיטה הסוברת אחד עשר טפח והרי מקרא מלא דיבר הכתוב "אמה וחצי קומתו"¹⁶ ואכ"מ.

לענינו, רש"י בד"ה "הא כמאן דאמר אין בעוביו טפח" כותב וז"ל: אלא משהו ולא ידענא היכא איפליגו בה. עכ"ל.

בפשטות בא רש"י בתמיה, שאיננו יודע מהו מקור המחלוקת. כי הרי כל אחד שלומד חומש עם רש"י יודע שהארון היה בגובה של 10 טפחים, ואם כל אמה היא 6 טפחים, יוצא שאמה וחצי הוא תשע טפחים, ועוד טפח של עובי הכפורת – סך הכל 10 טפחים.

14. דף ע"ב ע"ב

15. רש"י ד"ה שלש ארונות: שנאמר מבית ומחוץ תצפנו ושל עץ באמצע והושיבו בתוך של זהב וחזרו ונתן של זהב שני בתוך של עץ וחיפה שפתו העליונה בזהב נמצא מצופה מבית ומחוץ.

16. שמות כ"ה י'

- ד -

אמנם, לפי המובא לעיל יש לבאר באופן אחר:

רש"י לא תמיה מהו מקור המחלוקת. כיצד יתכן שראש פשטני המקרא לא ידע זאת? למרות שבחומש מצינו מספר פעמים שרש"י כותב "איני יודע מה מלמדנו"¹⁷, אבל זה שאינו יודע זה רק לפי פשט הכתובים שהוא מפרש, אבל ברמז או בדרוש היה לו פשט, אבל כיצד ניתן לומר שבגמרא רש"י איננו יודע?

וי"ל הביאור בזה:

הגמרא במסכת בבא בתרא¹⁸ אומרת שארון הברית הכיל את הלוחות השניות השלמים יחד עם שברי הלוחות הראשונים, ידוע שהלוחות נשברו בגלל מעשה העגל, א"כ, לכאורה יש לשאול מדוע הניחו אותם בארון הקודש, הלא אין קטיגור נעשה סניגור¹⁹?

והתירוץ פשוט, השראת השכינה בבית המקדש ובקודש הקדשים היתה ע"י עבודת התשובה, אחרי הסליחה וכפרה של יום הכיפורים מתחילה פרשת המשכן - שלימות העבודה של דירה בתחתונים.

הגמרא במסכת ברכות²⁰ אומרת "במקום שבעלי תשובה עומדין, צדיקים גמורים אינם עומדין", יתירה מזה אומר הרמב"ם, "אין יכולין לעמוד בו"²¹, שאין זה אפילו ביכולת²² שלהם. וכמאמר ריש לקיש (שהיה בעצמו בעל תשובה) "פעמים ביטולה של תורה זהו יסודה"²³, ויש לומר על דרך הדרוש, לפעמים הנסיונות והנפילות שאנחנו חווים בחיים הם שגורמים לנו להיות חזקים וקשורים יותר לשורשים שלנו.

יתרה מזה, אנו רואים שתשובה גדולה יותר מלימוד תורה, כלשון אדמוה"ז

17. בראשית כ"ח ה'

18. דף י"ד, עמוד ב'

19. ברכות נ"ט ע"א, ראש השנה כ"ו ע"א ועוד.

20. ברכות לד, ב

21. הל' תשובה פ"ז ה"ד

22. שלמעלה מבחי' כח (המשך ר"ה תש"ג פי"ג. ועוד)

23. מנחות צ"ט ע"א

בהלכות ת"ת: (אם) הדורש הוא אדם גדול²⁴ שמחזיר העם בתשובה בתוכחתו לעזוב דרך רשע²⁵... שזה שקול כנגד מצות ידיעת התורה שנדחית מפניה... כי התשובה קודמת לידיעת התורה²⁶ כי יראת חטאו צריכה להיות קודמת לחכמתו²⁷ ואם אין יראה אין חכמה²⁸.

ולכן, כשמתבוננים על ענינו של ארון הקודש מבינים, שזה דבר הקשור עם המהות שלנו, נקודת הנשמה שאף פעם לא מתנתקת מהקב"ה, היא יכולה אולי להישבר, לפעמים באשמתינו, אבל תמיד היא קיימת בקודש הקודשים, במקום שכוונת הבריאה נשלמה.

- ה -

לענינו:

לשון רש"י הוא "ולא ידענא היכא איפליגו בה", לפי המובא לעיל י"ל, שאין קשה לרש"י מהו מקור מחלוקת, אלא הוא לא יודע למה מלכתחילה יש מחלוקת, כיון שכשיהודי לומד תורה או מקיים מצווה (ענינים של הלוחות השלימות) הוא נמצא העכער פון וועלט, ובפרט כשיהודי עסוק בעבודת התשובה (ענינים של הלוחות השבורות).

ממילא שואל רש"י, מה ההבדל אם הוא נמצא טפח מעל הקרקע או רק משהו מעל הקרקע, עצם הענין שיהודי קשור עם העצם שלו (ארון הברית שבו) - מרומם אותו מהעולם!

- ו -

לתוספת ביאור:

לאחר המחלוקת האמורה, מביאה הגמרא מימרא של רבי יוחנן בנוגע לחשיבותה של התורה וז"ל: אמר רבי יוחנן, שלשה זירים הן: של מזבח ושל

24. מ"א או"ח סי' פט סקט"ז.

25. ע"פ ישעיה נה, ז. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב שזוהי מצות תשובה. וכ"כ בתניא אגה"ת פ"א.

26. ראה תניא אגה"ת פ"ג צב, ב (שתעניות התשובה אינן דוחות לימוד תורה).

27. אבות פ"ג מ"ט

28. שם משנה י"ז

ארון ושל שלחן. של מזבח - זכה אהרן ונטלו. של שלחן - זכה דוד ונטלו. של ארון - עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח. שמא תאמר פחות הוא, תלמוד לומר "בי מלכים ימלוכו". ע"כ לשון הגמרא.

מפרש המדרש²⁹ שענין ה"זר" הוא, כתר התורה, ובלקו"ש³⁰ מבאר כ"ק אדמו"ר מהו ענינו של כתר התורה, דלפעמים הענין מתפרש כהלכות התורה או כבוד התורה, ולפי דברי הרמב"ם בהלכות ת"ת³¹ "כתר תורה ענינו הוא, שהתורה נעשית אצלו ענין עצמי ונצחי, שהוא הופך למי שהוא מאוחד עם התורה עד שנעשה מוכתר בתורה".

ממילא מובן, שמי שעוסק בתורה כדבעי נעשה מציאות רוחנית יותר, ומתרום מהעולם, וגם יהודי שאינו אוהו בדרגה כזו להיות מציאות אחת עם התורה, מ"מ כשלומד תורה נעשה יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו³².

- ז -

ההוראה למעשה פשוטה:

אמנם, לא כל פעם שאנו לומדים תורה או מקיימים מצוה אנחנו מרגישים מציאות חדשה, אבל לכל הפחות אנחנו נמצאים א טפח העכער, ואם גם זה לא ממש מורגש, מעצם ההתעסקות בענייני קדושה כבר מתרוממים, אפילו אם זה רק משהו מעל העולם.

והנה, המהרש"א³³ בסוגייתנו מבאר מהו כתר תפילין, וזה לשונו: וכתר תורה הן תפילין שבראש כל האדם דכל הרוצה ליטול יטול, ע"ש.

ויהי רצון שעל ידי עבודתנו בתורה ותשובה, ובפרט ע"י מבצע תפילין, נזכה שעוד יהודי יהיה מוכתר בכתר תורה, ונזכה במהרה בימינו לראות את בנין בית המקדש השלישי עם ארון הקודש במקומו, במהרה בימינו.

29. במדבר רבה י"ד י'

30. חכ"ח ע' 104 ואילך

31. פרק ג' הלכה א'

32. תניא פרק ה'

33. ד"ה 'שלושה זירים הן'

זמן שמחתנו

- א -

איתא במסכת סוכה¹ "זה הכלל כל דבר שמקבל טומאה אין ראוי לסכך בו". דברי המשנה נסובים על סוגים שונים של כיסויים הפסולים מלהיות סכך לסוכה. כיון ששמו של החג הוא 'חג סוכות' הכולל בתוכו את המילה 'סכך' מובן, שישנה חשיבות גדולה לכשרות סכך הסוכה, משנתינו באה לברר איזה סכך כשר לסכך בו, וכמה דעות בנושא.

ריש לקיש, ראש השוודים שהפך לתלמיד חכם אומר, ראשית יש לדעת כי הבסיס שעליו עומד החג הוא, כדברי הפסוק "כי בסכות הושבתי את בני ישראל"², לאחר יציאת מצרים הגן הקב"ה על העם היהודי בענני הכבוד, ולזיכרון ענני הכבוד הללו, אנחנו יושבים במשך שבעה ימים תחת ענפי הסכך.

אמנם, לבאר כיצד ניכרת השייכות בין ענפי האילן לעננים, מביא ריש לקיש את הפסוק מפרשת בראשית "ואד יעלה מן הארץ", ואומר, כי לעננים ישנם שני קריטריונים: א. מקורם בכדור הארץ, ב. אינם מקבלים טומאה. ומסיק כי הפריטים המשמשים לבניית סכך חייבים לעמוד בשני התנאים דלעיל:

א. גידולם מהארץ, ב. אינם מקבלים טומאה.

רבי יוחנן חולק על הנחת היסוד של ריש לקיש ואומר, שמשמעות הפסוק היא כפשוטו, "כי בסכות הושבתי את בני ישראל", וכוונת הפסוק הוא "לבקתות" או "דוכנים", לא עננים. לשיטת ר' יוחנן, בחג הסוכות זוכרים את ישיבת אבותינו בתקופת המדבר.

1. דף י"א ע"ב

2. ויקרא כ"ג מ"ג

אמנם, גם לשיטת ר' יוחנן הסכך צריך להיעשות מאותם חומרים שמכשירה המשנה, ולומד זאת מהפסוק "באספך מגרנך ומיקבך"³, יחודם של חומרים אלו היא בשנים:

א. גידולם מהארץ, ב. אינם מקבלים טומאה.

- ב -

כעת יש להבין, מהי נקודת החילוק בין ריש לקיש לר' יוחנן, נוסף למחלוקת הטכנית ביניהם לגבי המקור מפסוקי התורה לדיני סכך, יש לומר שהם חולקים וחלוקים במהותם, כדלקמן.

להבין זאת יש להקדים ולהביא את תוספות ד"ה בפסולת⁴.

