שיעורים
בהלכות
מעבד טוחן ולש

שנאמרו מפי

ראש 'חבורת עיון ההלכה'

הרה"ג הרב נתנאל ניר שליט"א

בכולל 'דורשי ציון' בראשות

הרה"ג הרב אברהם צוויג שליט"א

לשמיעת שיעורי ההלכה
בקול הלשון:

073-2951256

יש להקיש 6
ואח"כ להקיש 1
[לשיעורים בנושאים נוספים
073-2951256 ויש להקיש 9]

ובאתר 'דורשי ציון' מאמרים רבים ומגוונים.

©
כל הזכויות שמורות
תמוז תשע"ט

ונזכה לאהבת התורה ולומדיה
נתנאל ברבי שאול ניר
רבי עקיבא 6/8 ביתר עילית

תגובות: בטל' 0548-411554
מייל: n0548411554@gmail.com

עימוד:
מאורות
0548463972

כי נר מצוה

זכות ההוצאה לאור

לעילוי נשמת הורינו היקרים

מוד אבינו ישראל ניר בן סעדיה ומדים ז"ל

ומרת אמנו אביבה ניר בת סעדיה ובתיה ז"ל

היו מופת בהתנהגותם האצילית

ובמידותיהם הטובות אשר השרישו בנו,

הקדישו את חייהם

למען ילדיהם ומשפחתם העניפה.

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים

נתרם על ידי ילדיהם



ותורה אור

"הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום"

"ונתתי להם בביתי ובחומתי יד ושם טוב מבנים ומבנות
שם עולם אתן לו אשר לא יכרת"

לזכר נשמת חברי האהוב הבחור

אשר אהרון גרוס הי"ד

שייף עייל שייף נפיק ועסיק תדיר באורייתא
אהוב למעלה ונחמד למטה
עדין נפש וטהור לבב, ודבורו בנחת עם הבריות
מראשוני בחורי ישיבת 'שבי חברון'
אשר אהרון נרצח באכזריות על קידוש ה' בדקירות סכין
בליבה של עיר האבות חברון והוא בן ח"י שנים
ביום חמישי כ"ו בתמוז תשמ"ג



"וקם ישיב לצרין וכפר אדמתו עמו"

"ויהודה לעולם תשב וירושלים לדור ודור"

זכרון עולם

לנשמת הקדוש

רבי נתנאל עוזרי הי"ד

איש אשכולות, אילנא רברבא,

מלא מדע וחכמה וגברא בגוברין

לימד תורה ודרך ארץ לילדי ובחורי ישראל

צנוע ועניו, אהוב, אוהב את המקום אוהב את הבריות

לחם במסירות נפש למען קיום התורה בארץ ישראל

נרצח בליל שבת קודש ט"ו בשבט תשס"ג

בתוך ביתו שבחברון ונטמן ברגבי עפרה

והוא בן ג"ל שנים בעלותו בסערה השמימה



"ונקיתי דמם לא נקיתי וה' שוכן בציון"

פתיחה

אודה לה' על כל אשר גמלני לזכות למסור שיעורים תמידים כסדרן בכמה ממקצועות התורה זה כמה שנים בהיכל הכולל הגדול והקדוש 'דורשי ציון', ועתה הנה הבאתי מפרי השיעורים שנמסרו בפני הרבנים שליט"א, חלקם בסוף זמן חורף תשע"ט ועוסקים בהלכות הפסח וחלקם בימי ספירת העומר ועוסקים בעניני הספירה, וחלקם נמסרו בזמן קיץ תשע"ט שבו למדנו את סימן שכ"א העוסק בשלשה נושאים עיקריים מעבד טוחן ולש, ולכן קריתי שם הספר הנחמד הזה 'מטל השמים' דראשי תיבות **מ**עבד **ט**וחן **ל**ש היינו מט"ל ובזכות אברכי חבורת ההלכה הרבנים הגאונים שהעמקתי וגיבלתי עמם בסוגיות אלו **זיכוני מן השמים** לחדש ולהוסיף עוד נופך בסוגיות עמוקות אלו, ועל כן נאה שמו **'מטל השמים'**.

מטל השמים, מה בין יעקב לעשיו

מצינו את צמד המילים 'מטל השמים' בספר בראשית בפרשת תולדות בברכות יצחק אבינו, אך למרבה הפלא ימצא המעיין ששני בני יצחק, התאומים יעקב ועשיו שניהם נתברכו בברכה כמעט זהה אלא ששינויים קטנים מבדילים בין שתי הברכות, בברכת יעקב אבינו נאמר "ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ ורב דגן ותירש", ולעומת זאת כאשר בא עשיו אחיו הרשע מן השדה ומתחנן לברכה מברכו יצחק בלשון זו "הנה משמני הארץ יהיה מושבך ומטל השמים מעל".

והרגיש בזה רבי יצחק קארו דודו ורבו של מרן הב"י בספרו 'תולדות יצחק' דיש לעיין שמצאנו שבעה שינוים בין ברכת יעקב לברכת עשיו.

השינוי הראשון: ביעקב אמר ויתן לך לשון נתינה **"ויתן לך"** ובעשיו לא אמר לשון נתינה.

השינוי השני: בברכת יעקב הזכיר שם אלקים "ויתן לך **האלקים**" ובעשיו לא הזכיר אלקים.

השינוי השלישי: ביעקב לא אמר הנה, ובעשיו אמר הנה "**הנה** משמני הארץ יהיה מושבך"

השינוי הרביעי: ביעקב הזכיר בתחלה טל השמים ואחר כך משמני הארץ, ובעשיו הזכיר משמני הארץ בתחלה ואחר כך טל.

השינוי החמישי: ביעקב לא הזכיר מושבך, ובעשיו הזכיר מושבך "הנה משמני הארץ יהיה **מושבך".**

השינוי השישי: ביעקב לא אמר מעל, ובעשיו אמר מעל "ומטל השמים **מעל**".

השינוי השביעי: ביעקב אמר "ורוב דגן ותירוש", ובעשיו לא אמר כן.

וביאר בזה רבי יצחק קארו וז"ל:

ונ"ל תשובה כללית לכל אלו השינויים. והיא שברכת יעקב היא מן הש"י בהשגחה פרטית כפי מעשי ישראל, **ולכן הזכיר בה אלקים**, אבל בעשיו אינו כן, אלא שהקב"ה יושיבהו בארץ שתהיה טובה מצד טבעה, ולזה אמר בו מושבך, כלומר הקדוש ברוך הוא יתן לך מושב שיהיה טוב מצד עצמו, אבל ביעקב אינו כן, אלא אפילו שתהיה הארץ רעה מצד עצמה. הקדוש ברוך הוא יעשה אותה טובה, ואם היא טובה יוסיף בה טוביות.

ולזה אמר ויתן לך האלהים, נתינה מיד האלהים, ולפי שהיא מצד השגחת השי"ת, אמר בסמוך עם אלהים מטל השמים, לפי שהשמים קרובים לשי"ת, על השמים כבודו, אבל עשיו שטוב ארצו היא מטבעה, אמר בראשונה משמני הארץ, ואחר כך אמר מטל השמים.

ועוד יעקב קרוב לשמים, ועשו קרוב לארץ שהוא חומרי, **ולזה אמר בעשיו מעל**, פי' ולא כל על, שהקב"ה על השמים כבודו, אבל ביעקב שהברכה היא מן האלהים, אין למעלה ממנו, ואינו מעל אלא כל על.

ולזה אמר הנה, נגזר מלשון הנני, כלומר הרי הוא מוכן, שהארץ מוכנת מצד עצמה, אבל כשהברכה תבוא מפאת ההשגחה, אינו הנה, שאינו קרוב מאד, שצריך תפלות ותחנונים ומעשים טובים.

ועוד שעשיו לפי שהוא דרך טבע לפעמים יבוא דגן רב ולפעמים לא, כפי טבע השנה אם גשומה או לא, אבל לישראל לעולם יהיה רוב דגן ותירוש, בעבור שיבוא מפאת האלהים, שאין החיים והטובות בעין רעה מפאת ה', ואם יחסר מזה, הוא מפאת חסרון

צדקות ישראל, וזהו שאמרו חז"ל "משמני הארץ יהיה מושבך" זו איטליא של יון, שידענו שמפאת עצמה שמנה מאד. ובזה הותר ספק השינויים, עכ"ל התולדות יצחק.

יעקב תלוי במתת שמים

וביאור דבריו דבאמת שונות הברכות מהקצה אל הקצה, וברכות עשיו הם שפע גשמי הניתן לו כנקודת התחלה, ואינו צריך לתוספת שפע שמימי המותנה במעשי האדם אלא הכל טבעי, וגם אם ירשיע ימשיך לקבל את השפע הטבעי, ושמו מעיד עליו עשיו מלשון 'עשוי' ומתוקן כמות שהוא, אבל לעומת זאת ביעקב ברכתו היא שפע ממרום שישרה עליו בתנאי שישמור את דרך ה', ושפע זה אינו צריך לתנאים טבעיים ואינו תלוי בהם אלא כאשר חפץ ורצון ה' להשפיע, כל ארץ גרועה ככל שתהיה תיהפך להיות משמני הארץ, מעפר יהיה זהב, ומן הסלע הזה יוציא לכם מים ויוכל ה' לערוך שולחן גם במדבר, בבחינת שמו ישראל והיינו ישר - אל אם ישר בעיני ה'.

ויתן לך, ויחזור ויתן לך

ודרשו רבותינו ז"ל: "ויתן לך האלקים" ויתן לך, ויחזור ויתן לך. וצריך להבין ע"פ כל האמור מדוע צריכה ברכת ה' לבוא בגלי גלים, ויתן לך, ויחזור ויתן לך, ואינה יכולה לבוא בפעם אחת, ומצאתי ביאור נפלא בזה בספר 'פנים יפות' לרבי פנחס איש הורוויץ בעל 'ההפלאה' וז"ל: וזהו ההפרש בין טובה שמשפיע הקדוש ברוך הוא לישראל ובין הטובה שמשפיע לאומות, כי ישראל מכירים אביהם שבשמים ונותנין לו שבח והודיה על ברכתן, כמש"ה [דברים ח, י] ואכלת ושבעת וברכת ואחז"ל [ברכות לה א] אסור לאדם ליהנות מעוה"ז בלא ברכה, **והברכה הזאת הוא זריעה להוסיף לו מן השמים ברכה כפולה, וכשמקבל את הברכה ונותן הודיה וברכה להשי"ת הוא זריעה אחרת,** נמצא לעולם הברכה חוזרת ע"י ישראל, משא"כ בעכו"ם שכל הטובות שמקבלים הם בלי זריעה, לכך נאמר עליהן [דברים ז, י] ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו, והם נמשלו לשדה הצומחת בלי זריעה, משא"כ ישראל נמשלו לגינה שזורעין אותה והיא צומחת וזש"ה [ישעיהו סא, יא] כי כארץ תוציא צמחה, בלי זריעה וכגינה הצומחת ע"י זריעה, כן בישראל יצמיח ה' צדקה, כי כשהקב"ה נותן להם צדקה נותנין עליה תהלה והיא זריעה על העתיד, וזש"ה "נגד כל הגוים" דהיינו כנגד, בהיפוך כל הגוים, והיינו דאמר יצחק בברכתו ליעקב יתן ויחזור ויתן שברכתו תהיה ע"י זריעת מעשיו הטובים, עכ"ל.

וביאור דבריו דסדר השפע הנשפע לישראל הוא כגינה הנזרעת שלב אחר שלב, ישראל מקבלים את ברכת ה', והיא משל לקצירת היבול, ונותנים תודה ושבח לה' על מה

שקיבלו אם רב ואם מעט **ומתוך כוח ההודאה ה' זורע עוד השפעות שיציצו בעתיד ואת כמות זרעי העתיד נוטל ה' דוקא מעוצמת ההודאה על העבר,** ולכן אדם המשבח ומוקיר ומעריך את חסדי ה' שגמל איתו הרי הוא זורע בתהלתו את זרעי ישועתו, ולכן מובן מאד מדוע בירך יצחק את יעקב 'ויתן לך, ויחזור ויתן לך' דאחר שנתן לך, הדברים תלויים בך אם תשבח ותתבונן בגודל מתנת ה' תזכה לקבל עוד ועוד, ולכן נאה דימוי הנביא ישעיהו (פרק סא פסוק יא) "כי כארץ תוציא צמחה וכגנה זרועיה תצמיח, כן ה' אלקים יצמיח צדקה ותהילה" ואפשר עוד להוסיף ע"פ זה ביאור בפסוק (ישעיהו פרק מח) "לוא הקשבת למצותי ויהי כנהר שלומך **וצדקתך כגלי הים**" שבאמת סדר ביאת השפע אל האדם הוא כגלי הים הבאים גל אחר גל.

ואף אנן נלך בדרך זו ונודה ונשבח לה' על כל אשר גמלנו וזיכנו לשקוד על התורה ולהוציא ממנה יבול מחודש, והאיר רבינו האר"י בדרושי קבלת שבת דר"ת **ט**וב **ל**הודות לה' עולה **'טל'** ובאמת אילו פינו מלא שירה כים אין אנו מספיקין, מי אני שהביאני עד הלום, ובפרט שחלק מחיבור זה נתחבר תוך כדי מאמץ עליון לגייס תומכים ולהעמיד סמוכות ללומדי התורה בכולל 'דורשי ציון' והיה צריך ליתן מוח ולב לפעול בענין, וזיכנו ה' לראות בעינינו סייעתא דשמיא עצומה ונוראה באותו הזמן, ומידי דברי בו זכור אזכרנו בשבח מעלת התומכים בכולל דורשי ציון, שנתנו מהונם להחזיק את התורה בכל חלקיה, ויתקיים בהם ברכת יצחק אבינו "ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ ורוב דגן ותירוש" ודרשת חכמים ויתן לך, ויחזור ויתן לך בשפע רוחני וגשמי בבנים ובנות כדדרשו רז"ל בפסיקתא מטל השמים - זה 'מן' דכתיב הנני ממטיר לכם לחם מן השמים, ומשמני הארץ - זה הבאר. ורוב דגן - אלו הבחורים. ותירוש - אלו הבתולות, וכן הוא אומר דגן בחורים ותירוש ינובב בתולות, ויזכו להשיא את כל יוצ"ח בנחת ושמחה.

"מטל השמים" זה 'דורשי ציון'

ובאמת נזכה כולנו שמכולל זה תצא תורה והוראה ויהיה כגינה המצמיחה ומגדלת גדולי עולם בכל חלקי התורה פרד"ס כדאמרינן במדרש: מטל השמים זה מקרא, ומשמני הארץ זה משנה, ורוב דגן זה תלמוד, ותירוש זה אגדה, ואף דרשו רז"ל **מטל השמים זה ציון כדכתיב כטל חרמון שיורד על הררי ציון כי שם צוה ה' את הברכה,** וכל הנכנס לכולל דורשי ציון רואה כיצד מקפידים בהנהגות של בין אדם לחבירו ונוחים זה לזה כטל שהוא יורד בנחת ומרווה את האדמה, ושיעורים אלו נתבררו ונתחברו ואף נאמרו בזכות כולל דורשי ציון, ובתוכם משובצים אבני החן של חידושי הרבנים, והרוצה לשמוע את

השיעורים כבשעת מסירתן וליבונן יבוא ויקח מעמדות 'קול הלשון' ויישר כח להרב ר' עזרא רוז שליט"א הטורח בענין זה.

מעט צרי ומעט דבש

ומכאן ברכה שלוחה לכל לומדי, אברכי, חכמי ורבני הכולל הגדול כולל דורשי ציון, ובפרט לרבני חבורת ההלכה שלימודם בשמחה ואהבה ומשימים עצמם כשור לעול וכחמור למשאוי ביגיעת וידיעת התורה לזרוע ולקצור ולדוש היטב, לעבד לטחון וללוש ולחתור להבנה עמוקה ושלימה בכל פרטי וצדדי ההלכה מתוך ריתחא דאורייתא, וביותר יזכרו לטובה מחצדי חקלא ושואבין דאורייתא בני החבורה הקדושה "דורשי ייחודך" ויושפע עלייהו נהורא חיוורא מטלא דבדולחא.

ולראש הכולל הרה"ג הרב אברהם צוייג שליט"א שטורח בכל מאדו וממש ראינו בעינינו היאך הוא מוסר נפשו ומשליכה מנגד לטובת הצלחת הכולל, ובפרט במאמץ החירום למען הצלת הכולל לא נתן שינה לעיניו ויגע ביגיעה עצומה לגייס עוד תומכים להעמדת התורה, נשלח ברכתנו בשם כל הלומדים שיזכה לשקוד על התורה ובד בבד להמשיך במפעליו הרבים ולהגדיל תורה בכל חלקיה ויזכו הוא ורעייתו העומדת על ימינו במשימה הגדולה של קיום והעמדת התוה"ק למלא חפניים נחת מבניהם מתוך שלוה והשקט ולראותם גדלים וטובים גם עם אלקים וגם עם אנשים, ישלם לכם ה' שכרכם על אין סוף שעות של הקרבה לטובת הצלחת הכולל וטל תורה ילין בקצירכם.

ומנחת ברכתי הדלה להורי היקרים שלכל אורך הדרך תומכים מדריכים ומעודדים ודוחפים קדימה, לאמי שמילדותי שקדה ללמדני תנ"ך ומשנה ללא ליאות וביקשה כמה פעמים שאדפיס את חידושי התורה, וביותר על שעות הלימוד המזוקקות שמו"ר אבי הגאון שליט"א מקדיש לי ללמדני מעושר חכמתו הצפונה בליבו באר מים חיים, ינצרם ה' בשמירה מעולה ובבריאות איתנה ויקוים בהם מקרא שכתוב "עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו" באחדות מופלאה של כל המשפחה מתוך הארה של תורה, ויזכה להמשיך ולקשור את קשרי התורה בליבנו ובלב שאר בני המשפחה.

ומכאן ברכתי שלוחה לכל בני משפחתי קרובי מכרי וידידי ושאר שומעי לקחי שהטו כתף ועמסו על שכמם את כובד משא הצלת הכולל הקדוש כולל דורשי ציון בשעת מגבית החירום, ובאמת עמדו אחרי ותמכו להצלחת השגת היעד, תתבשמו מהטל העליון שנאמר עליו "כי טל אורות טלך".

ויזכרו לטובה חמי הרב שמואל נהארי שליט"א וחמותי הרבנית תליט"א יבורכו בשפע הטובה מברכת שמים מעל בבנים עוסקים בתורה ויראה, ויזכו לראות בפקידת כל הזקוקים לישועה בריבוי צאצאים לעבודתו יתברך מתוך עושר וכבוד.

וקובעת ברכה לעצמה אשתי שעומדת על ימיני לעזרני בכל הענינים ועליה יאה לומר "בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו"

ואסיים בתחינה ובקשה מהחונן לאדם דעת שישפיע עלי ועל בני יאשיהו וחיים נ"י שפע חכמה מהטל העליון, ונזכה לברכת הנביא הושע "אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה ויך שרשיו כלבנון ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון"

נתנאל ברבי שאול ניר

פתיחה מאברכי הכולל

עומדות רגלינו בסיום הזמן, שבו בירדנו במה וכמה עניינים
שמחים אנו להגיש את שיעורי מורינו ערוכים ומבוארים
אשר בו עניני עיבוד, כבישה, טחינה ולישה, ברורים ונהירים
נטועים ומבוססים ביסודות איתנים על דברי ראשונים ואחרונים
כל הלבה וסעיף קטן מלוטשות וזוהרות בחן האבנים והיהלומים
ובספר זה יימצאו הדברים אשר לכל שבת ושבת נוגעים
ועל כל זאת ליושבי בשמים אנו מודים ומהללים
על שבין כותלי בית המדרש אנו יושבים, ושומעים שיעורים בהירים
פעמיים בשבוע בולנו מתכנסים, והשלמותיהם בדפים מהודקים
ואף בתוך הסדרים חידושים מתחדשים, והדברים שמחים
ובנושאים מורכבים ושאינם מצויים אנו רואים דברים מוחשיים
ברכות קדם מורינו, שירעף עליו ברכת שמים ורוב טללים
ויהיה שופע בטל חרמון היורד על הרדי ציון בעוד חידושים
'ורוב דגן' בלחמה של תורה 'ותירוש' המשמח אלקים ואנשים
להאיר ולהעמיק להבין ולהשכיל, בעוד סוגיות והלכות בתורה
לשדד הרים ולבקוע סלעים ולברר כל הלכות התלויות בשערה

ויהיו השיעורים מפורשים ואצורים במונחים בקופסא
ונמשיך יחד להגות וללון בעומקה של הלכה
ללמוד תורה בחבורה מתוך שקידה ושמחה
אור חדש על ציון תאיר, ונזכה לו במהרה.



תוכן העניינים

'עיבוד וכבישה באוכלין' . . . . . א

פרישת הסוגיא, ושיטות רש"י והרמב"ם ◇ שיטת הריטב"א ◇ 'הילמי', 'מיחזי כעביד לחול' או 'מעשה אומן' ◇ מליחת מאכלים 'מיחזי כמתקן' ◇ מי מלח עזין, נראה דעביד מורייס ◇ עשר נפק"מ בין רש"י להרמב"ם ◇ א. מליחת חתיכה אחת לזמן ◇ ב. מליחת חתיכות רבות ונאכלות מיד ◇ ג. שרייה בחומץ ◇ ד. סוכר על פירות ◇ סוגיית 'מליחת ביצים' ◇ לרש"י אין 'מיחזי כמעבד' במליחת ביצים ◇ קושיא גדולה ע"ד השו"ע ותירוץ נחמד ◇ ה. מאכל שאין דרכו בכבישה, אך מהני ליה עיבוד ◇ מפעל הכובש ביצים, וכמה דינים בענין ביצה קלופה ◇ חילוק בין 'מפעל תעשייתי' ליחיד בביתו ◇ ו. ירק שאין המליחה משנה טבעו, אך רגילים לכובשו ◇ ז. מליחת בשר להוציא דמו ◇ ח. נתינת חומר משמר ◇ ט. הילמי ומי מלח עזין ביו"ט ◇ י. כבישה אחר מליחה ◇ תמיהה וקושיא על פסקי השו"ע ◇ מהלך חדש, הרמב"ם מחייב על כובש כדין מבשל ◇ מליח הרי הוא כרותח ◇ סוגיית עיבוד באוכלין ◇ מה בין בישול בחמה למליחה ◇ 'ותחדש פני אדמה' ◇ הבנת איסור מליחת ביצה, בשר ופולין מבושלים ◇ חידוש עצום, מליחה חמירא מבישול ◇ החזרת ירק שלא נגמרה כבישתו למי הכבישה ◇ העולה מן המדבר: ◇

'מים מלח, ושמן באמצע' . . . . . כב

מים, שמן ואז תוספת מלח ◇ א. מים מרובים, מלח, ושמן באמצע ◇ שיטת הריטב"א ◇ הכרעות האחרונים ◇ ב. מי מלח מועטים לסעודה אחרת, בתערובת שמן ◇ מי מלח ויציקת שמן ◇ חילוק בין נותן שמן במי מלח מועטין או מרובין ◇ חידוש, יש להקל במי מלח מועטין ומוסיף שמן ◇ תמיהה על היתר התו"ש במרובים לתבשיל ◇ ג. מי מלח עזין בתערובת שמן ◇ ד. מליחת צנון בתערובת שמן ◇ מנהג הכנת הצנון, מליחה ואח"כ חומץ ◇ מנורה הטהורה, חילוק בין מיחזי למיחזי ◇ 'תתחדש כנשר' ◇ מליחת ביצים ונותן יין לחומץ, לא חששנו למיחזי ◇ אליבא דהרמב"ם קושיא כפולה, ותירוץ ◇ מה בין שמן בין מים למלח, לשמן בין מלח לצנון ◇ מליחת ירקות ◇ שני חששות במליחת עגבניה ◇ חידוש לקולא, מליחה בתנאים הגורמים קלקול ◇

'דיכת פלפלין' . . . . . לו

אחוי להו, היינו פלפלין דתנינן ◇ ביקוש לפלפלין בירושלים ◇ שלמה נטע פלפלין בירושלים ◇ 'פלפל אנגלי', טבעו וברכתו ◇ עשרה גדרים בדיכת פלפלין ◇ שינוי אחד גדול או שנים שינויים קטנים ◇ בירור דעת הרמב"ם, ב"י ומג"א ◇ מכתשת עץ, כמכתשת אבן או כקערה ◇ חיתוך פלפלין בסכין ◇ לאלתר או לאחר זמן ◇ יסוד מחודש, לאלתר אינו מגדרי טוחן ◇

'הגדרות טוחן' . . . . . מג

טוחן אחר טוחן ◇ גיבוש מלאכותי, לבינה ◇ פת שהתיבשה ◇ מצה שטחנה, 'קמח מצה' ◇ טחן טחינה גרועה ואחר טחן הדק היטב ◇ דיבוק בידי שמים ◇ קושיא עצומה על הפמ"ג, מגירור גבינה ◇ קושיא מגירור גבינה על חיתוך בשר ◇ קושיא מדיכת פלפלין על גירור גבינה ◇ נשמת אדם, דומיא דמלאכת המשכן ◇ חידוש מחודש, שלש דרגין במלאכת טוחן ◇ שלש דרכים לפטור מחיוב ◇ 'ששת השינוים מצורת המלאכה' ◇ א. טוחן את הטחון, 'רשב"ם' ◇ ב. אינו גידו"ק, 'תה"ד' ◇ ג. טוחן לאלתר, 'הרשב"א' ◇ ד. ראוי לאכילה כמות שהוא, 'תוספות' ◇ ה. חיתוך בסכין, שינוי בצורה ובאיכות ◇ ו. חדא חדא, 'רב יהודה' ◇ 'יסודי היתר טחינת המאכלים' ◇ מלח גבישי -רק כלאחר יד. ◇ מלח טחון שנתגבש - מותר. ◇ קוצץ פלפלין בסכין - יש מותר ויש אסור. ◇ בשר מבושל דק דק בסכין - מותר. ◇ בשר חי לפני עופות - אסור. ◇ קציצת ירק דק דק - יש אסור ויש מותר. ◇ ריסוק גרוגרות לפני זקנים - אסור. ◇ ריסוק גרוגרות לפני בחורים – מותר. ◇ פירור לחם לפני תרנגולים - מותר. ◇ ריסוק שחת וחרובין לפני בהמה - אין בזה משום טוחן. ◇ גבינה בסכין - מותר גמור. ◇ גבינה במורג חרוץ - אב מלאכה. ◇ מצה במגררת – אב מלאכה. ◇ 'הדוגמאות שדנו בהם הפוסקים' ◇

'ריסוק פירות רכים' . . . . . סד

שיטת הביה"ל ◇ שיטת החזו"א ◇ חידוש עצום, מחתך לזקנים אזלינן בתר רובא דעלמא ◇ ביאור לשון התוספתא והרמ"א ◇ 'ריסוק וריכוך בנהנ' ◇ 'מרסק פרי רך' ◇ 'בכף או בידית הכף' ◇ שינוי אחד או שני שינויים ◇

בעצרת נידונין על פירות האילן . . . . . ע

העמדת ענפי אילנות במים ◇ ביאור מחודש, תרי גווני 'מתקן מנא' בחפצא ◇ שיטת הרשב"א, לולב ומימיו מוקצין הן ◇ פרחים ושושנים ◇ ארבעה מינים במקבלי תורה ◇ להיות אתרוג, 'סרכיה נקט ואתי' ◇ דוד דומה לאתרוג ◇ 'עצרת' קבלת תורה, ודין משפט על פירות האילן ◇ טעם מחודש למנהג שטיחת העשבים והעמדת אילנות ◇

דבש, אוכלא או משקה . . . . . עו

להיכן פרחה גזירת 'משקין שזבו' ◇ דבש מתוך דונג, כגרגר מהמוץ ◇ חידוש עצום , דבש לית ביה משום מפרק 'כמן בצנצנת' ◇ דבש, אוכל או משקה ◇ 'טיבולו במשקה' שיטת המג"א ◇ סחיטת פירות ע"ג דבש ◇ חידוש, סחיטת רימונים או לימונים ע"ג דבש ◇

'גיבול ועירוב' . . . . . פא

שני סוגי חומרים ◇ חישוב סוגיית אינו ב"ג ◇ חמש דרכים להיתר גיבול אינו ב"ג ◇ קושיות על שיטת הרמב"ם ◇ סלילת דרך חדשה בהבנת הרמב"ם ◇ אינו בר גיבול, לית פלוגתא כלל ◇ מחלוקת אביי ורב יוסף, בדיו ואפר ◇ מחלוקת אביי ור"י במורסן: 'הכל דרבנן' ◇ יישוב כל הקושיות והשאלות ◇ הכנת מאכלים מצויים ◇ הכנת תה וקפה שחור ◇ 'מטרנה', ואבקת 'קפה נמס' ◇ נותן רוטב באוכל או 'הכשר אכילה' ◇ רוטב באוכל או 'יצירה חדשה' ◇ חידוש עצום, לישה אחר לישה ◇ חידוש גדול, התרכך בבישול כבר פקעה ממנו לישה ◇

גדרי גיבול . . . . . צה

גיבול חרדל שום ושחליים ◇ שומשמין לדבש ◇ פירות הנושרין, הגדרות מתחלפות ◇ רקיקת דם ברית ◇ השתנה על חול או עפר ◇ ארבעת המצבים: ◇ גיבול בשינוי ◇ סיכום שיטות הפוסקים, והיאך הוכרעה ההלכה ◇ נתינת מים ע"ג ב"ג ואחר לגבל שתי וערב, לספרדים אסור לאשכנזים מותר ◇ שינוי סדר הנתינה ◇ שתי גרסאות, 'והאמרת' או 'והתניא' ◇ ארבע קושיות ע"ד הרמ"א ◇ ביאור מחודש בדעת הרמ"א ◇ נתינת משקה סמיך ע"ג ב"ג, חידוש גדול ◇ נתן מים מע"ש ◇ חמשה מצבי מחלוקת ◇

כמה הערות בסוגייא, ואיידי דזוטרי מכנשי להו . . . . . קט

שומשמין בדבש ◇ דבש על קמח ◇ תוספת מיחוי ◇ טריפת מאכלים ◇ טריפת ריפות ◇ חידוש עצום, יש לחוש למיחזי כלש רק בטורף שני מינים ◇

ממחק, וממרח באוכלין . . . . . קטו

השף בין העמודים ◇ ממחק– תיקון והכשרה ◇ גירור מנעל ◇ כלי כסף בגרתקון ◇ ממחק בחביתא ותנורא ◇ חידוש עצום, ממחק לנוי - מחלוקת ראשונים ◇ הוראות השו"ע ◇ ממחק באוכלין כעיבוד באוכלין ◇ ממרח באוכלין, אטו מיחוק העור או אטו מירוח שעוה ◇ חידוש, נדרש דמיון לשעוה בחפצא ובגברא ◇ סיכום שיטת הרמ"א ◇ מי התמצית ◇

שיעורים בנושאים שונים - בין דיבהא לעצרתא

ברכת פרחי אילן . . . . . קכה

שאלה: אדם שראה את לבלוב האילנות ולא בירך, האם נתיר לו לברך בפעם הבאה שיראה אילן מלבלב. ◇ איחר מלברך עד שגדלו הפירות ◇ תמיהה גדולה מדין מקום שנעשה בו נס ◇ ראייה מברכת 'שהחיינו' ◇ מה בין שהחיינו לברכת לבלוב האילן ◇ שיטת רבינו מנוח, ק"ו מראיית פרי לראיית אילן ◇ מהרי"ל: מהו 'המחייב', 'שעת אכילה' או 'שמחה קיימת' ◇ דין ברכת האילנות בראה ולא בירך ◇ סתירה בפסקי המשנ"ב ◇ לכאורה ראה לבלוב ולא בירך, סב"ל ◇ חידוש, חילוק בין ברכה התלויה בראיית 'חפצא מעורר' או בברכה על 'תקופה חדשה' ◇ "חפצא מעורר" "רגע התעוררות" "החלת ברכה" ◇ ברכת האילנות, דוקא בניסן ◇ יסוד המבאר חילוקים בין הברכות ◇

בדיקת חמץ הכרוכה בהוצאה ממונית, ביטול או בדיקה. . . . . קלג

חמץ שנפלה עליו מפולת ◇ עבר ולא ביטל ◇ הכרעת ההלכה ◇ מפולת גרועה, מתחת לשלשה טפחים ◇ היתר 'סכנת עקרב' ◇ ספק חמץ במפולת פחותה מג', ולא ביטל. ◇ ככר בפי נחש ◇ היתר 'סכנת נכרי' ◇ שיטת הב"י והכרעותיו ◇ 'ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה' ◇ קושיא מהמג"א בדין 'יוצא בשיירא' ◇ חידוש עצום, באיזו שעה נפל הגל ◇ 'מי זאת עולה' ◇

גדרי 'אחשביה' בחמץ פגום . . . . . קמב

דין תערובת חמץ וחמץ 'נוקשה' ◇ עריבת העבדנין, ארבעה פירושים ◇ רמב"ם ושו"ע, אין צורת החמץ עומדת ◇ חידוש, יש איסור אכילה מדאורייתא ומותר לקיימו ◇ מג"א, נוקשה ע"י תערובת ◇ ראב"ד, אינו ראוי לכלב, או ככופת שאור ◇ חידוש החזו"א, חמץ גמור שנפסד ממאכל אדם, והוא בתערובת ◇ סיכום השיטות בעריבת העבדנין ◇ תערובת חמץ שנפגמה, מחלוקת חזו"א ומשנ"ב ◇ דין הפת שעיפשה ◇ שיטת הראב"ד, חילוק בין פגם חמץ לפגם שאור ◇ שתי חומרות הראב"ד ◇ אכל חמץ שנפסל מאכילת כלב, המתירים ◇ אכל חמץ שנפסל מאכילת כלב, האוסרים ◇ דעת החזו"א באכילת חמץ פגום ◇ חידוש עצום בגדרי אכילת דבר שאינו ראוי לאכילה ◇ הנאה, אכילה, ואכילה שאין בה הנאה ◇ הנאה , והנאה כדרך הנייתו ◇ ביטלו מאכילת כלב והשביחו בכך ◇ 'אחשביה' בהנאתו ◇ אכילת חמץ שנפסל ◇ אכילה לרפואה ◇ אחשביה באכילה גרועה ◇ מי אידוי של 'סיגריה חשמלית' ◇ סיכת 'קרם ידיים' בפחות מכזית ◇ סבון, חילוק בין סיכה לניקיון ◇

חשש נראה כמוסיף על הכוסות . . . . . קנה

בין שלישי לרביעי לא ישתה, טעמי האיסור והנפק"מ ◇ אחר כוס רביעי ◇ שתיה בכוס שני ◇ מחלוקת שו"ע ורמ"א בשותה בלא הסיבה ◇ שיטת הרמ"א ◇ שיטת ראבי"ה, יש לברך על כל כוס וכוס ◇ ברכה מעידה על חשיבות כוס ◇ שתה רביעית מכוס גדולה ופסק, ועתה נמלך לשתות ממנו ◇ קידש ולא הבדיל, האם יאכל כרפס ◇ עצת המשנ"ב ◇ בירור שיטת השו"ע ◇ חשש נוסף, שתה בהפסק יותר מכדי רביעית ◇ שכח ולא הבדיל ◇ מקום שחשש השו"ע לנראה כמוסיף ◇ שכח ולא אכל אפיקומן ◇ הכרעת השו"ע, יש לחוש בכל מקרה של ספק אם יצא יד"ח ◇ בירור דעת הרמ"א בספיקא דדינא ◇ קושיא ע"ד המשנ"ב ◇ כוס חמישי ◇ מקורות וטעמים ◇ טעם רבי טרפון בכוס חמישי ◇ 'כוס חמישי' בשו"ע והרמ"א ◇ כוס חמישי, לענין הבדלה ◇

סריקין המצוירים', כתיבת אותיות ע"ג המצות . . . . . קסח

שיטת חכמים דברייתא ◇ שיטת רבי צדוק ◇ שיטת רבי יוסי ◇ היתר ציור אותיות, אין בו שיהוי ◇ היתר נוסף, אינו ציור אלא שינוי משאר פת ◇ היתר נוסף, היכר משאר מצות שרי ◇ מקור מנהג הכתיבה ע"ג המצות ומשמעות האותיות ליודעי ח"ן ◇ שש דרכים להתיר 'ציור' ◇ איסור מחיקת אותיות שעל המצה בשבת ◇ בירור דעות האחרונים וחילוק בין כתב שמעל לכתב שמתוך המצה ◇ דגמ"ר, הכל שרי חוץ מעוגת 'התינוקות' ◇ שני טעמים מחודשים להיתר ◇ הכרעות המשנ"ב ◇ העולה מן המדבר ◇

סוד הפסח והאפיקומן . . . . . קעו

סוגיית הרחיצה והטהרה ◇ פירוש המילה 'אפיקומן' ◇ אל תביא 'אפיקומן', המצה עצמה היא 'אפיקומן' ◇ סוד קרבן הפסח ◇ פסח נאכל על השובע ◇ פסח ואפיקומן ◇ מצורע, 'שאר' או 'אושר', 'מצה' או מצוה' ◇ סוד 'שבע הברכות', אורות מקיפין ◇ ניסים התלויים בליל הסדר, סוד האפיקומן ◇ חידוש גדול, הניסים הם תוצאת ליל הסדר ◇ 'אפיקו מן' בדיבור ומעשה ◇

הבלעת דמים . . . . . קפו

'נחית לעומקא' ◇ 'עת לעשות', מצוה לשנות ◇ 'דע את רוח התקופה' ◇ 'הכנת כלים' ◇ 'אבות דרבי נתן' ◇ אהבת תורה, וחכמת ארץ ישראל ◇ 'קול ובשמים' ◇ מרישא לסיפא ומסיפא לרישא ◇ לשייר מקום ◇ 'ובתורתו יהגה' ◇

'ספירת העומר', 'הספיקות המשתלבים' ..... קצ

להלכה, האם נספור ימים או שבועות או את שניהם ◇ כיצד סופרים את הימים והשבועות ◇ 'ספירת יום שאחרי' ◇ סוגיית 'תמימות', ארבעה ביאורים ◇ פירוט שיטת בה"ג והעומדים בשיטתו ◇ יחס שאר הראשונים לדעת בה"ג ◇ סוגית הספיקות בספירת העומר ◇ ספיקות המשתלבים -ספק ספיקא ◇ שכח לספור בלילה וספר ביום, 'ממה נפשך' ◇ האם אומרים ספק ספיקא בברכות ◇ אכל בריה, וספק אכל כזית ◇ ספק אם שתה כדי רביעית ◇ חילוק בין ספק בברכה לספק במצוה ◇ ספק אי מצוה דרבנן בעיא כונה, וספק יום שעבר ◇ חידוש, ספק ספיקא רק כאשר בה"ג צד בספק ◇ חמשה סוגי ספק ספיקא ◇ האם הופקעתי לגמרי ◇ האם יצאתי יד"ח הלילה ◇ האם איבדתי את ספירת הלילה ◇ הפסיד ספירתו וגורם לעצמו חיוב חדש ◇ אונן שהופקע, ורוצה להמשיך לספור ◇

ל"ג לעומר, 'יום גדלותנו' ..... רו

משמעות המושגים: דין, קטנות, וגדלות ◇ 'התמורות': אכדטם, אם גל ◇ קורות חיי רשב"י ◇ קטנות וגדלות בחיי רשב"י ◇ 'נעשה אדם, נאמר בעבורך' ◇ להתקדם מגדלות לקטנות ◇ חררה ממצרים או לחם אבירים ◇ שלשים יום ושלשת ימים, יישוב הנשמה בגוף ◇ במערת צורים שעמדת, שם קנית הודך והדרך ◇ הגנה על הדור ◇ 'סיני סיני לו נקרא – הכוח להיות משה' ◇ ל"ג בעומר, שלשה עמודים ◇ 'הכוח לאפשר בחירה' ◇ 'ראיה רחבה' ◇ 'הנהגת הייחוד', לחיות מעבר לגבולות הזמן והמקום ◇ 'ראיה למרחקים' ◇ 'קשת וחץ' ◇ דילידא כרשב"י תיליד ואם לא לא תיליד ◇

שיעורים בנושאים נוספים

'מציב גבול אלמנה' ..... רכא

פרישת הסוגיא ◇ שיטת הב"י ◇ פירושי הפרדס והלבוש ◇ הכרעות המשנ"ב ◇

ברכה על הדפסת ספר חדש בבין המצרים ..... רכו

'שהחיינו' או 'הטוב והמטיב' ◇ חילוק בין גמר כתיבה להדפסה ◇ שותפות בהנאה רוחנית ◇ הנאה בעילוי נשמה ◇ הנאה בנתינה לאחר ◇ בכלל מאתיים מנה ◇ ברכת שהחיינו בברית ◇ גדרי שותפות ◇ ובדרך קצרה ◇ לברך או לא, הטעמים לכאן ולכאן ◇ העצה היעוצה ◇ ספר חדש בבין המצרים ◇ שיטת רבי חיים ויטאל ◇ הטוב ומטיב בבין המצרים ◇ שהחיינו - על הזמן, הטוב והמיטיב – שבח לה' ◇

תפילה להצלחת כולל 'דורשי ציון' ותומכיו ..... רכו

'עיבוד וכבישה באוכלין'

פרישת הסוגיא, ושיטות רש"י והרמב"ם
שיטת הריטב"א
'הילמי', 'מיחזי כעביד לחול' או 'מעשה אומן'
מליחת מאכלים 'מיחזי כמתקן'
מי מלח עזין, נראה דעביד מורייס
עשר נפק"מ בין רש"י להרמב"ם
א. מליחת חתיכה אחת לזמן
ב. מליחת חתיכות רבות ונאכלות מיד
ג. שרייה בחומץ
ד. סוכר על פירות
סוגיית 'מליחת ביצים'
לרש"י אין 'מיחזי כמעבד' במליחת ביצים
קושיא גדולה ע"ד השו"ע ותירוץ נחמד
ה. מאכל שאין דרכו בכבישה, אך מהני ליה עיבוד
מפעל הכובש ביצים, וכמה דינים בענין ביצה קלופה
חילוק בין 'מפעל תעשייתי' ליחיד בביתו
ו. ירק שאין המליחה משנה טבעו, אך רגילים לכובשו
ז. מליחת בשר להוציא דמו
ח. נתינת חומר משמר
ט. הילמי ומי מלח עזין ביו"ט
י. כבישה אחר מליחה
תמיהה וקושיא על פסקי השו"ע
מהלך חדש, הרמב"ם מחייב על כובש כדין מבשל
מליח הרי הוא כרותח

סוגיית עיבוד באוכלין
מה בין בישול בחמה למליחה
'ותחדש פני אדמה'
הבנת איסור מליחת ביצה, בשר ופולין מבושלים
חידוש עצום, מליחה חמירא מבישול
החזרת ירק שלא נגמרה כבישתו למי הכבישה
העולה מן המדבר:

• • •

פרישת הסוגיא, ושיטות רש"י והרמב"ם

במשנה בשבת (קח.) נאמר אין עושין הילמי בשבת אבל עושה הוא את מי המלח[א] ומטבל בהן פיתו ונותן לתוך התבשיל, והתיר שם רבי יוסי לתת שמן בתחילה עם המים ואז להוסיף את המלח וביאר רש"י ואלו הן המותרין נותן שמן לתוך מים בתחלה - קודם שיתן המלח, נותן שמן לתוך המלח בתחלה קודם שיתן המים, דהשמן מעכב שאין המלח מתערב יפה עם המים, ומתיש את כחו מהיות מי מלח עזין, אבל לא יתן מים ומלח תחילה, אפילו נותן שמן לבסוף, דבשעה שנותן מים ומלח יחד הוא **נראה כמעבד**, וכן ביאר רש"י גם בביאור חומרת רבי יוסי שאסר להכין מי מלח מועטין בזה"ל "מפני שהוא כמעבד, מתקן את האוכל הנתון לתוכו כדי שיתקיים" ונוסיף מעט ביאור, שהרי במשנת אבות מלאכות שנינו (שבת דף עג עמוד א) "הצד צבי, השוחטו, והמפשיטו, המולחו, והמעבד את עורו, והממחקו, והמחתכו" ובגמרא שם (דף עה עמוד ב) תמהו, והמולחו והמעבדו. היינו מולח והיינו מעבד רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: אפיק חד מינייהו ועייל שירטוט, הרי שלמדנו כי מליחת העור היא חלק ממלאכת העיבוד וחייב עליה בשבת, ולכן סובר רש"י שטעם גזירת חכמים שאסרו את הכנת מי המלח בצורות מסוימות היא משום סרך עיבוד, **אך הרמב"ם רוח אחרת עמו** (הלכות שבת פרק כב הלכה י) מערב אדם מים ומלח ושמן וטובל בו פתו או נותנו לתוך התבשיל, והוא שיעשה מעט אבל הרבה אסור **מפני שנראה כעושה מלאכה ממלאכת התבשיל**, וכן לא יעשה מי מלח עזין והן שני שלישי מלח ושליש מים מפני שנראה כעושה מוריס, הרי שבחר לו טעם שונה משל רש"י וטעמו מפני שנראה כמבשל.

א. והעירני בני יאשיהו ני"ו שבגמרא ברכות (דף לו עמוד א) נקראו מי המלח בשם 'זמית' וביאר רש"י בשבת ובברכות: זמית - שלמיר"א, אך הב"י (סי' ר"ד) כתב בשם הערוך שהוא מרק שכן בלשון יון קורין למרק זומי, וכתב עוד הטור דרבינו האי פירש זומית הוא הקצף העולה על רתיחת הקדרה.

ומצינו שנחלקו פעם נוספת בדין מליחת צנון שנפסק דינו בגמרא (שבת דף קח עמוד ב) תני רבי יהודה בר חביבא[ב]: אין מולחין צנון וביצה בשבת, רב חזקיה משמיה דאביי אמר: צנון - אסור, וביצה - מותרת.

וביאר רש"י אין מולחין צנון וביצה - שלש וארבע חתיכות יחד, שהמלח מעבדן ונעשין קשין, והוי תיקון, אך הרמב"ם (פרק כ"ב הלכה י') ומותר למלוח ביצה אבל צנון וכיוצא בו אסור מפני שנראה ככובש כבשים בשבת והכובש אסור מפני שהוא כמבשל הרי שחזר הרמב"ם על יסודו בדין הכנת מי מלח שאסרו מחמת דמיונו לבישול וכאן הוסיף הרמב"ם באיסור צנון שאסור מחמת דמיונו לכובש כבשים והכובש דמי למבשל.

ולסיכום: שני דינים למדנו בסוגית מולח אוכלין ומשקין, **הראשון**: איסור עשיית מי מלח בכמות גדולה, **והשני**: איסור מליחת צנון, ובשניהם ביאר רש"י טעם הגזירה משום דדמי לעיבוד ואילו הרמב"ם נקט משום דדמי לכובש כבשין וכובש דומה למבשל.

שיטת הריטב"א

אך מצינו עוד שתי שיטות בביאור איסור הילמי, דכתב הריטב"א (מסכת שבת דף קח עמוד ב) וז"ל: "אין עושים מי מלח מרובים לתת לתוך הכבשין בתוך גיסטרא. פירוש: ואפילו לבו ביום, **ומשום דמיחזי כעובדין דחול, ירושלמי: מה בין הילמי ומה בין מי מלח, הילמי צריכה אומן מי מלח אינה צריכה אומן** ע"כ, ואפשר דמשום דהילמי הן מי מלח מרובים מפני כן צריכה אומן ואתיא כשיטתא דגמרא דילן.

מימלח לא מלחנא טבולי מטבילנא. פי' ממלח לא מלחנא חתיכות חתיכות קודם סעודה משום דמיחזי כמתקן, דאע"ג דליכא במליחה דאוכלים איסורא דאורייתא איסורא דרבנן איכא, אבל לטבל הצנון במלח כדרך שהוא אוכל ואפילו טיבול מרובה מותר, ואין צריך לומר שמותר לטבול הבשר במלח כדי לתת בו טעם בין כשהוא צלי ובין כשהוא מבושל, ומורי הרב ז"ל אומר שאפילו מה שנהגו למלוח בשר צלי כדי להצניעו לסעודה אחרת מותר, דהתם אין מתכוין להשביחו אלא כדי שלא יפסד ולא אסרו מליחה אלא כשהיא מתקנת ומשבחת, וכן נראים הדברים עכ"ל.

'הילמי', 'מיחזי כעביד לחול' או 'מעשה אומן'

ונראה שבתחילה נטה הריטב"א לסבור שיש בהכנת כמות מרובה משום מכין משבת לחול [וכן מצינו מפורשות

ב. אמורא מארץ ישראל, תלמידו של שמואל (כתובות ס.) בתו נישאה לבנו של רב יהודה (ברכות מב.) ובחתונה זו הובאו לפני המסובין פת הבאה בכיסנין, משידוך זה הביא הרדב"ז ראיה נגד חשש צוואת ר"י החסיד שלא יהיו שמות המחותנים שווים.

בדברי המאירי בסוגיין (בית הבחירה דף קח עמוד ב) וז״ל ״אבל בא להתיר כל זמן שהם מועטין שאדם מרגיש בהם שאינם נעשות אלא לצורך השבת לטבול שם את פתו או ליתן לתוך התבשיל ולא ליתן שם אוכלין מרובין להתקיים שם אחר שעה עד שיהא סבור שהוא עושה כן לצורך חול״] אך אחר דברי הירושלמי שלימד שמיבעי אומנות להכנת הילמי, ביאר כך גם בסוגיא דידן, אלא שחידש ביאור נוסף גם בדין מליחה ממש שאינו סרך מעבד אלא כיוון שיש השבחה כלשהיא הרי הוא ׳מיחזי כמתקן׳, ואם רק משמרו שלא יפסד אין זו ׳השבחה׳ ואינו נראה כמתקן.

מליחת מאכלים ׳מיחזי כמתקן׳

וכבר מצאנו יסוד זה דחשיב ׳מתקן׳ ע״י מליחה בדברי הריטב״א בפרק כלל גדול (שבת דף עה עמוד ב) ״רבא אמר אין עיבוד באוכלין. פירוש ואפילו בעי לה לאורחא, וכן הלכה, ומיהו איסורא דרבנן איכא משום שבות, ולא מיבעיא במולחו לקדרה שמתקנו לאכילה לנתינת הטעם ומכשירו מן האיסור להוציאו מידי דמו דאיכא תיקון טובא, אלא אפילו לצלי דלא בעי מליחה מן הדין, הרי מתקנו לנתינת טעם ותיקון דרבנן איכא ואסור, ומיהו בדבר שאינו מחוסר תיקון לאכילה שהוא נאכל כמות שהוא ובא למולחו בשעתו כדרך אכילה, מותר לטבול במלח או לתת בו מלח, וכדשרינן לקמן במכלתין (ק״ח:) למימלח פוגלא״ הרי שמפורשות נקט שהגורם ׳המחייב׳ הוא דוקא התיקון בהשבחה, והשבחה יכולה להיות או בגברא הפועל שמלאכתו מלאכת אומן או בחפצא הנתקן שעתה נשתבח, ויש לתמוה היאך הביא ראייתו מפוגלא והא מינה ראיה שיש איסור מליחה, יש לומר שהריטב״א הבין שאיסור מליחת פוגלא היינו רק כעין בני מערבא דמלחי כשורי כשורי [ודלא כרש״י שנקט איסורא בשלש וארבע חתיכות] ואמת שבשיעור כזה הוי ׳עובדין דחול׳ או כדין המפורש בירושלמי לגבי הילמי דצריך אומן או שנראה דעביד לצורך חול.

ולפי זה נמצאו בידינו חמשה גדרים בעניני עיסוק במלח:

א. במלאכה הדורשת אומנות מסויימת כגון הכנת הילמי, אסור משום ׳עובדין דחול׳ למאירי היינו נראה כמכין משבת לחול, ולריטב״א ע״פ הירושלמי מפני שצריך אומן.

ב. בהשבחת תיקון בשר שמעתה אחר מליחתו יהא ראוי לבישול בקדירה, ייאסר כעין דין ׳מתקן מנא׳.

ג. ואפילו תיקון קל להבלעת טעם המלח כגון שמולח בשר לצלי גם הוא אסור שעדיין הוא בגדר ׳מתקן מנא׳.

ד. אך אי איכא נתינת טעם וליכא השבחה וזה מצינו בדבר הנאכל כמות שהוא חי ובא להטעימו במלח, זה שרי.

ה. אי ימלח מאכל הנאכל כמות שהוא חי בכמות גדולה ייאסר הדבר מדין ׳נראה כעביד לחול׳ או מדין ׳מעשה אומנות׳.

קצרו של דבר, ארבעה פירושים מצינו בטעם איסור הכנת ׳הילמי׳:

א. רש״י ביאר שהוא משום ׳מיחזי כמעבד׳.

ב. הרמב״ם תפס טעם ׳מפני שנראה כעושה מלאכה ממלאכת התבשיל׳.

ג. הריטב״א אחז בסברת הירושלמי ׳מפני שצריך אומן׳ והוסיף הגדרה ׳עובדין דחול׳.

ד. המאירי נקט טעם ׳נראה כעביד לצורך חול׳.

מי מלח עזין, נראה דעביד מורייס

ונראה שגם באיסור הכנת מי מלח עזין שהן שני שליש מלח ושליש מים שכבר נתנה הגמרא טעם הגזירה שהוא שנראה שעושה מורייס יחלקו, רש״י יבאר שאיסור במורייס הוא משום עיבוד הדגים והרמב״ם יבאר שאיסור הכבישה במורייס שנראה כמבשל, הריטב״א ימשיך ביסוד הירושלמי שהאיסור משום דצריך אומן, והמאירי יבאר שאסרו משום שנראה כמכין לחול.

עשר נפק״מ בין רש״י להרמב״ם

ונשוב לטעמיהם של רש״י והרמב״ם, דמצינו כמה וכמה נפק״מ בין יסוד טעמו של רש״י לטעם הרמב״ם:

א. מליחת חתיכה אחת לזמן

לרש״י שטעמו משום עיבוד יש לאסור אין חילוק בכמות הנמלחת אלא דוקא בשיעור הזמן שבו שוהה החתיכה במלח שאם שהתה כשיעור עיבוד נאסרה המליחה ואפילו חתיכה קטנה, אך לדעת הרמב״ם[ג] שטעמו שנראה ככובש כבשים נראה שאין לאסור אם מולח חתיכה אחת ואפילו תשהה במלחה זמן מרובה כיוון שעושה בכמות קטנה אינו דומה כלל לכובש כבשים ואף שבפועל נמלח ונכבש לא נאסרה פעולת המליחה אם אינה כדרך כבישה ויש ליתן קצת טעם בזה שהרי כל איסור המליחה הוא שנראה ככובש כבשין והכובש הרי הוא כמבשל ויש לומר שהמולח ללא מים אינו דומה לצורת בישול.

ב. מליחת חתיכות רבות ונאכלות מיד

ואף באדם שמולח חתיכות רבות ביחד ומאכיל לאחרים מיד ונמצא שלא שהתה כל חתיכה במלח ולא כלום, יש לומר שיתיר בזה רש״י שהמחייב לשיטתו הוא אי יש עיבוד בפועל או לא וכיוון שאינו שוהה כשיעור עיבוד לא איכפת לן בהא דמולח כמה חתיכות ואין אומרים לרש״י שייאסר מדין ׳מיחזי כמעבד׳, כך

ג. כך נקט הב״ח בס״ק ג׳.

מבואר בדברי הב״ח. אך לדברי תרומת הדשן שהובאו בב״י גם רש״י יאסור זאת משום שנראה כמתעתד לעבד [ויש להביא קצת ראיה לסברא זו מאיסור עשיית הילמי שלדברי רש״י יש לאוסרו שנראה כעומד לעבד בו] אך לדעת הרמב״ם יש לאסור את המליחה כיוון שגם בזה יש נראה ככובש כבשים, ולא מהני מאי דאכיל להו אח״כ כיוון שבשעת המליחה כבר עבר על ׳מיחזי ככובש׳ וראיה לדבר שלהרמב״ם איכא יסוד ׳מיחזי ככובש׳ בדברי השו״ע בסעיף ג׳ ״אסור למלוח חתיכות צנון ד׳ או ה׳ ביחד מפני שנראה ככובש כבשים, והכובש אסור מפני שהוא כמבשל אלא מטבל כל אחת לבדה, ואוכלה אבל ביצים מותר למולחן״ ומנא לשו״ע לחדש בדברי הרמב״ם דבר שלא אמרו והיינו שיעור זה של ארבע וחמש, והרי מצינו שיעור זה רק בדברי רש״י[ד], אלא ע״כ שהבין השו״ע שטעם שניהם שווה, ׳מיחזי׳ לרמב״ם: ׳מיחזי ככובש׳ ולרש״י: ׳מיחזי כמעבד׳, אבל תרוויהו חיישי למיחזי, וכיוון שנתפרש בדברי רש״י שיעור שבו מתחיל ׳המיחזי׳ והוא ארבע וחמש, הציב שיעור זה גם בדברי הרמב״ם.

ג. שרייה בחומץ

לרמב״ם שאסר את מליחת הצנון משום ׳נראה ככובש׳ גם כאן יש לאסור דמאי שנא כובש בחומץ או מלח אך לטעמא דרש״י נראה להתיר שהרי חששא דיליה משום שיבא לעבד עורות ועיבוד שייך דוקא במלח ואין עיבוד עורות בחומץ **ומצינו בט״ז ס״ק ג׳** שביאר חילוקי הדינים שבין הטעמים, והעיר על הטעם שהביא השו״ע שהוא ככובש כבשים וז״ל: רש״י לא נתן טעם זה אלא שע״י המלח נתקשים והוה תיקון. וטעם זה הוא מרמב״ם, **ונ״ל ללמוד מזה דין חדש דאסור לשפוך בשבת יין או שאר משקים לתוך כלי שיש בו חומץ כדי שגם זה יהיה חומץ אח״כ דזה הוה ככובש כבשים דהא מתכוין שאותו המעט ששופך שם יהיה נכבש ויתחמץ** עכ״ל. הרי שהעמיד הט״ז איסור כבישת יין בחומץ דוקא אליבא דהרמב״ם, **ובשו״ת בית שערים**[ה] רצה השואל לטעון שההיתר אליבא דרש״י הוא מצד החומר הנכבש דאין עיבוד במשקין דמה״ת אין עיבוד אלא בעורות ונהי דמדרבנן יש עיבוד באוכלין היינו רק בדבר גוש דומיא דמלאכה דאורייתא בעור שהוא דבר גוש

ד. בגירסה דידן יש שיעור שלש וארבע, וכבר העיר בזה הב״ח וטען דהוי ט״ס, אך י״ל דכיון שראה השו״ע שיעור זה שכתבו הטור סבר שזו היתה גירסת הטור וממילא הוי מחלוקת בגירסאות וכיון דהוי איסור דרבנן הכריע השו״ע לקולא.

ה. ר׳ עמרם ב״ר יצחק יעקב בלום נולד בשנת תקצ״ד בהונגריה למשפחה של רבנים. היה תלמידם של גדולי הונגריה תלמידי החת״ס, ושימש כרב בכמה קהילות בהונגריה וסלובקיה. נחשב מהרבנים הבולטים בדורו בהונגריה, והוא מוזכר בספרי חכמי דורו בכבוד רב. בסוף ימיו שימש כרב בעיירה ברטי - אויפאלו, בה נפטר בשנת תרס״ז. שו״ת בית שערים נדפס לאחר מותו על או״ח: במונקאטש תרס״ט, ועל יו״ד: בשנת תש״א. עוד מאות תשובות מוכנות לדפוס אבדו בימי המלחמה.

ולא בדבר צלול כדוגמת יין, וענה לו הבית שערים בזה״ל: קשה עלי להכניס עצמי בזה כי אינני יודע לגדור גדר המלאכה מה שלא גדרו חכמינו ז״ל שהרי אמרי׳ בשבת ע״ד ע״ב שביק תנא דידן בישול סממנים דהוי במשכן ונקט אופה דל״ש כלל במלאכת משכן ומשני תנא סידורא דפת נקט ופירש״י ואופה במקום בישול סממנים הוא דהוא בישול דפת ועי׳ ברע״ב שם ואף דסממנים בישול בדבר צלול ופת אינו אופה בדבר צלול וכהנה רבות: אך הבית שערים עצמו צידד שההיתר לרש״י מחמת החומר הכובש שהוא החומץ וז״ל: (אורח חיים סימן קי) ומה שדקדק על הטו״ז אמאי לא המציא דינו רק לטעם הרמב״ם ולא לרש״י משום מעבד. תמהני הלא לא מצינו דשייך מעבד רק במלח ולא בחומץ עי׳ שבת ע״ה ע״ב ובראשונים חולין י״ד. ואפי׳ לפמ״ש לעיל דעיבוד ובישול פועלים פעולה אחת מ״מ הרי גם לענין כבוש כמבושל העלה הש״ך סי׳ ק״ה סק״ב דאין חומץ שווה למלח דבציר הוי כבוש כמבושל אם שהה כשיעור כדי שיתנו על האור וירתיח ולא בחומץ דבעי׳ דוקא מעל״ע כמו בשאר משקי׳ וכן העלה פר״ח שם, וא״כ אין רחוק שגם טו״ז סובר כן ולא קשה מידי עכ״ל, ובמשנ״ב ס״ק ט״ו הביא את סברת היד אהרון[1] החולק על הט״ז וס״ל דאין לאסור בכבישת היין אף לדעת הרמב״ם ולא פירש מדוע, ונראה לבאר דס״ל דאין דרך לכבוש משקין וממילא אינו ׳נראה ככובש׳ אף לדעת הרמב״ם אלא שאסר שם מטעם נראה כעביד לחול דהא אין החומץ מתהפך להיות יין ביום אחד וא״כ נראה דעביד זה למחר וליומא אוחרא, וא״כ לפי יסוד דברי היד אהרון יסכימו הרמב״ם ורש״י דאין למיגזר הכי כלל לא משום עיבוד ולא משום כבישה, ואגב עסקנו בענין נתינת יין לחומץ יש להעיר ע״ד המשנ״ב בס״ק ט״ו שאחר שהביא את מחלוקת הט״ז והיד אהרן בדעת הרמב״ם אי יש לחוש למיחזי ככובש כבשין, כתב שאם מערב את היין בחומץ כדי להחליש כוח החומץ פשוט דשרי לכולי עלמא ויש לתמוה על דב״ק היאך התיר בשופי אליבא דהט״ז, והא כיון דשייך בנתינת יין לחומץ כבישה יש לאסור את נתינת היין לחומץ מדין ׳מיחזי ככובש׳ וכשם שאסרנו מליחת כמה חתיכות, ובעזה״י נתרץ זה בשיעור ׳מים מלח ושמן באמצע׳ ע״פ יסוד סברת המנורה הטהורה.

ומצינו אף למג״א[2] (ס״ק ז׳) שהתיר לתת בשר חי בחומץ, ומוכח א״כ דס״ל ג״כ דאין לחוש למיחזי כמעבד

---

1. רבי אהרן בן רבי משה אלפנדרי, מחכמי איזמיר שעלה בסוף ימיו לחברון להטמן ברגבי עפרה, ידועים חיבוריו ׳יד אהרן׳ על השו״ע ׳מרכבת המשנה׳ על הרמב״ם, החיד״א מספר עליו בהערצה וזכיתי להכיר להרב בזקנותו בעלותו לעיה״ק חברון ת״ו ונהניתי מזיו אור תורתו וקדושתו, ושמעתי מפיו פה קדוש שחיבר ספרו על כל חלקי הרמב״ם ועל כל יו״ד ועל מקצת חו״מ ונשרף הכל, והוא היה תלמיד רבי בנימין הלוי בן מהר״ש הלוי אב״ד איזמיר.
2. והביא ראיה זו הרב ר׳ אריאל וקנין שליט״א ואחר ראיתי שכ״כ הפמ״ג בא״א.

בחומץ אלא שבהא אף לרמב״ם שרי דאין אדם כובש בשר.

ועוד מצינו במג״א ס״ק כ״ה והובא ג״כ במשנ״ב ס״ק ס״ט שמהרי״ל אסר לתת קידה בחומץ, וכן לעשות ביצים קשים עם פיטריזיל״ן בחומץ ׳דדמי להילמי׳ והמג״א השיג עליו, והטעם ברור דממה נפשך שרי דמשום טעמא דכובש כבשין אין אדם כובש ביצים ואף מטעם דעיבוד אין עיבוד בחומץ.

ועוד מצינו מפורשות בשו״ע (סעיף י״ח) שהתיר ליתן את החילתית לתוך החומץ ולא חשש לעיבוד וכבישה.

ד. סוכר על פירות

וכן נראה שיחלקו הטעמים בדין בזיקת סוכר על פירות, שלכאורה היה נראה להסתפק לאוסרו לכל הדיעות שהרי כבר כתב עיקרי הד״ט (חאו״ח סי׳ יד אות ל״ו) שבמקום שאין מלח מצוי יכול ׳למלוח׳ הבשר בסוכר והסכימו לזה עוד אחרונים ועיין **בדרכי תשובה** (סימן סט ס״ק שכח) שקיבץ את הדעות המתירות והאוסרות וז״ל: **עי׳ בעקרי הד״ט** (חלק או״ח סי׳ י״ד אות ל״ו) שפסק דבמקום שאין מלח מצוי אין שום פקפוק שבודאי מותר למלוח בציקע״ר וכ׳ דמחמת רוב פשיטתו לא זכרו הטוהמ״ח והביא כן גם מדברי **הרב הלק״ט למהר״י חגיז** שפסק דציקע״ר נידון לכל דבריו כמלח לענין מליחת הקרבנות וכ׳ שם שצריך שיהי׳ הציקע״ר בתוארו כמו מלח לא דק ביותר ולא גס ביותר ואם כל זה אם מלח בציקע״ר דק יותר אין לאסור בדיעבד עיין שם **ועי׳ בס׳ מסגרת השלחן הספרדי** שכ׳ שכן יש בקבלה מרבותיו שהציקע״ר מוציא דם כמו המלח עיין שם **וכ״כ בס׳ מעשה אברהם הספרדי** (חיו״ד סי׳ ל׳) לדינא רק שהותנה שיהי׳ הציקע״ר בינוני לא דק ביותר ולא גס ביותר וכמו במלח דלעיל סעי׳ ג׳ עיין שם **אמנם יעוין בס׳ רוח חיים הספרדי** (אות ה׳) בשם רב גדול אחד דמחכי עלה בהוראה זו דפשוט הוא דאין הציקע״ר שואב הדם כמו מלח והמורה שמתיר למלוח בצוקע״ר הוא מכשיל את הרבים עיין שם **ועי׳ בס׳ שיורי טהרה** (מערכת הא׳ אות י״ד) **וביד יהודה** (בפיה״א ס״ק צ״ז) **ובערוגות הבושם** (אות י״ז) **מ״ש ג״כ לתמוה על הרב עקרי הד״ט הנזכר איך נתן מכשול להקל בענין זר כזה שדבר ברור הוא שאין הציקע״ר דומה למלח לענין זה כלל דדוקא מלח דרכו לשאוב הלחות מהגוף משא״כ ציקע״ר וכ׳ דאין לעשות מזה אפי׳ ספק וסניף וצד סמך כל דהו להקל ח״ו עכ״ל. ובקצות השלחן בתחילה נטה לתלות דעת רש״י בהאי פלוגתא דאי סוכר ראוי למליחה, אסור לבזקו על הפירות אך לדיעות הפוסלות מליחה בסוכר אין הסוכר מעבד את הבשר ומותר לפזר סוכר על הפירות, אך באמת שגם לטעמא דרש״י ודאי שנתיר ע״פ יסוד הט״ז וכביאור הבית שערים, אבל לטעמא דהרמב״ם ודאי שיש לאסור שהרי פוק חזי כמה כבשין נכבשין בסוכר, ובכף החיים** (סקי״ד) **הביא חומרא עצומה בשם ספר יסוד יוסף האוסר להכין מי סוכר מרובים או מרוכזים מאד.**

סוגיית ׳מליחת ביצים׳

ביאור הרמב״ם, נחלקו אי איסור ׳מולח׳ משום ׳מעבד׳ או משום ׳נראה ככובש׳

בגמרא הביא רבי יהודה בר חביבא ברייתא שבה נאסרה מליחת ביצה וחלק עליו חזקיה משמיה דאביי והתיר מליחת ביצה, ופסק הרמב״ם כחזקיה משמיה דאביי, ויש להבין במאי נחלקו ויש לבאר שהרמב״ם יעמיד מחלוקתם במולח ביצה לזמן מרובה ורבי יהודה בר חביבא נקט כרשי שאיסור מליחה משום מעבד וכיוון דשייך בביצה עיבוד במליחתה לזמן מרובה אף הכא נאסרה מליחת הביצה אך חזקיה משמיה דאביי ס״ל שטעם איסור המליחה משום שנראה ככובש כבשין ובביצה לא שייכא האי גזירה דאין אדם כובש ביצים.

ביאור רש״י, נחלקו אי יש ׳מיחזי כמעבד׳ בכובש כמה ביצים

אך רש״י יעמיד את היתר חזקיה משמיה דאביי דווקא במולח ביצים לסעודה הקרובה ולכן שרינן דלא תשהא הביצה במילחה כדי שהיית עיבוד, וא״כ כיצד יבאר רש״י את דברי רבי יהודה בר חביבא האוסר, יש לחדש ולומר שמדובר באדם שמולח כמה ביצים יחד ולכן אסר ריב״ח ולא מדין מעבד ממש כיוון שבאמת אין הביצה שוהה כדי עיבוד אלא הכא האיסור מדין ׳מיחזי כמעבד׳ שהרי בביצים שייך עיבוד וא״כ המולח כמה ביצים יחד הרי הוא נראה כמעבד וממש כשם שאסרנו זאת בכמה חתיכות צנון.

לרש״י אין ׳מיחזי כמעבד׳ במליחת ביצים

וא״כ פסק רש״י כחזקיה משמיה דאביי שהתיר אפילו למלוח כמה ביצים יחדיו ולא חייש בזה לאיסור ׳מיחזי כמעבד׳, ובאמת שסברא זאת תואמת כפתור ופרח לביאור הב״ח בשיטת רש״י דלית ליה ׳מיחזי כמעבד׳ כלל וכלל ואפילו במליחת צנון אלא רק איסור ׳עיבוד בפועל׳, אך כבר ביארנו שלדברי תרומת הדשן יש לרש״י איסור ׳מיחזי כמעבד׳ במליחת צנון, וכן נקט הט״ז, והוכחנו שכך למד השו״ע ברש״י [שביאר ביסוד סברת הרמב״ם ׳מיחזי ככובש׳ וחידש השו״ע שיעור ארבע וחמש חתיכות ויש לתמוה מהיכן חידש השו״ע גדר זה שלא נתפרש בדברי הרמב״ם אלא יש לבאר שכיוון ששיעור ארבע וחמש חתיכות נתפרש בדברי רש״י והתם הבין השו״ע שיסוד סברתו היא משום ׳מיחזי׳ העתיק שיעור זה גם בדברי הרמב״ם] ואם כן לדעת השו״ע ודאי יש לחוש לאיסור ׳מיחזי׳ ומפורשות פסק בסעיף ה׳ לאסור מליחת ביצה מבושלת להניחה, וא״כ למדנו מדבריו דס״ל דאית במליחת ביצה לזמן מרובה משום עיבוד [כך מוכח מביאור הגר״א[ח]], ועכ״ז הורה השו״ע

ח. ואף דמוכח מדברי המג״א שדימה איסור הכנת מי מלח מועטין לסעודה אחרת בשבת לדין ביצה להשהותה, וא״כ הא והא משום איסור עובדין דחול ולא משום סרך עיבוד, הגר״א לא נקט כך אלא

בסו״ס ג׳ להתיר מליחת ביצים וא״כ דברי השו״ע שהתיר מליחת כמה ביצים לסעודה הקרובה עולים בקנה אחד עם יסוד סברת חזקיה משמיה דאביי כפי שביארנום לסברת רש״י.

ולסיכום יסוד רש״י: על אף שנחלקו גדולי עולם ביסוד סברת רש״י בדין מליחת צנון אי אית ליה ׳מיחזי כמעבד׳ או רק עיבוד ממש, במליחת ביצים יש לומר שיודו כ״ע דלית לרש״י ׳מיחזי כמעבד׳ ומותר למלוח ארבע וחמש ביצים יחדיו.

קושיא גדולה ע״ד השו״ע ותירוץ נחמד

אך באמת שיש כאן קושיא עצומה היאך התיר השו״ע מליחת ביצים לסעודה הקרובה ולא חשש למיחזי כמעבד, דהרי בסעיף ה׳ לימדנו ששייך בביצה עיבוד והיה ראוי לאסור מליחת כמה ביצים ולהתיר רק טיבול ביצה אחת ולאכול וממש כשם שחשש בצנון [בסעיף ג׳] לאיסור ׳מיחזי׳, **וכבר הצעתי קושיא זו לכמה חכמים ואין פותר, והאיר ה׳ עיני ליישב בזה** ע״פ דברי הגר״א שציין לסוגיא דעיבוד אוכלין שהורה רב אשי שאפילו רבה בר רב הונא אסר רק אי בעי ליה לאורחא, ולכן נאמר אף אנן שיש להבדיל בשיעור המליחה המרובה שמולח ביצה להניחה לבין שיעור מולח ביצה לאכלה כעת שאותה מולח מעט, וא״כ אין כלל ׳מיחזי׳ במולח ביצים שהרי שיעור וכמות המלח מעידה אי מולח לאכול או להניח ולא יטעה הרואה.

ה. מאכל שאין דרכו בכבישה, אך מהני ליה עיבוד

ויש לדון בירק שהמליחה משביחה בו ומשנה את טבעו ומהותו אך כיום אין הדרך למולחו ולכובשו, ויש להביא ארבע דוגמאות:

א. **צנון** בימינו שאין רגילות לכובשו אך כבר העידו חז״ל שמליחתו משביחה בו, שאם נאמר שאזלינן בתר השתא לכאורה תימצא בזה מחלוקת, רש״י יאסור דהא בפועל מעבד את הצנון אך הרמב״ם יתיר דאין דרך לכובשו [ובשש״כ פי״א הערה ו׳ הסתפק בזה והכריע לאסור רק מפני שבגמרא נאמר בפירוש שאסור ויש לתמוה על דב״ק דכל זה הוא רק לשיטת הרמב״ם אך היאך יצא יד״ח רש״י]

ב. **ביצה מבושלת ובשר מבושל להניחם לזמן**: וכן מצינו מפורשות בדברי הט״ז סק״ה שביאר בדין מליחת ביצה ובשר מבושל להניחם לזמן שהאיסור לא יעמוד אליבא דהרמב״ם.

ג. **ירק שאינו נכבש בדרך זו**: כגון מלפפונים חתוכים או קלופים, וכן

מפורש משום עיבוד, ובביה״ל (ד״ה אבל יכול) הביא ראיה ברורה נגדו, וכן בד״ה אסור למלוח חיזק יסוד זה.

מפורש בדברי השבות יעקב[ט] (חלק ב׳ סימן י״ב) שהצדיק את המנהג למלוח מלפפונים קלופים אליבא דהרמב״ם כיון שאין דרכם כך בכבישה וז״ל: ולי נראה טעם מנהגן של ישראל הוא פשיטא לדעת הרמב״ם מפני שנראה ככובש כבשים ומש״ה ביצה מותר למלוח שאין דרכן לכבוש א״כ גם חתיכת אוגרק״ס קלופים אין דרכם לכבוש רק כובשין אותם כשהם שלימין עם קליפתן עכ״ל, ובזה נראה לבאר את המנהג שהובא בט״ז שקוצצים צנון דק דק ומולחין אותו ואח״כ יוצקים עליו שמן, או את המנהג ששלל הט״ז במליחת השלאטי״ן, אך לפי יסוד זה יש להתירו ע״פ הרמב״ם כיוון שאין הדרך לכבוש שלאטי״ן.

ד. **בשר צלי:** וזאת ע״פ חידוש המחצית השקל שהקשה על דברי תוספות שטענו שגם לרבי יוסי האוסר הכנת מי מלח מועטים נתיר לפזר מלח ע״ג עופות צלויים ואז לשפוך מים על העופות המומלחים משום שהמלח מתערב עם השומן המופרש מהעופות ואינו ׳מתחבר׳ עם המים והקשה המחצית השקל, מדוע הוצרכו תוספות לטעם השומן והא למדנו בשו״ע דשרי למלוח בשר מבושל לצורך הסעודה, וחידש שיש חילוק בין בשר מבושל לבשר צלי דבשר צלי מועילה בו הכבישה כמו בצנון, ועל פי זה יש לומר שיהא חילוק בין הרמב״ם שיתיר את מליחת הצלי דהא אין כובשין בשר לבין רש״י שיאסור דהא מועילה בו הכבישה.

מפעל הכובש ביצים, וכמה דינים בענין ביצה קלופה

אך השמיעני איש בקי בדבר שהיום יש מפעל שבו מייצרים חומרי גלם להכנת מאכלים בכמויות גדולות כגון למוסדות ושם משווקים מיכלים המכילים מאה ביצים מבושלות קלופות הנתונות בחומר משמר ובמי מלח [על פי תלמוד בבלי מסכת נדה (דף יז.) אמר ר״ש בן יוחאי: חמשה דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו בראשו האוכל שום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה והשותה משקין מזוגין שעבר עליהן הלילה והלן בבית הקברות והנוטל צפרניו וזורקן לרה״ר והמקיז דם ומשמש מטתו האוכל שום קלוף ובצל קלוף **וביצה קלופה**: ואף על גב דמנחי בסילתא ומציירי וחתימי רוח רעה שורה עליהן ולא אמרן אלא דלא שייר בהן עיקרן או קליפתן אבל שייר בהן עיקרן או קליפתן לית לן בה, ואם כן ייאסר לאכול את הביצה הקלופה אך על פי דברי רבינו יצחק מקורביל, בספר הסמ״ק (סימן קעא) וזו לשונו: שום בצל

ט. רבי יעקב בן יוסף ריישר נולד בשנת ה״א ת״ל [בערך], בפראג, ולמד שם בצעירותו. הוא כיהן ברבנות בקהילות שונות: בתחילה שימש כאב״ד בעיר ריישא וע״ש נקרא ׳ריישר׳ אח״כ הלך לפראג, אנסבך (בווריה), ורמייזא (גרמניה) ומיץ (צרפת) ושם חלה בשתי עיניו בסנוורים ועולם הלך וחשך עליו עד ששמע ה׳ תפילתו ושלח לו רופא וריפאו. תשובותיו, שנדפסו בספרו שבות יעקב, זכו לתפוצה מרובה, ספרו ׳חק יעקב׳ נתקבל ע״י כל גדולי ההוראה ומשמש כספר עזר לבעלי הוראה בהלכות פסח. הוא נפטר בשנת ה״א תצ״ג.

וביצה קלופים שעבר עליהם הלילה, יש בני אדם שאינם אוכלים שומים קלופים שחוקים בשבת שחרית מטעם זה, ויש שאינם חוששים מאחר ולחם מעורב בתוכם, ויש שמשימין קליפת שומין בתוכם. ע"כ. וביאור הדברים, שלא אסרו את השום והבצל הקלופים אלא כשהם לבדם, אבל אם היו השום והבצל מעורבים עם עוד דברים, אף שעבר עליהם לילה, אין בהם איסור לינה, ומכח סברא זו כתב הזבחי צדק (סי' קטז ס"ק סא), ליישב בזה את מנהג העולם להקל לאכול שומים הכבושים עם עוד ירקות, אף שעברו עליהם ימים רבים כשהם קלופים, והוא מפני שהם מעורבים עם עוד ירקות וחומץ, ובתערובת לית לן בה. וכדבריו כתב בבן איש חי (ש"ב פנחס אות יד), והעיד שכן עמא דבר כי תערובת זו שאנו אומרים שמתירה בלינת לילה, היינו, ממש תערובת, שיחד עם הבצל הקצוץ יש עוד ירקות קצוצים נוספים, בין חיים ובין מבושלים, וכך נחשב הדבר כתערובת, ומהני להוציאו מאיסור לינה. אבל כמובן שבצל שלם המונח עם עוד ירקות, לא מקרי תערובת. ולכן, **סלט ביצים עם תפו"א ומיונז**, שהביצה ממש מעורבת עם תפו"א והמיונז, ודאי שנחשבים כתערובת המתירה מאיסור לינת לילה, אבל אם תפו"א והביצים רק מונחים יחד, בשלמותם, וודאי שבכה"ג לא חשיב תערובת ואין להתיר, וזהו גם טעם ההיתר למאכל הנקרא 'מיונז', העשוי מתערובת ביצים שמן וסוכר, דהואיל והוי תערובת, שרי. וכמש"כ בזה בשו"ת מנחת יצחק (חלק ו' סימן ע"ה) להקל לעשות מיונז, הואיל והוא תערובת. ולפ"ז נמי, מותר לאכול **שום כתוש המעורב בשמן**, שהרי הוא נחשב כסלט לכל דבר, **וכן במקלף ביצים ונותנם בחמין של שבת** אף שאוכלם רק בסעודת הבוקר שרי כיון שטעם התבשיל מתערב בהן ואפילו דרך 'שקית אפיה' ואף באדם שהכין 'חביתה' בערב ושייר ממנה למחר יש להתיר מחמת תערובת השמן].

חילוק בין 'מפעל תעשייתי' ליחיד בביתו

ולכאורה אם מצינו מפעל שהחליט כיום לכבוש ביצים במי מלח, נפל ההיתר אליבא דהרמב"ם אך יש לדחות שכיוון שפעולת שימור זאת נעשית רק במפעלים ואין כל יחיד ויחיד בביתו כובש ביצים עדיין נתיר אליבא דהרמב"ם דכיוון שהמולח את הביצה הינו יחיד שאינו רגיל בכבישת ביצים אין לומר בו דמיחזי ככובש, ועל פי חילוק זה יש לומר גם בנתינת סוכר ע"ג פירות להתיר אליבא דהרמב"ם אף שיש מפעלים המשמרים פירות בסוכר עדיין אין כל יחיד ויחיד משמר בביתו.

הכבישה אינה במלח

ואפשר לצדד בעוד טענה שבעצם אף המפעלים אינם כובשים במלח או בסוכר אלא רק בחומר משמר, וכל נתינת המלח בביצים היא ע"מ שלא ייאסרו כדין ביצה קלופה שעבר עליה הלילה וכן בשימורי פירות אין הסוכר פועל כחומר הכובש אלא דוקא חומרים מיוחדים או ואקום ולכן

לית לן מאן דכביש ביצים או פירות אף האידנא [ונרחיב בזה בנפק״מ ח׳ ׳נתינת חומר משמר׳].

ו. ירק שאין המליחה משנה טבעו, אך רגילים לכובשו

בזה נראה שיחלקו ג״כ הרמב״ם ורש״י, להרמב״ם ודאי שייאסר למולחו דהא עדיין שייך נראה ככובש כבשין, אך לרש״י נראה שנתיר דהרי אינו מעבדו, וכן מצינו בתשובת שבות יעקב (שו״ת חלק ב סימן יב) שתלה דין זה אי בעינן שינוי מהותי במאכל הנמלח במחלוקת הברייתא שתני רבי יהודה בן חביבא׳ מול חזקיה משמיה דאביי וז״ל: ודוחק לומר דפליג במציאות אי מלח מתקן ביצה או לא. ותו דא״כ איך פסקינן כחזקיה הא לפנינו דמלח מתקן הביצה ואי אפשר לאכול תפל מבלי מלח אלא פשוט צ״ל דדעת רש״י אליבא דחזקיה דהמלח לאו מקרי תקון שאסור בשבת אלא היכא שמשנה טעמא כגון צנון שחורפא לא מעלי וע״י מלח נעשה מתוקן גמור ונשתנה חורפא וכן כל דברים מרורין שנעשים מתוקנים ע״י מלח משא״כ ביצה שאין לו חורפא או מרירות[יא] רק שמולחין כמו שמולחין כל דברים שאוכלים עם מלח לא מקרי עבוד לכן הביצה מותר א״כ ה״ה באוגרק״ס עכ״ל. הרי שחלק בתוקף על האוסרים את מליחת המלפפונים הקלופים והתיר אליבא דרש״י משום שאינם משנים טבעם.

ז. מליחת בשר להוציא דמו

ואף באדם המכשיר את הבשר לבישול בקדירה ולצורך זאת מולחו ע״מ להוציא דמו ממנו נראה שיחלקו הטעמים, אליבא דרש״י שאוסר מכח דמיא לעיבוד הכא ודאי איכא עיבוד שמשביחו ומתקנו לאכילה ומבליע מלחו בתוכו אך לדעת הרמב״ם שנקט טעמא דמיחזי ככובש לא מצינו מאן דכביש בשרא.

ח. נתינת חומר משמר

ונראה שיהיה חילוק נוסף בין הטעמים שלדעת רש״י שנקט טעמא דעיבוד ייאסר לתת חומר משמר במאכל ע״מ שיתקיים לימים הרבה שזה נכלל בגדרי עיבוד [ואף שהיה נראה לומר שעיבוד ענינו רק השבחה עכ״ז מפורשות נקט רש״י דשימור היינו עיבוד בד״ה ׳והלא הוא הילמי׳ ״מפני שהוא כמעבד, מתקן את האוכל הנתון לתוכו כדי שיתקיים״] אך להרמב״ם שבחר בטעם שנראה ככובש והכובש כמבשל הכא נתיר

י. ויש לתמוה בזה תמיהה קטנה היאך חלק חזקיה משמיה דאביי על ברייתא ששנה רבי יהודה בן חביבא.

יא. והקשה הרב ר׳ נתנאל מיסקובסקי שליט״א קושיא גדולה על דברי השבות יעקב, דמפורשות מצינו לרש״י שאסר את המליחה אם מועילה לשמר וא״כ הרי בביצה ודאי דמהניא ליה להשתמר כשם שביארנו ענין זה בסעיף ה׳ והיה ראוי לאוסרה לכ״ע, ואף באוגרעקס המליחה מהניא להו להשתמר, ואכן הורה השבות יעקב מפורשות שלא לשהותם זמן רב במלח מחשש לכובש כהרמב״ם, וא״כ הדרא קושיא דהוי ליה למיחש למיחזי ככובש מהרגע הראשון, וצ״ע.

שהרי אין מבשל ע״מ לשמר והכובש שאסר הרמב״ם יהיה כעין מבשל המשביח ומתקן את המאכל בתיקוני הכבישה ובתיבולים שונים, אלא שטענו הרבנים בשיעור[יב] שבפעולה הנקראת ׳פיסטור׳ מחממים את המשקה אך ורק כדי לשמרו ולכן יש לאסור נתינת חומר משמר אף לטעמא דהרמב״ם, ואף מצינו כבישה בבישול ומהניא לשימור דיש שמרתיחן חומץ ונותנין בו הירקות ונכבשים במהירות, וא״כ הרי לפניך בישול למטרת שימור[יג].

ט. הילמי ומי מלח עזין ביו״ט

וביו״ט שבו הותר בישול לצורך אוכל נפש נראה שיתיר הרמב״ם להכין הילמי ומי מלח שהרי איסורו הוא מפני שנראה כעומד לעשות מלאכה מתיקוני התבשיל ואה״נ שרי לעשות מלאכות כאלו, אך לרש״י שאסר משום מעבד ייאסר לעשות הילמי ומי מלח עזין, ואכן מצינו שהורו המג״א (סק״ה) והט״ז בסימן תע״ג לגבי הכנת מי מלח עבור קערת ליל הסדר, שאם חל ליל פסח בשבת ושכח להכין מע״ש מי מלח לטיבול הכרפס יכין מעט, ולכאורה הא שהורו כן רק בליל הסדר שחל בשבת ולא חשו מחמת יו״ט זהו לדעת הרמב״ם אך לדעת רש״י היה ראוי לאסור, ואכן מצינו בקיצור שולחן ערוך סימן קיח סעיף ד שהורה וז״ל: ואת המי מלח (אפילו כשלא חל יום - טוב בשבת) יעשה מערב יום - טוב, ואם עושהו ביום - טוב צריך לעשותו בשינוי שיתן תחלה את המים ואחר - כך המלח עכ״ל, ובתחילת דבריו מפורש כדברינו שאסר מחשש לשתי הדיעות אך במאי דהורה לערב בשינוי זהו תימה, דלא מצינו היתר הכנת מי מלח בשינוי כזה אלא או מועטין ללא שינוי או מרובין בתערובת שמן שנחלקו בזה הפוסקים[יד] [ונאריך בזה בס״ד בשיעור ׳מים מלח ושמן באמצע׳], אך בסידור יעב״ץ (דיני הכנת הסדר) השוה יו״ט לשבת לענין איסורא ושרי רק במועטין.

י. כבישה אחר מליחה

ועוד יימצא חילוק גדול בין טעמא דמליחה משום עיבוד או משום בישול באדם הכובש מאכל שכבר עבר כבישה, שלטעמא דחייש למבשל מאי תיחוש הכא, והא כלל גדול בידינו אין בישול אחר בישול אך בכ״ז יש לחקור בכמה מצבי כבישה:

א. באדם הכובש דבר שנכבש רק שליש או חצי בישולו שנחלקו בשיעור זה הרמב״ם ורש״י אם הגיע כבר לשיעור נתבשל כמאכל בן דרוסאי וממילא כעת יש לומר שאין בו יותר בישול וזאת על פי

יב. והעלה טיעון זה הרב ר׳ משה אריה יודלביץ שליט״א.

יג. ופתח להאיר בזה הרב ר׳ עזרא רוז שליט״א.

יד. וכאן בליל הסדר ייתכן שעל מנת לקיים את המנהג יש לטבל דוקא במי מלח ללא שמן, וא״כ לא שייך האי התירא.

יסוד שיטת הראשונים[טו] הסוברים שאחר שהגיע לשיעור בן דרוסאי די בזה וחשיב כמבושל ולית ביה בישול, אך הרמב״ם ואחריו השו״ע סברי שעד שנתבשל כל צרכו יש בו בישול וא״כ הכא יאסור הרמב״ם אם לא הגיע לכבישה מליאה, או שיש לומר שהתם באיסור בישול הכריע השו״ע לחומרא משום דהוי ספק דאורייתא לחומרא אך הכא הוי ספק דרבנן ושמא יורה לקולא [ומצאתי בחזו״ע ח״ד עמ׳ תנ״ב שחקר בזה[טז]].

ב. באדם המעונין לכבוש מחדש בחומץ דבר שנכבש היטב במלח, ויש לחקור אי חשיב כבישול אחר צליה ואפיה או צליה ואפיה אחר בישול שהחמירו בו הטור בשם רבי אליעזר ממיץ והסמ״ג והוב״ד בשו״ע שי״ח סעיף ה׳ בשם ׳יש מי שאומר׳.

ג. באדם הבא לכבוש או למלוח אחר שהמאכל נתבשל היטב, שהרי מצינו בדין מליח הישן שודאי שיש בישול אחר כבישה ואולי נימא דיש כבישה אחר בישול.

אך נראה פשוט שלטעמא דרש״י דחייש משום מעבד יש לחוש אפילו שהחל בבישול טרם המליחה, וכ״ש במצב של כובש בחומץ אחר מליחה כדבעי שהרי ידוע שתהליך העיבוד בנוי מחלקים שונים מליח קמיח ועפיץ וא״כ אף שנתבשל או נמלח עדיין העיבוד מועיל בו ויש לאסרו אטו מעבד.

תמיהה וקושיא על פסקי השו״ע

אלא שאם כנים אנו יש לתמוה על פסקי השו״ע:

שבסעיף ב׳ כתב כרש״י: אין עושין מי מלח הרבה ביחד לתת לתוך הכבשים, **משום דדמי לעיבוד**, אבל יכול לעשות ממנו מעט לתת לתוך התבשיל; ואם נתן לתוכו שני שלישי מלח, אסור לעשות ממנו אפילו מעט.

ואילו בסעיף ג׳ בחר לבאר כהרמב״ם: אסור למלוח חתיכות צנון, ד׳ או ה׳ ביחד, מפני שנראה ככובש כבשים, והכובש אסור מפני שהוא כמבשל; אלא מטבל כל אחת לבדה, ואוכלה. אבל ביצים, מותר למולחן.

וא״ת ומאי נפקא מינה בטעמים, הרי מנינו לפניך עשר נפק״מ בחילוף הטעמים.

ותתעצם הקושיא כשנעיין **בסעיף ה׳** נבחין כי לכאורה סתר השו״ע את משנת הרמב״ם ואסר למלוח **ביצה מבושלת ובשר מבושל** להניחם, וזה סותר את דברי הרמב״ם בתרתי, **האחת**: שהרי אין לגזור בביצה ובשר אטו כובש כבשין דאין אדם כובש ביצים או בשר, **והשנית**: שהרי מיירי בביצה ובשר

טו. רא״ש (שבת פ״ג סי״א) כפי ביאור הב״י בדבריו (שי״ח ד״ה אפילו).

טז. ובמה שהחליט שלרש״י אין עיבוד אחר עיבוד עיין בסוף השיעור מה שנכתוב בזה.

מבושלים ואין בישול אחר בישול, ולפי הרמב"ם כל איסור הכבישה מקורו אטו מבשל, וכן יש לתמוה על שחזר על פסק זה של איסור מליחת דבר שנתבשל גם **בסעיף ו'**: אין למלוח ביחד הרבה פולים ועדשים **שנתבשלו** בקליפתן.

מהלך חדש, הרמב"ם מחייב על כובש כדין מבשל

ונראה ליישב כל זה בהקדם יסוד הפוך ממאי דסברנו עד עתה דלהרמב"ם כובש ממש הוי איסור דרבנן [וכך אוחז המשנ"ב בס"ק ט"ז שכתב אע"פ שבוודאי אין בכובש חיוב שאינו תולדות האור מ"מ אסור מדרבנן].

ומצינו בפלתי לר' יהונתן איבשיץ שהקשה סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם, שבשלשה מקומות הדגיש טעם מיוחד מדוע דבר שנכבש עם מאכל אחר הרי הוא כמבושל ונותן בו טעמו, ומוכח אם כן שאין לומר שכבישה הרי היא כבישול אלל תליא בכח טעמו של הדבר הנכבש, וז"ל הפלתי: בפ"ז דשביעית (משנה ז') מפרש בפירושו על הך משנה דורד חדש שכבשו בשמן ישן, דטעם ורד נקלט ביותר בשמן, ודוקא ורד ישן אבל לא חדש. ש"מ דבעלמא לא אמרינן גבי שמן כבוש, רק ורד שאני. וכן תנן (שם) חרובין ביין אוסרין דנותן טעם בו, משמע שאר דברים כבושים ביין אינם אוסרין. וכן בהלכות תרומות פט"ו הלכה ט' פסק בפירוש שכל ירקות תרומה הנכבשים עם ירקי חולין מותרים, חוץ עם שומים ובצלים וחסית, שהם חריפים כמו שכתב הכסף משנה, ש"מ דבעלמא לא אמרינן כבוש כמבושל. ואולם הוא בפכ"ב מהלכות שבת הלכה יו"ד כתב הכובש בשבת אסור שהוא כמבשל, ומשמע שם דאסור מהתורה עכ"ל הרי שמצינו סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם שבהלכות שבת נקט שכבישה הרי היא כבישול אך בהלכות שביעית ותרומות נקט שסתם כבוש אינו כמבושל אא"כ יש בו טעם חזק העובר בכבישה, ותירץ הפלתי ולכן יש מקום לומר דס"ל לרמב"ם לחלק בין כבישה לכבישה, בין ציר האסור ויש בו גם חיוב כמבשל בשבת לכובש במים שאינו חשוב כבישה גמורה.

ומצינו במור וקציעה לגאון היעב"ץ סי' רנ"ב שהגדיר את נתינת השעורים במים לעשותן שיכר כתולדת מבשל, ובסימן ש"כ החמיר לאסור נתינת ענבים לתוך יין מכמה צדדים ואחד מהם שכובש את הענבים ביין וסיים וחוששני לו מחטאת, והניף ידו שנית להחמיר עוד יותר בנתינת ענבים במים ותמה על המג"א (סי' ש"כ ס"ק ה') שהתיר לתת ענבים ביין, ובשו"ת רב פעלים (ח"א סימן ט"ו) הביא את דברי רבי אליהו מני שאסר אפילו את עירוב הצימוקים שכבר היו שרויים מערב שבת ע"מ לשקען מדין כובש.

וכבר קדמם בפרישה בסימן שכ"א (סק"ד) דכבישה בשבת היא איסור תורה.

מליח הרי הוא כרותח

ובר״ן על הרי״ף (מסכת עבודה זרה דף לח:)
כתב וז״ל: והרמב״ן ז״ל הביא עוד ראיה שאפילו כלי שני הוא בולע מחום שאינו מספיק לבשול דבפרק כל הבשר (דף קיא:) אמרינן דקדרה שמלח בה אסור לאכול בו רותח משום דמליח הרי הוא כרותח ואף על פי שאין במלח משום מבשל לגבי שבת ואפילו כדקא בעי ליה לאורחא כדאיתא בפרק כלל גדול (דף עה:) ולא הבינותי זה ששם בפרק כלל גדול לא אמרו אלא שאין בו משום מעבד ואם התרו בו משום מעבד פטור אבל שלא יהא בו משום בשול לא למדנו עכ״ל, **הרי שסברא זו דמעבד חייב כמבשל כבר נשנתה בראשונים.**

סוגיית עיבוד באוכלין

בגמרא מסכת שבת (דף עה:) הובא ציטוט ממשנת ׳אבות מלאכות׳: ״והמולחו והמעבדו. היינו מולח והיינו מעבד רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: אפיק חד מינייהו ועייל שירטוט.

