

ביצה לב

משה שווערד

1. רש"י מסכת ביצה דף לב עמוד א

הא מני רבי נחמיה היא - כלומר: לעולם מותר להפקיע ולחתוך, דאין בהם משום סתירה, ולהאי תנא גופיה, אם יכול להפקיע ולנתק בידו - שרי, והא דקאסר - משום טלטול סכין קאסר, ורבי נחמיה היא, דאמר בערובין (לה, א), אפילו תרווד ואפילו טלית אין ניטלין [1] אלא לצורך תשמיש שהן מיוחדין לו, וסכין לאוכלין הוא דמיוחד, ולא לחותמות, ובהא לא סבירא ליה לשמואל כוותיה.

2. חידושי הרשב"א מסכת ביצה דף לב עמוד א

ר' נחמיה היא דאמר כל הכלים אינן ניטלין [אלא] לצורך תשמישן. פרש"י ז"ל לצורך תשמיש שמיוחדין לו וסכין אינו מיוחד אלא לאוכלין ולא לחתוך חותמות וכה"ג אמרינן בפרק בכל מערבין גבי נתנו במגדל ונאבד המפתח דלר' אליעזר אינו עירוב ומוקי לה במנעול דקטיר במותנא ובעי סכינא דלמפסקיה ור' נחמיה היא דאמר אין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו. והקשה על זה ר"ת ז"ל דסכין מיוחד הוא לכל חתיכה בחול, ועוד הקשה רבינו שמשון ז"ל מדתנן בפרק כל הכלים כל הכלים (הניטלין לצורך) ניטלין לצורך ושלא לצורך ר' נחמיה אומר אין ניטלין אלא לצורך ופריש רבא דה"ק כל הכלים ניטלין לצורך דבר שמלאכתו להיתר בין לצורך גופו בין לצורך מקומו ושלא לצורך דאפילו מחמה לצל ודבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו אין מחמה לצל לא ואתא ר' נחמיה למימר דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו ולצורך מקומו אין [מחמה] לצל לא, ואם איתא האיך שרי ר' נחמיה לצורך מקומו והלא אין מיוחד לכך בחול, [2] ור"ת ז"ל פירש דלצורך תשמישן היינו תשמיש הרגיל בו בחול ומודה הוא דאפילו כלי שמלאכתו לאיסור ניטל לצורך תשמיש הרגיל בו בחול וכן קרדום לחתוך דבילה דקתני במתני' דכל הכלים אבל סכין אין בכך תשמישו בחול לחותמות ומנעול דקטיר ואסור לר' נחמיה אף על פי שמלאכתו להיתר. ור"ח ז"ל פירש שם בבכל מערבין במנעול דקטר דבעי סכינא ונאבד הסכין ויש מר או פסל (או) למפסקיה ולפיכך לר' נחמיה אסור שאין דרך תשמיש זה למר ופסל.

3. שערים מצויינים בהלכה

דף לב. מסיקין בכלים. ע"י ברש"י, דכיון דבר טלטול הם מטלטלין נמי להסיקן. וקשה הא איכא בל תשחית, ובמס' שבת (קכט.) פריך על רבנן שעשו להם מדורה מן כלים חשובים, משום שהצטננו, והשיבו דבל תשחית דגופם עדיף. ובעניינינו כבר הקשה המג"א (סי' תקא ס"ק יג), ומתוך דמיירי שאין לו עצים לבער לבשל תבשילו. וכתב המגיד משנה (יו"ט פ"ב הי"ב) בשם הרשב"א, דאם מסיק בכלים צריך ליהדר שלא יהפך בהן לאחר שאחזה בהן האור, דנעשו שברי כלים, והרי הם כנולד, ומהפך באיסור, ואם רבה עליהם עצים מוכנין מותר. וכ"כ בשו"ע (או"ח סי' תקא ס"ו). וכתב המג"א (סי' תקז סק"א) דמרבה עליהן קודם שיתחיל לישורן, דעדיין היתר הם, ואין בזה משום מבטל איסור לכתחלה. וסברא כזו כתב בשו"ת הגרע"א

4. חידושי הרא"ה על ביצה דף לב/א

מתני' אין פוחתין וכו' רי"א וכו'. ודאי מודה ר"י ברישא דמתני' דאע"ג דשרי במכשירין הכא אסור, ולא משום דאפשר לעשותן ולא משום דעושין אותן לזמן מרובה, אלא משום דלא הותר במכשירין לעשות כלים מתחילה:

5. תוספות מסכת ביצה דף לב עמוד א

אין פוחתין את הנר – [1] פירש רש"י ליטול אחד מן הגולמים של יוצר ולתחוב אגרופו בתוכו ולחקוק נר שעושה כלי ותימה א"כ פשיטא דאסור דאפילו אין עושה כלי גמור מ"מ אסור להתחיל את הכלי וע"ק מאי קא אמר עלה בגמרא מאימתי מקבלין טומאה משעה שנגמרה מלאכתן הואיל והוי כלי והא כיון דהוי קודם אפייתו בתנור אם כן הוי כלי אדמה וכלי אדמה אין מקבלין טומאה [2] לכן נראה לפרש דאין פוחתין את הנר שכך רגילין לשום באוירו קודם אפייתו קש או דבר אחר כדי לשמור האויר בשעת אפייה שלא יפלו המחיצות יחד ויסתום האויר ולאחר אפייתו קצת מסלקין אותו דבר שבתוכו ועל זה קאמר אין פוחתין את הנר כלומר שאין מסירין מה שבתוכו דהוי כמו גמר כלי ונגמרה מלאכתו ולפי שרגילין לאחר שסלקו מה שבתוכו שמחזירין אותו לתנור כדי לצרפו היטב קאמר בגמרא מאן תנא דפחיתת נר מנא הוא וקאמר ר"מ היא דקאמר דמקבלין טומאה כשסלק מה שמשמין בתוכו אף על פי שלא החזירו אותו עדיין לתנור אלמא דפחיתת נר היינו גמר כלי ורבי יהושע קאמר משיצרפו בכבשן דאינו כלי עד שיחזיר אותו לתנור כדי לצרפו אם כן לדידיה פחיתה הוה שריא.

