

יו"ל ע"י מכון 'כתבי בן מלך'

לתרומות והנצחות נא לפנות ל: 054-8422488

לקבלת העלון במייל, ניתן להצטרף בכתובת
mechonbenmelech@gmail.com

כתובת המכון: אוהב ישראל 1/9, ביתר עילית

לתגובות והערות נא לפנות ל: 052-7616048



לקהל שוחרי תורת ה'בן מלך' ואוהבי התורה בכל מקום שהם

הננו בזה בקריאה של חיבה לשוחרי התורה,
להיות שותפים וידידים איתנים למפעל הכביר של מכוננו
להפיץ על פני תבל את אורו המיוחד והבהיר בתורה של
מורנו ורבינו בעל ה'בן מלך' 'זצוק"ל

ולתמוך בבית היוצר 'מכון כתבי בן מלך', אשר אך ורק מכוחו יוצאים לאור
כל גנוי תורתו של רבינו ושיעוריו המרובים, כאשר זכינו לראות את הכרכים
הרבים נדפסים ויוצאים לאור עולם, ופתחו אופקים חדשים בפני כלל
שוחרי התורה

מהררי ציון יוצאת הקריאה, בואו לעזרת ה' בגבורים, המשימה הגדולה
עדיין לא הושלמה ודורשת משאבים רבים מדי חודש בחודשו.

נא זכו והצטרפו להימנות למצווה חשובה זו של הרבצת והפצת אור התורה
לזכות את הרבים, הטו שכם וטלו חלק במשימה הגדולה

פנו עתה להנהלת המכון והצטרפו למשפחת התורמים והמנויים
לדבר המצוה הגדולה הנתונה בידינו

באין מענה השאירו הודעתכם ונשוב אליכם בהקדם

- ספרים למעלה הימנה
- סדרת ספרים באורים ואמרים על המנהיגים הגדולים
- ספרים על הש"ס
- סדר הדת ומחשבת
- באורי יסוד
- סדר אמונה ומצוות
- מגאן
- תורה ודעת
- אמרים
- תורה ודעת

הנצחות תורמים

קו בן מלך
03-3077354

מיתנה מכון
סניף 14 עמק ביתר

עמותת המנהיגים בביתר עילית
לשכונת סניף ביתר
מחלקת ש"ס ונשים
בכל התחומים

רשימת ספריו בן מלך
באתר המכון בכתובת: www.mechonbenmelech.com

מלון התחלה: 054-8422488
כתובת: אוהב ישראל 1/9

מזר עילית
קניית ספרים: 46

לתיאור המידע
mechonbenmelech@gmail.com

בשורה טובה למבקשי ה'
ניתן להאזין לשיעורי רבינו וצוק"ל בקו השיעורים
'קו בן מלך'

03-3077354

ישנה אפשרות לבחור במאגר הממוחשב ולהאזין לשיעורים
בפרשת השבוע ובענייני דיומא

שמעו ותחי נפשכם

ויחי רצון שנוכה להגדיל תורה ולהאדירה

מכון כתבי בן מלך
הנהלה

הודעה חשובה ומשמחת
לתורמי המכון

ניתן לקבל החזר מום

על תרומות למכון בגובה של

עד 35% מערך התרומה

לפי סעיף 46

אוצרות
בן מלך



הרי בענייני נגעים אמרה תורה שהכהן הוא הקובע את עצם דין הטומאה.

ויתכן עוד, משום שכל ענייני הטומאות והיציאה מן המחנה יש בכך גם שמירה על מחנה ה' וקדושתה, ולכן הכהנים הם הם הממונים על שמירת הקדושה, וממילא עליהם מוטל להרחיק את הטמאים ולקבוע הדין בטומאת נגעים הנקבעת על פי התייחסות ומראה העין, והיא המכרעת קביעות הטומאה להבדיל בין נגע לנגע. [אלא שלפי זה צריך טעם א"כ מדוע בשאר טומאות אין הדין מסור לכהנים. אך אפשר שיש לחלק שכן בשאר טומאות הדבר תלוי רק במציאות הטומאה, שנגע בו המת או השרץ, ובהם הבירור וההכרעה הוא כשאר דיני התורה, שמסור לכל אחד מישראל. משא"כ טומאת נגעים שלא המציאות גרידא מטמאת כי אם מה שהנגע נראה ומתייחס בעיני המתבונן כנגע, ומכיון שצריך בהכרח הכרעה של 'רואה', בזה מסרה התורה עיקר הדין לכהנים, והם מכריעים - בעצמם או על פי החכם שאומר להם - משפט הנגע לטומאה או לטהרה, כדי לשמור על קדושת מחנה ישראל שהכהנים הם הממונים על כך].



ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בזקן... ובו שער צהוב דק וטמא אותו הכהן נתק הוא (יג, כט-ל)

נגע שבשיער נקרא 'נגע הנתק', שהוא מלשון ניתוק, היינו שבמקום הזה יש שינוי ממראה השיער כמי שהוא מנותק ומופרד. ונמצא ששם הנגע הוא על שם סיבת טומאתו, שלעומת הסדר הטבעי שכאן צריך לצמוח שיער רגיל הנה יש כאן מראה עמוק ובו שיער צהוב, הרי זהו צד המיתה שבשיער. אלא בעוד שבנגע העור שיער לבן הוא סימן לטומאת הנגע, הרי כאן שיער צהוב הוא הסימן לטומאתו.

ועוד שונה דין הנתק מדין הנגע, שבנגע הגוף אף אם אין בו שיער לבן שזהו סימן הטומאה, מכל מקום עדיין יש להסגיר את הנגע שבעת ימים, עד שתתברר הטהרה לגמרי, כדכתיב לעיל (פסוק ד), אמנם בנתק שבשיער, אם רק יש בו שיער שחור אין צריך הסגר בכלל, ככתוב (פסוק לא) "וכי יראה

ובמקו"א הארכנו שהצרעת אינה כטומאה בעלמא וגם אינה כמחלה בלבד, אלא הוא אות של נזיפה ונידוי מאת ה', ומטעם זה דינו הוא לישב בדד מחוץ למחנה, כענין שמצינו בצרעת מרים שנאמר בה (במדבר יב, יד) "הלא תכלם שבעת ימים תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה". וזה גופא העונש שבו שיהא שנא ומנודה מן הבריות, כטבע בעל צרעת שמרחיקים אותו מבני אדם.

ומעתה נראה שזהו הטעם שאין קביעת הטומאה הזו נעשית אלא על פי הכהן, שהוא נאמן ביתו של ה' והוא העומד על משמרת המקדש והמחנה, וכדרך שהכהנים הינם שלוחי דרחמנא לעבדו ולברך את העם בשם ה' - "לשרתו ולברך בשמו" - כן תפקידם לראות את הנגעים לטמאות ולטהר בשם ה'. ולכן אין הטומאה והטהרה נקבעת אלא במאמר פיו דווקא, כדרך שהנזיפה והנידוי אינם חלים אלא באמירה, ורק משעת האמירה והלאה [כדאשכחן בהלכות נידוי (עיין רמב"ם הל' תלמוד תורה ז, ב-ג)].

