

# במוצא שלל

**שלל על הדף / העלון השבועי על סדר 'הדף היומי'  
גלוון מס' 56 כ"ג תמוז תשפ"א / יומא עח-פג**

## מהו האיסור: האכילה ביום כיפור – או 'ביטול העינוי'?

מוכח שאין שמה אכילה, כי אם לא כן הייתה אסורה ביו"כ אף שאין בה ביטול עינוי, שכן דיון אכילה ביו"כ שווה לדין אכילה בכל התורה. ולפי זה מבואר, שהאוכל שלא בדרך אכילה ביו"כ פטור, כמו בכל התורה, כי אילו היו מחלוקת ומהיבאים אותו מושם שביו"כ לא נאמר לנו אכילה, כמו שכותב ב"שאגת אריה" (סימן עז), שוב תחזור הקושיא: מהי הראה מיו"כ לכל התורה לענינו אכילה גסה? אלא, בהכרח שאין חילוק בין יו"כ לכל התורה, וגם ביו"כ תלוי בזה אם שמה אכילה או לא.

\*

אולם הגר"א וסרמן מבקשת על הפירוש הראשון, מדברי הגמרא בפסחים (לו): 'האוכל נבילה ביו"כ פטור, מושום שאינו איסור חל על איסור'. מעתה, אם נאמר שאיסור יו"כ אינו על האכילה מצד עצמה אלא על 'ביטול העינוי', לבארה לא שיק בזה 'אין איסור חל על איסור' וכמו שכותבו התוספות יבמות לד). לענין הוצאה ואכילה, כמו שביאר ה"קובץ העורות" (סימנו לגאות א) לענין "לא יהל" על איסורי תורה, שכיוון שאיסור "לא יהל" הוא על ביטול הדיבור ולא על מעשה האכילה מצד עצמו, אין אמורים בו 'אין איסור חל על איסור'.

"קובץ העורות" – סימנו עג, סעיפים ג-ה

\*

בשו"ת "בני ציון" להגאון בעל "ערוך לנר" (ח' חלק א', סימנו לד), הסתפק בדיינו של חוליה שיש בו סכנה, שדברי הרופאים צrisk לאכול ולשתות ביו"כ יותר מכשיעור – האם צrisk לשער בכל אכילה ושתייה אם יש בו סכנה כשלא יאכל וישתה, או נאמר שמצוות "תענו את נפשותיכם" היא "מערב עד ערב", וכיון שלא יכול לקיים מצוה זו מפני הסכנה, שוב און קפidea אם יאכל וישתה באותו יום גם ללא סכנה.

ה"בני ציון" הביא ראיות לכך ולכאו, ויש מי שרצה לתלות ספק זה תלוי בחיקורת ה"קובץ העורות" הנ"ל, שלפירושו השני שהפסוק "תענו" אינו אלא הלימוד, ועיקר האיסור היא האכילה מצד עצמה, לבארה יותר מאשר אכל יותר מכשיעור הצrisk לו יש איסור בכך. ואילו לפירושו הראשוני, שעיקר האיסור הוא 'ביטול העינוי', יוכל לומר שכיוון שכבר בתבטול ממנה העינוי, שוב און חייב באכילה שנייה.

אך אין הכרח שהסתפקות תלויות זה זהה, שכן אף אם נסביר כפירושו הראשוני, שעיקר האיסור הוא 'ביטול העינוי', עדין יש מקום לספק נוספה: האם במצב שבו לא יוכל להתקיים העינוי

עה: אמר אביי: הtram דאית ביה כתיתין, ומשם תענוג. אמר ליה רבא וכו' ועוד: כל תענוג דלאו מנעל הו, ביום הכלפונים מי אסור?

את מחלוקתם של אביי ורבא, ביאר הגאון רבוי אלחנן וסרמן ה"יד ב'קובץ העורות", בהקדימו חקירה: את כל חמישת הדברים האסורים ביום הכלפונים, למדנו ולעיל עז.) מלשון הפסוק "תענו את נפשותיכם", ונוכל לפרש למועד זה בשני אופנים:

אופן א' – בביטול העינוי הוא גוף האיסור, ולדוגמא: מה שאסור לאכול ביהכ"פ, אין האיסור על האכילה מצד עצמה, אלא מפני שעל ידי האכילה הוא מבטל את העינוי, ואילו הינו מוצאים סוג אכילה שנייה מבטלת את עינויו של האוכל, היה הייתה מותרת. וכן להיפך: כל דבר המבטל את העינוי – אסור גם אם איינו אכילה.

אופן ב' – הפסוק "תענו את נפשותיכם" איינו משמש אלא מקור שמננו למדנו לאסור את חמישת הדברים ביו"כ, אבל איסורם של כל הדברים הללו הוא מצד עצם: אכילה אסורה מצד עצמה ולא מפני שהיא 'ביטול עינוי', וכן נעילת סנדל וכו'.

נראה, מטעים ר' אלחנן, שבזה נחלקו אביי ורבא: אביי סבר כפירושו הראשוני, שנעילת הסandal אסורה מפני 'ביטול העינוי', ומושום בכך שכך כו' אנפיליא שיש בה כתיתין גם כן אסורה; שכן גם בה יש ביטול עינוי כמו בנעלית סנדל. ורבא הקשה עלי: 'אטו תענוג ביו"כ מי אסירה', שכן רבא סבר כאופן השני, שאין האיסור על ביטול העינוי מצד עצמו, אלא שמי'ענו' למדנו לאסור נעילת הסandal, וכיון שאנפיליא שיש בה כתיתין אינה בכלל נעילת הסandal, אינה אסורה.

\*

והנה, הוא מוסיף, בגמרה יבמות (ט). למדו ש'אכילה גסה לא שמה אכילה' מדברי ריש לקיש בגמרה בסמוד שהאוכל אכילה גסה ביו"כ פטור, שנאמר "לא תענוג", ובאכילה גסה איינו מבטל את העינוי. אך לאבוי שלדברינו סובר שאכילה ביו"כ פ' אינה אסורה מצד עצמה אלא מפני ביטול העינוי, לבארה און ראייה כלל מיו"כ לכל התורה, שכן יש מקום לומר שאמונם בכל התורה אכילה גסה שמה אכילה, ומה שפטור ביו"כ הוא מושם שאכילה זאת אינה מבטלת את עינויו.

ועל כן צrisk לומר, שהסוגיא ביבמות היא כשיטת רבא, שהאיסור ביו"כ פ' הוא על אכילה מצד עצמה, וכיון דפטור ביו"כ פ',

העינוי, שאינם מפני הסכנה. ש"ת "בנין ציון" – חלק א', סימן לד; "בית ועד לחכמים" (נאראל) – א', עמ' עז עיי"ש שתלה ספק זה בחלוקת הbabelי והירושלמי

"מערב עד ערבה", מפני הסכנה, שוב אין קפidea אם אוכל יותר, או שהתוורה אסורה כל דבר שמבטל העינוי, אף אם כבר ביטל את העינוי מפני הסכנה – עדיין אסור לו להוסיף דברים המבטלים

## חידוש נפלא: יש חיוב לשותות יין בסעודת המחייבת ברכת המזון!

מair (שנספקה להלכה על ידי הרמ"א), יש להקפיד לשותות יין בכל סעודה שברכיהם בסופה ברכת המזון!

\*

**הגאון רבי משה ליב שחור, בעל "אבני שם"**, כתב חידוש זה מעצמו, וציוין גם לדברי הגمرا (ברכות לה) "יין מסעד סעד", והקשו בוגמא: למה אין מברכים עליה שלוש ברוכות? ותירצחו, שאין בני אדם קובעים סעודה על יין, והקשו: אדם שבכל זאת קבוע סעודה על יין, מה דעתו והשיבו: כאשר יבוא אליו, יאמר האם זו נחשבת קבועות סעודה, אולם עד אז בטלה דעתו אצל כל אדם. וכמו כן ציוין למגרא במסכת שבאות (כב): "שבועה שלא אוכל, ושתה – חייב... שתה בכל אלילה, שנאמר: 'יאכלת לפני ה' אלקיך... מעשר דגנכך ותירשך'" – ותרישו והוא עליון נאמר 'יאכלת', והדבר מובן, שכן היין סודד ומזין כאכילה, אבל שתית ש'יאכלת' מודוע עלה על הדעת לכלול אותה בכל "שבועת", והלא מים אין בהם ממש תזונה, וכן מצינו בסוגיה בברכות (שם), שהנודר מן המזון מותר במים, כי לא שייך לגביהם לשון "שבועה" אלא לשון "רווייה".

עוד הוסיף בעל "אבני שם", שלפי חידוש זה, שר' מאיר התיחס לין, נוכל לומר שהוא סמך על הפסוק הקודם, שבו נאמר "ארץ חטה ושבורה וגפן...", ולכך מתיחס היסום "יאכלת" ושבועת וברכת" (ואף שבפסק שלפני הזכור גם "ארץ נחליל מים עיניות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר") – אין מדובר על שתית מים, אלא על ריבוי המים ל佗עלת האדים!) קובץ "גדיל תורה" – קונטרס ח' "אבני שם" – פרשת עקב

**טע:** עד כמה מזמן? עד צzeit, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: עד כביצה, במאי Ка מייפלגי? רבי מאיר סבר: "יאכלת" – זו אכילה, "ושבעת" – זו שתיה. ואכילה בכזית. ורבו יהודה סבר: "יאכלת ושבעת" – אכילה שיש בה שביעת, ואי זה – זה כביצה. לאור שיטת רבי מאיר, ש"יאכלת" זו אכילה "שבועת" זו שתיה, פסק הרמ"א בשם יש אומרים (קצוי, ד), שראיוי להיזהר לתת לבך ברכת המזון ורק למי שוגם שתיה, אז הוא חייב בברכת המזון מון התורה (ועיין בת"ז על אחר).

איך רומחת המילה "שבועת" – לשתייה?

**הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ'** תאומים – האדר"ת, כתב על כך דבר חדש: בכמה מקומות מצינו בדברי חז"ל, שהאותיות ס' ו' ח' אותיות מתחלפות, כך גם האותיות א' וע'. לפ' כלל זה, נוכל להתייחס למילה "שבועת" כאילו היא "וסבתה", ואכן לשון 'סבתה' נאמרה לגבי שתיה, ואם כן ברור מכאן למד ר' מאיר ש"שבועת" מתייחס לשתייה.

על הסבר זה, הוסיף האדר"ת חידוש הלכתי גדול: הלשון סביעה מתיחסת בדרך כלל לשתיית יין, וכך מצינו בგمرا (סנהדרין ע.) לגבי בן סורר ומורה: "אכל כל מأكل ולא אכל בשאר, שתה כל משקה ולא שתה יין – איינו עשה בן סורר ומורה, עד שיאכל בשאר וישתה יין, שנאמר (דברים כא) 'זול וסובא', ואך על פי שאין ראה לדבר – זכר לדבר, שנאמר (משלי כג): 'אל תה בסובאי יין בזול לי בשאר למוי'. ואם כן נוכל לומר, שכונת ר' מאיר בדורות "שבועת זו שתיה" הייתה לין דока, ככלומר שלשิต ר'

## שיעור המזווה – רק כפי הכרעת פוסקי אותו הדור

חטא אם אכל כשיעור הקטו, שכן כלל הוא: "אשר לא תעשינה בשגגה ואשם" – השב מידיעתו מביא קרבנו על שגגו, לא שב מידיעתו אין מביא קרבנו על שגגו, דהיינו: אדם השב מידיעתו, שחותא רך בשל חסרונו ידיעה, ואילו כאשר נודע לו שמה שאכל היה אסור רך באכילה הרי הוא שב מחטאו, הרי הוא מביא קרבנו על שגגו, אבל אם לא שב מידיעתו, כי גם אילו ידע מה הוא אוכל לא היה נמנע מכך, אין הוא מביא קרבן על שגגו. ואם כן, אדם החי בימינו, וידעו כי ההלכה היא שהעונש הוא רק באכילת צית ביןוני ("אגורי"), הרי לא ימנע מאכילת שיעור קטן מזה, ואם כן איןו "שב מידיעתו", ומכאן שגם אם בעtid תשנתה ההלכה – לא יתחייב אדם זה בקרבי!

אללא, מיסיקה הגمرا, מישום כך צריך האוכל חלב בזמן הזה לכתוב מה היה שיעור החלב שאכל, מחשש הפוך: שמא בעtid יפסוק בית הדין שיתה איז, שאין מבאים קרבן אלא על שיעור גדול יותר, ואילו על צית ביןוני ("אגורי") אין מבאים קרבן, ומשום כך אמר רבי אלעזר שהאוכל צית ביןוני בזמן הזה לא יכול בפנקטו

**פ:** אמר רבי אלעזר: האוכל הלב בזמן הזה צרעין שכחוב לו שיעור, שמא יבא בית דין אחר וירבה בשיעורין. מי ירצה בשיעורין? אי נימא דמחיבי קרבן אכזית קרן, והתניא: "אשר לא תעשינה בשגגה ואשם", השב מידיעתו – מביא קרבן על שגגו, לא שב מידיעתו – אין מביא קרבן על שגגו? אלא, דלא מחיבי קרבן עד דאין אכזית גדול.

דהיינו: רבי אלעזר חדש, שאדם האוכל חלב בשוגג בזמן הזה, שאינו יכול להביא קרבן חטא את כדי לכפר על אכילתו, צריך שכחוב לו מה היה שיעור אכילתו, שכן אנו חוששים 'שמא יבוא בית דין אחר וירבה בשיעורין'.

והגמרה מנסה לברר מה כוונת רבי אלעזר בחשש זה: אם נאמר שהכוונה שמא יבוא בעtid בית דין אחר ויפסיק כי אף על שיעור קטן יותר חייב להביא חטא וקטן יותר משיעור צית ביןוני – "אגורי" – הנקט בידינו כיום), הרי אין מקום להחשש זה, הוαιיל ואך אם אכן כך יפסוק בית דין בעtid, אדם זה לא יתחייב להביא

ביתר ביאור, מבוארים הדברים ברש"ש על אתר, וזה לשונו: "נשaltı מכם אחד, שלפי זה היה לנו להחמיר ולאכול בליל א' של פסח מצה כל כמה אפשר, הינו שלא לאכול דבר אחר זולתו רק ממנה בלבד לשבעה, מפני חשש זה כי אולי יגדל השיעור והשבתי, לטעם בזמן המקדש נמי לא היו לאתו הייחודה על בזאת חלב מפני חשש דחולין בעזה, אלא עיקרה ודmittelתא כתיב: צאל השופט אשר היה ביום הדם – אין לך אלא שופט בימיך". וועין שם, שהוסיף וביאר למה סבירה הגמרא בתמילה שאם ימעטו בית דין בעתיד את השיעור יהיה חייב אף האוכל בזמן זהה). וכן כתוב גם הגאון בעל "משנה למלך" (הלכות שגות ב, ב), שהאריך בביואר סוגיות הגמרא, ולבסוף כתוב: "אשר על כן נראה לי בסוגה דהאכל כזית קטו בזמן זהה, אף שבינה בית המקדש ותחדש הלכה דעל כזית קטו נמי חייב חטא, מכל מקום זה האוכל פטור מחטא, דהא תליה עצמו בעדעת בית דין, וכל התולה עצמו בעדעת בית דין פטור. ואף על גב דהמת בעיניו תנאים רבים וכו', הינו שהורה דבר אחד שלא נטאש, אבל דבר שנטפס וכו' – אין צורך לתנאים שהזכיר רבינו על פי הוראת בית דין".

שחייב להביא חטא, אלא יכתוב: "אכלתי חלב בשיעור כזית בימינו", כדי שאם יירו בית דין שאנו מבאים חטא אלא על אכילת שעור גדול יותר – לא יוכל אדם זה בהבאת חולין כשיבנה בית המקדש בימינו! – עד כאן דברי הגمرا. ועל כך מעיר האדמו"ר בעל "שפת אמרת" מגור: לכאורה, אם אנו רואים שיש מקום לחשש שאנו יבוא בית דין אחר וירבה בשיעורים, הרי יכולנו להעלות על הדעת שנחשוש בכך גם לגבי קיום מצות עשה, וכגון בلال הסדר נצרך להרבות באכילת כזית מזח הרבה וירבה בשיעורים, וכך שמי שאכל רק את השיעור הנוהג בימינו לא יצא ידי חובת אכילת מצה? אלום, הוא דוחה מיד, אין לנו חושים לכך, כי "עלולים אין עליו חיוב אלא כפי השיעור של הבית דין שבאותו זמן, דין לך אלא שופט בימיך", והחשש של רב אלעזר היה רק לגבי הבאת קרבן, שכאשר יבנה בית המקדש – אז יבואו הקרבנות, ואז נצרך לנוהג על פי הכרעת בית הדין שבאותו זמן, ולכן צריך לכתוב מה היה שיעור אכילת, אבל לעולם אין להרבות עתה מושום חשש שהוא בעתיד יגדלו השיעורים, משום ש"אין לך אלא שופט בימיך".

## مزוז לכאבו של אדם שגילה כי כל חייו הניה בטיעות תפילין פסולות

לנו, אף שלפי ההלכה התפילין היו פסולות – כאשר אדם מכון לשמיים, לקיים את המצויה, הרי יש לו שכר תפילין, ואם אכן לא כוארה נאמר שאף אדם זה, שתפilio נמצאו פסולות, הוαι וכוונתו הייתה לשם מצווה, והוא לא ידע שתפilio פסולות, ולא התרשל בדבר שהרי מסרתו למגיה מומחה – הרי היה לו על כל פנים שכר כאלו קיים המצווה בשלימות, ובלי ספק זהו חידוש עצום ונפלא.

אלא שרבי יוסף חימס מביא סטייה לכל זה מדברי המשנה המפורטים במסכת סוכה (פ"ב מ"ז): "מי שהיה ראש ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית – בית שמאו פולני ובית הלל המכירין. אמרו להן בבית הלל בבית שמא: לא כך היה מעשה, שהלכו זקנין בית שמאו זקנין בית הלל לבקר את ר' יוחנן בן החורני, ומצאוהו שהיה יושב ראש ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית – ולא אמרו לו דברי אמרו להן בית שמא: ממש ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היה נוהג – לא קיימות מצות סוכה מימייק". ודברי התוספות (סוכה ג, ד"ה) דאמר לד', שכתו שគונתם היה שאפילו מדאוריתא לא קיימים, משמע שאף שכונתו הייתה לשם, לקיים מצות ה', בכל זאת היחיד"א בשם ה"שבלי לקט"? והוא מסיק שכונותם הייתה על דרך הפלגה, כדי לקבוע את ההלכה مكان ולהבא, אבל גם הם מודדים

שמה שעשה קודם לפני תומו – יש לו שכר שלם. כאמור, הגרצ"פ פראנק משבתו שוכנית ה"רב פעלים".

אמית", כדי לישב את קושיותו ה"רב פעלים". לעניות דעתך, הוא מבאר, צריך לחלק בין טעות למציאות, כגון האדם שהתגלתה טעות בתפilio, לבין טעות בהלכה, כמו התפilio של רבי חייא שתפרן בפשתן, או הסוכה של ר' יוחנן בן החורני, שניהם היו מן החכמים באותו הזמן, וכך היה דעתם להלכה, ובכך זה נאמר "אין לך אלא שופט בימיך", וכיום שזו הייתה

הכרעה הילכתית זו משמשת את מרן הגאון רבי צבי פשה פראנק, רבה של ירושלים (שו"ת "הר צבי"), אורח חיים א', סימן לה), כאשר הוא זו בעניינו של אדם ירא שמיים שמסר את התפilio שלו לבודיקת מגיה מומחה, וזה בדק וקבע כי התפilio שוכן בשרות ומהודרות. לאחר שנים, כאשר נמסרו התפilio שוכן בבודיקת מגיה, נמצאה טעות בתפilio, שחררה אותן אחת בפרשה – טעות שנענלה מעיני המגיה הראשון. כשהוא שבור ורצץ התקיכב האיש בפני רבה של ירושלים ונפשו בשאלתו: מאחר ועתה התברר כי ממש כל השנים הללו היה מעורTEL מצות תפילין, וגם ברוכותיו היו לבטלה, האם הוא זוקק לתשובה ותיקו מיוחד על כך?

