

## מצורע ב

נקיים פון דאָס ניי"ט, און נאָך די שבעה נקיים דאָרף זי זיך טובל זיין: און ברענגען אַ קרבן. זאָגן אויף דעם רו"ט: — און רש"י ברענגט עס בפירושו על התורה: — אַז דער דין פון ספירת שבעה נקיים און הבאת קרבן ביי "ואשה כי יזוב גו' ימים רבים", איז דוקא ווען די זיבה איז "בלא עת נדתה" — דאָס מיינט, אין משך פון עלף טעג וואָס הייבן זיך אָן לאחרי ימי נדה, וואָס די עלף טעג ווערן אָנגערופן זיבה-טעג (און אויב זי איז דעמאָלט רואה דם — הייסט זי (און האָט אויף זיך דינ) זבה). אָבער בימי נדתה, אָפילו ווען זי זעט דעמאָלט ג' ימים רצופים (און אָפילו שופעת כל שבעה<sup>1</sup>), דאָרף זי ניט קיין שב-עה נקיים און ניט קיין הבאת קרבן, נאָר זי האָט דעם דין פון אַ נדה

א. אין היינטיקער סדרה זיינען פאַר-ראָן צוויי פרשיות וועגן אשה הרואה דם: די ערשטע פרשה — "ואשה כי תהי' זבה גו' שבעת ימים תהי' בנד-תה גו'", אַז בשעת זי זעט דם איין מאָל, ווערט זי טמא אויף זיבן טעג, און לאחרי ווי עס גייען דורך די זיבן טעג (אָפילו ווען זי איז "שופעת כל שבעה"<sup>2</sup>), וואָס דאָס מיינט במילא, אז ימי הראי' ווערן אַריינגע-רעכענט אינעם מנין פון די זיבן טעג) — דאָרף זי זיך טובל זיין: און זי ווערט טהור; און אַ צווייטע פרשה — "ואשה כי יזוב גו' ימים רבים בלא עת נדתה גו' וספרה לה שבעת ימים גו' וביום השמיני תקח לה שתי תורים גו'": — אַז בעת זי איז רואה דם דריי טעג ("ימים רבים"), דאָרף זי נאָכדעם ציילן שבעה נקיים, ד. ה. אַז די ימי הראי' זיינען ניט איינגעשלאָסן אינעם מנין השבעה נקיים (און אויב זי האָט גע-זען דם באמצע ימי ספירתה, אָפילו בשביעי סמוך לשקיעת החמה — דאָרף זי אָנהויבן ציילן די שבעה

(6) שנאמר (שם, כח) ואחר תטהר — אחר אחד \* לכולן, שלא תהא טומאה מפסקת ביניהם (נדה לג, ב. וש"נ תו"כ עה"פ).  
(7) תרגום יונתן (טו, כח). וראה לעיל הערה 3.

(8) תו"כ כאן פסוק כה. נדה עב, סע"ב ואילך.

(9) פסוק כה.

(10) טויו"ד סי' קפג. שו"ע אדה"ז בפתיחתו להל' נדה. וראה גם רמב"ם שם פ"ו ה"ב.

(\*) כ"ה גירסת הר"ן והסמנני יו"ט (ברא"ש פ"י דנדה סי' ו') ועוד. וכ"ה בשו"ע אדה"ז בפתיחתו להל' נדה.

(1) פרשתנו טו, יט ואילך.

(2) ראה לקמן הערה 10.

(3) "שנאמר ורחצו במים, זה בנין אב לכל טמא שהוא בטומאתו עד שיטבול" (רמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ד ה"ג. וראה גם תו"כ סוף פרשתנו. הגה"מ לרמב"ם שם).

(4) פרשתנו טו, כה ואילך.

(5) תו"כ ורש"י פרשתנו שם, כה.

ס'איז גענוג אויך אן אפהיטן פון בלוזי  
מקצת היום<sup>18</sup> — זיינען פאראן צוויי  
גדרים :

(א) זי דארף ווארטן מיט איר טביי  
לה ביז אין דעם אינדערפרי<sup>19</sup> און ס'איז  
ניט גענוג די שמירה און ספירה פו-  
נעם מקצת היום במשך פון דער פאר-  
גאנגענער נאכט, ווארום דער דין פון  
ספירה איז דוקא ביום<sup>20</sup>, און דעריבער  
ווען זי טובל'ט זיך בלילה, ווערט זי  
ניט טהור דורך דער טבילה אפילו  
ווען זי איז ניט רואה אין משך פון  
דעם גאנצן מארגנדיקן טאג<sup>21</sup>.

(ב) אויך ווען זי טובל'ט זיך אינ-  
דערפרי, זיינען "מגעה ובעילתה תלו-  
יין", ובמילא, אויב אין פארלויף פון  
טאג איז זי רואה דם — ווערט זי  
טמא למפרע, ווייל אט'די ראי' ווערט  
נצטרף און ווערט איין המשך מיט  
דער זיבה פונעם פריערדיקן טאג<sup>22</sup>.

ג. וויבאלד אז דער דין פון "שו-  
מרת יום כנגד יום" ווערט ארויס-  
געלערנט פון דער פרשה וואס רעדט  
בעיקר וועגן א "זבה גדולה" (ווארום  
די התחלת הפרשה איז דאך "ואשה  
כי יזוב גו' ימים רבים" און בקשר  
מיט דעם קומט די הוראה פון די  
ווייטערדיקע פסוקים : "וספרה לה  
שבועת ימים גו' וכיום השמיני גו'"),  
איז דא א סברא צו זאגן אז דער דין  
פון ספירת יום אחד ביי דער ראי'  
פון יום אחד אדער ב' ימים, קומט  
ניט אלס א באזונדער ענין וגדר בפני

(ווי די תורה ווייזט אן בפ' ראשו-  
נה). נאכמער : זי קריגט ניט דעם  
דין פון זבה (זי זאל דארפן ז' נקיים  
וקרבן) סיידן אט'די דריי ראי' טעג  
זיינען אלע אין די י"א ימי זיבה<sup>23</sup>.

