

על הפרשה

# וישב

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

[46254625M@gmail.com](mailto:46254625M@gmail.com)

אשמח לקבל הערות והארות

# מחשבה ומוסר

**"וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען" (לז, א).**

פירש רש"י, ביקש יעקב לישב בשלוה, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה אומר הקדוש ברוך הוא לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה.

ביאר הגאון ר' יעקב ניימן זצ"ל, שאין ענין עונש נאמר כאן, ולא חלילה קצרה ידו מליתן לצדיקים ב' עולמות, אלא כך גזרה חכמתו יתברך כי חיי שלוה ומנוחה לא יתכנו לעלות בקנה אחד עם חיי העולם הזה, מציאותם של חי העוה"ז מהווה סתירה מוחלטת לחיי שלוה, וכל מקומה רק בעולם הבא.

וכל זה מפני שהעוה"ז נברא רק כדי "לעבדה ולשמרה", לעבדה זו מצוות עשה, ולשמרה זו מצוות לא תעשה, וכל חיי העוה"ז הם הכנה לחיי העולם הבא. והיה אומר המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, הראיתם פעם בית חרושת אשר בו כסא נוח עבור הפועלים? העולם הזה הוא בית חרושת, ולכן לא שייך שיהיו בו חיי שלוה.

והוסיף את ביאורו של הסבא מקלם זצ"ל למעשה (ברכות לא, א) שישבו רבנן בבית המשתה של מר בריה דרבינא, ובקשו מרב המנונא לשיר לפניהם, ואמר להם "ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן", והקשה הסבא זצ"ל, הלא אותם אמוראים בקשו לשמח את החתן והכלה, וכי איזו שמחת חתן וכלה יש בשיר זה, והרי הזכרת המות מטילה עצבות על האדם. וביאר, שאצל חז"ל הקדושים בגדלותם הנוראה, הזכרת יום המות לא די שלא גרמה להם עצבות כלל, אלא אדרבה הביאה אותם לידי שמחה עלאית מרוממת, כי אין לך דבר גדול שמעורר את האדם יותר מזכרון יום המות, ועל ידי זכירה זו הוא מתעורר להכין עצמו לחיים הנצחיים, וזה נותן לו את הכח לעמוד ולהתגבר על היצר לבל ישל חלילה בעבירה, ולכן כאשר רצו לשמוח שמחה אמיתית שאינה מזויפת, מצאו לנכון לשורר לפניהם "ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן", שזו הדרך היחידה לעמוד נגד נסיונות העולם הזה, ויש לשמוח על זכירה זו.

**"וישב יעקב בארץ מגורי אביו" (לז, א).**

כתב רש"י, ביקש יעקב לישב בשלוה, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה אומר הקדוש ברוך הוא לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה.

עורך מכאן המשגיח הגרי"ל חסמן זצ"ל, שהנה אם נשאל אדם במה היה רוצה כדי להגיע לדרגה גבוהה ברוחניות, ברור כי תשובתו היתה כי רצונו שיהיה לו בית לימוד מרווח בפני עצמו, מרוהט יפה בספרים חדשים, וכלים נאים המרחיבים דעתו של אדם, ושתהיה פרנסתו תמיד מוכנת בלי שתטריד את מנוחתו, ואז יוכל להתמיד בלימודו בעיון והעמקה כראוי.

ולכאורה לא נמצא סתירה לדעתו בכוונה הרצויה לשם שמים, אבל לכשנעמיק קצת יש

להתבונן שלא "הרחבת הדעת" חסרה לו אלא "הרחבת החומר", ומדוע שלא יוכל ללמוד כראוי גם במצבו הנוכחי, ומדוע הוא מתאוה לדברים שאינם לו, וחושב כי רק אז יוכל לעבוד את ה' בשלימות. כי עיקר העבודה של האדם אינה להשיג ולקבל מה שאין לו, אלא להסתגל ולקנות חכמה במצב אשר נמצא בו, וזה מה שאמרו חז"ל "ובכל מאודך" בכל מדה ומדה שמודד לך, ובכל מצב שבראו הקב"ה יש עליו לעבוד את ה' בכל כוחו.

והצדיקים נתבעים על זה ביותר, ואף יעקב שעבר במחשבתו רגע אחד של מחשבה אולי היה יותר טוב שיהיה לו שלווה ועל ידי כך יוכל לעבוד את ה' יותר כראוי, כבר נתבע משמים אף על מחשבה רגעית כזו, וקפץ עליו רוגזו של יוסף, כי "סביביו נשערה מאוד", וכמה שהאדם יותר קרוב ויותר בר מעלה יש עליו תביעה יותר גדולה.

**"יוסף בן שבע עשרה שנה היה רעה את אחיו בצאן והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם" (לו, ב).**

**האפיקים ים** (הקדמה לחלק ב) העיר כמה קושיות בפסוק זה. א. מה התורה הוסיפה לכתוב "והוא נער" ומה בא זה ללמדנו. ב. מהו הלשון "ויבא", והיו צריכים לכתוב ויספר כמו שכתוב להלן. ג. מהו הלשון "אל אביהם" ולמה לא כתבו אביו.

ויבאר באופן נפלא, שהפסוק בא לומר עד כמה גדלה צדקתו של יוסף, שלא בא חלילה להוציא דיבה סתם על אחיו, וכוונתו היתה רק לטובה ובאופן שמותר על פי הדין. שהדין הוא שאם אחד רואה בחבירו שעושה דבר שלא כהוגן, והוא רוצה לגלות לאביו או לרבו שיוכיחנו ויחזירו למוטב, יש בזה כמה תנאים. א. שבתחילה יוכיחנו הוא בעצמו, ורק אם לא יועיל אז מותר לגלות לאביו או לרבו, וכן אם משער שתוכחתו לא תועיל, מותר לו לגלות. ב. שלא יגדיל את העולה ולא יוסיף שום דיבור שיוכל להעלות את העולה יותר מכפי שהיא. ג. שיכוון דוקא לתועלת ולא להנות מפגם חבירו.

ולפי זה יובנו דברי הפסוק, שבתחילה הקדים הכתוב ואמר "והוא נער", וזה מתרץ מדוע לא הוכיחם יוסף עצמו קודם שסיפר לאביו, וזה משום שלפי השערותו חשב שודאי לא תועיל תוכחתו, שהרי הוא היה משמש ומשרת את בני השפחות שהיו מזולזלין בעיניהם. ואחר כך אמר "ויבא" היינו שלא הוסיף שום דיבור, אלא רק כמביא דבר ממקום למקום בלי הוספה וגרעון. ואחר כך אמר שסיפר זאת "אל אביהם", ולא אמר לאביו, וזה מלמד שהיתה כונתו לתועלת דוקא ולא ליהנות מהפגם שלהם, ולכן סיפר זאת ל"אביהם", שלא הרגיש בסיפור שהוא גם אביו ואולי על ידי כך הוא ימצא חן בעיניו יותר מהם, אלא התייחס כאילו אינו אביו כלל אלא רק אביהם, והכל היה רק לתועלת ולא ליהנות מהפגם שלהם.

**"ויקנאו בו אחיו" (לו, יא).**

בחלום הראשון כתוב שהם שנאו אותו, ואילו בחלום השני נאמר שקנאו בו, ומה הבדל ביניהם.

ביאר זאת הבית הלוי באופן נפלא, שבחלום הראשון נאמר לו שיהיה גדול מאחיו בעושר

ובפרנסה, ובהצלחת העולם הזה, ושאחי יצטרכו לו, כמו שחלם שכל האלומות השתחוו לאלומתו, ועל זה אין אחי יוסף קנאו בו, כי אין מה לקנאות בעניני גשמיות שיהיה לו יותר מהם, ורק שנאו אותו על שחשב שהוא ימשול עליהם.

אבל בחלום השני היה זה על יתרונו ברוחניות, שהשנים עשר כוכבים שהם רומזים על העולם המונהג בסדרן של י"ב מזלות, בזה הם קנאו בו, שהוא יהיה ברוחניות מעליהם, והיא קנאה המותרת וכמו שכתוב "אל יקנא לבך בחטאים כי אם ביראת ה'" (משלי כג, יז).

**"ועתה לכו ונהרגו ונשלכו באחד הברות ואמרנו חיה רעה אכלתה ונראה מה יהיו חלמותיו" (לז, כ).**

כתב רש"י, אמר ר' יצחק מקרא זה אומר דרשני, רוח הקודש אומרת כן. הם אומרים נהרגו, והכתוב מסיים ונראה מה יהיו חלומותיו, נראה דבר מי יקום או שלכם או שלי. ואי אפשר שיאמרו הם ונראה מה יהיו חלומותיו מכיון שיהרגוהו בטלו חלומותיו.

יש להבין מדוע אי אפשר לומר שאחי יוסף אמרו משפט זה, כדי להוכיח את צדקתם ושלא יתקיימו חלומותיו.

ביאר זאת הגאון ר' בן ציון ברוך זצ"ל, בדרך כלל בכל מריבה שבני אדם רבים ומתנכלים אחד לשני, כל צד מנסה להרבות במילים וטענות כדי להוכיח שהוא צודק, אבל כשבאים לדון לפני הרב מי צודק, אין הוא צריך להוסיף על פסקו שום דבר ורק צריך לפסוק את הדין אם הוא חייב או פטור.

וזה מה שחז"ל מלמדים אותנו, שאחי יוסף דנו את יוסף הצדיק על פי דין שחייב מיתה, ולא התערב בהם שמץ של רגשות בני אדם הטבעיים של מריבה וכדו', אלא רב שפוסק את הדין, ולכן לא יתכן שהם יוסיפו לומר "ונראה מה יהיו חלומותיו" שאין כאן איזה צדדי נגיעה לראות מי צודק בויכוחם, ואין להם אלא לומר את דינו שיהרגוהו, ורק רוח הקודש הוסיפה לומר "ונראה מה יהיו חלומותיו".

**"וישמע ראובן ויצלחו מידם ויאמר לא נכנו נפש" (לז, כא).**

אמרו חז"ל (רבה פד, טו), ר' נחמיה אמר, אמר ראובן אני בכור ואין הסרחון תלוי אלא בי, רבנן אמרי אמר ראובן הוא מונה אותי עם אחי ואיני מצילו, אני הייתי סבור שנדחתני מכח אותו מעשה והוא מונה אותי עם אחי שנאמר ואחד עשר כוכבים משתחווים לי ואיני מצילו, אמר לו הקדוש ברוך הוא אתה פתחת תחלה בהצלת נפשות חייך שאין מפרישין ערי מקלט תחלה אלא בתחומך.

ביאר הגאון ר' אליעזר קאהן זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק), שהנה כבר ייסד מרן הגרי"ס זצ"ל (אור ישראל, ל) כי הדרך לעבור במקום הנסיון הוא על ידי הגדלת היראה והקטנת הנסיון, והיינו שצריך ללמוד מאמרי מוסר ולהגדיל את היראה ועל ידי כך היא תתן לו עוז לעבור את הנסיון, אך באותו זמן צריך האדם אף להקטין את הנסיון, שכן על פי הרוב קושי הנסיון נובע מצד הדמיון המפחיד אותו ומגדיל את הנסיון יותר מכפי שהוא במציאות, ולזה נחוצה התחכמות

גדולה כדי להבין שבמציאות הנסיון אינו כל כך גדול.

וזאת אנו רואים אצל ראובן, כי נעזר בשני התחבולות, שגם הגדיל את היראה וכמו שאמר ר' נחמיה, אמר בכור אני וכל הסרחון אינו נתלה אלא בי, והיינו שהתביעה נגדו היא יותר גדולה. וגם הקטין את הנסיון, וזה במה שאמר שיוסף מנה אותו עם אחיו, ועל ידי כך הוא הקטין את השנאה שלו ליוסף, שאם הוא חושב אותו עם שאר אחיו הריהו ראוי להצלה.

**"וישמע ראובן ויצלהו מידם ויאמר לא נכנו נפש" (לז, כא).**

אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני רות, תרד), אילו היה יודע ראובן שהכתוב מכתוב עליו וישמע ראובן ויצילהו מידם, בכתפו היה מטעינו ומוליכו אצל אביו.

ביאר הגאון ר' חיים זייצ'יק זצ"ל, שחז"ל רמזו כאן על יסוד מוצק וגנוז בכח נפש האדם, שאין האדם מתאמץ לנצלו ולהשתמש בו בכל עת מצוא, והאדם משלה את נפשו שכוחותיו מוגבלים ומצומצמים מאד, ובכל משימה ותפקיד שהוא נוטל לעצמו, חיש מהר מתעייף מסיבת העדר אמונתו והכרתו בכוחות נפשו הצפונים בו.

וזה ביאור דברי חז"ל שאילו היה ידע ראובן שהכתוב מכתוב עליו היה מטעינו בכתפו, שראובן חשב שלא יכול להצילו ועשה את כל מה שהיה יכול לעשות, אבל אילו היה יודע שהתורה תכתוב עליו שהלך להצילו, ע"כ שבאמת היה בכוחו להצילו לגמרי, ואם היה יודע כן שיש בכוחו להצילו היה ודאי מטעינו בכתפו ומביאו לאביו, ולכן יש עליו תביעה שלא העריך מספיק את כוחותיו שהיו לו.

**"והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד וגמליהם נשאים נכאת וצרי ולט הולכים להוריד מצרימה" (לז, כה).**

כתב רש"י, למה פרסם הכתוב את משאם, להודיע מתן שכרן של צדיקים, שאין דרכן של ערביים לשאת אלא נפט ועטרון שריחן רע, ולזה נזדמנו בשמים שלא יוזק מריח רע.

רבים תמיהו בזה מה ראתה ההשגחה העליונה למנוע ממנו דוקא צער זה של ריח רע, בשעת צרה וצוקה עבורו, ומה תועלת יש במניעת צער קל של ריח רע בשעת צער גדול כ"כ שהוא עומד לימכר לעבד למצרים.

