

רוממות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 23 | פרשת וארא | תשע"ט

אתרא דמר – רבני השכונה

דרשה בשיבת שמחת התורה בסיומה

מורנו הגאון רבי שלמה ניימן שליט"א

בשבת קיח: אמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתא עבידנא יומא טבא לרבנן, ובמהרש"א שם: התחיל בצורבא מרבנן ומסיים ברבנן עבידנא יום טוב לרבנן ו"ל דכי חזינא לתלמידים שהם מקרוב צורבא דרבנן וכו', והם ודאי יחידים דשלמו מסכתא ללמוד כולה בשלימות עבידנא יומא טבא לכל רבנן כאלו חזינא דכולם למדו בשלימות עד סיומא וסמך לזו הסעודה איתא במדרש דעושין סעודה לסיומא של תורה וע"כ נקראת הסעודה זו בלשון סיום דבני דשלים מסכתא. עכ"ד.

ובהסבר דברים שלו נ"ל ע"פ דברים ששמענו מפי מו"ר הגאון מרן ראש ישיבת 'באר יעקב' הרמ"ש שפירא זצוק"ל לגבי שמחת תורה, דיש שמחה אחת והיא שמחת המועדות שנא' ושמחת בחגך, ושמחה זו מוטלת על כל יחיד ויחיד וב"ב, זו השמחה הפרטית. יתירה עליה השמחה השניה הלא היא שמחת בית השואבה שבחג הסוכות וכפי שכ' הרמב"ם סוף הל' לולב שבחג הסוכות היתה בבהמ"ק שמחה יתירה שנא' ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, וזו אינה שמחה על כל יחיד ויחיד אלא שמחת הציבור בעזרה לפני ה' [ובזה"ז שאין בהמ"ק קיים כבר כ' הגר"א (או"ח סי' תרס) שבשעה שיש ס"ת על הבימה יש כאן שכינה וה"ז כלפני ה' בעזרה!]

ויתירה עליה השמחה השלישית, שמחת שמיני עצרת, כי הנה במעשה רב מסופר שהגר"א היה שמח מאד בשמע"צ וזאת ע"פ הסוד, והנה גם ע"פ הגלגל מצוי במדרש רבה דביום השמיני עצרת משל למלך שעשה סעודה שבעת ימים וזימן כל בני אדם שבמדינה, כיון שעברו ז' ימי המשתנה אמר לאוהבו, כבר יצאנו ידי כל בני המדינה, נגלגל אני ואתה לבדנו, כך אמר הקב"ה לישראל ביום השמיני עצרת תהיה לכם, גלגלו במה שאתם מוצאים, בפר אחד ואיל אחד וגו'. למדנו מדברי המדרש שהשמחה בשמיני עצרת היא שמחה עם ה', וזו יתירה על שמחת בית השואבה שהיא לפני ה', ואילו בשמע"צ אנו שמחים עם הקב"ה, והקב"ה שמח עמנו.

הדרגה הרביעית של השמחה, היא בשמחת תורה. שמחה שאנו עושים לגומרה של תורה, ושמחה זו גדולה היא אף מן השמחה העילאית של שמע"צ, שהרי בה לא הותרו מחיאת כף וקידה, ואילו בשמחת תורה הותרו משום כבוד התורה, אף כשחל שמח"ת בשבת. הרי ששמחה זו גדולה משמחת שמיני עצרת.

ולכא' צריך ביאור, איך יכולה להיות יותר מאשר לשמוח עם ה' אלוקינו, וכי יש שמחה גדולה מאשר הקב"ה ואנחנו שמחים יחד? ואולם גם סוד זה גילה לנו הגר"א באדרת אליהו (פרשת בלק) על הפסוק 'ה' אלוקינו עמו ותרועת מלך בו', וזה לשונו: 'אלוקינו עמו, זה דביקות ה'. ותרועת מלך בו תרגומו (ושכינת מלכהו ביניהן), כי היא שעשוע של העבר ז' ימי שכתב בתורה 'עמו', וכאן ב'בו'. וכמו שכתבנו "וחיי עולם נטע בתוכנו". בכך גילה לנו הגר"א שאמנם ה' אלקינו עמו היא מדרגה גבוהה של דביקות בה', שלכאורה אין למעלה ממנה, ועדיין זה כשני דברים נפרדים מבחוץ שרק נדבקים זה בזה, אבל התורה שהיא שעשוע של הקב"ה היא בתוכנו, כנאמר וחי עולם נטע בתוכנו. וזו הכוונה ותרועת מלך בו, כלומר התורה בו, שהתורה נכנסת בתוך תוכנו, חלקים מהתורה עצמה הם בקרבנו. ועל כן אנו מבקשים 'ותן חלקנו בתורתך'. ועל כן 'תרועת מלך בו' גדולה היא ונשגבה מ'השם אלוקינו עמו', כי התורה והשכינה ממש בתוכנו, לא כהדבקות מבחוץ אלא כעצם מעצמיו כביכול.

זו השמחה העליונה ביותר, כאשר אנו שמחים בתורה ושמחים בהקב"ה על התורה שבתוכנו, ועל כן אף שארבעה שמחות יש בחג, שמחת תורה עולה על כולנה.

לפי הנ"ל זה מה שעשה אביי בגומרה של תורה, וחי עולם נטע בתוכנו. וזה מה שאנו חוגגים עתה את היומא טבא לרבנן של כולנו.

ובנוסף לכך: בפסוקי ההקפות של שמחת תורה המדברים בשיבת מעלות התורה אומרים: פקודי ה' ישרים משמחי לב, ומבואר כאן שתי מעלות עליונות שזוכים בהם ע"י התורה, הישרות והשמחה. וכבר כתב הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל דהתורה מביאה לידי ישרות ('והלך ישר כאשר עשהו האלקים'), וישרות היא המעלה העליונה, שהרי אבותינו הקדושים לא נקראו אלא ישרים, וספר בראשית נקרא 'ספר הישר' ע"ש האבות. והנה מכל מעלות אבותינו הק' לא נשתבחו אלא בישרות שזו המעלה היסודית לכל המעלות.

דבר הגליון

"אמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתא עבידנא יומא טבא לרבנן" (שבת קיט, א).

כמה חידושים טמונים בהנהגת אביי. האחד, שסיומו הפרטי של הצורבא מרבנן זורה שמחה על כל בית המדרש עד שנהפך כל היום ל'יומא טבא' עבור החכמים. השני, הלא אם אכן ראוי לשמוח ולשמוח, למה מוטל הדבר על אביי, יעשה את הדבר הצורבא עצמו.

עוד יש להעיר, למה נהג כן אביי רק ביחס ל'צורבא מרבנן', אשר הוא מדרגה נמוכה של חכמה.

אין זאת אלא שבדוקא נקטו כאן 'צורב', שאינו אלא תלמיד צעיר, וכמו שכתב רש"י בתענית ד. - בחור חריף, ומגמה חינוכית גדולה היתה לאביי במעשהו זה. במושכל פשוט סבור הצורב הצעיר כי ההתגדלות שלו בתורה, ענין פרטי היא בינו ובין עצמו, בינו ובין קונו. ויתכן גם ומתוקף 'חריפותו' הוא אף סבור שפרוסה מצודת התחרות מעל הלומדים, מי יזכה להתעטר בנזר החכמה והשלימות. אך כאשר אביי הופך את השלמות המסכתא של הצורבא לשמחתם של כל ה'רבנן', מלמד הוא את הצעיר שלצד בחינת "חדיא נפשאי", לך קראי לך תנאי", ישנו פן נוסף שבו כל הציבור מהווה פרצוף אחד, צורת אדם אחת, בעלת איברים שונים אשר לא רק שאינם מתחרים זה עם זה, אלא זקוקים הם שיהיו כולם בקומתם ובצביונם. הלא אם להשראת השכינה מתאווים הלומדים, לא תימלא משאלתם אלא בעשרה שיושבים ועוסקים בתורה, נמצא שתחושתם צריכה להיות כמו בשעה שאוספים מניין לתפילה, שכל אחד מבין בפשטות שהוא זקוק לחבירו, ושמוח בהצטרף יהודי נוסף לחבורה.

מה יפה אפוא מנהג חלוקת מסכתות הש"ס בין הציבור במה שמכונה 'חבורת ש"ס': מנהג אשר היה רווח בעיירות הגולה, ומאז נעקף יישובן של ישראל מהתם להכא, כמו נשכח, ועתה כמין רוח ממרום שבה ומייסדת הנהגה נאווה זו בקהילות שונות באר"ק. ומה שמהדהד בה הוא ההבנה, מיסודו של אדוננו אביי, שלימוד התורה אינו ענין פרטי גרידא, רק לימודו של כל אחד - יהא 'רבנן' או יהא 'צורבא' - מהווה אבן בפסיפס שלם הנקרא ומובן רק בצירוף חלקם של שאר החברים. גדול שלם זה הרבה יותר מסך חלקיו, כי נוסף בו מימד חדש שלא היה לפני כן, וכמוהו כ'דבר שבקדושה' שבהתקבצות הציבור מופיעה השראת השכינה.

עתה כתום השנה הראשונה להנהגת מפעל זה בהצלחה מרובה בבהמ"ד משכן שרגא, נחוגים שבעה סיומי-ש"ס ברוב עוז וחדוה בקול המון חוגג. יתן ד' לזכות לכלליים כהנה לשנה הבאה.

והישרות מביאה לשמחה אמיתית שנא' 'ולישירי לב שמחה', ופקודי ה' המה ישרים המשמחים את הלב, והנה טבע האדם שרוצה להיות שמח, ואי אפשר להלך נגד טבעו ולהשקיע עצמו בעצבות ויגון, כי לא תיכון דרך זו, ורק ע"י השמחה אדם יכול לעדן נפשו במידות נכונות ולהתרומם, והישרות היא המביאה לשמחה. וידוע דהאדם אוהב בטבעו דברים ישרים ומתעב העקמיות וחשבונות הרבים, וכמה עצבות וצער הגוף והנפש ודאגות באים לאדם המבקש חשבונות רבים והולך בתחבולות ויצרי מעללי איש, ואין עצה אלא להיות ישר כאשר עשה האלקים. וכי האיש הישר אין לפניו עצב כלל שכן היא בריאת הקב"ה להיות ישר ושמח.

וע"י התורה ושמחת התורה בא אדם לידי ישרות, והזוכה להשיג מעלת הישרות כבר זכה למעלת אבותינו הקדושים ושוב אין שום צער ועצב כי הכל ישר ושמח לפניו.