הגרצ"פ פראנק מביא כי הגאון רבי יוסף חיים, ריש גלוטא בבבל, דין כבר בשאלת זו בתשובותיו (שו"ת "רב פעלים" חלק ד', אורח חיים, סימן ב'), וזה לשונו: "המוץआ תמצא באיש שכתב התפilio וננתנו למגיה וכו' ומקורה היה לו שנעלם ממנה טעות התפilio בחסרונו או יתרונו תיבה אחת או אות אחד, וזה לבשו לפי תומו כמה שנים וכאשר פתח אותו לבודקו עם שנית נמצאה בו הטעות הנזכרת, ונמצא זה לא קיים המצווה כמה שנים ובירך ברכה לבטלה, ואיך זה איש תם וישר יהיה ערום מצוה יקרה זו וכי ושיהיה בידו שגנת ברכה לבטלה?".

רבי יוסף חיים מצביע על תrhoפה לאדם זה – שהובאה בספר "לב חיים" (סימן י), שנס הוא נתעורר בדבר, וזה לשונו: "הנה ראיתני להרב הגדול החיד"א בספר "דבש לפוי" (מערכת ד, אות ד), שהביא משם ספר "שבלי לקט", שכתב בשם גודל, וזה לשונו: "וכל איש מקבל שכר על מה שראה בדעתו, אם דעתו מכון לשמיים, שהרי אתה רואה שבתפilio שתרפנו בפשתן פסולים, כדאמר פרק אלו הולוקן: 'אמר רב: חיזנו לתפilio דבי חביבי, דתפilio בכתנא, ולית הלכתא כוותיה', ובוואדי רבי חייא הגדול היה לו שכר תפilio כשאר החסידים, אף על פי שתפירות בפשתן, עד כאן לשונו. הרי

شهرי בפועל נמצאה שלא הניח תפילה! ועיין שם, שהאריך לדzon להלכה בעניינו של אדם זה ובתשובה הרואה לו).

"שפת אמת" וחידושי הרש"ש – יומא פ; "משנה למלך" – הלכות שגות ב, ב; שו"ת "הר צבי" – אורח חיים א/, סימן לה; שו"ת "רב פעילים" – חלק ד', אורח חיים, סימן ב'

הכרעתם באותו זמן – הרי זה דומה למה שאמרו הרש"ש וה"שפט אמרת" שאין האדם צריך להרבות בשיעור אכילת מצה יותר מון השיעור שנספק להלכה ביוםיו, כי אף אם בעתיד תשנה ההלכה וינדל השיעור, מכל מקום קיים המצווה, משום שאין לך אלא שופט שבימיך.

שונה המצב בנסיבות מיוחדות, שבה אין יכול לתלות עצמו בדעת השופט שבימי, ועל כן בנסיבות מעין זו יתכן שלא יוכל שכר,

## כך יחזרו השיעורים שנשתבחו

לשיעורי תורה, כגון כדי אכילת פרס – של פת חיטין, עצם – כشعורה וכו', וכן אמרו (תמורה טז): "אלף ושבע-מאות קלין וחרמורין וגזרות שות ודקוקין סופרים נשתחוו בימי אבלו של משה והחיזירן עתניאל בן קנו מתוך פלפלול", ואחד הדברים נשתחוו והחיזירן עתניאל, הוא עניין השיעורין – כמבואר בפניו לפניו. והנה, יודיעים דברי חז"ל (ברכות כ): "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבונו של עולם, כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד, והלא אתה נושא פנים לשראל וכוכ' אמר להם: וכי לאasha פנים לשראל, שכבתבי להם בתורה יאכלת ושבעת וברכת/", והם מודוקים על עצמם עד כזאת ועד בכיתה".

עוד נוטיף את מה מה שדרשו (תunnyת ד): "ארץ אשר אבניה ברזל – אל תקרי אבניה אלא בונה", דהיינו: תלמידי חכמים. עתה טובו הסמכות שבספק להפליא: "ארץ חטה וشعורה", כמו שדרשו חז"ל שבספק זה למדנו את השיעורין, אך הרי אלו נשתחוו בימי אבלו של משה, ועל כך אמר "ארץ אשר אבניה ברזל", והכוונה לתלמידי חכמים, כאמור, שהם יחוירם בפלפלים, ועל ידי זה יאכלת ושבעת וברכת", שתדע לברך ברכת המזון עד כזאת ועד בכיתה!

שו"ת "אמרי יושר" – חלק ג' (ב"טל תורה"), עמוד רLEG

פ, אחרים אומרים: בית דין של יעבען תיקנם, והכתב אלה המצות – שאין נביא לשאי לחדר דבר מעתה! אלא: שכחם והזדו ייסdom.

רש"י מפרש: 'יעבען – הוא עתניאל בן קנו'. וכונתו לדברי חז"ל (תמורה טז) שבימי אבלו של משה נשתחוו מיהושע אלף ושבע-מאות קלין וחרמורין וגזרות שות ודקוקין סופרים והחיזירן עתניאל בן קנו מתוך פלפלול.

ועל כך נאמרת פניה נפלאה:

בפרשת עקב (דברים ח פסוק ח-י) נאמר: "ארץ חטה וشعורה ונפו ותאננה ורממו ארץ זית שמן ודקש ואכלת ושבעת וברכת..." ומחרקיה פרצב נחשת, ואכלת ושבעת וברכת וגו'". ולכוארה יש להעיר: הרי הברזל איינו דבר הרואין לאכילה, ואם כו היה מותאים יותר להסמיד את "ואכלת ושבעת" למה שכטב "ארץ חטה וشعורה וגו'", דהיינו: להקדים בתהילה את "ארץ אשר אבניה ברזל", ולאחר כך "ארץ חטה וشعורה... ואכלת ושבעת"? אלא – אמר הגאון רבי מאיר אריק, גאב"ד בוטשאטש וטארנא – הלא אמרו חז"ל (ברכות מא), שכל הפסוק "ארץ חטה וגער" לשיעורין נאמר (כלומר: שפירוטה של ארץ ישראל ממשימים

## 'כאילו התענה תשיעי ועשירי' והלא בעשרי צם בפועל!

אלא, אמר הגאון הנ"ל, יישוב אחד ירפא את שתי הקשיות – והוא רמזו במה שכתו **התוספות** (ברכות ח: בד"ה כאילו), וזה לשונם: "כאילו מתענה תשיעי ועשירי – הכפי פירושו: אם נצטווה להתענות ביום התשיעי", וצריך להבין מה כוונתם במשפט זה. בעל צבי וחמיד" מצא שכוונת התוספות לשתי הקשיות הנ"ל. שכן דבר ידוע הוא, שאם אדם מתענה שני ימים, זה אחר זה, תהיה התענית השנייה קשה עבورو מן הראשונה, וממילא מגיע לו על התענית השנייה שכר רב יותר מאשר השכר על הראשונה. מילא, אם היה כתוב בתורה ציווי לאכול בתשיעי, הרי השכר למקיים מצווה זו היה רק כבוד השכר המגיע למי שנצטווה לאמול – ואכל, ולא היינו יודיעים שאכילה בתשיעי נחשבת כתענית, שכרכה בודאי רב משכר אכילה.

זאת ועוד: לו כך היה, אויז השכר למתענה ביום הcipherim היה רק כשכרו של מי שמתענה יום אחד בלבד. אולם עתה, כאשר התורה ציוותה על האכילה בתשיעי בלשון תענית, למדנו שאכילה בתשיעי נחשבת מבחינת השכר עבורה כאילו התענה בתשיעי, ומילא נחשב המתענה למחרת, ביום הcipherim, כמו שהתענה שני ימים בזה אחר זה, ושכרו על תענית יום הcipherim גדול יותר!

פא: דתני חייא בר רב מדרפת: "וועניתם את נפשתיכם בתשעה" – וכי בתשעה מתענין? והלא בעשו מתענין! אלא לומד לך: כל האוכל ושותה בתשיעי – מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי.

מאליה מותבקשת הקשייא: מה זה שהגמרה אומרת שכל האוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב "כאילו מתענה תשיעי ועשירי", והלא בלי ספק מדובר באדם שהתענה בעשרי, היום החדש יום הcipherim, ציוויו התורה, ואם כן לגביי הימים העשيري איינו רק "כאילו התענה", שהרי התענה בו בפועל! וכך, לכוארה, צריכה הייתה הגمراה לישיב: "כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה בתשיעי", ולא להוסיף גם "ועשירי". זאת ועוד – הקשה הגאון רבי צבי הירש ואזאנסקי מווילנא, בעל "צבי וחמיד" – אם אכן מזכה מן התורה לאכול בתשיעי, ערבית יום הcipherim, הייתה התורה צריכה לכתוב במפורש שמצווה לאכול בתשעה לחודש, כשם שכתבה התורה במפורש "בערב תאכלו מצות", ולמה טמונה התורה את מצות האכילה בתשיעי בرمז? הלא דבר הוא!

**יהושע מבעלזא,** שהרי הصوم והעינוי הם כמו קרבון, שכן כאשר האדם מתענה הרי הלבו ודומו מתמעטים ונחשב לו כאילו דמו שהתמעט נזרק על גבי המזבח וחלבו שהתמעט הוקטר לגובה, וכך מוכפר כאילו הביא חטא ואשם, וכמו שאומרים בתפילה יום הכהנים: "חלבי ודמי הנמעט בדמי חלבים ודמים".

