

קובץ הערות וביאורים

# תמים בחוקיד

גליון א' (ב)





בסיעתא דשמיא

קובץ הערות וביאורים

# תמים בחוקיך

## גליון א (ב)

יו"ל לקראת יום הבהיר יו"ד שבט ה'תש"פ  
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א



יו"ל ע"י תלמידי בית המדרש  
דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש - חובבי תורה  
שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה

חברי המערכת:  
הת' השליח מנחם מענדל שיחי' בוימגארטען  
והת' מנחם מענדל עזרא שיחי' נחמנסון



יו"ל ע"י תלמידי ביהמ"ד דישיבת תומכי תמימים  
ליובאוויטש - חובבי תורה

Published by Central Yeshivas Tomchei Temimim  
Lubavitch - Chovevei Torah

885 Eastern Pkwy Brooklyn, NY 11213  
leviov62@gmail.com | 718-735-6601

# פתח דבר

**לקראת היום הגדול והקדוש העשירי בשבט** יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, אנו מוציאים לאור "קובץ הערות וביאורים תמים בחוקיך", המכיל חידושי תורה וביאורים שנתבררו ונתלבנו בפלפול התלמידים ודיבוק חברים של תלמידי ביהמ"ד תומכי תמימים ליובאוויטש – חובבי תורה.

**פותחין ב"דבר מלכות"**, ומכיון שהמסכת הנלמדת בישיבות השתא היא מסכת קידושין, הדפסנו בתחילת הקובץ אגרת של כ"ק אדמו"ר שליט"א המכילה תוכן הדרן על מסכת קידושין, אותו השמיע הרבי ביום ההילולא יו"ד שבט ה'תשכ"ב. (ההדרן המלא נדפס בתורת מנחם ה'תשכ"ב ח"ב עמ' 61 ואילך).

כאן המקום להודות לכל חברי הנהלת ישיבתנו, לראשי הישיבה, הרמ"ם והמספיעים, הרה"ח ר' **מנחם מענדל** הכהן שיחי' **בלוי**, הרה"ח ר' **דב** שיחי' **באראן**, הרה"ג ר' **ברוך אלכסנדר זושא** שיחי' **ווינעה**, הרה"ג ר' **ישראל** הלוי שיחי' **לאבקאווסקי**, הרה"ח ר' **שלום דובער** שיחי' **ליפסקער**, הרה"ח ר' **בנימין** שיחי' **באראס**, הרה"ח ר' **יוסף יצחק** שיחי' **פלטיאל**, הרה"ח ר' **שלמה** שיחי' **שטרנברג**, הרה"ח ר' **חיים יצחק** שיחי' **פאלטער**, הרה"ח ר' **מנחם מענדל** שיחי' **אזימאוו** והרה"ח ר' **משה** שיחי' **חורי**, שהשקיעו מזמנם ותרמו מידיעותיהם, כוחם ומרצם בחינוך תלמידיהם ותהי משכורתם שלימה מן השמים.

ויהי רצון שבזכות כל מעשינו ועבודתנו כל משך זמן הגלות, ובפרט בזכות לימוד התורה, הן לימוד התורה הנגלית והן לימוד פנימיות התורה, ובאופן ד"יפוצו מעינותיך חוצה", נזכה במהרה בימינו לקיום היעוד ד"ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" בבית המלך המשיח שאז לא יהיה עסק כל העולם כולו אלא לדעת את ה' בלבד שנאמר **"כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"**.

יום ההילולא יו"ד שבט ה'תש"פ  
שבעים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

## המערכת

# תוכן הענינים

## דבר מלכות

9 | הדרן על מסכת קידושין

## חסידות

15 | תשובה משנה את העבר

הרה"ח ר' שלמה שטרנברג

19 | הערה באגה"ת פי"ב

הת' מנחם מענדל בוימגארטען

## נגלה

21 | בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה

הרה"ג ר' ברוך אלכסנדר זושא ווינער

25 | גדר מכה בפטיש

הנ"ל

29 | בפלוגתת הראשונים אודות מי שיצרו מתגבר עליו

הרה"ח ר' חיים יצחק פאלטער

37 | ביאור בתד"ה האשה נקנית

א' התמימים

43 | הערה בתוס' ד"ה "בפרוטה"

הת' דובער מיהיל

47 | בתד"ה היבמה נקנית

הת' מנחם מענדל שניידערמאן

50 | כל שאינו יודע בטיב גטין וקידושין

הת' מנחם מענדל בוימגארטען

55 | גירושין – סילוק השייכות

הת' מנחם מענדל יעקבסאן

56 | קידושין במחילת מלוה  
הת' דובער מייהיל

62 | אל יוציא דבר מגונה מפיו  
הת' מנחם מענדל יעקבסאן

65 | זמן סעודת רוב בני אדם  
הת' מנחם מענדל שניידערמאן

## הלכה

66 | המלך מסתפר בכל יום  
הת' לוי יצחק פוליצ'נקא

67 | מי שאין לו אלא כוס אחד  
הת' מנחם מענדל גאנזבורג

69 | כמה הערות בשו"ע  
הת' מנחם מענדל עזרא נחמנסון

## שונות

78 | בירור מדרשי חז"ל על מסע בני מרעמסס לסכות  
הת' מנחם מענדל בויגארטען

103 | שיעור הילוך השמש היומי לשיטת הרמב"ם  
הנ"ל

106 | בזמן העיקר של הרמב"ם  
הנ"ל

108 | הכניסה צרתה לביתה  
הת' איתן ניסים גאלסטיאן

109 | טעם קביעת ימי החנוכה  
הת' מנחם מענדל עזרא נחמנסון





---

# דבר מלכות

---

## הדרן על מסכת קידושין

---

ב"ה, עש"ק ט"ו בשבט, תשכ"ב

... ע"ד ת"ת דרבים במסכת קידושין, ומסיבת הסיום במוצש"ק אור ליום ראשון בשבת דפרשת מתן תורה.

ודבר בעתו מה טוב, שהרי סיום המסכת — תניא ר' נהוראי אומר כו' — מדבר במעלת התורה, מעלתה לא רק בנוגע לעולם הבא ועניניו, כי אם גם בהנוגע לעולם הזה ועניניו, ואדרבה — ההדגשה היא איך שטובה היא מכל אומנות שבעולם בנוגע לשכר בעולם הזה.

ולהעיר בסיום הג"ל\*, שלכאורה מצינו בזה היפך הכלל הידוע, אשר הברייתא מוסיפה על הענינים שבמשנה ומבארת ומפרטת אותם יותר, דכיון שגתרכו הגזירות ונתמעטו הלככות וכו' הרי "קוצר מילי" של המשנה, שהיא "דבר קצר וכולל ענינים רבים" אינו מספיק, מפני ירידת הדור. ובברייתא דר' נהוראי הוא להיפך, שדברי המשנה באו בפירוט יותר, בהזכירה חולה, זקנה ויטורים, ולא רק זקנה כמו בברייתא. כן נמצא במשנה גם הטעם להחשיבות דתורה — כי שכרה בעוה"ז ובעוה"ב, ושאר כל אומנות רק בעוה"ז, והושמט טעם זה בברייתא.

— ודרך אגב: הציון (על הגליון) לברייתא זו "מס' סופרים פט"ז" — מקומו על המאמר במשנה, כי במס' סופרים (וכן גם בתוספתא ספ"ה) — הוא כלשון המשנה —

ויובן זה — בקיצור — ובהקדמה שהמדובר, הן במשנה והן בברייתא הוא בנוגע ללמד את בנו, וע"פ מ"ש חנוך לנער עפ"י דרכו "יצטרך המלמד שיזרו אותו על הלימוד בדברים שהם אהובים אצלו לקטנות שניו ויאמר לו קרא כו' לא לעצם הקריאה לפי שאינו יודע מעלתה". והרי הבן שבגיל החנוך (והנשים וכלל עמי הארץ) אינו שייך עדיין ללימוד תורה לשמה,

---

ההדגשה .. בעולם הזה: כמו במתן תורה (שבת פה, סעי"ב ושם), ומבארת ומפרטת: גם בברייתא כאן — מבאר יותר ומביא גם סיום הכתובים וזקניו ה' ועוד ינובון, ודלא כבמשנה.  
קוצר מילי: . . . ובר קצר — ענינים רבים: הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ.  
יצטרך המלמד — מעלתה: פיה"מ להרמב"ם ר"פ חלק — עיי"ש שהאר"ך.

\* ראה גם לקו"ש חס"ז ע' 533 ואילך. המו"ל.

להיות כעבדים המשמשים את הרב שלא ע"מ לקבל פרס „עד שתרכבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה“.

וגם במדרגת הבן חילוק, שבדור המשנה, ראשונים כמלאכים, גם הבן אהוב אצלו ומשתוקק לשכר דעוה"ב, ולכן גם עי"ז אפשר להמשיכו ללימוד התורה, משא"כ בדורות שלאחרי זה, דאנו כחמורים, שאינו משתוקק לעוה"ב, ולכן לא הוזכר שכר דעוה"ב בברייתא.

ועד"ז בנוגע לחילוק השכר דאומנות ותורה בעוה"ז: בדורות האחרונים אשר כל דרך איש ישר בעיניו, ועל כל פשעים תכסה אהבה (אהבת עצמו) — אינו ירא מפני חולי ויסורים, כיון דאין יסורים בלא עון ומאמין בעצמו שלא יכשל בזה, ובנוגע לחולי — בטוח בעצמו „שינהג עצמו בדברים אלו שהורינו (ואז) אני ערב לו שאינו בא לידי חולי כל ימיו“.

משא"כ בדורות הראשונים, דור המשנה, שגם מחולי ויסורים מתירא — ע"פ דברי המשנה אל תאמין בעצמך עד יום מותך, וכן בנוגע לחולי — אינו מאמין בעצמו ואולי יכשל „במנהגות הרעים“ ויחלה — ולכן דוקא במשנה מזכיר חולי ויסורים.

\* \* \*

ובענין הנ"ל וביאורו — יש לקשר, כמנהג ישראל, גם סיום המסכת בראשה: האשה נקנית כו' בכסף בשטר וביביאה.

דלימוד התורה, אשר צ"ל באופן כאילו היום ניתנה מסיני, יום מתן תורה (ועד שנצטוונו: מה להלן (בעת מ"ת) באימה ובריאה אף כאן באימה ובריאה) הוא ענין דהאשה (המבוררת — כדיוק התוס' — זו כנסת ישראל) נקנית לבעלה (זה הקב"ה) וכדרז"ל ביום חתונתו זה מתן תורה —

ובזה ג' דרכים — וכנ"ל בסדר הלימוד איך „שיורו המלמד“:  
בכסף — שכר גשמי,

בשטר — שאינו שווה פרוטה, אבל כותב לה את מקודשת לי —  
מקדשה לו אסר לה אכולי עלמא כהקדש, ומאסף חרפתה — שכר רחמי,

---

עד — יתירה: רמב"ם הלכות תשובה סוף פ"י, ודייק הרמב"ם ולא הוזכר בינה — כי אדרבה באשה ניתנה בינה יתירה, אבל דעתן — קלה, וכן קטן — לאו בעל דיעה הוא, והיכחה אם כבר גדול, הוא ע"י שבדוקים אותו אם יודע לשם מי מגדל כו', ראשונים . . . דאנו: שקלים רפ"ה.

עצמו — כל ימיו . . . במנהגות הרעים: רמב"ם הלכות דיעות פ"ד ה"כ.  
מה להלן: ברכות כ"ב א. וראה מש"כ בזה רבינו הזקן, בעל התניא והשו"ע, כפי תורה אור (כ"ב, ב).

ומאסף חרפתה: ישע"ה, א. וברד"ק שם, ובריש מסכת זו: טב למיתב טן דו

(ו, א).

אבל אין יחוד גמור עם הבעל — כי אינו עושה בשבילו אך לקבל פרס<sup>1</sup>.

ובביאה — (ובל' הכתוב) ודבק באשתו והיו לבשר אחד.

שלימות הלימוד — שלא ע"מ לקבל פרס כלל — אשר אז ישראל (על ידי) אורייתא וקוב"ה כולא חד.

... ע"פ מרז"ל הנ"ל דמה להלן בעת מ"ת יום חתונתו — כן הוא אף כאן בלימוד התורה בכל עת, ואמרז"ל דבעידנא דעסיק בה מצלא אבל לא בעידנא דלא עסיק בה — מבואר דהאשה נקנית דאירוסין, אינו דבר המתחדש בכל יום, ודלא כנישואין, ואכ"מ.

---

אינו עושה — פרס : ר' יונה (אבות פ"א ה"ג).

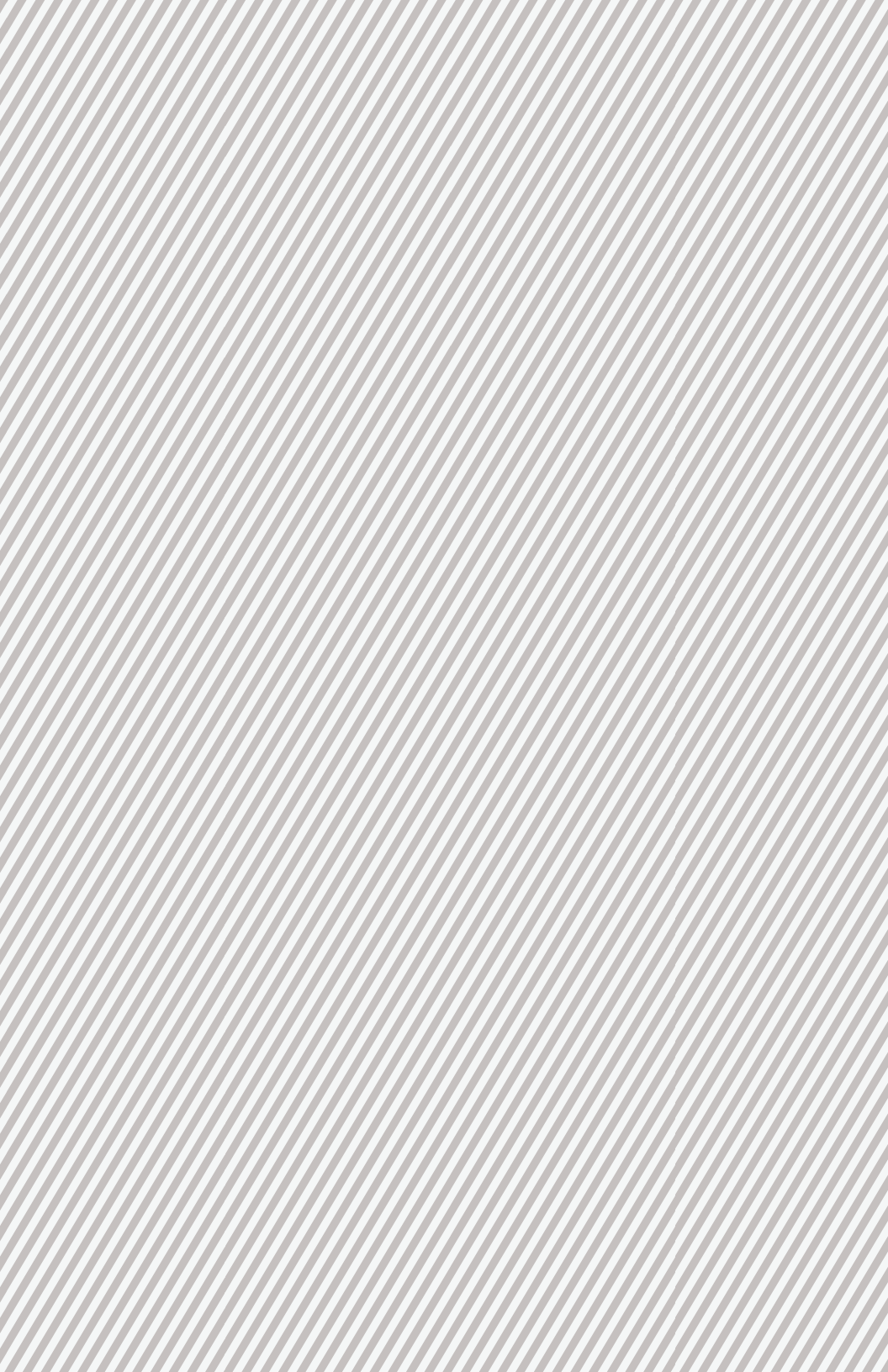
ישראל — חד : זהר ת"ג עב, א.

מ"ת . . דאירוסין : ראה מדרש רבה בא ספסיו : העוה"ז אירוסין היו כו' לימות המשיח יהיו גישואין.

וי יל דבעידנא : סוטה כ"א א.

דאירוסין . . ודלא כנישואין : ראה רמב"ם הל' אישות פ"ג הכ"ג ופ"י ה"ו, ועיין בזה בצפנת פענח על הרמב"ם (להגאון הרגובי) הל' ברכות פ"א ה"ה.





---

# הערות וביאורים

---



---

# חסידות

---

## תשובה משנה את העבר

הרה"ח ר' שלמה שטרנברג  
משפיע בישיבה

א. בד"ה "ויהיו חיי שרה" ה'תשמ"ה מביא כ"ק אדמו"ר את מ"ש בזהר על חיי שרה ד"דילה הוו חיינ", ואת פירוש רש"י עה"פ שני חיי שרה, שכולם שוין לטובה. וכיון ש"כל הסיפורים שבתורה (מלשון הוראה) הם הוראות לכא"א מישראל. ובפרט מעשה אבות [ואמהות] שהם סימן ונתינת כח לבנים. דכיון שהם האבות [והאמהות] של כל אחד מישראל, לכן הענינים והעבודות שלהם נמשכים בירושה לכל אחד מישראל. ועפ"ז, זה שהתורה מספרת שכל שני חיי שרה הם שוין לטובה הוא הוראה ונתינת כח לכל אחד מישראל שכל שנותיו יהיו שוים לטובה". ועפ"ז מקשה ד"צריך ביאור, דהוראה לאדם שייכת (לכאורה) בנוגע להווה והעתיד ולא בנוגע להעבר, וכיון שידע אינש בנפשי' מעמדו ומצבו בעבר, ומאי עביד באורתא ובהימים שלפנ"ז [ואפילו הענינים שעשה בשוגג, הם מהתגברות נפש הבהמית], איך שייך לומר לו הוראה שכל שנותיו (גם שנותיו שבעבר) יהיו שוין לטובה".

ומבאר ש"ע"י תשובה מאהבה משנים גם את העבר, ולכן בכחו של כל אחד (גם מי שחטא ופגם והעביר את הדרך) שכל שנותיו (גם שנותיו שבעבר) יהיו שוין לטובה".

ומוסיף (באות ג') ש"עפ"ז יובן מה שכתוב בתניא שכל אחד יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה, דלכאורה, כיון שבינוני הוא זה שלא עבר עבירה מימיו ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו, איך כל אדם (כולל גם זה שעבר עבירה) יכול להיות בינוני. ויש לומר הביאור בזה, דכמו שבנוגע לכל המצוות רשות לכל אדם נתונה ואין מי שיעכב בידו, כמו"כ הוא בנוגע למצות התשובה, שלכל אחד מישראל יש

לו בחירה חפשית לקיים מצות התשובה. ויש לומר, דהבחירה בנוגע למצות התשובה היא עוד יותר מבשאר המצוות... דכיון שכל אחד מישראל רוצה לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות אלא שיצרו הוא שתקפו, הרי כשעשה עבירה היפך רצונו דהאדם האמיתי, בפנימיותו הוא מתחרט ומיצר ודואג על זה. היינו, שבפנימיותו הוא עושה תשובה מיד. ולכן זה שאין מי שיעכב בידו לקיים מצות התשובה הוא (בפרט אחד) יותר מבשאר המצוות, כי בכדי לקיים מצוה זו אינו צריך לעשי' ופעולה חדשה ורק לגלות התשובה שבפנימיותו. וזהו שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה, דכיון שיש לו בחירה חפשית לקיים מצות התשובה, דעיקר ושלמות התשובה הוא תשובה מאהבה, שע"ז נעקר עונו מתחלתו, הרי ביכלתו להיות בינוני שלא עבר עבירה מימיו".

שמזה מובן שתשובה מאהבה משנה את העבר באופן שמתחילה לא היה חטא "ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו". כלומר, כשעושה תשובה מאהבה, הוא נחשב בינוני מלידה, ולא 'שנהיה' בינוני משעשה שעשה תשובה.

וכן בד"ה "שובה ישראל" ה'תשכ"ז מדובר מענין זה ושם מביא "שכאשר התשובה היא בשלימותה, תשובה מאהבה, אזי נעקר עונו מתחילתו, שלכן, המקדש את האשה על מנת שאין עליו חטאים, ועשה תשובה מאהבה, הנה ע"פ דין בנגלה דתורה ה"ה מקודשת, כמו המקדש את האשה על מנת שאין עלי' נדרים, והלכה אצל חכם והתירה, מקודשת, לפי שחכם עוקר את הנדר מעיקרו (כמי שלא הי' עלי' בשעת קידושין), וכמו"כ העושה תשובה מאהבה נעקר עונו מתחילתו (כמי שלא היו עליו חטאים)".

נמצא שעל ידי התשובה משנים את העבר ומעלים אותו, וכאילו מעולם לא היה חסרון בעבר. ולכן, אם אדם עבר עבירה ביום ראשון, וביום שני קידש אשה על מנת שאין עליו חטאים (ונמצא שהטעה אותה ולא חלו הקידושין), וביום שלישי עשה תשובה מאהבה, הרי זו מקודשת למפרע מאותה שעה (ביום שני) ע"פ דין תורה.

ב. ולכאורה לפי זה קשה על מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בד"ה "זה היום תחלת מעשיך" ה'תשמ"ב (אות ב'-ג') בענין הקושיא הידועה מדוע א' בתשרי (ראש השנה) הוא "תחלת מעשיך", בעוד שתחילת הבריאה היתה בכ"ה אלול, ורק בריאת אדם הראשון היתה בא' תשרי. וא"כ איך אפשר לומר על סוף וגמר הבריאה שהוא "תחלת מעשיך".

ומבאר בזה: "דתכלית הכוונה דבריאת העולם הוא שיהי' בו גילוי אלקות. ועד שע"י כל פרט ופרט שבהבריאה יתגלה כבודו של הקב"ה, כמארז"ל (בסיום וחיותם דמס' אבות) כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו. וגילוי זה נעשה ע"י עבודת האדם. ולכן אומרים על היום דראש השנה זה היום תחלת מעשיך, כי ענין זה (שיהי' גילוי אלקות בעולם), שהוא המכוון דמעשיך, הותחל ביום ברוא האדם. דנוסף לזה שאז דוקא נעשית



האפשרות שיהי' גילוי אלקות בעולם, נעשה אז כן גם בפועל, כמארז"ל שאדם הראשון (ביום שנברא) הכריז לכל הברואים בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושינו, וכולם ענו ואמרו ה' מלך גאות לבש".

ומוסיף שם (באות ג'): "וביאור הענין (שראש השנה, יום ברוא אדם הראשון, הוא תחלת מעשיך) בעומק יותר, הנה ידוע שעבודת האדם בכחה לשנות גם את העבר. ומזה מובן (במכ"ש) בנוגע לעבודתו של אדם הראשון שהי' יציר כפיו של הקב"ה, שהעילוי שפעל בכל הנבראים ע"י הכרותו בואו נשתחוה גו' לפני ה' עושינו הוא גם בנוגע למציאותם שלפני עבודתו. דכיון שכוונת הבריאה מלכתחילה היא שהאדם ע"י עבודתו ימשיך גילוי אלקות בעולם, לכן, לאחר שנמשך בעולם גילוי אלקות נעשה ע"ז עילוי גם במציאות העולם שהי' לפנ"ו, ובפרט שענינו הוא הכנה להגילוי שנמשך ע"י עבודת האדם. וזהו מה שהיום דראש השנה, יום ברוא אדם הראשון, הוא תחלת מעשיך, דפירוש הפשוט (ואין ענין יוצא מידי פשוט) דתחלת מעשיך הוא התחלת כל המעשים, גם המעשים שהיו בה' ימים הראשונים דמע"ב (כולל גם הזמן דימים אלו), כי ע"י עבודתו של אדם הראשון נעשה עילוי וחדוש גם בהמציאות דעולם שהי' לפני זה, ולכן זה היום הוא תחלת מעשיך, ההתחלה של כל הבריאה".

ובהערה 20 הרבי מדמה את זה לב' העינים שבד"ה שובה ישראל הנ"ל. "דנוסף לזה שביכלתו לשנות את העבר שלו – ד"השב מאהבה נעקר עונו מתחילתו", ביכלתו לשנות גם את העבר שחוץ ממנו, כמו "חכם עוקר את הנדר מעיקרו".

הרי שכיון שעבודת האדם פועלת שינוי בעבר, ולא רק בעבר שלו עצמו, אלא גם בעבר של הדברים שחוץ ממנו, כמו בריר והעלאת העולם. ולכן ע"י גילוי אלקות ע"י אדם הראשון ביום א' בתשרי, ה"ז פעל חידוש במציאות של העולם שהיה לפני זה, וכיון שזוהי השלימות של הבריאה, א"כ ודאי זהו תחילת מעשיך.

וקשה דלכאורה לפי הביאורים במאמרים הקודמים מובן שהתשובה (עבודת האדם) משנה את העבר עד כדי כך שאי אפשר יותר לומר שהיה איזה חסרון בעבר, וא"כ, עבודת אדם הראשון בגילוי אלקות בעולם פועלת ש"תחלת מעשיך" היה כבר בכ"ה באלול, כיון שעכשיו אין שייך לומר שהיה (אפילו) אז איזה חסרון, כיון שעבודת האדם משנה את העבר, וכאילו לא היה שם חסרון מעולם, והדרא קושיא לדוכתה שראש השנה צריך להיות בכ"ה באלול?

ג. ויש לתרץ ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בד"ה "ביום השמיני שלח את העם" ה'תשמ"א (אות ב') על מאמר רז"ל "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז וכו' ש"י"ל שבשניהם הו"ע התשובה. היינו, שגם מעשים טובים ענינם הוא תשובה, דע"י קיום

המצוות [ועד"ז ע"י העבודה דכל מעשיך יהיו לשם שמים, ועאכו"כ ע"י בכל דרכיך דעהו] פודים את ניצוצות הקדושה שבדברים הגשמיים ומשיבים ומעלים אותם לשרשם. אלא שתשובה היא תשובה דהנשמה, השבת הנשמה למקורה ושרשה, והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה, ומעשים טובים הוא התשובה דהניצוצות שבעולם, כולל גם הניצוצות שבגופו ונפשו הבהמית, שהבירור והעלי' שלהם הוא ע"י מעשה המצוות, מעשים טובים".

ומבאר שם (אותיות ג'-ו') שיש ג' עניינים בתשובה: א. צמאון ותשוקה לעלות לשרשו ומקורו, ב. השמחה והתענוג בהעלאת הניצוצות (הנשמה או הניצוצות שנפלו בקליפות בעוה"ז), ג. התענוג למעלה מחמת החידוש שבענין התשובה (שעבודת התשובה היא בדרך דילוג שלא בסדר והדרגה, עד שמתנה ונעשה מציאות חדשה).

ומבאר בב' העניינים הראשונים (הצמאון והשמחה) הם גדולים יותר בתשובה של הנשמה (שצמאון הנשמה גדול יותר, כיון שהקשר של הנשמה עם אלקות הוא קשר עצמי, משא"כ הניצוצות שבעולם. וכן השמחה בהעלאת הנשמה למקורה ושרשה גדולה יותר, מכיון שהנשמה היא בבחינת בן, ותענוג האב מזה שנתקרב בנו אליו (לאחר שנתרחק) הוא תענוג עצמי. משא"כ התענוג בהשבת הניצוצות לשרשן הוא כדוגמת שני אוהבים שלא ראו זה את זה משך זמן רב ולאחרי שמתקרבים ורואים זה את זה הרי התענוג הוא גדול, אבל הוא תענוג מדבר שהוא חוץ ממנו ככל תענוג).

ובאות ה' כותב ד"ש לומר, דהחידוש שבתשובה דהשבת הניצוצות<sup>1</sup> הוא חידוש גדול יותר מהחידוש שבתשובה כפשוטה. דבתשובה כפשוטה, אף שלפני התשובה הי' במצב כזה שלא עשה רצון הקב"ה כנ"ל, הרי זהו רק כמו שהוא בחיצוניות, אבל רצונו האמיתי (גם אז) הי' למלאות רצון קונו (כפס"ד הידוע<sup>2</sup>), אלא שרצון זה הי' בתכלית ההעלם, ועד שהגילוי שלו הוא כמו חידוש. משא"כ התשובה דהחזרת הניצוצות למקורם, מכיון שהניצוצות שנפלו בהקליפות (גם בק"נ) נחשך אורם, ועד שאינם בבחי' אור כלל, הרי הבירור וההעלאה שלהם הוא חידוש ממש". עכלה"ק.

ועפ"ז ניתן לתרץ שאע"פ שעבודת האדם (תשובה) משנה את העבר, וכאילו מעולם לא היה שם חסרון, מ"מ כ"ז הוא בתשובה של האדם עצמו (השבת נשמתו למקורה ושרשה), כי באמת מצד נשמתו לא היה שם חסרון מעולם, כי רצונו האמיתי הוא לקיים את רצון השי"ת, ובפנמיותו הוא עושה תשובה מיד<sup>3</sup>.

1. שבעולם הזה

2. רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

3. כנ"ל מד"ה ויהיו חיי שרה הנ"ל.

אבל בבירור העולם והעלאתו, מכיון שהניצוצות שנפלו בקליפות נחשך אורם עד שאינם בבחינת אור כלל, א"כ כאשר האדם מברר את הניצוץ, הרי הוא פעל בו חידוש שלא היה בו קודם לכן. ולכן זה שהאדם הראשון ע"י עבודתו ביום השישי פעל עילוי במציאות העולם, מ"מ אי אפשר לומר שנעשה עילוי זה למפרע לגמרי עד כדי כך שמעולם לא היה חסרון בעולם. כי אף שאדם הראשון העלה את העבר ע"י עבודתו, מ"מ כיון שהוא חידוש גמור, לכן "תחילת מעשיך" הוא ביום בו נתעלה העבר, ולא בעבר עצמו. כלומר, שהכל התחיל שוב מהיום, אבל לא שמעולם לא היה חיסרון. ולכן דוקא היום השישי, (ראש השנה) נקרא "תחלת מעשיך". ולא יום כ"ה באלול.

ויש לומר שזוהי כוונת כ"ק אדמו"ר במאמר ד"ה זה היום (הנ"ל) בהערה 23 וז"ל שם: "זוהי שר"ה הוא "תחלת מעשיך" – אף שזוהו כוונת כל הבריאה מלכתחילה – הוא, כי מכיון שגדר העולם הוא כשמו עולם מלשון העלם והסתר (לקו"ת שלח לז, ד. וראה לקו"ש חל"ד ע' 112 הערה 63. וש"נ), הרי ענין זה גופא (שמציאות העולם שלפני עבודת האדם הוא הכנה להגילוי שלאח"י) הוא בו בהעלם, ויתירה מזו, שבהעולם מצד עצמו (לפני עבודת האדם, ומכ"ש לפני בריאת האדם) אין שייך שזה יהי' בגילוי. ונמצא, שגם הגילוי דמציאות העולם בעבר שנעשה בר"ה – הוא באופן של "חידוש", התחלת ענין חדש שלא הי' שייך מקודם". עכלה"ק. וד"ל.

## הערה באגה"ת פי"ב

הת' מנחם מענדל בוימגארטן  
שליח בישיבה

א. בתניא אגה"ת פי"ב איתא: כמשל הילוך והעתקת הצל בארץ טפח, לפי הילוך גלגל השמש ברקיע אלפים מילין וכו'.<sup>4</sup>

המקור לדברים אלו, (מובא בהערות לתניא של הרב חיטריק) הוא בשל"ה (סו, ב)

---

4. ומעיר ע"ז כ"ק אד"ש מה"מ: סתם כמ"ד גלגל חוזר ומזל קבוע (פסחים צד, ב. וידוע השקו"ט בסוגיא זו, ואכ"מ. וראה אוצר הגאונים לפסחים שם).

ובהערות לתניא של הרב חיטריק מציין לס' המאמרים הקצרים ע' 211 "כמשל עגול גדול מאד למעלה מעלה . . . כמו כדור השמים אשר ברגע א' שאינו נראה למטה כלל, מתנענע הגלגל למעלה ה' אלף פרסא".

ומציין ג"כ לאוה"ת נ"ך כ"ב ע' תתקמו. אוה"ת שה"ש ע' א'תקכ"ז. סה"מ תרס"א ע' רכב. מרגלא בפומי' תרפ"ה.

בשם הראשית חכמה: "העתקת השמש שיעור אמה תעתק בגלגל מילין הרבה".

הנה, אנו רואים שאדה"ז שינה מלשון השל"ה. ויש לעיין למה.

ובפרט, שהמעין במציאות, יראה דאין הדבר כן. כי כל הארץ הקיפו 25,000 מייל לערך, וריחוק השמש מהארץ הוא לערך 93 מיליון מייל, ונמצא שזהו גם כן הרדיוס של היקף השמש סביב הארץ והוא – 584,040,000 מייל, ונמצא שערך המשקל של הילוך בארץ לגבי הילוך השמש הוא 23,361.6.

ועל פי זה, כשצל השמש הולך טפח, הולך גלגל השמש בסיבובו "רק" קרוב לב' מייל! (23,361 טפח=3,893 אמה).

ואם כן, צריך עיון בדברי כ"ק אדה"ז שכצל השמש מהלך טפח בארץ, הולך השמש ברקיע אלפים מילין – איך שנפרש "אלפים" – אם כמו "שני אלפים", או כמו "כמה אלפים" – יהיה קשה, מכיון שטפח על הארץ שווה לכ"ג אלף טפחים של גלגל השמש? לאידך, לפי דברי השל"ה ניחא, מכיון שבהילוך אמה (ששה טפחים) של הצל, הולך השמש לערך 10 מיל, ויש להעמיס זה בדבריו "מילין הרבה", אמנם לפי דברי אדה"ז קשה כנ"ל.

ב. אמנם, המעיין המקור הדברים יראה דלא קשה מידי (וחבל שלא ציינו שלימות הדברים בספרי מפרשי התיא).

הנה, דברי השל"ה הנ"ל מועתקים מהראשית חכמה (שער היראה ספ"ד), והר"ח מעתיק מדברי החובות הלבבות סוף שער חשבון הנפש (פ"ה).

אמנם, השל"ה השמיט חלק א' מדברי קודמיו והוא "וכן העתקת הצל באצטרלו"ב". ובהערות לספרים הנ"ל מבואר שאצטרלו"ב הוא "כלי מראה השעות ע"י הצל", דהיינו שעון שמש.

ועפ"ז לא קשה מידי בדברי כ"ק אדה"ז, מכיון שבטפח אחד של צל על השעון, עובר זמן ניכר, ובאותו זמן, אכן הלך השמש כמה אלפים מיל. ותן לחכם ויחכם עוד<sup>5</sup>.

---

5. העירני ח"א שאי אפשר לומר שכוונת אדמוה"ז באמרו "אלפים מילין" היא לב' אלפים מיל. כי אם היקף השמש הוא 93 מיליון מייל, ובמיל של חז"ל הוא 155,474,406.3 מילין, נמצא שבכל יום הולך השמש 77,737 פעמים אלפיים מיל. וא"כ (כיון שבהילוך הצל טפח בארץ ילך השמש אלפיים אמה בגלגל) נמצא היקף שעון השמש הנ"ל (אצטרלו"ב) 77,737 טפחים. ונמצא קוטרו של שעון השמש כמעט ד' אלפים אמה. וזה רחוק מן הדעת. וא"כ מוכח שאין הכוונה לב' אלפים מילין, אלא להרבה אלפים מילין.

---

# נגלה

---

## בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה

הרה"ג ר' ברוך אלכסנדר זושא ווינער  
ראש הישיבה

א. בגמרא שבת דף ע"ה ע"א: "ת"ר הצד חלזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת (משום צידה, רש"י) ר' יהודה אומר חייב שתיים שהיה ר' יהודה אומר פציעה בכלל דישה, אמרו לו אין פציעה בכלל דישה. אמר רבא מאי טעמא דרבנן, סברי אין דישה אלא בגידולי קרקע. וליחייב נמי משום נטילת נשמה, אמר ר' יוחנן שפצעו מת. רבא אמר אפילו תימא שפצעו חי, מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו מודה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות, שאני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כי היכי דליציל צבעיה".

ופירש רש"י בד"ה טפי ניחא ליה: "שדם החי טוב מדם המת, וכיון דכל עצמו מתכוין וטורח לשמרו שלא ימות בידו, אפילו מת אין כאן אלא מתעסק, וכי מודה ר"ש במידי דלא איכפת ליה אי מתרמי, ומיהו איכווני לא מיכוין".

ובתוס' חלקו עליו ופירשו שהפטור הוא משום דלא איכפת ליה במיתתו והוי מלאכה שאצל"ג, וסבר דבכדי לפטור לא צריך שירצה בפירוש שלא ימות ומספיק שלא ניחא ליה ואיכפת ליה בזה, ורק במידי דניחא ליה אי מתרמי הוי מלאכה הצריכה לגופה להתחייב עליו.

נמצא דרש"י ותוס' נחלקו אם כאן הפטור הוא משום דרוצה מפורש שלא ימות או

משום דלא איכפת ליה במיתתו. ומשמע דלרש"י באם לא התנגד לזה ורק לא איכפת ליה במיתתו הי' חייב. וצ"ע לרש"י הרי סוכ"ס כיון דלא איכפת ליה הוי משאצל"ג, ואיך יתחייב בזה.

ב. והנה בחידושי הצ"צ פרק הבונה משנה ב' ד"ה הנה כו' עמד בזה וכתב לבאר למה לרש"י בפס"ר חייב אף אם לא ניחא ליה כל כך בזה, וז"ל: "לא דמי למשאצל"ל דגבי משאצל"ל אפילו אם נתכוין להמלאכה אין כאן חיוב דעצם המלאכה אינו צריך לגופה, משא"כ גבי פציעת חלזון אלמלא נתכוין יש כאן חיוב חטאת, רק משום שלא נתכוין, וכשיש פס"ר ה"ל כאילו נתכוין אם לא משום דטפי כו' ". עכ"ל.

מיהו צ"ע בכוננתו כי אין לומר דכיון דהוא פס"ר הוי כאילו נתכוין לזה ונחשב גם כאילו הוי צריכה לגופה, שהרי לר' שמעון גם כשמתכוין ממש והמלאכה אינה צריכה לגופה הוא פטור.

ועי' שם בצ"צ שמקשה מדין החופר גומא וא"צ אלא לעפרה שהוא מלאכה שא"צ לגופה ופטור לר' שמעון, "והתם אם צריך לגומא הוי מלאכה שצריכה לגופה, א"כ אע"ג דעצם המלאכה היא מלאכה שצריכה לגופה כשהוא אין צריך לה חשוב משאצל"ג, א"כ כמו"כ כל פסיק רישא דלא ניחא ליה הוא כן". ומתריך דלרש"י הטעם דפטור בחופר גומא הוא משום דהוי ליה מקלקל כמו"ש רש"י לעיל עגב, ד"ה פטור נעליה. ומובן למדייק בדבריו דאי לאו משום שהוא מקלקל היה חייב אע"פ שאין צריך לגוף הגומא. ובצ"צ שם כתב הטעם שהיה צריך להיות חייב משום "דעצם המלאכה הוי מלאכה שצריכה לגופה". (וראה בצ"צ לקמן פי"ג משנה ג ד"ה מתניתן, ויש לעין איך לתווכו למש"כ כאן ואכ"מ.)

ג. ונראה לבאר דבריו הק' בהקדים ביאור ענין מלאכה שא"צ לגופה, שנחלקו בזה רש"י ותוספות לקמן בדף צ"ג ע"ב. דשיטת התוס' (שם צד, א ד"ה ר' שמעון) היא שצריכים לעשות המלאכה לאותו צורך כעין שהיו צריכים לה במשכן, ולכן החופר גומא ואין צריך אלא לעפרה הוי מלאכה שא"צ לגופה, כיון שבמשכן היו צריכים לגוף הגומא לנעוץ בה משהו או לדבר אחר. וכן המכבה את הנר כחס על השמן פטור, כיון שבמשכן לא היה כיבוי אלא ע"מ לעשות פחמין כמו"ש שם בתוד"ה 'רבי שמעון' עיי"ש. נמצא מבואר דלדעת התוס' פירוש מלאכה הצריכה לגופה, היינו שנעשית לאותה תכלית בשבילה היתה נעשית במשכן.

אבל לרש"י שיטה אחרת בזה, כי במשנה שם (בדף צ"ג) בד"ה ור' שמעון כתב: "וכל מלאכה שאינה צריכה אלא לסלקה מעליו הוי מלאכה שא"צ לגופה, דברצונו לא באה לו ולא היה צריך לה" והיינו שהמלאכה היא על מנת לסלק איזה דבר לשילי והיזק, ואינו רוצה את הסיבה שמביאתו לעשות את המלאכה, כגון בהוצאת המת הרי מציאות המת אצלו הוי

היזק מכיון שיש טומאה בביתו, וע"י ההוצאה ה"ה מסלק את ההיזק מביתו כמ"ש בר"ן שם. (מיהו ראה צ"צ מילואים לדף צ"ד מש"כ בשיטת רש"י.)

וכן בדין מכבה לעיל ל"א ע"ב ברש"י ד"ה אפילו בפתילה נמי ליפטור כתב: "דחס על הפתילה נמי אינה צריכה המלאכה לגופה, דמלאכה היינו כיבוי, וכיבוי עצמו אינו צריך לו, דאם לא הובערה מעולם הוה ניחא ליה אם מתחילה הובהבה, הואיל וחס עליה כי אית בה טפי הוה ניחא ליה" עכ"ל והיינו שמכיון שהוא צריך להפתילה במילא אינו רוצה באש כלל, ואדרבה הוה ניחא ליה אילו לא הובערה מעיקרא, ועכשיו שיש את האש ה"ז ענין של היפך רצונו ומזיק לו, וכשמכבה את האש הרי כוונתו בזה היא רק ע"מ לסלק ההיזק. וכן בצד נחש ע"מ שלא ישכנו הוי מלאכה שא"צ לגופה מטעם הנ"ל.