וא"כ בכוחו של כל בן תורה להשיג ישרות ושמחה בכל תורתו. ועל כן יש להחזיק בעמוד התורה להיות אנשי יושר ואנשי לב שמח.

התקבלה תרומה מלומדי בהמ"ד משכן שרגא

לרגל השמחה בסיום ז' הש"ס ש"י חבורת הש"ס

מורנו הגאון רבי ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

א. פעמים שקדירות החמין אינה מתחממת כראוי מחמת ריבוי הנוזלים שיש בה, ורצונו להטות הקדרה לשפוף המים לכיר, פשוט דכאשר המים מגיעים מתוך האוכל הוה מלאכה דאורייתא דבורר פסולת מתוך האוכל [אך בצפין על גביו לא הוה תערובת כמ"ש חזו"א נ"ג ד"ה מן האמור]. ויש לעיין אם יש עצה להתיר לשפוף המים, כדלהלן.

נחלקו המ"ב והחזו"א אם איכא היתר במלאכת בורר להוציא פסולת עם מעט אוכל, והפולגתא בבאיור דברי הט"ז (שיט, יג) דשרי להוציא זבוב שנפל לכוס אם מעלה מעט משקה עמו, המ"ב ס"ק סא למד מהט"ז דשרי להוציא בכל תערובת את הפסולת עם מעט אוכל, וכ"כ בס"ק סב בבורר שומן מהחלב שרי להוציא השומן הסמוך לחלב עם קצת מהחלב, וכ"ה בבה"ל סעיף ד ד"ה הבורר, ובסי' תקד ס"ק כ דשרי להוציא פורורי מצה שלא נכתשו היטב מהקמח מצה עם מעט קמח.

ותמה החזו"א (סי' נ"ג) וז"ל "לכאורה בכל בורר פסולת מתוך אוכל אף אם יקח קצת מן האוכל עם הפסולת אסור כל שדעתו על האוכל הנשאר שיהא ברור אלא שאינו חש לדקדק שלא יעלה מעט מן האוכל עם הפסולת, וה"נ הרי פעולתו מוכיחה עליו שאין כוונתו לחלק המשקה לב' כלים, אלא דעתו לנקות את הכוס מן הזבוב ובמה נגרעה מלאכתו במה שלוקח קצת מן המשקה ואשר כל כוונתו בזה מפני שאסורו להוציא הזבוב לבד", וביאר כוונת הט"ז דבכוס שנפל בו זבוב, התערובת היא רק בין הזבוב ובין המשקה שמשטח על גופו, וממילא כשמעלה הזבוב ומשקה עמו הוציא כל התערובת ולכן מותר, ודלא כהמ"ב שנקט דהזבוב נחשב מעורב בכל המשקה, ועל כן למד מדברי הט"ז דאיכא היתר חדש.

ולכאורה לדעת המ"ב יש עצה בנדון דידן שישפוף המים מן החמין עם מעט מן האוכל. אמנם יש לדון בזה טובא, דהמ"ב איירי בגוונא דידן עם הפסולת מוציא מן האוכל, וכל חלק מהפסולת שמוציא, יוצא עמו אף אוכל כדוגמת זבוב ופורורי מצה וכו' אך בנדון דידן שמוציא המים מהחמין לא שייך במציאות שיחד עם כל הפסולת שהיא המים ייצא עמה אוכל, ובהכרח שבתחילה נשפכת פסולת לבדה, ורק לבסוף או

באמצע, במעשה אחד, יוצא אף חלק מהאוכל, ומנין דאף בכה"ג שרי להמ"ב, דהרי מוציא פסולת לבדו. וצ"ע.

ושורש הנדון בזה ביסוד ההיתר, דאם הגדר כהבנת החזו"א בדברי המ"ב דחזינן למעשיו רק כמחלק האוכל לשנים ולא כבורר פסולת [ולכן תמה דהרי אין זה עשייתו], לכאורה לא יהיה היתר להוציא פסולת לבד דהא בכך חזינן שלא מחלק האוכל בלבד. אמנם אפשר דגדר ההיתר הוא דלעולם עשייתו הפדרת הפסולת לתקן האוכל, אך בלוקח אף מן האוכל חסר בצורת המלאכה, דהמלאכה הוא הפדרת שני המינים ע"י שמבחיין ביניהם, והכא כיון שבחזא עשייה מפרדי גם מהאוכל חסר בצורת המלאכה שהיא 'הפדרה', ודוגמה לדבר ממתקן האוכל שלא ע"י מעשה הפדרה אלא ע"י ששורף את הפסולת במקומה שכתב בספר גליוני הש"ס (להר"י ענגיל) מס' ע"ז לז, א ד דאינו עובר על מלאכת בורר, דבעי לתקנו ע"י ברירה והפדרה ושני המינים קיימים יעו"ש. א"כ יש לדון דאם בחזא עשייה מוציא גם מהאוכל אף שמתחלה יצא פסולת לבד עדיין חסר בצורת המלאכה.

וכפשוטו משמע במ"ב דאף בכה"ג מותר דכתב ס"ק נ"ב וז"ל "אסור לשפוף השומן מן הרוטב דהשומן הוה פסולת לגבי הרוטב" וסיים וז"ל "ואם שפך ביחד עם השומן גם מקצת מן הרוטב שרי" עכ"ל, ומקורו בא"ד ס"ק כ"ב, ומשמע דהמקצת הוא ביחס לשומן הנשפך, דאל"כ הוה שפת יתר, ומבואר דאם תוך כדי שפיכת השומן נשפך גם מן הרוטב שרי, ולא בעי דבכל שומן שיוצא נשפך עמו רוטב, והרגיש בזה בספר קצות השולחן (קכה, כד) ותמה על המ"ב מנין להקל אף בכה"ג דאין לזה מקור מהט"ז ועי'.

ולהלכה כן נקט מו"ר הגר"ח פ' שינברג זצ"ל דמותר לשפוף הנוזל מהחמין בשפיכה אחת אם לבסוף יצא עמו מן האוכל, ובמערה בשני שפיכות בעי בכל שפיכה מקצת מן האוכל, וה"ה במפרדי שומן מפורסות בשר לא בעי דבכל חלק וחלק של שומן יפרידו עם בשר, אלא סגי דבמעשה חיתוך בין השומן והבשר לבסוף או באמצע יופרד קצת מן הבשר עם השומן, וכן מצוי במפרדי חלק השורף מפורסות קוגל.

ב. יש לדון בחידושו של המ"ב דהותר לבורר פסולת במוציא עמו מקצת מן האוכל, האם הוה היתר אף במוציא אוכל שלא לאלתר ומוציא עמו מקצת מן הפסולת, כגון אשה הבוררת עבור בנה גרביים בליל שבת כדי שילבש למחר, ומוציאה חזו"א הוציא מהתערובת עם עוד שני זוגות שלא רצויות דדינן כפסולת (ולמחר הילד יטול האוכל מהפסולת) האם שרי, ואף שבוררת אוכל למחר אף הוציאה עם קצת מן הפסולת. ומסתבר דשרי דדומיא דנדון המ"ב, ואף דאיכא איסור אף לצמצם התערובת כגון ליקח חלק מהפסולת (ע"י שש"כ ג' י"א), אך הכא שנעשה ע"י לקיחת שני המינים יש לדון דשרי והפוסקים סתמו בזה.

לגומרה של תורה – בעניני סיום

במהות סיום מסכת

הרב יצחק גולדברג

כתב המהרש"ל בים של שלמה (סוף פ"ז דבבא קמא), להביא את דברי הגמ' (שבת ק"ח ע"ב), אמר אביי, תיתי ליה דכי חזינן צורבא מרבנן דשלים מסכתיה, עבדינן יומא טובא לרבנן, ע"כ. וכתב, מכאן נהגו כל ישראל לסיים בשמעתא, וליתן שבת והודיה למקום ולפרסם אותה שמחה שזכה לכך, שעושין סעודה בעת שמסיימין.

והביא ראה ממסכת תענית ומביאו גמי בריש פרק יש נוחלין, לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכפורים, ומסיק בגמ', בשלמא יום הכפורים יום סליחה כחמילה הוא, אלא ט"ו באב מאי טעמא. ומפרש כמה טעמי ומסיק לבסוף, רבה ורב יוסף דאמרי תרוויהו יום שפוסקין בו לכרות עצים למערכה וכו'. ופירושו, לפי שפסקו אותו היום להשלים מצוה גדולה, היו שמחים ונחשבים להם ליום טוב. וכן ביאר שם הר"ן, דשמעינן מהא שמנהג ישראל הוא לשמח ולעשות יום טוב בהשלמת המצוה, עיי"ש.

חזינן מיהא, דענין שמחה כשמסיים הוא מחמת השלמת המצוה. ויש לדון, מהי השלמת המצוה, הלא מצות תלמוד תורה איננו משלים בסיום מסכת, ומה דחזינן בגמ' הוא סיום מצוה שערכה זמן מרובה.

וכך למד באגרות משה (או"ח קנ"ו), ויצא לחדש לפ"ו דצריך לשמח בסיום אף על לימוד מקרא, והביא ראה מגמ' דלעיל, דפסקו לעשות מצוה ועשו סיום ושמחה, הרי שאף על המצוה ישנה שמחה וסעודה.

ויצא חידוש לדינא, במסיים מצוה בתשעת הימים האם צריך לעשות סעודה בבשר ויין כמו בסיום מסכת. ואם אבל מותר להשתתף בזה. דנהג בשו"ת אפרקסתא דעניא (או"ח קס"ב) כתב לדון בדבר, והביא (בסימן תרס"ט) בשם האליה רבה בשם רבא"ח (הובא במשנה ברורה שם), דה"ה לגמר מצוה דעושין סעודה עיי"ש. ומסיק שם, דסיבת השמחה בסיום מחמת שמתחיל שנית, וכל זאת שייך בסיום מסכת, אולם במסיים מצוה אינו שמח מחמת ההתחלה אלא משום הסיום לבדו, ושוב אין עושין סעודה בסיום בלא התחלה. ואולי משום הכי כשמסיים אומר, הדרן עלך לומר שלא מסיים אלא מתחיל מתחילה.

ביאור הלימוד משלמה לסעודה לגמרה של תורה

הרב מאיר גויטן

הרמ"א (או"ח תרס"ט) מביא שיש לערוך סעודת משתה לגמרה של תורה. וכתב בב"י הגר"א מקור לזה משנה"ש רבה (א ט) דכאשר נחמה ה' לשלמה בגבעון בחלום ואמר לו 'שאל מה אתן לך', אמר שלמה 'ונתת לעבדך לב שומע' - 'מזיד ויקץ שלמה והנה חלום, א"י יצחק חלום היה עומד על כנו חמור נוהק והוא יודע מה נוהק, צפור מצוצי והוא היה יודע מה מצוצי, מיד 'ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו', א"ר אלעזר מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה".