אמר רבה בר רב הונא: האי מאן דמלח בישרא - חייב משום מעבד.

רבא אמר: אין עיבוד באוכלין.

אמר רב אשי: ואפילו רבה בר רב הונא לא אמר אלא דקא בעי ליה לאורחא, אבל לביתא - לא משוי איניש מיכליה עץ״

הרי שיש לנו מחלוקת בין רבה בר רב הונא הסובר שיש עיבוד באוכלין, לבין רבא הסובר שאין עיבוד באוכלין, אך יש להבין מה בעי רב אשי ללמדנו, והרי פשיטא שהלכה כרבא שהוא בתראה שאין עיבוד באוכלין ומדוע שקיל וטרי רב אשי בסברא דחויה, ומצינו לאבני נזר שביאר בשתי פנים, האחת שיש לומר שבמקום ששייך עיבוד לכ״ע, מיבעי דוקא מליחה חזקה כגון לאורחא, ועוד ביאר שהרי הסכימו התוספות (ד״ה אין עיבוד) שאפילו אליבא דרבא יש עיבוד באוכלין מדרבנן ולכן בא רב אשי להשמיענו שגם באיסור דרבנן איכא גדרים ורק אם ימלח אוכל בשיעור של מליחה לאורחא ייאסר מדרבנן, אך יש לתמוה[יז] לפי זה היאך סברו רבים מהפוסקים שאפילו בשיעור מועט יש איסור מליחה כגון בצנון וי״ל דדברי הגמרא מיירי דוקא בבשר מבושל שאין בו עילוי אחר במליחתו אלא דוקא בשימורו אבל אי ימלח בשר חי יתחייב אליבא דרבה בר רב הונא אפילו שלא לאורחא ולרבא יהא איסורו מדרבנן, וכן נימא בצנון דמהני ליה המליחה ליומו יש לומר דחשיב עיבוד.

אך מתוך דברי רב אשי דהוא בתראה דשקיל וטרי בדברי רבה בר רב הונא, פסק תוספות רי״ד שהלכה כרבה בר רב הונא ויש עיבוד באוכלין, ואף המג״א בס״ק ז׳ הביא את סברת הרשב״א שהורה

יז. כך הקשה הרב ר׳ מאיר כהן שליט״א.

שהמולח בשר לדרך חייב חטאת[יח], וכך נקט התיו״ט על משנת אין עושין הילמי בשבת בדברי רש״י ורבי עובדיה מברטנורא ואחריהם מצאתי בספר שער המלך בהלכות יו״ט (פ״ג ה״ד) שהחזיק בסברא זו.

מה בין בישול בחמה למליחה

נמצינו למידים שיש הסוברים שיש עיבוד באוכלים ויש הסוברים שאף שאין עיבוד באוכלין יש חיוב על תולדת בישול ע״י עיבודו ועיבוד מיקרי בין כבישה ובין מליחה (ר״ן, ופלתי בדעת הרמב״ם, והיעב״ץ במור וקציעה), וא״ת היאך אפשר לחייב על תולדת בישול במליחה והא כלל גדול בידינו שאין בישול אלא בתולדות האור והא ראיה שהותר לנו לבשל בחמה עצמה ומה שאסרו בישול בתולדות חמה זהו רק שלא יבא לטעות ולבשל בתולדות האור דדמו להדדי, כבר תירץ ע״ז בשו״ת נודע ביהודה שפטורא דמבשל בתולדות חמה נובע מיסוד השינוי שבישל שלא כדרך אבל במליחה הוי מעשה תיקון אוכל כדרך הנהוגה, ואף שלא היה במשכן צורת בישול על ידי מליחה עכ״ז אין זה גורם לפטורא שהרי במשכן לא היתה אפיה אלא רק בישול סממנים ואעפ״כ האופה הוא אב מלאכה.

׳ותחדש פני אדמה׳

ועפ״ז נבוא לחדש שהבין השו״ע בדעת הרמב״ם שאיסור כובש ממש הרי הוא אסור מן התורה וכך יהיה במולח בשיעור שגורם פעולת כבישה, ולכן בדין הילמי [סעיף ב׳] שאסרוהו גם רש״י וגם הרמב״ם כל אחד מטעמו, אסרו השו״ע והטעים כרש״י ולא רצה להכניס ראשו בין החולקים דאינו נפק״מ מטעם מה תאסרהו, ובדין מליחת צנון ארבע וחמש חתיכות [סעיף ג׳] סובר השו״ע שייאסר מדין ׳מיחזי׳ בין לרש״י שאסרו מדין ׳מיחזי כמעבד׳ ובין להרמב״ם שאסרו מדין ׳מיחזי ככובש כבשים׳ והראה השו״ע פנים מסבירות לטעמא דהרמב״ם.

ובהיתר מליחת ביצים [סעיף ג׳] שהותר לכ״ע, לרש״י דלית בביצים שמולחן לשעתן משום עיבוד כיוון שצריכה זמן מרובה לשהות במלחה, ולהרמב״ם שרי משום שאין כובשין ביצים, וברור א״כ שיתיר השו״ע בשופי ולא נתן טעם בזה.

הבנת איסור מליחת ביצה, בשר ופולין מבושלים

אך בדין מליחת בשר מבושל וביצים מבושלות להניחם [סעיף ה׳] שאסר השו״ע והקשינו דזה לא יעלה יפה לשיטת הרמב״ם בתרתי, גם מצד עצם

יח. והקשה עליו המג״א היאך פסק דלא כרבא.

האיסור שהרי יש במאכלים אלו רק חשש עיבוד ואין לחוש בהו אטו כובש כבשים שאין אדם כובשם, וגם שיש כאן מליחה אחר בישול אומר לך דלא היא, דכיון שהרמב״ם יאסור מליחה הגונה מדאורייתא כמבשל ממש, הרי בשעה שמולחם לזמן מרובה הרי הוא מתחייב חטאת, ואף שאין עיבוד באוכלין עכ״ז הכא חיובו מדין מבשל.

מטבל צנון במלח, ואוכל

ועפ״ז יוסר קושי עצום מדברי הרמב״ם שכתב בפרק כ״ב הלכה י׳ ״ומותר לטבל צנון וכיוצא בו במלח **ואוכל**״ וכך נקט אחריו השו״ע, וצ״ב דאי יסוד איסורו של הרמב״ם במליחת צנון הוא רק מדין ׳מיחזי ככובש׳ אין לגזור בחתיכה אחת ומדוע לא חילק הרמב״ם בין חתיכה אחת דשרי למולחה וא״צ לאכלה, לבין מולח כמה חתיכות שבהם יש איסור ׳מיחזי ככובש׳ [ופירטנו זאת יותר בנפק״מ א׳ ׳חתיכה אחת לזמן׳ ונפק״מ ב׳ ׳חתיכות רבות ונאכלות׳] וביותר יוקשה על השו״ע שמפורשות אסר במליחת ארבע וחמש חתיכות ועכ״ז בחתיכה אחת התיר רק לטבל ולאכול ומדוע נדרש תנאה דאכילה, **אך לפ״ד ניחא** שהבין השו״ע ברמב״ם דאית ליה תרי איסורי אחד מדרבנן והוא שייך במולח כמה חתיכות ונראה ככובש כבשין, והשני מדאורייתא ושייך במולח מליחה הגונה במאכל לזמן מרובה, וחיובו משום מבשל ולכן התנה השו״ע היתר טיבול דוקא באכילה לאלתר קודם שיבא לידי חיוב מולח כמבשל.

חידוש עצום, מליחה חמירא מבישול

וא״ת והרי אין בישול אחר בישול והא בשר וביצה זו מבושלים, אומר לך חידוש נוסף, שכל מאי דקיימא לן אין בישול אחר בישול היינו דאין הבישול השני מוסיף בבישול הראשון תוספת מהותית, ואפילו מצטמק ויפה לו אינו חשוב כתוספת אך המליחה יוצרת איכות חדשה בבשר שלא היתה בו מקודם והיא שעתה יש לבשר המבושל כח להשתמר בגלל המליחה שהיא כבישול וזהו טעם איסור מליחת פולין מבושלים [סעיף ו׳].

החזרת ירק שלא נגמרה כבישתו למי הכבישה

ועל פי כל האמור לא מצאנו היתר להחזיר לתוך צנצנת החמוצים ירק שלא נכבש כראוי ואפילו נכבש שליש או חצי בישולו, עדיין יש לאסור את המשך כבישתו[יט], דהא איכא הכא ספק דאורייתא לכמה שיטות, וראיתי לחכם אחד מחכמי דורנו שהורה להתיר להשיב למיכל הכבישה ירק שעדיין לא נגמרה כבישתו אלא רק נכבש כחצי כבישתו, אם יודע בוודאות שלא תיגמר כבישתו עד מוצאי

יט. ונ״ל שאפילו לקרב את כבישתו אסור כגון לקרבו למקום השמש ע״מ שייכבש יותר מהר או לערב את הכבשים הדחוקים כדי שייכבשו מהר יותר מכל צדדיהם בדומה לדין מגיס האסור מפני שמקרב בישולו.

שבת, והביא לזה כמה טיעונים ואחד מהם הוא יסוד שכל זמן שלא נשלמה מלאכת הבישול בשבת כל מעשה קירוב בישול חשיב רק כעושה חצי מלאכה ושרי דהוי ׳חצי שיעור באיכות׳ וכיוון שהמלאכה לא תיגמר בשבת אין בזה איסור אלא איסור דרבנן כשיטת המנחת חינוך (מצוה רח״צ) שחילק שם בין זורע בשבת שחייב מיד אף שעדיין לא נשרש לבין מבשל ואופה שפטור אם לא נגמרה מלאכת הבישול בשבת, והכא כיוון דהוי איסור כבישה איסור דרבנן יש להקל בזה אחר שיש לומר שנחשב כבוש כל צרכו כיוון שנכבש חצי כבישתו.

ולענ״ד נראה שעדיין קשה מאד להקל בזה:

א. שמצינו שגזרו חכמים אפילו על הכנת מי הכבישה והיאך יתירו לתת בידיים ירק שעוד לא נגמרה כבישתו למי הכבישה, ומידי איסור ׳מיחזי ככובש׳ עדיין לא יצאנו.

ב. ועוד מצינו שהחמירו חכמים בכבישה יותר מבישול שהרי אסרו את מליחת המאכלים המבושלים כביצה בשר ופולין.

ג. ויש לחלק עוד בין מבשל בישול חלקי שראוי למטרת האכילה בדוחק וא״כ מובנת סברת הרא״ש שהורה שאין ביה איסור על בישולו שהרי השיג בבישול החלקי את מטרת הבישול, אך כאן אף שנכבש שליש או חצי כבישתו, ומעתה ראוי להאכל בדוחק כירק כבוש הרי מטרת הכבישה וייעודה עדיין לא הושגה, שהכבישה היתה לשם עיבוד ושימור ועתה אחר שהוצא ממי הכבישה אם יונח כך יתקלקל במהירות ונמצא שאינו דומה נתבשל חצי בישולו לנכבש חצי כבישתו.

ד. ובפרט שמצינו לשו״ע שנקט בטעמא דרש״י וחייש נמי לנראה כמעבד ובמעבד לא מצינו את כל הני חילוקים דאית במבשל.

ה. וכ״ש הכא שאף שהושלם חצי עיבודו יש לאסור עד גמר עיבודו כאדם הממשיך לעבד באמצעות קמח, עור שעובד רק במלח או אחר קמיח ומליח מעבדו בעפצים[כ] ויש להביא כמה ראיות דנחייב על המשך העיבוד אף שנתעבד ברמה בסיסית:

א. מהגמרא בשבת (עט.) שעוסקת בשיעורי ההוצאה שנאמרו בעור, דבעור שנקרא ׳חיפה׳ שהוא עיבוד ברמה הבסיסית ביותר דהיינו ׳מליח׳ עובד אך ורק במלח, שיעור הוצאתו ׳כדי לכתוב עליו קמיע׳, אך בעור שהמשיך את תהליך העיבוד ועיבדו גם בקמח דהיינו ׳מליח׳ ונקרא ׳דיפתרא׳ שיעור הוצאתו יהיה גדול יותר ׳כדי לכתוב עליו את

כ. ונראה לבאר ביאור מחודש בטעם שכתבה המשנה ׳המולחו והמעבדו׳ ובגמרא הקשו היינו מולח היינו מעבד ולכן קבעה הגמרא דיש למחוק מולח, ובאמת יש להבין מדוע א״כ נקטה המשנה מולח ויש לבאר שזה מה שרצתה להשמיענו דאף שמלחו יש עיבוד נוסף שחייב עליו והוא קמיח ועפיץ.

הגט׳, ואם עובד ברמה המושלמת שעיבדו בעפצים והיינו ׳עפיץ׳ שיעורו ׳כדי לכתוב עליו פרשה קטנה שבתפילין׳ וגמרא ערוכה השוותה את דין שיעור ההוצאה לשיעור העיבוד, דבעי מיניה רבא מרב נחמן המוציא עור בכמה א״ל כדי לעשות קמיע והוסיף רבא לשאול והמעבדו בכמה א״ל לא שנא, הרי שאין לחלק בין שיעורי הוצאה לשיעורי עיבוד, והמעבד בשבת ׳חיפה׳ כדי להכשירו להיות ׳דיפתרא׳ יתחייב בשיעור ׳כדי לכתוב עליו את הגט׳.

ב. וכן מצינו במשנ״ב בסימן ל״ב סק״ל בענין ׳עיבוד לשמה׳ בתפילין דאף אם הגוי התחיל את תהליך העיבוד אך ישראל גמרו בעצמו, כמה גדולים מקילין בזה ואין למחות ביד הנוהג להקל, ונראה שיסוד הסברא דכיון שיש תועלת במעשה הישראל הרי ״יש עיבוד אחר עיבוד׳ וממילא העורות נתעבדו לשמן.

ג. ומפורשות פסק המשנ״ב בסימן שכ״ז ס״ק י״ב לאסור משיחת מנעל חדש בשמן בשבת משום מעבד וציין שהחיי אדם (ח״ב כלל ל״ב-ל״ג) כתב שיש בזה חיוב חטאת ואין לך מעובד יותר ממנעל עור ועכ״ז הורה החיי״א דאית ביה תוספת עיבוד אחר עיבוד.

העולה מן המדבר:

למעשה נראה שעלינו לחוש לכל השיטות, לדעת רש״י שחשש לעיבוד ממש, ואף עלינו לחוש לאיסור ׳מיחזי כמעבד׳ וכהבנת הט״ז, וגם עלינו להחמיר כדברי הרמב״ם שחשש לנראה ככובש כבשים, ונראה שעלינו להחמיר ולדון בשהייה מרובה של מלח כשאר חששא דאורייתא כיוון שיש ראשונים ואחרונים שנקטו דאית במולח וכובש איסור דאורייתא של ׳מעבד׳ ויש שנקטו שיש כאן איסור תורה של ׳מבשל׳ ונראה שכך היא דעת השו״ע.

'מים מלח, ושמן באמצע'

מים, שמן ואז תוספת מלח
א. מים מרובים, מלח, ושמן באמצע
שיטת הריטב"א
הכרעות האחרונים
ב. מי מלח מועטים לסעודה אחרת, בתערובת שמן
מי מלח ויציקת שמן
חילוק בין נותן שמן במי מלח מועטין או מרובין
חידוש, יש להקל במי מלח מועטין ומוסיף שמן
תמיהה על היתר התו"ש במרובים לתבשיל
ג. מי מלח עזין בתערובת שמן
ד. מליחת צנון בתערובת שמן
מנהג הכנת הצנון, מליחה ואח"כ חומץ
מנורה הטהורה, חילוק בין מיחזי למיחזי
'תתחדש כנשר'
מליחת ביצים ונותן יין לחומץ, לא חששנו למיחזי
אליבא דהרמב"ם קושיא כפולה, ותירוץ
מה בין שמן בין מים למלח, לשמן בין מלח לצנון
מליחת ירקות
שני חששות במליחת עגבניה
חידוש לקולא, מליחה בתנאים הגורמים קלקול

• • •

במשנה בשבת (קח.) נאמר: אין עושין את מי המלח, וטובל בהן פתו, ונותן לתוך הילמי בשבת אבל עושה הוא התבשיל. אמר רבי יוסי: והלא הוא

הילמי, בין מרובה ובין מועט, ואלו הן מי מלח המותרין: נותן שמן לכתחלה לתוך המים או לתוך המלח.

גמרא: מאי קאמר, אמר רב יהודה אמר שמואל, הכי קאמר: אין עושין מי מלח מרובין, אבל עושה הוא מי מלח מועטין. אמר רבי יוסי: והלא הוא הילמי בין מרובין בין מועטין.

איבעיא להו: רבי יוסי, לאסור או להתיר, אמר רב יהודה: להתיר, מדלא קתני רבי יוסי אוסר. אמר ליה רבה: הא מדקתני סיפא ואלו הן מי מלח המותרין - מכלל דרבי יוסי לאסור.

אלא אמר רבה: לאסור, וכן אמר רבי יוחנן: לאסור.

תניא נמי הכי, אין עושין מי מלח מרובין לתת לתוך הכבשין שבתוך גיסטרא, אבל עושה הוא מי מלח מועטין, ואוכל בהן פתו ונותן לתוך התבשיל. אמר רבי יוסי: וכי מפני שהללו מרובין והללו מועטין, הללו אסורין והללו מותרין, יאמרו: מלאכה מרובה - אסורה, מלאכה מועטת - מותרת, אלא: אלו ואלו אסורין הן, ואלו הן מי מלח המותרין - נותן שמן ומלח, או שמן ומים, ובלבד שלא יתן מים ומלח לכתחלה.

ונבואה לדון בדין עירוב שמן במים קודם שהוסיף מלח, בארבעה נידונים עיקריים, ולכל אורך השיעור נגדיר את מציאות הפרדת קשר המים עם המלח בשם ׳שמן באמצע׳.

מים, שמן ואז תוספת מלח

הראת לדעת שבמשנה ובבריתא חזרו על יסוד ההיתר להכין תערובת מים ומלח בתנאי שיפריד בינהם ע״י נתינת שמן באמצע, ויתן מלח ושמן ואז ייצוק את המים או שיערב מים ושמן ואחר יתן לתוכן מלח, ומצינו בהבנת היתר זה שלשה ביאורים בדברי רבותינו הראשונים:

א. למלח ולמים שנתערבו זה בזה ישנו חיבור עז ומיוחד ועי״כ אפשר לכבוש בהם כבשין בתנאי שלא נתערב שמן באמצע, ואפילו נתוסף שמן בסוף אינו גורע מאיכותן כיון שנתחברו, אך אם הופסק חיבורן ע״י שמן שוב אין התערובת ראויה לכבישה.

ב. שמן אינו ראוי לכבישה וממילא המכין מי מלח שיש בהן תערובת שמן אינו נראה כעומד לכבוש בהם, ואפילו אם עירב מים ומלח ונתן שמן בסוף פסל את הראשונים, ואסור להכין מי מלח וליתן שמן בסוף משום שבשעה שמכין מי מלח ללא שמן נראה כמתעתד לכבוש.

ג. תערובת שמן אינה מגרעת מאיכות הכבישה, ויתבאר לקמן.

ושמחה גדולה הייתה לי בראותי בדברי המאירי[א] שנים מפירושים אלו

א. וכוס של ברכה להרב יהודה דייטש בזה.

וז״ל: וכל שהשמן קודם לעירוב המים והמלח אינו נקרא הילמי שחלקות השמן ומתיקותו מונע חוזק תערובת המים והמלח שאינן נעשות עזים ולא ראויות לקיים שם אוכלין אלא לטבל בהם פת לשעתו או ליתן לתוך קערות תבשיליהן אבל כשנתערבו המים והמלח תחלה כבר נעשו עזים וראויים לכך ואין השמן מוציאן מחזקתן, **או שהרואה נתינת המלח והמים אינו מרגיש שיהא השמן עתיד לבא לשם ויחשוב שלקיים אוכלין הוא עושה.**

וברש״י אין הדברים מוכרעים, וז״ל רש״י: ואלו הן המותרין נותן שמן לתוך מים בתחלה - קודם שיתן המלח, נותן שמן לתוך המלח בתחלה קודם שיתן המים, דהשמן מעכב שאין המלח מתערב יפה עם המים, ומתיש את כחו מהיות מי מלח עזין, אבל לא יתן מים ומלח תחילה, אפילו נותן שמן לבסוף, דבשעה שנותן מים ומלח יחד הוא נראה כמעבד עכ״ל. **הרי שברישא** משמע מדבריו דהשמן יוצר ׳חייץ ׳ בין המים למלח ולא יוכלו להיות עזין משא״כ בשמן לבתר העירוב שאין בו כח לבטל את החיבור החזק של מי המלח, **אך בסיפא** משמע מדבריו שנתינת שמן לבסוף יש בה כח לבטל את חיבור המי מלח אלא שכבר עבר איסורא.

ואת הפירוש השלישי מצאתי בריטב״א שפירש את היתר נתינת ׳שמן באמצע׳ שהוא משום שינוי מדרך הרגיל אך זה יועיל רק במועטין לרבי יוסי.

ולסיכום מצינו שלש דרכים בראשונים ע״מ לבאר את היתר ׳שמן באמצע׳:

א. **פירוש ראשון במאירי:** מי מלח בתערובת שמן ראויים לכבישת כבשים בתנאי שיחבר קודם בין המים למלא ללא הפסק שמן, אלא שהשמן שיינתן בין המים למלח מקלקל את חיבורן ומעתה אין התערובת ראויה יותר לכבישת כבשים, וממילא אם יוסיף את השמן אחר שנתערבו המים עם המלח לא עשה ולא כלום כיון שהתערובת ראויה גם כך לכבישת כבשין.

ב. **פירוש שני במאירי:** כל תערובת שמן במי הכבישה מקלקלת את המים ומעתה אינם ראויים יותר לכבישת כבשים, ולא משנה מתי נתערבו באמצע או בסוף אלא שאם עירב בתחילה ונתן שמן באמצע מעולם לא נראו המים לכבישת כבשים ולא היה ׳מיחזי כמתעתד לכבוש׳ אבל אם עביד מי מלח ואז בא לקלקלם ע״י תערובת השמן מה הועיל בכך והא האיסור של ׳מיחזי ככובש׳ כבר נעשה ברגע חיבור המים עם המלח.

ג. **דעת הריטב״א:** תערובת שמן במי הכבישה אינה מקלקלת כלל וכלל ולא שנא באמצע ולא שנא בסוף, אלא שהצריכו חכמים לעשות שינוי מדרך הרגיל שהיו נוהגים לערב את המים עם המלח ואז להוסיף שמן ועתה הצריכוהו לשנות את הסדר להכירא בעלמא.

ובמשנ״ב ס״ק י׳ נקט כדרך השניה דמי הכבישה מתקלקלים בנתינת

שמן ואפילו בסוף אלא שיש לאסרו משום רגע יצירת התערובת, וז״ל: ואם נותן שמן להמים קודם שנותן המלח לתוכו או בהמלח קודם שנותן המים לתוכו יש מקילין בזה משום שהשמן מחליש את כח המלח מלהיות עז ואין עליו שם מי מלח והא דאסרו, אם הוא נותן שמן לבסוף משום דבשעה שהוא נותן מים ומלח יחד הוא נראה כמעבד עכ״ל.

א. מים מרובים, מלח, ושמן באמצע

אלא שיש להבין אליבא דמאן נשנה היתר זה שהרי לכאורה נראה שהיתר זה שנאו רבי יוסי, וא״כ יש מקום בראש לומר שלכל תנא אית היתר שעליו סמך, לת״ק יסוד ההיתר מבוסס דוקא על כמות מים מועטין, ואילו לרבי יוסי יסוד היתרו מבוסס על הפרדה באמצעות שמן בין חיבור המים והמלח, וממילא אין לנו לומר שיתירו חכמים בגלל עירוב שמן באמצע, וכך באמת נקט באליה רבה, אלא שיש לפקפק בחומרא זו מכמה כיוונים:

א. כתב הרי״ף שנחלקו בגמרא אי רבי יוסי לאסור או להיתר ולבסוף הוכרע שרבי יוסי לאסור, ויש להבין שהרי ידוע שאין הרי״ף עוסק וחוקר בדינים ודיעות דחויות וכיוון שלא נפסקה הלכה כרבי יוסי, מדוע מביא הרי״ף את חקירת הגמרא אי רבי יוסי להיתר או לאיסור אלא מוכח שהבין הרי״ף שאף אנו למידים מדברי רבי יוסי את דינו לגבי ׳שמן באמצע׳ ולכן חשוב לציין את דעתו [כך כתב הפמ״ג א״א ד׳]

ב. כתבו התוספות (קח: ד״ה אין עושין) שהלכה כרבנן לגבי רבי יוסי, ואחר פסקו שמותר ליתן מלח על גבי עופות צלויים ואח״כ ליתן משקין עליהן אפילו לפי רבי יוסי האוסר לעשות מי מלח מועטין והכא לכאורה עושה מי מלח מועטין ע״ג העופות עכ״ז שרי כיוון שברגע נתינת המלח יוצאת שמנונית מהעופות וממתקת את המלח ממש כמו תערובת שמן, וממילא בשלב נתינת המים לא יהיה חיבור בין המלח למים, ויש להבין מדוע טורחים התוספות לחשב דין למעשה אליבא דרבי יוסי, אלא מהכא מוכח שאף לדידן דפסקינן כת״ק תהיה נפק״מ בנותן מים מרובים או במלח מרובה מאד, או אפילו במי מלח מועטין לסעודה מאוחרת [וראיה נפלאה זו מצאתיה בעולת שבת].

ג. אך האיר ה׳ עיני ורציתי להציע לפני הלומדים מהלך בהבנת הסוגיא, שהרי רב יהודה נקט דרבי יוסי לקולא וממילא לשיטתו לא שנא מועטין ולא שנא מרובין הכל שרי, והקשה עליו רבה, והא מפורשות איתא במשנה ׳ואלו הן מי המלח המותרין נותן שמן בתחילה לתוך המים או לתוך המלח׳, ואם כדברי רב יהודה דרבי יוסי לקולא מה ענין שאלת הגמרא ואלו הן מי המלח המותרין, והא הכל שרי ומי דיבר על איסור במי מלח, ולכאורה מכח קושיא זו אידחייא דעת רב יהודה אלא שנראה שעומק סברת רב

יהודה דדברי המשנה ״ואלו הן מי המלח המותרין״ חוזרין על דברי ת״ק, וכך יש לבאר את המשנה: אין עושין הילמי [מי מלח מרובין] בשבת, אבל עושה הוא את מי המלח [בכמות מועטת] וטובל בהן פיתו ונותן לתוך התבשיל, אמר רבי יוסי והלא הוא הילמי בין מרובה ובין מועט ומדוע יש לאסור את המרובה אלא הכל מותר אם עושה לאכילה, ועתה שבה הגמרא לדברי ת״ק שאסר במי מלח מרובין והורתה שאפילו לת״ק המחמיר ואלו הן מי המלח המותרין [אע״פ שהן מרובין] נותן שמן בתחילה לתוך המים או לתוך המלח, וא״כ אנו חייבים לומר שלדברי רב יהודה דין ׳שמן באמצע׳ חוזר על דברי ת״ק אלא מאי דרבה פליג עליה בהבנת המשנה וברור שלרבה פסקת ׳ואלו הן מי המלח המותרין׳ שבו שנינו דין ׳שמן באמצע׳ חוזרת על דברי רבי יוסי, אך עדיין יש סברא לומר דאין בהיתר שמן באמצע סתירה לדעת ת״ק, ואף שרבי יוחנן הסכים עם רבה בהא דרבי יוסי לחומרא עכ״ז לא גילה דעתו האם פיסקת ״ואלו הן מי המלח המותרין״ שבו שנינו דין ׳שמן באמצע׳ חוזר על דברי רבי יוסי, או שמא מוסבת על דברי ת״ק ור״י אוסר הכל.

מבט שני בסברת הרי״ף

ולכאורה על פי ביאור זה אין כלל ראיה שהרי״ף שדן בסברת רבי יוסי רצה להתיר ׳שמן באמצע׳ וכסברת הפמ״ג, כיוון שאפשר שבא להשמיענו דהלכה כרבה וא״כ פיסקת ״ואלו הן מי המלח המותרין״ שבו שנינו דין ׳שמן באמצע׳ חוזרת על דברי רבי יוסי בלבד ובא הרי״ף להשמיענו שכיוון שרבי יוסי לאיסורא נפל היתירא דשמן באמצע, אך עדיין אפשר לקיים דברי הפמ״ג ולומר שבא הרי״ף להשמיענו שאף דרבי יוסי לחומרא עכ״ז נקיט התירא בידיה והוא היתר ׳שמן באמצע׳ שעי״ז הכל שרי, וכ״ש לדידן שאנן מקילינן יותר מרבי יוסי ושרינן מי מלח מועטין שנתיר היתר ׳מלח באמצע׳.

שיטת הריטב״א

אלא שבריטב״א מפורשות נקט דהתירא דמי מלח נאמר אך ורק לרבי יוסי, אך חידש דמסתברא דהך התירא הוא להתיר מי מלח מועטין בלבד, ונראה מדבריו דלית לן שום היתר בהא דעביד ׳שמן באמצע׳ כיוון דאנן לא פסקינן כרבי יוסי.

הכרעות האחרונים

למעשה, מצאנו בזה מחלוקת בפוסקים שהאליה רבה טען בתוקף לאיסור דלית לן היתירא דעירוב שמן, אך בעולת שבת[ב] טען דק״ו הוא דאי רבי יוסי המחמיר אית התירא דשמן באמצע כ״ש

ב. הרב שמואל ב״ר יוסף מקרקא נולד בקרקא שבפולין סביב שנת ת׳ למד בבתי המדרש שבעירו, ובהמשך מונה לדיין. נודע בעיקר עקב ביאורו על שו״ע או״ח, שחלקו הראשון נקרא ׳עולת תמיד׳

לדידן, וכן בתוספת שבת ובמחצית השקל כולהו תפסו היתירא בידייהו, ובמשנ״ב (ס״ק י׳) כתב על דין מי מלח מרובים: ואפילו אם נותן שמן לתוך מי המלח להטעים ג״כ אסור. ואם נותן שמן להמים קודם שנותן המלח לתוכו או בהמלח קודם שנותן המים לתוכו יש מקילין בזה משום שהשמן מחליש את כח המלח מלהיות עז ואין עליו שם מי מלח והא דאסרו [כמ״ש בתחילת הס״ק] אם הוא נותן שמן לבסוף משום דבשעה שהוא נותן מים ומלח יחד הוא נראה כמעבד עכ״ל. הרי שהביא בתחילה איסור מוחלט להכין מי מלח מרובין ואפילו בתערובת שמן[ג], ואחר הביא את דעת המתירים בשם ׳יש מקילין׳.

ב. מי מלח מועטים לסעודה אחרת, בתערובת שמן

במשנה התיר ת״ק להכין מי מלח מועטין לטבל בהן פיתו וליתן לתוך התבשיל, ונחלקו רבותינו אם היתר זה מוגבל רק לסעודה הקרובה או שמא מותר להכין מי מלח מועטין מליל שבת לסעודת יום השבת, **וכתב העולת שבת:** (סק״א) כתב הר״ן בפרק שמונה שרצים (לט ע״א ד״ה הלכך) דנקטינן דמי מלח מרובין אסורין אבל מי מלח מועטין לצורך בשביל **אותה סעודה** מותר עכ״ל, משמע דאפילו ליתן למאכל לצורך סעודה אחרת אסור, וכמו שכתב המחבר לעיל לענין בורר בסימן שי״ט [ס״ג] עי״ש. וכן נקט במג״א סק״ד אלא שהוסיף שזהו טעמו של השו״ע בסעיף ה׳ שאסר מליחת ביצה מבושלת ובשר מבושל ע״מ להניחה ונראה שבא ללמד שאין איסור מליחת ביצה משום עיבוד כשם שלמד הגר״א בדברי השו״ע אלא משום שכאשר מכין או מולח ואינו אוכל מיד יש לאסור בזה אף שאינו מעבד ואינו נראה ככובש אלא מדין ׳עובדין דחול׳ ואולי זהו כטעם המאירי באיסור הכנת ׳הילמי׳ [שהם מי מלח מרובין] שנראה כעביד לצורך חול, ועל פי יסוד זה יש לחקור מה יהיה דינו של אדם שעשה מי מלח מועטים לסעודה אחרת אך נתן שמן באמצע, האם ייאסר כיוון שעושה לצורך סעודה מאוחרת או שמא נאמר שאחר שנתן שמן באמצע הכל שרי, **ומצינו שנחלקו בדעת המג״א, התוספת שבת אחז** שכיון שנתן ׳שמן באמצע׳ הכל שרי וכשם שהתרנו במים

וחלקו השני (על שבת ומועד) נקרא ׳עולת שבת׳, שנדפס באמשטרדם בשנת תמ״א. ר׳ שמואל נפטר באלטונה שבגרמניה בשנת ת״ס. ר׳ אברהם גומבינר ב׳מגן אברהם׳ שנדפס על דפי השו״ע מביא את דבריו פעמים רבות וחולק עליו באופן שיטתי ולפעמים בחריפות.

ג. ויש לדקדק מהא דכתב בדעת המתירים בלשון ׳והא דאסרו אם הוא נותן שמן לבסוף׳ ולא כתב ׳ואסרו רק׳ מוכח שדבריו חוזרים על האיסור שפורש בתחילת הס״ק בהכנת מי מלח מרובין שאפילו נותן בתוכן שמן אסור וא״כ בא לומר שיש מחלוקת בין הסתמא לבין היש מקילין בדין ׳שמן באמצע׳ [ואף שכתב לתוך מי המלח ומשמע מזה דדוקא בסוף, לא דק], ומשמע שמביא את דעת האוסרים בסתמא ואת דעת המקילים בשם ׳יש מקילים׳.

מרובים בשמן באמצע כך הותר לנו מועטין לסעודה אחרת בשמן באמצע, **אך המחצית השקל חילק** בין דין מי מלח מרובים בשמן באמצע שיש להתיר לדין מי מלח מועטין לסעודה אחרת בשמן באמצע שבו יש לאסור, ובשלמא דעת התו״ש ניחא שהשווה מדותיו ובשני הדינים שיסודם משום שנראה כמעבד ואית בהו נמי יסוד ׳מיחזי כעביד לצורך חול׳ התיר ע״י עירוב ׳שמן באמצע׳, שכיוון שאינו ראוי לכבישה לית ביה משום נראה כמעבד ואף אין בו חשיבות שנאסור בו משום מיחזי כעביד לחול, אך יש להבין עומק סברת המחצית השקל שהתיר במי מלח מרובים בשמן באמצע ואסר במועטין לצורך סעודה אחרת, ויש לומר שהבין המחצית שאם לא אכיל מיד אפילו עביד כמות קטנה יותר מיחזי כעביד לצורך חול ממי דעביד כמות גדולה ואכיל להו מיד יותר[ד].

אבל באליה רבה היקל בזה וטען שעל אף שכתב הר״ן פרק שמונה שרצים [לט. ד״ה לכך] דנקיט לשון ׳סעודה זו׳, **אורחא דמילתא נקט**, דכיון שאין עושה אלא לאותו הסעודה עושה מעט, וכן משמע ברמב״ם פכ״ב [ה״י] ורבינו ירוחם דף ע״ז [ע״א] ודו״ק. וכן מצאתי מבואר בספר שבלי הלקט סי׳ ד׳ [בקצר ובשלם סי׳ פט] מותר לעשות מי מלח מועטין בשבת **לצורך** יומו ע״כ, וכ״מ בספר תניא [סי׳ יח ד״ה וקשרי], ובשעה״צ (סק״י) הביא שבנהר שלום תמך בשיטת האליה רבה ודייק השעה״צ גם מדברי המאירי.

מי מלח ויציקת שמן

ויש לדון באדם שעירב מים ומלח יחדיו בכמות קטנה אך ברצונו לשהותן עד לסעודה הבאה, אך מפני שחושש לשיטת המג״א והעולת שבת חפץ לשבר את כח המליחות של מי המלח ע״י שיתן לתוכן מעט שמן, שלכאורה נראה פשוט שלא יועיל בכך דדמי למערב מים ומלח מרובים ואז מנסה להפיג את חריפותם ע״י מיתוקם בשמן שלכל הדיעות והשיטות לא מהני דכיוון דאידבקו ואיתחברו יחדיו המים עם המלח שוב לא יתפרדו, ובאמת כך נקט מפורשות התוספת שבת בדעת המג״א שאם הכין מי מלח מועטין לסעודה אחרת אין לתקנן על ידי מה שייצוק לתוכן שמן.

חילוק בין נותן שמן במי מלח מועטין או מרובין

אך לענ״ד יש לפקפק באיסור זה דאינו דומה כלל למערב מים מרובים במלח ויוצק שמן שהתם איסורא דעבד עבד ומאי מהני מאי דיצוק שמן, אך כאן ברגע העשייה לא עשה שום איסור שהרי עשה מי מלח מועטים אלא גורם האיסור

ד. ומצאנו סברא כעין זו בתוספת שבת שהתיר הכנת כמות מי מלח גדולה ודעתו לחלקם לתבשילים, הוב״ד במשנ״ב סק״ט.

טמון בהא שרוצה לשהותן וממילא יש לחוש שמא נראה כעביד מי כבישה לצורך חול אומר לך דאמת שאליבא דרש״י נראה שייאסר הדבר כיון שמי המלח כבר התחברו יחדיו והשמן לא יוכל להפריד בין הדבקים אך בתוספת שבת דייק מלשון רש״י(סוד״ה ואלו) שאם מערב שמן אח״כ פסל את הראשונים ואינם ראויים יותר לכבישה, אלא שעדיין יש לאסרו דאיסורא דעבד עבד ואת הנעשה באיסור אין להשיב אך בנידון דידן בשעה שעשה מי מלח מועטין לא עביד שום איסור ועתה שרוצה להשהותן אז חייל איסורא ואי קדים ופגים להו בתוספת שמן, אין לאסרם, ובאמת יש לתמוה על התו״ש שהוא עצמו כתב סברת פגים להו, ובכ״ז אסר מי מלח מועטים שהוסיף להם שמן לסעודה אחרת.

חידוש, יש להקל במי מלח מועטין ומוסיף שמן

ולענין הלכה נראה לצדד להתירא כיוון שהאליה רבה אינו חושש כלל להכנת מי מלח מועטין מסעודה לסעודה, ואף שהמג״א חשש לאיסור ואחריו התוספת שבת והמחצית השקל, עכ״ז בביאור הלכה (ד״ה אבל יכול) דחה ראיותיו והביא ראיה לשיטת הא״ר ובשעה״צ הביא שכך סובר הנהר שלום וצידד שכך דעת המאירי, ולכן נראה שנוכל להתיר בעביד מי מלח מועטין לסעודה אחרת ואח״כ מערב שמן, כיוון שמבטל מכל וכל את מי המלח דעביד עוד קודם דחייל עליה שם איסורא.

תמיהה על היתר התו״ש במרובים לתבשיל

ואגב עסקנו בדברי התוספת שבת אכתוב איזו הערה שהוקשתה לי בדבריו, כתב השו״ע: אין עושין מי מלח הרבה ביחד לתת לתוך הכבשים משום דדמי למעבד, ודייק התו״ש מדברי השו״ע שנקט איסור רק בתרתי לריעותא, **האחד**: שיעשה מי מלח מרובין, והשני: שיתן את מי המלח לתוך כבשים [ואין בזה איסור שהרי נגמרה כבישתם] ועפ״ז יצא התו״ש לחדש שאם יעשה מי מלח מרובים במטרה ליתנם לתוך התבשילים ומצוי בסדר פסח שחל להיות בשבת ורוצה לעשות כמות גדולה לחלק לפני האורחים ע״מ שיטבלו בהם את הכרפס, נתיר דאינו דומה למעבד, ולישנא דהשו״ע תעיד שכתב ׳לתת לתוך הכבשין׳ אך יש להקשות על דבריו שהרי בסוגיין מצינו שלשה מצבים שבהם דיברנו על עשיית מי מלח, שנים נשנו במשנה, הראשון: ׳לטבל בהם פיתו׳ והשני: ליתן לתוך התבשיל, ובבריתא נוסף מצב שלישי: ׳לתת לתוך הכבשין שבתוך גיסטרא׳, ובמשנה נאמר איסורא דמרובין על הילמי [ופירשו בגמרא דהם מרובין] והתירא דמועטין על טיבול ונתינה לתוך תבשיל, ובבריתא פירשו איסורא על מרובין לתוך כבשין שבגיסטרא והתירא על טיבול ונתינה לתבשיל, והמעיין במשנה לא יראה שום חילוק במטרת עשיית מי המלח אלא ׳המחייב׳ היחיד הוא הכמות הנעשית, דאי עביד מרובין אסור, וא״כ גם

בברייתא שאמרה דאסור לעשות מרובין לתת לתוך הכבשים אין לומר שבאה לחלוק על המשנה וחידשה גדר נוסף דבעינן תרתי לריעותא ׳מרובין׳ וגם ׳לתוך כבשים׳ אלא אורחא דמילתא נקטה מקרה דאינשי עושין לצרכו כמות גדולה.

ג. מי מלח עזין בתערובת שמן

ויש לדון באדם שרוצה להכין ׳מי מלח עזין׳ דהיינו שני שליש מלח ושליש מים, שאסרוהו חכמים משום שנראה כעושה מורייס, אך ברצונו לתת ׳שמן באמצע׳ ולכאורה יש להביא ראיה להיתר מדברי רש״י (ד״ה ואלו הן) שביאר על היתר ׳שמן באמצע׳ וז״ל: ״דהשמן מעכב שאין המלח מתערב יפה עם המים ומתיש כחו מהיות מי מלח עזין״ אלא שיש לדחות שמועילה נתינת שמן באמצע רק בעשיית הילמי שהוא מי מלח שאינם חזקים כ״כ אך במי מלח עזין המיועדים למורייס אין כוח בשמן לבטל את עזות החיבור בין המלח למים.

ד. מליחת צנון בתערובת שמן

כתבו התוספות (קח.) ״**ושרי לעשות מי מלח בשבת ליתן על עופות צלויין**, ואם נותן מלח על העופות ואח״כ נותן משקין עליהם שרי אפילו לרבי יוסי **שהשמנונית ממתיק המלח כמו שמן**״

וכבר בדין הראשון חידשו תוספות שמותר לעשות מי מלח מועטין [אליבא דהילכתא, כחכמים] וליצוק על גבי עופות צלויין, ואין לאסור בזה כשם שאסרנו מליחת צנון או יציקת מי מלח ע״ג צנון משום שברגע יציקת מי המלח ע״ג הבשר נפלט מן הבשר שמנונית שאינה מניחה לבשר לקבל את מי המלח, ונתחדשו כאן שלשה חידושים:

החידוש הראשון: שבשר צלי שונה מבשר מבושל שנקטו בו הראשונים ואחריהם השו״ע דלית ביה משום ׳מיחזי כמעבד׳ [כך דייק מחצית השקל].

והחידוש השני: דאף שהיתר נתינת שמן בין מים למלח נשנה במשנה רק לשיטת רבי יוסי, עכ״ז גם לדברי חכמים שאנן פסקינן כוותיהו אית התירא ע״י הפרדת המלח מן המים ע״י ׳שמן באמצע׳ [כך דייק תוספת שבת].

וחידוש שלישי: דאף שכל היתר ׳שמן באמצע׳ נאמר דמהני לגבי עירוב מים ומלח, עכ״ז יש להרחיב את ההיתר אף לגבי מליחת צנון ונתינת מי מלח ע״ג עופות, שהיה מקום לומר שכל היתר ׳שמן באמצע׳ יש בו כוח להפריד בין חיבורם של המיח והמלח אך אין כח בשמן למנוע את עיבוד הצנון מהמלח הניתן עליו וכן לא יציל השומן את

העופות הצלויים ממי המלח הניתנים על גביהם, קמ״ל תוספות שאין חילוק ובכל מצב מהני הפרדת ׳שמן באמצע׳.

ולסיכום: למדנו מהוראת התוספות שאפשר לסמוך על קולת רבי יוסי ׳שמן באמצע׳ ואפילו בנתינת מלח או מי מלח ע״ג בשר צלי או צנון.

מנהג הכנת הצנון, מליחה ואח״כ חומץ

ולכאורה נראה פשוט שייאסר עלינו לתת מלח על ארבע וחמש חתיכות ירקות כצנון וחביריו, ומיד ליצוק שמן אלא יש לתת את השמן על הירקות ואז לתת את המלח או מי המלח, אך כשנעיין בדברי הט״ז נראה שניסה להבין בהיתר המנהג לקצוץ צנון דק דק ואחר למולחו ואחר כל זאת יוצקים עליו חומץ, והתיר בזה משום שממהרים ליתן בו את החומץ, ואחר תירוצו עוד נשארו כאן ארבעה קשיים:

א. ברגע שנתן את המלח הרי הוא עובר על איסור מיחזי, והיאך נתיר לו לעבור על איסור בהנחה שיבטל אח״כ את מעשהו.

ב. בשלמא היה נותן את החומץ ע״ג הצנון קודם נתינת המלח והיה ׳חוצץ׳ בין המלח לצנון אך אחר שעירב צנון ומלח מאי מהני הא דנותן חומר אחר והא איסורא דעביד עביד ואיך יפריד עתה בין המלח לצנון.

ג. ברור שיציקת כל חומר חוץ משמן אינה חוצצת בין המלח לצנון, ואפילו יתן מים הרי הוא עושה מי מלח ונותן על הצנון וזה ודאי איסור גמור.

ד. כיוון שנותן חומץ הרי הוא רק ׳מעצים׳ את כוח הכבישה של המלח שהרי לחומץ יש כוח עצום בפנ״ע לכבוש וכ״ש שעירבו עם מלח.

ובתוספת שבת תמה על היתר הט״ז דהא למדנו אליבא דר״י דלא מהני לתת שמן אחר העירוב ואף שבשעה שנותן את השמן לתערובת מי המלח הרי הוא פוגם את מי המלח הללו לשמש כמי כבישה שתערובת השמן שניתנה בהם מונעת לכבוש בהם [יש לזכור שהתו״ש לשיטתו שהאיסור בעירוב שמן אחר עשיית מי המלח היא משום דעביד איסורא, ודלא כשיטות הסוברות דאחר שהודבקו המים עם המלח אי אפשר לקלקל את דיבוקם יחדיו] ואף כאן הרי ׳מערב׳ מלח וצנון והיאך יועיל להפריד ביניהם ולקלקל את דיבוקם באמצעות יציקת שמן אחר שעביד איסורא, וכתב לתרץ בדוחק שהכל יודעים שדרך לשפוך החומץ אחר המליחה וממילא לא היה כאן מעולם ׳מיחזי כמעבד׳ דהרואה את מולח הצנון יודע דעתי דליתן חומץ, ותירוצו העלה ארוכה לשתי הקושיות הראשונות שהקשינו אך לא תירץ את שתי הקושיות האחרונות.

ואמת שעל פי היסודות שנתבארו בשיעור ׳עיבוד וכבישה׳ שביררנו שם בהרחבה את שיטות רש״י והרמב״ם והנפק״מ ביניהם ושם [נפק״מ ב׳ ׳מליחת חתיכות רבות ונאכלות מיד׳] הבאנו

סימוכין להא דלרש״י ׳המחייב׳ באיסור המליחה הוא דוקא מציאות הכבישה בפועל ולית לן איסור ׳מיחזי כמעבד׳ כלל היה נראה להצדיק את המנהג אליבא דשיטת רש״י דהכא אינו מניח לצנון להתעבד אלא מיד יוצק עליו חומץ, אך **לדברי הט״ז אי אפשר לומר כן** דהוא אחז כשיטות הסוברות דאית לרש״י איסור ׳מיחזי כמעבד׳ וממילא ברגע נתינת המלח כבר עבר על האיסור.

מנורה הטהורה, חילוק בין מיחזי למיחזי

אך ביאור נפלא מצאתי במנורה הטהורה[ח] (קה״מ סק״ו) שחילק חילוק גדול בין איסור עשיית מי מלח מרובים שבהם ודאי שלכ״ע לא מהני מאי דיתן אח״כ את השמן כיוון שכל האיסור בנוי על יסוד ׳הכנה לעיבוד׳ וממילא מאי איכפת לן אי סתר והקליש לבסוף את כוח מי המלח דהמחייב הכא הוא ׳שעת ההכנה׳ וכיוון דבשעת ההכנה עביד איסורא היאך יתקן ועברה השעה, אך לעומת זאת בדין מליחת צנון גורם החיוב כאן הוא העיבוד בפועל, וזה יהיה באמת אחר הרבה שעות ובנותן הרבה מלח, אך עכ״ז גזרו חכמים בכל מליחת צנון משום שנראה כמעבד בנתינת המלח כיוון שנראת לעינים הזעתו של הצנון וא״כ ישנו כאן ׳מחייב׳ חדש שהוא הזעת הצנון שנראה כמעבד, וכיוון שנותן מים או חומץ על הצנון קודם שיתחיל להזיע, ממילא לית הכא ׳מיחזי כמעבד׳ דאינה ניכרת לעינינו הזעת הצנון.

׳תתחדש כנשר׳

מליחת ביצים ונותן יין לחומץ, לא חששנו למיחזי

ועל פי יסוד מחודש זה, יש לבאר כמה דינים תמוהים בענין סברת ׳מיחזי׳:

הראשון: בדין מליחת ביצים שהורה השו״ע בסעיף ה׳ שיש בהם עיבוד אם מולחם ע״מ להניחם[ו], ועכ״ז התיר בסעיף ב׳ למלוח כמה ביצים לסעודה הקרובה ולא חייש למיחזי כמעבד בהא דמלח להו יחדיו.

והשני: בדין נתינת יין לחומץ ע״מ שייכבש ויהפך אף היין לחומץ שהורה הט״ז לאיסור [ע״פ סברת הרמב״ם] ועכ״ז מפורשות הורה המשנ״ב בס״ק ט״ו לכל הדעות להתיר ליתן יין

ח. רבי עוזיאל מייזליש אב״ד אוסטרובצה, מפורסם כבעל מוח כביר חודר ונוקב עד התהום, צדיק וחסיד, מצאצאי הרמ״א הב״ח ומהר״ם מלובלין, פעל רבות להפצת החסידות בין חוגי הלמדנים בפולין, חיבר כמה חיבורים גדולים ביניהם ׳מנורה הטהורה׳ על הלכות שבת, נפטר כ״ח בכסליו תקמ״ו.

ו. ע״פ ביאור הגר״א והמשנ״ב החזיק דבריו.

לחומץ אם כוונתו להקליש את חוזק החומץ, ויש להבין היאך לא חשש למיחזי ככובש.

אך על פי יסוד מחודש זה יש לבאר שאמת שיש מצבים שבהם יש לחוש למיחזי אף שבפועל לא נתעבד ולא נכבש, וראיה לדבר עשיית הילמי ומי מלח עזין, אך יש לחלק בינם לבין דיני מליחת מאכל בפועל, שהמולח צנון אם ישהנו זמן מרובה במלחו יש לאוסרו משום שמעבדו או כובשו ממש, ואף אם לא ישהנו כדי עיבודו עדיין יש לאסור משום ׳מיחזי׳ משום שמזיע ונראה כמתעבד, אך אם ימלח את הצנון ובפועל לא ישהה שהות מרובה מאד במלח ואף לא יזיע מכל מיני סיבות צדדיות אין לאסור את המליחה מדין ׳מיחזי׳, ולכן התיר השו״ע מליחת כמה ביצים יחד כיוון שבפועל אין הביצים מזיעות תוך כדי תהליך עיבודן, וכן בבשר מבושל, אך אם ישהה את הביצה במלחה ייאסר מדין עיבוד ממש.

וכן יהא הדין בכובש יין בחומץ, שאם יתננו בתוכו זמן מרובה ייאסר הדבר מדין ׳כובש כבשין׳ אך אם ישהנו בתוכו זמן מועט אין בזה איסור כיוון שבפועל אינו נכבש ואף לא נאסור מדין ׳מיחזי׳ משום שאין היין מזיע ולא מתרחשת שום פעילות ביין המעידה על כוונתו להכבש, וממילא לא נאסרו משום מיחזי.

ולסיכום: נתחדש השתא דיש שני סוגי ׳מיחזי׳ יש מיחזי שענינו עצם פעולה מסוימת המעידה על כוונת האדם לכבוש או לעבד ושייכא רק במכין הילמי או מי מלח עזין ואין צורך שתהיה פעילות המעידה על התחלת כבישה משום שעצם הכנת מי המלח נאסרה רק מחשש הסקת המסקנות של הרואה, אך בכל מליחת מאכל בפועל יש להבחין בשלשה מצבים:

א. מולח ושוהה במלחו זמן רב עד שגורם עיבוד או כבישה בפועל: ברור שאסור לכל הדיעות והשיטות.

ב. מולח זמן מועט והמאכל מגלה סימנים המעידים על פעילות כגון הזעה וכדומה: אסור משום שנראה כמעבד.

ג. מולח לזמן קצר [אפילו כמות גדולה] והמאכל אינו מראה סימני עיבוד: מותר וזהו טעם המנהג למלוח צנון קצוץ ואז ליתן עליו מיד חומץ ולא חשו למיחזי כמעבד, וזהו היתר השו״ע למלוח כמה ביצים ובשר מבושל מבלי לחוש למיחזי כעיבוד, ובזה ביארנו גם את היתר המשנ״ב ליתן יין לגו חומץ אם מטרתו להפיג את חוזק החומץ.

אליבא דהרמב״ם קושיא כפולה, ותירוץ

אך עדיין יקשה דבשלמא לדעת רש״י ביארנו בטוב טעם ודעת מדוע לית הכא ׳מיחזי כמעבד׳ כלל וכלל, אך אליבא דהרמב״ם יש לאסור את הכנת ׳סלט הצנון׳ בכפליים מדין נראה ככובש כבשים, גם מצד המליחה וגם מצד יציקת החומץ ויש לחדש על פי הנפק״מ שהבאנו בשיעור ׳כובש ומעבד׳ [נפק״מ

ה׳ ׳מאכל שאין דרכו בכבישה אך מהני ביה עיבוד׳] דהכא כיון שהצנון קצוץ דק דק ואין הדרך לכבוש כך כבשין אין לנו לאסור מדין ׳נראה ככובש כבשין׳ וכסברת השבות יעקב שם לגבי היתר מליחת מלפפונים בגלל שקלפן ואין דרך לכבוש מלפפון קלוף.

מה בין שמן בין מים למלח, לשמן בין מלח לצנון

ולכאורה יש להבין מדוע בדין שמן באמצע בדין מי מלח מרובים הביא המשנ״ב דיעות בזה ואפילו משמע מדבריו שנוטה להחמיר ולאסור, אך בדין שמן באמצע ע״ג צנון ושאר מאכלים היקל כדבר פשוט, ונ״ל לבאר בזה ע״פ סברת המאירי שהביאו המשנ״ב בסק״ט דחייש במי מלח מרובין למיחזי כעביד לחול, ולכן אפשר לומר שפקפק המשנ״ב בהיתר מי מלח מרובים בתערובת שמן דיש מקום לומר שמלבד מאי דאיכא למיחש למיחזי ככובש או כמעבד יש להוסיף את חשש המאירי דשייך הכא דעביד לחול שהרי עושה כמות גדולה אך בצנון ודומיו שיצק עליהם שמן ואז מולחן, אין כאן נראה כעביד לחול ואפשר להקל בזה.

מליחת ירקות

ולכאורה היה נראה פשוט להתיר למלוח עגבניות אדומות חתוכות ללא ׳שמן באמצע׳ וזאת ע״פ דעת הט״ז בס״ק ה׳ שביאר מדוע הקיל השו״ע במליחת בשר וביצה מבושלים, וז״ל: נראה דבאלו אין הטעם משום דדומה לעיבוד כי אין המלח משנה את טבעה של אלו כמו שהוא משנה את הצנון ושאר דבר שהוא חריף או מר אבל באלו אינו אלא ליתן טעם בהם ע״כ אין איסור אלא כשמניחם, וא״כ בעגבניה שאינה חריפה או מרה אינו מעבדה במליחתה אלא נותן בה טעם משובח, וכן כתב השבות יעקב (ח״ב סי׳ י״ב) לגבי מלפפונים.

שני חששות במליחת עגבניה

חומרת הפנים מאירות

אך בשו״ת פנים מאירות[1] (חלק א סימן ט״ז) חלק על הט״ז בתוקף וז״ל: וגם מה שכתב [הט״ז] בשם רש״י דבאלו [בשר וביצה מבושלים] אין הטעם משום דמחזי כעיבוד כי אין המלח משנה טבעם כמו שמשנה הצנון אבל באלו אינו אלא ליתן טעם עכ״ל וקשה אטו במשנה טבעם

---

1. רבי מאיר אשכנזי [אב״ד איזנשטאדט] (מהר״ם א״ש) נולד בסביבות שנת ה״א ת״ל בפולין ונפטר באוסטריה בשנת ה״א תק״ד הוא נודע בעיקר הודות לכהונתו בעיר איזנשטאדט, אחת משבע הקהילות שע״י העיר וינה שבאוסטריה, בה הקים ישיבה שנהייתה למרכז רוחני מפורסם ובה ישב כעשרים ושש שנה. בביתו גדל ואצלו למד ר׳ יהונתן אייבשיץ, בהיותו נער יתום. בתשובותיו רשומות פניות אליו מגדולי דורו, ואף מרבני איטליה ותורכיה הרחוקות. תשובותיו נדפסו בספרו המפורסם, פנים מאירות, המצוטט רבות ע״י הפוסקים.

תלי׳ מילתא אלא בתיקונן תלי׳ מילתא וכן מוכח מפי׳ רש״י דמלח מעבדן ונעשין קשין והוי תיקונן ומשמע מדבריו דעיקר טעמא משום תיקונן עכ״ל. הרי שתלה הכל בתיקון המאכל ע״י המליחה וא״כ יש לומר שגם במליחת עגבניות יאסור הפנים מאירות.

חשש נראה ככובש

ועוד ראיתי שטענו שכיון שיש הכובשים עגבניות בוסר בעודן ירוקות, וא״כ יש במינן של העגבניות כבישה א״כ לדעת הרמב״ם יש לאסור כיון שעדין יש לחוש למיחזי ככובש, אך יש לדחות חשש זה על הסף על פי יסוד השבות יעקב שהתיר מליחת **מלפפונים קלופים** משום שאין כובשים בצורה זו כ״ש הכא שנתיר שאחר שנתבשלה העגבניה אינה ראויה יותר לכבישה ופנים חדשות באו לכאן, ובפרט שחתכה חוליות ואפילו בעודה ירוקה לא היתה ראויה כך לכבישה.

חידוש לקולא, מליחה בתנאים הגורמים קלקול

אך גם אפשר להתיר בשופי את מליחת העגבניה אפילו לשיטת הפנים מאירות, כיוון שהמליחה הזו שאין בה כוח לכבוש אלא לקלקל שהרי אם נמלח עגבניות ונניחם כך לא יתעבדו וישתבחו אלא יתקלקלו במהירות, ולא מעבד בכך אלא מקלקל ולא דמיא לכובש כבשים שאינו משמרו, אין לאסור את מליחתה.

ועל פי יסוד זה נתיר בשופי מליחת ׳סלט ירקות׳ ואף שיש בו תערובת מלפפונים ואפילו צנון ובצל ושאר דברים האסורים איסור גמור למולחם בפני עצמם, אך בגלל עירובם בסלט אין כאן לא כבישה ולא עיבוד אלא דרך אכילה דהרואה מבחין מיד דאי יניח כך את התערובת תתקלקל תוך זמן קצר.

'דיכת פלפלין'

אחוי להו, היינו פלפלין דתנינן
ביקוש לפלפלין בירושלים
שלמה נטע פלפלין בירושלים
'פלפל אנגלי', טבעו וברכתו
עשרה גדרים בדיכת פלפלין
שינוי אחד גדול או שנים שינויים קטנים
בירור דעת הרמב"ם, ב"י ומג"א
מכתשת עץ, כמכתשת אבן או כקערה
חיתוך פלפלין בסכין
לאלתר או לאחר זמן
יסוד מחודש, לאלתר אינו מגדרי טוחן

• • •

אחוי להו, היינו פלפלין דתנינן

היות שאסור לאדם לקדש אשה עד שיראנה, טרם נכנס לעובי הקורה בסוגיא דפלפלין עלינו להבין מהן ומה טבען, ונתחיל בגמרא במסכת יומא (דף פא:) **היה רבי מאיר אומר:** ממשמע שנאמר וערלתם ערלתו את פריו איני יודע שעץ מאכל הוא? אלא מה תלמוד לומר עץ מאכל - עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר - זה פלפלין. ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה. ואין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר לא תחסר כל בה.

מדברי רבי מאיר אלו אנו למדין כמה עובדות על הפלפלין:

א. הפלפלין ראוים לאכילה.

ב. הפלפלין הם עץ שמשך גידולו כמה שנים, ואינו נובל אחר תקופה קצרה.

ג. טעם הפרי מורגש בצורה כלשהי גם בגוף האילן.

ד. בדרך כלל אין אפשרות לגדל את הפלפלים בתחומי ארץ ישראל.

ה. חידש לנו רבי מאיר שישנה אפשרות כלשהי לגדל את הפלפלין בא״י [אולי באזורים מסוימים].

מכאן אנו יכולים להסיק שהפלפלין שעליהן דיברו חז״ל הם מה שאנו קורים כיום ׳פלפל שחור׳ שאינו גדל כלל באיזורנו אלא רק בהודו.

ביקוש לפלפלין בירושלים

וכן מצינו במדרש איכה רבה פרשה א׳ על פסוק ״העיר רבתי עם״ תני רבי שמואל עשרים וארבע פלטיות היו בירושלים, וכל פלטיה ופלטיה עשרין וארבעה מבואות, וכל מבוי ומבוי עשרין וארבעה שווקים, ועל כל שוק ושוק עשרים וארבעה שקקים, ועל כל שקק ושקק עשרים וארבעה חצרות, ועל כל חצר וחצר עשרים וארבעה בתים, וכל חצר וחצר היתה מוציאה עם כפלים כיוצאי מצרים, תדע לך שכך הוא אמר **רבי אלעזר**: עובדא הוה בחד שיירא דהוה סליק לירושלם וטען מאוון גמלין **טעונין פלפלין**, עבר להדי צור אשכח חד חייט דיתיב על פילי דמדינתא, אמר ליה מה את טעין, אמר ליה פלפלין, א״ל לא יהבת לי לוקטא לוקטא [פי׳ שאלו אם מוכר בכמויות קטנות], אמר ליה לא, א״ל לית לן מזבן אלא במדינתא אוחרי, כיון דמטא בירושלים אשכח חד חייט דיתיב על תרע פילי, א״ל מה את טעין, א״ל קטא קטעך, אשכחיה חייט אוחרן, אמר ליה מה את טעין, א״ל תפור תפירך, א״ל אימא לי אין יכילנא מזבין להון מוטב, ואי לא אנא מייתינא לך בר נש דזבין כלהון, א״ל ומה את טעין, א״ל פלפלין, נסביה ויהביה בחדא דרא ואחמין ליה כוריתא דדינרין [מכאן נראה כמה יקרים היו הפלפלין] א״ל חמי חדא מוניטא אי נפיק בארעך וסב מנהון.

לצפרא נפק [הסוחר שהביא את הפלפלין] לטיילא בשוקא אשכחיה חד מן רחמוי דיליה, אמר ליה מה את טעין, אמר ליה פלפלין, א״ל לית לך דיהבת לי במאה דינרין דאית לי אריסטוון יומא דין, אמר כבר זבינית ליה לגבי פלן, אזל איהו לגביה, א״ל אית לך פלפלין דזבנת תיהב לי קליל דאית לי אריסטוון, אמר ליה מאי אימא לך, כבר זבינית יתהון לחד חייט, אלא אימא אנא ליה והוא יהיב לך, אזל ואשכחינון לההוא דיראתא [פי׳ שורות שורות של עומדים בתור] דאיטם קמייתא נסבון מן אונקא, דאיטם תנייתאי נסבון מן פלג אונקא, דאיטם תליתאי לא ארגשון כלל [נמכרה להם כמות מועטת ביותר ע״מ שישאר לכולם] לקיים מה שנאמר העיר רבתי עם, הרי לך עד כמה הפלפלין היו נדירים בארץ ישראל.

שלמה נטע פלפלין בירושלים

אך עכ״ז מצינו שגידל שלמה המלך פלפלין בירושלים (מד״ר קהלת רבה פרשה ב׳) על הפסוק ״עשיתי לי גנות ופרדסים״ ונטעתי בהן עץ כל פרי אפילו פלפלין, **א״ר אבא בר כהנא**: ברוחות היה שלמה משתמש ושולח **להנדיקי** ומביאין לו משם מים ומשקין כאן ועושה פירות, **א״ל ר׳ ינאי בריה דר׳ שמעון**: אם אתה

אומר כן נמצאת מיגעו אלא עמד שלמה בחכמתו על משתיתה [מלשון ׳שתיה׳ שהוא יסוד] של ארץ וראה איזה משתיתה מופנה לשם ונטע בה על משתיתה של ארץ וכך היתה עושה פירות, הרי שודאי שנטע שלמה פלפלין בירושלים, והיאך, הרי ידוע שאי אפשר לגדלו אלא במקום הנקרא ׳הינדקי׳, וביאר רבי אבא בר כהנא ששלמה היה שולח ומביא את המים המיוחדים שיש בהינדקי שהם מאפשרים את גידול הפלפלין, אך רבי ינאי בריה דר׳ שמעון ס״ל שאין הינדקי מאפשרת את הגידול בירושלים אלא דוקא ירושלים היא המאפשרת את גידול הפלפלין בהינדקי, ורק שאיננו יודעים היכן נמצא ׳עורק החיים׳ הנובע מבית המקדש דרך ירושלים להינדקי, ושלמה ידע ונטע ישירות ע״ג אותו עורק.

כיום משווקים את הפלפל בכמה צורות, המקובלת ביותר היא אחר לקיטת פרי הבוסר שטיפתו וייבושו וצבעו שחור, ויש דרך לשמר את צבעו הירוק בצורה כימית והוא הירוק, ויש שמסירים ממנו את הציפה העוטפת אותו ואז צבע החלק הפנימי הוא לבן, ויש דרך יקרה יותר ללקוט את הפרי הבשל שצבעו אדום עז ולשמרו בדרכים טבעיות של מלח וחומץ או חומר משמר, וצבעו נותר אדום על כנו.

׳פלפל אנגלי׳, טבעו וברכתו

ויש להעיר שהפלפל הנקרא ׳פלפל אנגלי׳ אינו שייך כלל לסוג הפלפלים אלא הוא זן של שיח מעין הדס גבוה מאד ולוקטים את פירות הבוסר שלו, ותוך כדי השיעור נתעוררה שאלה מאי מברכינן על הרחת הפלפל האנגלי, ולכן נדבר כמה מילים בדין ברכת הריח של ׳פלפל אנגלי׳ דידועה דעת השו״ע בסימן רט״ז סעיף ב׳ לענין ׳קלאוו׳ [ובלשון אשכנז ׳נעגעליך׳ ובלשון ערבי ׳קרונפול׳ שהוא הנקרא ׳צפורן׳ וארבעה שמות נמצאו בו] שהורה לברך עליו ׳הנותן ריח טוב בפירות׳ ותמהו האחרונים על הוראתו שהרי אינו נאכל בפני עצמו שיהא לו חשיבות לקבוע ברכה לעצמו, ועל פי זה הורה האליה רבה לברך עליו מיני בשמים שפוטר בברכה זו גם אם ברכתו ׳הנותן ריח טוב בפירות׳ וגם אם ברכתו ׳עצי בשמים׳ [משא״כ בברכת ׳עצי בשמים׳ שאינה פוטרת ׳הנותן ריח׳, וברכת ׳הנותן ריח׳ אינה פוטרת ׳עצי בשמים׳] ואחריו הלך במשנ״ב ס״ק ט״ז, וחזר ושנה פרקו בהלכות הבדלה (רצ״ז סק״א), אלא שמצינו בבן איש חי (פרשת ואתחנן סעי׳ י׳) שהורה לברך על הצפורן ׳עצי בשמים׳ והעיד בגדלו שכן המנהג פשוט, וכן הורה האור החיים הקדוש בספר חפץ ה׳ (ברכות מג:) ובחזון עובדיה (ט״ו בשבט עמ׳ ש״כ) הביא עוד גאונים וראשונים רבים שכתבו כך בפירוש [וכתב בברכי יוסף שיש מוחקים מהשו״ע תיבת קלאוו].

ובפמ״ג משבצות זהב סק״ד הקשה מדוע לא יברך עצי בשמים, ומוכח מדבריו דס״ל דאף אם ברכתו הנותן ריח טוב בפירות יוצא בהכי, וכך הורה בקיצור שו״ע (סי׳ נ״ח ס״ז).

ונראה שנידון דברכת פלפל אנגלי הוא גופא תליא בדין הצפורן שהרי תרוייהו גדלים על עצים, ותרוייהו נאכלים רק ע״י תערובת, ולכן נראה שהמורה לברך בצפורן ׳מיני בשמים׳ יורה לברך על פלפל אנגלי ׳מיני בשמים׳ ואכן מצינו למשנ״ב בסימן רצ״ז שכרכן יחד והורה מפורשות שעל ׳ענגליש״ע פעפע״ר׳ מברך ׳מיני בשמים׳ אך החולקים בצפורן יודו אף הכא דברכתו ׳עצי בשמים׳.

ואחר שבירנו טבען של הפלפלין, ניהדר אנפין לתכא דידן:

בגמרא מסכת שבת (דף קמא.) אמר רב יהודה: הני פלפלי מידק חדא חדא בקתא דסכינא - שרי, תרתי - אסיר. רבא אמר: כיון דמשני - אפילו טובא נמי.

הרי שהצריך רב יהודה שינוי כפול האחד בצורת הטחינה שידוך בקתא דסכינא במקום מכתשת, והשני בכמות שידוך אחד אחד במקום כמות גדולה ובזה חלק עליו רבא וסבר דאין צורך לשנות בכמות, והלכה כרבא.

עשרה גדרים בדיכת פלפלין

אלא שיש לברר את גדרי ההיתר לדוך מהחמור אל הקל ומצינו בזה כמה מצבים שדנו בהם הפוסקים:

א. בריחיים של פלפלין.

ב. במכתשת ומדוך מתכת או אבן.

ג. במכתשת אבן ומדוך עץ, או מכתשת עץ ומדוך אבן.

ד. במכתשת ומדוך עץ.

ה. חיתוך דק דק בסכין.

ו. בקתא דסכינא ומכתשת אבן.

ז. שולי קערה כמדוך, לתוך מכתשת אבן.

ח. בקתא דסכינא ומכתשת עץ, או מדוך עץ ולתוך קערה.

ט. שולי הקערה על גבי שולחן.

י. קתא דסכינא לתוך קערה, או על גבי שולחן.

למעשה א - ד ודאי שאסורים לכל הדעות בשבת, ועתה נדון בשאר המצבים ממצב ה׳ - י׳.

שינוי אחד גדול או שנים שינויים קטנים

וכתב הרמב״ם בהלכות שבת (פרק כ״א הלכה כ׳) ״הצריך לדוק פלפלים וכיוצא בהן ליתן לתוך המאכל בשבת הרי זה כותש ביד הסכין ובקערה אבל במכתשת חייב מפני שהוא טוחן, לפיכך אסור לבריא להתרפאות בשבת גזרה שמא ישחוק סממנין״

ומדברי הרמב״ם הללו דייק הבית יוסף בזה״ל: והא דשרי למידק פלפלי בקתא דסכינא דוקא בקערה אבל לא במכתשת כן כתב הרמב״ם בפרק כ״א עכ״ל הרי שהבין דבעינן שני שינויים, האחד במדוך והשני במכתשת, ומקור דברי הרמב״ם ביאר הא״ר ס״ק י״א דאינו מצוי שידוך פלפלין בקתא ובמכתשת אלא על שולחן אך אם ירצה לכתוש במכתשת יאסר עליו.

אך מיד אח״כ כתב הבית יוסף: כתוב בשבלי הלקט (סי׳ צב) בשם הרב רבי יאשיה אי איכא דקשיא ליה כיון דכדרכו חייב משום טוחן על ידי שינוי ליהוי פטור אבל אסור תשובה קתא דסכינא שינוי גמור הוא דבין מדוך של עץ למדוך של אבן הוי שינוי כדאיתא בפרק קמא דביצה (יד.) וקתא דסכינא הוי שינוי גמור הילכך מותר לכתחלה כדאמרינן (שבת עד.) גבי בורר בנפה ובכברה חייב בקנון ובתמחוי דהוי שינוי פטור אבל אסור ביד דהוי שינוי גמור מותר לכתחלה עכ״ל.

בירור דעת הרמב״ם, ב״י ומג״א

ונמצא שישנה מחלוקת סמויה בין הרמב״ם לשבלי הלקט, דהרמב״ם הצריך שני שינויים ושבלי הלקט שינוי אחד מובהק, ותימה על הב״י היאך כתב את שתי השיטות זו לצד זו מבלי להעיר על החילוק שביניהם, ועוד יש להבין היכן הוציא הרמב״ם מקור חומרה זו ומכח קושי זה להעמיד מקור דברי הרמב״ם ביאר המג״א בדבריו דהאי קערה לאו כמכתשת אלא כמדוך בגו מכתשת ואין צורך בשני שינויים אלא בשינוי אחד גמור, ולכן שרי בשולי קערה לגו מכתשת, ולפי ביאור זה יתיר גם בקתא דסכינא לגו מכתשת אבן או מתכת ולפי דברי המג״א אין מחלוקת בין הרמב״ם לשבלי הלקט, אלא תרוויהו ס״ל דבעינן שינוי אחד מובהק ואין צורך בשני שינויים, אך מפורשות חלק עליו האליה רבה ופסק כביאור הב״י דלהרמב״ם בעינן תרי שינויי.

מכתשת עץ, כמכתשת אבן או כקערה

והעולת שבת (ס״ק ו) נקט ג״כ כהב״י דבעינן שני שינויים וז״ל: כתב הרמב״ם [שם ה״כ] דבעינן תרי שינויים, חדא שידוך בקתא של סכין, וגם שידוך בקערה ולא במכתשת, ומשמע דאפילו במכתשת של עץ אסור ומכל שכן של אבן. וטעמו הוא כמו שכתב השבלי הלקט [סי׳ צב] דכיון דבדרכו חייב משום טוחן ע״י שינוי פטור אבל אסור, ובשינוי גמור כמו הכא שמודך בקערה מותר לכתחלה.

אלא שחידש העו״ש שישנו איסור לדוך בקתא דסכינא לתוך מדוך של עץ וטעמו מדברי השבלי הלקט שפסל לחלוטין את הדיכה בכלי עץ משום שאינו שינוי מובהק, ויש להבין היאך עירב בין תרי טעמי דסתרי, והא להרמב״ם בעינן שני שינויים והא איכא אפילו בקתא ומכתש עץ, או במדוך עץ וקערה ורק לפי שבלי הלקט דבעי שינוי אחד גמור יש לפסול כלי עץ שהוא שינוי קל, ונראה לבאר בדבריו, שהבין העו״ש דבעינן תרתי לטיבותא, תרי שינויי וגם שינויים גמורים ולפי ביאור זה ג״כ אין מחלוקת בין הרמב״ם לשבלי הלקט, והא והא איתא, שני שינויים מובהקים.

אך הפרישה באות ה׳ נקט דשרינן לכתוש למכתשת של עץ ודינה כקערה.

ולסיכום שלשת הדרכים בביאור שיטות הרמב״ם ושבלי הלקט:

א. ישנה מחלוקת ביניהם, הרמב״ם דרש שני שינויים קטנים ודי בכך, ולעומת שבלי הלקט שדרש שינוי אחד משמעותי [פשטות ההבנה לפום ריהטא, וכך יש לבאר בדברי הפרישה].

ב. הרמב״ם מסכים עם שבלי הלקט דבעינן שינוי אחד מובהק, ואין מושג שנקרא ׳שני שינויים׳ אלא קערה דנקט הרמב״ם משמשת כמדוך דומיא דקתא דסכינא [מג״א].

ג. הרמב״ם דרש שני שינויים ושבלי הלקט בא לפרש את איכות השינוי שלא יהיו שינויים קלים אלא שינויים גמורים [עולת שבת].

חיתוך פלפלין בסכין

ויש לחקור מה יהיה דינו של המחתך הפלפלין דק דק בסכין, שהרי הותר לנו לדוכם דק דק בקתא דסכינא ואולי נתיר גם לחותכם דק דק בחורפא דסכינא דהא והא שינוי הוא ולא הזכירוהו חכמים מחמת שקשה יותר לחתך פלפלין, ובאמת אין הדרך לחתכן מחמת קטנותן, והורה המג״א בסק״ט שאסור לחותכן, ויש ליתן טעם בזה דמצינו בכל מקום שאין כוח בחיתוך דק דק בסכין להחשיבו כשינוי גמור, שהרי חייב השו״ע על המחתך את הירק דק דק, וכן מצינו שאסר התה״ד במחתך בשר חי לעופות, ואפילו בבשר צלי שהתיר לקוצצו בסכין דק דק צירף עוד שני התירים, שאינו גידו״ק ושראוי לאכילה כמות שהוא, ולכן אף שבפלפלין אין הדרך לחותכן בחורפא דסכינא, עכ״ז חיתוך אינו נחשב כשינוי מובהק.

לאלתר או לאחר זמן

לשון הרמב״ם: ״הצריך לדוק פלפלים וכיוצא בהן **ליתן לתוך המאכל** בשבת הרי זה כותש ביד הסכין ובקערה אבל במכתשת חייב מפני שהוא טוחן״, ולשון השו״ע: ״מותר לדוך פלפלין, **אפילו הרבה יחד**, והוא שידוכם בקתא של סכין ובקערה״.

וכתב העולת שבת: עוד משמע מדברי הרמב״ם שם דלא שרינן לדוך בשבת אלא כדי ליתן לתוך התבשיל לאכול אבל יותר אסור. ואפשר דגם כן דעת המחבר, והא דכתב אפילו הרבה יחד כלומר לאפוקי דלא צריך לדוך כל חדא וחדא כמו שסבר רב יהודה בגמרא, אלא אפילו הרבה ביחד מותר לדוך, מיהו על כל פנים לא יותר ממה שצריך ליתן לתוך התבשיל, ואיסור הדכת תבלין מבואר ברמב״ם שהוא משום טוחן, ונפקא מינה במקום דליכא משום טחינה לדוך נמי מותר עכ״ל. ולכאורה טעמו הוא שלא די בשינוי שנעשה ע״י הדיכה בקתא דסכינא ומיבעי לן להוסיף עוד שינוי והוא ׳טחינה לאלתר׳, אך קשה מאד לבאר כך כיון שכבר הורה רבא דכיון דמשני בקתא דסכינא אין צורך לתוספת שינוי ונתבאר בהרחבה קודם ענין השינוי המופלג דקתא דסכינא, ולא מצאתי חולק על דברי העו״ש.

יסוד מחודש, לאלתר אינו מגדרי טוחן

אך נ״ל לבאר ע״פ יסודו המחודש של העולת שבת עצמו בסק״א לגבי

הכנת מי מלח מועטין מסעודה לסעודה שחידש שם שיש איסור בהכנה, וכן נקט המג״א, ואחריו המחצית השקל ואם כנים אנו בזה, נראה שיחלוק בזה האליה רבה כשם שחלק על העו״ש בדין הכנת מי מלח מועטין מסעודה לסעודה **והיקל בזה** וטען שעל אף שכתב הר״ן פרק שמונה שרצים [לט. ד״ה לכך] דנקיט לשון ׳סעודה זו׳, **אורחא דמילתא נקט**, דכיון שאין עושה אלא לאותו הסעודה עושה מעט, וכן משמע ברמב״ם [פכ״ב ה״י] ורבינו ירוחם דף ע״ז ודו״ק. וכן מצאתי מבואר בספר שבלי הלקט סי׳ ד׳ [בקצר ובשלם סי׳ פט] מותר לעשות מי מלח מועטין בשבת **לצורך** יומו ע״כ, וכ״מ בספר תניא [סי׳ יח ד״ה וקשרי]. וכן בשעה״צ (סק״י) הביא שבנהר שלום תמך בשיטת האליה רבה ודייק השעה״צ גם מדברי המאירי שיש להקל בזה.

לסיכום: העולת שבת חידש שאף שהותרה דיכת הפלפלין בקתא דסכינא, עכ״ז היתר זה הוא רק לסעודה הסמוכה, ותמהנו מדוע החמיר בזה ועל פי שיטתו במי מלח שהחמיר מסעודה לסעודה מצאנו מקום לבאר אף כאן שאיסור דיכה לאחר זמן אינו מגדרי טחינה אלא איסור כללי בהכנת מאכלים בשבת מסעודה לסעודה, ולפי זה מצינו רבים החולקים על חומרת העו״ש, ונראה שכן נוטה דעת המשנ״ב.

'הגדרות טוחן'

טוחן אחר טוחן
גיבוש מלאכותי, לבינה
פת שהתיבשה
מצה שטחנה, 'קמח מצה'
טחן טחינה גרועה ואחר טחן הדק היטב
דיבוק בידי שמים
קושיא עצומה על הפמ"ג, מגירור גבינה
קושיא מגירור גבינה על חיתוך בשר
קושיא מדיכת פלפלין על גירור גבינה
נשמת אדם, דומיא דמלאכת המשכן
חידוש מחודש, שלש דרגין במלאכת טוחן
שלש דרכים לפטור מחיוב
'ששת השינוים מצורת המלאכה'
א. טוחן את הטחון, 'רשב"ם'
ב. אינו גידו"ק, 'תה"ד'
ג. טוחן לאלתר, 'הרשב"א'
ד. ראוי לאכילה כמות שהוא, 'תוספות'
ה. חיתוך בסכין, שינוי בצורה ובאיכות
ו. חדא חדא, 'רב יהודה'
'יסודי היתר טחינת המאכלים'
מלח גבישי -רק כלאחר יד.
מלח טחון שנתגבש - מותר.
קוצץ פלפלין בסכין - יש מותר ויש אסור.
בשר מבושל דק דק בסכין - מותר.

בשר חי לפני עופות - אסור.
קציצת ירק דק דק - יש אסור ויש מותר.
ריסוק גרוגרות לפני זקנים - אסור.
ריסוק גרוגרות לפני בחורים – מותר.
פירור לחם לפני תרנגולים - מותר.
ריסוק שחת וחרובין לפני בהמה - אין בזה משום טוחן.
גבינה בסכין - מותר גמור.
גבינה במורג חרוץ - אב מלאכה.
מצה במגרדת – אב מלאכה.
'הדוגמאות שדנו בהם הפוסקים'

• • •

טוחן אחר טוחן

בדין פירור לחם להאכיל לתרנגולים, כתב בחידושי הר"ן (עד:) "ויש מחמירין ואוסרין לפרר פת לתינוק בשבת לפי שהוא מחוסר הכשר אחר, ולא נהיר דכל דטוחן אחר טוחן לית ביה משום טוחן", ונראה שטעם האוסרים הוא משום שהפת אינה ראויה לאכילת תינוק, וא"כ המפרר מכשירה לאכילה בכך, והר"ן ס"ל דכיון שנטחנו החיטים לקמח, תו לית ביה משום טוחן.

ומצינו שהתירו עוד רבים מהראשונים אך יש לעיין מהו יסוד התירם, ברשב"א מוכח שהתירו הוא מדין 'טוחן לאלתר'.

והאגודה כתב וז"ל: (מסכת שבת פרק ז - כלל גדול סימן קב) דפרים סילקא דוקא סילקא אבל שאר אוכלין לא שייך טוחן ודוקא הדק הדק. הלכך מותר לפרר לחם עכ"ל. ויש לעיין על מה התבסס בהתיר פירור הלחם, שהרי בתחילה ציין שתי קולות בהלכות טוחן, הראשונה 'אין טחינה באוכלין' והשניה: 'חתיכות שאינן הדק הדק', ואח"כ התיר 'לפרר לחם' ויש לעיין האם התיר מחמת 'לחם' כדין 'אין טחינה באוכלין', או שמא מחמת 'לפרר' שהמפרר אינו טוחן ממש אלא רק פירורים וא"כ אין כאן טחינה ממש, או שניהם גם יחד נצרכים להתירא.

ובריטב"א מסכת שבת (דף עד:) האי מאן דפריס סלקא חייב משום טוחן. פירש ר"י ז"ל דדוקא בהא שאינו אוכל כמות שהוא חי, אבל בפת וכיוצא בו שראוי לאוכלו לאלתר הרי הוא מותר, וכן הורה רבינו בשם רבו הגדול ז"ל עכ"ל. הרי שיסוד התירו הוא משום שאינו צריך בישול.

אך בב"י הביא את דברי ההגהות מימוניות משם רבינו יוסף בשם רשב"ם שהתיר פירור הפת מבוסס על הגדרה מחודשת שנקראת 'אין טוחן אחר

טוחן׳ [וכ״כ ראשונים רבים היראים (רע״ד) או״ז (ח״ב סי׳ ס׳) סמ״ג (לאוין ס״ה) וסמ״ק (רפ״ב)].

וברור לכל מבין שהנוטל קמח טחון וטוחנו שלכ״ע אין לחייבו על כך אלא שנחלקו אחר שחזר הקמח הטחון ונתגבל ונאפה אי יש בו משום טחינה.

ומצינו בביאור יסוד ׳אין טוחן אחר טוחן׳ שני ביאורים עיקריים האחד בדברי רבינו הגר״א שהורה מקור להיתר הרמ״א לחתוך בסכין מלח שהיה דק מתחילה ונתבשל, מתוספתא סוף פרק ט״ו ״מוללין את המלול, ומציעין את המוצע, ואופין את האפוי, ומבשלין את המבושל״ ומשמע מדבריו שכיון שנטחן החומר פעם אחת תו לית ביה משום טוחן, וממש כששם שאי אפשר לבשל מאכל שכבר בושל ולשון ׳אין טוחן אחר טוחן׳ מעידה שפעולת הטחינה הראשונה היא גרמה להיתר הטחינה השניה.

אך מצינו לפמ״ג משב״ז (ס״ק י״ב) שנקט שלא רק שאין טחינה בדבר שכבר נטחן אלא אפילו דבר שהיה טחון מעיקרו ואח״כ נתגבש ע״י התערבות האדם כגון שנטל עפר דק מקרקע עולם וגיבלו ואפאו ללבינה נוקשה עכ״ז אנו רואים את חלקיקי העפר המגובשים והמקובצים כאילו עדין הם עדיין נפרדים ולכן גם אם יכתוש את הלבינה, ייפטר הכותש מחמת היתר ׳אין טוחן אחר טוחן׳ ולשיטתו יש להעיר כי לשון ׳אין טוחן אחר טוחן׳ אינה מדויקת כיון שאפילו אם לא נטחן מעולם אלא היה טחון ועומד לא שייכא ביה טחינה והיה צריך לומר ׳אין טוחן בדבר טחון׳, ונראה מרברי רע״א שגם הוא הבין בפשטות כהבנת הפמ״ג שהרי הקשה בסימן ש״ב סעיף....על הטוש״ע שסברו כי יש איסור טוחן בטיט שנתיבש על הבגד, וכך מצינו בדברי החזו״א שמפורשות כתב שאין ענין לטוחן אחר טוחן מבישול אחר בישול.

ומצינו חמש נפק״מ בין הבנת הגר״א שדימה זאת לדין ׳בישול אחר בישול׳ להבנת הפמ״ג וסייעתו שנקט שאין טחינה בדבר שאינו מגובש בתולדתו.

גיבוש מלאכותי, לבינה

והראשונה שבהם היא כמ״ש לעיל, בכל חומר שהיה מפורר מתחילת ברייתו ונתגבש בצורה מלאכותית ע״י מעשה אדם כגון נטל עפר ולשו ואפאו ועשה ממנו כלי חרס או לבינה, שהגר״א יורה שכיוון שמעולם לא נפעלה טחינה באותו דבר ממילא הטוחנו יתחיב כדין כל טוחן, והפמ״ג יורה לעומת זאת כי יש לפוטרו ככל טוחן את הדבר הטחון.

פת שהתיבשה

והשנית: יש לומר בטעמו של הגר״א שהתיר לפרר לחם מדין ׳אין בישול אחר בישול׳, וא״כ כל זמן שהפת עדיין רכה ונוחה לפירור אין בה טוחן כיון שטחינה זו אינה בעלת משמעות, וממש כדין המבשל שוב תבשיל שבושל ואף אם ממשיך להשביח כגון שמצטמק

ויפה לו עדיין שרי, אך יש לדון במידה שהתקשתה הפת לחלוטין עד שאי אפשר לאכלה מחמת יבשותה ועתה חפץ לפררה ע"מ לאכלה, שהרי מצינו שבתבשיל לח הורה השו"ע דיש בישול אחר בישול והסברא בזה שאף שהשביח ע"י בישולו, פקע השבח ועתה יתחייב מחדש על הבישול ואף בטחן חיטים ואפאן לפת ועתה הפת התיבשה והתקשתה, פקע לגמרי ריווח הטחינה ויש בו משום טוחן משא"כ לצד השני עדיין יהיה פטור על הטחינה משום שמעולם לא נחשב כגוש.

מצה שטחנה, 'קמח מצה'

והשלישית: אלא שלכאורה לשיטת הרמב"ם והרשב"א דס"ל דאין כלל בישול אחר בישול ואפילו בתבשיל לח ובטעמם יש לבאר דחום האש פעל בתבשיל וכדוגמת מרק שאף שעתה הצטנן עדיין שבח הבישול קיים בו, וא"כ לכאורה כאן שהתקשתה הפת עדיין שבח הטחינה קיים שהרי יכול לשרותו במים ויתרכך, וא"כ גם הגר"א יפטור כאן.

וכל שכן אם נאמר דלהרמב"ם ייפטר אפילו על חימום של מים שהורתחו, וא"כ לכאורה מאי בכך שנתקשתה הפת, והרי פטרינן בבישול אחר בישול אף אם חזר לקדמותו לחלוטין, וא"כ בפת שנתקשתה לכאורה יש לומר שיפטור בזה הגר"א אליבא דהרמב"ם וא"כ הושוו בזה השיטות ולכ"ע נפטור בזה, אך עדיין יש למצוא חילוק בין הדרך הראשונה שהציג הגר"א [דדמי לבישול אחר בישול] לשניה שנקט הפמ"ג [דחיבור שאינו מעיקרו אינו חיבור] והוא בטוחן חיטין ועשאן מצה ואחר טוחנן ועושה מהן 'קמח מצה' והרי זהו שבח שמעולם לא היה מכח הטחינה הראשונה שהרי ישנם מאכלים שאפשר לעשותן רק ע"י 'קמח מצה', ולכן נאמר דמאי טעמא הורו הרמב"ם והרשב"א דאין בישול אחר בישול כלל, דהאי בישולא קמא פעל כל מה שיכול לפעול במתבשל ובישולא בתרא אינו מעלה כלל אלא רק יכול להחזיר לכמות שהיה, אך אי יהיה כח מסוים בבישול השני שיוסיף מעליותא שלא היתה בבישול הראשון, ודאי שיש לחייב עליו, וכבר חידשנו סברא זו בשיעור 'עיבוד וכבישה באוכלין' דחייב השו"ע על מליחת ביצים, בשר ופולין מבושלין מדין מבשל ואף שאין בישול אחר בישול, הכא שאני דהמליחה יש בה איכות חדשה לתת כוח במבושל להשתמר, ולכן נראה שבנדון דנן יחייבו אפילו הפוטרים על בישול אחר בישול בכל ענין דהך טחינה חדשה יש בה מעלה על הטחינה הראשונה, אך הפמ"ג וסייעתו יורו לפטורא אף בזה כיוון שחיבור שאינו בתולדה אינו חיבור.

טחן טחינה גרועה ואחר טחן הדק היטב

והרביעית: ויש עוד להבחין בטוחן חיטים בטחינה בינונית הראויה ללישה ע"י הדחק ועתה מעונין

לטוחנן הדק היטב[א], דלכאורה למ״ד דהוי טוחן אחר טוחן כמבשל אחר מבשל הרי מצינו שהרא״ש ס״ל דכיון שנתבשל כמאב״ד תו לית ביה בישול וא״כ כאן יורה הגר״א אליבא דסברת הרא״ש בבישול, דשרי לטחון אבל לפמ״ג וסייעתו דס״ל דיסוד היתר פירור פת הוא משום שאין חיבור חדש בלישה ואפיה, כאן יש סברא לחייב, שהרי לא איכפת לן בהא שנטחן ברמה כזו או אחרת עתה טוחן חלקיקים שלא נטחנו מעולם, עתה התפכו היוצרות והפמ״ג שעד עתה היקל כאן יחייב, ואילו הגר״א המחמיר עתה יקל, ומה שחישבנו אפשרות היתר בדעת הגר״א אף שלענין היתר הטחינה לכתחילה אין כאן נפק״מ כיון שהורה השו״ע כהרמב״ם שיש חיוב עד שנתבשל כל צרכו ולכן ברור שנאסור את המשך הטחינה, עכ״ז לענין עבר וטחן שלכאורה ראוי לאוסרו מדין ׳מעשה שבת׳ אך כאן נתיר את השימוש בחומר הנטחן מדין ׳מחלוקת הפוסקים׳ שאי אפשר לקונסו בשעה דאיכא מ״ד דשרי לכתחילה.

אך עוררו הרבנים בשיעור[ב] חילוק נפלא בין בישול אחר בישול לטוחן אחר טוחן, והוא שהמבשל חצי בישול הרי כל החתיכה כולה מתבשלת חצי בישול והרי כל חלקיה מבושלים בצורה אחידה, והמוסיף לבשלה בשבת הרי הוא מבשל כל חלק וחלק ומעלהו מדרגת חצי בישול לדרגת בישול מלא ולכן התיר בזה הרא״ש אך כאן בגורס את החיטין גריסה גסה, בשעה שחוזר וטוחנן הדק היטב הרי הוא טוחן לעפר גרגרים שמעולם לא ראו טחינה מימיהם ואולי יחייב בזה הגר״א גם לשיטת הסוברים שבנתבשל חצי בישול תו לית ביה איסור בישול.

דיבוק בידי שמים

והחמישית: ויש לומר שנראה למצוא מצב שבו דוקא הפמ״ג וסייעתו יחייבו והגר״א יפטור, והוא ע״פ דברי הטל אורות שנחית לחלק בין היתר פירור לחם לאיסור המפורש בדברי הטור סי׳ ש״ב לפרר טיט הנדבק בבגדו משום טוחן, ולכאורה תרוייהו מותרים דאין טוחן אחר טוחן אלא חילק הטל אורות דלחם חיבורו בידי אדם והטיט נתיבש מעצמו וחיבורו בידי שמים ודמי לרגב אדמה שמבראשית מחובר ועומד, וע״פ יסוד זה נראה לומר שאפילו בטוחן מלח ונתדבק מעצמו שלא ע״י מעשה אדם, דוקא הפמ״ג יחיב בכה״ג אך לדע״ת הגר״א שדימהו שתלה הכל במעשה הראשון, כאן נתיר את הטחינה כיוון שנטחן בעבר ולא איכפת לן היאך נתדבק אי בידי אדם או בידי שמים.

קושיא עצומה על הפמ״ג, מגירור גבינה

ויש להקשות על הבנת הפמ״ג וסייעתו מהדין המפורש בשו״ע ס״י וז״ל:

א. ודבר זה מצוי בתבלין פלפל שחור שנגרס גריסה גסה ועתה מעונין לטוחנו הדק היטב.

ב. והאיר עינינו בזה הרב ר׳ יהודה יו״ט זלזניק שליט״א.

אסור לגרור הגבינה בשבת במורג חרוץ בעל פיפיות שקורין ראלייי"ו עכ"ל. ומקורו בדברי הריב"ש (שו"ת סימן קפ"ד) וז"ל: אמנם דעתי נוטה לאסור דהוה ליה כההיא דרב פפא דהאי מאן דפרים סלקא חייב משום טוחן. ואף אם נאמר דהיינו לצורך מחר או לבו ביום אבל לאלתר שרי כדעת הרשב"א ז"ל ונאמר שהתיר אפילו בכלי לאלתר היינו בכלי כגון סכין שאינו מיוחד לטחינה. אבל המורג חרוץ שמיוחד לטחינה זו הרי היא כנפה וכברה לבורר ומכתשת לשחיקת תבלין עכ"ל. הרי שחייב הריב"ש על גירור הגבינה בכלי ואפילו אוכלה לאלתר.

וא"כ מוכח מכאן שיש לחייב על טחינת דבר שמעולם לא נטחן[ג], ואף שמעולם לא היה מגובש מעיקרו, וזוהי קושיא גדולה על שיטת הפמ"ג, ומצאתי שהוא עצמו (א"א ס"ק י') הקשה קושיא זו על הריב"ש, היאך חייב בגירור גבינה.