ב. אעפ"י אז די פרשה בעיקרה  
רעדט וועגן א זיבה פון "ימים רבים"  
— דריי טעג, וואס דאן דוקא דארף  
זי ציילן ז' נקיים און ברענגען א  
קרבן — פונדעסטוועגן, לערנט אפ  
די גמרא<sup>24</sup> (פון "הי' לה" אדער  
פון "טמאה היא" <sup>25</sup>) [אך א דין : אז  
אויב אין אט'די אחד עשר יום איז זי  
רואה דם נאך איין טאג אדער צוויי  
טעג (איז הגם זי ווערט ניט דורך  
דעם קיין זבה גמורה", ובמילא דארף  
זי ניט קיין ז' נקיים וקרבן, דאך)  
דארף זי נאכן יום (אדער שני ימי)  
הראי' אפהיטן, ציילן, איין טהור'דיקן  
טאג "כנגד היום הטמא" (אדער "כנגד  
ב' ימים הטמאים" <sup>26</sup>) — "שומרת יום  
כנגד יום" <sup>27</sup>. (און דאן ווערט זי אג-  
גערופן "זבה קטנה" <sup>28</sup>. משא"כ ווען  
זי איז רואה ג' ימים, ווערט זי אג-  
גערופן "זבה גדולה" <sup>29</sup> אדער "זבה"  
סתם <sup>30</sup>).

און אין דעם דין פון "שומרת יום"  
— וואס דער דין אין דעם איז אז

- 
- (11) ראה נדה עג, א וברש"י שם. רמב"ם  
שם הט"ו.  
(12) נדה שם. וכ"ה בתו"כ שם.  
(13) פסוק כו — לפי הירסא שלפנינו  
(גדה שם).  
(14) פסוק כה — לפי גירסת הר"ן ברי"ף  
פ"ב לשבועות (סי' אלף פח). הובא גם  
במעדני יו"ט שם. וכ"ה בשו"ע אדה"ו שם.  
(15) רמב"ם שם ה"ט וי'.  
(16) רמב"ם שם ה"ו. 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 וי'.  
(20) מגילה כ, סע"א ואילך.  
(21) משנה שם. רמב"ם שם ה"ב.  
(22) משנה שם. דמב"ם שם ה"ג וי"ד.

במילא אויך ניט חל זיין דער חיוב פון „שומרת יום כנגד יום“.  
זינען אבער אין דעם פאראן דריי שיטות:

(א) דעת בית שמאי איז, אז אויך אין פאל פון „הרואה יום אחד עשר“ איז זי א „שומרת יום“ מדאורייתא, און דעריבער מוז זי ווארטן מיט איר טבילה ביז מארגן אינדערפרי אזוי ווי „רואה בתוך י"א יום“. [עס איז מער ניט, וואס אויב זי איז רואה דם נאך דער טבילה ביום י"ב — ווערט זי (מדאורייתא) ניט טמא למפרע (ווי ביי רואה בתוך י"א יום), ווארום די ראי' פון צוועלפטן טאג — ניט אין די „ימי זיבה“ — ווערט ניט מצורף צו דער ראי' ביום שלפניו].<sup>24</sup>

(ב) ר' יוחנן אליבא דבית הלל האלט, אז הרואה יום אחד עשר איז ניט מחוייב בשמירת יום, אבער הר"א אה בעשירי איז יע מחוייב בשמירת יום.<sup>25</sup>

(ג) דעת ריש לקיש אליבא דבית הלל איז, אז אויך הרואה בעשירי דארף ניט שמירת יום.<sup>26</sup>

דארף מען פארשטיין: וואס איז די סברא פון ר' יוחנן צו מחלק זיין צווישן עשירי און אחד עשר. לכאורה איז ממה נפשך: אויב דער דין פון „שומרת יום“ איז דוקא ביי אזא ראי' וואס קען ברענגען צו זיבה גדולה — דארף דאך אויך דער יום עשירי ניט האבן נאך זיך קיין שימור; און אויב דער דין פון „שומרת יום“ איז אן ענין בפני עצמו, וואס איז ניט פארבונדן מיטן דין פון „זבה גדול" לה" — דארף דאך אויך יום אחד עשר האבן שימור?

עצמו, נאָר ער איז אַ פֿרט וואָס ווערט מסתעף פונעם דין ספירה ז' ימים ביי ראתה „ימים רבים“.<sup>27</sup>

דאָס מיינט: דאָס וואָס ביי אַ ראי' פון ווייניקער ווי ג' ימים דארף זי האָבן שימור, איז ניט ווייל די באַזונדערע ראי' מציע איז מחייב דעם שימור, נאָר ווייל זי איז אַ טייל פון ראיית ג' ימים, וואָס ברענגט צו ווערן אַ זבה גדולה: וויבאלד אַז בשעת עס וועלן נצטרף ווערן צו איר ראיות פון נאָך צוויי טעג, וועט מען דארפן ציילן שבעה נקיים, דעריבער, איז אויך ווען די ראי' איז בפ"ע — דארף מען האָבן די ספירה פון איין טהור"ד יקן טאָג לפחות.

און די נפקא מינה אין הלכה בפועל: אויב מען זאל אָננעמען, אז דער דין פון „שומרת יום“ איז אן ענין בפ"ע, דאן איז דער דין חל אויך ווען ראתה בעשירי אָדער באחד עשר הגם אז אזא ראי' קען ניט זיין אַ טייל פון ראיית ג' ימים, קען איר ניט צוברענגען צו ווערן אַ זבה גדול" לה (היות אַז דער (צווייטער אָדער) דריטער טאָג איז שוין ניט פון די י"א ימי זיבה און קען במילא ניט משלים זיין צו ג' ימים); אויב אָבער מען וועט לערנען אז דאָס וואָס זי דארף האָבן דעם שימור יום א' איז מחמת דעם וואָס די ראיית יום א' קען ברענגען צו זיבה גדולה, דארף אויסקומען אז דאָרט וואו ס'קען ניט קומען לידי זיבה גדולה, ווי ביי ראי' תה בעשירי אָדער באחד עשר, זאל

(23) ועפ"י יומתק מה שהרואה יום אחד או ב' ימים נקראת „זבה קטנה“ כי מה שצריכה 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 הויבה שבה לא נגמר, הוא בקטנות.

(24) משנה שם.

(25) גדה עב, ב.

— אין דעם ביאור הפלוגתא פון ר' יוחנן און ריש לקיש זיינען פאָראַן אין גמרא: צוויי לשונות:

איין לשון: „ר' 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“ — וואָס לויט דעם לשון איז זייער פלוגתא אין דעם גדר פון עשירי צי עשירי איז (כתשיעי, וואָס) בעי שימור אָדער ער איז (כאחד עשר, וואָס) לא בעי שימור;

און אַ צווייטער לשון: „ר' יוחנן אמר הלכה (לשון יחיד) אחד עשר (אָדער) יום אחד עשר איז חלוק פון די ימים שלפניו מיט איין הלכה) אחד עשר הוא דלא בעי שימור הא לאחרני עביד שימור. וריש לקיש אמר הלכות (ל' רבים) אחד עשר (אָדער) יום אחד עשר איז חלוק פון די ימים שלפניו אין צוויי הלכות) לא אחד עשר בעי שימור ולא שימור לעשירי הוי“ — וואָס לויט דעם לשון איז זייער פלוגתא אין דער הגדרה פון יום אחד עשר, צי ער איז חלוק פון די ימים שלפניו בלויז אין דעם וואָס לא בעי שימור אָדער אויך אין דעם וואָס לא עביד שימור.