6. חידושי הרא"ה על ביצה דף לב/א

[3] אבל הנכון שדרכן של אותן היוצרים לעשות כיוסוי לכ"ח שיש בהן חקק ובית קיבול ומסיקי' אותן בכבשן ונתייבשו ואח"כ מתקנין אותן לפי שא"א לתקנם רכים ואח"כ נוטלין כיוסויין וצורפין אותן בכבשן, והיינו אין פוחתין את הנר שאין נוטלין כיוסוי בי"ט מפני שהוא עושה כלי, ואמרי' מאן תנא דפחיתת נר מנא הוא דהשתא משוי ליה מנא בנטיל' כיוסוי, אר"י ר"מ היא דתניא וכו' דר"מ והיינו שנטל כיוסויין ולא חשיבי כלי אדמה דאיכא חקקה קצת וחכ"א משצרפן בכבשן הילכך לר"מ נטילת כיוסוי חשיבה מלאכה ואסורה בי"ט ולרבנן לא חשיבה:

7. שיטה מקובצת על ביצה דף לב/א

ואין עושין פחמין. [1] פירש רש"י ז"ל משום עשיית כלי בהדי אידך דמתניתין. והא דאקשינן בגמ' פשיטא הכי קאמר דבלאו מהאי טעמא איכא למיסר דהא לא חזי לצורך יום טוב אלא לצורפים. ואסיקנא דחזי ליום טוב והלכך איצטרך. [2] והרא"ה פירש דלא נאסר פחמין אלא משום מראית העין שמא יאמרו דלצורך אומנין הוא עושהו. ואף בזמן הזה שדרך להשתמש בו לצורך בישול אסור הואיל ונאסר נאסר. וכל שכן לפירוש רש"י ז"ל שאסור דהא איכא משום עשיית כלי:

8. פני יהושע על ביצה דף לב/א

ולולי פירש"י היה נראה דאין עושין פחמין לאו משום תיקון מנא אסרוהו משום דאפילו לצורך הצורפין נמי לא דמי לכלי ממש וכ"ש למאי דקי"ל אין בנין בכלים אלא בכלי גמור [3] אלא דעיקר איסור עשיית פחמין היינו משום שעושה הבערה בשבילן כדמשמע מלשון התוס' בפרק כירה ועדיין צ"ע: מיהו לשיטת רש"י יש ליישב מה שכתב שהוא כלי לאו משום בנין שעושה כלי אסרינן לה אלא משום דהוי גמר מלאכתו בכך [1] ואסור משום מכה בפטיש, ולפי"ז הא דנקיט רש"י דהוי כלי לצורפי זהב ולא נקיט דהוי כלי לאוליירין היינו לפי סברת המקשה בסמוך דלא אסיק אדעתין הך דלאוליירין, ועיין מה שכתב מורי זקיני ז"ל כיוצא בזה בלשון התוס' ד"ה אין פוחתין ודו"ק:

9. ספר תולדות יעקב על ביצה דף לב/א

והמתרץ מתרץ בדוחק דחזי לקבולי ביה פשיטי שהיה קצתם דרכן בכך כשימכרו כלי חרש ישימו המעות אפי' בנר כפי המזדמן ולפיכך לא תירץ שישים בו פלפלין וזולתו שאין דרכו בכך והנה המקשה לא עלה בדעתו קבול מעות דהא לאו צורך יו"ט הוא ואינו דרך הכל והנה המתרץ מתרץ בדוחק שאין דרכו בכך ולא דמי לכלים גדולים שראויים לזה ולזה וזהו מה שהרגיש רש"י ז"ל לפי מה שפירש ולכן אמר ומשני בדוחק שהרי הם ראויים לאיזה דבר כמו שפירשנו:

10. חידושי הרשב"א מסכת ביצה דף לב עמוד א

למסרה לאולירין בו ביום להזיע, שהוא צורך קיום לכל נפש, ואף על פי שאסור להחם חמין לרחוץ כל גופו ואפילו לב"ה היינו לפי שאין הרחיצה שוה אלא למפונקין אבל הזיעה שוה היא לכל נפש.

11. דף על הדף ביצה דף יב עמוד א

במשנה: וב"ה מתירין וכו'. בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' סו) דן לגבי שתיית טאבאק ביום טוב אי מיקרי שוה לכל נפש ושרי. והביא הכת"ס מדברי רבינו החיד"א בברכי יוסף (סי' תקי"א) הכותב דטאבאק נקרא שוה לכל נפש, ואחרונים אחרים ס"ל דלא מיקרי שוה לכל נפש, כיון דכמה וכמה אנשים מתרחקים מזה. וכותב הכת"ס: נ"ל להסביר דלא אזלינן אם דבר זה בעצמו נצרך ושוה לכל, אלא על תכלית הענין, לכן כל דבר שהוא לרפואה ולבריאות, תכלית הדבר שוה לכל נפש, כי כל אחד מבקש רפואה לעצמו ונהנה ברפואה, אלא שיש סמים שונים המרפאים ומברין הגוף, לכך זיעה וכיוצא בו שהוא לבריאת הגוף שכל אחד חפץ בו ונהנה שוה לכל נפש הוא, משא"כ רחיצה שהוא לתענוג, ויש שאינו נהנה מרחיצה כלל דומה למוגמר וכן כל כיוצא בו, כנ"ל מילתא בטעמא לשבח...

ויפה כתב הפנ"י בהיתר שתיית טאבאק דיש בו צורך לרפואה ובריאות לעכל המזון כששבע ביותר, או לגרור תאות המאכל או לעשות רפואה לעכל המזון כששבעים ביותר, אלא שעושים רפואות אחרות, והנאת רפואה והבריאות עצמו שוים לכל, ואמת נכון הדבר.