והביאור בזה הוא דמלאכת מחשבת היינו שמחדש ומוסיף איזה תיקון או הנאה שלא היה נמצא קודם לכן, אבל אם פעולת המלאכה הוא רק סילוק של דבר שלילי או היזק, אזי עצם המלאכה אינה לצורך תיקון ואינה מלאכת מחשבת<sup>1</sup>.

ועי' בתוספות בדף צ"ד הקשו על פירש"י דא"כ התופר בגד קרוע אמאי חייב שהרי בודאי היה ניחא ליה טפי אילו לא היה קרוע מעיקרא, וא"כ אינו אלא סילוק ההיזק ומדוע חייב.

והרשב"א בחידושו עמד על זה ותירץ דכיון שהבגד כבר קרוע, "צריך לאותה תפירה ונהנה ממנה". וצ"ע שהרי גם המכבה והמוציא את המת היה אפשר לומר כן, דכיון דכבר נמצא ההיזק הוי צריך לזה ונהנה ממנה, שהאש כבר דולקת והכיבוי מועיל, והמת נמצא בבית והוצאתו תועיל, הרי נהנה מן הכיבוי וההוצאה.

ונראה שכוונת הרשב"א היא שבתיקון בגד קרוע הרי כוונתו היא לחדש ולהוסיף תפירה שלא היתה בו קודם לכן, ולכן שפיר הויא מלאכה הצריכה לגופה. משא"כ בהוצאת המת וכיבוי הנר וצידית נחש כדי שלא ישך דלעיל, שאין כוונתו לחדש איזה תיקון, כי אם שלילת ההיזק, והויא פעולה של שלילה<sup>2</sup>. (ויש לעין במש"כ הצ"צ שבת פי"ג (נ"ב, ד) בדין החובל לרפואה.)

1. בכפות תמרים בדף ל"ג ע"ב כתב "דהו"ל כאילו עושה מלאכה לאונסו". היינו שלא זו בלבד שאינו מחדש ומוסיף כלום, כ"א שבשעת הפעולה הוי כעושה מלאכה באונס ויש חסרון ב'גברא'. ולענ"ד א"צ לזה אלא כמ"ש בפנים. וכן מוכח מהצ"צ כמו שיתבאר. ועי"ש שמאריך בביאור מחלוקת רש"י ותוס'.

ואולי י"ל שיש את ב' החסרונות הנ"ל, א', מצד ה'פעולה' שאינה פעולה המחודשת איזה תיקון. וב', מצד האדם ה'פועל' שבאמת רצונו הוא שלא יהיה את כל המצב שהביא לידי המלאכה, וממילא בשעת הפעולה הוי כאילו הוא נגד רצונו, וה"ז כאילו עושה את המלאכה לאונסו.

2. בצ"צ מילואים הביא את דברי הרשב"א והקשה עליו מענין סותר ע"מ לבנות, ומתירן שהבנין האחרון טוב יותר

ובסגנון אחר: לשיטת התוספות החיסרון במלאכה שאינה צל"ג אינו בעצם פעולת המלאכה כי אם בהתכלית, היינו כשאינו עושה המלאכה לצורך אותה התכלית שהיו עושין במשכן. אבל לשיטת רש"י החיסרון הוא בתחילת המלאכה דגם קודם שמתחיל המלאכה המצב הוא כזה שעצם המלאכה אין בה צורך של תיקון כלל. וזהו מש"כ רש"י בדף ל"א ע"ב: "אינה צריכה המלאכה לגופה, דמלאכה היינו כיבוי, וכיבוי עצמו אינו צריך לו" היינו דהוי חסרון בעצם המלאכה גופה, ודלא כתוס' דס"ל דהחסרון אינו בעצם מעשה המלאכה, דאדרבה הוא רוצה בעצם המלאכה, אלא שהיא לצורך תכלית אחרת<sup>3</sup>.

ובזה יובן דברי הצ"צ בהחילוק בין רש"י ותוס' בדין החופר גומא ואין צריך אלא לעפרה, דלשיטת התוס' הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה משום שאינה לצורך התכלית שהיתה במשכן, דכמו בהמשכן היה צ"ל באופן שהוא צריך להגומא עצמה. אבל לשיטת רש"י מה שאינה לצורך הגומא עצמה אינו חסרון ובוזה לא הוי מלשאצל"ג, שהרי חפירת הגומא אינה לסלק היזק דלא ניחא לו בזה, כי אדרבה הוא רוצה בחפירת הגומא לצורך עפרה. ולכן כתב הצ"צ דלשיטת רש"י הטעם לזה שפטור בחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה הוא משום מקלקל, משום דבלא"ה היה צריך להיות חייב, כיון שמכל מקום הוא רוצה בעצם מעשה המלאכה, ומצד עצם המלאכה החופר גומא וכו' הוי לצרכו וצריך לגופה.

ד. וע"פ כל זה מובנים דברי הצ"צ ליישב שיטת רש"י בדין פציעת החלזון, שכתב דגבי מלאכה שאינה צריכה לגופה "עצם המלאכה אין צריך לגופה", היינו משום דרש"י אזיל לשיטתיה דמלאכה שאינה צריכה לגופה הוא כשאינו רוצה בזה והפעולה הוא רק לסלק ההיזק ואזי עצם המלאכה אינה צריכה לגופה. אבל בפציעת חלזון באם רוצה בהפעולה אף דלא איכפת ליה במיתתו בוודאי היה חייב, דכיון דהוא פס"ר "הוי ליה כאילו נתכוין" היינו דנחשב כנתכוין להרוג החלזון לצרכו ולא לצורך דבר שחוץ ממנו. ואע"פ שעושה נטילת נשמה בשביל תכלית אחרת, שהרי הוא לצורך הוצאת הדם, מ"מ חייב עליו כי לשיטת רש"י כשרוצה בעצם המלאכה חייב אע"פ שהוא לצורך תכלית אחרת כנ"ל. ולכן הוצרך רש"י לפרש שרוצה "שלא ימות", היינו שעצם מעשה המלאכה הוא נגד רצונו ואזי אינה מלאכת מחשבת כלל, וראה חי' המיוחסים להר"ן דאפילו לרבי יהודה דמלאכה שאינה

---

מן הראשון. והוצרך לזה משום דסותר הוא מעשה 'שלילי' בעצם מהותו ולא שייך בו תירוץ של הרשב"א לגבי תופר בגד קרוע שחייב אע"פ שאין התיקון טוב יותר ממה שהיה קודם שנקרע הבגד, משום שתפירה היא פעולה חיובית בעצם.

3. בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' רעח ס"א "שהמלאכה צריכה לו בשביל גופה דהיינו שצריך לו גוף הדבר שגוף המלאכה נעשית בו". ובמ"מ וציונים שם (להגרמ"ש אשכנזי ז"ל) כתב דלכאורה אדמו"ר הזקן שם קאי בשיטת התוס' ע"ש. ואכ"מ להאריך.



צריכה לגופה חייב, מ"מ כשיש לא מחשבה הפכית גם הוא מודה דפטור. ודו"ק. (וראה סוכה דף ל"ג ע"ב תוד"ה מודה, ומחלוקת רש"י ותוס' שם היא לשיטתם כאן).

ה. ובזה יובן גם מה שמביא הצ"צ דברי הפני יהושע בכתובות (ה, ב רש"י ד"ה ואת"ל הלכה כר"י. ובקו"א שם) שכתב דיש סברא לומר דדבר שאינו מתכוין חייב ומלאכה שאינו צריכה לגופה פטור, והפני יהושע מיירי גם כשאין פסיק רישא.

ולפי הנ"ל מובן דלשיטת רש"י במלאכה שאינה צריכה לגופה, יש מקום לומר שהחיסרון במלאכה שאינה צריכה לגופה הוא יותר מדבר שאינו מתכוין, דהא דבר שאינו מתכוין אע"פ שאינו מתכוין להמלאכה כלל, מ"מ הרי נעשה על ידו תיקון חדש, אבל במלאכה שאינה צריכה לגופה אינו אלא סילוק ההיזק, ועוד דבמלאכה שאינה צריכה לגופה היה רוצה שלא יהיה כל המצב שהביא להמלאכה, היינו שיש לו רצון הפכי וכלשון הכפות תמרים "דהו"ל כעושה באונס" משא"כ בדבר שאינו מתכוין שהוא רק העדר הרצון.

## גדר מכה בפטיש

הנ"ל

א. שבת דף ק"ב ע"ב הבונה כל שהוא והמסתת והמכה בפטיש. פרש"י המכה בפטיש, גם הוא באבות מלאכות .. שמפוצץ את האבן מן הסלע לאחר שחצב את האבן סביב ומבדיל מן ההר קצת, הוא מכה בפטיש מכה גדולה והיא מתפרקת ונופלת, וזהו גמר מלאכה של חוצבי אבן, וכל הגומר בשבת מלאכה תולדת מכה בפטיש היא עכ"ל.

המאירי בדף ק"ד ע"ב מקשה בשם חכמי הדורות בכתב אות אחת והשלים הספר או ארג חוט אחד והשלים הבגד שיהא חייב גם משום מכה בפטיש לבד ממלאכת כותב או אורג, ומתרצים שלא נאמר מכה בפטיש אלא במלאכה שנשלמה כולה כגון שחצב אבן בהר ונתפרקה כולה מסביבותי' ונמצא שנשלמה מלאכת האבן אלא שלא נפלה, וזה עכשיו מכה עליה בפטיש ומפילה. ונמצא שהמלאכה בגוף אותו דבר כבר נשלמה, אבל אם לא נשלם הספר או הבגד עדיין, וכל שהוא עושה לצורך השלמתו אינו מכה בפטיש, שאל"כ אף במלאכות שתחילתן וסופן בא כאחד כגון קצירה וכיו"ב היה ראוי להתחייב משום מב"פ.

וכן נראה לכאורה מדברי רש"י במתניתין דמכה בפטיש הוא פריקת הסלע מן ההר, וכהמאירי שהכוונה בזה משום דבמב"פ הוא תיקון לאחר גמר האבן. אבל צ"ע מרש"י

בדף מ"ז ע"א ד"ה "חייב חטאת" דהעושה כלי חייב משום מב"פ כי אין בנין בכלים וכן הוא בדף עד ע"ב ד"ה ואי חייטיה ועי"ש בתוס', נמצא דלשיטת רש"י אין בנין בכלים כלל והעושה כלי מתחילתו אפילו עשיה גמורה חייב רק משום מב"פ וראה שו"ע אדה"ז סימן ש"ב ס"ה וסימן שי"ד סי"ז. ולפי"ז צ"ל דלרש"י מב"פ אינו רק תיקון לאחר גמר הכלי כדברי המאירי, אלא גם כשהוא עושה כל הכלי מתחילתו חייב משום מב"פ. וי"ל דרש"י סבר דהאב הוא תיקון לאחר גמר הכלי, דכן היה במשכן כמ"ש אדה"ז בסימן ש"ב: "להכות בפטיש על הכלי אחר שנגמר כדי להשוות עקמימותו"<sup>4</sup>, וילפינן מזה דהתולדה היא גם תיקון לגמר הכלי.

ב. ונראה דמחלוקת רש"י והמאירי אי מב"פ הוא תיקון לאחר גמר הכלי או גם תיקון עשיית הכלי תלויה בביאור מחלוקת רב ושמואל בדף ק"ב ע"ב "מסתת משום מאי מיחייב, רב אמר: משום בונה, ושמואל אמר: משום מכה בפטיש. העושה נקב בלול של תרנגולים, רב אמר: משום בונה, ושמואל אמר: משום מכה בפטיש. עייל שופתא בקופינא דמרא [פירוש, שופתא יתד קטן שתוחבין בתוך בית יד של מרא בהיותו בנקב הברזל, להדקו שלא יצא. רש"י]. רב אמר: משום בונה, ושמואל אמר: משום מכה בפטיש."

ולפי פשט הסוגיא כפי מה שביארו רש"י והתוס', רב לא פליג על שמואל דשייך כאן מב"פ, אלא דפליגי אי הוי בנין או לאו, דרב ס"ל דהוי בנין כל דהו עכ"פ (כמ"ש בתוד"ה "בשלמא" בדף ק"ג ע"א), ושמואל סבר דאין לחייבו משום בונה. ולפי"ז מובן דמכ"פ הוי (לכו"ע) גם כשעושה מעשה לגמור כל הכלי, כמו בלול של תרנגולים שאינו ראוי להם ללא נקב כיון שהריח מזיק להם. וכן בהכנסת השופתא בקופינא הוא גמר עשיית הכלי, ובכולן חייב משום מכה בפטיש.

אבל בהגה' מרדכי מביא בשם הרא"ם דעיקר פלוגתתם היא במכה בפטיש, דרב סבר שאין במכניס שופתא בקופינא מכ"פ משום "שאינו נקרא מב"פ אלא בדבר שאינו מחוסר בנין, שהכאת הפטיש הוא לאחר גמר הבנין, ולא אמר רב משום בונה... אלא להסירו מטעם מכה בפטיש".

ולפי זה עיקר פלוגתת רב ושמואל תלויה בחקירה דלעיל, דרב סבר שצריך תיקון לאחר גמירת הכלי, ושמואל סובר שגם עצם הגמר הוי מב"פ. ומה שנקט המאירי דמב"פ הוא לאחר הגמר הוא משום שפסק כרב, וראה עד"ז באמרי בינה סי' כ"א.

אך עדיין קשה עיקר קושית המאירי בשם חכמי הדורות, דהא לרש"י גם עצם גמר

4. ומה שרש"י בחר בהדגמא דחציבת אבן מן ההר ולא מכה בכלי אינו משום דחולק עליו, דהרי גם תיקון בכלי הוא "אחר שנגמר". אלא דעוסק בדיני בונה והוי מכ"פ בבנין כמ"ש בתויו"ט.

המלאכה הוי מב"פ, ומדוע לא יתחייב שתיים בכתב אות א' והשלים הספר, א' משום כותב וא' משום מכה בפטיש.

ג. ויובן בהקדים מש"כ הרמב"ם בהלכות שבת פ"י הי"ד: "העושה נקב כל שהוא בלול של תרנגולים כדי שיכנס להן האורה חייב משום בונה". וכתב עליו הכס"מ: "ויש לתמוה שלקמן בסמוך כתב העושה נקב בין בעץ בין בבנין ה"ז תולדת מכה בפטיש ובר"פ כ"ג כתב העושה נקב שהוא עשוי להכניס האורה והוציא ההבל ה"ז חייב משום מכה בפטיש". ותירץ הלח"מ: "ונראה שהוא ז"ל מפרש דמ"ש רב חייב משום בונה כלומר אפי' משום בונה וה"ה משום מכה בפטיש דהוי גמר מלאכה אלא שהוא מוסיף ואומר שחייב משום בונה לדלידה אתי מתני' דהקודח כל שהו כפשטה". נמצא לפירושו באמת חייב שתיים בעושה נקב בלול של תרנגולים וכן בשאר. וכ"כ במנ"ח מוסך השבת במלאכת בונה.

והמרכה"מ הקשה על זה שאיך שייך לחייבו שתיים, והרי לא נפעל כאן ב' עניינים, שאינו דומה לזומר וצריך לעצים דחייב שתיים, דשאני התם דאף דהוי מעשה אחד מ"מ נפעל על ידו ב' פעולות היינו קצירה ונטיעה. משא"כ במב"פ הוא בנה וגם גמר את הבנין ואין זה שינוי באיכות הנפעל. וכתב שבמכה בפטיש אי אפשר לחייבו כאשר כבר חייב במלאכה אחרת, דאל"כ על כל מלאכה היה אפשר לחייבו כאשר גמרה משום מכה בפטיש.<sup>5</sup> ועי' בארוכה בס' ליקוט שיעורים סי' י"ב שקו"ט עם הגר"י פיקרסקי ז"ל בשני חיובים על פעולה אחת.

ד. ונראה לומר בזה דמחלוקת רב ושמואל היא דרב סבר דיש לחייבו א' משתיים או משום בונה או משום מב"פ, וכמו שמצינו לקמן בדף קל"ח ע"א דלרבה המשמר חייב משום מרקד ומשום בורר, ואפשר להתרות בו בכל אחד משניהם כמו"ש ברש"י שם (ד"ה "דנוטל אוכל"), וכ"פ הרמב"ם<sup>6</sup> ואדה"ז<sup>7</sup>. וכמו"כ כאן אפשר לחייבו אי משום בונה אי משום מכה בפטיש. ושמואל סובר דאי אפשר לחייבו משום בונה. וכן משמע מאדה"ז סימן שי"ג סי"ד וסימן תקי"ט ס"ה עיי"ש.

ויש לדייק כן מרש"י ד"ה "בהא קאמר שמואל" וז"ל: "דאי אתרו ביה משום בונה

5. ואולי יש ליישב את שיטת הלח"מ ומנ"ח (וכ"מ במאירי) דמב"פ הוא תיקון כללי שכל הכלי נתקן על ידו, אבל בונה הוא תיקון כללי כמו"ש רש"י בד"ה "בשלמא" בדף ק"ג ע"א שאפילו על נקב חייב, אף שימלאנו אח"כ, והיינו דכל פרט של הבנין הוי חיוב אחד.

וכיון דבונה הוא תיקון פרטי ומכה בפטיש הוא תיקון כללי, אם כן אפשר לחייבו שתיים שהרי מב"פ קאי על כללות הכלי והווי ב' מלאכות בגוף אחד, ועצ"ע.

6. הלכות שבת פ"ח הי"א ופכ"א הי"ז.

7. סימן שי"ט סעיף י"ב

לא מיחייב, דלאו בנין הוא". עכ"ל. ומשמע שאילו היה שמואל מודה בנקב בלול והכנסת שופתא בקופינא היינו רק "דאי אתרו ביה משום בונה" יתחייב, אך לא היה חוזר בו משום סברת מב"פ.

נמצא דלרש"י סברת רב היא רק אם שייך כאן גדר בונה או רק גדר מכה בפטיש לענין התראה, אבל לא בעצם גדר המלאכה, והיינו משום דגדר המלאכה אינו ברור להיות דוקא משום בונה או דוקא משום מב"פ, והוי ממש כמשמר דגם שם פירשו רש"י לענין התראה דאפשר להתרותו בא' משניהם, וכמו ששם אינו חייב אלא א', כך כאן אינו חייב אלא א'.

ומה שהרמב"ם כתב בריש פרק כ"ג דבעושה נקב בלול חייב משום מכה בפטיש הוא משום דשם אי אפשר לחייבו משום בונה כיון דמיירי בלול שאינו מחובר לקרקע כמ"ש במג"א סימן שי"ד ס"ק ג'. אבל בפ"י מיירי בנקב בלול המחובר לקרקע שאפשר לחייבו משום בונה, ולכן אינו חייב משום מכה בפטיש (אף שיש בו ג"כ ענין מב"פ).

ה. ולפי זה נראה בישוב קושית חכמי הדורות כנ"ל דענין מכה בפטיש הוא חידוש דין מלאכה אף במקום שאין חיוב מצד איוו מלאכה פרטית, אבל כשיש חיוב מצד המלאכה עצמה אין לחייבו גם משום מב"פ (אף שיש בה משום מב"פ), היינו שבזה גופא הוא גדר מלאכת מכה בפטיש, ר"ל שהוא חיוב על הגמר אף במקום שאין זה גמר עשיית המלאכה ממש.

[ובמרכה"מ שם שולל סברא זו, וסבירא ליה דהיכא דאפשר לסמוך אותו לאיזה אב, כגון לרב דס"ל שהעושה נקב בלול הוא בונה, אי אפשר לחייבו כלל משום מכה בפטיש. וכבר הוכחנו דרש"י לא ס"ל הכי בבנין עכ"פ כמ"ש לעיל].

ולהעיר מדברי אדה"ז בסימן שי"ח סי"א שדג הנקרא קוליים האיספנין שהוא מלוח מאוד אסור לערות עליו מים חמים "דעירוי זה הוא גמר מלאכת בישולן וחייב עליו משום מבשל". ומובן מדבריו דגדר מלאכת בישול כולל את כל ענייני הבישול, ואף "גמר מלאכת הבישול" היא בכלל המלאכה. וא"כ מובן בענין מכה בפטיש שחיובו הוא כשעושה פעולה במקום שאי אפשר לחייבו מחמת המלאכה עצמה, אבל באמת עניינו קיים בגמר כל מלאכה.

# בפולגתת הראשונים אודות מי שיצרו מתגבר עליו

הרה"ח ר' חיים יצחק פאלטער<sup>8</sup>  
ר"מ בישיבה

א. תנן (חגיגה יא,ב) "וכל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו שלא בא לעולם". ואי' בגמ' (טז,א) "כל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו שלא בא לעולם מאי היא רבי אבא אמר זה המסתכל בקשת רב יוסף אמר זה העובר עבירה בסתר . . . כדברי יצחק דא"ר יצחק כל העובר עבירה בסתר כאילו דוחק רגלי שכינה שנאמר כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדם רגלי איני והא"ר אלעא הזקן אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורין ויתעטף שחורין ויעשה מה שלבו חפץ ואל יחלל שם שמים בפרהסיא לא קשיא הא דמצי כייף ליה ליצריה הא דלא מצי כייף ליצריה", ועי' גם גמ' (קידושין מ,א) וגמ' (מועד קטן יז,א).

ונחלקו הראשונים בביאור דברי רבי אלעא, ובכללות נחלקו לשני מהלכים, וכדלהלן.

א: בפ' המיוחס לרש"י (מועד קטן יז,א ד"ה מה שלבו חפץ) כתב וז"ל "ואמר לן רבי משום רב האי גאון ויעשה מה שלבו חפץ רוצה לומר דודאי כיון שלבוש שחורים וכו' אני ערב בדבר שאינו חפץ מכאן ואילך בעבירה".

וכ"כ רבינו חננאל (חגיגה טז,א) וז"ל " . . . ח"ו שאילעאי הזקן התיר לעבור עבירה כלל אלא כך אמר אם ראה אדם שיצרו מתגבר עליו באכילה ובשתיה ובמיני זמר ומתיירא שמא ישתכר ויבא לידי עבירה התיר לו לילך למקום אחר וילבש שחורים כל זה כדי לשבור את יצרו שהאכסניא לבו שבור כדאמרינן<sup>9</sup> כלבא בלא מאתיה שב שנין לא נבח וכיון שעושה כן לבו נשבר ונמצא נמנע מאליו אבל לעבור עבירה או אפילו שתיית יין במיני זמר המרגילין לשמחה אסור וכ"ש מה שהוא למעלה מזה"<sup>10</sup>.

---

8. לזכות האי גברא רבא, הרה"ג הרב עקיבא גרשון בן רחל בתיה שליט"א לרפו"ש בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו. יה"ד שזכותו הגדולה בזה שהרביץ תורה לאלפי תלמידים מהם אנשי חינוך המרביצים תורה בכל העולם כולו תעמוד לו שיוכה לרפואה שלימה וקרובה ויוכה להמשיך בעבודת הקודש שלו להרביץ תורה ולהעמיד דורות של תלמידים.

9. עי' גמ' (עירובין סא,א).

10. והנה במק"א (מועד קטן יז,א) כתב ר"ח וז"ל " . . . דתניא ר' אילעאי הזקן אומר אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו פירוש מבקש לשתות במיני זמר ולשמח בשמחה המרגילה לידי עבירה כגון זה אמר ילך למקום שאין מכירין

ורבים מן הראשונים נקטו פי' זה<sup>11</sup>.

ב: רש"י (חגיגה טז, א ד"ה למקום שאין מכירין אותו) כתב וז"ל "אין דעתו גסה עליו ושמא יקל כח יצרו וגם אם יחטא אין אדם נותן לב לפי שאינו חשוב בעיניהם וכן בלבוש שחורים"<sup>12</sup>. ובתוס' (חגיגה טז, א ד"ה ויעשה מה שלבו חפץ) כתבו וז"ל "לגמרי משמע דמוטב לו לאדם שיעשה חפצו בסתר ולא בפרהסיא ולא כפר"ח . . . דפירש דח"ו שהיה מתיר לעשות עבירה . . . וסוגיא דשמעתא אינו משמע כדבריו הכא ובריש פרק בתרא דמועד קטן".

ועי' גם חי' הרשב"ד (קידושין מ, א ד"ה ויעשה מה שלבו חפץ) וז"ל "י"מ שיהא מובטח שלא יחטא שלא ידחוק אותו יצה"ר שיש לו רוח שפלה ורוח נמוכה מיהו לא נהירא דאמרי' דר' חנינא קאמר דכשאינו יכול לעכב עצמו מלחטא יחטא ואל יחלל שם שמים בפרהסיא כר' אלעא דקאמר יעשה מה שלבו חפץ שיחטא ואל יחלל שם שמים בפרסהיא לכך נראה לפרש ויעשה מה שלבו חפץ שאומר לו יצה"ר ואל יחלל שם שמים בפרהסיא".

ורבים מן הראשונים<sup>13</sup> נקטו פי' זה.

ומשמע להדיא, דלשיטה הראשונה לא רק שרבי אלעא לא התיר למי שיצרו מתגבר עליו לעבור עבירה במקום שאין מכירים אותו, אלא אפילו לא יעץ למי שעדיין יצרו מתגבר עליו אחר שלבש שחורים והלך למקום שאין מכירים אותו שעדיף לו לעבור העבירה בסתר מלעבור את העבירה בפרהסיא, שהרי "אני ערב בדבר שאינו חפץ מכאן ואילך בעבירה". משא"כ לשיטה השני', למרות שרבי אלעא לא התיר למי שיצרו מתגבר עליו לעבור עבירה במקום שאין מכירים אותו, מ"מ התחשב רבי אלעא את האפשרויות

---

אותו וילבש שחורין ויכסה שחורין ויעשה מה שלבו חפץ כגון אכילה ושתיה במיני זמר וכיו"ב אבל דבר עבירה שיש בה דין אדם או דין שמים ואפילו חייבי לאוין או חייבי עשה וכ"ש למעלה שאיסורין איסור עולם ח"ו שהתיר ר' אלעאי ואפילו בסתר אלא דבר שפירשנו למעלה הוא שאמר לעשות ואפילו דברים הללו לא התירין לו אלא אמר כמשיא עצה לעשות כך כדי להבריח את יצרו להשלים תאוותו וכיון שיראה עצמו לבוש שחורין ועטוף שחורין משתבר יצרו ונמנע ואינו עושה" והו"ד ברא"ש (מועד קטן פ"ג ס' יא) ובתוס' הרא"ש (מועד קטן יז, א ד"ה ה"ג). וקצת צ"ע בביאור דבריו.

11. עי' תוס' (מועד קטן יז, א ד"ה אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו), תוס' (קידושין מ, א ד"ה ויעשה מה שלבו חפץ), תוס' חכמי אנגליה (קידושין מ, א ד"ה ילך למקום שאין מכירין), פסקי רי"ד (מועד קטן יז, א), פסקי ריא"ז (מועד קטן פ"ג ה"ב אות כט), רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב יח ח"ג) ועוד. וראה גם שו"ת בנימין זאב (ס' רסו) ואורחות צדיקים (שער התשובה).

12. וכ"כ במק"א (קידושין מ, א ד"ה ילבש שחורים).

13. עי' פי' רבינו אברהם מן ההר (חגיגה טז, ב ד"ה היכא דלא מצוי כייף), חי' הריב"א (קידושין מ, א ד"ה ויעשה מה שלבו חפץ), תוס' הרא"ש (קידושין מ, א ד"ה ויעשה כל מה שלבו חפץ ואל יחלל שם שמים בפרהסיא), תוס' ר"ש ב"ר יצחק (קידושין מ, א ד"ה ויעשה מה שלבו חפץ), חי' הר"ן (מועד קטן יז, א ד"ה ויעשה כל מה שלבו חפץ), נמוקי יוסף (מועד קטן ט, א מדפיס הרי"ף ד"ה ויעשה מה שלבו חפץ) ועוד.

שיצרו של אדם עדיין יתגבר עליו אפילו אחר שלבש שחורים והלך למקום שאין מכירים אותו, ולכן אכן יעץ רבי אלעא שעדיף לו לעבור את העבירה בסתר מלעבור את העבירה בפרהסיא<sup>14</sup>.

ב. ולכאורה צ"ע טובא;

א) מהו עומק פלוגתת הראשונים הנ"ל.

ב) הנה רי"ף (מועד קטן ט,א מדפי הרי"ף) כתב וז"ל "וליתא לדרבי אלעאי אלא אף על פי שמתגבר יצרו עליו מיבעי ליה ליתוביה בדעתיה דקי"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"<sup>15</sup>, והו"ד בנמוק"י (מועד קטן ט,א מדפי הרי"ף). וכ"כ רא"ש (מועד קטן פ"ג סי' יא).

וצ"ע, דלכאורה גם לשיטה הראשונה וגם לשיטה השני' מעולם לא התיר רבי אלעא כלל לעבור עבירה, אלא לשיטה הראשונה יעץ רבי אלעא מה לעשות כשיצרו מתגבר עליו, ולשיטה השניה יעץ רבי אלעא גם שעדיף לעבור עבירה בסתר מלעבור עבירה בפרהסיא, אבל לכו"ע לא התיר רבי אלעא לעבור עבירה, וא"כ, למה הבינו רי"ף ורא"ש שדברי רבי אלעא הם בסתירה להכלל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים".

ג) ותו צ"ע לדעת רי"ף ורא"ש דאיך יתכן כלל לומר דדברי רבי אלעא הם בסתירה להכלל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", דלכאורה לית מאן דפליג דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, וכדכתב בספר העיקרים (מאמר א פרק ט) וז"ל "התחלות הדת הנימוסית ושרשיה הן הבחירה והתכלית וזה גלוי ומבואר כי המניח הנימוס למה יניח

14. הנה באמת הראשונים הזכירו עוד שני פירושים בדברי רבי אלעא, וכדלהלן.

בבית הבחירה למאירי (קידושין מ,א) כתב וז"ל " . . . והוא שאמרו אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתכסה שחורים אחר שהוא במקום שאינו מקפיד על כבוד עצמו ושואז אז יכנע לבבו ואם לא יכנע בכך יעשה מה שלבו חפץ בדברים שאין בהם איסור אלא שהם מכווערים ואחר שאינו מקפיד על כבוד עצמו ויחליט עצמו לדברים המותרים אין יצרו מתגבר לאסורים ואין כאן חלול השם אחר שאין מכירין אותו וכמה פריצי איכא בשוקא".

ובחי' הריטב"א (ר"ה טז,ב ד"ה ויש אומרים אף שינוי מקום) כתב וז"ל "אומר מורי נ"ד . . . שזה נאמר על העושה דברי רשות שיש בהם חילול ה' מפני שהוא אדם גדול בעירו כדאמר ביומא ה"ד חילול ה' א"ר נחמן כגון אנא דשקילנא בשרא מבי טבחה ולא היבנא דמי לאלתר כלומר שעד כאן מגיעין סעיפי עבירה זו כדפרישית בדוכתה וכן כל כיו"ב לכל אדם כפי מה שהוא וכשיש אדם שנכשל בזה ואינו יכול להכניע יצרו בדברים קלים כאלו יש לו להכניעו במלבושים שחורים ובגלות כדי שלא יתגבר עליו ואם א"פ לו ילך למקום שאין מכירין אותו כי כשיעשה שם דברים אלו לא יהיה חילול ה' כיון שאין יודעין מעלתו ואע"פ שהיה ראוי להכניע יצרו לגמרי כיון שאא"פ לו מוטב שיעשה כן כדי שלא יתחלל ש"ש בעשותו כן במקום שמכירין אותו".

אך לא מצאתי חבר לשני פירושים אלו בדברי שאה"ר.

15. עי' גמ' (ברכות לג,ב), גמ' מגילה (כה,א), גמ' (נדה טז,ב) ועוד.

העונשים לעוברים על דברי הנימוס אם אין העובר ברשות עצמו לעשות מה שירצה . . . עי' שם. ועי' גם רמב"ם (הל' תשובה פ"ה ה"ג) וז"ל " . . . ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה שנאמר ראה נתתי לפניך היום את החיים וכתוב ראה אנכי נתן לפניכם היום כלומר שהרשות בידכם וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה בין טובים בין רעים ומפני זה הענין נאמר מי יתן והיה לבכם זה להם כלומר שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה אלא הכל מסור להם". ושוב כתב (ה"ד) "אילו הא-ל היה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים או למדע מן המדעות או לדעה מן הדעות או למעשה מן המעשים כמו שבודים מלבם הטפשים הוברי שמים היאך היה מצוה לנו ע"י הנביאים עשה כך ואל תעשה כך הטיבו דרכים ואל תלכו אחרי רשעכם והוא מתחלת ברייתו כבר נגזר עליו או תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו ומה מקום היה לכל התורה כולה ובאי זה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק השופט כל הארץ לא יעשה משפט" ועכ"פ צ"ע, איך אפ"ל כלל שדברי רבי אלעא הם בסתירה להאי כללא דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

ג. אולי אפשר לבאר כל זה, ובהקדם, דהנה ידועים דברי הרב צדוק הכהן מלובלין בספרו צדקת הצדיק (אות מג) וז"ל "פעמים יש אדם עומד בניסיון גדול כ"כ עד שאא"פ לו שלא יחטא כדרך שאמרו<sup>16</sup> מה יעשה הבן וכו"<sup>17</sup> ובוה הוא נחשב אונס גמור דרחמנא פטריה<sup>18</sup> וגם בהסתת היצר בתוקף עצום שאי אפשר לנצחו שייך אונס [ואם ה' יתברך הסיב את לבו הרי אין חטא זה חטא כלל רק שרצון ה' יתברך היה כך] ועיין מה שאמרו<sup>19</sup> גבי תחילתו באונס אפילו צווחת לבסוף שאלמלא מניחה היא שוכרתו מותרת לבעלה מ"ט יצר אלבשה הרי דזה מיחשב אונס גמור אע"פ שהוא מרצונה מ"מ יצר גדול כזה אא"פ באדם לכופו והוא אונס גמור ואין בזה עונש אף דעשה איסור כיון דהיה אנוס אבל האדם עצמו אין יכול להעיד על עצמו בזה כי אולי עדיין היה לו כח לכופו היצר".

אך לא כן משמע מדברי חי' הרי"מ בפירושו עה"ת (פרשת שמיני) וז"ל "אך זה כלל גדול שאין מעמידין מן השמים נגד האדם כ"א כפי שיכול לעמוד נגדו ואם ה' בידוע שאין בכחו לעמוד נגד זה לא ה' מסתירין ממנו באופן הזה אך בלא גיעה פשיטא שאינו יכול

16. עי' גמ' (ברכות לב, א), והובא בפי' רש"י עה"ת (שמות לב, לא ד"ה א-להי זהב).

17. יש להעיר קצת על הוכחה זאת, ועי' חי' אגדות למהרש"א (ברכות לב, א ד"ה והודה למשה) וז"ל " . . . יש לפרש דודאי אין זו טענה לפוטרים מעונש על מעשה העגל כיון שניתן להם הבחירה . . .".

18. עי' גמ' (בבא קמא כח, ב) וגמ' (עבודה זרה גז, א) ועוד.

19. עי' גמ' (כתובות נא, ב). ועי' גם רמב"ם (הל' אישות פכ"ד הי"ט והל' איסור"ב פ"א ה"ט).



להשיג כי באם הי' יכולין להיות צדיק וכשר בלא יגיעה כל איש הי' רוצה להיות אף הרצען והחייט הי' רוצים להיות כשר וצדיק<sup>20</sup>.

והנה יש לכא' יש להעיר קצת בדברי הרב צדוק הכהן מלובלין כמה הערות:

א: [לשי' הרי"מ מתפרש מאמר חז"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" כפשוטו, והיינו שאין שום מצב שבו מוכרח אדם לחטוא מצד גודל הנסיון, אלא אפשר לו לאדם לעמוד בכל נסיון, אולם] פשוט שגם דברי הרב צדוק הכהן מלובלין אינם סותרים להכלל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", דלמרות שבדרך כלל אכן ניתן לאדם הבחירה, מ"מ **"פעמים יש אדם עומד בניסיון גדול כ"כ עד שאא"פ לו שלא יחטא"**.

ב: למרות שכתב "פעמים יש אדם עומד בניסיון גדול כ"כ עד שאא"פ לו שלא יחטא . . . וזוה הוא נחשב אונס גמור דרחמנא פטריה" מ"מ לא הותר לו האיסור, אלא אדרבה, האיסור במקומו עומד, אלא שהוא אנוס לעשות את האיסור, וממילא פטור מעונש, וכדכתב בסו"ד " . . . והוא אונס גמור ואין בזה עונש אף דעשה איסור כיון דהיה אנוס"<sup>21</sup>.

[ולפי"ז דבריו עולים בקנה אחד עם מ"ש בספר חסידים (סי' קעו) "מעשה באחד ששאל מי שיצרו מתגבר עליו וירא פן יחטא לישכב עם א"א או עם אשתו נדה או שאר עריות האסורות לו אם יכול להוציא זרעו כדי שלא יחטא והשיב לו באותה שעה יש לו להוציא שאם אי אפשר מוטב שיוציא ש"ז ואל יחטא באשה אבל צריך כפרה ישב בקרח בימי החורף או יתענה ארבעים יום בימי החמה"<sup>22</sup>. ומזה שכתב "באותה שעה יש לו להוציא שאם אי אפשר מוטב שיוציא ש"ז ואל יחטא באשה" משמע להדיא כדברי הרב צדוק הכהן מלובלין אשר "פעמים יש אדם עומד בניסיון גדול כ"כ עד שאא"פ לו שלא יחטא", ולמרות שאינו נענש על זה מ"מ "עשה איסור", וממילא "צריך כפרה".]

20. ועי' גמ' (עבודה זרה ג,א): "שאיין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו".

ועי' גם אמרות משה (ח"א עמ' קיט) שמצטט מספר תורת רבות לר"מ מקוברין וז"ל "מחז"ל אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו אין הקב"ה מנסה את האדם בדבר שאין בו כח לעמוד בו ומזה צריך יהודי להתחזק בעת שהיצה"ר מתגבר עליו ביותר דכיון שבא לידו נסיון זה בודאי יודע השי"ת שיש לו כח לעמוד בו".

ואי' בגמ' (כתובות לג,ב), "אמר רב אילמלי נגדוה לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא", ומובא בספרים דקמ"ל רב שהקב"ה אינו מנסה את האדם בניסיון שאא"פ לו לעמוד, ולכן, כיון שידע הקב"ה שאם ילקו חנניה מישאל ועזריה יצטערו כ"כ עד שלא יהיה אפשר להם שלא לחטוא, לכן לא נגדוה לחנניה, מישאל ועזריה.

21. ועי' פחד יצחק (מכתב ט).

22. והו"ד בחלקת מחוקק (אבה"ע סי' כג סק"א), בית שמואל (אבה"ע סי' כג סק"א) ובאר היטב (אבה"ע סי' כג סק"א). [אולם הפוסקים הנ"ל לא ציטטו את דברי הספר חסידים "באותה שעה יש לו להוציא שאם אי אפשר" אלא רק ציטטו את התיבות "מוטב שיוציא ש"ז ואל יחטא באשה אבל צריך כפרה ישב בקרח בימי החורף או יתענה ארבעים יום בימי החמה" וצ"ע].

ד. עפ"ז אולי יש לבאר דזהו גם עומק פלוגתת הראשונים הנ"ל בביאור דברי רבי אלעא, דהשיטה הראשונה סב"ל כדברי חי' הרי"מ "שאינ מעמידין מן השמים נגד האדם כ"א כפי שיכול לעמוד נגדו", ולכן מפרשים את דברי רבי אלעא "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו" ע"כ שביכולתו לנצח את יצרו, וממילא "ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורין ויתעטף שחורין" "כדי לשבור את יצרו שהאכסניא לבו שבור . . . וכיון שעושה כן לבו נשבר ונמצא נמנע מאליו", וממילא "יעשה מה שלבו חפץ" "דודאי . . . אינו חפץ מכאן ואילך בעבירה", וממילא "ואל יחלל שם שמים בפרהסיא". כלומר שהרואה שיצרו מתגבר עליו, מוטל עליו החוב להכניע את עצמו, שע"ז סו"ס יוכל לנצח את יצרו, שכן הוא בכל נסיון שנמצא בו אדם, שבאפשרותו לנצח את יצרו ע"י יגיעה, אלא שלפעמים מספיק יגיעה מועטת, ולפעמים צריך יגיעה עצומה.

[ועפ"ז מה שנאמר בגמ' "ל"ק הא דמצי כייף ליה ליצריה הא דלא מצי כייף ליצריה", ע"כ צ"ל שפי' "דמצי כייף ליה ליצריה", היינו שבנקל יכול לכוף את יצרו, וממילא "העובר עבירה בסתר" "רתוי לו שלא בא לעולם", כיון שאפשר לו בנקל לנצח את יצרו. ומאידך, היכא "דלא מצי כייף ליצריה", היינו שאינו יכול לכוף את יצרו במצבו כמו שהוא, אלא צריך הכנעה, אז מייעצים לו "ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורין ויתעטף שחורין"].

משא"כ לשיטה השניה, אכן שייך שיהיה לאדם נסיון כ"כ שהוא אנוס לחטוא כדברי הרב צדוק הכהן מלובלין, ולכן מפרשים דברי רבי אלעא "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו" כלומר שהאדם מרגיש שיצרו מתגבר עליו באופן שאא"פ לו שלא לחטוא, הרי "האדם עצמו אין יכול להעיד על עצמו בזה כי אולי עדיין היה לו כח לכוף היצר" (כדברי הרב צדוק הכהן מלובלין), וממילא – קובע רבי אלעא – שכדי לשער ולהבחין אם אכן יצרו מתגבר עליו כ"כ עד שאא"פ לו לחטוא, או שאפשר לו שלא לחטוא, ממילא "ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורין ויתעטף שחורין" "שמא יקל כח יצרו", אולם אם סו"ס "לא מצי כייף ליה ליצריה" יעשה מה שלבו חפץ" כלומר שיעשה מה "שאומו" לו יצה"ר" "ואל יחלל שם שמים בפרהסיא" "דמוטב לו לאדם שיעשה חפצו בסתר ולא בפרהסיא".