בציטוט מתלמוד ירושלמי מבאר תוספות, כי שתי הדעות מבוססות על שיטתם לגבי האופן בו נוצרים העננים. ריש לקיש סובר כי התחלת היווצרות העננים היא מכדור הארץ. אולם ר' יוחנן סובר כי היווצרות עננים מתחילה בשמיים, לשיטתו יש להבין כיצד ניתן להסיק מעננים הנוצרים בשמיים הנחיות לכיסויי סכך החייבים להיווצר מכדור הארץ?

אמנם, דברי תוספות דורשים ביאור, כיצד ניתן להתווכח על נושא שיש לו תכונות פיזיקליות וניתן למדוד אותו, הענן המדובר מקורו או בשמיים או בארץ, לא שניהם, וכי יתכן "מחלוקת במציאות"?

- ג -

ולבאר כל זה, יש להקדים:

ידועה ההיסטוריה של רב יוחנן וריש לקיש.

הגמרא⁵ מספרת על ר' יוחנן, שכבר לפני לידתו היו ניכרים מעלותיו הרוחניים. פעם בצום יום הכיפורים אמו עברה ליד מאכל ריחני והעובר גרם לה תאוה לריחו, וחשה ברע, על פי ההלכה במקרה כזה מותר להאכיל את האשה מאותו מאכל שממנו הריחה, הסיבה לכך היא כיון שמדובר בספק

3. דברים ט"ז י"ג

4. סוכה י"ב ע"א

5. יומא פ"ב ע"ב

פיקוח נפש לעובר או גם לאשה, אך רבי יהודה הנשיא הורה ללחוש באוזני האשה כי "יום כיפור היום", ובכך לנסות אולי, להרגיע את העובר שבבטנה. הלחישה הועילה תיכף, ורבי יהודה הנשיא קרא על העובר את הפסוק: "בטרם אצורך [אצרך] בבטן ידעתוך ובטרם תצא מרחם הקדשתך נביא לגוים נתתיך". קדוש מבטן אמו.

גיסו, ריש לקיש, היה שונה ממנו בתכלית, ראש השודדים, נערץ על ידי חלקם, מפוחדים מאחרים. רק אחרי פרק משעשע⁶, שכמעט עלה בחייו של ר' יוחנן, הוא חזר בתשובה ונעשה ראש הישיבה.

רואים כאן שני אישים שונים מאוד. איש אחד קדוש וטהור מבטן ומלידה, לגמרי מעל תחום המציאות. השני, שנאבק עם השודד הפנימי שלו, לא פעם מגלה לעולם את נטיותיו העוינות. אולם לשניהם יש דעה בדיון זה בתלמוד. כוונת הדברים:

מבואר בחסידות, כי חג סוכות מגלם את רעיון ההתעלות. ענין המתחיל באמצעות חגים גבוהים ומרוממים יותר, של ראש השנה ויום כיפור ומודגשים בעיקר בחג הסוכות. וביותר בשעת הריקודים המאפשרים לנו להתעלות.

הכוח והעוצמה שיש בשמחה המאפשרים "לפרוץ מחסומים" ניתן לבאר ע"י משל מבן מלך, שבמשך תקופה ארוכה היה רחוק מהמלך, ולא ראו אחד את השני, והנה הגיע היום בו בן המלך מגיע להתראות שוב עם אביו המלך, לא ניתן לתאר במילים את השמחה הגדולה ששררה הן בלבו של הבן והן בלבו של המלך. עד"ז בענינינו, לאחר תקופה של שנה שלימה בה התרחקנו ע"י מעשינו מאבינו הקב"ה, מגיע יום הכיפורים בו אומר לנו הקב"ה "סלחתי כדברך", אני מוחל לכם על הכל, בואו אלי שוב, אני רוצה בקרבתכם, ביום הכיפורים אנו מקבלים את המסר שנוכל להתחיל מחדש - באמת.

ומיד אחרי יום הכיפורים מגיעה השמחה הגדולה של בן המלך ואביו, השמחה של עם ישראל בקרבתם אל הקב"ה, המורה על הקשר החדש החזק שלנו עם אבינו אוהבינו.

- ד -

ריש לקיש מסמל את הרעיון של בעל תשובה, אדם הנאבק בשדים שהיו חזקים ביותר, כדי שיוכל למלוך, והפך להיות אחד מגדולי החכמים של עם ישראל, אורח חיים זה יכול לבאר לנו את הדיון דלעיל.

כשריש לקיש הגיע לבאר את שיטתו לגבי פרטי מצות הסוכה, הוא הסתמך במיוחד על סיפור חייו האישי, ואומר, דבר שמקורו בקרקע, הוא מושג באמצעות זיעה ומאמץ.

כדי שאדם יצליח להשיג באמת את השמחה, הוא מוכרח לעשות זאת רק באמצעות הזיעה, הדמעות והתסכולים של המציאות בה אנו חיים, השדים שאנו נלחמים בהם הם חלק מתהליך גילוי הטוב הפנימי שלנו. התפילה שלנו היא שאנחנו לא מוותרים לעצמנו.

לכן ריש לקיש סובר, כי העננים, אנלוגיה של נוחות וביטחון, מקורם בכדור הארץ, כי שמחה אמיתית ניתנת להשגה רק באמצעות קריעת האתגרים שלנו.

שונה היה ר' יוחנן.

מרגע לידתו, ר' יוחנן – מחבר תלמוד ירושלמי – חי בגן עדן. כבר מגיל רך וצעיר הכל היה אצלו ברור, הנהגתו ודרך עבודתו, הכל מוגש על מגש כסף מלמעלה.

ניתן לומר, כי אופן חיים זה השפיע על דעתו לגבי טבעו האמיתי של האושר, הוא אומר כך, אושר אמיתי לא בהכרח מושג באמצעות עמל אינטנסיבי וכישלון מתמיד, אושר הוא מצב של חוויה מוענקת, המעלה אותנו לרמה בה כל הצרות והדאגות אינם קיימים מלכתחילה. ומובן, שענני התהילה, וזיכרוןם חג הסוכות המשמח, מסומלים על ידי העננים שמקורם בשמיים, מתנת אלוקים.

- ה -

למעשה אין נפקא מינה הלכתית בין השיטות, ושניהם צודקים.

בכל ימות השנה אנו מרגישים כמו ריש לקיש, מיואשים ומרוגזים מהמצב

סבינו, אושר הוא דבר נדיר המוענק לאנשים נדירים ומיוחדים, לא כל אחד יכול להשיג מותרות כאלה.

אך ישנם רגעים בחיינו בהם אנו מסוגלים להתעלות, לרומם את עצמנו א טפח העכער, זה אולי רק רוחב יד, אבל זו המידה הצודקת הדרושה לנו כדי להרים את כל מה וכל מי שאנחנו מכירים.

וכשמגיעים לרמת שמחה כזו, אנו הופכים למציאות שאינה מקבלת טומאה - לא ניתן להכניע אותה או ללחוץ עליה. רק כלפי מעלה.



בענין ברכת שהחיינו

- א -

במסכת סוכה¹ דנה הגמרא איזה ברכה מברכים על בניית הסוכה ומתי מברכים אותה וז"ל: תנו רבנן, העושה סוכה לעצמו, אומר: "ברוך... שהחיינו כו". נכנס לישב בה, אומר: "ברוך... אשר קדשנו כו". היתה עשויה ועומדת, אם יכול לחדש בה דבר - מברך. אם לאו, לכשיכנס לישב בה - מברך שתיים. עכ"ל הגמרא. וברש"י², לישב בסוכה וזמן.

וברי"ף³: "ת"ר העושה סוכה לעצמו אומר שהחיינו. היתה עשויה ועומדת, אם יכול לחדש בה דבר - מברך מיד, ואם לאו - לכשיכנס לישב בה מברך שתיים".

מפשטות לשונות אלו משמע, שאם בירך ברכת 'שהחיינו' לפני החג, על בניית הסוכה, אינו צריך לברך שוב שהחיינו בכניסת החג. ובלשון תוספות⁴: "מדלא קאמר מברך שתיים, כדקתני סיפא בעשויה ועומדת ואין יכול לחדש בה דבר, משמע דנפיק אהא דבירך אעשייה שהחיינו". וכן מוכח מלשון הר"ן⁵ על הרי"ף: "משמע, דאם בירך שהחיינו בשעת עשייה אינו מברך כשנכנס לישב בה".

אמנם, דבר זה מהווה תמיהה בעיני הראשונים, ובלשון הר"ן: "יש לתמוה, דהא צריך לברך משום יו"ט, כשם שמברך שהחיינו בשאר יו"ט"?

במילים אחרות, גם יהודי שכבר יצא ידי חובתו בברכת שהחיינו על בניית

1. מ"ו ע"א

2. ד"ה מברך שתיים

3. כ"ב ע"ב

4. ד"ה נכנס לישב בה

5. ד"ה ואם לאו לכשיכנס מברך שתיים

הסוכה לפני החג, עדיין יהיה צריך לברך שהחיינו על החג בחג עצמו, כמו שחייב לברך על כל חג אחר, מדוע ברכתו לפני החג פוטרת את חובתו לברך שהחיינו בחג עצמו?

מתרץ הר"ן: "ואפשר, דכיון דסוכה מחמת חג קא אתיא זמן דידה פטר לזמן דחג". ע"ש להמשך דבריו.

ופשר דבריו י"ל בפשטות:

קיום מצוות סוכה הוא מצד חג הסוכות, יתירה מזה, מצוות (עשיית 1) ישיבה בסוכה היא המאפיין של החג, ככתוב "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל". לכן, אם כבר בירך שהחיינו על הסוכה הוא פטר את חיובו לברך שהחיינו על החג "כיון דסוכה מחמת חג קא אתיא". דהיינו, הסוכה וכל הכלול בה, מקדימה את כניסת החג (לעניין ברכה זו), ולכן אם בירך כבר שהחיינו, יצא ידי חובתו כשנכנס החג בפועל.

- ב -

דברים אלו צריכים ביאור, דלכאורה יש להקשות, הרי בפועל החג עדיין לא נכנס! אפילו אם נאמר שיש מצוות שמשתייכות לחג כבר לפני החג ועליהם בירך שהחיינו, אבל הזמן של החג עדיין לא הגיעה. וצ"ע דברי הר"ן.

כשנעניין בדברי תוספות⁷ על הסוגיא, נבין יותר ביאור על העניין. לאחר שמקשה שאלתינו הקודמת מתרץ, ובלשונו: ושמא כיון דסוכה מחמת חג קאתיא⁸, סברא הוא דזמן דידה אע"פ שבירך בחול פטור הוא אף בחג. דזמן, כי קא אתי מחמת מועד קאתי אפילו בלא יום טוב כדאמר לקמן (סוכה מ"ז ע"ב) דאי לא בריך האידנא מברך למחר או ליומא אחרא.