ויש להוסיף שבאמת אין הכהן בא 'לברר' את המציאות גרידא, אלא שהוא קובע איך להתייחס למציאות זו, ולפיכך יתכן שגם כהן שאינו חכם יש בידו הכח לקבוע. כי אלמלי היה צריך כח של בירור תמוה טובא גזירת הכתוב הזו שאפילו כהן שוטה יאמר טמא והוא טמא טהור והוא טהור.

והנה כל זה נכלל בלשון הכתוב (דברים יז, ח-ט) "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע וגו' ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, ודרשת והגידו לך את דבר המשפט". ולפי פשוטו מה שהזכיר 'הכהנים' מוסב על הנאמר 'בין נגע לנגע', כי הכהנים דייקא הם הממונים על הנגעים. ומהשוואת הכתוב זה אצל זה נראה שהוא על דרך מה שאנו מבארים במקום אחר בהגדרת כח 'בית דין', שכשהם דנים את האדם אינם כמבררים בעלמא אלא הם מחייבים וקובעים את הדין, ולכן מצינו לפעמים שגם במוטעים הדין קיים, כגון בקידוש החודש (ראש השנה כה). אלא שלעומת ענייני משפט וממונות בהם אמרה התורה שהשופטים שבימיהם הם הקובעים את הדין וההלכה,

בתוכו איש ואשה יחד, מכל מקום דרשינן על זה איש ולא אשה.

כלומר, כיון שמצד אחד אומר הכתוב 'הצרוע' - שכולל בין איש ובין אשה - לא נוכל לומר שהאיש הכתוב בתחילת הענין קאי על כל הפסוקים הבאים, ובכל זאת מדכתיב 'איש' ממעטינן לה מדינים מסויימים מן הפרשה, והבינו שהכוונה לפריעה ופרימה.

והוא תמוה מאד, האיך דרשו חז"ל ממלת "איש" דכתיב אצל נגעי קרחת, לשייכו לענין של מטה, היינו לענין פריעה ופרימה, על אף ששם כתוב להדיא 'הצרוע אשר בו הנגע בגדיו יהיו פרומים וראשי יהיה קרוע' וגו', ולא רמז הכתוב שהוא דין לאיש ולא לאשה. ועיין בתוספות (שם ד"ה והצרוע) 'דמסתברא למעוטי פריעה ופרימה מאשה, שגנאי הוא זה'. ובוזה יישבו מדוע לא ממעטינן מטומאתה כי אם מהנהגת טומאתה. אך הא גופא צ"ע מדוע מיעט זאת הכתוב בפסוקי הטומאה ולא בפסוקי הנהגת הטומאה.

ונראה דלפי פשוטו אף שעיקר טומאת צרעת שייך באשה כמו באיש, ואיננה מופקעת מכל טומאות הנגעים בכל מקום שהן, מכל מקום רק בקרחת ובגבחת נקט הכתוב 'איש' ולא אשה, משום שהקרחת מצויה וטבעית יותר באיש ולא באשה, וכדברי האבן עזרא כאן: ולא הזכיר האשה, בעבור הליחה הרבה שיש בה לא יקרח ראשה, כי השיער הוא כדמות עשב, ע"כ.

ומדוע עשה ה' ככה שהקרחת לא תהא מצויה באשה, יתכן שזהו לכבודה של האשה שהיא מתנאה בשערה ומשלים את תוארה ובנינה, כענין שדרשו הפסוק (בראשית ב, כב) "ויבן ה' אלקים את הצלע" - מלמד שקילעה הקב"ה לחוה (שבת צה), הרי שקילוע השיער נקרא דרך בנין [כמו שדרשוהו שם להלכה לענין איסור קילוע וגידול בשבת], נמצא כי השיער הוא השלמת בנינה של האשה.

ומעתה אף דלמעשה אם המצא תמצא אשה שיש לה קרחת שפיר יחולו עליה כל הלכות הטומאה שיש באיש, אך זאת אשר דרשו חז"ל כי 'איש' דכתיב הכא בקרא נדרש על ענין של מטה.

הכהן את נגע הנתק והנה אין מראהו עמוק מן העור ושער שחור אין בו והסגיר את נגע הנתק שבעת ימים", משמע שאם רק יש בו שיער שחור אין צריך כלום. ואף בסוף הענין אחרי שמטהר אותו הכהן, כתיב (פסוק לז) "ואם בעיניו עמד הנתק ושער שחור צמח בו נרפא הנתק טהור הוא".

כמו כן, נגע שיש בו שיער לבן מטמא אע"פ שיש גם שיער שחור ביניהן (רמב"ם טומאת צרעת ב, ב), שלא כנתק שהוא מטמא רק אם יש בו לגמרי שיער צהוב אך אם יש בו שערה אחת של שחור כבר אינו מטמא כלל (רמב"ם שם ח, ב).

והביאור בזה, משום שכאן בנגע הנתק, עיקר טומאתו הוא על שום שהוא 'נתק' - שפירושו כאמור שהוא מנותק לגמרי מן השיער, וממילא כל שיש בו אפילו שערה אחת של שיער שחור, כבר אין להגדירו כמנותק וממילא מתבטל הימנו לגמרי גדר של 'נתק', כיון שעיקר השינוי צריך להיות במראה השיער, וכל שאין בו שינוי מובהק כבר אינו בתורת נתק. משא"כ בנגעי העור, שעיקר תורת הנגע שבו הוא לא מחמת השיער כי אם מחמת עצם שינוי מראה העור ובהירותו, ושינוי גוון השיער הוא רק תנאי כהוכחה אלימתא שאכן יש כאן בשר מת, על כן גם אם מעורב בו מקצת שיער שחור טמא הוא, וכן גם כשעדיין אין בו שיער לבן כבר יש להסגירו שבעת ימים למבחן אם נגע הוא או לא. ושלא כנגעי נתק שבהם העדר השיער השחור הוא עצם סיבת הנגע ולא רק כתנאי וסימן, ולכן אם רק יש בו שיער שחור אחד כבר טהור הוא מיד.