ועפ"ז אפ"ל דרי"ף ורא"ש סב"ל כמו שכתב בחי' הרי"מ "שאינ מעמידין מן השמים נגד האדם כ"א כפי שיכול לעמוד נגדו", ולפי"ז מאמר חז"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" מתפרש כפשוטו. אולם מ"מ מבינים רי"ף ורא"ש את מאמרו של רבי אלעא כשיטה השני', היינו שרבי אלעא אכן מייעץ למי שיצרו מתגבר עליו לעבור עבירה בסתר, וממילא דוחים דברי רבי אלעא דודאי כיון (שלדעתם) "אין מעמידין מן השמים נגד האדם

כ"א כפי שיכול לעמוד נגדו" ממילא "מיבעי ליה ליתוביה בדעתיה". אבל פשוט שגם רבי אלעא מודה להכלל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים".

ה. ואם כנים הדברים אפ"ל עוד דהנה גרסי' בגמ' (עבודה זרה ד, ב) "ואריב"ל לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה שנאמר מי יתן והיה לבכם זה להם ליראה אותי כל הימים וגו' והיינו דא"ר יוחנן משום רשב"י לא דוד ראוי לאותו מעשה ולא ישראל ראוי לאותו מעשה לא דוד ראוי לאותו מעשה דכתיב ולבי חלל בקרבי ולא ישראל ראוי לאותו מעשה דכתיב מי יתן והיה לבכם זה להם ליראה אותי כל הימים אלא למה עשו לומר לך שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל יחיד ואם חטאו צבור אומרים להו לכו אצל צבור".

ובביאור הדברים נחלקו המפרשים ז"ל. דהנה רש"י (ד"ה לא עשו ישראל את העגל) כתב וז"ל "כלומר גבורים ושליטים ביצורם היו ולא הי' ראוי להתגבר יצורם עליהן אלא גזירת מלך היתה לשלוט בהם כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה שאם יאמר החוטא לא אשוב שלא יקבלני אומרים לו צא ולמד ממעשה העגל שכפרו ונתקבלו בתשובה".

ומאידך בחי' אגדות למהרש"א (ד"ה לא היו ישראל ראויים לאותה מעשה) כתב וז"ל "ול"נ לפרש דה"פ דהיו ישראל ראויים שהקב"ה יצילם מחטא גדול כזה דאע"ג דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים מ"מ בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו ועוד אמרינן<sup>23</sup> דהתורה מצלת מן החטא וכן בדוד מטעם זה היה ראוי להיות ניצול מחטא", עי' שם.

ועי' מהר"ם (ד"ה וצריכא) וז"ל "נראה דמדברי התוס' מבואר בהדיא דאינהו לא מפרשים כפרש"י שפירש לא היו ישראל ראויים לאותו מעשה ולא היה דוד ראוי לאותו מעשה לומר שגזרת מלך היתה וכו' אלא שהתוס' מפרשים לא היה דוד ראוי שיכתב הקב"ה המעשה על שמו וכן לא היו ישראל ראויים שיכתב המעשה על שמם כי לא לכבוד הוא להם ולמה נכתב לומר שאם חטא יחיד וכו'" עי' שם.

ועכ"פ גם הכא צ"ב:

(א) מהו עומק פלוגתת המפרשים הנ"ל.

(ב) בפרט יש להקשות על שי' רש"י, דלכאו' איך אפ"ל שהקב"ה גזר שיחטאו בני ישראל ויחטא דוד המלך, הלא "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". [ובשלמא לשי' תוס' (כפי שביאר מהר"ם) ומהרש"א, הרי בני' ודהמע"ה אכן חטאו – בבחירתם החפשית, אלא שמ"מ היו . . . ראויים שהקב"ה יצילם מחטא גדול כזה" (כפי' מהרש"א) או "לא היו . . .

23. עי' גמ' סוטה (כא, א).

ראוים שיכתב המעשה על שמם" (כפי' התוס' כפי שביאר מהר"ם). אמנם לשיטת רש"י קשה].

ג) עוד יש להקשות על שי' רש"י דכיון שהקב"ה גזר שיחטאו בני ישראל ושיחטא דוד המלך ה"ה אנוסים, ומה הועיל הקב"ה כלל במה שגזר שיחטאו, הא אפילו "אם יאמר החוטא לא אשוב שלא יקבלני", לא יועיל כלל לומר לו "צא ולמד ממעשה העגל שכפרו ונתקבלו בתשובה", דהא כיון שהיו מוכרחים לחטוא (מצד גזירת הקב"ה), לא היו צריכים כלל לכפרה שאנוסים היו, אבל מה"ת שיועיל כפרה גם למי שבחר מצעמו לחטוא.

ו. אולם לפי הנ"ל י"ל דנחלקו המפרשים הנ"ל בפלוגתא הנ"ל, והיינו דרש"י סב"ל כדברי הרב צדוק הכהן מלובלין אשר "פעמים יש אדם עומד בניסיון גדול כ"כ עד שאא"פ לו שלא יחטא" כלומר שלפעמים הקב"ה גוזר שמישהו יחטא, ואעפ"כ צריך כפרה על זה. ולכן מפרש את דברי הגמ' "לא הי' ראוי להתגבר יצרם עליהן אלא גזירת מלך היתה לשלוט בם" כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה", והיינו שהקב"ה אכן גזר שיחטאו בני ישראל ושיחטא דהע"ה, כדי שיתכפרו על זה, "ליתן פתחון פה לבעלי תשובה . . . שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל יחיד ואם חטאו צבור אומרים להו לכו אצל צבור"<sup>24</sup>.

ומאידך התוס' ומהרש"א סב"ל כדברי הרי"מ "שאינ מעמידין מן השמים נגד האדם כ"א כפי שיכול לעמוד נגדו ואם הי' בידוע שאין בכחו לעמוד נגד זה לא הי' מסתירין ממנו באופן הזה" ומממילא אא"ל שבנ"י ודהע"ה היו מוכרחים לחטוא. ולכן מוכרחים לפרש את דברי הגמ' "דהיו . . . ראוים שהקב"ה יצילם מחטא גדול כזה", או "לא היו . . . ראוים שיכתב המעשה על שמם", דלפי"ז אכן בחרו בני" לחטוא, ואכן בחר דהע"ה לחטוא, אלא שמ"מ היה צריך הקב"ה להצילם מהחטא, או שהיה צריך הקב"ה שלא להזכיר את חטאם בתורה.

---

24. אלא שקשה דא"כ למה רצה הקב"ה להעניש את בני ישראל, דאע"פ שהיו צריכים לכפרה, מ"מ הא כתב הר"צ הכהן מלובלין "אין בזה עונש" וצ"ע. אלא שאף ללא ביאור הנ"ל קשיא טובא דלשי' רש"י ש"גזירת מלך היתה לשלוט בם" איך יתכן שהקב"ה רצה להענישם בעבור זה, וצ"ע.

# ביאור בתד"ה האשה נקנית

א' התמימים

תלמיד בישיבה

א. קושיית התוספות אמאי לא תני הבתולה | ב. ב' תירוצי התוס', ואם פליגי אהדדי | ג. אשה המבוררת בפסוק | ד. תי' שונים על קושיית התוס' | ה. קושיא ותירוץ מעבדים | ו. תי' הקושיא מעבדים בתוס' כתובות | ז. דהא גבי יבמה | ח. ואין לחוש.

## א. קושיית התוספות אמאי לא תני הבתולה

בתחילת מסכת קידושין, מבארים התוס' הטעם למה בקידושין תני "האשה" בה"א, דבכמה דוכתין ששנה איש ואשה קתני בה"א.

ומקשים התוספות, למה תנן "בתולה נשאת"<sup>25</sup>, בלי ה"א, דע"פ כלל הנ"ל הי' צ"ל בה"א.

ולכאורה יש להקשות על קושייתם, שהרי הכלל שאמרו הוא רק בנוגע לתיבת איש ואשה, ומאי מקשי מתיבת בתולה.

[וגם יש להקשות איפכא, אמאי תנן "האשה", ולא אשה, והיינו דהא דקתני בכ"מ האשה ג"כ צ"ב, רק מקשה מהרוב על המיעוט, ושניהם טעמא בעי, כנלפענ"ד].

אלא צ"ל דסב"ל, דהטעם ששנה בכ"מ איש ואשה בה"א, הוא משום הענין ולא משום התיבה, ולכן קשה למה לא תנן הבתולה.

וראי' לדברינו הנ"ל, דסלקא אדעתיהו דהתוס' דצ"ל ה"א בכ"מ ששנה הענין של נישואין, הוא לפי שהביא בהקושיא ראי' מהא דבכמה דוכתין איתא איש ואשה בה"א, ובאמת בכתובות תירצו התוס' עי"ז הקושיא, דדוקא באיש ואשה שנה בה"א, ומזה דלא תירץ כאן הכי, ואדרבה זהו יסוד קושייתו, מוכח דכוונת הקושיא הוא כדלעיל.

## ב. ב' תירוצי התוס', ואם פליגי אהדדי

הב"ח מבאר תירוץ התוס', דסב"ל, דאכן אין טעם למה דוקא איש ואשה ישנה עם ה"א, וכולהו איש ואשה דתני בה"א קאי על האישה שבפסוק כי יקח איש אשה.

וז"ל: כלומר וכן האשה שנתארמלה, האשה שהלכה, האשה שהלך בעלה, האיש מקדש, כולהו קאי אקרא דכי יקח איש אשה, דמשום דנשואה היא לאיש, נמשכו דינים

25. ולהעיר מל' התוספתא ר"מ כתובות ועיי' בפ"י חסדי דוד שם.

הללו, וכן בנדר, עי"ש.

ולכאורה, התירוץ הוא, דלפי ההו"א כתבין ה"א בהענין, ולכן אנו מוכרחים לתרץ דקאי על הענין רק בהתיבה בו מתואר בתורה.

וכתב הב"ח עוד, דהתוס' בריש כתובות לא כתבו כן. דהנה התוס' שם (ד"ה בתולה) כתבו: ומיהו גבי איש ואשה רגילים בכל מקום לשנות בה' אע"ג דלא קאי אקרא.

ונמצא, שהתוס' בכתובות ס"ל כהו"א דתוספות דידן, דה' לא קאי על לשון הפסוק, אלא על הענין, ואעפ"כ, בתחילת התוס' בכתובות הקשו כתוס' דילן, אבל תירצו שאכן אי"ז קשה. ונמצא דפליגי אתוס' דילן.

[וראה מהר"ם קידושין, סברת התוס' דכתובות, דאיש ואשה מפורסמים, שכל איש צריך לאשה].

ולכא' אפ"ל, דמתי' התוס' דילן "הכא קאי אקרא", באמת דוחק לפרש כדברי הב"ח, דקאי על כל המקומות ששנה איש ואשה. ולכן אוי"ל, דאכן אחרי שכבר שנה בכתוב תיבת אשה בענין נישואין, שנה בכ"מ בה', אף במקום דלא קאי אקרא. אבל לפענ"ד אא"פ לומר הכי, דאין שום סברא בכך.

אמנם שו"ר דכ"כ במהר"ם שיף בכתובות, דלא כדברי הב"ח הנ"ל. וכ"כ מהרש"ל, אור חדש, שו"ת גינת ורדים<sup>26</sup>.

ונמצא, דנחלקו הב"ח ומהר"ם שיף, אם התוס' פליגי אהדדי, או לא.

ובתוס' הרא"ש מפורש שהם ב' טעמים כדברי הב"ח.

וכ"כ בזרע יצחק כתובות שם: תוס' בד"ה בתולה וכו' ומיהו גבי כולי עכ"ל עיין בתוס' דריש פרק קמא דקדושין דנראה דלא ס"ל הך סברא דגבי איש ואשה רגילים כו' ולא איצטריך להך תירוצא ואקרא קאי אלא משום קושית יבמה אלא דאף לגבי איש ואשה איצטריך לן להך תירוצא ואקרא קאי ע"ש בחידושינו מ"ש בס"ד והיה אפשר להסכים דבריהם דהכא עם מ"ש שם והוא דהכא הקשו אף על פי דלא קאי אקרא ממש דמה ענין

---

26. אה"ע כלל ג' ס' ט, וז"ל: "ויש לדקדק, כיון דמסיק דאשכחן גבי איש ואשה שרגיל לשנות בהם בלשון ידוע, א"כ כללא דיהיב ברישא דמלתיה, דקאמר משום דקאי אקרא, איפריך?

ואם כן לא הול"ל דמסקנא דמלתיה ומיהו גבי איש ואשה רגילין כו', דפשט דסגנון זה הוא דאזל השתא נמי אחר תי' ראשון, אלא שיש בו קצת מן הדוחק בלבד, ואין כן האמת כי זה סותר לגמרי תי' ראשון.

ונר' לו' דלעולם תירוצא קמא דתוס' כדקאי קאי, דלא משתעי בלשון ידוע אלא היכא דקאי אקרא, אמנם גבי איש ואשה בשביל שבכמה מקומות הוכרו בתורה, ותנא קאי עלייהו, לכן התנא סירכיה נקט ואזיל דבאיש ואשה מיהא אף על גב דלא קאי ההוא ענינא אקר' נקט להו בלשון ידוע".

האשה שהלכה לכי יקח איש אשה אלא כיון דעיקרא דמילתא דאשה ואיש קאי ממש אקרא רגילים בכ"מ לשנות בהם בה"א וה"פ האשה הכתובה בקרא אם נתארמלה כו' אמנם העיקר בפשט דבריהם כדכתיבנא מעיקרא. עכ"ל.

ולהדיעות דאכן התוס' פליגי אהדדי, יש לבאר, דהנה בתוס' כתובות שם משמע, דהתי' דדרך הש"ס לומר האשה אע"ג דלא קאי אקרא, הוא בהמשך לזה דאין דרך הש"ס לומר "העבד העברי", ועפ"ז משמע, דסיבת המח' תלוי בהתי' למה לא תני "העבד", אם הוא מפאת הדקדוק שאין דרך הש"ס לדבר כן, הנה הא גופא מתרץ למה תני גבי איש ואשה ה"א, אבל אם נאמר שאינם מבוררין בפסוק, היינו טעמא דבאיש ואשה כתב ה"א, לפי שמבוררין בפסוק. וק"ל.

### ג. אשה המבוררת בפסוק

והנה, התוספות דידן מתרצים, ד"האשה" קאי על אשה המבוררת בפסוק, גבי נישואין. אבל בתולה לא אשכחנא מפורשת בקרא לגבי נישואין.

ועי' ריטב"א בכתובות שם שפי' תי' התוס': "פירשו בתוספות דבשלמא התם דקאי אקרא דכתיב כי יקח איש אשה קתני האשה כלומר אותה אשה שאמר הכתוב, אבל הכא דתקנתא דרבנן היא והשתא פתחו בדינה קתני בתולה".

[דהנה בתורה נזכרת בתולה לגבי רבקה (פרשת חיי"ש), דיני פיתוי ואונס (פ' משפטים ותצא), דיני נישואי כהן גדול (פ' אמור), טומאת כהן לאחותו הבתולה (שם), ועוד בתורה ונ"ך.

ולכאורה קשה מהא דהזכיר בתולה לגבי נישואי כה"ג. ושו"ר קושיא זו באוצר מפרשי התלמוד. ותירצו שם לפי שזכר רק "בבתוליה", ולא שם בתולה.]

ובהפלאה כתובות שם כתב: וצ"ל, דכוונתם דמ"מ גבי עיקר דין נישואין לא מצינו. ולולי דבריהם הי' נראה דיש לומר, דאדרבא בהכי מיושב, דלא נקט הבתולה כמו גבי איש ואשה, משום דאתא למטעי דאקרא קאי לפמ"ש תוס' לקמן ד"ה שאם הי' וכו' דעיקר התקנה משום אשת כהן או קידשה פחות מג' שנים, והוי אמינא דומיא דהנך קראי דמיירי בכהן, ורבקה היתה פחותה משלש שנים כשקידשה אליעזר כפירש"י דנשאת ליצחק כשהיתה בת שלש שנים, להכי נקט בתולה דלאו אקרא קאי וק"ל. וכ"כ בצל"ח, עיי"ש.

### ד. תי' שונים על קושיית התוס'

והנה, כמה מפרשים כתבו עוד תי' לקושיית התוס':

א. התי"ט בכתובות שם כתב, שרק נשואה (כולל יבמה) הוי חשובה, משא"כ בתולה,

[ואור חדש לקידושין תמה ע"ז, דהא בקידושין נמי מיירי באשה שעדיין לא נתקדשה, בדיוק כמו "בתולה נשאת". והביא תי' שמשנתנו איירי נמי באלמנה<sup>27</sup>].

ב. בחי' הרי"ם כתב, דמכיון שטעם שבתולה נשאת ליום הרביעי הוא דספק הוא אם היא בתולה, לכן אא"פ לומר הבתולה. וכ"כ בחת"ס.

ג. כמה מפרשים (הפלאה, חת"ס, צל"ח, ועוד) כתבו שמכיון שההלכה דבתולה נשאת ליום הרביעי כולל גם סוגים אחרים שאינם בגדר "הבתולה" כגון בוגרת וכיו"ב].

ד. בילקוט מפרשים כתובות, מובא פי' ר' יוסף חנינא מיזליש, בתי' קושיית התוס', דבתולה עיקר התקנה הוא בשביל האיש, ולכן לא קתני הבתולה.

ה. דאיש ואשה ניכר לכל מי הם<sup>28</sup>.

ו. האות ה"א באה למעט יבמה מכסף ושטר<sup>29</sup>.

### ה.קושיא ותירוץ מעבדים

אחרי התי' דקאי אקרא, מקשה מעבדים: א. עבד עברי. ב. עבד כנעני. ג. אמה העבריה, דלא קתני ה' בתחילה אע"ג דמבוררין בפסוק [בפ' משפטים ופ' ראה מבואר הדין של עבד ואמה עבריים, ובפ' בהר מבואר ענין עבד ושפחה כנענית וגם להבדיל עבריים].

[וקשה אמאי לא הקשו משפחה כנענית. וי"ל דפשוט, משום שלא נשנית כמו השאר (קידושין יד, ב. כב, ב.). והא דהתוס' כתבו "או כנענית" אכן צריך למחוק לפ"ז. אבל אפ"ל דלק"מ ע"פ הנ"ל, דבאמת בפסוק כן מבואר על שפחה כנענית, ואם היה שונה במשנה שפחה כנענית, לא היה אומר בה', אלא שבפועל לא שנה].

ותירצו דהוצרך [לכאורה הכוונה להתורה עצמה, דבתורה מפורש עבד עברי, או עבד "מאת הגוים"] לפרש תיבת עבד אם הכוונה לעברי או כנעני, ולכן התיבה בעצמה אינה מבוררת כ"כ.

[משא"כ באשה – לא היה צריך לפרש איזו אשה, וכן ביבמה בפ' תצא כתוב "יבמתו"].

ונמצא לפ"ז, דגדר וחילוק "מבוררין בפסוק", או "לא מבוררין מפסוק" הוא, אם התורה הוצרכה להוסיף תיאור אל עצם התיבה, או לא.

27. ושקו"ט שלימה במפרשים לכתובות שם על איזה אשה חל הדין דנשאת ליום הרביעי. ואכ"מ.

28. ראה הנסמן באוצר מפרשי התלמוד.

29. אור חדש שם, ועיי"ש באוצר מפרשי התלמוד, ולא הבאתי כ"א הפי' שנלפענ"ד שהם ע"ד הפשט.



## ו. תי' הקושיא מעבדים בתוס' כתובות

ובתוס' כתובות תירצו באו"א [דגם התוס' שלנו כתבו תירוץ הא' באופן ד"שמא", וי"ל דלכן הצריכו לתירוץ שני], דהיה צ"ל "העבד העברי" לפי שאינו דבוק, ואין דרך הש"ס לדבר כן.

ובמהרש"א כתובות שם מבאר [וכ"כ במהר"ם שיף], דעבד עברי יכול להיות ב' פירושים: א. עבד גוי של עברי. ולפי פי' זה תיבת עבד דבוק לתיבת עברי. ב. עבד שהוא עברי. ולפי' זה, אין התיבות דבוקות. ובש"ס הפי' דעבד עברי הוא עבד שהוא עברי.

ואם היה מוסיף ה"א, אז אם המילה השנית אינה מתחלת בה"א, הרי היא דבוקה לתיבה הקודמת, והיה צריך להתחיל גם התיבה השני' בה"א, לפי שאינם דבוקות.

והרש"ש הקשה על התוס': מ"ש המהרש"א דאילו כתיב העבד עברי הוה משמע דבוק. הוא נגד כללי הדקדוק דלא תבא ה"א הידיעה על הנסמך (עי' תל"ע רפ"ז<sup>30</sup>) רק

30. איזה ספר הוא זה?

עיינתי בבית עקד ספרים (ח"ד פרידברג) בספרי הדקדוק ומצאתי שני ספרים המתאימים לר"ת זה (שניהם לא מצאתי כ"א ב'גוגל בוקס'): א. תולדות לשון עבר (ש"ד לוצאטו, מתורגם לעברית בקראקא תרנ"ה), אינו ספר אלא קונטרס קטן, ואינו עוסק בכללי הדקדוק. ב. תלמוד לשון עברי (ר' י"ל בן זאב, ברסלא תקנ"ו, ספר בן 500 ע' כמעט) – וכנראה זהו הספר שהרש"ש כיון אליו. ומכיון שאינו מצוי כלל, אתארנו קצת. מבנה הספר הוא: חלקים, מאמרים, פרקים, כללים.

יש בו ה' חלקים: 1. משפט האותיות והתנועות וכללי הקריאה – מחולק למבוא עם י"ז כללים, וג' מאמרים, כל אחד יש בו עד ה' פרקים. 2. משפט השמות, כל מאמרים, כל אחד יש בו עד י"ג פרקים. 3. משפט הפעלים, ג' מאמרים, עד י' פרקים. 4. משפט המילות, מאמר אחד, ד' פרקים. 5. שמות השמות והרכבתם. ו' מאמרים עד ז' פרקים. בחלק ה', מאמר א' פרק א כלל רפה-ז (וזהו כהכונה "רפ"ז" כלומר מספר הכלל, ולא תחילת פרק ז), ז"ל (בתוספת סימני פיסוק, והדגשות):

### רפה

1. התואר הנלווה אל המתואר, והוא עמו ביחס אחד בבחינת נושא המשפט, או בבחינת צדדי, אם המתואר בה"א, ראוי שיבוא גם התאר בה"א, כמו הדר הטוב, הארץ הטובה, **העבד העברי**.
2. ונמצא ע"ד זרות: 1. התואר בלי ה"א, אף שהמתואר בה"א: נוהגים העגלה חדשה, את הכבש אחד. 2. ובחסרון ה"א במתואר: הרים הגבוהים, יום הששי.
3. אבל אם התאר הנלווה למתואר הוא בבחינת נושא של המתואר, ראוי שיבוא בלי ה"א, כמו: והאבן גדולה, הן עוד היום גדול, טובה הארץ מאד. כי מצד שהתואר הוא הנשוא המוחלט מן העצם בעת הדבור, ובלתי ידוע, עוד לא יתכן לבוא בה"א.

### רפי

1. שם עצם כללי או שם התאר, הבא ביחס הסמיכות, או בכנוי, ג"כ לא יתכן לבוא בה"א, כי שם הוא מיוחד ונודע מצד הסמיכות והכנוי, אבל יבוא בה"א על הסומך אם הוא כללי, כמו חית השדה, ספר התורה.
2. גם בהיות שם אחד מרכב מן שני שמות, ה"א על השני: כמו אבי העזרי מן אבי עזר . .
3. ומצאנו ה"א עם הנסמך ע"ד זרות: כמו ועץ הדעת טוב ורע, הארון הברית . . ואמרו המדקדקים כי חסר בהם שם

ע"ד הזרות. וכזה מצינו ג"כ התואר בלי ה' אף שהמתואר בה' כמו נוהגים העגלה חדשה (שמואל ב' ג') ועי' צה"ת בו' למליצה ביאור דבריהם בדרך אחר<sup>31</sup>. ואכמ"ל.

## ז. דהא גבי יבמה

בהשקפ"ר תיבות אלו אין מקומם כאן, ואינם מובנים.

אך ביאורם פשוט מאוד: דהנה, הא דכתב משנתינו היבמה, י"ל דהוא לפי שכבר שנה האשה, ולא משום יבמה בעצמה.

לכן מקשים התוס' דעבד עברי ג"כ במשנה זו, ומ"מ לא איתא בה"א, כ"כ מהרש"א ומהר"ם בקידושין.

ותמיהני, דבעל האור חדש לא הבחין בזה, דמסגנון ולשון התוספות ברור דכוונתם כמש"כ.

ובאמת י"ל, דאם נאמר דהתוס' לא פליגי אהדדי, כשי' המהרש"ל, וממילא כל פעם ששנה איש ואשה הוא לא משום דקאי אקרא, אלא משום דפ"א קאי אקרא, לכן באמת צ"ב אמאי תני היבמה. וצ"ל משום דמפורש בהדיא בקרא. ומתורץ בזה קושיית המהרש"א.

## ח. ואין לחוש

יש שמבינים<sup>32</sup> ואין לחוש כ"כ הוא תי' שני על הקושיא למה איתא האשה עם ה"א<sup>33</sup>, ולפענ"ד פשוט שאינו, וכל המעיין יראה כן, שמבאר רק למה הקדים תיבת האשה לתיבת נקנית, ובאמת הוא ענין שני לגמרי.

אמנם יש שכתבו שבאמת כן הוא ביאור<sup>34</sup>, שתמיד התנא שנה כלשון הרהוט לו. וגם כתבו ראי' מהא דיבמה לא כתוב בתורה [ולא כתוב אלא "יבמתו"] ולפענ"ד אין זה מסתבר כלל, אלא כמש"כ.

---

כפול שיהיה הוא הנסמך, כלומר הארון ארון הברית . .

4. וכן ימצא שם בה"א ובנוי ע"ד זרות: בתוך האהלי . .

5. וכל זה בהיות הכנוי מורה על הקנין באלה שזכרתי, אבל בכנוי הבא עם (??) יתכן שיתחבר אליו ה"א הידועה במשפט: כמו המעלך . . כי ה"א נופל על הפועל והכנוי על הפועל, כענין המעלך, כטעם אשר.

31. הנה, זה נמצא בספר צהר לתיבה (ספר דקדוק ידוע, מובא הרבה ע"י רבותינו נשיאנו) ע' פד-ה – תיבות מליצה, אות ו'. עיי"ש בארוכה ביאור דברי התוס' ע"ד הדקדוק [וכן סברא למה בכ"מ שנה איש ואשה בה"א. עיי"ש].

32. וכ"כ באור חדש. ותמוה.

33. עיי' אוצר מפרשי התלמוד.

34. עיי"ש.

# הערה בתוס' ד"ה "בפרוטה"

הת' דובער מייהיל  
תלמיד בישיבה

א. קידושין דף ב' ע"א במשנה: "ובית הלל אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה". והקשו בתוס' (ד"ה "בפרוטה ובשוה פרוטה"): "ומנא לן דשוה כסף ככסף דהא לקמן (דף טז.) מיבעי ליה קרא גבי עבד עברי ישיב לרבות שוה כסף ככסף". ומתוך ד"לפינן מעבד עברי". ע"כ.

והיינו שאין לומר ששוה כסף הוא ככסף מסברא כי מצינו בפדיון ע"ע הנמכר לעכו"ם בדף ט"ז שצריכים פסוק ללמוד ששוה כסף ככסף.

ומעיר ע"ז הרש"ש בד"ה "תד"ה בפרוטה" ו"ל: "לכ" י"ל דהתם נצרך קרא דאפי' קנהו האדון בכסף יוכל להפדות בע"כ אף בש"כ. ונראה דכוונתם להא דלקמן (ריש ד"ח) דמייתי הגמ' האי קרא על תחילת קנינו ולא כהמציין לדף י"ו". ע"כ.

והיינו שאין לומר שקושית התוס' מן הגמ' בדף ט"ז כי שם הלימוד מן הפסוק הוא לדין פדיון ע"ע שמגרע מפדיונו בש"כ, ואפשר שדוקא בדין פדיון ע"ע צריך קרא לרבות שאע"פ שקנה האדון את העבד בכסף, מ"מ העבד מגרע מפדיונו ופודה עצמו בשוה כסף. אבל לשאר דיני התורה לא צריך קרא ונלמד מסברא.

ב. וצריך לברר את דברי הרש"ש כי בהמשך דברי התוס' הקשו: "וא"ת והא גבי נזיקין נמי כתב קרא כסף ישיב לבעליו ודרשינן בפ"ק דב"ק (דף ז.) ישיב לרבות שוה כסף ככסף וא"כ הוה נזיקין ועבד עברי שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין". פירוש הדברים: שאין ללמוד מע"ע לכל מקום ששוה כסף ככסף כי גם בנזיקין צריכים פסוק בכדי ללמוד שש"כ ככסף, וכשיש ב' פסוקים בב' מקומות בכדי ללמוד דבר א', אין מלמדין למקום אחר.

ותירצו בתוס' ב' תירוצים, א', "ויש לומר דתרווייהו צריכי דאי כתב עבד גרידא לא מצי למילף נזיקין מיניה לפי שמצינו שהקפיד הכתוב לענין מיטב וסד"א נמי כסף דוקא ולא שויו להכי איצטריך כסף ישיב גבי נזיקין וגבי ע"ע איצטריך נמי קרא דלא מצי יליף מנזיקין דהוה אמינא עבד דומיא דנזיקין ואם מיקני בקרקע ליבעי מיטב לכך איצטריך תרווייהו".<sup>35</sup> ובתירוץ השני תירצו: "אי נמי י"ל אי כתב בעבד הוה אמינא דדין הוא שנקל

35. דרך אגב צ"ע בתירוץ הא' של התוס' במש"כ: "ואם מיקני בקרקע" אם הכוונה היא שהאדון קונה אותו בקרקע או שקונה את עצמו ז.א. שנפדה בקרקע. ועיין באור חדש ד"ה ו"ל דתרווייהו צריך", דמשמע שהכוונה בשניהם.

עליו דיכול לפדות עצמו אפי' בשוה כסף כדי שלא יטמע בין העובדי כוכבים אבל גבי נזיקין דלא שייך למימר כך לא אמרי' הכי ואי כתב בנזיקין גרידא לא מצי למילף עבד מיניה דס"ד דלא יהיה שוה כסף ככסף בעבד לפי שגם הוא גרם לו לימכר על שנשא ונתן בפירות שביעית וכו' יוסי בר' חנינא דלקמן" וכו'. ע"כ.

ופשט התירוץ הב' של התוס' הוא שאילו היה הכתוב מלמד רק לגבי ע"ע ששוה כסף ככסף, הייתי אומר דדוקא בע"ע הקילו כדי שלא יטמע בין עובדי כוכבים, משא"כ בנזיקין. ואילו היה מלמדנו ששוכ"כ, הייתי אומר דדוקא בנזיקין דין שוכ"כ, אבל בע"ע נחמיר עליו שלא יוכל לפדות עצמו בש"כ הואיל וסיבת מכירתו היא מחמת שנשא ונתן בפירות שביעית, ולכן לא יפדה עצמו בשוה כסף, רק בכסף עצמו.

אך לפי הרש"ש לימוד התוס' אינו מדין פדיון ע"ע אלא מדין קנין ע"ע, ולפשט משמעות התוס' הלימוד הוא מדין פדיון ע"ע, וכלשונם "אי כתב בעבד הוה אמינא דדין הוא שנקל עליו דיכול לפדות עצמו אפי' בשוה כסף כדי שלא יטמע בין העובדי כוכבים". ובקנין ע"ע אין אומרים דנקל עליו כדי שלא יטמע בין העכו"ם (ולכאורה אדרבה). וגם אין לומר שנחמיר עליו שגם הוא גרם לו לימכר על שנשא ונתן וכו'.

אלא שלכאורה הפשט הוא (לרש"ש) שכל הדין של קנין ע"ע הוא רק "ענף" של דין פדיון ע"ע. וכמ"ש רש"י להלן בדף ח' ע"א בד"ה "ישיב גאולתו" וז"ל: "וכיון דמיפרק ביה איקנויי נמי מקנה ביה דכתיב גאולתו מכסף מקנתו". עכ"ל. והיינו שעיקר הלימוד דשוכ"כ הוא בפדיון ע"ע מהיתור ד"ישיב גאולתו".

וזה שמפסוק זה נלמד לענין קנין ע"ע הוא רק מצד ש"כיון דמיפרק ביה" וכו', אבל עצם הלימוד מע"ע לקידושין הוא מדין פדיון ע"ע. ובמילים אחרות: התוס' מקשים מע"ע מזה שצריכים פסוק מיוחד לרבות שוכ"כ בקנין ע"ע (לרש"ש), אבל זה שבתירוץ התוס' (הב') דין שוכ"כ נלמד מדין ע"ע שהוא בעצם דין פדיון ע"ע.

ג. ויש להעיר שלשיטת הפנ"י בתוס', דברי הרש"ש אינם מוכרחים, שכתב הפנ"י בד"ה "בא"ד וא"ת מנ"ל" וכו': "והנראה לענ"ד דמעולם לא עלה על דעת התוס' שיהיה שום סברא בקידושין דשוה כסף ככסף, אלא מה שהוצרכו לאתווי בקושיא מעבד עברי היינו משום דבלא"ה היה באפשר לומר דכל היכא דכתיב כסף בהדיא הוי שוה כסף בכלל היינו מדגלי קרא בנזיקין דשוה כסף בכלל כסף. והכי משמע מדמקשה הש"ס בפ"ק דבב"ק [דף ז' ע"א] כתיב מיטב שדהו וכתוב ישיב לרבות שוה כסף ככסף ומאי קושיא האי בשן ורגל והאי בבור וחדא מאידך לא ילפינן דאיכא פירכא כדאיתא התם [דף ב' ע"א] אלא על כרחך דבכל כ"ד אבות נזיקין דכתיב תחת נתינה ישלם כסף הו"ל כמאן דכתיב כסף להדיא בכלהו והו"ל גילוי מילתא דכל היכא דכתיב כסף שוה כסף בכלל וא"כ ה"נ לענין קידושין

כיון דכתיב כסף הוי שוה בכלל, על זה הקשו התוספות מדאיצטריך קרא ישיב בעבד עברי אלמא דשוה כסף אינו בכלל משמעות לשון כסף אלא דווקא בכ"ד אבות נזיקין דתחת נתינה ישלם כסף גזירה שוה גמורה היא לענין תשלומין כמ"ש התוס' שם [דף ה' ע"א ד"ה תחת] ולא נתקבלה גזרה שוה אלא בנזקין לחוד". ע"כ.

היינו שקושית התוס' היא דמעבד עברי מוכח שאין גילוי מילתא בניזיקין שבכל מקום שנכתב "ישיב" כוונתו לרבות שוכ"כ, לפי שבע"ע דין שוכ"כ נלמד מ"ישיב", וא"כ "אין שוכ"כ בכלל משמעות לשון כסף". ולפי דרך זו שפיר מקשו בתוס' מדף ט"ז ע"א, כי קושית התוס' אינה שמהפסוק מוכח שאין ללמוד דין שוכ"כ מסברא כי ע"ז קשה קושית הרש"ש, אלא כוונתם היא שמהפסוק הוה מוכח ש"אין שוה כסף בכלל משמעות לשון כסף".

ד. והנה יש לעיין בשיטת הר"ן בד"ה "ואיכא למידק" ששם מקשה את קושית התוס' כאן וז"ל: "וכ"ת דכל היכא דכתיב כסף מסברא אית לן דשוה כסף ככסף, ליתא, דהא גבי ע"ע כתיב "מכסף מקנתו ואפ"ה איצטריכין למימר דשוה כסף בכלל מדכתיב "ישיב גאולתו" כדאיתא בגמרא". ע"כ.

ובפשטות גם בקושית הר"ן שייכת הערת הרש"ש, היינו שהר"ן מקשה מדף ח' ולא מדף ט"ז ע"א. אבל עיין בחידושי ה"מרומי שדה" על תוד"ה "בפרוטה", בא"ד, וז"ל: "בהא שפלפלו בדין דשוה כסף כבר כתב הר"ן דזה פשוט דהרוצה בשוה כסף ה"ה ככסף, ולא איצטריך אלא במקום שנותן בע"כ כמו מזיק ופדיון ע"ע. איברא מרש"י ז"ל דף ח' א' ד"ה ישיב גאולתו לא משמע הכי. והכי פשטא דשמעתא דס"ד שאינו נקנה בתבואה וכלים אלא מריבוי הכתוב "ישיב" ועי' בחי' הרשב"א ז"ל". עכ"ל.

ובחידושי הרשב"א בד"ה "בדינר" וכו' ז"ל: "ואי קשיא לך הא דאמרינן לקמן (ח' א') האי תבואה וכלים היכי דמי אילימא דלא מקני בהו כלל ישיב אמר רחמנא לרבות שוה כסף ככסף דאלמא אף לקנין איצטריכין לרבויה שוה כסף למהוי ככסף, יש לומר דהתם לרווחא דמילתא קאמר ליה ודעדיפא קא מקשה דאי מסברא הוה דחי ואמר ליה מנא לך משום הכי קא מקשה ליה מדכתיב ישיב לרבות שוה כסף. ויש מתרצים בו דהיינו טעמא משום דסלקא דעתין התם דממעט שוה כסף מדכתיב מכסף מקנתו דמשמע ולא כל כסף, לפיכך הוצרך לומר שכבר נתרבה מדכתיב ישיב גאולתו<sup>36</sup>". עכ"ל.

36. ויש להשוות לדף מ"א ע"ב: "ולר' שמעון דפטר דתנן תרומת עובד כוכבים מדמעת וחייבין עליה חומש ור"ש פוטר, אתם גם אתם למה לי, איצטריך סד"א הואיל ואמר מר אתם ולא אריסין אתם ולא שותפין אתם ולא אפוטרופוס אתם ולא התורם את שאינו שלו אימא אתם ולא שלוחכם נמי, קמ"ל".

וכן הוא בריטב"א וז"ל: "והא דאמרינן בגמרא (לקמן ח' ע"א) האי בתבואה וכלים היכי דמי אילימא דלא מקני בהו כלל, ישיב אמר רחמנא לרבות שוה כסף, לרווחא דמילתא אמר הכי לאלומי קושיין ולא למימרא דמצטרכינן רבוייא לענין קנין. אי נמי דמשום דכתיב מכסף מקנתו דמשמע מיעוטא איצטרכינן לריבויי דשוה כסף, אבל בקנין אשה ושדה פשיטא מלתא דכסף ושוה כסף שוין הם. וזו דעת אדוננו הרב הרמב"ן ז"ל והוא הנכון". עכ"ל.

ויוצא מדברי הראשונים הנ"ל (ר"ן, רשב"א וריטב"א) שבדף ח' בלימוד שוה כסף לקנין עבד, הלימוד אינו נצרך באמת, אלא "לרווחא דמלתא". או שאכן צריכים את הלימוד לגבי עבד משום סיבה מיוחדת, ואי אפשר ללמוד משם למקומות אחרים, והוא שלא כדברי הרש"ש (שכתב שהתוס' למדו דין שו"כ באשה מדין עבד בדף ח', ולפי הנ"ל אי אפשר ללמוד משם.). וא"כ מוכרחים לומר שקושית הראשונים בתחילת דבריהם מקרא דעבד עברי (שהקשו מנא לן ששוכ"כ בקידושין והרי בע"ע הוצרכו ללימוד מיוחד לכך) אינה מדף ח' (קנין ע"ע), אלא מדף ט"ז (פדיון ע"ע).

ולכאורה אפשר לומר שכן הוא גם להתוס', אך לפי"ז קשה מה שהקשה הרש"ש שאין להקשות מדף ט"ז ששם מדובר בפדיון עבד עברי. [אף שלהראשונים הנ"ל (חוץ מהתוספות) הא גופא הוא תירוצם, שבע"ע איצטריך קרא לריבויי דשוה כסף ככסף, מ"מ מזה שאינם מתרצים כמ"ש הרש"ש י"ל דלא ס"ל הכי וכדלקמן].

ה. ולהבין זה צריך להקדים בסוגיא בדף ח' ע"א, דבגמרא התם ילפינן שלא רק שעבד עברי נפדה בשו"כ אלא גם נקנה בשוה כסף, וכ"ז נלמד מהפסוק (ויקרא, כהנא) "אם עוד רבות השנים לפיהן ישיב גאולתו מכסף מקנתו", ושם מדובר בפדיון ע"ע הנמכר לגוי.

והנה הרמב"ם כתב בהלכות עבדים פ"ב ה"ח וז"ל: "וכן הנמכר לעכו"ם מחשב הדמים לפי השנים הנשארות עד שנת היובל שנאמר "וחשב עם קונוהו משנת המכרו לו עד שנת היובל". כיצד מכר עצמו במאה ונשאר ליובל משנת מכירה עשר שנים, מחשב עשרה לכל שנה שעבד וגורע הדמים ומשיב השאר כסף לא תבואה ולא כלים שנאמר "כסף ממכרו", בכסף הוא נגאל מיד העכו"ם ואינו נגאל בשוה כסף". עכ"ל.

ועיין כסף משנה שם וז"ל: "ומ"ש ומשיב השאר כסף לא תבואה ולא כלים וכו'. בת"כ בכסף הוא נגאל ואינו נגאל לא בתבואה ולא בכלים. ובירושלמי פרק קמא דקידושין "והיה כסף ממכרו", בכסף הוא נגאל ואינו נגאל לא בתבואה ולא בכלים בכל אתר את עביד שוה כסף ככסף והכא לית את עביד שוה כסף ככסף, אמר ר' אבא מרי שניא היא ששנה עליו הכתוב כסף מכסף". עכ"ל. ומבואר מדבריו שמקורו של הרמב"ם הוא בתורת כהנים ובירושלמי.