תחילת דבריו דומים לדברי הר"ן, אבל הוא מוסיף ביאור, ברכת שהחיינו איננה מוגבלת ליום טוב, אלא היא באה בגלל כללות המועד, וכוללת את כל ימי החג. ולכן, במקרה שלא בירך ביום ראשון, הוא יכול לברך גם בשאר החג.

סברא זו נכונה, אבל היא רק מבארת את זמני החג עצמם. אבל לא מסתבר

6. ויקרא ל"ג מ"ג

7. ד"ה נכנס לישב בה

8. לשון הרא"ש "עשה", ותוכן פירושם שווה

לומר שאמירת שהחיינו לפני החג תפטור את החיוב לאמרו כשיכנס החג – וכפשוט.

- ג -

וי"ל הביאור בכל זה, ובהקדים:

בלקו"ש⁹ מסביר כ"ק אדמו"ר ביאור נפלא בסדר ההלכות של הרמב"ם בספר זמנים, הלכות שבת ואח"כ הלכות עירובין וכו', ע"ש לעומק העניין. בהמשך הדברים, מביא חקירה בעניין מצוות התלויות בזמן, שיש בהן שני עניינים:

(א) חלות המצווה היא על הזמן, כשהזמן מגיע היהודי מתחייב במצוה
(ב) חלות החיוב הוא על האדם, וכיון שכך החיוב הוא תמידי, אלא שבפועל הקיום הוא שמגיע הזמן.

הנפק"מ היא, אם החיוב הוא על הזמן, שמגיע הזמן מגיע החיוב, אבל אם החיוב הוא על האדם, הוא מצווה להתכונן למצוה ולהכינה כדי שבבוא הזמן יוכל לקיימה בהידור.

וכן הוא במצות סוכה. החיוב לקיים את המצוה על האדם הוא כל השנה, אלא שבפועל, הקיום הוא בשבעת ימי החג. יתירה מזה, היות וההלכה¹⁰ בסוכה היא "תעשה – ולא מן העשוי"¹¹, שפיר י"ל דיש עליו חיוב כל השנה שיהא לו סוכה בזמנה.

ע"פ הנ"ל נ"ל שזוהי הסיבה לפטירת ברכת שהחיינו אם בירך כבר לפני החג. מלשון התוספות "דזמן, כי קא אתי מחמת מועד קאתי אפילו בלא יום טוב" אין משמע שבא להגדיר את ברכת שהחיינו רק למשך זמן החג, כפי שניתן לחשוב בהסתכלות ראשונה. אלא לאור הנ"ל אפשר לפרש בפשטות שזה כולל גם את הזמן שלפני כניסת החג, כי:

(א) חיוב מצוות סוכה הוא חיוב תמידי (למרות שביצעו בפועל הוא בזמן מסויים)

9. חלק לב ע' 129, וראה הערה 33.

10. שו"ע או"ח סי' תרכו סעיף ב

11. סוכה י"א ע"ב

(ב) יתירה מזה, האדם עצמו מחוייב בדבר להכין סוכה כשירה לפני כניסת החג.

וי"ל, שזוהי כוונת הר"ן באמרו "דסוכה מחמת חג קא אתיא". אין זה הכרזה סתמית מתי מקיימים מצות סוכה. אלא הוא רוצה להבהיר את הענין הנ"ל, שמצות סוכה מתייחדת בזה שהבניה היא לא רק ענין טכני בשביל לקיים את המצוה בזמן, אלא הבניה עצמה תופסת חשיבות כאילו עכשיו הוא זמן החג.



בן דוד בא

- א -

איתא במסכת ר"ה¹ "תניא, רבי אליעזר אומר: בתשרי נברא העולם... בניסן נגאלו בתשרי עתידין ליגאל (אתיא "שופר" "שופר". כתיב הכא: "תקעו בחדש שופר", וכתיב התם: "ביום ההוא יתקע בשופר גדול"). רבי יהושע אומר: בניסן נברא העולם... בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל" (ליל שמורים" - ליל המשומר ובא² מששת ימי בראשית).

שואל ה'טורי אבן³ על סוגייתנו, וז"ל: וק"ל הא תניא בפ"ד דעירובין⁴ "הריני נזיר ביום שבן דוד בא" מותר לשתות יין בשבתות וי"ט דאין אליהו בא בע"ש ועי"ט⁵ כדמפרש התם, ואסור לשתות יין בימי החול⁶. והשתא אמאי אסור לשתות כל ימות החול אי לר"א לא יהי' אסור אלא בתשרי ולר"י בניסן לחוד. עכ"ל.

ביאור דבריו: לפי הסוגיא בעירובין מובן (וכן נפסק להלכה⁷), שהנודר נאסר לשתות יין כל ימיו, כיון שכל יום בן דוד יכול להגיע. א"כ קשה, לפי ר"א ור"י הגאולה תהיה בחודש ניסן או תשרי, ולשיטתם צריך הנודר להיאסר בשתיית יין רק בחודשים אלו, ולמה נאסר לשתות כל ימיו?

1. ר"ה דף י ע"א.

2. המשומר ובא: לגאולה - רש"י.

3. מכונה "שאגת אריה" על שם ספרו.

4. דף מ"ג ע"ב.

5. ראה טור או"ח סוף סימן רצ"ה: "ורגילין להזכיר אליהו הנביא... לפי שהוא עתיד לבשר הגאולה ואיתא בעירובין (מג): מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי י"ט וע"כ אנו מתפללין כיון שעבר השבת ויכול לבא שיבא ויבשרנו".

6. לפי מסקנת הגמרא יהיה אסור לשתות יין גם בשבתות, לא רק בימי חול.

7. רמב"ם הלכות נזירות פ"ד הי"א.

לתרץ זאת מציע ה'טורי אבן' וז"ל: ומסתבר לי בהא מילתא דב' מיני קיצין איכא לביאת בן דוד כדאמר בפ' חלקי⁸ "ריב"ל רמי כתיב בעתו⁹ וכתיב אחישנה זכו אחישנה לא זכו בעתו". והאי דשמעתין מיירי מבעתו ובדלא זכו, דלמר (ר"א) עתו בתשרי ולמר (ר"י) בניסן. אבל בקץ דאחישנה ובדזכו אין זמן קבוע לדבר אלא כל יומא זימני' הוא וכדא"ל משיח התם לריב"ל היום אם בקולו תשמעו. מש"ה בנדר ביום שב"ד בא אסור כל ימות החול ביין דילמא זכו וכל יומא זימני' הוא. עכ"ל.

לפי הסוגיא בעירובין מדובר במצב של "זכו - אחישנה", ולכן כל יום הוא זמן מוכשר לביאת בן דוד, וכל יום אסור לנוודר לשתות יין. משא"כ בסוגיא בר"ה מדובר במצב של "לא זכו - בעתו", ובזה חולקים ר"א ור"י מתי הקץ ד"בעתו", האם ניסן או תשרי. ע"ע בחידושו להמשך דבריו.

- ב -

אמנם, חולק על כך ה'שפת אמת' בחידושו על הש"ס, וכותב: "בס' טו"א מפלפל בכאן בסוגיא דעירובין הנודר מיין ביום שבן דוד בא ע"ש שהארין למענייתו בדברים שאינם נראים דמילתא דפשיטא הוא דבאמת בן דוד לחוד וגאולה לחוד. שהרי מרע"ה בא למצרים קודם הגאולה וכמו כן יוכל להיות בגאולה העתידה וכן מבואר במדרשים¹⁰ מה גואל ראשון נגלה ונכסה כו' כך גואל אחרון כו'. וממילא גם הא דאמרינן זכו אחישנה והיום אם בקולי כו' הכל היא על ביאת הגואל, אבל הגאולה יהי' למר בניסן ולמר בתשרי כמ"ש".

לדבריו, לכתחלה אין כל קושי בין הסוגיא בר"ה לסוגיא בעירובין.

ביאור הדברים -

ישנם שני שלבים בגאולה:

(א) תקופת "בן דוד", בה מתגלה מלך המשיח.

(ב) תקופת "הגאולה", בה נגאלים בפועל.

8. סנהדרין דף צ"ח ע"א.

9. ישעיהו ס' כ"ב.

10. ראה מדרש רבה רות פרשה ה' פסקה ו': "ד' ברכיה בשם ר' לוי כגואל הראשון כך גואל האחרון מה הגואל הראשון נגלה וחזר ונכסה מהן... אף גואל אחרון נגלה להם וחזר ונכסה מהם.

היות ושתי תקופות אלו הם בזמנים אחרים, י"ל שהסוגיא בעירובין מדברת על ביאת בן דוד, השלב הראשון, וכל יום הוא יכול להגיע, ולכן אסור לנוודר לשתות יין מיד. והסוגיא בר"ה מדברת על הגאולה עצמה, השלב השני, שיהי' בניסן או בתשרי.

עי"ל בין הטו"א לשפת אמת: לפי השפת אמת אין צורך להידחק, כתשובת הטו"א, ולומר שרק ניסן או תשרי הוא "עתו", כי כל יום ויום יכול להיות "עתו".

הנפקותא אם ביאת בן דוד הוא בעתו או באחישנה מביא הטו"א בעצמו: "ובקץ דבעתו אפי' בעי"ט נמי בא אלי' ולא חייש לטורח דכיון דעתו הוא א"א להעביר מועד הקץ דהא מה"ט אפילו בדלא זכו אתי שלא להעביר המועד".

למסקנת הדברים יוצא, שלשיטת השפת אמת כל רגע ורגע במשך השנה מסוגל להיות "עתו" לביאת בן דוד.

- ג -

ויש להעיר:

הגמרא במסכת ברכות¹¹ דנה בסדר הברכות של תפילת שמו"ע, וז"ל: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה... ומה ראו לומר גאולה בשביעית? אמר רבא: מתוך שעתידין ליגאל בשביעית לפיכך קבעוה בשביעית. והאמר מר: בששית קולות, בשביעית מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא? מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא. עכ"ל הגמרא.

כפי שמבינים את הסוגיא ממבט ראשון, ניתן להבין ש'גאולה' בהקשר זה היא גאולה מהגלות, וכך פי' המהרש"א במסכת מגילה¹² "ומה ראו לומר גאולה בשביעית - היינו גאולה מן הגלות", לאפוקי מפרש"י כדלהלן.