* * *

ואיש כי ימרט ראשו וגו' איש צרוע הוא טמא הוא
(יג, מ, מד)

איתא בנמרא (ערכין ג.) 'אין לי אלא איש, אשה מניין, כשהוא אומר (פסוק מה) 'הצרוע' הרי כאן שנים, אם"כ מה תלמוד לומר 'איש', לענין של מטה: איש פורע ופורם ואין האשה פורעת ופורמת'. ואף שכאן בנגעי קרחת ובגבחת כתוב להדיא 'איש' הרי זה בא למעט מן הפסוקים הסמוכים שמדברים על פרימה ופרימה, אף ששם כתיב 'הצרוע' וכולל

אין ראוי שתתבזה כל כך. ולכך מיעט זאת כאן ולא לקמן במקומו.

* * *

וראה הכהן אחרי הוכבס את הנגע והנה לא הפך הנגע את עינו והנגע לא פשה טמא הוא באש תשרפנו פחתת היא בקרחתו או בגבחתו (יג, נה)

בשונה מצרעת האדם, שאינה טמאה אלא כאשר פשה [התפשט] הנגע לאחר ההסגר, אבל אם לא פשה הנגע, אף על פי שגם לא נתמעט אלא עמד בעינו - טהור הוא, אך בצרעת הבגד אינו כן, שאין הנגע טהור אלא אם נתמעט לאחר ההסגר, אבל אם לא נתמעט, אפילו אם גם לא פשה אלא עמד בעינו - טמא. נמצא שאותו הדבר שנחשב סיבה לטהרה בנגעי הגוף, היינו אם הנגע 'עמד בעיניו' אחרי שני ההסגרים, הרי בנגעי בגדים דבר זה בעצמו שהנגע 'עומד בעיניו' אחרי שני ההסגרים הוא סימן טומאה.

והנראה לבאר בזה, כי למרות שהנגע הוא ענין נסי מחוץ לגדרי הטבע, כפי שהאריכו המפרשים לבאר, ובמיוחד בנגעי בגדים שאין דרך הטבע להוליד בהם מראות חדשים מבלי סיבה הנראית לעין - מכל מקום היחס ההלכתי אל נגעי הבשר הוא כאל חולי, כמו שמצינו שתפס בהם הכתוב לשון חולי וריפוי - **נרפא הנתק (יג, לז); א-ל נא רפא נא לה (במדבר יב, יג).** גם תיבת 'נגע' עצמה פירושה מכה וחבורה - "עוד נגע אחד אביא על פרעה" (שמות יא, א). אולם בנגעי הבגדים, מאחר שאין מקום להתייחס אליהם כאל חולי משום שאינם מושפעים ממזגי החיים, על כן היחס אליהם הוא כאל שינוי המציאות, והבגד הנגוע נתפס כמי שנשתנה צבעו. [אכן בכלי יקר (יג, מז) הוכיח מנגעי בגדים לנגעי אדם, כשם שבבגדים אינו בא כי אם בדרך נס על צד העונש, הרי זה בנין אב גם על נגעי הגוף שהם חוץ לטבע על צד העונש] (וכבר מובא כן ברמב"ם פיה"מ נגעים יב, ה).¹

הנה כי כן, גדר נגעי האדם הוא כגדר מחלת הגוף, וכדרך שכל החלאים דרכם להתפשט

ועומק הדרשה מפני שהבינו חכמים שבפסוק זה רמזה התורה על כבודה של האשה המתבטא בשערה, אשר לכן נדע מכאן כי מופקעת היא מהלכות פרימה ופריעה, שהביזוי הזה להיות ראשו פרוע ובגדיו פרומים נאמר רק לאיש ולא לאשה, כי היא מחמת צניעותה וביותר מחמת כבודה ששערה ובגדיה הם חלק מגופה ותוארה, מיעטתה התורה מדיני הנהגת הטומאה שיש באיש, שהתורה חסה ביותר על כבודה.

ונמצא כי הטעם שאין לה פריעה בטומאתה שהוא מצד שהוא גנאי לה [כמו שכתבו התוספות] היינו מאותו הטעם שאין לה קרחת, ולכן שפיר נדרשו הכתובים מזה על זה. והבן.

והנותר ליישב הוא, סוף סוף מדוע לא העמידה התורה מיעוט זה במקומו, ותחת אשר יכתוב "והצרוע אשר בו הנגע בגדיו יהיה פרומים" וגו' יכתוב שם להדיא מלת איש - 'והאיש הצרוע' - כך שנדע מתוך הפסוק עצמו כי דינים אלו אכן נהוגים באיש ולא באשה. ומדוע סמך הכתוב לדרוש מיעוט זה מפסוקים קודמים שאינם עוסקים כלל בענייני ניהוג המצורע, והוא פלאי.

והנראה בזה, על פי הכלל שבידינו כי מקום הדרשה והמיעוט בא לגלות על סיבת וטעם המיעוט, ובכן אילו היה כותב 'איש' להלן בדיני הנהגת המצורע, הוה אמינא כי עיקרי הנהגות הללו באו מחמת שהוא 'איש', אשר לכן עליו לפרוע ראשו ולפרום בגדו, והא ליתא שכן עיקר מצות הפריעה אינו משום שהוא 'איש' אלא מפני שהוא 'צרוע', והיות האדם מצורע זהו המחייב בכל הנהגות הללו, והלא עצם דין מצורע אין בו שום הבדל בין איש לאשה. וכל המיעוט של אשה הוא מטעם אחר, שפטרו אותה משום כבודה, ולכן גילה הכתוב מיעוט זה דוקא לעיל במקום שהכתוב רומז על כבודה של האשה, והיינו כשהוא מדבר על קרחת וגבחת ומדגיש 'איש' - שאינו שכיח באשה מחמת כבודה, הנה זה גופא הוא הטעם שאין בה פריעה ופרימה, שמכיון ששערה חלק ממבנה גופה

1 ועיין ברמב"ן שמשמע מדבריו שאכן יש חילוק למעשה בין נגעי אדם לנגעי בגדים, שלגבי נגעי אדם כתב דהוי גדר חולי (יג, ג) אבל לגבי נגעי בגדים כתב (יג, מז) שאינו ענין טבעי כלל, עיי"ש.

ואיש אשר יגע במשכבו יכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב (טו, ה)

דרשו חז"ל (בבא קמא טו): 'משכבו - ולא הגזול'.
ופירש רש"י שם: גזירת הכתוב להוציא את המשכב
הגזול שאינו נעשה אב הטומאה לטמא אדם. וכן
כתב הרמב"ם (כלים כד, ז): אין אדם מטמא במדרס
משכב או מרכב שאינן שלו, שנאמר והנוגע
במשכבו.