12. שו"ע או"ח סימן תקיא

(א) מותר לעשות מדורה להתחמם כנגדה: הגה - וי"א דאסור להחם בית החורף בי"ט, דלפעמים אין הקור גדול ואינו אלא למפונקים, והוי כמרחץ ומוגמר דאסור, (ב"י בשם תשובה אשכנזית), ונהגו להקל:

• משנה ברורה על או"ח סימן תקיא

מותר לעשות מדורה - דאף דכתיב בתורה אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם קי"ל (א) דמתוך שהותרה הבערה לצורך אוכל נפש הותר אף שלא לצורך אוכל נפש ובלבד שיהא שוה לכל נפש וצורך יו"ט (ב) וי"א דכל מידי דהנאת הגוף בכלל אך אשר יאכל לכל נפש הוא ורק שיהא שוה לכל נפש:

(ב) מותר להחם בי"ט מים לרחוץ ידיו אבל לא כל גופו, אפילו אינו רוחצו בבת אחת: הגה - אבל מותר לרחוץ תינוק במים שהוחמו על ידי ישראל בי"ט (מרדכי פ"ב), אבל אסור לחמם לצרכו אפילו על ידי אינו יהודי, (מהר"א מפראג), אבל כשצריך להם לבשל או להדיח, אז מותר להרכות בשבילו (כל בו). ודין חמי טבריה כמו בשבת, כדאיתא סימן שכ"ו (ב"י). אבל במים שהוחמו מעי"ט, מותר לרחוץ כל גופו אפילו כאחד; מיהו דוקא חוץ למרחץ, אבל במרחץ אסור:

13. הערות הגרי"ש אלישיב מסכת ביצה דף לב עמוד א

למוסרן לאולירין בו ביום. בתוס' לעיל (כ"א ע"ב) איתא דרחיצת כל גופו אי"ז שוה לכל נפש ואסור מדאורייתא לחמם מים לצורך רחיצת כל גופו, (וכ"כ הרשב"א בסוגיאין), ולדידיה אסור לרחוץ אף בחמין שהוחמו מעי"ט כמו בשבת. והרי"ף (י"א ע"ב מדה"ר) כתב דרחיצה חשיב אוכל נפש וכל האיסור לרחוץ בחמין שהוחמו ביום טוב הוא רק משום גזירה יום טוב אטו שבת, וע"כ מתיר לרחוץ בהוחמו מעי"ט דלא גזרינן שמא יבוא להחם ביום טוב דהוה גזירה לגזירה.

וכתבו הנוב"י והחת"ס דאיכא נפקותא גם להיפך, דבגדה דרוצה לטבול בליל יום טוב והמקוה קר ורוצה לחממו, דלדעת התוס' שרי דהא כה"ג ודאי חשיב צורך השוה לכל נפש ולדידהו ליכא גזירה לחמם מים ביום טוב דמאי דאסור רחיצה הוא מדינא. אבל לדעת הרי"ף דכל רחיצה חשיב אוכל נפש ורק גזרו שלא לחמם מים ביום טוב א"כ יהיה אסור לחמם לצורך טבילת גדה.

14. ספר תולדות יעקב על ביצה דף לב/ב

הא דנקט יורדי גיהנם הם ולא קאמר רשיעי נינהו, יובן עם מה שאמרו ז"ל שאברהם אע"ה עומד להציל את בניו מדינה של גיהנם כי הוא בירר להם את המלכות ואלו כיון שאינם מזרעו יורדי גיהנם הם שאינם ניצולים כיון שאינם מזרעו:

15. בן יהודע על ביצה דף לב/ב

עתירי בכל יורדי גהינם הם. י"ל תיבת הם לשון יתר. [1] ונראה לי בס"ד כל אדם שיש בידו עונות יורד לגהינם אך מי שהוא עני ביותר שכל ימיו במצור ומצוק שאין מרחמין עליו יספיק לו דוחק זה במקום גהינם להיות לו כפרה על עונותיו, ולא ירד לגהינם, וכל זה בעני שלא ימצא בני אדם לרחם עליו ונשאר במצור ומצוק הרבה, אבל עני שנמצאו לו מרחמין לפרנסו אין לו דוחק של מצור ומצוק שיספיק לו לכפרה במקום גהינם וזה ירד לגהינם בעבור עונותיו, מיהו בבבל באותו זמן קדמון שדבר בו רב נתן לא היו העשירים מרחמים על העניים והיו נשארים בצער ודוחק הרבה מאד שבודאי יספיק להם במקום גהינם ולא יורדים לגהינם, ונמצא רק העשירים שיש שם יורדים לגהינם בעבור עונותיהם אבל העניים אין צריכין לירד לגהינם, ולזה אמר עתירי בכל יורדי גהינם הם דייקא רצה לומר לבדם ולא יורדים עמהם עניים גם כן כי גהינם לא תקח מבבל העניים מפני שהעניים אשר שם יספיק להם צער ודוחק פרנסתם במקום גהינם, [2] והרב ה"ר שלום ישראל תנצב"ה שהיה מחכמי עירינו מתלמידי הרב עטרת ראשי מור זקני זלה"ה פירש תיבת הם למידק שיש צדיקים יורדים לגהינם בשביל לגמול חסד עם נשמות רשעים למשוך איתם להוציאם ואלו יורדים עצמן לכפר על עונותם כי צדיקים הם אלא בשביל צורך אחרים להעלות נשמתם, ואמר עתירי בכל שהם בחייהם בעולם הזה אין עושים גמילות חסדים לכן כשתראה אותם יורדים לגהינם תדע שהם יורדים שם בעבור עצמן ולא בעבור צורך אחרים לעשות חסד עמהם כי אלו אינם מאנשי חסד, עד כאן דבריו ז"ל:

16. בן יהודע על ביצה דף לב/ב

שם מיון נמי לא זיינוהו. יש להקשות הלשון כפול וסגי לאמר לא זיינוהו. ונראה לי בס"ד כי הוא שאל מהם מזוני פירוש כפי צרכו וכפי מנהגו מה שהוא רגיל לאכול והם אפילו מיון בעלמא להשקיש רעבונו בלחם שעורים או דוחן וקטניות גם כן לא זיינוהו אלא נשאר רעב לגמרי:

17. חתם סופר על ביצה דף לב/ב

ונתן לך רחמים כו'. באיכה רבתי איתא סימנא הוא כל אדם שימצא בלבו רחמנות ידע כי רחמו עליו בשמים ממעל, ונתן לך רחמים זה הוא סימן ורחמך, ע"ש:

18. בן יהודע על ביצה דף לב/ב

שם כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו. נראה לי נקיט אברהם אבינו כי הוא היה ראשון בעולם לתת לחם לרעבים ולפרנס עוברים ושבים וגם שמו היה מספר רחם ולכן אמר כל המרחם על הבריות ולא אמר כל המפרנס את הבריות או כל המטיב לבריות או כל החס על הבריות, ועוד נראה לי בס"ד דנקיט לשון רחמים לרמוז מוסר לאדם בענין זה בתיבת רחמים שהוא אותיות מי מחר רוצה לומר כמו שאומרים העולם מי בעל מחר כי אין אדם בטוח ביום מחר שיהיה חי בו, וזה מוסר גדול לקמצן שאינו רוצה לפזר ממון שבידו לצדקה וגמילות חסדים, וכל מי שחושב כן מי מחר, ודאי יהיה לו מדת רחמים על הבריות לפרנסם ולא יהיה ממונו חביב עליו.