**והגאון ר' אליהו ברוך פינקל זצ"ל** כתב לבאר זאת בכמה דרכים מדברי רבותינו בעלי המוסר כל אחד לפי דרכו.

א. **"ב'קלם"** הוכיחו מכאן את דקדוק הדין שגם בעת שבאה גזירה או עונש על אדם הכל מדוד בתכלית הדקדוק ואינו נענש בכי הוא זה יותר מהראוי לו, וכיון שלא הגיע ליוסף סבל של ריח רע, אף שהוא דבר זוטר במצבו, מ"מ כיון שזה לא היה במידה שנגזרה עליו, סיבבה ההשגחה שלא כדרך הטבע כדי שלא יבוא לו סבל זה שלא כדין.

ב. **"ב'סלובדקה"** האירו מכלל זה על נקודת גדלות נפש האדם, שמדקדוק ההשגחה בזה אתה למד שאף האדם הנמצא בשפל המדרגה והולך לימכר לעבד, אין זה פוגע בגדלותו ואינו מאבד את חושיו הרוחניים עד שאף ריח רע שהוא דבר פעוט כ"כ מפריע לו בשעה כזו.

ג. ב"נובהרדוק" הביאו מזה לצד השני, להראות עד כמה האדם כבול אחר עניני העולם שאפילו בשעה כזאת עדיין תופס ענין פעוט כזה ענין אצלו, ואינו שליט על מחשבתו ורגשותיו להסיטם מזוטות אלו.

ד. ב"טלז" ביארו על דרך משל, שהנה יש שני מיני אנשים המשתמשים בסכין לחתוך ולחבול בגוף האדם, והם רופא מנתח ולהבדיל רוצח, ובכדי לעמוד על החילוק ביניהם ולדעת איזה מהם של המנתח ואיזה מהם של הרוצח, אנו רואים כי הרופא נוטל סכין נקיה היטב, ולובש כפפות על ידיו, וכך עושה הכל באופן הנקי ביותר, כי גם החיתוך שהוא חותך מטרתו להציל, מה שאין כן הרוצח שמטרתו להרוג, נוטל סכין מלאת חלודה ואינו מקפיד על הנקיון כלל. כך הראה הקב"ה ליוסף, שצרות אלו שעוברות עליו אינן באות מסכין של מרצחים אלא מסכין של מנתח, ואלו הן יסורין שעל ידן יעלה לגדולה ובבוא הזמן יהיה הצלה לכל משפחתו מן הרעב על ידו, ולכן סובב הקב"ה שיהיו נושאים בשמים בידיהם, בכדי שידע יוסף שהרופא המנתח הוא המורידו למצרים ולא הישמעאלים המרצחים.

**"ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את דמו. לכו ונמכרנו לישמעאלים וידנו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא וישמענו אחיו" (לז, כו-כז).**

יעקב אבינו בברכתו ליהודה אמר לו, "גור אריה יהודה מטרף בני עלית", ופירש רש"י, סלקת את עצמך ואמרת מה בצע וכו'.

וענין זה הוא פלא, מהו השבח בהצלה ממות ומכירה לישמעאלים, והרי אמרו חז"ל (בבא בתרא ח, ב) ששבי קשה הוא מכל המיתות, ועוד מבואר בחז"ל (מדרש רבה צא, ו) שאחי יוסף הלכו לחפשו בשוק של זונות, והיו בטוחים שירד עד לתהום, ואם כן מהו השבח שנשתבח בו יהודה על עצת המכירה.

למד מכאן הגאון ר' אייזיק שר זצ"ל ענין עמוק, המלמדנו שכאשר אדם מתחבט בבעיה, והוא חסר עצה ותושיה, ומפחד שאם יעשה פעולה היא עלולה להיות בגדר של מעוות לא יוכל לתקון, מוטב שימשוך את ידו ויניח להשגחה העליונה לנווט את הענין כרצון הקב"ה.

וזה מה שעשה יהודה בעצתו למכור את יוסף, שהיו לו ספיקות בדבר אשמתו של יוסף, והוא החליט ש"ידנו אל תהי בו", והניח להקב"ה לעשות כרצונו, ובאמת על ידי כך התגלגל שירדו למצרים והתקיימו החלומות.

**"וישב ראובן אל הבור" (לז, כט).**

וביאר רש"י, שראובן לא היה במכירתו, כי עסוק היה בשקו ובתעניתו על שבלבל יצועי אביו.

ואמרו חז"ל (ילקוט שמעוני, קמב) אמר לו הקדוש ברוך הוא, מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה, ואתה פתחת בתשובה, חייך שבן בנך עומד ופותח בתשובה, ואיזה זה הושע שנאמר שובה ישראל עד ה' אלקיך.

ויש להבין, הלא כבר אדם הראשון וקין עשו תשובה לפניו, ובמה היה ראובן ראשון שפתח

בתשובה.

ביאר הגר"י ניימן זצ"ל, שאדם הראשון וקין ידעו שחטאו, וכשאדם יודע שחטא לא קשה לו לעשות תשובה, כי אחרי שחטא כבר סר ממנו היצר הרע ומתחרט על חטאו, אבל מי שחושב שהעבירה היתה מצוה, לו קשה מאוד לעשות תשובה, ואפילו שבאים עליו יסורים אינו מתחרט כי חושב שעשה מצוה, וכדי להבין שהמצוה היא עבירה צריך הרבה דעת וחכמה. והחטא של ראובן היה שבלבל יצועי אביו, ואמרו חז"ל (רש"י לעיל לה, כב) שתבע עלבון אמו, וחשב שמקיים בזה מצות כיבוד אמו, ובכל זאת אחר שהכיר שזו עבירה הלך ועשה תשובה, ותשובה כזו אף אחד לא עשה לפניו, והיא תשובה קשה יותר שצריך להבין שהמצוה היא עבירה.

**"יהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו" (לה, א).**

כתב רש"י, למה נסמכה פרשה זו לכאן, והפסיק בפרשתו של יוסף, ללמד שהורידוהו אחיו מגדולתו כשראו בצרת אביהם, אמרו אתה אמרת למכרו, אלו אמרת להשיבו היינו שומעים לך.

ומבואר כאן, שהתביעה הנוקבת על יהודה באה מצד האחים עצמם, למרות שגם הם בעצמם השתתפו במעשה המכירה של יוסף, מכל מקום הם טענו כנגד יהודה, מדוע לא השפעת עלינו באותה שעה שלא למכרו אלא להשיבו לאביו.

אמר על כך המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל כי דבר זה מזכיר לו את המעשה שהיה מספר החפץ חיים זצ"ל, על סוחר גדול ביי"ש, שבזמן מסחרו המיסוי הממשלתי בענף זה היה גבוה מאוד, והיה איש זה רגיל להעלים את עסקיו ולגנוב את דעת הממשלה, והתעשר מזה מאוד. עד שפעם אחת נתודעו מזה ותפשוהו, והוליכוהו בשלשלאות של ברזל למקום המאסר, והנה בדרכו לבית האסורים, עברו דרך העיר "ראקוב", וביקש אותו האיש מן השוטרים כי יניחוהו לסור לרב העיר. וכאשר בא לפני הרב, יצא בטענות גדולות על הרב ואמר לו, מדוע הנחתם אותי לעשות מעשים כאלה, מדוע לא הוכחתם אותי, מדוע לא אמרתם לי כי לא ארויח מזה כי סוף גנב לתליה.

והיה החפץ חיים רגיל לחזור על מעשה זה בתוכחת מוסר על מניעת מצות תוכחה, כי רבה היא.

וכל זה אנו לומדים מאחי יוסף, כי הם בעצמם תבעו את יהודה שהניח אותם למכרם, "איום ונורא המוסר השכל היוצא מכל זה".

**"וימאן ויאמר אל אשת אדניו" (לה, ט).**

הטעם על התיבה "וימאן" הוא שלשלת וכן יש פסיק אחריה כדי להפרידה מן התיבות "ויאמר אל אשת אדניו".

עורך על כך ה"שם משמאל", שיוסף מיאן לא מצד הטענות אלא שמיאן בלי שום טעם ובלי שום התחכמות, וכל טענותיו היו רק כדי להרגיע את אשת אדוניו. וזה לימוד גדול לכל



איש ואיש, כשיגיע לפניו מעשה אשר אינו ראוי, שלא ידחה אותו בטענות על ידי השכל, כי השכל אינו תמיד בהיר להחליט האם הדבר ראוי כי הוא משוחד מחמת היצר, ולכן צריך למאן ביצרו בלי שום התחכמות כלל, ורק על ידי כך יוכל לנצחו.

**"הוא מוצאת והיא שלחה אל חמיה לאמר" (לח, כה).**

כתב רש"י, לא רצתה להלבין פניו ולומר ממך אני מעוברת, אלא לאיש אשר אלה לו, אמרה אם יודה מעצמו, יודה, ואם לאו ישרפוני, ואל אלבין פניו. מכאן אמרו נוח לו לאדם שיפילוהו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים.

מובא על כך **בספרי החסידות**, לא נאמר "חייב" אדם או "צריך" אדם להפיל את עצמו לכבשן האש, אלא "נוח לו" לאדם, כלומר עד כדי כך צריך להיות תקוע בקרבו אהבת ישראל, עד שיהיה נוח לו להיזרק לכבשן האש מלהלבין פני חברו ברבים.

**"יזכר יהודה ויאמר צדקה ממני" (לח, כו).**

אמרו חז"ל (סוטה י, ב) יהודה שקדש שם שמים בפרהסיא, זכה ונקרא כולו על שמו של הקדוש ברוך הוא.

עורר על כך **הגאון ר' אברהם יפה'ן זצ"ל**, כמה טועים אנשים לקבוע איזה דבר הוא קידוש השם ואיזה הוא חילול השם, חז"ל מהללים את יהודה על שהודה במעשה תמר, ואילו היה בזמנינו אין ספק שהיו אומרים הבריות שהוא חילול השם גדול.

וזה משום שיש השפעה אשר כל מעשה נמדד במדת ההצלחה הגשמית שלו, ואין נתפס אצל אנשים שמסירות נפש למען האמת היא קידוש השם אמיתי, ואדרבה חילול השם הוא מה שמתעלמים מן האמת משום כל מיני חישובים אנוכיים, ומה שמפקיר את עצמו למען כבוד ה' יתברך זהו קידוש השם.

וכמו שכתב **בחובות הלבבות** (שער הבטחון, ג) שלפעמים הקב"ה מייסר את הצדיקים כדי שילמדו מהם בני אדם איך צריך לעבוד את ה' בשמחה גם מתוך עוני וצער. ואין ספק שאם יראו את הצדיק יושב בשלוה זהו קידוש השם, שיראו כולם שדרך התורה היא האמת, אבל בכל זאת הקב"ה מביא עליו יסורים כדי להראות את מסירות נפשו, וזה קידוש השם יותר גדול שעובד את ה' אף מתוך דוחק.

וכמו כן כשהולכים להשפיע על אחרים, יש טעות אצל רבים שחושבים שהעיקר הוא להראות את יופי התורה כי טובת מראה היא, ועל ידי כך ימשכו את הבריות לדרך התורה, אבל זו טעות, משום שעיקר המשיכה לתורה ועבודת ה' צריכה להיות על ידי הכרת האמת והשלמות האמיתית שיש בתורה, ואין צורך לסלסל בשערו כדי לקרב את הבריות לתורה.

**"יוסף הורד מצרימה" (לט, א).**

כתב רש"י, חוזר לענין ראשון, אלא שהפסיק בו כדי לסמוך ירידתו של יהודה למכירתו של יוסף לומר לך שבשבילו הורידוהו מגדולתו. ועוד, כדי לסמוך מעשה אשתו של פוטיפר

למעשה תמר, לומר לך מה זו לשם שמים אף זו לשם שמים, שראתה באצטרולוגין שלה שעתידה להעמיד בנים ממנו ואינה יודעת אם ממנה אם מבתה.

עורר המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל, הנה חז"ל השוו את אשת פוטיפר לתמר הצדקת ששניהם נתכוונו לשם שמים, ואם כן מה היה ההבדל ביניהם, אשר תמר זכתה ויצאה ממנה כל מלכות בית דוד, ואת אשת פוטיפר כינו אותה חז"ל בשם ארורה (עי' רש"י לקמן מ, א).

ותירץ בשם הסבא מקלם זצ"ל, שיש ללמוד מכאן כי לא די לאדם אשר הראשית הוא טוב, כי גם אם ההתחלה טובה עדיין אין להיות בטוח כלל מה יהיה אחרית וסוף הדבר, והמרחק ביניהם גדול, ועיקר עבודתו של האדם לדאוג ולהתחזק להוציא את הטוב עד האחרית.

ותמר שנתכוונה לשם שמים, ראשיתה היתה טוב, ואף האחרית היתה טובה, שאף שראתה שכל הלשם שמים שלה יורד לטמיון, שהרי הכריעו את דינה לשריפה, ובכל זאת הסכימה ליפול לכבשן האש ולא להלבין את פני יהודה, כי הכל היה לשם שמים, ולכן זכתה להעמיד את מלכות בית דוד. אבל אשת פוטיפר אף שנתכוונה בתחילה לשם שמים, אבל לא הצליחה להמשיך בדרך זו, וכשראתה שהתכנית שלה לא מצליחה, התחילה לרדוף את יוסף, עינתה אותו וביזתה אותו בשקר וכזב נורא, ולכן נעשית ארורה.

והנה זה ההבדל: "מה קורה איתך כאשר מישהו אחר לא מסכים עם הלשם שמים שלך?" סיים המשגיח ואמר, ידע האדם ויזכור תמיד, כי לא בראשית יבטח איש, רבים המהמתעוררים ומתחילים בכי טוב, אבל מעטים המה השלמים הנצחים עד האחרית.

**והגאון ר' אליהו לאפיאן זצ"ל** ביאר באופן אחר, שהרי היא ראתה באצטרולוגין שלה שיעמדו לה בנים מיוסף, אך לא ידעה אם ממנה או מבתה, ואף שהיתה כוונתה לשם שמים, אבל ההכרעה שיהיו ממנה, זה היה מכח תאוותה ליוסף, וכבר בתחילה היה מעורב במעשה כוונה זו, וכך זה התגבר על הכוונה לשם שמים, והלכה מדחי אל דחי.