הנה לדעת רש"י והרמב"ם, דרשה זו מתפרשת
כמשמעה, שאין משכב הזב נעשה אב הטומאה
אלא אם כן הוא שלו, אבל אם המשכב גזול בידו,
אינו מטמא טומאה חמורה משום מדרס משכב
[והריהו מטמא רק משום מגע בלבד כשישב בדרך
של נגיעה, עיין רמב"ם שם]. אולם התוס' (ב"ק שם
ד"ה דגול) תמהו על דבר זה, ולכן כתבו לפרש בדרך
אחרת, שאין המדובר במשכב גמור שכל חסרונו
הוא בבעלות, אלא כשגזול עורות של בעל הבית
המחוסרים יחוד, שעדיין אינם נחשבים ככלים, ועל
זה אמרינן שאין בכוחו של הגזול להכשירם לקבל
טומאה במחשבה עיי"ש. אך עכ"פ פשיטא להו
שאם גזל משכב גמור שאינו מחוסר יחוד - שפיר
מטמא טומאת משכב ואינו נבדל בדיניו ממשכבו
שלו.

אמנם אליבא דהראשונים הנ"ל, דרשה זו באמת
צריכה תלמוד רב, מהו ענין בעלות ממונית אצל
טומאה וטהרה, וכי מה סברא יש בכך שהטומאה
וחומריתה תהא תלויה בבעלות המטמא, שרק כאשר
המשכב שייך לו הריהו מטמא טומאת אדם. וזה
לכאורה כוונת התוס' במה שכתבו על פירוש רש"י
'זוה תימה'.

ונראה ששורש מחלוקת הראשונים תלויה
בהבנת יסוד גדרה של טומאת משכב. לדעת התוס',
טעם חומריתה של מדרס המשכב לעומת מגע הוא,
משום שהמשכב נחשב לנגיעה חשובה וממשיית
יותר מן המגע האקראי, שמידת החיבור בינו לבין
המשכב אשר גופו שוכב עליו, מרובה ממידת
החיבור שישנה בנגיעה בעלמא. ולכן בעוד שהכלי
אשר יגע בו הזב אינו נעשה אב הטומאה, אלא
נטמא בדרגת ראשון לטומאה שאין בו כוח לטמאות

ולהתרבות, וכל מחלה שאינה מתפשטת ומחמירה
מהווה הדבר סימן לתחילת רפואתה - כך גם הנגע
שבבשר האדם, אם הוא פושה ומתרבה, הריהו נגע
טמא, אך אם עמד בעינו, אין זה אלא נגע שהולך
ומתרפא ואינו טמא, וכלשון הכתוב (ג, לז) "ואם
בעיניו עמד הנתק ושער שחור צמח בו - נרפא
הנתק". אמנם נגעי בגדים שאינם מוגדרים כמחלה,
אלא כמציאות שנשתנתה, הרי שאין הנגע צריך
לפשות כדי להיקבע כטמא, אלא דיו שעמד בעינו
ולא נתכהה, ואף לאחר שבעת ימים צבעו אינו
דוהה, כדי להיחשב כנגע שקנה שביטה בבגד והוא
טמא.

כך שבנגעי הגוף, אף אם שורש הנגע איננו דבר
טבעי, אבל ההתייחסות היא ככזו. ואפשר שריפוי
הנגע הוא לכולי עלמא מצד כוחות הגוף המתגברים
על הנגע ומשנים אותו לכאן או לכאן, ולכן כל
שהנגע עומד בעינו אות הוא כי הוא דבר המתרפא
והולך. משא"כ בגד שאין בו בעצמו שום כח טבעי
של השתנות לכאן או לכאן, הרי עצם שינוי מראה
הבגד נקרא נגע טמא, גם כשאינו פושה ומתגדל,
שכן קיום הנגע מורה שהצבע החדש הנוגע קבע
את מקומו פה.

ומאותו הטעם גם נשתנתה צרעת הבגד מצרעת
האדם לענין טהרה, כי בעוד שהאדם נטהר מצרעתו
כשנרפא הנגע או שקצצו, הרי שהבגד שהוחלט אין
לו תקנה עולמית, ואף אם יקצצנו או אם יעלם
הנגע כלא היה, אין הבגד נטהר ודינו לשריפה (עיין
חז"א נגעים סימן א אות ג). והביאור בזה הוא, משום
שכל מחלה נידונית לעולם כדבר חולף, ולכן אף
לאחר שהוחלטה צרעתו ונטמא טומאה חמורה,
עדיין צפוי הנגע להירפא בבוא העת, וכאשר
נרפא נטהר, משום שמתחילת עניינו לא חלה עליו
טומאה עולמית, אלא על משך תקופת החולי בלבד,
הנתפס כדבר זמני. אולם הבגד שנשתנה צבעו -
הרי כשם שאין דרך הטבע מביאתו לידי צרעת, כך
אין מדרך הטבע שיטהר ממנה, ולכן כיון שהוחלט
הבגד כבגד נגוע, הרי שהטומאה החלה עליו הינה
טומאה עולמית, ושוב אין נזקקים לו ולמראה נגעו.

* * *

הטומאה גדול מכוחו של הכלי שרק נגע בו הזב, שמקומו של אדם מקושר ומיוחס אליו יותר מאשר כליו שבאו עמו במגע חיצוני בלבד, וזהו יסוד ההבדל בין גדר המשכב לגדר המגע, שרק על 'מקומו של הזב' חלה דרגת אב הטומאה כגופו. הנה כי כן, על מנת שיחשב המשכב כמקומו של האדם עליו להיות דווקא שלו, אבל הגזול בידו אינו חשוב כמקומו, יען כי אינו רשאי להימצא בו כלל, והרי זה מקומם של הבעלים הממוניים, ולא מקום משכב הזב שבא בגבולם. ושוב אין בכלי זה בכדי לטמאות אלא משום מגע, ככל הכלים אשר חיבורם אל הטמא הוא בקשר חיצוני בלבד, ואינם נעשים אלא ראשון לטומאה, לטמאות אוכלים ומשקים אך לא אדם וכלים.

אדם, הרי שמשכב הזב, בשל היותו כרוך עם האדם ומאוגד עמו במדה יתירה, הופך להיות אב הטומאה לטמאות אדם כגוף הזב עצמו. ואכן לפי גדר זה, באמת אין מקום לדון מיהו בעל המשכב, ואין יסוד להבדיל בין משכב הזב השייך לו לבין המשכב הגזול בידו, שדבר זה אינו מעלה או מוריד מאופיו של החיבור בין הטמא לבין הכלי, שמאחר וסיבת הטומאה נעוצה באיכות המגע של הטמא - מה לי משכב שלו ומה לי משכב של חברו.

אך לדעת רש"י והרמב"ם, החומרא היתירה שנתנה תורה במשכב, איננה משום חשיבות דרגת הנגיעה, אלא גדר הדבר הוא שהמשכב נחשב כמקום הימצאותו של האדם, באשר הוא 'מקומו' של אדם, ולכן כוחו של משכב הזב להעביר את

היכל השבת

קדושת השבת

והכי איתא בדברי הרשב"א - שיום השבת נתקדש וכו' שישרה בו כבודו ותפארתו יתברך (חידושי אגדות תענית פרק ד).