א"כ, פי' הגמרא הוא כך, למרות שהגאולה מהגלות תהיה רק אחרי השנה השביעית, מ"מ המלחמות הם עצמם "אתחלתא דגאולה" והם מהווים חלק מהגאולה. לכן קבעו חז"ל את ברכת הגאולה בברכה שביעית.

11. כ"ח ע"ב

12. י"ז ע"ב

במילים אחרות: מזה שהגמרא שואלת 'במוצאי שביעית בן דוד בא?' ומתרצת 'אתחלתא דגאולה היא', מוכח שביאת בן דוד וגאולה הם אותו ענין.

- ד -

בהתחשב בכך, ננסה לשלב את המחלוקת הנ"ל עם הסוגיא במגילה. הטו"א לעיל הסביר שהגאולה וביאת בן דוד הינו הך, ולכן היה קשה לו על שתי הסוגיות (מעירובין ומר"ה). ואכן, לפי פי' המהרש"א במגילה מובן מה היסוד של הטו"א.

אמנם, יש להקשות על פי' השפת אמת, הגמרא במסכת מגילה¹³ אומרת 'מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא', מוכח, שביאת בן דוד והגאולה הם דבר אחד.

וא"כ, לפירושו קשה בשניים:

(א) כיצד ראה לפרש בעירובין שאינם דבר אחד?

(ב) איך הסוגיא במגילה מתפרשת לשיטתו?

ויש לתרץ:

רש"י במסכת מגילה מצטט את המילים "אתחלתא דגאולה היא" ומפרש, וז"ל: ואע"ג דהאי גאולה לאו גאולה דגלות היא אלא שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד דהא ברכת קיבוץ ובנין ירושלים וצמח דוד יש לכל אחת ואחת ברכה לעצמה לבד מגאולה זו אפילו הכי כיון דשם גאולה עלה קבעוה בשביעית. עכ"ל רש"י.

א"כ, יוצא מחלוקת בין המהרש"א לרש"י מהי הגאולה. המהרש"א מפרש שגאולה היא אכן מן הגלות, לעומת זאת רש"י סובר שהגאולה עליה מדברים היא כלל לא הגאולה מהגלות¹⁴ אלא היא גאולה מהצרות (לא פחות חשוב) – אבל עדיין לא הגאולה מהגלות.

13. י"ז ע"ב

14. ואפשר לדייק מדבריו שרוצה לשלול לגמרי כל הו"א שפשט הסוגיא אחר. במקום להגיד שגאולה כאן היא גאולה מצרות, הוא מקדים עם חידוש שזוהי לא הגאולה מהגלות, שלכאורה היא לא הפשט הפשוט בסוגיא. ובנוסף, הוא מקדים ראייה ארוכה מדוע הגאולה כאן היא לא מהגלות, עוד לפני שהוא מצייע את הפשט שלו.

- ה -

ע"פ זה ניתן להבין את דברי ה'שפת אמת':

הגמרא במגילה כלל לא מדברת על גאולה מגלות, וכפי' רש"י. ואכן, עדיין אפשר לסבור שביאת בן דוד וגאולה אינם דבר אחד, כי אם מפרשים כאן שגאולה היא לא מהגלות אלא מהצרות, יש לנקוט שהגאולה מהגלות תהיה אחרי ביאת בן דוד, וכמו שרש"י עצמו מפרש 'ברכת קיבוץ ובנין ירושלים וצמח דוד יש לכל אחת ואחת ברכה לעצמה לבד מגאולה זו', דהיינו שיהיה הרבה שלבים בהגאולה, בדיוק כמו שה'שפת אמת' מפרש בעירובין.

יוצא א"כ למסקנא, ששיטות הטו"א וה'שפת אמת' חולקים מחלוקת של המהרש"א ורש"י.

וי"ל נפקותא בעניין:

כפי הבנת הטו"א בסוגיא, משמעות המילים "אתחלתא דגאולה" היא, שכבר בשנה השביעית הגאולה מתחילה בפועל, לא רק בשם המושאל, אלא במובן הפשוט של הענין. ולפי דברי ה'שפת אמת' פי' גאולה הוא רק בשם המושאל, כפי שרש"י עצמו מפרש "לא גאולה מגלות היא".

וי"ל באופן אחר:

המחלוקת של הטו"א וה'שפת אמת' היא מהו הסימן שעליו נשענת בשורת הגאולה. לפי הטו"א מספיק שהמצב משתנה והגזירות מתמעטות להחשיב תקופה כזו 'גאולה'. ה'שפת אמת' סובר, נכון שאפשר לקרוא מצב כזה גאולה, אבל אין זה מה שאנו מתכוונים להיפטר ממנו כמעט 2000 שנה. כל עוד שבפועל לא יצאנו מהגלות המר הזו, אין זו הגאולה שלה אנו מחכים.

ויהי רצון שבעומדינו בשנה השביעית – בשביעית מלחמות – יזרו הקב"ה ביאת בן דוד והגאולה לכל השיטות, ונזכה לגאולה האמיתית והשלימה כבר בשנה זו, במהרה בימינו ממש.

בדין ערבות

- א -

בהלכות מלוה ולוה¹ כותב הרמב"ם וזלה"ק: קטן שערב את אחרים הורו הגאונים שאינו חייב לשלם כלום אף כשיגדיל וזה שנתן את מעותיו על פי הקטן אבד את מעותיו שאין לקטן דעת כדי לשעבד עצמו בדבר שאינו חייב בו ולא בערבנות ולא בכל כיוצא בזה. ודין אמת הוא וכן ראוי לדון. עכ"ל הרמב"ם.

הלכה זו מבוססת על הגמרא בסוף מסכת ב"ב², שם דנה הגמרא בסוגיא המפורסמת של ערב וקבלן.

המגיד משנה על אתר³ מפרש וז"ל: פירוש אינו דומה למתנה שהיא קיימת במטלטלין כמו שנתבאר פרק כ"ט מהלכות מכירה משום דהתם מדעת גמר ומקנה ומוציא הדבר מרשותו אבל כאן אינו אלא שיעבוד והרי מבואר בגמ' דערב היה בו משום אסמכתא אם לא מפני שכיון שהלוהו על אמונתו גמר ומשעבד נפשיה ואין לקטן דעת כדי לשעבד עצמו בזה כדברי הגאונים ז"ל. עכ"ל.

בסגנון אחר: כשאנו מתעסקים בענין שמכריח דעת אי אפשר לצרף קטן, כי איננו בר דעת, ופשוט הוא.

הלכה זו מובאת גם בטור ושו"ע חושן משפט⁴, ע"ש בנושאי כלים ובאחרונים שדנים ומדייקים בנושא זה.

-
1. פרק כו הלכה יא.
 2. קעג, ב.
 3. ד"ה קטן שערב את אחרים.
 4. סי' קלב ס"א.

ולכאורה מתעוררת שאלה מסיפור בגמרא שעומד בסתירה להאמור לעיל.

- ב -

ידועים ומפורסמים דברי מדרש תנחומא⁵: בשעה שבקש הקדוש ברוך הוא לתן את התורה לישראל, אמר להם: תקבלו תורתי. אמרו לו: הן. אמר להם תנו לי ערב שתקימו אותה. אמרו לו: אברהם יצחק ויעקב יהיו ערבים. אמר להן, אבותיכם הן בעצמם צריכים ערבים. אברהם אמר, במה אדע⁶. יצחק אהב את שונאי, דכתיב "ואת עשו שנאתי"⁷. יעקב אמר "נסתרה דרכי"⁸. אמרו לו: בנינו יהיו ערבים שלנו. מיד קבלן הקדוש ברוך הוא ונתן את התורה לישראל, שנאמר "מפי עוללים ויונקים יסדת עז"⁹. לפיכך כשישראל מבטלין את התורה, הקדוש ברוך הוא פורע מן הערביין, שנאמר "ותשכח תורת אלהיך אשכח בניך גם אני"¹⁰. ע"כ.

ממדרש זה נראה עד כמה גדול כחן של ילדי ישראל, שדווקא בזכותם ניתנה התורה - החמודה וגנוזה 974 דורות¹¹ לפני בריאת העולם - לעם ישראל.

אמנם, לכאורה יש לשאול, נאמר לעיל שקטנים אינם נכנסים לעסקי ערבות בגלל חוסר דעתם. א"כ, מהיכן היה הכח לילדי ישראל להיות ערבים לקבל את התורה, הרי אינם בני דעת, וזה סותר למובא במפורש בשו"ע.

אפילו אם נאמר שמשה עדיין לא למד הלכות אלו הרי כלפי שמיא גליא מה ההלכה, וא"כ, איך הסכים הקב"ה לדבריהם?

לכאורה אפשר לומר שאין זו קושיא, כי הלשון 'ערב' מובאת בכדי להדגיש

5. ויגש סימן ב.

6. בראשית טו, ח

7. מלאכי א, ג

8. ישעיה מ, כח

9. תהלים ח, ג

10. הושע ד, ו

11. שבת פח, ב.

את שבחם ויחודם של ילדי ישראל, אבל לא לדמות את הנושא לסוגיא בחושן משפט בכל פרטיה. כי סוף סוף זה מדרש, ואין ללמוד ממנו הלכה¹².

- ג -

אבל לאחר עיון בנושא קשה לומר כן, כי הרי יש עוד מדרש המובא בשיר השירים רבה¹³ וזה"ל: אמר להם הקדוש ברוך הוא אלעיקי (פי' למה) אני נותן לכם את התורה, אלא הביאו לי ערבים טובים שתשמרוה¹⁴, ואני נותנה לכם. אמרו לפניו רבנו של עולם, אבותינו ערבים לנו. אמר להם אבותיכם צריכי ערבים, למה הדבר דומה לאחד שהלך ללוות מן המלך, אמר לו הבא לי ערב ואני מלוה אותך, הלך והביא לו ערב אחד, אמר לו ערבך צריך ערב, הלך והביא לו ערב שני, ואמר לו ערבך צריך ערב, כיון שהביא לו ערב שלישי אמר תדע כי מפני זה אני מלוה לך... אמרו הרי בנינו עורבים אותנו. אמר הקדוש ברוך הוא ודאי ערבים טובים, על ידיהם אתננה לכם, הדא הוא דכתיב "מפי עוללים ויונקים יסדת עז", ואין עז אלא תורה, שנאמר "ה' עז לעמו יתן". בשעה שהלוה נתבע ואין לו לשלם, מי נתפש לא הערב, הוי מה שנאמר "ותשכח תורת אלקיך אשכח בניך גם אני". ע"ש לדברי המדרש.