מזה הפירוש כל השונה 'הלכות'

הרב דוב מנקין

תניא בסוף גדה כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב. והנה הפוסקים [דרישה, והו"ד בט"ז ושו"ך] בהלכות ת"ת סי' רמ"ז ס"ד כתבו וז"ל (העתקתי לשון הדרישה ב) 'יש בעלי בתים נוהגין ללמוד בכל יום גפ"ת ולא שאר פוסקים ומביאים ראה מהא דאמרין סוף פרק בתרא דנדה (עג, א) תנא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא. אבל לי נראה כי לא זאת המרגוע ולא בזאת יתהלל המתהלל כי אם בזאת יתהלל השכל וידוע בספרי פוסקים דיני תורה כגון "האלפסי" "המרדכי" "הורא"ש" ודומיהם דהוה שורש ועיקר לתורתנו ואינם יוצאים כלל בלימוד "גמרא פירוש תוספות". דהא דתנא דבי אליהו וכו' כבר כתב רש"י שם כל השונה הלכות פירוש הלכות פסוקות."

והביא לזה המ"ב בהקדמתו ובסי' קנ"ה, וכן פשוט בפי הכל שהיינו פירושא דשונה הלכות שאמרו כאן.

אבל לכא' הדבר תמוה. ראשית, מה דמייית הדרישה מלשון רש"י, הלכות פסוקות, ליתא ברש"י לפנינו, ולשון רש"י לפנינו היא הלכות, משנה וברייתא הלכה למשה מסיני, עכ"ל. ולא ידענו פשר מה שכתבו הפוסקים משמו.

אבל עוד יש לתמוה שהיה נראה שיש כאן חילוק ביסוד הדבר, שהנה רש"י כתב שילמדו משנה וברייתא הלכה למשה מסיני, [ועד"ז בתוס' ובתורא"ש]. והרי המורים הלכה מתוך משנתם הרי הם מבלי עולם כדא' בסוטה, ואיזה הוראה יודעים ע"י המשנה. והיה נראה פשוט שאין הכוונה כאן להלכות פסוקות לידע המעשה אשר יעשו, אלא ענין אחר בתכלית הוא, ועיקרו כש"ב בחי' מרן ר"י הלוי פ' ואתחנן מה שהביא בזה מד' הרמב"ם וממבוא התלמוד לר' שמואל הנגיד שעיקר התושבע"פ שנמסרה למשה בסיני ונתקבלה ונמסרה מדור לדור היא המשנה, עיי"ש. והברייתות שבארות גוף המשניות כמ"כ הר"מ בהקדמת החיבור. אבל התלמוד הוא מחממת החכמים שנשאו ונתנו רבונותא לפרש ולבאר טעמי המשנה, ואליבא דמי נאמרה, והאופנים דבהי קמייירי. והיה נראה שזהו איפוא האמור כאן שישנה מעלה בעסק התורה ללמוד המשנה והברייתא דייקא שהיא הלכה למשה מסיני היינו שהן הן הדברים שנאמרו למשה מסיני כמות שהם, ויש בזה איזה צד מעלה יתירה בתלמוד תורה ללמוד בכל יום גם עצם הדברים שנאמרו למשה מסיני. אבל לענין ידיעת ההלכה למעשה, לכא' אדרבה, א"א להורות כלל מלימוד שכזה ולא זהו ענינו. וצ"ע בדבריהם.

ושו"ר במאירי כאן שכ' כל השונה הלכות, ר"ל שאחר ששנה הסוגיא דרך מחקר ומשא ומתן מעלה בידו הראוי לברור דרך פסק וקובען לעצמו הלכות הלכות, עכ"ל. והוא על הדרך שפרשוהו הפוסקים. מיהו אינה בדרש"י תלו, ובדבריו ז"ל לכא' היה נראה יותר כש"ב. וצ"ע.

יש להעיר דשמחת סיום מסכתא דילן אינו דומה לסעודת שלמה, דהתם שמח במה שניתנה לו החכמה במתנה, ואילו בסיום מסכת השמחה היא על קנין חלק בתורה בעמל וביגיעה, דבר שבא מצידו של האדם.

ונראה דלכא' אפשר לראות את עסק התורה כאמצעי להתקדמות רוחנית או כדרך לקנין דביקות בהקב"ה מצידו של האדם, אך כבר נודעו דברי הנפה"ח (ש"ד פ"ב) דא"כ די היה לעסוק בחלק אחד של התורה שבו ישקיע מעייניו כל ימיו, ומפני מה נתחייבו בדיעת התורה לאורכה לרוחבה ולעומקה (שהרי נצטוונו "לא ימוש ספר התורה הזה מפיק" ואחז"ל "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו" (אבות ג ח) ועוד הוסיפו ומנו בגמ' (מנחות צט:) את הלאוין שעובר, ובנפנה"ח הביא ראיות נוספות).

והדברים מבוארים דא' בזה"ק (אח"מ דף עג.) "ג' דרגין אינון מתקשרין דא בדא קודשא בריך הוא אורייתא וישראל", ומבואר בנפנה"ח ובעוד מקומות שתורה היא מציאות אמצעית העומדת לעצמה (עי' סנהדרין צט:) שהעמיד הבורא כדי לקשר בין האדם לבינו. אין התורה רק מקבץ פעולות עצות ודרכים להשגת קשר עם הבורא אלא היא יצירה של דיבורו של הקב"ה בעולם, ולכן ייסד בנפנה"ח (פ"י) "ובשעת העסק והעיון בתורה ודאי שא"צ אז לענין הדביקות כלל כנ", שבהעסק ועיון לבד הוא דבוק ברצונו ודבורו יתברך והוא יתברך ורצונו ודבורו חד. והוא ענין מאמרים ז"ל בשמות רבה אדם לוקח חפץ שמוא יכול לקנות בעליו. אבל הקב"ה נתן תורה לישראל ואומר להם כביכול לי אתם לוקחים כו'. וז"ש בכ"מ בזה"ק דקב"ה ואורייתא חד.

ומכיון שכן, הקשר עם הבורא דרך התורה הינו בעל שני מהלכים, האחד מצד הבורא והאחר מצד האדם, הבורא גילה את השפעתו ודיבורו בעולם בנתינת התורה, והאדם עמל לקנות חלק בתורה. שמחת האדם בעסקו בתורה היא אכן על פעולת ההתקשרות להקב"ה באמצעות התורה מצידו של האדם, והיא שייכת בכל עת ובכל שעה ואף בחזרה על אותו החלק בתורה. אך השמחה בסיום מסכת היא על קנין נוסף במציאות התורה העומדת בעולם בכל מרחביה מצידו של הקב"ה, וע"ז ראוי לייחד ולערוך סעודה לגמרה של תורה. (ויתכן שבלימוד על הכוונה הזאת מתקיים יותר פירושו של הרא"ש שהוא שם (פ"ג) על הגמ' בנדרים "ודבר בהן לשמן - כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה, כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופולפל ולא לקנטר ולהתנאות")

ולהנ"ל מתאים שהמקור לסעודה זו הוא דווקא משלמה המלך שערך סעודה על ידיעת התורה בלא שעמל עליה, להורות שעל עצם קנין בתורת ה' בעולם ראוי ונכון לערוך סעודה.

היא שיחתי – בעניני מלאכות בישול, בורר, טוהן ועוד

ואנו אין לנו אלא דברי השו"ע (שי"ח י"ב) שהתיר בכ"ש ועיין משנ"ב סקפ"א דאף שהצוננים מועטים שעדין יס"ב אחר התערובת שרי.

ועדיין צריך סברא וטעם בזה.

(ומלבד ענין חימום המים יש לחוש במזון תינוקות שיתכן שהיטמינים שבו לא עברו בישול ויש לחוש בהם משום בישול ועיין שש"כ פ"א הערה קפ"ה שכתב ליתן בבקבוק שיהאדוד כלי שלישי). ועוד יש מקום לדון בחימום בקבוק משום חשש הטמנה ואכמ"ל.

הערה בענין הכנת שתיה חמה ביו"ט

הרב אליהו מאיר ולדר

שמעתי מאמרו"ר להעיר כשמכנים שתיה חמה ביו"ט, שלא מקפידים על דיני בישול שהרי מותר ביו"ט, ולכא' היות שאין נפק"מ להכין בכלי שני או שלישי כדרכו בשבת, ואין מרגישים טעם שונה, א"כ הרי הוא בישול שלא לצורך ואסור מה"ת.

כמה הערות בדיני בישול

הרב אריה לויטן

א] שיעור יס"ב: ידועה הוכחת הגרשז"א (בתחילת שש"כ) שפחות 45 מעלות אין לחוש דהוי יס"ב, שהרי קי"ל בית השחיטה צונן הוא, וצוארו של ברוי בשעת השחיטה הוא לא פחות 45 מעלות, וגם על זה קי"ל דצונן.

ובשו"ת אור לציון (ח"ב פ"ל אות יב) כתב לדחות שהמחלוקת אי בית השחיטה רותח או צונן היא אם דינה כדין כ"ר או כדין כ"ש שאינו מבשל, ולכו"ע אפשר דהוי יס"ב (וכנראה שזה כוונת הגריש"א שהובא ב'הלכות שבת בשבת' אף שאין הדברים ברורים (שם).

ולא מובן, דהרי הגרשז"א הביא מהריטב"א והראש יוסף שכתבו להדיא דבית השחיטה אינו יס"ב (ואיפכא מדברי האול"צ, אלא לכו"ע ביה"ש אין היס"ב ונחלקו האם אעפ"כ בולע).

ומה שהוסיף באל"צ דאין נוכל להכחיש המוחש שכריסו של תינוק נכוה 40 מעלות. יש להשיב על הנחה זו דהרי תינוק שחמו עולה מעל ארבעים מעלות אינו מקבל כוייה.

ב] שיעור יס"ב לקולא: ולגבי שיעור יס"ב לקולא (שמותר לחממו עוד ואין בזה משום בישול אחר בישול לדעת המתברר): באול"צ (שם) כתב דעד שמונים מעלות יש להחמיר דלא הוי יס"ב שכן יש אנשים ששותים חמין בשיעור זה. ובאג"מ במקום אחד כתב שבעים ותשע ובמקום אחר שבעים ואחת (הובא בשש"כ פ"א הערה טו [יז במחזור]).