קושיא מגירור גבינה על חיתוך בשר

ונקשה עוד קושיא גדולה על דברי השו"ע שהביא את דברי הריב"ש שחייב על גירור הגבינה, ומוכח א"כ מדבריו שיש לחייב על טחינה שלא בגידו"ק שהרי חייב על טחינת החלב היוצא מבהמה [שבפשטות בהמה אינה חשיבא גידו"ק], ובאותה נשימה פסק את דינו של תרומת הדשן בסימן נ"ו שהתיר לקצוץ בסכין בשר צלוי דק דק ויש כאן סתירה בתרתי:

האחת: היתר קציצת בשר צלוי מבוסס על כך שבהמה אינה גידו"ק ואין טחינה אלא בגידו"ק, וא"כ מדוע חייב על טחינת הגבינה והרי אינה חשיבא גידו"ק.

והשנית: ואפילו אם נאמר שלצורך היתר בשר צלי נדרש עוד תנאי והוא שיהיה הנטחן דבר מאכל הראוי לאכילה מיידית הרי גם כאן בגבינה קיימת מעליותא זו, שראויה מיד לאכילה [כ"כ במג"א ס"ק י"ב].

ואם כן היאך זיכה השו"ע שטרא לבי תרי ופסק כתרתי דסתרי אהדדי, ומצאתי בתוספת שבת שהקשה קושיא זו ותמה היאך לא עסקו בקושיא זו כל האחרונים.

ומחומר הקושיא תירץ העולת שבת שבאמת אין הבדל בין דין חיתוך בשר צלי לגבינה, והקוצץ דק דק בסכין, בין בזה ובין בזה שרי דאיכא בהו

ג. ויש עוד כמה מקומות שמצינו בהם איסור טוחן אף שהיה טחון ועומד, ברמב"ם (פ"ח הט"ו) השף את המתכת חייב משום טוחן, ובשו"ע (ש"ב סעי' ז') דטיט יבש שעל בגדו לא יגררנו דהוי טוחן, וכן מצינו בירושלמי פ"ז משבת שהמגרר חרס חייב, ואף שנאמרו בזה כמה יישובים עדיין לא העלו ארוכה שלימה, הטל אורות תירץ בתירוץ ראשון שלא נאמר כלל זה בדברים שאינם מאכלים [ומאד יוקשה לו מגבינה], ובתירוץ שני יאמר דכל שנתגבש בידי שמים חשיב מגובש מבריתו, ובאג"ט נקט לחלק בין דברים שאינם גידו"ק שבהם יש טוחן את הטחון לדברים שאינן גידו"ק.

תרתי לטיבותא, האחד: דאינן גידו״ק, והשני: דתרוויהו אוכלין הראוין לאכילה מיידית, אלא שהחילוק הוא בכלי שבו נעשית הטחינה דהכא בגבינה מגררה במורג חרוץ והוי עובדין דחול ואסור מדרבנן מחמת הכלי שבו נעשית הטחינה אך באמת לית כאן מלאכה דאורייתא כלל וכך נקט במשנ״ב, אך באמת קשה להפקיע את דברי השו״ע ממקורם בדברי הריב״ש, ואף התוספת שבת הקשה על דברי העולת שבת מדברי הרמ״א בהלכות יו״ט סימן תק״ד שהתיר לגרר את הגבינה במורג חרוץ, ואם היה בזה איסור משום ׳עובדין דחול׳ היה נאסר עלינו לגרר במורג וממש כשם שאסור לשחוק פלפין בריחים שלהם, וסיים ע״ז התו״ש ״ולא הועיל העו״ש כלום בתקנתו״, וכיוון שמוכח בדברי הרמ״א שהבין כי אין בשימוש במורג חרוץ משום ׳עובדין דחול׳ כך בפשטות יש ללמוד גם בדברי השו״ע דהמגרר גבינה יתחייב משום טוחן.

קושיא מדיכת פלפלין על גירור גבינה

ותתעצם הקושיא על הוראה זו שיש חיוב בגרירת הגבינה היאך החמירו בה לעומת הקולא הגדולה שהקילו בדיכת פלפלין, שהרי יש בגבינה שלש מעלות: אינה גידו״ק, וראויה לאכילה כמות שהיא, והיתה טחונה מעיקרה, לעומת הפלפלים שהם גידו״ק ואינן ראוים לאכילה בלא טחינה, ומתחילתן גוש, והיאך התירו בהם.

סיכום שלשת הקושיות בגרירת הגבינה:

א. מדוע יש חיוב טוחן על גרירת הגבינה והא הגבינה טחונה בתולדתה, וא״כ המגרה טוחן אחר טוחן הוא.

ב. השו״ע בסעיף ט׳ התיר לכתחילה לחתך בשר מבושל דק דק, ויסוד ההיתר משום שראוי ומזומן לאכילה, והבהמה אינה גידו״ק וא״כ מדוע לפתע סתר משנתו וחייב בסעיף י׳ על גרירת הגבינה שאף היא אינה גידו״ק ונאכלת כמות שהיא.

ג. בסעיף ז׳ היקל השו״ע קולא גדולה בדיכת פלפלין והתיר לכתחילה לדוכן לקמח דק, ואפילו שהפלפלין הן גידו״ק, ואי אפשר לאכלן כך ללא טחינה, ומתחילת ברייתן מגובשין הם, ומדוע החמיר כ״כ בגבינה לגררה והא אינה גידו״ק וראויה לאכלה, והיתה טחונה מעיקרה.

נשמת אדם, דומיא דמלאכת המשכן

ובנשמת אדם גיליתי ביאור נפלא **ותפעם** רוחי, וזה תורף דבריו: שאמת שאין תנאי ׳טחינה בגידו״ק׳ עומד בפני עצמו וגורם היתר, אלא במידה והמלאכה הנעשית שונה בצורה משמעותית מהמלאכה המקורית, בזה נאמר שאם יתווסף תנאי גידו״ק נתיר לכתחילה את הטחינה, ולכן בקוצץ בשר צלוי שאמנם התוצאה שהבשר נטחן דק דק אלא שכיון שעשה זאת בסכין לעומת המשכן שעשו זאת בכלי טחינה כגון

מכתשת, וכן הקוצץ את הבשר הצלוי שראוי לאכילה כבר לפני קציצתו לעומת אומני המשכן שטחנן סממנים שאי אפשר לצבוע בהם לולי הכתישה[ד], וכבר בשני שינויים אלו סברו רבים מהראשונים להתיר את הטחינה אלא שהרא"ם והאו"ז עדיין דימו זאת לטחינת המשכן ולכן במידה ויתווסף שינוי נוסף בעצם החומר הנטחן שאינו גידו"ק לעומת מעשה המשכן שהיה בסממנין הגדלים מן הקרקע נתיר את הטחינה דלא דמיא כלל וכלל למלאכת המשכן, ומינה תלמד דאם יטחן כדרך טוחני המשכן ודאי שיש לחייבו בין בגידו"ק ובין באינו גידו"ק, וראיה לדבר שכתב רש"י שהטוחן רגבי עפר חייב משום טוחן, ועפר ודאי שאינו גידו"ק.

חידוש מחודש, שלש דרגין במלאכת טוחן

ואחר שהניח לנו את אבן הפינה רבינו הנשמת אדם, יש כוח בידינו לבנות את שאר קומות הבנין ולבאר ביאור מחודש בכל יסודי הסוגיא ובזה יתבהר גם היתר 'טוחן אחר טוחן' שהוא שינוי ממאי דהוי במלאכת המשכן אך היתר זה אינו עומד בפני עצמו, ומיבעי לן לצרף אליו עוד שני שינויים[ה] מצורת הטחינה שהיתה במשכן ומצאנו בש"ס ופוסקים ששה שינויים מסוג זה, ויש להבחין שאין שינויים אלו שינויים מדרך הנהוגה בין בני אדם, ולא יחשבו כטוחן כלאחר יד שפטורו ככל עושה מלאכת שבת בשינוי כגון טוחן במרפקו, או

ד. ואגב עסקנו בזה אכתוב חידוש נפלא שחידש לי הרב ר' יהודה דייטש שליט"א בשעה שנשאנו ונתנו בסוגיא זו, שהורה הרמב"ם (פ"ז ה"ה) שהקוצץ הירק דק דק הרי הוא תולדת טוחן וביאר הרב המגיד מאי שנא אב ומאי שנא תולדה, דאב הוא הנוטל חומר כחיטים שאינן ראויות לגבל בהם בצק ועביד קמח, ועתה הקמח שלפנינו השביח בצורה מהותית מהחיטים שקדמו לו שהרי ראוי למלאכה שהחיטים לא היו ראויות, אך הקוצץ הירק דק דק אמנם עשה פעולה דומה לטחינה אך לא השביח שום דבר בצורה מהותית דהרי ירק היה וירק נותר ולכן חשיב מלאכה, והוקשה לי מדוע התנה הרמב"ם (פכ"א הי"ח) שיקצוץ את הירק לבשלו ובפרי שראוי לאכילה כמות שהוא פסק אין טחינה בפירות, והא כבר בקציצה דק דק מתחייב כדין תולדה, אלא שיש לבאר ששני דינים יש האחד שבח הנראה לעינים והוא שיטחן דק דק, אך בזה אין לחייב עד שיהיה שבח מהותי אלא מאי, שיש שבח מהותי הנראה אף הוא לעיניים כטוחן חיטים לקמח שמיד ניכר השבח שהשביח בטחינה וזהו אב דאית ביה תרתי שינוים הנראים לעיניים, האחד מהותי והשני שקצצו דק, אלא שבקוצץ ירק שכדי לבשלו אין השינוי המהותי ניכר לעין דמאן מפיס דירק זה מהני ליה קציצתו ע"מ לבשלו ומראהו ככל ירק קצוץ, על זה הורה הרה"מ דהוי 'תולדה' דקצצו דק דק ואית ביה שבח מהותי אך נסתר ונעלם.

ה. ויש להוסיף ביאור בזה כי נראה שנחלקו הראשונים אם די בשני שינויים או מיבעי שלשה, שהמקילים לקצץ בסכין פירות הראויים לאכילה סברי כי בשני שינויים מצורת המלאכה שהיתה במשכן די להתיר וכשם שהתרנו דיכת פלפלין בשני שינויים דכלאחר יד, אך ייסד לנו התה"ד שיש ראשונים שידרשו גם תוספת שינוי שלא יהיה גידו"ק, ויש לחוש לדבריהם ולכן מיבעי לן להתיר רק בשלשה שינויים מצורת המלאכה שהיתה במשכן.

בקתא דסכינא אלא ענינם הוא דמשני מצורת המלאכה שהיתה במשכן, ולכן יש להבחין בשלש דרגות בעניני טחינה:

א. החמורה ביותר אי עביד טחינה ממש בין בצורת המלאכה [שטחן בכלי המיוחד לטחינה] ובין בתוצאת המלאכה [שטחן עד אשר דק], בזה לא יועיל שישנה מצורת המלאכה שהיתה במשכן לא שנא שינוי אחד או יותר, משום דעביד כתישה ממש, ובשיעור ׳ריסוק בפירות רכים׳ נאריך עוד בזה ונוכיח שכך גם דעת החזו״א.

ב. אי משני מצורת המלאכה שהיתה במשכן, בזה יש ששה שינוים שונים שאם יצטרפו שלשה מהם הרי הפליג מלאכתו ממלאכת המשכן ואינו דומה כלל למלאכה המקורית, וכאן שינויים כאלו יכולים להיות דרכן הנהוגה בין בני אדם אך לא היה כך במשכן.

ג. אי עביד בשינוי מדרך הנהוגה בין בני אדם הרי הוא עושה מלאכת טוחן כלאחר יד ובודאי אי אפשר לחייבו וממילא מצינו התירים אלו בדין טחינת פלפלים ומלח בקתא דסכינא, וכן בריסוק גרוגרות וחרובין ביד של סכין או בעץ הפרור, ובזה שרי אפילו להגיע לתוצאה גמורה של טוחן דהיינו לרסק ולכתוש לעפר דק את הפלפלים או המלח, אך מצד שני אי תהיה כך דרך בני אדם לרסק בצורה כזו ייאסר עליו לטחון כך כיון שאינו משנה מדרך טחינת בני אדם, וא״כ ׳אינו טוחן כלאחר יד׳, ובזה יש לבאר את חומרת הכל בו (הוב״ד בב״י) שאסר לדוך מלח גס בשולי הקערה ע״ג שולחן כיון שאף בחול נוהגים כך בני אדם לדוך מלח.

שלש דרכים לפטור מחיוב

ונוסיף עוד מעט ביאור בזה, שיש בידינו שלש דרכים לפטור אדם מחיוב כשעושה מלאכה גמורה בשבת:

הראשונה: אי יעשה את המלאכה כצורתה ממש אך יעשנה לשם מטרה גרועה והיא נקראת ׳מלאכה שאינה צריכה לגופה׳ ונחלקו בזה התנאים ורבי שמעון פוטר, וזה אינו שייך לענין דידן.

השניה: אם יעשה את המלאכה בצורה משונה שאין דרך בני אדם לעשותה כך, יפטר עושה המלאכה מדין ׳עביד כלאחר יד׳ [וזהו ממש היתר דיכת פלפלין ומלח בקתא דסכינא].

והשלישית: אם ישנה במאי דעביד מצורת המלאכה המקורית שהיתה במשכן הרי פשוט שכאשר אין דמיון בין מעשהו למעשה המשכן הרי זה מותר, ובזה ברור שאם יעשה בשינוי קל עדיין יתחייב חיוב מדרורייתא ובשני שינויים מצינו שנחלקו הראשונים יש שהתירו [והם המתירים קיצוץ פירות הנאכלים], ויש שאסרו עד שיצטרפו שלשה יחדיו ואז אין דומה המלאכה למקור ויש להתירה וכך נבאר בכל מקרה ומקרה.

'ששת השינוים מצורת המלאכה'

א. טוחן את הטחון, 'רשב"ם'

הראשון שבהם הוא טוחן אחר טוחן או טוחן דבר שהיה טחון בתולדתו, ושונה מלאכה זו ממלאכת המשכן בכך שבמשכן נטלו סממנים שהם קשים ודחוסים משורש בריאתם ועתה מדקקו לפירורים משא"כ בשאר טוחן אחר טוחן שאפילו טוחן לבינה קשה כאבן עכ"ז גיבושה נעשה ע"י אדם ואינו דומה לטוחני המשכן, ואין היתר זה עומד בפני עצמו כדמצינו ברשב"א שהתיר את פירור הלחם אך ורק משום התירא דלאלתר.

ב. אינו גידו"ק, 'תה"ד'

שינוי זה נזכר בדברי תרומת הדשן סימן נ"ו ומבוסס על יסוד דברי הגמרא (עה. עג:) אין דישה אלא בגידו"ק ואין עימור אלא בגידו"ק, ואם כן חידש תרומת הדשן שכמו כן אין טחינה אלא בגידו"ק, אך יש להוכיח ששינוי זה אינו שינוי גמור מהא דמצינו שיש בישול שלא בגידו"ק שהרי המדיח קולייס האספנין חייב אף שדגים לכ"ע אינן גידו"ק, ויש להוכיח עוד ששינוי זה אינו כ"כ חזק מדין גירור גבינה שנאסרה אף שאינה גידו"ק, וגדולה מכולם דין מחתך בשר חי לפני העופות שאסרו התרומת הדשן עצמו ויש לבאר ענינו של שינוי זה דלצורך מלאכת המשכן טחנו סממנים שהיו גידו"ק ולכן כל הטוחן באינו גידו"ק הרי הוא משנה מצורת המלאכה שהיתה במשכן אך עדיין אין בזה כוח לפוטרו מחיוב חטאת, וכ"ש להתיר את הטחינה, אא"כ יצטרפו עוד כמה שינויים מסוג זה, ואז הטחינה תתרחק לחלוטין מהטחינה המקורית ונתיר לכתחילה, ויש להביא עוד ראיה שאין כוח בשינוי זה לבדו לגרום היתר שהרי הורה הרמ"א בסעיף ח': "אבל מלח שהיה דק מתחילה ונתבשל ונעשה פתיתין, מותר לחתכו בסכין כמו שחותך הפת", הרי שע"מ להתיר את חיתוך המלח בסכין הוצרך לסברת 'אין טוחן אחר טוחן', והרי המלח אינו גידו"ק ומינה תלמד דאין די בשינוי שאינו גידו"ק.

ג. טוחן לאלתר, 'הרשב"א'

יסוד שינוי זה מדרך טחינה מצאנוהו בדברי תשובת הרשב"א (שו"ת חלק ד סימן ע"ה) וז"ל: מסתברא דהא דפריס סילקא דוקא במחתך דק דק כדי לאוכלו למחר או אפי' לבו ביום ולאחר שעה. לפי שדרכו של סילקא לחתכו דק דק בערב בשולו. וכל שדרכו בכך ומניחו לאחר שעה חייב. **אבל לאוכלו מיד מותר. שלא אסרו על אדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות.** דכענין שאמרו (שבת ע"ד ע"א) לענין בורר היו לפניו שני מיני אוכלין בורר ואוכל. בורר ומניח לא יברור. ואם בורר חייב חטאת. ופירשה אביי דה"ק בורר ואוכל לאלתר. בורר ומניח לאלתר ולבו ביום לא יברור. ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת. **דאלמא כל שאוכל לאלתר כדרך שדרכן**

של בני אדם לאכול אף על פי שיש באותו צד בעצמו חיוב חטאת בשמניח לאחר זמן ואפי' לבו ביום וה"נ דכוותה היא עכ"ל. אלא מאי שמצינו שלא סמך השו"ע על הוראה זו בפני עצמה והשמיטה מפסקי השו"ע, ואפילו בבית יוסף אחר שקיבץ את דיעות המתירים הכריע בזה"ל: ומכל מקום נכון הדבר להזהיר שיחתכום לחתיכות גדולות קצת ושיאכלו לאלתר וכל כהאי גוונא נראה דלית ביה בית מיחוש לדברי הכל עכ"ל. הרי שלא סמך על הוראת הרשב"א ואפילו בפירות הנאכלים כמות שהן, וכן מצינו בדברי הרמ"א בסי"ב לגבי איסור ריסוק גרוגרות **לפני זקנים** שאין להתיר משום שינוי דלאלתר, אלא שיש לתמוה ע"ז שהרמ"א בהמשך סעיף י"ב כתב 'וכל זה לא מיירי אלא בחותך ומניח אבל אם לאכול מיד הכל שרי ולכאורה היא סתירה מפורשת, ויש לומר שדבריו חוזרים על הוראת השו"ע שאסר חיתוך הירק דק דק, וע"ז כתב הרמ"א שלאלתר שרי בירק, אך בחותך לפני זקנים אסר הרמ"א אף לאלתר, **ויש לחדש חילוק גדול בין קוצץ** את הירק שראוי לאכילה גם כך וא"כ חיתוכו אינו ממש כקמח מכיון שאין צורך בכך למרסק לפני זקנים שאינם יכולים לאכול כלל ולכן הריסוק הוא עד אשר דק ממש, ובזה לא נתיר אף אם ישנה כמה שינויים כיוון דעביד ממש טחינה וא"כ אזלה לה הראיה כיון שנאסר הריסוק לזקנים מחמת רמת הדיקוק, וכך נבאר בדברי הב"י שהצריך להזהיר על חיתוך הסלט 'שיחתכו גדולות קצת, ושיאכלו לאלתר' דהא שחותך גדולות קצת הוא שינוי אחד, אך לולא שינוי זה הרי הקוצץ דק דק חייב בכל גווני משום טוחן ממש ולאלתר הוא שינוי נוסף, אך נוכל להביא ראיה שאין די בהיתרא דלאלתר מהא דשרי הרמ"א בסי"ב לפרר את הלחם **לפני התרנגולים** דהואיל וכבר נטחן אין לחוש דאין טוחן אחר טוחן ואי די בהיתר לאלתר מדוע הוצרך הרמ"א להיתר טוחן אחר טוחן.

לאלתר, דוקא בלא כלי מיוחד לטחינה

ואגב עסקנו בגדרי לאלתר, יש להדגיש בזה מה שכתב בביה"ל (ד"ה מידי דהוי אבורר) שכל היתרא דלאלתר מותנה בהא דאינו מחתך בכלי המיוחד לטחינה, כגון מגררת וכדומה שאז אין אפשרות יותר לסמוך על שינוי דלאלתר משום שכמו שבבורר לאלתר הוא דוקא ביד ואסור בכלי המיוחד לברירה ואי יהיה כלי שאינו מיוחד כ"כ כקנון ותמחוי יאסר מדרבנן, כך גם בטוחן לאלתר הוא דוקא בלא כלי המיוחד לטחינה.

ד. ראוי לאכילה כמות שהוא, 'תוספות'

היתר זה שורשו בדברי המתירים טחינת פירות, וביארו התרומת הדשן בהרחבה גדולה, דבשר חי נאסור לקוצצו דק דק לפני התרנגולים, משום שאינו ראוי לאכילתם ללא פעולת הקיצוץ, וא"כ יש חשיבות מיוחדת לפעולה זו, לעומת בשר צלי או מבושל שנתיר לקוצצו דק דק משום שגם כעת הרי הוא ראוי ומזומן לאכילה ולכן פעולה זו שונה ממאי דהוה בטחינת המשכן, ששם כתשו סממנים

שאינם ראויים למלאכתם מלאכת הצביעה ללא הכתישה, ומוכח מדברי השו"ע בסעיף י"ב שסתם והורה "המחתך הירק דק דק חייב משום טוחן" ולא חילק בין ירק ראוי לאכילה ובין שאינו ראוי כמות שהוא.

ה. חיתוך בסכין, שינוי בצורה ובאיכות

שינוי זה מצאנוהו בדברי תרומת הדשן שהתיר לקצץ בשר צלי בסכין וביאר הנשמת אדם שזה שמקצץ בסכין כבר הוא משנה שינוי מדרך טחינה שהיתה במשכן, ששם כתשו וטחנו בכלים המיועדים לכך וסכין הינו כלי חיתוך ולא כלי לטחינה, **ויש עוד שינוי באיכות הטחינה** שהרי הקוצץ בסכין בד"כ אינו קוצץ ברמת דקות גדולה כאדם הטוחן במטחנה או דך במדוכה ואף שישנה אפשרות לטחון בדקות גדולה בסכין רוב המשתמשים בסכין חותכים חתיכות גדולות מעט, ומוכח מדברי השו"ע בסעיף י"ב שסתם והורה "המחתך הירק דק דק חייב משום טוחן" שיש חיוב על חיתוך בסכין.

ו. חדא חדא, 'רב יהודה'

שינוי זה מצאנוהו בגמרא בשבת קמא. שהתיר רב יהודה לדוך פלפלין בקתא דסכינא, ובתנאי שידוך 'חדא חדא' וחלק עליו רבא ואמר כיוון דמשני בהא דכותש בקתא דסכינא תו לא צריך להוסיף שינוי של כתישה 'חדא חדא' ושרי אפילו הרבה יחדיו, ומתוך דברי רב יהודה עולה לכאורה שכשם שדיכה בקתא דסכינא הויא שינוי חשוב להתיר מעשה טחינה הדומה מאד לכתישת סממנים שהיתה במשכן, כך גם 'חדא חדא' יהיה בו כוח בפני עצמו להתיר את דיכת הפלפלין ואפילו במכתשת, ואפילו רבא שחלק על רב יהודה רק טען שכיון דאית לן שינוי דקתא דסכינא תו אין צורך בשינויא דחדא חדא, אך אין זה נכון שהרי מפורשות הורה המשנ"ב בס"ק כ"ג שאם ישחק במכתשת אפילו גרגיר אחד יש בו איסור דאורייתא משום טוחן, וציין ע"ז בשעה"צ כ"ו דחצי שיעור אסור מן התורה, אלא חובה עלינו לבאר שאין שינוי דקתא דסכינא ושינוי דחדא חדא שוין, דכותש בקתא דסכינא הרי הוא משנה לא רק מצורת כתישה שהיתה במשכן אלא אפילו מצורת כתישה הנוהגת בין בני אדם, וא"כ הרי הוא כשאר עושה מלאכה בשבת כלאחר יד ואיסורו מדרבנן ובזה התירו כיוון דאית תרי שינויי או שינוי גמור, אך שינוי דחדא חדא אינו שינוי דכלאחר יד ולכן ברור שמי שיכתוש תבלין במכתשת חדא חדא הרי עובר על איסור כתישה, אלא שזהו שינוי מצורת טחינה שהיתה במשכן, שהם כתשו כמות גדולה ולא חדא חדא, והורה רב יהודה שכדי להתיר את דיכת הפלפלין יש לצרף מזה ומזה, קודם לעשות שינוי גדול של 'כלאחר יד' דהיינו לדוך בקתא דסכינא, ובנוסף יש לשנות מצורת הדיכה שהיתה במשכן, וחלק עליו רבא ואמר שכיוון שעשינו שינוי כ"כ

גדול שהוא דיכה בקתא דסכינא תו א"צ בתוספת שינוי ממאי דהוה במשכן.

חידוש, חדא חדא מצטרף למנין 'שני שינויים'

ונראה לענ"ד לחדש דשרי לכ"ע לכתוש פלפלין חדא חדא בקתא דסכינא ולתוך מכתשת [או במדוך אבן ולתוך קערה] מפני שעדיין יש בידינו שני שינויים האחד שדך בקתא דסכינא והשני שמשני בהא דדך חדא חדא, ורבא רק פליג אדרב יהודה שאם עושה שני שינויים אין צורך בתוספת השינוי דחדא חדא.

למעשה, נביא שלש עשרה מצבים שנידונו בדברי הפוסקים, ונוכיח כעת שאם יצטרפו שלשה מתוך ששת השינויים הללו שענינם שינוי מדרך המלאכה שהיתה במשכן, נתיר את הטחינה לכתחילה:

'יסודי היתר טחינת המאכלים'

מלח גבישי -רק כלאחר יד.

דין מלח הובא בתוספתא (פט"ו הי"ג) "אין כותשין את המלח במדוך של עץ אבל מרסק הוא ביד של סכין ובעץ הפרור ואינו חושש" ולכאורה דומה מאד דין איסור כתישת מלח לכתישת פלפלין, כיוון שממש עביד כתישה ומפרר לאבק דק את הנכתש, וא"כ הרי עביד מעשה כתישה גמור אלא שבזה שמרסק בשינוי דכלאחר יד הרי אין בו יותר חשש דאוריתא, אך לידי היתר לא הגענו עד שנרסק בשני שינויים לשיטת הרמב"ם.

מלח גבישי, די בשינוי אחד

וא"כ יש לתמוה מדוע התיר השו"ע לכתחילה את ריסוק המלח בשינוי אחד שהרי הזכיר רק כתישה ביד של סכין, והשמיט את הצורך בקערה, ולכאורה מוכח מדבריו שהתיר לכתוש לתוך מכתשת והגר"א נקט באמת לחלק בין פלפלין החמורים למלח הקל וראייתו שהתוספתא התירה לדוך מלח בקתא דסכינא ואילו לגבי דיכת פלפלין הורה רב יהודה דבעינן נמי חדא חדא שזהו תנאי שלא הוזכר כלל לגבי מלח ואף דלא פסקינן כרב יהודה עכ"ז יש אומדנא דפלפלים חמירי, ובשו"ת רב פעלים דחה דברי הגר"א, **אך נראה לבאר בעומק דיוק דברי השו"ע** שחילק בין מלח לפלפלין, דמלח באמת שרי אפילו בקתא דסכינא ומכתשת, ואכן פלפלין חמירי ממלח אך חומרתן דהוו גידו"ק, ולכן הצרכנו בהם שני שינויים בקתא דסכינא ובקערה, אך במלח כיוון דאינו גידו"ק אית תרי שינויי אחריני, וביאור הענין דרב יהודה בעי 'שינוי גמור' דכלאחר יד אך לא הסתפק בכך ודרש גם שינוי של חדא חדא שענינו הוא 'שינוי מצורת המלאכה' ורבא פליג עליה ואמר כי די בשינוי גמור דכלאחר יד, אך ודאי דאם יהיה שינוי אחד דכלאחר יד שהוציאו מידי איסור דאורייתא, ועתה יוסיף ע"ז עוד שינוי מצורת המלאכה, שפיר ודי בזה להתיר

את המלאכה, וכיוון שמלח מצד עצמו יש בו שינוי מצורת המלאכה שהיתה במשכן שהרי אינו גידו"ק, וא"כ הרי יש לנו שני שינויים, אחד דכלאחר יד דמרסק בקתא דסכינא, וכבר לית בזה איסור טוחן מדאורייתא, ואחד שינוי מצורת המלאכה שהיתה במשכן ומהני להתיר טחינה לכתחילה.

חיתוך מלח גבישי בסכין

אך ברור שאסור לחתכו בסכין משום שאין החיתוך בסכין נחשב 'שינוי כלאחר יד', אלא רק שינוי מצורת מלאכת המשכן, ואף שהמלח אינו גידו"ק וא"כ הרי יש לפנינו רק שני שינויים אין די בזה להתיר ואפילו לא לפוטרו, אלא יישאר ע"ז איסור דאורייתא דטוחן, ושינוי דראוי להאכל כמות שהוא לית ביה, דהא כל זמן שהוא מגובש אינו ראוי כלל לאכילה, **ונראה לחדש ע"פ יסוד זה שאם יחתוך את המלח לאכלו לאלתר שרי דהא אית ביה ג' שינויים מצורת המלאכה: דמחתכו בסכין, ואינו גידו"ק, ואוכלו לאלתר.**

ועפ"ז סרה קושיית רע"א (סי' כ') שהקשה על תרומת הדשן מדוע יש במלח איסורי טוחן והא אינו גידו"ק ולדברינו לא קשה כלל דתנאי גידו"ק בפ"ע ואפילו עם עוד שינוי אחד משאת השינויים לא יפקיעו את החיוב עד שיחברו ג' שינויים.

מלח טחון שנתגבש - מותר.

הורה הרמ"א בסעיף ח': "אבל מלח שהיה דק מתחילה ונתבשל ונעשה פתיתין, מותר לחתכו בסכין כמו שחותך הפת", ובזה נתיר אפילו ללא שינוי דכלאחר יד, אך בשילוב של שלשה שינויים מצורת המלאכה:

א. חיתוך בסכין שהוא שינוי שהרי במשכן טחנו בכלים ייעודיים עבור טחינה ואילו סכין משמש לחיתוך, ואף ע"י הסכין אינו כותש כדרך טוחני המשכן אלא רק חותך 'כמו שחותכין הפת' והיינו חתיכות גדולות קצת.

ב. אינו גידו"ק.

ג. טוחן אחר טוחן, שהרי המלח הנ"ל היה טחון לפני שנתגבש בבישול, ואם היה מלח שנוצר מייבוש מי הים הרי בהיותו מים נחשב כמפורר ועומד, וא"כ יחלקו בזה הגר"א הסובר שאין להחשיבו כטחון וממילא שייך ביה עוד טחינה, אך לדעת הפמ"ג שסובר דבעינן מגובש מעיקרו, א"כ גם במקרה של מלח ממי ים עדיין יש להחשיבו כטוחן את הטחון, ונמצא שיחלקו הגר"א והפמ"ג בביאור דברי הרמ"א דהגר"א יעמידם במבשל מלח שעבר טחינת אדם [ומצוי הדבר במלח מחצבי], ואילו הפמ"ג יוקים את דברי הרמ"א בין במלח טחון בידי אדם ובין בטחון ועומד מתחילת ברייתו.

קוצץ פלפלין בסכין - יש מותר ויש אסור.

המג"א בס"ק ט' אסר בזה וז"ל: "ומשמע דלחותכו בסכין אסור וה"ה לכל תבלין ועסי"ב" והאיסור בזה ברור, שהרי פלפלין הן גידו"ק, ואינן ראוים לאכילה כמות שהן, והם מגובשים מבריאתם, וא"כ הא דחותכן בסכין אין בזה די כח להתיר טחינה, אך רמז המג"א 'ועיין סעיף

י״ב׳ וכוונתו לדברי הרמ״א שהתיר אם אוכל לאלתר, אך לכאורה זה סותר ליסוד שהנחנו דאין די בשני שינויים והא כעת יש בידינו רק שינוי דחיתוך בסכין ושינוי דלאלתר, אך באמת שאין זוהי סתירה כלל דהרי מי שחותך פלפלין בחורפא דסכינא אינו יכול לקצוץ כמה יחדיו אלא רק חדא חדא וא״כ נוסף כאן שינוי שלישי.

א. חיתוך בסכין, והמחתך אינו כותש לקמח.

ב. חדא חדא, כיוון שמטבע הדברים, המחתך גרגרים קטנים כפלפלין, אינו יכול לחותכן כמה יחדיו אלא מוכרח לחותכן חדא חדא.

ועד כאן עדיין לא נתיר דהא אית בידינו רק שני שינויים,

ג. אך אם יצטרף עמהם שינוי דלאלתר, נראה שנתיר את חיתוך הפלפלין.

בשר מבושל דק דק בסכין - מותר.

תרומת הדשן התיר בזה ואחריו פסק השו״ע בסעיף ט׳ וז״ל: מותר לחתוך בשר מבושל או צלי, דק דק בסכין, עכ״ל. וההיתר כאן מבוסס על שלשה התירים:

א. חיתוך בסכין

ב. הבשר נאכל כמות שהוא אפילו ללא חיתוך וממילא הקוצצו חותך כדרך החותכים בסכין חתיכות גדולות קצת ואינו עושה ׳בשר טחון׳.

ג. בשר בהמות ועופות אינו גידו״ק.

בשר חי לפני עופות - אסור.

מקור האיסור מדברי תה״ד והביא הרמ״א דבריו בסעיף ט׳ וז״ל: אבל אסור לחתוך דק דק בשר חי לפני העופות, דהואיל ואינן יכולין לאכלו בלא חיתוך, קמשוי לה אוכל, עכ״ל. וכאן ישנו חידוש יסודי בהלכות טחינה, שהרי יש לפנינו שלשה שינויים ועכ״ז נאסר החיתוך שהרי

א. מחתך בסכין

ב. אינו גידו״ק

ג. מחתכו לאלתר, ולישנא דהרמ״א תוכיח שכתב ׳לפני העופות׳.

אך אין לדון להוסיף שינוי להיתר מכוח ׳ראוי לאכילה׳ משום שלאכילת אדם אינו ראוי כל עוד הוא חי, ואף שעקרונית ראוי הבשר בשופי לאכילת כלבים, אך בפועל איש אינו מאכיל בשר חי כשר לכלבים אלא מניחו לאכילת עופות כשהוא מקוצץ או ימתין ויבשלו לאכילת אדם וא״כ הרי בשר חי שאינו מקוצץ אינו ראוי לכלום, כך ביאר בתה״ד.

קושיא גדולה, מדוע נאסר קיצוץ הבשר, וחידוש עצום

ובאמת יש להבין מדוע נאסרה פעולת חיתוך הבשר והא איכא שלשה שינויים והרי אפילו התירו חיתוך גידו״ק כירק וגרוגרות דק דק לפני החפצים לאכול לאלתר כיוון שיש שלשה שינויים, ויש לחדש יסוד גדול, אם המאכל אינו ראוי לאכילה כמות שהוא עד שיחתכנו

דק דק בפשטות רמת החיתוך היא כטחינה ממש, אך אם המאכל ראוי לאכילה כמות שהוא, סתם חיתוך הוא אינו דק כקמח אלא גדולות מעט, וממילא כאן בקוצץ הבשר כיון שמדובר בעופות שאינו יכולין לנשוך ובבשר שאינו מתפרק בשעה שנוקרים בו, ממילא החותך לאכילת עופות מוכרח לטוחנו לרמת 'בשר טחון' והרי הוא כטוחן ממש ומה הועיל בכך דשינה כמה שינויים מצורת המלאכה, דהני שינויים מועילים רק כאשר תיעשה תולדת טוחן שהוא קציצת ירק או קציצת בשר אך לא בטוחן ממש, ובזה יתבארו דברי הרמ"א שתמהו עליהם האחרונים "דהואיל ואינן יכולין לאכלו בלא חיתוך, קמשוי לה אוכל" והא סברת שוויי אוכלא בסימן שכ"ד היא סברת היתר והיאך השתמש הרמ"א בזה להטעים את האיסור אך ע"פ דברינו ניחא דבא הרמ"א להשמיענו שכיון שאין העופות יכולין לאכול ללא חיתוך ממילא מוכרח האדם החותך לקצצו לחלקיקים דקים ע"מ לשוויי אוכלא, ואחר היסוד המחודש הזה נוכל לבאר את שלשת הדינים הבאים, קציצת ירק, חיתוך גרוגרות לפני זקנים, וחיתוך גרוגרות לפני בחורים.

קציצת ירק דק דק - יש אסור ויש מותר.

הורה השו"ע בסי"ב וז"ל: המחתך הירק דק דק חייב משום טוחן, עכ"ל. ומכיון שלא חילק בטיב הירק אפשר לומר שאפילו מיירי בירק הנאכל כמות שהוא, ובכ"ז פשוט שכך יהיה הדין משום שיש בידינו רק שני שינויים:

א. שקוצץ בסכין.

ב. שנאכל כמות שהוא חי.

וכתב ע"ז הרמ"א וז"ל: וכל זה לא מיירי אלא בחותך ומניח, אבל אם לאכלו מיד, הכל שרי מידי דהוי אבורר לאכול מיד דשרי, עכ"ל.

ג. הרי שאם יתווסף עוד תנאי אחד והוא 'לאלתר' יש בידינו היתר.

ריסוק גרוגרות לפני זקנים - אסור.

מקור דין זה מתוספתא מסכת ביצה (פרק א הלכה יט) "אין מרסקין דבילה וגרוגרות וחרובין לפני הזקנים ביום טוב אבל מרסק הוא ביד של סכין ובעץ הפרור ואינו חושש" ונפסק ברמ"א בסעיף י"ב וז"ל: וה"ה דאסור לחתוך גרוגרות וחרובים לפני זקנים, עכ"ל. ויש להבין מה בא לחדש ולהוסיף על דברי השו"ע שפסק "המחתך הירק דק דק, חייב משום טוחן" דהתם מיירי בגידו"ק ויכול לאכלו כמות שהוא אך לא לאלתר, אלא ברור דהכא סברת האיסור שונה מדין חיתוך הירק דק דק. וכאן יש לדקדק בלשונו של הרמ"א שנקט 'לפני זקנים' שנראה דבא להשמיענו באמרו 'זקנים' דדוקא לפני זקנים שאינם יכולים לאכלו אסור אך לפני בחורים נתיר בשופי, ועוד נדייק מלשון 'לפני' דמיירי בלאלתר, ועכ"ז אסור וא"כ יש בידינו רק שני שינויים:

א. חיתוך בסכין [ואף שהתוספתא נקטה לשון 'ריסוק' מדברי הרמ"א ששינה משמע דהיא היא.

ב. לאלתר.

קושיא גדולה, מדוע אין הגרוגרות 'ראויות לאכילה'

אך לכאורה אי אפשר לומר שנחשבות הגרוגרות יכולות להאכל כמות שהן כיוון שהזקנים אינם מסוגלים לאכלן, אך יש לדחות הבנה זו מכח דברי תה"ד שקבע בהגדרת 'ראוי להאכל' לגבי חיתוך בשר חי לעופות שאם היה מדובר בבשר שאינו כשר שמאכילים ממנו לכלבים, היה נחשב בשר זה כראוי לאכילה גם לעופות, ואין קובעים הגדרת ראוי או לא ראוי לפי מי שחותכין לפניו אלא לפי ייעוד הבשר [כ"כ הביה"ל בסי' שכ"א ד"ה לפני זקנים, וכן בביה"ל סי' שכ"ד ד"ה ועיין לעיל, ודלא כמג"א דקובע על פי מי שחותכין בשבילו בין באדם ובין בבהמה] וא"כ אף כאן יש לומר שייחשבו הגרוגרות והחרובים ראויים לאכילה כמות שהן ומדוע נאסרו לחתכן לפני הזקנים, שהרי אית בידן שלשה שינויים.

ואמנם למג"א לא יקשה כלל קושיא זו דשיטתו דהגדרת 'ראוי לאכילה' נקבעת לפי מי שנחתך בשבילו וא"כ כיוון שהזקנים אינם יכולים לאכלו ממילא נחשבות הגרוגרות כאינם ראויות לאכילה, ואה"נ לפני בחורים נתיר את החיתוך, אך אליבא דיסודו של תה"ד דאזלינן אחר רובא דעלמא היאך אפשר ליישב, וביותר יקשה על הביה"ל שחלק על המג"א וטען בתוקף דאזלינן אחר רובא דעלמא, ומדוע לא אזלינן בתר רובא דעלמא ונדחק המשנ"ב לומר שמכיוון שגרוגרות הם גידו"ק לא אזלינן בהו אחר רובא דעלמא, ולפ"ד בין לפני זקנים ובין לפני בחורים הכל אסור.

חידוש, חותך לזקנים טוחן ממש

אך על פי מה שייסדנו דאי יטחן ממש לא יועיל בזה מאי דישנה אפילו ארבעה שינויים מצורת המלאכה, נאמר אף הכא דכיוון דמאכיל לזקנים הרי הוא מוכרח לטחון עד דק ע"מ שיצליחו לאכול וממילא הרי הוא עביד אב מלאכה דטוחן ולא יועילו השינויים, אלא מאי שזקנים בדוקא ואם יחתוך לבחורים שרי משום ששיניהם עדיין בתוקפן הרי הם יכולים ללעוס גם כך ובסתמא החותך לצעירים אינו מרסק עד דק.

ריסוק גרוגרות לפני בחורים – מותר.

בזה נתיר בשופי משום דהוי ממש כמחתך את הירק לאכלו לאלתר שהתיר בזה הרמ"א בסי"ב, ויש כאן שלשה שינויים:

א. חותך בסכין חתיכות גדולות קצת [שהרי ראוי לאכילתן גם כך וא"כ אין לחותך צורך לקצץ עד דק].

ב. ראוי לאכילת בני אדם גם קודם החיתוך, וכ"ש הכא שמחתך לפני הבחורים ששיניהם חזקות ויכולים ללועסן גם כך.

ג. לאלתר.

פירור לחם לפני תרנגולים – מותר.

בזה יש להתיר שהרי יש לפנינו שינוי שהוא 'פירור ביד' ואפילו יש לומר שהוא שינוי יותר גדול ממחתך בסכין, וכאן ודאי שמדובר בחתיכות גדולות קצת ואינו טוחן עד דק, כיוון שטבע הלחם שאינו מדובק ממש ולכן אחר הפירור לחלקים ממשיכים התרנגולים לפררו לגודל הראוי להם בניקוריהם [משא"כ באכילת בשר חי שכולו גוש אחד ואם לא אחתוך לחתיכות דקות מאד עדיין לא יוכלו העופות לאכלו].

א. מפרר [נראה שפירושו שמפרר ביד, אבל גם אם מפרר בסכין עדיין יש בידינו שינוי הגון].

ב. טוחן אחר טוחן.

ג. לאלתר, ולשון הרמ"א תוכיח שכתב 'לפני תרנגולים'.

אך יש להבין מדוע הוצרך הרמ"א לטעם דאין טוחן אחר טוחן, והא איכא בידן שלשה שינויים אפילו ללא האי טעמא, כיון שהלחם ראוי לאכילת אדם ללא פירור ואי חזי לאדם חשיב חזי לבהמה או לתרנגולים וכמו שייסד הביה"ל בסימן שכ"ד בענין חיתוך בשר נבילה הראויה לכלבים לפני עופות, אומר לך דיסוד זה תליא באשלי רברבי והמג"א פליג עליה וקסבר שהכל מוגדר על פי מי שמפררים בשבילו וא"כ לדברי המג"א גם כאן הלחם אינו נחשב ראוי לאכילה גם מבלי פירור, אך הביה"ל יתרץ כמו שביאר במשנ"ב בענין גרוגרות וחרובין לפני זקנים שהחמירו בהם אף שראויות לצעירים, מחמת דהוו גידו"ק וגם כאן הלחם העשוי מחיטין הוא גידו"ק והחמירו בו יותר מבשר.

ריסוק שחת וחרובין לפני בהמה – אין בזה משום טוחן.

בזה יש לנו משנה שלימה "אין מרסקין את השחת ואת החרובין לפני בהמה" והורה כן בשולחן ערוך סימן שכד סעיף ח וז"ל: "אין חותכין שחת (פי' ירק של תבואה שנקצר טרם נתבשלה התבואה) וחרובין לפני הבהמה, בין דקה בין גסה, משום דבלא חיתוך נמי חזי לאכילה" ויש לנו לשים לבנו שאף שנאסר הריסוק הנ"ל, לא נאסר מדין טוחן אלא רק מדין טירחא דלא צריכה שאסורה בשבת למיטרח באוכלי בהמה אם יש יכולת בידה לאכול כך, ואך עלינו להבין מדוע הותר לנו הריסוק:

א. חיתוך בסכין, אך לא לחתיכות דקות משום שאין צורך בזה דהרי:

ב. הבהמה יכולה לאכלו ממש כך שהרי נאסר הריסוק מדין 'מיטרח באוכלא'.

ג. לאלתר ולישנא דמתניתין והשו"ע תוכיח דתנו 'לפני הבהמה'.

ואם כן דין ריסוק שחת וחרובין לפני בהמה דומה להפליא לדין חיתוך גרוגרות וחרובין לפני בחורים.

גבינה בסכין - מותר גמור.

כאן באנו למצב שיש בו יותר שינויים מכל שאר המקרים:

א. חיתוך בסכין, ואינו מחתך לרמה דקה ביותר כיוון ש:

ב. יכולה הגבינה להאכל, ואפילו כמות שהיא [בדוחק].

ג. אינה גידו״ק.

ד. הגבינה היתה בתחילה חלב והרי היא כטחונה ועומדת.

ולכן אין ספק שנתיר את חיתוכה, ואפילו ללא חיתוך לאלתר, ויש להקשות[1] שבחיי אדם (כלל י״ז) הורה להתיר את חיתוך הגבינה בסכין דק דק אך ורק לאלתר ואפשר דהוא ס״ל דלא כמג״א ואין הגבינה נאכלת כמות שהיא וממילא אזל ליה שינויא דיכול להאכל, ועדיין יש לומר דהחיי״א ס״ל כהגר״א שטוחן אחר טוחן שייך רק בדבר שנטחן ממש בידי אדם ולא בטחון ועומד.

גבינה במורג חרוץ - אב מלאכה.

כאן אף שיש בה את כל המעלות שמנינו לעיל, חידש הריב״ש [שהוא מקור דין זה], שיתחייב המגרר את הגבינה כדין טוחן מדאורייתא, ויש לבאר בזה שכיוון שמשתמש לצורך הגירור בכלי המיועד לטחינה, ואף כותש ומגרר בו את הגבינה לקמח דק מאי מהני כל הני שינויים מצורת המלאכה והא עביד טחינה ממש, ויש להטעים בזה שהקוצץ דק דק הרי הוא חייב משום תולדת טוחן, וביאר המ״מ מאי בין אב לתולדה דאב הוא הפועל שבח ניכר בנטחן כגון חיטים וטחנן לקמח אך בקוצץ אף שהפך גוש לחלקים קטנים עכ״ז לא השביחו ממאי דהוה בצורה משמעותית דירק היה וירק נשאר, ולכן יש לבאר שכל מאי דאיכא לשנות בצורת המלאכה ע״י ׳ששת השינויים׳ זה רק כאשר עושה תולדת טוחן אך כאן שמגרר את הגבינה הרי הוא עושה אב מלאכת טוחן, ולא יועילו כל השינויים.

מצה במגררת - אב מלאכה.

בזה פשוט וברור שתאסר הטחינה ויתחייב הטוחן כדין ׳אב מלאכה׳ שהרי משתמש בכלי המיועד לטחינה וא״כ פעולת הגברא היא פעולת טחינה ואף בתוצאה מגיע לתוצאה של טוחן ממש שהופך את הנטחן לקמח דק, ואגב עסקנו בהא נעורר לגבי טחינת וכתישת תרופות במטחנת תרופות ייעודית, שלפמשנ״ת נוגע בחיוב חטאת ויש להזהר בזה, ולא אכפת לן אי הוי גידו״ק או אוכלין כיוון שטוחן ממש, ובזה יש לבאר את חומרת השו״ע בסימן ש״ב סעיף ז׳ שהורה ״טיט שעל בגדו משפשפו מבפנים דלא מוכחא מלתא לאתחזויי כמלבן, אבל לא בחוץ דדמי

---

1. ועורר בזה הרב ר׳ אריה פלדהיים שליט״א.

למלבן ומגררו בצפורן. ויש מפרשים דה"מ לח, אבל יבש אסור דהוי טוחן" והיו שהקשו היאך חייש לטוחן והא אינו גידו"ק, והרי טוחן את הטחון, ולפי דברינו ניחא דבמאי דמפרר את הטיט לאבק חייב בכל גווני.

'הדוגמאות שדנו בהם הפוסקים'

בדרך קצרה, מעלות וחסרונות:

1. **ריסוק גרוגרות לפני זקנים:** יתרונות: א. חיתוך בסכין, ב. לאלתר, ג. ראוי לאכילה כמות שהוא. ומצד שני יש בו חיסרון אחד: גידו"ק, ואף דאית ביה ג' שינויים אסור משום שהמחתך הרי הוא מקצץ לרמת טחינה דקה וא"כ אף אם היית מוסיף עוד שינוי כגון אינו גידו"ק לא מהני שהרי יוצר טחינה ממש.

2. **ריסוק גרוגרות לפני בחורים:** א. חיתוך בסכין, ב. לאלתר ג. ראוי לאכילה, ושרי כיון שאינו צריך לקצץ לרמת טחינה, ולכן בסתמא מיירי בחתיכות גדולות קצת. חסרונות: א. גידו"ק. ב. לא נטחן מעולם.

3. **מלח טחון ונתגבש:** א. חיתוך בסכין, ב. אינו גידו"ק, ג. טוחן אחר טוחן, ואע"פ שאינו ראוי לאכילה כך שרי דאית ג' שינויים [ואינו טוחנו דק דק אלא פורסו], ואין צורך בלאלתר.

4. **מלח גבישי:** יש רק שני שינויים: א. חיתוך בסכין, ב. אינו גידו"ק, וכיון שחסר אין טוחן אחר טוחן נאסר החיתוך, **ובפשטות אם יאכל לאלתר שרי.**

5. **גבינה בסכין:** כמה מעלות טובות יש בה א. חותך בסכין, ב. אינה גידו"ק ג. טחון מעיקרה ד. ראויה כך לאכלה מיד, וברור שנתיר ללא פקפוק.

6. **גבינה במורג חרוץ:** אף שיש בה את כל המעלות שמנינו לעיל, ואפילו יש דרך להעמיד באוכל לאלתר, ועכ"ז אסור וחייב משום טוחן, ויש לבאר עומק הענין כיוון דעביד כדרך טחינה לא יועילו כל הני שינויי אל מול מעשה הטחינה הגמור.

7. **מפרר לחם לתרנגולים:** א. מפרר ביד ואינו חותך בסכין [ואפילו יותר שינוי מחותך בסכין] ב. טוחן אחר טוחן, ג. לאלתר, אך מצד שני, יש בו חסרונות: א. גידו"ק, ב. אינו ראוי לאכילת התרנגולים [אך עכ"ז ראוי לאכילתם אחר פירור קל וא"צ לטחון עד דק].

8. **בשר צלי:** א. חותך בסכין, ב. אינו גידו"ק, ג. ראוי לאכילה כמות שהוא, ואית ג' שינויים ולכן שרי אפילו שאינו אוכל מיד, ולא נטחן מעולם.

9. **בשר חי לפני עופות:** א. מחתך בסכין, ב. אינו גידו"ק, ג. לאלתר, ואפילו שיש ג' שינויים עכ"ז נאסור את החיתוך, מכיוון שאינן יכולין לאכלו עד שיחתוך דק דק שהיא רמת טחינה הוי טוחן.

10. **פלפלין בקתא דסכינא:** יש בו את כל הנתונים לאיסור, א. גידו"ק, ב. אינו טחון מעיקרו, וכ"ש שלא נטחן, ג.

אינו ראוי לאכילה כמות שהוא, ד. לא לאלתר, ה. שאינו צריך את שינוי ׳חדא חדא׳, ו. **וגדולה מכולם שכותש לאבק דק** וא״כ מלאכתו דומה לחלוטין לטוחן המקורי והוא ׳אב מלאכה׳ ועכ״ז התרנו בהו, אך הכא שרינן אך ורק על פי יסוד היתר ׳כלאחר יד׳ בלבד ולא מכוח ׳ששת השינויים׳.

11. **מחתך פלפלין בסכין:** יש רק שני שינויים, שחותך בסכין, והא דעביד חדא חדא, ולכן אסור וכך הורה מג״א אך רמז שאם יחתכם לאלתר, שרי והטעם ברור שהרי איכא ג׳ שינויים.

12. **ריסוק שחת וחרובין לפני בהמה:** א. חיתוך בסכין, ב. לאלתר, ג. נאכל בשופי ע״י בהמות גדולות ואפילו לקטנות ולכן אינו טוחן עד אשר דק. ואפילו דהוי גידו״ק, אין בזה טוחן [וממש כריסוק גרוגרות לפני בחורים], אך עכ״ז נאסר משום ׳מיטרח באוכלא׳.

13. **פירות וירקות:** א. חיתוך בסכין דק דק [אך אינו כקמח שהרי ראוי גם כך לאכילה], ב. נאכל כמות שהוא, ואסור משום דהוי רק שני שינויים, ויש לנו לעומת זאת חסרונות: א. דהוא גידו״ק, ב. ולא לאלתר, **ואמת שאם יאכל לאלתר שרי כהוראת הרמ״א** כיוון שנתווסף שינוי שלישי.

14. **מצה במגרת [רי״ב אייז״ן]:** בזה פשוט שאסור מכל וכל, שהרי מגרר בכלי טחינה והופך את הנטחן לקמח דק וא״כ הרי פשוט שייאסר דהוי ׳אב מלאכת טוחן׳ [ויותר חמור מגבינה במורג שהרי הפת היא גידו״ק].

'ריסוק פירות רכים'

שיטת הביה"ל
שיטת החזו"א
חידוש עצום, מחתך לזקנים אזלינן בתר רובא דעלמא
ביאור לשון התוספתא והרמ"א
'ריסוק וריכוך בנגה'
'מרסק פרי רך'
'בכף או בידית הכף'
שינוי אחד או שני שינויים

• • •

בתוספתא מסכת ביצה (פרק א הלכה יט) שנינו: "אין מרסקין דבילה וגרוגרות וחרובין לפני הזקנים ביום טוב אבל מרסק הוא ביד של סכין ובעץ הפרור ואינו חושש" ונפסק ברמ"א בסעיף י"ב וז"ל: וה"ה דאסור לחתוך גרוגרות וחרובים לפני זקנים, עכ"ל.

ובמגן אברהם ס"ק י"ד ע"ד הרמ"א שאסר לחתוך גרוגרות וחרובין לפני הזקנים וז"ל: מ"ש כאן בשם התוספתא זה אינו דהא קתני בתוספתא אין מרסקים גרוגרות וכו' אבל מרסק הוא ביד של סכין ואי אמרינן דמרסק היינו חותך קשה היאך אפשר לחתוך ביד של סכין לכן נ"ל דמרסק היינו כותש בקורה כמ"ש סי' ש"ך ס"ב דאסור אלא מרסקו ביד של סכין וכן קתני בתוספתא בריש' גבי מלח ע"ש וכמ"ש ס"ח, ומ"מ נ"ל שהדין אמת דאסור לחתוך גרוגרת כיון שהוא ג"ק, וכמ"ש ס"ט, ומשמע דלפני מי שיכול ללועסו כך שרי עכ"ל.

ויש לחלק דבריו לשלשה חלקים:

א. ברישא הוכיח שהרמ"א שינה מלשון התוספתא, ונקט חיתוך במקום ריסוק, וביאר את החילוק בין חיתוך לריסוק.

ב. ואחר הודה לעיקר דינו של הרמ"א.

ג. ובסיפא הורה שלפני מי שיכול לאכול גרוגרות נתיר את החיתוך.

ונעיין בסו"ד שהורה כי האיסור שהשמיענו הרמ"א שייך רק לגבי זקנים, ובדוקא כתב הרמ"א 'לפני **זקנים**' אבל לפני בחורים שיכולים לאכלו כך

מותר, ולכאורה יש להבין היאך התיר את חיתוך הגרוגרות לפני מי שיהיה, והא כבר פסק השו״ע ״המחתך את הירק דק דק חייב משום טוחן״ ומאי שנא גרוגרות מירק, וחובה עלינו לבאר שדייק המג״א גם את מילת ׳**לפני** הזקנים׳ ומיירי בחותך ואוכלים הזקנים לאלתר, ועכ״ז כיוון שאינן יכולין לאכלו נאסר החיתוך ואין **אומרים דאזלינן בתר רובא דעלמא שיכולים לאכול גרוגרות בשופי**, אך אם יהיה תוספת שינוי מצורת המלאכה ויחתוך לפני מי שיוכל לאכלו נתיר לכתחילה את החיתוך משום שיש בידינו שלשה שינויים: **א.** חיתוך בסכין, **ב.** יכולים לאכלו כמות שהוא, ג. לאלתר, ובהצטרף כל הני איכא התירא והכל בא על מקומו בשלום.

שיטת הביה״ל

אלא שבביה״ל (ד״ה לפני זקנים) יצא להקשות על דברי המג״א, ואסר מכל וכל את חיתוך הגרוגרות בין לפני זקנים ובין לפני בחורים, ולכאורה יש להקשות על דברי הביה״ל שתי קושיות:

האחת: מדוע אסר לחתך גרוגרות לפני צעירים והא ברור שלפני צעירים לית לן סברא לאסור וכבר הורה הרמ״א בסי״ב דאפילו מחתך ירק לאכלו לאלתר שרי.

והשנית: אם לצעירים מותר יש להתיר אף לזקנים, דהא שיטת הביה״ל בשני מקומות שאזלינן בתר רובא דעלמא, א. בהיתר חיתוך בשר מבושל לפני מי שאינו יכול לאכלו כך, ב. בהיתר חיתוך נבילה לפני עופות שאף שהעופות אינן יכולין לאכלו כך, עכ״ז כלבים ושאר חיות גדולות יכולות לאכלו כך בלא חיתוך או בחיתוך גס.

וע״מ לתרץ את הקושיא השנית נדחק מעט המשנ״ב וחילק שאזלינן בתר רובא דעלמא רק כאשר הדבר הנטחן אינו גידו״ק, אך אם יהיה גידו״ק לא אזלינן בזה אחר רובא דעלמא אלא רק אחר מי שחותכין למענו.

ובענין הקושיא הראשונה מוכח מדברי הביה״ל שהבין כי הרמ״א שאסר לחתך גרוגרות לפני הזקנים מיירי בשלא לאלתר ולשון ׳**לפני** הזקנים׳ לאו דוקא, וא״כ דבריו צודקים מאד שאסר את חיתוך הגרוגרות בין לפני זקנים ובין לפני צעירים, דהא איכא לפנינו במחתך לזקנים יתרון אחד: והוא חיתוך בסכין, אך כמה וכמה בעיות: **א.** גידו״ק **ב.** אינו יכול לאכלו כמות שהוא, ג. אינו לאלתר, וברור שנאסור מכל וכל, ואפילו לצעירים איכא בידן רק שני שינויים: **א.** חיתוך בסכין, **ב.** ראוי לאכילה כמות שהוא, ואין די בזה כדי להתיר, ולמסקנת הביה״ל אין להתיר את החיתוך שלא לאלתר בין לפני זקנים ובין לפני בחורים, וקשה על דבריו מדיוק לשון הרמ״א שכתב ׳לפני׳ ולפי הביה״ל לאו דוקא, וכן כתב הרמ״א ׳זקנים׳ ולפי הביה״ל גם לשון זו לאו דוקא.

ועוד יש להבין בדברי הביה״ל במאי שרצה לבאר שכך למד המג״א שהכל תלוי באם יכול לאכלו כך או לא ולכן לפני זקנים אסור שאינן יכולין לאכלו, ולפני בחורים שרי כיוון שיכולין

לאכלו, ותימא דלפי זה היאך יבאר המג"א את חיוב המחתך ירק דק דק, והא בסתמא ירק ראוי להאכל כמות שהוא ומה בין חיתוך ירק לבין חיתוך גרוגרות לבחורים.

ולמעשה נראה שיורה הביה"ל[א] דאם אינו לאלתר נאסור לחתך גרוגרות בין לזקנים ובין לבחורים, ואם יהיה לאלתר, נתיר בין לזקנים ובין לבחורים.

שיטת החזו"א

והחזו"א (או"ח סי' נ"ז בד"ה ואמנם) אחר ששמע את קושית הביה"ל הקשה שלש קושיות על הבנה זו:

א. דלשון לפני משמע דהוא לאלתר.

ב. ואף אם תדחק שאינו כן, ואם יכתוש לאלתר מותר, מדוע שנה התנא בלשון שיש בה לטעות ולאסור אפילו לאלתר.

ג. ובסיפא דברייתא התירה רק ע"י שינוי דיד הסכין ובעץ הפרור והוי ליה לתנא לפרש דלאלתר שרי ומדוע רחק למצוא התירא רק בשינוי גדול כזה.

ולכן יצא החזו"א לבאר את שיטת המג"א בדרך חדשה, דאכן יש לדייק בדברי הרמ"א את שני הדיוקים הנ"ל, והאיסור הוא אפילו 'לפני', ודוקא באנשים 'זקנים' ואף שיש לנו התירא דלאלתר, עכ"ז יש לפנינו שני מצבים שנאסור אפילו בלאלתר, האחד: בריסוק שהוא אינו חיתוך אלא טוחן ממש, וזהו לשון התוספתא המקורית, ובתחילה סבר המג"א שדוקא בריסוק ייאסר ולא בחיתוך, והשני: אך לבסוף נטה המג"א לאסור גם בחיתוך לפני מי שאינו יכול לאכלו דלא מהני בזה התירא דלאלתר, כיון שאם אינו יכול לאכלו אין החיתוך לאלתר מתירו, ונראה לבאר בדבריו שכל יסוד לאלתר נחשב כדרך אכילה ואם אינו ראוי לו עד שיקצצנו אינו כדרך אכילה.

חידוש עצום, מחתך לזקנים אזלינן בתר רובא דעלמא

ונראה שהוא הבין כהבנת המג"א עצמו, וכהמשנ"ב דלא אזלינן בגרוגרות אחר רובא דעלמא אלא מחשיבין את מי שנחתך בשבילו וכיון שזקנים אינם יכולים לאכלו כמות שהוא אנו מחשיבחן את הגרוגרות כדבר שאינו ראוי לאכילה, אבל נראה לענ"ד שאין צורך לדוחק זה שהרי ודאי שסברת המג"א שקבע כי לא אזלינן בתר רובא דעלמא מוקשה מאד וכמו שהקשה עליו בביה"ל בסימן שכ"ד, ואף סברת המשנ"ב שחילק בין גידו"ק לאינו גידו"ק בגדרי אזלינן אחר רובא דעלמא צריכה ביאור והבנה, אלא אפשר לבאר דאמת שבכל גווני אזלינן אחר רובא דעלמא אך כאן שאני שיש הבדל ברמות החיתוך בין טוחן לזקנים שמטבע הדברים טוחן כקמח דק לבין מחתך לבחורים שאינו מדקק כקמח פשוט כי אין לו צורך לקצץ לרמה כזו, וממש כמו שכתב החזו"א

א. ובמשנ"ב ס"ק מ"ה פקפק בזה.

עצמו לגבי מאכיל לזקנים שדרך לרסק לפניהם (בד״ה ולהאמור) בזה״ל ׳וע״כ דאיירי בריסוק גמור שכן הצורך לזקנים׳ עכ״ל, כך יש לבאר במחתך לצורך מי שאינו יכול לאכול כך שהדרך לקצץ עד דק, ויש בזה חיוב טוחן ממש ככותש, ובזה יש לבאר כמה הוראות:

א. הוראת הרמ״א לחתוך מלח בסכין ׳כמו שחותך הפת׳, מכיון שדרך לכתוש את המלח חשש הרמ״א שאם יתיר את החיתוך בסכין יבואו לגרד את המלח ונמצא עובר על איסור טוחן דאורייתא, ולכן הדגיש ׳כמו שחותך הפת׳.

ב. איסור חיתוך בשר דק דק לפני עופות שאף שיש צדדים רבים להתיר שהרי: **א.** מקצץ בסכין, **ב.** אינו גידולי קרקע, **ג.** לאלתר, כלשון הרמ״א ׳לפני העופות׳, ועכ״ז חייב על כך ומדוע, משום שהעופות אינם יכולים לאכלו וממש כביאור הרמ״א שם ״דהואיל ואינן יכולין לאכלו בלא חיתוך קמשוי ליה אוכל״ והיינו שכיוון שהעופות אינן יכולין לאכלו כמות שהוא ואפילו בקיצוץ דק דק מוכרח המאכיל להפוך את הבשר לבשר טחון וחייב על כך.

ג. איסור חיתוך גרוגרות לפני זקנים לאלתר וכמו שביארנו, שהזקנים אינם יכולים לאכלו וממילא מוכרחים לטחון טחינה דקה מן הדקה.

ד. גרירת גבינה במורג חרוץ שהרי כמה מעלות טובות יש בגבינה: **א.** חותך בסכין, **ב.** אינה גידו״ק **ג.** טחון מעיקרה **ד.** ראויה כך לאכלה מיד, והיה נראה ברור שנתיר את טחינתה ללא פקפוק, אך אף שיש בה את כל המעלות שמנינו לעיל [ואפילו יש דרך להעמיד באוכל לאלתר] ועכ״ז אסור וחייב משום טוחן, ויש לבאר עומק הענין כיוון דעביד כדרך טחינה לא יועילו כל הני שינויי אל מול מעשה הטחינה הגמור.

ה. ריסוק שחת לפני בהמה שאינו אסור משום טחינה [אלא רק אסור מדרבנן משום מיטרח באוכלא] שהרי כיוון שהבהמה יכולה לאכלו כך, ודאי שכוונת המשנה באמרה ׳ריסוק׳ היינו לריכוך וכך ביאר החזו״א עצמו (בד״ה ולהאמור) וז״ל ׳או דמיירי שאינם נפרכים לרסיסים אלא נעשים רכים ואין זה טחינה.

ביאור לשון התוספתא והרמ״א

ועל פי הבנה זו יש לבאר מדוע כתבה התוספתא לשון אין מרסקין לפני זקנים, והיה די לכתוב אין מרסקין גרוגרות דהא ריסוק בכל מצב אסור, ויש לבאר לשיטת החזו״א דלפני בחורים שפיר לרסק דריסוק דידהו הוי ׳ריכוך׳.

וכן יתבאר מדוע שינה הרמ״א מלשון התוספתא, וכתב לשון אין מחתכין, אלא יש לבאר שרצה הרמ״א להשמיענו חידוש דלא תימא שרק בריסוק יש איסור לפני זקנים שכותשו ומרסקו הרבה, אלא אפילו חיתוך לפני זקנים אסור בכל גווני, שמדקקו בסכין והופכו לבשר טחון.

׳ריסוק וריכוך בננה׳

ועפ״ז יש לבאר גם את הוראת החזו״א שאסר לרסק בננה ׳לפני תינוק שאינו יכול לאכול׳ ותימה מדוע הוסיף

גדר 'שאין יכול לאכול' והא לכאורה אם מרסק כבר נאסר משום טוחן, אלא יש ריסוק ויש ריסוק והכל תלוי במי שמרסקים בשבילו דאם אינו יכול לאכול כלל הרי מרסקים כהוגן לצורך אכילתו אך אם יכול לאכול אין מרסקים אלא 'מרככים' ובזה תמה סרה קושית האחרונים ע"ד החזו"א וכמו שכתב באגרות משה (אורח חיים חלק ד סימן עד) וז"ל: אבל בריסוק הבננות נראה שאין לאסור אף לשיטת החזון איש דאין להתיר אף סמוך לאכילה בדק דק כטחינה ממש דענין טחינה הוא כשנעשו פירורין ורסיסין דקין כטחינת קמח וכדומה וזה א"א לעשות ע"י מזלג וכף אלא דנשאר רק חתיכה אחת אך שנעשה רך מאד בלחות הרבה וגם המראה לא נשתנה, והחזו"א בעצמו (בד"ה ולהאמור) כתב שכעין זה לא הוי טחינה דכתב דמיירי שאינן נפרכין לרסיסים אלא נעשין רכין ואין זה טחינה, וכן מסתבר בפשיטות שלכן לא שייך טחינה כלל בריסוק בננות, ולכן לא מובן מש"כ החזו"א דבשחיקת בננות לפני התינוקות בשבת איכא איסור טחינה. וכן הקשו בשש"כ ובחזו"ע שסתר החזו"א משנתו ופעם אסר ריסוק בננה וכתב (בד"ה לענין חיוב) 'לענין חיוב טוחן אין נפקותא בין דבר יבש שמתפרד לרסיסים נפרדים ובין דבר רטוב שמתדבק בטחינתו לגוש עב' ומצד שני כתב שכעין זה לא הוי טחינה דכתב על ריסוק שחת וחרובין לפני בהמה (בד"ה ולהאמור) 'דמיירי שאינן נפרכין לרסיסים אלא נעשין רכין ואין זה טחינה'.

אבל החזו"א כוונתו לבאר כמו שכתבנו, דריסוק שחת לבהמה שיכולה לאכול כמות שהיא, אינו כריסוק שחת לבהמה שאינה יכולה לאכול דהכא הוא ריסוק שכותשו ומפרקו והוא יותר ממחתך דק דק והכא אינו מחתך כלל אלא רק 'מרכך', ועל פי זה יש לחדש בדעת החזו"א דשרי למרוח אבוקדו ושאר פירות רכין ע"ג הלחם כיוון שממרח לצורך מי שיכול לאכלו ואינו צריך לרסק עד דק אלא רק 'מרכך' ודלא כמ"ש בשש"כ, ומוכח מקושיתו על החזו"א דלא נחית לחילוק זה.

'מרסק פרי רך'

ועוד חידש החזו"א דבפרי רך כבננה המרסקו היטב חייב, ויש לבאר בזה שכיוון שמפריד את חלקי הפרי, שאם נניח את הבננה כך ע"מ ליבשה, ודאי שתתקשה היטב כעץ ולכן אין זה שאין בה חלקים מצומדים ומגובשים, אלא שאין ניכר החיבור לעין המתבונן מחמת ריבוי הנוזלים, ואף שאחר הכתישה עדין נשארים חלקי הפרי דבוקים, אין זה אומר שלא פעלה הכתישה כלום אלא ודאי שנכתשו חלקי הפרי ורק אינה ניכרת הכתישה ודמי לטוחן חיטים ביחד עם מים שלסוף אין ניכר פירורן שודאי שחייב, ובשש"כ התיר לרסק אם הפרי נתרכך מעצמו עד שאם יטול חלק אחד יתפרק מהפרי, אך גם בזה יש לעיין כיוון שחיבורו אינו ניכר מחמת ריבוי הנוזלים, ועתה טוחן ממש ומפריד את חלקיו אחד מהשני מה לי רך ומה לי קשה.

׳בכף או בידית הכף׳

והחזו״א אסר לרסק את הבננה בעזרת מזלג או כף שהרי זוהי דרך טחינת מאכלים הנהוגה כיום, ולכן התיר רק בידית המזלג או הכף כדי לשנות, וראיתי שהקשו על דברי החזו״א דמה לי שדרך טחינה כיום בכף והרי במשכן לא טחנו בכף, ולפי מה שהארכנו בשיעור הקודם אין מקום כלל לסברא זו דהכא כדי להתיר ׳שחיקה׳ ייתכן רק ע״י היתר דכלאחר יד, ושינוי מצורת המלאכה אינו ענין לכאן ולא יהיה בו ובעוד כמה שינויים מסוגו כדי להתיר שחיקה ממש.

שינוי אחד או שני שינויים

ויש להבין היאך התיר החזו״א את הכתישה בשינוי של קתא דסכינא, ולדברי המג״א דהתיר לדוך פלפלין בקתא דסכינא ובמכתשת ניחא דלית ליה שני שינויים כלל וכלל אך לפי הבנת הב״י בדברי הרמב״ם יש לנו לצרף שני שינויים האחד שכותש בקתא דסכינא והשני שכותש בקערה, וא״כ הכא במרסק בננה בכף ובצלחת יש רק שינוי אחד, ונראה שרמז לזה באג״מ.

אך לפי מה שביארנו בשיעור ׳הגדרות טוחן׳ אין זה קשה כלל, וכשם שבכותש מלח הוכיח הגר״א מדברי השו״ע דשרי בשינוי אחד דקתא דסכינא וביארנו עומק סברתו דאיכא בידן תרי שינויי אחד שינוי כלאחר יד דעביד בקתא וזה גרם ׳להוריד׳ מאיסור דאורייתא לדרבנן והאי דמלח אינו גידו״ק זהו שינוי שני ומהני ׳להוריד׳ מאיסור דרבנן לידי היתר גמור ומצרפינן שינוי מצורת המלאכה לשינוי כלאחר יד כדי ליצור היתר, ואף כאן נכריח בדעת החזו״א דמרסק לאלתר, ויש לן תרי שינויים: חד שינויא דעביד בידית המזלג והוא שינוי עצום דכלאחר יד, ותוספת שינוי קל בהא דעביד לאלתר והוא שינוי המועיל להצטרף ולהתיר לכתחילה.

בעצרת נידונין על פירות האילן

העמדת ענפי אילנות במים
ביאור מחודש, תרי גווני 'מתקן מנא' בחפצא
שיטת הרשב"א, לולב ומימיו מוקצין הן
פרחים ושושנים
ארבעה מינים במקבלי תורה
להיות אתרוג, 'סרכיה נקט ואתי'
דוד דומה לאתרוג
'עצרת' קבלת תורה, ומשפט על פירות האילן
טעם מחודש למנהג שטיחת העשבים והעמדת אילנות

• • •

ברמ"א סימן תצ"ד סעיף ב' הביא את המנהג לשטוח עשבים בביהכנ"ס ובבתים, ונתן בזה המג"א (ס"ק ה') טעם הגון שכיוון שעצרת הוא זמן שנידונים בו על פירות האילן אנו מתפללים עליהם שיצליחו, ואף שביטל הגר"א את מנהג העמדת האילנות, עדיין נוהגים בקהילות רבות לשטוח עשבים ולהעמיד כדי מים עם פרחים לנאות את הבית ונדון בכמה הלכות, ובעז"ה ניתן עוד טעם מחודש למנהג.

במשנה בסוכה (דף מב.) נאמר: "מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה, ומחזירתו למים בשבת, רבי יהודה אומר: בשבת מחזירין, ביום טוב מוסיפין, ובמועד מחליפין" וכרבי יהודה הורה הרמב"ם (הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ז הלכה כה) "מקבלת אשה הלולב מיד בנה או מיד בעלה ומחזירתו למים בשבת בזמן שהיו נוטלין לולב בשבת, וביום טוב מוסיפין על המים ובמועד מחליפין המים" ואף השו"ע (הלכות לולב סימן תרנ"ד) "מקבלת אשה הלולב מיד בנה או מיד בעלה ומחזירתו למים ותוסיף עליו מים אם צריך, אבל לא תחליף המים ובחה"מ, מצוה להחליפם כדי שישאר לח והדור"

ולכאורה מבואר כאן כי חל איסור מוחלט להחזיר את הלולב בשבת למים, והיה נראה לבאר בטעמא דאיסורא משום טירחא דלא צריכה, אך כתב רש"י בשבת מחזירין - שהרי מכאן נטלום היום, אבל לא מוסיפין מים, כל

שכן שאין מחליפין המים לשפוך את אלו ולתת אחרים צונן מהני, **דטרח לתקוני מנא** עכ״ל. ומוכח א״כ דלא חייש רש״י לטרחא דגברא אלא חייש לתקוני מנא.

העמדת ענפי אילנות במים

וכתב הרמ״א בסימן של״ו סעיף י״א: ומותר להעמיד ענפי אילנות במים בשבת, ובלבד שלא יהיו בהם פרחים ושושנים שהם נפתחים מלחלוחית המים (מהרי״ל). ועיין לקמן סימן תרנ״ד עכ״ל.

וכתב ע״ז במשנה ברורה בס״ק נ״ד וע״ל סי׳ תרנ״ד - ר״ל דשם מבואר דאינו מותר בשבת כ״א להחזיר במים שעמדו בו מכבר בע״ש ולא להוסיף עוד מים צוננים וכ״ש שלא להחליף המים לגמרי ולפ״ז הא דכתב מקודם דמותר להעמידן היינו להחזירן בשבת לתוכן אפילו אם כבר ניטלו מהן אבל לא להעמידן לכתחלה [תו״ש וח״א], **ויש אחרונים שסוברין** דמדסתם המחבר משמע דאפילו לכתחלה מותר להעמידם בכד שיש בו מים מזומנים מע״ש ולא אמרו אלא להוסיף עתה מים משום טרחא יתירה. ודע דביש בהן פרחים שנפתחים מחמת המים אסור לכו״ע אף להחזיר במים שעמדו בהם מכבר.

ובשלמא לדיעה הראשונה דברי המשנה מתיישבים, אלא לדברי הדיעה השניה שהתירה ליתן לכתחילה בכד שיש בו מים מזומנים נראה שהבינו שהגורם ׳המחייב׳ הוא טירחא וכיון שלא טרח הגברא שהרי המים זומנו מאתמול ממילא שרי ליתן לכתחילה, אך היאך יבארו את דינא דמתניתין שנקטה לשון ׳מחזירין׳ וביאר רש״י ׳טרח לתקן מנא׳ הרי שאין כאן דין ׳טירחא בגברא׳ אלא ׳תיקון בחפצא׳, וביותר יקשה על הרמ״א שכתב בסתמא ׳מותר להעמידם׳ ולא חילק אי הוו מע״ש או לא והיה צריך לנקוט בלשונו ׳מותר להחזירם׳, וכן הקשו בהגהות רע״א ובכפות תמרים.

ביאור מחודש, תרי גווני ׳מתקן מנא׳ בחפצא

ונראה לחדש בביאור מחלוקתם, שהדיעה הראשונה שהתירה רק להשיבו למים שהיה בו מע״ש ס״ל דהאי תיקון דחייש ליה רש״י הוא תיקון דשייך בלולב ולכן אם מע״ש נתקן במימיו לית ביה עוד תיקון, אך לדיעה השניה שהתירה ליתנן בכד מזומן מע״ש התיקון הוא בכלי הקיבול.

ונפק״מ נוספת תהיה בשפיכת מים על לולב שאינו נתון בכלי, שהרי אינו מתקן כלי קיבול למים אבל מתקן את הלולב, לדיעה הראשונה יאסר ולדיעה השניה נתיר, ולכאורה אפשר לצדד שכך דעת השו״ע שהורה בסימן שכ״א סעיף י״א ״מותר להשקות את התלוש כדי שלא יכמוש״.

והעירני בני יאשיהו נ״י דלפי שני הצדדים אם לא היה הלולב מע״ש במים, יאסר לנו ליתן בכלי שהזמינו בשבת עצמה לצורך אחר, כגון מילא כוס לשתותה ונמלך דהוי תיקון בלולב ואף תיקון במים.

שיטת הרשב"א, לולב ומימיו מוקצין הן

אך ברשב"א מצינו שהתיחס בדיוק לנידון זה (שו"ת חלק ד סימן ע"ג) שאלת מהו להשקות את התלוש בשבת כדי שלא יכמוש. ואחד מן החברים פשט לאסור מהא דתנן (סוכה מ"ב ע"א) מקבלת אשה מיד בנה ומחזירתו למים בשבת. ואף להחזיר נראה שלא התירו אלא מדוחק.

תשובה: אינו נראה לי כן אם הירקות ראויות לאכול היום. ואין מביאין ראיה מלולב שאינו ראוי לטלטלו בשבת. אלא כדי שלא לכמוש התירו לטלטלו להחזירו בשבת. דמן הדין היה שלא יטלטלהו כלל ואפילו בי"ט. ולאחר שהניחו על גבי קרקע לאחר מצותו אסור לטלטלו וכדאיתא התם בירושלמי. אלא משום הידור מצוה התירו טלטולו וחזרתו בשבת ולהוסיף בי"ט. אבל ירקות הראויות להאכילה ביומן נראה לי שמותר להשקותן כדרך שמותר לטלטלן. עכ"ל.

הרי לנו מפורשות בדברי הרשב"א שאין האיסור משום 'תיקון מנא' וכהבנת רש"י, אלא משום שהלולב הוא מוקצה הרי מימיו שהיה נתון בהם מע"ש הם מוקצין, וברור שאסור לשופכן משום שאסור לטלטלן, ובודאי שאסור להוסיף עליהן מים בשבת כיון שמבטלן מהיכנן, ואף אם מניח את הלולב במים חדשים הרי הוא מבטלן מהיכנן ע"י הנחת הלולב בתוכן, והשו"ע הורה כדברי הרשב"א בסימן שכ"א סי"א[א] ועפ"ז אפשר לבאר בדברי הרמ"א שהתיר לכתחילה להעמיד ענפי אילן במים אפילו שלא הוכנו מע"ש דסמיך על הרשב"א.

ונמצא שיש לנו שלש שיטות בנתינת פרחים לכתחילה למים:

א. דעת הרבה אחרונים [תו"ש, חיי אדם, מג"א, רע"א וכן נקט המשנ"ב בסתמא] דאין ליתן לכתחילה בשום אופן את ענפי האילנות למים בשבת ויו"ט, וההיתר היחיד הוא להחזירם בשבת ולהוסיף מים ביו"ט.

ב. דעת הפמ"ג, ושו"ע הרב: דשרי ליתן לכתחילה במים מזומנים מע"ש ואף שלא נתן בהם את הפרחים.

ג. דעת הרשב"א, ופסק כן השו"ע וכן נראית דעת הרמ"א: כל דבר שאינו מוקצה שרי לטרוח בשבילו וליתנו במים מלכתחילה או להחליף מימיו, וכ"ש דשרי להוסיף על מימיו.

פרחים ושושנים

אך הרמ"א בסימן של"ו הזהיר שלא ליתן ענפים שיש בהם פרחים ושושנים שהם נפתחים מלחלוחית המים, ולכאורה היה נראה לומר שזהו רק איסור מדרבנן שנראה כזורע, אך משמע

א. ובמג"א סקי"ג מוכח שאסר אף אם ראוי לטלטול שהרי כתב: ענפי אילנות. שהוכנו מאתמול לתשמיש ועסי' ש"ח סכ"ג ועסי' תרנ"ד דאסור להוסיף מים בשבת, הרי שאף שנקט שהוכנו מאתמול עכ"ז אסור אפילו להוסיף בהם מים.

בשעה״צ שהבין דאיסור זה הוא מדאוריתא, וצ״ב מאי איכא לחיובא בהכי והאנתלש הענף ואין בו חיות יותר והשושנים הנפתחות הם רק מחמת שהמים נספגים וממלאים את תאי ונימי הפרחים ולכן הם נפתחים, אך אין יותר גידול בדבר תלוש, ואמת שכ״כ מהריק״ש בהגהותיו והביאו בברכי יוסף וז״ל: וכ״כ הרב כנה״ג דמה שנוהגין המון העם לתת טראנדאפי״לאס וקלאויאי״נאס במים הוא איסור גמור. אבל מהריק״ש בהגהותיו כתב דחומרא יתירא היא, דחיטים ושעורים במים הם מצמיחים דבר חדש, אבל ורדים נפתח הסתום ואין שם דבר שלא היה מצוי ואין מי שחושש בארץ מצרים. עכ״ד.

ונמצא שיש מקום להחמיר שלא לתת מתחילה ענפי אילנות במים ואפילו היו מזומנים מע״ש וכ״ש שלא להניח ענפים שבהם פרחים שנפתחים, אך המיקל לתת מתחילה לתוך מים פרחים שעתידים להפתח יש לו על מי שיסמוך ואף שמיקל בזה שתי קולות אחת שנותן מלכתחילה פרחים שלא היו במים וזה על פי דברי הרשב״א, והשו״ע, ואפשר שכך דעת הרמ״א, אך נגד המשנ״ב ועוד הרבה אחרונים שנקטו כרש״י. והשנית: שנותן במים פרחים הנפתחים בשבת, וזה איסור לדעת הרמ״א ע״פ מהרי״ל והסכים עמם כנסת הגדולה, אך מהריק״ש חלק עליהם, ונראה שכך נוטה דעת הברכ״י להורות.

ואגב עסקנו בעניני השקיית צמחים, ובפרט שאנו כעת בערבו של יום מתן תורתנו, נדרוש מעט במושג ׳קבלת התורה׳,

ארבעה מינים במקבלי תורה

א. תלוש שנפתח בנתינה לתוך מים, והוא אדם שהתורה נבלעת בו והוא מקבלה לתוכו אך לפי הגבולות שקיימים בתוכו, ולא עוד אלא שלא תיתכן מציאות גדילה חדשה והוא כדמיון הלומד שאין התורה גורמת בו שום שינוי וגדילה מהותית אלא מיפה אותו, וחסרון זה נובע מחמת שאינו מחובר לדברי התורה אלא בהזדמן.

ב. אילן סרק הנשתל בקרקע, והרי הוא נגדל מעלה אחר מעלה אך תוצאות אור התורה המיוחדות אינן ניכרות בו אלא נשאר כמות שהוא אך גדול וחשוב יותר, והרי הוא משתמש באור תורה לדבר שאינו מיועד לו ונקרא ׳למד שלא לשמה׳.

ג. אילן פרי הנשתל בקרקע והרי כח גידול המים ניכר בפירות, והוא כדמיון האדם הלמד וד״ת עבדין ביה איבין, וזה מעיד על חיבור עמוק לתורה, והוא מוציא מהכוח אל הפועל את אור התורה שמשקהו וכל רואיהם יכירום כי ד״ת נותנין בו כוחם ופועלים את פעולתן על ידו, אך עכ״ז אין הדבר ניכר בו בקביעות אלא בעונת הפירות בלבד ואח״כ חוזר להיות עץ ככל עצי השדה.

ד. אילן האתרוג השתול על פלגי מים, ומלבד שפריו דר עליו כל השנה כולה ולעולם אינו נחסר מפירותיו, יש בו עוד מעלה עצומה שאין בשום עץ הגדל בארץ

ישראל והיא תכונת 'עצו ופריו שוין' שהמים משפיעים אפולו על העץ עצמו והוא הופך להיות 'חפצא של פרי', ובאדם הדבוק בתורה משמעות הדבר שד"ת משפיעים גם על גופו וחלקיו שאינם קשורים לתורה וכולו הופך להיות 'עץ פרי' שעצו ופריו שוה ואדם כזה 'נפעל על ידי התורה' וכולו הופך להיות 'חפצא של תורה'.

להיות אתרוג, 'סרכיה נקט ואתי'

ובמסכת ברכות (דף ט"ז עמוד א) הקורא למפרע לא יצא. **קרא וטעה, יחזור למקום שטעה.** רבי אמי ורבי אסי הוו קא קטרין ליה גננא לרבי אלעזר, אמר להו: אדהכי והכי איזיל ואשמע מלתא דבי מדרשא, ואיתי ואימא לכו. אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דרבי יוחנן: קרא וטעה ואינו יודע להיכן טעה, באמצע הפרק - יחזור לראש, בין פרק לפרק - יחזור לפרק ראשון, בין כתיבה לכתיבה - יחזור לכתיבה ראשונה. אמר ליה רבי יוחנן: לא שנו אלא שלא פתח בלמען ירבו ימיכם, אבל פתח בלמען ירבו ימיכם - **סרכיה נקט ואתי.** אתא ואמר להו. אמרו ליה: **אילו לא באנו אלא לשמוע דבר זה דיינו.**

הרי שלימד רבי יוחנן שאם אדם קרא ק"ש ולא נתן דעתו, ואינו זוכר אם נמצא בפרשה ראשונה או שניה ועדין מבלי משים פתח פיו והמשיך את הפסוק "למען ירבו ימיכם ששייך רק בפרשה שניה, יכול לסמוך ע"ז ולא יחזור לפרשה ראשונה, ויש להבין מדוע אמרו רבי אמי ורבי אסי **'אילו לא באנו אלא לשמוע דבר זה דיינו'**, והא היה עדיף להם לשמוע חידוש זה בבית המדרש מפיו של רבי יוחנן, אלא עומק דבריהם שעתה הם נעשים שושבינים לרבי אלעזר לתקן צרכי חופתו, וא"כ הרי הם עוסקים בקיום מצות גמילות חסדים, ותוך כדי הרגלת גופם בעסק קיום המצוה שמעו את החידוש על **'סרכיה נקט ואתי'** ולכן אמרו לרבי אלעזר 'אילו לא באנו אלא לשמוע דבר זה דיינו' שחידשת לנו שעסק המצוה מרגיל את הגוף להיות 'מוחזק במצות', והיא גופא מה דביארנו בהבנת 'טעם עצו ופריו שוה' שהגוף במקום לעכב את האדם מעסק התורה והקדושה, הרי הוא שותף עמו בזה.

דוד דומה לאתרוג

ובחג הסוכות במנין האושפיזין מצינו שיום שביעי הוא כנגד דוד המלך והוא רומז לאתרוג, ועל פי משנ"ת, נעמיק בהבנת דברי המדרש (ילקוט שמעוני תהלים רמז תת"צ) על הפסוק (תהלים קי"ט נ"ט) "חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך" אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא רבש"ע, בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני אני הולך, לבית פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, שנאמר ואשיבה רגלי אל עדותיך" הרי שגופו של דוד המלך היה מורגל להליכה לבית המדרש עד שגם אם חשב ותכנן דוד המלך תכנית אחרת, רגליו היו בבחינת **'סרכיה נקט ואתי'** לעבודת ה'.

וכך מצינו בהלל הזקן מזרע דוד (סוכה דף נג עמוד א) "הוא היה אומר כן: למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי" ומובן מדוע ביום מתן תורה אנו קורין את מגילת רות שבה מתוארת יצירת מלכות בית דוד.

'עצרת' קבלת תורה, ומשפט על פירות האילן

בשבועות הוא זמן שאנו מקבלים בו את התורה ויש שתי סוגי קבלת תורה, האחת: האדם מקבל אל תוכו את התורה ועושה בה כרצונו ח"ו, והוא כדמיון הפרחים התלושים, ועצי הסרק.

אך קבלת תורה אמיתית היא לקבל על עצמנו את רצון התורה משפטיה ודרכיה, ואז תתן התורה פריה באדם ויימצאו בו פירות משובחים, ואם יזכה לקבל על עצמו בשלמות את התורה הרי כולו הופך להיות 'חפצא של תורה' ומלבד שכל העת דרים עליו בקביעות פירותיה של תורה, אפילו גופו שותף למשימה ומסייעו ועוזרו לדרופתקי דאורייתא.

טעם מחודש למנהג שטיחת העשבים והעמדת אילנות

ובזה נתבאר מנהג שטיחת העשבים והעמדת האילנות בבתים שבאנו לרמוז בזה 'כי האדם עץ השדה' ויש כמה מיני אילן, ובעצרת נידונין על פירות האילן אם יהיה בנו יבולי פירות או ח"ו סרק בעלמא, ואפילו בגידול הפרי יש להתחנן שיתמיד וידור בנו הפרי ואם נזכה גם עצינו יהיה טעמו כפרי.

דבש, אוכלא או משקה

להיכן פרחה גזירת 'משקין שזבו'
דבש מתוך דונג, כגרגר מהמזון
חידוש עצום, דבש לית ביה משום מפרק 'כמן בצנצנת'
דבש, אוכל או משקה
'טיבולו במשקה' שיטת המג"א
סחיטת פירות ע"ג דבש
חידוש, סחיטת רימונים או לימונים ע"ג דבש

• • •

במשנה במסכת שבת (קמג עמוד ב) "חלות דבש שריסקן מערב שבת ויצאו מעצמן אסורין, ורבי אליעזר מתיר" ובגמרא (יט:) נחלקו האמוראים מיהו התנא דמתניתין ששנה שאין איסור תורה בסחיטת ענבים מרוסקים מחמת שהמשקה שהיה כנוס בהם יוצא מאליו ושוב אין בו איסור תורה לסוחטו בשבת רבי אלעזר אמר: רבי אלעזר היא. דתנן: חלות דבש שריסקן בערב שבת ויצאו מעצמן - אסור, ורבי אלעזר מתיר, וא"כ יש בידן ראיה שרבי אלעזר ס"ל שכיוון שנתרסקו החלות מותר לאכול בשבת את הדבש היוצא מהן ולא חשש לשמא יסחוט משום שאחר שנתרסקו חלות הדבש, הסוחטן בידיים יעבור רק על דרבנן וא"כ גם הסוחט בשבת זיתים וענבים מרוסקים לא נחייבו על כך.

אבל רבי יוסי בר חנינא לא הסכים עם רבי אלעזר בן פדת חבירו, ותמהה הגמרא: ורבי יוסי בר חנינא מאי טעמא לא אמר כרבי אלעזר, אמר לך: התם הוא דמעיקרא אוכל ולבסוף אוכל, הכא - מעיקרא אוכל והשתא משקה, עכ"ל. פירוש, יש חילוק גדול בין היתר אכילת הדבש מהחלות המרוסקות לבין פטור סחיטת ענבים מרוסקים שהרי המשקה הגנוז בענבים אינו נחשב עדיין משקה עד שיצא ויתראה לחוץ ולכן יש סברא לומר שהסוחטו עדיין יתחייב, אך בריסוק החלות מיד קנה הדבש שם אוכל וא"כ הסוחט את הדבש מהחלות המרוסקות נחשב כמוציא אוכל מתוך הדונג ואינו אסור כשאר סוחט ומפרק שהוציא לאור את המשקה האצור בפרי.

להיכן פרחה גזירת 'משקין שזבו'

וא"כ שני טעמים נתפרשו הכא בהיתר אכילת הדבש הנוטף מהחלות המרוסקות ולא חששנו לגזירת 'משקין שזבו', אך נאמר בקצרה שארבעה טעמים מצינו להיתר זה:

א. **טעם דרש"י במשנה** (קמג:): וז"ל רש"י: חלות דבש - מאחר שמרוסקין הדבש זב מאליו מתוך השעוה, ואין דרך לסוחטו, הלכך, ר' אליעזר מתיר, וחכמים אוסרין - גזירה אטו שאינן מרוסקין, דילמא מרסק להו, הרי שביאר שאין דרך בני אדם לטרוח ולסחוט דבר שנוטף מאליו וממילא לא ראו חכמים לגזור גזירת 'משקין שזבו' בכה"ג.

ב. **טעמא דרבי אלעזר בן פדת**: שכיוון שסחיטת כל דבר מרוסק הוא מדרבנן לא גזרו רבנן גזירת 'משקין שזבו'.

ג. **טעמא דרבי יוסי בר חנינא**: הדבש הנתון בחלות המרוסקות נחשב אוכל וממילא אין לחייב את הסוחטו כשאר מפרק משקה מאוכל [כך ביאר רש"י ועוד כמה ראשונים].

ד. ועוד מעט נביא את **דברי תוספות רי"ד** שביאר ביאור חדש בהיתר אכילת הדבש אליבא דריב"ח.

דבש מתוך דונג, כגרגר מהמוץ

ובאמת יש להבין, מה איכפת לן בהא אי דבש אוכלא או לאו אוכלא והא עצם ההפרשה מתוך פסולתו הוי 'מעשה דישה' וכשם שנחייב על המפריד תבואה מקשיה, כך נחייב על המפריד דבש ממכורתו.

ולכאורה יש לחלק חילוק פשוט שישנו הבדל בין גרגר החיטה שעקוד ורגול בתוך המוץ ואינו יכול לצאת משם ללא פעולת הדישה לדבש הזוחל ויוצא כל העת מפסולתו, וחידש ריב"ח שגם זיתים וענבים מרוסקים אף שהמשקה זוחל ויוצא מהם עכ"ז ייתכן חיוב על הסוחטן שכיוון שעדיין לא קנו המשקין 'שם משקין' בהיותן בתוככי הענב המרוסק זה גורם חיוב חדש של מפרק שהרי ע"י סחיטתו נתחדש במשקין 'שם משקה'.

חידוש עצום, דבש לית ביה משום מפרק 'כמן בצנצנת'

אך באמת בעומק הענין נראה לחדש שכאן יצא רבי יוסי בר חנינא להשמיענו שבאמת בא לחלוק על עצם הנחתו של רבי אלעזר בן פדת שסבר שהמרסק חלות דבש שלימות בשבת חייב, וריב"ח חידש שהתירו ממש לרסק בידיים משום שהדבש טבעו שאינו ככל גידולי קרקע הגדלים אט אט יחד עם קשיהן ולבושיהן, אלא קודם בונות הדבורים את חלות הדבש ואחר ממלאות אותן בדבש, וא"כ אין שום קשר בין הדבש לחלות שהוא נתון בתוכן וממילא שרי לרסק בשבת וכש"כ לאכול את הדבש שנוטף מחלות מרוסקות, ובודאי שאין הדבש נחשב כגידולי קרקע אפי' למ"ד בהמות

ודבורים גידו״ק[א] כאן יש לדון את הדבש כאוכל הניתן לגו כלי וממש כמן בצנצנת, ושמחה גדולה היתה לי בראותי באליה רבה (שכ״א ס״ק ט״ז) שהתיר לרסק בשבת את החלות ולא חש לפירוק.

ואי תימא א״כ מדוע שנתה המשנה התירא דאכילת דבש רק בחלות מרוסקות, ואפ״ל דבא להשמיענו דלת״ק אסור ליטול מהן אפילו אם נתרסקו.