19. מהרש"א על ביצה דף לב/ב

כל המרחם כו'. מלשון הכפול דריש ונתן לך רחמים דהיינו שיתן לב לרחם על אחרים לענין צדקה כמפורש פרק שואל ע"ש ועד"ז אמר הכתוב מהר יקדמונו רחמיך כי דלונו מאד לפי שתלה הכתוב רחמי שמים עלינו ברחמים שלנו על עניים ליתן צדקה התפלל דוד מהר יקדמונו רחמיך מרחמים שלנו על עניים כי דלונו מאד מליטן צדקה עד שתרחם עלינו מקודם לתת לנו שנזכה לרחם עליהם ונקט במלתיה זרעו של אברהם כו' במקום לאבותינו דבאברהם מפורש מדת הצדקה כי ידעתיו למען אשר יצוה את בני וגו':

20. ספר שפת אמת - דברים - פרשת תצא - שנת [תרמ"ז]

ובאמת כל קיום הבריאה הוא ברחמים כמ"ש המנהג כו' ובריותיו ברחמים לכן נמצא הרחמים בכל הבריאה ובנ"י שהם עיקר הבריאה הם רחמים ביותר.

21. שערים מצויינים בהלכה

דף לב: ת"ר ג' חיהין אינן חיים, המצפה לשלחן חבירו, ומי שאשתו מושלת עליו כו'. יש לדקדק מה שייך לומר על זה תנו רבנן הלא הכל רואים שכן הוא, ונראה דרבנן תנו כן לתלמידיהן שיטריחו וישלטו בעצמן שלא יבואו לידי זה, דהרבה פעמים הם בעצמם גרמו לזה, ומתחייבין בנפשם.

22. חתם סופר על ביצה דף לב/ב

המצפה על שלחן אחרים וכו'. אחז"ל יותר מה שהבעה"ב עושה עם העני, העני עושה עם הבעה"ב. נמצא שניהם מצפים זה על זה ואין זה בגדר מצפה על שלחן אחרים כי אדרבא האחרים מתכבדים בו וזוכים על ידו ומכ"ש כשיהיה כשמעון אחי עזריה, אך מיירי מעמא דארעא המצפה על שולחן אחרים ואין אחרים מצפין על שולחנו אותו העני בדעת עולם חשך בעדו כאילו כבר קבל גיהנם בעה"ז. והוסיף רב חסדא גם חיינו בעה"ב אינם חיים כי כיון שלא זכה ליהנות מיגיע כפו דכתיב גביה אשריך בעה"ז וטוב לך לעה"ב וזה הוא ההיפך משניהם. אבל ת"ת אינינו בגדר מצפה על שולחן אחרים, אלא בגדר ועמדו אחרים ורעו צאנכם, וק"ל:

23. גליוני מנחת חן

גמ' ואמר רב נתן בר אבא א"ר כל המצפה לשלחן אחרים העולם חשך בעדו שנא' נודד הוא ללחם איה ידע כי

נכון בידו יום חושך. בספר עיון מנחם דקדק דלשון מצפה לשלחן אחרים לכאורה אינו מדויק, דאטו מי ששעה דחיקא ליה ולא תשיג ידו לאכול על שלחנו יוצדק לומר עליו שהוא "מצפה" לשלחן אחרים, הוא "זקוק" לשלחן אחרים וההכרח כופהו להיות נודד ללחם, אבל בשום אופן אינו "מצפה" עליו, וי"ל דכוונת הגמ' באמת שמצפה לשלחן אחרים וניחא ליה בהכי ולכן העולם חשך בעדו, דהנה איתא בספרים דנשמה יורדת למטה משום דאינה רוצית בנהמא דכסיפא, אע"ג שיש לה למעלה בעולם הנשמות כל הנאות והתענוגים ובארץ החיים למטה נכונים לה תלאות מתלאות שונות, בכ"ז ניחא לה להתגורר בעולם התחתון כדי לאסוף לה מצות ומעשים טובים שלאחר שתפרוד מן הגוף ותשוב למקורה תזכה ליהנות משכר מעשיה הטובים, אבל כל המצפה לשלחן אחרים ומגלה דעתיה דניחא ליה בנהמא דכסיפא, א"כ מה יתרון לו בכל העמל שיעמול תחת השמש ואיגלי מילתא שכל ביאתו לעולם היתה על חנם, כי היה טוב לו יותר אם לא היה נכרא כלל, דהרי לא איכפת ליה בנהמא דכסיפא לומר דלהכי בא לעולם כדי שלא יאכל למעלה נהמא דכסיפא והוא נושא את עול החיים בלי כל תועלת לו ולכן שפיר קאמר דהעולם חשך בעדו, כלומר שנחשכו עיניו לראות תכלית העולם.

24. בן יהודע על ביצה דף לב/ב

שם ומי שאשתו מישלת עליו. נ"ל בס"ד הכונה שהוא עני והיא מפרנסתו ממעשה ידיה ולכך היא מושלת עליו ובוזה יזדמן שתהיה מקשטא ליה תכא ומקשטא ליה פומא שמקללת ומבזה אותו ואם גם הוא ישיב לה קללה ובזיון היה מתנחם ולא יצטער אך כיון שמושלת עליו מחמת שמפרנסתו אז הוא מוכרח לבלוע ארס כעסו ולשתוק ובוזה יגדל צערו עשר ידות ואין לו מנחם מצד לשונו שגם הוא ישיב לה כקללתה ובזיונה ולכן גם חייו הוא עת המנוחה של ישיבתו בבית לאכול ולשתות אין נחשבים חיים כי בולע בהם ארס מצד פיה של אשתו:

25. תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קיג/ב

תנו רבנן שלשה חייהן אינם חיים הרחמנין והרתחנין ואניני הדעת ואמר רב יוסף כולהו איתנהו בי

26. תוספות מסכת פסחים דף קיג עמוד ב

שלשה חייהן אינם חיים הרתחנין כו' - תימה דבפרק המביא (ביצה דף לב.) תניא ג' חייהן אינם חיים המצפה לשלחן חבירו ומי שאשתו מושלת עליו ומי שייסורין מושלין בגופו ואמאי לא מני לכולהו הכא [1] ויש לומר דהכא לא מיירי אלא בהנך דהוו תולדת האדם משום דלעיל נמי איירי דדמי להנך שלשה הקדוש ברוך הוא אוהבן מי שאינו כועס.