בענין חימום בקבוק תינוק בכלי שני

הרב יחיאל צימרוט

ידועה שאלת תוס' (מ: בד"ה ויש"מ) בטעם החילוק בין כלי ראשון לכלי שני דלכא' ממנ"פ, אי יס"ב אפי' כ"ש יבשל ואי אין יס"ב ויתר אף כ"ר לא יבשל. ותיירצו שכ"ד דופןותיו חמים ומחזיק חמום זמן מרובה, משא"כ כ"ש שהולך ומתקרר דאע"פ דיס"ב מותר. ולכא' כוונתו דבטורם יבשל יצטנן.

והנה צ"ב דלכא' אף בכ"ש הרי יגיע המאכל לשיעור יס"ב וא"כ יש כאן חצי שיעור (עי' חזו"א נ' אות ט'), אמנם לגבי מאכל יבש א"ש דכיון דלעולם לא יגיע לשיעור מאכב"ד דזהו שיעור חיוב הלכך לא חשיב חצי שיעור כלל (עיין חזו"א בהשמות קנו לס' שי"ג). אבל עדיין צ"ב לגבי דבר לח ששיעור חיובו הוא יס"ב (גמ' מ: וא"כ אמאי שרי בכ"ש).

והנה נח' הראשונים (עיין רא"ש פ"ג י"א ובב"י שי"ח בשם הראשונים) אי יש בא"ב בלח. ולכא' ביאור פלוגתתם במהות הבישול בלח האם הוא שינוי תכונת המים וטבען או חימומן. ולהצד הא' אין בא"ב בלח ולהצד הב' יש. דכיון שאזיל חימומן אזיל בישוליהו וכמתכת שרוככה ונתקשתה וחזור ומרככה. (עיין אג"ט אופה י"א ו' וכן י"ט ט"ז ובהשמטה א' לאות ח' ובר"מ קוים שבת מ:).

והנה לדנקטינן (שו"ע שי"ח ס"ד) דיש בא"ב בלח ואף לרמ"א בנצטנן לגמרי (עיין מ"א רנ"ג ס"ק לו' דמדאו') א"כ ס"ל לכא' דמהות הבישול הוא חימומן וא"כ הדק"ל היכי שרי ליתן צוננים לכ"ש הרי מגיעים ליס"ב. (דבשלמא להצד הא' דהבישול היינו שינוי תכונתם י"ל דבעינן שיהיו זמן מרובה בשיעור יס"ב לזה אבל להצד הב' צ"ב).

ומהשתא יש לדון אף בכלי שלישי ורביעי אמאי שרי (ועיין טור שי"ח ובב"י ובב"ח שם לגבי כלי שלישי ורביעי וח"כ כלל כ' אות ד לגבי יד נכויות ואכמ"ל).

והנה מצוי שמשמים לחמם דבר לח כמים עם מטרנה וכדו' בבקבוק ומשמים הבקבוק בחמין הנמצאים בכלי שני והמציאות מוכיחה שמגיעים לכחמישים ואחת עד חמישים ושמונה מעלות (תלוי בכמות עיין שבו"י פ"ח פ"ט) ואף בכלי שלישי מגיעים לכחמישים מעלות ויותר.

ובאמת יעוי' ברשב"א מא: דבאמנטי אסור אף שהיא כ"ש לפי שחומה רב. אבל בספל התיר והטעם כתב "אפי' היו מים שהי"ב לאחר שנתערבו צונן לתוכן אינו מחמת הצוננים שבו להיות י"ס אלא מחמת הראשונים שלא נצטננו" עיי"ש.

ולכא' בבקבוק שאינם מתערבים לא שייך טעם זה.

ועוד צ"ב דלכא' הסברא נותנת שאם נותן מעט צונן לתוך חמין מרובים יגיעו הצוננים עצמם ליס"ב דמאי גרע מאמנטי שמילתו בצוננים רבים דאסור כיון שרובן חמים מאד ומתחממין אף הצוננים ומאי שנא בספל אם נותן רק מעט צוננים.

ובאמת יעויין במנח"ש (ח"ב ל"ד כ"ב) שהמציאות מוכיחה שאם שמים צוננים בתוך שקית ומניחים בכ"ש יגיעו ליס"ב. והקשה דא"כ אף בלא שקית מתחממין ליס"ב ומאי גרע מקלי הבישול ועמד בצ"ע.

והדברים מבוססים על דברי כמה מהאחרונים (פרי תואר, בא"ח שנה ב' סעיף ה', קצש"ע פ"ג, מהרש"ם) שכתבו אופן לשער יד סולדת בו, דכל היכא שזה החמין ראוי לשתייה או לאכילה שאין האדם נמנע ממנו מכח ריבוי חמימותו ה"א אינו היס"ב.

אמנם השיעור שכתבו האל"צ והאג"מ בסביבות שמונים מעלות, לכאן' תמוה מאד, דפשטא של יד שבעולם סולדת בחום הרבה פחות מזה, וגם אפילו כריסו של זקן נכזית טובה בפחות מזה. ומה ששונים כוס תה חם מאד, כבר יישב זאת היטב בספר מידות ושיעורי תורה (עמ' ש) "אולם כמו שהתברר לי אדם שותה תה בחום זה יחד עם שאיבת אויר שמקדרת את החום. וניסיתי למדוד את חום התה שבתוך הפה והיה כוס מעלות". ונמצא שניתן לקבוע שיעור ע"פ סברת האחרונים הנ"ל רק בדבר מאכל שנאכל בכמות גדולה בבת אחת, ולא בשתיית כוס תה בלגימות קטנות שאז מתקדר ע"י האויר, וכנ"ל.

ג] גדר רך וקשה לענין קלי הבישול: כתב המג"א סק"ח ע"ד השו"ע דאסור ליתן פת אפי' בכ"ש שהי"ב, "ויש דברים שמתבשלים בו ואין אנו בקיאין ואם כן בשאר דברים נמי יש להחמיר". ונחלקו האחרונים אם כונתו להחמיר בכל דבר שמא הוא מקלי הבישול, או בדברים רכים בלבד: בחי"א (כלל כ ס"ד) מחמיר בכל הדברים וכן בגר"ז ס"ב וכן משמע במ"ב. אמנם במחצת"ש סק"ט כ' דשמו לא החמיר המג"א רק בדברים רכים, ויש עוד מקורות לכאן ולכאן וגם מלשונות הראשונים שהזכירו 'רך'. ואכמ"ל.

ובאנו רק להעיר על מש"כ באחד מספרי זמננו דדוקא דברים רכים, אבל דברים קשים כמו גזר וכדו' אין להסתפק ובודאי בכלל קה"ב.

אך באמת קשה לומר שהדבר נמדד בקשיות הדבר לפני הבישול, תדע דהרי תפוא"א מתוק הוא קשה כמו אבן שישלול מהיר מאד, ומאידך בשר חי הוא רך ביותר ואעפ"כ בישולו ארוך טובא. ובהכרח שאינו נמדד באופן זה.

ד] בישול הכספית במדחום: יש פוסקים שכתבו שיש לחשוש לבישול, דאף שאין הכספית מגיעה ליס"ב, הרי כתב הפמ"ג דבעופרת שמתרככת בפחות מיס"ב יש בישול אף בחום כזה.

אך כמדומה שדבריהם מבוססים על טעות במציאות, כי באמת אין הכספית עולה בצינור מפני שמתרככת, אלא מפני שמתפשטת מחמת החום (כטבע כל דבר המתפשט כשמתחמם, ואף ברזל מוצק) ובהתפשטות אין סרך של בישול.

ואף לו היה בזה מציאות של בישול לא היה אלא כבישול בחמה שמוותר. ומה שכתב בתשובות ונהגות שיש לדון דכיון שהפטרוב בחמה הוא דלא היה דרך בישול א"כ במדידת חום שפיר הוי דרך, נראה להשיב על כך, דמה שמודידים חום אינו נחשב שהדרך לבשל כספית הוא ע"י חום הפה. הגע בעצמך אילו היה איוה שימוש אחר בכספית חמה אטו היו מחממים אותה בפה. א"כ מה שהדרך למדוד חום אין זה נחשב שזו דרך בישולו אלא דרך השימוש בו.

בגדר מלאכת בורר

הרב אליסף פרלמן

האחרונים חקרו מהי מלאכת בורר האם יפוי האוכל ותיקונו זהו גוף המלאכה או ילימא עיקר המלאכה היא עצם ההפרדה של דבר מדבר, וענין בה"ל סי' שיט' ס"ג ד"ה 'לאכול' מה שהביא מדברי הישועות יעקב בדין מפריד אוכל מאוכל ואכמ"ל. והנה כתב בעל המאור דף לח. בדפי הרי"ף על הסוגיא שבת קו. וז"ל ר"ש ס"ל כולו מלאכות ממשיך גמרינן להו מה התם כולו מלאכות חוץ מזורה ובורר לצורך גופן אף כאן כל לצורך גופן וכו' המבואר דמלאכת זוהר ובורר לא חשיב צריכה לגופה, ועי"ש שביאר זאת משום דכל תיקונום הוא סילוק הנזק בעלמא.

ולכאן צ"ב דלא מיבעי אם יפוי האוכל ותיקונו זהו גוף המלאכה א"כ הא ס"ס ע"י סילוק הפסולת מיתקן האוכל ותיקונו זה עד כמה שהוא נחשב מלאכה א"כ הוא צורך גוף האוכל, אבל אפי' נימא דעיקר המלאכה היא עצם ההפרדה של דבר מדבר, אבל ס"ס התכלית של המלאכה והתיקון שלה הוא כמה שמיתקן האוכל והנה דבר זה הוא צורך גוף האוכל ומדוע חשיב אינו צריך לגופה.

ובספר ארחות שבת ח"א עמו' תקמו' ביאר בזה דמבואר בבעל המאור דאיכא תרי עניני מלאכה שאי"צ לגופה, יש את הגדר חנוך חופר גומא ואי"צ אלא לעפרה שאין לאדם כל צורך בגופה של מלאכה כלל, כמלאכה היא בקרקע והצורך הוא בעפר, ויש גונא שאכן יש לאדם צורך בגוף המלאכה אלא שכיון שאותו צורך איננו אלא סילוק נזק בעלמא ס"ל לבעל המאור דאין זה צורך חשוב והוי כאין צריך לגופה דלא חשיב מלאכת מחשבת עכ"ל.