דבש, אוכל או משקה

ובאמת יש לתמוה והא בכל מקום אנו אומרים דדבש הוי משקה ומדוע קרי ליה ריב״ח הכא בשם ׳אוכל׳ **ומצאתי שהקשה קושיא זו בתוספות רי״ד** (מסכת שבת דף יט:) וז״ל: אלא דבש דמעיקרא אוכלא והשתא אוכלא פי׳ אף על גב דתנן בפ׳ בתרא דמס׳ מכשירין שהדבש הוא א׳ משבעה משקין המכשירין האי דקרי ליה הכא אוכלא כלומר שאין דרך העולם לשתות דבש אלא ליכול בו ע״י טיבול והילכך גם בתוך החלה יכול לאוכלו ולא אתי למיסחט אבל מיהו אף על גב דאין דרך העולם לשתותו מכשיר את הזרעים דמשקה הוא חשוב, עכ״ל. הרי שביאר כי אמת שדבש חשיב ׳משקה׳ אלא שבא ריב״ח להשמיענו מדוע אין לדמות היתר דבש מחלה מרוסקת להיתר ענבים שריסקן דהכא בדבש לא ראו חכמים צורך לגזור משום שבני אדם רגילים ׳לאכול׳ דבש ולא ׳לשתות׳ דבש וממילא הרוצה בשבת להוסיף ולאכול דבש אינו נצרך לסוחטו מהחלות אלא פשוט מטבל ואוכל מתוך החלה מבלי לסוחטו.

׳טיבולו במשקה׳ שיטת המג״א

ובשו״ע הלכות נטילת ידים (סימן קנ״ח סעיף ד) ״אם אוכל דבר שטיבולו באחד משבעה משקין שסימנם: י״ד שח״ט ד״ם (דהיינו: יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים) ולא נתנגב, ואפילו אין ידיו נוגעות במקום המשקה, צריך נטילה בלא ברכה. הגה: ואפי׳ אינו מטבל רק ראש הירק או הפרי, אפ״ה יטול בלא ברכה (ב״י). וכתב ע״ז במגן אברהם סק״ז: דבש דבורים. ולא דבש תמרים כתב בבה״ז פ״ג דמנחות דף ל״א דקי״ל דדבש קרוש אינו משקה ולכן א״צ ליטול למרקחת עכ״ל וכ״כ הרדב״ז סי׳ ק״א בין שנקרשו ע״י בישול בין ע״י צינה אבל אם נתעבד מעט ועדיין הם ניגרים צריך נטילה וברפ״ג דטהרות פי׳ הר״ש דדוקא כשהוא טופח להטפיח מקרי משקה, ואם נקרש כ״כ שאינו טופח להטפיח מקרי אוכל.

א. כדמצינו במסכת עירובין (דף כ״ח.) אמר אביי אכל פוטיתא - לוקה ארבע, נמלה - לוקה חמש, צירעה - לוקה שש, וחיובי אוכל צרעה מפורשים ברש״י שם: א. אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ, ב. ולא תטמאו בהם - הרי כאן שנים, ג. וכל הולך על גחון לכל השרץ השורץ על הארץ לא תאכלום - הרי שלש, ד. וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא לא יאכל - הרי ארבע, ה. ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ - הרי חמש, וכל הני שייכים גם באוכל נמלה, ו. **מוסף עליו אוכל צרעה**: וכל שרץ העוף שקץ הוא לא יאכל במשנה תורה, הרי שחיוב צרעה כולל בתוכו חיובי שרץ הארץ וא״כ היא גידו״ק כנמלה.

עוד מייתי התם תוספתא דבש הזב מכוורתו מטמא טומאת משקין חישב עליו לאוכלין מטמא טומאת אוכלין עכ״ל ואם כן אין חשש כלל בדבש המרקחת מאחר שעומד לאכילה לא מקרי משקה (וכ״פ הרמב״ם פ״א מהל׳ טומאת אוכלין) וכ״ה בשבת דף י״ט דבש מעיקרא אוכלא והשתא אוכלא.

ועיין בב״ב דף פ. ובתוספות שם. [פירוש דברי המג״א: בגמרא בבא בתרא אמר רב כהנא: דבש בכוורת אינו יוצא מידי מאכל לעולם והקשו ע״ז תוספות וז״ל: תימה לר״י דבמס׳ מכשירין (פ״ו מ״ד) חשיב דבש בהדי ז׳ משקים ואומר ר״י דהיינו אחר שהופרש מן השעוה אבל בכוורתו שהוא עם השעוה יש עליו תורת אוכל ולא תורת משקה, עכ״ל. ומוכח מדברי התוס׳ דכל שלא הופרד הדבש חשיב אוכל].

וגם שמן ודם וחלב שקרשו אינן משקים ומשמע בכ״מ אפי׳ חזרו ונימוחו זולתי היין ע״ש בשם תוספות פסחים (דף י״ד:), עכ״ל.

הרי שחידש המג״א שדבש יכול להחשב אוכלא בשלשה אופנים:

א. דבש קרוש, ולא שנא נקרש מעצמו או נקרש בידי אדם, ואפילו אם חזר ונימוח.

ב. דבש שחישב עליו לאוכל, נחשב אוכל.

ג. דבש, כל זמן שמעורב בשעוה, חשיב אוכל[ב].

ולפי דברי מג״א, נראה שדבש שלנו שרודים אותו לכל שימוש ובעיקר לאכילה חשיב כאוכל לכל ענין, וכ״ש אם הדבש קרוש היטב, וכן מצאתי מפורשות בנשמת אדם (חלק א כלל ל״ו) וז״ל: ולכן נ״ל דאותם בעה״ב שקונים כלים קטנים דבש מעורב עם שעוה דידוע דאפילו המרסקן מן הכוורת דעתו למכור לבעה״ב לעשות מהן מרקחת, בזה לכ״ע לא ירד עליו תורת משקה, ומכ״ש לדעת התוס׳ ורמב״ם ורא״ש ואין כאן מיחוש כלל.

סחיטת פירות ע״ג דבש

ולכאורה היה נראה לפ״ז להתיר סחיטת פירות ואפילו אשכול ענבים לגו דבש, דהא דבש חשיב אוכלא, (וכן משמע במג״א שכ״א ס״ק ט״ז), אלא שעל פי יסוד התורי״ד אין לנו שום היתר לסחוט פירות לגו דבש דהא משקה מגובש הוא שרגילים לטבל בו, וא״כ ודאי שייאסר לנו למיסחט על הדבש ענבים וזיתים [ובפרט שאף הט״ז דחה ראיית המג״א דדוקא בזב מאליו מהני מחשבה, אבל כשריסק בידים כמו דבש שלנו בהדיא איתא בעוקצין, חלות דבש מאימתי מטמא משום משקה בית שמאי אומרים משיחרחר, ובית הלל אומרים משירסק, ופי׳ הר״ש והרע״ב משירסק החלות להוציא מן הכוורת, וא״כ כיון שעשה

ב. ובמחצית השקל נקט שהיינו דבש בשעוה היינו דבש קרוש, אך בנשמת אדם נראה שביאר כמש״כ.

מעשה ונחית עליו תורת משקה לא יועיל עוד אפי׳ מעשה לבטל שם משקה].

חידוש, סחיטת רימונים או לימונים ע״ג דבש

אבל עדיין יש לנו לצדד להתירא בסחיטת תותים ורימונים שאיסורם מדרבנן ונתיר לסוחטן לגו דבש כיוון שרגילים לאכלו הרי הוא נחשב בעיני בני אדם כאוכל וממילא לית הכא חשש שמא יבא לסחוט פירות העומדים למשקין כיון שהרואה אדם סוחט רימונים לגו דבש לא יבוא ללמוד מכך התירא לסחיטת ענבים לגו משקה, וממש כשם שהתיר תורי״ד עצמו את איסור דרבנן דגזירת משקין שזבו שהרי התיר לאכול בשבת את הדבש הזב מן החלות המרוסקות אף שלשיטתו אם יסחט בידיים יתחייב חטאת ומדוע שרי לאכול את הדבש הזב, משום שדבש חשיב בעיני אינשי כאוכל ומטבלין בו ולא שותין אותו כמשקה וממילא החפץ בדבש לא יסחטנו לתוך כלי אלא יטבל בו פיתו, אך נראה פשוט שאף למחמירים שלא לסחוט לימונים לגו משקה [כדעת המשנ״ב] נתיר לסחוט לימונים על דבש דאיכא בהו עוד כמה וכמה צדדי היתר בפ״ע.

׳גיבול ועירוב׳

שני סוגי חומרים
חישוב סוגיית אינו ב״ג
חמש דרכים להיתר גיבול אינו ב״ג
קושיות על שיטת הרמב״ם
סלילת דרך חדשה בהבנת הרמב״ם
אינו בר גיבול, לית פלוגתא כלל
מחלוקת אביי ורב יוסף, בדיו ואפר
מחלוקת אביי ור״י במורסן: ׳הכל דרבנן׳
יישוב כל הקושיות והשאלות
הכנת מאכלים מצויים
הכנת תה וקפה שחור
׳מטרנה׳, ואבקת ׳קפה נמס׳
נותן רוטב באוכל או ׳הכשר אכילה׳
רוטב באוכל או ׳יצירה חדשה׳
חידוש עצום, לישה אחר לישה
חידוש גדול, התרכך בבישול כבר פקעה ממנו לישה

• • •

בבואנו לדון בהלכות לישה יש להקדים שלש סוגיות עיקריות:

הראשונה בשבת (י״ח.) ע״ד המשנה שמוכח ממנה כי השורה דיו וסממנין וכרשינין בשבת חייב ״מאן תנא נתינת מים לדיו זו היא שרייתן, אמר רב יוסף: רבי היא, דתניא: אחד נותן את הקמח ואחד נותן את המים - האחרון חייב, דברי רבי. רבי יוסי אומר: אינו חייב עד שיגבל. אמר ליה אביי: ודילמא עד כאן לא קאמר רבי יוסי - אלא בקמח דבר גיבול הוא, אבל דיו דלאו בר גיבול הוא - אימא ליחייב, לא סלקא דעתך, דתניא: אחד נותן את האפר ואחד נותן את המים - האחרון חייב, דברי רבי. רבי יוסי ברבי

יהודה אומר: עד שיגבל. ודילמא: מאי אפר - עפר, דבר גיבול הוא. - והתניא: אפר, והתניא: עפר - מידי גבי הדדי תניא"

והשניה ג"כ במסכת שבת (קנה:) ע"ד המשנה ששנתה ונותנין מים למורסן אבל לא גובלין אמר אביי: אמריתה קמיה דמר, מתניתין מני, ואמר לי: רבי יוסי בר יהודה היא, דתניא: אחד נותן את הקמח ואחד נותן לתוכו מים - האחרון חייב, דברי רבי. רבי יוסי בר יהודה אומר: אינו חייב עד שיגבל. - דילמא עד כאן לא קאמר רבי יוסי בר יהודה התם - אלא קמח דבר גיבול הוא, אבל מורסן דלאו בר גיבול הוא - אפילו רבי יוסי בר יהודה מודה - לא סלקא דעתך, דתניא בהדיא: אין נותנין מים למורסן, דברי רבי. רבי יוסי בר יהודה אומר: נותנין מים למורסן"

והשלישית במסכת ביצה תלמוד בבלי מסכת ביצה (לב:) אמר רבינא: וקיטמא שרי וביאר רש"י וז"ל: לגבלו ולטוח בו, דלאו בר גבול הוא, עכ"ל.

שני סוגי חומרים

ומתוך שיטי דברי הרמב"ם נראה כי ביאר בסוגיות כי יש שני סוגי חומרים:

החומר הראשון נקרא 'בר גיבול': כגון קמח חיטה, עפר, חול הדק ושאר דברים שזקוקים לגיבול בידיים ואחר גיבולן מתחברים כל החלקים לעיסה אחת ולא יפרדו והדין בזה פשוט שהמגבלו בידיים חייב חטאת, אך בדין נתינת מים לתוך החומר עצמו נחלקו התנאים רבי סבר שחייב בעצם הנתינה אף שעדיין לא גיבל אך רבי יוסי בר רבי יהודה חבירו ס"ל דאין חיוב בנתינת מים לבד עד שיגבל, וביארו[א] בדעתו שעדיין יש איסור דרבנן ליתן מים לגו חומר בר גיבול.

החומר השני נקרא 'אינו בר גיבול': ויש להבחין בו בשתי חלוקות, המין הראשון הוא סדרת חומרים שמטבען אינן צריכין גיבול אלא די בהשרייה ועירוב בנוזלים בלבד ע"מ שיפעלו בהם את פעולת הלישה כדוגמת דיו, סממנים, וכרשינים וכל אלו יוגדרו כחומרים **'דלא בעו גיבול'.**

המין השני כולל בתוכו שורת חומרים שאף אם יגובלו לא תפעל בהם פעולת גיבול אלא יישארו נפרדים כשהיו כגון חול הגס, אפר, מורסן, קמח קלי, שתיתא, ועוד חומרים שאין בהם את יכולת החיבור וכל אלו יוגדרו כחומרים **'דלא מהניא בהו גיבול'.**

חישוב סוגיית אינו ב"ג

ובכל חומר שמוגדר 'אינו בר גיבול' יהיה דינו מורכב:

לשיטת רבי [המחייב על נתינת מים בבר גיבול] יש לחייב אף

א. כך ביאר במגיד משנה.

הכא בנתינת מים לחוד וכ״ש אם יוסיף לגבל בפועל.

אך לשיטת רבי יוסי בר יהודה [הפוטר על נתינת מים בבר גיבול] **יחלקו רב יוסף ואביי**, אביי יטען שכיוון שחומר זה אינו בר גיבול ממילא יש להחמיר בו וכבר בעירוב המים בו ייחשב כמגבל, אך רב יוסף קובע לכאורה כי הכלל של ׳אינו חייב עד שיגבל׳ שאותו שינן לנו ריבר״י תקף גם כאן, ולכן ׳אינו חייב עד שיגבל׳, וממילא מובנת מחלוקתן של רב יוסף שקבע כי משנת אין שורין דיו וסממנין וכרשינין שממנה עולה שיש חיוב מגבל על נתינת מים בלבד, נשנתה ע״י רבי בלבד המחייב בכל מצב על עירוב בנתינת מים בלא גיבול, וכיוון שחומרים אלו אינן ׳ברי גיבול׳ רק רבי מחייב בזה אך ריבר״י פוטר בזה וממילא לא שייך לשנות איסור אליבא דבית שמאי בהשרייה כיוון שמלאכה זו אסורה רק מדרבנן.

אך אביי טוען כנגדו כי כיוון שחומרים אלו אינן ׳ברי גיבול׳ ממילא לכולי עלמא נסתיימה מלאכת גיבולן בנתינת המים לחוד, ומשנת אין שורין דיו נשנתה בין לפי רבי ובין לריבר״י, והביא רב יוסף ראיה מפורשת מברייתא דבה נחלקו רבי וריבר״י בנתינת מים לאפר שודאי אינו בר גיבול, וא״כ אין לחייב על נתינת מים לריבר״י, אך דחה ברייתא זו אביי בתואנה כי גירסא משובשת היא וצ״ל עפר, ובעפר שהוא ללא ספק בר גיבול, מוסכם שנחלקו בזה התנאים.

והרמב״ם בראותו שתי הדיעות דעת אביי ודעת רב יוסף הכריע כרב יוסף, מכח ברייתא מפורשת בפרק מי שהחשיך דתניא בהדיא: אין נותנין מים למורסן, דברי רבי. רבי יוסי בר יהודה אומר: נותנין מים למורסן״ והגמרא בפירוש הגדירה את המורסן כאינו בר גיבול וא״כ נדחו לחלוטין דברי אביי ודברי רב יוסף מאומתין משתי ברייתות. אחת לגבי אפר והשניה עוסקת בעירוב מורסן.

וא״כ צדקו מאד דברי רב יוסף, והנותן מים לאינו ב״ג אינו חייב אלא שיש לעיין מה יסבור במגבל ממש חומר שאינו בר גיבול, ולכאורה היה נראה שהמגבל ממש חייב לכ״ע, ובברייתא מפורשת היא, דתניא: אחד נותן את האפר ואחד נותן את המים - האחרון חייב, דברי רבי. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: עד שיגבל, אלא שכאן חישב הרמב״ם את הסוגיא בביצה שממנה עולה כי מותר לגבל בידיים אפר לצורך טיחת תנור, ולא ייתכן שהותרה לצורך יו״ט מלאכת גיבול האסורה מדאורייתא, וא״כ מוכח מכאן דריבר״י אינו מחייב אפילו על גיבול בידיים אפר שאינו בר גיבול, ויש לבאר את דברי ריבר״י שפסק ׳עד שיגבל׳ דבר ששיך בו גיבול אך באפר לעולם אין שייך להתחייב כיוון דלא שייך בו גיבול.

ומעתה יש להגדיר ארבע דרגין אליבא דריבר״י בשיטת רב יוסף:

א. מגבל ממש בר - גיבול חייב מדאורייתא.

ב. נותן מים לתוך בר - גיבול, אסור מדרבנן אטו גיבול בידיים.

ג. מגבל ממש אינו - בר גיבול, אסור מדרבנן אטו גיבול בר -גיבול.

ד. נותן מים לתוך אינו בר - גיבול, מותר לכתחילה דלמאי תיחוש לה, אי משום חשש שיבוא לגבל אינו בר - גיבול והא איסורו רק מדרבנן, ואי שמא יבוא ליתן מים בבר -גיבול, והא איסורו רק מדרבנן, ולפיכך האוסר בזה הרי הוא גוזר גזירה לגזירה.

ועתה יתחדשו לנו כמה דינים:

שאין חיוב במגבל דבר שאינו ב"ג, ורק יש לאסור מדרבנן גיבול באינו ב"ג, יש להתיר גיבול באינו ב"ג ע"י שינוי, וממילא נבאר כמה דינים שפורשו בגמרא, שהתירו גיבול קמח קלי על יד על יד, והתירו עירוב מורסן שתי וערב, או ע"י עירוי מכלי לכלי, ובשתיתא רכה התירו ע"י שינוי סדר הנתינה קודם שתית ואחר חומץ ובכל הני יסוד ההיתר ברור, דנתינת המשקין מותרת לכתחילה אך הגיבול אסור מדרבנן ואי יעביד 'תרי דרבנן' כלומר יגבל בשינוי, נתיר אפילו את הגיבול עצמו, אך פשוט וברור שייאסר עלינו לגבל בשינוי קמח ודומיו שהם ברי גיבול, והוי ככל עושה מלאכה דאורייתא בשינוי, ואפילו נתינת המים נאסור בהם.

חמש דרכים להיתר גיבול אינו ב"ג

ולסיכום דעת הרמב"ם בגיבול אינו ב"ג:

דבר שאינו בר גיבול מותר לכתחילה ליתן בו משקין אך יש איסור דרבנן לגבלו בידיים, אך מצינו חמש דרכים להיתר גיבולו:

א. קמח קלי - שרי לגבלו בשינוי מעט מעט.

ב. מורסן - שרי לגבלו בשינוי, שתי וערב.

ג. מורסן - שרי לגבלו בשינוי, לערות מכלי לכלי.

ד. שתיתא - שרי לגבלו בשינוי סדר נתינת החומרים, קודם שתיתא ואחר כך ליתן חומץ, ואף ששינוי זה מתבצע בזמן העירוב ולא בזמן הגיבול, י"ל שמועיל משום שהגיבול מתקלקל מחמת שינוי הסדר וא"כ זהו שינוי המורגש גם בגיבול.

ה. גיבול אפר כדרכו ביו"ט - הותר משום שמחת יו"ט.

קושיות על שיטת הרמב"ם

אך יש להקשות על דרך זו בדברי הרמב"ם כמה תמיהות וקושיות:

א. היאך קבענו כי בכל דבר שאינו בר גיבול, שרי לכתחילה ליתן בו מים ואפילו לית חיוב על גיבולו, בשלמא תימא הכי במידי דלא מהני ביה גיבול, אך סברת הלב מכריחה שדבר שאינו בעי גיבול יתחייב אפילו בנתינת מים.

ב. וטענה זו אינה רק מסברת הלב אלא זוהי לכאורה הוראה מפורשת של הרמב"ם לחייב על שריית זרע פשתן במים (הלכות שבת פרק ח' הט"ז) וז"ל:

והנותן זרע שומשמין או זרע פשתן וכיוצא בהן במים חייב משום לש, מפני שהן מתערבין ונתלין זה בזה, עכ״ל. ומצאתי שקדמני בקושיא זו העו״ש.

ג. ועוד, היאך חייב הרמב״ם אליבא דרבי על נתינת מים לאינו ב״ג, בשלמא נותן מים לאינו בעי גיבול חייב, אך מאי סברא לחייב על גיבול חול הגס, מורסן ואפר והא אינם מתגבלים בפועל, וכ״ש שלא נחייב על נתינת מים.

ד. ולשיטת הרמב״ם יקשה הניגוד בין סברת רבי שמחייב בנתינת מים לאינו ב״ג, לסברת ריבר״י אליבא דרב יוסף שמתיר לכתחילה את נתינת המים לאינו ב״ג.

ה. ואם מחייב רבי אפילו על נתינת מים למורסן, יש להבין מדוע נשנתה מחלוקת רבי וריבר״י בלשון ׳רכה׳ ״אין נותנין מים למורסן, דברי רבי. רבי יוסי בר יהודה אומר: נותנין מים למורסן״ ולא שנה רבי אחד נותן את המורסן ואחד נותן את המים האחרון חייב.

ו. והיאך העמיד הרמב״ם את המחלוקת בין רב יוסף לאביי בשיטת ריבר״י בצורה כ״כ קיצונית שרב יוסף סובר דלית גיבול כלל באינו ב״ג, ואביי מחייב אפילו על נתינת מים.

ז. פירוש דברי רבי יוסי בר״י לגבי אפר ׳אינו חייב עד שיגבל׳ משמע שאם יגבל בידיים ודאי שיתחייב, והביאור שהכרחנו בשיטת הרמב״ם אינו חייב עד שיגבל דבר דשייך ביה גיבול קשה להולמו.

ח. והיאך יבאר הרמב״ם את סתירת סתמי דמתניתין שפרק יציאות השבת סתם רבי כשיטתו ובפרק אחרון ׳מי שהחשיך׳ סתם רבי כריבר״י.

ט. ועוד יש לעיין בדברי הרמב״ם שהשמיט דין שריית או גיבול דיו אך בפ״ג ה״ב משמע מדבריו שנוקט כי שריית דיו בשבת אסורה מדאורייתא שהתיר לשרות דיו וסממנים עם חשיכה כשיטת בית הלל, ואי היה איסורן מדאורייתא מאי חידושא והא אפילו בית שמאי עצמן שרו, כך הקשה הלחם משנה בפרק ח׳.

י. וקושית התוספות בדף יח. במקומה עומדת, מדוע לא הביא רב יוסף בפרק יציאות השבת את ראיית המחץ מדין גיבול מורסן.

יא. ועוד יש להבין מדוע חייב הרמב״ם על מגבל עפר רק משום תולדה דלישה ולא כאב מלאכה.

יב. וכן יש להבין את דברי הגמרא בשבת (קמ.) ע״ד המשנה אין שורין את החילתית בפושרין אבל נותן לתוך החומץ ״איבעיא להו: שרה מאי, תרגמא רב אדא נרשאה קמיה דרב יוסף: שרה - חייב חטאת. אמר ליה אביי: אלא מעתה שרה אומצא במיא, הכי נמי דמיחייב, אלא אמר אביי: מדרבנן, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול״ וביאר רש״י חילתית - חלטי״ש בלשון ישמעאל, ובלעז לזרי״א, ושורין אותו בפושרין, ושותין אותן המים לרפואה, עכ״ל. הרי שאין החילתית ברת גיבול, והא אביי הוא מרא

דשמעתא דאינו בר גיבול חמיר מאד ואסורה אפילו נתינת מים ובאמת צ״ב מה סבר רב אדא ומה ענה אותו אביי.

יג. ועוד יש להבין מדוע חלק הראב״ד על הרמב״ם רק בפרק ח׳ דוקא על אפר, ואף בפרק כ״א שהתיר הרמב״ם נתינת מים למורסן שתק הראב״ד ולא השיג, וז״ל הרמב״ם פ״ח הט״ז: אין גיבול באפר ולא בחול הגס ולא במורסן ולא בכיוצא בהן, עכ״ל. וז״ל השגת הראב״ד: **ואין גבול באפר ולא בחול.** א״א כמדומה אני שטעה בזה שהוא סבור שאם נתן בהם מים וגבלן שאינו חייב משום לישה כמו שהוא חייב בזרע שומשמין וזרע פשתן, וזהו שבוש גדול **שלא אמרו אפר אינו בר גיבול** אלא שאינו מחוסר גיבול ובנתינת מים לבדה חייב.

סלילת דרך חדשה בהבנת הרמב״ם

וראיתי לחד מקמאי והוא רבינו ישעיה די טיראני[ב], הרי״ד בתוספותיו, שביאר ביאור חדש בסוגיית גיבול וממנו שאבתי את הפירוש שאציע בשיטת הרמב״ם.

אינו בר גיבול, לית פלוגתא כלל

ראשית, יש לומר שישנם שני חומרים שבהם לא נחלקו כלל לא התנאים ואף לא האמוראים, החומר הראשון, זה שאינו צריך גיבול אלא די בהשרייה ע״מ שיתגבל היטב, כגון זרע פשתן וכדומה, אין שום מחלוקת בין רבי לריבר״י, ולא בין אביי לרב יוסף והדין יהיה פשוט, חייב אפילו בנתינת מים, והוא אינו בר גיבול חמור מאד.

והחומר השני הוא מידי דלא שייך ביה גיבול, כגון חול גס ומורסן, שבהם גם אם יגבל וימרס כל היום כולו לא נחייבו על כך לכל הדיעות והשיטות, והוא אינו בר גיבול קל מאד.

ב. ר׳ ישעיה ב״ר מאלי דטרני נולד בערך בשנת ד״א תתק״מ בעיר טראני שבאיטליה, ונחשב אחד מגדולי איטליה הראשונים. כונה ׳ר׳ ישעיה דטרני הזקן׳ או ׳הראשון׳ ובקיצור ׳רי״ד׳ מסופר שבשעת פטירתו אמר ׳והנה בן בתי יורש אותי׳ ונתקיימה נבואתו בנכדו בן בתו ר׳ ישעיה ב״ר אליה שכונה ׳ר׳ ישעיהו דטרני השני׳, או ׳ר׳ ישעיה אחרון׳, ובקיצור: ריא״ז (ר׳ ישעיה אחרון ז״ל). הרי״ד למד בבית מדרשו של ר׳ שמחה משפירא, ונשאר בקשר הדוק עם גדולי דורו באשכנז; תשובות שלו מובאות בספר ׳אור זרוע׳ מאת חברו ר׳ יצחק ב״ר משה מווינה. הוא ייסד בטראני עם חברו ר׳ אליעזר ב״ר שמואל מווירונה (תלמיד ר״י הזקן) בית מדרש בו למדו בשיטת בעלי התוספות. הרי״ד כתב ספרים רבים: פסקים קצרים לפי סדר התלמוד המכונים ׳פסקי הרי״ד׳, שמאות מהם מובאים בבית יוסף ובשאר פוסקים, חלקם מתוך חיבורי נכדו הריא״ז בעיקר מתוך ׳שלטי הגיבורים׳ שעל הרי״ף, בדרך כלל הריא״ז מביא את פסקי סבו בשם ׳מז״ה׳ מורי זקני הרב, אהבת האמת היתה נר לרגליו ופעמים רבות אנו מוצאים שחזר בו ממה שכתב במהדורה קודמת [וכן במהלך מחודש זה שלל את מה שביאר במהדו״ק] ומודים דרבנן היינו שבחייהו.

אך ביני וביני, נמצא חומר הנקרא ׳בר גיבול׳ ובזה נחלקו רבי וריבר״י, רבי מחייב על נתינת המים וריבר״י מחייב רק בגיבול [ולא נחלקו אביי ורב יוסף בדינו].

מחלוקת אביי ורב יוסף, בדיו ואפר

ובגמרא שבת פרק יציאות השבת, יצאו לחקור מה יהיה דינו של חומר רביעי, והוא ׳דיו סממנין וכרשינין׳ שהם מתגבלים בנתינת מים אך נדרש לגבלם בידים עוד קצת, האם נדון חומר מסוג זה כשאר חומרים שאינם צריכים גיבול כלל כגון זרע פשתן ודומיו, וא״כ המשנה ששנתה שהשורה בשבת דיו וסממנין וכרשינין חייב חטאת, היא בין לרבי ובין לריבר״י, וכך נקט אביי או שמא מחמת שיש צורך קל בגיבול, יש לשייכו לקבוצת החומרים שהם ברי גיבול כגון קמח, עפר, וחול הדק, וכך סבר רב יוסף, והביא ראיה חזקה לשיטתו מחומר חמישי, שיש בו שני סוגי שימושים האחד, כשאר חומרים קלים שאינם מתגבלים ומתחברים כלל וכלל, ובזה ודאי שייפטר המגבלו, אך יש באפר עוד צורת שימוש אחת והיא בדיוק כצורת השימוש של דיו, וזה להשרותו במים ע״מ שיקבלו המים את תכונות האפר ונוכל לעשות מהן בורית, ועיקר הפעולה נעשית בהשרייה אך יש צורך קל בגיבול, וא״כ יש ראייה שחומר שעיקרו בהשרייה אך צריך עוד גיבול נחשב כשאר חומרים ברי גיבול ויחלקו בהם רבי וריבר״י, ומשנתנו שחייבה על נתינת המים לדיו נשנתה בשיטת רבי, וטען אביי שיש שיבוש בגירסא ויש לשנות עפר.

מחלוקת אביי ור״י במורסן: ׳הכל דרבנן׳

ובמשנה בפרק מי שהחשיך מצינו היתר לתת מים במורסן, וחקרה הגמרא מאן תנא דמתניתין דשרי ליתן מים במורסן וקבע רב יוסף כי נשנתה דוקא לפי ריבר״י שסובר שאין שום טעם לגזור על נתינת מים למורסן שאינו ב״ג דלמאי תיחוש לה, אי משום שיבוא לגבל ממש, והא זה איסור דרבנן לגבל אינו ב״ג, ואי שמא יבא ללמוד מזה ולהתיר נתינת מים בבר גיבול לא תיחוש, דהרי לריבר״י נתינת מים בב״ג אף היא אסורה רק מדרבנן והגוזר ע״ז הרי הוא גוזר גזירה לגזירה, אך ודאי שאי אפשר להעמיד משנתנו כרבי, משום שרבי ודאי יאסור מדרבנן את נתינת המים משום שכיוון שלשיטתו אית חיוב בבר גיבול כבר בנתינת מים ממילא יש לגזור על נתינת מים אפילו באינו ב״ג, אך אביי טען כנגדו דשמא גם ריבר״י יאסור בכה״ג מדרבנן דהא יש לגזור ביה אטו נתינת מים באינו בעי גיבול כזרע פשתן ודומיו, שהרי בזה לכ״ע חייב בנתינת מים לבד, והסברא לדמות בזה שמורסן ופשתן תרוייהו לאו ברי גיבול הם, אלא שפשתן אינו בעי גיבול ומורסן לא מהני ליה גיבול ויבואו להחליף ביניהם, והוכיח לו רב יוסף מברייתא מפורשת שריבר״י מתיר ורק רבי הוא האוסר.

יישוב כל הקושיות והשאלות

ונמצא אם כן שלא נחלקו כלל התנאים והאמוראים בנותן מים לחומר

שאינו צריך גיבול כגון פשתן ודומיו ובזה חייב חטאת לכ״ע, וכן פסק הרמב״ם, ותורצו שאלות א׳ ב׳.

ובדבר שאינו ב״ג דהיינו לא מהני ליה גיבול כמורסן, קמח קלי, שתיתא, ואפר לצורך שימושי טיחת תנור, אין בו גיבול מדאורייתא לכ״ע, ובזה תורצו שאלות ג׳ ד׳.

אך ודאי שגזרו חכמים על גיבול חומר שאינו ב״ג בידיים אטו גיבול דאורייתא, ונחלקו התנאים בגזירה זו רבי גזר כבר בנתינת מים וריבר״י גזר רק על שעת גיבול ממש ולכן מובן מדוע נשנתה מחלוקת רבי וריבר״י בלשון ׳רכה׳ ״אין נותנין מים למורסן, דברי רבי. רבי יוסי בר יהודה אומר: נותנין מים למורסן״ ולא שנה רבי אחד נותן את המורסן ואחד נותן את המים האחרון חייב, משום דפליגי רק באיסור דרבנן ואין כאן חיוב כלל ותורצה שאלה ה׳.

ואמת שמחלוקת רב יוסף ותלמידו אביי, סובבת רק על דין מסויים מאד והוא שיטת ריבר״י בנותן מים לדיו, סממנים וכרשינים ושורה אפר במים לצורך מי בורית, שבכל הני יש צורך בגיבול קל, לדעת אביי יש לחייב על נתינת מים כיוון שעיקר הפעולה נעשית בהשרייה וא״כ דינו כפשתן ודומיו שלא בעו גיבול וחייב כבר בנתינת מים בין לרבי ובין לריבר״י, ורב יוסף סבר שכיוון שיש עדיין צורך בגיבול נשאר דינו כעפר ושאר ברי גיבול ואם כן בנתינת מים יחלקו רבי המחייב וריבר״י שסובר שאין חיוב על נתינת מים אך בודאי שלכל הדיעות והשיטות המגבל בידיים יתחייב חטאת, ותורצו קושיות ו׳ ז׳.

ואפשר לומר שלבסוף נטה הרמב״ם אחר דברי אביי להעמיד את משנת דיו וסממנים אפילו כריבר״י ולכן נראה שפסק בפרק ג׳ ה״ב שהשורה דיו וסממנים חייב, ומובן מדוע לא שנאה עם רשימת החומרים דברי גיבול, וברור שלא ישנה דדיו אינו ב״ג, משום שהכרעתו היא דדיו וסממנים חשיבי ׳לא בעו גיבול׳ כזרע פשתן ודומיו ותורצו שאלות ח׳ ט׳.

וברור כעת מדוע לא שייכא ראיית מורסן לדין אפר דלא דמו כלל וכלל ותורצה שאלה י׳.

ונבין היטב מדוע אין לחייב על מגבל עיסה קשה כדין אב מלאכת לש אלא רק כתולדה דהא המלאכה המקורית של שריית סממנים היתה השרית מידי דלא בעו גיבול אלא רק גיבול קל מאד, כדי ליתן צבע או טעם במים ותורצה שאלה י״א.

ובשריית החילתית במים יש שתי פנים, שמצד אחד אינה מתגבלת כלל ולכן יש לפטור את המגבלה [ולהתיר לכתחילה מדין גיבול לשרותה במים אליבא דריבר״י] אך מצד שני יש בה כוח לתת טעם במים ללא צורך בגיבול נוסף וא״כ הרי החילתית כשאר חומרים החמורים ביותר כזרע פשתן ודומיו דלא בעו גיבול, ובזה סבר רב אדא נרשאה לחייב על שרייתה אך הודיעו אביי שכיוון שניתן רק טעם החילתית במים אין להחשיב את החילתית כאינו בעי גיבול

ושרי לכתחילה לשרותה, אלא שאסר מדרבנן שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, ונתבארה שאלה י״ב.

והראב״ד השיג על הרמב״ם בהא דסבר שהמגבל אפר פטור ותמה עליו שהרי יש לחייב באפר אפילו בנתינת מים אך במורסן לא השיג על הרמב״ם משום שהבין הראב״ד שאמת שאין לחייב על גיבול מורסן דאינו ב״ג, אך במגבל אפר לבורית סבר הראב״ד שיש לחייב עליו אפילו בנתינת מים, אך אחר שביארנו כי הרמב״ם מחמיר מאד בשריית דיו וסממנים, ומחייב אפילו על נתינת מים ואף שורה אפר לבורית מתחייב כבר בנתינת מים כשיטת אביי, ורק פטר במגבל אפר לצורך טיחת תנור סרה קושיית הראב״ד, והרמב״ם רמז לחילוק זה בכותבו את פטור האפר יחד עם פטור גיבול חול הגס ומורסן (פ״ח הלכה ט״ז) וז״ל: אין גיבול באפר ולא בחול הגס ולא במורסן ולא בכיוצא בהן, עכ״ל. וז״ל השגת הראב״ד: **ואין גבול באפר ולא בחול.** א״א כמדומה אני שטעה בזה שהוא סבור שאם נתן בהם מים וגבלן שאינו חייב משום לישה כמו שהוא חייב בזרע שומשמין וזרע פשתן, וזהו שבוש גדול **שלא אמרו אפר אינו בר גיבול** אלא שאינו מחוסר גיבול ובנתינת מים לבדה חייב, עכ״ל. הרי שפטר הרמב״ם על גיבול אפר רק כגוונא דגיבול חול גס ומורסן שאין נתינת המים באה ע״מ שיבלעו החומרים במים אלא לצורכי נוחות ודילול, וקושיית הראב״ד היא על כך שפטר הרמב״ם באפר דוקא, וא״כ אפשר לומר ששיטה אחת לרמב״ם ולראב״ד[ג] ולדבר אחד נתכוונו שניהם והרמב״ם דיבר באפר לטיחת תנור והראב״ד מיירי באפר לבורית ותורצה שאלה י״ג.

והאיר ה׳ עיני ומצאתי ראיה לסברא זו שיש לחלק בין נתינת מים ע״ג אפר לנתינת מים ע״ג מורסן בדברי המאירי בבית הבחירה (קנה:) וז״ל: הקמח הוא מחוסר גבול וגבולו נקרא גבול ומתוך כך נתינת מים לתוכו אינה מחייבת אלא שלכתחילה אסור שמא יגבל אחד נתן קמח ואחד נתן מים שניהם פטורים, ומה שאינו מחוסר גבול כלל חייב בנתינת מים לבד שנתינת מים לתוכו הוא גבולו ובכלל זה נתינת הסמנים השחוקים לתוך המים לעשיית דיו וכן נתינת מים לתוך האפר לשריקת פי תנור וכיוצא בה, ומה שהוא חסר גבול ואין גבולו גבול כגון מורסן נתינת מים מותרת לכתחילה, עכ״ל. הרי שחילק בבירור בין אפר שחייב עליו כבר בנתינת מים למורסן שאינו מתחייב אפילו בגיבול[ד], אלא שיש להקשות מה באמת החילוק בין שניהם

ג. אך הוכיח הרב ר׳ אריה פלדהיים שליט״א שאין כן דעת הראב״ד דהא מדבריו בהלכות יו״ט פ״ג ה״י שהתיר הרמב״ם גיבול אפר לסתום בו פי התנור, וכתב ע״ז הראב״ד בזה״ל כבר כתבנו בהלכות שהת שכל זה שיבוש עכ״ל וא״כ מוכח דהראב״ד מחייב גם בגיבול אפר לבניה.

ד. ואף בתוספת שבת בסימן שכ״ד אחז בסברא זו מדעתו ע״מ לבאר את היתר גיבול מורסן בשתי וערב.

וזה פירש רק בתו״ס רי״ד דמיירי באפר לצורך בורית דומיא דשריית סממנים.

ולפי יסוד מחודש זה יש למנות ששה סוגי חומרים:

א. החמור ביותר, ׳אינו בעי גיבול׳ כזרע פשתן ודומיו חייב על שרייתו במים לכ״ע.

ב. אחריו יהיו ׳דיו סממנין וכרשינין׳ שעיקר לישתן בנתינת המים אך נדרש תוספת גיבול, ונחלקו בהגדרתו רב יוסף ואביי, רב יוסף ס״ל שמדמינן ליה לשאר ברי גיבול, ואביי ס״ל שנדמהו לאינו בר גיבול דחייב לכ״ע.

ג. אחריהן יהיה ׳אפר׳ שמטרת שרייתו היא להוציא ממנו את כח האפר וליתנו במים, אך עדיין נדרש גיבול ואף בזה נחלקו בהגדרתו רב יוסף ואביי, רב יוסף ס״ל דכיון דבעי גיבול דמי לשאר ברי גיבול, ואביי ס״ל שנדמהו לאינו בר גיבול דחייב לכ״ע, ומנינו את האפר תחת דיו סממנין וכרשינין משום שיש בו גם צורת שימוש לבניה וטיחת טיט על תנור ובצורה זו נחשב האפר לכל הדיעות דלא מהני ביה גיבול.

ד. ואחריהן במעלה יהיו כל שאר החומרים שהם ׳בר גיבול׳ כעפר, קמח, וחול הדק שנחלקו בדינם רבי שמחייב אפילו על נתינת המים לבד וריבר״י המחייב רק אם גיבל בפועל.

ה. ואחרונים בחומרא יהיו כל שאר החומרים דלא מהני להו גיבול כגון מורסן, קמח קלי, שתיתא, **אפר ע״מ לטוח בו**, ולכ״ע אין חיוב על הגיבול וכ״ש על נתינת מים, אלא שנחלקו רבי וריבר״י בגדרי איסורי דרבנן שיש בגיבול זה רבי אוסר את נתינת המים ללא שינוי וריבר״י מתיר ללא חשש את נתינת המים ומצריך שינוי בגיבול.

ו. ועוד יש לחשב את שריית החילתית במים שמצד אחד אינה מתגבלת כלל ולכן יש לפטור את המגבלה אך מצד שני יש בה כוח לתת טעם במים ללא צורך בגיבול נוסף וא״כ הרי החילתית כשאר חומרים החמורים ביותר כזרע פשתן ודומיו דלא בעו גיבול, ובזה סבר רב אדא נרשאה לחייב על שרייתה אך הודיעו אביי שכיוון שניתן רק טעם החילתית במים אין להחשיב את החילתית כאינו בעי גיבול ושרי לכתחילה לשרותה.

הכנת מאכלים מצויים

ועתה אחר שנתבאר כי דילול במים אינו סברא להיתר אלא להיפך סברא להחמיר שהרי המלאכה המקורית שהיתה במשכן היתה דוקא בנתינת מים לאינו ב״ג והמים סופגים וקולטים אל תוכם את הסממנים, יש להבין היאך נתיר להכין מאכלים מסויימים ולא נחשב כמגבלים, וייתכן שנקשה קושיא זו אף על שאר שיטות הראשונים שהרי מפורשות נקבע במשנה ששרית דיו היא בגדר ׳אינו בר גיבול׳ ולדעת תוס׳ זוהי סיבה לחייב אפילו בנתינת מים וא״כ היאך נתיר

להמיס אבקות במשקין, ואל תשביני 'שתיתא' ותאמר כי הנה ראיה שאין בבלילה רכה אופן של חיוב דהתם מיירי בגרגרים דקים שאינם הופכים להיות חלק מהמים וממילא כמה שירבה במים ייחלש כוח החיבור שבין הגרגרים, אך בסוגי אבקות שאחר עירובן הופכות להיות באחדות גמורה עם המים מאי אכפת לן בריבוי המים והרי נגבלה האבקה במים והרי הוא מגבל לכ"ע וממש כשורה אבקת דיו במי עפצים, **ונקדים ונאמר כי ייתכנו עוד בעיות נוספות אך אנו נדון כרגע רק בסוגיית גיבול.**

הכנת תה וקפה שחור

על אף שבשעת נתינת המים ניכר טעם הקפה או התה במים, ולכאורה דמיא לאיסור שריית דיו, נראה שאין לאסור דיש חילוק עצום דהתם בשורה את הדיו יש בידו אבקה שחורה ודקה מן הדקה ובשעת השרייה במים עצמות האבקה נבלעת בהם ונמסה והרי זהו גיבול ודיבוק מושלם בין האבקה למים, אך הכא במכין תה וקפה אין גרגרי אבקת הקפה נמסים במים אלא נותרים בקרקעית הכוס ורק נותנים טעמם במים, וכן בעלי התה, הם נותרים בשקיק ורק טעמם נספג במים, ואם באת לדמותו תדמהו לשורה חילתית במים שאין לאסור בו משום גיבול.

'מטרנה', ואבקת 'קפה נמס'

ויש לעיין האם נתיר להכין תרכובת מאכל לתינוקות המכונה כיום 'מטרנה' תהיה דלילה ככל שתהיה, והרי ישנו חיבור מושלם בין אבקת החלב לחלב [והעירני ידידי הרב ר' אריאל וקנין שליט"א שבזה יהיה חילוק בין מכין 'דייסה לתינוקות' שבזה נראה להקל בתוספת חלב עד שתהיה התערובת דלילה ואז אפשר להקל בשינוי סדר הנתינה כשתיתא כיוון שבדייסא שעשויה מדגנים או קטניות אין החלקים נבלעים בכל החלב אלא יש גיבול רק כאשר נעשה עיסה סמיכה אבל בעיסה רכה ודלילה אין חיבור כלל בין החלב לדגנים[ה], וכן יש לעיין במכין משקה הנקרא 'נס קפה' העשוי ממי קפה מאודה, ובשעת נתינתם במים מיד נבללים בצורה מוחלטת, האם מותר להכין משקה זה בשבת דלכאורה הוא דומה בדיוק לדיו ואפר לבורית ואף נראה שחמיר מינייהו שהרי נבלל במים ללא גיבול כלל.

נותן רוטב באוכל או 'הכשר אכילה'

והיה נראה לבאר ע"פ יסודו של הביה"ל (בד"ה שמא יבוא) שבקלי לית גיבול משום שנתקן לאכילה בקליה והמגבלו

ה. ויש לפקפק בזה על פי שיטת הרמב"ם והשו"ע, שהרי לדבריהם קלי לאו היינו שתיתא וממילא לא מצינו שנתיר לגבל קלי ע"י שינוי דרכה, וממילא יש ללמוד מזה שאין סוג של היתר גורף לגבל ע"י שינוי ל סדר הנתינה אלא רק בשתיתא. וכן הקשה בחמד משה על הרמ"א שמצד אחד הביא בסעיף ט"ז התירא דתה"ד ברכה לגבי חרוסת ומצד שני לא הגיה כלום ע"ד השו"ע בסעיף י"ד שהעתיק דברי הרמב"ם דיש חילוק בין קלי לשתיתא.

הרי הוא 'כנותן רוטב באוכל', והיא גופא צריכא רבה דמאי אכפת לן אי נותן רוטב או מגבל קמח אי מגבל חייב, ונראה שעומק סברת הביה"ל דגיבול הויא מלאכה שכל ענינה להיות שלב בהכשרת מאכל או חומר 'הכשר אכילה' אך היא עצמה אינה שייכת לפעולות האכילה וממילא אם הדבר כבר ראוי ומתוקן לאכילה אין על זה 'שם גיבול' וכן הדבר כאן במטרנה וקפה נמס, שתרוייהו מעובדים ומבושלים ומתוקנים היטב לאכילה, שמיד אחר הגיבול מוכן הדבר לאכילה אינו שייך לסוגיית גיבול, אך יש לדחות שבקלי היה ראוי לאכילה אף קודם הגיבול וכאן במטרנה ונס קפה, לא חזו כלל וכלל לאכילה טרם הגיבול וא"כ המגבלם עביד מלאכה שהיא 'הכשר אכילה' וחייב כדין מגבל.

רוטב באוכל או 'יצירה חדשה'

ואגב עסקנו בסברא זו, אפשר עוד להוסיף ולבאר את סברת היתר הקלי שהוא 'כנותן רוטב באוכל' שכל ענין הגיבול הוא פנים חדשות באו לכאן שהרי היה כאן קמח ומים ואחר הגיבול נוצרה כאן יצירה חדשה והיא 'בצק'[1] וממילא בשעה שהייתי יכול לאכול את המאכל טרם הגיבול אין הגיבול משנה בצורה מהותית את טבע המאכל, דאוכל היה ואוכל נותר וזה מה שכתב הביה"ל 'נותן רוטב באוכל' אך גם בזה יש רמות שבח דקלי אינו ראוי כ"כ לאכילה כמות שהוא וממילא המגבלו מכשירו לאכילה בשופי ולכן יש לגבל בשינוי דמעט מעט, אך אם יהיה מאכל הראוי לאכלו בשופי ועתה מגבלו, אפילו אם בזה מטעימו יותר לאכילה אין צורך אפילו בשינוי דאינו משביחו בצורה משמעותית ולכן אין על המערבו ברוטב 'שם מגבל' כלל, ומ"מ לא תוסיף לנו סברא זו בהיתר הנס קפה והמטרנה מכיוון שלא היו ראויים כלל טרם העירוב הסופי, ולפי יסוד זה יש להחמיר אפילו לשיטת הביה"ל בהכנת 'טחינה' מטחינה גולמית שאף שראויה לאכילה כמות שהיא עכ"ז ע"י תערובת המים נוצר מאכל חדש לגמרי, בצבעו ריחו וטעמו ואף השימוש בו שונה.

חידוש עצום, לישה אחר לישה

וניהדר אנפין לנידון דידן, דנלע"ד להביא עוד חילוק נפלא, והוא ע"פ יסוד 'אין גיבול אחר גיבול' שהרי הקפה נמס גובל היטב בשלבי הייצור, וא"כ לא שייך ביה עוד גיבול, אך הט"ז ס"ק י"א כתב וז"ל אבל נ"ל ללמוד דין א' חדש משיטת הרמב"ם דהיינו שהקמח שעושים מטחינת מצה אפוייה שקורין מצ"ה מע"ל ורגילים לערבו עם יין או מי דבש שקורין מע"ד שזה אסור לעשותו בשבת אפילו ברכה דלפי הנראה דין קמח

---

1. והרב ר' משה אריה יודלביץ שליט"א נתן בזה טעם לשבח שהרי מצינו בחיוב חלה מהעיסה שנקראת ראשית, ויש לתמוה מה ענין תרומת ראשית הכא והא כבר הפרשנו מהחיטין תרומת ראשית ומדוע יש לשוב ולתרום שוב מהעיסה, אלא ודאי שהמגבל יוצר דבר חדש שלא היה כאן וממילא יש לתרום מחדש.

זה כקמח הנזכר כאן טחינה גסה כו׳ וכאן דמותר ברכה הוא ע״י שינוי שבחול דרך ליתן החומץ תחלה ובשבת נותן הקמח תחלה נמצא שהשנוי הוא גלוי לכל אבל בקמח של מצה אין דרך ידוע מה נותן תחלה בחול כדי לידע מה הוא השינוי ע״כ אסור בשבת בכל גווני שרוצה לערב בסכין או בכף הקמח של מצה עם המשקה כנלע״ד, עכ״ל. הרי שפקפק בגיבול מצה ולא התיר זאת בצורה פשוטה משום אין גיבול אחר גיבול.

אך רבים מהאחרונים הקשו עליו והם: המהרש״ם (שו״ת חלק ז׳ סו״ס ז׳) וז״ל: עוד מ״ש להעיר בדברי הט״ז א״ח סי׳ שכ״א סקי״א בדין קמח מצה שנטחן שיש בו משום לש דכמו דקיי״ל אין טוחן אחר טוחן ה״נ בלש אחר לש יפה העיר ולא מצאתי בזה דבר ברור ומהש״ס דשבת דף ק״מ ע״א נראה דיש לש אחר לש וע׳ בא״ז הל׳ שבת סי׳ ס״א היטב וצ״ע בטעם הדבר, עכ״ל. וכן בערוך השולחן ס״כ וז״ל: ולענ״ד היה נראה דמצה כתושה קילא מקלי שהרי כבר נלושה פעם אחת וכשם שאין טחינה אחר טחינה כך אפשר אין לישה אחר לישה וצ״ע, עכ״ל. וכך נקט בהר צבי (טל הרים לש).

אך נלע״ד שהדין יהיה עם הט״ז שהרי תוספתא מפורשת היא (פי״ג הי״ב) ״מפרפרין גלוסקין לחולה בשבת ובלבד שלא יגבל״ ובפשטות דין ׳ובלבד שלא יגבל׳ חוזר על הרישא דפירורין.

מאכל שדרך לגבלו סמוך לסעודה

ובשש״כ פ״ח הע׳ י׳ כתב סברא עצומה בשם הגרשז״א דכל מאכל שדרכו לגבלו דוקא סמוך לאכילה, ייתכן דקרוי רק בשם ׳תיקון מאכל׳ ולא בשם ׳לש׳, וא״כ הרי גם אבקת הנס קפה ואבקת המזון לתינוקות תרוויהו מיועדות לשימוש מיידי, אך גם הגרשז״א לא סמך לגמרי על סברא זו משום שיש לחלק ביניהם לקלי שהוא ראוי לאכילה ואבקות אלו אינן ראויות כלל לאכילה לפני העירוב במים.

חידוש גדול, התרכך בבישול כבר פקעה ממנו לישה

אך נראה לצדד להתירא ע״פ דברי הבית יוסף שביאר את הרמב״ם בהלכות שבת (פרק כ״א) ״לפיכך מותר לגמור שחיקת הריפות בעץ הפרור בתוך הקדירה בשבת אחר שמורידין אותה מעל האש״ וכתב ע״ז הב״י וז״ל: וכן כתוב בתשובות הרמב״ם שנשאל על קדרה של דייסא שמשהין אותה על גבי כירה בשבת למחר כשמורידין אותה מעל הכירה מכניסין בה עץ הפרור ומגיסין בה הרבה ומערבין אותה ומכין אותה בעץ הפרור עם צדדי הקדרה או בתוך הקערה עד שמתערב הבשר והריפות והמים ותסמך ותעשה כולה גוף אחד ופעמים מסירין המים מעל פניה ואחר כך מערבין אותה **ופעמים מוסיפין לה מים חמין לפי מה שהיא צריכה** כל אלו המעשים אסור או מותר והשיב ודאי שכל זה מותר הוא שהרי

בפירוש תנינא (עדיות פ״ב מ״ו) השום והבוסר והמלילות שריסקן מבעוד יום וכו׳ וקל וחומר להריפות שכבר דכו אותם במדוכה כל צרכן ונתבשלו כל צרכן ואינן מחוסרין אלא מעט שחיקה ועירוב ונתינת מים חמין לתוך הקדרה מותר, עכ״ל. והרי מפורשות התיר הרמב״ם לגבל ולערב היטב את המאכל המבושל ואפילו להוסיף מים, ופסק כן בשו״ע שכ״א סעיף י״ט, וא״כ גם בנידון דקפה נמס כיוון שכבר נתבשל ונתרכך מאד הרי הוא דומה ממש לריפות שמחמת הבישול נפעל בו ריכוך חזק עד שאין שייך בהו יותר לישה ועדיין עומד ברכותו, ובפת י״ל שמעולם לא התרככה ע״י הבישול אלא רק התקשתה ולכן החמרנו בגיבולה.

גדרי גיבול

גיבול חרדל שום ושחליים
שומשמין לדבש
פירות הנושרין, הגדרות מתחלפות
רקיקת דם ברית
השתנה על חול או עפר
ארבעת המצבים:
גיבול בשינוי
סיכום שיטות הפוסקים, והיאך הוכרעה ההלכה
נתינת מים ע"ג ב"ג ואחר לגבל שתי ועירב, לספרדים אסור לאשכנזים מותר
שינוי סדר הנתינה
שתי גרסאות, 'והאמרת' או 'והתניא'
ארבע קושיות ע"ד הרמ"א
ביאור מחודש בדעת הרמ"א
נתינת משקה סמיך ע"ג ב"ג, חידוש גדול
נתן מים מע"ש
חמשה מצבי מחלוקת

• • •

בגמרא שבת (דף קנה:) **תנו רבנן: אין גובלין את הקלי ויש אומרים גובלין. מאן יש אומרים, אמר רב חסדא: רבי יוסי ברבי יהודה היא. והני מילי - הוא דמשני. היכי משני? אמר רב חסדא: על יד על יד.**

הרי שמצינו שנחלקו רבי וריבר"י בדין נתינת מים לקלי וגיבולו בשינוי דמעט מעט [ולא נתפרש בגמרא האם קלי חשיב ב"ג או לאו ב"ג], רבי אסר כיוון שהוא כבר מחייב על נתינת מים בין בב"ג ובין באינו ב"ג, וממילא לא משנה לנו

מהי הגדרת 'קלי' והדין פשוט: אסור אפילו ליתן מים לקלי.

אך ריבר"י נחלק עליו וס"ל דשרי ליתן מים לקלי ואפילו להמשיך ולגבל בידיים ע"י שינוי, ויבאר הרמב"ם שקלי הרי הוא 'אינו ב"ג' וממילא מותר ללא פקפוק ליתן בו מים, אך הגיבול אסור מדרבנן ולכן יש לגבל בשינוי דמעט מעט, והתוס' דס"ל כאביי וממילא אין ליתן מים באינו ב"ג יהיו מוכרחים להעמיד הגדרת קלי דהוי ב"ג, אך דבר תימה הוא היאך התירו ליתן מים ע"ג מידי דהוי ב"ג ולא חששו שמא יבא לגבלו בידיים ויתחייב חטאת,

וקושיא זו כבר הקשה הב"י לגבי היתר נתינת מים במורסן אליבא דתוס' והראב"ד דאי ס"ל כאביי היאך שרו ליתן מים והא מורסן הוי אינו ב"ג ובנתינת מים חייב, ותירץ בזה"ל: ואף על פי שלא הזכירו התוספות והראב"ד אלא אפר נראה דהוא הדין למורסן דהא בהדיא אמרו בפרק מי שהחשיך (קנה:) דמורסן לאו בר גיבול הוא כדרך שאמרו באפר וכיון דלפי דבריהם גיבול מורסן מיתסר מדאורייתא טעמא דרבי יוסי ברבי יהודה דשרי ליתן מים על גבי מורסן לאו מטעמא שכתב הרב המגיד הוא **אלא משום דכיון דבנתינת מים לא מיחייב לרבי יוסי ברבי יהודה** אף על פי שחכמים גזרו עליו כדמשמע מדקתני בפרק מי שהחשיך רבי יוסי ברבי יהודה אומר אינו חייב עד שיגבל דאלמא חיובא ליכא אבל איסורא מיהא איכא הני מילי בקמח שאין בו צורך ליום אבל במורסן שיש בו צורך היום להאכיל לחיה ועוף לא גזור, עכ"ל. ומצינו בביאור דבריו כמה פירושים אך יש להקדים שקושייתו מבוססת על שלש הנחות יסוד:

א. דתוספות פסקו כאביי.

ב. דמורסן מוגדר כאינו ב"ג.

ג. ואם מורסן אינו ב"ג הרי ודאי הוא שווה לאפר ושאר חומרים שאינם ב"ג.

ובנשמת אדם כלל י"ט ביאר בדברי הב"י כי הנחת העבודה א' אינה נכונה ופשוט תוספות פסקו כריבר"י אליבא דרב יוסף ולכן מובן מדוע הורו שמותר ליתן מים על מורסן שאינו ב"ג מכיוון שלפי שיטת רב יוסף אינו עובר על גיבול בנתינת מים על חומר בין אם הוא ב"ג או אינו ב"ג, ורק בגיבול חייב, וא"כ עדיין יש לתמוה להיכן פרח איסורא דרבנן של שמא יבוא לגבל אחר נתינת המים, וע"ז תירץ הב"י דלא העמידו חכמים דבריהם במקום צער בהמה.

ובביה"ל לא הסכים עם דרך זו וביאר בדברי הב"י שערער את הנחת היסוד ב', דהיינו נהיה מוכרחים לסבור כעת בדברי תוספות דס"ל דמורסן באמת אינו ב"ג וממילא אין לחיב לריבר"י על נתינת המים על גביו אלא החיוב יחול רק בגיבול ואת הגיבול הרי הוא עושה בשינוי דמעט מעט, ולפי זה יש להבין היאך התירו חכמים את נתינת המים ע"ג המורסן והא מיבעי לחכמים לגזור בזה וכמו שדייק המ"מ מדברי ריבר"י 'אינו חייב עד שיגבל' מכלל דבנתינת מים כבר איכא איסורא וע"ז

ביאר הב״י דמחמת צורך אכילת הבהמה לא גזור בהא דרבנן.

ולפי שתי השיטות, בין לביה״ל ובין לנשמ״א יוצא ברור שביאר הב״י דהתירו חכמים איסורא דרבנן של נתינת מים ולא חשו לשמא יבוא לגבל משום צורך מאכל הבהמה, אך יש להוסיף הערה חשובה שגדולה מזו נתחדש השתא, דאפילו התירו חכמים עשיית איסור דאורייתא ע״י שינוי דכלאחר יד שהרי התירו את גבילת המורסן בשינויא דשתי וערב, וזה חידוש עצום שמשום צורך השבת התירו שתי מלאכות דרבנן, **האחת**: נתינת מים בחומר שאם יגבלו יתחייב עליו, **והשנית**: גיבול ביידיים כלאחר יד.

אך לדברי הרמב״ם לא מצינו שום איסור דרבנן שהותר מפני צורך היום, ואסור באיסור גמור ליתן מים ע״ג מידי דבר גיבול שמא יבוא לגבל, וק״ו שאסור לגבלו בשינוי דשתי וערב דמנא לן להתיר איסור דאורייתא דגיבול בשינוי כלאחר יד.

וביאור שלישי בזה מצינו בדברי התו״ש שיצא לחלק בין מורסן לאפר ולשיטתו יש לפרוך את הנחת היסוד ג׳ שקבענו דאם מורסן אינו ב״ג הרי ודאי הוא שווה לאפר ושאר חומרים שאינם ב״ג, וזה אינו נכון דמורסן אין מהני ביה גיבול ואפילו תוספות והראב״ד מודו לזה, וממילא אין איסור בנתינת המים למורסן אליבא דריבר״י.

והט״ז (שכ״ד סק״א) הוסיף עוד לחדש וקבע כי אמנם מצינו בודאות איסור דרבנן בגיבול דבר שאינו ב״ג בשיטת הרמב״ם דהרי אסור לגבל מורסן ללא שינוי, וא״כ יש ללמוד מזה שחכמים חשו לשמא יבוא להתיר בעקבות זה גיבול, ולכן אין זה מופקע שיהיה איסור דרבנן בנתינת מים לקמח, אך אליבא דתוס׳ אין לנו לחדש גזירות מליבנו שהרי מעולם לא מצינו שאסרו איסר מדרבנן ומה דאסרו את גיבול מורסן ללא שינוי זהו מפני שאם יגבל ללא שינוי יעבור ממש על איסור דאורייתא, ומנא לן למימר דגזרו חכמים וממילא ע״פ הט״ז קושיית הב״י השניה במנין ׳היאך התירו חכמים איסור דרבנן של נתינת המים׳ ליתא, משום דלפי הרמב״ם דאיכא איסור דרבנן בנתינת מים על קמח שרינן לגמרי נתינת מים על מורסן משום שאינו ב״ג, ובאמת מעולם לא התרנו איסור דרבנן בנתינת מים, ולדעת תוספות שהבינו שמורסן הוא בר גיבול ג״כ מעולם לא התרנו איסור דרבנן של נתינת המים משום שמעולם לא היה איסור כזה לשיטתם, אך על פי מה שעוררנו הכא בהיתר גיבול בשינוי מצינו גם מצינו שהותר איסור דרבנן של גיבול בשינוי דשתי וערב והוצרך תירוץ הב״י שמשום צורך מאכל הבהמה הותר לנו לעבור על דרבנן ולא העמידו דבריהם בזה.

ממילא יצא חידוש הגדרה לגבי קלי ושתיתא דלדעת הביה״ל קלי הוא ב״ג ולכן הותר לתת מים על גביו, אך לדעת הנשמ״א קלי אינו ב״ג ושרי ליתן

עליו משקין דפסקינן כרב יוסף [ולכאורה היה אפשר לטעון שאין הכרח לומר כן דאפשר שלכ״ע קלי ושתיתא הם בין ב״ג או אינן ב״ג, ועכ״ז שרינן ליתן על גביהן מים משם דאיכא שינוי, בקלי השינוי הוא דמגבלו מעט מעט ומהני להיתר אפילו באינו ב״ג, ובשתיתא ההיתר מבוסס על הא דעביד רכה ושינוי סדר הנתינה, אבל קשה מאד לומר כן דאי הכי מאי טעמא דרבי דאסר בקלי והתיר בשתיתא והא בתרוויהו איכא שינוי].

ולסיכום: הקשה הב״י בסימן שכ״ד לשיטת תוספות הנוקטים כי יש חיוב בנתינת מים ע״ג ב״ג היאך שרינן ליתן מים למורסן, ומצינו שלשה תירוצים על קושיא זו:

א. תירוץ הנשמ״א: באמת מורסן אינו בר גיבול אך תוספות פסקו כרב יוסף הסובר כי אין חיוב בנתינת מים אלא רק בגיבול ממש.

ב. תירוץ הביה״ל: באמת תוספות נוקטים להלכה כאביי, אך מורסן הוא חומר בר גיבול כקמח, ואינו מתחייב בנתינת מים.

ג. תירוץ התוספת שבת: מורסן הוא קל משאר חומרים ובו תוספות מודים שמותר ליתן עליו מים, בשונה משאר חומרים שאינם ב״ג שבהם יש חיוב כבר בנתינת מים.

אך לפי תירוצי הנשמ״א והביה״ל, נולדה כעת קושיא נוספת להיכן פרח איסור דרבנן של נתינת מים על חומר, שהרי אם יגבל יתחייב וממילא איכא איסורא אפילו בנתינת המים, וע״ז תירץ הב״י דמתוך צורך הכנת המאכל לבהמה לא העמידו רבנן דבריהם, אך הט״ז חלק עליו וטען כי לשיטת התוספות שאנו עסוקים כעת בדבריהם מעולם לא נאסרה מדרבנן נתינת מים ע״ג חומר, אך לכל הדיעות והשיטות יש לתמוה תמיהה נוספת היאך התירו חכמים את הגיבול בשינוי דכלאחר יד, ועל זה חובה לתרץ כי לא העמידו חכמים דבריהם במקום צורך והתירו איסור גיבול ע״י שינוי דכלאחר יד בשתי וערב.

גיבול חרדל שום ושחליים

ועל פי האמור יש לחדש גם בגיבול חש״ש, שהם ר״ת חרדל שום שחליים, שיחלקן הראשונים בהגדרתם, ונרחיב היריעה.

בשולחן ערוך הובאו שלש הלכות זו אחר זו, בסעיף י״ד כתב וז״ל: אין מגבלין קמח קלי הרבה, שמא יבא ללוש קמח שאינו קלי. ומותר לגבל את הקלי מעט מעט. אבל תבואה שלא הביאה שליש שקלו אותה ואח״כ טחנו אותה טחינה גסה, שהרי היא כחול והיא הנקראת שתיתא, מותר לגבל ממנה בחומץ וכיוצא בו הרבה בבת אחת; והוא שיהיה רך, אבל קשה, אסור מפני שנראה כלש. צריך לשנות. כיצד, נותן את השתיתא ואח״כ נותן את החומץ, עכ״ל. והוכחנו קודם שהרמב״ם החשיב את הקלי והשתיתא כאינו ב״ג אך התוס׳ יעמידו דשתיתא וקלי הוו ברי גיבול.

ובסעיף טו כתב השו״ע וז״ל: חרדל שלשו מע״ש, למחר יכול לערבו הן ביד הן בכלי ונותן לתוכו דבש ולא יטרוף לערבו בכח, אלא מערבו מעט מעט, עכ״ל. ויש להבין מה הגדרת חרדל ונראה לבאר דהאי חרדל מיירי בריסקו במיץ היוצא מהחרדל עצמו ואין בזה משום לישה משום שכל זמן שלא מערב שני דברים יחד ומגבלן זה בזה אינו נחשב גיבול, ומטרת הריסוק מע״ש היתה ע״מ לפתור את בעית הטחינה ולכן עתה בשעה שיתן את המשקין ויגבל מתחדשת הכא לישה ואינו נחשב כלישה אחר לישה, ונהיה מוכרחים לבאר אליבא דהרמב״ם שהחרדל נחשב חומר שאינו ב״ג וממילא נתינת הדבש בתוכו הרי היא היתר גמור, ורק יש לשנות בגיבול עצמו ובזה די בשינוי קל כגון הכא שאינו טורף בכוח, כיוון שגם אם יטרוף בכוח הוי רק איסור דרבנן, אבל אי אפשר לבאר לדעת הרמבם דחרדל ייחשב בר גיבול משתי סיבות האחת דא״כ היאך הותרה נתינת המים לגו חרדל והא הוי איסוראם דרבנן שמא יגבל בידיים, ועוד היאך הותר לגבל בשינוי קל כזה שאינו טורף בכוח.

אך התוספות יהיו מוכרחים להעמיד את סוגיית חרדל דוקא בחומר ב״ג דהא לשיטתם ישנו איסור דאורייתא אפילו על נתינת מים לגו חומר שאינו ב״ג, וברור אם כן שיהיו מוכרחים להגדיר את החרדל כב״ג ולכן לא מתחייב בנתינת הדבש לתוך החרדל, וא״ת ועכ״ז היאך שרינן לכתחילה והא מיבעי לן לאסור מדרבנן את נתינת הדבש, יש שתי אפשרויות לתרץ האחת בדברי הב״י שתירץ כי מחמת צורך השבת לא העמידו חכמים דבריהם, והשנית בדברי הט״ז דס״ל דליכא הכא איסור דרבנן כלל ועיקר ומעולם לא גזרו חכמים על נתינת מים ע״ג ב״ג, ואמת שהתירו התוספות את גיבול החרדל בדבש בשינוי שאינו מערב בכוח, וכשם שביארנו בשיטתם לגבי גיבול מורסן בשתי וערב.

ועפ״ז נבאר את שני הדינים שהובאו בסעיף ט״ז: **שחלים** שדכן מערב שבת, למחר נותן יין וחומץ ולא יטרוף, אלא מערב. **וכן שום** שדכו מע״ש, למחר נותן פול וגריסין ולא יטרוף, אלא מערב. הגה: וי״א דלא יערב בכף, אלא ביד (אור זרוע ומרדכי סוף פרק תולין). ויש אומרים דהא דשרי לערב משקה בחרדל דוקא שנתנו מבעוד יום, אבל בשבת אסור לתת משקה בחרדל או בשום, הכתושים, משום לש, עכ״ל. ויש לבאר דבחרדל הוא עצמו המתגבל ע״י הדבש שהוא המשקה הניתן בו, וכן יהיה הביאור בשחליים שהם החומר המתגבל במשקה שהוא יין וחומץ, אך לעומת זאת בשום יש לבאר איפכא שמיירי במגבל פול וגריסין שהם החומר המתגבל בשום שהוא המשקה, ולפי דברי הרמב״ם חובה עלינו לבאר דכל הני חרדל שחליים ופול וגריסים המתגבלים בשום מוגדרים כחומרים שאינם ב״ג, אך לדעת תוספות אנו מוכרחים להגדיר את כל הנ״ל כחומרים ברי גיבול דאל״כ חייב כבר בנתינת המשקים.

שומשמין לדבש

ועוד אנו מוכרחים לבאר את דין נתינת שומשמין לדבש שהתיר הרמב"ם שיגדיר הרמב"ם את השומשמים כאינן ב"ג ולכן הותר לשיטתו ליתנן בגו דבש אך אם היו השומשמים מוגדרים כחומר ב"ג היה אסור מדרבנן ליתנם ע"ג דבש, אך התוספות [ואף שלא הזכירו דין זה לא נראה שיחלקו על דין זה שמקורו בתוספתא] יתירו ליתן שומשמין בדבש משום שיגדירו את השומשמים כברי גיבול.

פירות הנושרין, הגדרות מתחלפות

נתחדש הכא דנהיה מוכרחים לומר שיחלקו הרמב"ם ותוספות אליבא דאביי בהגדרת שבעה חומרים:

א. מורסן - שהותר ליתן ע"ג מים ולגבלו בשתי וערב.

ב. קלי - שהותר לגבלו מעט מעט.

ג. שתיתא - שמותר לגבלו ברכה בשינו סדר הנתינה, קודם שתיתא ואחר מים.

ד. חרדל - שמותר ליתן לתוכו דבש ולגבלו בנחת.

ה. שחליים - שמותר ליתן לתוכן יין וחומץ ולגבלן בנחת.

ו. פול וגריסין - שהתירו ליתן לתוכן מיץ שומין ולגבלן בניחותא.

ז. דבש - שהותר ליתן בתוכו שומשמין.

ובכל הני הרמב"ם יגדירם כאינו ב"ג אך התוספות אליבא דאביי יחשיבו אותן דוקא כברי גיבול.

למעשה, תימצא מחלוקת עמוקה בין הרמב"ם לתוספות וראב"ד בשני נושאים:

הראשון: נתינת מים ע"ג חומר שאינו בר גיבול דלהרמב"ם שרי לכתחילה ללא פקפוק ולתוספות אליבא דרב יוסף איכא בהא איסור דרבנן [ולט"ז בתוס' אין איסור דרבנן] אך לתוספות אליבא דאביי יש איסור דאורייתא בעצם יציקת המים.

והשני: בדין נתינת מים על חומר בר גיבול, שהרמב"ם יאסור מדרבנן מכל וכל ואילו התוספות והראב"ד יקלו ויתירו לצורך שבת [ולדעת הט"ז בתוס' אין כלל איסור בהא] ואצ"ל שלדעת התרומה שהורה כרבי נאסור את נתינת המים מדאורייתא.

ונציג כעת כמה נפק"מ בין השיטות:

רקיקת דם ברית

מצינו בשולחן ערוך (יו"ד הלכות מילה סימן רסה סעיף י) וז"ל: נותנין את הערלה בחול ועפר, [**הג"ה וכן רוקקים דם המציצה אל העפר**, מהרי"ל בשם יש

מקומות] ואם הוא שבת, צריך שיהיו מוכנים מבעוד יום. (ב״י בפירוש בעל העיטור) עכ״ל.

וכתב על זה בספר ראשון לציון[א] וז״ל: מטעם שכתב הזוהר בסוד נחש עפר לחמו ומה שכתב רמ״א כי רוקקין דם המציצה אל העפר דוקא בחול אבל בשבת אסור ולא מהני מה שכתב מרן הכנת העפר מבע״י אלא דוקא כדי ליתן הערלה בעפר אבל להא מלתא לרקוק בעפר אסור מדינא ואיכא למיחש בהאי מלתא לחיוב חטאת לסברת רבי וכדאיתא בש״ס מס׳ שבת פ״א י״ח ודלמא מאי אפר עפר דבר גיבול ע״כ. והגם דפליג ר״י בר יאודה ופסק רמב״ם והרי״ף והרא״ש כותיה דלא מחייב עד שיגבל הא מיהא איסורא איכא דלא פליגי ר״י ארבי אלא בחיוב דא״א שתהיה פלוגתא בקצוות דמי איכא מידי דלמר חייב ולמר מותר **לכן פשיטא דאין לעשות לכתחילה** וליכא למימר כיון דאין כונתו לגבל אין להקפיד דהא הוי פסיק רישיה והא עדיפא ממה שכתב מגן אברהם בא״ח סי׳ שכ״א ס״ק י״ט וז״ל ונ״ל דאסור להשתין בטיט משום גיבול ע״כ ומה גם דהכא מתכוין וניחא ליה שיבא דם של מציצה בעפר מטעם הכונה מעיקר׳ מה שאין כן במשתין בטיט ומה שפסק מרן בא״ח סי׳ ש״ח סי׳ ל״ח וזה לשונו מכניס אדם מלא קופתו עפר כו׳ לכסות צואה או רוק ע״כ. דמשמע דליכא למיחש ברוק משום גיבול ברוק ליכא למפשט מינה להכא להתירא דהתם מיירי ברוק עב כגון לחות הפה ונחיריים כמ״ש הרב בעל מ״א בא״ח סי׳ שי״א ס״ק ובכהאי גוונא ליכא למיחש לגיבול אבל ברוק צלול כמשקה לא **ומה גם לדידן דמוצצין ביין פשיטא דאיכא למיחש עכ״ל.** ובסוף סיים בזה״ל: ע״כ נלע״ד ברור מכל הני טעמי דכתיבנא דאסיר ליתן משקה המציצה בעפר אלא ירוק על הארץ שאינו עפר תיחוח ועליו תבא ברכת טוב.

ודבריו נכוחים למבין, דלשתי הדיעות שהובאו בשו״ע והם דעת הרמב״ם שהובאה בסתמא ודעת רבי שהביא השו״ע בשיטת יש אומרים, חל איסור מוחלט לרוק על עפר, לרמב״ם

א. רבי חיים ב״ר משה בן עטר נולד בעיר סאלי שבמערב מרוקו בשנת תנ״ו בילדותו למד אצל אביו ואצל סבו ר״ח בן עטר הזקן, ואח״כ המשיך ללמוד וללמד ולעסוק בצורכי ציבור, ונודע בלמדנותו וצדיקותו. בשנת תצ״ב הדפיס את ספרו הראשון ׳חפץ ה׳׳ (חידושים על כמה מסכתות). אח״כ נדד בערים שונות במרוקו ואלג׳יר, ומאוחר יותר החליט לעלות ארצה. בדרכו עבר בליוורנו שבאיטליה, שם הכין להדפסה את ספריו ׳אור החיים׳ על התורה ו׳פרי תואר׳ על שו״ע יו״ד (בו הוא מתמודד בעיקר עם פסקי ר׳ חזקיה די סילווה בספרו ׳פרי חדש׳, המרבה לחלוק על פסקי השו״ע). בשנת תק״א הגיע לארץ עם קבוצה מתלמידיו, ולאחר שהייה קצרה בעכו ובטבריה עלה לירושלים, בה הקים ישיבה ללימוד הנגלה והנסתר. נאבק נמרצות בקראים שהיו אז בירושלים. נפטר בשנת תק״ג לאחר שחי בירושלים פחות משנה. מכתביו נדפס גם הספר ׳ראשון לציון׳ על שבע מסכתות ועל כמה מספרי המקרא. עיקר פרסומו נבע מקדושתו וחסידותו, ומספרו ׳אור החיים׳ המשלב פשט ודרש וסוד, החיד״א שלמד בישיבתו מעיד עליו ועיני ראו גדולת תורתו עוקר הרי הרים וקדושתו הפלא ופלא ולפי דורנו היה לב הרב מבעית בתלמודו והיה כמעין המתגבר.

איכא איסור דרבנן ולרבי איסור דאורייתא, אך באמת לדעת תוספות יהיה מותר לירוק על העפר כשם שמותר ליתן מים ע״ג מורסן אף שנחשב ב״ג משום צורך מאכל הבהמה [כך ביארו הביה״ל והנשמ״א דבריו, אך לפי תו״ש מעולם לא הותר איסור דרבנן דנתינת מים והתירא דמורסן משום דקיל טפי ולא מהני ביה גיבול], ואין לומר דצורך מאכל הבהמה הוא צורך חשוב אך צורך היריקה על העפר אינו צורך חשוב והעמידו חכמים דבריהם דמנהג זה מקורו קדום ומובא בזוהר ובפרקי דרבי אליעזר ואחריהם בגאונים ובראשונים, ובודאי שאין ראוי לבטלו.

סיכום רקיקת דם ברית על עפר: לרבי חייב על נתינת מים, לרמב״ם ודאי שאסור מדרבנן, ואפי׳ לתוס׳ לא ברור שמותר מכיוון דאפשר אחרת, אך לדעת הט״ז בסימן שכ״ד סק״א נראה דשרי כיוון שמעולם לא גזרו בזה חכמים.

רקיקת דם ברית ע״ג חול: לרמב״ם ודאי דשרי, אך לדעת תוס׳: לכאורה איסור דאורייתא, וכך יסבור ביה״ל אך אם נאמר דס״ל כרב יוסף וכך כתב הנשמ״א, וכך נקט החזו״א, לכאורה יש להתיר וכאשר נצרף את דעת הט״ז שכ״ד נראה דשרי ללא פקפוק, דהא אית תרי רכשי להתירא: **א.** דכל אינו ב״ג אינו חמיר מבר גיבול ונתינת מים לא נאסרה מדאורייתא ואף אם תאמר דאית הכא איסור דרבנן, אית התירא דמורסן. **ב.** ולדעת הט״ז לית איסורא דרבנן כלל וכלל לשיטת תוספות. ואפשר להוסיף להיתר את דעת תורי״ד הסובר שאין גיבול בחול כלל ונתינת מים ודאי שמותרת.

הלכה למעשה: המורה לירוק לתוך כלי ריק אין דבריו נכונים[ב], משום שמנהג זה מובא בפרקי דרבי אליעזר ובדברי הגאונים והראשונים ואי אפשר לבטלו, ולכן נורה למוהל ספרדי לירוק לתוך חול הגס, ולמוהל אשכנזי לירוק לתוך עפר, ואי ליכא הא והא ירוק לגו מיא עי׳ בטור יו״ד רס״ה.

השתנה על חול או עפר

כתב במגן אברהם בזה״ל: ונ״ל דאסור להשתין על טיט משום גיבול, עכ״ל. ובאמת שיש להבין מדוע אסר, והא לשיטת התוספות יש להתיר כדין נתינת מים ע״ג מורסן, ולכאורה היה נראה לבאר דאסר רק אליבא דרבי אבל אין לומר כן משום שציין זאת כבר בסעיף י״ד טרם שהוזכרה דעת רבי ולכן יש לבאר שאסר אליבא דהרמב״ם אולם גם הוא מודה דאליבא דתוס׳ שרי.

סיכום השתנה על חול: לרמב״ם שרי, ולתוס׳ רי״ד נראה להקל דדמי לקיטמא ומורסן, ולתוספות כפי שביאר

ב. ולא ירדתי לסוף דעתו של רבינו האור החיים בספרו ראשון לציון בהא דהורה לירוק בשבת על הארץ שאינו עפר תיחוח, דקשה לומר שבא לבטל את מנהג היריקה ואפשר לירוק לגו כלי, או דילמא דנקט דיריקה ע״ג קרקע גם היא בכלל קיום המנהג לירוק לעפר וקצת קשה דמהזוהר משמע דמיבעי לן ליתן דרך כבוד והא זלזול הוא.

שיטתו בביה"ל יהיה בזה איסור דאורייתא, אך אם פסקו תוספות כרב יוסף יש צד חזק להקל, ולפי תו"ש אפשר לומר שגם אם נפסוק כאביי עדיין נתיר את נתינת מים על החול משום דלא מהני ביה גיבול.

סיכום השתנה על עפר: לרמב"ם אסור ולכל הדיעות בתוס' שרי [לבד מתו"ש], ולרבי דאורייתא.

ארבעת המצבים:

א. נתינת מים ע"ג אינו ב"ג.

ב. גיבול אינו ב"ג.

ג. נתינת מים ע"ג ב"ג.

ד. גיבול בידים של חומר ב"ג.

והרמב"ם יורה: א. מותר גמור ללא פקפוק, ב. אסור מדרבנן, וע"י תוספת שינוי נתיר, ג. איסור דרבנן, ד. איסור דאורייתא. וכך פסק השו"ע בסתמא.

והתוספות אליבא דאביי יורו: א. איסור דאורייתא, ב. איסור דאורייתא [אא"כ נאמר שכיוון שניתנו כבר המים והוא אינו ב"ג תו לית ביה גיבול], ג. איסור דרבנן [והט"ז פליג וס"ל דלית הכא דרבנן כלל], ד. איסור דאורייתא. וכך פסק המשנ"ב.

והתוספות אליבא דרב יוסף יורו: א. איסור דרבנן [והט"ז פליג וס"ל דלית הכא דרבנן כלל], ב. איסור דאורייתא, ג. איסור דרבנן [והט"ז פליג וס"ל דלית הכא דרבנן כלל], ד. איסור דאורייתא. וכך פסקו הנשמ"א והחזו"א.

ובעל התרומה שפסק כרבי יורה: א. איסור דאורייתא, ב. איסור דאורייתא [אא"כ נאמר שכיוון שניתנו כבר המים והוא אינו ב"ג תו לית ביה גיבול], ג. איסור דאורייתא, ד. איסור דאורייתא [וכאן לא מהני מאי דנתן מים משום דהגיבול השני מייפה ומתקן את העיסה]. וכך החמיר התה"ד ואחריו כל גדולי אשכנז.

גיבול בשינוי

ומתוך הדברים עולה חילוק חדש בגדרי גיבול בשינוי דלדעת התוספות נתיר לגבל בשינוי דשתי וערב כל חומר בר גיבול וראיה ממורסן שאף שהוא בר גיבול וגיבולו מחייב חטאת עכ"ז שרי לגבל בשינוי, ואפילו לביאור הנשמ"א דמורסן אינו ב"ג ופסקינן כרב יוסף המתיר את נתינת המים ע"ג חומר שאינו ב"ג עכ"ז יש בידינו ראיה נכוחה דשרי לגבל גיבול דאורייתא בבשינוי דשתי וערב, אך לדעת הרמב"ם יאסר לנו לגבל בשינוי דשתי וערב חומר בר גיבול, שהרי לשיטתו כל היתר גיבול שתי וערב שייך דוקא בגיבול שעיקרו מדרבנן כגון שתיתא.

סיכום שיטות הפוסקים, והיאך הוכרעה ההלכה

השו"ע פסק כרמב"ם, שהרי הביא את דעתו בסתמא.

הרמ"א פסק את תה"ד שממנו עולה כי יש להחמיר את שיטת רבי וגם את שיטת ריבר"י, למעשה נוהגים האשכנזים לכתחילה להחמיר כרבי ולא ליתן מים כלל בין ע"ג ב"ג וכ"ש שלא ע"ג אינו ב"ג, **אלא שחידש הט"ז** שמאכל שאין אפשרות להכינו מע"ש מחשש שמא יתקלקל, א"צ לחוש לשיטת רבי ואפשר להקל כדעת הרמב"ם שהוא דיעה קמייתא, המתיר נתינת מים ע"ג חומר שאינו ב"ג, והביאו שעה"צ סקפ"ד [ונראה כי על המשנ"ב לשנות מדברי הט"ז ולהתיר רק נתינה ע"ג ב"ג משום שהוא עצמו ס"ל כהתוס' וכאביי דאינו ב"ג חמיר מאד, ובאמת מצאתי שגם הט"ז כך ס"ל הכי בסימן שכ"ד סוסק"א דפסקינן כהתוס' והראב"ד והיאך הורה כאן דשרי ליתן ע"ג אינו ב"ג והא נוגע לאיסור דאורייתא], **ויש לעורר נקודה חשובה** מה יהיה דינו של אדם ששכח ולא נתן משקה בע"ש האם יהיה דינו כמי שיש לו מאכל שמתקלקל בהכנת ע"ש וממילא נתיר ליתן עליו מים ולא נחוש לדעת היש אומרים או שמא שכח חייב להחמיר, ויש להביא ראיה מדברי המשנ"ב בס"ק ס"ח שהורה לגבי חרוסת ששכח ליתן בה משקה מע"ש דשרי לעשותה רכה, ולכאורה מדוע לא התיר לעשותה עבה כמו שהתיר הט"ז את מאכל האוגערקעס, אלא יש חילוק בין מאכל המתקלקל שבו א"צ להחמיר ולחוש לשיטת רבי לבין שכח ולא הכין שבזה עדיין יש לחוש לרבי, אך אם נאמר שהחרוסת אינה ברת גיבול יובנו דברי המשנ"ב דהתיר בסלט האוגרקעס מחמת דהוא בר גיבול ודלא כרבי, אך בחרוסת שאינה ב"ג החמיר בה כיוון שלא העלה על דעתו להקל את קולת הרמב"ם ולחלוק על תוספות, **ואגב דלא לישתמיט** יש לעורר על המשנ"ב שבסימן שכ"א הביא בשעה"צ פ"ד את דעת הט"ז הנ"ל אך בסימן שכ"ד הביא את דעת החיי"א שהורה דאם לא נתן מים מע"ש על המורסן יש להתיר ע"י גוי ולכאורה היה על המשנ"ב להורות כי כיוון דאי אפשר להכין מע"ש שרי לישראל ליתן מים וממש כמאכל הצנון והאוגערקעס.

נתינת מים ע"ג ב"ג ואחר לגבל שתי וערב, לספרדים אסור לאשכנזים מותר

ולסיכום: הספרדים צריכים להחמיר שלא ליתן מים על חומר שמוגדר כבר גיבול, ובודאי שלא לגבלו בשום צורה ושינוי בין שתי וערב ובין באצבע, אך האשכנזים שאימצו את שיטת התוס' [ואף שלא הובאה בשו"ע ולא ברמ"א] יכולים להקל ליתן מים על חומר בר גיבול אם יש צורך בזה, ונפק"מ ביריקת דם הברית מעורב ביין ע"ג עפר, וכן בהשתנה ע"ג חול, ומצוי הדבר בנתינת מים ע"ג אבקות כגון תפו"א מבושלים ומיובשים שאחר הנתינה מוכרח לגבל ולכן יש להגדיר חומר זה כבר גיבול, וכן סחיטת לימון ע"ג אבוקדו, וממילא לאשכנזים נתיר את

יציקת המשקה ואף נתיר את הגיבול בשינוי שתי וערב ולספרדים נאסור את עירוי המים וכ״ש את העירוב בשינוי שתי וערב.

שינוי סדר הנתינה

בגמרא שבת (דף קנה:) **תנו רבנן: אין גובלין את הקלי ויש אומרים גובלין. מאן יש אומרים, אמר רב חסדא: רבי יוסי ברבי יהודה היא. והני מילי - הוא דמשני. היכי משני? אמר רב חסדא: על יד על יד, ושוין שבוחשין את השתית בשבת, והאמרת אין גובלין, לא קשיא, הא - בעבה, הא - ברכה. והני מילי - הוא דמשני. היכי משני, אמר רב יוסף: בחול נותן את החומץ ואחר כך נותן את השתית, בשבת - נותן את השתית ואחר כך נותן את החומץ.**

שתי גרסאות, 'והאמרת' או 'והתניא'

כאן אנו מבחינים במילים ״**והאמרת אין גובלין**״ שתי גירסאות, רש״י נקט כגירסא שלפנינו וממילא תמיהת הגמרא על רבי, היאך התיר את בחישת השתית והא ברישא התרת את גיבול הקלי מעט מעט, ומוכח מדברי רש״י ומגירסת הגמרא דקלי ושתית הם אותו חומר גלם אלא ההבדל ביניהם בצורת העיבוד ולכן תמהה הגמרא מדוע אסר רבי את גיבול הקלי ומנגד התיר את בחישת השתית, וממילא לשיטת רש״י נראה כי אין אומרים שכל שינוי ושינוי הוי שינוי המיועד לסוג החומר אלא אפשר לגבל קלי בבלילה רכה ע״י שינוי סדר הנתינה ואפשר לגבל שתיתא גיבול קשה מעט מעט, אך מדברי הרמב״ם מוכח שסבר שקלי הוא חומר אחד ואילו השתית הינו חומר אחר לגמרי ומה שמועיל לגיבול קלי אינו מועיל לבחישת שתית וכתב הרב המגיד שנראה שגירסת הרמב״ם בגמרא היתה שונה מגירסתנו, וקושיית הגמרא היא אחר שהתירה הגמרא אליבא דכ״ע את בחישת השתית 'והתניא אין גובלין' כלומר היאך התרת והא ישנה ברייתא מפורשת האוסרת את הבחישה וקושיא זו הקשתה הגמרא אף לריבר״י, וע״ז תירצה הגמרא דההיתר לבחוש הוא בשתיתא רכה ואילו האיסור לגבל הוא בשתיתא קשה, אך מעולם לא סברה הגמרא להקשות מקלי על שתית כיוון שאינן דומין כלל וכלל.

וכן הורה בשולחן ערוך בסעיף י״ד וז״ל: אין מגבלין (פי׳ נתינת מים בקמח נקרא גיבול) קמח קלי, הרבה, שמא יבא ללוש קמח שאינו קלי. ומותר לגבל את הקלי מעט מעט. אבל תבואה שלא הביאה שליש שקלו אותה ואח״כ טחנו אותה טחינה גסה, שהרי היא כחול והיא הנקראת שתיתא, מותר לגבל ממנה בחומץ וכיוצא בו הרבה בבת אחת; והוא שיהיה רך, אבל קשה, אסור מפני שנראה כלש. (ואפי׳ ברך) צריך לשנות. כיצד, נותן את השתיתא ואח״כ נותן את החומץ.

והרי מפורשות הורה השו״ע כדברי הרמב״ם דקלי אינו אותו החומר הנקרא שתיתא, וממילא השינוי המועיל בקלי אינו שייך לשתיתא ושינוי המועיל בשתיתא אינו מועיל בקלי, וגדולה מכולם, דשני השינויים הנזכרים היינו מעט מעט ושינוי סדר הנתינה שניהם שייכים רק בדבר שגיבולו מדרבנן, ואם כן נקצר ונאמר שהרמב״ם החמיר חומרא כפולה, **האחת**: ששינויים אלו שייכים רק בגיבול האסור מדרבנן ואינם מועילים לדבר שגיבולו מדאורייתא, **והשנית**: שאפילו בדבר שגיבולו מדרבנן כל שינוי מועיל רק למי שנתקן בשבילו דהיינו שינוי דמעט מעט לקמח קלי ושינוי דשינוי סדר מהני לשתיתא ולא להיפך.

ארבע קושיות ע״ד הרמ״א

וכתב הרמ״א בסט״ז בזה״ל: ואם נותן האוכל תחלה ואח״כ החומץ או היין ומערבו באצבעו, שרי דהוי שינוי כמו בשתיתא דלעיל. וכן נוהגין להתיר ע״י שינוי; ומקום שדרכו לעשות כך בחול, יתן בשבת החומץ תחלה ואח״כ האוכל.

וע״פ האמור יש להקשות על רבינו הרמ״א ארבע קושיות:

א. כאן בסט״ז הורית ששינוי סדר מהני לכל דבר ולא רק לשתיתא, וא״כ מדוע בסעיף י״ד שמעת את דברי השו״ע שגרס כהרמב״ם ולכן הורה ששתית אינו קלי וממילא שינוי דשתית אינו מועיל לקלי, ולא הגיה הרמ״א ע״ז כלום והיה הרמ״א צריך להגיה ׳ויש אומרים דשתית היינו קלי׳ וקושיא זו הקשה בחמד משה, ואף מצאתי שהתוספת שבת הרגיש בזה וטרח לתרץ.

ב. ע״פ יסודו של השו״ע בסי״ד יש להקל בשינויים אלו רק בדבר שעיקר איסור גיבולו מדרבנן, והיאך התיר הרמ״א בסט״ז את הבחישה אף במידי שאיסורו מדאורייתא [שהרי לא חילק].

ג. בדברי השו״ע לגבי היתר בחישת שתיתא נזכר רק שינוי סדר הנתינה אך אין צורך בשום שינוי נוסף, והיאך כתב הרמ״א בסט״ז לגבל בשינוי הסדר ולהוסיף עוד שינוי בבחישה עצמה דהיינו לגבל באצבעו, ומה ענין אצבעו לכאן.

ד. מדוע בסט״ז תלה הרמ״א הכל היסוד היתר גיבול שתיתא, וכתב ׳כמו בשתיתא דלעיל׳ והא חילוקים רבים ועצומים יש בין דין שתיתא לדין גיבולו של הרמ״א.

ביאור מחודש בדעת הרמ״א

ונראה לתרץ בזה בס״ד דבאמת הרמ״א לא בא ללמוד כלום משתיתא אלא רצה ללמדנו היתר חדש המועיל בכל אופן, וההיתר בנוי על יצירת בלילה רכה שאיסורה רק מדרבנן [וראיה לכך משיטת רבי עצמו המחייב חטאת על נתינת מים לכל חומר בין ב״ג או לאו ב״ג ועכ״ז התיר לבחוש שתיתא ע״י היתרא דרכה], ולכן אמר ׳כמו בשתיתא׳ לומר דמיירי דוקא בבלילה רכה כשתיתא, ואחר שהורדנו דרגה מדאורייתא לדרבנן מיבעי לן למיעבד שינוי כלשהו והוא שינוי סדר

הנתינה שמצינו דוגמתו בשתיתא [ולרמב"ם זהו רק בדרבנן אך לתוס' מוכרחים לומר דשתיתא הוי ב"ג דאל"כ יקשה מאד היאך שרי ליתן עליו מים] וחידש הרמ"א שכיוון שהגיבול אסור רק מדרבנן, בדרבנן אפשר לסמוך על שינוי סדר הנתינה שהרי בעיה בנתינת המים קיימת רק לדברי רבי וממילא כיוון שדעת רבי היא לא מעיקר הדין אלא רק חומרא, כאשר ישנו שינוי קטן לא נחמיר את רבי ובעה"ת שהלך בשיטתו.

ואחר שהתיר הרמ"א את נתינת המים, יצא לחדש היתר בגיבול בשינוי, וקבע כי כיוון שאין מדובר באמת בשתיתא אינך יכול לסמוך על היתר גיבול ע"י שינוי סדר בלבד אלא יש להוסיף עוד שינוי בגיבול והוא גיבול באצבע, ונמצא שדימה הרמ"א את היתר הגיבול בסט"ז להיתר גיבול מורסן בסימן שכ"ד, שאף שם הותרו לנו שני איסורי דרבנן, האחד נתינת מים האסורה מדרבנן והשני גיבול בשינוי, וכאן הדברים ק"ו דהתם התרת נתינת מים מועטים ע"ג חומר ב"ג והכא ההיתר מבוסס על כך שנותן מים מרובים דלא שייך בזה דאורייתא, ועוד דהתם בגיבול מורסן התרת לגבל בשינוי דשתי וערב דבר שאם יגבלו כדרכו יתחייב חטאת והכא בבלילה רכה לא שייך ביה להגיע לאיסור דאורייתא, וממילא אין לתמוה על הרמ"א בהא כיוון שדעתו לבנות היתר מחודש שאפשר שגם הרמב"ם יודה לו כיוון שהכל דרבנן בגלל שהבלילה רכה, ויש עוד שינוי בסדר הנתינה, ומוסיף עוד שינוי של בלילה בידו.