ועיין בספר בית הלוי על התורה (פרשת בראשית) - בשבת חידש בהעולם, דגם בזה העולם בתוך הבריאה, יהיה גילוי כבוד שמו יתברך, פירוש דגם בזה העולם יהיה מקום ויכולת להיות משיגים כבודו יתברך וכו', ויש לומר דזהו כוונת המדרש, על הא דכתיב ויכל ביום השביעי, משל למלך שעשה לו טבעת, מה חסר בו חותם, כך מה היה העולם חסר שבת, דעיקר הטבעת הרי של כל אדם הם שוים, והשינוי שבהם הוא בחותם, שכל אחד כותב שמו על הטבעת שלו, וכן ממשיך שבת לחותם, שנכתב על העולם שמו של הקב"ה יתברך, ושיהיה בו שפע קדושה מגילוי כבודו יתברך. [והוא כענין דאיתא בזוהר - שבת שמא דקודשא בריך הוא (מאמר הזוהר לסעודת צפרא דשבתא). ששבת קודש הוא חותמו ושמו של המלך].

וכן כתב הסבא מקלם (חכמה ומוסר ח"ב אות לג) בענין מה שהשבת היא עדות על מציאותו ית"ש -

בשבת נקל להשיג את ידיעת ה'

'קדושת השבת', אף שעיקרו הוא 'ציווי' לקדש את היום ולשמרו בקדושה. הרי יש ב'ויקדש אותו' גם 'מציאות' של קדושה השורה ביום זה, משום שקידשו ה'.

והיינו, שביום זה שורה יותר קדושה בכריאה, שהקב"ה משרה את קדושתו בעולם. כלומר שבשבת קודש הנבראים מרגישים ומשיגים יותר את אמיתת מציאות ה'. ביום זה הקב"ה מראה את כבודו ית"ש, וכנוסח התפילה ביוצר של שבת - לק-ל אשר שבת מכל המעשים ביום השביעי נתעלה וישב על כסא כבודו. מקורו של ענין זה, הוא במה שכתוב ויקדש אותו, דהיינו שביום זה יהיה כבודו של ה' יותר נגלה ונראה בכריאה. יום השבת הוא יום העשוי להשיג יותר את רוממות תפארתו ית"ש.

ומשמעות הדבר בפועל, שהכרת ה' מאירה בלבו בבהירות ומתיישבת בלבו כדבר פשוט. ומתוך כך גם אין לאדם כל תמיהות ותהיות בענין ידיעת ה' והאמונה בו, אשר צריך להתמודד עמהם, כי הלב מרגיש את מציאות ה' ומשוכנע באמיתתו.

כל שבת ושבת אשר יתבונן בהשגה הזאת, אשר כילו הפילוסופים כל ימיהם ולא הבינו זאת, והשגה כזו היא שכלית ועמוקה עד אין חקר, וכל שבת ושבת יבוא יותר בהעמקת החכמה הזאת, ויתחדש בו חידושים בהעמקתה.

ובספר 'מנוחה וקדושה' (להר"ר ישראל איסר תלמיד רבי חיים מוואלוז'ין זצ"ל) - מי שטעם פעם אחת אהבת בוראו על ידי הנשמה הזו, אף שאחר כך סרה ממנו, כדאמר בגמרא ולמוצאי שבת לוקחה ממנו, מכל מקום הוא אינו צריך שוב בכל ימי חייו, לידיעת בוראו, לשום ראייה שכלית, ולא להאמין עבור קבלת הספרים, כי מעצמו יודע הכל.

סגולת השבת לראות את כבוד ה' מתוך הבריאה

כמו כן, מתייחדת השבת בכך שרואים בה את הבריאה במבט יותר נעלה. בשבת, הבריאה משמשת כאמצעי ו'היכי תמצוי' לראות את תפארת גדולתו של הקב"ה. ודבר זה נובע מתוך מה שקידש ה' את יום השביעי לשמו, כלומר נתן בו קדושה, שניתן יהיה לראות מתוך הבריאה את כבודו ית"ש - 'נתעלה וישב על כסא כבודו'.

ביום השבת ניתן כח מיוחד של קדושה בעולם, שהבריאה תהא מכשיר וכלי לראות על ידה את כבוד ה'. להכיר אותו ואת דרכיו, ולהתפעל מרוממות מעשיו וגודל חסדיו.

וכפי האמור, שבשבת קודש אין זה רק מצוותינו ותפקידינו לעסוק בכבודו, אלא יש בו גם מתנה של קדושה, שהקב"ה קידש את המציאות כולה ביום השבת. מציאות של קדושה, דהיינו שיהא ניתן לראות את כבוד הקב"ה מתוך הבריאה. בשבת מזדהרת הבריאה לאדם באור מיוחד, אשר ממנה עולה יותר כבוד ה'. בימות החול אין קדושה זו מתגלית כל כך בבריאה, כמו בשבת אשר כל יצור מפאיר ומברך לא-ל, וכל הנבראים מספרים כבוד א-ל וקדושתו.

ועיין בזהרה (ח"ב קלו): שכתב על מזמור השמים מספרים כבוד א-ל דקאי על יום השבת - כד נהיר יממא ביומא דשבתא, סליקו דחווה סליק בכלהו עלמין, בנייחא בדחווה, כדין 'השמים מספרים כבוד א-ל ומעשה ידי מגיד הרקיע'. מאן שמים, אלין

שמים דשמא עלאה אתחזי בהו, דשמא קדישא אתרשים בהו. מספרים, מאי מספרים, אי תימא כמאן דמשתעי סיפור דברים, לאו הכי, אלא דנהרין ונציצין בנציצו דנהורא עלאה.

זו היא אחת מענייני הקדושה המיוחדת שניתנה ביום השביעי, 'ויקדש אותו'. סגולה ניתנה ביום זה שיוכלו לראות מתוך הבריאה את גדלו וכבודו. וכמו שכתוב במזמור שיר ליום השבת - מה גדלו מעשיך ה' מאד עמקו מחשבותיך. בשבת קודש משיגים מתוך הבריאה את גודל מעשיו ועומק מחשבותיו.

ועיין בפירוש רבינו ניסים על התורה - ענין קדושתו, כי כאשר הדבר הקדוש לא ישמש לדבר חול כלל, רק לדברים המקודשים, כן יום השבת לא יניע דבר גופני כלל, אבל יחזק השכל וינוע הנפש לצד המעלה, ולזה אמר המשורר מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה' ולזמר לשמך עליון, כי יום השבת נאה לזה מכל ימי השבוע.