וכתב הארחות שבת שם באות ב' ג' דנראה דס"ל לבעל המאור דהמלאכה איננה תיקון האוכל מהפסולת משום דא"כ לא הוי חשיב מלאכה שאין צריכה לגופה דמאי שנא מתולש גבשושית מהקרקע ומישרה בכך דחשיב מלאכה הצריכה לגופה אע"ג דהוא רק סילוק נזק, ועל כרחך כיון דגוף המלאכה היא בקרקע שנעשית שוה ולא בגבשושית אע"ג דהמעשה הוא מעשה סילוק הגבשושית אבל התועלת היא בקרקע ולכן הוי מלאכה הצריכה לגופה, והכא נמי י"ל דאם גוף המלאכה הוא תיקון האוכל הרי המלאכה היא באוכל עצמו שנעשה מתוקן ואע"ג שנעשה ע"י מעשה סילוק הפסולת אבל התועלת היא באוכל ולכן הוי מלאכה הצריכה לגופה.

ומכאן זה מסיק שם דנראה דס"ל לבעל המאור דעיקר המלאכה הוא עצם מעשה ההפרדה ורק התועלת היא לענין תיקון האוכל ויפוי וכל כהאי גונא כיון דעצם המעשה הוא מעשה של סילוק הנזק והשלכתו הרי זה אינו נחשב צורך בדרגה כזאת שיחשב צורך גופו, וכמו שנתבאר לעיל דיש ענין של מלאכה שאי"צ לגופה שבא מחמת שאין שום מוגדר כצורך חשוב, ע"כ מה שנתבאר לי ממדבריו.

ועי"ש דגם הרמב"ן בחידושים שם לא מצינו שחולק על עיקר גדר זה של הבעל המאור דהמלאכה היא עצם ההפרדה והצורך הוא תיקון האוכל, אלא ס"ל דהמעשה הפרדה נחשב מעשה גם באוכל ומצד העשיה באוכל הרי זה תיקון בגופו ועל כן נחשב זאת למלאכה הצריכה לגופה.

אכן צל"ב בזה דהנה כל אב מלאכה בשבת מורכב משתי הפרטים גם מהפרט של 'עצם המלאכה' וגם מהפרט של 'התכלית' וה'צורך' תיקון' של המלאכה, והנה אם הבעל המאור ס"ל דכלל הוא דכל שהצורך הוא סילוק הנזק מהדבר אין זה חשיב

צורך חשוב, ואינו מוגדר כצורך גופו, א"כ גם אם המעשה והתיקון הוא בגוף האוכל דהיינו שנאמר שהשם מלאכה הוא יפוי האוכל ותיקונו מ"מ כל זה לענין שם המעשה מלאכה, אבל לענין התכלית' וה'צורך' ס"ס אין זה אלא מחמת סילוק הפסולת והרי כלל הוא צורך זה אינו צורך חשוב ובשל כך אינו מוגדר כצורך לגופו.

ואולי י"ל להגדר בזה הוא דכל שהמלאכה עצמה היא מלאכה של תיקון הרי שגם תיקון שאינו חשוב אבל תיקון זה הוא המלאכה, ובכה"ג מתקיים התנאי' של 'מלאכת מחשבת' גם בצורך קטן של סילוק פסולת, דזהו כל התיקון הנצרך לשם המלאכה ותיקון זה בגופו הוא, משא"כ אם המלאכה היא הפרדת הדבר ומלאכה זו איננה מלאכת תיקון בעצמותה, ורק שע"י דנעשה תיקון על ידה באוכל אנו רוצים לתת שם מלאכת תיקון לעצם ההפרדה, כל כה"ג שה'מלאכה' מחשבת' של התיקון באה ממקום אחר כביכול דהיינו מחמת התועלת של המלאכה ואיננה מונחת בעצמה של המלאכה, לא מהני לזה תיקון של סילוק פסולת בלבד, ועדין נשאר זאת מלאכה שאי"צ לגופה.

אמנם לגבי דברי הרמב"ן אי נימא דאכן שם המלאכה היא רק הפרדת דבר מדבר אלא שסובר הרמב"ן נחשב שעושה את המעשה בגוף האוכל, וצ"ב מאי אהני לן, הא גוף המלאכה אינו מלאכת תיקון והצורך תיקון של האוכל הוא נמי אינו צורך חשוב ואינו יכול ליתן דין מלאכה הצריכה לגופה בהפרדה, וכמבואר לעיל, והנראה יותר דהרמב"ן לא ס"ל כלל להאי סברא דצורך שאינו צורך חשוב יש בו חיסרון של מלאכה שאי"צ לגופה, ורק דאם מעשה המלאכה הוא בפסולת לסלקה הרי זה אינו צריך לגופה, ואם המעשה מלאכה הוא באוכל שפיר צריך לגופה, וזהו שביאר דאכן הוי מעשה מלאכה באוכל עצמו.

בורר לאלתר - שייכות לאכילה

הרב יהודה ברגר

א] הרמ"א (שכ"א י"ב) התייר לחתוך ירקות לחתיכות קטנות, לצורך אכילה לאלתר, כיון שמלאכת טוחן הותרה לאלתר, וכתב עלה המג"א (שם סקט"ו), דאסור לעשות כן קודם יציאת בית הכנסת, כיון דבענין סמוך לסעודה ממש, וכמבואר לענין בורר, והביאו המשנ"ב (סקמ"ה).

ודברי המג"א צריכים ביאור, היאך קבע בה מסמרות, דקודם יציאת בית הכנסת לא חשיב לאלתר, והא זמן יציאת בית הכנסת הוא שיעור שאינו תלוי בפרק זמן מסוים, שהרי הדבר תלוי בקירבת הבית לבית הכנסת, ובמשך זמן הליכתו.

עוד יש להעיר, דכתב המשנ"ב שם, דהבורר שעה או שתיים קודם הסעודה, הוי בורר לאחר זמן, ומשמע דזהו שיעורו של לאחר זמן, והוא ודאי שיעור מופלג טובא, מזמן יציאת בית הכנסת, ואמאי אסר המשנ"ב גופיב לברור בזמן קצר של קודם יציאת בית הכנסת.

ב] דעת ספר התרומה (ס"י רכ), דאם דכל היכא דהותר לאלתר, ה"ה דהותרה מלאכת דש לאלתר, אמנם חילק דכל ההיתר היינו דוקא במקום דאחר הדישה, דעתו לאכלו מיד בלא מלאכת איסור, אבל אם דעתו לעשות בו מלאכת איסור קודם האכילה [וכגון לשחקו דאסור משום טוחן], לא הוי לאלתר, עכ"ל.

ודבריו צריכים ביאור אמאי מלאכת איסור מעלה או מורידה בענין לאלתר [וזה ברור דאיירי ספר התרומה בזמן הסמוך לסעודה, שהרי לולי הפסק מלאכת איסור, היה נחשב לאלתר].

ג] ונראה, דהנה בפשטות ענין לאלתר הוא סמיכות בזמן, והיינו שיהא זמן הברירה סמוך לזמן האכילה, אמנם מצינו ענין לאלתר, שאינו תלוי בזמן, דהנה הב"י (ס"י שיט) הביא דעת רבינו ירוחם, דסובר דמותר לברור לאחר סעודה ראשונה, לצורך סעודה שניה, אפלו באופן שהברירה נעשית בריחוק זמן גדול מהאכילה, ומאידך, אם הוא עדיין בתוך סעודה ראשונה, אסור לו לברור לצורך סעודה שניה, דכה"ג חשיב בורר לאחר זמן.

מבואר מדבריו, דענין לאלתר, אינו תלוי בשיעור זמן מסוים, דהא כשעומד לאחר הסעודה, התייר לברור לצורך הסעודה הבאה ואפילו בריחוק זמן גדול, ואילו כשעומד בתוך הסעודה, אסור לברור לצורך הסעודה הבאה, אפילו כשהיא באה בזמן סמוך.

ובהכרח דמהות ברירה לאלתר, היינו שבורר בזמן שיש לו זיקה ושייכות לאכילה הקרובה, ודי בכך שזו אכילתו הקרובה, כדי להחשיבו כשייך למצב האכילה, והוי לאלתר, אבל אם הוא עדיין עומד בסעודה הקודמת, במצב זה אין לו עדיין שייכות כלל לסעודה הבאה, ולכן אין שייך להחשיב ברירתו כחלק מהאכילה.

ובזה יש להטעים את שיטת עולא בשבת עד,א, דהתייר לברור אפילו לאחר זמן, ובלבד שתהא ברירה לצורך אכילה בו ביום, ולא לצורך אכילה במוצ"ש, ולכאן שיטתו צ"ב, דחילוק זה בין שבת למוצ"ש אינו תלוי בזמן, שהרי אסר לברור לצורך מוצ"ש אפילו הוא סמוך מאוד למוצ"ש, ומאידך התייר לברור לבו ביום אפילו מהבוקר.

ולמשנ"ת יש לומר, דסבר עולא, דכיון דשבת הוא יום מיוחד לעצמו, וקבוע לו סדר סעודותיו לבדו, נמצא דכל שהוא עדיין בעצם יום השבת, אין לו עדיין שייכות לאכילה שלאחר השבת, ולכן חשיב בורר לאחר זמן.

ד] מעתה יש לומר, דאף לדידן, דקיי"ל דלאלתר תלוי בזמן, אין זה אלא כתוספת, דודאי מודינן לעיקר דברי רבינו ירוחם, שבזמן הברירה צריך שיהא במצב השייך לאכילה, ובלא זה לא חשיב לאלתר, אלא דאנו מוסיפים על דבריו, דאין די בזה, אלא צריך שיהא סמוך גם בזמן.

ולפ"י יש לפרש דברי המג"א דאסור לברור קודם יציאת בית הכנסת, דלעולם זמן זה סמוך הוא לזמן האכילה, וטעם האיסור הוא, משום כל שהוא עדיין בבית הכנסת, הרי הוא שריו עתה בתפילתו, ואין לו כל זיקה לשלב האכילה, ולכן לא חשיב לאלתר.

ומעתה, אפשר ליתן עפ"י טעם בחידושו של ספר התרומה, דכשמעשה איסור חוצץ בין מלאכתו ובין אכילתו לא חשיב לאלתר, והיינו משום דכל שיש מעשה איסור קודם האכילה, אין שייך להגדירו כשייך לאכילה, כשהוא מנוע על פי דין מלהגיע לאכילה, ולכן חשיב בורר לאחר זמן.

'הקל הקל' בבירית כלי אוכל

הרב אליהו וינבר

קיימ"ל דבמלאכות שבת שנאמר באוכלין, שיעורן להתחייב הוא בכגורגרת.

והנה יש מלאכות שאמנם עיקרן הוא במידי דאכילה, אך שייכותם גם בדברים שאינם באוכלין, כגון בורר ששייך גם בבגדים וכדו', וכן מבשל ששייך גם במתכות כמו שכתב הרמב"ם.