ועיין לח"מ שכתב זו"ל: "דברי רבינו זו"ל מתמיהין דבפ"ק דקידושין דף ח' בפלוגתא דרבה ורב יוסף דשיראי מייתי רב יוסף לסייע לדבריו מבריייתא דתניא מכסף מקנתו בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים, ואמרו שם האי תבואה וכלים היכי דמי אילימא דלא מיקני בהו כלל ישיב גאולתו אמר רחמנא לרבות שוה כסף ככסף כו' אלא לאו דלית ביה שוה פרוטה וכיון דלא קייצי לא, ותירץ רבא לפי המסקנא דקי"ל כו"נ דפירי לא עבדי חליפין דלית ביה שוה פרוטה, ובריייתא לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא כסף דאי אית ביה שוה פרוטה אין, אי לית ביה שוה פרוטה לא, אבל תבואה וכלים אימא מקרבא הנאתייהו גמרה ומקניא נפשה קמ"ל. משמע דאליבא דכולהו פשיטא להו דנפדה בשוה כסף אפילו בעבד עברי הנמכר לעכו"ם דהא קרא דמכסף מקנתו בע"ע הנמכר לעכו"ם כתיב וא"כ אין כתב רבינו זו"ל דבע"ע הנמכר לעכו"ם אינו נפדה בשוה כסף". ע"כ.

ועיין בפנ"י כאן (דף ח' ע"א) ד"ה "אילימא דלא מקני" שמתרץ קושית הלח"מ ותוכן דבריו הוא שברמב"ם (וכן בירושלמי) מדובר כשקנאו בכסף, ולכן כאשר נפדה צריך לפדותו בכסף ולא בשו"כ, משא"כ בסוגית הבבלי בדף ט"ז שמדובר בשקנאו בשוה כסף, ולכן נפדה בשו"כ. עכת"ד.

ולפי"ז אפשר לפרש את דברי הראשונים הנ"ל (ר"ן, רשב"א, ריטב"א ובעיקר תוס') דס"ל דגמרא דידן מיירי בעבד עברי שקנאו בשוה כסף ולכן (ורק משום זה) נפדה בשוה כסף. ולפי"ז אין לומר שהפסוק מלמדנו שאע"פ שנקנה בכסף, מ"מ נפדה בשוה כסף כמ"ש הרש"ש. ולפי"ז יש לקיים את הגירסא בתוס' שמקשים מדף ט"ז ע"א כנ"ל.

[ובדברי הפנ"י עיי"ש שכתב עוד תירוץ בקו"א. ובספר אבן האזל הקשה על תירוץ הראשון של הפנ"י. ולא הבנתי בקושיא השניה את מקורו לזה שהרמב"ם סובר שבע"ח יכול לשלם בשו"כ לכתחילה (כמו שמובן מדבריו) וצ"ע.]  
ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

## בתד"ה היבמה נקנית

הת' מנחם מענדל שניידערמאן  
תלמיד בישיבה

קידושין דף ב' ע"א בתד"ה היבמה נקנית, הקשו למה משנתינו בהסיפא "היבמה נקנית . . וקונה את עצמה", אמאי לא תני מנינא ("נקנית בדרך אחד [ברישא דסיפא]

וקונה את עצמה בשתי דרכים [בסיפא דסיפא] ("ע"ד ששנינו בהרישא "נקנית בשלש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים".

לפי שממנינא דרישא מיעטה המשנה 1. בנוגע לקידושי אשה: חליפין (וחופה למ"ד אחד). 2. בנוגע לגט: חליצה.

וא"כ גם בנוגע ליבמה אפשר למעט: 1. בנוגע לגמר: כסף ושטר [שהם עושים "מאמר" (ע"ד אירוסין) שאין מועילים מה"ת אלא מדרבנן, וג"ז לא לגמור אלא לפוסלה על שאר האחין, כמש"כ רש"י<sup>37</sup>]. 2. בנוגע לחליצה: גט. ומתמצים התוס':

1. בחדא מילתא אין לשנות מנינא. [ויש לעיין מהו החדא מילתא: הדבר שמתמעט, או הדבר שממעט, ומהקושי מאתרוג, לכאורה מוכח דכוונתם ל"דרך אחד", ולא בזה שממעט רק דבר אחד. ועוד, שהרי גם ברישא דמשנתינו ממעטינן ע"י המנין רק דבר אחד. ופשוט].

2. ואף שיש להקשות על תירוץ זה מזו ששנינו, והובא בגמרא ב, ב שאתרוג שזה לאילן בג' דרכים ולירק בדרך אחד [דהיינו בנוגע להלכות אילן וירקות] – התם בא לפרש דברים החלוקים בו.

[פירוש הדברים לפענ"ד הוא – דלכאורה יש להקשות גם שם למה אין המנין ממעט? והתירוץ הוא, דהא בהא תליא, באתרוג המנין בא לחלק, הרי שיש צורך בהמנין בעצמו.

משא"כ במשנתנו – המנין מיותר, ועל כרחך בא למעט דבר, וכשיש רק דבר אחד שישנו, ומהמנין נמעט רק עוד דבר אחד, אין צורך למנין למעטו, מכיון שעדיין לא מנינו רק דבר אחד, וא"כ מנין לנו להרבות עוד דברים שנצטרך למעטם].

3. ומסיימים התוס', דלכאורה לפי הנחה זו, בדבר אחד אין צורך למעט – למה לא מיעט ע"י מנין בעבד עברי וכנעני? ומתמצים: 1. אחרי שלא שנה ביבמה, לא חש ללמוד בע"ע וכנעני. 2. בעבדים אין צורך למעט שום דבר<sup>38</sup>.

ולכאור' צ"ע על דברי התוס': 1. בסיפא דסיפא יש יותר מדבר אחד, והו"ל למעט גט.

37. בפנ"י אכן כתב דלולי דברי התוס' היה אומר דאין למעט כסף ושטר מכיון שעכ"פ פוסלה על שאר האחין.

38. ועיי' במהרש"א שהקשה דהו"ל למעט חליפין בע"ע. ובזרע יצחק תירץ דחליפין ברור מהפסוק שאינו קונה בע"ע, משא"כ יבמה אינו ברור מהפסוק, ותירץ עוד, דזהו החילוק בין ב' תירוצי התוס' דתי' הא' ס"ל דאיכא חליפין בע"ע.



2. איך הו"א למעט ברישא דסיפא ב' דברים ע"י מנינא. 3. למה הקשה מע"ע וכנעני, הרי לא הזכיר דבר שאפשר למעט בהם [ואדרבה, בעבד כנעני ריבה הגמרא (כב, ב) חליפין].

והנה, בעיון בדברי הראשונים בסוגיין, נראה דפליגי על שיטת התוס'.

עיי' מש"כ הר"י מלוניל: "והא דלא תני דרכים ביבמה, משום דלא איצטריך דאדרכים דשאר אשה קאי, כלומר היבמה נקנית ליבמה באחת מאותן שלש דרכים שקונין באשה וקונה את עצמה בדומה לאותן שתי דרכים שקונין שאר נשים לעצמן דהיינו מיתת היבם וחליצה".

כלומר, שהר"י מלוניל סובר, 1. שכל מה שמתמעט מהרישא מתמעט גם בשאר המקרים. 2. מה שלא כתוב בסיפא מהרישא (כמו כסף ושטר ביבמה), ג"כ מתמעט.

וכעין דברים אלו כתבו הרמב"ן והריטב"א והר"ן, עיי' ש"ס<sup>39</sup>, וכן משמע מדברי המאירי שכתב "והרבה טרחו בחדושין ביבמה ובשאר הקנינים שהוזכרו במשנה למה לא שנו בהם דרכים ואין בדברים אלו שום עקר".

אמנם, י"ל דבאמת התוס' ס"ל כדברי הראשונים הנ"ל, ולכן הו"א למעט הן כסף והן שטר מיבמה, רק דלא סגי לא להזכיר כסף ושטר, אלא צריך מנינא למעטם. ולכן אפשר למעט הן כסף והן שטר. דהיינו שהי' אומר "וקונה את עצמה בדרך אחד מהדרכים של קידושין".

ואוי"ל שזהו הפירוש "לא חש" ללמוד בע"ע וכנעני, דהיינו לאחרי שברור מיבמה, ששנה רק דבר אחד, הכוונה למעוטי שאר דרכים, גם כששנה יותר מדרך אחד בסיפא דסיפא, הכוונה לדמות רק לדרכי קידושין, ומה שלא הזכיר, מתמעט.

ועפ"ז יש לתרץ גם קושייתנו הג' בנוגע לע"ע וכנעני, דלא הזכירו התוס' מה לרבות ולמעט, הנה י"ל דהוקשה להם דהו"ל להמשנה לדמותם לקניני אשה, ואי"צ להזכיר בפרטיות מה רצה למעט בהם, כי עיקר הקושיא הוא שרצה לדמותם לקידושין, וע"ז תירץ דאחרי שלא שנה ביבמה המנין, ואעפ"כ מובן מזה ששנה דבר אחד, שיבמה דומה לקידושי אשה, כמו"כ בעבדים (ועיי' בר"ן בנוגע לעבד כנעני, שמכיון שריבה בו חזקה, שוב אינו

---

ובאור חדש תירץ, שכבר נתמעט מאשה, דהוקשו זל"ז, עיי' ש.

39. וקרוב לזה כתב בספר המקנה "לולי דברי התוספות", דחופה הו"ל מלתא דאתי' בק"ו והו"א דמשו"ז דהוי מילתא דאתי' בק"ו לא קתני, לכך איצטריך מנינא יתירה. וחליפין הו"א דחליפין הוא בכלל כסף. אבל כסף ושטר ביבמה הו"א מדכתב ולקחה לו לאשה דאימא לכולהו מילתא כאשה, שפיר ממעטינן להו ממילא מדלא תני להו.

וכן הא דלא תני מנינא בסיפא, איכא למעוטי לי' מדלא תני לי', מכיון שמיתת היבם גופא אתי מק"ו, ולכן מה שלא תני, צ"ל שנתמעט.

דומה לקידושי אשה). והכוונה בדברי התוס' שאין מה למעט בעבדים, י"ל שהוא מהדברים שהוזכרו בנוגע לקידושי אשה. ותן לחכם ויחכם עוד.

# כל שאינו יודע בטיב גטין וקידושין

הת' מנחם מענדל בוימגארטן  
שליח בישיבה

א. מח' רש"י ור' עזריאל | ב. הסבר המחלוקת ח"א: לא יהא לו עסק | ג. הסבר המחלוקת  
ח"ב: עמהן | ד. ביאור שי' רש"י בדא"פ | ה. דברי התוספות | ו. בירור שי' התוספות | ז.  
בירור שי' ר' עזריאל | ח. ביאור דסוגיין איירי דוקא בדשבין

## א. מחלוקת רש"י ור' עזריאל

בגמרא קידושין (ו, א) "דאמר רב יהודה אמר שמואל כל שאינו יודע בטיב גטין  
וקידושין לא יהא לו עסק עמהן". ופירש"י<sup>40</sup>, בטיב גטין<sup>41</sup> (היינו) בהלכותיהן<sup>42</sup>. ו"לא יהא  
לו עסק עמהן", (היינו) להיות דיין בדבר, שמא יתיר איסור ערוה וזהו עיוות שאינו יכול  
לתקן. עכת"ד.

40. וכן פי' המאירי ותוס' ר"י הוקן ועוד. וראה מש"כ הריטב"א "ופרש"י ז"ל עיקר ונכון".

41. ובאמת צ"ע למה לא הזכיר רש"י קידושין. וגם בלשון הגמרא, למה הקדים גטין לקידושין.

ובמהרה"א קידושין יג, א, ביאר דבפסוק, וכן בסדר הש"ס קודם גיטין לקידושין, משום דעיקר חומר קידושין הוא  
קידושי שני, לאחר שנתקדשה מראשון, ולא היה לה גט כשר ממנו.

ואולי י"ל שלכן לא הזכיר רש"י רק גיטין, כי עיקר החשש, וחשש הראשון, הוא בהגט.

אמנם באמת צ"ע, כי במקרה שחשב שאינם מקודשים, ובאמת היו קידושין, ואח"כ קידשה לאחר, הרי התיר איסור  
ערוה בלי גיטין. ועצ"ע.

ומוכרחים אנו לומר דהוא רק לשיטת התוס' דהחשש בקידושין הוא בפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר.

ולפ"ז באמת י"ל דלק"מ, דהנה, בספר המקנה כתב: אך ראיתי בספר שמות הנשים בשם גאון אחד דאפי' אם אינו  
יודע בטיב אחד מהם לא יהא לו עסק אפי' במאי דידע דגורין ידע אטו הא דלא ידע.

והיינו, שאף אם אינו בקי אלא באחד מהם, מ"מ לא יעסוק בשניהם. ועפ"ז, י"ל עד"ז בנוגע לקידושין עצמם,  
דגורין הא אטו הא.

42. וחשבתי לומר, שרש"י בא לבאר לנו, דעל גיטין בעצמן שייך לומר "עמהן" לשון נקבה, דאם קאי על "גיטין  
וקידושין", הול"ל עמהם. וק"ל.

ובתוספות הביאו פי' ר' עזריאל, שפירש הגמרא דאירי בכל אדם שלא ידבר עם הנשים בעסקי קידושין לקדשם, לפי שלפעמים שתהא מקודשת באמירתו או בנתינתו ולא יבין<sup>43</sup>. עכת"ד.

וגם נחלקו רש"י ותוספות, בגירסת הגמרא, במה נסתפקה הגמרא אם שכיח או לא, אם הלכה כר' יוסי (רש"י) שזהו מימרת ר' הונא אמר שמואל, או שיודע דהלכה כר' יוסי, רק דאינו יודע דר' יוסי אירי בדרב יהודה אמר שמואל ש"והוא שעסוקין באותו ענין"<sup>44</sup>.

## ב. הסבר המחלוקת ח"א: לא יהא לו עסק

ובהסבר המח<sup>45</sup>, נ"ל, די"ל בשני אופנים במי שלא יהא לו עסק: א. דיין. ב. בעל.

בדיין, יש חשש בקידושין: א. שיאמר מקודשת ואינה מקודשת. ב. וגם שיאמר שאינה מקודשת, ובאמת היא מקודשת. ויש גם חשש בגטין: א. שיאמר שאינה מגורשת, ובאמת היא מגורשת. ב. שיאמר מגורשת, ואינה מגורשת.

[ביאור ב' האופנים בסגנון אחר [יותר כללי מהנ"ל, הכולל ב' פירושים ב"דיין"]<sup>46</sup>: יש סידור גיטין וקידושין, ויש הוראה בגיטין וקידושין. סידור קידושין, אינו בעי' כ"כ, מכיון שבפועל הם מתחתנים, משא"כ סידור גיטין, וכן הוראה הן בגיטין והן בקידושין [באופן

---

43. וכבר דשו בזה המפרשים איך יתכן קידושין שלא מדעת. וראה בחי' הגרונ"ט ס' צט שביאר בדמיון לשחוק, הוו קידושין גמורין, לפי שהם רק דברים שבלב.

הנה, בטל תורה [בילקוט מפרשים] הקשה דהא גט צ"ל כתוב לשמה, ואיך שייך שלא יבין בזה? וראיתי בספר בבירורי השיטות שתירץ, דבאמת מיירי בכתב לשמה, ורק שעכשיו אינו רוצה לגרשה.

44. עיי' מהרש"א וב"ח.

45. ע"פ מהרש"א שם.

46. ע"פ ט"ז וב"ש שם. ועיי' הנסמן בפת"ש שם [ונחלקו השבות יעקב והכנסת יחזקאל בזה אם מסדר גיטין הוי בכלל דיין, אמנם נראה דרוה"פ ס"ל דכן הוי בכלל דיין.

אמנם, ראה צ"צ יו"ד ס' קפט: וכמו שחילקו בש"ס בהדיא בין דיני קדושין וגיטין לחליצה דגבי גיטין וקדושין אמרו כל מי שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין לא יהא לו עסק עמהן. . משא"כ גבי חליצה אמרו בהפך במשנה וגמ' דסגי בג' הדיוטות רק שיוודעין להקרות. וטעם החילוק ביניהן נ' משום דבגט יש הרבה פרטים ע"כ אסור לסדר אא"כ יודע בטיב גיטין כמ"ש הב"ש ס' מ"ט סק"ד בשם הט"ז. משא"כ בסדר חליצה אין שם פרטים רבים. ועיי"ל דגם בסידור הגט י"ל דאין לפסול דיעבד מדינא אף אם לא היה בקי כ"כ בטיב. דסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי. ולכן פי' רש"י אהא דכל מי שא"י בטיב גיטין וקדושין לא יהא לו עסק עמהן להיות דיין בדבר כו' ועיין מזה בתשו' הריב"ש ס' רע"א. ואיך שיהיה בדין סדור הגט עכ"פ גבי סדר חליצה מבואר בהדיא בגמ' דסמכינן על הדיוטות אף שאין בקי אין דיני חליצה כנ"ל. וסמכינן ע"ז דכי לא עשו בטוב ודאי ישאלו כו'. וק"ו להתרת נדרים. . ולכן אפילו לפ"ד הנ"י שהביא הב"ש בפ' סדר חליצה דס"ל דצריך שיהיו בקי אין דיני חליצה נ' דמודה גבי התרת נדרים דא"צ לזה. דהתם ה"ט משום שנק' דיינים. משא"כ הכא. . ומ"ש הרא"ש בתשו' כלל י"ב ס' ז' יודעים בטיב נדרים צ"ל דזהו לרווחא דמלתא וגם כדי שלא יצטרכו לשאול אח"כ אם התירו כדן. דאל"כ מנ"ל להרא"ש דבעי' בקיאי' בטיב מ"ש מחליצה דל"ד לגיטין וקדושין כנ"ל. . ומלשונו הק' משמע דסב"ל דלא כהט"ז].

הב' הנת"ל], יבוא להתיר איסור ערוה].

בעי' הא' בגטין וקידושין, אינה בעי' גדולה "כ"כ"<sup>47</sup>, כי אם איירי בישראלים, שסוברים שהם מקודשים, וכן שסוברים שאינם מגורשים, אין כאן "איסור ערוה".  
וא"כ, בודאי התכוון רש"י לאופן הב', שיאמר הדיין שזה לא היה קידושין.

### ג. הסבר המחלוקת ח"ב: עמהן

והנה, תיבת "עמהן", יש לפרש שהאדם לא יהא לו עסק עם גיטין וקידושין, או עם הנשים. ופשטות הלשון משמע כאופן הא'. אמנם מדברי התוספות משמע, שלפירוש ר' עזריאל צריך לפרש כפי' הב'.

והרש"ש אכן הקשה בזה, דמשמע שהטעם דר' עזריאל לא פירש כרש"י, הוא לפי שתיבת עמהן, משמע שלא יהא לו עסק עם הנשים לשון רבים. וקשה, דהא אפשר דאיירי באדם אחד שיש לו נשים רבות.

ובאמת, אם נעיין בלשון התוספות, נראה, דתחילה פירש: "פירוש לא ידבר עם הנשים לקדשם" – לשון רבים, ואח"כ אומר "לפעמים תהא מקודשת" – לשון יחיד. ומזה מובן כוונתו, שלא ידבר עם נשים הרבה, ועם כל אחת בכדי לקדשה, מכיון שבפעם אחד מדיבוריו, תהא אשה אחת מקודשת.

ולכן קשה בגיטין, איך ידבר עם נשים רבות על עסקי גיטין, אם איירי במקרה שלא קידש רק אשה אחת, שמא יגרש אחד מן הנשים שדיבר איתם, אם בכלל לא קידש אותם. ואחרי הבנה זאת, עדיין קשה קושייתו של הרש"ש, שהרי אם אדם יש לו כמה נשים, לא ידבר עמהם על עסקי גיטין שמא תהיה אחת מהן מגורשת.

### ד. ביאור שי' רש"י בדא"פ

והנה, בתוס' הרא"ש ביאר הקושי בפירש"י, דלפירושו, ה"ה בכל דבר איסור אסור לדון אם אינו בקי באותן הלכות.

[ובאמת, כבר שקלו וטרו האחרונים בזה, ובאמת משמע דבשאר האיסורים שאין בהם כ"כ הרבה פרטים, אי"צ להיות בקי בטיב דיניהן<sup>48</sup>, וא"כ שוב לא קשה על פירש"י].  
ובחידושי הב"ח, ביאר באו"א קצת, דאטו בדייני רשיעי עסקינן, דיפסקו לקולא

47. ואכן בטושו"ע אה"ע סי' מט, ס"ג פסקו כרש"י, עיי"ש.

48. ראה צ"צ שהובא לקמן בהערות. וש"נ.

כשיודעים המחלוקת, אבל אינם יודעים כמי ההלכה.

וזהו לפי גירסת רש"י, דהספק הוא אם בכלל המקרה דר' יוסי שכיח, היינו "שיהא אדם נותן גט או קידושין לאשה ואינו מפרש".

והנה, לכאורה קשה, למה היה צריך לומר דהלכה כר' יוסי, דכלל הוא דר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי. ושו"ר שכן הקשה בס' אור חדש.

ובספר בירורי השיטות תירץ, ע"פ מש"כ הרשב"א דרבי ס"ל כר' יהודה, והלכה כרבי, וא"כ הדיין לא היה יכול לעשות כחומרות שניהם, והיה פוסק דלא כר' יוסי [ולפענ"ד עצ"ע, למה אינו יכול לחייב גט מחומרא, אמנם באמת לא קשה כ"כ, דלכאורה אם לא ס"ל דהלכה כן, למה נחמיר, וצ"ע בכללים שבזה].

והנה, מלשון רש"י "שיהא אדם נותן גט או קידושין לאשה ואינו מפרש", יש להעמיס בדברים אלו (אף שאינו מוכרח) דר' הונא פליג אר' יהודה, דלר' יוסי אפי' לא פירש כלל הוא מקודשת. ועצ"ע.

ועי"ז יהיה מובן כל השקו"ט של הגמרא: א. השאלה אם שכיח או לא. ב. אם הלכה כר' יוסי בהא [דהוא נגד פירוש ר' יהודה בדברי ר' יוסי]. ג. למה דיין לא יפסוק כר' הונא.

## ה. דברי התוספות

בפי' ר' עזריאל הקשו התוס' כמה קושיות, ובתוס' הרא"ש ביארם יותר:

א. בגטין, מה בכך שיסבור שאינה מגורשת, ובאמת היא מגורשת.

[\* אע"ג דבכהן איכא למיחש, דכהן אסור לקדש מגורשת, בגמרא משמע שהוא משום איסור אשת איש, ד"כל מי שאינו יודע בטיב גטין וקידושין", ויש לו עסק עמהן, קשה לעולם מדור המבול].

ב. אם תאמר, ניחוש לאיפכא, אם סובר שגירשה, ובאמת לא גירשה, דודאי לא יתירוה בי"ד להינשא [ובאמת רש"י פירש הכי, לדעתו דאכן איירי בדיין<sup>49</sup>].

ומצד כ"ז, ה'חשש הסופית' הוא, מה יהיה הדין אם פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר.

## ו. בירור שי' התוספות

והנה, ע"פ משנת"ל בשיטת רש"י, י"ל, דלשי' ר' עזריאל והתוס', ר' הונא פסק כר'

49. עיי' מהרש"א.

יוסי, לא פליג על ר' יהודה אמר שמואל. ולכן, אכן קשה, דאם איירי בדיין יחמיר מספיקא. וזהו מש"כ המהרש"א והב"ח.

ולכן פירש דאירי בכל אדם, וא"כ, צ"ע מהו פירוש אפי' לא שמיע ליה. ולכן אפי' לר' עזריאל צ"ל [או לגי' נ"א בתוס' הרא"ש דלא כר' עזריאל] דאירי באדם שנתמנה על גיטין וקידושין<sup>50</sup>, והשאלה הוא אם שכיח או לא.

לפענ"ד י"ל, דמכיון דהממונה אינו בקי שהלכה כר' יוסי "והוא שעסוקין באותו ענין", היה סובר דא"כ אין הלכה כר' יוסי כלל דהוא נגד שיטת רבי, והיה סובר דאם אינם עסוקין כרבי, לא הוו קידושין. וא"ש לפ"ז השאלה אם שכיח בלא היו עסוקין באותו ענין.

אמנם יש להקשות, דשוב י"ל דאירי בדיין. והי' אפשר לתרץ דלשי' רש"י, יש חוסר ידיעה כאיזה תנא לפסוק. ולשיטת ר' עזריאל איירי בחוסר ידיעה כאיזה אמורא לפסוק. אמנם בב"ח כתב שהתוס' דחו פירוש זה בד"ה אפי' לא שמיע לי<sup>51</sup>.

אבל לפי מה שכתבנו, לשני השיטות יש חוסר ידיעה בשיטות האמוראים, ולשני דיעות האמוראים, נפק"מ כאיזה תנא נפסוק.

## ז. בירור שי' ר' עזריאל

ובאמת, צ"ע בכלל שי' ר' עזריאל (יותר ממה שהקשה בתוס' הרא"ש), מהו הפשט שרק מי שבקי בגיטין וקידושין יכול לדבר עם הנשים על עסקי גו"ק, וצ"ל דאירי במי שיודע מאמר חז"ל זה.

ומשום כ"ז, י"ל דגם לר' עזריאל ס"ל דר' הונא פסק הלכה כר' יוסי, אפילו אינם עסוקין בגו"ק כלל. והטעם שלא פירש כרש"י הוא משום דדיין בודאי יחמיר. ורק בסתם אדם, יסבור שאינה מקודשת.

ונמצא, דהתוס' באמת אזלי בסוגיא זו כשיטת רש"י, רק חלקו עליו במקצת מחמת הגירסא.

## ח. ביאור דסוגיין איירי דוקא בדשכיח

ובתירוץ קושיית הרש"ש שהובא לעיל, באמת י"ל, דאדם עם הרבה נשים לא שכיח, ולכן ע"כ לא איירי הגמרא בהכי.

50. וע"כ היינו להדיעה דסידור אינו דיין (אם נאמר דהר' עזריאל מסכים לזה), ובאמת י"ל, דלרש"י איירי הן בדיין והן במסדר, ולתוס' איירי רק במסדר. וק"ל.

51. ובמהרש"א כתב דרק רצו להשמי דהגי' לא כרש"י "ותו לא מידי", משמע דלא סב"ל כהב"ח.

דהנה, על דברי התוספות בשי' ר' עזריאל קשה ג"כ:

א. קושיית ר' שמואל שמעלקא טויבש [הובא בילקוט מפרשים במהדורת עוז והדר], שהקשה דאולי משום איסור קדושה חיישינן שמא יקדשנה ולא יבין, אמנם ביאר דבאמת מאחר דהיא מיוחדת לו, אין זה איסור כ"כ, אבל עדיין קשה דניחוש משום איסור יבום.

ב. מהו ההו"א ומסקנא דאיירי בכהן? [אף שכתבו דכאן יש לפרש הכי, אבל בסוגיא דהתם כו' משמע שיש עומק בזה?]

וי"ל, מכיון דלא שכיח, באמת אין לומר כדברי המפרשים הנ"ל.

כ"ז הם רק ביאורים בהסוגיא בהשקפ"ר אחר שראיתי שלא הרבו המפרשים לפרש סוגיא זו, ועדיין צריך בירור עמוק בזה, שהרי בשורות הקצרות של הסוגיא נכנסים לדיון על כללי הפסק, ועל גדרם הכללי של גיטין וקידושין, ולא נגענו בזה רק כטפה מן הים. והשי"ת יעזרנו בזה, ועוד חזון למועד.

## גירושין – סילוק השייכות

הת' מנחם מענדל יעקבסאן  
תלמיד בישיבה

קידושין דף ו' ע"א: "אמר לה לאשתו הרי את לעצמך מהו, מי אמרינן למלאכה קאמר לה, או דלמא לגמרי קאמר לה. א"ל רבינא לרב אשי תא שמע דתניא גופו של גט שחרור הרי אתה בן חורין הרי אתה לעצמך, השתא ומה עבד כנעני דקני ליה גופיה כי אמר ליה הרי אתה לעצמך לגמרי קאמר ליה, אשה דלא קני ליה גופה לא כל שכן".

ופירש רש"י דלגמרי גבי אשה היינו אפילו להנשא לאחר, ולגמרי דגבי עבד היינו אפילו לשחרור גופו ולהיות מותר בבת חורין.

ויש לבאר בפשט דברי הגמרא, דלגבי אשה, צריך רק לסלק את ה'שייכות' שיש לה עם הבעל, משא"כ בעבד כנעני שצריך ל"שחרור גופו" דהיינו שעצם גופו של העבד קנוי לאדון והוי כנכסיו, ולכן בשעת השחרור צריך לסלק את כל עצם הבעלות על גוף העבד. ולכן, אם בעבד סגי באמירת "הרי אתה לעצמך" ע"מ לשחררו, ק"ו באשה שאם רוצה לגרשה סגי באמירת "הרי את לעצמך".

הוא ע"ד מה שמיישב כ"ק אדמו"ר נשי"ד בלקו"ש חלק יו"ד (חיי שרה שיחה א')

את קושיית התוספות בקידושין דף כ"ו ע"א על מה שנאמר בגמרא שם דהא דקרקע נקנית בכסף ילפינן מהא דכתיב<sup>52</sup> "שדות בכסף יקנו". וכתבו התוספות<sup>53</sup>: הא דלא אייתי קרא דכתיב גבי עפרון (היינו מ"ש שאברהם קנה את השדה מעפרון בכסף), משום דדלמא הני מילי מנכרי שכל קנינו בכסף". עכ"ל.

ומבאר הרבי בהקדים, דלכאורה מהי הסיבה לזה שאברהם רצה לקנות את השדה מעפרון "בכסף מלא", והלא היה יכול ליטול את השדה והמערה ללא תשלום מן הדין שאמר לו הקב"ה "לזרעך נתתי את הארץ הזאת".

ומבאר הרבי ע"פ פירש"י על הפסוק "בכסף מלא" וגו'. ונקודת הביאור, שלא רצה אברהם אבינו שתשאר איזו שייכות לעפרון בשדה (באופן שיקרא שמו עליה וכיו"ב), אף שאינה שלו כלל. ובמילא מיושבת קושיית התוס' הנ"ל, שהרי אי אפשר ללמוד משדה עפרון שקרקע נקנית בכסף, דדלמא התם סגי בכסף משום שהקנין היה רק 'סילוק השייכות' של עפרון לשדה.

ועל דרך זה יש לומר כאן, שהגירושין באשה הם רק 'סילוק השייכות' שיש לה עם הבעל, כמו הקנין דשדה עפרון<sup>54</sup>.

## קידושין במחילת מלוה

הת' דובער מייהיל  
תלמיד בישיבה

א. קידושין דף ו' ע"ב: "אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת בהנאת מלוה מקודשת ואסור לעשות כן מפני הערמת רבית האי הנאת מלוה ה"ד אילימא דאוקפה דאמר לה ארבע בחמשה הא רבית מעלייתא הוא ועוד היינו מלוה לא צריכא דארווח לה זימנא".

ופירש רש"י: "לא צריכא דארווח לה - זמן הלואתו ואמר לה התקדשי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי ואפי' לאגר נטר לא דמי כלל ואם פירש

---

52. ירמיה לב, מד.

53. בד"ה "אמר קרא"

54. להעיר שבאמת למדו הקנין דקידושי אשה משדה עפרון והוא יותר מתאים אם נאמר שהקנין דקידושין אינו 'קנין ממוני'. ראה אוצר מפרשי התלמוד בתחלת המסכת ובהנסמן שם בהערות.



לה כך מקודשת והערמת רבית הוא דהויא ולא רבית גמור דלא קץ לה מידי ולא מידי שקל מינה וכ"ש אם מחל לה כל המלוה ואמר לה התקדשי לי בהנאת מחילה זו דהשתא הוא דקא יהיב לה הך פרוטה דהנאת מלוה אבל כי מקדש לה בעיקר המעות לאו מידי יהיב לה שכבר הם ברשותה והם שלה".

והקשו עליו בתוד"ה "דארווח לה זמנא" וז"ל: "ומה שפירש דרבית קצוצה לא הוי כיון שאין האשה נותנת לאיש כלום לא נהירא כיון שהוא<sup>55</sup> נותן לה זה פרוטה בקידושין ולא נתן לה כלום הוי כאילו נתנה לו פרוטה ממש והוי רבית גמור".

ואולי יש לדייק שכוונת התוס' היא שגם בענין הקידושין (לבד מענין הרבית), אם לא נתן לה הוא הפרוטה, הרי זה ממש כמו שהיא נתנה לו את הפרוטה, וא"כ דינו הוא כנתנה היא ואמר הוא, שכבר למדנו בדף ה' ע"ב בתוד"ה "הא נתן": "שפעמים מקודשת באדם חשוב כדאמרינן לקמן (בדף ז' ע"א)". ועיין בחידושי הרשב"א על תוס' שם שמשמע ששיטת התוס' היא שבאדם חשוב אע"פ שלא אמר בפירוש "התקדשי לי בההיא הנאה", מ"מ מקודשת מצד ההנאה שמקבלת מהאדם החשוב. וכן מפורש בס' מרומי שדה על תוס' זה<sup>56</sup>.

ב. והנה יל"ע בסוגיא דכתובות בדף ע"ד ע"א בדין המקדש במלוה בשיטת רש"י ובשיטת התוס' (בשיטת רש"י ראה להלן). דהנה בתוד"ה "המקדש במלוה" מביא את שיטת רש"י במקדש במלוה וז"ל: "פי' בקונט' שמחל לה המלוה שהיתה חייבת לו ולפירושו צריך לחלק בין מקדש במחילת מלוה למקדש בהנאת מחילת מלוה דמקודשת כדאמרינן בפ"ק דקדושין (דף ו:): ולרבינו יצחק אין נראה דשמא אין לחלק והכא יש לפרש דמיירי כגון דאמר לה התקדשי לי במעות מלוה שאת חייבת לי דהתם ודאי אינה מקודשת"<sup>57</sup>.

---

55. גרסת רש"י ודפו"י, "שהיה".

56. ראה בחידושי ר' שמואל סימן ז' ס"ק ד' קטע המתחיל "אך באמת י"ל", שמחלק בין מקודשת לאדם חשוב למקדש במחילת מלוה (שאו מקודשת בהנאת המחילה), שההבדל ביניהם הוא שבמקדשת לאדם חשוב, אף אם אינו מפרש "בההיא הנאה" אין לפרש דבריו בענין אחר. משא"כ במקדש בהנאת מחילת מלוה, אפשר לפרש שמקדש בעצם מחילת החוב, וראה בהערה שם. אבל לכאורה כאן לגבי הא דארווח לה זמנא (לפירש"י), הרי זה דומה לאדם חשוב שאפילו לא אמר "בהנאה זו", מוכח שמקדש אותה בהנאה שהיא מקבלת במה שעכשיו אינה צריכה לתת פרוטה לאחר ע"מ לפייסו.

וכן מפורש בתוס' הרא"ש ד"ה "דארווח לה זמנא" וז"ל: "מרויה לך זמן הלואתיך" וכו' עיי"ש. והסברא פשוטה, שאין לפרש כאן בענין אחר (כי אין כאן הפרוטה בכלל, ואין לומר שמקדשה בעצם המחילה).

57. ועיין בחידושי תלמידי הרשב"א בדף ז' ע"ב (ד"ה "ההוא גברא", בקטע המתחיל "כתב בעל העיטור) בביאור דברי בעל העיטור וז"ל: "נראה לדעת הרב ... מיהו אם שאלה לזמן ידוע... דלא גרע מהנאת מלוה... זמן גדול כזה מקדש". עכ"ל. משמע לכאורה שנוטה לשיטת התוס' כאן שאעפ"י שלא אמר "בההיא הנאה", מ"מ מקודשת מצד

וראה בס' אהל תורה שמבאר שיש ב' דרכים לפרש את כוונת התוס', א', שהמקדש במחילת מלוה הכוונה היא להנאת מחילת מלוה, ולכן אין לחלק ביניהם, כי כוונתו להנאת מחילת מלוה<sup>58</sup>. והדרך הב', שמחילת המלוה פירושו, עצם מחילת המלוה. וזוהי שיטת הקהילות יעקב לבעל נתיבות המשפט בסימן כ"ח ס"ז ד"ה "אינה". וכן היא שיטת הקוב"ש בסימן ל"ד.

והיינו שלפי הדרך הב' יש דין חדש בעצם מחילת החוב (ולא במעות הראשונות) וזהו "דבר חדש" ולכן מקודשת בו (כמ"ש בקהילות יעקב). [אלא שההבדל בין שיטת הקהילות יעקב לשיטת הקוב"ש הוא, שלשיטת הקה"י רק כשמקדש בקנין החוב אינה מקודשת, כי לקנין צריך כתיבה ומסירה וכו' עיי"ש. משא"כ לשיטת הקוב"ש, כל זמן שאינו מקדש במעות הראשונות אע"פ שאין בו הנאה, מקודשת. עיי"ש.]

ג. אך לכאורה צ"ע בזה שיש ענין של ממשות בעצם מחילת החוב ובוה מתקדשת ממה שאנו לומדים בגמרא לקמן בדף ס"ג ע"א במשנה שם: "האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאדבר עליך לשלטון ואעשה עמך כפועל דבר עליה לשלטון ועשה עמה כפועל מקודשת ואם לאו אינה מקודשת".

ובגמרא שם פירשו דס"ל לתנא דידן דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, ולכן דוקא בנתן לה פרוטה מקודשת, אבל אם סתם עשה עמה כפועל אינה מקודשת. וברש"י בד"ה "והוא שנתן לה פרוטה" פירש דכיון דס"ל דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, ה"ה מקדש אותה במה שכבר נתחייבה ואינה מקודשת, כי הוא כמקדש במלוה. עיי"ש.

אבל צ"ע כי אם המקדש ב"עצם מחילת המלוה" מקודשת, מדוע כאן אינה מקודשת, והרי כאן אין מעות ראשונות שנתן לה הוא, אלא ע"כ הוא מקדשה בזה שאינה חייבת לשלם לו עוד, והרי"ז מקדש ב"עצם מחילת המלוה" שהיא מקודשת? (אך ראה להלן בדברי הקוב"ש).

ד. וגם צ"ע על שיטה זו ממה שמביא ה'מרומי שדה' בתוס' הנ"ל בדף ה' ע"ב שמביא ראי' לזה ששיטת התוס' היא שאפשר לקדש בהנאת מחילת מלוה אע"פ שלא פירש "בהנאה זו", מב"מ דף מ"ז ע"ב בתוד"ה "יש דמים שהן כחליפין". ושם כתבו: "אע"ג

---

ההנאה שבאה לידה בפועל.

58. ולכאורה זוהי הבנת הפנ"י בסוגיא דידן בד"ה "אמר אביי המקדש במלוה" וז"ל: "משא"כ במלוה שכבר זכתה בגוף המלוה מעיקרא ולא נתחדש לה שום זכות ע"י הקידושין ולא מיקרי כסף... ואע"ג דענין המחילה דמלוה נתחדש לה ע"י הקידושין מיהא עיקר דעתה בהא שזוכית עכשיו בעיקר המעות ובאמת כבר זכתה בו משא"כ כשאמר בפירוש" וכו'.

וזהו גם הביאור בהפנ"י בהמשך דבריו בד"ה "ועוד מלוה היא", אך כל זה לדעת הפנ"י הוא לשיטת רש"י עיי"ש.

דאמר בקידושין המקדש במלוה אינה מקודשת, ובמכר לא קנה, היינו כי קדשה או קנה החפץ במעות שחייב לו. אבל קדשה או קנה בהנאת מחילת מלוה, מועיל כמו ארווח לה זימנא ואדבר עליך לשלטון".

ולכאורה יש להבין מזה (וכן מובן מהסוגיא שלנו בפשטות) שיש רק ב' דברים, א', מקדש במלוה. וב', המקדש בהנאת מחילת המלוה. ואין מציאות כזו של קידושין בעצם (וממשות ד) מחילת המלוה. [ובפשטות זוהי כוונת התוס' בכתובות במש"כ: "דשמא אין לחלק", והיינו כמו שמבאר בחידושי ר' שמואל (הנ"ל בהערות) ומבאר שם "שמשמע דמאותו טעם אתי עלה, והיינו דבעיקרא דדינא" וכו', עיי"ש<sup>59</sup>].

ה. אבל בגוף הדבר צ"ע בדברי הקוב"ש בסימן ל"ד הנ"ל, כי לכאורה מדבריו מבואר שלא כדרך הב' דלעיל (שמקדש במחילת מלוה היינו בעצם המחילה) אלא כדרך הא' (שכוונת התוס' שהמקדש במחילת מלוה סתם היינו להנאה שבמחילת המלוה). כי בדבריו מקשר את שיטת רש"י בסוגיין שמקדשין בהנאת מחילת המלוה רק כשפירש שמקדש בהנאה שבמחילה, ואומר שזוהי דעת חנן בן אבישלום בכתובות דף ק"ח ע"א שסובר שהפירע חובו של חבירו אינו אלא מבריא ארי ופטור. וכמו"כ כאן המקדש במחילת מלוה, אע"פ שהיא מקבלת הנאה, מ"מ לא ניתנה לה ההנאה לשם קידושין, ולכן אינה מקודשת אא"כ פירש שמקדשה בהנאת המחילה. אבל לרבנן דס"ל שחייב לשלם לו משום שנהנה במה שנפטר מחובו, ה"ה במקדש במחילת מלוה סתם שמקודשת, דשפיר הגיעה לה הנאה, שהרי הנאה זו מחייבת תשלומין אילו היה אדם אחר פורע עבורה.

וממשיך שם: "ובתוס' פ' המדיר כתבו דשמא אין לחלק כן, וכוונתם לומר דגם במחילת המלוה תתקדש. והא דאינה מקודשת הוא רק אם קידשה במעות הראשונות שכבר הן שלה משעת הלואה". ע"כ.