**"יורא אדניו כי ה' אתו" (לט, ג).**

פירש רש"י, שם שמים שגור בפיו. וכן אמרו במדרש (רבה פו, ה) מלחש ונכנס מלחש ויוצא, הוה אמר ליה מזוג רותחין והיו רותחין, פושרין והיו פושרין.

ביארו **בעלי המוסר**, שאותו לחש היה תפילה, שכל הזמן היה יוסף מתפלל להקב"ה, וחי כל הזמן עם הקב"ה.

והוא יסוד גדול בענין התפילה, שאין התפילה מיוחדת רק לשלוש פעמים ביום, אלא על כל צעד ושעל שקורה לאדם הוא צריך להתפלל להקב"ה שיצליח דרכו, ואף בדברים הנראים קטנים בעיניו, על הכל צריך לישא תפילה, כי כך היא הצורה של האדם שחי את הקב"ה, ומרגיש שותפות עמו, ובכל דבר הוא משוחח עמו, בין דבר גדול ובין דבר קטן.

**"ויהי כדברה אל יוסף יום ולא שמע אליה" (לט, י).**

ישנה הבנה פשוטה שהגדר של קידוש שם שמים הוא פרסום מעשה המצוה, אמנם המעייין בדברי הרמב"ם יראה שהבנה זו טעות ביסודה. וכך כתב הרמב"ם (יסודי התורה ה, י)

"וכן כל הפורש מעבירה או עשה מצוה לא מפני דבר בעולם לא פחד ולא יראה ולא לבקש כבוד אלא מפני הבורא ברוך הוא כמניעת יוסף הצדיק עצמו מאשת רבו הרי זה מקדש את השם", ומבואר בדבריו, שקידוש השם אין ענינו הפרסום והגילוי, אלא עצם המעשה שמתגבר על יצרו לשם שמים נקרא מקדש השם.

**וביאור הדברים**, שקידוש הוא מלשון הבדלה ופרישות, ולכן קידוש השם פירושו שמתרומם ונבדל מנטיותיו החמירות, וכאשר הוא מתגבר על טבעו ומכוון את מעשיו לכבוד השי"ת, הרי הוא נקרא קדוש! ואדרבה לפעמים יתכן שהפרסום יגרום שמעשיו יהיו לשם דבר בעולם אבל לא לשם שמים, ולכן מקדש השם האמיתי מרומם את שאיפותיו ומכוון את מעשיו לשמו יתברך, ובזה הוא מתרומם ונבדל מהעולם הזה הבלתי קדוש והבלתי נבדל. ואם עשה את מעשיו בפרסום ובגלוי אף לשם שמים, ודאי שהיא מעלה נוספת בקידוש השם, אבל עיקר קידוש השם הוא בסתר [ואמרו כן בסוטה (י, ב) שיוסף קידש שם שמים בסתר].

**"ויעזב בגדו בידה וינס ויצא החוצה" (לט, יב).**

אמרו חז"ל (מדרש תהלים, קיד), "הים ראה ויננס", מה ראה, ראה ארונו של יוסף יורד לים, אמר הקדוש ברוך הוא ינוס הים מפני הנס מן העבירה, שנאמר וינס החוצה, אף הים נס מפניו, שנאמר הים ראה ויננס.

והנה על עצם המנעותו מן החטא קבל יוסף שכר כמו שאמרו (בראשית רבה ז, ג) פיו שלא נשק בעבירה, ועל פיו ישק כל עמי. גופו שלא נגע בעבירה, וילבש אותו בגדי שש. צוארו שלא הרכין לעבירה, וישם רביד הזהב על צוארו וכו'.

ונראה שהשכר עבור וינס ויצא החוצה הוא לאין שיעור לעומת השכר שקיבל על מה שלא חטא בגופו, שהרי קריעת ים סוף הוא נס גדול שהיה תלוי בו הצלת כלל ישראל, ומתוך השכר הגדול יש להבין שמעשה וינס אף הוא גדול, ויש להבין מהו המיוחד במעשה זה.

ביאר זאת הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל, שכאן מונח יסוד גדול בעבודת האדם, שעיקר עבודתו הוא לברוח ממקום הסכנה ולהתרחק מן הנסיון ככל היותר, ולא שיעמוד במקום הנסיון להלחם עם היצר פנים אל פנים, שדבר זה קשה הוא על האדם יותר מכל, ולכן עליו לברוח לגמרי ממקום העבירה.

ולכן יוסף נס החוצה והשאיר הבגד אצלה, כי רצה להתרחק ככל המוקדם מן הנסיון, ואילו היה נאבק עמה אף רגע קט, הרי הוא מעמיד עצמו במקום הסכנה ולו אף לזמן קצר ביותר, וזאת רצה יוסף הצדיק למנוע מכל וכל, ומסר נפשו וכבודו על כך, שהרי על ידי מעשה זה היה לה עילה להתעולל עליו, אבל אעפ"כ מסר נפשו כדי לברוח ממקום הסכנה כבורח מן האש המתלקחת.

ובזה מובן מהו התביעה על האדם החוטא, שלכאורה הרי אמרו חז"ל (סוטה ג, א) שאין אדם חוטא אלא א"כ נכנס בו רוח שטות, וא"כ מה יש מקום לתבוע אותו אם נמצא בתוכו רוח שטות.

אלא שאין התביעה על מה שנפל לבור, שעל כך הוא אנוס כבר, אלא הוא נתבע על מה

שעמד סמוך לשפת הבור, שזה עיקר עבודת האדם להתרחק ממקום הסכנה ואז יוכל לינצל.

**”ויהי אחר הדברים האלה חטאו משקה מלך מצרים והאפה לאדניהם למלך מצרים” (מ, א).**

רש”י ביאר שהחטא של שר האופים היה שנמצא צרור בגלוסקין שלו.

כתב הסבא מקלם זצ”ל, שפעם אחת הוא מצא בתוך הפת קיסם עץ קטן, ואף שזה לא היה לרוחו, אבל לא נעשה שום דבר להאופה, וגם האופה לא פחד שיענישו אותו על כך. ולמד מכך הסבא זצ”ל מוסר גדול, כי יש דבר שכלפי איש פשוט אינו עבירה כלל, אבל כשזה נעשה כלפי המלך דתו להמית.

ולא רק מעשה אשר נעשה בזדון, אלא אפילו באונס, שהרי שר האופים ידע לפני מי הוא עומד ומסתמא נזהר מאוד, ובכל זאת נגזר עליו למות כי היה לו ליזהר עוד יותר.

ויש ללמוד מכאן כמה צריך לפחד מהקסמי עצים אשר נמצאים בעבודתו, אשר לפני המלך הם חטאים גדולים, שהיה לו להיזהר ביותר.

**”ויאמר לו יוסף זה פתרנו וגו’ בעוד שלשת ימים ישא פרעה את ראשו והשיבך על כנך ונתת כוס פרעה בידו כמשפט הראשון אשר היית משקהו. כי אם זכרתני אתך כאשר ייטב לך ועשית נא עמדי חסד והזכרתני אל פרעה והוצאתני מן הבית הזה” (מ, יב-יד).**

לכאורה הבקשה של יוסף משר המשקים שיזכירו לפני פרעה אינו שייך לפתרון, אלא הוא דבר בפני עצמו, שיוסף ביקש שיראה להשתדל עבורו אצל פרעה להוציאו מבית האסורים, אבל מלשון הכתוב נראה שזה המשך לפתרון החלום. ויש לבאר דבר זה.

ביאר הגאון ר’ משה שפירא זצ”ל (אב”ד זעזמער - ליטא. הובא בס’ בית יצחק עה”ת) בדרך נפלאה, ואמר משל לעשיר גדול ובעל עסקים רבים, שלימים נהפך עליו הגלגל עד שנעשה לעני ממש. כששמע זאת ידידו ואהובו נתן לו סך גדול כדי שיוכל לשלוח ידו שוב במסחר. והוא עשה כן והצליח, ונעשה עשיר גדול כבראשונה. ואף שחזר להיות עשיר, בכל זאת כל פעם כשראה את מטיבו היה מתבייש, והוצרך תמיד להודות לו על חסדו הגדול. עד שייעצו לו עצה שיעשה טובה גדולה למטיבו ויכיר לו טובה על מה שעזר לו לעלות לגדולתו, ועל ידי כך לא יתבייש שוב לראותו, כי אף הוא גמל לו טובה.

וזה הענין שאמר יוסף לשר המשקים, שעוד שלושה ימים פרעה ישיב אותך לעבודתך כבראשונה, וכמשפט הראשון אשר היית משקהו, ולא יגרע לך שום דבר, אבל דבר אחד לא יהיה שוה כמקודם, והוא, במה שתצטרך תמיד לזכור את הטובה שעשיתי לך, ותודה לי על חסדי, ולכן יש לך עצה על זה, שתזכירני אצל פרעה ותעשה איתי טובה, ועל ידי כך שוב לא תבוש מלפני.

# סוגיות ועיונים

## מחלוקת יוסף עם אחיו

דבר שאסור לגוי ומוותר לישראל, ולכן אף שהם היו בני נח היה מותר להם לאכול אבר מן החי באופן זה.

**אמנם** המהר"ש יפה (בפ"י יפה תואר על מדרש רבה) הקשה עליו, שדוקא לאחר מתן תורה שהותר לישראל הותר אף לבן נח, אבל קודם לכן היה אסור לכולם.

**ובפרשת** דרכים (א) כתב ליישב את הרא"ם, שלא יתכן שהיה אסור מתחילה לישראל ואחר כך הותר, שהרי רש"י (סנהדרין נט, א) ביאר את הטעם שאין דבר שלישראל מותר ולגוי אסור, שהוא משום שיצאו מכלל בני נח להתקדש יצאו ולא להקל עליהם, ועל כרחך שמתן לבן נח אף קודם מתן תורה.

**והפרי** מגדים (בקיזור פרשת דרכים) כתב שדברי המהר"ש יפה צודקים, שודאי לפני מתן תורה היו ישראל קלים שיכלו לאכול בשר על ידי נחירה ולא היו צריכים לשחוט, ולאחר מתן תורה יצאו להחמיר שהיו צריכים לדקדק בכל הלכות שחיטה החמורות, ואף שיש דבר שיוצא ממנו קולא מפני הלכות שחיטה, אין לומר שדבר זה הותר קודם מתן תורה משום שיצאו להחמיר ולא להקל, ולכן לפני מתן תורה היה אסור לכולם לאכול בשר מפרכסת, ורק לאחר מתן תורה הותר

**א. "יבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם"** (לז, ב). וכתב רש"י, שיוסף סיפר לאביו שהם אוכלים אבר מן החי, ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים, וחשודים על העריות.

**ובמושב** זקנים כתב לבאר, שיוסף ואחיו נחלקו האם יש להם דין בן נח או דין ישראל, שהאחים סברו שיצאו מכלל בני נח אף לקולא והם כישראל לכל דבר, ולכן אכלו אבר מן החי באופן המותר לאכילה, וכמו שמבואר בחולין (לג, א) שמוותר ליקח חתיכה לאחר השחיטה אף שהבהמה עדיין לא מתה לגמרי [מפרכסת], ולאכלה לאחר שהבהמה תמות (וקודם לכן אסור משום לא תאכלו על הדם), וכן נפסק בשו"ע (יו"ד כז, א).  
ודבר זה מותר רק לישראל, ולבן נח אסור כיון שאינם מצווים על השחיטה, וכל זמן שהבהמה לא מתה אסור להם לאכול משום אבר מן החי. וכיון שהם סברו שהם כישראל לכל דבר לכן אכלו חתיכה זו.

**אבל יוסף** סבר שהם יצאו מכלל בני נח רק לחומרא ולא לקולא, ולכן היה אסור להם לאכול חתיכה זו משום אבר מן החי.

**ב. רבי אליהו** מזרחי הוסיף לבאר, שאחי יוסף סברו כשיטת רב אידי בר אבין (חולין, שם) שאף לגוי מותר לאכול אבר מן החי אם חתך לאחר השחיטה משום שאין

לישראל, ואז גם הותר לבן נח משום שאין דבר שלישראל מותר ולגוי אסור.

כישראל לא כלל דבר.

**ג. ובפרשת דרכים** הוסיף לבאר לפי זה את מעשה יהודה ותמר, שדרשו בסוטה (י, ב) "הכר נא" (לח, כה) א"ר חמא ברבי חנינא, בהכר בישר לאביו בהכר בישרוהו. בהכר בישר "הכר נא הכתנת בנך היא" (לז, לב), בהכר בישרוהו "הכר נא למי". ויש להבין מה ענין זה לזה ומה גזירה שוה זו.

**ד. ובמנחת חינוך** (לה, ד) הקשה על דבריו, שהרי מסקנת הסוג' בסנהדרין (שם) שאף בן נח אינו חייב מיתה אם בא על אשתו שלא כדרכה, משום שאין דבר שלישראל מותר ולגוי אסור.

**ה. אמרו חז"ל** (מדרש רבה פד, ח), לכו וראו מפעלות אלקים, וכתוב בתריה הפך ים ליבשה, למה וישנאו אותו בשביל שיקרע הים לפניהם. ולכאורה הם דברים סתומים.

**ו. ובמנחת חינוך** (לה, ד) הקשה על דבריו, שהרי מסקנת הסוג' בסנהדרין (שם) שאף בן נח אינו חייב מיתה אם בא על אשתו שלא כדרכה, משום שאין דבר שלישראל מותר ולגוי אסור.

**ז. ובמנחת חינוך** (לה, ד) הקשה על דבריו, שהרי מסקנת הסוג' בסנהדרין (שם) שאף בן נח אינו חייב מיתה אם בא על אשתו שלא כדרכה, משום שאין דבר שלישראל מותר ולגוי אסור.

**ח. אמרו חז"ל** (מדרש רבה פד, ח), לכו וראו מפעלות אלקים, וכתוב בתריה הפך ים ליבשה, למה וישנאו אותו בשביל שיקרע הים לפניהם. ולכאורה הם דברים סתומים.