27. דף על הדף פסחים דף קיג עמוד ב

בגמ': שלשה חייהן אינם חיים הרחמנים והרתחנים ואניני דעת. התוס' הקשו דאמאי לא מנה גם אותן ג' שנשנו בברייתא בביצה המצפה לשלחן חבירו ומי שאשתו מושלת עליו ומי שייסורין מושלין בגופו, עיין שם תירוצם.

[2] המחצית השקל בספר סדר משנה על הרמב"ם (בל' דעות פ"ג ה"ג) מיישב קושית התוס' באופן אחר, די' הבדל בין הנך דחשיב הכא לאותן דבביצה, דהנך דהכא אינן רע בעצמם רק ביותר מדאי, וכמש"כ הרשב"ם דרחמנים היינו יותר מדאי, וכן אינך לא נאמר דאין חייהם חיים רק בתדיר בהם, דרחמנות היא אחת ממדות הטובות, וכן ברתחנים אמרינן ברפ"ק דתענית האי ת"ח דרתח אורייתא היא דקא מרתחי ליה, וכן אניני דעת הוא נמשך ממתד הנקיות ולכן מיעוטן יפה. אבל אותן שנשנו בביצה, אף מיעוטן רע, שהן מילי דפורענות, ולכן לא עריב ותני כולהו בהדי הדדי, דהא כדאיתא והא כדאיתא.

28. פתח עינים מסכת פסחים דף קיג עמוד ב

ת"ר שלשה חייהם אינם חיים הרחמנים והרתחנין ואניני הדעת ואמר רב יוסף כלהו איתנהו בי הפשוט בזה דרב יוסף היה מצטער דמלבד דהיה מאור עינים דחשוב כמת עוד לו שלשה המה דכל א' חייו אינם חיים. אמנם אפשר במ"ש הרב משכנות יעקב דף קע"ח דמערכת תולדות האדם ושרטוטיו יורו על מדות רעות כניאוף וגזל וכיוצא אבל יש כח לבעל שכל להתגבר על יצרו ולעשות הפך מערכ' תולדתו והביא מעשה שהיה בשני פלוסופים ופירש משם הראשונים בזה פ' הכרת פניהם ענתה במ וחטאתם כסדום הגידו לא כחדו הכונה הכרת פניהם שרטוטיהם וצורתם היו מעידים על חטאתם כסדום וכי תימא דהיו מתגברים על יצרם לז"א לא כחדו לצורת' רק עשו כמו שמורה צורתם עש"ב והיינו דאתא רב יוסף ללמד דעת דהגם דהאדם טבעו לא' מהם וכיוצא יש בידו להתגבר על יצרו ולעשות הפך טבעו ולז"א כלהו איתנהו בי ואם בא' חייו אינם חיים ק"ו לג' אמנם יש בי כח לעשות הפך טבעי. א"נ אפשר דהקפידא היא באחת מהן אבל אם יהיו בו שלשתן מבטלות זו את זו ולהכי אמר רב יוסף כלהו איתנהו בי ודין הניין במעמד שלשתן ודוק:

29. תוספות מסכת ביצה דף לב עמוד ב

וקטמא שרי – פרש"י לגבלו ולטוח בו דלאו בר גבול הוא ותימה דאמרינן בשבת (דף יח.) דאפילו בנתינת מים על העפר בעלמא הוא חייב משום מגבל דקאמר התם אחד נותן את האפר ואחד נותן את המים האחרון חייב וי"ל דהכא ר"ל קטמא שרי כלומר וקטמא שרי לסתום הסדקים של תנור שלא יוציא האור כמו שהוא יבש בלא נתינת מים עליו ועוד יש לומר דה"פ וקטמא שרי כגון שגבלו מערב יום טוב ושרי בלא [גיבול].

30. חשוקי חמד ביצה דף לב עמוד ב

תשובה בכותל המערבי היו בשבת הרבה מנינים שהתפללו ברחבה, והנה ירד גשם, וחששו לקרוא בתורה כדי שלא ימחקו אותיות מהספר תורה, נטלו בני אדם כמה טליתות ופרסום אחד על גבי השני, וארבעה אנשים התזיקו בטליתות והם הגנו שלא ירד גשם על אותיות התורה ושמות הקדושים. ושאלתי את מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל אם מותר לפרוס כמה טליתות, מאחר והם נעשו אהל ארעי עי"כ? והשיב לי מו"ח, כל עוד שצריך להחזיק את הטלית ביד, ואם יעזובם יפלו לארץ, אין בזה איסור, מאחר והטליתות הללו מחמת עצמם לא מחזיקים מעמד, ואם יעזבו אותם ולא יחזיקום בידיים יפלו על הארץ, אין בזה איסור.

31. דף על הדף שבת דף מג עמוד ב

בגמ': מת המוטל בחמה וכו' חם מלמעלה מביאים מחצלת ופורסין עליהם.

נשאל בעל הציץ אליעזר (ח"י סימן ד') על מעשה שהתפללו אנשים ליד הכותל המערבי ובשעת קריאת התורה החל לטפטף. האם מותר להם לפרוש טלית מעל ראשם באופן שיחזיקו אנשים בידיהם, או שיש לחשוש משום עשית אוהל.

וכתב להתיר, דכיון שהמחיצה עומדת רק ע"י אנשים המחזיקים אותה, וכשיעזובה תפול מיד/ לא נחשב אוהל, וכדמוכה בסוגיין דחם להם פורסין מלמעלה, וכמדוייק ברש"י [ד"ה זוקף] דשרי דווקא היכא שאוחזין אותה בידיהם. וכן הוא ברש"י ביצה ל"ג. ד"ה וכן פוריא. ועוד וכיון שאוחזין אותה לא נחשב אוהל עד הבאת המטות וכשמביא המטות אז נחשב לאוהל, וכיון שנעשה בשינוי שרי.

וממה שנוהגין לעשות כן בשמחת תורה בשעת הקריאה אין להוכיח, דהתם עושין האוהל רק לכבוד, וכה"ג היכא שאין מחיצות שרי וכמבואר בסימן שט"ו במ"ב סק"נ ועיי"ש.