איז דאָך משמע פון דיוק הלשון בדברי ר"ל, לויטן צווייטן לשון אין דער פלוגתא, אָדער דאָס וואָס יום עשירי ר' נויטיקט זיך ניט אין קיין שימור, איז צוליבן טעם וואָס יום אחד עשר ווערט ניט קיין שימור פאַר אים — און דאָס מיינט לכאורה, אָדער מצד דעם גדר פון יום עשירי גופא (איז ניטאָ קיין חידוש לגבי די פריערדיקע טעג, במילא) וואָלט זיך יע געמאָנט שימור — אויך לדעתו, הגם אָדער ראי' פון

ד. וויבאלד אָדער ראתה בעשירי דאָרף יע האָבן שימור לדעת ר' יוחנן — הגם אָדער דער ראי' קען זי ניט ווערן קיין זבה גדולה — מוז מען לכאורה זאָגן, אָדער דאָס וואָס ביי „הרואה יום אחד עשר“ זיינען בית הלל (אליבא דר' יוחנן) ניט מחייב קיין שימור, איז (ניט מצד דער סברא אָדער דער „יום“ וואָס כנגדו דאָרף זיין „שומרת יום“ איז אַ „פרט“ פון „זבה גדולה“ און יום י"א איז דאָס ניט, גאָר) מצד עפעס אַ טעם וואָס איז שייך במיוחד צום יום אחד עשר, וואָס צוליב אים איז דער טאָג פטור פון שימור“.

נאָך מער: אָפילו לדעת ריש לקיש, וואָס לויט אים דאָרף אויך דער יום עשירי ניט האָבן קיין שימור, איז לכאורה פאַראַן אַ הכרח, לויט איין לשון אין גמרא, אָדער דער דין פון „שומרת יום“ האָט אַ גדר בפ"ע און איז ניט פאַרבונדן מיטן דין פון „זבה גדולה“.

26) אבל אין לומר שהטעם הוא לפי שיום יב, מכיון שאינו מימי זיבה, לא עביד שימור — כי (א) לפי"ה, גם בראתה בעשירי ובאחד עשר לא תהא צריכה שימור מה"ת (וכדעת רב ששת — נדה נד, א), ואנן קיי"ל כר' אשי (נדה שם) שצריכה שימור (ביאורי המהרש"ל לסמ"ג שהובא בנ"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 בי"א ולא בי"ב.

(\*) אף שבדוחק אפשר לומר, שמכיון שיום י"א (הוא מימי זיבה) וועביד שימור, וכשראתה בעשירי תיכף נתחייבה בשימור יום טהור — גם באם ראתה אח"כ בי"א צריכה שימור בי"ב, לפי שלא נפקע ממנה החיוב.

זאל דער יום י"א — לפי לשון הב' בדעת ר"ל — זיין חלוק פון די אַנר דערע טעג אויך אין דעם פרט פון „לא עביד“<sup>25</sup> שימור לאחרני'<sup>26</sup> :

אויפן צווייטן לשון, וואו ר"ל זאגט אז דער יום אחד עשר ווערט ניט קיין שימור לעשירי, איז תוס' פות'<sup>27</sup> מפרש: „כיון דאינו ראוי להצטרף לזיבה גדולה“.

די זעלבע זאך געפינט מען בנוגע לדעת ר"י: דער רמב"ם<sup>28</sup> טייטשט דעם טעם פון ב"ה אז לא בעי שימור „לפי שהרואה יום אחד עשר לא תהי' לעולם זבה גדולה בראי' הזאת“; און אעפ"כ איז ער מסיים (כדעת ר"י) „ודע כי הרואה בעשירי צריכה שימור ואעפ"י שאינה זבה גדולה כלל בראי' הזאת“. און וויבאלד אז דאס וואס יום י"א לא בעי שימור איז מצד דעם וואס זי קען ניט ווערן קיין זבה גדול' לה, מוז מען דאך זאגן אז דאס וואס הרואה בעשירי צריכה שימור (אעפ"י וואס זי קען ניט ווערן קיין זבה גדול'

ליום יא היא „בסברא בעלמא“. וגם לפי הפי' דתוס' הרא"ש שם — ממה שמקשה „מקראי דר"ע לא שמעינן אי בעי שימור אי הוי שימור לאחרני“, ומתרץ „דלר"ע שמעינן להו מסברא“, משמע קצת שלפי לשון השני שם, פלוגתא ר"י ור"ל בסברא (אליבא דר"ע) היא בגדר יום יא — „אי בעי שימור או הוי שימור לאחרני“.

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

(29) וגם: מוקאמר ר"ל „ולא שימור לעשירי הוי“ [ולא „ולא שימור לאחרני הוי“ (כלשון ר"י „הא לאחרני עביד שר מור“)], מוכח שגם לפי לשון הב' שהוא גדר ב"א — דוקא לעשירי לא הוי שימור, אבל בראתה בטי' ויו"ד, עביד שימור לט'. וראה לעיל הערה 26.

(30) שם ד"ה הג"ל.

(31) בפירוש המשניות סוף מס' נדה.

דעם טאג קען ניט ברענגען די אשה צו ווערן א זבה גדולה.

ועפ"י קומט אויס, אז אינעם טעם פון ב"ה, וואס האלטן אז הרואה יום אחד עשר דארף ניט קיין שימור, זיינען פאראן דריי ביאורים: א) לויט דעת ר"ל אינעם ערשטן לשון, איז דאס מצד דעם וואס יום אחד עשר קען ניט ברענגען צו זבה גדולה. און דעריבער זאגט ער „עשירי כאחד עשר“, ווייל אויך עשירי — פונקט ווי אחד עשר — קען ניט ברענגען צו זבה גדולה. ב) דעת ר"ל אינעם צווייטן לשון, אז (אויך ביי א ראי' וואס קען ניט ברענגען צו זיבה גדולה איז חל דער דין פון שומרת יום, און) הרואה יום אחד עשר דארף ניט קיין שימור דערפאר וואס דער יום י"א האט אין זיך (א הלכה) א געוויסן גדר מצד וועלכן ער איז ניט נאך „לא בעי שימור“ נאך ער ווערט אויך ניט „שימור לעשירי“. ג) דעת ר"י (לויט ביידע לשונות) אז די תכונה שביום אחד עשר נעמט אראפ פונעם טאג בלויז דעם חיוב פון שימור, אבער ניט די הלכה פון עביד שימור פאר אן אנדער טאג.