**ט. אמרו חז"ל** (מדרש רבה פד, ח), לכו וראו מפעלות אלקים, וכתוב בתריה הפך ים ליבשה, למה וישנאו אותו בשביל שיקרע הים לפניהם. ולכאורה הם דברים סתומים.

**י. אמרו חז"ל** (מדרש רבה פד, ח), לכו וראו מפעלות אלקים, וכתוב בתריה הפך ים ליבשה, למה וישנאו אותו בשביל שיקרע הים לפניהם. ולכאורה הם דברים סתומים.

עבודה זרה מתוך טירוף הדעת אלא שרצה לדונם כחומרת ישראל שנענשים על אונס וכחומרת בן נח שנענשים על שוגג. ולזה השיבו הקב"ה שוטה, והוא לפי המבואר (חולין מד, א) שמי שעושה את חומרות בית שמאי ואת חומרות בית הלל, עליו הכתוב אומר הכסיל בחושך הולך.

**ולפי** מה שמבואר שנחלקו יוסף עם אחיו האם יש להם דין בן נח או דין ישראל, יש לבאר את דברי חז"ל שהקשו מדוע הם שנאו אותנו, והיינו, מדוע שנאו אותנו כי חשב שהם טועים בדין, ומדוע באמת לא קבלו את דבריו, ועל זה אמרו חז"ל שרצו שהים יקרע לפניהם, והיינו שאם כדברי יוסף שצריך להחמיר כישאל וכבן נח אם כן יש מקום לדברי הס"מ שלא לקרוע להם את הים, אבל לשיטתם שהם סברו שיש להם דין ישראל לגמרי, אם כן אין הם נענשים על שוגג, ואף אם יעבדו עבודה זרה במצרים ראוי שיקרע להם הים כי עבדו מתוך טירוף הדעת והם כשוגגים, ומפני כך לא רצו לקבל את שיטתו.

**וביאר** הפרשת דרכים, שהנה אמרו חז"ל (ילקוט שמעוני בשלח, רלד) שירד סמאל ואמר לפניו, רבש"ע, לא עבדו ישראל עבודה זרה במצרים ואתה עושה להם נסים, והיה משמיע קולו לשר של ים ונתמלא עליהם חמה ובקש לטבען, מיד השיב לו הקב"ה, שוטה שבעולם וכי לדעתם עבדו והלא לא עבדו אלא מתוך שעבוד ומתוך טרוף דעת, ואתה דן שוגג כמזיד ואונס כרצון.

**והנה** יש חילוק בין ישראל לגוי בדין אונס ושוגג, שלגבי קידוש ה' ישראל חייב למסור את נפשו ולא לעבוד עבודה זרה אף שהוא אנוס, ואילו גוי אין צריך למסור את נפשו על אונס. אבל בשוגג הוא ההיפך, וכמו שאמרו (מכות ט, א) שגוי שהרג חייב מיתה, וכתב שם רש"י שאף בשוגג חייב מיתה מפני שאזהרתו זו היא מיתתו (ואצל ישראל ההתראה היא להבחין בין שוגג למזיד), ואילו ישראל אינו נהרג על שוגג.

**וזה** מה שאמר הקב"ה לס"מ "שוטה שבעולם", שהוא ידע שהם עבדו

## מכירת יוסף

**"והמדנים** מכרו אתו אל מצרים לפוטיפר סריס פרעה שר הטבחים" (לו, לו).

**"ויקנהו** פוטיפר סריס פרעה שר הטבחים איש מצרי מיד הישמעאלים אשר הורדהו שמה" (לט, א).

**"ויאמר** יהודה אל אחיו וגו' לכו ונמכרנו לישמעאלים וידנו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא וישמענו אחיו, ויעברו אנשים מדינים סחרים וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף ויביאו את יוסף מצרימה" (לו, כו-כח).

**אמרו** חז"ל שיוסף נמכר פעמים הרבה. ונחלקו הראשונים בביאור הכתובים בסדר המכירה.

**רש"י** פירש, שאחי יוסף מכרוהו לישמעאלים, ושוב הישמעאלים מכרוהו למדינים, והמדינים למצרים. ומה שכתוב "ויעברו אנשים מדינים סחרים וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור", פירש, שאחי יוסף משכו אותו מן הבור ואז מכרו אותו לישמעאלים, ולא כפי משמעות הכתוב שהמדינים העלו אותו מן הבור. ופירש השפתי חכמים, שרש"י הכריח כן, שהרי לא מכרוהו למדינים ומדוע הם העלו אותו מן הבור והלא לא היה שלהם, ועוד, שאם המדינים מכרו אותו בלא ידיעת האחים ומכרו אותו, אם כן מדוע אמר להם יוסף "אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אותי הנה", והרי הם כלל לא מכרוהו. ולכן הכריח רש"י לפרש שאחי יוסף העלוהו מן הבור, ומכרוהו לישמעאלים וישמעאלים למדינים.

**והשפתי חכמים** הוסיף, שהמדינים והמדינים הם אותם אנשים (וכן סבר הרא"ם). אלא שהקשה סתירה בדברי רש"י, שרש"י לעיל על הפסוק "כתונת פסים" הביא את דברי המדרש שהוא על שם צרותיו שנמכר לפוטיפר ולסוחרים ולישמעאלים ולמדינים, וכאן פירש שנמכר רק ג' פעמים. ויישב, שכאן רש"י כתב לפי פשוטו של המקרא, ושם הוא מדברי אגדה.

**ומה** שכתוב "ויקנהו פוטיפר וגו' מיד הישמעאלים", כבר הקשה הרא"ם על רש"י שהרי הוא קנה אותו מיד המדינים ולא מהישמעאלים, ונשאר בצ"ע.

**והשפתי חכמים** תירץ, שאע"פ שנמכר פעמים רבות אבל עדיין לא נתנו לישמעאלים מחיר כספם שנתנו בעדו, ולכן נשאר עדיין שלהם. (ומדבריו נראה שהיו שותפין עם המדנים ביוסף, וצ"ע).

**והרשב"ם** פירש, שאחי יוסף לא מכרוהו כלל, והסוחרים המדינים מכרוהו לישמעאלים והם לא ידעו זאת כלל, ומה שאמר להם יוסף "אשר מכרתם אותי מצרימה" כוונתו היתה שגרמת מעשיהם סייעה במכירתו.

**אמנם** הרמב"ן הלך בדרך אחרת עפ"י פשוטו של מקרא, וביאר, שאחי יוסף ראו מרחוק אנשים עם גמלים, וידעו כי הם ישמעאלים שדרכם ללכת בדרך זו ולהביא מגלעד צרי והנכאת למצרים, וכאשר קרבו להם ראו כי בעלי הסחורה היו סוחרים מדינים, והם שכרו את הגמלים ורוכביהם, והם באמת קנו את יוסף, כי הם היו הסוחרים ולא בעלי הגמלים. ולכן כתוב "וימכרו את יוסף לישמעאלים", והיינו כי להם מסרו אותו שהם מוליכים הסחורה למצרים, וזה מה שכתוב "והמדנים מכרו אותו אל מצרים".

**והמהר"ל** ביאר על אותו הדרך, שעיקר השיירה היו ישמעאלים, אלא שהיו בהם גם קצת אנשים מדינים, והמדינים קנו אותו, אבל הכתוב נקט את עיקר השיירה שהיו ישמעאלים, שכן היה בדעת אחי יוסף למכור אותם לשיירה שבאה ולא דקדקו מיהו הקונה.

**והאבן** עזרא כתב, שהמדינים וישמעאלים כולם הם עם אחד, ויוסף נמכר רק פעם אחת.



## בגדר קנין משיכה

מדה"ר לסימטא האם צריך שיכניס את כל החפץ לסימטא או די אף בהכנסה מקצת החפץ לרשות הקונה.

**ב. וכבר** נחלקו בדין זה הרמב"ם והראב"ד. שהנה נחלקו רב ושמואל (ב"ב עה, ב) בקנין משיכה בספינה, רב אמר כיון שמשך כל שהוא קנה, ושמואל אמר לא קנה עד שימשוך את כולה. ובקנין משיכה בבהמה לכו"ע אם עקרה יד ורגל קנאה.

**וכתב** הרמב"ם (מכירה ד, ד) דבר הנקנה במשיכה אם היה ברשות הרבים ומשכו הלוקח לרשותו או לסימטא, כיון שהוציא מקצת החפץ מרשות הרבים קנה. והשיגו הראב"ד וכתב, נראה לי שאין זה הדין בחפץ דהא קי"ל בספינה כשמואל דאמר עד שימשוך את כולה, אבל בבהמה ודאי סגי לה ביד ורגל כת"ק.

**ועוד** יש להקשות על הרמב"ם, שדבריו נראין כסותרין, שכתב (שם ג, ג) "ואם אמר לו המוכר לך משוך וקנה אינו קונה הספינה עד שימשכנה כולה ויוציאנה מכל המקום שהיתה בו", ומשמע שצריך למשוך את כל הספינה ולא די במקצת, ואילו כאן כתב שאם משך מקצת החפץ לסימטא קנה.

**וכתב** המגיד משנה ליישב את דעת הרמב"ם, שודאי פסק כשמואל שצריך למשוך את כולה וכמו שכתב לגבי ספינה שצריך להוציאה מכל המקום שהיתה בו, אולם כאן איירי שכבר משך את החפץ

**א. "וימשכו** ויעלו את יוסף מן הבור" (לז, כח). ובספר רביד הזהב (עה"ת) הביא את דברי רב האי גאון שכתב, שמשיכה שקונין בה במכר או במתנה צריך שיוציא את החפץ ממקומו כמו שכתוב וימשכו את יוסף [אמנם רש"י (עה"ת) פירש שאחי יוסף משכוהו מהבור, ולפי זה ודאי שלא נקנה בקנין משיכה]. וכתב לבאר את דבריו עפ"י דברי התוס' (סנהדרין מה, א) שסתם בור הוא עשרה טפחים, וא"כ הבור הוא רשות אחרת, ולכן כבר קנו את יוסף במשיכה קודם שהעלו אותו מן הבור, כי בקנין משיכה כשמושך מרשות לרשות אין צריך שיכניס את כל החפץ לרשות האחרת, אלא כיון שהוציא מקצת מהרשות הקודמת כבר קנה, ולכן כתוב וימשכו ואח"כ ויעלו [עפ"י ביאור ויוסף אברהם].

**אמנם** באמרי בינה (קנינים, יד) הבין בדברי רב האי גאון איפכא, שכתב ליישב את קושיית הרשב"א מדוע הוצרכו לתקן בסימטא קנין משיכה והלא אפשר לקנות מצד קנין ד' אמות. וכתב לחלק, שבקנין ד' אמות צריך שכל החפץ יהיה בתוך ד' אמותיו בסימטא, אבל במשיכה אם הכניס מקצת מן החפץ לסימטא כבר קנה. וכתב שלכאורה זה שלא כדברי רב האי גאון שלמד מהפסוק "וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור" שצריך להכניס את כל החפץ לסימטא, וכל זמן שלא הכניס את כולו לתוך הסימטא לא קנה.

**נמצא** שנחלקו האמרי בינה ורביד הזהב בדעת רב האי גאון בקנין משיכה

כהראב"ד, וקצת צ"ע שלא הזכירו מכל זה מאומה, וצ"ע.

**ג. ובביאור** מחלוקת הרמב"ם והראב"ד כתב לבאר באבן האזל (שם), והקדים שיש לחקור בקנין משיכה מהו מהות הקנין, האם קנין משיכה הוא משום הכנסה לרשותו וכעין קנין חצר, ולכן אינו קונה אלא בסימטא שיש שם רשות לכל אחד להניח חפציו ולא ברה"ר שהיא שייכת לכל העולם, או שעצם מעשה המשיכה הוא המעשה קנין, וכעין קנין חזקה שענינה הוראת בעלות על החפץ.

**ויש** לומר שהראב"ד סבר שעיקר הקנין הוא מה שמכניס את החפץ לרשותו, ולכן מה יועיל שהכניס מקצת החפץ, והלא אי אפשר לקנות ע"י קנין חצר אלא המקצת שהכניס, ולכן סבר שלא קנה כלום, כי אין זה דרך קנין משיכה שהרי מכר לו את כל החפץ. אבל הרמב"ם סבר שאין הקנין משום הכנסה לרשותו אלא הוא מעשה קנין, וכעין קנין חזקה שעל ידי שמושכה מרשות הבעלים לרשותו או לסימטא מראה בזה בעלות על החפץ הנקנה, ולכן ברה"ר אינו קונה כי אין בכך הוכחה על בעלות כיון שאין דרך בעלים להניח שם חפציהם, ולכן סבר שאף אם משך רק מקצת מן החפץ לסימטא או לרשותו הרי יש כאן כבר הוכחת בעלות על החפץ, וכמו שאמרו לענין חזקה שאם החזיק בקרקע במקום אחד קונה את כל השדה. אמנם אף שהקנין חל גם אם הכניס רק מקצת מן החפץ לסימטא עדיין צריך שימשוך את כל החפץ ממקומו מראשו לסופו, כי זהו דין מיוחד במשיכה שצריך למשוך את כל החפץ, ואם לא משך לא שייך

כולו ברה"ר ועקר ראשו לסופו, אלא שאין המשיכה מועילה ברה"ר אלא בסימטא, ולכן סבר הרמב"ם שבכה"ג די במה שהכניס מקצת החפץ לסימטא שהרי כבר משך את כל החפץ ברה"ר [ובלחם משנה הוסיף, שבפרק ג' איירי בספינה שנמצאת קרובה לסימטא שאין יכול למשכה ברשות שנמצאת, ולכן כתב שיוציאה כולה מהמקום שנמצאת בו, אבל ה"ה שאם משכה כולה והכניס מקצת לרשות הקונה די בכך כדי לקנות. ועי' בשער המלך (גניבה, ג) שכתב ליישב באופן אחר, וחילק אם מוציא את החפץ מרשות המוכר שצריך שימשוך את כולו ובין אם מושכו מרה"ר שקונה אף במוציאו מקצתו, ועי' בדבר אברהם (א, כא) שביאר את דבריו באריכות].