32. הערות הגרי"ש אלישיב מסכת ביצה דף לב עמוד ב

אהל שמחזיקו בידו

שאני התם משום דקא עביד אהלא. וקשה הא גם באבני בית הכסא כשיושב עליהם עושה אוהל, וי"ל דהחזו"א כתב (או"ח נ"ב ס"ק ב') דכל אהל שעומד ע"י אדם שמחזיקו אינו אוהל, וה"ה גם מה שנעשה גג בשיבתו לא חשיב אוהל. דה"נ נוהגים בשמחת תורה שפורשים טלית אף על גב דהוה אוהל, דכיון דמחזיקין את הטלית ביד לא חשיב אוהל. מיהו במטריה יש לחלק דמ"מ חשיב אוהל, דכ"ז דוקא היכא דאין קיום לאוהל כלל בלא שיחזיקו בידו אבל במטריה איכא אוהל קצת גם אם אינה מחזיקה בידו. (וע"ע בנו"ב תנינא ל', ובחזו"א שם ס"ק ו', ובביאורו"ל שט"ו ד"ה טפח).

ויש לעיין דבהמשך הגמ' מבואר דכל מאי דשרי באבני בית הכסא הוא רק משום כבוד הבריות, וא"כ אמאי לא תירץ כן גם על הקושיא מהא דאין מקיפין שתי חביות דשאני אבני בית הכסא דאית ביה משום כבוד הבריות. וחזינן מיניה דסבר הש"ס דאי הוה ביה אוהל לא הוה מהני ביה טעמא דכבוד הבריות, ורק על בניו עראי שאינו אהל מועיל טעמא דכבוד הבריות, (וע"ע לקמן דאיכא מחלוקת הפוסקים בזה). מיהו יעויין בתורי"ד דלא גריס הך תירוצא דההיתר משום כבודו, דהכא יש להתיר מעיקר הדין כיון דלית ליה גג. אמנם ברמב"ם (פ"ד מהל' יום טוב הי"ג) מבואר דכל ההיתר הוא משום כבוד הבריות, וכן ברא"ש מבואר דמעיקר הדין היה צריך להיות אסור ורק משום כבוד יום טוב שרי. (אמנם להרא"ש מובן קושיית הגמ' מהא דאין מקיפין ב' חביות דהתם נמי אית ביה משום כבוד יום טוב).

33. הערות הגרי"ש אלישיב מסכת ביצה דף לב עמוד ב

הא דבעינן לטעמא דכבוד הבריות

והכא משום כבודו לא גזרו ביה רבנן. יש לעיין אמאי צריך לדינא דכבוד הבריות הא הוה מחיצות עראי בלא גג דשרי לעשותן בשבת ויו"ט, ומייתנין לעיל מש"כ התורי"ד דלא גרסינן ליה ולדידיה א"ש, מיהו מייתנין דהרמב"ם והרא"ש גרסי הך תירוצא ויקשה דהא הוה מחיצות עראי דשרי אפילו מדרבנן. והנה המג"א

(שי"ב ס"ק י') כתב דאף דמותר לצדדן מ"מ אסור לעשותן כמין אהל, והא"ר חולק וס"ל דמשום כבוד הבריות שרי גם בגונא דקעביד אהל, ולדעת הא"ר א"ש דצריך לטעמא דכבוד הבריות. אמנם בגמ' מבואר דלא קא עביד אהל ומ"מ בעינן לטעמא דכבוד הבריות, וכמו שהוכחנו לעיל דלא תירץ על הקושיא מקדרה דאית ביה משום כבוד הבריות, (ועי' טור ולבוש סי' שט"ו דמבואר להדיא דשרי בבית הכסא גם להניח אבן על גביהם). והביאווה"ל (ריש סי' שט"ו) תירץ בזה, דשמא מחיצה של אבנים חשיב יותר קבע וע"כ לא התירוהו אלא משום כבוד הבריות, ועוד תירץ דכל מאי דשרי לבנות עראי הוא דוקא במחיצה אבל היכא דקעביד בנין לישוב עליו חמיר טפי ואסור מדרבנן אפילו עראי וע"כ לא התירוהו אלא משום כבוד הבריות. ואיכא נפקותא בהנך תירוצים, דלתירוץ קמא אף דכל מחיצת עראי שרי מ"מ אסור לעשותה מאבנים.

REFLECTIONS OF THE RAV VOLUME ONE

CHAPTER XVIII

THE ETHICAL EMPHASIS IN JUDAISM

The Jewish people endured two major exiles (*galuyot*): Egypt and in Persia. In both instances, the entire Jewish people was subjugated by a threatening tyrant whose nefarious plans could have spelled the end of Jewish history. During other periods of persecution, even under Nazidom in modern times, Jews were dispersed among different sovereignties and their destruction in one area did not necessarily threaten them with extinction elsewhere. The Egyptian and Persian exiles, however, were unique in that each encompassed the totality of the Jewish people.

There are striking similarities between *galut Mitzrayim* (Egypt) and *galut Paras* (Persia).^{*} In both, God sent messengers, *shelihe Hashem*, to save His people: Moses in Egypt and Mordecai and Esther in Persia. After each of these redemptions, the Israelites publicly affirmed their acceptance of the Torah. Our Sages inform us that, 'after Haman's downfall, the Jews of Persia recommitted themselves to the Torah in a mass expression of gratitude at a public convocation. Commenting on the verse, "the Jews ordained and took upon themselves" (Esth. 9:27),

our Sages added: "They reaffirmed their commitment to the Torah as they had done previously [at Sinai]" (Shab. 88a).¹

Equally noteworthy are the injunctions that the events of both exiles are to be kept fresh in the national memory and never forgotten. The *Seder* observance is basically a re-living of the Exodus experience, and during the rest of the year we are required to recall the event daily. Similarly, the *Megillah* prescribes that "these days should be remembered and kept throughout every generation, every family, every province, and every city; and these days of Purim should not fail from among the Jews, nor the remembrance of them perish from their descendants" (*ibid.* 9:28).² Apparently, God wanted Jews of all generations to recall significant lessons of the Egyptian and Persian exiles.

Why Providence ordained the Egyptian and Persian exiles can only be conjectured. Many *Mitzvot* ascribe a variety of purposes to both events. Judaism does not accept the existence of the irrational in human life, and certainly not where the entire Jewish people is involved. Events which we call accidents and are seemingly inexplicable at the time of their occurrence may begin to make sense and to show logical patterns when viewed in retrospect, from the vantage point of later years. Looking back, we can discern moral lessons and enduring impressions which the Egyptian and Persian exiles left upon the Jewish historical memory. In hindsight, many events become intelligible.