אין אמת'ן אבער קען מען ניט לערן נען אז דער דין פון שומרת יום איז אויסשליסלעך אן ענין בפ"ע, וואס האט לגמרי ניט צו טאן מיטן דין פון זבה גדולה (אויסער דעם, וואס דע' מאלט איז ניטא קיין הסברה<sup>29</sup>, הלמאי

(27) בפרש"י נדה עב, ב (וראה תוס' הרא"ש שם) שה"הלכה למשה מסיני' קאי על יום יא. ופלוגתא ר"י ור"ל היא, אם ההלכה 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) שה"הלכה למשה מסיני' היא שמי זיבה הם יא יום, ופלוגתא ר"י ור"ל בנוגע

דערפאר איז חצי שיעור מותר מה"ת ווייל „אכילה אמר רחמנא וליכא“.

פון דעם וועט אויך זיין פארשטאנ-  
דיק בנוגע שיעורים אין זמן<sup>36</sup> און  
בנדון דידן, דער שיעור פון זיבת  
ג' ימים דורך וועלכן זי ווערט א  
זבה גדולה, אז לדעת ר"י איז דער  
שיעור פון ג' ימים נאר א גדר אין  
כמות. ד. ה. במילא, אז בנוגע דער  
איכות, איז ראיית יום א' אדער ב'  
ימים (פחות מכשיעור) — דער זעל-  
בער איכות ווי ראיית ג' ימים<sup>37</sup>.

(ירושלמי תרומות פ"ו ה"א), כי מכיון  
שדעתו לאכול שיעור שלם, ה"ז פעולת  
אכילה (אכילת כזית), ורק (שלע"ע) עשה  
בפעולה זו רק חצי'.

36 בשו"ת ח"צ (סי' פו) כתב, שזה  
שח"ש אינו אסור בכל יראה וב"י מה"ת,  
היינו לפי שאיסור ח"ש מה"ת הוא רק  
[במידי דאכילה „דאית לן קרא“, או] באי-  
סור שבת ע"י פעולה (אף שהוא לא במידי  
דאכילה), כי ע"י פעולתו אחשבי' ולכן אמר  
רי"ג ב"י חזי לאצטרופי\*. ובשר"ע אדה"ז  
(ארו"ח בקרא"א לסי' תמב) כתב עי"י שהוא „טעם  
נכון“. ועי"י, 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 אסורו  
חישובו (בכורות י, א).

37 בצל"ח (פסחים מד, א) כתב, שבי-  
איסורים התלויים בזמן כחמץ בפסח ויום  
הכפורים, 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  
שהרא"י שבעשירי לא חזי לאצטרופי לזיבת  
ג' ימים (שהרי יום י"ב אינו מימי הזיבה)

(\* וצע"ק ליישב ע"פ תו"ה כיון —  
יומא עד, רע"א.

(\*\* וראה שו"ע אדה"ז (ארו"ח סי' שמ ס"ד. חז"מ הל'  
גזילה וגניבה ס"א) איסור דחצי כמתיבה (בשבת)  
וגזילה. וראה גם בקרא"א לארו"ח סי' שב. (וצע"ס בשו"ת  
הצ"צ יו"ד סט"ז סי' ובשער המילואים סט"ז).

לה) איז עס ווייל לויט ר"י, איז  
צווישן ראיית יום עשירי און זיבה  
גדולה, יע פאראן א שייכות.

ה. וועט מען עס פארשטיין בהק-  
דים די פלוגתא<sup>38</sup> פון ר"י מיט ר"ל  
בנוגע אכילת חצי שיעור פון א דבר  
איסור: „ר"י אמר אסור מן התורה  
כיון דחזי לאצטרופי איסורא קא אכיל.  
ר"ל אמר מותר מן התורה, אכילה אמר  
רחמנא וליכא“.

וואס איז די הסברה פון זייער מח-  
לוקת? — איז דער ראגאטשאווער  
מבאר<sup>39</sup>: „ר"י האלט, אז דער שיעור  
פון כזית (וכיו"ב) וואס די תורה האט  
געגעבן, איז א גדר אין כמות —  
אז א כזית מאכט אויף דעם פולן  
שיעור פונעם איסור הנאכל (און ניט  
אז דער שיעור שאפט דעם גדר פון  
איסור אכילה); ובמילא, אויב ער עסט  
אפילו א פחות מכשיעור פון א מאכל  
אסור, וויבאלד ער טוט דערביי א  
פעולה פון אן איסור'דיקער אכילה  
(עס פעלט בלויז אין כמות) — איז  
דאס אסור מן התורה<sup>40</sup>. ר"ל אבער  
האלט אז דער שיעור איז א גדר אין  
מהות „אכילה“, דאס מיינט, אויב ער  
עסט פחות מכשיעור, הייסט עס אי-  
בערהויפט קיין אכילה ניט<sup>41</sup> — און

32 יומא עד, א.

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

34 ועי"י זי מוכן בפשטות (וראה בה-  
לובא 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 הסברה דמכיון דחזי לאצט-  
רופי, היא הוכחה שהחצי שיעור היא  
אוהת האיכות של שיעור שלם — אי-  
סורא קא אכיל, אבל עקירה בלא הנחה —  
איז ענין הוצאה כלל.

35 ולכן מודה ר"ל בעתיד להשלים

ב'), און דאָס איז דאָך אַ חצי שיעור (און דער זעלבער איכות) פון זיבת "ימים רבים" — דאָרף זי דעריבער האָבן שיעור.

ו. און דאָס איז דער ביאור הפלוג' תא פון ר"י ור"ל — לויטן ערשטן לשון — צי "עשירי כתשיעי" אָדער "עשירי כאחד עשר":

דער יום התשיעי — צו וועלכן עס קען נצטרף ווערן נאָך צוויי טעג, פאַרמאָגט אין זיך (בכח) דעם שיעור שלם פון ג' ימים. ועוד: די ראי' איז "דרך הכשרה" פון שיעור ג' ימים (קענען צוקומען צו עס). דער יום אחד עשר — איז בכלל נישטאָ דער ענין פון צירוף וכו', כנ"ל סעיף ה'; און דער יום עשירי צו וועלכן עס קען נצטרף ווערן (עכ"פ) איין טאָג — פאַרמאָגט ער אין זיך דעם ענין פון חצי שיעור כנ"ל.