**וכן** פירש הסמ"ע את דברי השו"ע (חו"מ קצח, ג) שכתב, משיכה שאמרו, צריך שימשוך החפץ כולו ויוציאו מכל המקום שהוא בו. וכתב הסמ"ע, פירוש, אף כשהוא בסימטא מקום שהמשיכה קונה בו, צריך למשכה בו מלא אורכו של אותו דבר שקונה ויגיע סופו למקום שהיה ראשו תחילה. ואם הוא ברשות הרבים וצריך למשכה משם לסימטא גם כן, כאשר משכה ברשות הרבים מלא ארכה והביאה משם לסימטא, אף על גב דלא משכה שם בסימטא מלא ארכה סגי.

**אולם** הראב"ד נראה שחולק על הרמב"ם בדין זה, וסבר שאף שמשך את כל החפץ ברה"ר אין מועיל לקנות בכך, אלא צריך שיכניס את כולה למקום שקונה בו קנין משיכה.

**וזו** מחלוקתן של האמרי בינה ורביד הזהב בדעת רב האי גאון האם סבר כרמב"ם או

בו קנין משיכה כלל, אבל עצם הקנין הוא ההוראת בעלות שיש במה שמושך את החפץ לרשותו, [ועדיין קצת צ"ע בגדר הקנין שהמשיכה ממקומו מועילה אף ברה"ר שאין בה הוראת בעלות].

**ד. עוד** כתב הרמב"ם (מכירה ב, ח) האומר לחבירו משוך ותקנה או חזק ותקנה וכיוצא בדברים אלו והלך ומשך או שהחזיק, לא קנה שמשמע תקנה להבא ועדיין לא הקנה לו, אלא צריך המוכר או הנותן לומר לו לך חזק וקנה או משוך וקנה וכיוצא בדברים אלו שמשמען שיקנה עתה בעת שימשוך או יחזיק. והשיג עליו הראב"ד, שזהו דבר תימה, שהרי מצינו אחת מכם שתקדש לי שהקדושין מקויימים בלשון זה, וכן עקוץ תאנה מתאנתני ותקנה לי גנבתך, וכן מצינו יטול ויזכה ויחזיק ויקנה כלן לשון הקנאה הן.

**ומבואר** שנחלקו בקנין משיכה אם אמר לו משוך ותקנה, שהרמב"ם סבר שאינו קונה כי משמע שיקנה בעתיד ועדין לא הקנה לו, והראב"ד סבר שאף לשון זה מועיל שהוא לשון הקנאה, והביא ראיות מקנין כסף שקונה באלו הלשונות.

**וביאר** באבן האזל שאף מחלוקתן זו תלויה במה שנחלקו בגדר קנין משיכה, שהרמב"ם סבר שקנין משיכה קונה בעצם מעשה הקנין וכקנין חזקה, שעצם המשיכה היא הקנין על ידי שהראה בעלות על החפץ, ולכן צריך שיאמר לו לקנות עכשיו, ואין סתירה לכך מקנין כסף שקונה בלשון עתיד, כי קנין כסף אינו קונה בעצם פעולת נתינת הממון, אלא קונה רק לאחר זמן שהכסף ביד חבירו, ולכן מועיל בו לשון עתיד, משא"כ

במשיכה שפעולת המשיכה היא היא הקנין ולכן צריך שיאמר לו לשון שיקנה מיד ולא לאחר זמן. אבל הראב"ד סבר שקנין משיכה קונה משום הכנסה לרשותו, וא"כ הוא דומה ממש לקנין כסף שהקנין אינו בשעת הפעולה אלא בסופה לאחר שגמר את מעשה המשיכה ונכנסה לרשותו, ולכן שייך בו לשון עתיד.

**ה. ובקצות** החושן (קצד, ג) האריך לתרץ את קושיית המהרש"ק איך גוי קונה בקנין חצר, והלא אם חצר משום יד צריך לעמוד בשעת הקנין סמוך לחצר, ואם חצר משום שליחות הלא אין שליחות לעכו"ם [ועי' בנתה"מ (ר, א) שגם יישב קושיא זו].

**ובאבן** האזל (מכירה כט, י) כתב ליישב, שלפי שיטת הראב"ד שקנין משיכה הוא מגדר הכנסה לרשותו, ואף כשמכניס לסימטא הוא כהכניסה לחצרו, א"כ כיון שגוי קונה בקנין משיכה ע"כ שהתורה ריבתה שאף קונה בקנין חצר.

**ו. ויש** לדקדק עוד מדברי הראשונים שנחלקו בגדר קנין משיכה. שהרמ"ה (ב"ב עו, ב) כתב, ומשיכה קונה בסימטא ובחצר שהיא של שניהם, דכיון דאית ליה לכל חד מינייהו רשותא לאנוחי בה מידי כי משיך לה מדוכתא דאוקמה מוכר בגויה לדוכתא אחרינא דאית ליה רשותא נמי ללוקח לאוקומה בגויה הוה ליה כמאן דאפקה מרשותא דמוכר ועיילה לרשותיה דלוקח וכו', אבל אינה קונה לא ברה"ה ולא ברשות שאינה של שניהם דלית ליה לחד מינייהו רשותא לאנוחי בה מידי, מ"ט דמשיכה כי קניא לאו מחמת דעקרה לה

הרבים, דמשיכת מטלטלין בעינן שימשוך המטלטל ויביאנו אליו אבל אם גלגלו הלאה ברחוק ממנו אף על פי שהסיעו הרבה ממקומו לא קנה דלא חשיבא משיכה דידיה אלא כשהוא מביאו אצלו [ויש להעיר שהוא חידוש שלא הובא בפוסקים], והילכך בסימטא שיש לו בה רשות מהניא משיכה והוי כאלו הביאו ברשותו, אבל ברה"ר שאין לו בה רשות לא קניא משיכה דלא הביאו לרשותו. אבל משיכת בע"ח אינה כן דעיקר משיכתן היא להנהיגה לפניו ולא שיביאם אצלו, ובעינן עד שתעקור הבהמה יד ורגל או עד שתהלך מלא קומתה, ובכל טצדקי דאיכא עקירה בין לפניו כגון שהנהיגה לפניו בין שהביאה אצלו הויא משיכה כדאמרינן כיצד במשיכה קורא לה והיא באה, וכיון דעיקר הקנין תלוי בעקירת יד ורגל ולא שיביאנה אצלו אפ"ל ברה"ר קונה".

**ומבואר** בדבריו שחלוק קנין משיכה של מטלטלין שעיקרו שיביא את החפץ אליו ולכן צריך שימשוך את החפץ דוקא למקום שנמצא ולא כנגדו, אלא שכל זמן שלא הכניסה לרשותו בסימטא אין כאן הבאה אליו, אבל משיכת בעלי חיים ענינה הוראת בעלות ולכן אף אם הולכת לפניו יש בכך הוראת בעלות.

## דין יהרג ואל יעבור בהלבנת פנים

**ואף** שהיה מקום לומר שלא סיפרה כי עדיין לא הפילוה לאש ולא היה אש בוער, אבל אם היה האש בוער היתה מודה, דייקו התוס' (ב"מ, שם) שכתוב "מוצת" בלא א' (וכוונתם שאף שכתוב אין נקרא. כן פירש הריב"א

מדוכתה בלחוד הוא דקניא, אלא משום דעקרה מדוכתה ואוקמה בדוכתא דאית ליה רשותא ללוקח לאוקומה בגויה דהוה ליה כמאן דעיילה לרשותיה, והכא בר"ה וברשות שאינה של שניהם כיון דלית ליה רשותא ללוקח לאנוחי בה מידי לאו כמאן דעיילה לרשותיה דמי וכו'.

**ומבואר** בדבריו כסברת הראב"ד (הנ"ל) שמשיכה קונה משום הכנסה לרשותו.

**וכן** נראה מדברי התוס' (ב"ב עו, א) שכתבו שאם שוכר את מקום החפץ קונה כיון "דשכירות מקום הוי כעין משיכה שמביאה לרשותו". ומבואר שקנין משיכה הוא משום הכנסה לרשותו.

**אולם** הריטב"א (ב"מ צט, ב) כתב, "כי המשיכה היא חזקתן של מטלטלין", וקנין חזקה ודאי הוא משום הוראת בעלות שעושה פעולה בגוף החפץ, ונראה שסבר כדברי הרמב"ם שעצם המשיכה היא המעשה קנין וכקנין חזקה ששניהם מורים על הבעלות בחפץ.

**ז. ובתוס' רי"ד** (בבא מציעא ט, ב) כתב, "דיש חילוק בין משיכת מטלטלין לבין משיכת בעלי חיים, דמשיכת מטלטלין אינה קונה ברה"ר ומשיכת בעלי חיים קונה ברשות

**א. אמרו** חז"ל (ב"מ נט, א. סוטה י, ב) נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים, מנא לן מתמר דכתיב "היא מוצאת והיא שלחה אל חמיה" (לה, כה).

עה"ת), והיינו שהיתה קרובה לאש שהיתה בוערת כבר, ובכל זאת לא סיפרה, ולכן למדו מכאן שנוח לו לאדם וכו'.

**והמהר"ם** שיף (ב"מ, שם) הקשה, שאולי אצל תמר לא היתה לה הצלה ע"י הלבנת פנים, שסברה שודאי תמות ולא יהיה לה הצלה לעולם, כי אם ירצה להודות יודה על ידי הרמז, ואם לא ירצה לא יודה ויכפור בפניה, ואין מכאן ראיה למקום שיכול להציל את עצמו על ידי הלבנת פנים שחייב להחריש ולהשליך עצמו לכבשן האש.

**ובחידושי** לכתובות (סז, א) תירץ, שכיון ששלחה את הסימנים של החותמת והפתילים ליהודה, לא נשאר בידיה סימן להוכיח את צדקתה, ולכן למדו מכאן שכיון שלא השאירה בידיה שום סימן ע"כ שנוח לו לאדם להשליך עצמו לכבשן האש ולא להלבין פני חבריו.

**ובשו"ת** מנחת שלמה (א, ז) כתב שעל כרחק שאם למדו מתמר צריך לומר שודאי היה יהודה מודה ולא היו הורגים אותה, ובכל זאת מסרה נפשה כדי שלא להלבין פניו.

**ויש** להוסיף על דבריו את דברי הגר"א גניחובסקי זצ"ל (הובא בעלון פ' וישב, תשע"ה) שדין זה שצריך למסור את נפשו על הלבנת פנים, נאמר דוקא לחומרא ולא לקולא, וכגון אם יכול להציל את חבריו ממיתה על ידי שילבין את פני עצמו ברבים, שאין אומרים שאינו חייב להלבין פניו שהרי היא כרציחה ונאמר בזה חייך קודמין, אלא דין זה שהוא כרציחה אינו אלא לחומרא,

שצריך להרוג את עצמו ולא להלבין את חבריו אבל לא ההיפך.

**ולפי** זה ודאי שיהודה היה חייב להודות ולהלבין את פניו ברבים כדי להציל את תמר משריפה, ולכן כשהיא שתקה ולא נתנה לו להודות, יש ללמוד ממנה שצריך למסור את הנפש כדי לא להלבין פני חבריו ברבים.

**ב. ונחלקו** הראשונים במאמר זה, האם צריך למסור נפשו כדי שלא להלבין פני חבריו או שתמר החמירה על עצמה. המאירי (ברכות מג, ב) כתב שאמרו כן בדרך צחות. אמנם התוס' (סוטה, שם) סברו שהוא חובה כמו ג' עבירות, והקשו מדוע לא מנו דין זה עם ג' עבירות חמורות שדינם יהרג ואל יעבור. ותירצו, שמנו רק עבירות המפורשות בתורה, אבל עבירת של הלבנת פנים אינה מפורשת בתורה.

**ורבינו** יונה (שערי תשובה ג, קלט) כתב, "והנה אבק הרציחה הלבנת פנים, כי פניו יחורו ונס מראה האודם, ודומה אל הרציחה. וכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה (בבא מציעא נח, ב). והשנית, כי צער ההלבנה מר ממות, על כן אמרו רבותינו זכרונם לברכה (בבא מציעא נט, א) לעולם יפיל אדם עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבריו ברבים, ולא אמרו כן בשאר עבירות חמורות, אכן דמו אבק הרציחה אל הרציחה, וכמו שאמרו (סנהדרין עד, א) כי יהרג ולא ירצח. ודומה לזה אמרו שיפיל עצמו לכבשן האש ולא ילבין פני חבריו ברבים, ולמדו זה מענין תמר" [וכן כתב באבות ג, יא].

**ומבואר** בדבריו שסבר כדברי התוס' שצריך למסור נפשו כדי שלא להלבין פני חבירו, אלא שכתב שהוא מצד אביזריהו של רציחה, כיון שפניו משתנות. אמנם בתוס' מבואר שאינו מדין ג' עבירות אלא הוא דין בפני עצמו שצריך למסור נפשו אף על הלבנת פנים.

**ובשו"ת** בנין ציון (קעב) כתב לבאר כן את דברי הרמ"א (יו"ד קנז, א) שכתב, שעל כל איסור עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים אף על פי שאין בו מיתה, רק לאו בעלמא, צריך ליהרג ולא לעבור. והנה בע"ז וג' ע"ש אופנים שהם באיסור בעלמא, אבל בשפיכות דמים לא התבאר באיזה אופן אינו חייב מיתה אלא לאו בעלמא, אלא צריך לומר שכוונתו על מלבין פני חבירו שהוא עובר בלאו בעלמא ובכל זאת צריך למסור את נפשו.

**ג. ומה** שתוס' לא סברו כרבינו יונה שחייב למסור נפשו מדין רציחה, יש לבאר, שהנה אמרו (פסחים כה, ב) שהטעם שצריך למסור את נפשו על שפיכות דמים הוא משום "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי" [מי יאמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה, דילמא של זה חביבה טפי עליו - רש"י]. והסתפקו האחרונים (כסף משנה יסודי התורה ה, ה. מנחת חינוך, רצו. שו"ת חמדת שלמה, לח) אם צריך למסור נפשו במקום שאין טעם זה, וכגון שאומרים לו שאם לא יהרוג את חבירו יהרגו את שניהם, וכאן לא שייך טעם זה שהרי חבירו ממ"נ יהרג או על ידו או על ידי אחרים, או שאין סברא זו עיקר הטעם, וקבלה היתה בידם שצריך למסור נפשו על שפיכות דמים, אלא

**אבל** רבינו יונה שלמד שחייב למסור נפשו על הלבנת פנים מדין רציחה, ע"כ שסבר שאין עיקר הטעם מצד סברת מאי חזית, ואף במקום שאין סברא זו צריך למסור נפשו ולא לשפוך דמים, ולכן סבר שאף הלבנת פנים נכללת בדין רציחה, שהרי פניו יחורו ונס מראה האודם מהם.