יוצא א"כ ממדרש זה, שאכן מדייקים להשוות נתינת התורה לדין ממוני. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, הרי ילדים אינם בני דעת לשעבד עצמם, ואיך נעשו דווקא הם ערבים לקבלת התורה?

- ד -

וי"ל הביאור בזה, דברי ההורים שילדיהם יהיו ערבים עבורם לקבל את התורה הוא לענין שהם ילמדו אותם (בנינו ערבים בעדינו) את הדרך הנכונה, היא דרך התורה. וכמו בערבות (ברוב המקרים, ע"ע בשו"ע שם) תובעים את הלוה לפני הערב, כמו כן כאן, הלוה במשל הם ההורים והמבוגרים, והערב הם הקטנים, ומהם דרש הקב"ה שינהיגו את הדור הבא כפי הוראות התורה. וכמו שבדין ערב הלוה יעשה מאמץ להחזיר את חובו למלוה ללא תמיכת

12. ובפרט לפי המובא בסוטה מ, א סיפור אמוראים, רבי אבהו דרש באגדתא רבי חייא בר אבא דרש בשמעתא, ע"ש.

13. פרשה א' פ"ד.

14. ויש לעיין בלשון "תשמורה" (שמירה) ולשון מדרש תנחומא המובא לעיל "שתקימו" (קיום).

הערב, כיון שהערב עשה לו טובה, כמו כן כאן, ההורים יעשו את המאמץ לחנך וללמד הדור הבא.

אמנם, פרשנות כזאת דחוקה בתרתי:

(א) מהלשון המובא בשיר השירים רבה "בשעה שהלוה נתבע ואין לו לשלם, מי נתפש - לא הערב?" משמע, שבסופו של דבר תוקף הערבות חלה בכל כוחה על הקטנים, ומהם גובים¹⁵.

(ב) במכילתא דרשב"י¹⁶ מובא וזה"ל: ד"א ויתיצבו בתחתית ההר מלמד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגגית ואמר אם מקבלין אתם עליכם את התורה מוטב ואם לאו כאן תהא קבורתכם באותה שעה געו כולן בבכיה ושפכו לבם כמים בתשובה ואמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע (שמות כ"ד ז'¹⁷) אמר הקב"ה ערבים אני צריך הרי שמים וארץ יערבנו אמר להן עסיקין הן אמרו בנינו יערבנו אמר הרי ערבים טובים וכן הוא אומר "מפי עוללים ויונקים יסדת עוז" ואומר "ותשכח תורת אלקיך אשכח בניך גם אני". ע"כ.

מדברים אלו משמע, שכלל ישראל כבר קיבלו על עצמם לשמור את כל התורה כולה, והרי אחת ממצוות התורה היא "ושנתם לבניך". ובפרט לפי המובא בשו"ע אדמו"ר הזקן¹⁸ שהאב חייב מן התורה ללמד (או לשכור מלמד שילמד) את בנו כל התורה כולה. במילים אחרות, ההורים כבר קבלו על עצמם אחריות ללמד הדור הבא, א"כ במה מתייחדת ערבות זו?

מקושיות אלו יוצא שהערבות מוטלת על הקטנים, והיא כוללת יותר מלימוד התורה. א"כ, יש להבין, מהו הגדר של ערבות זו ומה היא כוללת?

- ה -

יש מפרשים שהערבות המדוברת היא אכן שם המושאל, אמנם, זה עדיין לא מבאר את שאלתנו הקודמת. ערבות זו הגיעה לוודא נקודה חשובה,

15. ובכלל קשה, איך יכלו להכניס את ילדיהם לכוזה מצב שכרוך עם סכנת נפשות? ובוזה סרה תשובת בעל "יין קפריסין" על שאלתנו, באמרו שהרמב"ם כותב "אין לקטן כדי לשעבד עצמו" ובנדון דידן ההורים שעבדו אותם.

16. פרק י"ט סעיף י"ז.

17. וכהרמז המפורסם מסימן הפרק והפסוק - ששמירת התורה ומצוות צריכה להיות 24/7.

18. עיין הלכות תלמוד תורה בתחילתו.

והיא, כיצד נדע שכשקטנים יגדלו הם ימשיכו ללמוד תורה? הרי ידע אינשי בנפשי, ובפרט אלה שנשואים כבר כמה שנים ועול רחיים על צווארם, קושי ההתמסרות לקבוע עתים לתורה. א"כ, מה יגרום להם כשיתבגרו להמשיך ללמוד תורה למרות הקשיים? על זה באו ואמרו "בנינו ערבים בעדינו", דהיינו, אם נלמד את הקטנים שהם בגיל קטן, זה יתן להם את הכלים הנכונים כשיגדלו שימשיכו ללמוד, למרות דוחק מצבם.

במילים אחרות, יוצא שהערבות מבוססת על הקטנים ועל הגדולים גם יחד, ואם אפשר לומר, האחריות הגדולה יותר היא על הקטנים, כמובא במדרש שיר השירים רבה.

אמנם, עדיין יש לשאול את שאלתינו השני' והיא, כיון שההורים כבר קבלו על עצמם את האחריות ללמד את הדור הבא, א"כ במה מתייחדת ערבות זו?

- 1 -

וי"ל הביאור בזה, ובהקדים:

מצינו כמה מצוות שהם כלולים מכלל ופרט. ושתי דוגמאות לדבר:

אמונה: ידוע ומפורסם דברי ר"י אברבנאל אודות מצות האמונה, ובלשונו: "טעה טעות גמורה מי שמנה אנכי ה' אלוקיך מצוה לפי שהמצוה היא מן המצטרף ולא תצויר בזולת אולקה מצוה ידוע, ולזה כאשר נניח אמונת מציאת האל מצוה כבר נניח אמונת מציאות האל קודמת לאמונת מציאות האל וכו'". פירוש דבריו - אם אני לא מאמין בבורא עולם איך אני מקבל על עצמי את ציווי. רק אחרי שיסודות האמונה בבורא עולם קבועים חזק ביהודי, יכול הוא לקבל על עצמו את גזרותיו, זוהי כללות מצות האמונה.

פרטי מצות האמונה מתבטאים בזה, שמאמין שהקב"ה הוא "למעלה מן החכמה", סובב כל עלמין, ואין בו שום שינוי מלפני בריאת העולם וכו'. עיין עוד במצות האמנת אלוקות להצ"צ להרחבת הביאור.

קבלת עול מלכות שמים: המצווה הכללית של קבלת עול, 'ראשית העבודה ועיקרה ושרשה', היא, "קבלו מלכותי ואח"כ קבלו גזירותי", ובלשון אדה"ז בתניא פרק מ"א בתחילתו: "צריך לעורר תחילה היראה הטבעית

המסותרת... להתבונן במחשבתו עכ"פ גדולת א"ס ב"ה". בזו מתבטאת כללות ענין קבעמ"ש.

ובאופן פרטי, כל מצוה שמקיימים מבטאת את מלכותו ית' עלינו. באופן אחר י"ל איך בוחנים שהקב"ע שלנו היא בשלימות, אם התוצאה היא שמביאה לקבלת גזירותיו.

- ז -

בעניננו:

גדר הערבות שהוטל על הילדים יש בו ענין כללי וענין פרטי. ענינה הכללי של הערבות היא, ההבטחה שהמסורת תימשך. הקב"ה רצה ביטוח לוודא שאורח חיים תורניים לא יפסק מהעם היהודי, והדרך הטובה ביותר ליישם זאת היא דווקא בילדים, כדלהלן.

הענין הפרטי בערבות היא, שמלמדים אותם תורה (שהיא מצות עשה דאורייתא) ומחנכים אותם בדרך הישרה (חיוב מדרבנן). אלו הם שני חלקי הערבות, הכלל והפרט, שע"י נשענת קבלת התורה.

- ח -

הביאור בכל זה י"ל:

נראה בחוש, שילדים קטנים שמתנהגים בקיום תומ"צ בתמימות ובפשיטות יכולים להשפיע על אלה שמתנהגים ע"פ שכל, טעם ודעת¹⁹. התנהגות זו והאמונה הפשוטה של הילדים, היא מה 'ששכנע' את הקב"ה לתת לנו התורה.

ובזה נוכל לתרץ קושיותנו הנ"ל בתשובה אחת, הערבות של הילדים מתחלקת לשלש פרטים:

(א) הקטנים הם הם עיקר הערבות שעליהם נשענת נתינת התורה.

19. ראה היום יום ה' טבת (ובעוד מקומות) שדווקא בימות המשיח נראה מעלת עבודת ה' באופן של הודאה ותמימות.

(ב) הערבות עליה אנו מדברים אינה ענין של לימוד התורה, שהיא מצוה פרטית, אלא ענין כללי יותר, התמסרות מלאה לדרך ועבודת ה' בלב שלם.

(ג) מעלה נוספת שיש בערבות זו שהיא מעוררת גם את הוריהם של הילדים על שמירת תומ"צ בהידור²⁰.

- ט -

עוד אפשר לומר ולחידודי דמילתא, ענין הנ"ל רואים גם אצל אברהם אבינו²¹ ויצחק אבינו ע"ה, הגמרא ביומא²² מביאה: "אמר רב ספרא: צלותיה דאברהם, מכי משחרי כותלי" – שעת תפילת הצהריים של אברהם אבינו היא כשהקירות מתחילים להשחיר מהצל. ע"ש לתוכן הדברים. מתעוררת מיד השאלה, הרי תפילת מנחה נתחדשה ע"י יצחק, א"כ אברהם אבינו לא התפלל תפילת מנחה!?

בשאלה זו חש בעל תוספות ישנים, וז"ל: וא"ת הא אמרינן בפרק תפלת השחר (דף כז, ב) יצחק תיקן תפלת מנחה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה י"ל דאחר שתיקנה יצחק היה אומרה גם אברהם, כך פירש רבינו תם. עכ"ל.

ומתרץ בעל התוס' ישנים, החלטתו של יצחק להתפלל תפילת מנחה נתנה כח שגם אביו אברהם התחיל להתפלל תפילה נוספת!

על פי הנ"ל ניתן לבאר את התנהגותו של אאע"ה, לאחר שראה את ילדיו ההולכים בדרך ה' ואפי' יותר ממנו, בענין שהוא עצמו לא עשה, זה הוסיף בו בענין שמצד עצמו לא היה מתעסק.

הענין הנ"ל מובא גם בפ' רש"י על הפסוק בנביא²³ "והשיב לב-אבות על-בנים ולב בנים על-אבותם – ע"י בנים". כן נזכה בקרוב לפסוק שמיני' באת

20. וי"ל שזהו ההבדל בין הלשונות בהערה 9. האופן של קיום של הילדים וצעירים נותן להוריהם לשמור מה שהם כבר עושים משך כמה שנים ולהוסיף בפעולתם.