איז ר"י זאָגט "עשירי כתשיעי" — אַז דער עשירי וואָס האָט אין זיך (בלוין) אַ חצי שיעור, איז גלייך ווי דער "תשיעי" וואָס האָט אַ גאַנצן שיעור, ווייל ער גייט לשיטתו אַז די שיעורים פון תורה זיינען אַ גדר נאָר אין כמות; דאָקעגן ר"ל פאַרגלייכט דעם "עשירי" צו "אחד עשר" — ווייל לדעתו איז אַ פחות מכשיעור אַן אַג' דער איכות אינגאנצן.<sup>38</sup>

38) ע"ד הטאר בנוגע לשחיטה — ראה רש"י חולין (כ, ב) ד"ה וכו'. לעיל ע' 70 הערה 24.

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"כ ס"ל לר"ל שאיסור ח"ש הוא רק מדרבנן, אבל אינו סותר דעת הירושלמי, כי בש"ס דילך מירי בפחות מזכית, ומכיון שאינו שיעור לשום

און דערפאַר האַלט ר"י אַז עשירי בעי שימור און אחד עשר לא בעי שימור:

די ראי' פון יום אחד עשר, איז נישט שייך אויף איר צו זאָגן אַז זי איז אַ חצי שיעור (פון זיבת ג' ימים), וואָרום וויבאַלד אַז אין דער ראי' איז נישט שייך קיין ענין פון צירוף — (די ראי' קען נישט ווערן מצורף צו דער ראי' שביום שלאחריו (וכנ"ל) סעיף ג', אַז אפילו לדעת ב"ש, וואָס לדעתם איז אויך יום י"א בעי שימור — ווערט אָבער די ראי פון יום י"ב נישט נצטרף צו דער זיבה שביום י"א)) — איז זי אַן ענין בפ"ע ושיעור גמור, זי האָט נישט קיין קישור מיט דער ראי' וואָס אין די שפעטערדיקע טעג.

משא"כ די ראי' שביום עשירי דחוי לאצטרופי, זי איז אַ חלק פון זיבת ב' ימים עכ"פ (וואָרום דער דין פון אַ שומרת יום איז דאָך — אַז אויב ראתה ביום השימור (אפילו) לאחר טבילתה, ווערט די ראי' נצטרף צו דער זיבה ביום שלפניו, כנ"ל סעיף

— אין שייך בזה לכאורה הענין דח"ש. אבל ע"פ המבואר לעיל (מהרגוצובי) שט' עמו דר"י הוא לפי שגם משהו מהשיעור הוא אותו המהות של שיעור השלם, י"ל, ש"כיון דחוי 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 — בפרי רשנו השני), ולפ"ז, גם באכילת ח"ש בסוף זמן האיסור, שייך הענין "כיון דחוי לאצטרופי". כי מכיון שבאם הי' מצטרף צמו עתה עוד ח"ש — הי' שיעור שלם, הי' הוכחה ש"ש" האיסור ישנו גם על פחות מכשיעור. וכשיטת כמה אחרונים החולקים על הצ"ח (נסמנו בשד"ח שם כלל י"ד), ולהעיר ממה שאדה"ז מביא בקו"א להל' פסח שם, טעמו של הח"צ י"ל טעמו של השאגת ארי' (סי' פא).

קענענדיק פארוואנדלט ווערן אין א זיבה גדולה) און ניט מיט יום אחד עשר?

וועט עס זיין מובן דורך מבאר זיין דעם גדר [אין וואס עס באשטייט אט די ווירקונג פון יום הראי' אויפן יום שלאחריו צוליב וועלכן עס מוז זיין אין אים דער שימור —] „שומרת יום כנגד יום“ — וואס מען קען אים מסביר זיין אויף צוויי אופנים (און דערפון וועט אויך ארויסקומען א חילוק אין דער שייכות פון „שומרת יום“ צום דין פון „זבה גדולה“):

(א) און די טומאה שביום הראי', זי ווערט נמשך ומתפשט אויך אין דעם יום שלאחריו און דערפאר דארף ער האבן שימור. ד. ה. ניט דער נעקסטער טאג פאר זיך ווערט א גורם צום שימור; נאך בלויז די התפשטות פון טומאת יום הראי' אין יום שלאחריו שאפט דעם חיוב השימור.

(ב) און דער חיוב השימור ביום שלאחריו הראי' קומט פון דעם טאג גופא: די ראי' פונעם פריערדיקן טאג האט אויפגעטאן א פעולה אין יום שלאחריו, אזוי, און ער מצד עצמו ווערט מחוייב בשימור.<sup>40</sup>

[ו"ל דוגמא: די קדושה אין דעם זמן פון תוספת שבת ויום טוב, וואס מען קען עס מבאר זיין אויף צוויי

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

ז. מען דארף נאך אבער פארשטיין וואס די גמרא זאגט אין צווייטן לשון, און דער טעם וואס ר"ל האלט און הוואה בעשירי אין צריכה שימור — איז מצד דעם וואס אחד עשר ווערט ניט קיין שימור לעשירי. דלכאורה, וויבאלד און זיין סברא איז, כמפורש אין תוס', „כיון דאינו ראוי להצטרף לזיבה גדולה“ — האט דאך דאס צו טאן מיטן גדר פון יום עשירי (ניט

דבר — אי"ז אכילה. משא"כ בירוש' מייירי באוכל כזית, ומכיון שבנוגע לשאר איסורים הוי אכילה, מודה ר"ל שגם ביוהכ"פ אסור הוא מה"ת — אף שהשיעור דיוהכ"פ הוא בככותבת.

ועפ"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 איתה האכילת דג' ימים (בדוגמת כזית ביוהכ"פ, שמכיון שהזז אכילה בשאר איסורים — אסור מה"ת גם ביוהכ"פ) ? אבל — מפשטות סוגיית הבבלי (שם) משמע שפולגת ר"י ור"ל בנוגע ליוהכ"פ הוא גם בכזית,

(ולעזר ממשי אדה"צ (א"ח ס"י תריח סי"ג) „מאכילין אותו בתחלה פתית מכותבת“). ומה שאינו מביא שום הידור להאכילו פחות מכזית בכדי להקל מעליו לדעת ר"ל, מוכח קצת שאין שום נפקותא בזה. כי לר"י (וגם לר"ל — לשיטת הירוש' \*) גם פחות מכזית אסור ולר"ל — גם כזית מותר).

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

(\*) כי בירוש' איירי (גם) בפחות מכזית, וכפשטות הלשון, „ומודה ר"ל (באם אכל אותה הכמות) ביו"כ“, שהאיסור ביו"כ חלוק משאר איסורי התורה מצד יו"כ (ולא מצד שינוי השיעור) ואסור גם בפחות מכשיעור.