ואם כן, האם יתכן שאדם שלא אל כראוי בכל ימות השנה ולא שתה כדת, יאמר שצומו הוא כקרבו לכפר עליו, האילו קרבן כזה הוא פינגול ולא יוציא ופסול למצבח? ומושם כך הקדים לנו הקב"ה את מצות האכילה בתשיעי, כדי שהדם והחלב שהתרבו כתוצאה מהאכילה בתשיעי ויתמעטו על ידי צום העשيري – יהיו כקרבו, שהרי באו מאכילת מצוה, וראוים הם להיות קרבנים כחטא וכאשם! וכן נאמר "כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי", כי ריק מלחמת האכילה בתשיעי נחשב צום העשيري לקרבנו ראי המוכפר על חטא האדם! שות' "ויצבר יוסף" – סימנו יב

\*  
**וביאור נפלא נספ'**, המובא בשמו של הגאון רבי נתנאל חיים פאפע, הרב מאנטפאליע:

נתבונן לרוגע בפסקוי הциווי על מצות העינוי ביום הכהנים וירקא גג, כ"ולב": "וַיֹּדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לְאָמֵר. אַךְ בָּעֵשֶׂר לְחִדְשֵׁה הַשְׁבִּיעִי הַזֶּה יוֹם הַכְּפָרִים הוּא מִקְרָא קָדֵשׁ יְהִיא לְכֶם וְעֲנִיטָם אֶת נְפָשְׁתֶיכֶם וְהַקְרְבָתֶם אֲשֶׁר לָהּ". וכל מַלְאָכָה לְאַתְּשָׁו בְּעֵצֶם הַיּוֹם הַזֶּה כי יום כפירים הוא לכפר עליכם לפניהם ר' אלקלחם. כי כל הנפש אשר לא תגע בעצם היום הזה וניכרתה מעמיקה וגו'. רקת עולם לדורתייכם בכל משפטיכם. שבת שבתוño הוא לכם ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחידש בערב מערב עד ערבת שבתבו שבטכם".

והנה, פרשה זו בלשונה נאמורה בסיני (עיין תורת כהנים פרשת בהר ופרשתחוקות), פרשת אלה החקקים, וכן בגמרה חגיגת וכו'). וידוע שם רבי ירד מהר סיני ביום הכהנים, והגמרה (שבת פ). אומרים: "מה עליותיו בהשכמה אף ירידותיו בהשכמה", ואם כן כאשר ירד משה מן ההר, היה צריך לומר לישראל מיד את מצות יום הכהנים, שאותה ינήגו מיד – אף שלא התענו מבערב.

לאחר מכן, עמד משה והזיררים: דעו לכם כי "אך בעשור לחודש השבעי הזה", כלומר: שבו אנו עומדים עתה – כאשר כבר עבר הלילה, "יום הכהנים הוא והקרבתם אשה לה" וואל תhma שעדיין לא הייתה המשכית, שהרי גם התמיד התחילה בהר סיני ושוב לא פסק), וכן "עניתם את נפשותיכם", משעה זו לכל הפחות.

אולם "חוות עולם לדורותיכם", לגבי השנים הבאות, אז עניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב" – מתחילה להתענות

בר עבר, ולא כפי שנג��ם ביום הכהנים הזה! ומה שישים הכתוב שוב "מערב עד ערבת שבתבו שבתכם", הכוונה על כל השבותות וימים טובים שניהגו מכאן ולהבא מערב עד ערבית, שלא כפי שנגגו עד אז – כמו מגן נח, שלדים הלילה הולך אחר הימים שעבר. ומפני שיו"ח"פ הזה היה הראשו ממעודי ה' לאחר תורה, לכן זההיר אותם אז לזרות על כל השבותות

וימים טובים, שייעשו את כולם מערב עד ערבי!  
קובץ "תורה מצינו" – שנה רביעית חוברת ג', סימנו ט'

וזו כוונת הגמara באמרה: "כאילו התענה תשיעי ועשירי", כלומר שכדב השכר על היום העשרי, כאילו היה יום תענית שני ברכיפות.

כל זאת נרמז להפליא בדברי התוספות הנ"ל, שעתה הם מאיריים באור יקרים: "כאילו מתענה תשיעי ועשירי – הכי פירושו: אם נצווה להתענות ביום התשיעי", כלומר: ששכר يوم הכהנים יוחשב כאילו הצטווה להתענות ביום התשיעי, ולא בלשוןiacela. אלא בלשון הענייה, שאז בודאי שכר העשרי היה גדול יותר, אך גם עתה, למורות שהצוו על התשיעי נאמר מתייחס לאכילה, נחשב הדבר כאילו הציווי הוא להתענות, ובכך גדול שכר המתענה ביום העשרי!

"צבי וחמיד" – ברכות ח:

\*

ואף ה"שפת אמרת" תמה על הלשון "כאילו התענה תשיעי ועשירי" – והלא בעשרי באמות מתענה ואם כן לגבי העשרי אינו "כאילו התענה"?

והוא מיישב ברהידוש נפלא: האכילה בתשיעי כשלעצמה כבר נחשבת כאילו התענה תשיעי ועשירי, זאת מלבד התענית בעשרי, שבו מתענה באמות!

לפי זה, הטיעים ה"שפת אמרת", מובן גם מדוע מתוודים במנחה של ערבי יום הכהנים. ואמננס בוגמרא (ולහלו פז): התבאר שהטעם לכך הוא שמא טרף דעתו בסעודה, אבל לבארה עדין תמה, כי מה מועל היהודי בתשיעי, והלא מצות היהודי היא בעשרי, שהוא יום העינוי?

אולם לדברינו מתיישב הדבר להפליא, שהרי אכילת תשיעי היא בתענית בעשרי, ואם כן הרי הוא מתוודה ביום העינוי!

"שפת אמרת" – יומה פא:

\*

ביאור נפלא נספ', המיישב את שתי הקשיות הנ"ל, הביא הגאון והמלך רב יוסף שווארטז מגروسווארדיין (שות' "ויצבר יוסף, סימנו יב). הוא כותב ששמע ביאור זה בילדותו בשמו של גאון אחד:

למעשה, על ידי האכילה בתשיעי מתמעט זמן העינוי בעשרי, שהרי נכנס ליום הכהנים כשהוא שבע ולפחות בשעות הראשונות של התענית אין זה עינוי כלל, ואין זה עינוי מעת לעת! משום כך כתבה התורה את מצות האכילה בתשיעי – בלשון עינוי, שכן כל האוכל בתשיעי נחשבת לו האכילה כעינוי, ואם כן גם הזמן בתחילת התענית שבו הוא עדין שבע, נחשב גם כן כעינוי, וכן נחسب להתענה כל המעת-לעת של העשרי, וזה מה שאמרו חז"ל "כל האוכל ושותה בתשיעי, מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי", שכן רק על ידי שנחשבת האכילה בתשיעי לעינוי – הרוי זה כאילו התענה גם בעשרי, כי לולא זה גם בעשרי לא היה נחسب להתענה כלל, שהרי בתחילת התענית לא היה זה עינוי כלל...

ודברי פי חכם חן!

\*

עוד הביא הגאון מגروسווארדיין ליישב בשמו של האדמו"ר רבינו

## כך מתחילה העינוי כבר מיליל יום הכיפורים, אף שהאדם עדין שבע

שובע. תחילת העינוי היה רק לאחר שהמזון התעלל במעוי. מעתה, היטב הקשתה הגמורה "וכי בתשעה מתענין?", ככלומר: אמת, כוונת הפסיק היא לתשייע בערב, שבו כבר אסורה האכילה, אולם בכל זאת קשה: וכי מתענים בסוף תשעה, והלא עדין המאכלים שאכל בשעודה המפסקת מונחים במעוי ואנים אותו, ונפשו טובה עליו ועדין אין לא מותענה ולא מצטער! וכך היה על הפסוק לומר: "בתשעה להחדר בערב אל תאכלו ואל תשתו" – אבל לא להגדיר את המכוב בתשעה בערב כ"עינוי"?

ואף יישוב הגמורה מובן מעתה, שכן התורה רמזה שהאוכל בתשייע מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשיריה, ואם כן גם לאכילתיו מתאים לשון עינוי...  
 "איי הים" – ברכות ת: י' יצא לאור מחדש ע"י הגרי קויפמן, ירושלים תשנ"ד)

עוד בעניין "כאילו התענה תשיעי ועשיריה" – עיין במה שהאריך ה"בית יוסף", לבאר בסימנו תר"ד)

## חייב נשים באכילת ערב يوم הכיפורים – ספיקו של רביע עקיבא איגר

כל האוכל): "והכי משמע קרא 'יעינייתם בתשעה', ככלומר: התקון עצמאך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה", והטור (סימן תרד) הוסיף במקות לשונו שזו מהאהבת השם יתברך לישראל, שלא תזיק להם התענות, ובמעטו שאין אפשר להבין מדוע נכתבת מזות האכילה בלבד עינוי אלא על פי הסבר זה, וכיוון שכך, ודאי שאף נשים חייבות באכילה, כי מכיוון שהם מתענות בעשרי בודאי ובודאי צרכיות כה לכך, שהרי הן תושות יותר מאשרים.

אלא שבעל "כתב סופר" מציב ספק נגיד: מה היה דיינו של אדם חוליה, שנאסר עליו לצום ביום הכיפורים? האם חייב הוא באכילת ערב יהה", או שהוא נאמר שמכיוון שאין לו אפשרות לצום בעשרי – אין לו חייב לאכול בתשייעו לכארה, מסתבר לומר שחיהב, שהרי מן הצום הוא פטור עקב חוליה, אך הרי לאכול הוא יכול ומדובר נפטרנו מכזון: אך מיוזן, אם נלקך אחר הטעם, כפי שהסתכנו לגבי נשים, שאותם חייב ה"כתב סופר" באכילה בתשייע משום טעםם האכילה הוא הכנה לצום העשרי – כאן, בחוליה, יהיה הדין הפוך: מכיוון שנאסר עליו לצום בעשרי, אין לו כל צורך להתקין את עצמו בתשייע... ועדין, מסיגג ה"כתב סופר", קשה לטעם המוצה כדי להקל.