ומפשטות דבריו וכן ממה שהקשה אח"כ על שיטת התוס' מהא דקי"ל כחנן שאינו מתחייב לשלם עבור הנאה זו דפריעת החוב, משמע שהתוס' ס"ל כרבנן שמקדשין בהנאת המחילה אע"פ שלא פירש (וכפשטות לשון התוס' "ואין לחלק" שכתבנו לעיל.) וא"כ לכאורה יש לפרש את כוונת הקוב"ש באמרו "והא דאינה מקודשת הוא רק אם קידשה במעות הראשונות", היינו שקידשה במלוה ופירש לה שמקדש אותה "במעות שאת חייבת

---

59. וכן יש להוכיח ג"כ מסוגיא דילן "אילימא דאזקפה דאמר לה ארבע בחמשה... ועוד היינו מלוה". ועיין בפנ"ד "ועוד מלוה היא" מה שהקשה על פירוש רש"י, ומפרש שקושית הגמרא היא שאין לומר שמקדש אותה בהנאת המחילה של הוזה החמישי (והשוה פרוטה כאן הוא משום זילותא וטירחא דבי דינא), משום דדעתה אעיקר המחילה, ודידה קא מחיל, ובוה הוא דומה למקדש במלוה (שלהוצאה ניתנה ומקדש לה בדירה). וז"ל: "ולמאי דפרישית בסמוך... ובהא דמיא למלוה, דמשום דדעתה עלה, אינה מקודשת".

לי". אבל אם מקדש אותה במחילת החוב, הכוונה היא להנאה המגעת לה במחילת המלוה, כי אין ענין של עצם מחילת חוב, אלא אם אינו מפרש שמקדשה במעות הראשונות, רק שמוחל לה המלוה, הרי"ז כמפרש שמקדשה בהנאת מחילת המלוה<sup>60</sup>.

ו. ואם נאמר שכן היא שיטת הקובץ שיעורים, צריך לבאר את דברי הקוב"ש בב"ק סימן קמ"ד וקמ"ה, שמבאר שם את הסברות של הדיעות "ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף" ו"אינה לשכירות אלא לבסוף". שמבאר שלמ"ד "אינה לשכירות אלא לבסוף" ולכן מקודשת באעשה עמך כפועל, כי הוא כמי שעושה פעולה עבור חבירו ועי"ז מתחייב חבירו לשלם אפילו בלא פסיקה, ועל כן נחשב כאילו הגיעה הנאה ליד חבירו, והיינו הפעולה שעשה בשבילו. "אבל למ"ד ישנה לשכירות מתחלה א"א שתתקדש בהגעת הפעולה לידה שהרי כבר נתחייבה לשלם עבור זה וא"כ הפעולה כבר היא שלה קודם הקידושין אלא שמוחל לה החוב וזה הוי מקדש במלוה".

ובסימן קמ"ה כתב: "בתוס' פרק המדיר ע"ד נסתפקו לומר דמקדש במחילת מלוה מקודשת והיא דאינה מקודשת הוא אם קידשה במעות שנתן לה וקשה דהא הכא (בשכירות) ליכא מעות שנתן לה וע"כ אינה מקדשה אלא במחילת החוב, וצ"ל דהכא נמי מקדשה בהפעולה"<sup>61</sup> שעשה כבר". עכ"ל.

ולפי הבנתנו ביאור הדברים כך הוא: דלמ"ד ישנה לשכירות מתחילה וכו', כיון שכבר הגיעה לידה ההנאה, לכן אי אפשר לקדש בהנאה זו, כי כמקדש במלוה (שאין כאן דבר חדש שמקדש אותה בו), וגם המקדש במחילת מלוה הוא כמו המקדש במלוה אא"כ פירש שמקדש ב"הנאת" מחילת המלוה לרש"י. אבל לפי שיטת התוספות שגם המקדש במחילת מלוה דינו כמקדש בהנאת המחילה ומקודשת, לכאורה ה"ה כאן בשכירות, וא"כ מדוע אומרים שאינה מקודשת למ"ד ישנה לשכירות וכו'. ועי"ז מתרץ הקוב"ש שאעפ"כ כאן כיון שאמר שהוא מקדש אותה בשכר המלאכה שיעשה עמה, א"כ הרי הוא מקדש אותה בהנאה שכבר הגיעה לידה כיון שישנה לשכירות מתחילה ועד סוף (והרי"ז כמפרש שמקדשה "במעות שאת חייבת לי"), והיינו מעות הראשונות.

ז. ובשיטת רש"י עיין בסוגייתנו בד"ה "המקדש במלוה" שכתב רש"י וז"ל: "דאמר

60. ואולי י"ל בדוחק שזוהי כוונת התוס' בסוגיין באמרם: "כיון שהוא נותן לה זה פרוטה בקידושין ולא נתן לה כלום הוי כאילו נתנה לו פרוטה ממש", שמרומז בזה שגם אם לא נתן הוא, אלא שמוחל לה המלוה, הרי"ז "כמו נתנה היא ואמר הוא" שבוה ע"מ שהיה קידושין צריך שתקבל הנאה כמו באדם חשוב, וכן הוא בכל מקרה של מחילת מלוה (שיש בה הנאה עכ"פ כבנתנית מתנה לאדם חשוב), ורק כשמוחל לה את כל החוב.

61. בזה מסולקת קושייתנו בסימן ג' על מ"ד שיש ענין של "עצם מחילת מלוה" מן הסוגיא ד"אעשה עמך כפועל", כי גם כאן יש "מעות ראשונות" אם נפרש את דברי הקוב"ש כפי סברתם. ויל"ע בזה.

התקדשי לי במלוה שהלוייתך". שמזה משמע שאם קידש אותה במחילת המלוה מקודשת. אך מצד שני מובן מדברי רש"י ותוס' בכתובות דף ע"ד ע"א בד"ה במלוה שמחל לה מלוה וכו', שהמקדש במחילת מלוה גרידא אינה מקודשת לדעת רש"י.

ועיין בביאור הגר"א אבהע"ז סימן כ"ח סקכ"ח שהפסק הלכה הוא כרש"י כאן (שהמקדש במחילת מלוה גרידא מקודשת), ולא כרש"י בכתובות (דדוקא במפרש בהנאת מחילת מלוה מקודשת). אך ראה בחידושי ר' שמואל סימן ז' סעיף ד' שגם בסוגייתנו מוכח מדברי רש"י (בד"ה "לא צריכא") שרק במפרש שמקדשה ב"הנאת" מחילת מלוה מקודשת.

ולכאורה צ"ע מהסוגיא הנ"ל בדף ס"ג ע"א דלמ"ד אין לשכירות אלא לבסוף מקודשת כשאמר הא"ת מקודשת ע"מ שאדבר עליך לשלטון וכו' מקודשת מצד ההנאה שיש לה כמפורש ברשב"א שם על הסוגיא ד"ה "אמר ר"ל" וז"ל: "ולמ"ד אינה לשכירות אלא בסוף מקודשת אע"פ שאין שכירותו בעין ואע"פ שאינו מצוי ביד האשה כיון שלא ירדו בו מתחלתו לתורת מלוה והיא נהנית ממנו עכשיו שהוא נותנו לה רואין אותו כאלו הנאתו בעין ומתקדשת בו". עכ"ל.

אך לכאורה משמע בגמרא שלא א"ל "התקדשי לי בהנאה זו", שלא כשיטת רש"י בכתובות. אך בפשטות י"ל כמו שמבאר הקוב"ש הנ"ל על דברי הגמ' שלמ"ד אין לשכירות וכו' אם קידשה ע"מ שאעשה, וז"ל: "וקשה דא"כ גם אי אינה לשכירות אלא בסוף לא קיבלה כלום אי אין אומן קונה בשבח כלי אלא דהקדושין גרמו שלא תתחייב לשלם וק"ו מה אם מוחל לה מה שכבר נתחייבה אין זו קבלת כסף כ"ש אם עושה שלא תתחייב מתחלה".

ומתרץ שקבלת הפעולה חשיבא הנאה ואפשר להתקדש בה. עכת"ד. והיינו שכאן כשמקדש בחוב, אע"פ שלא אמר "בהנאה זו", כל החוב הוא הנאה שמקבלת בזמן הקידושין, ולכן אין כאן אפשרות למחול חוב שכבר נתחייבה. משא"כ בכתובות בדף ע"ד ע"א שיש חוב שכבר נתחייבה, ויש הנאה ואם רוצה לקדש בהנאה צריך לפרש שמקדש אותה "בהנאת מחילת החוב".

וצ"ע בכ"ז ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.

# אל יוציא דבר מגונה מפיו

הת' מנחם מענדל יעקבסאן  
תלמיד בישיבה

א. בגמרא פסחים ג' ע"א: "אמר רבי יהושע בן לוי לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהרה (ולא כתיב הבהמה הטמאה כי אורחיה הרי שמונה אותיות עקם הטמאה חמש אותיות הן אשר איננה טהורה שלש עשרה אותיות ואע"ג דבאורייתא כתיב טמא שני אורחיה בחד דוכתא ללמדך לחזור על לשון נקיה. רש"י<sup>62</sup>). רב פפא אמר תשע שנאמר כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה. רבינא אמר עשר ויו דטהור. רב אחא בר יעקב אמר שש עשרה שנאמר כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור". עכ"ל הגמרא.

והקשו המפרשים כמה שאלות: א. אם רב פפא מצא פסוק שבו עיקם הכתוב תשע אותיות, א"כ מדוע הביא ר' יהושע בן לוי את הפסוק בו עיקם רק ח' אותיות (והלא היה לו להביא הפסוק בו עיקם יותר ע"מ לכתוב בלשון נקיה). ב. מדוע הביא ריב"ל את הפסוק בפרשת נח "אשר איננה טהורה"<sup>63</sup>, שבו מדובר אודות ביאת בעלי החיים אל התיבה, ולא הביא את הפסוק המוקדם יותר שם לגבי ציווי השי"ת ליקח את בעה"ח אל התיבה, שנאמר בו ג"כ "ומן הבהמה אשר לא טהורה היא"<sup>64</sup>, והרי שם ג"כ עיקם ח' אותיות.

ב. והנה בתירוץ השאלה הראשונה מבאר הפני יהושע דס"ל לריב"ל דגם אם היה רוצה לדבר בלשון נקיה בפסוק ד"אשר לא יהיה טהור", מ"מ לא היה צריך לכתוב "אשר לא יהיה טהור", שהיה יכול לכתוב "אשר לא טהור". ונמצא דתיבת "יהיה" אינה מצד העיקום עבור לשון נקיה, וא"כ העיקום כאן הוא רק בו' אותיות לר' יהושע בן לוי. אבל רב פפא ס"ל דכיון שעיקם מ"מ, שייך למכתב "יהיה".

ולפי זה אולי יש לומר שזהו ג"כ הטעם שריב"ל לא הביא את הפסוק המוקדם יותר בפרשת נח (הקושיא הב') שבו נאמר "ומן הבהמה אשר לא טהורה היא", דתיבת "היא" מיותרת לכאורה, שהרי היה יכול לכתוב "אשר לא טהורה" ותו לא. ונמצא שבעבור לישראל מעליא לא עיקם אלא חמש אותיות (שלא נאמר 'הטמאה' אלא נאמר "אשר לא

62. שם ד"ה אשר

63. נח ז, ח.

64. שם, ב.

טהורה"). ולכן ריב"ל הביא דוקא את הפסוק השני בו נאמר "אשר איננה טהורה", שבו אכן עיקם ח' אותיות.

אבל לפ"ז צ"ע מדוע אכן נאמר בתורה 'היא', ומדוע שינה אח"כ לכתוב "אשר איננה טהורה", ולא כתב "אשר לא טהורה היא" כבראשונה.

ג. והנה המהרש"א תירץ הקושיא השניה, שלא היה יכול ללמוד מן הפסוק ד"אשר לא טהורה היא" משום דאצטריך ליה לדרשא אחרינא. והיינו דאיתא בבבא בתרא<sup>65</sup> "דבגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב". ולכן אין יכול ללמוד מפסוק זה הא דר' יהושע בן לוי, ד"אי לאו תרי קראי לא הוה ילפינן הני ב' דרשות, הך דהתם... והך דהכא דיספר אדם בלשון נקיה. אבל מתוך שני המקראות נלמד דרשה דהכא ודהתם<sup>67</sup>".

ולכאורה קשה להבין את דברי מהרש"א אלו, דהא בב"ב שם איתא: "אפשר בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב דכתיב מן הבהמה הטהורה 'ומן הבהמה אשר איננה טהורה' בגנות צדיקים דבר הכתוב (בתמיה)". הרי שקל וחומר זה דבגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב וכו' נלמד ג"כ מהפסוק ד"אשר איננה טהורה", והוא הפסוק שממנו נלמד שלעולם יספר אדם בלשון נקיה.

ועוד שמהרש"א שם בעצמו כתב: "אפשר בגנות בהמה טמאה וכו' דכתיב מן הבהמה אשר איננה טהורה וגו', מקרא דלעיל מיניה, מן הבהמה אשר לא טהורה וגו' הוה מצי לאתויי, אלא דניחא ליה לאתויי מהאי קרא דעיקם ביה טפי, דהתם לא עיקם רק ה' אותיות<sup>68</sup> והכא ח' אותיות. ע"כ. נמצא דגם הדרשא דבגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב, אף היא נלמדת מן הפסוק ד"מין הבהמה אשר איננה טהורה", וא"כ איך נלמד מפסוק זה את הדרשא דאל יוציא אדם דבר מגונה מפיו.

ויש לומר שכוונת מהרש"א לומר שיש ב' פסוקים, אחד: "אשר לא טהורה היא", והשני: "אשר איננה טהורה". ואין אנו יודעים בדוקא איזו דרשא נלמדת מאיזה פסוק מן השנים, אבל מ"מ הגמרא מביאה תמיד<sup>69</sup> את הפסוק ד"אשר איננה טהורה", מכיון שבו עיקם הכתוב להדיא ח' אותיות<sup>70</sup>. ולא את הפסוק ד"אשר לא טהורה היא", אף שהוא

65. דף קכ"ג ע"א

66. וק"ו בגנות צדיקים עיי"ש בענין 'ועיני לאה רכות'.

67. לשון מהרש"א

68. כמ"ש הפני יהושע דלעיל דתיבת 'היא' מיותרת.

69. לגבי ב' הדרשות, ואף שאפשר שדרשא זו אכן נלמדת מן הפסוק ד"אשר לא טהורה היא", מ"מ ניחא ליה לאתויי האי קרא ד"אשר איננה טהורה" דעיקם בו להדיא ח' אותיות.

70. אף שאפשר שדרשא זו אכן נלמדת מהפסוק האחר כנ"ל.

מוקדם ממנו, מכיון שאין בו עיקום להדיא דח' אותיות, אלא רק ה' אותיות.

ד. והנה לענ"ד ניתן לתרץ את הדיוקים הנ"ל ע"פ המבואר בלקו"ש (חלק יו"ד נח שיחה ב') בדברי הגמרא בפסחים וזלה"ק<sup>71</sup>: "כשהנידון הוא בלשון הבאה בתור פסק הלכה, אזי צריך הפסק להיאמר בלשון היותר ברורה, אפילו אם לשון זו היא "דבר מגונה", בכדי שההלכה תהיה פסוקה וברורה לגמרי".

ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר, שהיה פשיטא לגמרא דבמקומות שנאמר 'טמא' בתור פסק הלכה, בזה לא איירי, רק בסיפורי התורה אפשר לעקם ולדבר בלשון נקיה.

והנה בלקו"ש שם ממשיך הרבי<sup>72</sup>: "כאמור שאע"פ שכשצריכים לפסוק הלכה הנוגעת... לאיזה איש, חייבים לאומרה באופן ולשון ברור, 'טמא הוא' וכיו"ב. מ"מ, כשמדובר בטומאתו, הוא לא בתור פסק הלכה, בזה צריך למנוע מלהוציא מפיו דבר מגונה, כיון שזהו החלק הסיפורי שבהלכה".

וממשיך הרבי ומביא רא' לדבר מן הציווי<sup>73</sup> "כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור... ויצא אל מחוץ למחנה". ובלשונו הק': "הגם שהכתוב בא להודיע דין האיש המדובר, אבל מכיון שהכתוב לא מיירי בדינו לקבוע שהוא טמא, אלא שעליו לצאת אל מחוץ למחנה (לפי שידוע מכבר שהוא טמא), לכן עיקם הכתוב ובמקום 'טמא' הוא מאריך ואומר 'אשר לא יהיה טהור'".

ונמצא שיש ב' מקרים בהם ידבר אדם בלשון נקיה, א. בסיפור דברים סתם. ב. אף בפס"ד, אבל בחלק הסיפורי של הפס"ד, שאין הפסק דין נוגע בפרט בה, כיון שהוא ידוע כבר.

ה. ואולי י"ל בעומק יותר בגמרא הנ"ל בפ"ק דפסחים לתרץ את קושיית המפרשים (מדוע לא הביא ריב"ל את הכתוב בו מעקם יותר). והיינו דר' יהושע בן לוי איירי בעיקר בסיפורי התורה (ספור דברים) ואינו מדבר אודות פסק הלכה. ובא רב פפא ומוסיף (בהביאו את הפסוק ד"לא יהיה טהור"), דאפילו בפס"ד שבתורה, אם הוא בחלק הסיפורי של הפס"ד שכבר מובן וידוע מלפני כן, גם אז צריך לדבר בלשון נקיה.

ולפ"ז אולי יש גם לתרץ את הקושיא הב' (מדוע לא הביא ריב"ל את הפסוק הקודם בפרשת נח). מכיון שהפסוק "ומן הבהמה אשר איננה טהורה" הוא חלק מסיפורי התורה (סיפור דברים), איך שעשה נח את ציווי השי"ת בפועל. משא"כ הפסוק הקודם "אשר לא

71. באות ו'

72. שם אות ז'

73. תצא כג, יא.



טהורה היא" הוא החלק הסיפורי שבפסק דין התורה, ואינו נוגע לפסק בדין כיון שהוא כבר ידוע במקום אחר בתורה (כיון שלמד נח תורה). וזוה לא איירי ר' יהושע בן לוי, אלא זהו חידושו של רב פפא<sup>74</sup>.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

## זמן סעודת רוב בני אדם

הת' מנחם מענדל שניידערמאן  
תלמיד בישיבה

בתחילת מסכת ברכות יש מחלוקת רש"י ותוס', דרש"י ס"ל שאין אנו סומכין על ק"ש שאנו קורים בתפילת ערבית מכיון שאנו מתפללים ערבית וקורים ק"ש לפני צאת הכוכבים אלא עיקר ק"ש היא ק"ש על המטה. והתוס' ס"ל שאנו סומכין על ק"ש שבתפילת ערבית והביאו ראיות לדבריהם והקשו על רש"י.

ויש שם ב' דעות בתוס': א', דעת ר"ת שאנו קורים ק"ש של ערבית מבעוד יום דקיימא לן כר' יהודה דאמר דזמן תפילת מנחה עד פלג המנחה, ומיד כשיכלה זמן מנחה מתחיל זמן ערבית. ב', דעת ר"י שאנו סומכים על ק"ש שקורים בתפילת ערבית מבעוד יום דסבירא לן כהני תנאי דגמרא דאמרי משעה שקדש היום וגם משעה שבני אדם נכנסים להסב דהיינו סעודת ערב שבת והיא היתה מבעוד יום ומאותה שעה הוי זמן תפילה.

ולכאורה דברי הר"י בתוס' כאן סותרים לדברי התוס' בדף ג' (בד"ה "קשיא"), ששם מקשה הגמרא על דברי ר"מ דס"ל דזמן ק"ש ערבית משעה שבנ"א נכנסים לאכול פתן בע"ש, ובברייתא אחרת מבואר דס"ל לר"מ משעה שכהנים טובלין לאכול בתרומתן וא"כ קשיא דר"מ אדר"מ. וכתבו התוס' "דלא מצי למימר בשעה שבנ"א נכנסין וכהן חד שיעורא הוא, דאם כן היינו ר' אחאי<sup>75</sup> לפירש"י שפי' שרוב בנ"א נכנסין להסב דהיינו בע"ש. אי נמי לא מסתברא למימר דבני אדם ממהרין כל כך בערבי שבתות כמו בזמן שהכהנים טובלין דהיינו מבעוד יום קודם הערב שמש". עכ"ל.

וא"כ פירוש ר"י סותר למ"ש התוס' דאין מקדימין כ"כ סעודת שבת קודם הערב שמש. וצ"ע.

74. ומ"מ רב פפא הביא את הפסוק "אשר לא יהיה טהור" שבו עיקם יותר ממה שעקם בפסוק "אשר לא טהורה היא".

75. דס"ל דזמן ק"ש ערבית משעה שרוב בנ"א נכנסין להסב ורש"י פירש ש"א בימות החול וי"א בע"ש.

---

# הלכה

---

## המלך מסתפר בכל יום

הת' לוי יצחק פוליצ'נקא  
תלמיד בישיבה

בקונטרס אחרון הלכות שבת סימן ר"ס ס"ק א' כותב אדה"ז שצ"ע על מה שכתב הט"ז שאין להסתפר ביום חמישי, כי כמו ציפרניים, גם שערות מתחילין לצמוח ביום הג'. ואדה"ז כותב שצ"ע מהא דהמלך מסתפר בכל יום.

ולפום ריהטא קשה, דלפי השקפה ראשונה הצ"ע הוא איך המלך מסתפר ביום ה', והרי מתחיל לצמוח ביום השבת.

אמנם פשוט דאין לומר פי' זה, שהרי המלך מסתפר ג"כ ביום שישי, וא"כ אין השערות מתחילין לצמוח ביום השבת, כיון שהסתפר ג"כ ביום שישי.

אלא י"ל שהפשט הוא, שצ"ע למה המלך מסתפר בכל יום, והרי אם שערות הם כמו ציפרניים, והם מתחילים לצמוח רק ביום הג', הלא אין צורך שהמלך יסתפר בכל יום, אלא יכול הוא להסתפר כל יום ג' [ואין לומר דזהו לפי שהמלך אינו מגלח השערות לגמרי, עיין שבת ט' ע"ב ובכ"מ, שהרי א"כ נימא הכי גם בציפרניים דאם אינו קוצצם לגמרי יכול לגזוז אותם ביום ה', אלא בודאי הכוונה שניכר התחלת צמיחתם ביותר ממה שהיו לפני"ז.

שו"ר בס' כנישתא דבי רב על קו"א הלכות שבת, שהביא כמה אחרונים המנסים לתרץ קושיית אדה"ז, ונראה מדבריהם שכן הבינו ג"כ דברי אדה"ז כאן באופן הנ"ל.

# מי שאין לו אלא כוס אחד

הת' מנחם מענדל גאנזבורג  
תלמיד בישיבה

בשו"ע סימן רע"א סעיף ד' כותב אדמוה"ז וז"ל: "הקידוש ביו"ט הוא מדברי סופרים ואעפ"כ יש לו כל דיני שבת לכל דבר אלא שאם אין לו אלא כוס אחד וחל יו"ט בערב שבת הרי קידוש של שבת קודם לשל יו"ט כיון שעיקר הקידוש בשבת הוא מן התורה אע"פ שעל הכוס הוא מדברי סופרים". ובקונטרס אחרון ד"ה "וחל יו"ט" כו' כותב וז"ל: "זה פשוט דאם חל במוצאי שבת בלא"ה שבת קודם כמ"ש בתשובות הרדב"ז לענין החבוש בבית האסורים שאין מעבירין על המצות ואף להחולקים שם היינו דוקא היכא דמקודש טפי אבל לא היכא דכי הדדי נינהו עיין שו"ת חכם צבי סי' ק"ו". עכ"ל.

הפירוש של הקונט"א (כפי שמבואר בהעו"ב ירות"ו) הוא שהמ"א כתב שקידוש של שבת קודם לשל יו"ט אך אינו מפרש באיזה מקרה, אם כשיו"ט חל בע"ש או במוצאי שבת. וזהו מה שכותב אדמוה"ז בפנים שפירושו של המ"א הוא כשיום טוב חל בערב שבת, ובזה יש חידוש גדול שאע"פ שקידוש בשבת על היין הוא מדרבנן, כיון שעיקרו מדאורייתא הוא קודם לקידוש של יו"ט. ובקונט"א מבאר מדוע הוא מבאר את המ"א כך, ובלשונו: "זה פשוט דאם חל במוצאי שבת בלא"ה (פירוש, בלא החידוש שכתב בפנים) שבת קודם". ודבר זה פשוט להרדב"ז ואפילו להחולקים שם קידוש דשבת קודם, כי הם חולקים על הרדב"ז רק אם יש מצוה אחרת שהיא בגדר "מקודש טפי", אבל לא היכא דכי הדדי נינהו (כנדוד"ד).

ולכאורה יש להקשות על הקונט"א (במ"ש על "החולקים שם") שלכאורה כאן לא כי הדדי נינהו כי יש עדיפות אם הקידוש על היין יהי' במוצ"ש (שאז חל יו"ט) כי אז יש שני

---

1. וז"ל תשובת הרדב"ז בח"ד סימן י"ג: "שאלה: ראובן היה חבוש בבית האסורים היה יכול לצאת להתפלל בעשרה ולעשות המצוות, והתחנן לפני השר או ההגמון ולא אבה שמוע להניחו וזולתי יום אחד בשנה איזה יום שיחפוץ. יורה המורה איזה יום מכל ימות השנה יבחר ראובן הנוכח ללכת לבית הכנסת. תשובה: הנה ראיתי אחד מחכמי דורנו בתשובה דבר זה צלל במים אדירים והעלה חרס בידו ועל יסוד רעוע בנה יסודו בתחלה כתב דעדיף יום הכפורים ואח"כ החליפו ביום הפורים משום מקרא מגילה ופרסומי ניסא דבעינן עשרה. ואין ראוי לסמוך על דבריו, אבל מה שראוי לסמוך עליו הוא דאנן קי"ל דאין מעבירין על המצוות ואין חולק בזה כלל, הלכך המצוה הראשונה שבתא לידו שאי אפשר לעשותה והוא חבוש בבית האסורים קודמת, ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בו תחלה היא קלה או חמורה שאי יודע מתן שכרן של מצוות, וזה פשוט מאוד אצלי. דוד בן שלמה נ' אבי זמרא".

2. שפשוט להרדב"ז שקידוש דשבת קודם, שהוא סובר שתמיד יקיים את המצוה הראשונה שתבוא לידו כדלעיל (בתשובתו).

דברים יש קידוש של יו"ט וגם הבדלה.

וגם עוד יש להקשות, שבקונט"א משמע שאדמוה"ז סובר כהרדב"ז, אבל החידוש של הפנים (שקידוש של שבת קודם) הוא לכאורה היפך מש"כ הרדב"ז<sup>3</sup>, ודחוק לומר שהרדב"ז מחלק בין מצוה דאורייתא לדרבנן, שאם המצוה שבאה לידו קודם היא דרבנן, אזי מעבירין על המצוות בכדי שיוכל לקיים מאוחר יותר מצוה דאורייתא, והחידוש של הפנים הוא שמצות קידוש בשבת היא כמו דאורייתא ולכן בין קידוש של שבת לקידוש של יו"ט, קידוש של שבת קודם גם להרדב"ז, ואף שהוא מאוחר יותר, מ"מ קודם כיון שהוא כמו דאורייתא. אבל אם יו"ט הוא במוצ"ש, הגם שיש שני דברים במוצ"ש (קידוש והבדלה), מ"מ קידוש של שבת קודם להרדב"ז, שזה בלא החידוש של הפנים (שקידוש דשבת הוא כמו דאורייתא) ולכן שניהם דרבנן לגמרי. כי לא משמע שחילק בזה, אבל אולי י"ל האדמוה"ז מכריע כהרדב"ז רק כששניהם שווים, כגון ששניהם דאורייתא, או שניהם דרבנן, ולא כשאחד דאורייתא ואחד דרבנן, שאז דאורייתא מכריע דרבנן.

(ועיין בפרמ"ג ריש סי' רע"א שכתב בא"ד וז"ל "די"ל שאם יש לו יין ואין מקדש עליו לא יצא ידי קידוש אף מן התורה וגו'" עכ"ל. דכשיש לו יין אינו יוצא אף מן התורה במה שהזכיר בתפילה, ולדברי הפרמ"ג מיושב טפי אמאי קידוש דשבת עדיף לפי שיוצא בו הדאורייתא ואולי לפי זה יכול לתרץ מדוע קידוש דשבת קודם לפי "החולקים שם". אבל באמת אדרבה אם כן אינם כי הדדי, ואדרבה זה ההיפך של הנקודה של אדמוה"ז<sup>4</sup>.)

ולתרץ זה יש להקדים עוד קשיא על האדמוה"ז על מה שכתב בסעיף כ' שאם יש לו רק כוס אחד לקידוש הלילה ולהבדלה יניח הכוס להבדלה, שהרי יכול לקדש על פת משא"כ בהבדלה. ולכאורה בנדו"ד היה לו להניח הכוס לקידוש של יו"ט שבמוצ"ש שהוא גם הבדלה. והתירוץ הוא כמו שכתב אדמוה"ז בסימן רצ"ו סעיף י"א וז"ל: "יו"ט שחל להיות במוצאי שבת שצריך לקדש ולהבדיל על כוס אחד ואין לו יין, יש אומרים שיכול לומר יקנה"ז על הפת שאף שאין מבדילין על הפת מכל מקום הבדלה זו טפלה לקידוש וכיון שמקדשים על הפת יכולים ג"כ לומר עליה ההבדלה אגב הקידוש". וזה מתרץ קושיותינו שכיון שיכול לצאת ידי חובת יקנה"ז על הפת אין טעם לדחות את הקידוש על היין בליל ש"ק, בשביל ההבדלה והקידוש דיקנה"ז במוצ"ש. וגם רואים שביקנה"ז ההבדלה טפלה לקידוש, ולכן הם אכן "כי הדדי"<sup>5</sup> לפי "החולקים שם".

3. כי הוא סובר שאין מעבירין על המצוות כלל, וכל מצוה שתבוא לידו תחילה יקיימנה.

4. שנקודתו היא ששניהם שווים.

5. ואף אם תאמר שמכל מקום יש קצת עדיפות ליקנה"ז אף שהוא טפל, מ"מ אין זה יכול להכריע שלא יהיו בגדר "כי הדדי נינהו" כיון שאין זה עיקר ולא דבר חשוב רק עוד ענין בעלמא.

# כמה הערות בשו"ע

הת' מנחם מענדל עזרא נחמנסון  
תלמיד בישיבה

## כתיבת תפילין בשמאל

שו"ע אדמוה"ז או"ח סימן ל"ב סעיף ז': "יש אומרים שצריך לכתוב בימין ואם כתב בשמאל פסול לפי שאין דרך כתיבה בכך וכתיבה כלאחר יד היא שהרי הכותב בשבת ביד שמאל פטור ואין סברא שיכתוב אדם סת"ם בשבת ויפטר. ואפילו אם שולט בשתי ידיו צריך לכתוב לכתחלה בימין ואם כתב בשמאל כשר. ואטר יכתוב בימין שלו שהיא שמאל של כל אדם ואם כתב בשמאלו שהוא ימין של כל אדם פסול. ומכל מקום אם אי אפשר למצוא תפילין אחרים שנכתבו בימין יש להכשיר הנכתבים בשמאל בין באטר בין בשמאל של כל אדם מאחר שלא הוזכר פסול זה בתלמוד".

ויש לעיין אם לדעת אדמוה"ז מברך על תפילין אלו שכתבם בשמאל כשאינו לו תפילין אחרות, או שאינו מברך עליהן.

כי הנה יש מחלוקת בין הפוסקים בכגון דא אם מברך על תפילין אלו או לא. שהלבוש כתב<sup>6</sup>: "וצריך שיכתוב בימינו, אף אם הוא שולט בשתי ידיו, מדכתיב וכתבתם שיהא בשלימות, ואין אדם יכול ליפות הכתב בשלימות אם לא בימינו. ועוד דכתיב וקשרתם וכתבתם, שתהא הכתיבה כמו הקשירה, והקשירה היא על כרחו בימין, שהרי קושר על שמאל, ודרשינן [מנחות לו ע"א] מה קשירה בימין אף כתיבה בימין. ואם הוא אטר יד, שמאל דידיה היא לו כימין, דהא בה יכול לייפות הכתב ביותר. ואם יש לו תפילין כתובין בשמאל, לא יברך עליהן אם אפשר לו למצוא אחרים הכתובים בימין. ואם אין לו אחרים, יברך על אלו, שאין זה היקש גמור אלא אסמכתא בעלמא ואינו פוסל את התפילין אם אין לו אחרים". עכ"ל.

יוצא ברור לדעתו שתפילין אלו מברך עליהן כשאינו לו תפילין אחרות<sup>8</sup>. אבל האליה

---

6. ראה לקמן ההיקש שהביא הלבוש שממנו נלמד דין זה והוא בגמרא במנחות (ל"ז ע"א), והוא עצמו כתב שאינו אלא אסמכתא בעלמא. וברור הוא, כי שם מדובר לענין הנחה וזה הלשון שם בברייתא: "ר' נתן אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר: וקשרתם וכתבתם, מה כתיבה בימין אף קשירה בימין, וכיון דקשירה בימין, הנחה בשמאל היא. והכוונה היא שדרך בני אדם לכתוב בימינם, ולא שהוא דין שצריך לכתוב בימינו (ראה רש"י שם). ולכן כתב אדמוה"ז שפסול זה לא נזכר בגמרא.

7. לבוש התכלת סימן ל"ב סעיף ה'.

8. וכן פסק המור וקציעה, אלא שהוא מיקל לברך אפילו על תפילין שכתבן בפיו, שפסלו רוב הפוסקים (ובכללם

רבא כתב עליה: "ולי נראה שלא לברך כדמשמע בב" וב"ח". וכן הבית שמואל<sup>10</sup> כתב שאינו מברך על תפילין שנכתבו בשמאל. וכן כתב המשנה ברורה. אך מ"מ לא זכיתי להבין את ראיית הא"ר מדברי הבית יוסף וב"ח, שאם ראייתו ממ"ש בית יוסף וב"ח בשם הגהות מימון שפסולין אפילו בדיעבד אם כתב בשמאל, מי יאמר שבדיעבד היינו כשאין לו תפילין אחרות, ואולי דיעבד היינו כשכתב בשמאלו ויש לו תפילין אחרות, אבל אם אין לו תפילין אחרות שפיר יכול לצאת באלו, ועוד שאם אכן יש ראייה מדבריהם, אולי גם נביא ראייה שאינו יוצא בהם כלל, ולא יניחם אפילו בלא ברכה כי מה תועלת יש בהם אם הם פסולים בדיעבד. ולומר דבר זה אי אפשר שהרי השו"ע פסק שאם אינו מוצא תפילין אחרות יניח תפילין אלו<sup>11</sup>. וא"כ אין משם ראייה שלא יברך עליהן.

והנה בסימן כ"ד<sup>12</sup> כתב אדמוה"ז לגבי אורך הרצועות: "אם פחת משיעור אורך רצועה של תפילין של ראש<sup>13</sup> וכן אם פחת משיעור רוחב הרצועות<sup>14</sup> בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש אם אינו מוצא רצועות אחרות מניחן כמות שהן מפני שכל השיעורים הללו לא נזכרו בגמרא". עכ"ל.

והמחבר<sup>15</sup> כתב: "אם פחת משיעור אורך הרצועות ורחבן, אם אינו מוצא אחרות, מניחן כמות שהן עד שימצא אחרות כשיעור". ע"כ. וכתב עליו העולת תמיד<sup>16</sup>: "משמע אפילו משל יד אם פחת משיעור הנאמר למעלה, ובגמרא מסקינן ולא מלתא היא וכו' עד הכא דתשמישי קדושה נינהו אית ליה שעורא עד אצבע צרדא עי"ש, ופליגי רש"י ותוספות אי קאי על של ראש או על של יד ועל כל פנים בחדא מניהו אית ליה שיעורא לפסול אם נחסר ממנו, ואם כן יש לתמוה על המחבר שכתב סתמא להכשיר. ונראה לי דאם חסר משל יד שיעור הנאמר למעלה וליכא תפילין אחרים, יניחם בלא ברכה".

---

אדמוה"ז. (ועיין שם שכתב שאף דפוס הוי כתיבה מעליא, אלא שיש לחוש לשלא כסדרן).  
9. בס"ק י'

10. אבן העזר סימן קכ"ג ס"ק ד'. ושם מדובר שלכתחילה יכתוב הגט בידו הימנית, וכתב שם החלקת מחוקק (ס"ק ה') שמשמע שבדיעבד כשר אם כתבו בשמאל. והב"ש כתב שם שאינו כשר אלא במקום עיגון, או בדיעבד שכבר נתנו לה. אבל מדברי הח"מ שם משמע שכשר בדיעבד כשכתבו בשמאל אף שעוד לא נתנו לאשה. (וכתב שם שאף שלגבי שבת כתיבת שמאל לא שמה כתיבה, מ"מ לגבי גט מקרי כתיבה.)

11. וכן כתב הב"ח: "אם כתב בשמאל פסול אפילו בדיעבד וכן פסק בשלחן ערוך (ס"ה). ובודאי אין כוונתו שפסול בדיעבד ואינו יוצא בהם כלל, שהרי שם בשו"ע פסק שאם אין לו תפילין אחרות יניח את אלו.

12. סעיף כ"א

13. שישתלשלו עד הטבור, או למעלה ממנו מעט. שם סעיף כ'.

14. רוחב הרצועה כאורך שעורה. שם.

15. בסעיף י"א

16. ס"ק י"ב

משמע מדבריו שאם חסר שיעור רוחב הרצועות בין של יד ובין של ראש, וכן באורך רצועה של ראש, מניחם בברכה. ורק בשל יד, אם אין בהם כשיעור יניחם בלא ברכה.

והנה שם כתב אדמוה"ז הטעם ע"ז שמניחם כמות שהן, "מפני שכל השיעורים הללו לא נזכרו בגמרא", ושם הרי מוכח שאף יכול לברך עליהם, ואף כאן כתב רבינו הטעם על כך שאם אין לו תפילין אחרות יכול להניח אלו שנכתבו השמאל "מאחר שלא הוזכר פסול זה בתלמוד", ואפשר לומר שבזה קבע דעתו כדעת הלבוש שמברך על תפילין שנכתבו בשמאל, כמו שמברך על תפילין שאין הרצועות שבהן כשיעור.

ואולי אפשר גם לדייק מלשונו שכתב: "אם אי אפשר למצוא תפילין אחרים שנכתבו בימין יש להכשיר הנכתבים בשמאל", והיינו שמניח תפילין אלו ומברך עליהן<sup>17</sup>.

הערה: כל זה לא נכתב אלא לפלפולא בעלמא, ולהלכה צריך לשאול אצל רב מורה הוראה.

## שינוי דליבון

חשן משפט סימן ש"ס סעיף ו': "גזל צמר וצבעו או נפצו או לבנו או עשאו לבדים... הרי זה שינוי בידו.

במשנה בבבא קמא<sup>18</sup>: "הגוזל עצים ועשאן כלים צמר ועשאן בגדים משלם כשעת הגזלה". ואמרינן בגמרא: "צמר ועשאן בגדים אין, ליבנן לא, ורמינהי גזל... צמר וליבנן... משלם כשעת הגזלה". ומשני רב אשי: "צמר ועשאן בגדים נמטי דהיינו שינוי דלא הדר". (פירוש, במשנתנו מדובר בצמר שעשאו לבדים, ואין מלבנין אותו ולכן לא קנה עד שיעשנו בגדים. אבל בעלמא ליבון הוא שינוי וקונה. רש"י.) ומקשה הגמרא: "וליבון מי הוא שינוי ורמינהי לא הספיק ליתנו (לראשית הגז) לו (לכהן) עד שצבעו פטור. לבנו ולא צבעו חייב". ומשני: "אמר אביי לא קשיא הא רבי שמעון הא רבנן דתניא גזוז טוואו וארגו אין מצטרף (למנין חמש צאן לראשית הגז, כיון שקנה הגיזה לעצמו). לבנו, רבי שמעון אומר אין מצטרף וחכמים אומרים מצטרף. רבא אמר הא והא רבי שמעון ולא קשיא הא דנפציה נפוצי הא דסרקה סרוקי. רבי חייא בר אבין אמר הא דחווריה חוורי הא דכבריה כברוי". ופירש רש"י: "נפציה, ביד ולא הוא שינוי כולי האי. סרקה, במסרק. דכבריה, בגפרית להתלבן יפה".

17. עיין גם בשו"ע הרב סימן ל"ג סעיף ב', ובתהלה לדוד שם ס"ק ב'.

18. דף צ"ג ע"ב

וּכְתַבּוּ הַתּוֹסֵפוֹת<sup>19</sup> דֶּהֱךְ שְׁנוּיָא דר' חַיָּיא בַר אֲבִין הוּי אֲלִיבָא דְכוּלֵי עֲלָמָא 'וְהִשְׁתָּא בְּנֹפְצֵי וְחִיּוּרֵי לְכ"ע לֹא הוּי שְׁנוּי וּבְכוּוּרֵי לְכוּלֵי עֲלָמָא הוּי שְׁנוּי וּבְסִירוֹק פְּלִיגִי".

וְכַתַּבּ הָרָא"שׁ: 'וְהָא דְנִקְט צִמְר וְלִבְנָן דְּהוּי שְׁנוּי מוֹקִי לֵה כְר"שׁ. וְלִית הַלְכְּתָא כּוּוּתִיָּה. וּפְלִיגִי בְּנֹפְצֵי נֹפְצֵי וְסִרְקֵי וְסִרְקֵי וּבְחֻוּרֵי חֻוּרֵי. אֲבָל בְּכַבְרֵי כְּבֻרֵי מוּדוּ רִבְנָן דְּהוּי שְׁנוּי". עכ"ל.