והנה באופנים אלו, לכאורה אין שיעורם בגורגרת, אלא שיעורם כל דבר לפי חשיבותו, ובכל דבר שלם גם כן הוי כשיעור, וממילא במבשל או בורר מחט יהיה חייב.

ומעתה יש לעיין בדיון 'הקל הקל' באדם שצריך לברור ויש לו אפשרות לברור או בגד וכלי, או מידי דאכילה מה יעדיף.

דהנה הר"ן כתב שהטעם להא דחולת צדקין בשר ויש אפשרות או לשחוט לו או להאכילו נבילה, דעדיף לשחוט מאשר לבשל, ואף שבשחיטה עובר באיסור סקילה, ובנבילה רק לאו, הוא משום שעדיף לעבור איסור אחד חמור של שבת, מאשר הרבה איסורים של כמה אכילות של נבילה.

והנה במג"א ובפמ"ג (שכ"ח יד) כתבו דאף שבלשון הר"ן כתב 'עובר בכל כזית וכזית', אך באמת אינו רק באופן שהחולה צריך לאכול ב' כזיתים, אלא אף בכזית אחת, עדיף רק מזה שישלם, מסתבר שבוה גם לא עובר באיסור חצי שיעור על כל קצת, כי אין בכל קצת 'חצי שלם', כיון שכל האיסור הוא רק מכח ה'שלם' שבו, וממילא יש כאן רק איסור אחד, ועדיף על פני ברירה באוכל, שעובר בכל משהו ומשהו, כיון שהתיקון הוא בכל קצת וקצת.

ונמצא לפי זה יוצא חידוש שבכל איסורי תורה תמיד צריך להעדיף איסור שאין בו דיני שיעורים, שאז עובר רק באיסור אחד, כי באיסור שיש בו דיני שיעורים, ויש בו גם דין חצי שיעור, הוא יותר חמור, כיון שעובר בו בכל משהו ומשהו, ובשבת יצטרך להעדיף מבעיר ושוחט שאין בהם שיעור, על פני בורר ומבשל.

ומעתה יתכן לפי"ז עוד לחדש שאף בגידון דין של בורר מידי דאכילה או בגד, [לפי הדעות שגם במלאכות שבת יש איסור חצי שיעור] שעדיף לעשות את המלאכה בדבר שאינו מידי דאכילה, מאשר במידי דאכילה.

ומפני שכיון שבבגד אף שיתכן שיש שיעורי כמות בחומר גלם, כמו בהוצאה, אך בבגד שלם, הרי כל השיעור הוא רק מכח ה'שלם' שבו, וכמו שמסתבר שאין הבדל בין בורר בגד גדול לבגד קטן, אף שבמבשל ודאי יש הבדל. וכיון שכל האיסור הוא רק מכח ה'שלם', מסתבר שבוה גם לא עובר באיסור חצי שיעור על כל קצת, כי אין בכל קצת 'חצי שלם', כיון שכל האיסור הוא רק מכח ה'שלם' שבו, וממילא יש כאן רק איסור אחד, ועדיף על פני ברירה באוכל, שעובר בכל משהו ומשהו, כיון שהתיקון הוא בכל קצת וקצת.

ואין לדון כאן שיאסר מדין חצי שיעור מצד ה'חומר גלם' מצד עצמו, דהא בבורר כל ה'שלם' בורר' הוא רק מכח ה'שלם' בגד' השלם שיש עליו, כי מצד החומר גלם, הרי האוכל והפסולת יתכן דהם עשויים מאותו חומר, וכל השם בורר, הוא רק מכח הצורה שלו, וגם שמסתבר שבכה"ג אין בוה כלל 'מלאכת מחשבת' כיון שכעת הוא עומד 'כצורה', ולא רק 'כחומר'.

בענין כונה במלאכת בורר

הרב אליהו ריפס

הנה הרמ"א בסי' ש"ח כתב דהפרדה באותו המין בין גדולים וקטנים לא נחשבת ברירה, ויש לעיין בגוונא שמפריד בין שני מינים ממש אף הענין שלו להפריד בין הגדולים וקטנים, כגון שרוצה לסדר סידורים בארון, ויש לו סידורים ממין אחד גדולים וממין שני קטנים [על דרך משל - שתי הוצאות של סידור אשכנז, האחת סידור נמוך והאחר גבוה], ויש לו מדה אחד גבוה ומדה אחד נמוך, ורוצה לסדר את הגדולים בגבוה ואת הקטנים בנמוך, והנה בכה"ג במציאות הוא מפריד בין שני מינים [יתכן שיהיה מזה תועלת למי שרצה למצוא בקלות את סוג הסידור הזה] אך מאידך גיסא הענין שלו בהפרדה זו הוא רק מצד הגדלים, ויש לעיין אם יש בוה משום בורר [מדה ומדבר, דאולי יש לדון מצד מלאכה שאצל"ג] וצ"ע בוה.

[נכתב שלא מתוך עיון בסוגיות].

בורר כשדין התערובת נשתנה ע"י הברירה

הרב יהונתן דימטמן

האחרונים האריכו לדון אם בורר במין אחד באופן שאחד מהם איסור ואחד מהם היתר אי חשיב כב' מינים או הוה מין אחד, וכגון בבורר פרי ערלה מפרי שאינו ערלה אי חשיב כבורר פסולת מתוך אוכל אי וע', במנח"ח שכתב להוכיח מדברי המג"א (ת"ק ס"ק י"ב לענין ניקור חלב מבשר) דהאיסור לא מחשיב ליה לב' מינים כיון דאריא דאיסורא הוא דרביע עליה וע' אור שמח (פכ"ג מהל' שבת הט"ז) שכתב דהוה כב' מינים וע' ע"ע במח' הראשונים שבת קמ"ה, ה"ב, אם יש איסור בורר בחולב מנהמה כיון דהבשר אסור באכילה או דאין איסור כיון דאריא דאיסורא הוא דרביע עליה, ויש לדון בכל איסור לגופו ואכ"מ.

והעירו בוה דאי נימא דחשיב כב' מינים ויש בוה איסור בורר א"כ נמצא דהיכא שבורר במזיד ויש איסור מעשה שבת ולשיטת ר' יוחנן הסנדלר אסור מה"ת, א"כ לאחר שברר יש איסור הנאה מהפירות שנבררו והדר דינא דלא חשיב בורר כיון דב' המינים אסורים באכילה לאחר הברירה זה מטעם בורר וזה מטעם ערלה (ומשכח"ל לפי"ז היכ"ת דאם יעשה איסור בשוגג יהיה חייב חטאת כיון שבשוגג אין איסור הנאה על הפירות ובמזיד יהיה פטור דלא הוה בורר היכא דב' מינים אסורים).

ויש לדון בוה בהיפך, היכא דקודם הברירה לא היה ב' מינים ולאחר הברירה הוה ב' מינים, וכגון להנך שיטות דב' מיני אוכלים אין בהם בורר רק באוכל ופסולת, ובא קלקף קליפה מתפוח והנה קודם הקילוף לא היה אכפ"ל לאכול התפוח עם הקליפה אמנם היכא דהקליפה נפרדת מהתפוח אין רגילים לאוכלה נמצא דע"י הברירה נוצרה פסולת.

וכע"ז קשה מ"ט אסרו להפריש תרו"מ בשבת משום דמיחיו כמתקן ואמאי לא אסרו מאיסור בורר כיון דלאחר הברירה אסור לו לאכול את מה שהפריש נמצא דהפריד פסולת מאוכל, (וע' באו"ש הנ"ל שכתב דהיכא דקרא שם מערב שבת לא שייך בורר כיון שיכול להפריש איזה פרי שרוצה ולא שייך בורר אלא היכא דרצונו בפרי מסויים ואמנם האו"ש לא דן מדין הפסולת דלאחר ההפרשה) וחזי' דבמלאכת בורר הכל נידון כדן התערובות לפני הברירה והיכא שאין תערובת לא שייך בורר הגם שלאחר המעשה יהיה פסולת, ויש לדון בוה בכל מקום לגופו.

ההופך אוכל למשקה אם הוה טוחן

הרב מנחם שורצברג

יל"ע אם ההופך אוכל למשקה אם הוה כטוחן, והצד לדון דלא יהיה נידון כטוחן דטוחן הוא חיתוך הדבר לחלקים ואילו כאן נידון כדבר אחד ורק שינה אותו מאוכל קשה לאוכל רך. והנה ביראים (רע"ד) כתב דחולב בשבת דמבואר בגמ' דחייב מדין מפרק הכוונה מדין טוחן, ויתכן דהביאור ב' דהחלב שנתפך להיות משקה הוה כטוחן, דכשהוה בבהמה הוא נידון כחלק מבהמה וכשסוחטו נידון כטחינה של הבהמה. ולפי"ז כל ההופך אוכל למשקה הוה טוחן (באופן שלא היה משקה שחור להיות מוקשה שלא יהיה נידון כטוחן אחר טוחן). והנה ברמב"ם כתב דהמתין מתכת חייב משום מבשל, וצ"ל דהא דלא חייבו מדין טוחן איירי דהוא מתין את המתכת לא באופן דנייה כמים דאל"כ שיהיה חייב שתיים, ואולי כיון שמתקשה מיד הוה כמלאכה שאינה מתקיימת וע"כ לא חייב הרמב"ם מדין טוחן.

ריסוק כבד וביצה בשבת

הרב יחיאל בן דוד

נהגו העולם לרסק ביצה וכבד בשבת. אולם יל"ע בוה.

דהנה בתרוה"ד סי' נו, הביא מחלוקת ראשונים, דיש שסוברים שאין טחינה באוכלין, לפי שאין דרך לטוחנם, שהרי ראוי לאכילה גם בלא טחינה, ויש שסוברים שיש טחינה באוכלים. וכ' שם תרוה"ד, דבבשר כו"ע מודו דשרי, משום שאינו גידולי קרקע, ועיקר טחינה בגידולי קרקע, וכמו שמצינו דעת אב"י שאין מעמר אלא בגדולי קרקע.

וסיים תרוה"ד, מיהו אין להתיר לחתוך דק דק בשר חי (כגון לפני העופות להאכילם), דכיון שאינו ראוי לאוכלו קודם טחינתו, לא הוי כשאר אוכלים שראויים לאוכלים בלא טחינה, ולא הוי בכלל הדין שאין טחינה באוכלים.

ולכאורה הטעם לאסור בשר חי, זהו רק כלפי הדין שאין טחינה באוכלים, אבל כלפי הטעם שאינו גידולי קרקע, יאה שרי אף בבשר חי.