ובכל זאת, הוא מסיים, כאשר יצטרפו השנים יחד, ככלומר: אשה שעקב מחלתנה נאסר עליה לצום – אכן ודאי יוכל לפטור מאכילה בתשייע, שהרי ממש-נפץ: אם נלקך אחר החיזוי, הרי זו מזות עשה שהזמנן גרמה, ואף אם נלקך אחר הטעם – הכנה לתענית בעשרי, שבה היא חייבת – הרי אשה זו אינה חייבת לצום, ואם כן ממה נפץ תהיה פטורה...  
 שוו"ת רביע עקיבא איגר – מהדורא קמא, סימן טז; שו"ת "כתב סופר" – אורח חיים, סימן קיב –

וכי בתשעה מתענין, והלא בעשרה מתענין וכו'.

הקשו התוספות (ברבות ח: בד"ה אילו) בשם רבינו שמואל ב"ר אהרן מינבייל': מהי קושיית הגמורה, והלא כבר מצאנו לשונו מעין זו בפסוק "בראשו בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מזות" (שםות יב), כאשר במלילה "ערב" מתיכו הפסוק ליל ט"ז בניסן, ואם גם כאן פשוט שכונת הפסוק ליל י' בתשרי, שאף בו יש חובה לצוס? ותירצתי, שיש חילוק: שם נאמר "תאכלו" בסוף הפסוק, ועל כן המשמעות היא שבראשו בי"ד בלילה תאכלו מזות, אבל לגבי יוכב"פ נאמר "יעינייתם" לפני המילה "בערב", ומשתמע שיש להתענות כבר בתשייע – ומஸות כך הקשתה הגמורה: "וכי בתשעה מתענין? והלא בעשרה מתענין!"

אולם הגאון רבבי יהודה ליב עדיל, בעל "איי הים" הגידר את תירוצים של התוספות כ"דחוק", ועל כן נקט ביישוב אחר: הכל יודעים שהעינוי בתענית אינו מתחיל מיד עם כניסה לתענית, שכן בשעות הראשונות עדין המזון מונה במעוי והוא חש

## חייב נשים באכילת ערב يوم הכיפורים – ספיקו של רביע עקיבא איגר

פא: דתני חייא בר רב מדפת: "וענייתם את נשתיכם בתשעה" – וכי בתשעה מתענין? והלא בעשר מתענין! אלא לומד לך: כל האוכל ושותה בתשייע – מעליה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשיריה.

ספק הילכתי מעניין נוצר מدرשת חז"ל שהסמיכו את מזות האכילה בערב יום הכיפורים לציפוי על העינוי ביום הכיפורים: מה יהיה דין של נשים לגבי חייב אכילה זה – האם הון חייבת בו או פטורות ממנה?

ראשון המסתפקים בשאלת זו, הוא הגאון רביע עקיבא איגר (בתשובותיו, מהדורא קמא סימן טז), שמנמק כך את שני צרכי הספק: מצד אחד היה עליינו לפטור את הנשים, שהרי זו מזות עשה שהזמן גרם. אך מאידך יש מקום לומר שכיוון שהפסוק טמן את החיזוי בלשון "בתשעה לחודש בערב וגוו", שמננו למדו חז"ל שהאוכל בתשייע הוא כמו שהתענה תשיעי ועשיריה – ממילא כל מי שחייב בתענית בעשרי הרי הוא חייב גם כן לאכול בתשייע, כיון שהפסוק כרך את שני עניינים אלו זה בזה, ורביע עקיבא איגר מסיים: "וצרך עיון לעת הפנאי".

מי שאכן עיון בעניין והאריך לדון בו, הוא נצד, הגאון רביע אברהム שמואל בנימין סופר, בעל "כתב סופר" (בתשובותיו, אורח חיים סימן קיב), שהסביר כי נשים חייבות באכילה זו, משנה טעמיים: הראשון – כיון שנכתב החיזוי באופן של "כל האוכל בתשייע כאילו מתענה בעשרי", הרי יש עליינו לומר שכלי שישנו בתענית בעשרי – ישנו באכילת תשיעי, בדומה להיקש לגבי שבת בין "זכור ושמור" – כל שיישנו בשמרה ישנו בזכירה, ונשים כיון שיישנו בשמרה, שהרי זו מזות לא תעשה, הרי הון מחויבות גם בזכירה (שבועות כ). והטעם השני – שהרי טעם האכילה בערב יום הכיפורים הוא כדי שיוכל האדם לצום ביום הכיפורים עצמו, וכך שכתב רש"י (בד"ה

\*

מקום, לשיטת השאלות אין מקום כלל לספק האמור. שאלות דר' אחאי גאון – פרשת ברכה, קס"ז, "העמק שאלה" – שאלות דר' אחאי גאון – פרשת ברכה, קס"ז, "העמק שאלה" – שאלות דר' אחאי גאון זה: עיון בספר "מקראי קודש השלם", למון הגוץ"פ פראנק ז"ל – כרך ימים נוראים, סימן נא ובהערות "הררי בשדה" (הגרי" כהן זכ"ל, שם)

יש להעיר, כי בשאלות דר' אחאי גאון (פרשת ברכה, קס"ז) הගירסה היא: "כל האוכל ושותה בתשייע ומטענה בעשרי", וב"העמק שאלה" להנץ"ב כבר העיר שאין זו גירסת הגمراה. אך ברור שבעל השאלות סבר שאין נהשכת האכילה בתשייע למוצה אלא אם כן התענה בעשרי, ומנו הסתס הרוי זה כפירוש רשי", שענין האכילה בתשייע הוא כדי שיתקין עצמו לצום העשרי, ומכאן ברור שם לא צם בעשרי – איזה ערך יש לכך שאכל בתשייעי ומכל

## מיهو האדם שיעידף את ממונו על גופו ועל ילדיו?

נמצא, ועוד כמה עדין ליבו חומד את הממון יותר מכל, ואת משום שלמעשה בסופו של דבר השכל מתגבר על נטיית הלב, ומתוך כך יש מקום לאדם לטעתה בהערכת מצבי, ולסבור שאמנם גם לבבו נוטה כן. כאן מוזכרת לנגד עינינו דוקא מעlettes של בני גד ובני ראובן, שידעו לבחון את עצםם כראוי, והכiero בכך שמדובר היה בחביב עליהם, והיו צרכיהם להפוך את טבעם.

ולכן דרשו חז"ל את הפסוק (משלי כ, כא): "נחלת מבהלה בראשונה ואחריתה לא תבורך", על בני גד ובני ראובן, שלאלו תחילתה, כי בשעתו לא היה מקום לעונשם, ואפילו לא לטעתו כמובן, שהרי למעשה השליטו את המוח על הלב, אבל כשבאה עת צרה' והגעה חובה הגלות, היו הם הראשונים שגלו, כי לא תקנו את מידתם.

לאור זאת, יתבادر ניסוח השאלה ששוואל הכהן את אבי הבן בפדיון הבן: 'במאי בעית טפי, בגין בכורך זה, והאב משיב: 'בעינה בגין דמחיבת ליתן לי בפדיון בגין בכורך זה' – אין בגין בגין זה, והילך חמישה סלעים בפדיון דמחיבנאה בה' וזה מניסוח הגאונים), וכאורה הדבר מפליא מאד: איזו שאלה היא זו, לשאול את האב בהמה הוא רצחה יותר, בגין בכורו או בחמשה סלעים? וגם אם היה בגין הוא רצחה יותר, בגין בכורו או בגין במקום לפדוותה, הרי לא אמר כלום (כਮובא ברש"ב בשולחו עריך יורה דעה, סימן שע), ואם כן מה פשר שאלה זו?

אך הוא הענין: שאמנים ברור לנו בעלי שום ספק, שהאב רוצה בגין ומעוניין לפדוות, אך השאלה 'במאי בעית טפי' כוונתה לחמדת הלב: האם החמדת היא על הכספי, ורק משום שהמוח שליט על הלב הרי הוא בא לפדוות את בנו מהכהן, או שאינו קשור כל כך לממון, ואין הכספי בראש מאוי, ובחפץ לב הוא נותן לכחן את דמי הפדיון?

ונתקנה העירה זו לאדם במצב פדיון הבן, כדי להעירו שבעצם מן הראי היה שהבן ימסר לכחן, שהוא יחנכו יודרכו, כי שפטיכ הושמרו דעת, אבל מכיוון שהאב גם כן מבין הראשית חכמה יראת ה', ולא הכספי והזבב עומד בראש – על כן יכול הכהן להזכיר את הבן לרשות أبيו, כי מתרבר עתה שיוכל אב זה להדריכו ולהנכו בדרך הירושה...

ואף בעניינו לא קשה כלל, כי בכל אדם בר דעת השכל גובר על נטיית הלב, ונפשו קודמת לממון, ומה שנאמר ש'חביב עליו' – הכוונה רק על נטיית הלב, ועל כן בא החיוי לאחוב את ה' בכל ליבו, כל אחד כפי תוכנותיו, אך למעשה כולם שוים, כי מסירות נפש היא הדרגה העילאית!

"ברכת שמעון", עמוד שס'

**פב.** דתניא, רבי אליעזר אומר: אם נאמר "בכל נפשך" למה נאמר "בכל מאדר"? ואם נאמר "בכל מאדר" למה נאמר "בכל נפשך"? אם יש לך אדם שגופו חביב עליו ממומו – לך נאמר "בכל נפשך", ואם יש לך אדם שגוףו חביב עליו ממומו – לך נאמר "ובכל מאדר".

הגאון רבי ברוך שמעון שנייאורסון, ראש ישיבת תשיבין, הביא מה שאמורים על כך בשם של אדם גדול, שהעיר כי לפי זה ימצא חידוש דין: שהרי קיימת-LEN שכדי שלא לעבור על לא תעשה חייב אדם לבזבז כל ממונו, אבל מסירות נפש הוא רק על שלוש העבירות החמוריות, אך אדם כזה, שגוףו חביב עליו מגופו – לכארה לא יצטרך לבזבז את כל ממונו כדי שלא לעבור על לא תעשה, כסם שאדם אחר אינו חיב למסור את נפשו על כך, שהרי לגבי איבוד ממונו קשה יותר מנטילת נשמות!