וְהֶרְמַב"ם<sup>20</sup> כְּתַב: "גִּזְל צִמְר וְצַבְעוּ, אִו נִפְצוּ וְלִבְנו... הָרִי זֶה שְׁנוּי בִּידוּ". וְכַתַּב הַלְחָם מִשְׁנָה: "נִרְאָה דְּפִסְק כְּאוּקִימַתָּא דְּרַבָּא דָּאִמְר בְּר"פ הַגּוּזֵל הָא וְהָא ר"ש וְל"ק הָא דְּנִפְצִיָּה נֹפְצֵי הָא דְּסִרְקִיָּה סִרְקֵי וְהוּא מִפְרֵשׁ הַפֶּךְ פִּירֵשׁ"י ז"ל שְׁפִירֵשׁ דְּנֹפְצֵי לֹא הוּי שְׁנוּי וְסִרְקֵי הוּי שְׁנוּי. אֲבָל הוּא ז"ל פִּירֵשׁ דְּנֹפְצֵי הוּי שְׁנוּי וְסִרְקֵי לֹא וְלִכְךָ כְּתַב כֹּאֵן נֹפְצֵי. וְבַהֲל' בְּכוּרִים גְּבִי רֵאשִׁית הִגְזוּ כְּתַב שֵׁם דְּלִבְנו לֹא הוּי שְׁנוּי וְלֹא כְּתַב שֵׁם נֹפְצֵי. וּמ"מ קֶשֶׁה קֶצֶת לְמָה לֹא הִזְכִּיר שֵׁם דָּאִם נִפְצוּ הוּי שְׁנוּי כְּמוּ כֹאֵן וְאוּלַי סִמְךָ עַל מ"ש כֹּאֵן. וּמ"מ קֶשֶׁה לְמָה פִּסְק כְּר"ש דְּמִשְׁמַע דְּהָא דְּהוּי שְׁנוּי הִיכָא דְּנִפְצִיָּה הוּי לְר"ש אֲבָל לְרִבְנָן לֹא הוּי שְׁנוּי וְא"כ שְׁבִיק רִבְנָן וְעֵבִיד כְּר"ש וְאוּלַי מִפְנֵי שְׂרָאָה שְׂרָבָא אִיתֵי בְּרִייתוֹת אֲלִיבֵיהּ מִשְׁמַע דְּהִכִּי הַלְכְּתָא". עכ"ל. וּמִשְׁמַעוֹת הַדְּבָרִים, שְׂאֵף לְגַבֵּי רֵאשִׁית הִגְזוּ אִם נִפְצוּ הוּי שְׁנוּי לְר"ש, שְׂהֶרְמַב"ם פִּסְק כְּמוֹתוֹ (לְדַעַת הַלְח"מ).

וְכַתַּב הַטּוֹר<sup>21</sup>: "צִמְר וְלִבְנו בְּגַפְרִית אִו צַבְעוּ בְּעֵנִין שְׂאִינוּ חוּזַר לְבְּרִיתוֹ (הֵינּוּ קְלָא אֵילָן שְׂבַגְמָרָא) קְנָה. טוּי וְעִשְׂאוּ בְּגֵדִים קְנָה". ע"כ. נִמְצָא שְׂפִסְק כְּדַבְרֵי הַתּוֹסֵפוֹת וְהָרָא"ש, וְכִרְבְּנָן שְׂרַק בְּדַכְבְּרִיָּה כְּבֻרֵי קְנָה.

וְכ"כ הַב"ח דְּהָא דְּכַתַּב הַטּוֹר "צִמְר וְלִבְנו בְּגַפְרִית וְצַבְעוּ בְּעֵנִין שְׂאִינוּ חוּזַר לְבְּרִיתוֹ קְנָה. הִיא דְּלֹא כְּהֶרְמַב"ם שְׂכַתַּב וּז"ל אִו שְׂגוּל צִמְר וְצַבְעוּ אִו נִפְצוּ וְלִבְנו וְכו' ה"ז שְׁנוּי. ס"ל דְּבַצְמֵר וְצַבְעוּ אַע"פ שִׁיכּוֹל לְהַעֲבִירוּ ע"י צְפוּן וְכֵן צִמְר וְלִבְנו אִפִּי' שְׂלֵא ע"י גַּפְרִית הוּל' שְׁנוּי שְׂאִינוּ חוּזַר לְבְּרִיתוֹ דְּאֵע"ג דְּחוּזַר, אִינוּ חוּזַר לְקִדְמוֹתוֹ לְגַמְרֵי. אֲבָל רִבְנֵינוּ נִמְשָׁךְ אַחַר דְּבֵרֵי הָרָא"ש בְּזֶה". נִמְצָא לְדַעַת הַב"ח (וְכֵן נִרְאִית דַּעַת הַלְח"מ דְּלַעִיל) הֶרְמַב"ם סוֹבֵר דְּא"צ צְבִיעָה בְּקִלָּא אֵילָן (שְׂאִינוּ עוֹבֵר כְּלָל) וְלִיבּוֹן בְּגַפְרִית (שְׂהוּא כְּמוּ צְבִיעָה בְּקִלָּא אֵילָן כְּמ"ש הַתּוֹס' דְּלַעִיל עֵי"ש) ע"מ לְקִנּוֹת הַגּוּזִלָּה בְּשִׁינוּי, אֲלֵא דִּי בְּצַבְע רְגִיל וְלִיבּוֹן ע"י נִפְּוֹץ.

19. בד"ה הא דחווירי

20. הלכות גזילה ואבידה פ"ב ה"ב

21. חו"מ סימן ש"ס



ובשו"ע<sup>22</sup> כתב: "גזל צמר וצבעו או נפצו או לבנו או עשאו לבדים... ה"ז שינוי בידו".

ועמ"ש השו"ע "וצבעו" כתב הסמ"ע<sup>23</sup>: "היינו בצבע שאינו יכול להעבירה". וכ"כ הש"ך<sup>24</sup>. ועמ"ש השו"ע "או נפצו או לבנו" כתב הש"ך<sup>25</sup>: "תימה דבש"ס ריש הגוזל אמרי' דלבנו לא הוי שינוי כמו בראשית הגז וכ"פ המחבר עצמו ב"ד סי' של"ג ס"ג מיהו ברמב"ם לק"מ דכ' ונפצו ולבנו ובהלכות בכורים פ"י גבי ראשית הגז לא כ' רק לבנו לחוד. ונראה דס"ל דלר' חייא דקאמר דכבריה ככרויה בגפרית היינו דבתר הניפוץ מלבנו. וכ"פ הרא"ש וטור ומהרש"ל דדוקא בלבנו ע"י גפרית הוי שינוי אבל על המחבר שכ' או לבנו קשה וצריך לומר דט"ס הוא בספרי המחבר וכן בע"ש. עכ"ל. נמצא לדעת הש"ך פסק הרמב"ם תואם לפסק הרא"ש והטור שפסקו כרבנן אליבא דאוקימתא דר' חייא בר אבין, ותרתי בעינן, שאחרי הניפוץ צריך ללבנו בגפרית, ומדייק בלשון הרמב"ם "או נפצו ולבנו", וכן יש להגיה בשו"ע שהעתיק לשון הרמב"ם. ומעתה ודאי יש לומר ש"צבעו" היינו בצבע שאינו עובר<sup>26</sup> כמ"ש סמ"ע, ולא כב"ח ולח"מ דלעיל דס"ל דהרמב"ם והרא"ש פליגי.

ועכשיו יוצא בדברי הש"ך שאם לבנו בגפרית ודאי הוי שינוי בין בגזילה ובין לגבי ראשית הגז<sup>27</sup>. ומיהו בערוך השלחן<sup>28</sup> כתב דלגבי ראשית הגז ליבון לא הוי שינוי אפילו אינו חוזר לברייתו, ושכן נראה מהגמרא בחולין<sup>29</sup> ומדברי הפוסקים. וכתב שהסברא לכך היא משום שאין כל שינוי במראה הצמר. ונראה שנעלמו ממנו דברי התוספות הנ"ל בפרק הגוזל ודברי הש"ך הנ"ל שודאי משמע מהם שליבון שאינו חוזר לברייתו הוי שינוי לענין ראשית הגז לדעת הרמב"ם (וכ"ש להרא"ש). ובודאי כן הוא לפירוש הב"ח ולח"מ ברמב"ם

---

22. שם סעיף ו'

23. ס"ק י"ד

24. בס"ק ב'

25. בס"ק ג'

26. ודלא כרבינו ירוחם (הובא בב"ח דלעיל ובש"ך ס"ק ב') דס"ל דליבון סתם לא קני כיון דהוי שינוי החוזר לברייתו (עד שילבן בגפרית), ומיהו בצבעו ס"ל דלא בעינן קלא אילן וכה"ג. ועפ"ז איכא נמי לתרוצי הא דפסק השו"ע (שם) דהגוזל עצים ושיפן או קצצן הוי שינוי. והקשה הסמ"ע: "בטור ס"ז כתב דשיפוי לא מיקרי שינוי אא"כ שיפן ונעשה בוה שינוי שם כגון שיפה העץ ועש' ממנו מכתשת ודוחק לומר שכוננת המחבר היה שעבד תרתי שיפן וקצצן". עכ"ל. ולפי דברי הש"ך המפרש לדעת הרמב"ם דתרתני בעינן, אף כאן י"ל דתרתני בעינן ו'או' לאו דוקא, ודלא כסמ"ע. וכ"כ הש"ך עצמו (בס"ק ד') דבעצים ושיפן מיירי שנשתנה שמם ע"י השיפוי.

27. כן נראה ברור בדברי הש"ך שתיריך לדעת השו"ע שסתם ביו"ד דליבון לא קני דהתם מיירי בסתם ליבון או ניפוץ, אבל אם לבנו בגפרית שהוא שינוי שאינו חוזר כלל, ודאי הוי שינוי וקנה. וכ"ש לפירוש הלח"מ והב"ח דהוי שינוי כמו בצביעה בקלא אילן (ראה תוד"ה הא דחוריה שהובא לעיל). ולדעתם אף ניפוץ קונה בראשית הגז.

28. יורה דעה סימן של"ג ס"ד

29. דף קל"ה ע"א

דאפילו נפצו הוי שינוי לגבי ראשית הגז<sup>30</sup>). וכן נראה להוכיח מדברי הש"ך ביו"ד סימן של"ג<sup>31</sup> שכתב הטעם דאם לבן הצמר של ראשית הגז לא קנה, "שלא עשה בגוף הצמר כלום", משמע שאילו לבנו בגפרית (שליבון זה הוא כצובע), כיון דהוי מעשה בגוף הצמר (שגוף הצמר נצבע בלבן) קנאו בשינוי, כמו שכתב בחו"מ סימן ש"ס. ואין משגיחים בזה שלא נשתנו מראיו כל כך כמ"ש בערוה"ש<sup>32</sup>.

ועוד קשה לדברי בעל ערוה"ש, שאם הכל תלוי בזה שלא נשתנה מראה הצמר כ"כ ממה שהיה בתחילה, א"כ אם היה צמר שחור מתחילתו, ואח"כ צבעו בצבע שחור שאינו עובר ע"י צפון וכה"ג, לא הוי שינוי, ולא נזכר דבר כזה בגמרא.

ומ"מ המאירי<sup>33</sup> כתב בפירוש דעת הרמב"ם שיש חילוק בין גזילה לראשית הגז. ומיהו דעת יחיד היא<sup>34</sup>, ובערוך השלחן כתב שכן נראה מהגמרא והפוסקים. וצ"ע בדבריו.

## פועל העושה בגפן זו לא יאכל בגפן אחרת

שו"ע אדמוה"ז הלכות שאלה ושכירות והסימה סעיף כ"ז: "ואינו רשאי לאכול אלא ממה שעושה בו ולא מדבר אחר אפילו שכרו לעשות בשניהם ואפילו שניהם מין אחד כגון בוצר גפן זה לא יאכל מגפן זה אלא אם כן אחד מודלה על גבי חבירו שאז נחשבים כאחד".

במשנה בבבא מציעא<sup>35</sup>: "היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים, בענבים לא יאכל בתאנים". ובגמרא שם: איבעיא להו עושה בגפן זה מהו שיאכל בגפן אחר ממין שאתה נותן לכליו של בעל הבית בעינן והא איכא או דלמא ממה שאתה נותן לכליו של בעל הבית

---

30. כ"כ בפירוש הלח"מ דלעיל

31. ס"ק ג'

32. וכן משמע מהבריכ יוסף ביו"ד סימן של"ג ס"ק ג' שציין לדברי הש"ך בחו"מ סימן ש"ס סק"ג.

33. הובא בשיטה מקובצת בבבא קמא שם.

34. אמנם אולי יש להוכיח כדבריו מדברי הלבוש שכתב לענין ראשית הגז (יו"ד סימן של"ג סעיף ג'): "היתה הצמר שלהן אדום או שחור או שחום חייבת בראשית הגז. אבל אם גזו הצמר וצבעו קודם שיתן נפטר מראשית הגז שקנאו בשינוי, והוי כמוזיק מתנות כהונה או שאכלן. ודווקא צבע באחת מן הצבעונין הוי שינוי. אבל הלבנו אינו שינוי, שלא עשה בה כלום בגוף הצמר, וחייב בראשית הגז גם אחר שהלבין". וי"ל שמ"ש הלבנו קאי אמ"ש "ודווקא צבע באחת מן הצבעונין", וכונתו שאם צבעו לבן לא קנאו. אך מ"מ יש לדחות ולומר דרישא לאו דוקא, אלא סיפא דוקא, שכתב הטעם לזה שאין ליבון מועיל משום "שלא עשה בה כלום בגוף הצמר" והיינו כמ"ש הש"ך, משמע שאם עשה מעשה בגוף הצמר (וצבעו בלבן) הוי שינוי. ואולי בכלל ס"ל להלבוש כדעת רבינו ירוחם שהובאה לעיל בהערה, ומיירי שליבן את ראשית הגז באופן שחוזר לברייתו דומיא דצבע העובר ע"י צפון, ומ"מ בצבע קנה ובלבון לא קנה כדעת רי"ו. ומ"ש הלבוש בחו"מ בסימן ש"ס סעיף ו' שאם גזל צמר ונפצו או לבנו קנה, היינו בדעבד תרתי, שאחר הניפוץ לבנו בגפרית כמ"ש הש"ך דלעיל. ומ"מ אף אם נאמר שיש להוכיח מן הלבוש כדברי ערוה"ש, מ"מ היה לו לנקוט כמפורש בפוסקים ולא להסתמך על רמזים.

35. דף צ"א ע"ב

בעינין והא ליכא". ולא אפשיטא בעיין.

ופסק הרי"ף<sup>36</sup>: "ועושה בגפן זה אינו אוכל מגפן אחר". והרא"ש<sup>37</sup> כתב: "איבעיא להו עושה בגפן זה מהו שיאכל בגפן אחר. ולא איפשיטא הלכך לא אכיל. ואי אכיל לא מפקינן מיניה ולא מנכי ליה מאגריה דהיינו אפוקי כדאמר לעיל פ"ה סימן ט"ז גבי משכנתא". וכן פסקו הטור<sup>38</sup> והשו"ע. וז"ל השו"ע<sup>39</sup>: "היה עושה בגפן זה לא יאכל בגפן אחר ואי אכל לא מפקינן מיניה ולא מנכינן מאגריה ומיהו גפן שמודלת על גב חבירתה ועושה באחד מהם יכול לאכול מהשניה".

והסמ"ע<sup>40</sup> הביא את דברי הלבוש שכתב שאם היתה גפן מודלית ע"ג תאנה או איפכא אם יאכל הפועל ממה שאינו עושה בו, מפקינן מיניה, וחלק עליו עיי"ש. והש"ך<sup>41</sup> הצדיק את דברי הלבוש. וכ"פ בערוך השלחן<sup>42</sup>.

ולכאורה היה לנו לומר שגם הרי"ף יודה לדין זה שאם היה עושה בגפן זה ואכל בגפן אחרת דלא מפקינן מיניה. ומיהו יש לעיין בזה דהנה הרמב"ם כתב<sup>43</sup>: "היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים בענבים לא יאכל בתאנים שנאמר (דברים כג כה) בכרם ואכלת ענבים. והעושה בגפן זו אינו אוכל בגפן אחרת".

והקשה בלח"מ דכיון שהיא בעיא דלא אפשיטא אי אכיל מגפן אחרת, א"כ היה לו להרמב"ם לכתוב כמ"ש הרא"ש, דאי אכל לא מפקינן מיניה. ובמיוחד שהרמב"ם עצמו כתב<sup>44</sup> לפניו שהפועל שאכל ממה שאין לו רשות לאכול חייב לשלם<sup>45</sup>. וכן הקשה המשנה למלך.

ולכאורה כן יש להקשות על אדמוה"ז שכתב בהלכות שאלה ושכירות וחסימה בסעיף

---

36. דף נ"ג ע"א

37. שם פ"ז סימן יו"ד

38. חו"מ סימן של"ז

39. שם סעיף יו"ד

40. שם ס"ק כ"ד

41. ס"ק ד'

42. סעיף ט"ז

43. הלכות שכירות פי"ב ה"י

44. שם ה"ג

45. ראה באבן האזל שכתב לדעת הרמב"ם דבאמת מפקינן מיניה (וכ"כ המרכבת המשנה לדעת הרי"ף והרמב"ם ומטעם אחר) כיון שתפיסת הפועל בפירות היא שלא ברשות (עיין במש"כ בזה בתקפו כהן סימן כ"ג ואילך), שכיון שהוא ספק דאורייתא, אסור לו לאכול, ולכן מוציאין מידו או מנכין משכרו. ויש לומר שכן היא דעת הרי"ף. ועיין עוד בכנה"ג חו"מ סימן של"ז הגהות טור אות ז'.

כ"ו: "וכל האוכל מה שאין לו לאכול או בשעה שאין לו לאכול כגון שלא בשעת מלאכה הרי זה עובר משום לא תגזול או לא תגנוב". ובסעיף שאחריו כתב בפשיטות שהעושה בגפן זו לא יאכל בגפן אחרת אא"כ היא גפן המודלית ע"ג חברתה שאם היה עושה באחת, אוכל מן האחרת המודלית עליה<sup>46</sup>. ולכאורה נראה שאם אכל מפקינן מיניה כמו בכל דבר שאינו אוכל בו.

ויש לומר שהרמב"ם ואדמוה"ז פסקו כדברי הירושלמי. דאיתא בירושלמי פ"ב דמעשרות<sup>47</sup>: "תמן תנינן היה עושה בתאנים לא יאכל בענבים, בענבים לא יאכל בתאנים. ותני עלה היה עושה בייחור זה לא יאכל בייחור אחר ותנינן היה עושה בכלוסים לא יאכל בבנות שבע בבנות שבע לא יאכל בכלוסים. לא כן צריכה אפילו שתיהן בייחור אחד".

ופשט מסקנת ירושלמי זה הוא, שהעושה בענף אחד (ייחור) בגפן, לא יאכל מענף אחר אפילו באותה גפן עצמה. ובאותו ענף גופא אם יש בו פירות יפות ופירות רעות מאותו המין (כלוסים ובנות שבע), אם היה עושה באחד מהם, לא יאכל מן השני. ודין זה לכאורה רחוק מאד מן הסוגיא דתלמודא דידן שבו נסתפקו רק בדין עושה בגפן זו אם אוכל בגפן אחרת, אבל במודלית (מאותו המין) מותר לאכול.

אך אולי י"ל שהרמב"ם ואדמוה"ז יפרשו את מסקנת הירושלמי, שהעושה בייחור זה לא יאכל בייחור אחר, היינו המקרה דעושה בגפן זה, דאבעיא בגמרא דידן אי אכיל בגפן אחרת או לא, ובעיא דלא אפשיטא בגמרא דידן אפשיטא בירושלמי. והמקרה דהיה עושה בכלוסים לא יאכל בבנות שבע דמוקי ליה בייחור אחד, היינו מין אחד מודלה ע"ג מין אחר<sup>48</sup> (וכדעת הלבוש דלעיל דס"ל דאי אכל בכה"ג מפקינן מיניה), אבל בגפן א' מודלית ע"ג חברתה, מותר הפועל לאכול.

ועפ"ז י"ל שהרמב"ם ואדמוה"ז פסקו כפשיטותא דירושלמי בהתאם לכלל דכל בעיא בבבלי ואפשיטא בירושלמי, נקטינן כפשיטותא דירושלמי, כמ"ש ביד מלאכי מערכת הבי"ת אות צ"ד. וראה גם בשדי חמד בכללי הפוסקים סימן ב' אות א'. אך ראה מ"ש בשד"ח כללים מערכת הבי"ת אות צ'.

ולכן ס"ל שאם היה עושה בגפן זו ואכל בגפן אחרת, חייב לשלם כדין גזלן. אבל בגפן

---

46. להעיר שהרמב"ם לא הביא דין גפן המודלית על חברתה, עיין כנסת הגדולה חו"מ סימן של"ז הגהות טור אות ט' במה שתיריך בזה שגם הרמב"ם מודה בדין זה.

47. דף י"א ע"ב

48. וכ"כ היפה עינים (ב"מ צ"א ע"ב) וז"ל: "היה עושה בתאנים, ספרי תצא רס"ו, ירושלמי שם, ושם מסיק ותני עלה היה עושה בייחור זה אינו אוכל מייחור אחר, ותאנים וענבים מוקי לה בייחור אחד דהיינו במודלית. ומלתא דאבעיא להו הכא פשיטא להו התם מברייתא". עכ"ל.

א' מודלית ע"ג חברתה מותר לאכול לכתחילה. ואם היה מין א' מודלה ע"ג חבירו אסור לאכול, ואם אכל חייב לשלם.

## התבוננות בהמה בדרכים

חשן משפט סימן תי"ב ס"א: "המניח את הכד ברה"ר ובא אחר ונתקל בו ושברו פטור שאין דרך בני אדם להתבונן בדרכים."

ובס"ג: "ודוקא אדם אין דרכו להסתכל בדרכים אבל בהמה שענינה למטה דרכה לעיין אנה תלך לפיכך אם נתקלה והוזקה בכד המונח בר"ה פטור בעל הכד. ולכאורה זה סותר למה שפסק המחבר עצמו כהרמב"ם לעיל בסימן ת"י סי"ט וכ' וז"ל: "אינו חייב על מיתת הבהמה בבור או על חבטתה בתל אלא אם היתה הבהמה קטנה או חרשת או שוטה או סומא או שנפלה בלילה אבל אם היתה פקחת ונפלה ביום ומתה פטור שזה כמו אונס מפני שדרך הבהמה לראות ולסור מהמכשולות: וכן אם נפל לתוכו אדם ומת אפילו היה סומא או שנפל בלילה בין שהיה בן חורין או עבד ה"ז פטור (מדין שור ולא אדם). ואם הוזק בו האדם או הבהמה הפקחת חייב נזק שלם." והוא כדברי הרמב"ם דס"ל שלא מיעטו בהמה פקחת בבור אלא ממייתה, שדרכה להתבונן בדרכים ולסור ממכשולות שיש בהם סכנת נפשות ולכן הוי אונס ופטור. אבל מ"מ אם הוזקה חייב בנזקה שאין דרכה להתבונן בדרכים ולסור ממכשולות שאין בהם סכנת נפשות. (כ"כ המ"מ לדעתו בפ"ב מנו"מ הט"ז). וכתב רמ"א בהג"ה: "וי"א דבהמה פקחת פטור אפילו מנזיקין אם נפל שם ביום." והוא כדברי הראב"ד (שם) שכיון שבהמה עיניה למטה דרכה להתבונן בכ"ד. וא"כ קשה שהמחבר פסק כב' דיעות הסותרות. וכבר עמד ע"ז הגר"א בהגהותיו (בסימן ת"י אות כ"ז).

וי"ל שהמחבר פסק כהרמב"ם, רק שאף לדעת הרמב"ם אם הוזקה בבור הראוי למיתה ה"ז פטור, כיון שדרכה לסור ממכשול כגון זה. ולכן בסימן תי"ב מיירי בכד הגבוה י' טפחים שיש בו כדי להמית. וצ"ע. (ועיין בערוך השולחן (סי' ת"א ס"כד) שכתב כן לדעת הרמב"ם, אך כתב בסי' ת"י ותי"ב שהרמב"ם יחלוק על פס"ד השו"ע בסימן תי"ב. וכ"מ מהלבוש (שם).

ולכאורה היה להקשות ממ"ש בסימן ת"י סל"ג: "וכן המניח אבן על פי הבור ובא השור ונתקל בה ונפל לבור ומת, המניח את האבן משלם מחצה ובעל הבור מחצה." ולכאורה אם נאמר שדרך הבהמה להתבונן בדרכים א"כ לא היה לה להתקל באבן, וא"כ אונס הוא ופטור בעל האבן מכלום. אם לא נאמר שאין חיוב בעל האבן מדין בור, אלא מדין דכיון דליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי בלבה, כמו בשור שדחף שור אחר לבור. וכן יש לדייק מלשון השו"ע (והרמב"ם): "וכן המניח אבן ע"פ הבור", שבא בהמשך לדין שור שדחף וכו' ומאותו טעם.

# שונות

## בירור מדרשי חז"ל על מסע בנ"י מרעמסס לסכות

הת' מנחם מענדל בוימגארטען  
שליח בישיבה

**פרק א: שלבי הימצאות בנ"י בגשן ורעמסס** א. מקורות במקרא | ב. שי' רש"י | ג. מקורות בחז"ל | ד. מפרשי המקרא – שיטת הראב"ע במקום רעמסס וגושן | צ"ע על דברי הראב"ע, וסתירה במפרשים מאיפוא יצאו בנ"י | לשיטת רש"י היה רק עיר רעמסס אחת | עוד כמה ביאורים של מפרשי המקרא | דברי האלשיך בחילוק מקום גושן ורעמסס | סיכום.

**פרק ב: מקומה של ארץ גושן** א. גשן – בקרן של מצרים או באמצעה? | ב. תרגום של "במציעות" | ג. באמצע, אין הפירוש באמצע ממש | ד. ב' פירושים ב"ויאחזו בה". פרק ג: המרחק מרעמסס לסוכות א. הערה כללית בהמרחק מרעמסס לסוכות, והמציאות | ב. 120 מיל | ג. 130 מיל | ד. 30-520 מיל | ה. סיכום כל הגירסאות, לפני התיקונים.

**פרק ד: שיעור גודלה של ארץ מצרים** א. שיעור פרסה ה"רגיל" | ב. שיעור פרסה – כשיעור מיל | ג. ראי' מדברי הכפתו"פ ששיעור פרסה הוא כשיעור מיל | ד. ראי' מדברי החזקוני לדברינו הנ"ל | ה. דחי' לכהנ"ל מדברי האלשיך | ו. ישוב ע"פ שי' הכפתו"פ הנ"ל.

**פרק ה: גודל הנילוס של ארמ"צ ובענין מכת דם** א. שיטת הרס"ג לדעת הר"י קאפח בגודל הנילוס של מצרים | ב. איתור מקומות "אלעלאקי" ו"מריוט" | ג. ביאור דברי הרס"ג לפי הנ"ל | ד. אם מכת דם היה בכל הנילוס | ה. שקו"ט בהנ"ל.

### פרק א: שלבי הימצאות בנ"י בגשן ורעמסס<sup>1</sup>

כשהגיעו בנ"י מארץ כנען הושיבם יוסף בארץ גושן – ברעמסס, שם שהו בנ"י לאורך כל זמן גלות מצרים.

1. הערות כלליות: א. כל השיעורים כאן הם לפי שיטת הגרא"ח נאה, שאמה היא 18.95 אינש. ב. מגמתינו כאן

פרעה נשתעבד בבנ"י בפיתום ורעמסס.

וכשבנ"י יצאו ממצרים יצאו מרעמסס לסוכות.

מהותם של גושן ורעמסס יתבאר לנו מהמקומות שנזכרים בחומש, ובמפרשיה, ובחז"ל.

## א: מקורות במקרא

ארץ גושן נזכר בבראשית, כהארץ שנתיישבו שם יעקב ובניו:

1. מזה, י: יוסף אומר להשבטים להגיד אל יעקב "וישבתי בארץ גושן והיית קרוב אלי".
2. מו, כח-כט: "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורת לפניו גשנה ויבאו ארצה גושן".
3. מו, לד: יוסף אומר להשבטים איך לבקש מפרעה להתיישב בגושן "ואמרתם אנשי מקנה היו עבדיך . . בעבור תשבו בארץ גושן".
4. מו, א: יוסף אומר לפרעה שמשפחתו נמצאים כבר בארץ גושן "והנם בארץ גושן".
5. מו, פסוק ד, ופסוק ו: השבטים מבקשים מפרעה להתיישב בגושן ופרעה מסכים "ועתה ישבו נא עבדיך בארץ גושן . . ארץ מצרים לפניך היא במיטב הארץ הושב . . ישבו בארץ גושן".
6. מו, כז "וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גושן".

[ג, ח – אינו נוגע כ"כ לענינינו: שהשבטים עלו ללוות את מטת יעקב, ובהמתם "עזבו בארץ גושן"].

נזכר בשמות כהמקום שם נמצאים בנ"י:

1. ח, יח: והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עליה לבלתי היות שם ערב".

2. ט, כו: רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל לא היה ברד.

ואח"כ נזכר ביהושע:

י, מא: ויכם יהושע מקדש ברנע ועד עזה, ואת כל ארץ גושן ועד גבעון<sup>2</sup>.

---

אינה בעיקר איתור מקומות על מפה, שלזה דרוש בירור מיוחד, וכוונתנו רק לברר דעת חז"ל בזה.

2. וברד"ק יהושע שם: ארץ גושן - אין זה של מצרים.

אמנם ביהושע יא, טז כתב הרד"ק: ארץ הגשן - אין זה גושן של מצרים, ובדרש אומר כי היה גושן של ארץ מצרים והיא נבלעת בתוך ערי ישראל כמו שאמר ויעל לקראת אביו גושנה מלמד שהיא בעלייה כלפי ארץ ישראל ובזכות שהלך

## רעמסס נזכר בחומש בראשית:

מז, יא: ויושב יוסף . . ויתן להם אחזה בארץ מצרים במיטב הארץ בארץ רעמסס (העי"ן נכתב בשוא, וכן בשאר כל המקומות חוץ ממקום אחד שנסמך).

### בחומש שמות:

1. א, יא: ויבן ערי מסכנות<sup>3</sup> לפרעה את פתם ואת רעמסס (העי"ן נכתב בפתח).
2. יב, לז: ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה.

### בחומש במדבר:

1. לג, ג: ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש הראשון.
2. לג, ה: ויסעו בני ישראל מרעמסס ויחנו בסכת<sup>4</sup>.

### פילוסין

רעמסס נקרא "פילוסין" בת"י<sup>4</sup>. ויש בוץ דק ויפה (שכה"ג היה לובשו שיוהכ"פ ונקרא פלוסין), הבא מעיר פילוסין במצרים<sup>5</sup>, וי"א שזהו רעמסס<sup>6</sup>.

---

יהודה בשליחות אביו להורות לפניו זכה שיהיה לחלקו ארץ גשן שהיא טובה.

וכ"כ בעלי התוספות (דעת זקנים בראשית מז, כט).

3. ראה רש"י ורא"ם עה"פ: את פתם ואת רעמסס חזקות לאוצר. כדרכן של אוצרות, כדי להיות בטוחין מהגנבים הורסי הכתלים. והוצרך לפרש זה, להודיע שכונת הכתוב במאמר "ערי מסכנות" אינו אלא להודיע רוב טרחן בבניינם, שצריכין בנין חזק, דאם לא כן "ערי מסכנות" למה לי.

שלא היו ראויות מתחלה לכך ועשאו חזקות לאוצר . . פירושו, שאותן שבנה למסכנות לפרעה, הן אותן שהיו בנויות מתחלה, שהיו נקראים בשם פיתום ורעמסס, שהיו חלשות, ובנו אותן חזקות להיות אוצרות לפרעה [הי"א שם רק פליגי עליו בהרא"י לא בגוף הענין].

וראה אברבנאל שמות פרק א: המפרשים כתבו שערי מסכנות הן היו אוצרות למלך והדעת נותן שמן העת אשר יעץ יוסף לפרעה לקבוץ האוכל ולשומרו לשני הרעב נשאר החק במצרים שהמלך ישמור תמיד בכל שנה חטה הרבה לפקדון לארץ ובעבור שיוסף התחיל בעצה הזאת גור על זרעו שיעשו הערים ההנה להיות אוצרות למלך לשמירת החטה<sup>7</sup>.

4. ופיתום נקרא "טאניס" – והוא עיר בצפון מזרח ה"דעלטא" של הנילוס, והוא היה עיר הבירה של מצרים למשך כמה שנים, ועיר קרוב לה הוא "פלוסיוס" כנראה הוא עיר זה.

והנה, הת"י תירום גם עיר צוען ל"טאניס", וצ"ע בזה, ובכלל בידור מקום צוען מצרים, שיש לו השלכה גדולה על כל הביאור כאן. אמנם לא אסתיעא מילתא עדיין, ועוד חזון למועד.

5. ואכן בדברי הימים של מצרים נודע, שבפלוסין גדל פשתן מאד טוב. וגם נודע שהיתה עיר מבוצרת, ועמדה לפני כמה צחנות צבא שניסו לכבוש את מצרים, וצ"ל, שעכ"ז בזמן שפרעה שיעבד את בני"י, לא היתה עיר בנוי"י. וק"ל.

6. תוספות הרא"ש יומא לד, ב, רע"ב יומא פ"ג, ז.



## ב: שׁי' רשׁי

בראשית מו, לד: בעבור תשבו בארץ גשן - והיא צריכה לכם שהיא ארץ מרעה, וכשתאמרו לו שאין אתם בקיאים במלאכה אחרת ירחיקכם מעליו ויושיבכם שם.

בראשית מז, יא: רעמסס - מארץ גושן היא.

בראשית שם, כז: וישב ישראל בארץ מצרים - והיכן, בארץ גושן, שהיא מארץ מצרים. שמות א, יא: את פתם ואת רעמסס - שלא היו ראויות מתחלה לכך ועשאו חזקות ובצורות לאוצר.

שמות יט, ד: ואשא אתכם - זה יום שבאו ישראל לרעמסס, שהיו ישראל מפוזרין בכל ארץ גושן, ולשעה קלה כשבאו ליסע ולצאת נקבצו כלם לרעמסס.

### סיכום

ארץ גשן מובא בתורה שהיא במיטב ארץ מצרים, שם נתיישבו יעקב ובניו, ושם שהו בני"י לאורך כל גלות מצרים, ולא היו שם מכות ערב וברד [וכן שאר המכות, אלא שאלו הם פלאי<sup>7</sup>].

ארץ רעמסס, היא במיטב ארץ מצרים, והיא היתה "אחוזת" השבטים, היא היתה אחד מהערי מסכנות של פרעה, ומשם היתה ג"כ גאולת ישראל, והיא נחשבת כמסע הראשון של בני"י.

שני המקומות נקראו "ארץ", בתוך ארץ מצרים, ומשמע מזה שהיו מחוז בתוך מצרים, ולא רק עיר<sup>8</sup>.

ומדברי רש"י מובן שארץ גשן בכללה היתה ארץ מרעה, ורעמסס היה בתוכה, ובני"י ישבו בכללות בארץ גושן, וברעמסס שבתוך גושן נשתעבדו. ומשם יצאו ממצרים.

## ג: מקורות בחז"ל

בחז"ל<sup>9</sup> מבואר הטעם שבני"י ישבו בגשן (מלבד הסיבות הפשוטות שהיתה ארץ מרעה וכו'), לפי שפרעה כתב שטר על גשן לשרה אמנו.

7. עיי' רמב"ן שמות ח, יח.

8. ועיי' לקמן מה שהבאנו מדברי המהרש"א בזה בביאור המחז"ל דפיתום ורעמסס מקום אחד הם, וא"כ, מזה שכתוב "ערי מסכנות" לשון רבים, מובן שרעמסס היתה מחוז. אמנם, גם אם נאמר שהיו ב' ערים כשאר פי' חז"ל, בלא"ה, אין מוכרח לומר שרעמסס היה שם של עיר אחת בלבד. וק"ל.

9. יל"ש לך רמז סח. פרדר"א פכ"ו. ועוד.

מכמה מאמרי חז"ל משמע שרעמסס וגושן היו שני מקומות:

1. פס"ז בראשית מז, יא: בארץ גושן היה מושבותם, ואחזתם בארץ רעמסס.

2. מדרש אגדה (בובר) שמות יג, כ: ויסעו מסכות, ופסוק אחר אומר מרעמסס סוכתה, והלא ישראל יושבים בארץ גושן, ויש בין גושן לרעמסס יותר מארבעים פרסה, מלמד שנטלם הקדוש ברוך הוא והוליקם בשעה אחת מרעמסס לסכות.

3. מדרש אגדה (בובר) שמות יט, ד: ואשא אתכם על כנפי נשרים. מגשן לרעמסס, דכתיב, ויסעו בני ישראל מרעמסס, והיו בני ישראל יושבין בגשן:

[\*3]. וראה פס"ז במדבר קמא, א: אף על פי שלא הוזכרו שמות הערים שהיו יושבין בהם ישראל כי אם גושן ורעמסס ופיתום. . ואפילו הכי הוזכרו שמות מסעי בני ישראל. . ללמדך שחביבין היו מסעות וחניות בני ישראל במדבר משיבתן בארץ פתרוס לפי שכל זמן שהיו ישראל במדבר היו ענני כבוד מסובבות אותם.

וראה חזקוני במדבר טו: ומיסודו של רבי משה הדרשן פרש"י. . ואם תאמר הרי בפרשת בשלח פרש"י ליל שביעי ירדו לים בשחרית אמרו שירה. אלא י"ל הכא דמני שמנה ימים מני מיום שיצאו מגושן ונתקבצו לרעמסס והתם בפרשת בשלח מני מיום שנסעו מרעמסס לסכות].

בכמה מחז"ל נזכר שגושן היא לא בעיר המלוכה

4. ולדוגמא בפס"ז בראשית מה, י: וישבת בארץ גושן, ולא בעיר המלוכה.

לאידך, רעמסס, היה בה עיר הבירה צוען

5. ראה מדרש פתרון תורה פ' שלח ע' 551: חברון מבונה אחד משבעה בצען, שאין לך טרשין בארץ ישראל יתר מחברון ואין לך מעולה מכל הארצות יותר ממצרים, שנאמר כגן ה' כארץ מצרים, כגן ה' באילנות כארץ מצרים בפירות, והמעולה שבמצרים רעמסס, שנאמר במיטב הארץ, והמעולה שברעמסס צוען, שנאמר כי היו בצוען שריו וג', ומה אם חברון שהוא מקום הטרש שבארץ ישראל מעולה מצוען, שהוא מעולה מרעמסס, שהוא מעולה ממצרים, שהוא מעולה משל העולם, היפה שבארץ ישראל על אחת כמה וכמה.

ד: מפרשי המקרא

א. שיטת הראב"ע במקום רעמסס וגושן

1. בבראשית פרק מז כותב: "בארץ גשן - כלל, בארץ רעמסס פרט"<sup>10</sup>, והעיין נח.

10. יש להעיר שברא"ם (בראשית מז, יא) מצטט דברי הראב"ע באופן הפוך "שרעמסס כלל", והוא טעות דמוכה.

ולפי דעתי כי רעמסס פתוח העי"ן איננה שהי' דרים שם ישראל, כי מערי מסכנות פרעה היתה".

2. שמות א, יא: רעמסס בפתחות העי"ן ואיננה מקום ישראל.

\*2. פירוש הקצר א, ז: ותמלא הארץ - כל ארץ מלכות מצרים<sup>11</sup>.

ובפי' הארוך שם: ותמלא הארץ ארץ גושן היא רעמסס בשו"א נח תחת העי"ן. .".

"ותמלא הארץ: ארץ גושן היא רעמסס בשו"א נח תחת העי"ן".

3. פי' הקצר א, יא: רעמסס כבר פירשתיו. ויאמר הגאון שהוא שם מקום יקרא 'עין השמש'<sup>12</sup>".

4. ב, א (ע"פ וילך איש מבית לוי): "בערים רבות היו ישראל יושבים, כי רבים היו, וכלם יקראו ארץ רעמסס, אולי בעיר אחרת היתה זאת".

5. בשמות פרק יב: "משה ואהרן לא היו בליל ט"ז בארץ רעמסס עם ישראל, רק במצרים שהיתה מקום המלוכה שהיה שם פרעה. והנה יצאו הם מפתח ביתם במצות השם בחצי הלילה. . והנה הלך משה עם עבדי פרעה לרעמסס להוציא ישראל. וידוע היום, כי יש בין מצרים הישנה, שיש שם אוצרות יוסף ידועים עד היום, ובין רעמסס ששה פרסאות. והנה החלו לצאת בבקר, והוא עת עלות עמוד השחר, שיחל להראות אור השמש בעבים. והנה יש בין תחלת זה הרגע, עד עת זרוח השמש שעה ישרה ושליש שעה. . והנה היו מישראל שיצאו בתחלת עמוד השחר ועודנו לילה בדרך התורה עד זרוח השמש. ואלה היו קרובים אל מצרים. והאחרים, שהם רחוקים יצאו בו ביום, כי קהל רב היה, ויותר יש מתחלת רעמסס עד סופה משמונה פרסאות".

---

11. ויש להעיר מדברי הצ"ח ברכות ט, ב: יפלא. . מהיכן בא בית הים שהיתה ביזה גדולה יותר מבית מצרים. ובני הרבני מוהר"ר ישראל סג"ל השיבני, שעם בני ישראל דירתם היתה בארץ רעמסס, ועבודתם בחומר ולבנים היה בפיתום ורעמסס, אבל בשאר כל מדינות מצרים לא היו שם, רק בעת הגאולה היו כולם בעיר מצרים דהיינו בעיר המלוכה, וכל מה ששאלו כלי כסף וזהב ושמלות שאלו משכינתם בארץ רעמסס, וכן בעיר המלוכה בעת יציאתם שאלו מהם ושם עשו כמצולה, אבל בשאר מדינות של מצרים לא שאלו, ושם נשאר הון רב, ופרעה בעת שרדף אחריהם קיבץ כל חילו וכל עמו מכל ארצו, ומהם היו בית הים, והנה יפה השיב.

ומדברי הראב"ע שהובאו בפנים, משמע בפירוש דלא ס"ל הכי.

[וראה ג"כ אלשיך במדבר פל"ג: והוא מאמרם ז"ל במדרש שוחר טוב על פסוק ומאוצרות קבצם וכו', כי היו ישראל מפוזרים בכל ערי גבול מצרים ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, וקבצם הוא יתברך עם טפם ומקניהם בשעה קלה לרעמסס"], אמנם מדבריו בפי' הארוך - שמפרש הארץ על ארץ גושן, א"ש.

12. ומקום זה זוהה עם עיר ששמה היוונית היא "הליופליס" (שפירושו עין השמש בלשון יוונית), וכיום נקרא אותו מקום שהוא קרוב מאד לקאהיר, בשם Ain Shams.