In answer to Moses' plea, "Oh, let me behold Your Presence", God replied: "You cannot see My face, for man may not see Me and live... But as My Presence passes by, I will put you in a cleft of the rock, and will cover you with My hand until I have passed by. And I will take away My hand, and you will see My back; but My face shall not be seen" (Ex. 33:18-23).³ What Moses learned here was that God's Presence (involvement) on earth is not always discernible while the events themselves occur. As His presence is passing by, we are, as it were,

THE ETHICAL EMPHASIS IN JUDAISM

thrust into a narrow cleft of rock with His hand obscuring our understanding. The "frontal" view, *lir'ot et panai*, is not illuminating.⁴ But in retrospect, years later, when God has already passed by, interpretations suggest themselves and understanding is frequently possible. Glancing backward, *alhorai*, we can discern contours of meaning.

Only from the vantage point of historical distance, as we study the Jewish past, may we arrive at some appreciation of the enduring influences which *galut Mitzrayim* and *galut Parus* have had upon the Jewish personality.*

Molding Jewish Character

What was the purpose of the first exile of the Jewish people 3500 years ago? Of course, it welded twelve tribal families into one nation through their shared suffering. They entered Egypt fragmented, and emerged united. The Exodus also dramatically manifested God's involvement in the birth of the Jewish people and demonstrated His concern with their destiny. In Deuteronomy (4:20) another reason is suggested: "But you the Lord took and brought out of Egypt, that iron furnace, to be His people of inheritance as you are this day."⁵ Rashi explains that the "iron furnace" here designates a vessel used for refining gold. The suffering in Egypt apparently was intended to refine and cleanse the Jewish character, to remove the dross of moral impurities and to heighten their ethical sensitivity. This metaphor was echoed by the prophet Isaiah: "Behold, I have refined you, but not as silver; I have tried you in the furnace of afflictions" (48:10).⁶ The Egyptian exile may thus be viewed as a necessary experience which molded the moral quality of the Jewish people for all time.

* The lessons of the Persian exile are explored in Chapter XVII.

Whenever the Torah wishes to impress upon us the *mitzvah* of having compassion and sympathy for the oppressed in society, it reminds us of our similar helplessness and lowly status during our bondage in Egypt. The most defenseless elements in society are usually the slaves, strangers (proselytes), widows, and orphans, and we are repeatedly enjoined by the Torah to be sensitive to their plight: "You shall not pervert the justice due a stranger or to the fatherless; nor take a widow's garment in pawn. Remember that you were a slave in Egypt, and the Lord your God redeemed you; therefore, I command you to observe this commandment" (Deut. 24:17).⁷ The stranger, in particular, personifies the helpless one who has no family or friends to intercede on his behalf. For this reason, as the Talmud indicates, the Torah exhorts us in thirty-six Scriptural references to treat the stranger kindly (B. Metz. 59b).

The Egyptian experience may therefore be regarded as the fountainhead and moral inspiration for the teaching of compassion which is so pervasive in Jewish Law. It sharpened the Jew's ethical sensitivity and moral awareness. The Midrash has R. Nehemiah say this explicitly: "The Egyptian bondage was of great value for us, since it served to implant within us the quality of kindness and mercy" (Mekhila de-R. Shim'on ben Yohai). Ours is a singularly ethical culture, which expresses itself through a heightened regard for human rights and dignity. *Kevod haberi'ot* (respect for human dignity) and social justice are implicit in the Biblical concept that man was created in God's image.

To this day, even Jews who are alienated from religious practice seem more responsive than gentiles to causes which affect mankind. There are crimes which come harder to a Jew than to others. This may sound chauvinistic, but it is statistically true. Murder and physical violence were unheard of among Jews in the past, and are still proportionately rare among those who have any roots in their heritage. Embezzlement and cheating

in financial matters may entice Jews vulnerable to the temptations of money and riches; but rarely homicide, which occurs so frequently in other cultures. To the extent that a Jew becomes estranged from Jewish values, however, he begins to manifest behavioral tendencies which prevail in the dominant culture.

The *Halakhot* has formulated many regulations designed to prevent one from hurting others by word or deed, wittingly or unwittingly. This is illustrated in its abhorrence of slander (*rechilus*) and evil gossip (*leshon hara*).⁸ The prohibition, "Do not put pitfalls before the blind" (Lev. 19:14)⁹ has been broadly interpreted by our Sages as prohibiting contributory actions which are harmful to others, even to those who are not physically blind but are misguided by their ignorance. The Torah expects us to protect society from situations liable to cause damage, such as roofs without railings¹⁰ and uncovered pits. Jewish Law is also insistent on the moral obligation to perform positive acts of charity and helpfulness, even for our enemies.¹¹ Such injunctions—to be highly solicitous of the welfare of others—are not as finely developed in other legal systems as they are in ours.

Our Sages regard compassion as the distinguishing characteristic of the Jewish people.¹² Yet, we may ask, is not compassion a natural expression of man's being created in God's image (*betzelem Elohim*), an endowment which all mankind possesses in common? Why, then, was the Egyptian enslavement necessary for the Jews? The answer is that *betzelem Elohim* signifies only a capacity to love, not the necessity of loving. This capacity, which all people possess, can be and is frequently suppressed; but when it becomes a necessity, it cannot be suppressed. It then flows naturally and is indigenous to one's character. The Egyptian experience sought to transform the Jews into a people to whom compassion would be a necessity, not merely a capacity.

There are two words which are often used interchangeably, but are not synonymous: *merdhem* and *rahman*. *Merdhem* is verbal in form, a participle, and accordingly places emphasis on the deed. The person described as a *merdhem*, then, is one who performs many charitable acts. He may at times be cold and unfeeling, but he does nevertheless manage to perform many deeds of compassion. In each situation he hesitates, deliberates whether to respond compassionately or not. If he decides to perform the noble deed, we regard him as worthy, but we would not go so far as to call him a compassionate person, since although he may have the capacity and inclination to love his fellow man, he feels no dominant compulsion to do so.

Rahman, on the other hand, is an adjectival form describing an attribute, a characteristic. The *rahman*, then, is a person who has only one choice—to act compassionately. His attitude flows naturally from his personality. He does not hesitate; he is not self-conscious. He cannot act otherwise; he is able only to love, and is unaware of any alternative. No one would describe the *Hafetz Hayim*,¹³ for instance, as a person who performed acts of *tzidkut* but as a *tzadik*, since his goodness was inseparably bound up with his character. He could not be otherwise. Hence, the *rahman* is superior to the *merdhem*.