ובאמת בביאור הגר"א שכא ס"ק י, ופרמ"ג שם מש"י י, ושו"ת רעק"א סי' כ בתחי"ד, כ' דהא שהוצרך התרוה"ד גם לטעם שאין טחינה באוכלין, ומש"ה אסר בשר חי, היינו לשיטת רבא דיש מעמר גם בדבר שאינו גידולי קרקע, אבל לאב"י סגי בטעמא דאין טחינה בגידולי קרקע, וה"ה בשר חי יאה שרי.

והנה שו"ע שכא יב כ', המחמת דא הירק דק דק חייב משום טוחן. הרי דקיי"ל יש טחינה באוכלים.

ובסעיף ט כ', מותר לחתוך בשר דק דק בסכין, וברמ"א כ', אבל אסור לחתוך דק דק בשר חי לפני העופות כו' קמזוי ליה אוכל.

ובט"ז שם, ובהגר"א שם פ' השו"ע ורמ"א, דבשר מותר מפני שאינו גדולי קרקע, והא דאסור לחתוך בשר חי לפני העופות, היינו רק משום דקמזויא אוכל, אבל משום טוחן שרי, דאינו מגדולי קרקע.

אמנם במג"א סק"י שם כ', דהותר בצירוף ב' הטעמים יחד, משום דאין טחינה בגדולי קרקע, ומשום דאין טחינה באוכלין. ולכן כ' רמ"א דבשר חי אסור, משום דל"ש בו הטעם שאין טחינה באוכלים. וכ"כ במשנ"ב ס"ק לא לג. וע' רעק"א שם דביא, דטעם דאינו גדולי קרקע אינו מספיק, דהא י"ס שבהמה ואדם חשיב גידולי קרקע, ועוד דמדברנן אסור במעמר אף דבר שאינו גדולי קרקע, לכך לא התירו אלא בצירוף הטעם שאין טחינה באוכלים. ולפי"ז בבשר חי, דאין בו הטעם שאין טחינה באוכלין, כש"כ התרוה"ד, יהיה אסור משום טוחן, ולא משום אשווי אוכלא.

והנה החו"א ס"ס נז, ביאר באופ"א ד' התרוה"ד, דלעולם לא שרי משום דאין טחינה בגדולי קרקע, אלא דס"ל דאף החולקים שסוברים דיש טחינה באוכלים, בדבר שאינו גידולי קרקע מודו שאין טחינה באוכלים. וביאור דבריו, דאינו גידולי קרקע הוי סוג אחר של טחינה מטחינה בדבר שהוא גידולי קרקע, דבטחינה שאינה גידולי קרקע בעינן שלא יהיה הדבר ראוי בלא הטחינה, ושיהיה נתקן ע"י הטחינה, משא"כ בטחינה שבגדולי קרקע, חשיב מלאכת טחינה גם בלא שנתקן ע"י הטחינה, דבגידולי קרקע הטחינה אינה תיקון הדבר אלא שינוי צורתו, דכל שינוי צורה מגידולו בקרקע, הוי מלאכה, וזה עיקר מלאכת טוחן ושא"כ המלאכות שהם מסיידורא דפת, אבל באינו גדולי קרקע הגם דהוי בכלל טוחן [לרמ"ד דיש מעמר גם באינו גידולי קרקע] אין חשיבות לשינוי הצורה מצד עצמה [דק שינוי צורה מהיות הדבר כפי שהוא גדל בקרקע, חשיב לן] אלא כל חשיבות המלאכה הוי רק ע"י תיקונה ותועלתה של המלאכה. וע"ש דדבריו מוכרחים בלשון התרוה"ד.

ונמצא, שלשיטת הט"ז והגר"א, קיי"ל דאין טוחן בדבר שאינו גדולי קרקע. אבל למג"א ומשנ"ב וחזו"א, לא שרינן אלא משום שאין טחינה באוכלין (לחזו"א), כל עיקר ההיתר של דבר שאינו גדולי קרקע הוי רק באוכלים שאין טחינה בהם, ולרעק"א לא שרינן להלכה אלא בצירוף שתיים.

והנה כ' חזו"א ריש סי' נז, כ' דהא דאין טחינה באוכלין, הני מילי שחותך דק דק, אבל במרסק המאכל שמשנה לצורה חדשה, גם באוכלים חשיב טוחן (דהא את צורת המאכל החדשה, לא היה יכול בלא טחינה, והוי כלפי זה כבשר חי), והביא ראיה ע"ז מירושלמי, דהכותש שום במדוכה חייב משום טוחן.

ואי נימא דחיתוך בשר לא שרי אלא משום דאין טחינה באוכלין, א"כ למש"כ חזו"א, כל ההיתר יהיה רק לחתוך דק דק, אבל לרסק בשר וביצה יהיה אסור. [ויש שכ' בשם החזו"א, דביצה אין טוחן, מפני שבעל בריתיה היא נוול, וכל חיבורה והתקשורתה

הוי ע"י אדם, וכל שחיבורו ע"י אדם, אין בפירורו משום טוחן, וכטעמא דחידש החזו"א גבי אין טוחן אחר טוחן, ע"ש סוף סי' נז, אמנם ריסוק כבד יהיה אסור.].

בענין חיתוך עוגה שיש בתחתיתה ביסקויטים עם כיתוב

הרב מרדכי הלוי פטררנינד

א. הראשונים אסרו לחתוך בסכין ולשבור בידיים בשבת עוגה שכתובות עליה אותיות, משום מוחק, וכן נפסק ברמ"א (ש"מ ג'). ודנו הפוסקים בעוגיות וביסקויטים שחקוקות בהם אותיות. המשנ"ב (סקט"ו) התיר זאת וביאר שכל האיסור הוא כשכתובים על העוגות אותיות מדבר אחר, אבל כשהכתובה היא מהעוגה עצמה שרי, דאין שם כתיבה עליה. אבל החזו"א (ס"א סק"א ד"ה ומש"כ) כתב שההיתר אינו מובן דהעושה כן בשבת ודאי מקרי כותב. וע"ע במשנ"ב (תע"ה סקמ"ז) ודוק, וע"ע בשו"ת שבה"ל (ח"ט ע"ז). [עוד דנו הפוסקים כששובר את האותיות בפיו בדרך אכילה, ע"י במשנ"ב (סק"י) מה שהביא מהדגמ"ר וע"ש שהעלה להתיר, והחזו"א (ד"ה סי' ש"מ) פסק גם בזה, ובמקמ"א ביארנו דאפשר שבביסקויטים עם השם של בית החרושת וכדו' יש להקל גם לפי החזו"א דומיא דסריקין המצוירין, ואכתי צל"ע, ואכמה"ל].

ב. והנה מצויות עוגות גבינה העשויות משכבה של ביסקויטים ועליהם המילוי, [וכן מצויות גלדיות הנקראות "קסט"ה העשויות משכבות של ביסקויטים וביניהן הגלידה], ויל"ע לדעת הנהגים כחזו"א ומחמירים בחיתוך אפילו כשהכתב הוא מהעוגה עצמה, האם גם בנדו"ד יש להמנע מתחית העוגה. דלאורה אף שלא רואים את הכיתוב המוסתר לו ידי הגבינה מ"מ החיתוך שובר את האותיות.

וחכם אחד רצה להתיר מטעם שהאותיות נחשבות כבר למחוקות משום הגבינה המכסה אותן. ודימה זאת למש"כ הב"ח [הובא במשנ"ב (ש"מ סק"ז)] שכשנוטפת שעווה על אותיות אסור להסירה דע"י שמסירה ניכרות האותיות והוי מוחק ע"מ לכתוב, ומבואר שכשיש את השעווה ה"ז כאילו שהאותיות מחוקות דא"א לקרוא אותן. [וע"ש בביאור"ל (ד"ה שיש שהביא את החולקים על הב"ח, וע"ש בכל דבריו)].

ומיהו נראה דזה אינו, ונדו"ד אינו דומה לאותה שעווה, כיון שכאן הגבינה היא דבר חיצוני המונח מלמעלה. והגע עצמך, וכי יש צד שאסור לאכול את הגבינה שמעל הביסקויט ולהשאיר את הביסקויט מדין מוחק ע"מ לכתוב. ונראה פשוט שאין בזה איסור, והיינו משום דשאני התם ששעווה ממש דבוקה לקלף, אך כאן זה נחשב לדבר חיצוני המונח מעל הביסקויט, [ובלא"ה שאני הכא שאין לו ענין באותיות שתחת הגבינה]. ולכן מחד גיסא לאכול את הגבינה שלמעלה, ומאידך גיסא לכאורה שייך מוחק בחיתוך הביסקויט למרות שהגבינה מכסה אותו.

ג. אמנם נראה להקל מטעם אחר, שהרי בכל חיתוך בפנ"ע אין זה ברור שישברו אותיות דאפשר שהסכין תעבור במקום שאין בו אותיות, [ויש מקילים גם בחיתוך בין האותיות, ואכמה"ל], וא"כ זה לא פס"ר, והשתא כיון שהוא לא מתכוין למחקה ממילא יש להתיר כשאין זה פס"ר. ומסתבר שאין טענה מחמת שאפשר להפריד את הביסקויטים מהעוגה ולבדוק, דכיון שאם יעשו כך תתקלקל צורת העוגה, אין חיוב לעשות כן. ונראה דאין לימות זאת לספק פס"ר לשעבר דיש מהפוסקים שהחמירו בדבר. ובלא"ה כבר כתב הביאור הלכה (סי' שט"ז סע' ג' ד"ה ולכן) דבדברנן יש להקל בספק פס"ר לשעבר מדין ספד"ר לקולא, ואכמה"ל.

ומיהו אכתי יל"ע דכשחותכים כמה פרוסות בזה"א אזי אף שבכל חיתוך בפנ"ע אין זה פס"ר שישברו אותיות, מ"מ אפשר שזו"א דאין כל פעולות החיתוך ביחד ובכח"ה הרי זה קרוב מאד לפס"ר, [וכבר כתבו הפוסקים שקרוב לפס"ר ה"ז כפס"ר, וע"י לדוגמא בביאור"ל (רע"ז א' ד"ה שמא) ובשע"צ (ש"כ סקמ"ט)], ומצאנו כמה דוגמאות כעין זה שאין מתייחסים לכל מעשה בפני עצמו אלא לסך כל הפעולות, כגון בתשו' הריב"ש (סי' שצ"ד) שהשואל רצה להתיר סירוק בשבת משום שהסריקה איננה פס"ר שיתלשו שעורות, והריב"ש דחה דבריו ונקט דאולינן בתר כל הסריקה יחד, וכיוון שבכל הסריקה ודאי יתלשו שעורות מקרי פס"ר. וע"ע בביאור"ל (שכ"ט מ"ט ד"ה לשום) לגבי האיסור להכניס פתילה משום הסרת נימין דאפשר דמפני שהוא מכניס ומוציא כמה פעמים ה"ז כפס"ר. וע"ע בפלוגתא הפר"ח והבתי כהונה שהובאה ברעק"א (סי' תרס"ט) בענין האבוקות שמוליכים לפני הס"ת, ודוק.