21. וכמובא בכמה מקומות מעשה אבות סימן ונתנית כוח) לבנים.

22. יומא דף כ"ח, ב.

23. מלאכי ג, כד.

"הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא" במהרה
בימינו מזמש.



לשיטתייהו ר' מאיר ור' יהודה

- א -

איתא במסכת בבא מציעא¹ "שתי גינות זו על גב זו והירק בינתים, רבי מאיר אומר, של עליון. רבי יהודה אומר, של תחתון. אמר רבי מאיר, אם ירצה העליון לקח את עפרו אין כאן ירק. אמר רבי יהודה, אם ירצה התחתון למלאות את גינתו אין כאן ירק. אמר רבי מאיר, מאחר ששניהן יכולין למחות זה על זה, רואין מהיכן ירק זה חי. אמר רבי שמעון, כל שהעליון יכול לפשט את ידו ולטל, הרי הוא שלו, והשאר של תחתון".

ובגמרא "אמר רבא, בעיקרו כולי עלמא לא פליגי דעליון הוי. כי פליגי בנופו: ר' מאיר סבר, שדי נופו בתר עיקרו. ור' יהודה סבר, לא אמרינן שדי נופו בתר עיקרו".

ביאור הדברים:

על שורש הירק, העליון והתחתון כלל לא חולקים, הוא נמצא בחלק של העליון בתוך האדמה שנמצאת ברשותו, וודאי שייך לעליון, הוויכוח ביניהם הוא רק על ענפי הירק הנמצאים באויר, ועליהם זה הדיון למי שייך.

ושתי שיטות בענין:

שיטת ר' מאיר, הענפים שייכים לעליון, כיון שכל מציאות הענף היא השורש שלו, והוא בטל לשורשו, לכן כל הירק שייך למי שהשורש שייך - לעליון.

ר' יהודה חולק ואומר, הענפים שייכים לתחתון, כי השורש והענפים הם שני דברים נפרדים, ולמרות שהשורש שייך לעליון, הענפים שייכים לתחתון.

1. פרק 'הבית והעליה' קי"ח ע"ב

- ב -

ויש לבאר את סברות המחלוקת ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בשיטתם של ר' מאיר ור' יהודה:

בליקוטי שיחות² מביא כ"ק אדמו"ר כמה מחלוקות בין ר' מאיר ור' יהודה ומבאר, שנקודת מחלוקתם היא מה מכריע ההוה או העתיד, ר' מאיר סובר שההוה מכריע את העתיד, ור' יהודה סובר שהעתיד מכריע את ההוה.

ובענינו, ההוה והעתיד הם השורש והענף, השורש הוא ההוה, הוא קיים תמיד, בפועל ולפני הכל, הענף, לעומת זאת, הוא העתיד, הוא איננו קיים, וצומח לאחר זמן מהשורש.

כך גם בענינו, המחלוקת בין ר' מאיר ור' יהודה למי שייכים הענפים, ר' מאיר סובר שההוה מכריע, וכיון שהשורש קיים כבר עכשיו רואים למי השורש שייך, והוא קובע מה יהיה עם הענפים, והיות והוא שייך לעליון, גם הענפים שייכים לעליון.

ר' יהודה סובר שהעתיד מכריע, ולמרות שהשורש קיים כבר עכשיו, לא נוגע למי הוא שייך אנחנו מסתכלים על העתיד, על הענפים, וכיון שהם ברשותו של התחתון, שייכים לתחתון, ואין לשורש לקבוע מה יהיה עם הענפים.

ידוע, ששיטות התנאים והאמוראים אינם במקרה, אלא כל שיטה נובעת מענינו הפנימי של התנא והאמורא.

כמו"כ בענינו, יש לבאר את שיטתם של ר' מאיר ור' יהודה, מה מכריע ההוה או העתיד, והאם הענפים שייכים לעליון או לתחתון, מצד ענינם הפנימי של ר' מאיר ור' יהודה, כמובא בתורת רבינו, כדלקמן.

- ג -

ר' מאיר:

בליקוטי שיחות³ מבואר, שר' מאיר מלשון אור⁴, הוא למעלה מהעולם, אצלו אין שום דבר מעלים ומסתיר, הכל גלוי לפניו.

וזהו שיטתו: ר' מאיר רואה את הכל בגילוי, אצלו אין דבר המעלים, כבר בהווה הוא רואה את העתיד, ולכן אצלו העיקר הוא העתיד, המטרה והתכלית של כל דבר.

וכיון שהוא רואה את הענינים כמו שהם למעלה, לכן סובר שהענפים שייכים לעליון.

ר' יהודה:

בד"ה 'יהודה אתה יודוך אחיך' ה'תשל"ח⁵ מבואר, שר' יהודה מלשון הודאה וביטול, עבודתו היא מצד העולם, התחתון, ולמרות שיש ענינים המעלימים גוף ונה"ב, מ"מ הנשמה תמיד קשורה עם הקב"ה, והצורך בהקדמת ראובן שמעון ולוי הוא, כי הם מביאים את הקשר של הנשמה עם אלוקות לידי גילוי, במחשבה דיבור ומעשה.

וזהו שיטתו: ר' יהודה עובד מלמטה למעלה, עם הגוף והנה"ב, ולכן אצלו ההוה מכריע, הוא רואה שבפועל יש ענינים המבלבלים שלא לקשר של הנשמה להתקשר עם אלוקות לבוא לידי גילוי, ורק ע"י הקדמת העבודה, דראיה, שמיעה ולימוד התורה (כמבואר במאמר), הקשר עם אלוקות יכול להיות בגילוי.

ולכן סובר הוא שהענפים שייכים לתחתון, היות והם נמצאים בשטח התחתון והוא מגדל ומטפח אותם, לכן שייכים לתחתון.



3. ח"א ע' 1107

4. וכמובא בבראשית רבה פ"כ י"ב, שבתורתו של ר' מאיר היה כתוב 'כותנות אור' (באל"ף).

5. תורת מנחם מאמרים מלוקט ח"ב ע' רכ.

לוו עלי ואני פורע

- א -

במסכת ביצה¹ מספרת הגמרא את סיפורו של התנא רבי אליעזר שהיה יושב ודורש בכל היום כולו בהלכות יו"ט... בשעת פטירתם אמר להם "לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים... כי חדות הוי' היא מעוזכם". מאי "כי חדות הוי' היא מעוזכם"? אמר ר' יוחנן משום ר' אלעזר ברבי שמעון אמר להם הקב"ה לישראל "בני לוו עלי וקדשו קדושת היום² והאמינו בי אני פורע".

שואל ע"כ תוספות³, וז"ל: והא דאמר (פסחים ק.) עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות? (א"כ כיצד ניתן לאפשר ללוות למען שמחת שבת ויום טוב)? ה"מ כשאין לו לפרוע. דהיינו, הדיון בפסחים דן במקרה בו אין לו עם מה להחזיר.

לכאורה עדיין יש להבין הרי הגמרא שלנו דנה במקרה שאכן יש לו עם מה להחזיר. א"כ מה חוששת הגמרא מלכתחילה, כמובן שצריך ללוות, כי צריך לקיים את מצוות שמחת שבת ויום טוב⁴.

המהרש"ל חש בשאלה זו, ומביא את שאלת תוספות בנוסח שונה וז"ל: כלומר אא"כ יטול מן הצדקה, אבל הכא מיירי שיש לו משכונות כדי לפרוע ואין לו מעות. לכך אמר לוו עלי. עכ"ל. ז"א ניתן ללוות בכוונה להחזיר אם

1. ט"ו ע"ב

2. ישנו דין ודברים במפרשים מה המכוון ב"קידוש היום" בגמרא שלנו, אבל מלשון המהרש"א: "ענין קדושת היום אין לו מקום כאן" משמע שהוא לא מגדיר את הסוגיא דווקא לצרכי קידוש היום.

3. ד"ה לוו עלי

4. עי' בתחילת הלכות שבת לאדה"ז סי' רמ"ב סעיף א' שמגדיר חיוב שמחה מדאורייתא רק בעונג ושמחה הקשור עם מאכל ומשתה ביו"ט (ולא בשבת) ובקו"א שם מגדיר האם שאר החיובים עיקרם מדאורייתא או מדרבנן.

שיטת ההחזר היא באמצעות מישכון חפציו האישיים. משמעות הדבר היא למרות שלאדם אין את המזומנים בהישג יד, אף על פי כן אומרת הגמרא שאפשר למשכן את חפציו ולסמוך על הקב"ה שיפרע לו את החובות שכיבד בהם את יום טוב⁵. ובמקרה שאין לו חפצים למשכן, הוא לא צריך להעמיד את עצמו במצב של "לוה רשע ולא ישלם"⁶.

אולם הגר"א מביא גירסא אחרת בתוס', ומבאר כי הדיון בפסחים מדבר באדם שאין לו אפשרות ממי ללוות, ולכן נאליץ להפוך את שבתו לחול ולא לבקש עזרה מאחרים. בסוגיא שלנו, לעומת זאת, אם אין ליהודי כסף מזומן בהישג יד וגם לא חפצים למשכון, הוא יכול ללוות על חשבון אחר ולסמוך על הקב"ה שיעזור לו למצוא דרך להחזיר.

שיטה זו היא בסתירה מוחלטת לשיטת המהרש"ל, הקובע כי ניתן ללוות אך ורק אם זה על החשבון שלו, ומדברי הגר"א ניתן להבין שאפשר ללוות גם אם זה על חשבון מישהו אחר.

ואולי י"ל, אשר שני הביאורים דלעיל אינם חלוקים אחד עם השני, אלא כל אחד מהפירושים מדבר על יהודים שונים ואיכות אמונתם בהקב"ה.

יהודי שסומך לחלוטין על הקב"ה, יכול לפעול בהתאם לשיטת הגר"א. עם זאת, אם אמונתו של יהודי בהקב"ה פחות חזקה, יכול להתנהג כשיטת המהרש"ל.

- ב -

דיון זה בענין "לוו עלי ואני פורע" מביא אותנו לסוגיא דומה הדנה במשפט שעומד כל אדם בראש השנה למשך השנה הקרובה.

אומרת הגמרא במסכת ביצה⁷ וז"ל: כל מזונותיו של אדם קצובים לו

5. לדיני שמחת יו"ט עי' בשולחן ערוך סי' תקכט.

6. תהלים לו, כא.

7. דף ט"ז ע"א

מראש השנה ועד יום הכפורים⁸ חוץ מהוצאת שבתות והוצאת יו"ט והוצאת בניו לתלמוד תורה שאם פחת פוחתין לו ואם הוסיף מוסיפין לו⁹. עכ"ל.