נתינת משקה סמיך ע"ג ב"ג, חידוש גדול

כתב הפרי מגדים משבצות זהב סקי"ב וז"ל: והיינו אף בדבש ואף בשומן אווז וכיוצא בזה, מכל מקום לש ונדבק. ומיהו לרבי דנתינת מים הוה כלישה י"ל בנותן שומן אווז ודבש קרוש אף לרבי אין חיוב חטאת, דלש כגרוגרת בעינן [רמב"ם שם], ובמים נכנס בקמח, מה שאין כן בדבש קרוש ושומן, עכ"ל. ויש להבין מה רצה לחדש בזה והא ידעינן דחצי שיעור לית ביה חיוב חטאת ונראה לחדש דבא לומר הפמ"ג דאף דלכתחילה מחמרינן כרבי בנתינת מים, יש להחמיר רק כאשר נוגע באיסור חמור שלשיטת רבי חייב חטאת אך אם אפילו לרבי לית חיוב אף אנן לא נחמיר בהא, אך יש לעורר בזה ע"פ מה שהוכחנו דאליבא דהרמב"ם והשו"ע איכא איסורא בנתינת מים ע"ג מידי דבר גיבול וא"כ הכא נחמיר אליבא דהרמב"ם ונאסור ליתן שומן ע"ג הקמח.

וגדולה מזו יש לחדש בנותן משקה שאינו מתערב ומצוי הדבר בנותן מים ע"ג טחינה גולמית שאין שום עירוב בין המים לטחינה וממילא אפילו לרבי הדבר מותר לכתחילה משום שכל מה שאסר רבי הוא מחמת שברגע יציקת המים ע"ג הקמח מתחיל תהליך גיבול בין רב למעט אך הכא עדיין לא התחיל התהליך כיוון שהטחינה שומנית ואינה מתערבת במים, ולכן גם המחמירים כרבי יוכלו ליצוק מים ע"ג טחינה גולמית [ואפילו שהיה יכול להכין את הטחינה מאתמול ואין לנו את ההיתר של הט"ז

המובא בשעה"צ סקפ"ד] אך לדעת הרמב"ם והשו"ע שפסק כמותו ייאסר ליתן מים ע"ג טחינה גולמית דגזרו חכמים שמא יגבל.

נתן מים מע"ש

במצב שיתן אדם מים מערב שבת ע"ג חומר בר גיבול ובשבת יגבלנו ברור שיתחייב לכל הדיעות שהרי מייפה את העיסה, אך במידה ונתן בע"ש משקה ע"ג חומר שאינו ב"ג נראה שתמצא בדבר מחלוקת גדולה, לדברי הרמב"ם נראה שעדיין יהיה בדבר איסור דרבנן שהרי לשיטתו מותר בשבת ליתן מים ע"ע מורסן ושאר חומרים שאינן ב"ג אך את הגיבול הצריך בשינוי דשתי וערב.

אך לעומת זו אליבא דרב יוסף יהיה חיוב על המגבל שהרי לשיטתו ברייתא מפורשת היא: אחד נותן את האפר ואחד נותן את המין רבי אומר האחרון חייב וריבר"י אומר אינו חייב עד שיגבל, הא אם גיבל את התערובת חייב חטאת.

ולדברי רבי או ריבר"י אליבא דאביי נראה שכבר אין חיוב על המגבל דלא עביד כלום, שהרי כבר בנתינת מים חל חיוב דמגבל ואין יפוי נוסף בגיבול.

חמשה מצבי מחלוקת

למעשה, מצינו מחלוקת יסודית ועמוקה בין שיטת התוספות שהלך עמה המשנ"ב לבין שיטת הרמב"ם שבחר בה השו"ע, ונפק"מ בחמשה מקרים:

א. **בדבר שאינו בר גיבול:** לשיטת התוספות אליבא דאביי יתחייב חטאת הנותן מים, ואליבא דרב יוסף יתחייב רק בגיבול אך להרמב"ם מותר גמור ללא פקפוק.

ב. **נתן מים מע"ש ע"ג אינו ב"ג ובשבת בא לגבל:** לתוספות אליבא דרב יוסף יש חיוב, לרמב"ם יש איסור דרבנן, ולרבי שרי לגבל בשבת וכן יהיה אליבא לפי תוספות אליבא דאביי.

ג. **נתינת מים בדבר בר גיבול:** לדעת תוספות [כפי שנתבארה ע"י הביה"ל אליבא דאביי] מותר ליתן לצורך שבת כגון הכנת מאכלים לצורך אדם או בהמה כדין נתינת מים למורסן, אך לדעת הרמב"ם יש בזה איסור דרבנן שמעולם לא הותר.

ד. **נתינת דבר עב המתערב מעט או אפילו אינו מתערב כלל ע"ג ב"ג:** לשיטת התוספות שרי, ואפילו אליבא דהחוששים לשיטת רבי נראה דא"צ להחמיר אך לדעת הרמב"ם יאסר מדרבנן שמא יבא לגבל בידיים ויעבור על איסור דאורייתא.

ה. **גיבול בשינוי בדבר בר גיבול:** לשיטת התוספות מותר לגבל דבר שגיבולו מדאורייתא בשינוי [כגון בשתי וערב או באצבע] לצורך שבת, לדעת הרמב"ם מעולם לא הותר.

כמה הערות בסוגייא, ואיידי דזוטרי מכנשי להו

שומשמין בדבש
דבש על קמח
תוספת מיחוי
טריפת מאכלים
טריפת ריפות
חידוש עצום, יש לחוש למיחזי כלש רק בטורף שני מינים

• • •

שומשמין בדבש

בענין השומשומין כבר הורה הרמב״ם ואחריו השו״ע בסימן ש״מ סי״ב וז״ל: ״הנותן זרע פשתן או שומשמין וכיוצא בהם במים, חייב משום לש מפני שמתערבים ונתלים זה בזה״ הרי שאע״פ שלא גיבל מתחייב בנתינת מים בלבד, ועכ״ז בסימן שי״ט סי״ז כתב: ״המחבץ (פי׳ שמוציא חמאה מן החלב), תולדת בורר הוא; לפיכך אף על פי שנותנים שומשמים ואגוזים לדבש, לא יחבצם בידו״ ויש להבחין דבר פלא ששני אנשים יתנו שומשמין במשקה, אחד מותר גמור ואחד חיובו חטאת והחילוק הוא במשקה, שאם ינתנו השומשמין בגו מיא הרי זה גורם שיפרישו ריר וייתלו אחד בשני וממילא הגדרתו תהיה ׳לא בעי גיבול׳ ומתחייב בנתינת מים, אך אם ינתנו השומשמין בגו דבש תהיה הגדרתם כשאר אינו ב״ג דלא מהני בהו גיבול.

וכתב ע״ז המג״א בס״ק י״ט וז״ל: כתב המ״מ שהוא תוספתא פי״ג וז״ל התוספתא נותנין מים לתוך קמח קלי ובלבד שלא יגבל נותנים שומשמים ואגוזים לדבש ובלבד שלא יגבל מפרפרין גלוסקין לחולה ובלבד שלא יגבל אבל מחבץ הוא מעשה קדירה ואוכל עכ״ל משמע דהאיסור משום גיבול ולמה כתב הרמב״ם משום בורר ועוד דאנן לא קי״ל כההוא תוספתא דר׳ היא ואנן קי״ל כר״י בר״י כמ״ש סי׳ שכ״א סי״ד דגובלין קמח קלי וא״כ שומשמין ואגוזים נמי לית בהו

משום גיבול ואפשר דהרמב"ם טעמא דנפשיה קאמר דאסור משום בורר אבל על המ"מ צ"ע, עכ"ל. וביאור דבריו שבתחילה הביא שהמ"מ המציא מקור לדינו של הרמב"ם מהתוספתא וע"ז הקשה המג"א שתי קושיות:

א. שבתוספתא מוזכר רק איסור גיבול, והיאך אפשר ללמוד ממנה דין ברירה ע"י חיבוץ.

ב. בתוספתא מוזכר בתחילה איסור גיבול קלי ואנן ס"ל דשרי לגבל קלי מעט מעט, ומוכח א"כ דחומרת התוספתא שקבעה שאין לגבל קלי או אפילו לגבל שומשמין בדבש אינה להלכה, ולכן ביאר שהרמב"ם לא הוציא דין זה מהתוספתא אלא טעמא דנפשיה קאמר.

ולא זכיתי להבין דברי קדשו, דהא אי התוספתא רבי שנאה היאך שרינן ליתן מים לקלי והא רבי אוסר אפילו נתינת מים, ואפשר לבאר שריבר"י שנאה וכך יהיה ביאור הדברים: נותנין מים לקמח קלי אבל לא גובלין כדרכו ללא שינוי, וכן יהיה הביאור בנתינת שומשמין: נותנין שומשמין ואגוזים ובלבד שלא יגבל אך כאן יש לצדד שאפילו בשינוי יאסור הרמב"ם את הגיבול דהא דהתיר גיבול מעט מעט אינו היתר כללי אלא היתר מיוחד לקלי שהרי מצינו שלגירסת הרמב"ם שתית לאו היינו קלי וייאסר לגבל שתית בשינוי דמעט מעט, ולכן גם כאן נאסור את גיבול הדבש מעט מעט, ולפי זה מובן מדוע נקטה התוספתא ברישא לגבי קלי 'ובלבד שלא יגבל' ולא שנתה 'וגובלין קלי מעט מעט' כיוון שרצתה התוספתא ללמדנו איסור מוחלט בגיבול הדבש שנתה בשניהם לשון ובלבד שלא יגבל ומיגרר רישא אגב סיפא.

וכתב בביאור הלכה וז"ל: ועיין במ"א שהאריך בזה והנכון הוא כמו שכתבו דהאי ברייתא אתיא כר' יוסי בר' יהודה ומש"כ שלא יגבל היינו שלא יגבל הרבה כ"א מעט מעט כדאיתא בגמרא שם קנ"ו דלרבי הנתינת מים לתוך הקמח אסור ולפ"ז גם מה שסיים הברייתא נותנים שומשמין וכו' ג"כ אתיא כר' יוסי בר' יהודה ולפ"ז הרמב"ם שהעתיק דין זה אזיל לשיטתו דפסק כר' יוסי בר' יהודה דנותנין מים למורסן וע"כ דעל נתינת מים אין איסור משום לש כדאיתא בגמרא שם אבל לדעת הפוסקים דפוסקים כרבי גם הנתינת שומשמין ואגוזים לדבש אסור משום לש וא"כ לדעת הי"א המובא לקמן בסימן שכ"א סי"ו ובסימן שכ"ד ס"ג גם בהנתינה יש איסור כנלענ"ד, עכ"ל. וביאור דבריו דכל מאי דשרינן ליתן שומשמין לדבש זה רק לשיטת ריבר"י אך לדברי רבי שלכתחילה אנו מחמירים כוותיה, יש לאסור את נתינת השומשמין לדבש.

ויש לעורר הכא דלהרמב"ם ברור ופשוט שחיבור השומשמין לדבש הוא כשאר אינו ב"ג [דהרי לרמב"ם חל איסור גמור ליתן מים ע"ג חומר ב"ג והיאך יתיר ליתן את השומשמים לדבש אי חשיבי כבר גיבול] וא"כ יוצא שלשיטת המשנ"ב

שפסק כדעת אביי שמחמיר מאד בנתינת משקה ע״ג אינו ב״ג ומחייב בזה, יהיה חיוב גם לדברי ריבר״י ולא רק לדעת רבי, ונפק״מ תהיה במקרים שאין מחמירים כרבי [כגון באינו יכול לעשות מאתמול כשעה״צ ס״ק פ״ד, או באמירה לגוי כבסימן שכ״ד בשם החיי״א] ונראה שיבאר הביה״ל דלדעת תוספות נהיה מוכרחים להגדיר את השומשמין כבר גיבול וממש כשם שביאר המשנ״ב בסימן שכ״ד בסוגיית מורסן שהתוספות יחלקו עם הרמב״ם בהגדרת מורסן, הרמב״ם מחשיבו כאינו ב״ג ותוספות יגדירו את המורסן כבר גיבול.

דבש על קמח

כתב בפמ״ג משב״ז י״ב וז״ל: ומיהו לרבי דנתינת מים הוה כלישה י״ל בנותן שומן אווז ודבש קרוש אף לרבי אין חיוב חטאת, דלש כגרוגרת בעינן [רמב״ם שם], ובמים נכנס בקמח, מה שאין כן בדבש קרוש ושומן, עכ״ל. ונראה להוסיף ביאור בדעתו שרצה לומר דאף דלכתחילה מחמרינן כרבי, עכ״ז א״צ להחמיר אלא בזמן שרבי מחייב חטאת אך אם גם רבי אינו מחייב חטאת, גם אנן לא ניחוש.

אך יש לעיין אליבא דהרמב״ם בדין זה ונראה דפשוט שיאסור דהרי לשיטתו אין שום מצב שנתיר את נתינת המשקה ע״ג חומר ב״ג דחיישינן שמא יבוא לגבל בידיים, ולכן לא שנא משקה דליל או סמיך אסור, ומצוי בדבר ביציקת מים ע״ג טחינה גולמית שמחמת שהטחינה שומנית אין נבלעים בה המים כלל וממילא אפילו לרבי נתיר את יציקת המים וכ״ש אליבא דתוספות שפסקו כריבר״י וכיוון שהטחינה חשיבא כברת גיבול נתיר את יציקת המים בין לאביי ובין לרב יוסף, אך בדבר זה יאסור הרמב״ם שהרי לשיטתו עדיין יש לחוש שמא יגבל בידיים.

תוספת מיחוי

ויש לדון באדם האוחז בידו מאכל מגובל היטב ועתה מעונין להוסיף בו משקה ולדללו, דלכאורה היה נראה פשוט שנתיר בכל צורה להוסיף ולגבל שהרי אין גיבול אחר גיבול [אא״כ משביח בצורה משמעותית כדין הירושלמי הלש והעורך והמקטף כולם חייבים משום גיבול] והכא ודאי שאין שבח משמעותי ואפילו ריעותא בגיבול איכא דהרי היה מגובל ועתה מדולל, אך בביאור הלכה (ד״ה יכול לערבו) יצא לחדש וז״ל: ולולא דמסתפינא הו״א כפשוטו דמיירי שהחרדל נילוש מבעוד יום וכן במה שאמר שחלים ששחקן מיירי ג״כ שנילוש מבעוד יום ומה שממחו עתה בשבת אין עושה מעשה לישה כלל דהא כבר נילוש ואין מיפה בהמיחוי להלישה אלא ע״י המיחוי שממחהו להחרדל

עושה את החרדל רכה מאד שיהא ראוי לשתיה ואין דבר זה מקרי לישה אלא כשהוא טורף יפה בכף יש בזה איסורא דדמי ללישה. וכ״ז שכתבנו מוכח דזהו שיטת הרמב״ם דז״ל בפ״ח הלכה י״ד חרדל שלשו מע״ש למחר ממחה ושותה בין ביד בין בכלי ומשמע דכל עשייתו בשבת הוא רק לעשותו רכה שיהא ראוי לשתיה ולכך אין זה בכלל לישה כלל ואף דגם בשתיתא שהיא רכה צריך שינוי ליתן האוכל תחלה התם שאני דמערב קמח במים ולכן אף שהיא רכה דמי ללישה מדרבנן וצריך שינוי אבל בזה הוא להיפוך ע״י המיחוי במים הוא מפריד את החלקים שנדבקו ע״י הלישה ולכך אין איסור בזה כלל אם לא כשהוא טורף בכח דמי קצת ללישה ולכן כתבה הרמב״ם בפרק כ״ב בין השבותין, היוצא מדבריו דשייך איסור לישה מדרבנן גם בדילול בלילה ולפ״ז יוצא שהוראת הרמ״א בסעיף ט״ז שלא להשתמש בכף שכתב השו״ע ״שחלים שדכן מערב שבת, למחר נותן יין וחומץ ולא יטרוף, אלא מערב. וכן שום שדכו מע״ש, למחר נותן פול וגריסין ולא יטרוף, אלא מערב״ וכתב הרמ״א: הגה: וי״א דלא יערב בכף, אלא ביד. שייכת גם בדילול, ונמצא אם כן שהבא לדלל ׳טחינה׳ שהוכנה מערב שבת, ישתנה הדין בין השו״ע לרמ״א, דלשו״ע שרי לדלל בכף אך לא יטרוף ולרמ״א אסור לערב בנחת ע״י כף, אולם לגירסת הגר״א שהגיה בדברי השו״ע בסעיף ט״ו ״חרדל שלשו מע״ש, למחר יכול לערבו הן ביד הן בכלי ונותן לתוכו דבש ולא יטרוף לערבו בכח, אלא מערבו מעט מעט״ והגיה הגר״א במקום ׳בכח׳ ׳בכף׳ ולדבריו גם לשו״ע אסור לערב בעזרת כף.

טריפת מאכלים

ויש לעיין במאכלים שאין בהם איסור לישה, האם ישנו איסור לטרפם בכח שנראה כלש או שמא כיוון דלית איסור לישה שרי לטרוף בכח.

ובביאור הלכה ד״ה יכול לערבו כתב וז״ל: ולולא דמסתפינא הו״א כפשוטו דמירי שהחרדל נילוש מבעוד יום וכן במה שאמר שחלים ששחקן מירי ג״כ שנילוש מבעוד יום ומה שממחו עתה בשבת אין עושה מעשה לישה כלל דהא כבר נילוש ואין מיפה בהמיחוי להלישה אלא ע״י המיחוי שממחהו להחרדל

עושה את החרדל רכה מאד שיהא ראוי לשתיה ואין דבר זה מקרי לישה אלא כשהוא טורף יפה בכף יש בזה איסורא דדמי ללישה. וכ״ז שכתבנו מוכח דזהו שיטת הרמב״ם דז״ל בפ״ח הלכה י״ד חרדל שלשו מע״ש למחר ממחה ושותה בין ביד בין בכלי ומשמע דכל עשייתו בשבת הוא רק לעשותו רכה שיהא ראוי לשתיה ולכך אין זה בכלל לישה כלל ואף דגם בשתיתא שהיא רכה צריך שינוי ליתן האוכל תחלה התם שאני דמערב קמח במים ולכן אף שהיא רכה דמי ללישה מדרבנן וצריך שינוי אבל בזה הוא

להיפוך ע״י המיחוי במים הוא מפריד את החלקים שנדבקו ע״י הלישה ולכך אין איסור בזה כלל אם לא כשהוא טורף בכח דמי קצת ללישה ולכן כתבה הרמב״ם בפרק כ״ב בין השבותין, עכ״ל. הרי שחידש כי ישנו איסור בעצם הטריפה אף שבמאכל עצמו לא שייכא כבר לישה, ובס״ק ס״ט כתב המשנ״ב יינומלי״ן - היינו לערבן ולאכלן כמות שהן אבל לטרוף אותן יפה ולסננן שזה טורח יותר ואומנות גדולה ותיקון גדול הוא וכמו לעיל בחרדל בסט״ו דאסור לטרוף. וגם כאן נראה שאין בעיה של לישה אלא שישנה בעיה בעצם מעשה הטריפה [אך יש להעיר מדוע הוצרך לחדש טעם ׳שזה טורח יותר ואומנות גדולה ותיקון גדול הוא זה׳ והא לגבי חרדל ביאר בקצרה ׳יש בזה איסורא דדמי ללישה׳].

ובס״ק ס״ח כתב בזה״ל: ׳אסור לטרוף ביצים בקערה מפני מראית העין שנראה כמי שרוצה לבשלם בקדרה׳ ואף כאן ליכא איסור משום לישה שהרי אינו מערב שני דברים יחד, ועכ״ז אסורה הטריפה.

טריפת ריפות

וכן מצינו במשנ״ב ס״ק ע״ז לגבי טריפת הריפות וז״ל: לפיכך מותר וכו׳ - ומ״מ יש ליזהר שלא לטרוף בכח [ב״ח ומ״א וא״ר דלא כט״ז] עכ״ל. ומקור הדין בב״י וז״ל: וכן כתוב בתשובות הרמב״ם שנשאל על קדרה של דייסא שמשהין אותה על גבי כירה בשבת למחר כשמורידין אותה מעל הכירה מכניסין בה עץ הפרור ומגיסין בה הרבה ומערבין אותה ומכין אותה בעץ הפרור עם צדדי הקדרה או בתוך הקערה עד שמתערב הבשר והריפות והמים ותסמך ותעשה כולה גוף אחד ופעמים מסירין המים מעל פניה ואחר כך מערבין אותה ופעמים מוסיפין לה מים חמין לפי מה שהיא צריכה כל אלו המעשים אסור או מותר והשיב ודאי שכל זה מותר הוא שהרי בפירוש תנינא (עדיות פ״ב מ״ו) השום והבוסר והמלילות שריסקן מבעוד יום וכו׳ וקל וחומר להריפות שכבר דכו אותם במדוכה כל צרכן ונתבשלו כל צרכן ואינן מחוסרין אלא מעט שחיקה, וכך נקט הט״ז דשרינן לטרוף בכח, אך המשנ״ב בחר את דרכו של הב״ח שכתב על הלכה זו וז״ל (בסימן רנ״ב): כיון דכבר נידוכו היטב מותר לגמור הלישה והטחינה והעירוב יחד בידים בשבת דקימחא טחינא קא טחין ועיסה נילושה הוא לש כיון שאין מחוסרין אלא שחיקה, עכ״ל. ובסימן שכ״א כתב הב״ח וז״ל: ואיכא להקשות הלא הרמב״ם בפרק כ״ב (הי״ב) כתב גבי חרדל ושחליים דלא יטרוף וי״ל דהכא לא התיר נמי בעץ הפרור אלא לגמור שחיקתן בנחת אבל לא יטרוף בכח אבל מלשון תשובתו שהביא בית יוסף מבואר שהתיר אף לטרוף בכח בעץ הפרור וצ״ע מאי שנא מחרדל ושחליים שגם כן אין שם אלא גמר ואוסר לטרוף בכח ואפשר שחזר בו מתשובה זו בחיבורו ולכן כתב בחיבורו בסתם לגמור שחיקת הריפות בעץ הפרור ור״ל גם כן שלא יטרוף בכח, עכ״ל. והרי שבענין טריפת הריפות שכבר לית בהו משום

לישה ובפרט שמערב מים וממחה עדיין אסר את הטריפה.

חידוש עצום, יש לחוש למיחזי כלש רק בטורף שני מינים

ויש לעיין בגדרי טריפה, שבענין מיחוי נקט טעמא דאיסורא דמיא ללישה, וביינומלין תפס טעם דטירחא ואומנות ותיקון, ולענין ביצים תפס טעם דנראה דמיחזי כמבשל, ונראה שבריפות יהיה יסוד האיסור משום דמיא ללישה כיוון שדימהו לדין חרדל, אך בסימן שי״ט ס״ק נ״ח כתב וז״ל: וע״כ יש ליזהר מלברור החלמון מן החלבון ע״י איזה כלי כדי לטרוף אותו ולשפוך לתוך הקאווע כמו שנוהגין במקום חלב [ובענין שאין בו משום מבשל עיין לעיל בסוף סימן שי״ח], עכ״ל. הרי שהתיר את טריפת החלמון ולא חייש לכלום ובשלמא דלא חייש למיחזי כמאן דבעי למישדינהו לקדירה כיון שעביד בכמות מועטת וניכר דבעי ליתנו בקפה אך מדוע לא נאסור מדין מיחזי כלישה, ואפשר שאיסור מיחזי כלישה אמרינן רק במקום שכבר עירבתי שני חומרים זה בזה ועשיתי לישה כהוגן ועתה אני רוצה לדלל ולהמחות, כדין המבואר בחרדל ובריפות מפורש בתשובת הרמב״ם דמערב מים בתבשיל וטורף ואין בזה משום לש מפני שכבן נתבשל ונתרכך היטב, ורק בכגון זה יש למיחש למיחזי כלש דהא בפועל איכא בתערובת שני חומרים וליכא איסור לש רק בגלל דלילות החומר או שכבר נתבשל היטב, אך בטורף ביצים ליכא שני חומרים אלא רק ביצה ולא חיישינן למיחזי כלש בהא דאיכא רק חומר אחד נטרף.

ממחק, וממרח באוכלין

השף בין העמודים
ממחק – תיקון והכשרה
גירור מנעל
כלי כסף בגרתקון
ממחק בחביתא ותנורא
חידוש עצום, ממחק לנוי - מחלוקת ראשונים
הוראות השו"ע
ממחק באוכלין כעיבוד באוכלין
ממרח באוכלין, אטו מיחוק העור או אטו מירוח שעוה
חידוש, נדרש דמיון לשעוה בחפצא ובגברא
סיכום שיטת הרמ"א
מי התמצית

• • •

בגמרא שבת (עה:) נתפרשו גדרי מלאכת 'ממחק' שפירשה רש"י במתניתין (עג.) ממחקו - מגרר שערו.

ובגמרא הרחיבו בפרטי המלאכה, "והממחקו והמחתכו. אמר רבי אחא בר חנינא: השף בין העמודים בשבת - חייב משום ממחק. אמר רבי חייא בר אבא: שלשה דברים סח לי רב אשי משמיה דרבי יהושע בן לוי: המגרר ראשי כלונסות בשבת - חייב משום מחתך, הממרח רטיה בשבת - חייב משום ממחק, **והמסתת את האבן בשבת - חייב משום מכה בפטיש**".

ויש להבין מדוע המסתת את האבן אינו חייב משום ממחק ולכאורה אין לך ממחק גדול מזה, ומצאתי במאירי וז"ל: השף בין העמודים ר"ל עמודי אבנים יפות שבונין אותם בחלונות של היכלות ובני אדם עומדים ביניהם וזה שף ומחליק ביניהם כדי שיהא המקום ערב ונוח ליושבים חייב משום ממחק המגרר ראשי כלונסות במגרה כדי להשוות ראשיהן למדה שהוא מכוין לה חייב משום מחתך והממרח רטיה ר"ל שמחליק תחבושת על המכה חייב משום ממחק והמסתת את האבן ר"ל שמחליקה אחר שנחצבה חייב

משום מכה בפטיש שזהו גמר מלאכה ויש שואלים לפי׳ זה והרי יש לחייבו גם כן משום מחתך ומשום ממחק שהרי הוא מחתכה ומחליקה עד שפירשו בזו אף משום מכה בפטיש אלא שעיקר הדבר שאחר שנחצבה והושוית למדתם אין בה עוד משום מחתך שהרי נעשה הכל ודין **ממחק אין כאן שאין הכונה בה להחליקה להיות תשמיש שלה נוח לו כענין ממרח רטיה ושף בין העמודים ומוחק את השער מן העור להחליקו ואין זה אלא נוי בעלמא ואין כאן אלא גמר מלאכה** וכבר ביארנו שכל שהוא נעשה לגמר מלאכה אף בלא כונת שום מלאכה חייב משום מכה בפטיש, עכ״ל.

הרי נתפרש בדברי המאירי דענין מלאכת ממחק היא לתקן את הדבר שיהא ראוי לשימוש או אפילו תיקון בשבח הנוחות אך מלאכה שכל ענינה רק כדי ליצור נוי ויופי אינו בגדר ממחק כלל.

השף בין העמודים

ואגב נתבאר בדברי המאירי מהו ענין השף בין העמודים שהוא מחליק את המקום לישיבה נוחה וברור אם כן מדוע הורתה הברייתא דחייב ׳משום ממחק׳ ואינו ממחק ממש אך מצינו פירוש נוסף בדברי רבינו חננאל עה: וז״ל: השף בין העמודים. פי׳ מחליק חייב משום מוחק והוא כמו ממרח את הרטיה, ירושלמי הממחקו. מה מחיקה היתה במשכן שהיו שפין העורות ע״ג העמוד. השף את העור ע״ג העמוד חייב משום ממחק, הממרח איספלנית חייב משום מוחק, עכ״ל. אך לדברי הר״ח יש להבין מדוע שנתה הברייתא בלשון השף בין העמודים חייב משום ממחק והא היא גופא ממחק, והראוני שכבר הקשה הר״ן קושיא זו, ומצינו שני תירוצים לקושיא זו הראשון בדברי הטל אורות שביאר דהשף בין העמודים ממחק את העור בידיו ע״י חיכוך בעמוד ולכן אינו דומה לממחק המקורי שנוטל בידו כלי וממחק את העור השטוח, והשני מצאתיו בקרבן נתנאל דאב מלאכה המקורי היה לגרר את העור מהשערות שעליו אך הכא מגרר ומשפשף את העור עצמו להחליקו.

ממחק – תיקון והכשרה

נמצא שיש להוציא גדר במלאכת ממחק בדברי המאירי דאם עביד סיתות או החלקה לתיקון והכשרת הדבר ודאי שיהיה בו משום ממחק ואפילו אם יעשה זאת לנוחות בעלמא יתחייב על כך, אך אם יחליק לנוי לא יהיה בזה חיוב חטאת.

ובאמת צריך להבין מדוע הורתה הברייתא ״המגרר ראשי כלונסות בשבת - חייב משום מחתך״ ולהיכן פרח איסור ממחק והא כאשר מגרר הרי בהכרח הוא מחליק וזה צורת החיתוך, וביותר תתעצם הקושיא בדברי הברייתא (קג:) ״המגרר כל שהוא״ וביאר רש״י בזה״ל המגרר - כלונסות או קלפים, דהויא תולדה דממחק, עכ״ל.

ובנשמ״א ח״ב סי׳ ל״ד סע׳ ג׳ נתבאר כי יש לחלק בין גירור לגירור דהאי גירור שמחייב רק מחתך הרי הוא מיישר את הכלונסאות אחד לשני שישתוו לגדר אחת, אך במגרר המחייב משום

ממחק הרי הוא מחליק את הכלונסאות או מחדדן וברור אם כן שיש לחייב משום ממחק שהרי זו היא עצם הכנתם.

גירור מנעל

אך יש להקשות קושיא גדולה על יסוד זה במלאכת ממחק מדברי הגמרא בשבת קמא. אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר אמר רבי ינאי: מגררין מנעל חדש, אבל לא ישן במה מגררו, אמר רבי אבהו: בגב סכין. אמר ליה ההוא סבא: סמי דידך מקמי הא דתני רבי חייא: אין מגררין לא מנעל חדש ולא מנעל ישן. וביאר רש"י אבל לא ישן - שקולפו, והוי ממחק. ויש להבין דהרי כאן נתקן כבר המנעל ללבישה ורק התלכלך בטיט ומדוע ראה רש"י לאסור משום ממחק, והא אין מיחוק אלא בהכנת המנעל לשימוש, והיה נראה לבאר בדרך מחודשת שרש"י הבין כי אחר שנתלכלך המנעל שוב אינו ראוי ללבישה עד שיתנקה מהטיט שעליו וממילא המגררו הרי הוא מתקנו ומה לי לתקנו בהסרת השיער שגדל על העור ומה לי לתקנו בהסרת הטיט.

כלי כסף בגרתקון

אך בגמרא שבת (נ.) נאמר "בכל חפין את הכלים חוץ מכלי כסף בגרתקון" וביאר רש"י:

חפין - משפשפין את הכלים בשבת לצחצחן.

חוץ מכלי כסף בגרתקון - כמין עפר שגדל בחביות של יין וקורין לו אלו"ם והוא עיקר תקון כלי כסף, וגורר אותו, שהכסף רך, והוא ממחק שהוא אב מלאכה.

אבל נתר וחול מותר - דלא גריר ליה לכסף.

והא הכא נתקן כבר כלי הכסף אלא שהשחיר ואיבד את יופיו ומגררו ע"מ ליפותו ולנאותו ומדוע מחייבינן בהכי, ואין לומר דאיסורו מדרבנן שהרי מפורשות כתב רש"י והוא ממחק שהוא אב מלאכה.

חידוש עצום, ממחק לנוי - מחלוקת ראשונים

ונראה לבאר שאכן איכא פלוגתא בהגדרת ממחק, ולרש"י באמת יש חיוב אפילו על מיחוק לצרכי יפוי, אבל הרמב"ם בפרק כ"ג הלכה ז' כתב וז"ל: אסור לחוף כלי כסף בגרתקון מפני שהוא מלבנן כדרך שהאומנין עושין ונמצא כמתקן כלי וגומר מלאכתו בשבת, אבל חופפין אותן בחול ובנתר, וכן כל הכלים חופפין אותן בכל דבר, ואסור להדיח קערות ואלפסין וכיוצא בהן מפני שהוא כמתקן אא"כ הדיחן לאכול בהן סעודה אחרת באותה שבת, אבל כלי שתיה כגון כוסות וקיתונות מותר להדיחן בכל עת שאין קבע לשתיה, עכ"ל. הרי שבחר לבאר איסורא דגרתקון רק מדין מתקן מנא ולא מדין ממחק, וכך ייראה לבאר בדבריו בגירור מנעל מהטיט שעליו דנאסר רק מדין מתקן מנא או משום שמא יבא לכבסו וז"ל הרמב"ם (פרק כב הלכה יח) "מנעל או סנדל שנתלכלך בטיט ובצואה מותר לשכשכו

במים אבל לכבסו אסור, ואין מגרדין לא מנעלים ולא סנדלים חדשים״.

אלא שיש להקשות לפ״ז על דברי המאירי שביאר בהגדרת ממחק דהוי עיקריות המלאכה אך בדין כלי כסף בגרתקון ביאר כרש״י, וצע״ג.

ממחק בחביתא ותנורא

ובגמרא שבת דף (עד:) אמר רבא: האי מאן דעבד חביתא - חייב משום שבע חטאות, תנורא - חייב משום שמונה חטאות וביאר רש״י **חביתא** - של חרס, **שבע חטאות - א.** טוחן הרגבים ושוחקן הדק - הוי טוחן, **ב.** ובורר הצרורות הגסות מתוכן - הרי שתים, **ג.** ומרקידן בנפה, **ד.** ומגבל הטיט - דהיינו לש, **ה.** וממרח **הטיט כשעושה הגולם שיהא חלק - הרי ממחק, ו.** ומבעיר את האור בכבשן, **ז.** ומצרפו בתוכו - הרי מבשל, חיובא דחופר ליכא, דאינו צריך אלא לעפרה.

תנור חייב שמונה - דלאחר שצרפו בכבשן הוא טח עליו טפילה שיהא עב וחומו מתקיים, והוא גמר מלאכתו, ואמרינן לקמן (שבת עה, ב): כל מידי דהוי גמר מלאכה - חייב משום מכה בפטיש, אבל גבי חבית ליכא משום מכה בפטיש, דמאליה נגמרה מלאכתו בתנור.

ונמצא שלדברי רש״י איכא חיובא דממחק בהכנת החבית בזה שמחליק את דופני החבית ולכאורה גם כאן הוי רק יפוי, אך מצד שני אין היפוי נעשה אחר גמר עיקר המלאכה אלא תוך כדי עשיית עיקר המלאכה וברור שלרש״י שמחייב על יפוי נחייב כאן דהוי יפוי תוך כדי עיקר מלאכה, אלא יש לעיין אליבא דהרמב״ם וסייעתו דלא מחייבי על יפוי מה יסברו בהא.

והאיר ה׳ עיני ומצאתי את שבקשתי בדברי רבינו חננאל וז״ל: אמר רבה מאן דעבד חביתא חייב ז׳ חטאות: **א.** פי׳ כגון שהיתה לו גבשושית ונטלה וייפה הקרקע חייב משום חורש. **ב.** שחק חייב משום טוחן, **ג.** ניקהו מן הצרורות חייב משום בורר, **ד.** וכשמחתך היינו מחתך, **ה.** ועיקר מלאכה, **ו.** וגמר מלאכה והשואתה חייב משום מכה בפטיש הרי שבע, [וכתב הרב המגיה: לפי מה דחשיב רבינו אין כאן רק שש חטאות ואולי דחסר בדברי רבינו וצ״ל וכשמצרף אח״כ בכבשן חייב משום מבשל וכ״ה ברש״י].

בתנור - עוד מוסיף אחד שצריך להחליק את תוכו ולשוף אותו גחלים וחייב משום ממחק, עכ״ל.

הרי שמפורש העמיד רבינו חננאל את איסור ממחק דוקא בתנור אחר שגמר מלאכתו אך עדיין אינו ראוי למלאכתו דהרי צריך להדביק בו פת ואם לא תהיה דופן התנור הפנימית חלקה, לא תדבק עליה הפת, ולכן ביאר את המיחוק דוקא בתנור ולא בחבית שהחלקתה היא לנוי בעלמא דמה ליין או שמן הניתן בחבית אי החבית חלקה או לא, ונתחדש הכא עוד חידוש גדול שגם החלקת נוי שמתבצעת תוך כדי בניית החבית עדיין לא תחשב כמיחוק.

הוראות השו"ע

איך שיהיה, מצינו בדברי השו"ע בסימן ש"ב סעיף ח וז"ל: אין מגרדין (בסכין או בצפורן) מנעל, בין חדש בין ישן, מפני שקולף העור והוי ממחק.

ובסימן שכ"ג סעיף ט' וז"ל: מותר לשפשף הכלים בכל דבר, חוץ מכלי כסף בגרתקן שהוא שמרי יין כשנתייבשו ונתקשו, מפני שהוא ממחק לכלי כסף שהוא רך.

הרי שמפורשות נקט לחומרא בדינא דממחק לנוי כרש"י ודלא כהרמב"ם.

ממחק באוכלין כעיבוד באוכלין

ולכאורה כל איסור ממחק שייך רק בחומרים המיועדים לעבודה דומיא דעורות וכלונסאות ולא באוכלים, אך מדברי המרדכי אנו למדים דכשם שהורתה הגמרא דאין עיבוד באוכלין כך אין מירוח באוכלין, אך כשם שנאסר עיבוד באוכלין מדרבנן כך נאסר מיחוק באוכלין מדרבנן, וז"ל המרדכי (פ"ז רמז שס"ב): רבא אמר אין עיבוד באוכלין מכאן אומר העולם שאותם טרטר"ש של תפוחים מותר להחליקם ואין בהם משום ממחק שאין עיבוד באוכלין, **אבל מ"מ אין זו ראיה דנוכל לומר דהא דקאמר הכא אין עיבוד באוכלין היינו מדאורייתא אבל מדרבנן יש עיבוד** מדקאמר לקמן פ' שמנה שרצים אין עושין הילמי ופרק קמא דביצה [דף יא א] דקאמר דאין נותנין העור לפני הדורסן כו' **אכן מ"מ יש להתיר משום דנאכלות כמו שהן בלא חליקה והמחמיר תע"ב**, עכ"ל.

ועל פי יסוד המרדכי נדון ונאמר כי לפי דברי התו"ס רי"ד שהורה כרב אשי דאית עיבוד באוכלין מדאורייתא דפסקינן לכאורה כך גם יהיה איסור דאורייתא לגבי מיחוק באוכלין[א].

ועוד אפשר לומר דאליבא דהרמב"ם שלא ס"ל כלל עיבוד באוכלין שהרי לשיטתו איסור הכנת הילמי ומליחת אוכלין אינו משום נראה כמעבד אלא דדמיא למבשל כדמפורש בדבריו (שבת פרק כ"ב ה"י) וז"ל: מערב אדם מים ומלח ושמן וטובל בו פתו או נותנו לתוך התבשיל, והוא שיעשה מעט אבל הרבה אסור מפני שנראה כעושה מלאכה ממלאכת התבשיל, וכן לא יעשה מי מלח עזין והן שני שלישי מלח ושליש מים מפני שנראה כעושה מוריס, ומותר למלוח ביצה אבל צנון וכיוצא בו אסור מפני שנראה ככובש כבשים בשבת והכובש אסור מפני שהוא כמבשל, עכ"ל. ולפי דבריו יהיה מותר גמור למרח אוכלין, דהרי אין לגזור אטו מעבד ולכן לא נגזור באוכלין אטו ממרח[ב].

א. אך בהמשך יתבאר שהתו"ס רי"ד מיקל ומתיר למרח שמן עב בנקב של חבית וא"כ נראה שאף שהחמיר בעיבוד אוכלין היקל במירוח אוכלין.

ב. ובהמשך נוכיח כי גם להרמב"ם מצינו גזירת איסור מירוח באוכלין, אך היא מוגבלת מאד.

והרמ״א בסו״ס שכ״א הורה כהמרדכי וז״ל: ומותר להחליק האוכל בשבת, ולא הוי בזה משום ממחק, הואיל ואפשר לאכלו בלא זה, ומ״מ המחמיר במאכל של תפוחים וכדומה שדרכו בכך, תבא עליו ברכה.

ויש לבאר את הוראת הרמ״א דאכן חשש לממחק באוכלין מדרבנן, אך עכ״ז חילק את סוגי האוכלין לשלש חלוקות:

א. **איסור דרבנן**: אוכלין שאי אפשר לאכלן בלא החלקה, ובזה יהיה עיקר האיסור מדרבנן להחליקן.

ב. **חומרא**: מיני מאכלים שאפשר לאכלן בלא החלקה אך נוהגים להחליקם לנוי, ומצוי הדבר בסלטים כגון ׳חומוס׳ וכדוגמת מאכל של תפוחים, בזה מעיקר הדין שרי אך המחמיר תע״ב.

ג. **היתר גמור**: מאכלים שאפשר לאכלם בלא החלקה ואין נוהגים להחליקן כלל אפילו לנוי, בזה מותר גמור להחליק ואין לחוש בזה לשום איסור.

ובאמת יש להבין מדוע חילק הרמ״א בחלוקה כזו, של א. איסור, ב. חומרא, ג. היתר.

ויש לבאר דאכן יש לאסור במירוח באוכלין מדרבנן וכשם שאסרנו בעיבוד אוכלין מדרבנן וכמפורש בסעיף ב׳ ״אין עושין מי מלח הרבה ביחד לתת לתוך הכבשים, משום דדמי לעיבוד״ אך בזה יש להבחין בגדרי מיחוק דאורייתא, דבמידה ואי אפשר לאכלו בלא זה, אי הוי חומר שאינו מאכל היינו מחייבים על המירוח, ולכן ברור שזה הוא עיקר האיסור מדרבנן.

אך בממרח לנוי, שכבר נחלקו בזה אבות העולם רש״י והרמב״ם אפילו בממחק דאורייתא אי איכא חיובא בממחק לנוי, הכא לא נחמיר במירוח לנוי.

ויש להקשות, הרי כבר ביארנו והוכחנו שהשו״ע נקט לחומרא כרש״י והחמיר במיחוק דאורייתא לנוי ומטעם זה אסר את גירור המנעל ואת חיפת כלי הכסף בגרתקון, ולא חלק עליו הרמ״א ואם כן יש לתמוה על השו״ע שהשמיט דין זה מכל וכל, ועל הרמ״א יש לתמוה מדוע הורה שיש להקל במירוח אוכלין לנוי.

ממרח באוכלין, אטו מיחוק העור או אטו מירוח שעוה

ויש לחדש חידוש עצום ולומר בדעת השו״ע דס״ל דאיכא איסור מירוח באוכלין אך כל זה הוי רק גזירה אטו מירוח שעוה, ודלא כהמרדכי שנראה שגזר אטו מיחוק העור.

ונרחיב היריעה, דהמשנה בשבת (דף קמו.) הורתה לגבי חבית: ואם היתה נקובה - לא יתן עליה שעוה, מפני שהוא ממרח. אמר רבי יהודה: מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכאי בערב, ואמר: חוששני לו מחטאת. ובגמרא שם (ע״ב): מישחא, רב אסר, ושמואל שרי. מאן דאסר - גזרינן משום שעוה, ומאן דשרי - לא גזרינן. אמר ליה רב שמואל בר בר

חנה לרב יוסף: בפירוש אמרת לן משמיה דרב מישחא שרי.

הרי שנחלקו האמוראים בדינו של מירוח שמן עבה שהוא מאכל רב שאסר גזר גזירה מדרבנן אטו מירוח שעוה שאיסורה מדאורייתא, ואילו שמואל התיר לכתחילה, ולמעשה העיד רב שמואל בר בר חנה שרב גם הוא התיר.

ותוספות רי"ד פסק דמישחא שרי, ואף ראבי"ה סי' ש"מ כתב דנ"ל כיון דשמואל שרי במשחא ורב יוסף פליג ואמר דרב נמי שרי הלכתא כוותיה דשרי.

אך הר"ח הרי"ף הרא"ש והרמב"ם פסקו כרב, דמשחא אסור, וביאר בבית יוסף סימן שיד וז"ל: אף על גב דאיתא בגמרא אמר ליה רב שמואל בר בר חנה לרב יוסף בפירוש אמרת לן משמיה דרב מישחא שרי לא חשו ליה הרי"ף והרא"ש משום דלישנא דסתם תלמודא דאמר דרב אסר עדיף טפי. ומשמע מהכא דלא אסרינן אלא בשעוה וכיוצא בו שהוא דבר המתמרח וכן בשמן עב אף על פי שאין מירוחו ניכר כל כך מכל מקום אסור כיון דשייך ביה מירוח קצת דאתי לאיחלופי בשעוה אבל בשאר כל הדברים מותר לסתום החבית.

הראת לדעת שסתימת נקב בשעוה הוי מירוח גמור מדאורייתא ומשנה שלימה היא, וכן מצינו שגזר רב במירוח שמן עב אטו מירוח בשעוה, וכתב הב"י דכל דבר שאינו דומה לשעוה לא גזרו ביה ואם כן יש להוסיף ולחדש דסתם ממרח מאכל שאי אפשי לאכלו בלא מירוח לא יבוא לידי מירוח שעוה, ורק בכה"ג שסותם פי חבית יבוא למירוח שעוה דהאי מירוח דמיא למנהג מירוח שעוה.

חידוש, נדרש דמיון לשעוה בחפצא ובגברא

ונמצא שע"מ לאסור מירוח מדרבנן צריך שיפלו בו שני תנאים, בחפצא ובגברא:

האחד: שיתדמה בגופו לשעוה, דהיינו שיהא סמיך ועב וזהו 'תנאי בחפצא'.

והשני: שיתדמה במלאכתו למלאכת מיחוק השעוה כגון סתימת נקב חבית, וזהו 'תנאי בגברא'.

ואם כן הממרח מאכל שאינו דומה בשני התנאים לשעוה, לא גזרו ביה רבנן ולכן השמיט השו"ע דין מירוח באוכלין.

סיכום שיטת הרמ"א

אך הרמ"א חשש למרדכי והביא את דין מירוח באוכלין אך עכ"ז לא החמיר עד כדי לאסור מדינא ממרח לנוי, דהרי איכא כמה צדדים להתיר לגמרי מירוח באוכלין, והיא דעת הרמב"ם דס"ל דאין עיבוד באוכלין וממילא גם אין מירוח באוכלין, ויש את דעת התו"ס רי"ד וראבי"ה שהקלו אפילו בסתימת פי חבית בשמן עב כשמואל, ויש לנו עוד מחלוקת ראשונים אי ממחק לנוי הוי ממחק או לא, ולכן כתב רק שהמחמיר תבא עליו ברכה.

מי התמצית

נמצא שנחלקו רש״י והרמב״ם בגדרי ממחק דאורייתא, הרמב״ם פוטר על מיחוק לנוי ואילו רש״י מחייב.

ועוד מצינו מחלוקת בין המרדכי להרמב״ם בטעמי גזירת מירוח מדרבנן, המרדכי סובר שאסרו חכמים כל מירוח אוכלים שאילו היה חומר בניה הראוי למירוח היה חייב על מירוחו וממש כדוגמת מעבד באוכלין שגזרו בכל עיבוד שכמותו יתחייב מדאורייתא בעור ודומיו, אך הרמב״ם ס״ל דטעם גזירת מיחוק באוכלין מבוסס על גזירה אטו מירוח שעוה ואי לא דמיא למרקם השעוה, או לתנאי העבודה עם שעוה [כגון בסתימת חבית] לא נאסור כלל.

ונחלקו הראשונים אפילו באיסור שמן עב, שתו״ס רי״ד והראבי״ה התירו, ורוב ראשונים החמירו.

למעשה השו״ע השמיט דין מירוח באוכלין, וזאת משום דס״ל כהרמב״ם בזה ובשיעור עיבוד וכבישה באוכלין הארכנו לבאר כי השו״ע נקט לעיקר את טעמו של הרמב״ם דחייש למבשל ולא כטעמא דרש״י שבחר בטעם דמיחזי כעיבוד ולכן אסר בסימן שי״ד רק בסתימה ע״י שמן עב בנקב חבית וביארנו שאלו שני תנאים, קודם שמן עב, ודוקא בפי חבית.

אך הרמ״א חשש למרדכי המחמיר אך עכ״ז לא החמיר במירוח אוכלין לנוי מחמת כל הני רבוותא דמתירים.

שיעורים בנושאים שונים

•

בין דיבחא לעצרתא

ברכת פרחי אילן

שאלה: אדם שראה את לבלוב האילנות ולא בירך, האם נתיר לו לברך בפעם הבאה שיראה אילן מלבלב.
איחר מלברך עד שגדלו הפירות
תמיהה גדולה מדין מקום שנעשה בו נס
ראייה מברכת 'שהחיינו'
מה בין שהחיינו לברכת לבלוב האילן
שיטת רבינו מנוח, ק"ו מראיית פרי לראיית אילן
מהרי"ל: מהו 'המחייב', 'שעת אכילה' או 'שמחה קיימת'
דין ברכת האילנות בראה ולא בירך
סתירה בפסקי המשנ"ב
לכאורה ראה לבלוב ולא בירך, סב"ל
חידוש, חילוק בין ברכה התלויה בראיית 'חפצא מעורר' או בברכה על 'תקופה חדשה'
"חפצא מעורר" "רגע התעוררות" "החלת ברכה"
ברכת האילנות, דוקא בניסן
יסוד המבאר חילוקים בין הברכות

• • •

שאלה: אדם שראה את לבלוב האילנות ולא בירך, האם נתיר לו לברך בפעם הבאה שיראה אילן מלבלב.

ותחילה נבאר כמה ענינים ביסודי **'ברכת האילנות'** כפי שנהוג לכנותה אך השו"ע הגדיר ברכה זו בכותרת סימן רכ"ו בשם **'ברכת פרחי אילן'**, ומצינו ארבעה שיעורי זמנים בברכות שתיקנו חכמים על האילן ופרחיו:

א. במריח פרחי האילן שדינם לברך עלייהו "בורא עצי בשמים" בכל פעם ואפילו באותו היום.

ב. ברואה אילנות נאים מאד שהורה השו"ע (סי' רכ"ה סעי' י') שיש לברך

עליו "ברוך שככה לו בעולמו" רק פעם ראשונה לא עליהם ולא על אילנות אחרים אא"כ היו נאים מהם.

ג. לדעת הרמ"א (שם סעי' ט') כמו שביארוה האחרונים[א] (הוב"ד בשעה"צ ס"ק ל"ד) יש לברך ברכה זו משלשים יום לשלשים יום.

ד. הרואה אילנות מלבלבים מברך רק פעם אחת בשנה "ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להנות בהם בני אדם" (שו"ע רכ"ו).

איחר מלברך עד שגדלו הפירות

וכתב הטור בזה"ל: "ואם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות לא יברך עוד" והעתיק דבריו בשו"ע, וכתב ע"ז בב"י "דברי טעם הם, אבל המרדכי כתב דאם לא ראה עד שגדלו הפירות צריך לברך כך וכן כתבו הגהות מימון" הרי שלדברי המרדכי אדם שעדיין לא ראה את האילנות מלבלבים, נתיר לו לברך 'ברכת פרחי האילן' אפילו שרואה פירות, אך אם ראה קודם את הפריחה ולא ברך ועתה חפץ לברך על הפירות המוגמרים לא נתיר לו, ואפשר לבאר את שיטתו דהכא איכא תרתי לריעותא, **האחת**: שכבר ראה את לבלוב האילנות, **והשנית**: שעתה האילן הוציא פירותיו והיאך נברך עליו ברכת לבלוב, ומשמע מדברי המרדכי שאם ראה ועדיין לא גדלו הפירות והא חדא לריעותא שהרי כבר ראה את הלבלוב, אך גם חדא לטיבותא שעדיין לא גדלו הפירות, נתיר לו לברך ומוכח מדברי הב"י שסבר שיש מחלוקת בין סברת הטור למרדכי וא"כ אם גדלו הפירות ולא ראה יחלקו הטור האוסר למרדכי המתיר, ואם גדלו וראה יודו כולי עלמא שלא יברך עוד, ויש לחקור בסברת הטושו"ע מאי יסברו בראה ולא בירך ועדיין מלבלב האילן ולא גדלו פירותיו אי פקעה מיניה ברכתו או לאו.

אך הב"ח ניסה לפשר בין הטור למרדכי ולומר דלא פליגי אלא הטור שאסר לברך אחר גידול הפירות מירי בראה את הלבלוב קודם שגדלו הפירות והמרדכי מירי בלא ראה, ולשיטתו גם בדברי הטור יש לומר שאם ראה קודם שגדלו יברך.

א. לא ראה לבלוב ועתה רואה קודם שגדלו הפירות [תרתי לטיבותא] לכ"ע יברך.

ב. ראה לבלוב ועתה רואה קודם שגדלו הפירות [חדא לריעותא וחדא לטיבותא], לדעת הב"י: למרדכי יברך, ויש לחקור בדעת הטור, ולדברי הב"ח: ודאי שלכ"ע יברך.

א. בסעיף ט' כתב השו"ע שאם רואה בני אדם משונים יברך 'משנה הבריות' או 'ברוך דיין האמת' ומברך רק בפעם הראשונה שהשינוי גדול מאד, והרמ"א כתב ויש אומרים משלשים לשלשים, ובסעיף י' כתב השו"ע את דין הרואה בריות נאות והורה שמברכים עליהם רק בפעם הראשונה ולא הגיה הרמ"א כלום, ובפשטות יחלוק עליו הרמ"א גם כאן וכך נקטו רוב האחרונים אך הב"ח נקט שבזה לא יחלוק הרמ"א וביאר בשמן המאור שבריות נאות הרי זה דרך העולם ואינו חידוש משא"כ בבריות משונות.

ג. לא ראה לבלוב ועתה רואה פירות גדולים [חדא לטיבותא וחדא לריעותא], **לב"ח**: יברך לכ"ע, **לב"י**: מחלוקת הטור שאוסר והמרדכי שמתיר.

ד. ראה לבלוב ועתה רואה פירות גדולים [תרתי לריעותא], לכ"ע הפסיד ברכתו ולא יברך.

ולמעשה הורה מחצית השקל שקודם שגדלו הפירות יברך ואפילו ראה קודם את לבלוב האילן וזאת ע"פ תשובת מהרי"ל בסימן קמ"ג וכך נקט במשנ"ב.

תמיהה גדולה מדין מקום שנעשה בו נס

ויש להבין שכאן הכריע המשנ"ב שאע"פ שראה לבלוב ולא בירך ישוב ויברך בראיה שניה, אך בברכת "שעשה לי נס במקום הזה" שמתחייב אדם לברכה משלשים לשלשים, הורה (בביה"ל רי"ח ד"ה במקום הזה) שאם עבר את המקום והרחיק ואינו רואהו, הפסיד ברכתו ודימה זאת לברכת רעמים (סי' רכ"ז סעי' ג' ובמשנ"ב ס"ק י"ב) ששם מוכח ששיעורו הוא תוך כדי דיבור ואם לא הפסיד ברכתו, וא"כ יש להקשות מה בין ברכת רואה מקום שנעשה בו נס, לבין ברכת פרחי אילן, ולכאורה היה נראה לחלק שבברכת הנס אין שינוי במקום אלא זכרונו של האדם מתעורר וכיוון שראה ועבר משם אין בליבו את אותו כח ההתפעלות, אך בברכת פרחי אילן ניכר החידוש בעולם ולכן נתיר לברך שוב, אבל אי אפשר לומר כן דהא בברכת רעמים איכא תרתי חדא דהוי הרעם דבר חידוש שאינו הווה בעולם, ואף הרעם שאחריו אינו אותו הרעם שקדם ושמעו, והיה נראה לפי הסברא הקודמת [שיש לחלק בין זיכרון לבין דבר חדש ממש] לחייבו לברך על הרעם החדש ובכ"ז נראה שנפטר מהברכה בכך ששמע ולא בירך[ב].

ראייה מברכת 'שהחיינו'

מה בין שהחיינו לברכת לבלוב האילן

ויש להביא ראיה מדין ברכת שהחיינו שמעיקרא נתקנה על ראיית הפרי, כמ"ש רש"י (עירובין מ:) שמברך בראיית הפרי, וכ"כ הרמב"ם בהלכות ברכות פ"י ה"ב "הרואה פרי המתחדש משנה לשנה בתחלת ראיתו מברך שהחיינו" והב"י הביא את דברי רבינו מנוח שכתב "ומסתברא שאם שכח ולא ברך בראיה ראשונה, אינו מברך בראיה שניה" אך

ב. ואין לומר שבברכת רעמים באמת יתחייב על רעם חדש ופטרוהו רק על ברכת הרעם הישן בגלל שלא הספיק לברך בתוך כדי דבור לרעם, שהרי הביה"ל הוליד מברכת רעמים דין עבר את מקום הנס ולא בירך, ואפילו צידד שאם ישוב אחר כמה ימים לא יברך ואם בברכת רעמים מתחייב על רעם חדש מדוע לא יתחייב אם שב למקום הנס ואפילו באותו היום.

כתב ע״ז שהאגור הביא סברא זו בשם סמ״ק ושמהר״י מולין כתב שאין נראה לו סברא זו.

שיטת רבינו מנוח, ק״ו מראיית פרי לראיית אילן

ולדעת רבינו מנוח נראה פשוט שגם בברכת האילנות לא יברך בפעם השניה שרואה אם ראה בריאה ראשונה ולא בירך, שהרי הא ראיה וברכת שהחיינו ראיה וכל שכן הוא דאי בברכת שהחיינו שיש הסוברים שלא נשלמה שמחתו בראיה ׳יש אחריה שיור׳ ואפשר להמתין עד שעת אכילה [ולא ברירא מה יסבור רבינו מנוח בדין המתנה בברכה עד שעת אכילה] ובכ״ז הורה רבינו מנוח שאיבד ברכת ראיית פרי חדש, כ״ש בברכת פרחי אילן שנשלמה שמחתו בשעה שראה ׳ואין אחריה עוד שיור׳ שאם ראה ולא בירך שאיבד ברכתו.

מהרי״ל: מהו ׳המחייב׳, ׳שעת אכילה׳ או ׳שמחה קיימת׳

אך יש לעיין בשיטת מהרי״ל שחלק על דברי רבינו מנוח וסבר שאף שראה פרי חדש ולא בירך יוכל לשוב ולברך בריאה שניה, האם סבר כך משום שיסוד סברתו תלוי בהא דהאידנא נהיגנא לברך בשעת אכילה וממילא עדיין עיקר שמחה ליכא בשעת ראיה ולכן מה לי ראיה ראשונה ומה לי שניה והא שעת שמחה קיימא דוקא באכילה ולכן אף שראה ישוב ויברך בריאה שניה, ולפי ביאור זה בדברי מהרי״ל נאמר שאין מחלוקת עקרונית בינו לבין רבינו מנוח אלא בגלל שהחשיב את המנהג לברך באכילה ביטל את כח הראיה הראשונה, ועתה נאמר:

א. מודה מהרי״ל לרבינו מנוח שאם היינו פוסקים שרק שעת ראיה היא הקובעת, לא יברך בריאה שניה, ופליג עליה בגלל מנהגנו לברך בשעת אכילה.

ב. יודה מהרי״ל לרבינו מנוח שאם אכל ולא בירך שהחיינו באכילה ראשונה, ודאי שלא יברך בריאה שניה דהא שעת אכילה למהרי״ל כשעת ראיה לרבינו מנוח.

אך מתוך דברי מהרי״ל (סימן קל״ו וסי׳ קמ״ג וכ״כ בשעה״צ רכ״ה ס״ק י״ד) **מתברר מפורשות שאף אם ראה, ואפילו אכל ולא בירך שהחיינו, יברך בשעת אכילה שנייה ותלה הכל בהא דעדיין שמחה קיימת.**

אך הרדב״ז (ח״א סי׳ שי״ט) באמת תלה הכל במנהגא ולנוהגים לברך בריאה ראיה ראשונה קבעה, ולנוהגים לברך שהחיינו באכילה אכילה ראשונה קבעה.

ולפום ריהטא נראה שיש לפנינו שלש דיעות:

א. **דעת רבינו מנוח:** שראה ולא בירך בריאה ראשונה, לא יברך בריאה שניה [ולא גילה דעתו מאי ס״ל בברכת שהחיינו בשעת אכילה]

ב. **דעת הרדב״ז:** שנקט דאדם הנוהג לברך בשעת ראיה, לדידיה שעת ראיה קבעא ולא יברך בריאה שניה אך לאדם הנוהג לברך בשעת אכילה לדידיה שעת אכילה קבעא [ויוכל לברך בשעת אכילה

ראשונה אף שראה ראיה ראשונה ולא בירך] ואם שכח לברך באכילה ראשונה לא יברך בשעת אכילה שניה.

ג. **דעת מהרי״ל:** שהכל תלוי בשמחת הלב ועיקרה באכילה ראשונה, ולכן ראיה ראשונה לא מעלה ולא מורידה אבל חידש שאף אם אכל אכילה ראשונה ולא בירך, יש לו לברך באכילה שניה שהרי עדיין שמחת הלב קיימת במקצת.

דין ברכת האילנות בראה ולא בירך

ולדברי רבינו מנוח והרדב״ז פשוט וברור שאם ראה פריחת האילנות ולא בירך הפסיד ברכתו ולא יברך עוד, וזו מק״ו דאם ברכת שהחיינו שיש אחריה עוד המשך לברכת הראייה, לנוהגים לברך בשעת אכילה ובכ״ז אבדה ברכתו עאכ״ו דברכת פרחי אילן אבדה ברכתו.

אך המהרי״ל שהתיר לברך אפילו באכילה שניה מפורשות התיר לברך ברכת פרחי אילן בראיה שניה (תשובת מהרי״ל סימן קמ״ג) ויסוד סברתו שהכל תלוי בשמחה ועדיין שמחה קיימת בראיה שניה.

סתירה בפסקי המשנ״ב

ובסימן רכ״ה ס״ק י״ג פסק המשנ״ב שלא כדברי מהרי״ל שאם אכל ושכח מלברך שהחיינו הפסיד ברכתו ולא יברך באכילה שניה, אך בסימן רכ״ו ס״ק ה׳ מפורש נקט כדברי מהרי״ל שהתיר לברך ׳ברכת פרחי אילן׳ בראיה שניה, וצ״ב מדוע סתר משנתו[ג].

לסיכום: מצאנו בשלשה מקומות שבראייה ראשונה ראה ולא בירך הפסיד ברכתו:

א. בברכת שהחיינו אכל ולא בירך [לנוהגים לברך באכילה] לא יברך עוד (סי׳ רכ״ה משנ״ב ס״ק י״ג ובשעה״צ י״ד).

ב. בברכת הניסים, או רואה בעל הנס אם ראה ולא בירך וכבר עבר מלפניו לא יברך עוד וימתין שלשים יום שלא יראהו ואז יחול חיוב חדש [ונראה שאפילו אם יראהו אחר כמה ימים יהיה פטור מהברכה] (סי׳ ריי״ח ביה״ל ד״ה במקום הזה).

ג. בברכת הרעמים שאם שמע ולא בירך איבד ברכתו (ביה״ל שם).

לכאורה ראה לבלוב ולא בירך, סב״ל

ולכאורה נראה שיש לחוש לדיעות החולקים על מהרי״ל וכשם שחששנו להם בענין שהחיינו[ד], ולהזדרז בענין ׳ברכת האילנות׳ ואם ראה מיד יברך שיש לומר שהפסיד בראייתו את ברכתו, אך באמת שיש להבין את סתירת דברי המשנ״ב וכן יש להבין את מנהג העולם שממתינים מלברך עד לר״ח ניסן ואף אם

ג. ובשעה״צ רכ״ה ס״ק ג׳ כתב שמסתימת דברי השו״ע משמע שסובר שראיה לא מעכבא.
ד. וכ״כ במחצית השקל סי׳ רכ״ו והוב״ד בהרחבה בשעה״צ ס״ק ג׳.

יחול ר״ח בשבת ידחו את ברכת האילנות מטעם חשש פתיחת שערי היכלות האצילות ע״מ לקבל אל תוכן את נשמות המגולגלים שהועלו ע״י הברכה.

חידוש, חילוק בין ברכה התלויה בראיית 'חפצא מעורר' או בברכה על 'תקופה חדשה'

ונל״ע״ד לבאר ביאור חדש בזה, וזאת בהקדם ביאור ברכת 'הגומל לחייבים טובות' שהובאו גדריה והלכותיה בסימן רי״ט שאלו הארבעה[ה] שעלו מן הסכנה צריכים להודות לה' וברכתם 'הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב' ומצאנו כמה שיעורי זמנים בתוקף הברכה:

א. **שלשה ימים:** רבינו אשר בר חיים בספר הפרדס (שער ח' פ״ג עמ' ע״ח) כתב: קבלתי ממורי הרב שעד שלשה ימים יש לו שהות לברך ברכת הגומל, מכאן ואילך הו״ל מעוות לא יוכל לתקון, וביאר פשר שיעור שלשה ימים אלו ע״פ הגמרא בעירובין (סה.) אמר ר' אלעזר הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים שנאמר (עזרא ח' ט״ו) ״ואקבצם אל הנהר הבא אל אהוא ונחנה שם ימים שלשה ואבינה בעם״ אבוה דשמואל כי אתי באורחא לא מצלי תלתא יומי, הרי שאין דעתו של אדם מיושבת עליו שלשה ימים מהרפתקי דעדו עליה, ולכן ישהא על מנת שיוכל להודות מתוך יישוב הדעת.

ב. **שלשים יום:** בשטה מקובצת (ברכות נד:) כתב: ומיהו כל היכא דלית ליה עשרה אפשר שימתין עד שלשים יום, מכאן ואילך מברך אפילו ביחיד [ונראה שהתיר לברך ביחיד ע״מ שלא יפוג תוקף ברכתו].

ג. **ללא קצבה והגבלת זמן:** אבל השו״ע פסק כדעת הטור שאין לברכה זו זמן מוגבל.

ויש להבין במה נחלקו רבותינו הראשונים, ונראה לבאר בעומק סברותיהם דמ״ד שלשה ימים ס״ל דברכת הגומל הרי היא ככל ברכות ראיית מקום שנעשה בו נס וכיוון שנחלץ מן הצרה ולא בירך עבר זמנו ולא יברך יותר וג' הימים אינם שיעור לזמן משך תוקף הברכה אלא היכי תימצי לברכה ביישוב הדעת, אך למ״ד דאין קצבה לברכה יש לבאר ע״פ דברי הצידה לדרך (דף י״א ע״ב) לפי שברכה זו נתקנה כנגד קרבן תודה, ותודה יכול להביאה כל זמן שירצה, ולפיכך אינה דומה כלל לכל הברכות שתלויות ברגע מסוים כרואה מקום שנעשה בו נס שהיא ברכת שבח בשעת התפעלות אלא 'הגומל' היא ברכת הודאה, אך מ״ד שלשים יום ס״ל דהכא לא ברכת הודיה היא ולא ברכת התפעלות אלא ברכה על תקופה חדשה הבאה לו לאדם בבחינת ״אתהלך לפני ה' באורות החיים״ ותחושה זו קים להו לרבנן דעומדת בלב האדם עד שלשים יום ולכן יוכל להמתין עד שלשים יום כדי

ה. יורדי הים, הולכי מדבריות, חולה שנתרפא, וחבוש מבית האסורים ונתן בהם השו״ע סימן ״וכל החיים יהללוך סלה״ חבוש יסורים ים מדבר.

שיברך ברכה זו בצורה מהודרת בפני עשרה, כיוון שעדיין לא פגה תקופת הנס, אך אחר שלשים יברך ואפילו ביחיד כיוון שאם לא עתה, יפוג תוקף הברכה.

"חפצא מעורר" "רגע התעוררות" "החלת ברכה"

ועתה נבוא אל החילוק בין ברכת האילנות לשאר הברכות שתוקפן אך ורק תוך כדי דיבור או בראיה ראשונה, בברכת רואה מקום שנעשו בו הניסים, כל כח הברכה תלוי בהתעוררות זכרון הנס בלב האדם וזה קורה ע"י ראית המקום וממילא אם ראה ולא בירך קים להו לרבנן דליכא התעוררות, וכן בברכת שהחיינו על פרי חדש י"ל דנתקנה דוקא על שמחת הלב המתעוררת ע"י ראיית הפרי וממילא אי ראה ולא בירך אבדה שמחתו, וכן בברכת רעמים חיליה דברכה מושפע משבירת עקמומית שבלב ע"י פחד האדם כשמעו את הרעם אך אם ישמע ולא יברך יתאזר לבו ואין לברך שוב, ולסיכום: שלשת הברכות הנזכרות מיוסדות על התפעלות או התבהלות לב האדם בשילוב עם ראיית מקום או פרי או שמיעת הרעם ונדרש להחיל ע"ז מיד את הברכה, [ראיית מקום, זכרון הנס, ברכת שעשה לי נס. **ראיית או אכילת הפרי, שמחת הלב, ברכת שהחיינו.** שמיעת רעם, התבהלות הלב, ברכת שכחו וגבורתו] ובכל הברכות הללו אם יאבד את רגע המפגש בין 'החפצא המעורר' לבין 'רגע ההתעוררות' ולא יחיל עליו מיד ברכה, אבדה ברכתו.

ברכת האילנות, דוקא בניסן

אך ברכת פרחי אילן אינה מיוסדת על התפעלות ממראה רגעי הפריחה אלא ענינה לעורר את לב האדם שתקופה חדשה הגיעה ועליו להודות לה' על התחדשות התקופה וממילא אין הדבר תלוי בראיית פרחי האילן לבד אלא **"היוצא בימי ניסן"** דהיינו גילוי תקופה חדשה, "וראה אילני דמלבלבי", **והלבלוב מעיד שתקופה חדשה נכנסה והאדם נמצא בתוך התקופה המתחדשת ועליו לשבח ולהודות לה' ולהתבונן בערך ומתנת החיים,** ואם באנו לדמותו נדמהו לאדם הניצל מארבע סכנות שעליהם צריכים להודות ובא לומר הגומל שהרי הוא בתוך תקופת הנס ואין לתלות ברכתו ברגע או במאורע מסוים, ועפ"ז נבין את מאי דדחינן את הברכה ליומי ניסן דוקא ולא חיישינן לפקיעת הברכה דהרי כל יסוד הברכה הוי להשמיענו דההתחדשות תקופת ניסן בפתח.

יסוד המבאר חילוקים בין הברכות

ועל פי חילוק זה שאיננו מברכים על האילן אלא על התקופה והזמן החדש שעומדים לפנינו, נבין עוד כמה דינים בהלכות ברכת האילנות והם:

א. שאין לברך ברכה זו אלא פעם אחת בשנה [ודלא כברכת 'שככה לו בעולמו' שהורה הרמ"א לברך כל שלשים

יום, ובודאי שלא כל שעה ושעה כברכת ריח פרחי האילן[1].

ב. **ובכל שנה ושנה מחדש** [ודלא כברכת אילנות טובים שלדברי השו"ע מברך פעם ראשונה ודי].

ג. **ואין לברך אלא על מין אחד ואף שרואה אחר כך פריחת מיני אילנות אחרים, לא יברך** [ודלא כברכת שהחיינו על פרי חדש שמברך על כל פרי ופרי].

והביאור לכל זה יהיה ע"פ היסוד המחודש, שאנו מברכים את תקופת האביב החדשה שהתגלתה לעינינו בעקבות לבלוב האילנות ועלינו לתת דעתנו בכל שנה ושנה על ההתחדשות שמחדש הקב"ה את 'האילנות הטובות' ואף אותנו 'בריות טובות' ונזכה להיות בגדר 'ליהנות בהם בני אדם' להיות עזר וסמך לסביבתנו, ולתת כמו פרחי האילן ללא תמורה.

---

1. והכא בברכת הריח נברך מדין ברכות הנהנין, שנהנה מן מעולם ולא מכח ברכות שבח וראייה.

בדיקת חמץ הכרוכה בהוצאה ממונית, ביטול או בדיקה.

חמץ שנפלה עליו מפולת
עבר ולא ביטל
הכרעת ההלכה
מפולת גרועה, מתחת לשלשה טפחים
היתר 'סכנת עקרב'
ספק חמץ במפולת פחותה מג', ולא ביטל.
ככר בפי נחש
היתר 'סכנת נכרי'
שיטת הב"י והכרעותיו
'ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה'
קושיא מהמג"א בדין 'יוצא בשיירא'
חידוש עצום, באיזו שעה נפל הגל
'מי זאת עולה'

• • •

שאלה: אדם המתגורר בעיר ביתר אך ברשותו דירה בעיר באר שבע ועתה בליל בדיקת חמץ עלה הספק בליבו שמא מחויב הוא לבדוק אף את דירתו, אלא מאי שכדי לבצע את הבדיקה ייאלץ להוציא הוצאות מרובות ע"מ לבדוק חמצו לשכור מכונית או מונית, ושאלתו היא האם חייבוהו חכמים בבדיקה כזו או שמא די לו בביטול בליבו.

חמץ שנפלה עליו מפולת

במשנה בפסחים פרק כל שעה (ל.) נאמר: חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער, רבן שמעון בן גמליאל אומר [לבאר דברי ת"ק בא] כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו.

למדנו ממשנה זו שאף שמצווים אנו לבער את החמץ הנמצא ברשותנו

בדרך של איבוד כשריפה ופירור לרוח, כל זה דוקא בחמץ גלוי לעין ויש לנו אפשרות לגשת אליו, אך אם החמץ מכוסה במפולת אנו פטורים מלהוציאו ולבערו, ובגמרא הטילו תנאי בהיתר זה, אמר רב חסדא וצריך שיבטל בליבו, מזה למדנו שבדוקא נקטה המשנה לשון 'כמבוער' ולא כתבה 'מבוער' כיוון שמפולת אינה יוצרת ביטול וקילקול ממש כשריפה, אלא רק פוטרת אותנו מהלכות בדיקת החמץ הוצאתו ושריפתו ולכן די בכך שנבטל בלב, משא"כ בלי מפולת יש לבער ממש ולא לסמוך על הביטול, ונחלקו הראשונים בביאור מהות ביטול זה הסמ"ק הבין כפשוטו שאין המפולת יוצרת שום ביטול מדאורייתא ולכן חובה על האדם לבטל בליבו ע"מ שלא יעבור על איסור בל יראה ובל ימצא, אך רש"י (לא: ד"ה צריך) ס"ל שבאמת עצם הנפילה יצרה ביטול גמור כשריפה, פירור וביטול בלב, אלא שהוצרכנו לבטלו בלב ע"מ שאם יתגלה החמץ מהמפולת לא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא [ודבר זה לא שייך בחמץ שאיבדו בשריפה או פירור משום שבפועל אין החמץ קיים בעולם, ובחמץ שביטלו ג"כ לא שייך להכשל בו דאף שקיים בעולם הרי כבר ביטלו] וכאן בעצם החמץ כל זמן שנמצא תחת כיסוי האבנים הרי הוא כאינו אך אם יתגלה ממסוה האבנים הרי הוא חוזר וניעור ולכן יש לבטלו מחשש שמא יתגלה.

סיכום מחלוקת הראשונים

חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא 'כמבוער', ורב חסדא הורה שיש לבטלו בליבו, ונחלקו הראשונים מה חידוש חידשה המפולת, ומה הוסיף לחדש רב חסדא:

הסמ"ק ס"ל דרב חסדא לא חידש כלום, אך המפולת חידשה שחמץ מבוטל הקבור תחתיה אין צריך להוציאו ולבערו בפועל, ורש"י ס"ל דמפולת חידשה חידוש עצום שאין לחמץ הקבור תחתיה שם חמץ [כל זמן שהוא מכוסה], ורב חסדא חידש עוד חידוש שאף שהמפולת יצרה הפקעה לחמץ, הרי זוהי הפקעה זמנית בלבד כל זמן שהחמץ תחתיה ואם יתגלה החמץ מיד יעבור עליו ועל כן מוכרח לבטלו בליבו מדרבנן.

ובגמרא הובאה ברייתא המפרשת את שיעור 'חפישת כלב' והוא שלשה טפחים.

עבר ולא ביטל

ונראה שאם עבר ולא ביטל את חמצו הטמון תחת מפולת שלשה טפחים, הסמ"ק יורה לו להוציא הוצאות ולפנות את הגל דהרי איכא הכא איסור דאורייתא כל זמן שהחמץ תחת הגל, אך לדעת רש"י יש לחקור האם נורה לו להוציא הוצאות ולפנות את הגל מחשש שמא יתגלה במועד ויעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, ונראה פשוט שלא נימא ליה גלהו ועבור עליו ועתה שרפהו מחשש שמא יתגלה ויעבור עליו, ואף שעבר על תקנת דרבנן לא נורה לו לפנות דהפינוי לא יתן מענה לתקנתא דרבנן אלא יגרום לו חיוב מיידי.

הכרעת ההלכה

ברור שלכתחילה יש לבטל את החמץ הקבור תחת המפולת, בין אם החמץ הוא ודאי שקיים שם ואפילו בספק אם ישנו חמץ קבור [הוראת המשנ״ב בסי׳ תל״ג ס״ק ל״ד כהכרעת הט״ז, החמד משה ראש יוסף ובית מאיר, ודלא כחק יעקב שהורה שבספק חמץ פטור מלבטל, דאיכא ספק ספיקא, **ספק ראשון**: שמא אין כאן חמץ. **ספק שני**: ואפילו את״ל דיש כאן חמץ והרי כל חובת ביעורו הוא רק שמא יתגלה החמץ ויעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא והרי הדבר תלוי ועומד בספק שמא לא יתגלה] ואז יצא לכל הדיעות וכך הורה השו״ע בסימן תל״ג סו״ס ח׳, **אך במידה ועבר ולא ביטל בודאי** חמץ, מכיון שהמשנ״ב הביא את דעת רש״י דס״ל שמדאוריתא נחשב החמץ כמבוער מחמת המפולת וציין בשעה״צ שכ״כ גם הר״ן (ט: ד״ה אמר) והביא את הנהר שלום שכתב שכן דעת רוב גדולי הפוסקים, וכן הפר״ח כתב לעיקר כדעה זו, ולכן נראה שלא נחייבו לגלות את הגל אחר זמן איסורו ולא מחמת שהקלנו עליו אלא כדי שלא יעבור בודאי על בל יראה ובל ימצא.

מפולת גרועה, מתחת לשלשה טפחים

ועדיין יש לנו לחקור מה תהיה ההלכה בדין חמץ שנפלה עליו מפולת אך מפולת זו פחותה מכדי חפישת כלב, ולכאורה מדינא דמתניתין יהיה דינו ככל חמץ גלוי שאנו מחוייבים ליטלו ולאבדו מן העולם, אלא שבגמרא בדף ח. הובאה ברייתא שבה נאמר ״תנא, אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורים ולסדקים מפני הסכנה״ ותמהה הגמרא מהי אותה סכנה שמחמתה נפטרנו מתקנתא דרבנן של הבדיקה, ותירצה הגמרא שני תירוצים:

היתר 'סכנת עקרב'

תירוץ ראשון: מדובר בסכנת עקרב, ושאלה הגמרא היאך השתמש אותו אדם בחורים שיש בהם סכנת עקרב, ותירצה הגמרא שהכותל היה בעבר בנוי היטב ושם היה משתמש בבטחה, אלא שקרס הכותל והפך לגל אבנים ועתה מחוייב לכאורה לבודקו מחמת השימוש הקודם בכותל השלם אך עתה פטרוהו רבנן מבדיקה מפני סכנת עקיצת העקרב המצוי בגלי אבנים, ותמהה הגמרא מדוע חידשה הברייתא היתר מחודש שהוא ׳סכנת עקרב׳ והא עצם נפילת המפולת די בה לפוטרו מבדיקה [לסמ״ק בתנאי שיבטל, ולרש״י כל זמן שהמפולת מחפה עליו] ותירצה הגמרא שהכא מיירי במפולת למטה משלשה טפחים וא״כ ליכא הכא התירא דכיסוי מפולת ומעיקר הדין מחוייב להוציאו ולבערו כדין חמץ אך פטרוהו מחמת היתר ׳סכנת עקרב׳, והקשו תוספות (ד״ה הכא) דהכא משמע שפטור מבדיקה וא״כ אין הבדל למעשה בין מפולת מעל שלשה לבין מפולת למטה משלשה שבתרוויהו נפטרנו מהוצאת החמץ וביעורו אלא שמעל שלשה יהיה טעם התירו מכח ׳היתר מפולת׳ ומתחת לשלשה יהיה טעמו מכח ׳היתר סכנת עקרב׳, אך במשנה לא משמע

הכא אלא שבפחות משלשה מחוייב להוציאו ולבערו ולא חיישינן לסכנה, ולכן יצאו לחדש חילוק בין בין ודאי חמץ לבין ספק חמץ, דהיינו אי נפל הכותל ובתוכו היה ודאי חמץ הרי קם דינא דמתניתין שחייב לפנות את הגל ולהוציא חמצו ולבערו וא״ת והא איכא סכנת עקרב אה״נ ולכן נחייבו לשכור פועלים שברשותם יש מרא וחצינא שבעזרת כלי העבודה הללו אפשר לפנות את הגל בצורה בטוחה [ודין החמץ הזה כדין כל חמץ שברשות האדם שמחוייב לבערו מן העולם ואין אפשרות לסמוך לכתחילה על הביטול], אך במידה ואין ודאות שהיה חמץ בכותל שקרס, לא נחייבו להוציא הוצאות על פינוי הגל ע״מ לבודקו, ולכן ייפטר מלבודקו וייצטרך לבטלו בליבו.

ולסיכום, יש לפנינו שלשה מצבים:

א. **מפולת יותר משלשה טפחים:** בזה לכ״ע אפשר לסמוך על ביטול החמץ בליבו ואין שום צורך לחייב את בעל הגל להוציא הוצאות ע״מ לפנות חמצו ולבערו, בין בודאי חמץ וכ״ש בספק חמץ.

ב. **מפולת פחותה משלשה טפחים, ספק חמץ:** בזה יש לחלק בין ספק אם היה חמץ בכותל לפני שנפל ובזה נפטור את הבעלים מבדיקת חמץ מפני סכנת עקרב ואף לא נחייבו להוציא הוצאות ע״מ לשכור פועלים וכלי עבודה כדי לפתור את בעית הסכנה.

ג. **מפולת פחותה משלשה טפחים, ודאי חמץ:** אם היה ודאי חמץ בחורי הכותל לפני שנפל, בזו נחייבו בבדיקה והוצאת החמץ וביעורו, ואף על פי שהוצאת החמץ בצורה בטוחה תהיה כרוכה בהוצאה ממונית של שכירות פועלים עם כלי עבודתם.

ונראה פשוט בדינו של בעל מפולת פחות משלשה בידוע שהיה שם ודאי חמץ, שמוטל עליו לבערו מו העולם אך הוא רצה לחסוך לעצמו את הטרחה וההוצאה וביטל בליבו, שודאי שנחייבו להוציא חמצו ולבערו כתקנת חכמים [אם לפי רש״י שטעם התקנה היתה שמא לא ביטלו יפה, ואם לפי תוס׳ שטעם תקנת הבדיקה שמא יבא לאכלו גם כאן יש לחוש להכי].

ספק חמץ במפולת פחותה מג׳, ולא ביטל.

אך יש לברר מה יהיה דינו של בעל מפולת פחות משלשה וספק חמץ שדינו בביטול חמצו ופטור מלהוציאו בידיים מפני הסכנה, ואף לא חייבוהו להוציא הוצאות כספיות ע״מ לבערו אלא דינו בביטול בעלמא, אך שכח מלבטלו האם נורה לו כעת להביא פועלים בתשלום ע״מ לבדוק את הגל שהרי אם יש כאן חמץ הרי עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, או שמא נאמר שמחמת הספק לא נחייבו להוציא הוצאות ודיינו שחייבנוהו בתשלום הוצאות פינוי חמץ ודאי במפולת פחותה משלשה טפחים.

ובמשנ״ב (תל״ג ס״ק ל״ד) הביא את דעת העו״ש שבכהאי גוונא אכן מחוייב לשכור פועלים וכלי עבודה

וסברתו שהרי חמץ זה אם ישנו, אינו מבוער ואינו מבוטל וא״כ הרי יחול עליו איסור דאורייתא, אלא שהבית מאיר תלה כל זאת במחלוקת הראשונים הידועה בטעם בדיקת חמץ דלרש״י טעמו משום בל יראה ובל ימצא וא״כ לרש״י חיוב בדיקה כלול בדין דאורייתא של ׳בל יראה ובל ימצא׳ אף אם אין ודאות חמץ ולכן כיוון שלא ביטל עדיין לא יצא מאיסור תורה דבל יראה ובל יימצא, אך לדברי תוספות הסוברים שבדיקת החמץ היא ע״מ שלא יבא לאכול את החמץ הכא אין לחייבו בהוצאת ממונו על בדיקת הגל מספק חמץ.

וניהדר אנפין לנידון דידן, שהרי מצינו שלשה מצבים שנדרש להוציא הוצאות על בדיקת חמצו, **הראשון:** בספק חמץ ומפולת פחותה משלשה ופטרוהו רבנן מלבדוק ולבער והצריכוהו רק לבטל בליבו.

והשני: גם הוא בספק חמץ ומפולת פחותה משלשה ושכח ולא ביטל שנחלקו אי פטור מהוצאת ממון על בדיקה.

והשלישי: בודאי חמץ ומפולת פחותה משלשה, ולא מהני בזה שום ביטול ומחוייב להוציא הוצאות עד שיבער חמצו.

א. וא״כ מהמקרה הראשון [מפולת פחות משלשה בספק חמץ] יש להביא ראיה שאין חובה להוציא הוצאות על בדיקת חמץ אם הבדיקה כרוכה בהוצאה ממונית.

ב. ואפילו בספק חמץ ששכח ולא ביטלו, יש מחלוקת אי מחויב להוציא הוצאות.

ג. וכל זה בספק חמץ אך בודאי חמץ מחוייב להוציא ע״ז הוצאות, כך למדנו מהמקרה השלישי.

ככר בפי נחש

אך עדיין יש להבין, שהרי הגמרא (י:) בסוגיא דבעיות דעכברים ביררה מה יהיה דינו של אדם שיש בביתו נחש והנחש אוחז בפיו ככר האם מחוייב להוציא הוצאות על שכירת ׳חבר׳ שהוא מומחה לעניני נחשים כדי להוציא את בלעו מפיו ולא איפשיטא, ולכאורה זוהי קושיא עצומה על יסוד תוספות שקבעו גבולות ברורים שגם במקום סכנה [בין סכנת נחש, ובין סכנת עקרב] הכל תלוי בודאי חמץ או בספק חמץ, דאם החמץ הוא ודאי, מחויב להוציא הוצאות כדי לבערו [שכירת חבר בנידון דנחש, ושכירת פועלים במרא וחצינא בנידון דסכנת עקרב] ומדוע כאו מסתפקת הגמרא והרי הכא ודאי חמץ איכא ועלינו להורות כי מחוייב לשכור חבר, ומכח קושיא זו חידשו תוספות שכאן בנידון דנחש אכן עתה עומד לפנינו ודאי חמץ אך הנחש עצמו יכול להוציאו מחוץ לבית או לאכלו ואז ליכא חמץ בעולם וממילא הדר דינא דאינו מחויב לבער בספק חמץ אלא שצריך לבאר שאינו ׳ספק חמץ׳ רגיל שבו מעולם לא היתה ודאות חמץ שהרי כאן ישנו ודאי חמץ אלא שספק אם יישאר כאן ולכן נותרה הגמרא בבעיא דלא איפשיטא.

ולפי יסוד מחודש זה יש לבאר בשיטת התוס׳ שלשה גדרים בחמץ שיש בו סכנה להוציאו בכוחות עצמו, ונדרש להוציא הוצאות ע״מ לבער:

א. חמץ ודאי במפולת פחותה משלשה: מחוייב לשכור פועלים להוציאו במרא וחצינא.

ב. חמץ ודאי בפי נחש: כאן יש להסתפק אם יאכלנו הנחש או יוציאנו ולכן יש להסתפק אם דינו כודאי חמץ או כספק חמץ, והיא בעיא ולא איפשיטא.

ג. ספק חמץ בגל פחות משלשה טפחים: בזו פטור מלהוציא הוצאות ודיו בביטול.

ד. ספק חמץ בגל פחות משלשה טפחים, ושכח ולא ביטל: בזו צידד הבית מאיר שלשיטת תוספות נפטרנו מהוצאות על בדיקה.

היתר 'סכנת נכרי'

ועד כאן ביארנו פירוש אחד בדברי הברייתא שפסקה שאין מחייבין אותו לבדוק בחורין ובסדקין מפני הסכנה, אך רב נחמן בר יצחק ביאר את הברייתא בצורה שונה, על פי הוראת התנא פלימו שהורם שלא לבדוק כלל חור שבין ישראל לגוי מפני הסכנה ומבארת הגמרא שמדובר בחשד הגוי שמא הישראל עביד כשפים ומתוך כעסו יבא לפגוע בישראל, ושואלת הגמרא היאך השתמש היהודי במשך השנה בחור אם יש לחוש לחשד הגוי וביארה שבמהלך השנה השתמש היהודי לאור היום אך עתה בליל י״ד מיבעי לבדוק בלילה ועם נר ולכן עלול לחשוד הגוי שמא שכנו עוסק בכשפים.

ולכאורה אליבא דרב נחמן בר יצחק אין מקום לחילוק התוספות ואם כן יהיה הדין שבכל מפולת פחותה משלשה טפחים בין בודאי חמץ ובין בספק חמץ יהיה חייב להוציאו ולבערו בכל דרך ולית לן התירא דביטול מחמת הסכנה [ולאוקימתת התוס׳ דוקא בספק חמץ] ואם כן יש לתלות את דין פטור מבדיקה מחמת הוצאה ממונית בשני הביאורים בברייתא, והטור היקל כחילוק התוספות בין ודאי חמץ לספק בנפלה מפולת פחות מג׳ ותמה הב״י על הרי״ף (ז.) והרא״ש שהביאו רק את הוראת המשנה ״חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער, רשב״ג אומר כל שאין הכלב יכול לחפש אחריו״ והעתיקו גם את מאי דהוסיף רב חסדא (ט: בדה״ר) וצריך שיבטל בליבו, והוסיף הב״ח (תל״ג ס״ק י׳) שאם באנו לתמוה, יש לתמוה אף על הרמב״ם וסמ״ג וסמ״ק ואגודה ורבינו ירוחם והכל בו שאין אחד בהם שפסק כחילוק זה שמקורו מפרקא קמא, ולכן חידש הב״ח בדעת כל הני גדולים שלא פסקו את פטור הבדיקה מחמת הסכנה, דסבירא להו שלא פטרו את בעל הגל מבדיקה אלא רק פטרוהו מבדיקת ליל ארבעה עשר בנר, ומחויב לשכור פועלים במרא וחצינא ולבדוק את הגל ביום י״ד לאור היום מחשש עקרב וא״כ ליכא הכא חידושא רבא, ולפי דברי הב״ח לא שייך פטור מבדיקה עקב הוצאה ממונית, וסיים הב״ח ויש לתמוה

על הטור שבחר לפסוק כדעת תוספות נגד כל הראשונים.

שיטת הב"י והכרעותיו

אלא שהב"י הקשה דוקא על הרי"ף והרא"ש שהשמיטו לגמרי כל סוגי אדפטור סכנת עקרב וטען שאף שבגמרא איכא תרי לישני בביאור הסכנה המוזכרת בבריתא, אין לדחות את הביאור הראשון שסכנה היינו סכנת עקרב, מכמה סיבות:

א. אף שיש שתי אפשרויות, לא מידחיא חדא מקמי חבירתא.

ב. ואף אפשר שרב נחמן בר יצחק עצמו יסכים גם לחילוק 'סכנת עקרב' ואינו סותר לחילוק 'סכנת נכרי'.

ג. ואת"ל דפליגי, מדטרח רב אשי שהוא בתראה לתרץ קושית הגמרא על אוקימתת 'סכנת עקרב' שהקשתה הגמרא והא אמר ר' אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ותירץ רב אשי שמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרה, משמע דס"ל כהאי אוקימתא.

וכך פסק בשו"ע, וא"כ אין לנו אלא דברי הטור והשו"ע שפסקו כדברי ר"י בתוספות, והכרעת ההלכה בבדיקה הדורשת הוצאת ממון תהיה ברורה:

בודאי חמץ ונדרשת בדיקה ע"מ להוציאו ולבערו, מחויב להוציא הוצאות [ובפשטות מחויב לשלם עבור זה כדין שאר מצות עשה שמחויב להוציא עליה עישור נכסיו בשביל לקיימה כפסק המשנ"ב בסימן תרנ"ו סק"ח], **אך אם אין ודאות שישנו חמץ ונחית לבדיקה מספק, נראה שייפטר מהוצאת ממון עבור הבדיקה וסגי בביטול בליבו.**

'ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה'

ואין להקשות מסוגיא דפסחים (ד:) דתנינן "איבעיא להו המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק מהו מי הוי כמקח טעות או לא תא שמע דאמר אביי לא מיבעיא באתרא דלא יהבי אגרא ובדקו דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה אלא אפילו באתרא דיהבי אגרא ובדקו דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה" וכאן שאלה הגמרא מה דינו של שוכר בית סמוך לפסח והבטיחו המשכיר שבדק את הבית ונמצא שאל בדקו, האם יכול השוכר בתואנה זו לבטל את החוזה או לאו וקובעת הגמרא שבמקום שבודקים בעצמם אינו יכול לטעון למקח טעות דאמדו חכמים דעת בני אדם דניחא להו לקיומי מצוה בגופן ושמחה היא להם, אלא שהוסיפה הגמרא לחדש שאפילו במקום שנוהגים בני אדם לשכור בודק וא"כ אותו שוכר גם הוא הוציא הוצאות עבור הבדיקה ועתה טוען לביטול חוזה השכירות, שהרי הובטח לו שהבית בדוק ועתה נמצא שאינו בדוק ועל השוכר מוטל להוציא הוצאה זו ואינו חפץ בכך אלא רוצה לבטל את המקח, קבעו חכמים שניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה.

ולכאורה משמע מכאן שמוטלת החובה על האדם לבדוק חמץ בבית

ואפילו בממון, אך אחר העיון נבחין כי אין הדבר כן דהרי אין הבדיקה תלויה בהוצאה ממונית, אלא שהורגלו אנשי אותו מקום לשכור בודק ובזה אין לפוטרו מבדיקה דהרי זוהי בחירה של כל אחד ואחד אם לבדוק בעצמו או לשכור בודק, אך בנידון דחמץ במפולת אינו יכול להוציאו אא״כ ישכור פועלים וכלי מלאכתם, וכן בנידון דככר בפי נחש אינו יכול להוציאו אא״כ ישכור ׳חבר׳ שבקי בהלכות נחשים ויוציא בלעו מפיו, וכן בנידון דידן שנמצא במקום מרוחק ואינו יכול להגיע אא״כ ישכור מכונית או מונית כדי להסיעו למקום הבדיקה, לא נאמר ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה אלא יבטל בליבו ודיו.

קושיא מהמג״א בדין ׳יוצא בשיירא׳

ובסימן תל״ו למדנו שהמפרש מהים ליבשה או יוצא בשיירא ואינו מניח בביתו מי שיבדוק, אם יוצא בתוך שלשים יום לפסח [מפורים ואילך] ואינו מניח מי שיבדוק את ביתו בליל י״ד בניסן, מחויב לבדוק קודם יציאתו לדרך, והמג״א נסתפק באדם שיצא לדרך ונזכר שלא בדק אם מחויב לחזור על עקבותיו ולבדוק או לשלוח שליח לבדוק חמצו, והרי כל זה הוא טרחה גדולה (כ״כ המחצית השקל) ובפשטות מיירי בלהוציא הוצאות על שליחות השליח, וא״כ לכאורה פליג המג״א על יסוד הסברא חידשנו הכא דאי מיירי בספק חמץ מבטלו בליבו ודיו, אך בביה״ל (סי׳ תל״ו ד״ה זקוק לבדוק) הביא את דעת הבית מאיר שממש כתב כסברתנו לחלק בין ודאי חמץ שמחויב להוציא הוצאות לספק חמץ שדיו בביטול, ולכאורה יסוד חידושנו נתון במחלוקת המג״א והבית מאיר.