(\*) אף שיש לדחוק ולפרש „אם אכל חצי שי-עור“ ולצדדין קתני כל חד לפום שיעורא דילי.

ראי' בו ביום קען דערפירן (אי"ב זי וועט אויך זען דם למחרת) צו זיבה גדולה.<sup>42</sup>

און דאס זיינען די צוויי לשונות בגמרא אינעם טעם וואס ר"ל זאגט, אז ראתה בעשירי דארף זי ניט קיין שימור:

דער ערשטער לשון אין גמרא האלט, אז די שייכות פון שומרת יום צו זבה גדולה, רירט אן דעם יום הראי'. ולפי"ז קומט אויס, אז דאס וואס זי דארף ניט קיין שימור יום ביי ראתה בעשירי, איז עס דערפאר וואס עשירי לא בעי שי-מור.

און דער צווייטער לשון האלט, אז די שייכות פון שומרת יום צו זבה גדולה איז נוגע דעם יום השימור, און דעריבער איז ער אויך משנה בנתינת הטעם: דאס וואס ראתה בעשירי לא בעי שימור איז דאס דערפאר וואס דער יום אחד עשר ווערט ניט קיין שימור לעשירי<sup>43</sup> — היות אז דאס איז א טאג וואס זיין טומאה קען אין אים ניט אויפטאן דעם ענין פון זיבה גדולה

אופנים: א) אז די קדושה פון שבת ויו"ט ווערט נתפשט אין דעם זמן הסמוך לו מלפניו ומלאחריו<sup>41</sup>, ב) אז אין דעם זמן התוספת ווערט אן איי-גענע קדושה — מצד דעם וואס ער איז בסמיכות צו שבת ויו"ט.

איז ווען מען נעמט אן ווי דער ערשטער אופן, אז דער שימור ביום שלאחריו קומט (ניט אלס ענין לעצ-מו, נאר) מחמת דער התפשטות פון דער טומאת ראי' פון יום שלפניו, קומט אויס דעמאלט, אז די שייכות פון דעם דין "שומרת יום" צום דין פון "זבה גדולה" (כנ"ל סעיף ג'), די הוכחה אויף דער שייכות), דריקט זיך אויס אין דעם גורם השימור — אין דער ראי' וואס ווערט נתפשט ביום שלאחר-יו: אז דאס וואס די טומאה שבראיית יום א' ווערט נתפשט אויך ביום של-אחריו (אז זי זאל דארפן ציילן א יום טהור) איז עס מצד דעם ווייל די ראי' האט אין זיך אזא שטארקע טומ-אה וואס קען ברענגען, בצירוף מיט נאך צוויי ראיות, צו זיבה גדולה, צום ציילן שבעה נקיים (כנ"ל שם).

אבער לויטן צווייטן אופן, אז דער חיוב השימור ביום שלאחריו האט צו טאן מיט דעם יום בפ"ע (און ניט מיט דער התפשטות פון דער טומאה שביום הראי'), לייגט זיך אויפן שכל צו זאגן, אז אויך די שייכות פון "שומרת יום" צו "זבה גדולה" זאגט זיך אויס (ניט אין דער ראי', נאר) אין דעם ענין מור: אז דער ענין פון שימור יום א' טהור איז — שימור פון זיבה גדולה, און דערפאר איז דער דין השי-מור דוקא אין אזא טאג ווען די

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

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

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

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

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

יהרהר<sup>45</sup> (לויט אַ צווייטע גירסא<sup>46</sup>: „משיחרר“). ב"ה אומרים משינסק. וואָרומ ב"ה האַלטן אַז דער עיקר וואָס באַשטימט איז דער „בפועל“ (דאָס וואָס די זאך קומט בפועל צו איר מצב וצורה) דערפאַר ווערט עס אַ משינסק נאָר „משינסק“. אָבער ב"ש האַלטן אַז „בכח“ איז גענוג, דערפאַר זאָגן זיי „משיהרהר“ (אָדער לכל היותר „משיחרר“). וואָרומ וויבאַלד דערמיט ווערט עס שוין אַ משינסק „בכח“, איז עס שוין מיטמא משום משינסק.

(ב) „מצות חנוכה... ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך“<sup>47</sup>. און די גמרא איז מפרש (לויט איין מ"ד) „טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין“.

פאַרוואָס זיינען ב"ש נוטה צו דער סברא „כנגד ימים הנכנסין“ און ב"ה — צו דער סברא „כנגד ימים היוצאין“? וועט דאָס זיין מובן ע"פ הנ"ל: ווען מען נעמט אָן אַז דער עיקר איז דער „בכח“, דאָרף מען דאָן באַשטימען לויט די ימים הנכנסין וועלכע געפינען זיך בכח. דערפאַר זאָגן בית שמאי „יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פחת והולך“, דער אָנפאַנג פון ערשטן טאָג איז אין זיך כולל בכח אַכט טעג, דער צווייטער — זיבן, א. א. וו. אָבער ווען מען נעמט אָן אַז עס מוז זיין דער בפועל, דאָרף מען קוקן אויף די ימים היוצאין וואָס זיינען שוין געווען בפועל; און דערפאַר זאָגן ב"ה „יום ראשון מדליק א' מכאן

(דער זעלבער טעם צוליב וועלכן אחד עשר אַליין דאָרף קיין שימור ניט — „לא אחד עשר בעי שימור ולא שימור לאחרני הוי“).

ח. לאחר ביאור הנ"ל, אַז אליבא דבית הלל האַלטן אַלע אַז דער גדר פון שומרת יום איז פאַרבונדן מיט דעם ענין פון זיבה גדולה (אויך לשיטת ר"י וואָס האַלט אַז עשירי בעי שימור — ווייל ער גייט לשי-טתו אַז ח"ש איז אסור מן התורה) — קען מען ממשיך זיין בדרך זה און זאָגן, אַז אויך דאָס וואָס ב"ש זיינען מחייב שימור אַפילו ביום אחד עשר, איז דאָס ניט ווייל זיי נעמען אַן אַז דער דין פון שומרת יום האַט אַ גדר בפ"ע וואָס איז ניט אַפהענגיק פונעם דין זיבה גדולה — נאָר, ווייל זיי האַלטן אַז אויך ביי דער ראי' פון יום י"א איז פאַראַן אַן ענין של שיי-כות מיט זיבה גדולה.