בהמשך למדובר לעיל, עולה השאלה האם מותר ללוות כסף לצורך תשלום שכר הלימוד של ילדיו. אולי נוכל להעמיד את המחלוקת הנ"ל בין המהרש"ל לגר"א על השאלה העומדת בפנינו, ולקבוע שהיא תלויה במצבו הכלכלי, כלומר, האם הולכים כשיטת המהרש"ל שרק אם יש לו חפצים למשכן הוא יכול ללוות או שהולכים כשיטת הגר"א שיכול ללוות אפילו אם יש רק אדם שמוכן להלוות. וצ"ע לדינא¹⁰.

- ג -

לאחר עיון בנושא הציג לי הגה"ח ר' אשר בראה שליט"א הערה מלקוטי שיחות¹¹, שם דן הרבי בדעתו של אדמו"ר הזקן לגבי מי שנאלץ לטרוח כדי להשיג כסף עבור צרכי השבת¹². בתחילת הלכות שבת¹³ פוסק אדה"ז וז"ל:

8. רבו כמו רבו הדיון בגירסא הנכונה בסוגיא דידן. הרי"ף, הרא"ש והטור (ראה הערה 7) גורסים "מרה"ש עד רה"ש". השפתי כהן על דברים פרק י"א פסוק י"ב כתב: "רשית חסר א' רמו כאן תשרי... כל מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה כפי זכותו". ויש לדייק מזה שלא פירט עד איזה תאריך, שסובר כגרסת "מרה"ש עד רה"ש". וכן משמע מסתימת לשון רבינו חננאל.

והרי, כך מפרש הנצי"ב בספרו מרומי שדה כוונת הגמרא וז"ל: פי' דהוא תלוי ועומד כדאי' במס' רה"ש דף ט"ז ע"א. עכ"ל. (מעניין לציין שזוהי אותו מספר דף בו אנחנו עוסקים במס' ביצה) שהח"ת תימה לבינונים היא ביה"כ. אבל ברי"ף הוי הנוס' "מרה"ש עד רה"ש. והכי עיקר... אלא הא דאי' שם דגמר דין נחתם ביה"כ, הוא בשארי מאורעות, אבל חיים ופרנסה נגמר ברה"ה. ועי' בהעמק דבר על במדבר פרק כ"ט פסוק ב' שפירש כמו גירסת הרי"ף במילים אחרות.

9. בטור או"ח סימן תי"ט מפרש כוונת הגמרא לכלול גם הוצאת סעודת ר"ח. ומוסיף הב"י שגם הגמרא סוברת כן אלא הוצאת ר"ח בכלל יו"ט. אבל הריטב"א (הובא בשיטה מקובצת) לוקח את האמור קדימה באומרו שבכל ענין של מצוה אם הוסיף מוסיפין לו, אלא דנקט אלו דרגיל ושכיח, ויש להאריך בכל זה.

10. אמנם, בהלכות ת"ת פרק א' הלכה ג', פוסק אדה"ז בכירור וזה"ל: "ומי שאין ידו משגת... חייבים הציבור לפרוע בעדו מתקנת חכמים... הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה". אבל עדיין צריך עיון כאשר תשיג ידו, האם יהיה חייב להחזיר לאלה ששלמו עבור ילדיו. באופן אחר, האם חיוב האב ללמד את ילדיו תורה הוא 'הותרה או דחוי'ה' כשאין לו מזומנים. אבל לצאת מידת חסידות וודאי נכון.

11. חלק ט"ז עמוד 180 - 181 והערה 51 ושוה"ג, 52, 54. ולפי הביאור שם, יומתק המשך סוגיית הגמרא, ע"ש.

12. כדאי לציין שזמן אמירת השיחה היתה בשנת תשל"ג שהיתה שנת שמיטה. ושני ענינים אלו, שמיטה ו"לוי עלי", דורשים אמונה בהקב"ה.

13. סימן רמב סעיף ג.

ואף אם אין לו עכשיו מעות מזומנים, אלא חפצים, ומשכנם וילוה עליהם, והקב"ה ימציא לו לפרוע... לוו עלי ואני פורע... אבל אם אין לו חפצים למשכנם ולפרוע בהם, לא ילוה ושהקב"ה יפרע. עכ"ל.

מדבריו ניתן להסיק שהדיון הוא באדם שאין לו עסק או אמצעי הכנסה, שכן אם יש לו מקור הכנסה, הוא לא נכנס לדיון של "לוו עלי" כמו שהבהרנו בתחילת הענין, לכן צריך לומר שלאדם הנידון אין הכנסה, אבל יש לו חפצים למשכן. פרשנות זו עולה בקנה אחד עם פרשנות המהרש"ל.

את דעתו של אדמו"ר הזקן, מסביר הרבי, ניתן להסיק מפרושו של רש"י בדיון הגמרא. על דברי הגמרא "חוץ מהוצאת שבתות", מפרש רש"י: "אותה לא פסקו לו מה ישתכר לצרכה ומהיכן תבואהו...". מהסבר זה מובן שמדובר על אדם שאין לו כלל מקור הכנסה.

על דעה זו חולק הערוך השולחן¹⁴, וז"ל: זהו הכל במי שיש לו עסק, ולכן אף שעתה אין לו, יכול ללוות ולקוות לה'... אבל מי שאין לו שום עסק, עליו אמרו: עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. עכ"ל. מדברים אלו משמע לפרש את הדיון שלנו במסכת ביצה, בהתבסס על תשובת תוספות בסוגיא במסכת פסחים, כי הפיקדון המדובר הוא העסק שלו. מכאן נובע שהחפצים האישיים שלו אינם עומדים כדי ללוות על חשבון השני, ומתברר כמחמיר יותר מדעתו של המהרש"ל.

אמנם, עדיין ניתן לחקור על פסקו של אדמו"ר הזקן. רבינו חננאל בסוגיית "לוו עלי" מפרש: "אזמין לכם ברכה במעשה ידיכם כדי שתפרעו". ומשמע מדבריו שיש לנהל עסק שעליו צריכה לשרות הברכה ולא מספיק רק להחזיק כמה חפצים שאפשר למשכן, כיצד מבוארים דברי אדה"ז עם פירוש זה?

מסביר הרבי, שההבדל בין דברי רבנו חננאל לדברי אדמו"ר הזקן אינו תהומי. אף שנתבאר לעיל ששיטת אדמו"ר הזקן היא, שאדם יכול ללוות בשביל הוצאות השבת גם אם אין לו מאיפה להחזיר את החוב, הנה כתב אדמו"ר הזקן שלכל הפחות צריך שיהיו לו חפצים למשכנם, ש"אם אין לו חפצים למשכנם", אזי "לא ילוה ושהקב"ה יפרע". ז"א, שההלוואה צריכה

להיות דווקא אם יש לאדם חפצים משלו¹⁵, כי הברכה חלה דווקא כשיש ללווה כלי¹⁶, ולא אם אין לו כלום משלו.

פירוש זה נותן ליישב את הקושי בין רבינו חננאל לאדמו"ר הזקן. שניהם דורשים בסיס שעליו הברכה של הקב"ה תחול, אולם, אדמו"ר הזקן מביא דרישות שניתן בקלות לעמוד בהן¹⁷.

ביאורו של הרבי בדברי אדמו"ר הזקן עשויים לספק לנו ביאור בשאלתנו הקודמת לגבי הלוואות לשכר לימוד. ויש להסיק כי ניתן ללוות כסף אם יש ללווה חפצים שניתן למשכנם, ולהלכה למעשה יש לשאול רב מורה הוראה.



15. וראה בלקו"ש שם הע' 52 בתחלתה: "אין הכוונה בזה שילוה ע"מ לפרוע עם המשכון גופא, כ"א שקב"ה ימציא לו לפרוע... כי דווקא אז מתאים לומר "והאמינו ב' ואני פורע".

16. וראה בבעל הטורים על התורה בראשית פרק ל"ט פסוק כ"ג "ואשר הוא עושה ה' מצליח" שמפרש השמטת מילת 'בידו', כמ"ש לעיל "לפי שכאן בבית האסורים לא הי עסק בידו כמו למעלה שהי' בבית אדוניו". ויש לדייק מזה שכתב "כמו למעלה" אבל עסק היה לו שתשרה ע"י ברכת הוי'.

17. פסק הדין של אדה"ו מתאים עם פירושו בתו"א, דף כ"ח עמוד ג' שמפרש התחרות שהיתה בין יוסף לאחיו ע"פ פנימיות הענינים, וביאורו שלית ברכתא שריא באתר ריקניא, וכמו שמובא בכמה מקומות בחסידות.

בענין חישוב לוח שנה

”אמר רבי יונתן מניין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות שנאמר: ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים”¹

- א -

יחודיותו של לוח השנה העברי הוא, בכך שמבוסס הן על מחזור הירח והן על מחזור השמש. הסיבה לכך היא, כתוב בתורה ”שמור את חדש האביב ועשית פסח”², דהיינו, התורה מצווה אותנו לקיים את חג הפסח בתקופת האביב. אם הלוח היה מבוסס רק על מחזור הירח, שלפיו אנחנו מחשבים חודשים, חג הפסח וכן שאר החגים היו מסתובבים בין עונות השנה, לפעמים בקיץ ולפעמים בחורף. כדי שנוכל לקיים את החגים בתקופתם הנכונה אנו משלבים את מחזור השמש בכדי להאריך את השנה, ובהוספת אדר נוסף, המועדים מגיעים בזמן הנכון.

כשנעשה חשבון נראה, שכל שנה יש שינוי בין אורך שנת הירח (שהיא 354 ימים) לאורך שנת החמה (שהיא 365.25 ימים), ולפי החישובים שהרמב”ם מביא בהלכות קידוש החודש, יוצא שבכל מחזור של 19 שנה משתווים כמעט במדויק אורך שנות הירח לשנות החמה בהתאמה בלי הוספה או גרעון.

נקודת הענין היא, בכל מחזור של 19 שנה יש 7 שנים מעוברות, זה נותן לנו יחס של 235 חודשי לבנה ל228 חודשי חמה.

- ב -

לגבי אורך שנה סולארית אנו מוצאים ויכוח בין חכמי ישראל. הגמרא

1. שבת דף ע”ה ע”א

2. דברים ט”ז א

בעירובין³ מביאה את שיטת שמואל: "אמר שמואל אין תקופת ניסן נופלת, אלא בארבעה רבעי היום, או בתחילת היום, או בתחילת הלילה, או בחצי היום, או בחצי הלילה... ואין בין תקופה לתקופה אלא תשעים ואחד יום ושבע שעות ומחצה, ואין תקופה מושכת מחברתה אלא חצי שעה".