חידוש עצום, באיזו שעה נפל הגל

אך באמת ישנו חילוק עצום בין דינא דהמפרש בים שבזה חכך המג״א לחייבו ולהטריחו בממונו שהרי בשעה שיצא לדרך כבר חלה עליו תקנת חכמים לבדוק ביתו וזה לא שעה לדבריהם ולכן הטריחוהו כיוון שכבר חל עליו חיובא והיאך נפטרנו מחיוב בדיקה דרכיב על כתפיה, אך בכל הני נידונים שעסקנו בהם בשעה שירד עליו חיוב בדיקה היינו בליל י״ד כבר היה חמצו בתוך המפולת וממילא לא חל עליו מעולם חיוב בדיקה בכה״ג שנדרשת הוצאה כספית, וכן בככר בפי נחש, אך לפי חילוק זה ייולד דין חדש, שישנה משמעות לשעה שבה נפל הגל, שאם נפל קודם ליל י״ד פטור מבדיקה ואם נפל אחר שחל עליו חיוב הבדיקה דהיינו בליל י״ד עצמו, ייתחייב להוציא הוצאות על בדיקת הגל, וכן בככר בפי נחש תתחדש משמעות לשעה שבה אחז הנחש את הככר, שאם תפס הנחש את הככר קודם ליל י״ד נסתפקה הגמרא והעלתה בתיקו, אך אם נכרך הנחש בכיכר אחר ליל י״ד נחייבו בהוצאת ממון ושכירת ׳חבר׳ כיוון שחלה עליו חובת בדיקה, וכל זה לדעת המג״א אבל לדברי הבית מאיר וסייעתו [החק יוסף והמקור

חיים] אין שום משמעות לשעה שבה נפל הגל ונכרך הנחש בכל גווני אין צורך להוציא הוצאות על בדיקת ספק חמץ.

'מי זאת עולה'

נמצא שפסק ההלכה בנידון דידן באדם שמתגורר במקום מרוחק אך יש לו דירה בעיר אחרת והגיע אור לי"ד ומסתפק אם עליו לשכור מונית על מנת לקיים חובת בדיקת חמץ, נורה לו שאם ידוע שיש לו חמץ בהאי ביתא מחוייב להוציא הוצאות [לפחות עשירית מממונו] ולטרוח לבער חמצו, אך אם אין וודאות שיש בדירה חמץ, אין חיוב להוציא הוצאות על בדיקת החמץ ויכול לבטל בליבו.



גדרי 'אחשביה' בחמץ פגום

דין תערובת חמץ וחמץ 'נוקשה'
עריבת העבדנין, ארבעה פירושים
רמב"ם ושו"ע, אין צורת החמץ עומדת
חידוש, יש איסור אכילה מדאורייתא ומותר לקיימו
מג"א, נוקשה ע"י תערובת
ראב"ד, אינו ראוי לכלב, או ככופת שאור
חידוש החזו"א, חמץ גמור שנפסד ממאכל אדם, והוא בתערובת
סיכום השיטות בעריבת העבדנין
תערובת חמץ שנפגמה, מחלוקת חזו"א ומשנ"ב
דין הפת שעיפשה
שיטת הראב"ד, חילוק בין פגם חמץ לפגם שאור
שתי חומרות הראב"ד
אכל חמץ שנפסל מאכילת כלב, המתירים
אכל חמץ שנפסל מאכילת כלב, האוסרים
דעת החזו"א באכילת חמץ פגום
חידוש עצום בגדרי אכילת דבר שאינו ראוי לאכילה
הנאה, אכילה, ואכילה שאין בה הנאה
הנאה, והנאה כדרך הנייתו
ביטלו מאכילת כלב והשביחו בכך
'אחשביה' בהנאתו
אכילת חמץ שנפסל
אכילה לרפואה
אחשביה באכילה גרועה
מי אידוי של 'סיגריה חשמלית'

סיכת 'קרם ידיים' בפחות מכזית
סבון, חילוק בין סיכה לניקיון

• • •

ויש להגדיר הגדרת 'חמץ' שהוא מאכל גמור שהוחמץ בצורה מושלמת, ובחמץ כזה הסכימו רבותינו הראשונים שאם ירצה להפקיע ממנו איסורו ייאלץ לקלקלו עד למצב שייפסל פסול מוחלט, ויש בשיעור פסילת חמץ שלש דרגות:

האחת: נפסל מאכילת אדם, ופסול זה אף שמועיל בשאר איסורין שבתורה להפקיע ממנו איסורו, באיסור חמץ החמור הסכימו כל הראשונים שלא יועיל מאי שאינו ראוי לאכילת אדם [ובהמשך נבאר מדוע חמיר מכל איסורין שבתורה].

השנית: 'נפסל מאכילת כלב' ועדיין ראוי לחמע [לגרום החמצה] בו עיסות אחרות: ובזה הסכימו ג"כ רבותינו הראשונים שבחמץ נתיר את ההנאה ממנו דפקע שם חמץ מיניה, ובשאור יחלקו כמו שנבאר.

השלישית: נפסל מאכילת כלב ואף אינו ראוי לחמע בו, אך ראוי לאכילה בדרך כלשהיא ע"י עירובו: לכל הדיעות והשיטות שרי להנות ממנו בפסח אלא שלענין אכילה, ישנן דיעות בין רבותינו האחרונים יש שאסרוהו באכילה מדרבנן[א] ויש שהחמירו לאסרו מדאורייתא[ב].

וישנה עוד דרך אחת שיותר לנו לקיים חמץ בפסח ואף שעדיין ראוי לאכלו והוא דין 'כופת שאור' שייחדה לישיבה, ומיירי באדם שנטל שאור שאיסורו מדאורייתא וייחדו לשימוש שונה מאכילה, כגון לצורך ישיבה על גביו והורתה הגמרא שאם יטוח עליו טיט בנוסף לייחוד שייחדו הרי מותר לקיימו כך בפסח, וכתב המשנ"ב (תמ"ב ס"ק מ"ב) שכאן אפילו לא נפסל מאכילה מותר לקיימו והביא בשעה"צ (ס"ק ס"ח) ראיה מהגמרא שדימתה דין כופת שאור לדין בצק שבסידקי עריבה.

דין תערובת חמץ וחמץ 'נוקשה'

וברור ופשוט שלהלכה נקטינן דחמץ בתערובת ואף שאינו ניכרת צורתו חייב לבערו ואפילו חמץ 'נוקשה' היינו חמץ גרוע ורע שגריעותו באה לו באחד משני אופנים:

הראשון: גריעותא דכח החימוץ שבו וזה כגון בעירב קמח ומים אך לא נגמר חימוצו מסיבה כלשהי הרי אינו 'חמץ גמור' אלא חשיב נוקשה.

א. ב"י בסו"ס תרי"ב בתירוץ השני.
ב. כך משמע בדברי הב"ח בסימן תמ"ד.

והשני: מחמת גריעותא דהמאכל שבו דהיינו שאף שחמץ זה הוא גמור בחימוצו, בשעה שירד להיות חמץ לא היה ראוי לאכילת אדם וא"כ אין להחשיבו כחמץ גמור אלא כחמץ נוקשה ובשני האופנים ירד הנוקשה דרגה ועתה אין חייבים על אכילתו כרת, אך חובה עלינו לבערו מן העולם.

וישנם עוד כמה מצבים שבהם הותרה החזקת חמץ בידינו בפסח ואין אנו עוברים על בל יראה ובל ימצא, דכתב השו"ע בסימן תמ"ב ס"א:

עריבת העבדנין, ארבעה פירושים

רמב"ם ושו"ע, אין צורת החמץ עומדת

בגמרא (פסחים מה:) הובאה ברייתא שבה נאמר שאדם שנתן קמח בתוך עריבה [קערה גדולה] שבה מים ואחר נתן לתוך בלילת המים והקמח גם עורות אפילו שעה אחת קודם זמן איסור חמץ, פקע שם חמץ מהתערובת, והשו"ע פסק כן בסימן תמ"ב ס"א והגדיר את ההיתר בשני פנים, א: תערובת חמץ שאינה ראויה לאכילה. ב: שנפסדה צורת החמץ, ומקורו מדברי הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ד' הלכה ט'.

ובסעיף ד' הוסיף השו"ע בגדרי תערובת כזו שאינה מאכל אדם כלל, ואפילו ראויה קצת למאכל אדם אלא שאינה מאכל כל אדם וכגון בתרופות שנטל חמץ גמור הראוי לאכילה ועירבו בתרופה שפגמה אותו, הרי שהגדיר את פגם החמץ ברמה חלשה, כלומר אין צריך שייפגם ברמה של 'נפסל מאכילת כלב' אלא אפילו פסול מאכילת כל אדם אך לחולים ראוי, ופסק את דינו: מותר לקיימו בפסח אך אסור לאכלו, ויש להבין מהו השינוי בין איסור אכילה להיתר קיום בפסח, ותחילה יש לבאר את היתר הקיום, שהרי כלל בידינו ופסקו השו"ע בסעיף ב' שחמץ גמור אינו הופך להיתר אא"כ נפסל מאכילת כלב ומדוע כאן הותר לנו לקיימו מבלי שנפסל מאכילת כלב ואפילו מאכילת אדם לא נפסל לגמרי דהרי ראוי הוא לחולים.

ויש לבאר שכיוון שיש כאן כמה צדדי היתר, אפילו שכל אחד בפני עצמו אין בו כח ליצור היתר, עכ"ז בהצטרפם יחד מסייעי אהדדי,

א. עצם מציאות התערובת.

ב. החמץ אינו ראוי כבר לאכילת אדם מכח תערובת העורות.

ג. אין צורת החמץ עומדת.

ולכן הותר לנו לשהותו בפסח ואין בו משום בל יראה ובל ימצא, ויש להבין אם כן מדוע ייאסר לנו לאכלו, וביאר המשנ"ב בס"ק כ' שטעם האיסור הוא בגלל סברת 'אחשביה' דהיינו אף שנתבטל אותו חמץ עכ"ז בשעה שיחליט הבעלים לאכלו הרי הוא עושה פעולה הפוכה מפעולת הביטול שקדמה והרי

הוא 'מבטל את הביטול' ובס"ק מ"ג נקט המשנ"ב שכל זה הוא איסור דרבנן.

חידוש, יש איסור אכילה מדאורייתא ומותר לקיימו

אך לולי דברי קדשו של המשנ"ב היה מקום לומר שלא נאסר לנו לאכלו מדין 'אחשביה' שהוא איסור דרבנן, אלא מדאורייתא אסור לאכלו, שהרי מעולם לא הופקע החמץ ממציאותו שכל זמן שראוי לאכילת כלב שמו עליו ואסור לאכלו מן התורה אך אם כן מדוע הותר לקיימו בפסח והרי אין סברא לומר שדבר שיהיה אסור באכילה מדאורייתא לא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, אומר לך שמפני שאין צורת החמץ עומדת [הן משום התערובת הדלילה והן מצד שנתערב בצורה הפוגמת] אין עוברים עליו בבל יראה ובבל ימצא דהרי איננו וכדוגמת דין 'טעם כעיקר בחמץ' דהיינו בישל משקה עם חמץ ונתן טעם במשקה ואח"כ סינן את החמץ, שהורה החק יעקב [הוב"ד במשנ"ב סי' תמ"ב ס"ק א'] שאף שאסור באכילה מן התורה דהא טעם כעיקר דאורייתא, לענין קיום אינו עובר עליו בבל יראה ובבל ימצא דהרי אין כאן חמץ בעין כדי לעבור עליו, ואף דבנידון עעם כעיקר מודה החק יעקב שייאסר לנו לשהותו מדרבנן שמא יבא לאכלו, הכא יש לומר שמכיוון שהעורות פגמו את החמץ ממאכל אדם אין לאסור לקיימו שמא יבא לאכלו שהרי אינו ראוי לאכילה, ונמצא שאית הכא שלשה דינים:

א. דין אכילה: שלא פקע מן החמץ כיוון שלא נפסל מאכילת כלב ולכן האוכלו חייב כדין אוכל חמץ.

ב. דין בל יראה ובל ימצא: שפקע מן החמץ בגלל שאין צורת החמץ עומדת.

ג. דין בל יראה ובל ימצא מדרבנן: שמא יבא לאכלו ג"כ אין כאן משום שאינו ראוי לאכילה.

מג"א, נוקשה ע"י תערובת

אך המג"א (תמ"ב ס"ק ב') כתב על דברי השו"ע בדין עריבת העבדנין "דהוה ליה כנוקשה ע"י תערובת" ונראה לבאר דבריו בשני פנים, או שהקמח הניתן בתוך העריבה אינו מספיק להחמיץ בצורה מושלמת בגלל ריבוי המים, או שהבין שמחמת עירוב העורות הקמח שהחמיץ אינו נידון מעולם כמאכל אדם מושלם דבשעה שנחית לחימוץ לא חלה עליו חשיבות אוכל, ולמדנו מדבריו עוד חידוש גדול שנוקשה שנתערב קודם הפסח פקע ממנו שם חמץ ואף שעדיין ראוי לאכילת כלב, אך נהיה מוכרחים לומר שיתיר רק במידה והחמץ הנוקשה פגם ופסל את כלל התערובת מאכילת אדם דאל"כ ייאסר לשהותו מדרבנן שמא יבא לאכלו.

ראב"ד, אינו ראוי לכלב, או ככופת שאור

אך הראב"ד חלק על הרמב"ם בתוקף וס"ל דהכא בדין עריבת העבדנין ליכא חידושא כלל וכלל אלא דינא דהכא

כדין הידוע, והוא כענין פת שעיפשה וצריך לומר שאכן העורות פסלו את החמץ מאכילת כלב ואת"ל שאין העורות פוגמים עד כדי כך, יהיה ההיתר מדין ייחוד לצורכי עיבוד כדין כופת שאור ולית ביה חידושא.

חידוש החזו"א, חמץ גמור שנפסד ממאכל אדם, והוא בתערובת

אך לחזו"א איכא הכא חידוש עצום והוא בהקדם התמיהה שמדוע שונה חמץ מכל איסורים שבתורה דאיסורם פקע מינייהו בשעה שנפסלו מאכילת אדם ומדוע הכא איכא חילוק ונצרך קילקול גמור כנפסל מאכילת כלב וביאר הר"ן דעדיין ראויה לחמע בה עיסות אחרות ולכן סובר החזו"א דהכא מחמת עירוב שאר הדברים אין החמץ שנפסל ממאכל אדם ראוי לחמע בו עיסות וממילא הדר דינא להיות ככל שאר איסורים שבתורה, אך חידש עוד חידוש (או"ח קט"ז ס"ק ז') שהכא עדיין יאסר לאכלו משום שאין פסולו מאכילת אדם 'פסול בעצם' אלא באמת התערובת ראויה לאכילת אדם אלא שמחמת גורמים נוספים כגון עירוב העורות נפשו של אדם קצה בהם ואינו חפץ לאכלם אך אם באמת ייפסל המאכל, נתיר אפילו את אכילתו.

סיכום דעת החזו"א: ברגע שחמץ נפסל מאכילת אדם:

לגבי איסור בל יראה: א. אם ראוי לחמע בו הרי הוא כחמץ ראוי לאכילת אדם. ב. אם אינו ראוי לחמע בו מחמת תוספי התערובת פקע ממנו שם חמץ.

ואם אינו ראוי לחמע, עדיין יש לדון לגבי איסור אכילה: א. אם עדיין ראוי לאכלו ונמנע ממיאוס והיינו אינו ראוי 'מחמת הגברא' ייאסר עליו לאכלו. א. אם אינו ראוי מחמת קלקול המאכל, מותר אפילו לאכלו וזהו קלקול 'מחמת החפצא'.

סיכום השיטות בעריבת העבדנין

ולסיכום: אף שבאיסור חמץ מצינו שע"מ שלא יחול שם חמץ מיבעי שיהא פסול גדול שיפסל מאכילת כלב, עכ"ז מצינו כמה מצבים שיפסל רק מאכילת אדם ובכ"ז יפקע ממנו שם חמץ:

א. לשיטת המג"א אם יתערב חמץ נוקשה קודם הפסח.

ב. לפי הדיוק ברמב"ם ובשו"ע אם תתבטל צורת החמץ [כיון שאינו ראוי לאכילת אדם].

ג. לדעת החזו"א אם מחמת התערובת לא נוכל כבר לחמע בזה עיסות אחרות.

ד. לדעת הראב"ד כל זה ייתכן רק בייחדו לשימוש שונה מאכילה ועשה בו מעשה כגון תערובת [וזה יועיל אפילו אם עדיין החמץ ראוי לאכילת אדם].

תערובת חמץ שנפגמה, מחלוקת חזו"א ומשנ"ב

ואגב עסקנו בדיני תערובות נזכיר דין 'מלוגמה' והיא חמץ גמור שעירבו בתאנים וכדומה וא"כ דינו ככל תערובת חמץ שחייב לבערה, אך במקרה שתסרח המלוגמא פסק השו"ע בסעיף ב' שאינו חייב לבער, ויש לדון כמה יהיה שיעור הסרחון אם כדי אכילת אדם וכמו בעריבת העבדנין בזה הורה המשנ"ב בס"ק י"ב שמיבעי נסרחה מאכילת כלב והחילוק ברור בין עריבת העבדנין למלוגמא שנסרחה, דבעריבת העבדנין מרגע העירוב לא היה על החמץ 'שם חמץ' משום שנפגם מיד, ואין צורתו עומדת ולכן אין חשיבות לחמץ המעורב ולכן די בנפסל מאכילת אדם, אבל הכא במלוגמא בשעת העירוב חל על התערובת שם איסור והיאך נסלקו ממנו, מיבעי קלקול מאכילת כלב.

אך החזו"א יצא לחדש שאין צורך במלוגמא שנסרחה בנפסל מאכילת כלב וזה על פי יסודו שכל חמץ שנפסל מאכילת כלב עדיין נשאר באיסורו זוהי חומרא מיוחדת לחמץ משום שעדיין ראוי לחמע בו אך אם לא יהיה ראוי לחמע בו הדר דינא כשאר איסורים שבתורה שהותרו בשעה שנפסלו מאכילת אדם.

דין הפת שעיפשה

ת"ר הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח משום ר' נתן אמרו אינה מטמאה כמאן אזלא הא דתנן כלל אמרו בטהרות כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב כמאן דלא כר' נתן, וכתב הרי"ף דממאי ששנתה הבריתא דפת כזאת טעונה שריפה בפסח מוכח שעדיין שמה עליה והשיעור הקובע את איכות החמץ תלוי דוקא באכילת הכלב.

ויש להבין והא בכל איסורין שבתורה פקע איסורו ברגע שנפסל מאכילת אדם, ומדוע בפסח נשתנה הדין והשיעור הקובע הוא פסול מאכילת כלב דוקא[ג], וביאר הר"ן (הוב"ד בב"י סי' תמ"ב) שחמץ שאני שעדיין ראוי למלאכתו לחמץ בו עיסות אחרות וראייתו מאיסור שאור שאע"פ שאינו ראוי לאכילת אדם עכ"ז חייב עליו ולכן נבאר בבריתא הבאה דמיירי בנפסל מאכילת אדם וחיובו אכן רק מכח 'ראוי לחמע' דתניא הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראוי לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות.

ועדיין יש מקום לטעון שאולי כל איסור חמץ שנפסל מאכילת אדם וראוי לחמע הוא רק מדרבנן וכל

ג. ויש להוסיף ע"פ עומקן של דברים שהכא החימוץ רומז לס"א וא"כ כל שראוי למלאכתו ואפילו לכלב הרי יש בו עוד איסור שהרי בפסח מצינו שהוזכרה מפלת הכלב, "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו".

שאמרו בברייתות חייב לבער היינו מדרבנן ומדוע הוכרח הר"ן למימר דהוי מדאוריתא, ביאר הפמ"ג דא"א למימר כן דהרי כל יסוד בל יראה מדרבנן נועד ע"מ שלא יבואו לאכול את החמץ שאסור באכילה מדאוריתא אך מותר מעיקר הדין לשהותו וחששו חכמים שאם יבואו לשהותו יבואו לאכלו, אך כאן ודאי שאין לגזור בל יראה מדרבנן דהרי ודאי שלא יבוא לאכלו משום שאינו ראוי לאכילה, ומינה נלמד יסוד שכל דבר שאינו ראוי לאכילה והתירה בו התורה לשהותו לא יגזרו ביה בל יראה מדרבנן.

שיטת הראב"ד, חילוק בין פגם חמץ לפגם שאור

אך הראב"ד אינו מסכים עם פירוש זה ולשיטתו גדרי חמץ חלים בכל מצב שלא נפסל מאכילת כלב, ולשיטתו פת שנפסלה מאכילת אדם ואינה ראויה לחימוע עדיין אסורה, ולכאורה אם נפרש לשיטתו את הברייתא "הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראוי לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות" שהפת עיפשה ואינה נחשבת כבר כחמץ וא"כ מדובר ברמת עיפוש של נפסל מכלב, וא"כ מדוע הוסיפה הברייתא תנאי שתהיה ראויה לחמע, דהא לכאורה הכל תלוי בראוי לאכילת כלב, ואם נפסלה מאכילת כלב אף שראויה לחמע אינו צריך לבער, ואי לא נפסלה מאכילת כלב בכל מקרה חייב לבער ומאי ולמאי מיתבעי האי תנאה דראויה לחמע, וחידש הראב"ד שישנו חילוק בין חמץ לשאור שהרי שיאור מעצם מציאותו פסול מאכילת כלב ובכ"ז חייבה תורה עליו ולכן שיאור שיעורו תלוי כל זמן שעדיין ראוי לחמע חייב ואילו חמץ תליא בראוי לאכילת כלב ונמצא לשיטת הראב"ד שיעמיד את הברייתא דפת שעיפשה וראויה לחמע דוקא בפת שאור ובה חייב לבער אף אם נפסלה מאכילת כלב כיוון שראויה לחמע.

ויש להעיר לפ"ז שיהיה לפנינו דבר חידוש בשיטת הראב"ד שבשיאור שנפסל מאכילת כלב יתחיב עליו משום בל יראה אך לא יתחייב עליו משום אכילה.

שתי חומרות הראב"ד

אך לכל הדיעות והשיטות נמצאנו למדים שאחר שחל שם חמץ בצורה מושלמת [ולא כחמץ נוקשה] על מנת להפקיע את שמו ממנו יש להביאו לרמת קלקול חזקה מאד של 'נפסל מאכילת הכלב' אלא שנראה שיחלקו בשני מצבים, **הראשון**: נפסל מאכילת אדם ואינו ראוי לחמע להראב"ד ודאי שייקרא 'חמץ' אך לשאר ראשונים ע"פ ביאור החזו"א י"ל שכבר פקע שם חמץ ממנו, **והשני**: במידה ונפסל מאכילת אדם אך נשתנתה צורת החמץ להראב"ד מפורשות יקבע כי עדיין שם חמץ עליו, אך הרמב"ם וכן השו"ע שהלך אחריו יורו שפקע שם חמץ ממנו.

אכל חמץ שנפסל מאכילת כלב, המתירים

ויש לחקור האם כאשר הפקענו שם חמץ מן הפת קודם הפסח[ד] אי שרי לן להשתמש בו בפסח או אפילו לאכלו דהרי בגמרא (כ"א:) "אמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו" ומיירי בחמץ ששרפו ואינו ראוי לאכילת כלב, וחידש רבא כי מכיוון שבטל שמו מותר להנות ממנו בפסח, אלא שיש עדיין מקום לחקור האם רבא קבע דהנאה דוקא או שמא שרי אפילו באכילה ובשאלה זו נחלקו אבות העולם (והוב"ד בטור ובב"י) הר"ן נקט לעיקר דשרי אפילו לאכלו ומאי דאמר רבא לשון 'הנאה' דכיוון שחרכו ואבדו אין קורין לאכילתו 'אכילה' אלא הנאה בלבד וכדבריו נקטו רבים מהראשונים והם הרז"ה והראב"ד [בהשגות] וכן המאירי והריטב"א.

אכל חמץ שנפסל מאכילת כלב, האוסרים

אך הטור הביא את דעת ר' יהודה אלברצלוני שאסר וכן את דעת הרא"ש האוסרת ובאמת יש להבין מאי קסברי דא"ת דמאי דאכיל ליה אחשביה קשה לומר כן דהרי בכל מקום ואתר מצינו יסוד 'בטלה דעתו אצל כל אדם' [אך יש להעיר בזה שמצינו שיטת רש"י בשבת לגבי סחיטת פירות דהוא אחשביה ודי בזה ע"מ לאסור ולכאורה כמו שדחינו סברתו שפ לגבי סחיטת פירות כך נדחה סברתו כאן] ואף הב"ח תמה עליהם דהרי הנשבע שלא יאכל ואכל עפר פטור וא"כ מדוע נחייבו השתא [ומקושייתו ניכר שהבין שאסור לפי הרא"ש לאכול אפר חמץ מדאורייתא] ויצא לחדש שדמיא לנשבע שלא יאכל ואכל חרצן בפני עצמו שיהא חייב משום שנאכל בתערובת יחד עם הפרי, והוא הדין כאן יש לחייבו משום שאפר הקליה של הלחם נאכל לעיתים יחד עם סוגי מאכלים בתערובת ולכן יש לחייבו אפילו אכלו בפני עצמו אך נראה בדעת הב"ח שרק יתחיב על חמץ פגום שדרך לאכלו בתערובת.

אך הט"ז נקט שכל איסור זה הוא רק מדרבנן כדוגמת אוכל מאכלים שאינן ראוים לאכילה ביוה"כ שנפסק בשו"ע סימן תרי"ב שפטור האוכלן.

דעת החזו"א באכילת חמץ פגום

והחזו"א (קט"ז ס"ק ז') פליג על הט"ז בזה וכתב שביו"ד סי' ק"ג ס"א משמע שדי בנפסל לאדם וכ"כ בפר"ח שם, ואין באכילה זו לא איסור דאורייתא ולא איסור דרבנן, אלא מאי שיש לחלק מכח מה אינו ראוי לאכילה אם הוי 'חסרון בגברא' שאין ראוי לאכילת אדם מחמת שקץ באכילתו כגון שמונח בכלי מאוס אך בעצם ראוי לאכילה, בזה יש לאסור מדרבנן אבל אם אינו ראוי למאכל אדם מכח 'חסרון בחפצא' שבאמת מר או

ד. דהרי אי הוה בפסח פשיטא לן שאסור להנות אפילו מאפרו דכיון דחל עליו שמא דאיסורא שוב לא נפיק מיניה.

מקולקל בזו שרי לאכלו ואפילו איסור דאורייתא לית ביה, ולא ראיתי בדבריו התייחסות לפלוגתת הראשונים בזה.

חידוש עצום בגדרי אכילת דבר שאינו ראוי לאכילה

ודבר פלא נקרה לפני בדברי הטור בסו"ס תרי"ב שהביא את דברי הראבי"ה שאפילו איסורא ליכא באכילה מדבר שאינו ראוי לאכילה, ותימה גדולה על דבריו היאך סתר משנתו דהכא בסימן תמ"ב הביא את דברי אביו הרא"ש האוסר באכילת חמץ שנפסל מאכילת כלב ובסימן תרי"ב הביא את דברי ראבי"ה בלא שום חולק, ואף תמה הב"י מהלכות יוה"כ שפטר הטור על שתית חומץ חי והרי חומץ חי אינו ראוי לאכילה והיאך ראה להביא את דברי הראבי"ה ללא חולק, ויש לבאר כל זה ע"פ חילוקו של הב"י דהיכא דאסר מירי באכיל כשיעור ורק שאינו מדברי מאכל בזה ראו חכמים לאסור אך היכא דשרי מירי באכיל פחות מכשיעור [שאפילו אם יאכל מאכל גמור לא יתחייב בפחות מכשיעור], ועוד תירץ שהחומץ שאסר בו השו"ע זה משום שאינו ראוי לאכילה רק מחמת חמיצותו אך אחר שימהלנו במים הרי הוא ראוי לאכילה ולכן אסרוהו רבנן אך ראבי"ה מירי באכיל מידי דאינו ראוי לאכילה כלל, ונמצא שנתיר לכתחילה לאכול דבר שאינו ראוי כלל לאכילה אי יאכל פחות משיעור אכילתו ונראה דהוא הדין לענין איסור חמץ [שהרי הט"ז בהלכות פסח סי' תמ"ב הורה שיש באחשביה איסור וראייתו מסימן תרי"ב הלכות יוה"כ] וזה חידוש עצום וקולא גדולה שהרי ברוב הדברים שנפסלו מאכילת כלב ורוצה לאכלן אין בהם שיעור אכילה.

והשו"ע לא גילה דעתו בזה לכאן ולכאן אך בדין תערובת חמץ שאינה ראויה למאכל אדם כתב: "דָּבָר שֶׁנִּתְעָרֵב בּוֹ חָמֵץ וְאֵינוֹ מַאֲכַל אָדָם כְּלָל אוֹ שֶׁאֵינוֹ מַאֲכַל כָּל אָדָם, כְּגוֹן התריאקה וְכַיּוֹצֵא בּוֹ, אַף עַל פִּי שֶׁמֻּתָּר לְקַיְּמוֹ אָסוּר לְאָכְלוֹ עַד אַחַר הַפֶּסַח, וְאַף עַל פִּי שֶׁאֵין בּוֹ מִן הֶחָמֵץ אֶלָּא כָּל שֶׁהוּא, הֲרֵי זֶה אָסוּר לְאָכְלוֹ" ומשמע מדבריו שמדובר בחמץ גמור שעירבו בכוונה גמורה בתערובת של דברים שאינם ראויים לאכילת אדם אלא רק לאכילת בהמה או חולים, ולפי מאי דביארנו לעיל לא יתבטל ע"י כך משום שעדיין ראוי לאכילת כלב וברור שייאסר עלינו לאכלו אך עכ"ז ארווחנא בהאי עירוב שעתה יותר לנו להחזיקו בביתנו, ולא נוכל להביא מכאן ראיה לענין אכילת אפר חמץ וכיוצא בו שנפסל מאכילת כלב, משום שהכא בדין תיריאקה חמיר טפי שלא נפסל מאכילת כלב ולכן אסרו השו"ע ואף לדברי המשנ"ב שמשמע מדבריו שהחמץ אזיל לאיבוד בהאי עירובא ואעפ"כ אסור לאכלו דעתה אחשביה ג"כ יש לומר שאמרינן אחשביה רק בכה"ג דעדיין לא נפסל מאכילת כלב.

ויש לנו לדון בגדרי סברת 'אחשביה' ומצינו בזה שמונה נידונים:

הנאה, אכילה, ואכילה שאין בה הנאה

הנאה, והנאה כדרך הנייתו

הראשון: הנאה מהחמץ המבוטל ודאי שמותרת לכולי עלמא, ובריית היא מפורשת היא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה, ויש לדון אם כל מציאותו של קילקול החמץ היה לצורך שבחו במקום אחר כגון חומרי ניקיון שעירב בהם חמץ ופסלם בכך מאכילת כלב אך עתה נהנה מהם ביותר די"ל דכל מאי שנתחדש דחמץ שנפסל מאכילת כלב מותר בהנייה זהו משום שנחשב כעפרא דארעא אך הכא אחשביה עוד יותר ודמיא לראוי לחמע בו והערה זו תהיה נכונה אך ורק לדברי הראב"ד שהחמיר בשאור שנתקלקל כל כך עד שאינו ראוי לאכילת כלב ובכ"ז עדיין נשאר שמו עליו ובתחילה היה נראה לחדש ולבאר ביסוד סברתו שכל זמן שראוי למלאכה ראשונה אף שעתה נתקלקל יש לחייב עליו שאינו כעפרא דארעא וא"כ לכאורה הכא נמי נימא שמכיוון שיש לחמץ שימוש כלשהו הרי ישאר שמו עליו, אך באמת אין לדמות כלל וכלל דהראב"ד לא מדין אחשביה חייב בשאור דא"כ הוי ליה למימר דאפילו בחמץ אי ראוי לחמע חייב אף שנתקלקל ונפסל מאכילת כלב, אלא הבין הראב"ד ששאור אפילו בהיותו משובח אינו ראוי לאכילת כלב ובכ"ז חייבה תורה עליו וא"כ טול מהכא דין ראוי לאכילה ואף אם אינו ראוי כלל בכ"ז חייב עליו כל זמן שחזי לחמועי.

ביטלו מאכילת כלב והשביחו בכך

אך בכ"ז יש סברא לומר דכל דין הפקעת שם חמץ הינו על ידי ביטול והיאך נאמר שביטלו לחמצו ועבדיה כעפרא דארעא בשעה שהשביחו ע"י פסילתו ממאכל כלב והיא גופא חשיבותא, דבשלמא מאי דאמרינן חרכו מותר בהנאתו דעתה אחר שקילקלו אין חשיבות כלל לאפרו ואי ירצה ישתמש בו לכל צרכיו, ואולי נחשיב זאת שלא נתבטל מעולם ואף אם נחשיבו שביטלו הרי השיבו על כנו, ומצאתי שיטה זו בדברי מהר"ם שיק (או"ח סימן רמ"ב) שביאר את חומרת המג"א (סי' תס"ז ס"ק י') בדין 'טבק' שיש לסוגרו בחדר או לעשות מחיצה לפניו אם ידוע ששורים אותו בשיכר חמץ [וכ"ש שאסור לעשנו], ויצא מהר"ם שיק לחדש שכל שהותר ליהנות בחרכו קודם זמנו היינו דוקא בדבר שמיועד לאכלו כמות שהוא בעינו כגון לחם ומכיוון שחרכו אינו ראוי לייעודו, אבל בדבר שכל יעודו להנאה מסוימת ומאותה ההנאה לא נפגם, בזה לא נאמר ההיתר שמותר לקיימו וליהנות ממנו, ולדעת המהר"ם שיק לא די שאסור לעשן טבק כזה אלא אפילו ליהנות ממנו אסור וז"ל המהר"ם: ומה שהקשה מעלתו נ"י הרי כיון דתיקנו קודם זמן איסורו, הוי כחרכו קודם זמן איסורו דמותר בהנאה אף לאחר זמן איסורו [שלחן ערוך או"ח

סימן תמ"ב סעיף ט']. אין הנידון דומה, דהתם איירי בפת שנתעפש ונתקלקל מהיות מאכל כלב והוי רק כעפרא בעלמא, והוא הדין בחרכו קודם זמנו שנפסל מהיות אוכל, וכן לענין דיו בסימן תמ"ב [סעיף י'], **אבל במידי דעבידא לריח ולשאוף אותו, והחמץ שהיה ראוי לאכילה או לשתיה עשאו ותיקנו להריח ולשאוף אותו, מחשבתו משויא ליה להאי חמץ, וחשיבותא דריח ושאיפה הוי כאילו תיקנו לאכילה ושתיה, דלהריח ולשאוף אותו לא נתקלקל, דחמץ למאי שמתקנין אותו זה מחשיבו ומקיים שם החמץ עליו,** מה שאין כן בדיו שאין חשיבות החמץ נשארת בו. וידעתי כי יש עוד לפקפק בזה, מכל מקום כיון שהדין נמצא כתוב מפורש במגן אברהם צריכין אנו למשכוני נפשין להסביר את דבריו, עכ"ל.

'אחשביה' בהנאתו

אך מדברי הפוסקים שחלקו על המג"א והם החכם צבי ובנו היעב"ץ, ואפילו לדעת הבית מאיר שסובר כדעת המג"א אלא שביאר איסור הטבק מדין 'אחשביה' שהרי בכ"ז נכנס לגוף ולכן נחשב כאוכל חמץ פגום שיש לאסור מדין 'אחשביה', וא"כ מוכח שלא חשו לדעת מהר"ם שיק [ומהר"ם עצמו כותב שיש לפקפק בזה וחידש חידוש גדול כזה ע"מ לבאר את דברי המג"א] נראה לחדש גדר ולומר שכל איסורו של החמץ יכול להיות רק כאשר הוא בצורתו המקורית [ועדיין אי ראוי למאכל כלב לא חשיב מבוטל] אך אחר שהפקיעו משם אוכל בזה שפסלו ממאכל כלב ועתה רוצה להחיל עליו שוב שם חמץ ע"י יסוד אחשביה יש לומר שאין כח בצורת שימוש של הנאה בלבד על מנת לתת לחמץ תוקף חוזר של איסור אלא רק אם יאכלו שוב ובזה אחשביה שוב לאוכל.

אכילת חמץ שנפסל

והשני: אכילת החמץ הפסול מאכילת כלב ובזה מצינו חמש שיטות:

א. שיטת הרבה ראשונים שמותר לאכלו.

ב. שיטת הרא"ש שאסור לאכלו והבין הט"ז שאיסורו מדרבנן.

ג. הבנת הב"ח שמאי דאסר הרא"ש היינו מדאורייתא ושייך רק בסוג חמץ פסול שדרכו להאכל ע"י תערובת.

ד. לחילוק ראשון בב"י אם יאכל כשיעור פטור ואסור אך פחות מכשיעור מותר לכתחילה.

ה. לחילוק שני בב"י אם מדובר בדבר שאינו נאכל בפני עצמו אבל בתערובת נאכל בשופי ואכלו בפנ"ע שלא כדרכו פטור אבל אם יאכל דבר שאינו מאכל אדם כלל, מותר גמור הוא.

ו. דעת החזו"א בחמץ שאינו ראוי לחימוע, שיש חילוק בין נפסל ממאכל אדם מחמת מיאוס דהיינו 'חסרון בגברא' שבזה אסור מדרבנן, או נפסל בעצם והיינו 'חסרון בחפצא' שבזה מותר לאכלו לכתחילה, ונראה פשוט לשיטתו שמתיר בנפסל מאכילת כלב לאכלו בשופי.

אכילה לרפואה

השלישי: ויש לדון לשיטות המחמירות 'באחשביה' מה יהיה דינו של אוכל חמץ שנפסל מאכילת כלב לצרכי רפואה אי נימא דכיוון דאכיל הרי אחשביה או דלמא כיון שאוכל לגועל נפשו לא ייחשב כאוכל אלא כנהנה בלבד ואולי אפילו גרע מסתם הנאה דהכא אכילה בעל כרחו היא ולית בה הנאה וממילא אכילה אין כאן ואף הנאה לית הכי.

אחשביה באכילה גרועה

ומצינו עוד חמשה נידונים בפוסקים ואי"ה נעסוק בהם בשיעורים הבאים: נתערב מעצמו ואוכלו בשל התערובת, נתינת קולמוס עם דיו שנתבשל במי שעורים בפיו, אכילת תערובת שניתן בה חמץ פגום לדיבוק, סיכה כשתיה, עישון סיגריות.

מי אידוי של 'סיגריה חשמלית'

ולכאורה יש לדון בכל הנ"ל אי בדרך אכילה גרועה כזו אמרינן 'אחשביה' או לא וכיום נתפשט מוצר הנקרא 'סיגריה חשמלית' שגורם אידוי לנוזל שבו יש תמצית נוזלית וריחנית אך רעילה מאד וכבר ידועים מקרים של ילדים ששתו מתוך סקרנות את נוזל התמצית והובהלו לבית החולים, ובפרט אי מעורב בתמצית סם הנקרא 'ניקוטין' שהינו רעיל ביותר והיה לכאורה נראה שנאסור בתמצית שעירבו בה חומרי חמץ ואף שפסלה מאכילת כלב, הרי בזמן שמעשן נכנס נוזל בצורת אדים לפיו והרי טועם או אפילו שותה חמץ פגום מאכילת כלב, והרי אחשביה לחמץ זה וחוזר וניעור, אך לפי התירוץ הראשון בב"י שהתיר לכתחילה את אכילת ושתית אוכלין ומשקין שאינן ראוין לאכילה מכיוון שלא גזרו בהו רבנן בפחות משיעור אכילת איסור [ויש לבאר בזה שהרי אפילו אם יאכל כשיעור מאוכלים אלו יעבור רק על דרבנן וא"כ כאשר אוכל מהם פחות מכשיעור שהרי לעולם אי אפשר להתחייב בפחות מכשיעור, לא גזרו רבנן], וא"כ מצאנו היתר לשתית מי האידוי הללו בפסח, לפי תירוץ ראשון בב"י שתלה את 'המחייב' בשיעור שתיה, שהרי ודאי שכל שתייתו של המעשן הוי פחות מכשיעור אלא שאליבא דהתירוץ השני שתלה את 'המחייב' דוקא אי יש דרך שנאכל וכגון חומץ שבפני עצמו אינו ראוי לשתיה אך ע"י עירוב במים הרי הוא ראוי לשתיה ובו יהיה איסור דרבנן לשתותו אפילו בפני עצמו, לכאורה כאן אולי נראה לאסור שהרי אמנם בכמות גדולה אי אפשר לשתות את מי התמצית אך בכמות מזערית של אדים הרי אפשר לשתותה, אומר לך דישנו חילוק גדול, שהרי הכא שותה באידוי כמות קטנה ורעילה אלה שמתוך קוטנה אינו חש במרירותה ולכן בכל זה הוי 'שינוי בגברא' אך החפצא עצמו לא נשתנה כלל דפגום היה ופגום נותר, אך התם ברגע שעירב את החומץ במים פנים חדשות באו לכאן והוי שינוי בחפצא עצמו שהפך להיות 'משקה' הראוי לשתיה, ולכן נראה לצדד להתירא משני טעמי הב"י, ואם

כנים אנו בדברינו הרי שמצאנו היתר גמור לנטילת תרופות שנפסלו מאכילת כלב בפסח ולא ניחוש לאחשביה דהרי אין בהם שיעור כזית ואינן נאכלות הופכות להיות 'ראויות לאכילה' אחר עירובן במים וכדומה, ופלא שלא מצאתי בדברי הפוסקים שידונו בראיה זו.

סיכת 'קרם ידיים' בפחות מכזית

ואף לדעת המחמירים בסיכה כשתיה (הוב"ד ביו"ד קי"ז) יש לדון ע"פ זה שנראה שאם יסוך פחות מכשיעור מחומר פגום מאכילת כלב [ולחזו"א אפילו מספיק אם ייפגם מאכילת אדם דהרי כבר אינו ראוי לחמע בו עיסות אחרות, ואינו ראוי לאכילה מחמת מרירותו] ומצוי הדבר במוצרים כגון 'קרם ידיים' ואיפור נשים, שהרי אף כאן לית בכא שיעורא וא"ת והרי הכא בדין סיכה עסקינן ומנא לך למימר שאית שיעורא בסיכה ומינה תאמר לתירוצא קמא דהב"י דשרי פחות מכשיעור, אומר לך דמצינו שיעור בסיכה, שהרי בדין איסור סיכה משמן המשחה נאמר "על בשר אדם לא ייסך" ופסק הרמב"ם בפ"א מהלכות כלי המקדש ה"ה "הסך משמן המשחה כזית במזיד חייב כרת ובשוגג מביא חטאת" ויש עוד לחלק בין דין סיכה לדין שתיה לקולא ולא לחומרא שהרי מצינו את דעת רבינו תם (נדה לב. תוד"ה וכשמן) הסובר שכל סיכה האסורה ואפילו ביוה"כ החמור סיכה אסורה רק מדרבנן והביא ראיה מהא דאין חיוב כרת על הסך כחיובו של השותה, ועוד הביא ראיה שהותרה סיכה ביוה"כ למי שיש חטטין ופצעים בראשו ואי מדאורייתא אסורה היאך התירוהו חכמים ולפ"ז ודאי שנתיר סיכת שמנים המכילים חמץ פגום פחות משיעור אכילה דלא גזרו בהא רבנן.

סבון, חילוק בין סיכה לניקיון

ובסבונים יש להוסיף עוד סברא להקל בהם דאין שימושם ע"מ לסוך ולעדן את העור אלא זוהי רק פעולה צדדית שלא יזיקו חומרי הסבון החזקים לעור ולכן מוסיפים את החומרים האלו, אלא המנקה ידיו בסבון חפץ אך ורק לדחות מעליו לכלוך ואין כאן כוונת סיכה כלל ואף שאולי ישנה הנאה הבאה לו ממילא, לא אמרינן אחשביה בכהאי גוונא דאין לרוחץ כוונת 'אחשביה'.

חשש נראה כמוסיף על הכוסות

בין שלישי לרביעי לא ישתה, טעמי האיסור והנפק"מ
אחר כוס רביעי
שתיה בכוס שני
מחלוקת שו"ע ורמ"א בשותה בלא הסיבה
שיטת הרמ"א
שיטת ראבי"ה, יש לברך על כל כוס וכוס
ברכה מעידה על חשיבות כוס
שתה רביעית מכוס גדולה ופסק, ועתה נמלך לשתות ממנו
קידש ולא הבדיל, האם יאכל כרפס
עצת המשנ"ב
בירור שיטת השו"ע
חשש נוסף, שתה בהפסק יותר מכדי רביעית
שכח ולא הבדיל
מקום שחשש השו"ע לנראה כמוסיף
שכח ולא אכל אפיקומן
הכרעת השו"ע, יש לחוש בכל מקרה של ספק אם יצא יד"ח
בירור דעת הרמ"א בספיקא דדינא
קושיא ע"ד המשנ"ב
כוס חמישי
מקורות וטעמים
טעם רבי טרפון בכוס חמישי
'כוס חמישי' בשו"ע והרמ"א
כוס חמישי, לענין הבדלה

• • •

ארבע כוסות תיקנו לנו רבותינו בליל פסח, וכל אחת מצוה בפני עצמה, וכמה טעמים נאמרו בתקנה זו והובאו במד"ר וישב (פפ"ח ה') על פסוק "ויספר שר המשקים"

א. **רב הונא בשם ר' בניה:** כנגד ארבע לשונות של גאולה שנאמרו בתחילת פרשת 'וארא' "לכן אמר לבני ישראל אני ה' **והוצאתי** אתכם מתחת סבלת מצרים **והצלתי** אתכם מעבדתם **וגאלתי** אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים **ולקחתי** אתכם לי לעם".

ב. **ר' לוי:** כנגד ארבע מלכיות שנשתעבדו בישראל.

ג. **רבי יהושע בן לוי:** כנגד ארבע כוסות של תרעלה [פורענות] שעתיד הקב"ה להשקות את אומות העולם על שנשתעבדו בישראל.

ד. כנגד ארבע כוסות של נחמה שעתיד הקב"ה להשקות לישראל ה' מנת חלקי **וכוסי, כוסי** רוויה, **כוס ישועות** אשא, ולא אמר 'כוס ישועה' אלא 'כוס ישועות' תרי.

ה. **רב שמואל בר נחמן:** כנגד ארבע כוסות שנזכרו בפרשת יוסף וחלום שר המשקים "**וכוס** פרעה בידי ואקח את הענבים ואשחט אותם אל **כוס** פרעה ואתן את **הכוס** על כף פרעה, ויאמר לו יוסף זה פתרונו שלשת השריגים שלשת ימים הם, בעוד שלשת ימים ישא פרעה את ראשך והשיבך על כנך ונתת **כוס** פרעה בידו כמשפט הראשון אשר היית משקהו".

ו. וע"פ רבינו האר"י ארבעת הכוסות מסמלות את ארבעת שפעי המוחין הניתנים בליל פסח והם כוס ראשונה: [קדש] מוח חכמה, כוס שניה: [מגיד] מוח בינה, ומוח הדעת המחולק לשנים, חסדים [ברך] וגבורות [הלל].

ז. וכתב בטור ברקת[א] שהכוסות רומזות לארבעת אותיות שם הויה ועפ"ז ביאר את ההבדלים ההלכתים שבין שתי הכוסות הראשונות לשתים האחרונות.

אך ישנם הבדלים משמעותים ביותר בדיני כל כוס וכוס, שהרי שנו חכמים במשנה שבין כוס ראשונה לשניה אם רצה לשתות ישתה עוד כוסות יין ככל שיחפוץ אך בין שלישי לרביעי הורו חכמים שאסור לשתות כוס נוספת, ובעזה"י נדון בהגדרת שתיה בזמן שבין כוס שניה לשלישית, ובהגדרת שתיה בזמן שאחר כוס רביעית ונבאר בס"ד טעמי ההיתר והאיסור.

בין שלישי לרביעי לא ישתה, טעמי האיסור והנפק"מ

בגמרא פסחים קח. נאמר שאסור לשתות כוס יין נוספת בין כוס שלישי לכוס רביעי, ופירש רשב"ם טעם המשנה בשני פנים, טעם ראשון: שאחר שתיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות בדוקא הרי השותה נראה כמוסיף על

א. לרבי חיים הכהן תלמיד רבינו חיים ויטאל.

הכוסות, וכתב עוד טעם בשם הירושלמי שלא ישתכר ויימנע מלומר הלל, ומצאנו כמה נפק"מ בין הטעמים:

א. ברוצה לשתות כוס מיץ ענבים שראויה להחשיבה כארבע כוסות אך אינה משכר וכן בשותה חמר מדינה (משנ"ב סי' תע"ט ס"ק ה').

ב. בשותה משקה אלכוהולי שאינו ראוי לארבע כוסות אך עלול להשתכר.

ג. בשותה כוס יין אך בצורה המעידה שאינו כוס מארבע כוסות, כגון שלא בהסיבה (קרבן נתנאל פ"י סי' כ' אות ר'), או למשל בהפסקות יותר מכדי אכילת פרס, או בשותה כוס פחות מרביעית ליכא למיחש למוסיף על הכוסות אך יש לחוש לשכרות.

ד. בשותה כוס שלישי עצמו בהפסקות כאשר הכוס גדולה מאד, פסק הרמ"א דליכא למיחש למוסיף על הכוסות דהא האי כוס שלישי הוא אך כתבו האחרונים דעכ"ז יש לחוש לשכרות (משנ"ב סי' תע"ט ס"ק ז').

ה. בשותה כוס בין ראשון לשני בברכה אליבא דדעת המחייבים כל כוס מארבע כוסות בברכת הגפן, משום נראה שמוסיף איכא כיוון שמברך[ב] ושמא ישתכר ליכא למיחש דיין שטרם הסעודה אינו משכר.

והפמ"ג (תע"ט משב"ז סק"ב) כתב טעם נוסף לאיסור השתיה בין שלישי לרביעי והוא שלא יעביר טעם המצה מפיו.

אחר כוס רביעי

ובזמן שאחר כוס רביעי מצינו כמה טעמים לאיסור שתיה:

ובראשונה נביא את **שיטת המרדכי** שחשש לנראה כמוסיף על הכוסות.

ויש את **דעת הגר"א** שחשש לשכרות וימנע מלספר ביציאת מצרים.

וברי"ף משמע שחשש להפגת טעם המצה[ג].

וכל שלשת הטעמים שייכים גם הכא כמו שחששנו להם בין כוס שלישי לרביעי, **וכאן נוסף טעם ייחודי** (חק יעקב תפ"א ס"ק א' בשם הראב"ד) בעבור העניים שקיבלו ארבע כוסות יין מן התמחוי ללילה ראשון וארבע כוסות נוספות עבור לילה שני [בחו"ל] ואם נתיר את השתיה אחר כוס רביעית יבואו לשתות את כל היין ולא יישאר להם עבור ארבע כוסות.

שתיה בכוס שני

בכום שני יש להבחין בששה שיעורי זמנים:

א. **קודם כוס שני**, ונבאר גדרו באריכות בהמשך דברינו.

ב. טור ריש סימן תע"ג בשם ראבי"ה

ג. וכל הני טעמי הובאו במשנ"ב תפ"א ס"ק א'.

ב. **אחר מזיגתו,** כתב הביה״ל (תע״ג ד״ה הרשות) בשם הר״ן שאסור לשתות.

ג. **אחר שפתח לומר עליו הגדה,** כתב הביה״ל (שם) בשם הרמב״ן שמעתה אסור לשתות, ובעל המאור מתיר בכל גווני.

ד. **בשעת ההלל או בברכת אשר גאלנו,** כאן יורו התוספות (קג: ד״ה רב אשי) שעתה אסור למישתי, אך קודם לכן שרי.

ה. **אחר שתית כוס שני,** קודם הסעודה נראה דתלי בפלוגתת הכל בו ור׳ יהונתן שהובאו בב״י דהכל בו סבירא ליה שמדינא אסיר דחייש לשכרות אך ר׳ יהונתן ס״ל דשרי מעיקר הדין ורק ראוי שלא ישתה ע״מ שלא יימשך ביינו וכן הורה השו״ע.

ו. **בשעת הסעודה,** שרי לכל הדיעות והשיטות דכיון דדרך בני אדם לשתות בתוך סעודתם אין לחוש לנראה כמוסיף ויין שבתוך הסעודה אינו משכר.

ופשוט וברור שאדם ששתה כוסו בצורה הפסולה לכל הדיעות שאין לו לחוש לשום דבר ויחזור וישתה דהא לא קיים מצוותו וא״כ ליכא למיחש להוספה על הכוסות שהרי הוברר שמעולם לא היתה בזה כוס קודמת, ולא לשכרות דלא אתי שמא ישתכר ויוציא מידי ודאי שלא קיום המצוה ואי לא קיים מצוות הסדר מה לו למימר הלילא, אך יש לדון באדם ששתה כוסו בצורה בעייתית לפי חלק מדעות הפוסקים, האם ישוב וישתה כוס אחרת או שמא נמצא חומרו קולו שנראה כמוסיף וחשש שכרות.

מחלוקת שו״ע ורמ״א בשותה בלא הסיבה

ונחלקו בדבר רבותינו הראשונים ואחריהם השו״ע עם הרמ״א בסימן תע״ב באדם ששתה כוס שלישי [של ברכת המזון] ללא הסיבה [ודבר מצוי בטעה והסיב הסיבת ימין שלא יצא יד״ח] וא״כ לא יצא ידי חובתו לכל הדיעות אלא שישנה דעת יחיד והוא הראבי״ה[ד] שסובר שכיום שאיננו נוהגים לאכול בהסיבה איננו צריכים להסב בארבע כוסות ובאכילת המצה וא״כ לשיטת ראבי״ה יצא אותו אדם יד״ח בשתית כוס שלישי וא״כ אם נחייבו בשתיה נוספת הרי יש לחוש שיראה כמוסיף על הכוסות או לשכרות, והשו״ע מפורשות לא חשש לדעת הראבי״ה והורה כי בכל מקום שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה יחזור ויאכל או ישתה בהסיבה ומוכח שלא חש כלל לדברי ראבי״ה.

שיטת הרמ״א

אך הרמ״א סבר שאם שתה ולא היסב בכוס שלישית או רביעית לא יחזור וישתה מחשש שנראה כמוסיף על הכוסות

ד. ר׳ אליעזר בן ר׳ יואל הלוי, מגדולי חכמי התורה באשכנז ומבעלי התוספות, תלמידם של רבי יהודה החסיד ור׳ אליעזר ממיץ, עמד בראשות ישיבה ומתלמידיו המפורסמים ׳אור זרוע׳ והרוקח חיבר ספר בשם ׳אבי העזרי׳ ד׳תת״ק – ד׳תתקפ״ה.

ויסמוך על שיטת הראבי״ה שהכשיר את השתיה הראשונה [ויש להבחין הכא שבמקום שחשש הרמ״א לדעת ראבי״ה הוכרח גם לסמוך עליו], ובשלמא דעת השו״ע ברורה דלא חייש ליחידאה, אך דבר תימא הוא היאך חשש הרמ״א לדעת הראבי״ה ומחמת שלדבריו יצא כבר יד״ח אסר עלינו הרמ״א להחמיר ולשתות כוס נוספת כדי לחוש מלדעת כל הראשונים, ואכן כתבו הרבה אחרונים[ה] שאין זה עיקר חששו של הרמ״א אלא בעיקר דין הסיבה יש להסתפק היכן מקום חיובא דאיפליגו ביה אמוראי (קח.) ״יין: איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה, **ולא פליגי** הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא **אמרי לה להאי גיסא**: תרי כסי קמאי בעו הסיבה דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה מאי דהוה הוה. **ואמרי לה להאי גיסא**: אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה ההיא שעתא דקא הויא חירות תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר, **השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה**״ והרי לפניך שאיפסקא הלכתא דרק שני כוסות צריכים הסיבה, אלא דמפני הספק מצרכינן הסיבה לכולהו ואם כן בכל כוס הוה ספיקא דרבנן ולקולא, ונ״ל דאחר דאיכא ספיקא בגמרא, הרי שדברי ראבי״ה יש בהם כח למיעבד ספק ספיקא ולכן סבר הרמ״א דאם שתה כוס שלישי בלא הסיבה ואם נחמיר ונצריכו לשתות הרי מוסיף על הכוסות ולכן פטרנוהו לגמרי דודאי שלכתחילה נצריכו הסיבה, אך בנידון דידן סמכינן בדיעבד על ספק ספיקא.

שיטת ראבי״ה, יש לברך על כל כוס וכוס

ואגב עסקנו בשיטת הראבי״ה לגבי חידושו בענין ׳הסיבה׳ נמשיך לעיין בחידוש נוסף שחידש והוא בענין ברכת בורא פרי הגפן על כל כוס וכוס שהרי ודאי שלכל הדיעות יש לברך על כוס ראשון ואף כוס שלישי נתקן אחר ברכת המזון ובודאי שיש גם לברך עליו, אלא שיש לדון בכוס שני האם ייפטר בברכת כוס ראשון וכן בכוס רביעי לכאורה ייפטר בברכת כוס שלישי, אך פסקו הגאונים והרי״ף והרמב״ם ואף הראבי״ה שיש לברך על כל כוס וכוס דכל אחד מצוה באנפי נפשה, אך הרא״ש כתב על דבריהם דלא נהירא דכיוון דליכא היסח הדעת ברכה למאי, והשו״ע פסק כהרא״ש והרמ״א כראבי״ה.

ברכה מעידה על חשיבות כוס

ועוד חידוש חידש הראבי״ה בדין נראה כמוסיף על הכוסות, שכיוון שמחייב לברך על כל כוס וכוס הרי שאם יחשוק האדם לשתות כוס נוספת בין כוס ראשון לשני שמעיקר הדין מותר לשתותה אך בשעה שבירך על כוס ראשון לא היה בדעתו לשתות עוד עד כוס שני ולפיכך אם

ה. ערוך השלחן תע״ב ס״י.

ירצה לשתות עתה יצטרך לברך שוב בורא פרי הגפן ויייראה כמוסיף מחמת שמברך מיחזי ככוס מארבע כוסות, ויש לציין שכאן בין כוס ראשון לשני יש לנו לדון רק מצד החשש שנראה כמוסיף אך לא שייך הכא שמא ישתכר מדינא דגמרא[1], ואף לא שייך הכא טעמא דהפמ"ג שמבטל טעם מצה דעדיין לא אכיל למצה.

סיכום שלשת חידושי ראבי"ה:

הראשון: דפטר מהסיבה בזה הזמן שאיננו נוהגים להסב.

והשני: שמחייב ברכה על כל כוס וכוס.

והשלישי: והוא נגזר מהדין הקודם, שאם יתחייב בברכה על כוס יין ייראה כמוסיף.

ולכאורה נתלה חשש נראה כמוסיף מחמת חיוב ברכה במחלוקת הראשונים אם יש לברך על כל כוס וכוס, וכך נקט להלכתא המג"א ולכן החמיר אליבא דהמחייבים ברכה על כל כוס וכוס שאף אם לא הסב בכוס ראשון ורוצה להחמיר ולשתות כוס נוספת בהסיבה ייאסר עליו הדבר מחשש שנראה כמוסיף אך הב"ח נקט שלכל הדיעות אם שותה כוס בברכה הרי 'אחשביה' להאי כסא וממילא יש לחוש בו לנראה כמוסיף.

ונמצאו לפנינו מספר דעות בשותה כוס ראשון ללא הסיבה ועתה מעונין להחמיר ולשתות כוס נוספת ולברך עליה הגפן מחמת שלא היה בדעתו לשתותה:

א. השו"ע ודאי דיחייבו להחמיר ולשתות כוס נוספת ואף שכבר נמלך ועתה יברך שוב, משום שאין קשר בין חיוב ברכה לנראות ככוס מארבע כוסות.

ב. הב"ח יפטרנו אפילו לדעת הפוטרים מברכה על כל כוס וכוס משום שהברכה מחשיבתו [אך השו"ע יחייבו מטעמא דלא סמכינן על ראבי"ה המקיל בהסיבה בזה"ז].

ג. הרמ"א יחייבו בשתיה ואף שבד"כ מחייב בברכת הגפן על ארבע הכוסות לא ראה לחשוש לחששו של ראבי"ה [שיש נראה כמוסיף בגלל הברכה] דהוא יחידאה בזה.

ד. המג"א יפטרנו משתיה [משום חומרת ראבי"ה שנראה כמוסיף בגלל חיוב הברכה] ויסמוך בזה על הראבי"ה [בדין פטור הסיבה] ונמצא שהמג"א חשש ופסק בכל דרכיו כדברי ראבי"ה.

שתה רביעית מכוס גדולה ופסק, ועתה נמלך לשתות ממנו

ועתה אחר שביררנו כי נחלקו המג"א והרמ"א ביסוד החשש לנראה כמוסיף על הכוסות במצב שמתחייב בברכה נוספת ולכאורה כל מחלוקת

---

1. וכתב בב"י (סי' תע"ג) שר' יהונתן כתב שאין לחוש שמא ישתכר שיין שלפני הסעודה אינו משכר אך אין ראוי לשתותו, ואחרהביא את דברי הכל בו שס"ל שיש לחוש מדינא דגמרא לשכרות אף הכא ולא

המג״א שחשש לחומרת ראבי״ה לעומת הרמ״א שלא חייש להכי שייכת רק במסופק בכוס ראשון בלבד משום שבכוס שני לכל הדיעות והשיטות לית דיחוש לנראה כמוסיף ולא לשכרות [דיין שבסעודה אינו משכר] ואף אין בו חיוב ברכה נוספת [משום שבדעתו לשתות בסעודה] ובכוסות שלישי ורביעי מודה הרמ״א שיש לפוטרו משתיה נוספת [ולא מטעמא דברכה], ויש לדון בכוס ששתה ממנו רוב רביעית וסבר שלא לסיים את שתייתו ועתה נמלך ומעונין לסיימו שהרי אין לחוש לו משום נראה כמרבה דהא כלא חדא כסא הוא אך מפני שמתחייב ברכה חדשה יש לומר שנראה כמוסיף, ונידון זה יהיה שייך בכל הכוסות כולן, ואכן המג״א (בסימן תע״ט סק״א) חשש לנראה כמוסיף בשל הברכה ואסר עליו לברך ולשתות שוב ואפילו בחד כסא, והביה״ל בסימן תע״ב ד״ה אין לו) הביא את דברי הדרך החיים שתפס בדרך המג״א וחלק עליהם ותורף דבריו דדי לנו אם נחמיר כדברי המג״א בשותה כוס אחרת שבזה יש סברא לומר דנראה כמוסיף אך הכא פליג הרמ״א על המג״א בתרתי, בדינא ובסברא, **בדינא**: דלא חייש לנראה כמוסיף על הכוסות בגלל הברכה, **ובסברא**: דמפורשות התיר הרמ״א בסימן תע״ט סעיף א׳ שתיית כוס גדולה בהפסקות גדולות, גם אם מיירי בכוס שלישית או רביעית ולא החשיב זאת למוסיף על הכוסות.

קידש ולא הבדיל, האם יאכל כרפס

ועוד מצינו התנגשות בין חומרת המג״א ע״פ ראבי״ה לבין איסור נוסף והוא במידה ויחול ליל פסח במוצאי שבת שצריך להבדיל בכוס ראשון אך בנדון דידן שכח להבדיל על כוס ראשון ונזכר קודם שאכל כרפס, ועתה אם יביא כוס אחר ויבדיל הרי שנראה כמוסיף שהרי יצטרך לברך עליו הגפן, והיאך יאכל את הכרפס בלא שהבדיל, והורה הגר״ז שחשש מוסיף על הכוסות גובר ויאכל כרפס בלא הבדלה ובביה״ל (סי׳ תע״ג ד״ה עד שהתחיל) תמה עליו בזה היאך מחמת חשש ׳נראה כמוסיף׳ התיר לאכול בלא הבדלה ועוד שיש לומר שאף הראבי״ה עצמו יודה שאינו נראה כמוסיף משום ברכת ההבדלה שמעידה דלא אתי לאוסופי אלא להבדיל.

עצת המשנ״ב

וכתב המשנ״ב (תע״ג ס״ק י״ג) עיצה להמנע מכל חששות המג״א ע״פ הראבי״ה, לכוין בדעתו אחר בשעת שתית כוס ראשונה של ׳קדש׳ לפטור את כל היין שישתה עד כוס שניה [ואפילו שבפועל לא ישתה מחשש המובא בשו״ע תע״ג סעי׳ ג׳ שמא ישתכר ויימנע מלעשות הסדר] וממילא לא יתחייב בברכה נוספת אם יסתפק וירצה להחמיר בכוס נוספת [אך אם

הוזכר בגמרא משום שאין הדרך לשתות לפני הסעודה, ואכן למעשה חשש השו״ע לשכרות מכח חומרא וכתב שאף שהרשות בידו מכל מקום ראוי להזהר שלא לשתות בין כוס ראשון לשני מחשש שכרות.

היין לפניו אינו צריך כוונה להוציא יד"ח בברכה זו אלא דעתו על כל היין שלפניו וצריך רק שלא יתכוין בפירוש שלא לשתות יותר].

בירור שיטת השו"ע

ויש לחקור אם מאי דהחמיר השו"ע בשתית כוס 'לתיקון' כששתה כוס ללא הסיבה ולא חשש לנראה כמוסיף על הכוסות או לשכרות זה מפני שלא ראה כלל לחוש לחששות אלו במקום ספיקא כיוון שנקט שטעמים אלו שנאמרו הם רק לגבי איסור שתית רשות אך לא במקום שישנו ספק בהלכה אם יצא, או דלמא רק משום שלא החשיב את דעת הראבי"ה ולומר דהיא יחידאה בין כל שאר ראשונים **והא ראיה שלא ראה להביאה כלל בשו"ע**, או שאפשר לומר שמעיקר הדין היה חושש לדעת ראבי"ה שנראה כמוסיף אחר שיצא יד"ח בשתיה ללא הסיבה, אך הכא אי ניחוש לדעתו הרי זה מכריח אותנו לסמוך על דעתו נגד כל שאר ראשונים ולאחר שיצא בדיעבד בשתיה לא נחייבו בשתית כוס נוספת.

חשש נוסף, שתה בהפסק יותר מכדי רביעית

ונפק"מ בשתה את אחת מהכוסות ביותר מכדי רביעית שנחלקו בזה הרמב"ם שמצריך מתחילת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שיעור שתית רביעית, והראב"ד שהצריך כדי אכילת פרס (הוב"ד בשו"ע סימן תרי"ב סעיף י') בסתם ויש, אך על פי מאי דנביא לקמן שחשש השו"ע לנראה כמוסיף רק בחומרות ולא בעניני ספק הלכה נראה שאף כאן ששתה כוס שלישי או רביעי מעט מעט בכדי אכילת פרס בדעת הראב"ד ודלא כהרמב"ם, יורה השו"ע לשתות שוב ולא יחוש לנראה כמוסיף.

שכח ולא הבדיל

ובאדם ששכח ולא הבדיל בכוס ראשון [כשחל יו"ט ראשון במוצאי שבת או ביו"ט שני בחו"ל] אם נזכר:

א. מיד אחר שתית כוס ראשון וקודם אכילת כרפס, לדעת השו"ע והרמ"א יבדיל ע"מ שיוכל לאכול את הכרפס [דהרי אסור לאכול קודם הבדלה] אך הגר"ז טען דע"פ דעת המג"א דחייש לראבי"ה שכיוון שנצריכו לברך על הכוס הרי הוא נראה כמוסיף, יאכל כרפס בלא הבדלה ותמה עליו בביה"ל (תע"ג ד"ה עד שהתחיל) ולדעתו יבדיל ויאכל כרפס גם לשיטת המג"א.

ב. אחר שאכל כרפס וקודם מזיגת כוס שני, אם כיוון שלא להמנע משתית יין וממילא לא נתחייב בברכה לכ"ע יבדיל כעת, אך אם סבר שלא ישתה עוד יורו השו"ע והרמ"א שיבדיל והמג"א יחוש לדברי ראבי"ה ויורה לו שלא לברך.

ג. אחר מזיגת כוס שני, כנ"ל [ואף שכתב הביה"ל שמשמע מדברי

הר״ן שאחר שמזג כוס שני אין לשתות יותר נראה דמיירי רק בכוס רשות ולא בכוס דהבדלה].

ד. אחר שפתח למימר הגדה, הורה השו״ע בסימן תע״ג ס״א שלא יבדיל עד שיסיים הגדה וחצי ההלל ויברך אשר גאלנו וישלשל הבדלה על כוס שני **אך ברור שאין זה משום חשש נראה כמוסיף אלא רק מחמת כבוד ההגדה**, אך בזה יחלקו בעל המאור והתוס׳ (הוב״ד בביה״ל ד״ה הרשות בידו) ויתירו להבדיל כל זמן שלא פתח בהלל ואשר גאלנו.

ה. אחר שפתח בהלל ובברכת ׳אשר גאלנו׳ לכל הדעות והשיטות לא יפסיק להבדיל על כוס אלא ימתין לכוס שני וישלשל את ברכת ההבדלה עליו.

ו. בתוך סעודתו, לכל הדיעות יפסוק מיד ויבדיל.

ז. אחר אכילת אפיקומן, נראה שלא יבדיל [לחוש לדיעות שאוסרות לשתות אחר אפיקומן שלא יבטל טעם מצה בשתיתו] אלא ימתין לכוס שלישי דברכת המזון ויבדיל עליו.

ח. אחר שתית כוס שלישי, ימתין לכוס רביעי ויבדיל עליו.

ט. אחר כוס רביעי, יטול כוס חמישי ויבדיל עליו, ונאריך בזה בסוף השיעור בענין ׳כוס חמישי׳.

מקום שחשש השו״ע לנראה כמוסיף

שכח ולא אכל אפיקומן

ובסימן תע״ז סעי׳ ב׳ הורה השו״ע שאם שכח ולא אכל אפיקומן ונזכר:

א. אחר שנטל ידיו למים אחרונים.

ב. או אחר שאמר הב לן ונבריך.

ג. או אפילו אחר שבירך ברכת המזון ולא בירך הגפן על כוס שלישי.

ד. או אפילו בירך על כוס שלישי, אך בסעודה עדיין לא אכל מצה שמורה משעת קצירה[1].

בכל המקרים הללו מיבעי ליה לשוב ולאכול אפיקומן שמור משעת קצירה אף שבמקרה האחרון יחזור ויברך שוב ברכת המזון והיא טעונה כוס ונמצא שהוסיף על הכוסות אבל לא חייש השו״ע להוספה מחמת חשיבות אכילת מצה שמורה משעת קצירה בליל פסח שהרי בשו״ע סימן תנ״ג הביא את מחלוקת הרא״ש המיקל ושרי למיעבד שימור למצת מצוה רק משעת טחינה, כנגד הרי״ף והרמב״ם שמשמע מדבריהם ששימור למצוה נדרש כבר משעת קצירה.

---

1. אלא רק מצה שמורה משעת לישה.

ה. אך אם בסעודתו אכל כבר כזית מצה שמורה[ח], אין לו לחייב עצמו באכילת אפיקומן אחר ששתה כבר כוס שלישי משום שאם יאכל אפיקומן יצטרך לשוב ולברך ברכת המזון הטעונה כוס ונמצא מוסיף על הכוסות ואף שישנו 'ענין' לאכול מצת אפיקומן ובאכילת המצה בסעודה לא כיוון לצאת יד"ח אפיקומן ואף מצאנו 'ענין' נוסף שלא להפטיר אחר המצה אפיקומן היינו שלא לאכול כלום אחר המצה כדי שיישאר טעם מצה בפיו וזה אכל ושתה אחר המצה ופקע טעמה ממנו, אין בכח 'עניני מצוה' והידורים אלו לבטל חשש 'נראה כמוסיף על הכוסות'.

ב. בשתה כוסו באיטיות עד ששהא יותר מכדי שתית רביעית בין לגימותיו.

ג. בשכח לאכול אפיקומן ממצה שמורה באחרונה ולא אכל בסעודה מצה שמורה.

ד. ופשוט וברור שאם שכח ולא הבדיל בתחילת ליל הסדר יקום ויבדיל ולא נתיר לו לאכול כרפס בלא הבדלה [שזה ודאי דבר האסור] מחשש נראה כמוסיף ויבטל האי חששא מכח איסורא.

הכרעת השו"ע, יש לחוש בכל מקרה של ספק אם יצא יד"ח

ולכן נראה שיש לקבוע ששיטת השו"ע שיש למיחש לנראה כמוסיף או שאר החששות כגון שמא ישתכר או ביטול טעם מצה אך ורק כאשר נקלענו לספק אם ישנה מעלה כלשהי [כגון טעם מצה בפיו] וכנגדה עומדים חששות אלו ינצח טעמא דנראה דמוסיף אך אם יפול ספק אם קיימנו את המצוה, נורה אליבא דהשו"ע לשוב ולשתות ולא ניחוש לטעמא שנראה כמוסיף ושאר חששות, וזה בכמה מקרים:

א. בשתה כוסו ללא הסיבה.

ובדין שכח לאכול אפיקומן ונזכר אחר ששתה, מפורשות כתב הרמ"א שלא יחוש לנראה כמוסיף והסכים בזה עם השו"ע ויש להבין מאי שנא דינא דמצה משומרת מדין שכח ולא הסב בשתית הכוס שבזה ראה לחלוק על הרמ"א, ונראה לבאר שאמת שמודה הרמ"א לשו"ע דהיכא דאיכא חשש דלא יצא, יחזור וישתה ולא יחוש לנראה כמוסיף אך בדין שתה כוס שלישי ולא הסב שבזה הורה הרמ"א שלא ישוב וישתה כוס נוספת מחשש נראה כמוסיף, יש לומר דהוי ספק ספיקא דשמא אין צורך להסב כלל בשתי כוסות כצד אחד בגמרא ושמא הלכה כראבי"ה שאין חיוב

ח. ובמשנ"ב סי' תע"ז ס"ק י"ג י"ד הביא דעות שסוברות שאפילו אם אכל כזית שמורה למצווה במוציא מצה, לא מיפטר בהכי כיוון שהם לצורך מצוותן אלא מיפטר רק אם אכל לתיאבון בדרך סעודתו על השובע כזית מצה שמורה, ובכף החיים הביא בשם בית דוד שאף אם אכל כהוראת השו"ע שני כזיתות ממצה שמורה במוציא מצה ואף אם אכל כזית דכורך עדיין לא יצא, ויש להבין והא פסק הרמב"ם פ"ח ה"ג שאם אכל כזית מן החגיגה די בכך כדי שייחשב אוכלו על השובע.

בזה״ז להסב, אך בדין מצה המשומרת הוי רק חדא ספיקא אי הלכה כהרא״ש או כהרי״ף והרמב״ם ונראה לומר לפי יסוד זה שאם שתה בהפסק גדול מכדי שיעור רביעית שנחלקו בזה הרמב״ם והראב״ד אי מצטרפות שתיותיו, יודו הרמ״א והשו״ע דיחזור וישתה כוס אחרת ולא יחוש לנראה כמוסיף וליכא הכא ספק ספיקא.

קושיא ע״ד המשנ״ב

וכאן הבן שואל, דאם כנים אנו בדברינו, יש להבין בדברי קדשו של המשנ״ב בסימן תע״ב ס״ק ל״ד שבדיעבד אם שהה בשתיה יותר מכדי רביעית שלדעת הרמב״ם לא יצא, בכל זאת אליבא דהרמ״א לא ישוב וישתה מחשש נראה כמוסיף על הכוסות, וצ״ע.

כוס חמישי

מקורות וטעמים

ידוע ומוסכם שארבע כוסות תיקנו לנו חכמים, ובכוס רביעי הזקיקו לגמור עליו את ההלל [היינו רק חצי הלל דהא כבר על כוס שני קרא חציו הראשון של ההלל] אך אחר סיום ההלל נחלקו רבותינו הראשונים מה עלינו לעשות.

א. שיטת התוספות, וכן נראה בדברי השו״ע: קורא את נשמת כל חי, ואומר ׳הלל הגדול׳, ומברך ברכת חתימת ההלל ושותה כוס רביעי, ומעתה עד סוף הלילה לא ישתה עוד יין.

ב. שיטת הרמב״ם: גומר את ההלל ומברך ברכת סיום ההלל, ושותה כוס רביעי, ועתה אם ירצה לשתות כוס חמישית יאמר הלל הגדול וישתה כוס חמישית.

ג. שיטת רב שר שלום ועוד גאונים: יגמור את ההלל ולא יברך על סיום ההלל, וישתה כוס רביעי, ואח״כ במהלך הלילה ימזוג כוס חמישי ויאמר עליו ׳הלל הגדול׳, וישבח את שבח ׳נשמת כל חי׳ ויברך את ׳יהללוך׳ שהיא ברכת סיום ההלל, וישתה כוס חמישי.

ומקור מחלוקתם היא בגמרא (בדף קיז: קיח.) ששנינו במשנה: ״רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר״ ובגמרא נחלקו האמוראים מהי ׳ברכת השיר׳ שבה מסיימים את אמירת ההלל ״מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללוך ה׳ אלהינו ורבי יוחנן אמר נשמת כל חי״ ולמעשה אנו נוקטים כתרוויהו, אלא שאחר הובאה בגמרא ברייתא שבה נאמר: ״ת״ר רביעי גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי ר״ט וי״א ה׳ רועי לא אחסר״ ולכאורה נחלקו התנאים אי יש להוסיף בכוס רביעי מלבד חציו של ההלל, אף את ׳הלל הגדול׳ או דוקא את המזמור בתהילים, אך אין כאן מחלוקת עקרונית ביניהם, ולכן אנו נחמיר כדברי שניהם ונאמר גם את פסוקי ׳הלל הגדול׳ וגם את המזמור ה׳ רועי, אלא שבתמים דעים הובאה הברייתא בשם הירושלמי [ולפנינו בירושלמי אינו] ״ת״ר רביעי

גומר עליו את ההלל, **חמישי**: אומר עליו הלל הגדול דברי ר״ט וי״א ה׳ רועי לא אחסר״, ולפי זה הויא פלוגתא גדולה בין הבבלי לירושלמי דלבבלי אין מושג של ׳כוס חמישי׳ וא״כ יהיה דינו של השותה כשאר שותה יין אחר כוס רביעי שמצינו בו ארבעה טעמים לאיסור שתיה:

ובראשונה נביא את **שיטת המרדכי** שחשש לנראה כמוסיף על הכוסות.

ויש את דעת הגר״א שחשש לשכרות וימנע מלספר ביציאת מצרים.

וברי״ח משמע שחשש להפגת טעם המצה[ט].

וכל שלשת הטעמים שייכים גם הכא כמו שחששנו להם בין כוס שלישי לרביעי, **וכאן נוסף טעם ייחודי** (חק יעקב תפ״א ס״ק א׳ בשם הראב״ד) בעבור העניים שקיבלו ארבע כוסות יין מן התמחוי ללילה ראשון וארבע כוסות נוספות עבור לילה שני [בחו״ל] ואם נתיר את השתיה אחר כוס רביעית יבואו לשתות את כל היין ולא יישאר להם עבור ארבע כוסות.

טעם רבי טרפון בכוס חמישי

אך אליבא דרבי טרפון בירושלמי יש ׳ענין׳ בכוס חמישי ולשיטת הר״ן הרי זה מצוה מן המובחר [וכן הבין הר״ן בדברי הרמב״ם] וביארו ׳דעת זקנים׳ מבעלי התוס׳ (שמות י״ב ח׳) בטוב טעם שארבע כוסות הן כנגד ארבע לשונות של גאולה הנזכרות בפסוקי ציווי ה׳ לגאול את ישראל (שמות ו׳ פס׳ ו-ז) ״לכן אמור לבני ישראל אני ה׳ **והוצאתי** אתכם מתחת סבלת מצרים **והצלתי** אתכם מעבדתם **וגאלתי** אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים **ולקחתי** אתכם לי לעם״ אך בפסוק הבא נאמרה עוד לשון גאולה ״**והבאתי** אתכם אל הארץ״, **כדאמרי אינשי מאן דמאריה שחרריה ומסר כל דידיה בידיה אי לא איתיה לבי דרי מאי אהני ליה**, פירוש עבד ששחררו רבו ומסר לו גביעו בידו אם לא הביאו לבית דירתו מה מועיל לו כל הטובה, **הכא נמי אם לא הביא הקב״ה אותן לארץ ישראל מה היה מועיל להם היציאה של מצרים**, וכן ביאר בתמים דעים את טעם כוס חמישית וכן מצאנו ברבינו מנוח, הרי שיש טעמא רבא לשתות כוס חמישי ואיננו כשאר שתיה בהמשך הלילה.

ובלבוש מצינו טעם נוסף כנגד כוס של רויה של גאולה העתידה, וכתבו האחרונים שלכן נהגו לקרותו ׳כוס של אליהו׳ שהרי הוא יבשרנו על הגאולה העתידה.

׳כוס חמישי׳ בשו״ע והרמ״א

והשו״ע השמיט כל ענין כוס חמישי, ולפי ביאורנו ניחא שהרי חשש לנראה כמוסיף או שאר חששות אא״כ איכא ספק בהלכה אם יצא יד״ח בשתית אחת מארבע כוסות וכאן ליכא שום

ט. וכל הני טעמי הובאו במשנ״ב תפ״א ס״ק א׳.

חיובא וממילא יש לחוש לדעת התוס׳ ששללו את יסוד ׳כוס חמישי׳ אך יש להבין את דעת הרמ״א שהורה בסימן תפ״א ״ומי שהוא איסטניס או תאב הרבה לשתות, יכול לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול״ וצריך ביאור מדוע כאן אף שמשמע מדבריו שנקט שכוס חמישי הויא רשות [ואפילו מעלה לית בה] לא חשש לנראה כמרבה על הכוסות, וקושיא זו נתקשיתי בה עד שהאיר ה׳ עיני שהרי מי שחידש דין נראה כמוסיף על הכוסות הוא המרדכי (פסחים לד.) והוא עצמו בנשימה אחת נקט ״ובקושי התירו באיסטניס וחולה להוסיף כוס חמישי אם לא יכול להתאפק מלשתות עד גמר ובעלילה צוו עליו לומר הלל הגדול״ הרי שהבין המרדכי שכוס זה אינו מעלה ואפילו פחות מרשות אלא תקנה מיוחדת שתיקנו חכמים במקרים חריגים וממילא המרדכי הוא הפה שאסר את שתית היין מחשש נראה כמרבה והוא הפה שהתיר לאסטניס וכיו״ב בתוספת מעשה היכר של אמירת ההלל ונמצא שהרמ״א פסק בכל דרכיו כהמרדכי.

כוס חמישי, לענין הבדלה

ועוד מצינו את דינה של כוס חמישית בדברי המשנ״ב בסימן תע״ב ס״ק ה׳ באדם ששכח להבדיל בכוס ראשון [כשחל יו״ט ראשון במוצאי שבת או ביו״ט שני בחו״ל] ונזכר רק אחר ששתה כוס רביעי, ואם כן יש לחוש לנראה כמוסיף על הכוסות מעצם מציאות שתית הכוס ועוד ממאי דמברך עליה שהרי הסיח דעתו משתיה, אך לפי היסוד שייסדנו בשיטת הרמ״א והשו״ע ניחא, שבמקום ספק אם יצא לא חיישינן לנראה כמוסיף על הכוסות, והכא ודאי לא יצא ידי חובת הבדלה ולכן לא ניחוש לנראה כמוסיף, ועוד יש להקל כאן ע״פ יסוד המרדכי שהיקל אפילו לאיסטניס אם לא יכול להתאפק וכ״ש הכא שיש להקל, ועוד י״ל ע״פ יסוד הביה״ל (תע״ג ד״ה עד שהתחיל) שבמקום שמבדיל על כוס ההבדלה מעידה שלא בא להוסיף ומינכרא מילתא.

סריקין המצוירים׳, כתיבת אותיות ע״ג המצות

שיטת חכמים דברייתא
שיטת רבי צדוק
שיטת רבי יוסי
היתר ציור אותיות, אין בו שיהוי
היתר נוסף, אינו ציור אלא שינוי משאר פת
היתר נוסף, היכר משאר מצות שרי
מקור מנהג הכתיבה ע״ג המצות ומשמעות האותיות ליודעי ח״ן
שש דרכים להתיר ׳ציור׳
איסור מחיקת אותיות שעל המצה בשבת
בירור דעות האחרונים וחילוק בין כתב שמעל לכתב שמתוך המצה
דגמ״ר, הכל שרי חוץ מעוגת ׳התינוקות׳
שני טעמים מחודשים להיתר
הכרעות המשנ״ב
העולה מן המדבר

• • •

שאלה: יש נוהגים לסמן על המצות צורות אותיות, מהו טעם המנהג, והאם מותר הדבר ללא חשש חימוץ המצות ואיסור מוחק האותיות באכילה.

שיטת חכמים דברייתא

בגמרא פסחים (לז.) ״ת״ר יוצאין בפת נקיה ובהדראה ובסריקין המצויירין בפסח אע״פ שאמרו אין עושין סריקין המצויירין בפסח אמר רב יהודה דבר זה שאל בייתוס בן זונין לחכמים: מפני מה אמרו אין עושין סריקין המצויירין בפסח אמרו לו: מפני שהאשה שוהה עליה ומחמצתה אמר להם: אפשר יעשנה בדפוס ויקבענה כיון [בדחיפה מהירה אחת] אמרו לו: יאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי בייתוס מותרין״, הרי שעד עתה למדנו שסריקין המצוירים

אף שעשאן שלא כהוגן כשרים למצה ואין חוששים להם משום חימוץ, ואינן מוגדרים 'מצה עשירה', וטעם האיסור בעשיית סריקין הוא מחמת שענין הציור דורש זמן רב, ויש לחוש שמא ישהה בעשייתן ויחמיץ, ואפילו במקרה מסוים שבו אין חשש לשהיה כגון שהכין 'דפוס' ועל ידו יכול לצייר במהירות ובזריזות ללא שהות מיותרת, ומשמע בגמרא שאיסור הציור בדפוס הוא רק משום אתי לאיחלופי שיטעו הרואים ויבואו להתיר ציור ידני שמתמשך זמן מרובה [ועל פי זה יש לצדד להתירא בשעה שהדבר מינכר ולא יבואו ללמוד מזה].

שיטת רבי צדוק

אך ממשיכה הגמרא, "אמר רבי אלעזר בר צדוק פעם אחת נכנסתי אחר אבא לבית רבן גמליאל והביאו לפניו סריקין המצויירין בפסח אמרתי: אבא, לא כך אמרו חכמים אין עושין סריקין המצויירין בפסח **אמר לי**: בני, לא של כל אדם אמרו אלא של נחתומין אמרו. **איכא דאמרי**: הכי קאמר ליה לא של נחתומין אמרו אלא של כל אדם" וכאן מלמד רבי צדוק שיש לחלק בין הסריקין שלפי הגירסא הראשונה בדבריו גזרו חכמים רק באדם שזו מלאכתו כגון 'נחתום' ולכן מדייק בציור ועלול לשהות, אך אם אינו 'נחתום' אלא אדם העושה סריקין לעצמו מותר הדבר ולא חיישינן שיבא לשהות, וכאן נראה שחולק רבי צדוק על דברי הברייתא הקודמת שחששה לשמא יטעו ויבואו להתיר שהרי מאן מפיס אי סריק זה עשאו נחתום וסריק זה עשאו בעל הבית [ואף בברייתא נאמר בפירוש שהאשה שוהה ולא אמר שהנחתום שוהה] אך באיכא דאמרי נאמר להיפך שבסריקי נחתומים לא ראו חכמים לגזור משום שאינם שוהים על הציור, ובזה נחלקו רש"י והרמב"ם, רש"י פירש שאינו שוהה מחמת שיש לו כלים ודפוסים מיוחדים והרמב"ם מבאר שאין הנחתום שוהה מחמת מיומנותו ורגילותו במלאכת הציור.

שיטת רבי יוסי

ומסיימת הגמרא, "א"ר יוסי: עושין סריקין כמין רקיקין ואין עושין סריקין כמין גלוסקאות" ולכאורה רבי יוסי בא לחלוק על כל דברי החכמים שקדמו לו, והתיר לצייר על 'רקיקין' שהם מצות דקות.

ולפום ריהטא מצינו בסוגיא זו ארבע שיטות:

א. דעת חכמים בברייתא: שאסרו את כל מיני הסריקין, בין של נחתום ובין של בעה"ב, בין דקים ובין גלוסקאות, בין בדפוס ובין ביד.

ב. דעת רבי צדוק: סריקי נחתום אסורים סריקי בעה"ב מותרים.

ג. דעת רבי צדוק באיכא דאמרי: סריקי נחתום מותרים, סריקי בעה"ב אסורים.

ד. שיטת רבי יוסי: סריקים דקים 'רקיקין' מותרים, סריקים עבים 'גלוסקאות' אסורים.

ונחלקו רבותינו הראשונים והאחרונים היאך פוסקים בסוגיא זו.

א. הרא״ש פסק כחכמים, וכן נראה מדברי סמ״ג וסמ״ק שאסרו בסתמא וכך הורה הב״ח.

ב. הרמב״ם הורה כרבי צדוק באיכא דאמרי, ועל פי זה נחתומין מותרים, אך לשיטת הרמב״ם יתרונם של נחתומים הוא במיומנות ולכן נחתום מותר גם בלי דפוס, אך רש״י יבאר בשיטת רבי צדוק שחיליה דנחתום משום דאית ליה דפוס, וכך ביאר הרא״ש בדעת הרי״ף.

ג. כתוב בהגהות מימון (הוב״ד בב״י סי׳ ת״ס) אומר ריצב״א דקיימא לן כרבי יוסי שהתיר לצייר ע״ג רקיקין ועל זה סמכינן לצייר מצות שלנו, והובאו דברים אלו גם בב״ח בשם הגהות סמ״ק בשם ריב״א.

ובאמת מאי גרמא ליה להרמב״ם להורות נגד חכמים דברייתא, ביאר הרא״ש דמעשה רב דהוראת רבי צדוק ומנהג בית רבן גמליאל עדיפא, אלא שהפרי חדש ביאר שלא יתכן שחולק רבי צדוק על הברייתא, שהרי בנו ר׳ אלעזר שאלו: אבא, לא כך אמרו חכמים אין עושין סריקין המצויירין בפסח אמר לי: בני, לא של כל אדם אמרו אלא של נחתומין אמרו, הרי שהקשה לו מן הברייתא וענה שאין זה קשה שיש לחלק בין הברייתא שדיברה בחד גוונא לבין בית רבן גמליאל שעשו בצורה שונה.

והוסיף הפר״ח לבאר את שיטת הפוסקים כרבי יוסי שיש לומר שרבי יוסי לא חלק על חכמים אלא פירש דבריהם, והביא ראיה מהא דנקטה הברייתא בלשון ׳אמר ר׳ יוסי׳ אלא שמצינו בתוספתא ובירושלמי גירסא שונה ׳רבי יוסי אומר׳ שמשמעותה שבא לחלוק, ועוד יש לצדד לאיסור דאין אנו בקיאין עד כמה נקרא רקיקין ולכן הורה הפר״ח שכן עיקר להחמיר ולא להורות כדברי רבי יוסי, אלא שעל הוראת הרמב״ם סמך הפר״ח סמיכה בכל כחו וכתב ׳ואין בפסק הזה שום ספק׳ אך הב״ח והמשנ״ב אסרו הכל כדעת הרא״ש.

היתר ציור אותיות, אין בו שיהוי

ולכן אין אנו יכולים להתיר בשופי את ציור האותיות על גבי המצות על פי סברת רבי יוסי, ואף אין אנו ׳נחתומים׳ ולכן קשה להתיר מנהג זה, מחשש שיהוי ואף אם תאמר והא איני שוהה אומר לך והרי אף הנחתום אינו שוהה ובכ״ז אסרו הרא״ש, וכן אסר רבי צדוק את ציור הסריקין בדפוס לבעל הבית ואף שאינו שוהה, אך בכ״ז יש לחלק בין ציור שענינו הוא לשהות בו אלא שמצינו שתי אפשרויות שלא נשהא בציור, הראשונה: בציור ע״י דפוס, והשנית: בציור ע״י אומן מיומן ואכן בשניהם אסר הרא״ש והרמב״ם אסר בראשונה והתיר בשניה, אך כאן בציור האותיות הוי דבר שאינו דורש שיהוי זמן כלל, ושונה מציור הדורש שיהוי אלא שמצד הגברא האומן או מצד החפצא שהוא הדפוס הסתלק השיהוי, אך ודאי שיש לגזור שמא יבא אדם לעשות כדוגמת הציר הזה וישהא בעשיתו, משא״כ הכא יבא ויבא הרי לא

שייך שהיה, וממילא י״ל שמעולם לא היה בכלל האיסור.

היתר נוסף, אינו ציור אלא שינוי משאר פת

וכתב הטור וכל מה שעושין אותו במסרק שלא יתפח מותר, וכ״כ בשו״ע (סי׳ ת״ס סעי׳ ד׳) אלא שכתב ״אבל כל מה שעושים אותו במסרק כדי שלא יתפח, וכן מה שמנקבין המצות מותר״ וביאר המשנ״ב (ס״ק ט״ו) שאפילו נעשה ציור ע״י המסרק מותר, דכיון שאינו מכוין לצייר לא יבא עי״ז לידי שהיית שיעור חימוץ, אלא שיש לדון למה נדמה את כתיבת האותיות, האם לציור האסור או לשאר מעשה ניקוב שלא יתפח, ומצאתי בדברי הב״י שהביא לשון הכל בו שכתב ״זה שאנו נוהגים לעשות כעין מסרק לא לציירו אנו עושין רק לשנותו משאר הפת של כל השנה וכדי שתאפה יפה״ הרי שמפורש התיר גם ע״מ לתת במצה שינוי מלחם דכל השנה שרי ציור, אך עדיין יש לומר שהכל בו מיכוון לשנותו ולהדגיש את שם המצה ועי״ז מידכר ולא אתי לשהויי, משא״כ הכא שבא לסימון בעלמא.

היתר נוסף, היכר משאר מצות שרי

אבל מצאנו ראינו בדברי הטור בסו״ס תע״ה שאחר שביאר את סוגית שלשת המצות דליל הסדר כתב בזה״ל: ״ועושין בהם סימן לידע איזו ראשונה ואיזו שניה ואיזו שלישית כדרך שהיו עושין בקופות שהיו תורמין בהם הלשכה שהיו כותבין בהם א׳ ב׳ ג׳ לידע איזו נתרמה ראשונה שממנה לוקחין תחילה הכא נמי עושין מצוה ראשונה באותה שנעשית ראשונה הלכך מברכין על הראשונה המוציא ועל השניה על אכילת מצה ומהשלישית כריכה ואם החליף אחת בחבירתה לא עיכב״ והביאו הרמ״א בסימן תע״ה בהגהה על סעי׳ ז׳, הרי שמפורשות התיר הטור ואחריו הרמ״א לעשות סימני כתיבה על המצות ואף שאינן להבדילן ממאכל שאר השנה אלא להיכר איזו ראשונה ואיזה שניה ושלישית, ואף הכא סימני האותיות באים להורות את שינויי המצות מה תפקידה ומטרתה.

מקור מנהג הכתיבה ע״ג המצות ומשמעות האותיות ליודעי ח״ן

ונרחיב קצת היריעה ונבאר מה מקור המנהג לצייר אותיות ע״ג המצות ומה בא לסמל, דידוע ע״פ דברי האר״י ששלש המצות כנגד שלשת המוחין מצד אבא חכמה בינה ודעת, וסימנם מצת חכמה [העליונה] בקטנות: ה׳ שצורתה די, ובגדלות: י׳. ומצת הבינה [האמצעית] בקטנות: ה׳ שצורתה דו, ובגדלות: מתאחדת עם מצת החכמה ויוצרת אות ה׳ חדשה שצורתה די. ומצת הדעת [התחתונה] תמיד תהיה ה׳ שצורתה תלת ווין, אך יש לציין שרבינו האר״י לא כתב שיש **לכתוב על גבי המצות** אלא אפשר להבין בדבריו שציווה רק לכוין כוונת האותיות ע״ג

המצה [ואכן כך כתב מפורשות מהר״מ פאפירש], אבל מצאתי בספר חמדת ימים[א] שהורה לכתוב ממש ע״ג המצות, אלא שיש לעיין בדברי קדשו שהורה לכתוב ע״ג המצה העליונה אות ה׳ שצורתה די אך יש לעיין בזה דהרי מפורש כתב בשער הכוונות בסוף דרוש ו׳ שהמצה העליונה ציורה י׳ ואחר יחץ שהמצה האמצעית שציורה ה׳ דו נחלקה ונתפרדה החבילה, ו׳ נגנז לאפיקומן והחלק הקטן שהוא הד׳ מתחבר ומתאחד עם המצה השלימה [העליונה] שציורה י׳ ואז מהשילוב הזה נבראת אות חדשה, ה׳ שציורה די ד׳ מקורה משיירי המצה האמצעית ואות י׳ מהמצה העליונה, ולפי זה לא שייך לצייר את המצה העליונה כאות ה׳ בציור די בשעת אפיית המצות ולא בשעת סידור הקערה אלא רק אחר יחץ[ב].

שש דרכים להתיר ׳ציור׳

והרי הוכחנו מדברי הטור דשרי לעשות סימני אותיות להיכר על המצה ובפרט שבזה שמציין את צורות האותיות מדגיש את מעלת המצות שהם מצות מצוה ובודאי לא יבוא לשהות בהם.

וא״כ מצאנו שש דרכים בדברי הראשונים להתיר ציור על המצות:

א. הטור כתב על מנת שלא יתפח מותר.

ב. הכל בו התיר על מנת שתאפה יפה.

ג. הכל בו התיר כדי לשנותו מפת חמץ דכל השנה.

ד. הטור התיר לסמן מצות כדי להדגיש את מעלתן לפי סדר אפייתן.

ה. הרמב״ם התיר לנחתום מהיר לצייר ציור גמור לשם ציור כיוון שאינו שוהה.