6. שם: "מרעמסס. בפתח תחת הרי"ש, ושו"א תחת העין, והוא שם מחוז ולא עיר". מדיוק בניקוד הפסוקים, לומד הראב"ע דיש ב' מקומות שנקראו רעמסס, והוא אפילו מתאר לנו מצב הישוב המדוייק של בני"ב במצרים, מבוסס על המדע שהיה אצלו בימיו, וגם ממה שכתב הרס"ג, (שהוא מסתמא יותר ממה שידוע היום), ועפ"ז מפרש הכתובים. הראב"ע הוא שמבחינן שיש חילוק בניקוד המילה רעמסס כפי שמופיע אצל ה"ערי מסכנות" שם נשתעבדו בני", לשאר המקומות במקרא שמוזכר השם רעמסס. ועפ"ז לומד שהרעמסס שם נשתעבדו בני"ב הוא עיר אחר בכלל.

#### סיכום שיטתו ממקורות הנ"ל:

יש שני ערים בשם רעמסס – חלוקים בניקוד, אחד (עם שו"א) הוא המקום שנתיישובו שם בני", ומשם יצאו ממצרים [מקור 5, 6], והשני (עם פת"ח) הוא מהערי מסכנות לפרעה [מקור 1, 2].

רעמסס שם נשתעבדו בני", נקרא "עין השמש" [מקור 3].

רעמסס שם ישבו בני", ומשם יצאו ממצרים, היתה שם מחוז [מקור 6] של כמה ערים [מקור 4] והמחוז נקרא ג"כ בשם ארץ גושן [מקור 1, 2], והיא רחוקה ממקום עיר המלכות "מצרים הישנה, שיש שם אוצרות יוסף ידועים עד היום", 6 פרסה [14.4 מייל], ובנוסף לזה, רעמסס בעצמו הוא יותר משמונה פרסאות [19.1 מייל] [מקור 5].

צ"ע על דברי הראב"ע, וסתירה במפרשים מאיפוא יצאו בני"

צריך עיון, שממחז"ל הנ"ל יוצא התמונה לא כדברי הראב"ע הנ"ל:

א. לפי שמשמע מהמדרשים גושן, שם ישבו בני", ורעמסס שמשם יצאו בני", שא"כ להראב"ע הוא ארץ גושן, הם שני מקומות נפרדים [מקור 1-3], שביניהם 40 פרסה [95.7 מייל] [מקור 2]?

וגם, בכלל צריך יותר בירור בדעת חז"ל בכ"ז.

והנה, ע"פ פשט הראב"ע בדקדוק הכתוב משמע שבני"ב יצאו ממצרים מרעמסס שם ישבו, אבל מהמדרש, שבין גושן לרעמסס יותר 40 פרסה, משמע דאיירי ברעמסס שם נשתעבדו.

ועיין חזקוני שמות יב, לז: ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה נתקבצו כולם שם שזה היה מקום שעבודם ומשם יצאו חפשים.

לאידך, ראה אברבנאל שמות פרק יב: וספר הכתוב שבבקר אחרי הלילה ההוא, נסעו

בני ישראל מרעמסס המחוז שהיו יושבים שמה הכולל לכל ארץ גושן, ובאו אל סכות שהיא עיר או מחוז סמוך למצרים.

וראה שו"ת חתם סופר חלק ד (אבן העזר ב) סימן לה: והנה גשן בארץ רעמסס הוא גליל גשן שבמדינות רעמסס, ויסעו מרעמסס היינו מעיר רעמסס".

ודברי החת"ס הם בסתירה ישרה על דברי הראב"ע, שכתב עה"פ ויסעו מרעמסס – והוא שם מחוז ולא שם עיר!

### לשיטת רש"י היה רק עיר רעמסס אחת

הנה, ראה במהרש"א סוטה יא, א: הוא פיתום הוא רעמסס דכבר היה רעמסס בימי יעקב דכתיב ויושב את אביו בארץ רעמסס, וע"כ אמרו דחדא הוא . . . וזהו הנכון שהכריח לרש"י ז"ל בפ' החומש לפרש לפי פשוטו את פיתום ואת רעמסס שלא היו מתחלה ראיות לכך ועשאן חזקות כו' עכ"ל, משום דעכשיו לא היה תחילת בנינם, דהא כתיב בימי יעקב ארץ רעמסס והרא"ם דחק שם בפירש"י לאין צורך . . . אין להקשות לפי הדרש דהוא פיתום הוא רעמסס מאי ערי מסכנות, די"ל, דפיתום ורעמסס שם מדינה ולא שם עיר ויהיה שב מלת ערי אכל ערי מדינת פיתום שהוא רעמסס והענין מבואר כי היו בני ישראל עם רב . . .".

היינו, שלשיטת רש"י, רעמסס שם ישבו בני, היא היתה מהערי מסכנות לפרעה, וגם היתה שם מחוז ולא עיר.

וכנראה הסכים עם שיטת רש"י בעל מעשי ה', וז"ל (מעשי אבות פרק מב): . . . מה ענין אומרו שישב ישראל בארץ גושן, וכבר נאמר על זה ויושב יוסף את אביו בארץ רעמסס שהיא ארץ גושן. גם יתכן לשאול למה הזכירה קודם בשם גושן, ואח"כ קרא אותה בשם רעמסס. עוד יש לשאול מה צורך להודיע שהעם העביר אותו לערים, ומה יוסיף או מה יתן זה לענין ישראל.

לכן יתכן לומר שרעמסס היא אינה גושן בעצמה, אבל הוא מקום בארץ גושן, כמו שפירש רש"י רעמסס מארץ גושן היא, כי היאך יוכל יוסף להוציא הדרים בארץ גושן לתת אחוזתם לאחיו, ולכך סיפר שהכל עשה בחכמה, כי אחרי שקנה אדמתם מהם, העביר אותם, כדי שלא ישאר כל אחד בחזקתו . . . ועשה יוסף כל זה כדי שאחר שהעביר דרי גושן מאחזתם, יכול להושיב בה מי שירצה, באופן שעלה בידו והושיב אביו ואחיו בארץ גושן ממש, שקודם לא היו רק ברעמסס, ולכך לא נאמר עוד שם רעמסס, גם במכת הערוב, וכן בברד לא נאמר רק בארץ גושן, כי רעמסס היה מקום חרב אין בו דירה, והעד ויבן את פיתום ואת רעמסס, כנראה שלא היו בנויים . . . אמר וישבו ישראל בארץ מצרים בארץ גושן, רצה

לומר שעם זה נהיתה ארץ גושן כולה לאחיו והם ישבו לבדם בארץ גושן, כי בכל שאר המקומות לא היה יכול להושיבם שבכל המקומות היו כהנים שם שלא הועברו, באופן שתחבולת ההעברה לא היתה מועילה רק בארץ גושן, שמעולם לא היו כהנים שם, להיות שם רועי צאן שהיא תועבה להם.

ועפ"ז י"ל, דאם אזלינן כשיטת רש"י, א"ש הא דיצאו מהמקום בו נשתעבדו, דהיינו הך המקום שישבו.

### עוד כמה ביאורים של מפרשי המקרא

ראה רבינו בחיי בראשית מז, כז: "עיר גושן קרובה למצרים, ומפני שהיו שנים עשר בניו הגונים ונכבדים, כל אחד מהם לפני מלכים יתיצב, לכך רצה יעקב להתישב בארץ גושן ולא במצרים ממש אשר שם המלכות לבל יעשו מהם גזברים ושלטונים".

שזה משמע, שהיתה קרובה למצרים, אבל לאידך גיסא, לא במצרים ממש<sup>13</sup>.

וראה מש"כ המשיבת נפש בראשית מז, יא: וקשה לי היכן ציוה פרעה להושיבם בארץ רעמסס, גם יוסף לא הזכיר רק ארץ גשן. ונ"ל שמצריים כולל כמה ארצות וגושן שם מדינה מיוחדת במדינת מצרים ואין עיר ששמה גושן, ורעמסס היא עיר ששמה כך, והיא ממדינת גושן עיר ממלכה של מדינת גושן, ע"כ גם היא ארץ רעמסס מפני שהיא מחשיבות הארץ. . כמו בכאן כתב ארץ רעמסס והיא שם עיר אחרת.

### דברי האלשיך בחילוק מקום גושן ורעמסס

באלשיך (בראשית פרק מז): מה נמרצו אמרי יושר של כבוד הרב ז"ל דפח"ח ושפתים ישק. ואוסף נופך משלי בעזה"י ליישב המקראות דברים ככתבם דבר דבור על אופניו. והוא בשום לב על אומרו בתחלה בצווי במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך ישבו בארץ גשן וכו' נשמע מזה דארץ גשן המובחר שבארץ מצרים, ואחר כך במעשה אמר ויושב יוסף וכו' ויתן להם אחוזה בארץ מצרים במיטב הארץ בארץ רעמסס, הרי ארץ רעמסס המובחר, ונמצא המקראות סותרים זה את זה. בשגם רש"י ז"ל רצה לתקן את זאת עיין ברא"ם מה שקשה על פירושו ז"ל.

---

13. וראה ג"כ דברי הגור אריה (בראשית מז, יא): רעמסס מארץ גושן. והקשה הרא"ם אם כן היה ארץ רעמסס פחות מארץ גושן, ואם כן כאשר אמרו "ועתה ישבו נא עבדיך בארץ גושן" היו מבקשים יותר ממה שהיה צריך להם, ואין דרך מבקשי מתנה לשאול יותר ממה שהוא צריך לו, ואין זה קשיא, שכשאמרו "ישבו עבדיך בארץ גושן" לא היה כוונתם שישבו בכל הארץ, רק שרצונם לומר "בארץ גושן" לאפוקי במצרים, דאין לפרש כל הארץ גושן, כי שבעים נפש איך ירשו כל ארץ גושן, ולפיכך אמר "ישבו בארץ גושן", וכאשר נתן להם רשות להושיב אותם בארץ גושן - הושיב אותם בארץ רעמסס, שהוא המובחר בארץ.

אמנם יובן על פי מאמר רבותינו ז"ל מסכת סוטה (לד ב) דחברון שהוא טרשין שבארץ ישראל היה מרעה טוב לבהמות דעבדא רעיא ושמן קנינא ע"ש. שמעינן מהא דמקום שהוא מרעה לבהמות אינו משובח כשאר מקומות. אם כן איפוא יפלא הדבר מאד על פרעה באומרו במיטב הארץ הושב וכו' ישבו בארץ גשן, הרי ארץ גשן היה מקום מרעה לבהמות ואיך אמר עליה במיטב הארץ. אכן באותו זמן אשר אין חריש וקציר שמה, ארץ גשן אף היא תחשב למיטב הארץ, לפי שנמצא בה מרעה שמן ודשן לבהמות על כל פנים, ועל כל הארץ היה חרב. הנה כי כן יצדקו דברי פרעה שאמר ליוסף במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך ישבו בארץ גשן כי היא הנקראת לכל מילי מיטב לפי הזמן. ואולם לאחר שבאו יעקב ובניו פסקה הרעב בשם והתחילו השנים ליעשות כסדרן בחריש ובקציר, אז היתה ארץ גשן מן הפסולת שבמצרים כבתחלה.

והנה יוסף נצטוו מאת פרעה להושיבם במיטב הארץ, לכן נתן להם אחזה במיטב הארץ בארץ רעמסס, כי היא היתה המיטב בעת ההיא לזרעים, ומ"מ עיקר ישיבתם היתה בארץ גשן למרעה הצאן.

ויתכן בזה לשון הפסוק באומרו במיטב הארץ הושב וכו' ישבו בארץ גשן הוא כפול לשון, הכי היל"ל במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך בארץ גשן. אמנם ארץ רעמסס ודאי היתה היטב בארץ לזרעים וארץ גשן הגרוע. ולכן אמר ודאי ראוי להושיבם במיטב הארץ, כעת ישבו בארץ גשן הכל לפי הזמן. ולזה גם כן אמר ויושב יוסף וכו' ויתן להם אחזה וכו', לא אמר ויושב יוסף וכו' במיטב הארץ בארץ רעמסס ויתן להם אחזה שמה, אלא ודאי עיקר מושבם היה בארץ גשן הטובה למרעה הצאן אבל אחוזתם היתה בארץ רעמסס טוב הארץ לזרע השדה ולאכלם. כנ"ל בס"ד נכון הכל יפה ויפה. עכ"ל.

### סיכום

אמנם באמת צ"ע ככהנ"ל ליישב דבר דבור על אפניו, אמנם בכללות אפ"ל:

דגושן היתה מחוז של ארץ מרעה, שם לכו"ע ישבו בני". קרובה לעיר מצרים. כהני מצרים לא היו שם, ולכן נתיישבו שם בני" אחרי תחבולת יוסף.

בתוך גושן, עיר רעמסס שם ישבו בני", הנקרא עין השמש, והיא רחוקה ממצרים ששה פרסאות, והיא עצמה רחבה שמונה פרסאות. ולכן כל המחוז של גושן נקרא ג"כ בשם רעמסס.

ועוד, מחוז הנקרא רעמסס, שהוא טוב לזרעים, שם ישבו בני" עד שישבו בגושן, ואח"כ החזיקו במקום זה לאחווה, ואיננה מקום דירתם, ושם ג"כ נשתעבדו. וזה שכתב הראב"ע בנוגע לרעמסס בשם הרס"ג, הנה, שי' הרס"ג, לכו"ע, איננה

כשיטת התרגום שתירגם פיתום ורעמסס "טאניס" ו"פילוסין", משא"כ הרס"ג, שיטתו שפיתום הוא בעיר מולדתו, ורעמסס הוא כנ"ל.

וא"כ י"ל, שהראב"ע בעצמו לא הסכים לשי' הרס"ג, וא"כ יש לבאר דבריו שיתאים לפי שאר דברי המפרשים. ועצ"ע.

## פרק ב: מקומה של ארץ גושן

### א. גשן – בקרן של מצרים או באמצעה?

והנה, בנוגע לעניינינו – מקום ארץ גושן, מצינו סתירה בין המפרשים:

בכתר יונתן [תרגום ת"י] שמות יב, לא: "וגבול ארץ של מצרים מהלך ארבע מאות פרסה היתה וארץ של גושן ששם משה ובני ישראל באמצע [בת"י: במציעות] ארץ של מצרים היתה וארמון של בית מלכות של פרעה בראש [בתחילת] ארץ של מצרים היה וכאשר קרא למשה ולאהרן בלילה של פסח נשמע קולו עד ארץ של גושן".

אמנם ראה דעת זקנים בראשית מו, כט: "לכך נאמר ויעל לפי שארץ גשן גבוה מארץ מצרים לפי שהיא עומדת בגבול ארץ ישראל שנאמר גשן וחולון וגילה"<sup>14</sup>.

ובאלשיך ישעי' פרק ה: הוא ארץ גושן קרן של מצרים, אשר גבולה ארבע מאות פרסה על ת' פרסה.

וברא"ם בראשית פרק מו, לד: ויושיבכם בקצה ארץ מצרים שהיא ארץ גושן.

וראה רד"ל על פרדר"א פל"ט אות ט"ו: "במקרא כתיב ויעל לקראת אביו גשנה, ומשמע כאן שגשן הוא בגבול מצרים (ואפשר על שם כן נקרא גשן, מקום שנגשים שתי הארצות זו לזו, וכן בזהר (ח"א ריא, א'<sup>15</sup>) דרשו גשנה לשון תקרובתא ע"ש), ולכן בחר יעקב לשבת בה להיותה הסמוכה לא", וכן לכן ניתנה מפרעה לשרה".

וקשה לומר שכל מפרשים אלו חלקו על ת"י מפורש?

### ב. תרגום של "במציעות"

אמנם בעיוני בזה, הקשיתי מי אמר דתרגום "במציעות" היינו באמצע?

ואכן, בעיון קל בכמה מקומות בתורה שהתרגום אומר "במציעות", יתגלה, דתרגום הנכון (הן באונקלוס, והן בת"י) הוא "בתוך":

14. זהו לפי השיטה שכושן ביהושע הוא גושן של מצרים (ראה לעיל בהערות).

15. וז"ל: "גשנה תקרובתא חדא לאתקרבא כחדא בקרבנא חדא ויחודא חדא".



- א. יהי רקיע בתוך המים: יהי רקיעא במציעות מיא (אונקלוס ות"י בראשית א, ו).
- ב. ועץ החיים בתוך הגן: ואילן חייא במציעות גנתא (אונקלוס ות"י בראשית ב, ט).
- ג. בקרב היכלך: במציעות היכלך (תהלים מח, י).
- ד. ובתוך רבים אהללנו: ובמצע חכימיא אשבחניה (תהלים קט, ל).
- וכהנה רבות, ואטו כרוכלא ליחשב וליזיל.
- אך דא עקא, די"ל אדרבה, שהתרגום תירגם מילת בתוך ופירשו באמצע. ויש להביא ראי' ברורה לכך:
- א. ומטה אהרן בתוך מטותם – אונקלוס פירש "בגו", ובת"י איתא "במציעות" (במדבר יז, כא).
- ב. בתוך המחנות: בגו משרייתא (ת"י במדבר ב, יז). ועוד.
- שמכ"ז מוכח, דבתוך, כשהוא מתורגם ל"מציעות" הכוונה לאמצע.
- וראה בהרבה מפרשי החומש<sup>16</sup> עה"פ "ועץ החיים בתוך הגן", שג"כ הבינו שפירוש במציעות, היינו באמצע.
- ונמצא, שאדרבה, בתוך יכול להיות תרגומו "במציעות", או "בגו", וכשהתרגום הוא "במציעות" היינו באמצע.

### ג. באמצע, אין הפירוש באמצע ממש

אכן, אף אם נפרש באמצע, אין הפירוש באמצע ממש, אלא שאינו בקצה ממש.

וראה בשו"ת מהרי"ט ח"ב אה"ע ס"ח (הובא ג"כ בפתח"ת אה"ע סי' קמ"ד): ועל מה שכתבת שהרב . . . היה מקפיד שלא לומר בגט הניתן על תנאי אם לא אבא בתוך זמן פ' יהא גט שהיה חושש דילמא בתוך באמצע קאמר כדכתב רש"י בפ' החומש ועץ החיים בתוך הגן באמצע הגן וכן תרגום אונקלוס במציעות גינת' . . . שבכמה מקומות שנינו כן תוך ל' יום חייב לבער תוך זמן כלפני זמן . . . וההוא דתוך הגן כבר כתב הרא"ם ז"ל בנימוקי החומש דלאו שמלת תוך מורה על האמצע אלא דמיתור' דקרא דריש כן. ועוד נ"ל דאמצע שכתב רש"י ואמצעות גינתא שתרגם אונקלוס לאו בנקודת האמצע דוקא קאמר אלא לפי שכתוב ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וכו' ובאילני הגן הכתוב מדבר

16. לדוגמא: א. רד"ק: "ובתוך, כתרגומו במציעות גינתא, והדבר יהיה נשמר יותר באמצע המקום מפני שהדברים שהם סביביו יהיו כחומה לו, והדבר החביב והנאהב לאדם ישימנו בתוך הדברים האחרים כדי שיהיו לו חומה ומשמרת".

ומסתמא לפנים ממחיצת הגן היו א"כ מה אני מקיים ועץ החיים בתוך הגן לומר שלא היה בקצה בצד מחיצה של גן אלא לפנים מן האילנות וזהו שתרגם במציעות גינתא וכן מצאתי לרש"י גבי מטה אהרן דכתי' בתוך מטותם ומצאתי להריב"ש ז"ל בתשובת ס' תי"א שלא הקפיד אלא שלא יהיה בראש מצד השכינה שכל שיש מטה אחר קודם לצד השכינה נקרא באמצע ואין שם תרעומת שהרי המט' הקרוב יותר לא פרח".

ועייג"כ רמב"ן שם: בעבור שאמר הכתוב ועץ החיים "בתוך" הגן, ולא אמר "בגן", ועוד, שאמר ומפרי העץ אשר בתוך הגן אמר אלהים לא תאכלו, שלא הזכירו ולא הודיעו בשם אחר, נאמר לפי פשוטו שהוא מקום ידוע בגן שהוא בתוך. ולכן תרגם אונקלוס "במציעות גנתא".

ועד"ז י"ל בנוגע לארץ גושן, שלא היה בקצה ארמ"צ ממש, והא ראי' דסוכות הי' בקצה הגבול (עמש"כ בזה ע"פ דברי האלשיך שמות יב, טז), אלא שביחס לכל ארץ מצרים הי' קרוב אל הקצה.

ובפרט, שי"ל דכוונת הת"י, אינו לומר שגשן היה באמצע מצרים, ולשולל שהי' בתחילת מצרים, אלא אדרבה, הו"א שגשן אינו בארץ מצרים, קמ"ל שהוא בתוך מצרים. וגם י"ל דקמ"ל שלא הי' בראש ארמ"צ.

#### ד. ב' פירושים ב"ויאחזו בה"

שו"ר שיחת כ"ק אד"ש מה"מ, בלקו"ש חט"ו ע' 504 ואילך, שמפלפל בזה, שמצד אחד היה ארץ גשן ירושה לבנ"י, וא"כ לא הי' "ארץ לא להם", אלא שלא הי' לגמרי קדושת א"י בה, ולכן אחוזה הוא כפשוטו, שהיה אחוזת בני".

וכן הוא בפשטות, שבעת שבנ"י נתיישבו בגשן, עדיין לא היה שעבוד מצרים, ואדרבה, היה להם "שיעבוד" ברוחניות – עמל בתורה וכו'.

אמנם מצד שני, במדרש מצינו פי' ויאחזו בה "שהארץ היתה אוחות בהם", היינו שמיד בהתחלת הישיבה בארץ גשן, התחילה כבר הקושי של ישיבה בארמ"צ. עיי"ש מה שמיישב בזה, וההוראה בעבודת ה'.

ועפ"ז יש לבאר החילוק, בין רוב המפרשים, שפירשו שגשן היה בקצה ארמ"צ, היינו להדגיש שלא הי' במצרים ממש. ולאידך הת"י רוצה להדגיש שגשן כבר הי' נתינת מקום לשיעבוד מצרים בפשטות.

אמנם זה אינו אלא לדרש, וישובו בפשטות כבר כתבנו לעיל.

## פרק ג: המרחק מרעמסס לסוכות

בתחילת הענין הבאנו הפסוק (שמות יב, לו): ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה.

### א. הערה כללית בהמרחק מרעמסס לסוכות, והמציאות

בעיון קצת במדרשי ופירושי חז"ל עה"פ בביאור המרחק מרעמסס לסוכות, יראה המעיין ריבוי גירסאות, והם מן הקצה אל הקצה, בין מהלך יום א' וחצי עד מהלך 13 יום (וכמו שיפורט להלן)!

הנה, באלשיך (שמות יב, טז) כותב: "כי גם מכל גבול מצרים מהלך ששה ימים מרעמסס סכותה, כי שם הוא סוף גבולם, כמאמר הר"ר סעדיה גאון ז"ל שאומרו מנהר מצרים הוא מסוכות, כי עד שם היה מגיע נהר מצרים והוא סוף גבולם.

היינו:

סוכות הוא בנהר מצרים, והוא סוף גבול מצרים, והוא רחוק מרעמסס (שהגיעו לשם לשיטת האלשיך מכל מצרים) 6 ימים, דהיינו 60 פרסאות כי מהלך אדם ביום 10 פרסאות<sup>17</sup>).

אמנם אני בטוח לפענ"ד, שחל כאן טעות הדפוס, ובמקום "ששה" צ"ל שלשה, ומהלך שלשה ימים היינו ק"כ מיל. שהרי האלשיך בעצמו כותב שם (פסוק לו) "הנה ידענו מרבותינו ז"ל על פסוק ואשא אתכם על כנפי נשרים, כי מלאכי השרת על כפים נשאום מרעמסס סכותה לשעה קלה מאה ועשרים מילין שהם מהלך שלשת ימים".

[ולהעיר מאברבנאל (שמות פרק יב): "באו אל סכות שהיא עיר או מחוז סמוך למצרים", היינו שאין סכות חלק ממצרים, ויש לתרץ, שהוא רחוק מהעיר של מצרים, אמנם הוא עדיין תחת ממשלת מצרים, וק"ל.

---

17. להעיר מפ"ר חיים פליטאל בשלח יד, ה: ויוגד למלך מצרים. פי' רש"י איקטורין שלח עמהם כיון שהגיעו ג' ימים. . . ותימ' כיצד הלכו האיקטורין ביום הרביעי מה שהלכו ישראל בג' ימים. . . יקשה הא דפרש"י לעיל וכן בספר מרעמסס לסוכות מהלך ק"כ מילין שהם ל' פרסאות ביום אחד, א"כ האיקטורין בחזרתם היאך הלכו כל אותו דרך ומהלך ב' ימים עדיין ביום אחד, שהרי אין אדם הולך ביום א' יותר מ' פרסאות, ועוד פרעה כיצד הלך כל אותו דרך ועוד מהלך ג' ימים בשני ימים. וי"ל דביום ראשון באו מרעמסס לסוכות ק"כ מילין, ביום שני עברו סוכות מהלך יום א', ביום ג' חזרו לאחוריהן לפני פי החירות בין מגדול ובין הים ולשם חנו והמתינו למצרים לשם על פי הדיבור דכת' וישגו אותם חונים על הים וגו' על פי החירות לפני בעל צפון, והרגישו האיקטורין שלא היה דעתם לחזור רק כמו טוענין בדרך דכתיב ואמר פרעה לבני ישראל' נבוכים הם בארץ, אז חזרו ביום רביעי, דמה שאנו אומרים דרך יום זהו מהלך י' פרסאות היינו ברגל וביום דווקא ולא בלילה אבל אדם בסוס ובלילה הולך טפי. . . והם הלכו בסוסים ביום ובלילה". [הבאתי כל הענין כאן, מפני שיש לכולו קשר לענינינו].

והנה, רוב המפרשים כתבו, שנחל מצרים הוא וואדי אל עריש<sup>18</sup>, שהוא אכן רחוק מקרן ה"דעלטה" של מצרים (ששם הוא מקום פילוסין לדעה המקובלת, שהוא רעמסס לדעת הת"י, כמובא לעיל) 27 מייל. והוא לערך ק"כ מיל.

אמנם זה יתכן רק אם נפרש דרעמסס הוא פילוסין, וגם נצרך לומר דמקום סוכות הוא אצל ים התיכון.

אמנם, אפשר לומר (אף שצריך בירור בזה וכו' ואכמ"ל בזה, אבל ראיתי שרוב שעסקו בענין כתבו כן, ודבר המסתבר הוא) דסוכות מקומו הי' בתוך גבול מצרים, שהרי משמע, שעד פי החירות לא יצאו מגבול מצרים. וא"כ מקום סוכות הוא בצפון הים סוף, ואכן מקום זה הוא רחוק לערך ק"כ מילין הן מפילוסין והן מעין השמש, וא"ש לכל הדיעות.

אבל, קשה לומר כן, כי וואדי אל עריש אינו מגיע קרוב אל הים סוף כלל<sup>19</sup>, ואדרבה זורם ג"כ מדרום מזרחה, אל צפון מערב. וע"כ חילוק דיעות יש בזה. וצ"ע].

### ב. 120 מיל

במכילתא דר' ישמעאל פ' בא איתא: "ויסעו בני ישראל מרעמסס סתה, מרעמסס לסכות מאה ועשרים פרסה - מהלך ארבע מייל פרסה, הולך קולו של משה מהלך ארבעים יום.

"ואל תתמה שהרי כתוב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן קחו לכם מלא חפניכם וגו' והיה לאבק על כל ארץ מצרים, והרי דברים ק"ו, ומה אם אבק שאין דרכו להלך, הלך מהלך ארבעים יום, ק"ו לקול שדרכו להלך כהרף עין נסעו בני ישראל מרעמסס לסכות לקיים מה שנאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים וגו'".

היינו שסובר שמצרים מהלך ארבעים יום, דהיינו 400 פרסה, והאבק הלך בכל מצרים. וכמו"כ קולו של משה הלך מרעמסס לסכות והוא מהלך פחות מהנ"ל - רק 120 פרסה\480 מייל. שהוא מהלך 12 יום.

וצ"ע: א. זה שהמדרש אומר ש 120 פרסה הוא מהלך 40 יום. ב. וגם מה משמיענו שקולו של משה הלך בין רעמסס לסכות!?

הנה במכילתא (דפוס אמשטרדם, תע"ב, עם פי' ר' משה בן ר' שמעון פרנקפורט),

18. עיי' בשו"ת הרדב"ז ח"ב (אה"ע) סימן ע, ליקוטי תשובות (משפחת ישראל) סימן ט. וראה בארוכה בספר מראה הגבול (לרד"צ שי' רובין, תשע"ט) ע' קיד. וש"נ.

19. ויש להעיר מדברי המדרש שמו"ד א, כא: ר' אלעזר אמר: ים סוף, שים סוף מגיע עד נילוס". וביפ"ת שם מפרשו כפשוטו, שלשון א' מהים סוף מתחבר אל הנילוס. ואכמ"ל. ואין שייך ענינו לכאן כלל.

מתקן הגירסא לק"כ מיל, שהוא 40 פרסה [וכן הרבה מפרשים ציטטו המכילתא עם תיקון זה (מפרסה למיל), ראה לדוגמא ברא"ם בשלח יד, ה. וכן תיקון הר"ש בובער בכל המקומות השייכים].

אמנם כל המעיין יראה, שד' פעמים 40 הוא 160, ולא ק"כ. ובאמת במכילתא לא כתוב חשבון הפרסאות, אלא חשבון ק"כ מיל, ושד' מיל הוא פרסה, וא"כ באמת י"ל דהיה רק ל' פרסה, והמפרש טעה בזה [ושו"ר שכן העיר כבר הר' אברהם אהרן ברודא בקונטרס בית מדות שלו], או שהוא טה"ד. אמנם אם כבר נחתנין לטעויות דפוס, כמובן קשה לסמוך כ"כ על דיוק מקור זה.

ובאמת בפירושו שם מבאר דהמכילתא אומר ב' ניסים: א. שויסעו משמע ברגע אחד, היינו שהנס היה שנסעו כל בני"מ מהלך 120 מיל ברגע אחד (מהלך ג' ימים).

ב. שקולו של משה הלך בכל ארץ מצרים (בכדי לקבץ בני"מ, או ללמד להם הלכות הקרבן פסח, וכיו"ב), מהלך ארבעים יום.

וא"כ לפי זה מובן דברי המדרש, אף שהם בקיצור מאד, עד שאפ"ל שיש בזה גמגום דברים לקורא, אמנם זה נראה כוונת המדרש.

ומדרש זה כנראה הוא מקורו של רש"י שמות יב, לז: מרעמסס סכתה - מאה ועשרים מיל היו ובאו שם לפי שעה, שנאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים.

אמנם במכילתא דרשב"י שמות פי"ב איתא: "מרעמסס לסוכות מאה ועשרים מיל [נוסח אחר: מאה וששים] והיה קולו של משה הולך מהלך ארבעים יום ואל תתמה שהרי כבר נאמר ויאמר ה' אל משה ואל אהרן קחו לכם מלא חפניכם וגו' והרי דברים קל וחומר ומה אבק שאין דרכו להלך הרי הוא הולך מהלך ארבעים יום קול שדרכו להלך על אחת כמה וכמה".

הנה בנוסח זה ג"כ צ"ל כמש"כ לעיל בפירושו דברי המכילתא, שהמדרש אומר ב' ענינים כנ"ל בארוכה.

ופשוט, שאין מקום להנוסח ק"ס מיל, שזהו שיעור 40 פרסה, שלא הוזכר כאן כלל אלא שיעור מהלך ארבעים יום.

[להעיר, שבפנענח רזא שמות פרשת בא איתא: "ויסעו בני"מ מרעמסס וגו' אחז"ל שנסעו אותו יום ס' מיל, וזהו רמז ר"ת וס"ת של "ישראל" "מרעמסס", שהם אותיות "ס" מי"ל".

הנה, מדרש זה קשה מאוד לאמר שיש בו טעות הדפוס, שהרי הוא מסתמך בסימן

הפסוק. וגם גירסא זו הוא בכל הדפוסים.

אמנם בדוחק יש לומר, שהס"ת של רעמסס הוא ב' אותיות ס', דהיינו ק"כ מיל. ונאמר שהמדפיס, או מעתיק הכת"י, תיקנו לס' מיל, מפני שלא הבין, וכיו"ב.

או כלך לדרך זו, שהיה כתוב "סמ"ך" - שהוא בגימטריא ק"כ, והמדפיס שינה אותו ל"ס", ותיקון זה הוא יותר אמיתי לפענ"ד. אמנם ראה דעת זקנים לבעלי התוס' עה"פ ואשא אתכם על כנפי נשרים רמז לק"כ מילין, ועיי' לקמן בפנים].

בילקוט שמעוני בא רמז רח: "ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה מרעמסס לסכות מהלך ארבעים פרסה הולך קולו של משה מהלך ארבעים פרסה". ובילקוט שמעוני וארא רמז קפג: והיה לאבק על כל ארץ מצרים, והרי דברים קל וחומר, ומה אבק שאין דרכו להלך, הלך מהלך ארבעים פרסה, קל וחומר לקול שדרכו להלך הדא הוא דכתיב ויסעו מרעמסס סכותה מהלך ס' [נ"א ק"כ] מיל, מהלך ארבעים פרסה. והיה קולו של משה הלך מהלך מ' פרסה, לקיים מה שנאמר ואשא אתכם על כנפי נשרים.

בילק"ש בכל ההוצאות שראיתי, ציין למכילתא, ואף שבכללות איתא כן במכילתא, אמנם אפשר ג"כ לייחס זה לשאר המדרשים שהובאו לעיל.

ברור לפענ"ד, שזה שנאמר בילק"ש "ארבעים פרסה", הוא שיבוש מ"מהלך ארבעים יום", ובפרט אם הוא מבוסס על המכילתא, כמו שהבאנו לעיל.  
וכן ברור, שהנוסח "ק"כ מיל" הוא הנכון על נוסח "ס' מיל".

## ג. 130 מיל

ב[תרגום מ]ת"י שמות יב, לו איתא: "ויסעו בני ישראל מרעמסס לסוכות מאה ושלשים מילין".

והנה, בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב, באבער) שמות פרק יב, לו איתא: "אמרו מרעמסס לסוכות מהלך ק"ל פרסה ונסעו ישראל מרעמסס לסוכות".

וכן איתא במדרש שכל טוב (באבער) שמות שם: "ורבותינו דרשו ויסעו בני ישראל מרעמסס סכותה. מרעמסס לסוכות, ק"ל פרסה".

ופשוט לפענ"ד, שבב' מקומות אלו צריך לתקן "מיל" במקום "פרסה", והיינו כדעת הת"י.

שו"ר שבהערות שם תיקן כך, וציין לעוד כ"מ שתיקנו, אמנם הוא גם כתב שצ"ל ק"כ, וזה אינו נכון לפענ"ד, כי בת"י איתא כן.

[ולהעיר שבלקח טוב שם איתא: והיה קולו של פרעה מהלך מהלך ארבעים יום<sup>20</sup>, ואכמ"ל].

וראה בשכל טוב שם (לפני"ז קצת): "ומתוך חלוקות רבותינו רבנן ור' עקיבא יש לפרש כי על שם המעשה קראו שם המקום סוכות, שמרעמסס לסוכות מהלך חמש מאות ועשרים מיל".

ושוב תיקן שם שצ"ל ק"כ. וזה אפשר להיות. וזה יחזק מש"כ לעיל, שאין לתקן מק"ל לק"כ, דאדרבה, לכן מביאו המדרש בב' שלבים. [אמנם אם נשייר הגירסא "ק"ל פרסה" ג"כ א"ש, דה"ה תק"כ מיל].

#### ד. 30-520 מיל

בנוסף להמובא לעיל ממדרש שכל טוב, ראה ברוקח (מסעי לג, ה): "תק"כ מיל מרעמסס סוכותה, ועל יום נסיעתם מרעמסס נאמר "ואשא אתכם על כנפי נשרים" בגימטריא "תק"כ מיל", ובמדרש ראיתי מרעמסס לסוכות תק"ל מילין".

[אמנם יש להעיר, דס"ת הפסוק בגי' "ק"כ<sup>21</sup>!]

אבל, כמובן, שקשה מאוד לתלות טה"ד בדברים אלו של הרוקח, שברור מאד כוונתם.

אמנם אחרי העיון בזה, יש ליישב זה בב' אופנים: א. 520 מיל הוא ק"ל פרסה, ואולי היה להמדרש גירסא כזה. ב. אולי יש לתקן וצ"ל "520 פרסה" במקום מיל (אמנם לא שייך לתקן כן דברי הרוקח, כנ"ל, ודברי אלו מוסבים רק על המדרש, אמנם לחודדי בעלמא יש להעיר שתק"כ פרסה בגי' "על כנפי נשרים" עם ה' תיבות הפסוק), והיינו מכל ארץ מצרים 400 פרסה, ועוד 130\120 פרסה מרעמסס לסוכות, ואף שדוחק הוא, ישוב זה נראה נכון בעיני לפענ"ד.

ויש להעיר מספר מנחם ציון [להר"ר מענדל מרימנוב, ליל שש"פ תקס"ו השמטה מפ' תצא] ששם כתוב: "אחרי הדברים והאמת האלה נשאם על כנפי נשרים מרעמסס לסוכות ארבע מאות פרסה".

הנה, מלבד שאין הספר מעצם כתי"ק, אלא הנחה מדבריו, הנה י"ל שכוונתו לקיבוץ בני" מכל ארץ מצרים, שזה ג"כ היה במהירות כהרף עין. וק"ל.

20. אמנם, זה אינו מוכיח על מקומו של משה או להבדיל פרעה, כי זה שהלך קולם 400 פרסה, לא הי' משום שהם היו בקצה ארמ"צ, אלא מפני שישאל היו מפורים בכל מצרים כנ"ל בפנים מהמפרשים. וק"ל.

21. שו"ר בדעת זקנים עה"פ: "ק"כ מיל היו ובאו שם לפי שעה זש"ה ואשא אתכם על כנפי נשרים שלשה ממיין יש באותו פסוק בסופי תיבות הם ק"כ וזכר לדבר ע"ל כנפ" בגי' ק"כ מילין מהרב משה".

## ה. סיכום כל הגירסאות, לפני התיקונים<sup>22</sup>

שיטה	לשיטה שפרסה הוא ב' מיל		מ"מ	מילין	פרסאות	שיטה מספר
	מ"מ	מ"מ				
פענח רזא, יל"ש נוסח ב'	-	-	35.9	60	15	א
רש"י, מכילתא דרשב"י, יל"ש נוסח א'	-	-	71.8	120	30	ב
ת"י	-	-	77.7	130	32.5	ג
מכילתא דרשב"י נוסח ב', יל"ש נוסח ג'	47.55	80	95.7	160	40	ד
אלשיך	-	-	143.5	240	60	ה
מכילתא דרי"ש	143.5	240	287	480	120	ו
מדרש לקח טוב, ושכל טוב, שכל טוב שי' ב'. רוקח שי' א'.	155.5	260	311	520	130	ז
רוקח שי' ב	-	-	316.9	530	132.5	ח
הרה"ק מרימינוב	478.4	800	956.8	1600	400	ט

22. אם מסתכלים על מפה, נראה, דכל המהלך מוואדי אל עריש עד ה"דעלטא" של הנילוס הוא לערך 72 מ"מ, וכל רוחב הדעלטא הוא בצד היותר רחב 210 מ"מ, שביחד עולים 282 מ"מ. כלומר, שרובם ככולם של השיטות יש להם מקום במציאות הגשמיית. ובפרט שכל החשבון הנ"ל הוא בקו ישר-אויירי, ולא בחשבון של הליכה אפשריית בפועל (שאפשר שהוא יותר מחשבון הנ"ל).

אמנם לפי מה שנת"ל בארוכה, קיימים בעיקר ב' שיטות כלליות: א. 120-130 מ"מ [שאפ"ל שאחד הוא עם גודל המקום בעצמו, וא' הוא רק המרחק בין המקומות]. ב. 520-530 מ"מ. במציאות הגשמיית, ולפי רוב המדרשים, מסתבר כשיטה הא'.



## פרק ד: שיעור גודלה של ארץ מצרים

### א. שיעור פרסה ה"רגיל"

מצינו בחז"ל בכ"מ, ששיעור גדול מצרים הוא 400 פרסה על 400 פרסה.

לפני שנכנסים לדיון בכהנ"ל, מוכרח לברר תחילה שיעור הפרסה. שבפשוטות הוא 8000 אמה, או 2.393 מייל. ולפ"ז גודל מצרים הוא 759 מייל מרובעים לערך. שהוא שיעור גדול ממה שנראה בפועל.

### ב. שיעור פרסה – כשיעור מיל

אמנם בפסחים צד, א, ויותר בפרטות בשהש"ר ו, ג איתא: תמצית כור תרקב שותה, ותמצית כוש מצרים שותה, ומצרים מהלך ארבעים יום, והיא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה [מהלך 40 יום. הכותב], והיא אחד מששים בכוש, וכוש מהלך שבע שנים ועוד [24850 פרסה. או 2485 יום. שהוא לערך 60 פעמים 40. הכותב], והיא אחד מששים בעולם, וארכו של עולם ת"ק שנה מהלך [177500 יום, 1,775,000 פרסה. ג"כ לערך 60 פעמים 24850, וקצת יותר מזה, עיי' בפ"י מת"כ שאינו מדוקדק], ורחבו מהלך ת"ק שנה".

ואף שכמה מפרשים [עיי' בספר באר הגולה למהר"ל ועוד] ביאור ענין הרוחני שבמאחז"ל זה, הרי שיעור מצרים 400 פרסה הובא להלכה ברמב"ם (הלכות מלכים פ"ה ה"ז) ועוד, וא"כ קשה לומר שרק מצרים ולא כוש והעולם הם שיעורים גשמיים.

וגם יש להעיר, שלשון המדרש הנ"ל ברור, שששים פעמים באמת הוא הן באורך והן רוחב, וריבוע המקום עולה הרבה מ60 פעמים. וזה ג"כ דלא כמו שביארו הרבה מפרשים בגמרא פסחים הנ"ל.