**ובדרך** נוספת כתבו לבאר, שהנה אמרו בפסחים (כה, א) שאסור להתרפאות בעצי אשירה. וכתבו התוס' שמדובר באופן שאין יכול להתרפא משאר עצים אלא מאשירה, ועל זה אמרו שלא יתרפא כיון שחוששים שיבוא לטעות אחריה, ולכן בתחבושת מעצי אשירה התירו התוס' להתרפאות כיון שאין חשש שמא ימשך אחריה. אבל הר"ן כתב שמשמע מהירושלמי שאין הטעם שמא יבוא לטעות אחריה, אלא משום שעובר על לאו של "לא ידבק בידך מאומה מן החרם", ואע"פ שהוא רק לאו, ואינו איסור עבודה זרה, דינו כעבודה זרה ממש לענין שאינו דוחה פיקוח נפש, וצריך למסור נפשו אף על אביזריהו של ע"ז.

יבייש את התובע, אלא מכיון שהיא גרמה ליהודה לעשות מעשה זה והיא הכשילתו, לכן לא היתה חייבת לספר זאת, ומסרה נפשה כדי שלא להלבינו.

ה. **עוד** הקשה הגרשז"א זצ"ל, מדוע אסור לחלל שבת כדי להציל אדם מהלבנת פנים, שהרי אם הוא מחוייב למסור נפשו ולמות עבור חבריו, היאך יתכן שאסור לחלל שבת עבור הצלתו מהלבנת פנים.

**ותירץ**, שלגבי חילול שבת מצינו שהוא מותר רק כדי להציל את גוף חבריו, אבל להציל היזק נפשו אסור, וכגון מי שהוא עשיר מופלג ונפלה בשבת אש ברכושו, אסור לכבות את הדלקה, ואף שצער גדול עד מאד בראותו אש אוכלת ושורפת לעיניו את כל רכושו ויהפך מעשיר מופלג לעני המחזיר על הפתחים, וגם שיש לחוש שיחלה האיש מרוב צער וימות, וכמו שכתב האדר"ת (בס' עובר אורח, שלד) לענין הצלת כתבי יד, שהוא ספק סכנת נפשות למי שעמל ויגע בהם כל ימיו ויוכל לבוא לידי חולי מעגמת נפש, וכתב ששמע על הגאון ר"א חרל"פ ז"ל שהיה אבד"ק ביאליסטוק וקרה אסון לכתבי הקודש שלו ולא האריך ימים מעגמת נפש, ובכל זאת אסור לכבות, כי אינו הצלת הגוף.

**וטעם** הדבר הוא, שאף שמצטער הרבה אין זה נחשב שהאש ממיתו אלא הוא ממית את עצמו על ידי שמצטער, וכמו כן יש לומר לענין הלבנת פנים, שאף שצער גדול מאד, מ"מ אסור לחלל עבור כך את השבת, כיון שאינו צער הגוף.

**ומבואר** שנחלקו האם צריך למסור נפשו אף על אביזריהו של ג' עבירות או רק על ג' עבירות עצמן (ועי' באור גדול (סימן א) שהאריך בביאור השיטות), ותוס' סברו שאין צריך למסור נפשו על אביזריהו, ולכן ביארו שאסור להתרפאות רק משום שמא ימשך אחריה.

**וא"כ** יש לבאר כן אף לגבי הלבנת פנים, שרבינו יונה סבר שצריך למסור נפשו אף על אביזריהו, ולכן נקט שהלבנת פנים היא בכלל רציחה. אבל תוס' סברו שאין צריך למסור נפשו רק על העבירה עצמה ולא על האביזריהו, ולכן סברו שמסירות נפש בהלבנת פנים הוא דין בפ"ע ואינו בכלל רציחה.

ד. **ויש** לבאר היאך מותר לאדם לתבוע את חבריו לדין תורה ולהלבין את פניו ברבים, וכן עדים חייבים לבוא ולהעיד שפלוגי גנב וכדו', וביותר אם הוא אדם חשוב ומפורסם, והיאך מותר לביישו ברבים, ואם צריך למסור את נפשו עבור כן היאך בשביל הצלת ממונו מותר לביישו.

**והיה** מקום לומר, שכיון שחבירו גנב או שיקר מותר לתבעו ולביישו, ואינו חייב עבור כן להפסיד ממונו, כיון שהוא גרם זאת לעצמו.

**ויסוד** דבר זה כבר כתב בשו"ת מנחת שלמה (א, ז) על תמר, שאף שהיתה יכולה להציל עצמה על ידי שתספר את מעשה יהודה, ולכאורה מדוע לא היתה מחוייבת להציל עצמה על ידי זה, והאם כל אחד שתובע את חבריו אסור לנתבע להשיב ולספר את סיפור הדברים ואף שעל ידי כן

## זכות קריאת השם לילד

שם זקינו אבי אמו, משום זרח השמש ובא השמש עד שלא כתבה שמשו של זה זרחה שמשו של זה.

**ומבואר** בדבריו שאף הרמב"ן סבר שהאב קודם בקריאת השם, אלא שרצה לקרוא על שם רבינו יונה, ואם כן היאך כתב שאין במנהג זה טעם וריח.

**ויש** שכתבו ליישב, שאף הרמב"ן לא חלק על המנהג אלא רק על הדיוק בפסוקי התורה, שאין להביא מהם מקור למנהג זה.

**ובלקט** יושר (חלק ב, עמוד נב) כתב שהמנהג הוא שבבן הראשון יש רשות לאב לקרוא את השם שירצה, ולאם יש זכות ליתן את הסנדקאות למי שתרצה, אלא אם כן הוא עצמו רוצה להיות סנדק אצל בנו שהוא קודם.

**והמנהג** שלנו (בקהילות אשכנז) כהיום ההיפך, שהשם הראשון שייך לאם והשם השני שייך לאב.

**וכתב** בשו"ת אגרות משה (יו"ד ג, קא) שהזכות היא בשם הראשון ולא בבן הראשון, ולכן אם נולדו תאומים ואחד חולה שאי אפשר עדיין למולו ומלו את השני קודם, הזכות היא בקריאת השם הראשון ולא בבן הראשון, ולכן היא קודמת לקרוא למי שנולד שני.

**"ותהר** ותלד בן ויקרא את שמו ער. ותהר עוד ותלד בן ותקרא את שמו אונן" (לח, ג-ד).

**כתבו** הראשונים (רד"ק, הדרזקנים) שכך היה מנהגם, שלבן הראשון הבעל היה קורא את השם, ובבן שני היה נותן לאשתו לקרוא את השם, וזה מדוייק בפסוקים, שאצל ער כתוב "ויקרא" ואצל עונן כתוב "ותקרא". ואצל השלישי היה צריך יהודה לקרוא לו שם, אבל משום שזה היה "בכזיב" במקום אחר והוא לא היה שם לכן אשתו קראה את השם ולא הוא, [ובמושב זקנים הקשה שעדיין היה יכול לקרוא אף שהיה במקום אחר].

**ובאלשיך** הוסיף, שלכן קראתו "שלה", לומר כי אשר היה שלו נעשה שלה.

**והרמב"ן** הביא את דבריהם וכתב, "ואין בזה טעם או ריח".

**אמנם** בשו"ת הרשב"ש (רצא) מציין את סדר יוחסיו, וכותב בתוך דבריו, שאמו של הרמב"ן ואביו של רבינו יונה היו אחים, ובתו של רבינו יונה היתה נשואה לשלמה בנו של הרמב"ן, וכשנפטר רבינו יונה בטוליטלה, היתה בתו מעוברת, וכשילדה ילדה בן זכר, והיה לו לקרותו משה כשם אביו, אמר הרמב"ן אף על פי שצריך לקרותו על שמי, אני רוצה שיקרא יונה על



## בענין דבר שנעשה על ידי נס

רבי חנינא ורבי אושעיא (סנהדרין סה, ב) שבראו כל יום שישי עיגלא תילתא (גדול כאלו הגיע לשליש שניו וגמרה גדילתו - רש"י. וע"ע בשו"ת הרשב"א (א, תיג) שכתב, שרק ביום שישי שהוא יום בריאת הבהמה, אז יש כוח באדם ליצור בהמה) והיו אוכלים אותו], אין בו דין בשר כלל, ומותר לבשלו בחלב.

**והביא** את דברי המלבי"ם (וירא יח, ח) שביאר את הפסוק "וימהר לעשות אותו" שאברהם עשה את העגל על ידי ספר יצירה, ובזה מיושב איך האכיל את המלאכים בשר בחלב, שכיון שהיה על ידי ספר יצירה אין בו איסור, ולכן כתוב "ויקח חמאה וחלב וכן הבקר אשר עשה", והיינו כיון שעשאו ע"י ספר יצירה היו יכולים לאכלו עם חלב.

**ולפי** זה הוסיף החשק שלמה לומר שאף החלב והחמאה היו על ידי ספר יצירה, ובזה יישב החשק שלמה את הערת הפלתי (פא, ז) על הנידון (בכורות ו, ב) מהו המקור שמותר לאכול חלב ואין בו משום אבר מן החי, וכתב הפלתי "מראש צורים נראה, אברהם אבינו ז"ל דנתן לג' אנשים שנדמה לו כערביים חמאה וחלב" ואם היה בו איסור אבר מן החי היה אסור אף לבני נח. ודחה החשק שלמה שכיון שנבראו על ידי ספר יצירה, אין בו דין אבר מן החי כלל.

**אמנם** הפתחי תשובה (יו"ד סב, ב) הביא את דברי השל"ה, והוסיף שמדרבנן צריך שחיטה משום מראית העין, [אלא שהקשה שאף שלא צריך שחיטה אבל אסור לאכול ללא נחירה, וא"כ קשה להבין דברי השל"ה איך אכלו אבר מן החי מבהמה זו].

א. "ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם" (לז, ב). וכתב רש"י, "כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו, שהיו אוכלין אבר מן החי וכו'". וכתב השל"ה (עה"ת, דרך חיים תוכחת מוסר), "ומקשים העולם, חלילה איך להאמין על שבטי י-ה לעשות מעשים כאלה, ואם לא עשו איך להאמין על יוסף שיוציא דבר שקר מפיו על אנשים גדולים כאלו. גם "ויבא יוסף את דבתם" משמע שהיה אמת שעשו כן, דזהו החילוק בין "מוציא" דיבה ל"מביא" דיבה, מוציא דיבה הוא המוציא דיבת שקר, והמביא ומגלה דיבה שהיא אמת, הדרך קושיא לדוכתא, איך להאמין זה על שבטי י-ה קדושים משרתי עליון בני אלקים כולם. ושמעתי שנמצא בקובץ ישן, הענין היה, אברהם אבינו עשה ספר יצירה ומסרו ליצחק, ויצחק ליעקב, ויעקב מסרם לבניו אשר הם היותר מיוחסים, כי אין מוסרין סתרי תורה כאלה אלא לצנועין ומיוחסי ישראל בכל דור ודור (ראה קדושין עא, א לענין שם המפורש), על כן מסרו לבני הגבירה ולא לבני השפחות. והנה מצינו בגמרא (סנהדרין סה, ב) דברא עגלא תלתא בכל ערב שבת על ידי עסק ספר יצירה בצידוף השמות, ובודאי זה הנברא על פי השמות ולא מצד התולדה אין צריך שחיטה, וניתר לאוכלו בעודו חי, וכך עשו השבטים, ויוסף לא ידע והיה סבור שהוא הנולד מאב ואם, הביא דבה זו אל אביו שהם אוכלים אבר מן החי, והם כנים היו וכדין עשו".

**וכן** כתב החשק שלמה (יו"ד צח, ב), שבשר בהמה שנברא ע"י ספר יצירה [וכמעשה של

**וע"ע** בשו"ת להורות נתן (ז, יא) שכתב לדון אם יש לה דין בהמה לכמה דינים, וכגון אם קרני בהמה זו כשרים לשופר, והאם כשרה לקרבן, והאם נוהג בה דין צער בעלי חיים, ואם יש בה דין שביטת בהמתו, עיי"ש בדבריו הנפלאים.

**ב.** וכן דן בשו"ת חכם צבי (צג). והביאו המשנה ברורה (נה, ד) לענין אדם שנוצר ע"י ספר יצירה [וכתב, שהעידו על זקנו הגאון מוהר"ר אליהו אבדק"ק חעלם שיצר אדם כזה], אם אפשר לצרף אותו למנין עשרה. וצדדי הספק הם, האם כיון שכתוב "ונקדשתי בתוך בני ישראל" אינו מצטרף, או כיון שאמרו חז"ל (סנהדרין יט, ב) המגדל יתום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, א"כ כיון שמעשה ידיהם של צדיקים הוא, יש לדונו בכלל בני ישראל שמעשיהם של צדיקים הן הן תולדותם.

**והביא** ראיה ממה שאמרו (סנהדרין, שם) שרבה ברא אדם ושלחו לרבי זירא, וכיון שלא היה לו כח הדיבור, אמר לו "הדר לעפריך" ומת. וכתב החכם צבי, שודאי אין בו איסור רציחה כיון שכתוב "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", שדוקא אדם הנוצר תוך אדם והיינו עובר הנוצר במעי אמו, הוא שחייבים עליו משום שפיכות דמים, אבל אם נברא באופן אחר אין עליו חיוב שפיכות דמים, אמנם אם היה בו תועלת שאפשר לצרפו למנין עשרה, לא היה לרבי זירא להרגו, וע"כ שאינו מצטרף למנין.