יום השבת מסוגל להרגשת גדולת ה' בכל דבר

בימות החול עוסקים יותר בשבח ותודה לה' על מה שיש לנו בבריאה, על זה שהעניק לנו רוב טובו וחסדו. ואילו ביום השבת חובתנו לעסוק יותר בשירה והילול על תפארתו ית"ש. אין זה רק תפקידנו המיוחד ביום השבת. אלא יש בזה גם מציאות מיוחדת, שביום השבת מורגש ומאיר בלב ענין זה ביותר. שביום השבת בכל הטבה ובכל פעולות הבורא וגבורותיו ונפלאותיו, לב האדם רואה את תפארת גדולת הבורא בעצמה. מכיון שיום השבת קדוש לה', אזי בכל ענין שבבריאה, רואים מיד את גדולת ה' ורוממותו, ועומדים משתאים מחכמתו וגבורותיו.

ועיין בספר שפת אמת (חנוכה תרמ"ח) - וכתוב עם זו יצתי כו' תהלתי יספרו. כי לא כל מי שרוצה יכול לספר תהלות ה'. רק בני" שגבראו לכבודו בלבד. וגם לא כל הזמנים מסוגלים לזה רק השבת קודש שנקרא סהדותא.

ואפילו כאשר מתפעלים ממעשי טובותיו וחסדיו, אין זה רק מצד רגשי התודה על כך שהעניק לנו טובה, כבימות החול. אלא עיקר ההתפעלות היא מגדולת ה' וכבודו המתגלית בכך, שהוא בעל

מהריעב"ץ דספרא דאגדתא היינו - חכמת האמת שאנו קוראים קבלה וכו', והיו מעיינין בשבת בדברי אגדה שמושכת הלב, מפני עונג שבת, וקדושת היום מסייעת להשכיל ולהבין בחכמה הנעלמה, קודש קדשים היא, ואמרו רצונך להכיר את מי שאמר והיה העולם, עסוק באגדה.

ועיין בספר 'מאור ושמש' (פרשת ויחי ד"ה הענין) - בבוא שבת קודש בא מנוחה, ואז נתגלה האור הגנוז לצדיקים לכל אחד ואחד לפי מדריגתו.

ובספר אוהב ישראל (פרשת תשא) - המתנה טובה של שבת רצה לומר האור והקדושה עצומה אשר יורד מלמעלה לתוך לבות בני אדם ביום ש"ק, והוא רוח קדושה שכלים חדשים אשר האיש הישראלי משיג אז, וחיות רוחניות הבא מעולם עליון מעולם שכולו שבת וכולו תענוג.

ובספר 'פרי צדיק' (קדושת שבת סוף מאמר א) שכתב על תלמידי חכמים בשבת קודש - בכוחם להשיג מדריגות גבוהות והתגלות סודות התורה בקרב לבם מה שאי אפשר להוציאם מן השפה ולחוץ ולבוא להתגלות שבפה כלל.

חסד ובעל הטבה. ביום השבת, שורה מציאות קדושה, אשר מביאה את האדם לראות בכל דבר את כבוד ה' שבו.

סגולת השבת להשיג סודות התורה

וכמו כן, קידש ה' את יום השבת, להיות האדם מסוגל בו להשגת סודות התורה מעמקיה וטעמיה, וכמו שכתב האריז"ל (זמירות לצפרא דשבתא) - ויחזי לן סתריה דאתאמר בלחישא. יגלה לן טעמיה דבתריסר נהמי. ועיין בדרישה (או"ח סימן תל) - יום השבת הוא מוכן ומזומן ללמוד בו, שיש לו סגולה מצד יתרון הנפש שבאדם בשבת, להועיל לכל מבקש תורה. ובלבוש (או"ח רפא) - אנו משיגים חכמה יתירה בשבת, לפי שהוא יום מוכן לכל השגה.

וכן כתב בספר ראשית חכמה (שער האהבה , פרק 1) - ביום שבת מצד נשמה היתירה הבאה, ירגיש בנפשו תענוג נפלא, ואם חכם הוא על ידה יתגלו לו רזי תורה, כמו שראיתי זה בעיני במורי ע"ה (הוא הרמ"ק) וחכמים כיוצא בו. ועיין במה שאמרו בגמרא (גיטין ס.) - רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא. וכתב שם בהגהות



בעניינא דיומא

ספירת העומר - הימים והשבועות

אותם בקיבוץ קבוצות גדולות להקל על הספירה המורכבת. [כגון אם יבוא האדם לציין שעברו מאתיים ועשרים יום, אזי יצליח יותר להשיג את משמעות הדבר כאשר יתפרש לפניו בפרוטרוט - שהם שבעה חדשים ועשרה ימים]. ואם כן יתכן שספירת השבועות היא רק בכדי לתת צורת ספירה נכונה לספירת הימים.

וכן להיפך גם כשהמטרה לספור שבועות בלבד, יש צורך לצרף אליה ספירת הימים, שעל ידי צבירת הימים יגיע לשבועות. שאם יספור אחת לשבעה ימים בלבד - היום שבוע אחד, היום שני שבועות, הרי מחמת ריחוק הספירות תהיה זו ספירה חסרת אחיזה וחסרת משמעות. ורק באופן שסופרים כל

מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי

מצות ספירת העומר כפי שקבעו לנו חז"ל, מורכבת משני חלקים - ספירת ימים וספירת שבועות, וכמו שאמרו בגמרא 'מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי' (מנחות טו.). והדבר צריך ביאור ופשר, לשם מה אנו מונים שתי ספירות יחדיו.

ולפום ריהטא אין כאן באמת אלא ספירה אחת, רק שכך הוא שלמות הספירה שמונים הן את הימים והן את השבועות.

כלומר שגם כשהמטרה לספור ימים בלבד צריך לצרף לספירת הימים גם ספירת שבועות, כיון שכך דרך האדם שבספירת כמות גדולה, יגדיר

יום, וכאשר מתקבץ מניין של שבוע מצייני את השבוע, יש כאן ספירה נכונה של שבוע. והבן.

ואם כן, לא נוכל לדעת מצורת הספירה שאנו סופרים מה היא עיקר המטרה, אם ספירת הימים או ספירת השבועות, שכן שתיהן נצרכות זו לזו.

ספירת ימים - מפרשת אמור, ספירת שבועות - מפרשת ראה

והנה דין זה של 'מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי' לכאורה משמע מסוגיית הגמרא במנחות (טו). שנלמד הוא מלשון הפסוק 'וספרתם לכם וגו' שבע שבתות תמימות תהינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום, עיי"ש היטב. וכן כתב הרמב"ם - מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר, שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות ומצוה למנות הימים עם השבועות שנאמר תספרו חמישים יום (תמידין ומוספין ז, כב). הרי שהן מצות 'מימני יומי' והן מצות 'מימני שבועי' נלמדות מאותו פסוק בפרשת אמור. ולפי זה הרי פשוט שהם ספירה אחת, וא"כ ביאור גדר הספירה הכפולה הוא כמו שנתבאר, שכך היא שלימות צורת ספירה נכונה שמשולב בה גם ימים וגם שבועות.