נמצא, שלשיטת שמואל כל תקופה היא 91 יום ו 7.5 שעות, ושנה היא 365 יום ו-6 שעות במדויק. אפשר לדייק עוד כמה נקודות אבל אכ"מ.

ישנה שיטה נוספת המתייחסת לרב אדא מפומבדיתא⁴, מביאה הרמב"ם בהלכות קידוש החודש⁵ וז"ל "שנת החמה... יש מי שאומר שס"ה יום וחמש שעות ותקצ"ז חלקים ומ"ח רגע".

לפי החשבון של רב אדא אורכה של כל תקופה הוא, 91 יום 7 שעות 519 חלקים ו-31 רגעים (כל רגע = $1/76$ של חלק). תקופת רב אדא קצרה מתקופת שמואל ב-20 חלקים, בקירוב. אורך שנה לשיטתו הוא 365 יום 5 שעות 55 דקות 25.44 שניות בערך (במדויק יוצא 365 יום 5 שעות 997 חלקים (כל חלק הוא $1/1080$ משעה) 48 רגעים (כל רגע הוא $1/76$ מחלק). לפי שיטה זו יוצא ש"לא תמצא תוספת במחזור של י"ט שנה כלל אלא בכל מחזור מהם ישלמו שני החמה עם שני הלבנה הפשוטות והמעברות". החשבון הזה מדויק יותר מהחשבון של שמואל.

למעשה, כל חשבונות הלוח העברי מבוססים על חשבון רב אדא, רק שני דברים נהוגים, עפ"י המסורת, לפי חשבון התקופות של שמואל:

(א) שאילת גשמים בחו"ל - שישים יום אחרי תקופת תשרי

(ב) ברכת החמה בתקופת ניסן של שנה א' במחזור חמה, שקורה אחת ל-28 שנים.

יש לשאול, אם אנחנו פוסקים לפי שיטת רב אדא, אנחנו צריכים ללכת לפי החישוב שלו בכל התחומים ההלכתיים, ומדוע אנחנו פוסקים כשמואל לענין ברכות וקרב אדא לענין עיבור השנה?

3. דף נ"ו ע"א

4. נכון להעיר, המקור של שיטה זו הוא נושא שמעסיק רבות את חוקרי הלוח העברי בזמן האחרון. וכנראה זה היה ברייתא שהיה ידוע להרמב"ם.

5. פרק י' הלכה א'

- ג -

תירוץ על שאלה ניתן למצוא בספר "כוזרי - חלק שני", הנכתב ע"י דוד ניטו, חכם הקהילה היהודית הספרדית והפורטוגזית בלונדון במאה ה-17. בספר הוא תומך במסורת תורה שבעל פה ועוד כמה ענינים נחותים לדור שלו, הוא בחר את שם הספר כי נכתב בסגנון של הכוזרי המקורי - ר' יהודה הלוי.

התשובה שהוא מציע היא, שתפילה היא ענין המשותף לכל אנשי ההמון לקיום יום יומי, לכן פסקו חז"ל כי החשבון הגורם שינוי בתפילה יהיה הפשוט יותר, שיטתו של שמואל.

משא"כ בהתייחסם לקביעת עיבור השנה, חכמינו הניחו כי יש תועלת לפסוק לפי השיטה המורכבת יותר, שיטתו של רב אדא. הסיבה לכך היא, בכדי להתקבל לסנהדרין שמחשבים חשבונות אלו, צריך להיות אדם בעל ידע עצום בתחומים רבים של מתמטיקה ומדע וחכמות נוספות⁶. רק ע"י כך, אנחנו יכולים לסמוך כי החישוב ייעשה ללא שגיאות. נוסף לזה, בכדי להשיג התאמה מדוייקת בין השנה הסולארית להירחית, יש להשתמש בחישוב מדוייק יותר.

- ד -

לאחר מחקר בנושא, נתקלתי בחקירה. אם אנחנו לוקחים את החישוב של השנה הסולארית אסטרונומית⁷, שהוא חישוב המשמש מדענים לחשב את אורך שנת השמש בדיוק מושלם, נוכל למצוא כי חישובו של רב אדא, עד כמה שהוא מדוייק, הוא מהר יותר כמעט ב 7 דקות בשנה! פער גדול מאוד, יוצא שכל 216 שנים חשבון רב אדא מתקדם ביום שלם⁸!?

6. אין מעמידין בסנהדרין בין בגדולה בין בקטנה אלא אנשים חכמים ונבונים... יודעים קצת משאר חכמות כגון רפואות וחשבון ותקופות ומזלות ואצטגנינות ודרכי המעוננים והקוסמים והמכשפים והבלי עבודה זרה - רמב"ם הלכות סנהדרין פרק ב הלכה א.

7. שנה סולארית, הידועה גם כשנה אסטרונומית, או שנה שוויונית, היא בממוצע, כ 365 - ימים, 5 שעות, 48 דקות ו 45 - שניות

8. על דרך השאלה של המפרש על הרמב"ם בהלכות קידוש החודש, שככל שהשנים מתקדמים תקופת ניסן מתאחר ואפשר מצב שפסח יחול לפני התקופה אפילו בהוספת חודש.

שאלה זו, הוכפלה עם הספק לגבי המקור של חשבון רב אדא, הביא כמה "חוקרים" לומר כי החישוב הזה הוא המצאה חדשה.

אמנם, כד דייקת שפיר בדברי הרמב"ם⁹ ניתן לומר פשט בהנ"ל. וז"ל הרמב"ם: וחשבון שתי תקופות האלו שבארנו דרכם (שמואל ורב אדא) הכל בקרוב הוא ובמהלך השמש האמצעי לא במקומה האמתי. אבל במקום השמש האמתי תהיה תקופת ניסן בזמנים אלו בכמו שני ימים קודם שתי התקופות שיוצאין בחשבון זה. בין בחשבון מי שחשב רביע יום גמור בין למי שמחשב לפחות מרביע יום.

ככל דבריו בהלכות אלו, יש להבין היטב מה רוצה הרמב"ם לומר, ומהי כוונת דבריו?

- ה -

אפשר להציע:

הרמב"ם ידע היטב, לפני המצאת הלוויינים והטלסקופים, שחישוב רב אדא מדויק יותר מחישוב שמואל, ואינו עוקב אחר סיבוב אמיתי של שנה סולארית.

זוהי המשמעות של המילים "מקום השמש האמתי תהיה תקופת ניסן בזמנים אלו בכמו שני ימים קודם שתי התקופות שיוצאין בחשבון זה". במילים אלו רומז הרמב"ם, כי בתקופה שכתב את 'יד החזקה' שלו, חישוב רב אדא קידם את השנה הסולארית האמיתית בשני ימים שלמים, וניתן להסיק כי הוא ידע היטב את העובדה כי גם חשבון רב אדא אינו מדויק. הפלא ופלא! האמת היא, שהפלא הוא לא כ"כ גדול, אחרי שלומדים היטב ומבינים את הלכות קידוש החודש, לא מופרך שהרמב"ם יפתיע בחידוש כזה.

אמנם, לפי האמור, הדרא קושיא לדוכתא, בסגנון אחר, אם התורה שמה לה חשיבות שהחגים יתקיימו דוקא בעונה הנכונה להם, איך נוכל לחשב את החודשים אפילו לפי חישובו של רב אדא, אם הוא לא לגמרי מדויק?

אם נעשה חשבון פשוט לפי הזמן שעבר מאז שהרמב"ם חיבר את ספרו

9. קידוש החודש פרק י' הלכה ז'

עד היום, נגיע למסקנה שלוח השנה שלנו מקדם את השנה סולארית אמיתית
ב7 ימים, מה נעשה?

לאחר מחקר, מצאתי תשובה של החתם סופר בספרו "עט סופר"¹⁰,
שם הוא כותב על הרבה ענינים הקשורים עם קידוש החודש, נקודת דבריו
הם, שזהו פשר המילים "סוד העיבור". צמד מילים אלו מופיעה במקומות
מועטים בש"ס, והמפורסם ביניהם הוא במסכת ראש השנה¹¹ שם דנה הגמרא
בארוכה בעניני קידוש החודש, מדבריו של החתם סופר נשמע כי זוהי ידיעת
חשבון ההבדלים הזעירים בין רב אדא לבין שנת השמש האסטרונומית.

ביאור זה נראה סותר את דברי הרמב"ם, כפי שהוא כותב¹² "והוא סוד
העיבור שהיו החכמים הגדולים יודעים אותו", היינו, סוד העיבור הוא
החישובים שמפרש בהלכות אלו, ויש לעיין.

- 1 -

לכאורה לשיטת הרמב"ם יש לשאול, איך זה 'סוד' אם זה נכתב ונדפס?
אלא התשובה היא פשוטה, כי ראשית יש להבין את ההלכות על בורין...

אלא שעדיין ניתן לשאול, הרמב"ם ברוב חכמתו ידע את ההבדלים הקטנים
שיש בחישובים אלו, כפי שהוכחנו לעיל, א"כ איך קבע להלכה חישוב שאיננו
מדויק בתכלית?

על זה מתרץ החתם סופר, הגמרא במסכת ר"ה¹³ לומדת מדברי הכתוב
"אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם"¹⁴, והו"ל למיכתב
אותם? אלא בא ללמד "אתם" - אפילו שוגגים, "אתם" - אפילו מוטעים,
"אתם" - אפילו מזידיים. ואולי י"ל, שמטעם זה אפשר לפסוק לא לפי החשבון
המדויק האמיתי, שהרי יש לבית דין רשות להטעות את החשבון, והחודש
מתקדש, אפי' אם הזידו בחשבונם.

10. כלל קי, פרק א.

11. דף כ"ע"ב

12. הלכות קידוש החודש פרק י"א ה"ד

13. דף כ"ה ע"א

14. ויקרא כ"ג ד

כי הסוד אין אחד יודע מהו.



לעילוי נשמת
הרה"ת מרדכי
בן הרה"ת שמחה יצחק
זאיאנץ ז"ל



לעילוי נשמת
הרה"ת משה בן הרה"ת מיכאל
קצנלנבוגן ז"ל



לעילוי נשמת
מרת זלדה בת הרה"ת נחום הלל
פינסקי ז"ל

לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורינו
זצוקלל"ה נבג"מ זי"ע

אצו דוד יהי' הדנין

דנין עבי עב

על יסוּבֵי התורה והמצוה

דחיים אלושים קפ