**ועי'** בשו"ת שאילת יעבץ (ב, פב) שתמה על דברי אביו, שאף שנחשב לאדם אבל לא גרע מחרש שוטה וקטן שאין מצטרפין. אמנם בסו"ד כתב שהוא כבהמה בצורת אדם. ועוד

כתב, "אגב אזכיר כאן מה ששמעתי מפה קדוש אמ"ה ז"ל מה שקרה באותו שנוצר ע"י זקנו הגראב"ש ז"ל, כי אחר שראה הולך וגדל מאד, נתיירא שלא יחריב העולם על כן לקח ונתק ממנו השם שהיה דבוק עדיין במצחו, וע"י זה נתבטל ושב לעפרו, אבל הזיקו ועשה בו שריטה בפניו בעוד שנתעסק בנתיקות השם ממנו בחזקה".

**ג.** ובגוף נידון זה אם דבר שנוצר על ידי נס דינו כדבר מן הטבע, ידועים דברי מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל שאמר על קושיית הבית יוסף (או"ח, תער) למה קבעו שמונה ימים בחנוכה, כיון שהשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחת ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות. ותירץ, שחילקו את השמן שבפך לשמנה חלקים, ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד והיה דולק עד הבוקר ונמצא שבכל הלילות נעשה נס. ועוד תירץ, שלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור, נשאר הפך מלא כבתחלה וניכר הנס אף בלילה הראשונה. ועוד תירץ, שבלילה הראשון נתנו כל השמן בנרות ודלקו כל הלילה ובבוקר מצאו הנרות מלאים שמן וכן בכל לילה ולילה.

**והקשה** הגר"ח על התירוץ השני שאם נתנו את כל השמן ונשאר הפך מלא, א"כ איך היה מותר להדליק בשמן זה, והלא הוא שמן של נס ואינו שמן זית ופסול להדלקה.

**ויש** להביא ראיה לדברי הגר"ח מדברי הרד"ק (מלכים ב. ד, ז) במעשה של אלישע ואשת עובדיה, שכד השמן לא כלה, וכתב הרד"ק, "וכד אתרחיש לה ההוא ניסא, אמרת ליה לנביא דה', אית עלי עשור מהאי מישחא או לא, אמר לה בעליך זן נביאיא דה'

במילתא דליכא עליה עשורא ואף את לית על משחך עשור דמן ניסא הוא", ומבואר ששאלה את אלישע אם חייבת לעשר שמן זה, והשיב לה, שכיון שהוא שמן של נס אינו חייב במעשר. וזה כדברי הגר"ח שדבר שבא על ידי נס אין עליו דין כדבר הטבעי, ולכן אינו חייב במעשר, וכן אינו כשר להדלקת המנורה, כי אינו שמן זית אלא שמן של נס.

ד. אמנם יש להקשות על דבריהם מדברי התרגום יונתן בן עוזיאל שפירש את הפסוק "והנשאם הביאו את אבני השהם ואת אבני המלאים לאפוד ולחשן ואת הבשם ואת השמן למאור" (שמות לה, כז-כח), וכתב "וענני השמים הולכים לפישון ודולים משם את אבני שוהם וכו', ושבים ענני השמים והולכים לגן עדן ולוקחים משם את בושם המובחר ואת שמן של זית למאור" (ע"פ תרגום כתר יונתן). ולדברי הגר"ח צ"ב איך היה כשר שמן זה להדלקת הנרות, והלא הגיע מגן עדן על ידי נס ואינו שמן זית.

**ובמקראי** קודש (חנוכה, ג) כתב ליישב עפ"י דברי חז"ל (בראשית רבה לג, ו) על הפסוק "ותבוא אליו היונה לעת ערב והנה עלי זית טרף בפיה", ואמרו חז"ל שהביאה אותו מגן עדן. וא"כ נמצא שבגן עדן צומחים בו עצי זית, ולפי זה אין סתירה מתרגום יונתן לדברי הגר"ח, כי השמן זית שהביאו העננים הוא כשר למנורה, משום שהיה שמן טבעי מעץ הזית שהובא בנס מגן עדן שצומחים בו עצי זית, אבל שמן זית שנוצר ע"י מעשה נסים לגמרי, והיינו שלא נוצר מזית טבעי, ודאי פסול למנורה.

ה. ועוד יש להקשות על דבריו ממה שאמרו במנחות (ס, ב), "בעי ר' זירא, חטיף שירדו

בעבים מהו. למאי, אי למנחות אמאי לא, אלא לשתי הלחם מאי, ממושבותיכם אמר רחמנא לאפוקי דחוצה לארץ דלא אבל דעבים שפיר דמי, או דלמא ממושבותיכם דווקא". ופירש רש"י, שירדו בעבים - עם המטר כששתו העבים באוקיינוס בלעו ספינה מליאה חטין. אמנם תוס' פירשו, שירדו בעבים על ידי נס. ומבואר בסוגי' שלגבי מנחות ודאי שהם כשרים ורק לגבי שתי הלחם הסתפק רבי זירא אם צריך דוקא ממושבותיכם, וא"כ קשה על דברי הגר"ח שסבר שדבר שבא על ידי נס אינו כדבר הטבעי, וא"כ אינם חטים כלל ואיך הם כשרים למנחות [וכן הקשה בשיעורי הגרמ"ד (מנחות, שם) וכתב שלכן רש"י מייאן בדברי התוס'].

**וצריך לחלק**, שאף הגר"ח סבר שדבר הבא על ידי נס יש עליו שם כדבר הטבעי, ולכן כשירדו חטים יש עליהם שם חטים וכשרים למנחות [וכן כתב הקרן אורה (מנחות, שם) שאין צריך למנחות דוקא חטים שגדלו בארץ ואף אם גדלו בעציץ כשרים, ורק לגבי שתי הלחם הסתפקו אם צריך שיהיו מהארץ], אולם לגבי שמן שירד בנס סבר הגר"ח שאף שהוא שמן אבל אינו שמן זית [כי אינו בא מזית] ולכן אינו כשר להדלקה.

ו. ועוד יש להקשות סתירה בדברי הרד"ק, שהנה אצל אליהו והצרפתי (מלכים א, יז) נאמר שאמר לה אליהו "לקחי נא לי פת לחם בידך, ותאמר חי ה' אלקיך אם יש לי מעוז כי אם מלא כף קמח בכד ומעט שמן בצפחת וגו' כי כה אמר ה' אלקי ישראל כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר וגו'". וכתב הרד"ק, "ויש דרש לפי שהיה כהן שתוציא לו מן העיסה חלה תחילה". ולכאורה דברי

הרד"ק סותרים, שהרי אצל אלישע כתב ששאלה אותו אם היא חייבת לעשר את השמן וענה לה שאינה חייבת כי הוא שמן של מעשר, ואילו אצל אליהו כתב שאליהו רצה להפריש חלה מן העיסה.

ז. והחידושי הרי"ם (הובא בכלי חמדה, ויקהל) כתב לחלק בין ברכה לבין נס. ובזה ביאר את דברי הט"ז (או"ח תער, א) שהקשה על תירוצי הבית יוסף שאין לנו רמז מזה שנעשה כן, והיה לרבותינו להזכיר דבר זה כדי שנדע הנס מה שנעשה בלילה הראשון. ולכן כתב באו"א, "דלמפרע אנו רואין שגם בלילה הראשונה היה נס, דמצינו בספר הזוהר על פסוק "מה יש ליכי בבית" שאין הוא ית' עושה נס ליתן ברכה אלא במה שיש כבר בעולם, ואפי' הוא דבר מועט, אז הוא ית' נותן ברכה להרבות המעט, משא"כ בדבר ריקן אין שייך בו ברכה לעשות בריה חדשה, על כן ניחא כאן, דאלו נדלק כל מה שהיה בלילה הראשון לא היה מקום לנס לחול על שום דבר, אלא ודאי דגם בלילה הראשון נשתייר ממה שהיה ראוי לה וממנה נשתייר ועל אותו השיור באה הברכה שנעשה שם נס להרבות אותו, וא"כ ראינו שגם בלילה הראשונה נעשה נס", [ובזה ביארו ע"י שלמי תודה, א) את מה שאומרים בפזמון "ומנותר קנקנים נעשה נס לשושנים", והיינו שמכח מה שנשאר מעט שמן ממנו נעשה הנס].

**ולכאורה** דבריו תמוהין, שאף שודאי דברי הזוהר הם אמת, שהברכה אינו חלה על כלי ריקן, אבל נס הלא הוא גם כן יש מאין, ובפשוטו בחנוכה היה נס ולא ברכה.

**וביאר** החידושי הרי"ם, שיש חילוק לדינא בין ברכה לנס, שאם הדבר היה מועט

והתרבה, יש לו דין של הדבר שממנו התברך, אבל אם היה בדרך נס שלא היה כלום ונוצר על ידי נס אין לו דין של דבר שבטבע, ולכן לגבי שמן שבא על ידי נס אין לו דין של שמן זית ופסול להדלקה, אבל בחנוכה כיון שהיה כשר להדלקה, לכן סבר הט"ז שעל כרחק שהיה שמן של ברכה ולא של נס, ויש לו דין של שמן זית וכשר להדלקה, ולכן תירץ שלמפרע ראו שנשאר קצת שמן שממנו התברך והיה נס גם בלילה הראשון, ואף שודאי הקב"ה היה יכול לעשות נס גמור, אבל כדי שיהיה שמן זית היה באופן של ברכה ולא של נס כדי שיהיה כשר להדלקה.

**אלא** שהקשה על זה הכלי חמדה מדברי הרד"ק ששמן של ברכה אינו חייב במעשר, וא"כ מבואר שאף שמן שבא על ידי ברכה אין דינו כמין הצומח ולכן אינו חייב במעשר.

**וכתב** ליישב, והקדים שלכאורה יש להקשות קושיא גדולה על דברי הרד"ק, ממה שאמרו (תענית ח, ב), "הנכנס למוד את גרנו אומר יהי רצון מלפניך וכו' שתשלח ברכה במעשה ידי, התחיל למוד אומר ברוך השולח ברכה בכרי הזה", [והיינו שתבואתו תגדל, ולכן לאחר שמדד הרי זה תפילת שוא], וכתב הכסף משנה (ברכות י, כב) בשם הרמב"ן, שהבטחה הוא שהבטיח הקדוש ברוך הוא למי שבא להפריש תרומות ומעשרות. ולכאורה צ"ב איך יכול להפריש מכרי זה תרומות ומעשרות, והלא כיון שיש ברכה בתבואה שגדלה, הרי מעורב בו גם חלק שפטור מתרו"מ לשיטת הרד"ק, ונמצא שמפריש מפטור על החיוב.

**ועל** כרחק צ"ל, שהדין של הברכה הוא כדבר שהתברך ממנו, ולא רק שיש לברכה דין

**נבזה** מתורץ אף הסתירה בדברי הרד"ק, כי יש לחלק בין מעשר לחלה, שהשמן שהתברך היה כבר מעושר, ולכן אף מה שהתברך ממנו אין צריך לעשרו, אבל הקמח שהתברך היה חייב בחלה, כי לא הופרש ממנו חלה בתחילה שהרי היה לה רק כף קמח אחת ולא היה שיעור של חלה, ולכן לאחר שהתברך ויש לו שם של קמח א"כ צריך להפריש ממנו חלה.

## בדין ברכת היין

**א. ונחלקו** הראשונים בביאור הברכה. רש"י (שם) פירש, שמברכים על הענבים ולא על היין, כי הפרי נברא בידי שמים והיין הוא מעשה ידי אדם, ולכן ביאר שהגפן הוא העץ, והענבים הם פרי הגפן. אבל הר"א"ש (שם, ג) פירש שמברכים על היין עצמו והוא "פרי הגפן". וכתב להקשות בשם היראים איך מברכים על היין בורא פרי הגפן והרי אינו נחשב פרי לענין ביכורים וצריך להביא דוקא ענבים ולא יין, ותידין, שלומדים מערלה שיין נקרא פרי.

**ב.** ואם בירך בורא פרי העץ על היין נחלקו הראשונים אם יצא ידי חובה. שבתוס' (ברכות יב, א) משמע שאינו יוצא ידי חובה וצריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן. וכן פסק המגן אברהם (או"ח רח, כב) בשם תשובות ר"י הלוי. אבל הריטב"א (הל' ברכות) כתב שיצא.

**והקשה** רבי עקיבא איגר (בגליון הש"ס) על התוס', מדוע שלא יצא אם בירך בורא פרי העץ, והרי יין שם פרי עליו (שהרי מברכים

כדבר שנוצר מהטבע, אלא יש לו אות אותו הדין שהתברך ממנו, ולכן אף שהתברכה לו התבואה, כיון שהיא תבואה ממש חייבת במעשרות. משא"כ במעשה של אלישע שהיה לה כבר שמן מעושר בכלי, א"כ כל השמן שהתברך ממנו פטור ממעשרות, וכדין הדבר שהתברך ממנו, ולכן צדקו דברי הרד"ק שלא היתה צריכה לעשרו.

**א.** "ובגפן שלשה שריגם והוא כפרחת עלתה נצה הבשילו אשכלתיה ענבים, וכוס פרעה בידי ואקח את הענבים ואשחט אתם אל כוס פרעה ואתן את הכוס על כף פרעה" (מ, י-יא). ובירושלמי כתבו שיש בפסוקים אלו רמז לד' כוסות, וכן בחולין (צב, א) אמרו שיש רמזים רבים בחלומות אלו על כלל ישראל שמרומזים בגפן ובשריגים. ובזוהר כתבו על מעלת היין הנאמר בחלום זה. ונבוא לבאר את גדר הברכה המיוחדת שנתקנה על היין מפני חשיבותו.

**שנינו** בברכות (לה, א), על פירות האילן הוא אומר בורא פרי העץ, חוץ מן היין שעל היין הוא אומר בורא פרי הגפן. וביארו (שם, ב) שתקנו לברך על היין ברכה בפ"ע משום שהוא סעיד ומשמח [ועי' בפרי מגדים (או"ח רב, א"א ב) שכתב ששיטת רש"י למסקנת הסוגי' שהטעם הוא משום שהשתנה למעליותא שעושים מהענבים יין שהוא חשוב לאדם, ולפי זה אף יין מבושל צריך לברך עליו בורא פרי הגפן, אבל לטעם סעיד ומשמח אין לברך על יין מבושל בורא פרי הגפן].