ו. הריצב״א ועוד ראשונים פסקו כרבי יוסי שברקיקין דקים הכל שרי.

ולפי זה יש בידינו היתר גמור שהרי אנו כותבין צורת אותיות לשם היכר במצות וזה אינו בכלל ציור האסור, ובפרט שלא שייך בזה שיהוי זמן, ועוד נצרף את דעת המתירים ברקיקין והרי מצות דידן הרי הן רקיקין דקין.

א. ספר ׳חמדת ימים׳ היה בגדר תעלומה מי חיברו, וכמו שהליץ בזה מהר״י אלגאזי בהקדמתו לספר חמ״י: ׳את קולו שמענו ואותו לא ידענו׳ ובאמת כל המעלעל בדפיו מריח טרפי אילנא דגן עדן כולו ספוג בקדושה עליונה, ובשנים האחרונות זכינו להוצאתו בצורה מחודשת, והרב המהדיר הוכיח שם באותות ומופתים ששם המחבר הוא רבי בנימין הלוי תלמיד הרמ״ע מפאנו ורבו של מהר״מ זכות, והכא אנו למידים שהיה עמיתו בתורה של מהר״ש הלוי, יצק מים על ידי גורי האר״י ספרו הוא אוצר בלום של מנהגים ופסקי הלכות, תפילות והכנות לסדרי קדושה.

ב. אך בדברי רבי אברהם אזולאי בהגהותיו על הלבוש מצאתי שגם הוא כתב שיש שכתבו בשם האר״י לכתוב שלש ההין.

איסור מחיקת אותיות שעל המצה בשבת

בירור דעות האחרונים וחילוק בין כתב שמעל לכתב שמתוך המצה

אך יש לדון בעוד נושא והוא ענין מחיקת האותיות בשעת אכילתן, דכתב הרמ״א בסימן ש״מ ס״ג ״אסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות אף על פי שאינו מכון רק לאכילה דהוי מוחק״ ומקור דבריו מדברי המרדכי, ותמה בזה הט״ז (ס״ק ב׳) מדוע אסור למחוק בדרך אכילה והרי יש להתיר כדין בורר וטוחן דשרו בדרך אכילה [ונ״ל להטעים דבריו שאין הפה מקום קיום לשום דבר וממילא בורר בד״כ ׳המחייב׳ שבו הוא דוקא יסוד ׳אוצר׳ ואף אם לא יברור לאוצר עדיין יש לאסור משום דראוי לאוצר, אך בפה לא שייך ׳שם אוצר׳ וכן כאן המחייב הוא המחיקה ע״מ לכתוב אלא שאם מוחק שלא ע״מ לכתוב הרי איסורו מדרבנן ובפה לא שייך שם מוחק כלל ולא ראו רבנן למיגזר] אך מהר״ש הלוי[ג] העמיד דברי המרדכי דוקא באותיות הכתובות מחומר אחר על העוגה אבל באותיות הכתובות מבצק העוגה עצמה אין לאסור, ובדגול מרבבה הביא ראיה מוכרחת להיתר בגוונא דאותיות עשויות מהעוגה עצמה מסוגיא דסריקין המצוירין שהרי אחר שעשאן שלא כהוגן שרי לאכלן ואף יוצאין בהן ידי חובת מצה והרי התם פירש רש״י שמציירין עליהן צורות חיה ועוף והרי יש איסור מוחק גם בצורות אלא על כרחך דשרי לפחות בגוונא שעשה צורות מהפת עצמה ביד או בדפוס, אלא שבמג״א (סק״ו) תמה מאד על החילוק הנ״ל בין אותיות הכתובות לבין אותיות הנעשות מגוף העוגה.

דגמ״ר, הכל שרי חוץ מעוגת ׳התינוקות׳

וכן המשיך לתמוה גם הדגול מרבבה[ד] שהרי ודאי שהכא אינו מתכוין למחוק, ואף דהוי פס״ר הרי זהו פס״ר בדרבנן, שהרי מוחק שלא ע״מ לכתוב ובפס״ר בדרבנן התיר השו״ע בסימן

ג. והביאו בספר חמדת ימים בתואר ׳עמיתי בתורה׳.

ד. רבי יחזקאל סגל לנדא הלוי, מגדולי רבני ופוסקי אשכנז, עמד בראש ישיבה גדולה בפראג ועד סוף ימיו לא פסקה ישיבה מביתו אף בערבי שבתות וערבי תענית, ובניגוד למנהגם של ראשי הישיבות להתחיל את הלימודים בראשי חדשים חשון ואייר, הוא היה פותח את הלימוד מיד לאחר החג, מגדולי תלמידיו רבי אברהם דאנציג בעל הספר ׳חיי אדם׳, ור׳ דוד פלקלס בעל שו״ת ׳תשובה מאהבה׳, חיבר ספרים הרבה ביניהם שו״ת ׳נודע יהודה׳ וקראו כך לזכר אביו ר׳ יהודה הלוי שהיה פרנס ומנהיג ועד ארבע ארצות, ׳צל״ח׳ ציון לנפש חיה אותו חיבר לעילוי נשמת אמו, ׳דגול מרבבה׳ הגהות על השו״ע, חבירו המקובל ר׳ חיים צאנזר מברודי מעיד עליו ׳צפה יחזקאל במעשה מרכבה, ובכל כתבי הקדש של האר״י ז״ל אך לא רצה מעודו לגלות מסתריו ועשה עצמו תמיד כאינו יודע׳. ה׳תע״ד-ה׳תקנ״ד, י״ז באייר.

שי״ד, והכא קיל טפי שהרי הוי פס״ר דלא ניחא ליה, ועוד שאין כאן מתקן אלא כל פעולתו הרי היא קלקול שמקלקל את האותיות ואת העוגה כאחד, ועוד שעושה כל זאת ׳כלאחר יד׳ שהרי אינו מוחק בידו כדרך המוחקים אלא בפיו ואין לך שינוי גדול מזה, ולפיכך הוי פס״ר בתרי ותלת דרבנן ולא אסרוהו מפני עונג שבת, ואלא מאי מדוע אסר המרדכי יש לבאר אחר הדקדוק בדבריו שעוסק דוקא ׳בעוגת התינוקות׳ בהא הידיעה שבה היו כותבים אותיות ע״מ שיאכלם התינוק ויבלעו בדמו כמו שמצינו בדברי הראשונים: בערוך ערך ׳קלר׳ יש מקום שקורין לעוגה קליר על כן נקרא ר׳ אליעזר הקליר שאכל עוגה שכתוב בה קמיעא ונתפקח, והראוני ברוקח (סי׳ רצ״ו) שכתב: מנהג אבותינו שמושיבים התינוקות בחג השבועות לפי שניתנה בו תורה וכו׳ ונותנים אותו בחיקו של הרב המושיבם ללמוד וכו׳ ואח״כ מביאים העוגה שנילושה בדבש וכתוב עליה: ״ה׳ אלהים נתן לי לשון לימודים לדעת לעות את יעף דבר יעיר בבקר בבקר יעיר לי אזן לשמע כלמודים: ה׳ אלהים פתח לי אזן ואנכי לא מריתי אחור לא נסוגתי״ וקורא הרב כל תיבה של פסוקים והנער אחריו ואח״כ מביאים ביצה מבושלת וקלופה וכתוב עליה ״ויאמר אלי בן אדם בטנך תאכל ומעיך תמלא את המגלה הזאת אשר אני נתן אליך ואכלה ותהי בפי כדבש למתוק״ וקורא הרב כל תיבה של פסוק והנער אחריו, ואח״כ מאכילים הנער העוגה עם הביצה כי טוב הוא לפתיחת הלב עכ״ל הרוקח, וא״כ יש ענין לאוכלם וחפץ במחיקתם בפיו [כך ביאר החזו״א (סי׳ ס״א סק״א) את דברי הדגמ״ר] ולכן התיר הדגמ״ר בכל עוגה שאינה עוגת התינוקות דהיינו שאינו מתכוין למחוק את הכיתוב, בין בצורות ובין באותיות, בין שכתב עליה בין שכתבה חקוק בתוכה, [אבל בעוגת התינוקות מחמיר הדגמ״ר יותר ממהר״ש הלוי ואוסר אפילו אם כתבה חקוק בתוכה] וסיים הדגול מרבבה: והמחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים.

שני טעמים מחודשים להיתר

והוסיף ע״ז בשו״ת מהרש״ג דהכא בעוגה יש עוד שני טעמים להתירא, חדא, שכאן נעשה הכתב שלא לקיום כלל, ויש לדמותו לסתירת טיחת התנור בטיט שהתרנו בסימן רנ״ט ולא חשו בו לסותר, ועוד טעם להיתר דכשם שפסקנו בסימן ש״כ דאין צביעה באוכלין, כך אין כתיבה ומחיקה באוכלין.

הכרעות המשנ״ב

ובמשנ״ב (ש״מ ס״ק ט״ו) כתב את חילוקו של מהר״ש הלוי לחלק בין כתיבה על לבין כתב מגוף העוגה שבזה הכל מותר, אך בס״ק י״ז הביא את דברי הדגמ״ר והכריע שיש לסמוך עליו כשאינו שובר במקום האותיות בידו אלא רק בפיו[ה] והיקל כהדגמ״ר כיון שהביאו בבאר היטב ואף הוסיף בשעה״צ

ה. שאז יש להוסיף את ענין השינוי שמוחק בפיו כלאחר יד.

שהפמ"ג (בסי' שט"ז א"א ס"ק ד') היקל עוד יותר בדבר שאינו מתכוין בתרי דרבנן וא"כ ודאי שנקל הכא דהוי עונג שבת, ולכאורה יש לבאר בדבריו דארכבן על תרי רכשי דבמצה שהכתב חקוק בתוכה הכל שרי כמהר"ש הלוי וכאשר הכתיבה על גבי המצה יש להתיר כהדגמ"ר [אם אינו חפץ במחיקה כעוגת התינוקות] אלא שהחמיר חומרא זוטרתא שלא לסמוך על היתר הדגמ"ר בבוצע בידו.

ויש שהקשו על דברי המשנ"ב שבסימן תע"ה ס"ק מ"ז אסר לעשות אותיות להכירא ע"ג המצות משום מוחק, אך עפ"י כל האמור נכריח לבאר בביאור דבריו בסימן תע"ה שני דברים:

א. מה שאסר בסימן תע"ה לכתוב ע"ג המצה דוקא בגוונא שכותב בכגון דיו וכדומה כגון 'צבע מאכל', אך ברור שלא אסר בכתיבה שהיא קבועה בציור מעצם המצה עצמה, שהרי הביא בסימן ש"מ את הסכמת כל האחרונים לחלוקו של מהר"ש הלוי.

ב. שאפילו מה שאסר בסימן תע"ה וקבענו שזה דוקא בכתיבה על המצה, חשש רק בחותך ועי"ז מוחק בידו אבל בפיו אין לחוש, ואין שום סתירה בין הוראות המשנ"ב בסימן ש"מ לפסקיו בסימן תע"ה.

העולה מן המדבר:

ומכל האמור נמצאנו למדים:

א. שמנהג ראוי וכשר לכתוב בניקור את אותיות הקודש ע"ג המצות בשעת הכנתן.

ב. ואין לחוש כלל לשהיה בכתיבת האותיות בשעת הכנת המצות כדין סריקין המצוירים.

ג. ואף לא ניחוש למחיקת האותיות שע"ג המצות בשעה שלועסן בפיו בשבת ויו"ט שהרי אין אנו מכונים למוחקן בדוקא, ואפילו בשעה שחוצה בידו את המצה האמצעית ['יחץ'] אין לחוש שהרי אינו מתכוין למחוק את כתיבת האותיות ואף שחפץ ליצור שתי אותיות אין זה על פי סימוני האותיות[1] אלא מחלק את המצה לשני חלקים ומחיל ע"ז את כוונתו כנגד שתי האותיות שהיו רמוזות בה, החלק הגדול כנגד ו' לאפיקומן והחלק הקטן כנגד ד' יחברו עם המצה השלימה.

ד. ואפילו שעתה ביחץ חוצה בידו, ובחוצה בידו לא היקל המשנ"ב, כאן נתיר בכ"ז מכיון שהאותיות כתובות בגוף העיסה מה גם שאיכא הכי סניפי היתר רבים ואפילו אי היה הכתב כתוב בדיו ע"ג המצה.

---

1. ואכן מכאן יש להזהר שלא יכוין בהכנת המצות לכתוב ו' גדולה וד' קטנה ע"מ שיחלקה 'ביחץ' שהרי בזה הוא מוחק את אות ה' בציור דו שהיתה שם, וכיוון שבכוונה גמורה עושה כן הרי זה אסור אפילו לשיטת הדגמ"ר שזהו ממש 'עוגת התינוקות' וחמור ממנה שעושה כן בידו.

סוד הפסח והאפיקומן

סוגיית הרחיצה והטהרה
פירוש המילה 'אפיקומן'
אל תביא 'אפיקומן', המצה עצמה היא 'אפיקומן'
סוד קרבן הפסח
פסח נאכל על השובע
פסח ואפיקומן
מצורע, 'שאר' או 'אושר', 'מצה' או מצוה'
סוד 'שבע הברכות', אורות מקיפין
ניסים התלויים בליל הסדר, סוד האפיקומן
חידוש גדול, הניסים הם תוצאת ליל הסדר
'אפיקו מן' בדיבור ומעשה

• • •

בליל הסדר לימדנו רבינו האר״י שאחר שיעבוד מצרים רצה המאציל לגאול את עמו ולכן הפליא לעשות ולגדל את ישראל בצורה ניסית ומהירה שאין כדוגמתה, ולכן במקום ששפעת החסדים תכנס כסדרה דרגה אחר דרגה הגדיל חסדו עם ישראל וכבר בהתקדש החג שלא ע״י מעשה אדם הוגדל ישראל למעלה רוחנית שאם נבוא לדמותה לשלבי גידול האדם נמשיל ונאמר שתינוק קטן נולד במקום סכנה וכבר ביום היוולדו נגדל בדרך נס כבחור בשנת העשרים לחייו[א], [וזה נקרא בלשון המקובלים 'גדלות ראשונה'] ואחר אנו נותנים בו את השלמת הגידול עד שיגיע לגדלות שלימה, וזה ע״י ארבעת כוסות היין [חכמה בינה חסדים וגבורות דדעת] ושלשת המצות [חכמה בינה ודעת], הכוסות מייצגים מערכת שפע אחת הנקראת 'מוחין דאמא' והיא חיצונית

א. ובתפילת ערבית נעשה ככל מעשה סדר ליל פסח אבל רק ברמה העמוקה ביותר 'פנימיות' וכל מעשי הסדר הם ברמת 'החיצוניות'.

וגלויה, והמצות מייצגות מערכת שפע אחרת פנימית הרבה יותר ונסתרת המכונה 'מוחין דאבא', וכמובן שעלינו להשפיע קודם את הכוסות ואח"כ את המצות, ונשוב ונאמר שבהתקדש היום נכנסו בו בין מוחין דאבא ובין מוחין דאמא אך רק ברמה מדודה ועלינו מוטלת הזכות לגדל את ישראל לגדלות מלאה עד שלא יוכלו אויבנו ומבקשי רעתנו ליגע בנו ובמלבושינו, ובכוס ראשונה ניתנים רמות גידול נוספות מצד מח החכמה ואח"כ בכרפס יש בנו כח לקדש חלקים שלא יכולנו לקרב אליהם מכח אחיזת החיצונים, ואחר הכרפס אנו נותנים ומוזגים בישראל כוס שני המייצג את מוח בינה מצד אמא ומעתה הכל מוגן אחר שנכנסו שתי קומות מושלמות מצד אמא והם קטנות ראשונה וגדלות ראשונה, בצורה מושלמת ע"י קדושת היום וע"י הכרפס, והוספנו את קו ימין בשלמות ואת קו שמאל בשלימות, ואף שנותר לנו להשפיע את מוח הדעת [הכולל בתוכו חסדים וגבורות] ברמות גידול של קטנות שניה וגדלות שניה המקבילות לרמת גידול של אדם בוגר מגיל עשרים ומעלה, אבל אין בזה חשש ואפשר להמתין עם חלקי הגידול הללו.

סוגיית הרחיצה והטהרה

וביני וביני יש להזכיר את סוגיית הטהרה והרחיצה שהרי שלש רחיצות יש לנו בליל הסדר, ושלשתן לטהר ולזכך כלי גופא דישראל מטומאת גיעולי וגילולי מצרים (מחברת הקודש) הראשונה 'ורחץ' מטהרת את הכלי הפנימי שבו יש הכי פחות אחיזה לחיצונים [ואת כח הטהרה שאבנו ממימי החכמה ששפעו עלינו בכוס ראשון 'קדש'], השניה 'רחצה' מקדשת ומטהרת את הכלי האמצעי [ואת יכולת ההיטהרות שאבנו ממעייני הבינה שנבעו עלינו בכוס שני 'מגיד'], והשלישית, שהיא 'מים אחרונים' מטהרת ומזככת את הכלי החיצון.

ועתה אחר שתי הכוסות ושתי רחיצות, אפשר לבוא ולהשפיע ללא חשש גם את מוחין דאבא הרגישים והיקרים שתמיד מגיעים רק בתוך מעטה לבוש מוחין דאמא הגלויים, וזהו מעשה המצות: אנו אוחזים בידינו את המצה הראשונה [העליונה, שעליה מברכים המוציא] שהיא מיצגת את מוח החכמה בכל רמות גידולו מקטנות ראשונה עד גדלות שניה, ומצה השניה [האמצעית, שעליה מברכים על אכילת מצה] מיצגת את מוח הבינה בכל רמות גידולו, ומצה השלישית [התחתונה, שאותה הוספנו לצורך 'לחם משנה', ובה נקיים כורך] מיצגת את מוח הדעת הכולל בו חסדים וגבורות, והפלא הגדול שתוך פרק זמן קצר [מוציא מצה מרור כורך] נכנסים כל מוחי אבא בשלמותם בכל הרמות והקווים, ובזה יתבארו כמה הלכות תמוהות שהורו לנו רבותינו הראשונים והאחרונים:

א. בסימן תע"ה סעיף א' הורה השו"ע: יש לאכול כזית גם מהמצה העליונה [שבירך עליה המוציא] וגם כזית מהמצה האמצעית [הפרוסה, שבירך עליה אכילת

מצה] וכבר תמה בביה״ל (ד״ה כזית) מדוע לא יהיה די בכזית אחד משתי המצות.

ב. בסימן תע״ה כתב המשנ״ב בס״ק ט״ז: שיש לאכול ׳בכורך׳ כזית מצה, ותימא למה לן ליקח כזית שהוא שיעור אכילה והא מיבעי לן רק למיעבד ׳זכר למקדש כהלל׳ ואף בפחות מכזית אית זכר.

ג. בסימן תע״ה סעיף א׳ הורה השו״ע: ומשברך על אכילת מצה לא יסיח בדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו כדי שתעלה ברכת אכילת מצה גם לכריכה זו, ואף הכא יש להבין אי כל ענין מצה זו למיעבד זכר מדוע עלינו לכוין בברכה ולא ליצור הפסק בדיבור בין הברכה לכורך.

והתשובה לכל זה היא כיוון שכל מצה מסמלת מוח אחר וממילא יש לכל אחת חשיבות בפני עצמה.

אלא מאי, שבתוך התהליך של כניסת מוחין דאבא יש יוצא דופן אחד והוא האפיקומן, שאם נבחין בענינו נראה כי בעצם הינו חלק מן המצה האמצעית [שכללה בתוכה שתי אותיות, דלת ואו והאפיקומן הוא הואו] ועוד טרם שנטלנו בידינו את המצות לברך עליהם, כבר נחצה האפיקומן והוסתר מעיני כל עד שנקרא שמו ׳צפון׳, ובזמן הברכה על כל המצות וכן באכילתם לא שותף עמם האפיקומן אך בתום הסעודה יוצא האפיקומן ממחבואו ומתגלה במלוא הדרו, ויש להבין ולפענח מיהו אותו חלק מהמצות שעליו נאמר ׳ותצפנו׳ [ב]אך ברור לכל בר דעת מתוך ריבוי השמירות וההגנות שנקטנו לשמרו מאחיזת החיצונים שהינו החלק היקר ביותר מתוך מערכת כלל המוחין היקרים שנקראים ׳מוחין דאבא׳ ועל האפיקומן יש לשמור ביותר, ולכן עוד טרם שפנינו לעסוק בעניני המצות הפתענו את מבקשי רעתנו ונטלנוהו למסתור [והוא כמנהג על שכמנו בין תרין כתפין, מקום הדעת] ואחר שנכנסו כל שאר מוחי אבא אנו מוציאים וחושפים את האפיקומן, מכיוון שאחר גמר כניסת המוחין אין חשש יותר לאחיזת החיצונים באפיקומן.

פירוש המילה ׳אפיקומן׳

ויש לבאר ע״פ הגמרא בפסחים קיט: ״מאי אפיקומן אמר רב שלא יעקרו מחבורה לחבורה, ושמואל אמר כגון אורדילאי לי וגוזלייא לאבא, ורב חנינא בר שילא ורבי יוחנן: כגון תמרים קליות ואגוזים״ הרי שנחלקו האמוראים בביאור מלת אפיקומן [שהיא ׳הלחמה׳ של שתי מילים יחדיו] רב ביאר שאין למיעבד אפיקומן אחר אכילת הפסח וביאור אפיקומן לשיטתו כתב הרשב״ם שהוא מלשון ׳אפיקו מנייכו׳ והיינו הוציאו כליכם מכאן ונלך לאכול את פסח אצל חברינו במקום אחר, אך לשמואל פירושו מלשון ׳אפיקו מן׳ היינו הוציאו ׳משהו׳

ב. ונרמז ותצפן ו׳, והוא האפיקומן שהרי המצה האמצעית בנויה משתי אותיות ד׳ ו׳ וביחץ אנו מפרידים את האפיקומן שהוא הו׳ ומצפינים אותו.

לקינוח סעודה ולדבריו אין לאכול כלום אחר הפסח שלא להפיג טעם הפסח מפיו.

אל תביא 'אפיקומן', המצה עצמה היא 'אפיקומן'

ובין להאי פירושא ובין להאי, אין להפטיר אחר המצה 'אפיקומן' אלא המצה עצמה תהיה האפיקומן, ואליבא דרב יהיה פירושה 'הוציאו כלים' ובא ללמדנו שלא תוציא 'כלים' אחר אכילת המצה אלא המצה הנאכלת היא עצמה תהיה הוצאת הכלי ותגרום לנו להיות כלים ראויים לקבלת השפע הגדול שנשפע עלינו בשאר המצות והכוסות, אך לדברי שמואל בא האפיקומן לסמל בחינה שונה, אל תביא 'אפיקו מן' אל תוציא דברים שונים אחר אכילת מצת האפיקומן אלא המצה עצמה תהיה אותו 'משהו' שיש להוציאו, והיינו אכילת האפיקומן מסמלת את פעולות האדם אחרי ליל הסדר את מה שלקח איתו ואת המסקנות שיש לקבל ועל פיהם יהיו מושפעים המשך חייו בעקבות 'ליל הסדר'.

סוד קרבן הפסח

אך עדיין יש לנו להבין מהו הקשר בין ענין האפיקומן שהוא החלק הנכבד ביותר שבכל שפעי הפסח לאכילת הפסח שהרי בזמן בית המקדש היה נאכל יחד עם הפסח ואף בימינו נאכלים ממנו שני כזיתות אחד זכר לפסח ואחד כנגד המצה (ט"ז סי' תע"ז ס"ק א' ומקורו מדברי מהרי"ל שהצריך שיעור ביצה דהיינו שני זיתים, ועי' ב"ח ס"ק ה') ותחילה יש להבין מה מייצג קרבן הפסח, שלא מצאתי בדברי הרב האר"י מה סודו, אך בספר פרי עץ חיים (נדפס לאחרונה מכי"ק סימן ת"פ) הובאה דרשת שבת הגדול של רבינו חיים ויטאל ששם נתבאר משמעות ועומק קרבן פסח ע"פ הזוה"ק, השה מסמל את שליטת המזלות ע"י המצרים בישראל ובראשם ראש המזלות 'טלה' שהוא מזלו של חודש ניסן וכידוע יש כח בחיצונים לאחוז ולשלוט בכחות הטבע, והרי הם מהפכים את הבריאה שנבראה לצורך ישראל, כנגד ה' ועמו. ולכן נצטוו לקחתו מבעשור ולקשרו במאסר כעבד ביד אדוניו בארבע קרנות המטה למשך ארבעה ימים, המיטה מסמלת את כסא הכבוד שבו מתגלית שליטת הקב"ה והמספר ארבע של ארבעת הרגלים וארבעת הימים מסמל את ארבע תקופות השנה, שמכחם שלטו האומות בישראל ארבע מאות שנה, והמטרה היא אך ורק להכניע את כוחות הטבע אל ממשלת הקדושה ולכן הוזהרנו באיסור חמור "ועצם לא תשברו בו" שבא לומר אין לשבור את עצמות 'מזל טלה' אלא רק להכניעו למרות הקב"ה, ולכן אחר שחיטתו שהוצא דמו ממנו יש לצלותו בדוקא ע"מ שהאש תשאב את שאריות תוקף דמו שבהם היו מתאחזים החיצונים[ג] וכל זה בפרסום וגילוי, וכמו שהדגיש הזהר שבסיר הטלה מכוסה אך בצלי הכל מגולה, ראשו על כרעיו וקרבו,

---

ג. 'טלה' גימטריא דם שעל ידו היו מתאחזים ולכן נוציא אף אנו נוציא את דמו.

ולפי ביאור זה נוסיף ונאמר שקרבן הפסח מסמל יותר מכל את החומריות והגופניות שהם מעשי ידי ה׳ אך בגלל פיתויי יצה״ר הרי הם נוטים מדרך הישר ולא עוד אלא שמחטיאים את האדם, ולכן אנו נוטלים את הפסח שבא לסמל את הגוף ונקראה פעולה זו ׳משיכה׳ משכו וקחו לכם׳ דהיינו אנו צריכים למשכו אל תוככי מחוזות הקדושה ולכן נדרשות פעולות ההכנעה, קנייה מבעשור, קשירה במשך ארבעה ימים, שחיטה וצליה[ד] ועכ״ז אסור לאכלו אלא בלילה, ואך ורק על השובע דהיינו אחר גמר כניסת המוחין אל תוך הקדושה באכילת המצות.

פסח נאכל על השובע

אך גם שובע בא לסמל את אחת מהאתגרים הגדולים שמתמודד עמם עובד ה׳, שהרי בספר משלי (ל׳ ז׳) כבר ביקש אגור בן יקה ״ראש ועושר אל תתן לי הטריפני לחם חקי פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה׳״ שהעושר עלול לדחות אדם מהקדושה וכן מצינו במשה רבינו שעל מנת להציל את ישראל דיבר קשות ותלה את נפילת עם ישראל דוקא בשפע שהשפיע עליהם הקב״ה, כדאמרינן בברכות (לב.) ״ואמר רבי אלעזר משה הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר (במדבר י״א ב׳) ויתפלל משה אל ה׳ אל תקרי אל ה׳ אלא על ה׳ שכן דבי רבי אליעזר בן יעקב קורין לאלפין עיינין ולעיינין אלפין, ושמונה אופנים מצאנו בדימויי השובע:

א. דבי רבי ינאי אמרי מהכא (דברים א׳ א׳) ודי זהב מאי ודי זהב אמרי דבי ר׳ ינאי כך אמר משה לפני הקב״ה רבונו של עולם בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל.

ב. אמרי דבי ר׳ ינאי אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר.

ג. אמר רבי אושעיא משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת אברים האכילה כרשינין והיתה מבעטת בו אמר לה מי גרם ליך שתהא מבעטת בי אלא כרשינין שהאכלתיך.

ד. אמר רבי חייא בר אבא אמר ר׳ יוחנן משל לאדם אחד שהיה לו בן הרחיצו וסכו והאכילו והשקהו ותלה לו כיס על צווארו והושיבו על פתח של זונות מה יעשה אותו הבן שלא יחטא.

ה. אמר רב אחא בריה דרב הונא אמר רב ששת היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי שנאמר (הושע י״ג ו׳) כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני.

ו. רב נחמן אמר מהכא (דברים ח׳ י״ד) ורם לבבך ושכחת את ה׳.

ז. ורבנן אמרי מהכא (דברים ל״א כ׳) ואכל ושבע ודשן ופנה.

ח. ואי בעית אימא מהכא (דברים ל״ב ט״ו) וישמן ישרון ויבעט״.

ד. ובזה שצולים בגילוי גמור יש לרמז שאדם לא יסתיר את נגעיו לפני ה׳ ״מכסה פשעיו לא יצליח, ומודה ועוזב ירוחם״.

אבל עתה בליל הסדר באה אכילת הפסח על השובע בדוקא כדי לומר שבזכות חסד ה׳ עלינו ואחר ההכנות הרוחניות שעשינו אין אנו מתייראים מפני היצר וחילותיו, ונאסוף מכאן כוחות התמודדות לכל השנה בעזה״י ואדם יכול לעבוד את ה׳ דוקא בתוך ומתוך הגוף וחשקיו.

פסח ואפיקומן

ואז פלא פלאים, ניטול ביד אחת את הפסח שסימל עד עתה את החלק הבעייתי ביותר בחיינו שהוא הגוף ותשוקותיו, וביד שניה את האפיקומן שמייצג את חלקי הקדושה העצומים ביותר [וכהיום שאין לנו פסח ניטול שני כזיתות אחד כנגד הפסח ואחד כנגד המצה] ונאכל את שני ההפכים בכריכה אחת, וזה מצב של ימות המשיח שאין פחד מיצה״ר וכדי להגיע למצב כזה נדרשת ממנו פעולה משולבת האחת שיעבוד הגוף וכוחותיו לעבודתו יתברך, ובד בבד להשפיע שפעים עצומים ונפלאים וא״כ אדם בליל פסח יכול להשיג ולהתקדש ברמות שלעולם לא יוכל להגיע במציאות רגילה, והתוצאה תהיה ׳פה סח׳ ויש להבחין כי ׳פה׳ הוא אבר בגוף שיכול ח״ו לדבר דבורים רעים כפרעה אותיות ׳פה רע׳ אך אחר ההכנעה לקדושה דוקא אותו פה יהיה כלי מחזיק ברכה ויהיה ׳פה סח׳ שהרי כח הדיבורים הטובים נובע דוקא מריבוי שפעת המוחין ויהיה ׳סח׳ שעולה גימטריא ׳חיים׳ והרי נתקדש הפה והפך להיות מקור מים חיים, ולכן מובן הדבר שאין לבטל טעם האפיקומן מפיו כדי שיוכל לספר כל הלילה ביציאת מצרים מכח האכילה ההיא.

מצורע, 'שאר' או 'אושר', 'מצה' או מצוה'

ובזה נדרש לדימוי למצורע שהשתמש בפיו לדברי בלע ולכן הזקיקתהו התורה לטהרה ומצאנו קשר בין טהרת המצורע לעשיית הפסח (עץ הדעת טוב סי׳ תפ״ח) שהרי לטהר את המצורע משתמשים באגודת אזוב, וטבילתו בדם הציפור השחוטה, ומכניס את בהונותיו לתוך חלל שער המזרח במשקוף ובמזוזות ובפסח נצטוינו לטבול אגודת אזוב בדמו ולתת על המשקוף ושתי המזוזות, ויש למצוא רמז ליסוד זה בדברי הזוהר שביאר מלת מצה מלשון ׳מצותא׳ כעין מצה ומריבה, שהמצה ענינה התנגדות ליצה״ר והמצה מול היצה״ר כשני חשיפי עיזים מערכה לקראת מערכה אלא שפירש האר״י מלת מצה שעולה מספר קל״ה והיא גימטריא ע״ב [שמייצג את מצת החכמה] וס״ג [שמייצג את מצת הבינה] וא״כ נמצינו למידים שכאשר יש בידינו רק שתי מצות חכמה ובינה מתחוללת התכתשות בין כוחות הקדושה ליצה״ר, וכל זאת בגלל שחסר לנו את מציאות הדעת [שהוא אות הואו] ולכן ׳שאר׳ חסר ואו מבטא קושי ומרירות ׳ראש ולענה׳ וכן ׳מצה׳ חסר ואו מבטאת מלחמה ׳מצה ומריבה׳ אך כאשר מגיע האפיקומן שצורתו ו׳ ואז באורח פלא המילה ׳שאר׳ תהפך ׳אשרו חמוץ׳ שהוא מלשון חיזוק ותיקון, ומילת ׳מצה׳ תהפך

'מצוה' שאין לך דבר בעולם המיצג את שילוב הגוף עם חלקי הנשמה כדוגמת המצוה, שעושה שלום בין הגוף לנשמה.

סוד 'שבע הברכות', אורות מקיפין

ואפשר עוד להבין על פי יסוד זה את האיסור החמור שלמדנו מדברי הירושלמי של אכילת המצה ביום ארבעה עשר ודימהו הירושלמי לבועל ארוסתו בבית חמיו, וביאר הלבוש [על פי הכל בו ומהרי"ו] שבליל הסדר אנו מברכים 'שבע ברכות' ואז אוכלים את המצה כדוגמת החתן שרשאי ומצוה להתייחד עם כלתו אחר שבע הברכות, ועין בחק יעקב סימן תע"א ס"ק ו' שקיבץ את כל שיטות הראשונים כעמיר גורנה שהרי יש לנו יותר משבע ברכות והם:

א, ברכת היין של כוס ראשון. ב. ברכת הקידוש. ב. ברכת שהחיינו. ג. ברכה על נטילה ראשונה [יש סוברים] ד. ברכת בורא פרי האדמה על הכרפס. ה. ברכה על ההלל [יש סוברים]. ו. ברכה אחרונה על חצי ההלל, אשר גאלנו. ז. ברכת היין על כוס שני [יש סוברים]. ח. ברכת על נטילת ידיים על המצה. ט. ברכת המוציא לחם מן הארץ. י. ברכת על אכילת מצה.

וחישב שם החק יעקב בשיטות הראשונים איזו ברכה חשבינן ואיזה לא אך בסוף דבריו הסיק שם שאין צורך לכל זה דאף שיש יותר לא חיישינן בהכי אלא שלא יפחות משבע, דבכלל מאתים מנה, ועתה נבאר את ענין הדימוי לייחוד חתן וכלה באכילת המצה והוא חוזר על האפיקומן שבו מתיחדים שני ההפכים ולכן איסור חמור לאכול מצה טרם השפעת כל שבע הברכות שענינם הבאת המקיפין שילוו את החתן והכלה מכאן ואילך, והם דוחין ומגינים מן החיצונים ולכן אף הכא בליל הסדר יש לבאר כי כלל המעשים של שתית הכוסות והכרפס הם נותנים את חלקי המוחין עצמן אבל הברכות הם הם סוד המקיפין.

ניסים התלויים בליל הסדר, סוד האפיקומן

ובמדרש (הובא בילקוט שמעוני אסתר רמז תתרנ"ח) מצאנו שדורש ומפרט ששה ניסים שקרו בליל פסח:

א. **מכת בכורות:** "**ויהי בחצי הלילה** ויהוה הכה כל בכור בארץ מצרים מבכר פרעה היושב על כסאו עד בכור השבי אשר בבית הבור וכל בכור בהמה"

ב. **מפלת מדין בידי גדעון,** "**ויהי בלילה ההוא** ויאמר אליו יהוה קום רד במחנה כי נתתיו בידך" (שופטים ז' ט').

ג. **מפלת סנחריב בימי חזקיהו:** ומתאר המדרש שהיה רבשקה שר צבאו מציץ מן החומה ושמע שהיו קורין את ההלל ואמר לסנחריב, חזור לאחוריך כי היום יעשה להם ה' ניסים אך סנחריב רק נופף בידו בזלזול כמו שנאמר "ינופף ידו הר בת ציון" והסוף ידוע "**ויהי בלילה ההוא** ויצא מלאך יהוה ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים".

ד. **מפלת המן בידי מרדכי ואסתר:** "**בלילה ההוא** נדדה שנת המלך ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי הימים ויהיו נקראים לפני המלך" (אסתר ו׳ א׳).

ה. **מפלת סיסרא ביד דבורה וברק:** שנאמר בשירת דבורה "מן שמים נלחמו **הכוכבים ממסילותם** נלחמו עם סיסרא" הרי שנפל בלילה בשעת שליטת הכוכבים.

ו. **בחירת אברהם ע"י הקב"ה בברית בין הבתרים:** "ויוצא אתו החוצה ויאמר הבט נא השמימה **וספור הכוכבים** אם תוכל לספור אתם ויאמר לו כה יהיה זרעך" הרי שהיה בשעת ממשלת הלילה.

חידוש גדול, הניסים הם תוצאת ליל הסדר

ובשלמא בכל המקרים לא מצאנו עוד תיאור זמן אחר שקרו בו הניסים אך במעשה גדעון מצינו במדרש אחר (ילקוט שמעוני שופטים ס"ב) במפגש הראשון של גדעון עם המלאך שבו ציוהו על שליחותו נאמר "וירא אליו מלאך יהוה ויאמר אליו ה׳ עמך גבור החיל, ויאמר אליו גדעון בי אדני ויש ה׳ עמנו ולמה מצאתנו כל זאת ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממצרים העלנו יהוה ועתה נטשנו ה׳ ויתננו בכף מדין, ויפן אליו ה׳ ויאמר לך בכחך זה והושעת את ישראל מכף מדין הלא שלחתיך" ואמר ר׳ יהודה בר שלום ליל פסח היה אותו הלילה שאמר לו, ואיה כל נפלאותיו היכן הם הפלאים שעשה האלקים לאבותינו בלילה הזה והכה בכוריהם של מצרים והוציא משם ישראל שמחים, וכיוון שלימד סנגוריא על ישראל אמר הקב"ה דין הוא שאגלה בכבודי עליו שנאמר "ויפן אליו ה׳ ויאמר לך בכחך זה והושעת את ישראל מכף מדין הלא שלחתיך" אמר לו הקב"ה יש בך כח ללמד סנגוריא על ישראל, בזכותך הם נגאלים שנאמר "והושעת את ישראל" הרי שציוי גדעון והכנתו להושיע את ישראל היה אחר ליל פסח, ואם כן ברור שעבר זמן מאז שנצטוה ומרד בע"ז של אביו ולכן קרו ליה ירובעל, וכן הכנת ישראל למלחמה על המדינים ובירורם בירור אחר בירור, כל זה לוקח זמן וא"כ ברור ששעת הקרב עצמה על מדין היתה לפחות כמה וכמה ימים לאחר ליל פסח ומדוע נאמר שנצחון גדעון 'בקרב השופרות' היה בליל פסח, אלא יש לבאר את עומק דברי חז"ל ע"פ יסוד דברי האר"י (ספירת העומר דרוש י"ב) שאת הזכות לקריעת ים סוף קיבלו ישראל דוקא בליל פסח והנס העצום הינו רק תוצאה של הפעולות הנסתרות בליל הסדר, ולכן נאמר אף בתשועת ישראל בימי גדעון, באותו ליל הסדר שבו ישב גדעון עם משפחתו ושתה ארבע כוסות ושלש מצות וכרך אפיקומן בפסח ולאחריו נתלבשה בו רוח גבורה וכוח לספר ביציאת מצרים, הוא היה הזמן שהפנים גדעון את יכולת ה׳ המוחלטת להושיע את ישראל בלא תנאי ובכל מצב, ולכן במפגש עם המלאך תמה גדעון ואיה כל נפלאותיו, וזוהי תמיהה הבאה מתוך כוח ביטחון חזק ביכולת ה׳ ובהבנת עוצמת אהבת ה׳ לישראל, וממילא הנס הוא כבר תוצאה ולכן נבאר יותר לעומק את מושג האפיקומן, שאחר שהטבענו

בליבנו את מסרי סיפור יציאת מצרים ואת יכולת ה׳ המוחלטת לשנות סדרי עולם כרצונו, ממילא זה ׳אפיקו מן׳ דהיינו ׳הוציאו משהו׳ מליל הסדר וזה מושגי הניסים של מהלך התקופה שאחר ליל הסדר, וזה בעקבות ׳אפיקו מנייכו׳ שפירושו ׳הזמינו והכינו כלים׳ לקבל בהם את השפע.

ועל פי האמור נבאר שכל הניסים הגדולים שהזכרנו ואף הרגע הגדול של בחירת אברהם בברית בין הבתרים היה תוצאה מתהליך עמוק שהחל בליל הסדר, והוא אפיקומן שמלווה אותנו למהלך השנה ביום שאחרי ליל הסדר, וכל ענין ליל הסדר מטרתו ליצור בתוכנו את האפיקומן.

׳אפיקו מן׳ בדיבור ומעשה

וזהו משמעות סיפור יציאת מצרים שפסק השו״ע בסימן תפ״א ס״ב ״חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ובנפלאות שעשה הקב״ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה״ וזהו בעצם מעשה האפיקומן שאחר שהפנים בתוכו את מעשה ה׳ יש בו כוח לספר[ה], ואף בקריעת ים סוף שהיא תוצאת ליל פסח מצאנו ראינו דבר חידוש שאחר ריבוי שפע ביטחון ישראל קרה פעם ראשונה שאדם שר שירה להקב״ה ׳אז ישיר משה ובני ישראל׳ וזה ׳אפיקו מן׳ שמכוח החדרת מושגי הנס יש לאדם כח לפתוח פיו ולהיות אפיקומן ׳להוציא משהו׳ והיא ההשתוקקות של האדם אל ה׳ הנקראת בלשון המקובלים ׳העלאת מ״ן׳ [מ״ן ראשי תיבות מיין נוקבין].

ולא רק בדיבור אנו מוכיחים את תוקף אמונתינו בנס אלא אנו מראים זאת בלילה זה בחמש פעולות שאנו פועלים לפרסם לעיני כל את תוקף ה׳ ואין עוד מלבדו:

א. וכבר בגמרא (פסחים קט:) נאמר: ״ולא יפחתו לו מארבעה כוסות, היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ולא יעשה צרכיו תרי אמר רב נחמן אמר קרא ליל שמורים ליל המשומר ובא מן המזיקין״ הרי שאף שיש לחוש בכל השנה לזוגות מחשש פגיעת המזיקים, הכא תקינו חכמים ארבע כוסות שהם מספר זוגי לסמל שאין בנו פחד כלל.

ב. פסק השו״ע בסימן תפ״ז ס״א שבפסח שחל להיות בשבת אין אומר הש״צ בתפילה ברכת מעין שבע, והטעם כתב הטור בשם ספר המנהיג בשם רבינו ניסים שברכה זו נתקנה בשביל שלא יזיקו המזיקים למאחרים, אבל הלילה ליל שימורים הוא ואין בו פחד.

ג. כתב הרמ״א בסימן ת״פ ״יש אומרים שיש לומר שפוך חמתך ולפתוח הפתח כדי לזכור שהוא ליל שימורים ובזכות אמונה זו יבוא משיח וישפוך חמתו על העכו״ם וכן נוהגין״.

ה. ובזוהר נאמר דעת גניז בפומא דמלכא, והיינו ריבוי השפע של הדעת שמייצג האפיקומן שצורתו ו׳ כעין לשון, הוא גורם לפתיחת הפה לספר ולהודות ולהלל שהרי מי שאין בו דעת היאך יכיר בניסו ואיך יודה.

ד. ובסימן תפ״א ס״ב כתב הרמ״א ונוהגים שלא לקרוא על מיטתו רק פרשת שמע ולא שאר דברים שקורין בשאר לילות כדי להגן, כי ליל שימורים הוא מן המזיקין.

ה. ונהגו למלא כוס נוסף ולהניחו על השולחן וקורין אותו ׳כוס של אליהו׳ (משנ״ב סי׳ ת״פ ס״ק י׳) לרמז שאנו מאמינים שכשם שגאלנו ה׳ יתברך ממצרים הוא יגאלנו עוד וישלח לנו את אליהו הנביא לבשרנו.

ויה״ר שנזכה להוציא ולהעלות ׳מן׳ ״אפיקו - מן״ ויהיה פינו מלא שירה ״פה - סח - חיים״.

הבלעת דמים

'נחית לעומקא'
'עת לעשות', מצוה לשנות
'דע את רוח התקופה'
'הכנת כלים'
'אבות דרבי נתן'
אהבת תורה, וחכמת ארץ ישראל
'קול ובשמים'
מרישא לסיפא ומסיפא לרישא
לשייר מקום
'ובתורתו יהגה'

• • •

בשער הכוונות דרושי ספירת העומר ביאר רבינו האר״י שבזמן ספירת העומר מתרחשת פעילות מיוחדת בכל רבדי העולם והיא נקראת 'הבלעת דמים'[א].

ומצינו דוגמא הלכתית למושג זה מהגמרא בשבת קלד. שהורה אביי להמתין ולא למול תינוק שמראהו אדום או ירוק, והביא ראיה ״תניא א״ר נתן פעם אחת הלכתי לכרכי הים ובאת אשה לפני שמלה בנה ראשון ומת שני ומת שלישי הביאתו לפני ראיתיו שהוא אדום אמרתי לה **המתיני לו עד שיבלע בו דמו** המתינה לו עד שנבלע בו דמו ומלה אותו וחיה והיו קורין אותו נתן הבבלי על שמי, שוב פעם אחת הלכתי למדינת קפוטקיא ובאת אשה אחת לפני שמלה

א. 'דם' בקבלה מייצג את 'לבושי' החסדים והוא לבוש דק המקיף את החסדים ומתראה כשם אהיה בריבועו כזה א אה אהי אהיה, ולכן בכוונת הברכה במילת ה' מצינו שנכוין שם הויה שהוא החסד וריבוע אהיה המקיף אותו ושניהם ביחד נכנסים לתוך גופא דז״א שכעת מתראה כשם הויה דמ״ה ללא אות א של 'ואו' כזה: יוד הא ו_ו הא, ושם מתבצעת ההבלעה שבה ריבוע אהיה יהפוך להיות אהיה פשוט.

בנה ראשון ומת שני ומת שלישי הביאתו לפני ראיתיו שהוא ירוק הצצתי בו ולא ראיתי בו דם ברית אמרתי לה המתיני לו עד שיפול בו דמו והמתינה לו ומלה אותו וחיה והיו קורין שמו נתן הבבלי על שמי", הרי אנו רואים מכאן שישנם שני מצבים בעייתים בבריאות התינוק, **הראשון**: שגופו עדיין לא ייצר מספיק דם, **והשני**: שאף שיש בו כמות דם מספיקה, חסרה תכונת הבלעת הדם באיברים, ואותה הברייתא הובאה בהקשר להלכה שונה לגמרי במסכת חולין (מז:) לגבי בדיקת ריאה שהורה רבא שריאה שצבעה אדום או ירוק כשירה שהרי עתידה להבריא.

בדרושי הפסח למדנו שעם ישראל היו במצב של כעין 'מות' רוחני בגלל חסרון הדם שלא היה יכול להתפשט באיברים מחמת חשש יניקת המצרים והיו כעין אותו תינוק ירוק שלא נפל בו דמו, ולכן הוצרך המאציל לגאלם בדרך ניסית ומופלאת ביותר, והיא לתת בהם את שפע החיים הזורם ע"י הדם ברגע אחד ובשטף עצום, וזה מאי דעבדינן בליל הסדר, אלא שעתה בימי הספירה מטרתנו היא לגרום 'הבלעה' לאותו דם שניתן בליל הסדר.

ונצעד בעקבות הרופא הגדול רבי נתן הבבלי[ב], שהיה חבירו של רבי מאיר וננסה להבין מהי משמעות ההבלעה וכיצד נזכה לקיימה.

'נחית לעומקא'

המשמעות הפשוטה של 'הבלעה' היא קודם להכיר כל פרט ופרט לעומקו, וממילא יש בידינו יכולת להתאים כל הנהגה אל המקרה המתאים לו, אצל התנא רבי נתן מצינו שהוכתר בתואר 'דיינא ונחית לעומקא דדינא' (ב"מ קי"ז: ב"ק נ"ג.), וממילא הרוצה שייבלעו דברי תורה וחכמה בליבו, ימי העומר מסוגלים לירידה לדקויות ועומקים שמהם נבלעת התורה בדמנו [ומצינו במעשה שהוצא רבי נתן מחוץ לכתלי בית המדרש (הוריות יג:) שטען רבי יוסי 'תורה מבחוץ ואנו בפנים' הרי שחשו לומדי בית המדרש שבלא רבי נתן אין התורה נבלעת בהם אלא סובבת חוצה להם].

'עת לעשות', מצוה לשנות

ומצינו לרבי נתן שחתם את מסכת ברכות בדרשה "הפרו תורתך משום עת לעשות לה'" וביאור דבריו שיש כח ביד חכמים לעקור מצוה מן התורה על מנת לקיים את דברי התורה, ומכאן נלמד יסוד גדול שיש מצבים שבהם יש להמנע מלפעול פעולות מסוימות כיוון שיש לחשוש לקלקול ודוגמא לדבר מימרא נוספת של רבי נתן במסכת יבמות (סה:) "ואמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע רבי אבא אומר חובה שנאמר אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם

ב. ויש להעיר שהמילה 'בבלי' עולה בגימ' דם.

ויאהבך, וא״ר אילעא משום רבי אלעזר בר׳ שמעון מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום שנאמר אביך צוה וגו׳ כה תאמרו ליוסף אנא שא נא וגו׳ **רבי נתן אומר מצוה שנאמר ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני״** והרי לפנינו שני מצבים שבהם אדם נקלע למצב שלכאורה עליו החיוב לדבר ולהוכיח וקבעו חכמים שמצוה עליו לשתוק ולהמנע, וכן לכאורה עליו לומר אמת והורו לו חכמים שעתה המצוה היא דוקא לשנות כיוון שאם יאמר אמת יווצר קלקול ולכן לימדנו רבי נתן שיש מצבים שבהם ׳הפרת׳ התורה היא הבלעת השלום וקיומו, ובדבר זה נדרשת הפעלת כח שיקול הדעת שמשמעו דע - עת, לדעת מתי מקומו של כל משפט ומשפט, ורמזו רבי נתן הפרו תורתך עת לעשות לה׳, דע את העיתים ובחן היטב שפעולותיך לא יגרמו ח״ו היפך מרצון ה׳.

׳דע את רוח התקופה׳

ועוד מצינו לרבי נתן שאחז ביסוד זה, בגמרא ברכות (יב.) שאף שבמקדש נהגו לקרות בכל יום עשרת הדברות ביחד עם קריאת שמע, ובשאר המקומות שחוץ למקדש רצו לאמץ מנהג נאה זה אך לימדנו רבי נתן ״תניא ר׳ נתן אומר בגבולין בקשו לקרות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין״ וכיון שהיה חשש מפני רוחות רעות של כפירת המינין, ביטלו נוהג זה מחוץ למקדש.

׳הכנת כלים׳

ומצינו לרבי נתן במשנה בשקלים (פ״ב מ״ה) שפסק ״מותר המת בונין לו נפש על קברו״ והיא גופא ענין הבלעת הנפש בגוף כמ״ש רבינו האר״י בפרשת ויחי בענין שבעת מקיפי הנפש החונים על הקבר ושומרים על הגוף שלא יאבד, ושם הורה האר״י לבנות את המצבה דוקא ביום השביעי ולא קודם לכן, ואם כן נקיש לענייננו שהרוצה שיבלעו בו שפעי הקדושה הרי הוא צריך לבנות כלים ראויים לכך.

׳אבות דרבי נתן׳

והכלים לקיום הקדושה יהיו הכנת עבודת האדם בתיקון הנהגותיו ולזה מצינו במנהג ישראל לקרות מסכת אבות בשבתות ספירת העומר, ומצינו שהוזכר רבי נתן במשנה שסידר תלמידו רבי יהודה הנשיא רק שתי פעמים[ג] [בסוף מסכת ברכות ובפרק ב׳ ממסכת שקלים] לעומת חבירו רבי מאיר שהוזכר שלש מאות עשרים ושמונה פעמים, מלבד הידוע שכל סתם משנה ר׳ מאיר היא, אך זכה רבי נתן להנחיל לנו את הרחבת מסכת אבות המחברת כשרשרת ממשה קיבל תורה מסיני ועד אלינו דרך כל חכמי הדורות, וקרויה על שמו ׳אבות דרבי נתן׳ וכל עסק המסכת הזו היא תיקון מדות האדם, והבלעת דרכי התורה בליבו.

ג. אך בתואר ״יש אומרים׳ שמיוחס לרבי נתן (ע״פ הוריות י״ג:) מצאנו שהוזכר שמונה פעמים.

אהבת תורה, וחכמת ארץ ישראל

ושם בפרק כ״ח ״רבי נתן אומר: אין לך אהבה כאהבה של תורה, ואין לך חכמה כחכמה של ארץ ישראל״ ובא ללמדנו שאף שיש רגשי אהבה בעולם אינו מתקיים אא״כ מופנית האהבה לתורה דוקא ששם ישנה הבלעה בין אהבת האוהב לתורה הנאהבת, וכמים הפנים לפנים תורתו משיבה לו אהבה, וכן יש לבאר שאף שיש מושג חכמה בעולם אין החכמה מתקיימת כי אם בארץ ישראל ששם נבלעת חכמתו בלבו.

'קול ובשמים'

וכל יום אנו זוכים בתפילתנו שחרית ומנחה להזכיר את מימרתו ״תניא רבי נתן אומר כשהוא שוחק אומר הדק היטב היטב הדק, מפני שהקול יפה לבשמים״ הרי שקולו של האדם הנבלע בבשמים משביחם והיא גופא 'הבלעה' שהרי בקטורת זו מובלע קולו של האדם והוי יותר לריח ניחוח שכביכול האדם 'מעורב' בקטורת הנקטרת.

מרישא לסיפא ומסיפא לרישא

ועוד מצינו רמז נאה במילותיו של השוחק שאומר הדק היטב היטב הדק מרישא לסיפא ומסיפא לרישא ללמדנו יסוד בהבלעה, הרוצה שייבלעו דברי תורה בליבו ידקדק היטב מרישא לסיפא ואחר ישוב מסיפא לרישא.

לשייר מקום

ובגמרא גיטין (ע.) מצינו שהדריך אליהו את רבי נתן בעניני דרך ארץ ״אכול שליש, ושתה שליש והנח שליש, לכשתכעוס תעמוד על מילואך, וביאר רש״י אבל אם תמלא מעיך אכילה ושתיה לכשתכעוס תבקע, וזה ג״כ שייך לסוגיית ההבלעה שהרי אם אין אדם מחשב דרכיו ורואה את הנולד עלול להנזק דוקא מאכילתו ששבע ממנה ולא רק שלא תבלע אכילתו בבטנו אלא כריסו תבקע, אך אם משייר מקום לאירועים חריגים כגון כעס, הרי לא יבא לו נזק מהבלעת מאכלו בקרבו.

'ובתורתו יהגה'

אפשר לדמות ענין ההבלעה לדרשת חכמים במסכת ע״ז (יט.) ״ואמר רבא בתחילה נקראת על שמו של הקב״ה ולבסוף נקראת על שמו שנאמר בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה״ ובא רבא ללמדנו שבתחילה למד אדם תורה ואינה נבלעת בו ונחשבת בעיניו כדבר שאינו חלק ממנו, אך אחר שנבלעים ד״ת בדמו הרי עליה יאמר הת״ח הזוכה ״זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי״, ועל פי יסוד זה נוסיף לבאר את המשך דברי רבא שם ״ואמר רבא לעולם ילמד אדם תורה ואח״כ יהגה שנאמר בתורת ה' והדר ובתורתו יהגה״ שבתחילה עד שלא נבלעו ד״ת בלבו היה אותו אדם 'לומד' תורה אך אחר ההבלעה הרי הוא 'הוגה' בתורה, ונחית לעומקא דדינא.

'ספירת העומר', 'הספיקות המשתלבים'

להלכה, האם נספור ימים או שבועות או את שניהם
כיצד סופרים את הימים והשבועות
'ספירת יום שאחרי'
סוגיית 'תמימות', ארבעה ביאורים
פירוט שיטת בה"ג והעומדים בשיטתו
יחס שאר הראשונים לדעת בה"ג
סוגית הספיקות בספירת העומר
ספיקות המשתלבים -ספק ספיקא
שכח לספור בלילה וספר ביום, 'ממה נפשך'
האם אומרים ספק ספיקא בברכות
אכל בריה, וספק אכל כזית
ספק אם שתה כדי רביעית
חילוק בין ספק בברכה לספק במצוה
ספק אי מצוה דרבנן בעיא כונה, וספק יום שעבר
חידוש, ספק ספיקא רק כאשר בה"ג צד בספק
חמשה סוגי ספק ספיקא
האם הופקעתי לגמרי
האם יצאתי יד"ח הלילה
האם איבדתי את ספירת הלילה
הפסיד ספירתו וגורם לעצמו חיוב חדש
אונן שהופקע, ורוצה להמשיך לספור

• • •

בפרשת אמור (ויקרא כ"ג ט"ו) **נאמר** "וספרתם לכם ממחרת השבת **מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה", ומכאן נלמד**

את חיוב ספירת שבועות, והשלימה התורה ציווי זה בפרשת ראה (דברים פ׳ ט״ז פס׳ ט׳) שכתבה ״שבעה שבועות תספור לך, מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה שבועות״, ובפסוק שאחריו נאמר ״עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום״, ומכאן למדנו חיוב ספירת הימים, ובגמ׳ מנחות (סו, א) סיכם זאת אביי באמרו ׳מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי׳.

אך הגמרא מביאה שתי הנהגות אמוראים בענין ספירת העומר: **הראשונה**: רבנן דבי רב אשי, שמנו יומי ושבועי ככתוב, **והשנית**: דעת אמימר, שמנה יומי ולא מנה שבועי, וטעמו זכר למקדש הוא, ופירש רש״י, שסובר אמימר דהאי מנינא דהשתא לאו חובה הוא, דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא, הלכך ביומי סגי.

להלכה, האם נספור ימים או שבועות או את שניהם

ומצאנו בזה ארבע שיטות בראשונים:

א. הרי״ף - בסו״פ ערבי פסחים השמיט את דברי רבנן דבי רב אשי ואמימר, והביא את דברי אביי. **והרמב״ם פסק** מפורשות שספירת העומר דאורייתא, והבין כי רבנן דבי רב אשי חולקים על אמימר לא רק בדרך הספירה, אלא בטעם הספירה, דאמימר ס״ל דהיא דאורייתא ולכן ס״ל שחובה למימני יומי ושבועי.

ב. הרז״ה - אך לעומת זאת פסק הרז״ה (בספרו המאור הקטן) **כי אנן פסקינן** כאמימרא, ולכן מעיקר הדין יש לספור האידנא רק ימים ואין צורך בספירת השבועות, ומה שרגילים לספור גם ימים וגם שבועות, הוא ממנהג נאה.

ג. ב״י ועוד ראשונים - אך ראשונים רבים ס״ל כי אכן צדקו דברי הרז״ה, וספירת העומר דרבנן, אך אנן סבורים כי נחלקו רבנן דבי רב אשי ביסוד תקנת חכמים לספור עומר בזה הזמן, **ולשיטתם** כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אך הסכימו עם אמימר בטעמו שספירת בזה״ז זכר למקדש היא, ומפני כך - אף שפסקינן בספירת העומר דרבנן בכל זה עלינו לספור ימים ושבועות, וכך הכריע הבית יוסף.

ד. רבינו ירוחם - ושיטה נוספת יש והיא דעת רבינו ירוחם שסובר כי מנין הימים בזה״ז הוא דאורייתא אך מנין השבועות הינו חובה רק בזמן שבית המקדש קיים, ולפ״ז נספור ימים בלבד ולא שבועות, ודומה דרך ספירתו לדרך ספירת הרז״ה, ששניהם סופרים רק ימים אך הרז״ה יספור ימים מכח חיוב דרבנן, ורבינו ירוחם יספור ימים מכח חיוב דאורייתא.

וכן דומה דרך ספירת הרמב״ם ודעימה [בשיטה א׳] לדרך ספירת הראשונים [שיטה ג׳], שכולם יספרו ימים ושבועות,

---

א. וכן נקטו כמה מגדולי האחרונים והם העולת שבת, ומג״א (סק״ד) וחק יעקב (סק״ח) והוב״ד במשנ״ב סק״ז.

אך הרמב"ם יספור מכח חיובא דאורייתא, והחולקים עליו יספרו מכח חיוב דרבנן.

סיכום:

הרמב"ם ודעימה - יש לספור ימים ושבועות, וחיובו מדאורייתא.

שיטת הרז"ה - יש לספור ימים בלבד וחיובו מדרבנן [כאמימר].

שיטת הרבה ראשונים - יש לספור ימים ושבועות וחיובו מדרבנן [כרבנן דבי רב אשי דסברי כאמימר בחיוב הספירה, וחולקים בדרך הספירה].

שיטת רבינו ירוחם - יש לספור ימים בלבד וחיובו מדאורייתא.

כיצד סופרים את הימים והשבועות

למעשה אנחנו פוסקים כדעות המחייבות ספירת ימים ושבועות, אך כאן נבוא לדיון חדש והוא 'כיצד סופרים ימים ושבועות' ומצינו בזה ארבע שיטות בראשונים:

א. הרמב"ם - בספר המצוות (עשה קס"א) הוכיח במישור כי אין לחלק בין ספירת הימים והשבועות, וקבע כי שתיהן מצוה אחת היא, וז"ל: והראיה הברורה על זה היותנו מונים השבועות גם כן בכל לילה באמרנו שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים. עכ"ל.

מפורש מדבריו שיש לספור בכל יום מימות הספירה גם ימים וגם שבועות, וביום תשיעי יש לספור היום תשעה ימים שהם שבוע אחד ושני ימים, וכן כתב הטור וכן פסק בשו"ע.

אך שתי שיטות נוספות הביא הטור בשם ראבי"ה:

ב. ראבי"ה בשם יש מי שאומר: 'מפחית בערך הימים' - מתחיל ומונה ימים עד שנתמלא שבוע ראשון, ואז יספור כך: היום שבעה ימים שהם שבוע אחד, ומיום שמיני ואילך אינו צריך להזכיר 'שהם שמונה ימים' אלא היום שבוע אחד ויום אחד, אך ביום ארבעה עשר לא יאמר רק 'היום שני שבועות' אלא היום ארבעה עשר יום שהם שני שבועות.

ג. ראבי"ה בשם י"א: 'מפחית בערך השבועות' - מונה ימים בכל ימי הספירה ואת השבועות אינו צריך להזכיר אלא במישלם שבועי, הוי אומר ביום שלושה עשר יאמר רק היום שלשה עשר לעומר, אך ביום ארבעה עשר יאמר היום ארבעה עשר ימים שהם שני שבועות.

ד. שיבולי הלקט - וראיתי כתוב בשיבולי הלקט וז"ל: כתב בעל היראים ז"ל שמעתי שהרב רבי אפרים זצ"ל למימני שבועי בלא יומא, ויומי דלא הגיעו לכלל שבועי לא צריך למימני אלא שבוע בלבד, ויום השלמת שבוע צריך למימני יומא ושבועי, דאי לא מני אז יומי חסרין להו נ' יום. עכ"ל.

ונראה ששיטתו כי ביום שמיני סופר רק היום שבוע אחד לעומר, וכן ביום התשיעי עד שמגיע ליום ארבעה עשר דאז סופר היום ארבעה עשר יום שהם שני שבועות, ונראה ששיטה זו היא היפך הגמור משיטת ראבי״ה השניה (לעיל באות ג) ששם כל השבוע לא הזכרנו כלל את מנין השבוע ובמישלם שבועי הוספנהו, ועתה לדעת היראים בשם רבי אפרים כל השבוע נזכיר רק שבוע ובמישלם שבועי נזכיר ונוסיף את ספירת הימים, ועוד חזון למועד להאריך בטעמיהם, **אך נראה** שלכ״ע המנהג הוא להזכיר גם ימים וגם שבועות בכל יום.

ולסיכום ארבע השיטות:

א. הרמב״ם טור והשו״ע בכל יום מזכירים גם מנין הימים הכללי וגם שבועות וימיהם.

ב. ראבי״ה בשם י״א מונים בכל השבוע מנין השבוע ויומו, ובמשלם שבועי מוסיפים ומזכירים את מנין הימים הכללי.

ג. ראבי״ה בשם י״א מונים בכל השבוע מנין הימים הכללי ובסוף שבוע מוספים ומזכירים את מנין השבועות [ולדרכו לא תיתכן ספירת שבוע ויומו].

ד. היראים בשם רבי אפרים מונים בכל השבוע את מנין השבוע בלבד ואין מזכירין את יומו הפרטי של השבוע כדוגמת שבוע אחד ושני ימים, ובתום שבוע מוסיפים ומזכירים את מנין הימים הכללי [ולדרכו לא תיתכן ספירת שבוע ויומו].

ויוצא - **שלפי כולם** אם בסיום שבוע החסיר את מניין הימים הכללי - לא יצא ידי חובת הספירה, וכן אם החסיר במשלם שבועי את מנין השבועות לדעת כולם לא יצא ידי חובת הספירה [חוץ מהרז״ה, בעל המאור, ורבינו ירוחם שפסקו כאמימר].

'ספירת יום שאחרי'

סוגיא נוספת שנחלקו בה הראשונים היא בדין 'שכח ולא ספר בלילה ונזכר ביום שאחרי' האם יספור בברכה.

כולם מודים שיש לכתחילה לספור בלילה כמו שכתוב בפרשת ראה "מהחל חרמש בקמה תחל לספור" וקצירת העומר זמנה בלילה, **אך נחלקו** רבותינו הראשונים אם לא ספר בלילה, האם בכל זאת יכול לתקן ולספור ביום.

ומצאנו בזה שלש שיטות:

בה״ג - סובר שמותר, וזאת ע״פ המשנה במנחות (עא.) "מצוותו לקצור בלילה, נקצר ביום כשר" וכן **פסק הרמב״ם** בין לגבי קצירת העומר ובין לגבי ספירת העומר.

התוספות - (מנחות סו. ד״ה זכר) **הביאו** את דעת ר״ת דס״ל כהמשנה במגילה, ובגמ' שם משמע שאין לקצור העומר ביום וממילא נפק״מ לגבי ספירת העומר שאין לסופרה ביום.

רא״ש ר״ן **מרדכי** - כתב הבית יוסף בזה״ל: ומפני כך העלה הרא״ש והר״ן והמרדכי שאם שכח ולא ספר בלילה יספור ביום בלא ברכה.

ולסיכום: אדם שלא ספר בלילה ונזכר ביום, **דעת הבה״ג** שיספור ביום בברכה, **דעת** ר״ת שלא יספור ביום, **הכרעת הראשונים רא״ש** ר״ן **מרדכי** שיספור ביום בלא ברכה, מיותר לציין כי הקדמת הספירה ליום שלפני פסולה לחלוטין.

סוגיית 'תמימות', ארבעה ביאורים

איתא בקרא ״שבע שבועות תמימות תהיינה״ פירוש המילה 'תמימות' היא: **שלימות, וד' משמעויות הלכתיות יש למילה זו:**

תמימות – לאפוקי יום

א. - הגמרא מסכת מנחות (סו.) הקשתה: ״יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת״ל שבע שבתות תמימות תהיינה, אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב״ פירוש - אם נקצור ונספור ביום - הרי שבע השבתות אינן תמימות וספורות בשלמותן, כיוון שהשמטתי את ספירת הלילה הראשון, ומזה נולד הדין שראוי לספור בלילה ולא ביום, כדי שלא אחסיר לילה שלם.

תמימות - לספור בתחילת הלילה

ב - התוספות (ד״ה זכר) - חידשו כי ראוי לספור מיד בתחילת הלילה כדי לקיים תמימות בשלימות ויש שהרחיבו חומרא זו שיש לספור לכתחילה ביום סמוך לחשיכה, כדי לקיים תמימות ולא להפסיד אפילו רגע מהלילה, וכתבו ע״ז תוספות 'ואין נראה'.

תמימות ביומי

ג - **דעת בה״ג**[ב] (הוב״ד בתוס' הנ״ל) - שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא 'תמימות', דהיינו סברת בה״ג היא - שכל הימים כחדא מצוה חשיבא מכח 'תמימות', ולכן אם השמיט יום אחד הרי איבד מנינו ולא יחזור לספור יותר, וכתבו על זה תוספות **'ותימה גדולה ולא יתכן'** ובהמשך השיעור נשוב ונאריך בדעת הבה״ג.

תמימות בשבוע

ד - הרי״ץ גיאת בשם רב האי גאון - (בתירוץ הראשון - הוב״ד בביה״ל ד״ה סופר) כתב שיסוד 'תמימות' נאמר על שבע שבתות תמימות, ולכן אף שמסכים עם בה״ג בעיקר הבנתו בפירוש תמימות, שכל ימי העומר כחדא מצוה חשיבא, חולק רב האי וטוען כי תמימות לא נאמר על מנין הימים אלא על מנין השבועות, ולכן - מי שהחסיר יום מימי הספירה ממשיך לספור, אך יש להקפיד על מנין השבועות ובזה מתקיים חובת תמימות.

ב. רב שמעון קיירא, מגדולי חכמי ההלכה בבבל בתקופת הגאונים, אך מעולם לא הוסמך לגאונות נראה שחי בסורא בשנת ד'אלפים ת״ר, ספרו הגדול 'הלכות גדולות' או בקיצור 'בה״ג' [בעל הלכות גדולות] מבוסס על שני ספרים שחוברו קודם ע״י גאונים והם 'הלכות פסוקות' של רב יהודאי ושאילתות דרב אחאי גאון, ולדברי רש״י בה״ג הוא רב יהודה גאון.

סיכום ד׳ השיטות בדין תמימות

כולם מודים שיש להקפיד על דין ׳תמימות׳, אך נחלקו בגדרי ׳תמימות׳:

א. ׳לאפוקי לילה׳ - דעת הרמב״ם שלכתחילה יש לספור בלילה, דעות הראשונים המובאים בעיטור (הוב״ד בביה״ל ד״ה סופר) שאין לספור ביום מדין ׳תמימות׳.

ב. ׳לאקדומי׳ - דעת התוס׳ ועוד ראשונים, שיש להקפיד להקדים ולספור מתחילת הלילה.

ג. ׳תמימות בימים׳ - דעת בה״ג שכל ימי הספירה כיחידה אחת חשיבי, ואם החסיר יום - אבדה ספירתו.

ד. ׳תמימות בשבוע׳ - דעת הרי״ץ גיאת בשם רב האי שיש להקפיד על מנין השבועות ובזה מתקיים חובת תמימות.

פירוט שיטת בה״ג והעומדים בשיטתו

ואחר שלמדנו כי יש מושג של ׳תמימות׳ ויש אפשרות להבין כי מכח תמימות אפשר ׳להפסיד׳ את הספירה ע״י גרעון בספירה נציין כי ארבע שיטות ישנן בסוגיא זו:

א. בה״ג עצמו שסובר שאם לא ספר יום אחד - הפסיד וכנ״ל, ותמכו בשיטתו ראבי״ה (סי׳ תקע״א) והאור זרוע (ח׳ א סי׳ שכ״ט).

ב. רב סעדיה גאון שס״ל כי אף שישנו מושג תמימות, אך זה שייך רק אם החסיר את ספירת היום הראשון, אך מכאן ואילך אין חשש אם יחסיר ימים.

ג. שיטת הרי״ץ גיאת בשם רב האי גאון (באפשרות השניה) וכן הובאו דברים אלו בשם תשובות הגאונים ע״י השבולי הלקט - שאם שכח יום הרי זה חיסרון ׳בתמימות׳, אך כשם שאפשר לקלקל כך אפשר לתקן, ואם שכח ביום רביעי יאמר ביום חמישי ׳אתמול היו ארבעה ימים לעומר והיום חמשה ימים׳, ויש לעיין בשיטתו מתי יברך - האם לפני תשלומי אתמול, או שישלים את החסר ללא ברכה ואח״כ יברך ויספור את היום הקודם, ויותר נראה כי יברך ויספור תשלומי אתמול ויוסיף את ספירת היום בשתיהן, שהרי תרוויהו ׳ספירת העומר׳ מיקרו, ושפיר חזו לברך עלייהו על ספירת העומר וכך הרויח שהשלים תשלומי אתמול בברכה ועתה יבא לספור ספירת היום, וא״ת והרי בהלכות תפילת תשלומין מצינו איפכא שקודם יתפלל תפילתו שמחוייב בה ואחר יתפלל תשלומין אומר לך דאין הדברים דומים כלל דהכא היאך יספור היום תשעה ימים, ושמונה עוד לא ספר והרי אינה ספירה כלל, אך בתפילה מוטל עליו להתפלל תפילה דהאידנא ומאי דמשלם תשלומין הוי חוב דעל כתפיה.

והביא הביה״ל (ד״ה סופר) שיטה זו וציין כי האליה רבה כתב כי טוב לחוש לשיטה זו אם החסיר אתמול יום ולהשלימו, ושארי אחרונים לא הזכירו דבר זה.

ויש לציין כי מנהג תימן (בלאדי) שלפני ברכת הספירה **מכריז החזן** אתמול הוי כך וכך לעומר, ואח״כ מברך החזן וסופרים הקהל את הספירה החדשה, ויתכן שטעם מנהגם להזכיר יום אתמול [מלבד החשיבות בידיעת יום הספירה בבירור עוד טרם הספירה] זה ממש כשיטת רב האי כדי להוציא את מי שהחסיר ספירת יום אתמול, ומה שהקדימו את ספירת אתמול לברכה ולא בירכו ואז ספרו את תשלומי האתמול, אפשר לבאר בשני פנים, **האחד**: דהא לאו כ״ע ס״ל הכי, ולשיטת החולקים על רב האי תהיה ספירת התשלומין ׳הפסק׳ בין הברכה לספירה החדשה, ולכן סופר ללא ברכה את ספירת התשלומין ואח״כ מברך וסופר את הספירה החדשה. **והשני**: שהרי אינו מוכרח שאחד מהשומעים שכח לספור אתמול וממילא הוי ספירת יום האתמול הפסק גמור בין הברכה לספירת היום.

ד. שיטה נוספת בדרכו של בה״ג היא שאע״פ שהפסיד את מנין הימים - למה יפסיד את מנין השבועות, ולדבריו אע״פ שהפסיד את מנין הימים - יכול לברך בכל מישלם שבועי - על ספירת העומר ולספור את ספירת השבועות ללא מנין הימים שהפסיד.

יחס שאר הראשונים לדעת בה״ג

וכתבו תוס׳ על דברי הבה״ג ׳**ותימא גדולה ולא יתכן**׳, **ורב כהן צדק והגאונים** תמהו ׳מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום ויהיה ריחו נודף׳, **והטור** הביא שדעת רב האי אינה מסכמת עם בה״ג [והב״י הסתפק בדעת רב האי], ואם ספר לילה ראשונה - גם יחלוק רס״ג על בה״ג וגם מהר״ם מרוטנבורג חלק על בה״ג, וכן הרא״ש דחה דעתו.

וכן הקשו [שבלי הלקט בהגהה מכ״י] אם כל מ״ט הימים אינם אלא למצוה אחת היאך אנו מברכים בכל יום ׳על ספירת העומר׳, ודבר חדש שלא שזפתו עין נגלה בתשובת הרמב״ם מכתיבת יד [הובאה בפירוש הרב ר׳ יוסף קאפח על הרמב״ם (סוף פ״ז מהלכות תמידין ומוספין)] שפסק שאם שכח או נאנס ולא ספר לילה אחד או שניים מברך וסופר בשאר ימים, ושור וראה דבר פלא שבספר בה״ג שלפנינו ליתא דין זה ששכח ולא ספר יום אחד איבד ברכתו, ויותר מפליא דהכל בו והאבודרהם כתבו בשם בה״ג להיפך [ועי׳ בספר חזו״ע (סי׳ רלז) שהביא טענה זו ודחאה].

אך התרומת הדשן (סי׳ ל״ז) כתב שנהגינן בהא כדברי בה״ג ואם שכח לילה אחד, לא יספור בלילה שנית בברכה וכן פסק בשו״ע (סע׳ ח׳) ואף שכל הני גדולים פליגי על בה״ג - חשש השו״ע לדעתו והורה לספור בשאר ימים בלא ברכה .

סוגית הספיקות בספירת העומר

ד׳ סוגי ספיקות ישנן בספירת העומר:

א. **ספק בדין** - ושייך בכל מחלוקות בפוסקים שהוזכרו למעלה אם יצא או לא יצא.

ב. **ספק במעשה** - ספק לו לאדם אם ספר או לא.

ג. **ספק בזמן** - ספק האם הזמן ראוי לספירה - כגון בין השמשות.

ד. **ספק בתאריך** - אינו זוכר האם היום ארבעה עשר לעומר או חמישה עשר לעומר.

הכרעת ההלכה בספקות הדינים תהיה ע״פ הכלל הידוע - ספק ברכות להקל, ולכן בכל ספק פלוגתא יש לספור בלא ברכה, ולכן אדם שלא ספר יום אחד יספור בכל יום מימי הספירה ללא ברכה.

ספיקות המשתלבים -ספק ספיקא

וכלל גדול בהלכות ספירת העומר בידינו (והביאו התרומת הדשן בסי׳ ל״ז) דלא מיבעיא אם אדם שכח לספור בלילה שדינו לספור ביום בלא ברכה, וכך עשה ספר למחרת בבוקר ללא ברכה ועתה בספירת הלילה הבאה, נורה לו לספור בברכה דהרי אית לנו הכא ספק ספיקא, **ספק ראשון**: שמא ההלכה כתוספות ודעימם שאין הימים מעכבים זה את זה. **ספק שני**: ושמא הלכה כבה״ג שאפשר לספור ביום, וכיון דאיכא תרי ספיקי מברכים.

אלא אפילו בנסתפק לאדם העומד בליל שלשה עשר אם ספר אתמול שנים עשר או שמא שכח בכלל לספור נורה לו לספור בברכה, דאיכא גם הכא תרי ספיקא, **ספק ראשון**: שמא באמת ספר. **ספק שני**: וגם אם תימצי לומר שבאמת לא ספר שמא ההלכה כתוספות שאין הימים מעכבים זה את זה ובדין הקודם ׳שכח בלילה וספר ביום׳ היה יותר פשוט להתיר משום שהיה כאן ספק ספיקא ושני הספיקות הם בדין שאיננו יודעים כמי הוכרעה ההלכה, אך בדין השני בנסתפק אם ספר או לא, אמנם יש שני ספקות אך אחד מהספיקות הוא ספק הנובע מחסרון ידיעה האם ספר בפועל או לא [וזה ספק גרוע שנפל הספק בדבר שבאופן עקרוני יש כח בידי אדם לבררו] ורק הספק השני הינו ספק ׳משובח׳ דהיינו ספק בדין אך עכ״ז אנו מצרפים את שני הספיקות[ג].

שכח לספור בלילה וספר ביום, ׳ממה נפשך׳

ויש להעיר כי אע״פ שהדין הראשון היה פשוט לתרומת הדשן, עכ״ז חלק עליו הפרי חדש (ס״ק ז) וטען דכיוון שנפסקה ההלכה כי אין לספור ביום הרי שיש כאן רק ספק אחד והוב״ד בשעה״צ (ס״ק מ״ה) ושם דחה את דעת הפר״ח

ג. ולכאורה יש להקשות מדין זה שחזינן שספק הבא מחסרון ידיעה מצטרף לספק, לדין המפורש בסימן רס״א במשנ״ב סק״א ובביה״ל שם שמי שעומד עם דמדומי חמה ואינו יודע האם הגיעה עת בין השמשות, אין זה מצטרף לספק ספיקא [דהא ביה״ש עצמו ספק הוא] והסיבה לכך היא דהוי ספק ׳חסרון ידיעה׳ אך ישנו חילוק גדול דהתם הוא אינו יודע את השעה אבל כל בעלי השעונים גלוי וידוע לפניהם, אך כאן אין איש שיודע אם בפועל ספר אתמול או לא.

והביא הרבה אחרונים שהסכימו עם התרומת הדשן **וכך גם פסק במשנ״ב** (ס״ק מ״ו), ויש להוסיף בזה עוד תוספת נופך דהכא בדין שכח לספור בלילה ׳ותיקן׳ את אשר העווה וספר ביום ללא ברכה אינו כלל ספק ספיקא אלא ׳ממה נפשך׳ דהרי בה״ג שהחמיר בחיסור יום אחד הוא מי שהתיר בספירת יום, ותוספות שהחמירו בספירת יום הקילו בחיסור יום אחד.

האם אומרים ספק ספיקא בברכות

ופסק בשולחן ערוך (או״ח הלכות פסח סי׳ תפט סעי׳ ח׳) ״אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר יספור בשאר ימים בברכה״ ובזה גם הפר״ח הסכים דהוי ׳**ספק ספיקא**׳, וכך כלל המשנ״ב (בס״ק ל״ח) ״והוא הדין בכל דבר שדינו לחזור ולספור בלי ברכה מחמת ספק אם לא חזר וספר יספור שארי לילות בברכה[ד]״ **ויש לתמוה תמיהה גדולה** ועצומה על יסוד זה **שהרי מצינו בשלשה מקומות** שאין אומרים ספק ספיקא לענין חיוב ברכה:

אכל בריה, וספק אכל כזית

דהרי בחיי אדם (כלל ה דין כללים בברכות סק״ו) כתב על אדם שאכל מאכל שלם מבריתו כגון ענב שלם, אך אינו יודע אם אכל ממנו כזית וז״ל: נראה לי דאפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה כגון ספק אכל כזית או לא, ואם תמצי לומר לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחותה מכזית מברכים, אפי׳ הכי ספק ברכות להקל עכ״ל. והביאו המשנ״ב (סי׳ רט״ו סק״כ), **והרי כאן** בספירת העומר - איכא ספק ספיקא וגורם ברכה, ועל החיי אדם לא קשה כלל, שביאר בנשמת אדם דהכא בספירת העומר אין החיוב בברכה מכח ספק ספיקא אלא מכח הסוברים שספירת העומר דאורייתא, ולכן דינו כספק קרא ק״ש ספק לא קרא שמחויב ואין אומרים בזה ספק ברכות להקל [ואדרבא מכאן תוקף ראייתו דלא אמרינן ספק ספיקא לחיוב ברכה ועי״ש] אך עדיין קשה מה יענו הפר״ח והמשנ״ב ושאר אחרונים שלמדו שדין חיוב ספירה בנסתפק אם ספר אתמול יסודו מכח ספק ספיקא.

ספק אם שתה כדי רביעית

וכן מצינו שנסתפקו התוספות (סוכה כו: יומא עט.) האם שיעור שתיית יין ושאר משקין לברכה אחרונה הינו כזית כשיעור אכילה או שמא שיעורן ברביעית שזהו השיעור המצוי יותר בעניני משקין, והביא השו״ע ספק זה בסימן ר״י ס״א ולכן הורה ״טוב ליזהר שלא לשתות פחות מכזית או רביעית״, ובסימן ק״צ ס״ג הורה בשותה כוס של ברכה שאינו יכול לבחור באפשרות של שתיה פחות מכזית שהרי צריך לשתות כמלא לוגמיו שהוא רוב רביעית, ולכן יש לשתות רביעית שלם, וכתב המשנ״ב בסקי״ד שכל האחרונים ס״ל שכל שלא שתה רביעית שלם בין ביין ובין בשאר משקין אין רשאי לברך

ד. וכן נקט לדינא יסוד זה במשנ״ב ס״ק ז׳.

ברכה אחרונה, ומדוע לא יתחיב ברכה מכח ספק ספיקא, ספק אחד: שמא שיעור החיוב הוא בכזית, וספק שני: את"ל שיעור חיוב דוקא ברביעית שמא באמת שתה כדי רביעית.

חילוק בין ספק בברכה לספק במצוה

ולכאורה היה נראה לחלק בין שני המקרים הללו שבהם לא נפל ספק כלל על קיום מצוה אלא הספק שייך רק על הברכה עצמה, שמסופק אם יברך ברכה אחרונה כיוון שאכל או שתה שיעור שנוי במחלוקת, אך כאן בספירת העומר ישנו ספק על המצוה אם קוימה או לא, ולכן מחומר המצוה עלינו לחייבו לשוב ולקיים את מצוות הספירה ואגב המצוה נגררת הברכה, שהרי מצוה עיקר וברכה טפילה, אך מוכח שאין לומר חילוק זה וזאת משני צדדים הראשון: מדברי תה"ד שתלה את סיבת החיוב בספירת העומר בהא שהספק הוא במצוה דאורייתא [לשיטתו שספירת העומר דאורייתא] אך אם היתה הספירה מדרבנן אכן היינו פוטרים, הרי שלמדנו מדבריו שאפילו שיש לחלק בין ספק שנופל בברכה לספק שנופל במצוה, תה"ד לא ס"ל הכי, והשני: וגם יידחה חילוק זה ממה שנכתוב עתה בדעת השו"ע בדין משיב לחבירו כמה ימי הספירה, שנוכיח בס"ד שאין אומרים ספק ספיקא גם שנופל ספק בקיום המצוה, אך גם חילוקו של תה"ד לחלק בין ספק במילי דאוריתא לספק במילי דרבנן לא יעלה ארוכה לקושיא דידן, שהרי מפורשות הכריע הב"י כדברי הסוברים ספירת העומר דרבנן.

ספק אי מצוה דרבנן בעיא כונה, וספק יום שעבר

ועוד קושיא גדולה ועצומה סוערת על כל הסוברים דאמרינן ספק ספיקא בספירת העומר, והיא מדברי השו"ע (סי' תפט ס"ד) וז"ל "מי ששואל אותו חבירו **בין השמשות** כמה ימי ספירה בזה הלילה יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך **אינו יכול לחזור ולמנות בברכה**" ותמהו בדין זה רבותינו האחרונים מדוע קבע השו"ע שאם ישיב לחבירו מהם מספר ימי הספירה, לא יוכל לספור הלילה בברכה והרי לא התכוין לקיים מצוה אלא רק לענות לחבירו והרי פסק השו"ע בסימן ס' סעיף ד' "יש אומרים שאין מצות צריכות כוונה וי"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה" הרי לנו שפסק שמצוות צריכות כוונה וא"כ מדוע חיישינן שהמשיב לחבירו כמה ימי הספירה יצא יד"ח ספירת העומר ולא יספור שוב הלילה בברכה [ואכן הט"ז חלק מכח טענה זו על עיקר דין זה והביא ראיות שנחשב כמתכוין שלא לצאת ולכן אם ענה לחבירו יחזור ויספור בברכה, ומה שכתב השו"ע שיענה אתמול זה רק לכתחילה] ומצינו בזה כמה ביאורים בדברי הפוסקים:

א. **הגר"א** נקט שאכן הכא דברי השו"ע שחשש שמא יצא יד"ח אינם להלכתא

אלא רק לדעת הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה.

ב. **המג״א** נקט שיש לחלק בין הכרעת ההלכה לגבי קיום המצוה לבין הזכרת שם שמים בברכה, שאף שאנן מחמירים עליו שלא יצא יד״ח המצוה ומחוייב לקיימה שוב, לענין הוצאת שם שמים בברכה יש לחוש לדעות הסוברות שמצוות אינן צריכות כוונה וא״כ בזה שענה לחבירו יצא וא״כ ברכתו כעת לבטלה.

ג. **הפרי חדש** ביאר בדעת השו״ע שנחת לחלק בין מצוות דאורייתא שבהם הכריע בסימן ס׳ שצריכות כוונה לבין מצוות דרבנן שבהן אין צריך כוונה וממילא הכא בספירת העומר שלדעת השו״ע הרי היא מצוה מדרבנן יצא כבר יד״ח בהא שענה לחבירו ופטור מלספור עוד הלילה, והשו״ע שכתב ״שאם יאמר לו היום כך וכך **אינו יכול** לספור הלילה בברכה״, אמת שהיה השו״ע מדייק יותר אם היה כותב ׳אינו צריך׳ ולא כפי שכתב ׳אינו יכול׳.

ד. **והחק יעקב** ביאר בזה ביאור חדש בהגדרת ׳ספירה׳ שספירה ענינה סיפור דברים וא״כ בזה שענה לחבירו היום כך וכך אף שלא כיוון לצאת יד״ח הרי סיפר בפיו ובפועל ספר ויצא יד״ח.

וניהדר אנפין לנידון דידן, והרי הכא בעונה לחבירו בין השמשות תרי ספיקי איכא, **ספק ראשון**: הרי בין השמשות ספק יום וספק לילה, ואין אנו יודעים להכריע בו, ואם עתה כבר ירד הלילה הספירה כשירה, אך אם באמת עתה עדיין יום הרי ספירת היום הקודם בוודאי פסולה. **ספק שני**: הרי לא נתכוין לצאת ואיכא בזה פלוגתא עצומה בין רבותינו האם מצוות צריכות כוונה או לא, ואפילו א״ת כדברי הפר״ח שס״ל לשו״ע כדעת הרדב״ז ויש חילוק בין מצוות דאורייתא שבהם נחלקו הראשונים למצוות דרבנן שלכל הדיעות אינן צריכות כוונה, הרי ישנה מחלוקת ראשונים אם ספירת העומר היא דאורייתא או דרבנן, והרי לפניך ׳ספק ספיקא׳ ומדוע לא יברך אחר שאמר לחבירו כמה ימי הספירה, אלא על כרחך דלא אמרינן ׳ספק ספיקא׳ להתיר את הספירה בברכה בספירת העומר, וכאן לא נוכל לתרץ דהוי ספק בברכה אלא הספק כאן נופל גם על קיום המצוה עצמה.

חידוש, ספק ספיקא רק כאשר בה״ג צד בספק

ומה שנראה לי ליישב בזה דאמנם מצינו את דעת הבה״ג שסובר כי כל ימות העומר כחדא חשיבא, ואם החסיר יום אבד מנינו, ותומכים בו האו״ז וראבי״ה, אך כל הני גדולים שהזכרנו פליגי עליה, והם: הגאונים רב האי, רב כהן צדק, הרי״ץ גיאת, הרמב״ם, התוספות, הרא״ש ורבו מהר״ם מרוטנבורג, ועוד ראשונים.

ולכן אם בודאי חיסר יום אחד - הורה השו״ע לחשוש גם לדעתו של הבה״ג ולמנות בשאר הימים בלא ברכה, אך ברגע שיצטרף ספק נוסף כדוגמת ׳ספק ספר בלילה הקודם׳ לא נחוש לדעת הבה״ג, ולכן גם פסק התרומת הדשן ועוד אחרונים ׳בשכח בלילה וספר ביום׳ שהרי

עתה נוסף ספק נוסף כנגד חומרת הפסיקה כבה״ג, אך אין זה ככל ספק ספיקא בברכות.

ולפי יסוד זה נבוא לדון בחמשה סוגי ׳ספק ספיקא׳ שנידונו בדברי האחרונים, ונכריע בהם.

חמשה סוגי ספק ספיקא

האם הופקעתי לגמרי

הראשון: האם הופקעתי ממצות הספירה לחלוטין - ולספק ספיקא זה נביא חמש דוגמאות, שתים שהובאו קודם, ועוד שלש חדשות:

א. ספק אם ספר אתמול בליל אמש.

ב. ודאי שלא ספר בלילה אך ׳תיקן׳ וספר ביום, ועתה עומד בלילה ורוצה לספור.

ג. וכן בכל אדם שנזכר כי בליל אמש ספר בוודאות אך ספר בצורה השנויה במחלוקת האם יצא בה לדוגמא[ה], ׳שומע כעונה׳: שהרי אדם שביקש מחבירו לספור עבורו בקול רם והוא ישמע ויצא ידי חובתו כדין ׳שומע כעונה׳, הלבוש וחק יעקב הורו שאע״ג שבכל התורה כולה קיימא לן דשומע כעונה ויוצא יד״ח, מכל מקום בספירת העומר ישתנה הדין משום שנאמר ״וספרתם לכם״ משמע שמצוה על כל אחד ואחד לספור בעצמו, וכן נראה דעת רש״י (מנחות סה: ד״ה לכל), אך הפרי חדש פליג עלייהו וביאר שלא באה התורה להורות שכל אחד ואחד ימנה בעצמו אלא לאפוקי מסלקא דעתין שנורה לבית דין לספור ספירת העומר ואין כל יחיד ויחיד שייך במצוה זו (וכן נראה דעת הרי״ץ גיאת וארחות חיים בשם רב האי גאון) ואם כן ספירתו שנויה במחלוקת ראשונים ואחרונים, ועל הצד שלא יצא יד״ח איבד את ספירתו אבל אפשר לומר להיפך שיש שני צדדים להכשיר את ספירתו שיש אומרים דשרינן שומע כעונה, וגם אם לא שמא אין הלכה כבה״ג ולא הפסיד מנינו.

ד. ובמשנ״ב ס״ק ז׳ הביא מחלוקת אחרונים גדולה באדם שספר ימים ולא הזכיר את השבועות האם יצא ידי חובת הספירה, עולת שבת מגן אברהם וחק יעקב נקטו שיצא בדיעבד אך לעומת זאת דעת מהר״ש הלוי פר״ח ואליה רבה שלא יצא ועליו לשוב ולספור בברכה [ושם הכריע המשנ״ב שאף שודאי שראוי לחוש לדעת המחמירים, עכ״ז במידה ולא ספר ימשיך וימנה בשאר ימים בברכה].

ה. וכן יהא הדין באדם שספר מפלג המנחה בכונה גמורה שהורה העולת שבת שיש לחוש שיצא יד״ח ספירה [והאליה רבה העמיד דבריו רק אחר שהתפלל ערבית] ומצינו שאין שיטה זו מחודשת לגמרי אלא מקורה בדברי

ה. הובאה מחלוקת זו במשנ״ב סי׳ תפ״ט סק״ה ובביה״ל ס״א ד״ה ומצוה על כל אחד.

פסקי תוס׳ מנחות סי׳ קצ״ב, ואותו סופר סמך על ספירה זו ובלילה הבא רוצה להמשיך ולמנות בברכה, אך מנגד ישנה את דעת הרשב״א בתשובה (ח״א קנ״ד) הסובר שספירת פלג אינה כלום ופסק כמותו השו״ע בסעיף ב׳, והורה בשעה״צ (ס״ק י״ז) שאין לדחות דברי העו״ש והא״ר לגמרי.

הכרעת ההלכה:

ומכיוון שצד אחד של הספק הוא שיטת בה״ג שימים מעכבים זה את זה הכרעת ההלכה תהיה בכל חמשת המצבים שימשיך לספור שאר לילות בברכה.

האם יצאתי יד״ח הלילה

השני: ׳**האם יצאתי כבר ידי חובת ספירת העומר הלילה**׳ ומצאנו בזה שתי דוגמאות:

א. והוא מדברי השולחן ערוך (או״ח סי׳ תפט סע׳ ד) לגבי מי ששאלו חבירו בין השמשות במה ימי הספירה היום, והורה השו״ע שיאמר אתמול היה כך וכך שאם יאמר לו כמה ימי הספירה נמצא שספר היום את הספירה בלא ברכה ובכ״ז לא יוכל לספור הלילה בצאת הכוכבים בברכה על סמך שיש לנו כאן תרי ספיקי, אולי ביה״ש יום ולא חזי לברכה, ואולי הלכה כדעת הסוברים שמצוות דרבנן צריכות כוונה, וכאן הכרעת ההלכה תחול על פי הכלל הרגיל לא אמרינן ספק ספיקא לחייב ברכה, דהא שיטת בה״ג אינה צד כאן כלל, ולכן פסק השו״ע שאם עשה כן - לא יספור בהמשך הלילה ההוא בברכה.

ב. וכן יהיה הדין באדם שספר בבין השמשות בצורה שנויה במחלוקת, כגון שספר בראשי תיבות כגון שאמר היום ב׳ ימים לעומר ולא אמר היום שני ימים שהביא הפרי חדש את שיטת מהר״ש הלוי שיצא, הואיל ודרך בני אדם לספור כך דינו כאילו אמר את מספר הימים בפירוש אך הפרי חדש עצמו פליג עליה וס״ל שאף שמנהג בני אדם להשתמש באותיות כמספרים לא מצינו בדיני התורה דוגמת זה, ועתה אותו אדם שספר בראשי תיבות מעונין לתקן בו בלילה את ספירתו הגרועה ולספור כהוגן בברכה, דהרי איכא תרי ספיקי, **ספק ראשון:** בעצם זה שספר ביה״ש, ויתכן שנחשב לו כאילו ספר ביום הקודם. **ספק שני:** מחמת שספר בראשי תיבות יתכן שלא יצא דאין זו ספירה לחלק מהפוסקים.

הכרעת ההלכה:

ומכיוון שאין שיטת בה״ג צד בעניין - נראה שלא יספור בברכה אע״פ דאיכא ספק ספיקא והרי זה תואם לכללו של החיי אדם.

האם איבדתי את ספירת הלילה

הסוג השלישי: ׳**האם הופקעתי ממצות ספירת לילה זה**׳: ודבר זה ייתכן באדם שעתה נזכר בסוף הלילה שלא ספר, ומעונין לספור בברכה אלא שאין לו דרך לברר את השעה שבה עולה השחר,

ומסתפק אם עדיין לילה, והרי לפניו שני ספיקות, **ספק ראשון**: אם עתה לילה או יום. **ספק שני**: ואת"ל הפציע היום, שמא הלכה כשיטות המתירות לברך על ספירת יום, והרי הכא שיטת בה"ג שימים מעכבים זא"ז אינה צד בספיקות אלו.