ואם כנים דברינו, הוסיף אותו גדול, יש להקשوت על הגמורה בכתובות (יח): העדים שאמרו: 'אנוסין היינו מלחמת ממוו' – אין נאמניין, מי טעמא? אין אדם משים עצמו רשות', אבל אם יאמרו 'אנוסים היינו מלחמת נפשות' – נאמניין, אך לדברינו תמה, כי גם כשאומרים 'אנוסים היינו מלחמת ממוו', לכארה علينا לחושש שמא הם מאותם שמחבבים את ממוני יותר מוגפס, ואם כן אין רשיים במה שעברו מלחמת אונס ממון, שלגביהם הוא קשה מאונס נפשות?

\*  
הגרב"ש שנייאורסון אמר על כך דבר נפלא, בהקדימו את דברי בני גד ובני ראובן למשה רבינו (במדבר לב, טז): "גדרות צאן נבנה למקנון פה וערים לטפנו", וכותב רשי": 'בבנה למקנון פה – חסים היו על ממונים יותר מבנייהם ובונותיהם, שהקדימו מקניהם לטפם. אמר להם משה לא כן עשו, העיר עיקר והטפל טפל, בנו לכם תחלה ערים לטפכם ואחר כך גדרות לצאנכם'.

וכפושוטם, נשבגים הדברים מהבנתנו: היעלה על הדעת שבו אונש יעדיף את ממונו על בניו ובנותיו, ובפרט שבטי יהה, בני דור דעה!

אכן, אמר ראש ישיבת תשיבין, בכל הנוגע להכרעת השפל, לא ימצא אדם בר דעת שלמעשה יהודים את ממונו לנפשות, אך כאשר הדברים הנוגעים למשיכת הלב, ישים אנשים שחימוד הממון כה חזק אצלם – עד שליבם נמשך לממון יותר, וצריכים הם להפעיל את השכל כדי שיתגבר על חמדת הלב... ב'התגשות' זו יש כמו וכמה דרגות, וכיול האדם לכך את עצמו עוד ועוד שלא לחמוד כלל ענייני העולם הזה, עד שלא יצטרך כלל להגביר את השכל על חימוד הלב. אלא שבדרך כלל, קשה לאדם להעריך באיזו מדרגה הוא

## בין 'חיך קודמין' – להעדפת העבד על רבו

להחיה את חברו – כך חברו חייב להחיהו, ואם חברו נתנו לו את קיתונו המים, מיד חייב עכשו הוא, מכח אותו דין, לתת לחברו את קיתונו המים, שהרי "מאי חזית דדמא דידן סומק טפי", אבל לגבי האדון והבד, האדון חייב לעבד ואילו העבד אינו חייב לאדון, ואם האדון אינו נון לעבד את הכר והיחיד שברשותו, הרי לא קיים בו "עמד", בעוד העבד יכול לישון במנוחה בכור זה, שהרי הוא לא חייב לקיים "עמד" באדון!

בஹורוטוי על המהרי"ט, הוסיף הגאון רבי יוסף ענגיל מקרזאקה, יישוב נסף: כאשר המודובר בפיקוח נפש, כי אז מוטלת על האדם חובת "וחיך בהם", שהוא חייב לדאוג לחיה עצמו, ומשום כך החוב שלוי קודם, אולם מאייך כאשר המודובר בכור, אין שם חוב על האדם לשכב על כר, אלא זו רשות בלבד, אולם כאשר יש לאדון רק הכר אחד והוא מניח עליו את רשו, מיד חל עליו חייב לתת הכר גם לעבדו, מדיין "עמד", ואם ימשיך לשכב על הכר לא יקיים ציוויה, וממשום כך אסור לו לשכב על הכר ובכך לבטל את החוב!

באופן אחר יישוב המהרי"ט שיפ" (בבא מציעא סב): המילה "עמד" משמעותה שנייהם שווים זה זהה. דבר זה אפשרי באדון שיש לו כר אחד, אם יתנו יוס אחיד לעבדו ווים אחיד יישן בו הוא עצמו, וחוזר חלילה, הרי התקיקים "עמד", ובימים שבהם הכר אצל העבד, הרי על כך נאמר שהקונה עבד עברי בקונה אדון לעצמו, אבל בפיקוח נפש לא יתכן מצב שבו שניים ישתו ויחיו, ואם כן לעולם לא יתקיים "עמד", וממשום כך שם אינו אומרים "חיך קודמין"!  
חידושי מהרי"ט – קידושין כ. בהערות "חוסן יוסף"; מהר"ט שיפ" – בבא מציעא סב; "מנחת חינוך" – מצווה מב

**עוד בעניין זה:** עיין בתירוץ הנפלא של הרב מפוניבז', אגב מעשה שאירע – "כਮוצא שלל רב" על ספר ויקרא, עמוד שנא)

**פב:** זההוא דעתך לך מה דרבנה, אמר ליה: אמר לי מר דלאן:  
קטליה לפלאן, ואילו לא קטילנא לך. אמר ליה: נקטליך ולא תקטול. מי חזית דדמא דידן סומק טפי? דילמא דמא זההוא גברא סומק טפי.

בגמרה (קידושין כ) ודרשו את הפסוק (ודברים טו, טז) "והיה כי יאמר אליך לא יצא מעמד כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמד" – עמד במאכל ועמד במשתה, שלא תראה אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין ישן והוא שותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכדים והוא ישן על גבי התבון.

והעולם עומד ותמה: הלא דרשת זוסתרת בעיליל לדרצה אחרת (בבא מציעא סב). על הפסוק ויקרא כה, לו: "וחיך אחיך עמד – חיך קודמין לחכי חברך", ואם כן משמעות המילה "עמד" היא שאתת קודם, ולמה לגבי עבד דרשו ש"עמד" הכוונה שהעבד קודם לאדון? ואכן, הגאון בעל "מנחת חינוך" טעו שימושים בכך לא הביא הרמב"ס את דרשת הירושלמי המחייבת להעדייף את העבד כאשר יש לאדון רק הכר אחד, כי הוא סבר שדברי הירושלמי סותרים את דרשת הבלתי מן הפסוק "וחיך אחיך עמד – חיך קודמין", וצריך עיון. ותירץ הגאון רבי יוסף מטראני – המהרי"ט (בחידושיו למסכת קידושין, שם), שדרשת "חיך קודמין" נדרשה מיתור המילה "עמד", אולם כאן, לגבי עבד, המילה "עמד" אינה מיותרת, שכן נדרש ממנה "עמד" במאכל עמד במשתה". וודאי, הוא מוסיף, עליינו להקשורת מכך הסברא: נאמר שלא חייבת התורה אלא כמותו, שהרי די לעבד להיות הרבה, ואם אין לאדון אף הכר אחד – יקחנו לעצמו ולא יהיה חייב לתת אותו לעבד, וכך שדרשו לגבי עני "חיך קודמין"?

והמהרי"ט מיישב באופן נפלא: אין דמיון בין שני המקרים, כי כאשר הנידון הוא פיקוח נפש, הרי הסברא נותנת שכמו שהוא חייב

## האהוב שמוסר נפשו בעד חברו – סיפור ופולמוס הלכתי

ואם אמות ולא אודיעם ולא אכתוב שטרות על הלוקחים ישארו בני עניים מרודדים, ועתה אלכה נא ועשה זאת ואשוב. אמר לו המלך: וממי יאמינו שתשוב? אמר לו: אדון המלך, הנה חבריו זה שהוא ישב בעיר יערבני. אמר המלך לחבירו: אתה תערבענו שאם לא יבוא לזמן שאקבע לו, תموت אתה? אמר לו: כן, אדון המלך, אכן אערבענו נפש תחת נשך. אמר המלך: בחוי אני אוראה היהיה הדבר הגדול הזה. מיד נתנו לו צמו לכת ולבוש חדש ימים.  
וביום האחרון מהחודש, והמלך היה מיחיל כל היום אם יבוא האיש. והיה המשמש לבוא וудין איש לא בא, יצו המלך להביא את חבריו מבית הסחר להתאי את ראשו. מיד הוציאוו ברחוב העיר וישמו החרב על צווארו, והנה קול מוכן ליהרג ויקימחו מהארץ האיש. ויבוא האיש וירא את חבריו מוכן ליהרג ויקימחו מהארץ ויקח החרב לשומה על צווארו, וgem חבריו עשה כן, ויהי שניהם אוחזים בחרב זה אומר אני אמות וזה אומר אני אמות תחתך.

**פב:** מי חזית דדמא דידן סומק טפי? דילמא דמא זההוא גברא סומק טפי.

בספר הקדמון "שתי ידות", לרבי מנחם די לונזאנו, הביא סיפור מופלא, שכמה מגודלי הדורות עמדו על הלקח שבו, ועל ההשלכה ההלכתית העולה ממנה, זהה לשונו:  
"מעשה בשתי אנשים שהיו אהובים זה זה אהבה נפלאה, וכל אחד מהם הייתה נפשו קשורה בנפש חברו. ומפני רוב המלחמות הוכרחו ויירדו איש מעל אחיו וישבו בשני מלכות. ויהי הייס ויבוא האחד בעיר חבריו, וויגד למלך ויחסביו מרגל לפי שבא מעיר אויבו ויצו להורגו.  
"וכשראה שכלהה אליו הרעה מעת המלך, נפל לפני רגליו ויבך ויתחנן לו שיעשה עמו צדקה אחת. אמר לו המלך: ומה היא? אמר לו: אדון המלך, סוחר גדול הייתי ורוב שחורתני נתתי לאנשים באמונה ולא כתבתי עליהם שטר, ואשתי ובני אינם יודעים מהם,

הטיעו הראשו מותבב על דיווק בפסוק: "עה כמות אהבה קשה משאול קנהה" – האהבה עזה היא כמות. ומכיון שהוא הרי מודעים לקביעת חז"ל (תענית ז): "מי נטלת במני? הוא אומר: קטן נטלת בגדול", הרי שמקורה להיות שהאהבה קטנה בדרגתה מנו המנות, שהרי האהבה היא זו שנתלית במנות. כך שלא יכול להיות שהוא הגון שכזה שבו אדם ייתנו את נפשו עבור אהבתו, בעוד שערך

החיים גבורה פי כמה וכמה מערך האהבה. הטיעו השני יורד לעומק השיטינו של מהות הידידות, והוא מעלה שלמרות שהחבר חשוב שככ' שהוא מוסר את נפשו بعد הצלת חבריו, הוא מיטיב עימיו שהרי הוא משאיר בחים, הרי שהאמנת היא לא כך ולמעשה אין הוא עשה אלא רעה לחבריו, ודומה למי שבא לתקו ונמצא מקלקל.