Ideally, the Jewish people have been described as *rahmanim bne rahmanim*, a people from whom compassion and communal responsibility flow naturally. In its detailed legal development, the *Halakah* is the embodiment of this sensitivity. A person who is uncertain how to act in face of human need may readily engage in rationalization and be diverted by self-serving considerations. But the *Halakah* directs him to act with compassion and gradually transforms him into a *rahman*, a person who spontaneously responds with compassion.

This, in retrospect, seems to be the dominant lesson to be derived from *galut Mitzyrim*. It taught the Jew ethical sensitivity, what it truly means to be a Jew. It sought to transform the Jew

into a *rahman*, one possessing a heightened form of ethical sensitivity and responsiveness.

Faith and Morality are Indivisible

Since morality is basic to Judaism, it follows that to be regarded as a religious Jew, one must also be ethical.

The Ten Commandments (Decalogue) were, as we know, inscribed upon two tablets of the Law. The first five commandments deal with acts of faith which relate man to his Maker, *ben adam Lannakom*, while the latter five prohibit anti-social acts, *ben adam lakhavera*. The Torah introduces the Decalogue with the verse, "And God spoke all [Kol] these words saying" (Ex. 20:1).¹⁴ Rashi notes that the verse would be entirely meaningful without the redundant word *kol*, stating simply that "God spoke these words saying, etc." He therefore explains: "This teaches us that the Holy One, blessed be He, pronounced all these words in a single utterance, an impossibility for human beings."

What is the significance of God's simultaneous utterance of the entire Decalogue? It teaches us that all Ten Commandments constitute an indivisible, organic unity. We have not ten commandments but one, with ten aspects. The word "all" in this context does not mean "all of them," which characterizes a numerical sum total of independent teachings, but rather a totality, an interdependent oneness of all its seeming parts. Faith and morality are integrally one and inseparable.

Can There Be Morality Without Faith?

Can a secular state nurture a moral society? Can a culture which is indifferent to the transcendental imperative inspire ethical performance in private and public life? In past decades, secular humanists were certain that man could be induced and motivated to pursue ethical norms without the absolute imperative of the

Divine. Our thesis is that in the long run, and for the masses of society, there can be no such thing. Either man accepts the authority of God as the Legislator of the moral norm, or he will eventually fail in all attempts to create a moral society. A relativistic man-made moral order will simply not endure, and the inability of modern secularism to motivate ethical behavior in private or public life is evidence of this truth.

The verse, "When a person sins and commits a trespass against the Lord by dealing falsely with his neighbor" (Lev. 5:21),¹⁵ is homiletically interpreted by our Sages as follows: He who commits a trespass against the Lord will eventually also deal falsely with his neighbor. Morality without faith cannot sustain itself.

An interesting Midrash supports this idea: Rabbi Reuven was asked by a philosopher in Tiberias: "Who is the most hateful [morally dangerous] person in the world?" He replied, "He who denies his Creator, because the denial of all norms follows if one rejects God. No man violates a law unless he first repudiates the legislative authority of the law" (Tosefta Shevu'ot 3:5).¹⁷

Rabbi Reuven felt that the non-believer constitutes a danger to the moral fabric of society. The philosopher was astonished by his answer because faith, after all, is the private affair of the individual; and, furthermore, are not many atheists teachers of morality? The Rabbi insisted, however, that eventually atheism leads to the democratization of the individual and society. Man can easily rationalize his crime, declare norms to be relative, and proclaim himself the arbiter of right and wrong. With most people, the baser part of their natures will tend to dominate. Indeed, the moral bankruptcy of secularism is apparent to all students of our contemporary world.

By declaring the indivisible unity of both tablets of the Decalogue, God declared that, without faith, morality cannot be sustained.

Can One Have Faith Without Morality?

[It is equally true that there can be no faith (*emunah*) without lovingkindness (*hesed*).] People who are ritualistically observant but ethically deficient distort Judaism. Their self-righteousness and presumed piety are hypocritical. Here, too, the *bedibbur ehad*, God's combined utterance, proclaims the indivisibility of the entire Decalogue. It is moral schizophrenia to separate ethics from God.

In the final analysis, authentic Judaism will prevail over secularists and deviationists only if it results in a superior value system of ethical behavior. God may be worshiped only if we first make peace with our fellow man. There can be no Judaism without morality.

This ethical emphasis may be the primary lesson to derive from the Egyptian *galut* experience.

הקשר לפרק 18

- 1 קצת וקבלו והתעדים עליהם ועל דרכם (אסתר ט, כז). אשר רבא . . . חזיר קבלת בעי אשורוש . . . קיימו מה שקיבלו כבר (שבת פה.).
- 2 התייחס האלה נזכרים ונעשים בכל יור דורו, משפחה ומשפחה, בדינה ודרינה, ועל עקר, ויפני הולרים האלה לא יעברו מתור והולדים, והיום לא יקום מורם (אסתר ט, כז).
- 3 ויאמר היראני גא אה כברד . . . ויאמר, לא חזכל ליראת את בני, כי לא יראני האדם וחי . . . והיה בעבר כבודי, ושתינד בוקיעת הנהו, ושכתי כפי עליו עד עברו, והסרתו את כפי ויראת את אשורי, ופני לא יראו (שבת לג, יד—יג.).
- 4 א"ל, ויראני וברא — אשר כשהו לוקמ"ה, ויאמר גא מזה שאתה נהגית בה את תולדותי, א"ל, אה אתה כעיל לעמוד על מודותי (מדרש שו"ת פ"ג).
- 5 יראתם לקח ה', ויראם אהם כבודי וברותי, פלדיתם, ליהית לו לעם נהלה כיום הנהו (דברים ז, כ). ויש"י — כיר הוא כלי שפוקקים בו את הנהו.
- 6 זהו שפוקקו ולא בכמה, בודדות בביר עירי (ישעיהו ח"ה, ז').
- 7 לא חתה משפתי נר ימים, ולא חזבל בגר אלמנה, וקרת כי עבר היית בפנים, ויפדו ה' אלהיו, מששם על כן אנכי מצדד לעשות את חזכר ה' הזה (דברים כ"ד, י"ד, ק"ו).
- 8 לא חלד רביל בעמקד (ויקרא י"ג, טו.).