הכרעת ההלכה:

ולכן לכאורה נכריע כאן כהכלל הרגיל דלא יברך אע"ג דאיכא תרי ספיקי.

ספק בחסרון ידיעה אם מצטרף לספק ספיקא

וכל זאת מלבד, שיש לומר שאין הספק מהי השעה נחשב ספק, שהרי פסק המשנ"ב בסימן רס"א סק"א בשם הב"ח והמג"א במקרה של אדם הנמצא בערב שבת בעת דמדומי חמה, בלא שעון ומסתפק אם שקעה החמה אסור בעשית מלאכה, וכתב הפמ"ג (הוב"ד בביה"ל ד"ה בין השמשות) שאף שלכאורה איכא ספק ספיקא, **ספק ראשון**: שמא עדיין לא הגיע זמן בין השמשות, **ספק שני**: את"ל שהגיע בין השמשות שמא עדיין יום הוא מ"מ אין אנו מתירים משום שאחד הספיקות הוא ספק הנובע מחסרון ידיעה וספק כזה הוא גרוע ולא נחשב כספק, ומכל האמור יש להקשות על שו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ה סי' מ"ח הוב"ד בחזון עובדיה עמ' רלח) שפסק הלכה למעשה להתיר לאדם ששכח לספור בלילה וקם באשמורת ומסופק אם עלה השחר אם לאו לספור בברכה מכח ספק ספיקא.

הפסיד ספירתו וגורם לעצמו חיוב חדש

ועתה נכריע בשאלה מעשית ומרתקת

הסוג הרביעי: 'האם ישנה אפשרות שאדם יחייב את עצמו שוב במצות ספירת העומר אע"פ שהופקע ממנה': כגון אדם ששכח לספור לילה אחד והורנו לו לספור שאר לילות בלא ברכה, משום שחששנו לדעת הבה"ג, אך עתה עלה במוחו רעיון, אבקש מידיד שהקפיד על הספירה בכל לילה, שאני אברך ואוציא אותו בברכתי וזאת ע"פ הכלל הידוע - כל הברכות אע"פ שיצא מוציא.

וזה היה מעשה שהובא לפני דיין אחד והורה שאפשר לעשות כן, והפר"ח (סק"ח) האריך בצדדי השאלה והכריע כי אסור לעשות כן והחשיבו למי שאינו מחויב בדבר ורואיתו מהירושלמי שבן עיר שקרא מגילה ונפטר מחיובו בי"ד אינו יכול להוציא בן כרך בט"ו ופסק הר"ן כהירושלמי, וכ"כ החיד"א בברכי יוסף (ס"ק י"ט), אך מנגד ישנם אחרונים רבים שחלקו על דינא דהפר"ח וטענו כי מותר הדבר, והפמ"ג משב"ז סק"ב הביא את דברי הפר"ח וחלק עליו, וטען כי הכא נחשב עדיין מחויב אלא שהורנו לו לא לברך מחששא דבה"ג, **ועוד טען הפמ"ג דהוי הכא ספק ספיקא שמא הלכה שכל יום עומד בפני עצמו ואת"ל דהלכה כבה"ג שמא הלכה כרש"י דפליג על הר"ן בשם הירושלמי ולדברי רש"י בן עיר יכול להוציא בן כרך אע"פ שנפטר מחיובו**, וכן מהר"ח אבולעפיא (בספרו

מקראי קודש) והמאמר מרדכי (סק״י) ואף בשו״ת בית דוד צידדו להקל בכך.

הכרעת ההלכה:

ולפי היסוד שהנחנו, הכא יש לצדד להתיר דהא ספק ספיקא הוא, ואחד מצדדי הספק הוא - האם יש לחוש לבה״ג או לא ומכיוון שיתכן שאין ספירת הימים מעכבים אלו את אלו, יש לצרף את הספק במחלוקת האחרונים, שיש הסוברים שאע״פ שלכאורה נראה מופקע לגמרי מהמצוה עדיין נחשב מחוייב בדבר ויכול להוציא והתירו אפילו בבן עיר שודאי כבר נפטר מחיובו, כ״ש כאן במשך ימי הספירה שדעת רוב הראשונים שלא הפקיע עצמו מהמצוה כלל.

ואכן בשו״ת הר צבי (חאו״ח ח״ב סי׳ עה) הביא שהגאון ר׳ יוסף דב הלוי מבריסק עשה מעשה בהיותו מתפלל שליח ציבור בימי הספירה והוא לא היה יכול לברך מפני שחיסר יום אחד, וביקש מאחד מן הצבור שלא יברך לעצמו, אלא שהוא יברך כש״צ ויוציאנו בברכתו, ויישב בהר צבי הוראה זו.

אונן שהופקע, ורוצה להמשיך לספור

הסוג החמישי: אדם שלכאורה נפטר מהספירה לחלוטין אך מנסה למצוא עצה כיצד לחייב עצמו מחדש למשך כל ימי הספירה, ובאונן הפטור מהמצוות עסקינן ונמצא באנינותו לילה ויום, ועתה אם יימנע מן המצוה הרי יפסיד הספירה בברכה למשך כל שאר ימי הספירה [דאין הבדל בין שכח, נאנס, או היה פטור מהמצוה, בכל מצב שלא קיים], ונחלקו בזה רבותינו האחרונים (והוב״ד בביה״ל ד״ה בלא ברכה) דהנהר שלום פסק כי אכן אונן פטור מספירה ובמצב הנ״ל איבד ספירתו, אך הנודע ביהודה (מהדו״ק ח׳ או״ח סי׳ כ״ז) מצדד שלאונן מותר לספור מכמה כיוונים, האחד והוא מיסודו של מהרש״ל שמצינו בגמ׳ בכתובות (ד.) בחתן שהיה יינו מזוג וטבחו טבוח דשרינן ליה לבעול בעילת מצוה קודם קבורת המת, וא״ת התם הוי הפסד ממון הכא הוי הפסד של כל ימי הספירה אך בכ״ז לא סמך על היתרו וקבע ׳ומפני שאנו מדמין נעשה מעשה׳ ועדיין פקפק בהיתר אונן לספור העומר, אך אחר הוסיף סברא להיתר שיש לסמוך על דעת הסוברים דאונן רשאי לקיים מצוות, ולכן פסק שיספור האונן ללא ברכה בליל אנינותו, ואחר ימשיך לספור בברכה בשאר ימים כיוון שהדבר שנוי במחלוקת הפוסקים, והעתיקו רע״א בהגהותיו והרי כאן נחלקו הנודע ביהודה שהתיר עם הנהר שלום האוסר, ואף החיד״א במחזיק ברכה תמך בשיטת האוסרין.

הכרעת ההלכה:

אך מכיון דהויא ספק ספיקא, ובה״ג צד בעניין ולכן נראה שנכריע כי הכא אמרינן ספק ספיקא בברכת הספירה ונורה לאונן שספר באנינותו בלא ברכה להמשיך ולספור בשאר ימי הספירה בברכה.

ולסיכום: אין אומרים ספק ספיקא בברכות ע״מ לחייב ברכה,

וגם לא בספירת העומר, אך בזמן שאחד מצדדי הספק הוא שיטת בה״ג שסובר שהימים מעכבים זא״ז, ואם החסיר יום איבד ספירתו בזה אנו מצרפים את הספק ומחייבים בברכה, מכיוון ששני עמודי הוראה הרמב״ם והרא״ש ועוד הרבה גאונים וראשונים פליגי על שיטה זו וס״ל שאין הימים מעכבים אחד את השני.



ל"ג לעומר, "יום גדלותנו"

משמעות המושגים: דין, קטנות, וגדלות
'התמורות': אכדטם, אם גל
קורות חיי רשב"י
קטנות וגדלות בחיי רשב"י
'נעשה אדם, נאמר בעבורך'
להתקדם מגדלות לקטנות
חרדה ממצרים או לחם אבירים
שלשים יום ושלשת ימים, יישוב הנשמה בגוף
במערת צורים שעמדת, שם קנית הודך והדרך
הגנה על הדור
'סיני סיני לו נקרא – הכוח להיות משה'
ל"ג בעומר, שלשה עמודים
'הכוח לאפשר בחירה'
'ראיה רחבה'
'הנהגת הייחוד', לחיות מעבר לגבולות הזמן והמקום
'ראיה למרחקים'
'קשת וחץ'
דילידא כרשב"י תילד ואם לא לא תילד

• • •

יום לג לעומר מיצג זמן של שינוי מהותי בארבעה היבטים:

א - במערכת תקופת השנה, שמאז ליל הסדר החל תהליך עמוק ומתגלה עתה.

ב - בהנהגת עם ישראל ע"י התנאים, שיש תקופת קטנות בהנהגת עם ישראל ולפתע הגיע שינוי.

ג - במערכת הכוללת של שית אלפי שנים, העולם נהיה ראוי לקבל

שפעים שלא היה ראוי להם בדורות קודמים.

ד - במבנה הנפשי של כל אדם, האדם יכול לזכות לחולל שינוי מהותי בחייו.

וכולם יוצרים את ענין השמחה והעליה לרשב"י.

משמעות המושגים: דין, קטנות, וגדלות

ונקדים ע"פ דברי האר"י בשעה"כ (דרושי העומר דרוש י"ב): דבכל דבר יש שלבי קטנות וגדלות כנראה מסדר התהלכות העולם, שעינינו הרואות את גידול האדם שמשעה שנולד נבחין בו מצבי קטנות וגדלות ובשלב שהגיע לבגרות מסוימת הרי הוא מתחיל מהלך חדש של גדילה שמורכב ג"כ מצעדי קטנות והילוכי גדלות, וגם בשפע היורד משמים ישנו שפע המגדל קטנות ושפע המגדל גדלות, בליל הסדר קיבלנו ריבוי עצום של שפע, אך מעוצמת וריבוי האור, ובעיקר מהמהירות שבה נכנס. לא הספקנו להבליעו ולסופגו בתוככי נשמתנו ובימי העומר, ענין עבודתם להבליע את אותו שפע שירד לנו בליל הסדר, אלא ששיהוי הזמן הוא ענין הכרחי לענין ההבלעה וממילא יש לנו אפשרות להבחין בכל שלב ושלב מה נבלע בתוכנו, וא"כ ימי העומר מיצגים את הדיוק, ואת המיקוד ובנית הכלים הנכונים כדי לקבל בתוכנו את השפע, וכל ענין פעולתם היא בנין כוח הדין וההגבלה.

משמעות הדבר שאנו אומרים 'דין' תתבטא ביכולת ההכלה של האדם, ואם מקבל שפע של קטנות יהיה האדם בעל ראיה מצומצמת, דהיינו העולם כולו אמור 'להכנס' לתוך הגבולות 'שלי' ואין מקום לשום דבר שונה, אך ראיית ה'גדלות', היא ראיה רב מימדית ותפיסה של מורכבות 'ואין לך דבר שאין לו מקום'.

'התמורות': אכדטם, אם גל

כידוע שהדין מיוצג בתורה ובשמות הקודש ע"י השם 'אלוקים', אך ההבדל בין קטנות לגדלות בשם 'אלוקים' יהיה - דבזמן קטנות יתראה בשם 'אלוקים' פשוט, ובזמן גדלות - נמיר את אותיותיו והמרה זו פועלת רחמים, דהיינו - כל אות נחליף אותה באות הקודמת אליה בא-ב, ולכן אות א' איננה ניתנת להמרה דאין לפניה אות אחרת, ואות ל' תיהפך ל-כ', אות ה' תיהפך לד', ואות י' תתחלף ל-ט', אך אות ם' לא תתחלף, דחילופה היא במ' פשוטה וא"א לתת מם פשוטה בסוף מילה, ולכן תשאר על כנה.

ועתה במקום 'אלקים' יווצר שם חדש - 'אכדטם' ושתי האותיות א'-מ' לא נתמתקו ונשארו בתוקפם, אך אותיות כ'-ד'-ט' נתמתקו ונעשו רחמים ומייצגות את הגדלות שבדין.

וגימטריא 'כדט' היא 'לג' - ביום ל"ג לעומר מתראה ומתגלה השם הנ"ל ומתחילה תקופה חדשה של גדלות.

וכבר הביא הד"מ (סי' קל"א) בשם המנהגים שאין ליפול נפילת אפים בלג' לעומר – הרי שיום שמחה הוא.

ונהגו ישראל משנים קדמוניות לעלות לציון רשב"י בלג' לעומר, וביאר האר"י כי אחר הגדלות בל"ג לעומר סמך ר"ע את תלמידיו שמצד הגדלות, והיינו שגם בר"ע מצינו זמן קטנות וגדלות[א], ולכן בזמן הקטנות [בערכו] הוו לו שנים עשר אלף זוגי תלמידים[ב] [ואפשר לבאר טעם מספרם שנים עשר אלף, דשנים עשר תמיד מייצג את זמן הקטנות וכדינו של אדם שקטנותו נמשכת לגיל שתים עשרה שנים, ומגיל שלש עשרה הרי הוא 'עולה קומה' ונכנס לגיל הבגרות] ואבדו בזמן הקטנות, אך מפאת עליית המדרגה דר"ע – חידש ר"ע כוחותיו וסמך ובנה את ה' תלמידיו ממדרגת גדלות.

קורות חיי רשב"י

ומצינו לרשב"י שהיה עלם צעיר לפני ר' עקיבא ושאר גדולי הדור כדאיתא בגמ' ברכות (כד, ב) במעשה דתפילת ערבית רשות או חובה, והוא היה השואל באותו מעמד, ואחר נישואיו הלך ללמוד י"ג[ג] שנה לפני ר"ע [כדאיתא במד"ר ויקרא רבה (פכ"א) רבי חנניא בן חכינאי ור' שמעון בן יוחאי הלכו ללמוד תורה אצל ר"ע בבני ברק שהו שם י"ג שנה רשב"י הוה משלח וידע מה בגו ביתיה, ובכתובות (סב, ב) רבי חנניה בן חכינאי הוה קאזיל לבי רב בשילהי הלוליה דר"ש בן יוחאי, א"ל: איעכב לי עד דאתי בהדך, לא איעכבא ליה. אזל יתיב תרי סרי שני בבי רב ומצירוף שני המקורות עולה שאחר נישואיו יצא ללמוד י"ג שנים בבית רבו רבי עקיבא וחבירו רחב"ח שהה שם י"ב שנים], וסמך ר"ע את רשב"י יחד עם חבירו ר"מ [סנהדרין ירושלמי פ"א ה"ב] א"ר בא בראשונה היה כל אחד ואחד ממנה את תלמידיו כגון רבי יוחנן בן זכיי מינה את רבי ליעזר ואת רבי יהושע, ורבי יהושע את רבי עקיבה, ורבי עקיבה את רבי מאיר ואת ר"ש. אמר ישב רבי מאיר תחילה, נתכרכמו פני ר' שמעון אמר לו רבי עקיבה דייך שאני ובוראך מכירין כוחך.

וא"ת – הרי בגמ' סנהדרין (יד, א) נאמר כי נסמך רשב"י ע"י ר' יהודה בן בבא, כבר הקשתה הגמ' שם קושיא זו על ר"מ, ותירצה שסמכו ר"ע ולא נתקבלה

א. ואפשר עוד לחדש בביאור מספר שנות הלימוד הנהוגות שתים עשרה דבזה יצא מכלל קטן ונכנס לכלל גדול, אלא שכאשר שב ר"ע לביתו שמע את רחל טוענת שאם היה תלוי בה היה הולך ללמוד עוד שתים עשרה שנה, ונראה לבאר בעומק הענין שהבינה רחל שאחר שיצא מכלל קטנות יש עוד שלב והוא 'קטנות שבגדלות' ובלשון המקובלים גדלות ראשונה, וכשם שברור לכל בר דעת שנער בן שלש עשרה אינו גדול לכל דבריו ולכן חפצה רחל שימשיך רבי עקיבא לרכוש את השלמות שבגדלות.

ב. ובשעה"כ ביאר מספרם כ"ד אלף דשורש נשמתם היתה מאות 'אלף' שהיא הראשונה מחמש אותיות 'אלהים' דגבורות דדעת דמוחין דקטנות, וידוע דאית בשם אלהים ק"ך צירופים וכיוון שהם היו רק מאות אחת יש בהו כ"ד צירופים, ומאחר ששרשם מאות א', הוכפלו באלפים כיון שאות א' ואלף הכל חד.

ג. ויש לעורר בענין המספר י"ג שמהותו לסמל גדלות, בן י"ג למצוות.

סמיכתו, ופירש רש"י - לפי שבחור היה, ולכן הוצרך ר"י בן בבא לסומכו שוב, וכך תאמר בעובדא דרשב"י. והרי לנו כי נסמך פעמיים [ויסוד זה תואם לדרושנו - דאיכא זמן גדלות וקטנות].

קטנות וגדלות בחיי רשב"י

ולא נפליג אם נחדש ונאמר דאכן היה רשב"י עצמו מאותן כ"ד אלף תלמידים, אך לאפוקי מהם - הצליח להתעלות ולגדול, ולכן גם ברשב"י אפשר לומר במליצה 'דאיכא רשב"י שלפני ל"ג לעומר ואיכא רשב"י דאחר ל"ג לעומר'.

אך אם נעקוב אחר דרכיו ומסעו דרשב"י בימי חייו, נבחין כי אכן הדין ליוה אותו, דמצינו מספר מקרי הקפדה של רשב"י על בני אדם:

האחד במס' נדרים (סו, ב) באחד שאמר לאשתו קונם שאי את נהנית לי עד שתטעימי תבשילך לר' יהודה ולר"ש, ר"י אכל ור"ש לא טעים, אמר - ימותו בני אלמנה ואל יזוז שמעון ממקומו.

והשני (מעילה יז, ב) שחשש ר' יוסי לשלוח את בנו ר' אלעזר עם רשב"י לבטל גזירת המלכות שמא יפגע בו רשב"י, וכן הוה אלא שריפאו רשב"י "שפעם אחת גזרה המלכות גזרה שלא ישמרו את השבת ושלא ימולו את בניהם ושיבעלו את נדות, אמרו מי ילך ויבטל הגזרות **ילך ר' שמעון בן יוחאי שהוא מלומד בנסים** ואחריו מי ילך ר"א בר ר' יוסי אמר להם רבי יוסי ואילו היה אבא חלפתא קיים יכולין אתם לומר לו תן בנך להריגה אמר להם ר' שמעון אילו היה יוחאי אבא קיים יכולין אתם לומר לו תן בנך להריגה כמו שאתם אומרים לעצמי לשלוח בני עם **ר"ש בן יוחי שהוא כעסן** וירא אני שמא יענישנו ור"ש היה סובר שלא היה אומר כך בעבורו אלא בעבור אימת המלכות פן יסתכן בדבר ולכך אמר אילו היה יוחי אבא קיים כו' והשיב ר' יוסי אנא אזלי דלמא עניש ליה ר' שמעון לברי מסתפינא שהוא נער וממהר להשיב **ור' שמעון נוח לכעוס ומקפיד בדבר מועט הוא**, ומכל מקום הלך רבי אלעזר ברבי יוסי כדמפרש בירושלמי שרבי שמעון נדר לו שלא יענישנו" אפילו הכי ענשיה, כשהיו מהלכין בדרך נשאלה שאלה זו בפניהם מנין לדם השרץ שהוא טמא עקם פיו ר' אלעזר בר רבי יוסי ואמר וזה לכם הטמא אמר ליה ר' שמעון מעקימת שפתיך אתה ניכר שתלמיד חכם אתה אל יחזור הבן אצל אביו וכתבו התוספות: "**אל יחזור הבן אצל אביו. בירושלמי מפרש שאחזתו אסכרא וכשנזכר ר' שמעון על שהתנה להשיבו אל אביו חזר ונתפלל עליו ונתרפא**" יצא לקראתו בן תמליון רצונכם אבוא עמכם בכה ר' שמעון ואמר מה שפחה של בית אבא נזדמן לה מלאך שלש פעמים ואני לא פעם אחת יבא הנס מכל מקום קדים הוא על בברתיה דקיסר כי מטא התם אמר בן תמליון צא בן תמליון צא וכיון דקרו ליה נפק אזל אמר להון שאילו כל מה דאית

לכון למישאל ועיילינהו לגנזיה לשקול כל דבעו אשכחו ההוא איגרא שקלוה וקרעוה והיינו דאמר רבי אלעזר בר רבי יוסי אני ראיתיה בעיר רומי והוו עליה כמה טיפי דמים"

והשלישי בשביעית ירושלמית (ריש פ"ט) - דקילל למאן דלקט ספיחי שביעית, ופורץ גדר ישכנו נחש וכן הוה ליה.

והרביעי וגדולה מכולם במס' שבת (לג, ב) בשעתא דיצא הוא ובנו מהמערה אחר שתים עשרה שנה וחזו אינשי דקא כרבי וזרעי, אמר מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, כל מקום שנותנים עיניהם[ד] מיד נשרף.

ואז מגיע השינוי - יצתה בת קול ואמרה להם אם להחריב עולמי יצאתם חזרו למערתכם, וחזרו וישבו שם עוד שנה.

והפלא ופלא, כל היכא דהוא מחי ר' אלעזר הוה מס' ר"ש, אמר לו: בני, די לעולם אני ואתה. ומובא שם שהתפעל מההוא סבא דהוה רהיט בע"ש ושתי אגודות הדס בידיו ואמר לבנו רבי אלעזר: חזי כמה חביבין מצוות על ישראל.

ומבקש לתקן את העיר טבריא לצורך נוחות, ומאי הוי ליה לבר יוחאי דשינה מנהגו והשקפתו, אלא נראה דהכל תלי בהאי שנת י"ג שבה חל השינוי ובה עלה במדרגתו ובטלו מינה דיני הקטנות, והא ראיה - דעתה - על כל קושיא מפרך לה כ"ד פירוקי - והרי כד' הם הם כוחות הדין[ה], ואיכא ביה תוקף לפרדם ולפרקם, וביותר מוכח השינוי דהא ביציאה ראשונה טען כנגד החורשים והזורעים מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, ואחר היציאה אינו מקפיד על ישראל.

ומצינו לרשב"י דעביד מעשה (נדרים מט, ב) ושקיל דנא אכתפיה ואמר - גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה, וסרה קפידתו מעל בני נשא - דאמר בפסחים (פז, ב) אפילו דור שאביו יקלל ואת אמו לא יברך - אל תלשן עבד אל אדוניו, **והדגיש את אהבת ישראל** (במגילה כט, א) בא וראה כמה חביבין ישראל שכל מקום שגלו - שכינה עמהם.

ותלה גאולת ישראל בשמירת שתי שבתות, אלמלא משמרין ישראל שתי שבתות נגאלין, ולא רק לישראל כאומה התיחס ברוך ואהבה אלא אפי' לאיש הישראל היחיד תלה קרבת ה' אליו

ד. וידוע מעץ חיים שמהות היוצא מן העינים הוא דין, בסוד מקרה מלכי קדם.

ה. ומצינו לר"ע כמה פעמים במספר כ"ד, דלמד כ"ד שנה, והוו ליה כ"ד אלף תלמידים, ויש להוסיף בביאור המספר דשתים עשרה הוא קטנות והי"ג היא גדלות, ואף כאן חשב בתחילה ללמוד שתים עשרה ואחר לשוב לביתו כגדול, ואחר נמלך והוסיף עוד שתים עשרה ע"מ להגיע לעוד שלב [גדלות ביחס לקודם אך לגבי המטרה הוא עדיין קטנות] ומשנת העשרים וחמש מתחילה תקופה חדשה של 'גדלות אמיתית' וכן מצינו לרבי עקיבא באדר"נ פ"ו שהיה עולה למטתו בסולמות של זהב ומסמל שע"מ להגיע אל המטרה יש לעבור את מסלול 'סולם הזהב'.

במצוה אחת, דאמר (מנחות מג, ב) כל הזריז במצות ציצית זוכה ומקבל פני שכינה, וקבע כי אפילו לא קרא אדם אלא שחרית וערבית קיים לא ימוש ספר התורה הזה מפיך (מנחות צט, ב) וגדולה מכל אמרתו 'כל היושב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה' (מכות כג, ב).

ולא זז מחבבן עד שהכתירן בתואר 'בני מלכים', כדאיתיה (שבת פ"ד מ"ב) ר' שמעון אומר כל ישראל בני מלכים הם, ובאבות הובאה משנתו (פ"ד מי"ג) בשלשה כתרים נכתרו ישראל - כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות וכתר שם טוב עולה על גביהם, וביאר רע"ב דהכתרים הנ"ל פירושם חובת כבוד דמחויבים אנו לנהוג כבוד בת"ח במלך ובכהן, אך איננו מחוייבים לנהוג כבוד באדם בעל מדות ומעשים טובים שהוא נקרא 'כתר שם טוב' ולכן אף שישנם ארבעה כתרים, מנה רשב"י שלשה כתרים ומפני מה כתר שם טוב עולה על גביהם - דאם ת"ח מלך וכהן בעלי הכתרים לא ינהגו בהתנהגות ראויה - אין כתרם חשוב ואיננו מחויבים לכבדם.

ואת הכח האדיר של שינוי והתחדשות קיבל רשב"י מרבו ר"ע דבגיל ארבעים התחיל ללמוד, ואחר שהעמיד כ"ד אלף תלמידים ואבדו נאמר עליו אם היו לו תלמידים בילדותו יהיו לו תלמידים בזקנותו [והיא גופא משנ"ת ילדותו - זמן קטנות, זקנותו - זמן גדלות].

'נעשה אדם, נאמר בעבורך'

להתקדם מגדלות לקטנות

ואפשר לבאר דזהו המסר ממנהג העליה לרשב"י בל"ג בעומר - דעלינו לשאוף לגדלות ולא להסתפק ברמה הרוחנית שרכשנו, ואף שאדם יכול לאבד את כל מעלתו הקודמת דקטנות[ו], אל יחשוש ויכניס עצמו בעול גדלות, והיא גופא שנת י"ג במערת רשב"י כדוגמת האדם דבשנת י"ג לחייו הרי הוא 'בר מצוה' וגדול מיקרי, ואת הכח המיוחד הזה אנו שואבים מאור הזמן השופע בל"ג בעומר ומדמותו של רשב"י.

ויתכן שזהו טעם מנהג גילוח ראשי הקטנים בקבר רשב"י לסמל דדיני הקטנות מסולקים ומתחיל תהליך גדלות, ולפ"ז - מובן טעם הפשטנים המגלחים שיערם בל"ג לעומר.

ובבואנו לרשב"י נזכור כי עלינו לשאוף מעלה מעלה ולא נסתפק במדרגה הקיימת, וזה מה שאמר הפייטן 'נעשה אדם נאמר בעבורך' דהיינו 'צורת אדם' דשואף לגדול ולעלות ואף שכל עליה כרוכה בוויתור על הנוחות שנרכשה, ומביאה

ו. וכשם שלא יעלה על הדעת שנער בכיתה ח' ירצה להשאר בת"ת ולא לעלות לישי"ק משום ששם יהיה רק בשיעור א' מצעירי הישיבה...

להתמודדות חדשה עכ"ז עלינו לדרוש מעצמנו יותר.

חררה ממצרים או לחם אבירים

ובחתם סופר (תורת משה דברים דרוש ביום ל"ב בעומר) ביאר את ענין ל"ג בעומר ששרשיו עוד ביציאת מצרים וז"ל: והמן ירד ג"כ בי"ח אייר שהוא ל"ג בעומר שעד ט"ו אייר היה להם ממה שהוציאו ממצרים (שמות ט"ז א' ורש"י), ואין הקדוש ברוך הוא משהה לצדיקים בצרה יותר מג' ימים (מד"ר בראשית צ"א ז')[1], וירד המן בי"ח שהוא ל"ג בעומר וירדו הככר והספר כרוכים עכ"ל. ולמדנו מדבריו שביום לג בעומר עם ישראל עברו מאכילת חררת מצרים שמסמלת את הדוחק והקטנות לאכילה שמימית של 'לחם אבירים' והיא תקופת הגדלות, אך בין השיטין מלמדנו החת"ס שבשלב המעבר בין קטנות לגדלות יש לעבור מסלול של צער, והם שלשת ימי רעב שבין החררה שהוציאו ממצרים לאכילת המן.

שלשים יום ושלשת ימים, יישוב הנשמה בגוף

ויש לבאר עוד בעומק הענין מדוע השתהו באכילת החררה כל כך הרבה זמן וכי קצרה יד ה' מלהוציאם מקטנות מצרים ומיד להאכילם לחם גדלות, וביאר החתם סופר על פי מאמר הזהר בפרשת תזריע שאין הקדושה יכולה לחול על התינוק הנולד עד שימול, ואז ניתנת בו הנשמה ואף שנימול מעתה יש שלשת ימי חולי וכאב המילה [כעין חבלי לידת הנשמה], ואחר מתחיל תהליך של יציאה מחזקת נפל הנשמה, ותהליך זה אורך שלשים יום וממילא זמן הכולל של כניסת הנשמה ומנוחתה בגוף אורך שלשים ושלשה ימים ואלו הם ל"ג ימים שמליל הסדר שבו ניתנה בנו הרוחניות העצומה, ועד ל"ג לעומר, ועל פי יסוד זה נבאר שכיוון שיצאו ישראל ממצרים אכן ניתנה בהם נשמת הגדלות אך עדיין יש תהליך ארוך של שלשים ושלשה ימים עד שיתישב כהוגן שפע הרוחניות.

במערת צורים שעמדת, שם קנית הודך והדרך

ובזה נבוא לבחינת 'אדם' נוספת והיא ההבנה שלולי הצער אי אפשר לקנות מעלות רמות ומצינו ראיה זו אצל רשב"י (מסכת שבת דף לג:) שמע רבי פנחס בן יאיר חתניה ונפק לאפיה, עייליה לבי בניה הוה קא אריך ליה לבישריה, חזי דהוה ביה פילי בגופיה, הוה קא בכי, וקא נתרו דמעת עיניה וקמצוחא ליה. אמר לו: אוי לי שראיתיך בכך, אמר לו: אשריך שראיתני בכך, שאילמלא לא ראיתני בכך - לא מצאת בי כך. דמעיקרא כי הוה מקשי רבי שמעון בן יוחאי קושיא הוה מפרק ליה רבי פנחס בן יאיר תריסר פירוקי, לסוף כי הוה מקשי רבי פנחס בן יאיר

---

1. ומדרש זה דלא כהגמרא בשבת פז: ששם מוכח שהמן ירד בט"ז באייר דהיינו ל"א ימים אחר היציאה ממצרים.

קושיא הוה מפרק ליה רבי שמעון בן יוחאי עשרין וארבעה פירוקי, הראית לדעת שרשב"י ראה והבין את ערך המערה שהעניקה לו את כח פירוק הקושיא המסמלת חסימה ודין המגבילה את ההבנה בתוה"ק ויש בו יכולת לפרקה [והמספר שתים עשרה הוא מספר ימי הקטנות, וכן עשרים וארבע שייך לענין ההגבלה והדין[ח]].

ואת הכח הזה העניק רשב"י לתלמידיו רבי אלעזר בנו ורבי יהודה הנשיא כדמצינו במסכת בבא מציעא (דף פה עמוד א) אמר רבי: חביבין יסורין. קבל עליה תליסר שני - שית בצמירתא, ושבע בצפרנא. ואמרי לה: שבעה בצמירתא, ושית בצפרנא. אהווריריה דבי רבי הוה עתיר משבור מלכא, כד הוה רמי כיסתא לחיותא הוה אזיל קלא בתלתא מילי, הוה מכוין דרמי בההיא שעתא דעייל רבי לבית הכסא, ואפילו הכי מעבר ליה קליה לקלייהו, ושמעו ליה נחותי ימא. ואפילו הכי, יסורי דרבי אלעזר ברבי שמעון עדיפי מדרבי. דאילו רבי אלעזר ברבי שמעון - מאהבה באו ומאהבה הלכו, דרבי - על ידי מעשה באו ועל ידי מעשה הלכו. על ידי מעשה באו מאי היא? דההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה: זיל, לכך נוצרת. אמרי: הואיל ולא קא מרחם - ליתו עליה יסורין. ועל ידי מעשה הלכו - יומא חד הוה קא כנשא אמתיה דרבי ביתא, הוה שדיא בני כרכושתא וקא כנשא להו, אמר לה: שבקינהו, כתיב ורחמיו על כל מעשיו. אמרו: הואיל ומרחם - נרחם עליה.

הגנה על הדור

ואדם המקבל בהערכה את ייסוריו, הרי הוא משמר ומגין על כל סביבתו, במו ששנינו שם: כולהו שני יסורי דרבי אלעזר לא שכיב איניש בלא זמניה. כולהו שני יסורי דרבי לא איצטריך עלמא למיטרא, הרי שהעריכו את הייסורים שהם המנוף לצמיחה, ולמדנו בהא דהמקבל את היסורין מאהבה מגין על דורו.

וכן מצינו במעשה דרשב"י וריב"ל בכתובות (עז, ב) דלא נראתה הקשת בימיו, ושם דבר נפלא איכא שהראו לרבי יהושע בן לוי את רשב"י יושב אתלת עשר תכתקי דפיזא, ולפי דברינו הפלא ופלא שהרי המספר י"ג שישב עליהם רשב"י היינו י"ג שנות מערה והיינו פיזא המסמל דין[ט] שזה מה שממנו קנה רשב"י הודו והדרו, ולא הסתפק רשב"י בהגנה על דורו בלבד, אלא אמר (סוכה מה, ב) יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי ועד עתה ואילמלי אלעזר בני עמי מיום שנברא העולם ועד עכשיו,

---

ח. כ"ד צירופי כל אות מאותיות שם אלקים.

ט. וא"כ מצינו לרשב"י שלש פעמים את המספר י"ג הראשון בישיבת רבי עקיבא שלמד שם י"ג שנים, והשני י"ג שנות מערה, והשלישי בג"ע בשבתו על תלת עשר תכתקי פיזא, ואולי לזה רמז בגמרא סוכה שם אשרי כל חוכי לו, שלשים ושש דהוו שלש פעמים מסלול י"ג.

ואלמלי יותם בן עוזיהו עמנו - מיום שנברא העולם עד סופו.

'סיני סיני לו נקרא – הכוח להיות משה'

בחינת 'סיני'

ויש להבחין בהנהגת רשב"י קשרים להנהגת משה רבנו, וראשונה מכולם שתרוויהו איקרו בזוה"ק בשם 'סיני' משה נקרא סיני כדמצינו: (זח"ג צח:) "חדו כולהו תנאין ואמוראין ואמרי מאן קאים קמי סיני", ואליהו אמר כמה פעמים לרשב"י "פומך איהו סיני" (תי' כ"ב סג: סד.), ובזוהר חדש רות מובא שיצאה בת קול ואמרה שרשב"י צדיק מבטל גזירות, ואמר רבי מאיר לרבי חנינא שבחו של רבי שמעון מי יכול לעמוד עליו האם אינו גדול כמשה, הרי שדימו החכמים את רשב"י למשה רבינו.

בחינת 'שבת'

שניהם איקרו 'שבת' רשב"י באד"ר קמד:, ומשה רבינו בזהר חדש פרשת יתרו, ולכל אורך הזהר מתגלה 'רעיא מהימנא' הוא משה רבינו ומלמדם סתרי תורה.

ויש לבאר עומק הענין, שמשה רבינו גילה ומסר לישראל את חלק הנגלה שבתורה אך את חלק הנסתר שבה לא זכה לגלות ולכן הגיעה נשמת משה רבינו ברשב"י להשלים את חסרון גילוי חכמת הסוד, ומצינו דבר פלא ברשב"י שאמר באידרא רבא פרשת נשא [המתחיל בדף קכז עמוד ב] "אסהדנא עלי שמייא עלאין דעלאין וארעא קדישא עלאה דעלאה, דאנא חמי השתא מה דלא חמא בר נש מיומא דסליק משה זמנא תניינא לטורא דסיני דאנא חמינא אנפאי נהירין כנהורא דשמשא תקיפא דזמין למיפק באסוותא לעלמא דכתיב (מלאכי ג) וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה, ועוד דאנא ידענא דאנפאי נהירין ומשה לא ידע ולא אסתכל, הדא הוא דכתיב (שמות לד) ומשה לא ידע כי קרן עור פניו" ולכאורה תימה היאך השוה עצמו למשה רבנו ועוד הגדיל מעלתו על מעלת משה, אך לפמשנ"ת לא קשיא דבשעת גילוי סודות התורה הרי הוא כמשה ממש, ביום ל"ג בעומר מתגלה כוחו של משה המשפיע על צאן מרעיתו הוא עמו ישראל שפע תורה וקדושה, וכתב החתם סופר (בדרוש ל"ב לעומר) **ל"ג בעמר בגימטריא משה שהוא עמוד התורה**, הרי רמז לכך שביום זה יש בנו את היכולת לקבל אל תוכנו את הכח להיות כמשה רבנו [בסוד 'אתפשטותא דמשה'], להשפיע סביבותנו שפע קדושה וטהרה, להיות 'משה' זהו הכח לעבור מלהיות 'אדם פרטי' הרואה מול עיניו רק את טובתו האישית או לכל היותר את טובת משפחתו הקרובה, ולהפוך להיות 'אדם כללי' שלמול עיניו ישנן עוד מטרות ברמה של רצון להשפיע ולתקן בכל העולמות למען שמו באהבה.

ל"ג בעומר, שלשה עמודים

והוסיף לדרוש החתם סופר, שהמספר ל"ג שייך בתורה לצאצאי לאה שבאו למצרים ואמרו חכמים שבפרטן אתה מוצא רק ל"ב ותירצו שיוכבד היא

נולדה בין חומות מצרים והיא השלימה את המנין למנין ל"ג, וביוכבד כלולים כל שלשת הרועים, משה אהרן ומרים, המסמלים את השלמות הנדרשת מהאדם, שלשת עמודי העולם, תורה זה משה, עבודה זהו אהרון, וגמילות חסדים זוהי מרים שקיימה בעצמה "ותחיינה את הילדים", וע"פ דרכנו למדנו שכל אלו ההשפעות נשפעות עלינו בל"ג בעומר, **להיות אדם שלם הכולל בתוכו את כל חלקי העבודה.**

'הכוח לאפשר בחירה'

ובמעשה המופלא המובא במדרש תהלים (שוחר טוב, מזמור צ"ב) על פסוק "כי שמחתני ה' בפעלך" אמר ר' יחזקיהו בשם ר' ירמיה מעשה בתלמיד אחד של ר' שמעון בן יוחאי דאזל להודנקי, ואתא טעין, כי אתא על גבי ר' שמעון בן יוחי, והיו התלמידים רואין את הריוח שהרויח, והיו מצירין על עצמן, מה עשה ר' שמעון, נסב לתלמידיו ונפק עמהון להדא בקעתא, ואמר לבקעה בקעה בקעה התמלאי דינרי זהב ונתמלאה, אמר לתלמידיו כל אחד ואחד יטול חלקו, כל מה שאתם מבקשים, אלא הוו יודעין שכל מי שהוא נוטל, ממתן שכרן של עולם הבא הוא נוטל, כיון שראו כך התחילו אומרים כי שמחתני ה' בפעלך במעשי ידיך ארנן, מכאן אנו רואים היאך פעל רשב"י להגדיל את ערך התורה והמצוות בצורה מוחשית ומתוך בחירה.

'ראיה רחבה'

ודוגמא לראיה רחבה ועמוקה מצינו בהשקפתו של רבי עקיבא (איכה רבה פרשה ה' י"ח) על הר ציון ששמם וכבר היה **רבן גמליאל** ור"א **בן עזריה** ור' **יהושע** ור"ע **נכנסין לרומי** ושמעו קול המונה של רומי מפוטליילוס עד מאה ועשרים מיל, התחילו הם בוכים ור"ע משחק, אמרו עקיבא אנו בוכים ואתה משחק, אמר להם ואתם למה בכיתם אמרו לו לא נבכה שהגוים עובדים עבודת כוכבים להוון משתחוים לעצביהון ויושבין בטח ושאנן ושלוה, ובית הדום רגלי אלהינו היה לשריפת אש ומדור לחית השדה ולא נבכה, אמר להם לכך אני משחק, אם כן למכעיסיו ק"ו לעושי רצונו.

פעם אחרת היו עולין **לירושלים** הגיעו לצופים וקרעו בגדיהם הגיעו להר הבית וראו שועל אחד יוצא מבית קדשי הקדשים התחילו הם בוכים ור' עקיבא משחק, אמרו לו עקיבא לעולם אתה מתמה עלינו אנו בוכים ואתה משחק, אמר להם אתם למה אתם בוכים אמרו לו ולא נבכה מקום שכתוב בו (במדבר א') והזר הקרב יומת והרי שועל יוצא מתוכו ועליו נתקיים הפסוק על הר ציון ששמם שועלים הלכו בו, אמר להם אף אני לכך אני משחק הרי הוא אומר (ישעיה ח') ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריהו בן יברכיהו וכי מה ענין אוריה אצל זכריה אוריה במקדש ראשון

וזכריה במקדש שני, אלא מה אמר אוריה (ירמיה כ"ו) כה אמר ה' צבאות ציון שדה תחרש וירושלים עיים תהיה, ומה אמר זכריה (זכריה ח') עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים ואיש משענתו בידו מרב ימים וכתיב בתריה ורחובות העיר ימלאו ילדים וילדות משחקים ברחובותיה, אמר הקדוש ברוך הוא הרי לי שני עדים אלו ואם קיימים דברי אוריה יהיו קיימין דברי זכריה ואם יבטלו דברי אוריה יבטלו דברי זכריה, ושמחתי שנתקיימו דברי אוריה ולבסוף דברי זכריה עתידין להתקיים, ובלשון הזה אמרו לו עקיבא נחמתנו תתנחם ברגלי מבשר, וצריך להבין מדוע שוחק רבי עקיבא בלא לבכות, והא לפחות היה מיבעי ליה לבכות ולשחוק כאחד.

'הנהגת הייחוד', לחיות מעבר לגבולות הזמן והמקום

וביאר אבי מורי הגאון שליט"א על פי יסוד דברי הרמח"ל שיש לבאר שגילוי ייחודו יתברך הוא הוא מאי דקרינן ליה בכל מקום 'הנהגת הגדלות' והיא ההבנה שהכל מעשי ה' וכל מאורעות הכלל והפרט הרי הם מתוכננים ומונהגים ע"י הנהגת טוב ה', ואילו הרע המתגלה בעולם הרי הוא משרת את הטוב אלא שכעת איננו רואים זאת, ולכן בעצם אז ימלא שחוק פינו שנבין היאך גלגל הקב"ה את כל מאורעות הכלל והפרט בצורה מושלמת, ולכן לא שייך שיהיה אז צער אלא רק שחוק, ואת יסוד ההנהגה המופלאה הזו מגלה לנו חכמת האמת הנובעת מספר הזוהר שגילה רשב"י, ולכן רבי עקיבא שזכה לגדלות בראותו חורבן הרי הוא שוחק כיוון שהחי בהבנת הנהגת ייחודו יתברך אינו מבחין בחילוק בין שליטת הרע לשליטת הטוב כיוון שעל ידי שמכיר את מבנה הנהגת ה' הרי הוא מבין את עומק הענין שהטוב משתמש ברע להגיע אל מטרתו והכל טוב גמור.

'ראיה למרחקים'

ורבי עקיבא שקד כל ימיו לאגוד את התורה ולעשותה כללים וקשרים על מנת לקיימה ולהקימה לדורות הבאים, וכך המשיך יורשו רבינו הקדוש [ביום שמת רבי עקיבא נולד רבי], וכן מצינו ברשב"י שכל ימי עסק בחלק המכוסה והנסתר שבתורה ואף שבזמנו לא היה גילוי לחכמתו שהרי רק מתי מעט הורשו להיות במחיצתו ואפילו מתוכם שלשה נפטרן מן העולם תוך כדי גילוי עומק הסוד, וכל דברי הלכותיו מיוסדים על עומק הסוד [ולכן אפשר לבאר מדוע אין אנו פוסקים הלכה כמותו, שהרי אמרו על רבי מאיר 'גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו אלא מפני מה לא נפסקה הלכה כמותו, מפני שלא יכלו חביריו לעמוד על **סוף דעתו**, וכל שכן רבי שמעון שלא יכלו חביריו לעמוד על **סוד דעתו**, ונמצא שרבי עקיבא הוא השורש לחלק הנגלה שהרחיב וביסס רבינו הקדוש, ואף רבי עקיבא הוא השורש לחכמת הנסתר שגילה רשב"י מעמקיה וכמו שאמר רשב"י לתלמידיו (גיטין סז.) בני שנו מדותי שמדותי תרומות מתרומות מדותיו של רבי עקיבא, אלא שיש להבחין בין

מלאכתו של רבי למלאכת רבי שמעון דמשנתו של רבי היתה בה הנאה מיידית לכל הדורות אך תורתו של רבי שמעון לא היתה לצורך אותם הדורות אלא היתה בבחינת מן בצנצנת משומרת ומוכנה לגילויה בדרא בתראה ואנו נהנים ושמחים במה שלא היה ראוי להתגלות לדורות שקדמו.

'קשת וחץ'

ויש להמשיל את רשב"י לאדם האוחז קשת בידו ויורה את החץ למרחקים, ומרגע שנורה החץ כבר אין אפשרות לנגוע בו או לבולמו ולשנות את מסלולו, עד שיגיע למטרתו וכך רשב"י בימי התנאים נוטל את רזי התורה ומצפינם בסוד ספר הזוהר ומשלחו כאותו חץ, לדורות הבאים. וכל מי שמעיין בספר הזהר מבין מיד שאין שום יכולת לפענח את הספר החתום והגנוז וכך במשך הדורות נותר הספר בלא יכולת פיענוח עד שהגיע העולם לדרא בתראה, וזכינו לאורו של רבינו האר"י שנמסרו לו מפתחות ספר הזהר ולפתע הכל ברור ונהיר, החץ שהיה בגובה ללא מגע יד אדם הגיע סוף סוף למטרתו ואפילו רביי דעלמא זמינין לאשכחא רזין דאורייתא, ואולי זהו הטעם למנהג יריית החיצים בל"ג לעומר.

דילידא כרשב"י תילד ואם לא לא תילד

ובביאור מעלת רשב"י יתבאר מאמר תימה במס' מכות (יז, ב) אמר רבא דילידא אימה כרבי שמעון תילד ואי לא - לא תילד, ולפמשנ"ת שפיר - דר"ש זהו כח הגדילה והשאיפה לגדלות, היכולת להשתנות ולקבל שינויים, ההבנה שמעלת הגדלות עוברת בהכרח דרך מסלול הקושי של הקטנות, רשב"י מייצג את האדם בעל כוח הראיה הרחבה והשלמה, רשב"י מכין בעומק דעתו את עומק חלקי הנסתר שבתורה ומצניעם בכלי חתום שנקרא ספר הזהר, על מנת שנוכל אנו לקבל את אור השקפת הגדלות, רשב"י מסמל את המעבר מאדם פרטי לאדם כללי.

שיעורים בנושאים נוספים

׳מציב גבול אלמנה׳

פרישת הסוגיא
שיטת הב״י
פירושי הפרדס והלבוש
הכרעות המשנ״ב

• • •

בהיותנו בביהכנ״ס ביישוב ׳כרם רעים׳ נתעוררה שאלה האם יש לברך ברכת ׳מציב גבול אלמנה׳ בראיית ביהכנ״ס שנבנה בתיקון נאה והגון.

פרישת הסוגיא

בגמרא ברכות (נח:) הובאה ברייתא: ״הרואה **בתי ישראל** ביישובן אומר ברוך מציב גבול אלמנה״, ומשמעות הברכה היא שבח לקב״ה שמציל את עמו ישראל ומשמרם מאומות העולם שבעים זאבים, כאדם המגן על נחלת האלמנה העלובה מפני חומסים וגזלנים הפולשים ומסיגים גבולה ויש להעמיד גבולה ולשמור עליו. ומצינו כמה ביאורים מהן אותן ׳בתי ישראל׳ דמברכינן עלייהו, רש״י ביאר ׳כגון ביישוב בית שני׳.

שיטת הב״י

ובבית יוסף פירש דברי רש״י בשתי פנים וז״ל:

מדברי רש״י (נח:) **דקאי אבית המקדש** שכתב מציב גבול אלמנה כגון בישוב בית שני.

והרי״ף (מג:) כתב הרואה בתי כנסיות ישראל וקשה דא״כ בתי אומות העולם דקתני היינו בתי עבודה זרה והיכי קאמר שאומר בית גאים יסח יי׳ דהא אמרינן דמברך ברוך שנתן ארך אפים וכו׳ ודוחק לומר דתרווייהו בעי למימר קרא וברכתא והתם קתני ברכתא והכא קרא. ומיהו אפשר שהרי״ף מפרש דבתי אומות העולם לא בתי ע״ז קאמר דאהנהו מברך שנתן ארך אפים אלא בתי אומות העולם היינו בתים שמתכנסים בהם לדון בערכאות או להתייעץ ואהנהו אומר בית גאים יסח יי׳ ובתי ישראל היינו בתי כנסיות ממש:

ויותר נראה לומר דבתי ישראל בישובן היינו כשישראל מיושבים בלא שטן ולא פגע רע והכי מוכח מדמייתי בגמרא בסמוך (נח:) עולא ורב חסדא הוו

אזלי בארחא כי מטו אפיתחא דבי רב חנא בר חנילאי נגד רב חסדא ואיתנח וכו' עד מיום שחרב בית המקדש נגזרה גזרה על בתיהם של צדיקים שיחרבו וכו' משמע דבתי ישראל בחורבנן דקתני היינו בתי עשירי ישראל ובעלי צדקות ואם כן **בתי ישראל בישובן דקתני כי האי גוונא נמי הוא כלומר בתי עשירי ישראל בתוקפן ובגבורתן** ומה שפירש רש"י ברוך מציב גבול אלמנה כגון בישוב בית שני היינו לומר דאז שייך לומר מציב גבול אלמנה וקודם שגלו בגלות בבל לא הוי מברכין הכי דלא הוה שייך לקרותם בשם אלמנה

ואפשר שאע"פ שישראל מיושבים בתוקף וגבורה בקצת מקומות **אין מברכין עליהם אא"כ היו בארץ ישראל ובזמן הבית[א] ונראה שזו היתה כוונת רש"י ג"כ במה שכתב כגון בישוב בית שני**, עכ"ל.

ולסיכום: בבית יוסף פירש את דברי הברייתא בשלשה אופנים:

א. 'בתי ישראל' היינו בית המקדש עצמו.

ב. בתי עשירי ישראל בעלי צדקות בתוקפן ובגבורתן, וסיים הב"י שנראה דדוקא בארץ ישראל ובזמן הבית.

ג. והביא גם את שיטת הרי"ף דסבר דבתי ישראל הם בתי כנסיות, ובזה נראה שאין חילוק בין הארץ וחו"ל בין זמן הבית לאינו זמן הבית.

למעשה הורה השו"ע בסימן רכ"ד סעיף י' בזה"ל: "הרואה בתי ישראל בישובן, כגון בית שני, אומר: בא"י אלהינו מלך העולם מציב גבול אלמנה; בחורבנן, אומר: ברוך דיין האמת", הראת לדעת שפסק כרש"י ולא כרי"ף וא"כ דעתו בפירוש דברי רש"י היא כמו שביאר בב"י רק בא"י ורק בזמן שביהמ"ק קיים.

פירושי הפרדס והלבוש

ומצינו בספר הפרדס[ב] (שער הראיה) וז"ל:

הרואה כרכי ישראל ביישובן מברך בא"י אמ"ה מציב גבול אלמנה, פירש הרב ר' יהושעיה הזקן ז"ל **כגון שראה ביישוב בית שני**. פירוש לפירושו, שאם ראה בית מבתי ארץ ישראל שהם עדיין ביישובן, שלא נחרבו בימי טיטוס הרשע, חייב לברך בא"י אמ"ה מציב גבול אלמנה, כדכתיב "ויצב גבול אלמנה" וכתיב "כי לא אלמן ישראל", דהיא היום כאלמנה שהלך בעלה למדינת הים עכ"ל,

---

א. ויש לבאר בזה ע"פ המהרש"א בחידושיו לברכות שכל זמן שהיה ביהמ"ק הראשון קיים לא בירכו ברכה זו כיוון דלא היתה בזה אלמנה, ורק שנתחדש בית שני נתחדשה ברכה זו כיוון שהוצב גבול הקדושה אך כיום כל זמן שלא נבנה בית תפארתנו עדיין לא הוצב גבול האלמנה.

ב. רבי אשר ב"ר חיים נבי"ו ('נביו' הוא כנראה כינוי משפחתו; אמנם יתכן שמדובר על ראשי - התיבות 'נפשו בחייו יברך ויודך', ע"פ תהלים מט, יט) ממונתשון שבספרד, חי בראשית האלף השישי, לא ידוע עליו כמעט דבר, אך מספרו ניכר שהיה תלמידם של תלמידי הרשב"א. 'ספר הפרדס' שחיבר על הלכות ברכות כולל לקט רחב מאוד של דברי ראשונים, והוא צירף לו קיצור בשם 'תרומת הפרדס'. בדרך כלל הוא הולך בדרכו של הרשב"א, רבם של רבותיו. פסקיו הובאו בבית יוסף עשרות פעמים.

ונראה שהבין בדעת רש״י דהני ׳בתי ישראל׳ שמברכינן עלייהו דוקא שהיו בזמן בית שני ושרדו את ההפיכה.

ובלבוש מצינו פירוש מחודש וז״ל: הרואה בתי ישראל ביישובן כלומר שכבר היו חריבין וחזרו ונתיישבו כגון בבית שני, אומר ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם מציב גבול אלמנה, עכ״ל. הרי שביאר פירוש שונה בדעת רש״י שהברכה היא רק על בתים שחרבו ונבנו שוב, אך באליה זוטא (ס״ק ה׳) כתב ע״ז וז״ל: לאו דוקא שאם הם בתקפם ומעולם לא נחרבו יברך גם כן (מלבושי יום טוב סק״ג). וכתב בלחם חמודות דדוקא בארץ ישראל בזמן הבית מיירי השו״ע ולבוש.

ולסיכום ביאורי הפוסקים בדעת רש״י:

א. **בית יוסף בפירוש הראשון:** ׳בתי ישראל׳ היינו בית המקדש עצמו.

ב. **בית יוסף בפירוש השני:** בתי עשירי ישראל בעלי צדקות בתוקפן ובגבורתן, וסיים הב״י שנראה דדוקא בארץ ישראל ובזמן הבית [והב״ח בשם מהרש״ל נקט שלאו דוקא בא״י].

ג. **ספר הפרדס:** בתי ישראל שנותרו מתקופת בית שני.

ד. **הלבוש:** בתי ישראל שנחרבו וחזרו ונתישבו.

הכרעות המשנ״ב

ובמשנה ברורה ס״ק י״ד כתב ע״ז וז״ל: בתי ישראל - פי׳ בתי עשירי ישראל שמיושבים בתוקף ובגבורה כגון בישוב בית שני [רש״י] ואפשר דוקא בא״י ובזמן בית שני קאמר אבל בזה״ז אפילו בא״י לא [ב״י].

ויש שמפרשים כונת רש״י דאפילו אם הם מיושבים עתה כמו בבית שני ג״כ מברכין.

והרי״ף פירש בתי ישראל בישובן היינו בתי כנסיות שמתפללין בתוכן וכן נהגו העולם שאין מברכין על שארי בתים כ״א על בהכ״נ כשרואה אותה ביפיה ובתיקונה.

וכתב בא״ר דאין חילוק בין א״י לחו״ל ואפילו בזה״ז.

ובפמ״ג מצדד דבזה״ז **טוב לברך ברוך מציב גבול אלמנה בלא שם ומלכות**, עכ״ל.

הרי שהביא המשנ״ב את דעת רש״י עם ביאור הב״י, והוסיף את ביאור הב״ח [בשם מהרש״ל] דמשמע בדבריו שהסיר את התנאי של בתים בא״י ובזמן הבית, אך צייני[ג] שהמנהג אינו כדבריהם אלא לברך רק על בתי כנסיות כשיטת הרי״ף דמברכינן אך ורק על בית הכנסת והיא דעת הא״ר [שפוסק כהרי״ף דמברכינן דוקא על בתי כנסיות, ובפירוש

ג. וכבר כתב כן הב״ח עצמו.

אינו מחלק בין א״י לחו״ל], אך הביא בשעה״צ סקי״א את דברי הפמ״ג שהורה לחוש לביאור הב״י דאין מברכין אלא בא״י, ולכן אין לברך בשם ומלכות אפילו על בתי כנסיות בזה״ז וכ״ש בחו״ל, ובסיום דבריו הביא את דברי הפמ״ג דחייש לשיטת רש״י שאין מברכין על בתי כנסיות כלל אלא רק על בתי עשירי ישראל העושים צדקה בממונם, וממילא אין לברך בשם ומלכות את ברכת ׳מציב גבול אלמנה׳.

לסיכום: בדין ברכת ׳מציב גבול אלמנה׳ נחלקו אבות העולם רש״י והרי״ף, ובדעת רש״י אף שמצאנו שהב״ח בשם מהרש״ל נקט כי יש לברך אף היום ואפילו בחו״ל על בתי עשירי ישראל בתוקפם, עכ״ז ביאר בב״י שזהו דוקא בא״י ובזמן הבית והפמ״ג הורה שיש לחוש לדעתו, ומנגד יש לנו את דעת הרי״ף דמברכינן על בתי כנסיות, והיו שנהגו לברך על בתי כנסיות בחו״ל וזאת ע״פ הוראת הא״ר, אך גם זאת שלל הפמ״ג מחשש לשיטת רש״י, וכתב הערוך השולחן בזה״ל: ועכ״פ לא נהגנו בברכה זו מפני שינוי הפירושים, וספק ברכות להקל, ושמעתי שיש שצדדו לברך בשם ומלכות על בית כנסת ׳חורבת רבי יהודה החסיד׳ שהוחרב ע״י הירדנים וזכינו כעת לראות בבנינו, ונראה שיסוד סברתם הוא כדעת הרי״ף וצירפו את דעת הב״ח בשם מהרש״ל שלאו דוקא בזמן הבית, אך לא הורו לברך כן אלא רק על ביהכנ״ס ׳החורבה׳ משום שחששו לדעת הלבוש שהוסיף תנאי שחרב ונבנה שוב.

ונראה למעשה

ונראה להלכה: כל זמן שבית אלקינו חרב ושכינתא בגלותא, לא הוצב גבול אלמנה כ״כ המהרש״א, ואין לברך בשם ומלכות על ראיית בתי ישראל ביישובן לא בארץ וכ״ש שאין מברכין על בתי ישראל בחו״ל דחיישינן לביאור הב״י בדברי רש״י, ובודאי שאין מברכין על בית כנסת חדש שנבנה כיום ואפילו על אדמת ישראל [ודלא כמו שהורה הא״ר], משום שלא נפסק בשו״ע כרי״ף אלא כרש״י, אך נראה קרוב לודאי שיש לברך ׳מציב גבול אלמנה׳ בלא שם ומלכות בכל הנ״ל.

אך אחר העיון הדעת נוטה להכריע לברך בראיית בית הכנסת ׳חורבת רבי יהודה החסיד׳ דהא כולא איתי ביה, דכאשר רואהו מיד רואה גם את בתי ישראל שברובע היהודי שחרבו בידי גויים ונבנו שוב ומוחזקים ביד תקיפה ע״י ישראל, ואף בית הכנסת עצמו חרב בידי גויים ונבנה מחדש בפאר והדר עצום, וא״כ יצאנו ידי חובת הלבוש והרי״ף, ובפרט שבשו״ע לא כתב תנאה שיהא הבית קיים אלא רק העתיק לשון רש״י הסובל כמה פירושים, וז״ל ״הרואה בתי ישראל בישובן, כגון בית שני, אומר בא״י אלהינו מלך העולם מציב גבול אלמנה״ עכ״ל. ואף בב״י כתב בלשון ׳ויותר נראה לומר׳ והוראת המשנ״ב שלא לברך מספק אפשר לאוקמיה דוקא בזמנו שהיו בחו״ל, וכן יהיה הדין בעזה״י בבנין ביהכנ״ס ׳תפארת ישראל׳ ההולך ונבנה מחדש

בעת הזו ונזכה שיתקיים בנו התנערי והדר בירושלים שבתוך החומות לא יברך
מעפר קומי שבי, ונראה שברכה זו שייכא כיוון שבכל שעה רואה בתי ישראל
רק ברואה משלשים יום לשלשים יום וביהכנ״ס שנבנו בה וליכא חידושא.

ברכה על הדפסת ספר חדש בבין המצרים

'שהחיינו' או 'הטוב והמטיב'
חילוק בין גמר כתיבה להדפסה
שותפות בהנאה רוחנית
הנאה בעילוי נשמה
הנאה בנתינה לאחר
בכלל מאתיים מנה
ברכת שהחיינו בברית
גדרי שותפות
ובדרך קצרה
לברך או לא, הטעמים לכאן ולכאן
העצה היעוצה
ספר חדש בבין המצרים
שיטת רבי חיים ויטאל
הטוב ומטיב בבין המצרים
שהחיינו - על הזמן, הטוב והמיטיב - שבח לה'

• • •

מצינו בספר חסידים (סימן תתר"כ): שאדם גומר מלאכה גדולה צריכה ברכה שהרי לאחר שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו ברכו שר העולם שנאמר (תהלים ק"ד ל"א) ישמח ה' במעשיו, וכן כשכלו מלאכת המשכן ברך אותם משה, וכן עשה דוד ושלמה וכן חזקיהו, וכן הוא אומר (דברים כ' ו') ומי האיש אשר נטע כרם ולא חיללו שלא ברכוה וכן (שם שם ז') ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה שעדיין לא היתה ברכת נשואין. וא"ת ולמה נאמר (שמות ל"ט מ"ג) ויברך אותם משה שתשרה שכינה במשכן והלא כבר הבטיחו הקדוש ברוך הוא ושכנתי בתוכם (שם כ"ה ח') אלא שהיה ירא שמא יגרום החטא ושמא משה או בצלאל לא כוונו לתקן כמו שנצטוו. ועוד אף על פי שעל פי הדיבור נצטוה דוד לעשות מזבח אעפ"כ ברכו ארונה היבוסי.

וכתב הרב חיד״א בברית עולם וז״ל:

כתבו התוספות בפירוש התורה בספר דעת זקנים פרשת בראשית ויברך אותם אלהים, **וכן** ויברך אלהים את יום השביעי **הא למדת שהקונה דבר חדש מברך שהחיינו עכ״ל** וראוי למי שגמר לחבר ספר וכן להדפיס ספר לתת הודאות לשמו יתברך אשר זיכהו לכך. והרב מור וקציעה סי׳ רכ״ג כתב ויברך שהחיינו. ולי הדל נראה דיברך בלא שם ומלכות. והרב הגדול מוהר״ר עזריה פיג׳ו ז״ל על הדפסת גידולי תרומה דרש ברבים לשבח לה׳ שזכה לזה כמ״ש בס׳ בינה לעתים דרוש ב׳.

למדנו מדברי החיד״א שראוי לשבח לה׳ בגמר מלאכת כתיבת הספר, וכן בהדפסתו אך לגבי ברכה ציין החיד״א כי היעב״ץ במור וקציעה הורה לברך ברכת שהחיינו והחיד״א חלק עליו וקבע כי אין לברך בשם ומלכות.

'שהחיינו' או 'הטוב והמטיב'

ויש להבין מדוע הורה היעב״ץ לברך שהחיינו והא אי ס״ל דמברך, היה ראוי להורות כי מברכים על הוצאת הספר 'הטוב והמטיב' שהרי אחרים שותפים עמו בטובה.

ונרחיב היריעה בזה, דמצינו מספר מקומות שדיבר השו״ע בחילוק הברכות:

א. פסק השו״ע בסימן רכ״א ס״ב בענין מי שרואה את ירידת הגשמים בשדהו וז״ל: ואם יש לו שדה בשותפות עם אחר, מברך הטוב והמטיב, ואם אין לו שותף בשדה, מברך שהחיינו, עכ״ל. הרי שברכת שהחיינו והטוב והמטיב שתיהן נתקנו על אותו שפע אלא שברכת שהחיינו יברך אדם הנהנה מן הטובה לבדו וברכת הטוב והמטיב יברך מי שיש לו עוד שותפים בטובה.

ב. וכן הורה השו״ע בסימן רכ״ב ס״א וז״ל: על שמועות שהם טובות לו לבדו, מברך שהחיינו, ואם הן טובות לו ולאחרים, מברך הטוב והמטיב, עכ״ל.

ג. והמשיך ללמדנו השו״ע יסוד זה בסימן רכ״ג ס״א וז״ל: ילדה אשתו זכר, מברך הטוב והמטיב, וגם היא צריכה לברך כן, עכ״ל. וטעמו ברור דאיכא בבן זכר הנאה לאיש ושותף בטובה זו עם אשתו.

ד. ובסעיף ב׳ חזר על הוראה זו וז״ל: מת אביו מברך דיין האמת היה לו ממון שירשו, אם אין לו אחים מברך גם כן שהחיינו ואם יש לו אחים, במקום שהחיינו מברך: הטוב והמטיב. הגה: שאין מברכין הטוב והמטיב אא״כ יש לו שותפות באותה טובה (טור), עכ״ל.

ה. וכן מצינו בסעיף ה׳ וז״ל: קנה כלים שמשתמשין בהם הוא ובני ביתו, מברך הטוב והמטיב, אם נתנו לו במתנה מברך הטוב והמטיב, שהיא טובה לו ולנותן, עכ״ל.

ו. ומפורשות ביאר את מטבע הברכה בשולחן ערוך סימן קע״ה ס״ד לגבי ברכת 'הטוב והמטיב' על יין נוסף שהובא לשלחן וז״ל: אין לברך הטוב והמטיב

אא״כ יש אחר עמו, **דהכי משמע הטוב לו, והמטיב לחבירו** וה״ה אם אשתו ובניו עמו, אבל אם הוא יחידי, לא, עכ״ל.

העולה מכל ההלכות הללו שבזמן שאדם נהנה מן הטובה לבדו מברך שהחיינו אך בזמן שיש עמו עוד שותפים בטובה זו מברך הטוב והמטיב, **וכך יהיה ביאור המילים של מטבע הברכה: הטוב - הודאה לה׳ שהטיב לי, והמטיב - הודאה לה׳ שהטיב לשותפי.**

ואם כן נחזור על הקושיא, מדוע הורה היעב״ץ במור וקציעה לברך ׳שהחיינו׳ והא היה ראוי לברך ׳הטוב והמטיב׳ דהרי עוד אחרים נהנים מהטובה הזו של כתיבת הספר והדפסתו.

ותתעצם הקושיא דהמעיין בדברי המור וקציעה ימצא שהורה כדברינו, לברך הטוב והמטיב וז״ל: גם נראה שהגומר ספר (שחבר בחדושי תורה לשם שמים בלבד, בעושים לשמה הכותב מדבר) בכתיבה וכל שכן בהדפסה, שיש לו לברך, שכן עושין סעודת שמחה לגמרה של תורה, שאין שום קנין ובנין שיש בו שמחה יותר מזה, כל חפצים לא ישוו בה, ורבא דשייל לאמוראי הנ״ל אוקימתון מסכתא פלן קרי עלייהו יש צדיקים וגו׳, עאכ״ו במי שזכו לו מן השמים בפירושי וחדושי פירותיה של תורה שזוכה ומזכה בהם הרבים, והרבה שותפים בהנאה שמעמידם על האמת והיושר, האמונה והכושר, ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה ודעת הצלחת הנפש והגוף גם יחד, הון עתק איתה ועושר, שמברך הטוב, עכ״ל.

וא״כ יש להקשות דוקא על החיד״א מדוע שינה מדברי היעב״ץ.

חילוק בין גמר כתיבה להדפסה

ואפשר לומר שהבין החיד״א דאיכא חילוקא בין גמר כתיבה שבזה ההנאה היא בעיקר לכותב הספר ולכן ברגע שסיים מלאכתו הרי הוא מברך שהחיינו, אך בגמר ההדפסה יש לברך הטוב והמטיב שהרי מכאן ואילך יהנו מן הספר אנשים רבים והרי לצורך הפצת הספר הדפיסו, ומה שכתב במור וקציעה ׳גם נראה שהגומר ספר (שחבר בחדושי תורה לשם שמים בלבד, בעושים לשמה הכותב מדבר) בכתיבה וכל שכן בהדפסה, שיש לו לברך׳ כוונתו דעל גמר כתיבה יברך שהחיינו ועל גמר הדפסה יברך הטוב והמטיב והא כדאיתא והא כדאיתא, ומאי דסיים בסו״ד ׳שמברך הטוב׳ כוונתו רק על גמר הדפסה.

שותפות בהנאה רוחנית

ואפשר עוד לומר דבאמת תליא חילוק הברכה באשלי רבבי, שהרי אחר שלמדנו כי יש לברך על הנאה משותפת יש לברר מהו גדר ׳הנאה׳ דודאי הנאה גשמית כזכיה בנכסים ועושר שמה הנאה אך יש לחקור האם ׳הנאה רוחנית׳ נחשבת כהנאה שעליה מברכין, ומצינו לזה שתי דוגמאות בפוסקים:

הנאה בעילוי נשמה

האחת: בדין ברכה בלידת בן שהורה בשולחן ערוך סימן רכ״ג סעיף

א׳ ״ילדה אשתו זכר, מברך הטוב והמטיב, וגם היא צריכה לברך כן״ וכתב ע״ז הרמ״א בזה״ל: ואם מתה אשתו בלידתה, מברך שהחיינו, דהא ליכא הטבה לאחריני וכן אם מת האב קודם שילדתו, היא מברכת שהחיינו, עכ״ל. ודברי הרמ״א ברורים ומבוארים דאי ליכא שותף בטובה יברך רק שהחיינו והכא בזמן שנותר רק אחד מההורים בחיים ליכא שותפות בטובה, אך הט״ז בסק״א חולק על הרמ״א וס״ל שבמתו אחד מההורים בין אם מתה האם בלידתה ואפילו אם מת האב טרם הלידה ולא ראה ושמח כלל בתינוק, עכ״ז יש לברך הטוב והמטיב **דהא איכא לנפטר טובה גדולה בהאי זכר שהניח בעולם ויהיה לו בזה עילוי נשמה**, והביא הט״ז ראיה שמברכינן הטוב והמטיב על הנאה שלאחר מיתה מתקנת חכמים לברך בברכהמ״ז הטוב והמטיב, הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה.

ונמצא שנחלקו הרמ״א והט״ז בדין הנאה רוחנית דשייכא לאחר מיתה הט״ז סובר שההורה הנשאר בחיים יברך הטוב והמטיב דאיכא שותפות בהדיה הנפטר אך הרמ״א יסבור דלא המתים יהללו יה ואי אפשר לחשבן בעניני ברכות, והסכימו כמה מגדולי האחרונים עם הרמ״א והם היעב״ץ במור וקציעה, לבוש, וחיי אדם.

הנאה בנתינה לאחר

כתב בשולחן ערוך סימן רכ״ג ס״ה וז״ל: אם נתנו לו במתנה מברך הטוב והמטיב, שהיא טובה לו ולנותן, עכ״ל. והרחיב לבאר בבית יוסף וז״ל: ירושלמי בפרק הרואה (ה״ג) **קנה מברך שהחיינו ניתנו לו במתנה מברך הטוב והמטיב**. וכתבו התוספות (שם ד״ה ורבי) וצ״ע בתלמוד שלנו דלא אשכחן הטוב והמטיב אלא בדאיכא אחרינא בהדיה. והרא״ש כתב ולי נראה דהכי נמי איכא אחרינא בהדיה המטיב לנותן אם המקבל עני שזיכהו השם וחננו ממון לעשות צדקה ואם הוא עשיר שמח הנותן במה שמקבל מתנתו עכ״ל ומשמע דתלמודא דידן לא חש למיתני הכי משום דבכלל מאי דאגמרן דכי איכא אחרינא מברך הטוב והמטיב היא וזה הטעם יספיק להרי״ף והרמב״ם שלא כתבו הירושלמי הזה, עכ״ל.

הרי שהורה הירושלמי שאדם שקנה חפץ ללא שותפים מברך שהחיינו אך אם ניתן במתנה אותו החפץ לאותו אדם יברך המקבל הטוב והמטיב, ותמהו ע״ז תוספות אך הרא״ש ביאר דאף הכא יש שותפות בעצם מעשה הנתינה, דהרי אם ניתן החפץ לעני ישנו ריווח רוחני לנותן המתנה והוא מצוות הצדקה ואם היה המקבל עשיר ישנו ריוח לנותן בעצם הסכמת העשיר לקבל את המתנה ולכן בכל מצב יהיה צריך המקבל לברך הטוב והמטיב משום שהנותן שותף עמו.

והשו״ע פסק כדעת הירושלמי, ואחריו הלכו גם דרך החיים וחיי אדם, אך הגר״א ותשובת פרח שושן חולקים וקבעו כי אין לפסוק כהירושלמי דפליג על הבבלי בזה.

ויש לבאר בעומק החילוק בין הבבלי לירושלמי דהירושלמי ס״ל דהנאה רוחנית שמה הנאה וחשיבא שותפות אך הבבלי ס״ל דהנאה רוחנית של הענקת מתנה לעני לא שמה הנאה ולא חשיבא שותפות.

ועפ״ז יש לבאר את דברי החיד״א שראה כי היעב״ץ סותר עצמו דלגבי הנאה רוחנית דעילוי נשמת האם חלק בתוקף על הט״ז והורה כי אין לברך הטוב והמטיב במקרה שמתה היולדת, דאינה חשיבא כשותפה, אך בדין שותפות הלומדים עם מחבר הספר כתב בזה״ל: והרבה שותפים בהנאה שמעמידם על האמת והיושר, האמונה והכושר, ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה ודעת הצלחת הנפש והגוף גם יחד הון עתק אתה ועושר, שמברך הטוב, עכ״ל. וכדי שלא יסתרו דבריו אהדדי נקט החיד״א לשון שהחיינו דאין הלומדים שותפים גמורים שבגללם ישתנה מטבע ברכת המחבר משהחיינו להטוב והמטיב.

בכלל מאתיים מנה

ועוד יש לומר דאמת שסבר היעב״ץ דעל כתיבת והדפסת ספר חדש מברך דוקא הטוב והמטיב אלא שהחיד״א בא לחלוק עליו מכל וכל ולכן בחר לשון שהחיינו, ונבאר יותר, דיש לחקור האם שתי ברכות הללו שטבעו חכמים שונות הן ואם טעה והחליף ביניהם לא יצא, או שמא בירך הטוב והמטיב במקום שהחיינו יצא וכן יהיה הדין בבירך שהחיינו במקום הטוב והמטיב שיצא דתרוויהו הודאה נינהו.

ומצאתי שבביה״ל (ד״ה שהיא טובה) כבר עסק בזה בדין מקבל מתנה ללא שותפים, האם נחשיב את הנותן כשותף או לא שנחלקו האחרונים אם יברך שהחיינו או שמא הטוב והמטיב והכריע שיברך דוקא שהחיינו ותוקף טענתו דעיקר הברכה היא שהחיינו וברכת הטוב והמטיב היא בתוספת ורוכבת ע״ג ברכת שהחיינו והליץ בזה ׳בכלל מאתיים מנה׳ וכיוון שישנו ספק היאך יברך יש לו לברך דוקא שהחיינו דודאי שייכא בכל גווני [והוסיף לצרף את שיטת הסמ״ק מצוה קנ״א ברכות בקשות והודאות, הוב״ד בב״י ובשעה״צ ס״ק כ״ח שבכל מקום שמברכים הטוב והמטיב יש להקדים שהחיינו].

ברכת שהחיינו בברית

ויש לציין כי הספרדים אינם נוהגים בברכת הטוב והמטיב בשעת הלידה ויש להבין מדוע אינם נוהגים כפסק השו״ע וראיתי בחזו״ע (ברכות, עמ׳ שפח) שנתן בזה טעם דכיון שהמנהג לברך שהחיינו בברית המילה על כל ילד וילד ע״פ השו״ע יו״ד רס״ה ס״ז, יוצאים בברכת שהחיינו גם על הלידה.

וי״ל דאף החיד״א הבין כך וכיוון שרצה להורות שאין מברכין כלל על כתיבת והדפסת ספר בין שהחיינו ובין הטוב והמטיב בחר לחלוק על המור וקציעה אפילו בדין שהחיינו, דאם היה חולק רק בהטוב והמטיב עדיין היה מקום

לבעל דין לומר שנברך שהחיינו ולכן הורה שאפילו שהחיינו לא יברך.

גדרי שותפות

ויש עוד להאריך ולפלפל בגדרי שותפות שהרי אין שותפותן של המחבר והלומדים שווה, דדמיא לבעל שדה פרטית ללא שותפים שמברך על ירידת גשמים שהחיינו ולא הטוב והמטיב אף שכולי עלמא שותפים עמו בטובה זו עכ״ז יש תנאי של שותפות בנכס ולא רק שותפות בשפע הנשפע מעל, וכן יש להאריך ולחלק בין רמות השותפות שהרי אב מברך הטוב והמטיב רק מפני שותפות אשתו אך לא מפני שותפות כל בני המשפחה אף שהילד הנולד טובה היא לכל המשפחה, מכל מקום יש תנאי בשותפות ברמה שווה, וכן מצינו בדין הביאו יין נוסף על השולחן שהורה המשנ״ב בסימן קע״ה סקט״ו בשם הפוסקים וז״ל: אבל אם אינו שותה אלא הוא לבדו או ששותה רק חבירו לבדו אין מברכין ע״ז ברכת הטוב גם בעינן דוקא שיהיה לחבירו שותפות באותו היין אבל אם הוא רק אורח בעלמא שבעה״ב נתן לו לשתות לא יכול לומר ברכת הטוב **וכתב המ״א דגם הבעה״ב לא יכול לומר ברכה זו באופן זה אם לא שהבעה״ב העמיד הקנקן על השלחן לשתות מי שירצה הוי כשותפות ויכול אף האורח לברך** ואשתו ובניו כיון שצריך לפרנסן הוי כאלו יש להם חלק בו. גם בעינן שישתו בחבורה ביחד ולא זה בחדר זה וזה בחדר זה, עכ״ל. ונמצא כי אף שכולם נהנים בטובה ישנו עוד ׳תנאי בגדרי השותפות׳ שישתתפו ביין עצמו, וישתוהו יחד.

ואף כאן ברור שחלקו וזכותו של המחבר גדולה הרבה יותר מהלומדים, והיאך יברך הטוב והמטיב אם שותפיו אינם שוין לו בטובה, אך אין בידי הזמן להאריך.

ובדרך קצרה

מצינו בדברי המור וקציעה שהורה לברך על הוצאת ספר חדש הטוב והמטיב, ובדברי החיד״א ציטט את דבריו אך שינה לברכת שהחיינו וביארנו ארבע דרכים בשינוי זה:

א. דהבין החיד״א דיש לחלק חילוק בדברי היעב״ץ וס״ל דבסיום הכתיבה ראוי לברך שהחיינו, אך בגמר הדפסה ראוי לברך הטוב והמטיב, ולא נחלקו ביסוד זה כלל.

ב. שראה החיד״א סתירה בדברי היעב״ץ בהא שהורה בדין לידת ילד שלא לברך על הנאה רוחנית של עילוי נשמת האם, אך סתר עצמו שהורה לברך בהנאה רוחנית של שותפות בזכויות הלומדים, ולכן הגיה בדברי היעב״ץ וכתב דיש לברך שהחיינו ואין מקום לברכת הטוב והמטיב.

ג. ויש עוד לבאר שהחיד״א כתב שהחיינו כיוון שברכה זו נכללת בתוך הטוב והמטיב.

ד. ועוד אפשרות שהבין החיד״א דלא שייך לברך הטוב והמטיב דאין רמת

שותפות המחבר והלומדים שווה, ולכן פליג עליה וכתב שאם יש לברך יברך רק שהחיינו.

לברך או לא, הטעמים לכאן ולכאן

אך בין כך ובין כך הורה החיד״א שלא לברך בשם ומלכות וטעם מחלוקתם בעצם הענין אי מברכין או לאו נראה לומר שהיעב״ץ ס״ל כשיטת הב״ח באו״ח סימן כ״ט שכתב דיש לחלק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות, דאע״פ שבשאר ברכות אמרינן סב״ל ובספק אין לברכם, משום דמברך בהם וציוונו, ואם הוא מסופק איך יברך וציוונו. משא״כ בברכת שהחיינו שהיא באה על שמחת הלב, כל ששמח ובירך והודה לה׳ יתעלה על שהחייהו וקיימהו, גם אם הוא בספק אין בו משום לא תשא, ואחריו החזיקו פוסקים רבים, וראה גם בדברי החת״ס חאור״ח (סי׳ נב) שג״כ העלה כסברת הב״ח הנ״ל, דכל ששמח שפיר יכול לברך ברכת שהחיינו, וליכא ביה משום חשש ברכה לבטלה, דהא סו״ס שמח ועיקרה של הברכה היא על השמחה, ע״ש.

אך מצאתי בשו״ת יחוה דעת ח״א סי׳ ס״ט שכתב וז״ל: ובאמת שגם ברכת שהחיינו, במקום שיש מחלוקת הפוסקים, העיקר להלכה לומר ספק ברכות להקל. וכמבואר בתשובת הרשב״א (סי׳ רמ״ה). וכן כתב בשיורי כנסת הגדולה (סי׳ רכ״ה אות א׳). וכתב שם, שכן דעת מרן השלחן ערוך. וכן פסק הפרי חדש יורה דעה (סי׳ כ״ח סק״ח). וכן העלה בשו״ת בנין עולם (חיו״ד סי׳ ט). **וכן כתב הפרי מגדים** (בסי׳ רכ״ה, אשל אברהם סק״ט). **וכן פסק מרן החיד״א בברכי יוסף או״ח** (סי׳ תרמ״ג סק״א), **ובמחזיק ברכה** (סי׳ כ״ב סק״ב) **ואם** כן ברור שבמקום ספק כגון בהוצאת ספר חדש יורה החיד״א כשיטתו שלא לברך שהחיינו או הטוב והמטיב.

העצה היעוצה

למעשה נראה כי אין כדאי לברך על כתיבת והדפסת ספר, מחמת המחלוקת בין החיד״א למור וקציעה אך ודאי שהבא לברך [או אפילו לברך בלא שם ומלכות] עדיף שיברך שהחיינו ולא הטוב והמטיב, שהרי הנאת הלומדים היא הנאה רוחנית ונחלקו בזה הפוסקים אי חשיבא כהנאה או לא, ועוד שהנאתן אינה שווה.

והעצה היעוצה בזה היא ליטול פרי חדש או ללבוש בגד חדש ולברך עליו שהחיינו ולהתכוין לפטור בברכתו גם את הספר החדש.

ספר חדש בבין המצרים

ויש לחקור אי כותב ומדפיס ספר חדש בימי בין המצרים, מה יעשה דהא הורה השו״ע בסימן תקנ״א סעיף י״ז וז״ל: טוב ליזהר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש, אבל על פדיון הבן אומר, ולא יחמיץ המצוה (וכן בפרי שלא ימצא אחר ט׳ באב, מותר לברך ולאכלו בין המצרים), עכ״ל.

הרי שאינו יכול לברך שהחיינו אפילו על פרי חדש ולפטור את ספרו, אך

ע״פ המשך דברי השו״ע שכתב ׳אבל על פדיון הבן אומר ולא יחמיץ המצוה׳ אפשר לצדד להתיר דהא הכא איכא החמצה של ברכה על הוצאת ספרו, ויש לחלק דהתם בפדיון הבן הוי מצוה, ויש לברך שהחיינו מעיקר הדין ואי לא יברך מחמיץ בודאי את הברכה שמחוייב בה, דהא הכא מעיקר הדין אינו ברור שחייב בברכה זו.

אך בדברי הרמ״א שכתב: ׳וכן בפרי שלא ימצא אחר ט׳ באב, מותר לברך ולאכלו בין המצרים׳ נראה לכאורה לדמות להאי ענינא, שהרי אכילת הפרי רשות היא ואינה חובה ואעפ״כ הורה שבפרי שאם לא יאכלנו עתה לא יתקיים, נתיר לו לאכלו ואף שאכילת רשות היא וגם כאן נתיר לברך על פרי חדש ע״מ לפטור את ברכת ספרו דהרי אם לא יברך עתה, תפקע ברכתו ממנו.

ויש לדחות דהתם הפרי עצמו לא יהיה בשוק ואם לא יאכלנו ייפטר מברכת ודאי דשריא על האי פירא, אך הכא אמנם כשיעבור הזמן ייפטר מהברכה ויפקע מחיוב הברכה, אבל ברכה על הספר אינה ברכת ודאי אלא ברכת ספק ואולי לא יתיר הרמ״א ליטול פרי שיימצא בשוק אחר שלשת השבועות ולפטור בו את ספרו.

שיטת רבי חיים ויטאל

אך בדברי הפרי עץ חיים מצינו הגהת מהר״י צמח שהעיד שסיפר לו רבי שמואל ויטאל שפעם אחת היו חכמי הדור אוכלין על שולחן אביו רבי חיים ויטאל בבין המצרים והפצירו בו לאכול פרי חדש ואכל אותן בלא שהחיינו, ויש לבאר בעומק סברתו דמעיקר הדין ברכת שהחיינו על דברים מתחדשים רשות היא, כדכתב הב״י בסימן תל״ב על הרואה קרא חדתא ושאר פירות המתחדשים וז״ל: איכא למימר דקים להו לרבנן דהכי תיקנו מעיקרא לברך זמן אקרא חדתא אם ירצה, עכ״ל. **הרי שתפס לעיקר כדעות הראשונים דס״ל דברכת שהחיינו רשות היא** וכ״כ המשנ״ב בסימן רכ״ה ס״ק ט׳ בשם מג״א, אליה רבה ושאר אחרונים.

וכיון דס״ל למהרח״ו דברכת שהחיינו רשות ממילא אכל ולא בירך ולפי דבריו אין לברך כלל ברכת שהחיינו על פרי חדש ואפילו חולה ומעוברת שנצרכים לאכול פרי חדש, או שכח ובירך בורא פרי האדמה או העץ ונזכר שהוא פרי חדש יאכלנו בלא שהחיינו וא״כ גם כאן ודאי שלא יטול פרי חדש לפטור בו את ברכת ספרו.

הטוב ומטיב בבין המצרים

ונראה שהעצה הטובה ביותר בזה היא להביא יין ולברך עליו הגפן ואחר להביא יין אחר ולברך עליו הטוב והמטיב, וא״ת והא כבר למדנו דברכת הטוב והמטיב היא כעין שהחיינו אלא שכפולה ממנה בטובתה, **ואם שהחיינו נאסרה לנו, ודאי שתאסר ברכת הטוב והמטיב דבכלל מאתיים מנה**, כבר קדמך כף החיים (סי׳ קע״ה ס״ק י״א) שאסר בבין המצרים את ברכת הטוב והמטיב אבל השדי חמד (אסיפת דינים מערכת בין המצרים סי׳ ב׳ אות ג׳) כתב בשם השערי תשובה

שאפשר לברך הטוב והמטיב אפילו בשבוע שחל בו ט״ב, ובאגרות משה (או״ח ח״ג סי׳ פ׳) התיר לקנות מכונית משפחתית חדשה [מי״ז בתמוז עד ר״ח אב] דהא מברכים על הקניה הטוב והמטיב ולא שהחיינו שהרי אשתו וילדיו שותפים עמו בטובה.

שהחיינו – על הזמן, הטוב והמיטיב – שבח לה׳

ונראה ליתן טעם נכון להיתר ברכת הטוב והמיטיב בבין המצרים, דיסוד האיסור בברכת שהחיינו הוא משום מטבע הברכה ׳שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה׳ והרי זמן זה אינו משמח ושמו מעיד עליו ׳בין המצרים׳ והיאך משבח את הזמן, אבל בברכת הטוב והמטיב משבח את הקב״ה שהוא טוב ומטיב לכל, ובייחוד בזמנים כאלו אנו זקוקים יותר מתמיד לישועתו טובתו ועזרתו.

וכאן בספר הנחמד ׳מטל השמים׳ שכולו נתחבר בדיבוק חברים מקשיבים הרי ברור שעליו נאה לברך הטוב והמטיב, ונזכה להביא יין בריבוי ולברך עליו ועל החיבור ׳הטוב והמטיב׳ דהא הסברות המובאות כאן הן פירות ותבואת החבורה כולה, וחמרא וחיי לפום רבנן ולפום תלמידהון.

תפילה להצלחת כולל 'דורשי ציון' ותומכיו

תפילה שנתחברה בס"ד לשעת מגבית החירום, ויפה לכל עת

• • •

אנא מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו המלמד תורה לעמו ישראל, באים אנו לפניך לבקש על קיום והעמדת סמוכות לתורתך הקדושה בעיר ביתר, גלוי וידוע לפניך כי בכולל 'דורשי ציון' לומדים ומלמדים את כל חלקי תורתך ללא פירוד, לזכות להגיע לכל חלקי הקדושה שבתוה"ק בבחינת "ויבא יעקב שלם" ודרשו ז"ל שלם בתורתו, חבורות חבורות הוגים בשקיקה את דברי התורה מתוך הדחק ומתוך הצער, ואין בהם כוח ויכולת לפרנס כהוגן את בני ביתם, אך ליבם פתוח כאולם לקבל בתוכו את עושר ידיעת התורה, ועתה הגיעו מים עד נפש וגאו המים מי שחו ובאנו כעת לחלות פניך למען ציון לא אחשה ולמען ירושלם לא אשקוט עד יצא כנוגה צדקה וישועתה כלפיד יבער[א], דהא ציון היא דורש אין לה, מכלל דבעיא דרישה[ב].

תדי ידך לעזרנו, ועל כל הפעילים הניגשים למלאכה הגדולה הזו, מלאכת תרומת המשכן, שיהא בנו כוח ואון וחיל לפעול בהתעוררות גדולה מצידינו איתערותא דלתתא, וחן וחסד ממרום תערה עלינו כדי שנמצא חן ושכל טוב בעיני כל רואינו, ויהיו דברינו נשמעים ומתקבלים, ועושים פרי, ותסייענו לערוך מערכי ליבנו בדברים טובים ונכוחים, ותתן בפינו מענה לשון, ונצליח להדגיש בעיני התורמים את מעלת לומדי התורה בכולל 'דורשי ציון' ולהיות שליחים נאמנים עבור ביסום לימוד התורה, ותצליח בידנו לעורר ליבות אחינו בית ישראל ליתן לדורשי ה' הוגי ושוקדי תורתו, מתת נאה ומלגות מכובדות כראוי לבני לוי, ריבונו של עולם! גלוי וידוע לפניך שלא לכבודנו אנו יוצאים אלא לכבוד קדושת שמך שיהיו מי התורה מצויים לכל צמא הראנו ה' סייעתא דילך על דבר כבוד שמך, ונזכה לחוש את מאמר הכתוב "ישלח עזרך מקודש ומציון יסעדך" (תהלים פרק כ').

א. ישעיהו פרק סב

ב. ראש השנה ל.

אנא ה' נותן התורה ומנחילה לעמו ישראל, **בזכות לימוד כ"ד ספרי מקרא** שהם משתיתו של עולם, ועליהם נאמר "ותמלא כד - ה ותעל" **ובזכותם** יתקיים "ושמתי כד - כד שמשותיך" **ובזכות למוד המשנה שעליה נאמר** (ויק"ר פרשת צו פרשה ז) **אין כל הגליות הללו מתכנסות אלא בזכות משניות מה טעמא** (הושע ח) **גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם, ובזכות שינון ולימוד התלמוד הבבלי** שעליו נאמר 'אין לך מדה גדולה מזו' ובזכות **לימוד אור חכמת הקבלה** שעליה נאמר "ואכל וחי לעולם" ובזכות לימוד התלמוד הירושלמי שעליו אמרו בזוהר מדרש הנעלם איכה "והאור, זה התלמוד ירושלמי, דנהיר נהורא דאורייתא", **ובזכות לימוד ההלכה** שעליו נאמר "אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב" - אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות. והיינו דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד (ברכות ח.) **ובזכות לימוד המוסר** שעליו נאמר "כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר" (משלי פרק ו), ועוד עוסקים כל העת בדברי אלקים חיים דברי רבותינו הראשונים והאחרונים, מתוך אהבת החברים ואחווה אמיתית, **ובזכות כל מסירות הנפש** של התורמים והמתרימים הושע נא לעיר ביתר, שימשיך להתקיים בנו בית הוועד הגדול הקדוש הזה.

אנא ה', בזכות יוסף הצדיק, הראשון שנקרא 'אברך' שעליו נאמר "ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח' תתן לנו סיוע והצלחה בהחזקת הכולל הגדול והקדוש הזה 'דורשי ציון' דהא יוסף וציון חושבן חדא אית להו, וכשם שנתת על יוסף חן טוב, "וימצא יוסף חן" בעיני המלך והשרים, כך תמשיך עלינו חוט של חסד מקדושת אור לימוד התורה, ותתן את חיננו בעיני כל רואינו ויהיו דברינו נאים ומתקבלים ככתוב בדברי עבדך הנביא ישעיהו (פרק נא) "ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתיך לנטוע שמים וליסוד ארץ ולאמר לציון עמי אתה", **ובזכות יוסף** שנאמר בו (בראשית פרק מז) "ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו ואת כל בית אביו לחם לפי הטף" נזכה גם אנחנו לידבק במדותיו של יוסף הצדיק ולשלוח פרנסה וכלכלה בריווח לתלמידי החכמים ובני משפחותיהם.

ותביט בעין חמלתך על כל התורמים והמסייעים **וייחשב להם כמקריבי ביכורים** כדתניא: ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלהים לחם בכורים עשרים לחם שעורים וכרמל בצקלונו - וכי אלישע אוכל בכורים הוה? אלא לומר לך: כל המביא דורון לתלמיד חכם - כאילו מקריב בכורים (כתובות דף קה:).

ויזכו לשמחה שלימה כשם שבירך משה רבינו את זבולון תומך תורתו של ישששכר (דברים פרק ל"ג) "ולזבולן אמר שמח זבולן בצאתך וישששכר

באהליך", ולא יפסוק חוכא מפומייהו כל ימיהם כמקרא שכתוב "**ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך ולביתך אתה והלוי והגר אשר בקרבך**"(דברים פרק כו).

ובזכות מצוות החזקת תלמידי חכמים יחולו **על ראש הנכנסים בעובי** הקורה כל הברכות והנחמות בדברי הנביאים, כדאמרינן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו (ברכות דף לד:), ויקויים בכל מקימי התורה הברכה שנאמרה בהרי גריזים ועיבל "ברוך אשר יקים את דברי התורה הזו לעשות אותם".

ויה"ר מלפניך ה' אלקינו, שתפדה ותציל את המתנדבים בעם מכל צרה וצוקה כמו שלמדנו אליהו ז"ל: מי שיש לו תלמיד חכם בשכונתו, ויודע בו שהוא קורא לשם שמים ושונה לשם שמים, והיה זנו ומכלכלו ומפרנסו, נמצא מקיים את ת"ח את אשתו ואת בניו, ואת כל הקורין ושונין עימו, עליו הוא אומר פדה בשלום נפשי, שאין לך סם חיים למלאך המות אלא מדת צדקה בלבד (תנא דבי אליהו אליהו רבה פרשה י"א).

ויזכו כל המסייעים לגדולה וכבוד כדאת אמר (משלי פרק י"ח) "מתן אדם ירחיב לו ולפני גדולים ינחנו" שהרי אין לך מידה טובה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו גדולה כתורה, שנאמר סלסליה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה (משלי ד' ח'), ואומר ובין נגידים תושיבך (תנדבא"ז פ"א), **ולבריאות שלימה, בגוף ובנפש, להם ולכל הנלוים עליהם, ממקור ארוכת בת עמי העליון**, כדתנו רבנן: גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא, שנאמר כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא, ואומר רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך, ואומר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, ואומר עץ חיים היא למחזיקים בה ותמכיה מאושר, ואומר כי לויית חן הם לראשך וענקים לגרגרותך, ואומר תתן לראשך לויית חן עטרת תפארת תמגנך, ואומר ארך ימים בימינה בשמאלה עשר וכבוד, ואומר כי ארך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך (מסכת כלה רבתי פרק ה').

וכל העושים והמעשים במעשה הצדקה יזכו לרוב שלום, כדכתיב (ישעיהו פרק ל"ב) "והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם" ועל כל יושבי העיר הזאת יאמר סיפא דקרא "וישב עמי בנוה שלום ובמשכנות מבטחים ובמנוחות שאננות", שלום מבית ושלום בחוץ.

אנא ה' הנה באנו להתחנן לפניך למען קיום התורה שעליה אמרת "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי" ואתה תשמע השמים,

ותשפיע לנו ולכל עמך ישראל טללי ברכה ונדבה מטל העליון ויקויים בנו "ויתן לך האלקים מטל השמים" ודרשו ז"ל 'יתן ויחזור ויתן' שיפרצו מימי החסד בשפע עצום מהבריכה העליונה שאין בה מחסור לעולם, ונזכה כולנו, הלומדים, המלמדים, העושים והמעשים, אנחנו וכל יוצאי חלצינו לשפעת הארה מאור פניך, וסייענו לשקוד על התורה בהתמדה גדולה וחשק עצום, מתוך אהבה ושמחה, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תורתך באהבה, והאר עינינו בתורתך. אמן.