שכן אם אכן הוא חבריו באמות הרי שחיי הניצול ממות לא יהיה חיים מצערו העומק כל כך לחבריו הטוב מות עבורו. ונמצא שככ' שהוא מוסר את נפשו بعد חבריו כי חייו אינם חיים אם יחרגו את חבריו, אין הוא אלא מטיב עם עצמו ומרע לחבריו, כי רק לטובות עצמו הוא ממית עצמו שלאיאל' להישאר בחים ולהתייסר בחיבוטי האהבה שאינן.

הוי אומר: המוסר את חייו עבור חבריו, פירשו שהוא אהוב את עצמו יותר ממה שאוהב לחבריו. ואם אכן הוא אהוב אמתם לחבריו, הרי שאהבה זו אמורה לפחותו להשאיר עצמו בחים. ואמנם בש"ת יד אליהו [סימן מג] כתוב שדברי ה"הלכות קטנות" סתוימים ואינם מובנים, אולם ביאור הדברים שהובא כאן מותבב על דבריו של האדמו"ר בעל "שפע חיים" מקליינבורג בש"ת "דברי יציב", חושן משפט, סימן עטו אות מא).

\*  
אולם מאידך, מצאו הידוש מופלא על אופן שבו מותר ואפילו מצוחה לאדם למסור את עצמו להריגנה בעבר חבריו. מקור הדברים הוא במא שכתב רבי יודה החסיד ב"ספר חסידים" (אות תרצה, וסימנא מלטא): "שנים שיושבים ובקשו אויבים להרוג אחד מהם, אס אחד תלמיד חכם והשני הדiot – מצוחה להודיעו לומר הרוגני ולא חבריו, קר' ראובן בן איצטקובלי שבקש שיירגנוו ולא לר' עקיבא כי רבים היו צרכיהם לרבי עקיבא".

וכבר העירו, כי בשני התלמודים שלפנינו לא מצאו עובדא שכזאת ברבי ראובן ורבו עקיבא, אלא זו בלבד שבמדרש 'עשרה הרוגין מלכות' (הנדפס בתוך 'בית המדרש'), חלק ו' הביא עיין זה על רבי יהודה בן בא: "ואותו היום שנהרג בן ע' שנה היה... והיה שם זקו אחד ור' ראובן בן איצטקובלי שמו שלח והביאו. אמר לו ר' יהודה מורי... אם רצנן אמות אני תחתק ותנצל אתה. אמר לו רבי יהודה, ר' ראובן אחוי, אם גירותהبشر ודם און און יכולן לבטלה גירותת ממי"ה הקב"ה מי יכול לבטלה...", וכפי הנראה שם הוועתק ל"סדר הדורות" (חלק ב' בערכו). וראה להגאון רבינו יוסף זכריה שטרון משאול שכתב בספריו יזכיר יהוסף' (סימן עח אותן טו) שנעלם ממנו מקור הדבר שמצוה להדיות לומר שיירגנוו ולא התלמיד חכם, ונתינגע שם למצוה כוונת ה'ספר חסידים'.

והגאון היעב"ץ בספרו "מגדל עוז" ('אבן בוחן' פינה א' אות פה) הוסיף עוד יותר על דברי ה'ספר חסידים' וכותב: "גם נראה פשוט

וכראות המלך כי הפליאו לעשות באחרונה מן הראשונה תמה מאד הוא ושרו. יצו המלך ויסירו החרב מעל שניהם וימחול להם ויעשרם עשר גדול, ויאמר להם: בבקשה מכם, אחרי היota חזוק אהבה כזו בינוכם, עשו אותו שלישי לכם, והוא חבירם למלך מון היום ההוא והלאה. ולכן אמרו רבוינו ז' ל' זקנה לך חבר", עד כאן לשונו בעל "שתי ידות".

נקדים ונאמר, כי סיפור זה עבר גלגולים שונים וזכה במספר גרסאות. רשותו היהודית נדפסה לראשונה לפני כחמש מאות שנה בסוף הספר הקדמון 'ספר חנוך' (המיוחס לחנוך בן ירד, אבי מותשלח). לאחר כמה מהשנה כתוב ר' א' די מודינא שמצאו 'ספר הרים', ובאותה העת גם מצא זאת ר' די לוניאנו' בסוף מודש קהילת אשר לי בכתיבת יד'.

האדמו"ר רבי ישראל מרוזין נהג להזכיר סיפור זה, בבואה לפرش כמו חומר את המקרא שכתוב ויקרא יט, יח): "ואהבת לרעך כמוך אני ה'", ואומר שכש שראיינו שחפכו של המלך היה להיכנס בתוך אותה אהבה נפלאה ששרה בין שני האוהבים, בבחינת 'החות המשולש לא בمهرה ינתק', כך גם מבקש הקב"ה מאת בני ישראל שיאהבו זה את זה, והוא אומר להם שבעת שיגיעו למעלה זו של אהבת לרעך כמוך' איזי הקב"ה מבקש 'אני ה' – שיכניסו אף אותו לאהבה זו, ואף הוא יהיה כאוהב נאמן להם! ו"רمتים צופים", וראש תרמ"א

גם על גדויל חסידות נוספים מסופר שהשתמשו במעשה זה בבואם לעורר לאהבת ה' ולכוננה בתפילה, כגון המגיד מעזריטש ואחרים.

\*

אין כל ספק שגם גדויל ישראל שהביאו את הסיפור לא התכוונו לראות בו מודל לחיקוי, ומעשה זה אם היה כי אם אצל אלו שבשלותם לא הכירו את קדושת החיים כעריך עליון. והמוסרascal שנותנו ללימוד מסיפור זה על מעלת הידידות אינו אלא כשהוא כפוף לכך שפעול הדבר אسوה, ומעולם לא עלתה על דעת רבוטינו הקדושים שלמדו מכך הלכה למעשה, אלא שבאו לסבר את האוזן על עצם האהבה והידידות, בבחינת 'תוכו אכל וקליפתו זרך'.

והדברים מפורשים במשנותם של גדויל הדורות שללו חסד לאומות חטא זה, ובשפה שאינה משתמשת לשני פנים הביעו את דעתם הנחרצת נגד כך שאוהב ימסור את נפשו بعد רעהו. וכך נשאל הגאון רבי יעקב החגוי בספריו ש"ת ה"לכות קטנות" (להלן א', סימן רכט): "שנים שאוהבים זה את זה קשה ממש אהבה ונזרה מיתה על אחד מהם, ובא חבריו ונמסר במקומו. איזה מהם עדיף?". בטרם הוא נפנה לעניות על עצם העניין, מקרים בעל "הלכות קטנות" ומגדיר את השאלה כ'דברי בורות' וככזו נראה לא להתייחס אליה כלל, אולם לפנים משותה הדין הוא מסכים לענות כמנהגם של חכמי ישראל שהיו עונים גם על שאלות חסרות טעם, ובכך לקיים את הכתוב (משל' כו, ח) 'ענה כסיל כאולתו'.

גם כשהוא פונה לענות על השאלה, אין הוא מתיחס לנוג' האיסור ההלכתי (שכן הוא מלטא ופשיטה), אלא הוא מעלה שעניינים נפלאים על חוסר ההיגיון שיש בכך שאדם מוסר את נפשו بعد אהבת חברו.

שב ואל תעשה, ולא להיות בקום ועשה בספק של עבירה על נשמורתם מאד לנפשותיכם". ובדברים נחרצים יותר פסק כן להלכה הגאון רבי משה פיננטין בשו"ת "אגורות משה" ו/orה דעה, חלק ב' סימן קעד שאיסור גמור הוא לאדם למסור עצמו להריגנה בעבור חבירו באיזה אופן שיהיה, ואף כשהוא עם הארץ וחבריו תלמיד חכם.

וכבר נודע כי בימי הצעם התעווררה שאלה מהירידה שכזאת, וכי ישיפר הגאון בעל "מקדי ה'" בהקדמותו בספריו, על עובדה נוראה שהנגיעה אליו באחד שרצה למסור נפשו למען חבירו שהוא גדול ממנה בחכמה, והוא אסר זאת עליי, יעוני בדבריו המרטיטים). על פי אמרתו הנפלא של יידי הרה"ג רבי ישראל דנדורייך – קובץ "ע"ץ חיים" באבוב, גליון ה' וועיין שם בהמשך דבריו

שאין אדם רשאי למסור עצמו להריגנה להצלח חבירו מרצו פושט ומאהבה שאינה תלואה בדבר, אם אין יודע בבירור שחבירו תלמיד חכם כשר וצדיק ממנו וכו', دائ לאו הכי ודאי אמרינו 'מאוי חזית דדמא דידייה סומק מדידך', ולפיכך אפילו בנו ייחדו אשר אהב אינו יכול להצלח בשליל זה, אם לא שהאב זכו שאין אפשר לו לקיים עוד מצות פריה ורבה, בזה נראה להקל כשהוא בן מלה מא מקומו, או שהוא ילד קטן שעדיין לא התנכר במעלויו, ועודין צ"ע.