ואוי"ל דלפי המדרש אכן איירי בענין הרוחני, אמנם בגמרא איירי בפ"י הגשמי, 601 פעמים הוא בהשטח.

דהנה [אם יתכן לחשב בדרך הוזה, וההא כאן רק לשלימות הענין, וק"ל, ועיי' לקמן בפנים], העולם הוא לערך 196 מיליון מייל מרובעים (אם נחשב לא רק מקומות ישוב, אלא גם האוקיינוס וכו'<sup>23</sup>) שהוא 14,000 מייל על 14,000 מייל, חלק ששים מזה הוא, 3,266,667 מייל מרובעים [שהוא כשליש מכל אפריקא שהוא 11.2 כמיליון מייל

---

23. עיי' במדרש כונן. אמנם שם איירי לענין דעולם ת"ק פרסה, שזה בודאי לא שייך לשיעור הגשמי, ודברינו מוסבים רק על הגמרא פסחים שם לא מפורש שיעור ת"ק פרסה.

אמנם גם לפי גמרא פסחים שם יש להקשות, שהרי מאמר זה מובא בגמרא להוכיח דעלמא הוי יותר מ' אלף פרסה. ואולי פ"י כאן הוא יישוב לשיטת רבא על דרך הפשט. אף שלכאורה אין מקום כזה. ועצ"ע.

מרובעים] שהוא 1807.4 מייל מרובעים, וחלק ששים מזה, הוא 54,444 מייל. מרובע – יוצא ששיעור מצרים הוא 233.3 מייל.

לסיכום: נמצא דשיעור פרסה הוא לערך 0.58325 מייל.

ולפ"ז נמצא, שגודל מצרים הוא 400 מייל.

### ג. ראי' מדברי הכפתו"פ ששיעור פרסה הוא כשיעור מיל

בכפתור ופרח פי"א כתב "ואם תדקדק במה שיש מהר ההר עד נחל מצרים תמצא היום ארבע מאות פרסה אלא שתעשה הפרסה משני מילין". שלפ"ז נמצא, דאורך א"י הוא 478.5 מייל.

בפועל, מהר ההר (איזור של בירות) עד נחל מצרים (ואדי אל עריש) יש לערך 183 מייל (בקו ישר, מרובע לרוחות העולם), לפ"ז שיעור מיל הוא 764.85 אמות. ושיעור פרסה 1529.7 אמות. [ואם נמדוד בקו עקום יהיה לערך 215 מייל, היינו שיעור פרסה הוא 1797 אמות, ושיעור מיל הוא 898.5 אמות. אמנם זה בדקדוק יחסית ולפי שיטה מאוד מסויימת. אמנם בכללות, יש להרחיב השיעור עד 239 מייל, והיינו ששיעור פרסה נהפך לשיעור מיל (2000 אמה, ושיעור מיל לחצי מזה). שזהו מאוד קרוב למה שהסקנו לעיל מגמרא פסחים!

### ד. ראי' מדברי החזקוני לדברינו הנ"ל

דרך שלישית, קרוב להנ"ל, אפשר לומר ע"פ מש"כ החזקוני דברים יט, ג: תכין לך הדרך. . . ושלשת את גבול ארצך, כיצד? ארץ ישראל היתה ארבע מאות פרסה: מדרום לחברון מאה פרסה, ומחברון לשכם מאה פרסה, ומשכם לקדש מאה פרסה, ומקדש לצפון מאה פרסה".

והנה, מחברון לשכם המרחק ידוע שהוא קרוב ל-50 מייל. וא"כ קל מאוד לאתר שאר המקומות שאומר.

וא"כ לשיטת החזקוני, 400 פרסה הוא 200 מייל, ושיעור פרסה הוא 0.5 מייל (פחות מעט מהשיעור שאמרנו לעיל). והיינו פרסה הוא 1671.8 אמות, במקום 8000, קרוב לחומש, פחות אפילו משיעור מיל.

### ה. דחי' לכהנ"ל מדברי האלשיך

ראה דברי האלשיך בדברים יט, יד (מיוסדים על הגמרא גטין נו, א): עוד יתכן רמז פה הגלות אשר אנו בו, כי הארץ עתה בלועה בעצמה, כמו שאמרו ז"ל בהנוקין שעל כן ארץ

ישראל נקראת ארץ צבי מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו כן הארץ נתכווצה, כי איה ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה אלא שהוא מכווצת מרוב דמינו שנשפכו בה. וזה ירמוז אל תשפוך דם נקי האמור בסמוך, פן תהיה סבה להסיג גבול רעך ורע אביך בארצו שהוא אשר גבלו ראשונים שהוא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, ולא כאשר היא כעת לעינינו שמהלך ארבעים יום לארכה וארבעים יום לרחבה נעשה מהלך יום אחד לרחבה שהוא מן הירדן ועד ים עכו ושלשה או ארבעה ימים לארכה, עד יערה עלינו רוח ממרום ויתקיים מקרא שכתוב הרחיבי מקום אהלך כו' במהרה בימינו אמן".

ויש להעיר שאם א"י בימינו הוא אורך מהלך 4 יום, נמצא שנתקטן פי 400 פעמים משיעור ד"מ פרסה.

אמנם, אף אם נאמר שא"י נתקטנה, ולא שיעור הפרסה, נהיה מוכרחים לומר שהגמרא הנ"ל דאיירי אודות שיעור מצרים, מוכיח ששיעור הפרסה ג"כ אפשר להתקטן.

### 1. ישוב ע"פ שי' הכפתו"פ הנ"ל

הנה, כהנ"ל לכאורה הוא לעורר המעיין בעלמא, ובאמת בנוי על יסוד קלוש מאד. אבל לאמיתת הדברים יש להציע פשרה נפלאה [אף שכ"ז עצ"ע]:

לפי דברי האלשיך הנ"ל, הנה כל השיעור של ת' פרסה לא שייך בנוגע לא"י, אבל בנוגע לארמ"צ, יש ליישם שי' הכפתו"פ ששיעור פרסה במרחקים גדולים בכלל, אפשר למדד בשיעור ב' מילין לפרסה.

והמעייין במפה יראה, שאכן מצרים הוא בדיוק באורך ב' מאות פרסה רגילים [478 מייל], שהם ד' מאות פרסה בשיעור הכפתו"פ.

ויש לה"ר לשיטת מדידת הכפתו"פ, ג"כ מהא דארז"ל דמדבר שור הוא מדבר כוב<sup>24</sup> נוב<sup>25</sup>, שמהלכו 800 פרסה על 800 פרסה.

והנה, מהא דכתיב ויצאו אל מדבר שור, לכאורה ע"פ פשט לפענ"ד, אין הפי' שנכנסו למדבר שור, אלא, שיצאו אל הדרך המוביל לאותו מדבר, ועיינתי במפרשים, ולא מצאתי לע"ע הוכחה לאיזה צד. אמנם הא דכתיב "וילכו שלשת ימים במדבר", אולי אין הכוונה למדבר שור בעצמו, אלא המשיכו במדבר הקודם<sup>26</sup>.

24. ילקוט שמעוני שמות רמז רנה. וברוב המדרשים.

25. שכל טוב (בובר) שמות טו, כב.

26. עיי' חזקוני במדבר לג, ו: ויסעו מסכת וגו' עד ויעברו בתוך הים המדברה הוא שנאמר בפ' בשלח ויצאו אל מדבר שור. אשר בקצה המדבר בתחלת המדבר הוא המדבר הידוע הגדול והנורא. ויעברו בתוך הים המדברה באותו רוח

בכללות יש ג' אפשרויות לכוונת "מדבר שור": א. המדבר של מצרים. ב. מדבר הידוע היום כמדבר סיני. ג. המדבר של ערב.

בת"א: "ונפקו למדברא דחגרא". בת"י: "ונפקו למדברא דחלוצא".

והנה, אין כאן המקום להאריך ולברר איתור המקומות, ע"פ השמות שחז"ל נתנו לנו, אמנם ע"פ הגדרת המדרש י"ל, בהקדם דלכאורה אין ברור ההבדל בין המדברות, ואפילו הלשוניות של הים סוף, ל"ד שהם מחלקים את המדבר שיש לו שם כללי.

ועפ"ז אולי י"ל, שהכוונה לכל מדבר סיני וערב, שביחד הם כמעט בדיוק 800 פרסה על 800 פרסה, לפי שיטת הכפתו"פ.

## פרק ה: גודל הנילוס של ארמ"צ ובענין מכת דם

### א. שיטת הרס"ג לדעת הר"י קאפח בגודל הנילוס של מצרים

הרס"ג באמונות והדעות מאמר ג כותב [מהדורת ר"י אבן תיבון]: אבל אשר עשה משה ששנה מי היאור כלם, ושעורו מהלך ארבע מאות פרסה מעלא"ק עד מריו"ט.

במהדורת קאפח התרגום הוא: אבל מה שעשה משה הרי הפך את מי הנילוס בכללותו, ושעורו מהלך ארבעים "פרסך" מן "אלעלאקי" ועד "מריוט".

ובהערותיו שם, ביאר:

א. שהר"י אבן תיבון שינה מ"ארבעין" לארבע מאות.

ב. שפרסה רגיל הוא 4 ק"מ, וכאן הפרסה הוא כפול. ונמצא 40 פרסה הם 320 ק"מ, שהם לערך 200 מייל.

ובענין הוא פלא גדול מאוד: א. שלא ציין כל מקור לדבריו שפרסה כאן הוא כפול,

---

שנכנסו מן המדבר לים בו יצאו ממנו ללכת המדברה והוא רוח צפוני של ים שלא הכניסם בו הקדוש ברוך הוא אלא כדי שירדפו מצרים אחריהם. עכ"ל,

וראה מלבי"ם שמות שם "וי"ל שלא היה בדעתם לכנוס אל המדבר, רק רצו לעשות להם מושבות אצל הים וחופי אניות ומרעה צאן, והסיעם בע"כ, ויצאו אל מדבר שור הוא המדבר שבאו משם לים סוף".

וראה בחיי שמות שם: וכתב רבינו חננאל כי מה שאמר: "וילכו שלשת ימים במדבר", היה הדרך מהלך שלשת ימים והם הלכו ביום אחד וחסרון המים היה יום אחד, ובאר הטעם שאין טבעו של ב"ו להתקיים שלשה ימים בלא מים, אף כי הטף והגשים מעוברות ומניקות שהיו בהם.

ובמדרש: "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים", מים ששאבו להם בין גזרי ים סוף שלמו מהם באותה שעה. עכ"ל הבחיי.

ואכמ"ל.

דאם כבר נחתנין לשיעורים חדשים, נוכל לפרש בלי שום טעם וסיבה [ולפי דבריו שיעור "פרסך" הוא 5 מייל]. ב. לפ"ד יוצא שהנילוס של מצרים הוא רק עד דרום קצת כחמישים מייל מאל-פאיום, והוא קטן הרבה משיעורו של מצרים האמיתי.

ואם נגרוס "ארבע מאות" כדברי הר"י תיבון, יצא שפרסה הוא חצי מייל, ועולה יפה עם דברינו בפירוש שיעור פרסה, אבל עדיין יוקשה כנ"ל.

### ב. איתור מקומות "אלעלאקי" ו"מריוט"

הנה, המקומות המצויינים בדברי רס"ג, לא מצאתי מי שהוא שיבאר איפוא הם, וב"ה עלה בידי למצאם על מפה של מצרים.

וראה מש"כ הכפתו"פ ספ"י: "ואודיעך כי שמות העיירות והנהרות הכתובים בכתבי הקדש שבכתב ושבעל פה, שמעט הוא מה שנשתנה שמים בין הישמעאלים".

"מריוט" הוא אגם הקרוב לאלכסנדריה, בצפון מצרים. ובאנגלית נכתב "Mariout".

"אלעלאקי" היה יותר קשה לאתר, ולא הצלחתי לאתר מקומו המדוייק, אמנם באמת בכללות הוא בגבול דרום של מצרים, ונקרא "וואדי אלעלאקי", ובאנגלית נכתב "Allaqui", ויש עוד כמה אופנים לכתוב השם באנגלית, ולכן קשה לאתרו על מפה.

ובאמת הוא נחל יבש מאוד גדול<sup>27</sup>, ולכן קשה לתת מקום מדוייק אליו, אמנם התחלתו הוא ממש בגבול מצרים עד היום.

אמנם בכללות, הוואדי מתחיל 160 מייל מדרום לאגם נאצ'ר, ואולי אפילו יותר מזה.

### ג. ביאור דברי הרס"ג לפי הנ"ל

לפי מה שכתבנו באיתור מקומות הנ"ל, ברור מאוד שלשיטת הרס"ג היה מכת דם רק בהנילוס של מצרים, אמנם בכל גבול מצרים, מצפון, עד גבול דרום מצרים עד היום.

[ובאמת צריך בירור קשה לתת מקום מדוייק בהנילוס במקום זה, מפני סכר המים שבנו שם בשנת ה'תש"ל, שמזה נוצר אגם נאצ'ר].

ולפי מש"כ לעיל בשיעור ד' מאות פרסה, הנה, שיעור זה מתאים בדיוק.

---

27. ויש להעיר מהפסוק (זכרי' י, יא) "והובישו כל מצולות יאר", ובמצו"ד שם: "כל המקומות העמוקות שביאור יתייבשו ר"ל כל המון מצרים יאבדו ולפי שכל שבח מצרים הוא בהיאור שעולה ומשקה השדות לכן מדמה אבדן אנשיה ליבשות מי היאור".

## ד. אם מכת דם היה בכל הנילוס

וכיון דקאתנין להכי, יל"ע בשיטת הרס"ג דמכת דם היה רק בחלק הנילוס של ארמ"צ. הנה, בלקו"ש חל"א ע' 36, כותב כ"ק אד"ש, דבמכת דם, לא הי' צ"ל חידוש הנס בכל רגע, אלא ברגע שנהפכו המים לדם, הרי היו כבר דם.

והא דהנילוס הוא נהר, דהיינו שהמים זורמים תמיד, וא"כ כשנכנסו מים חדשים מחוץ לגבול מצרים, הי' צ"ל לכאורה הפיכתם לדם, כל ז' ימי המכה?  
ומתרץ שם בב' אופנים:

א. שרק כמות קטנה של המים החדשים שנכנסו למקור היאור הגיעו לחלק היאור שבארץ מצרים, ונתבטלה במיעוטה. ובכלל – קמא קמא בטייל.

ב. המכה היתה בכל היאור, גם מחוץ לגבול מצרים. מכיון שהיאור היתה יראתם של מצרים, ולא יאמרו שאין להקב"ה שליטה על כל יראתם ח"ו.

וממשיך שם, דאף שהיה נס בכל שבעת הימים, דכשישראל נתן מים למצרי, מיד נהפך לדם, מ"מ בפשש"מ [דהשיחה איירי בשיטת רש"י], לא מצינו רמז לנס זה.

## ה. שקו"ט בהנ"ל

וצ"ע לפענ"ד בדברי אד"ש שהמכה היתה רק ברגע הראשון, כי מדברי הראב"ע והמהר"ל המצויינים שם משמע, דאדרבה, גם במכת דם התחדשה המכה בכל רגע.

ואולי הכוונה הוא, דאף שלשיתם אכן הי' התחדשות גם במכת דם, לשיטת רש"י אי"ז מוכרח שהיה הנס מחדש, וההוכחה מדבריהם הוא רק לענין שאכן היו מים (או דם) באים מחוץ לגבול מצרים, ולכן אומר רש"י שמכת דם היה חלוק מכל המכות, עיי"ש בארוכה, ועצ"ע.

אמנם, לכאורה י"ל דגם אם נאמר שהנס הי' בכל רגע (ומוכח שכן הוא לשאר השיטות שאינם לשיטת רש"י – עיי' לקו"ש חכ"ו ע' 2-51. ועוד), ג"כ צ"ל שכל הנילוס נהפך לדם, שהרי הטעם שלא יאמרו שאין להקב"ה שליטה על כל יראתם ח"ו, אינו בטל עי"ז.

והנה, בדברי הרס"ג, רוצה לבאר החילוק בין חרטומי מצרים שהפכו מים לדם להנס ע"י משה, שא"א שיהיה נס במשקל גדול כזה ע"י תחבולה.

וצ"ע לשיטתו, שלא נהפכו המים רק בגבול מצרים. ואולי כוונת הרס"ג הוא שעכ"פ גם אם לא מוכח מהפסוק שנהפך הנילוס מחוץ לגבול מצרים, מ"מ מוכרח שנהפך בגבול מצרים עצמו, שג"ז הוא נס גדול שא"א להיעשות ע"י תחבולה. וק"ל.

# שיעור הילוך השמש היומי לשיטת הרמב"ם

הנ"ל

## א. שיעור הרמב"ם שונה מכל השיטות

ברמב"ם הלכות קידוש החודש רפ"ב, מבאר הרמב"ם שמהלך השמש יומית הוא נ"ט חלקים, ח' שניות.

והמפרש פירש שהרמב"ם סמך את עצמו על דעת אלבתאני.

והרלב"ח מקשה על זה, שעל פי זה חסרו כמה שניות במהלך השמש למאה, אלף או י' אלף יום שהרמב"ם כותב.

והנה<sup>28</sup>, לפי מה שהרמב"ם כותב שיעור הילוך השמש לי' אלף יום, השיעור היחיד [המדוייק] שאפשר להיות לדעתו הוא נ"ט חלקים, ח' שניות, י"ט שלישיות, מ"ח רביעיות. ומזה הקשו<sup>29</sup> על דברי המפרש הנ"ל, כי דעת אלבתאני הוא שונה מהשיעור שהרמב"ם נותן (עיי' לקמן).

וגם הקשו<sup>30</sup>, ולכאורה הוא קושיא יותר חזקה, שלכאורה, אין דברים אלו של הרמב"ם מתאימים לא לדעת שמואל ולא לדעת ר' אדא באורך שנת החמה (אם הוא, ואף שכתב הרמב"ם בפ"י שדעת ר' אדא קרוב יותר לאצטגנינות.

ובאמת פלא גדול הוא, שהרמב"ם קבע בעצמו שיטה יחודית במהלך השמש לשנה, ומה המקור שלו (אא"כ נאמר שזה קבע בעצמו כו').

## ב. ד' השיטות בשיעור מהלך השמש היומית והשנתית

והנה, בעזרת החונן לאדם דעת עלה בידי ב"ה לתרץ כל הקושיות הנ"ל בחדא תירוצא, והוא בהקדם:

(א) שיעור השנה לפי שיטת שמואל הוא 365.25 יום.

---

28. כן העירו ברמב"ם לעם על אתר (ולא ציינו מקור לדבריהם, אמנם כ"כ בספר תכונות השמים, וכ"כ ר' צדוק הכהן מלובלין בספר הזכרונות שלו פרק ג שכתב כן עיי"ש).

29. ר"צ הכהן שם.

30. כן משמע מדברי ר"צ הכהן שם.

וכשנחלק ש"ס מעלות (מהלך השמש בזמן זה) לשיעור השנה, ייצא מהלך השמש ביום (מספר הראשון הוא חלק ואחריו שניות וכן הלאה): נ"ט, ח', ט"ו, י"ז, ל"ז (בדיוק עד חמישיות) [דהיינו 0.9856262 ממעלה ביום].

ב) שיעור השנה לפי שיטת רב אדא הוא שס"ה יום, ה' שעות, תתקצ"ז חלקים, מ"ח רגעים.

דהיינו, אם נספור כמה רגעים יש ביום<sup>31</sup> – נוכל להוציא שיעור חלק היום הנ"ל, ועפ"ז יוצא שיעור השנה הוא 365.24691 יום.

ועפ"ז מהלך השמש ליום הוא: נ"ט, ח', י"ז, ז', מ"ו<sup>32</sup>. [דהיינו 0.9856348 ממעלה ביום].

ג) שיעור השנה להבדיל לשיטת בטלמיוס הוא 365.2466 יום.

ועפ"ז מהלך השמש ליום הוא: נ"ט, ח', י"ז, י"ג, י"ג. [דהיינו 0.9856352 ממעלה ביום].

ד) שיעור השנה להבדיל לפי שיטת אלבתאני הוא 365.23981 יום.

ועפ"ז מהלך השמש ליום הוא: נ"ט, ח', כ"א, י"ב, נ"א. [דהיינו 0.985637 ממעלה ביום].

### ג. ישוב שיטת הרמב"ם עם דברי המפרש

סיכום שיעור השיטות:

1. נ"ט, ח', ט"ו, י"ז, ל"ז

2. נ"ט, ח', י"ז, ז', מ"ו

3. נ"ט, ח', י"ז, י"ג, י"ג

4. נ"ט, ח', כ"א, י"ב, נ"א

והנה, נראה שבין דעת אלבתאני ובטלמיוס, ישנה בדיוק שינוי של ארבע שלישיות. ואם הרמב"ם היה רוצה לעשות שיעור מהלך השמש ע"פ האצטגוניים של ימיו, לכאורה היה לו לתווך בין שתי הדיעות, והשיעור אז היה נ"ט, ח', י"ט, י"ג.

31. והם: כ"ד פעמים א"פ פעמים ע"ו = 1,969,920. ושיעור היום השס"ו הוא 486220\1,969,920

32. וכן כתב ר"צ הכהן שם.



ובפועל אנו רואים שהרמב"ם הוסיף עוד מעט מחצי שלישיה לשיעור זה: י"ט, מ"ח. ואנו רואים, שאף שבכללות הרמב"ם מתווך בין שתי הדיעות, מ"מ סומך את עצמו יותר קרוב לדעת אלבתאני, ובדיוק כדברי המפרש הרע"ב זצ"ל, ומיושב בזה הן הסיבה שתמה הרלב"ה, אף שבודאי ידע השיעור שהרמב"ם משתמש בו בפועל, מכל מקום לא ידע הטעם שהרמב"ם תפס כן. ועצ"ע.

#### ד. ביאור היחודיות בשיעור הרמב"ם

והטעם בזה נראה לפענ"ד שהרמב"ם תפס שיעור, שיתחלק בשווה ממש לש"ס (היינו כשנכפיל השיעור המדוייק של שנת הרמב"ם 360, יהיה התוצאה הכי קרוב לאפס – היינו סיכוב שלם של 360 מעלות.

דהיינו, לאחר שהסכים לדעת התוכניים בשיעור אורך השנה בכללות, השתדל שיהיה בדיוק גם בשיעור היומי. משא"כ שאר השיעורים אינם בדיוק כ"כ בענין זה.

#### ה. הטעם ששיעור שמואל ור' אדא לא שוו לדעת התוכניים

ואחרי זה שלמדנו שהרמב"ם פשוט כותב שיעור האצטגנינות למהלך השמש ביום. עתה בידינו לברר קושיות הנ"ל, והוא כי כנראה במוחש במש"כ לעיל, שאורך השנה הוא יותר קצר לפי דעת אלבתאני, משיעור אורך השנה לדעת בטלמיס, ודעת ר' אדא, וכש"כ דעת שמואל להבדיל הוא יותר ארוך משניהם.

ולכן כתב הרמב"ם בפ"י בדעת ר' אדא "קרוב יותר לאצטגנינות", היינו שגם דעת ר' אדא הוא רק קרוב לזה.

ולכאורה תמוה – למה ר' אדא לא עשה את אורך השנה מתאים לפי האצטגנינות, שבודאי היה תוכן גדול וכו' מיודעי בינה לעתים!

אלא יש לומר הטעם בזה (וזהו ענין הטעון בירור וליבון ואריכות גדולה שאכמ"ל בזה, ועוד חזון למועד) שהן שמואל, והן ר' אדא קבעו אורך שנה, שעל פיה יוכלו לעשות לוח, והעיקר – בקלות. רק שנחלקו מה חשוב יותר:

לדעת שמואל<sup>33</sup> העיקר הוא שיהיה קל לחשב התקופה. אמנם לדעת ר' אדא י"ל שחשוב יותר א. שהחמה והלבנה יפגשו בדיוק בסיום כל מחזור, שבאופן מסויים זה עושה את החשבון יותר קל. ב. שיהיה קרוב יותר לאצטגנינות, אמנם באופן ששייך לעשות לוח מסודר (שלכן לא כתב ממש ע"ד האצטגנינות).

33. ראה שו"ת תשב"ץ ח"א סק"ח.

ונמצא ששניהם ידעו על שיעור שנת החמה האמיתית<sup>34</sup>, רק ששינוי האורך מעט לצורך (עשיית לוח ו) חישבו התקופה.

## 1. שיעור הרמב"ם אמיתית גם בימינו

ולסיום יש להעיר על דבר נפלא, ששיעור הרמב"ם דוקא הוא הכי מתאים לשיעור שנת החמה לדעת חכמי התכונה בזמנינו שהוא לערך  $365.2422^{35}$ , והוא הוא שיעור הרמב"ם!

בא וראה כמה מדוייקים דברי רבותינו זצ"ל.

# בזמן העיקר של הרמב"ם

הנ"ל

בהלכות קדה"ח פי"ב ה"ב אומר הרמב"ם שמקום השמש באור לג' ניסן ד'תתקלח ליצירה היה בו' מעלות, ג' חלקים ול"ב שניות.

והנה, בודאי שהרמב"ם לקח מקורו מהתורה בענין זה. ואם כן יש לעיין מאיזה זמן חישב מקום זה.

דהנה – אם רוצים לעשות בריאת העולם כזמן העיקר, הוא מאד פשוט, צריך רק לחשב הימים שעברו מבריאת העולם עד זמן הרמב"ם.

אך כאן הוא המבוכה, ובארבע:

## א. מאיזה יום בבריאת העולם מתחיל חישוב תנועת המאורות?

הנה על פי מה שכתוב במפרש פ"ו, ובעיקר בפ"י (וברלב"ח ותויו"ט שם), מובן שהתנועה התחילה בליל ד' של חודש ניסן לפני יצירת אדם הראשון (שלענין הילוך המאורות אזלינן בתר מ"ד דבניסן נברא העולם). אמנם יש כמה עוד אפשרויות לקביעת "עת התחלת תנועת המאורות", אבל זהו המסתבר ביותר ע"פ ההלכה, ורק לתועלת השלימות נכתוב גם שאר האופנים:

34. עיי"ש בתשב"ץ שם מש"כ על שיטת שמואל ומשם נלמד (בכללות) גם לשיטת ר' אדא.

35. אף שקיימים בזה בפרטיות שינויים גדולים, וכל שנה שונה מחברתה, ומי יודע בימינו איזה שיטת חישוב נכונה על חברתה. וק"ל.

1. מבהר"ד (אז כמוכן לא שייך יום רביעי, כי ר"ה ביום ב'). 2. מליל ד' בניסן שאחרי בהר"ד (בכלל צ"ע בניסן זה איך שייך לומר בניסן נברא העולם, היינו שאדה"ר נברא בר"ח ניסן, והעולם בכ"ה אדר או כ"ג – מכיון שאז מתי היו ששת ימי בראשית, עיי' תוספות ר"ה ה, א-ב, ועיי' תוספות ר"ה דף טז, א דלר' יהושע נברא העולם בפועל בניסן, ועיי' במקורות הנ"ל, ואכ"מ). 3. ליל ד' כ"ח אלול. 4. מולד וי"ד. ישנם כמה דיעות (הובאו בארוכה בלקו"ש ח"י ע' 185 וגם באג"ק) מתי נצטווה אדה"ר במצוות וממילא מתי קידש החודש, אבל לכאורה אי"ז נוגע להתחלת תנועת המאורות, כפשוטו. 5. מוצש"ק (שעד אז שמשה האורה ל"ו שעות כו' – אור הגנוז, ואין זה פשט פשוט).

## ב. מקום המאורות בהתחלת תנועתם?

הנה בלקו"ש שם מובא מבריייתא דשמואל הקטן ב' דיעות<sup>36</sup> (וראה פי' מהרא"ל ליפקין שם ששניהם דעת חכמי ישראל, ודיעה השניה היא לפי ההלכה).

א. בט"ז באב נבראו וחמה במעלה 135. ב. בתחלת מזל טלה.

והנה, מקום המזלות משתנה במעלה כל שבעים שנה לערך (יותר מדוייק – 9 שלשיות ביום), וכתבו המפרשים (ע"פ רמב"ם הלכות יסוה"ת. מהרא"ל ליפקין שם ועוד) במקום המזל "טלה" מחושב לפי זמן המבול. וא"כ יש להחסיר 1656 שנה ממזל טלה (וגובה השמש, וכ"ה בהמזלות נע ממערב למזרח) לערך 23 מעלות.

## ג. האם יש להחסיר שנת המבול?

בב"ר בכ"מ איתא שהמאורות לא שמשו במשך שנת המבול. אמנם משמע מלשון המדרש "וחזרו" שחזרו למסלולם ואין לחסר מהלכם לשנת המבול.

והנה שיטת הגר"א בחו"מ סי' סז שהסיבה שמחשבים מבהר"ד הוא להשלים לזמן המבול. אמנם צע"ק דבר זה, כי ידוע שלפי החשבון שנת המבול היתה שנה מעוברת, משא"כ שנת בהר"ד, וא"כ איך הוי מושלם. אמנם באמת לק"מ, כי הרי בחשבון הפסוקים יוצא ששנת המבול לא היתה מעוברת, ולא על הגר"א קושייתו.

ועיי' בלקו"ש נח ח"י וחכ"א ע"פ פש"מ שלא שמשו המאורות 40 יום או 150 יום ולא כל שנת המבול. ואכ"מ"ל.

למסקנא אין נראה לפענ"ד לגרוע ימים מחמת ימי המבול, שלא הוזכר גם בשום מקום ברמב"ם כאן.

36. ועיי' ג"כ בכ"ז פרדר"א פ"ז ופ"א ובכמה מקומות, ולא היה לי פנאי לעיין שם.

## ד. מהי הכוונה בשנת ד'תתקלח ליצירה?

הנה בפשטות כשאומרים ליצירה, היינו לשנת בהר"ד, וא"כ אין מקום לומר שכוונת הרמב"ם הוא על שנה הקודמת לזה או שלאחריו.

## ה. הימים שעברו מבריאת העולם עד זמן הרמב"ם

הנה מניסן לפני מולד וי"ד, עברו עד זמן העיקר של הרמב"ם 1803230 ימים בדיוק, ומשמם יוכל המחשב להוסיף או לגרוע בשאר חשבונות. הנה אני בעניי נסיתי לחשב בכל החשבונות הנ"ל – גם אלו שדחיתי לעיל, וחלק מהם – אך לא המסתברים עלו מאד קרוב לז' מעלות, אבל אף אחד מהם לא עלה כן במדוייק.

ואשמח לשמוע דעת קוראי הגליון בזה.

# הכניסה צרתה לביתה

הת' איתן ניסים גאלסטיאן  
תלמיד בישיבה

על הפסוק (בראשית ל, ג.) "הנה אמתי בלהה בא אליה ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה". פירש רש"י: "מהו ג'ם", אמרה לו זקנך אברהם היו לו בנים מהגר וחרג מתניו כנגד שרה, אמר לה צרתה לביתה, אמרה לו אם הדבר הזה מעכב, הנה אמתי 'אבנה גם אנכי' כשרה".

ולכאורה יש להקשות, הרי גם לאה היתה צרה לרחל, ומדוע יש לה להוסיף צרה לביתה. ואין לתרץ שדוקא שפחה שנעשית צרה מועלת (כמו הגר), דא"כ עיקר חסר מן הספר, שהיה לו לכתוב "הכניסה שפחתה לביתה".

ובפשטות ניתן לתרץ ע"פ מש"כ הגור אריה על מה שכתב רש"י "הכניסה צרתה לביתה": "שהיתה מתאוה לבנים עד שהכניסה צרתה לביתה, כדי שתלד בנים ותהיה היא מגדלתן, ומתוך זה יהיה הקב"ה גם כן מרחם עליה, כיון שכל כך היתה מצטערת לבנים. ומזה הטעם הכנסת צרתה גורם פקידתה". עכ"ל. משמע שרק כשבשעת הכנסת צרתה הוא ע"מ שתגדל בניה ותבנה גם היא ממנה, אזי הכנסת הצרה מועלת לבנים.

ולהעיר שע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ה עמ' 145 (עיי"ש בפנים, ובהערות 21, 24, ובשוה"ג), במה שנשא יעקב אבינו ב' אחיות, מכיון שהטעם לאיסור ב' אחיות

הוא משום "לצרור", שבתחילה היתה ביניהם אחוה ועכשיו נעשות צרות ושונאות זו לזו. משא"כ ברחל ולאה שלא שנאו זו את זו, ואדרבה היתה ביניהן אהבה ואחוה. וראיה לכך, שרחל מסרה ללאה את הסימנים שמסר לה יעקב על מנת שלא תתבייש. ועפ"ז מובן שלא היו צרות זו לזו, ובמילא לא מקרי "הכניסה צרתה לביתה".

וי"ל שזה תואם לפירוש הספורנו בדברי שרה כשהכניסה את הגר לביתה שאמרה (בראשית טז, ב). "אולי אבנה ממנה", ופירש הספורנו כוונתה, "אולי הקנאה תעורר הכח לפעולותיו". עכ"ל. משא"כ אצל רחל ולאה שלא היתה ביניהן קנאה. (רק לגבי בלהה וזלפה היתה להן קנאה, מכיון שהיו בנות פילגש, ולא נקראו אחיות כמו"ש בלקו"ש ח"ה ויגש שיחה א').

## טעם קביעת ימי החנוכה

הת' מנחם מענדל עזרא נחמנסון  
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק יו"ד (עמ' 142 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר את המחלוקת בין הרמב"ם לשאר ראשונים אם ימי החנוכה נקבעו להלל והודאה בלבד, או גם לשמחה ומשתה. והיסוד למחלוקת הוא אם קביעת ימי החנוכה הוא מחמת הנס דפך השמן בלבד, או שהוא גם מחמת נצחון המלחמה.

וזלה"ק: "במס' שבת שם<sup>37</sup>: "מאי חנוכה... ולא מצאו אלא פך אחד של שמן... נעשה בו נס והדליקו ממנו ח' ימים, לשנה אחרת קבעום כו'. והיינו שימי חנוכה קבעום על הנס דפך השמן ולא על הנס דנצחון המלחמה. ואילו הרמב"ם<sup>38</sup>, מבאר כסיבה וטעם ל"התקינו חכמים... שיהיו שמונת ימים האלו... ימי שמחה והלל" - את תשועת ישראל והצלתם מיד היונים, וחזרת המלכות לישראל, ו(אח"כ -) הנס דפך השמן". עכלה"ק.

נשמע מכאן שקביעות ימי החנוכה להרמב"ם הוא מחמת ב' דברים, א', נצחון המלחמה, וב', הנס דפך השמן.

וכן נראה ממ"ש בספר השיחות ה'תשמ"ט עמ' 113 בהערה 7, וזלה"ק: "ראה רמב"ם

37. דף כ"א ע"ב

38. בהלכות מגילה וחנוכה פ"ג הל' א' וב'

ריש הלכות חנוכה, שבהלכה א' מבאר ישועת ישראל והצלתם מידי היוונים, ובה"ב הנס דפך השמן. ולאח"ז ממשיך בה"ג "ומפני זה התקינו חכמים... שמונת ימים כו". שפשוט שכוונתו ב"ומפני זה" הוא על שני העינים. כי באם הכוונה היא רק להנס דפך השמן שבה"ב הרי סיפור המאורע שבה"א מיותר<sup>39</sup>. עכלה"ק.

גם כאן משמע שהקביעות היא על שניהם יחד לדעת הרמב"ם.

אך בלקו"ש חלק ל' בעמ' 204 מבאר עוד הרבי בענין זה וזלה"ק: "בהקדם משנת" במ"א<sup>40</sup>, שהפולוגתא אי ימי חנוכה הם ימי שמחה, תלוי' בטעם קביעות ימי חנוכה: להדעות שימי חנוכה הם רק ימי הלל והודאה נקבע היו"ט (בעיקר) על נס הנרות, דכיון שזהו (בעיקר) ענין רוחני, לכן גם חגיגת היו"ט היא על ידי הלל והודאה להשם (ענין רוחני); משא"כ לדעת הרמב"ם (עיקר) קביעות ימי חנוכה הוי מפני נצחון המלחמה, ולכן תקנו חכמים שיהיו גם ימי שמחה, שמחה גשמית וגופנית, כמו שנצחון המלחמה הי' הצלה גופנית, וזה שנקבעו (גם) להלל והודאה שהוא ענין רוחני, י"ל שזהו ענין נוסף בשביל נס הנרות (ענין רוחני)".

הנה כאן רואים שהרבי הוסיף לומר בסוגריים שלדעת הרמב"ם 'עיקר' קביעות ימי החנוכה הוא מחמת נצחון המלחמה. ולכאורה יש להקשות מנ"ל שכן הוא בדברי הרמב"ם. ואם נדייק כך ממ"ש הרמב"ם את סיפור נצחון המלחמה קודם סיפור הנס דפך השמן, אי אפשר לומר כן, כי הרמב"ם מספר את הסיפור על הסדר, ואין לו להקדים את המאוחר למוקדם, ואין סיבה שיקדים להביא את הנס דפך השמן קודם הנס דנצחון המלחמה.

לצורך הענין נביא כאן את דברי הרמב"ם בשלושת ההלכות הראשונות דהלכות חנוכה וז"ל:

א. בבית שני כשמלכי יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות. ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות. וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילים וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנים עד החורבן השני.

ב. וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בכ"ה בחדש כסליו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו

39. כ"כ גם בשיחה בחלק יו"ד הנ"ל בהערה 9.

40. היינו השיחה דלעיל בחלק יו"ד

ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור.

ג. ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסליו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס.

ואולי יש לדייק כמה דיוקים בדברי הרמב"ם, א' אילו היה הטעם לקביעת ימי החנוכה מב' הטעמים באותה המידה, א"כ היה לו להביא את כל הסיפור כולל הסיפור דנס פך השמן בהלכה אחת, ולא לחלקם לב' הלכות. ב', אילו היו ב' הטעמים שוים לענין הקביעות דימי החנוכה, מדוע מדוע בתחילת הלכה ב' כותב הרמב"ם: "וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בכ"ה בחדש כסליו היה", ונשמע בהשקפה ראשונה שבזה די לקביעת יו"ט<sup>41</sup>. ועוד שבהלכה א' מסיים הרמב"ם: "והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנים עד החורבן השני" ולכאורה אין זה נוגע כלל לגוף הסיפור דנס חנוכה, ונשמע כאילו בזה הוא מסיים את עיקר הסיפור, ורק אח"כ בה"ב מוסיף עוד 'פרט' בסיפור, דכשנכנסו להיכל לא מצאו אלא פך א' של שמן וכו'. ג', במה שכתב הרמב"ם בה"ג: "שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסליו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס", מדוע כתב הרמב"ם עוד פעם שתחילת ימים אלו הוא בכ"ה בכסליו, והרי כבר כתב בה"ב (ראה בהערה).

וע"פ כל הנ"ל<sup>42</sup> מובן שהבנת דברי הרמב"ם נוטה יותר לומר שהעיקר בקביעות ימי החנוכה הוא מחמת נס נצחון המלחמה.

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

---

41. אף שאפשר לומר שכתב כך לצורך, כי אח"כ בהל' ג' כתב "שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן כ"ה בכסליו וכו' ולצורך זה כתב כאן שאותו היום כ"ה בכסליו היה. אך אפשר לומר שמ"מ היה לו לכתוב בסגנון אחר קצת.

42. אף שכל הראיות הנ"ל קלושות, מ"מ בצירוף כולם אולי יש לומר כן.





# לזכות

## כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א

ולעילוי נשמת

אבי הרה"ת ר' משה נחום ע"ה

נפטר אחרון של פסח ה'תשע"א

נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' זאב מאיר וזוגתו דבורה חי' רייזל שיחיו

בנם: אהרן שיחי'

בתם: שיינדל ובעלה אברהם מאיר הלוי, ובניהם:

לאה, משה נחום, מושקא ושרה רוזא שיחיו שער

בתם: טובה מושקא ובעלה יוסף יצחק שיחיו ברוקעס

מרדכי מענדל, יהודא קלמן, שלום דובער,

שמואל בצלאל ומינא ביילא שיחיו

קדנר

לעילוי נשמת  
הרב סאדאני בן שלמה ע"ה  
ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת  
הרה"ת ר' חיים שניאור זלמן ע"ה  
בן יבלחט"א הרה"ח ר' שלום שמעון יעקב שיחי'  
נפטר ביום ל' אדר ראשון ה'תשע"ט  
ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' עזרא אבשלום בן הרה"ח ר' מרדכי ע"ה  
נפטר ביום כ"ט טבת ה'תשמ"ח  
ולע"נ הרה"ח ר' יעקב בן הרה"ח ר' זבולון הלוי ע"ה  
נפטר ביום כ"ט מנחם אב ה'תשע"ד  
ת.נ.צ.ב.ה.

## לזכות

כל חברי הנהלת ישיבתנו הק'

הרה"ח ר' מנחם מענדל הכהן שיחי' בלוי

הרה"ח ר' דב שיחי' באראן

הרה"ג ר' ברוך אלכסנדר זושא שיחי' ווינער

הרה"ג ר' ישראל הלוי שיחי' לאבקאווסקי

הרה"ח ר' שלום דובער שיחי' ליפסקער

הרה"ח ר' בנימין שיחי' באראס

הרה"ח ר' יוסף יצחק שיחי' פלטיאל

הרה"ח ר' שלמה שיחי' שטרנברג

הרה"ח ר' חיים יצחק שיחי' פאלטער

הרה"ח ר' מנחם מענדל שיחי' אזימאוו

והרה"ח ר' משה שיחי' חורי

## **לזכות**

התלמידים השלוחים לשיבתנו הק'  
הת' מנחם מענדל שיחי' בוימגארגטען  
והת' אברהם ברוך שיחי' פבזנר

## **ולזכות**

כל תלמידי התמימים  
דישיבתנו הק'



מוקדש לחיזוק ההתקשרות

**לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א  
לרגל שבעים שנה לנשיאותו**

יה"ר שיראה הרבה נחת  
משלוחיו, חסידיו, וכלל ישראל  
ובמהרה בימינו יוליכנו קוממיות לארצנו  
וישמיענו תורה חדשה מפיו  
בגאולה האמיתית והשלמה  
בעגלא דידן  
אכי"ר