המשקים ממימי פירות מברכים עליהם שהכל, דכיון שאשתני צורתם גם ברכתם נשתנה ויצאו מכלל פרי העץ, ואין מברכים עליהם רק שהכל אף על גב שהם מי פירות, ואפילו היין אי לאו דאשתני למעליותא דכל דנטע כרמיה אדעתא דיין נטע, ונמצא לפי זה דעיקר פרי הגפן הוי היין ולהכי תקינו ליה ברכה זו, ואם לאו היה נשאר גם היין בכלל שאר המשקין שהם בשהכל וכו', באופן דעל פירות האילן שאמרנו שאם מברך בורא פרי האדמה יצא, היינו משום דעיקר הברכה היא בורא פרי האדמה דעיקר אילנא ארעא הוא, אלא דמשום חשיבות פרי האילן תקנו להם ברכה פרטית, ומתוך כן אם בירך בדיעבד הברכה הכוללת שלו שהיא שהכל פשיטא דיצא, אבל ביין ברכתו הכולל אינה בורא פרי העץ רק ברכתו הכולל היא שהכל כמו שאר מי פירות, ואם כן אם בירך בדיעבד הברכה הכוללת שלו שהיא שהכל פשיטא דיצא, אבל ברכת בורא פרי העץ אינה הברכה בכללות ליין דכבר יצא מכלל פרי, וקל להבין, והוא חילוק נכון."

**ומבואר** בדבריו, שעל יין כיון שהוא מי פירות היו צריכים לברך עליו שהכל ולא פרי העץ, אלא שתקנו לו ברכה מיוחדת, ולכן בדיעבד אם בירך עליו שהכל יצא, אבל אם בירך עליו פרי העץ לא יצא, כיון שהוא מי פירות ולא פרי כלל.

ד. ובשו"ת הלכות קטנות (ב, קמט) כתב לבאר, "דכיון דכל מין ומין יש לו ברכתו הכללית כגון לפירות האדמה בפה"א ולעץ בפה"ע, יצאו לחם ויין ללמוד בדבר חדש דהיינו שקבעו להם ברכה לעצמן מפני חשיבותה אי אתה יכול להחזירם לכלל שאר

בורא פרי הגפן), ושייך לומר עליו פרי העץ, אלא שתקנו שיברר יותר ולומר שהוא מגפן, אבל עדיין לא יצא מכלל פרי העץ. והוסיף להקשות, מאי שנא אם בירך שהכל שיצא ואם בירך פרי העץ שלא יצא [וכוונתו להקשות, שכמו שברכת שהכל היא ברכה כללית שיוצאים בה ידי חובה אף במקום שתקנו לברך ברכה פרטית, כמו כן בבורא פרי העץ שהיא ברכה כללית על פירות העץ צריך לצאת ידי חובה אף שתקנו לברך ברכה פרטית]. ושוב כתב שמצא בשו"ת גינת וורדים (או"ח, כט) שפסק שיצא. וכן הקשו בשו"ת פנים מאירות (א, נח) ובפרי מגדים (או"ח רו, א"א א).

**ולהלכה** כתב המשנה ברורה (שם, ע), "ואם בירך על היין בורא פרי העץ יש דעות בין הפוסקים יש אומרים דיצא בדיעבד וי"א דלא יצא וספק ברכות להקל". ובשער הציון כתב, "ובאמת יש דעות בענין זה בין הראשונים, דדעת הרא"ה וכן כתב בשיטה מקובצת דיצא בדיעבד, וכן הביא בברכי יוסף בשם כתיבת יד פרדס מרבי אשר ברבי חיים שכתב בשם הרא"ה וריטב"א דיצא, ובתוספות ברכות (יב, א ד"ה לא לאתווי), וכעין זה ממש הביא בבית יוסף (סימן רט) ממרדכי בשם מהר"ם, עיין שם, משמע דאי לא היה מסיים בורא פרי הגפן לא יצא אפילו בדיעבד, וכבר הרגישו בזה הפרי מגדים ומאמר מרדכי".

ג. ונאמרנו כמה ביאורים בפוסקים כדי ליישב את קושיית רע"א והאחרונים מדוע לא יצא אם בירך על היין בורא פרי העץ.

**בשו"ת מהר"י** (לבית לוי, מז) כתב, "והחילוק בנייהם הוא מבואר, וזה דידוע הוא דעל כל

היין ולכן אף ברכה אחרת אינה פוטרתו, אבל לצד שברכת שהכל פוטרתו א"כ צ"ב מדוע סברו התוס' שפרי העץ אינו פוטר ושהכל פוטרו [והיא קושיית רע"א הנ"ל].

**וביאר**, שהדין שברכת שהכל פוטרת את כל הברכות אינה מדין שברכה כללית פוטרת ברכה פרטית, אלא מעיקרא תקנו שבדיעבד שהכל פוטר את כל המינים. והוא משום שבחייב ברכה נאמרו שני דינים, איסור לאכול בלא ברכה ומצוה לברך, וכמו שאמרו (ברכות לה, א) שאסור לאדם ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, אמנם יש חיוב נוסף של מצוה לברך קודם האכילה, ובזה חלוקה ברכת שהכל משאר הברכות, שברכת שהכל באה להתיר את האיסור אכילה בלא ברכה, ואילו התקנה לברך על כל מין ומין ברכה מיוחדת הוא משום המצוה לברך ולהודות לה'.

**וכן** משמע מדברי תלמידי רבינו יונה (שם) שכתבו לבאר את המימרא "וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל, מאי תקנתיה אמר רבא ילך אצל חכם מעיקרא וילמדנו ברכות כדי שלא יבא לידי מעילה", וכתבו לפרש, "כלומר, מי שאינו יודע הברכות באיזה ענין יוכל לאכול שאם יאכל יתחייב קרבן מעילה בכל פעם ופעם, ומהדינן שילך אצל הבקי וילמדנו הברכות של כל דבר ודבר, וה"ה שאפילו שאם לא ידע אלא ברכת שהכל יצא בה מידי מעילה, דתנן (מ, א) ועל כולם אם אמר שהכל יצא אלא שצריך ללמוד כדי שיברך הברכה הראויה לכל דבר ודבר", ומבואר בדבריו את יסוד הדברים הנ"ל, שבברכת שהכל כבר יצא מאיסור הנאה בלא ברכה, אבל יש מצוה נוספת לברך על כל דבר

פירות דמקרי משנה ממטבע שטבעו חכמים בפרט והוציאום מן הכלל, זולת בשהכל שאמרו בפירוש (ברכות מ, א) דבדיעבד יצא".

**ומבואר** בדבריו שיש חילוק בין ברכת שהכל לשאר הברכות, שברכת שהכל נתקנה אף להוציא את כל המינים, אבל בשאר הברכות הם נתקנו רק להוציא את מינם המיוחד שמפורט בהן, ולכן ביין כיוון שתקנו לברך עליו ברכה פרטית אינו יכול לצאת ידי חובה בבוא פרי העץ, ואף שאין שקר בברכתו, שהרי יין גם נחשב לפרי, אבל אינו יוצא משום ששינה מהמטבע שטבעו חכמים בברכתו [וע"ע בישועות יעקב (שם) שביאר באופן דומה].

**ה.** וכדי לבאר את חילוקו יש להקדים את חקירת הגאון ר' אריה לייב מאלין (א, ב) בתקנת ברכת היין, האם היא ברכה שיותר מבוררת מפרי העץ, ולא הוציאו את היין מכלל שאר הפירות, אלא שתקנו לפרט יותר את ברכתו מפני חשיבותו, או שקבעו ברכה בפני עצמה על היין, והוציאוהו משאר הפירות שצריך ברכה לעצמו. ולכאורה בזה נחלקו הראשונים, שהריטב"א סבר שפרי הגפן היא רק ברכה המבוררת יותר, ולכן כמו שאם בירך פרי האדמה על פרי העץ יוצא כיון שהיא ברכה כוללת יותר, כמו כן יוצא על היין בפרי העץ, אבל התוס' סברו שהיא ברכה בפני עצמה ולכן אינו יכול לצאת בפרי העץ.

**אמנם** כתב שזה תלוי במחלוקת של רב הונא ורבי יוחנן (לקמן מ, ב) אם שהכל פוטר ברכת היין. ולצד שאינו פוטר הוא מובן, וכסברא הנ"ל שתקנו ברכה מיוחדת בפני עצמה על

האדמה הריהו כמברך על העץ שיונק מהאדמה, ודו"ק].

ויש לומר שזה יסוד דברי ההלכות קטנות במה שכתב לחלק בין ברכת שהכל שהיא תקנה שמוציאה את כל המינים ידי חובה.

ו. ובדרך נוספת יש לבאר, שהתקנה לברך על יין ברכה בפני עצמה אינה כדי לפרט יותר, אלא מפני חשיבותו קבעו לו ברכה בפני עצמה (וכמו שנתבאר לעיל ב' צדדים אלו), וא"כ כשמברך על היין בורא פרי העץ הרי החסיר בעצם התקנה לברך על היין ברכה מיוחדת. אמנם זה דוקא במברך עליו פרי העץ, שכיון שמפרט בברכה את המין ולא מזכיר את היין בפרטיות נמצא שחיסר בתקנה, שהרי לא הזכיר את מעלת היין, אבל אם מברך עליו שהכל כיון שהיא ברכה שנתקנה על כל המינים והיא ברכה כללית שהכל מאת ה', א"כ כלול בברכה זו אף את מעלת היין וחשיבותו, ואף שלא הזכיר בפירוש את חשיבותו, אבל גם אינו נקרא שחיסרה, כי בירך ברכה כללית, ורק כשהוא מברך ברכה פרטית בזה נחשב שמחסר את ההזכרה של חשיבותו, כי מזכיר דבר אחר ולא את מעלתו, אבל כשמברך ברכה כללית אינו נקרא שחיסר אלא רק שלא הזכיר, ובדיעבד יוצא כל שלא חיסר.

ז. ויש להוסיף את חידושו של מהר"י הלוי (הנ"ל), שאף לסוברים שאם טעה ובירך על היין בורא פרי העץ יצא, אם היה זה בברכת אירוסין שמברכין אותה על היין וטעה לא יצא ידי חובה וצריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן. ודקדק כן מדברי רש"י (ברכות מ, ב) שכתב במעלת היין, "שגורם ברכות הרבה לעצמו בקדוש ובהבדלה ובברכת חתנים",

כפי שתקנו חז"ל. וכן משמע מדברי הרא"ש (שם, ט) שכתב שבכל דבר שמסופק מה מברכין עליו שיברך שהכל נהיה בדברו, ומבואר שהיא ברכה שפוטרת הכל, והיינו כמבואר שכיון שבירך שהכל יצא מדי איסור.

**ומעתה** מבואר מדוע אם בירך שהכל כבר יצא ידי חובתו ואינו יכול לברך שוב, כי כל המצוה לברך היא רק במקום שיש עליו איסור לאכול בלא ברכה, אבל אם בירך שהכל וכבר אין עליו איסור לאכול שוב אין עליו אף מצוה לברך, ולכן אם בירך על כל דבר שהכל יצא.

**ולפי זה יש ליישב את קושיית רע"א**, שתוס' סברו שאם בירך בורא פרי העץ על היין אינו יוצא, כיון שתקנו לברך על היין ברכה בפני עצמה, א"כ אינה בכלל בורא פרי העץ, ורק בברכת שהכל יוצא. אבל הריטב"א סבר שלא תקנו על היין ברכה בפ"ע אלא רק תקנו שצריך לפרט בה יותר, ולכן דינה כמו בבורא פרי העץ שיוצא אם בירך בורא פרי האדמה (וכנ"ל).

**[ומה שיוצא בפרי האדמה על דברים שמברכים עליהם בורא פרי העץ, ביאר הגרא"ל מאלין, שכיון שהעץ יונק מהאדמה יוצא בכך שמודה על האדמה. (ולולי יסודו בברכת שהכל היה מקום לבאר שמברכת שהכל למדנו שברכה כללית פוטרת ברכה פרטית, וה"ה לבורא פרי האדמה והעץ (וכן צ"ל לשיטת הריטב"א הנ"ל), ולפי זה לא יתיישב מדוע לגבי יין הדין שונה, אולם לפי ביאורו שברכת שהכל מוציאתו מידי איסור, אין ראייה שברכה כללית פוטרת ברכה פרטית, ולכן צריך לבאר שאף כשמברך על**



וכן כתב (שם מב, א) "דגורם ברכה לעצמו, בכמה מקומות הוא בא, ומברכין עליו, ואף על פי שלא היו צריכים לשתיתו". ודקדק בדבריו שעיקר הדין הוא לברך במקומות אלו דוקא בורא פרי הגפן, ולכן אם בירך שהכל או בורא פרי העץ לא יצא [וכבר העירו עליו מדברי השו"ע (אבן העזר סב, א) שכתב שאם אין לו יין יברך על השכר].

**אבל** בשו"ת גינת ורדים (או"ח א, יט) כתב על דבריו, "ואני אומר דאין כאן תבלין, דהא אכתי חשיבותו של יין ניכרת היא כשטועמין הכוס ורואין שהוא יין ואינו משאר משקין,

ועוד דאוושא מלתא מקמי הכי כשנטרדין לחזור על היין ולמלאת הכוס ואינם מסתפקין בשאר משקין ואם כן הרי יש כאן הכר גדול וניכר שבחו של היין אף על גב דבירכו עליו בפה"ע וכו', ודיו שמתפרסם שבחו כשמביאין יין ואין מביאין משקה אחר, ובר מן דין לא ידעינן מה עון פלילי יש בדבר הזה שפגעו בכבודו של היין שלא קראו בקול גדול יהודית במטבע ברכת בפה"ג ולא קדש שמו בתוך קהל ועדה, ותמהני על האומר שיחזור ויברך וישא שם שמים על פיו בברכה שאינה צריכה ולא יחוש לכבוד שמים מפני קדוש שמו של היין".