**אולם הגאון רבי אליעזר יהודה ולדנברג בספריו שו"ת "ציצ אליעזר"** (חלק י', סימן כה, פרק ז'>About ט): "והדברים מבהילים ולא ידעתם מוקור להלכה זו, וכנראה הרגש מזה המוגדל עוז בעצמו, וכן סיים את דבריו בלשונו: ועודין צ"ע. ואם גם לדברי הדבר בספק עדנה, הרי יש לומר בזה ספק נפשות להקל, דהיינו להיות בזה

## פיקוח נפש במאי שלאIOC לשמור שבת אחרת

סכנה מבקשת להחמיר ולמסור את נפשו על קדושת השבת, על דרך מה שמצוין בפסקים לגבי דברים שאין צורך למסור את נפשו לעליהם ומכל מקום חסיד המוסר נפשו אין עליו חטא – האם ניעתר לבקשותיו ונניח לו למות, או שמא ההיתר לחסיד למסור את נפשו אינו אלא כאשר הוא אנוס על ידי הגויים וכיווץ זהה, אבל במקרים שנייתו להידחות וההלהכה היא שיש להחל שבת ולפקח את נפשו – בעל כרחו יחללו את השבת ויצילו?

והנה, בגמרא מצינו כמה וכמה טעמים על מה שפיקוח נפש ווחיה שבת, ואחד מהם הוא שמחלلين עליו שבת אחת כדי שיישמר שבתות הרבה. ואם כן יש לומר שלטעם זה פשוט אסור, שהרי לעומת ה"חומרא" שלו שלא להחל שבת אחת – הרי בכך יגרום לעצמו להפסיד שמירת שבתות הרבה, ואין זו חומרא כלל. כל זאת – بما שעתיד לחוות שבתות הרבה, אולם במאי שבודאי לא יהיה עד לשבת הבאה, יתכן שבמקרה שיבקש שלא עבורי את השבת ניעתר לבקשותו, שהרי ממילא לא ישמר שבתות הרבה, ואם הוא מבקש להחמיר ולמסור נפשו על קדושת השבת – רשאי. זו הייתה כוונת ה"אור החיים" בדבריו, אולם ה"שפתאמת" מוסיף שלמעשה שאלת וזה עודין צריכה עיון.

עוד בעניין זה: עיון בשו"ת "מנחת אליעזר" – חלק א' סימן ט') "מנחת חינוך" – מוסך השבת, אותן ג' "אוור יהודה" – תשא; "שפתאמת" – ליקוטים, עמוד עז

\*  
על יסוד ביאورو זה של ה"אור החיים", ישב הגאון רבי אהרון עזראיל, ראב"ד לעדת הספרדים בירושלים, בעלשו"ת "כפי אהרן", קושיא גודלה אודות המעשה הנודע והמובא בוגمرا לעיל לה: על היל הזקן שפעם אחת לא מצא להשתכר כסף כדי לשומר בית המדרש ועל כן עלה ונתקלה וישב על פיו ארובה כדי שישמע דברי-אלוקים חיים וירד עליו שלג וכוי' וכאשר מצאו הוי עליו רום שלוש אמות שלג, פרקוחו והרחיצו וסכוחו והושיבו הוי נגנד המדרשה, אמרו: "ראוי זה להחל עליו את השבת". מה טובות של אמרה זו – תמה בעל "כפי אהרן" – והלא אףלו

**פג'** מי שנפללה עליי מפולת, ספק הוא שם ספק אין שם, ספק כי ספק מות, ספק נカリ ספק ישראל – מפקחין עליי את הגל.

אוודות ה"ציצוי" שמרו בני ישראל את השבת לעשנות את השבת לדורותם" (שםות לא, ט), כתוב הגאון רבי חיים בן עטר, בעל "אור החיים" מספר ביורומים, וזה אחד מהם: ידוע הדיון שלצורך פיקוח נפשו של אדם מישראל מחייבים את השבת, ועל כן אומרת התורה: "ושמרו בני ישראל", דהיינו: "אם תמיימת לך לשמר איש ישראל אפילו בערך כבוד שבתי רoka לעשות", דהיינו: באדם שישנו בגדרعمוד לעשנות, אבל מי שודאי לא יקיים ולא יגיע לשבת לשומרו, הגם שרפואות אלו יועילו לשעות או לימים – לא חילל עליו את השבת, עד כאן ביאورو של בעל "אור החיים".

ובדבריו הם פלא, כפי שתמהו רבים, שהרי גمرا מפורשת היא לפנינו, שמקחין את הגל גם בשביל חי שעה, וכן נפסק להלכה (ומב"ס פ"ב ה"ח, ש"ע שכת ס"ד).

**הגאון בעל "**מנחת חינוך"**"** (מוסך השבת, אות ג') הביא בשם חכם אחד לישב שמה שמחלلين שבת על חי שעה – זה דока בחילול דרבנן, דהיינו לפkick הgal, שטולטolan אבניהם הוא רק איסור דרבנן, אבל חילול דאוריתא אין מחייבין לחוי שעה, כי לא שמענו מן הפסוק שחיי שעה יהיו חשובים כדי לעבר עליהם באיסור מדוריתא. אולם ה"מנחת חינוך" עצמו חולק על כך, יועיון בדבריו.

тирוץ נוסף הובא בשם של הצדיק מאפטא, בעל "אוור יהודה" שמקודם שתירוץו הוא "כדי שלא נשווה את האור החיים הקדוש ח'י" כסוטר דברי הש"ס והפסקים, נוכל לומר בדרך אפשר – שכונת ה"אור החיים" היא באופן שבאה הסכנה לחולה בשבת לעת עבר, ובווד שיתעטקו בשחיקת הסטמננים ובבישול הרפואות יחשך יום וויהר חיל, ואם כן ביום שבת עצמו לא וועל אףלו על שעה אחת, ובכגון זה אין להחל שבת.

ואף האדמו"ר בעל "שפתאמת" מגור נשאל על כך, וכתב בתחילת שואלי איזה תלמיד טועה כתבו, אולם לאחר מכן הוא מנסה ליישב את דבריו באופן נפלא: לכואורה יש לחקור מה יהיה הדין במקרה שהחולה שיש בו

שלפנינו, מיושבים הדברים. וכך כוונתם הייתה להכרי: במרקחה שלפנינו, אף אילו היה ברור לנו שתיכף ומיד לאחר הרחיצה והסיכה ימות ולא יקיים שבתוות אחרות, ואם כן נמצא שהיה זה חילול שבת ממש – מכל מקום כך ראוי היה לנוהג באדם כזה שהמית עצמו על כבוד התורה כדי לשמעו דברי אלוקים חיים!  
כפי אהרן – ש"ת וחידושים על הש"ס, חלק ב'

על פחות שבישראל מחלין את השבת, שהרי הלכה רוחחת היא "פיקוח נפש דוחה את השבת"? זאת ועוד: לו נרצה להסביר שטורתה של אמרת "ראוי זה להלל עליו את השבת" הינה כדי להחדיר לביבם של בני היישיבה שכד הוא שפיקוח נפש דוחה שבת – היה מeo הרاوي לומר זאת קודם שחיללו עליו את השבת, אבל לאחר מעשה שהרחיכו וסכומו – איזה צורך יש באמירה זו? אלום בעקבות ביארו הנ"ל של בעל "אור החיים" בפסוק

## התורה, לדבש – מאירה עיניים!

דבר כי טוב הוא – כן תהא רודף לדעת חכמה", ובמאירי (שם): "כמו שיערב לך אכילת הדבש והנופת לרוב מתקם, כן יערב לנפשך הטורה בחכמה".  
ובזוהר הקדוש (ויחי רם, א) מצאו: "דבש – דא תורה שבعل פה, זכתיב (תהלים יט) 'ומתוקים מדבש ונופת צופים'. מתווק – דא תורה שבעל פה". וב"תנאה דבר אליהו" (רבה, פרק כה) על הפסוק (שיר השירים ה, א) "אכלתי עירע עם דבשי", נאמר: 'אלו מדרש הלכות ואגדות'  
"באר משה" – שמואל, עמ' שכ

**פג'** מי שהוו בולמוס מאכילין אוות דבש וכל מיני מתיקה, שהדבש וכל מיני מתיקה מאיין מאור עניין של אדם. ואף על פי שאין ראה לדבר, זכר לדבר: "ראו נא כי אודו עיני כי טעםתי מעט דבש הזה".

ודע, כותב האדמו"ר בעל "באר משה" מאוז'רוב, שהוא הדיו בתורה ובמצוות, אם הוא טועם בדברי תורה, המאור שבה מחיזרו למוטב, שהרי התורה נקראת דבש, כמו שנאמר (תהלים יט, יא) "ומתוקים מדבש", ונאמר ממשי כד, יג: "אכול בני דבש כי טוב וגוי' כן דעת חכמה לנפשך", ופירש רשי: "כלומר, דרך בני אדם לאכול

## גליון זה מוקדש לרפואת

התינוקת חווה רות בת שלומית לרפואה

התינוקת גאולה דבורה בת שושנה לרפואה

הרבי בן מרים לרפואה

# לזכך את החורבן, לזכות לנאותה.



הופיעו כМОזא שלל רב – בין המצדדים

פנינים נפלאים בענייני  
בין הצדדים, מגילת איכה,  
הקינות וענייני גלות וגאולה  
– שלוקטו מאוצרם של גאוני  
הדורות, ועובדו מחדש  
לשון זמנו בסגנון הנודע  
של ספרי 'МОזא שלל רב'

הכרך ה-כ"ה בסדרה  
שכבשה את לב הציבור  
זכתה למכתבי ברכה  
והסכמתן מגדולי דורנו

'כל המתאבל על ירושלים – זוכה ורואה בשמחה' (תענית ל')

הספרים שהופיעו עד כה בסדרת "МОזא שלל רב": על תורה – בראשית, שמות, ויקרא, במדבר, דברים | על שבת ומועדים – ימים נוראים, סוכות, חנוכה, פורים ומגילת אסתר, הגדה של פסח, שביעות ומגילת רות, ברכת המזון וזמירות שבת | על דג"ץ – יהושע, שופטים, שמואל א', שיר השירים, תהילים | בסדרת 'ישל לא יחס' הופיעו עד כה הכרכים: בראשית, שמות ויקרא, במדבר, דברים



עכשו בחניות הספרים (לפרטים: טל. 052-7679264)