און דער הסבר דערפון: אין כמה וכמה פלוגות צווישן ב"ש און ב"ה, געפינט מען אַז דער יסוד המחלוקת באַשטייט אין דעם, וואָס ב"ש האַלטן אַז עס איז גענוג אָדער אַז דער עיקר איז דער „בכח“ (די פאַראַנענדיק „בכח“ איז מספיק און איז דאָס וואָס באַשטימט — ניט רעכענענדיק זיך מיט דעם ווי עס איז באותה שעה דער „בפועל“ דערפון); און בית הלל האַלטן אַז דער עיקר איז דער „בפועל“ (ווען דאָס קומט שוין „בפועל“, און ס'איז ניט מספיק דער „בכח“). ולדוגמא:

(א) „חלות דבש“ מאימתי מיטמ-אות משום משינסק, ב"ש אומרים משי-

45 גירסת י"א בפירוש רב האי גאון, ר"ש, רא"ש, ועוד.

46 הערוך, הרמב"ם, ועוד. וכ"ה בגמפס.

47 שבת כא, ב.

44 עוקצין פ"ג מ"א.

הפועל: באותו זמן וואָס דער מרסק איז בכה, קען ער אויך תיכף מרסק זיין, אים אַרויסברענגען לידי פועל. — דוגמא לדבר: כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו<sup>48</sup>. משא"כ ביי ימי חנוכה, וויבאלד אַז דער בפועל איז תלוי אין זמן, און ס'איז ניט מעגליך אַז אינעם פריערדיקן טאָג פונעם בכה, זאָל קומען דער בפועל פון די קומענדיג דיקע טעג — איז לא אולינן בתר בכח<sup>49</sup>.

י"ד. לאחריו ווי מיר זעען אַז אויך ביי ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט זמן, האַלטן ב"ש אַז אולינן בתר בכח, יש לומר, אַז דאָס וואָס ב"ש האַלטן אַז ראתה ביום אחד עשר צריכה שימור, איז עס מצד דעם זעלבן טעם — וואָס אויך דער יום אחד עשר קען „בכח“ ברענגען צו זיבה גדולה.

דאָס וואָס בפועל קען פון אים ניט אַרויסקומען קיין זיבה גדולה, איז עס דאָך נאָר מצד דעם מהות פון די ימים שלאחריו, ווייל זיי זיינען ניט פון די ימי זיבה, אָבער מצד דעם יום אחד עשר עצמו איז דאָך ניטאָ קיין אונטערשייד לגבי די פריערדיקע צען טעג, במילא פאַרמאָגט ער אין זיך אַלץ וואָס זיי פאַרמאָגן, דעם זעלבן „בכח“ פון דעם ענין וואָס קען ברענגען לידי זיבה גדולה, דעריבער האַלטן ב"ש אַז ער דאַרף האָבן שימור.

און דער חידוש וואָס איז דאָ אין „בכח“ ביי ראתה יום אחד עשר לגבי דעם זעלבן כלל ביי חלות דבש און ימי חנוכה (און דערפאַר קען מען אים ניט אָפּלערנען פון די צוויי פלוגות) — איז מובן בפשטות:

ואילך מוסיף והולך — ווייל ביום ראשון איז דאָ „בפועל“ נאָר איין טאָג, ביום שני — צוויי טעג, וכו'.

ט. דאָס וואָס די פלוגתא פון ב"ש וב"ה דאַרף שטיין סיי ביי חלות דבש סיי ביי נר חנוכה — אעפ"י אַז אין ביידע ערטער איז די פלוגתא מצד דעם זעלבן טעם — איז איינער פון די ביאורים אויף דעם:

ביי חלות דבש, בכדי אַז פון זיי זאָל אַרויסקומען די משקה בפועל (און ניט ס'זאָל בלייבן בכח ווי בעת ההרהור), פאָדערט זיך אַ פעולה — פעולת הרי-סוק, ביי די ימי חנוכה אָבער, קומען די טעג „בפועל“ בדרך ממילא<sup>50</sup>.

און דעריבער, ווען אַט"די שיטה פון ב"ש אַז „אולינן בתר בכח“ וואָלט גע"זאָגט געוואָרן בלויז ביי חנוכה, וואָלט מען פון דאָרט ניט געקענט אָפּלערנען אַז זיי נעמען אַז די זעלבע סברא אויך ביי חלות דבש, וואָרום מען וואָלט גע"קענט זאָגן, אַז דער כלל איז דוקא אין אַזאָ פאַל — ווי ביי חנוכה — ווען מצד דעם בכח איז שוין „פאַרטיק“ אויך דער בפועל און עס פאָדערט זיך ניט צו דעם קיין שום פעולה — עס איז מערניט ווי מחוסר זמן.

אַזוי אויך לאידך גיסא, ווען דער כלל הנ"ל וואָלט געשטאַנען נאָר ביי חלות דבש, וואָלט מען דערפון ניט קענען אָפּלערנען אויף ימי חנוכה, דע"מאָלט וואָלט מען געקענט זאָגן, אַז דאָס וואָס ביי חלות דבש האַלטן ב"ש אולינן בתר בכח איז עס מצד דעם וואָס ס'איז ביזו צו ברענגען באַלד מהכח אל

(48) עוד דוגמאות בפלוגות דב"ש וב"ה מ"טע זה (והצריכותא" שביניהם) — ראה בארוכה לקו"ש ח"י ע' 70 ואילך. הדרן על ששה סדרי משנה (ס' השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 645 ואילך).

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

(50) יבמות קב, ב.

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

אמת<sup>50</sup>, קען מען און מען דארף ארויס־  
לערנען הוראות אין עבודת השם אויך  
פון דעת ב"ש — די חשיבות און וויר־  
קונג פון דעם "בכח" כשלעצמו —

און דערפון האָט מען אַ הוראה בנוגע  
דעם גודל העילוי פון אַ אידן: אַז  
אפילו אַזא איד וואָס מצד זיינע בפועל־  
דיקע כחות הגלויים, שטייט ער אין אַ  
גאָר נידעריקן מעמד ומצב ביז אַז מצד  
ענינם (של הכחות) הם, זיינען זיינע  
כחות שבפועל ניט מוכשר צו באַ־  
ווירקט ווערן (אין דער טעגליכער  
הנהגה) פון דעם כח המסירת נפש,  
(וואָס די בחינה "אחד עשר", למעלה  
מהשתלשלות, בלייבט פאַר זיך, זי קען  
זיך ניט מצטרף זיין צו די "טעג" גאָר־  
דעם, שלמטה ממנו, ער פועל'ט ניט  
אויף די אַנדערע "טעג"). אַפּפ"כ, ווי־  
באַלד אַז דער חסרון איז נאָר מצד די  
כחות הגלויים, אָבער דער כח המסיג  
שלו איז ביי יעדן — יהי' מי שיהי'  
— בשלימות (און מצד ענינו הוא האָט  
ער בכח צו פועל'ן אויף די כחות  
הגלויים) — לערנט אונז דעת ב"ש, אַז  
אַט־דער כח פון דעם אידן איז מכריע  
סוף־סוף און באַשטימט זיין מהות —  
אע"ג דאזיל הכא והכא, דיוקני אשתאר  
בך לעלם<sup>51</sup>.