אולם מצינו מפורש בגמרא חגיגה ששני המניינים נלמדים משתי פרשיות נפרדות, כדאיתא התם - אמר אביי מצוה למימני יומי דכתיב 'תספרו חמישים יום', ומצוה למימני שבועי דכתיב 'שבעה שבועות תספר לך' (חגיגה יז). הרי להדיא שמניין הימים נלמד מפרשת אמור, ומניין השבועות נלמד מפרשת ראה. ולכאורה יש בזה סתירת הסוגיות, ונדחקו בזה המפרשים, ועיין ב'העמק שאלה' להנצי"ב (שאלתא קז) שהאריך בזה והראה לדעת שאין להוכיח מסוגיית הגמרא במנחות שמניין שבועות נלמד מפסוק 'שבע שבתות' שבפרשת אמור. ואם כן אין לנו אלא מה שאמרו במסכת חגיגה שמצות מימני שבועי נלמד מפרשת ראה. ואכן הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קסא) כתב שמניין השבועות נלמד מפסוק 'שבעה שבועות תספר לך' שבפרשת ראה. [ומה ששמע מהרמב"ם

בהלכות תמידין ומוספין שנלמד מפסוק שבע שבתות, עיי"ש במפרשים מה שביארו בזה].

ומאחר שמניין הימים ומניין השבועות נלמדים משתי פרשיות נפרדות, הרי מבואר בזה שאין טעם שני המניינים כדי שתהא ספירה שלימה כמו שביארנו לעיל, אלא ודאי שכל ספירה יש בה תוכן וגדר כשלעצמה. ועלינו לדעת אפוא מהו גדרה של כל ספירה.

ונראה בזה, דהנה מצות ספירת הימים נלמדת מפרשת 'אמור', ששם נאמר 'תספרו חמישים יום'. ואילו מצות ספירת שבועות היא בפרשת ראה שנאמר בה 'שבעה שבועות תספר לך'.

בפרשת ראה סופרים 'שבועות קציר'

ולפי מה שנתבאר בגדרי שתי פרשיות אלו מבוארים הדברים שפיר, שבפרשת אמור שתוכן הספירה מתייחס להקרבת 'העומר' שבתחילתה ולהקרבת 'שתי הלחם' שבסופה, על כן הספירה היא בימים, שכן ההקרבה נעשית ב'יום', וכלשון התורה 'ועשיתם ביום הנפיכם את העומר', וכל המניין הוא מ'יום הביאכם' את עומר התנופה עד 'עצם היום הזה' דהיינו יום החמישים שבו מביאים את המנחה החדשה. הרי שגדר הבאת הקרבנות מתייחס ונמדד ב'ימים', ומעתה אף הספירה המקשרת ביניהם נקבעת בימים. וגדר מצות ספירה זו היינו לספור את ימי הקצירה אשר בתחילתם בא קרבן העומר ובסיומם בא קרבן שתי הלחם, ובכך אנו מציינים ומבטאים את הקשר שיש בין שני קרבנות אלו, שראשיתו במנחת העומר מן השעורים על הקציר עצמו, וסופו במנחת שתי הלחם מן החיטים המשובחים על יבול התבואה המשובחת שזכינו לו.

אולם בפרשת ראה שתוכן הספירה מתייחס לתקופת 'הקציר', והרי תקופת הקציר אינה נמדדת ומשוערת כי אם ב'שבועות' כמו שביארנו על פי לשון הכתוב "שבועות קציר", וממילא אין נזכר שם אלא ספירת שבועות. וגדר מצות ספירה זו היינו לספור את שבועות הקציר, ובסיומם לעשות חג לה' על כל שבועות הקציר שנתן לנו.

ונמצא ששתי המצוות - 'מצוה למימני יומי

ומצוה למימני שבועי' - יסודם בשתי פרשיות שנאמרו במצוה זו, וגדרם שונה זה מזה.

מחלוקת הראשונים אם ימים ושבועות מצוה אחת או שתיים

ואכן דעת רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב ה' ח"ד מד ג') שהן שתי מצוות נפרדות, עד שכתב לתמוה, בזה הלשון: 'למה אין מברכין שתי ברכות' אחת לימים ואחת לשבועות, שהרי שתי מצוות הן, והן כתפילין של ראש ושל יד דאמרין ב' ברכות אפילו לא שח, ועוד איך אנו סומכין 'היום י"ד יום שהם ב' שבועות', ו'היום כ"א יום שהם שלשה שבועות' והיה לנו לומר היום י"ד יום והיום ב' שבועות.

אמנם הרמב"ם בספר המצוות (עשה קסא) דעתו שמכיון שעניינם אחד הריהם מצוה אחת, שכתב: 'וכמו שמנין השנים והשמיטים מצוה אחת כמו שביארנו, כן ספירת העומר מצוה אחת וכו', והראיה הברורה על זה היותנו מונים השבועות גם כן בכל לילה, באמרנו שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים, ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין מניינם כי אם בלילי השבועות לבד, והיינו אומרים שתי ברכות אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת ימי העומר ועל ספירת שבועי העומר, ואין הדבר כן. אבל המצוה היא ספירת העומר ימיו ושבועותיו כמו שתיקנו'.

ונראה בביאור דעת הרמב"ם, דס"ל שמאחר ששתי הספירות באות לרגל הקציר, נחשבות הן כמצוה אחת, ולכן שתי הספירות מתאחדות לספירה אחת, [שהרי תכלית שתייהן כדי למנות את אותה תקופת הקציר]. ואף שספירת הימים מעניקה לימים אלו את המשמעות של מנחות העומר ושתי הלחם הבאים לרגל הקציר, כך שספירת השבועות מבטאת את עצם תקופת הקציר וחג השבועות, בכל זאת צריך לשלב את ספירת שניהם יחד מכיון שהן מצוה אחת, מפני שתוכן עניינם שוה.

ומעתה שוב אין אנו צריכים למה שביארנו לעיל, שטעם השילוב בין הספירות הוא בכדי שתהיה ספירה נכונה ומושלמת, אלא הם נספרים כאחת משום שהם מצוה אחת.

מצוות המתקיימות כאחת - בספירה, בציצית, ובארבעת המינים

[וכשם שמצינו במצות ציצית שבפרשת שלח כתיב 'ועשו להם ציצית' דהיינו פתילים, ובפרשת כי תצא כתיב 'גדילים תעשה לך'. ופירושו חז"ל דהוי 'מצוה אחת' שמורכבת מגדיל ופתיל, מכיון שעניינם אחד, כך גם דעת הרמב"ם בשתי הספירות של ספירת העומר, שמכיון שעניינם אחד הרי הם מצוה אחת. ולדעת רבינו ירוחם צריך לעיין מהו החילוק בין שתי הפרשיות שבציצית שמתאחדות למצוה אחת, לבין שתי הפרשיות בספירת העומר שנחשבות לשתי מצוות.