(משפחת כ"ד טבת)

הילולא זכ"ק אדה"ז — תש"ב)

ביי חלות דבש און ימי חנוכה, קען  
(אָדער וועט) אַרויסקומען דער בכח אין  
אַ בפועל ממש (עס איז מער ניט, וואָס  
דער בפועל איז אַ מחוסר זמן אָדער  
מעשה). משא"כ דער בכח וואָס איז דאָ  
אין יום יא, קען דאָך ניט קומען צו אַ  
זיבה גדולה בפועל. און אַפּפ"כ האַלטן  
ב"ש אַז אויך אין אַזא פאַל, איז דער  
"בכח" פון יום יא מחייב שימור, ווי־  
באַלד דער חסרון פון בפועל איז בלויז  
אין די ימים שלאחריו (וואָס זיי זיינען  
ניט פון די ימי זיבה)<sup>52</sup>.

יא. אַפּפ"י אַז ב"ש וב"ה איז הלכה  
כב"ה<sup>53</sup>, ביז אַז ב"ש במקום ב"ה אינה  
משנה<sup>54</sup>, איז דאָס אָבער נאָר געזאָגט  
געוואָרן בנוגע הנהגת האדם בהלכה  
למעשה. וויבאַלד אָבער אַז "אלו ואלו  
דברי אלקים חיים"<sup>55</sup> און ס'איז תורת<sup>56</sup>

(52) אבל לאידך גיסא, יש עדיפות בה־  
"בכח" דיום אחד עשר לגבי ה"בכח" שב־  
חנוכה (ועד"ו "חלות דבש"), שלכן צריך  
לשנות פלוגת ב"ש וב"ה גם במצות חנו־  
כה" (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 שי"א  
בעי שימור, מוכרח שהגדר דאזליגן בתר  
בכח כאן הוא מפני הבכח מצד עצמו  
[שמכיון שיום האחד עשר, מצד ענינו הוא,  
יכול להביא לידי זיבה גדולה (ככל ימי הזי־  
בה), 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 של־  
אחריו, הי' אפשר לומר, שמכיון שביום  
הראשון לא באו עדיין ימים אלו בפועל,  
זא אזליגן בתר בכח.

(53) ברכות לו, ריש ע"ב, וש"נ.

(54) עירובין יג, ב.

(55) מלשון הוראה (זח"ג נג, ב).

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

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

## אחר

מושלו משל לחולה שנכנס אצלו רופא. אמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב. בא אחר ואמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב שלא תמות כדרך שמת פלוני, זה זרזו יותר מן הראשון, לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן — אז די ווערטער „אחרי מות שני בני אהרן“ זיינען (ניט בלויז א סיפור דברים ווען דער דיבור איז געווען, נאָר אויך) אַ חלק פון דעם דיבור גופא: דער אויבערשטער האָט געזאָגט משה'ן, אַז אין זיינע רייד צו אהרן „ואל יבוא גו'“, זאָל ער אים דערמאָנען וועגן מיתת בניו (ווי רש"י איז מפרש אין צווייטן פסוק: „ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא — שלא ימות כדרך שמתו בניו“) — בדוגמת דעם צווייטן רופא, וואָס דורך מוסיף זיין „שלא תמות כדרך שמת פלוני“ איז ער מזרז דעם חולה מער ווי דער ערשטער רופא וואָס זאָגט נאָר „אל תאכל כו'“.

דאָרף מען פאַרשטיין: צוליב וואָס דאָרף רש"י געבן אַ משל פון צוויי רופאים (אז דער ערשטער האָט גע- זאָגט נאָר „אל תאכל כו'“ און דער צווייטער האָט מוסיף געווען „שלא תמות כדרך שמת פלוני“) — ער האָט דאָך געקענט זאָגן בלויז, אַז ווען אַ

א. בתחילת הסדרה שטעלט זיך רש"י אויף „וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו'“ און פרעגט: „מה תלמוד לומר“: — צוליב וואָס דאָרף דער פסוק דערציילן אַז דער דיבור איז געווען „אחרי מות שני בני אהרן“; וואָס איז נוגע צו וויסן ווען דער דיבור איז געקומען? — און ער ענטפערט: „הי' ר' אלעזר בן עזרי'“

(1) להרא"ם הגירסא בפרש"י „אין אנו יודעים מה נאמר לו בדיבור ראשון“, וכן הוא בתו"כ כאן. אבל בכל הדפוסים דרש"י (כולל דפוס הראשון) הוא כפנים. וכ"ה גם בגו"א ולבוש כאן.

(2) ומה שמעתיק רש"י גם התיבות „וידבר ה' אל משה“ (לפי גירסת רוב הדפוסים והלבוש — משא"כ לפי גי' דפוס ראשון והגוי"א) — ראה לקמן הערה 10.

(3) בגו"א כאן\*: „דאין לתרץ והוצרך לכתוב מתי נאמר לו הדיבור, דא"כ לא הוי למכתב רק אחרי מות שני בני אהרן ולא הוצרך לכתוב בקרבתם לפני ה' וימותו.“ אבל (א) ממה שאין רש"י מעתיק בפירוש התיבות „בקרבתם לפני ה' וימותו“ (ורק מרמזם ב„גו'“), (ב) ממה שמסיים בפירושו „לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן“ ותו לא — מוכח שקושייתו „מה ת"ל“ הוא — שלא הוצרך לכתוב מתי נאמר לו הדיבור. וכן פ"י במשכיל לדוד כאן. (אלא שמפרש, שגם הכפל דוידבר ויאמר“ הוקשה לי' לרש"י — אבל מפשטות לשון רש"י משמע שהקושיא היא רק, שבביל מה הודיע הכתוב זמן הציווי, כדלקמן סעיף ב').

(4) ראה כלי יקר כאן.

(5) ובזה יובן מה שרש"י מסיים „לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן“ — דלכאורה מיותר — כי כוונתו בזה היא ש„אחרי מות שני בני אהרן“ הוא חלק מהדיבור.

(\*) בהסלקא דעתך שלו. (ובמסנתות שולל פירוש זה, כי הוקשה לי', למה הוזקק רש"י להביא משל מבי רופאים. אבל ראה לקמן סעיף ב' וסו"ס ד').