והנה גם מה שדעת הרמב"ם שבספירת העומר יש לשלב את שתי הספירות כאחת, גם זה ניתן לכאורה ללמוד ממצות ציצית, שכן גם שם קבעו חז"ל שצריך לשלב את מצוות פתיל וגדיל באגודה אחת - שתחילתו גדיל וסופו פתיל, ואם עשה גדיל לחוד ופתיל לחוד לא קיים מצוה זו. ומעתה יש לנו ללמוד מזה למצות ספירת העומר שצריך לשלב את שתי הספירות.

ועדיין יש לעיין, שהרי במצות נטילת ארבעת המינים שהם בוודאי מצוה אחת, יש שם דעת כמה מהראשונים שיוצא גם כשנוטל בזה אחר זה. ובאמת צריך הדבר ביאור מאי שנא ארבעת המינים מפתיל וגדיל. אלא חזינו שדבר זה קבעו חז"ל בכל מצוה לפי עניינה המיוחד, ובציצית נקטינן שהצורה הנכונה של הפתיל והגדיל היא כשהם באים באגודה אחת והפתיל יוצא מהגדיל. ואם כן במה שכתב הרמב"ם שצריך לשלב את שתי הספירות אכתי אין די לנו בזה הטעם שהם מצוה אחת, אלא אנו נזקקים לטעם שכתבנו לעיל שצורת ספירה נכונה היא כשהיא באה בשילוב ימים ושבועות כאחד.]

'זכר למקדש' רק לימים ולא לשבועות

ובזה יתפרש באופן נפלא סוגיית הגמרא שם (מנחות טו:): רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא. הרי דקסבר אמימר שמאחר ובזמן הזה אין הספירה אלא תקנה מדרבנן זכר למקדש, על כן מנה יומי ולא מנה שבועי. ונתקשו המפרשים

'ועשית חג שבועות לה' אלוּקִיךְ', בין שיש לו קציר ובין שאין לו קציר אתה עושה יו"ט.

דהיינו שלגבי עצם החג יש ריבוי מיוחד, שאף כאשר אין קציר בפועל בכל זאת ישנו חג קבוע מן התורה [והטעם משום שהעדר הקציר וגלותנו מארצנו - הוא דבר ארעי וזמני]. אולם אכתי הדרשה היא רק לגבי עצם החג אבל על הספירה ליכא ריבויא דקרא, ואין כל טעם לספור כאשר אין כלל שבועות קציר.

שו"ר ב'שפת אמת' (מנחות שם) שכתב כעין זה, אלא שלא מבואר בדבריו מה גדר הספירה של פרשת ראה, ולפי האמור הדברים מבוארים שפיר.

מרכז ייטוי והכנה
אנשי
הדרן המפעילים והלכות אל האנשי

ט"ו פסוקי שוראפיו של האנשי ר"ב משה כהנא ראש אגודת אנשי ארץ ישראל
אנשי ויכל האנשי פועלים וייטוין אל פי ד"ר הספירה של חג שבועות בשם יו"ט
ראש אגודת אנשי ארץ ישראל פועלים וייטוין אל פי ד"ר הספירה של חג שבועות בשם יו"ט

ברכות מאליפות

ברגשי גיל ושמחה הגנו להביע את מיטב איחולינו וברכותינו הלבביות, להאי גברא רבה ויקריא רבים נהנים ממנו עצה ותושיה, ומשיב לכל אדם בלב ונפש הפיצה בסבלנות אין קץ

משה קירשנבוים שליט"א
ה"ה הרה"ג רבי
ראש אירגונינו
ונות ביתו החשובה תחי

ולתננו הרב **שמעון צבי רבינוביץ שליט"א**
בן הרה"ג רבי **מנדל רבינוביץ שליט"א**
מגדולי העושים והמעשים לתורה ולתעודה

להלל הולדת הבת/הנברה

יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידכם ואך טוב וחסד ששון ושמחה ישימנו במעונכם תמיד, ותרו ממנה ומכל יוצ"ח רוב נחת דקדושה כל הימים, אמן

המברכים
אירגון אנשי בארץ הקודש אריה קירשנבסקי מגדל

בביאור דברי אמיר מה טעם הוא שכיון שהוא רק 'זכר למקדש', מנה דווקא יומי.

אמנם לפי מה שנתבאר בדברינו שמקור שני המניינים של מימני יומי ומימני שבועי יסודם בשתי הפרשיות שב'אמור' ושב'ראה', הדברים מבוארים כפתור ופרח.

דהנה נתבאר שספירת יומי שבפרשת אמור, יסודה בחובת העבודה של מנחות העומר ושתי הלחם וקרבניהם. ואילו ספירת שבועי שבפרשת ראה יסודה בהודאה והשמחה לפני ה' על עצם הקציר. ואם כן יש לומר דהיינו דעת אמיר, שבזמן הזה בטלו שתי הסיבות לספירה, שמכיון שגלינו

מארצנו שוב אין לנו קציר, וגם אין מביאים את קרבנות העומר ושתי הלחם. אלא שמדרבנן תיקנו לספור הספירה זכר למקדש. והיינו כדאיתא בגמרא לגבי נטילת לולב כל שבעה - 'ומגלן דעבדינן זכר למקדש דאמר קרא 'כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך' נאום ה' וגו' ציון היא דורש אין לה', מכלל דבעיא דרישה 'ר"ה ל'. ולכן סובר אמיר, שכיון שכל סיבת החיוב ותקנת ספירת העומר בזמן הזה היא רק מצד 'זכר למקדש', אם כן היינו רק לגבי מצות ספירת הימים שהיא מצד עבודת קרבנות העומר ושתי הלחם, אבל ספירת השבועות שחובתה מצד פרשת ראה - שהיא עבור עצם הקציר - על זה לא תיקנו ספירה מדרבנן. ולכן 'מני יומי ולא מני שבועי'.

חג שבועות מדאורייתא גם בזמן הזה

ואמנם משום זה היה מקום לומר שאם כן לא יחול כלל חג שבועות של פרשה זו, אכן זהו כבר דרשו על כך בספרי (ראה פד) על הפסוק 'ועשית חג שבועות לה' אלוּקִיךְ' - 'מכלל שנאמר 'וחג הקציר בכורי מעשיך' יכול אם יש לך קציר אתה עושה יום טוב ואם לאו אין אתה עושה יו"ט, תלמוד לומר