אמנם יותר נראה להקל בזה ולהתייחס לכל פעולת חיתוך כדבר העומד בפנ"ע, ושאיני סירוק והכנסת פתילה שיש לו מטרה אחת בכל הפעולות, אבל כאן כל חיתוך הוא דבר נפרד, וכן שמעתי מהג"ד נתן קופשיץ שליט"א.

ד. עוד יש לצרף לקולא דבהרבה סוגים של עוגות גבינה אזי הגבינה גורמת לאותיות להתקלקל כך שהן כבר נחשבות למחוקות, אף שעדיין יש להן רושם. [ובפרט באותן עוגות שמתחילה שוריים את הביסקויטים ביין]. ולפעמים כשמתחילים את הגבינה האותיות נפגעות, ואפשר שזו סברא לומר שכבר כעת אין זה נחשב לכתב, ואכתי יל"ע במציאות.

ה. להלכה ולא למעשה נראה דלכו"ע יש להקל בדבר, דכיון שבעיקר הנידון של הביסקויטים היקל המשנ"ב משום שהכתובה היא מהעוגה עצמה, א"כ אף המחמירים כחזו"א מ"מ בנדו"ד דאפשר שאין זה פס"ר, ואפשר שהאותיות הן כבר מחוקות, מסתבר שבה"ה גם החזו"א היה מודה להקל. [ונראה שהרצוה בכל זאת לחוש ולהחמיר, יש עצה לחתוך את העוגה ביד שמאל, וכמש"כ הא"ר (ש"מ סוף סק"א) לגבי שביתת עוגות ופתחית ספרים שטוב לעשות זאת בשמאלון].

מלאכה שנגמרת במוצ"ש

הרב יעקב ויזל

ידוע נידון האחרונים גבי מלאכת מבשל, במניח את הקדירה עם חשיכה ונגמר הבישול במוצ"ש אם חייב עליו משום מבשל - בדפמ"ג בפתחה להלכות שבת נסתפק בזה, ודעת הרש"ש (שבת עג.) והחלקת יואב (או"ח י) שחייב, ואילו במנחת חינוך (מצוה רחצ) באגלי טל (זורע סק"ח ובאבני נזר תשובה קיט) ובאפיקי (ח"ב סי' ד) פשיטא להו דפטור. וע"י רע"א גיטין לג. וכתב שם באבני נזר דנפק"מ גדולה למעשה לגבי יו"ט הסמוך לשבת, למאי דפסקין דכדי להתיר לבשל מיו"ט לשבת בעינן להוואיל' שיהא ראוי ליהנות מהבישול מבעוד יום, דע"פ"ה יהא מותר אם מניח רגע אחד קודם שקיעה ולא יספיק להתבשל כמאב"ד עד אחר צה"כ דתליא בהא, דאם אין חיוב על מה שנעשה משחיכה אזי מותר לו להניח, דהוי כמכין בסתם ולא חשיב מלאכה

ביו"ט, שלא בעינן בזה להוואיל. וע"י שם באבני"ז מה שפקפק בזה דאפשר דשבת ויו"ט מצטרפים לגבי איסור.

והנה צריך לחלק את הנידון הזה לכמה חלקים.

דישנו נידון כלפי כלל המלאכות, כגון בהוצאה שזורק בשבת ולא נח עד מוצ"ש, או במבעיר כשמונים העצים באש ולא הובער עד מוצ"ש, או מוסיף שמן בנר לדעת הרא"ש שאיסורו משום שמוסיף זמן לדליקת הנר [בגוונא דהיה מספיק שמן שידלק עד סוף שבת] דהמעשה שלו אמנם נעשה בשבת אבל גמר העשיה עצמה נעשית במוצ"ש, דבזה משמע בפמ"ג שגם הוא מודה שפטור משום שעיקר העשיה של המלאכה גם היא לא הושלמה בשבת, ורק במבשל דזה עיקר צורת מעשה המלאכה להניחה על גבי האש, ואין לה שום אופן אחר אלא בכך, נחשב שזה עצם המעשה הנדרש למלאכת מבשל, ומשום כן חשיב שגמר מלאכתו בשבת. ואמנם בחלקות יואב סי' י כתב לחייב גם בהנך גווני והוכיח כן מדברי הירושלמי, ובאבני נזר שם תשובה קיט האריך להוכיח שלא כדבריו. והנה טענת החלקת יואב שם מדברי הירושלמי שמהא דעושה בערב שבת ונגמר בשבת פטור, והיינו כמש"כ הנמוקי" בבי"ק דמבחינת המעשה 'אותה שעה נגמר הכל' וחשיב שעשה את מלאכת שבת ביום השישי, הנה כמו כן הוא סיבה לחייב את העושה בשבת כשנגמר במוצ"ש, דהרי עושה את מלאכת החול בשבת.

והנה טעם החולקים מתחלק לשנים: דבמנחת חינוך כתב דבעינן שהמעשה יתייחס אליו עד סופו, ורק משום שחשיב כעושה כל משך העשיה הרי הוא מתחייב, ולא סגי בזה שנגמר אצלו המעשה, ומכיון שהמעשה נמשך לתוך ימי החול הרי נחשבת עשייתו כעשיה בחול. וזה הטעם שאם נודע לו בשעת האפיה לא חשיב שוגג ופטור, וכמו בורק ד' אמות דעד סוף המעשה חשיב כעושה וצריך להיות שוגג בכל המעשה. ויותר מבואר כן בתוס' שבת דף ד. שההתראה בתחילה צריכה לחול על כל משך העשיה. והפליג במנח"ח (מוסף) שחשבו וזו"ר) לחוש מתוך כך, שחול דחזו"ן שמתחייב על ידי שכוחו נמשך בעשייה, יכול להתחייב על אותו מעשה כמה וכמה חטאות, וכל כן הזורע בשבת יתחייב על הוויעה ועל הקליטה אם היה בב' העלמות [אם קרתה בשבת, וע"י אגלי טל דאף אם בשבת אחרת]. ולפ"ז אחד שנטע אילן חייב על כל גידול וגידול, וכל השרשה והשרשה, מספר ימי חייו ושבתותיו. [וה"ה לכאורה באפיה להנך ראשונים דמחייב על האפיה עד כמאב"ד ומכמאב"ד עד כל צרכו שיתחייב תרתי אם נודע לו ושוב נעלם]. אך באבני נזר נראה דפליג מטעם אחר, דכתב שאין מתחייבים אלא על מלאכת שבת, ומלאכה שקרתה בחול אינה מחייבת, וזה משום שעשייתו עשיית חול, דלהו נכחו דברי הנמוקי" שאין החיוב אלא על המעשה שנשלם בנקודת העשייה בשבת, אלא שאין מחייבים על מלאכת חול.

והנה במבשל ישנה שאלה נפרדת. דבספר הישר לר"ת סי' ש"ד כתב דהמניח את הקדירה על גבי האש דחייב אם ישאירנה ופטור אם יורידנה, היינו דהוא כעין יש ברירה ואם ישאירנה הוברר למפרע שההנחה הייתה מעשה בישול, וחזו"ן דהמעשה נגמר בשעת הבישול ואילו מחייבין על כוחו לא בעינן להגדרת ברירה אלא דמתחייב על הבישול שיקרה לאחר מכן. ויותר מזה כתב ברע"א גיטין לג. דהמניח את הפת בתנור ראוי לחייבו מלקות מיד אי לא דהוי התראת ספק שמא ירדנה, והיינו שנקטו שהנחת הקדירה עצמה היא גמר מעשה המלאכה, כיון שזו צורת מבשל בעלמא, אלא שאם ירדנה אגלי טל דלא הוי מעשה בישול, אלא דלפי זה צריך להתחייב לכאורה אף אם תגמר מלאכתו בחול. אלא שמתוך דברי רע"א שם מבואר דהוא ס"ל דאינו חייב אלא אם כן נאפה בשבת. והיינו על כרחינו דאף דהמעשה עצמו הוא גמר החיוב ואין צריך לייחס לכוחו את המשך המעשה, לא שייך להתחייב מתחייב אלא אם יקרה מזה מלאכת שבת. והטעם כמה שמועיל נודע לו בשעת האפיה חשיב צריך לומר דצריך להיות עד גמר החטא בשגגתו, וגמר החטא הוא כשנעשה המלאכה למלאכת שבת וצ"ע.

והנה יש לדון לפ"ז לדעת הראשונים דפטרי על קירוב בישול בשבת וס"ל דלא חשיב מלאכה כיון דלא"ה יתבשל [ע"י ריטב"א שבועות יז.]. האם בגוונא שקירב בישול שעמד ליגמר במוצ"ש ילעשות בשבת, דבפשוט פטור דסו"ס חשיב כמבשל דעתית להתבשל ומה לו בשבת או בחול, אבל אם הנוטס דמלאכת חול לא חשיב מלאכה אפשר דמתחייב, דהרי עשאו ממלאכת חול למלאכת שבת, וכן תליא בזה הנידון דהאבני נזר אם מניח קדירה על דעת להורידנה ושוב שכח אם חשיב שוגג או מתעסק, דאם צריך לכוחו לכאורה הוי מתעסק דאין כוונתו לכוח זה, ואם עצם ההנחה היא המלאכה אלא דבעינן שלא יורידנה להקדירה כמעשה בישול למפרע סגי בכוחו למעשה ההנחה.

עוד יש לדון מה הדין בגוונא שהניח קדירה שתגמר בישולה בשבת אלא דהוא עצמו יצא מהשבת, [כגון שעבר את קו התאריך] האם שייך לפוטרו משום כן, דהרי זה ברור להגדרת המלאכה אי נעשתה בשבת תלוייה במקום הגבירה העושה, אלא שאת המעשה הן הוא עשה בשבת כן גם האפיה תגמר במקום ששבת אלא שהוא עצמו יצא מהשבת, ואם בעינן לכוחו שיתייחס אליו כל משך העשיה פשיטא דפטור, דאין הוא מחוייב עכשיו בשביתה, אבל אם אין בעינן להגדרת מלאכת שבת אפשר דתליא היכן הקדירה קיימת. ואפשר דאף אם יקח עמו הקדירה יתחייב, דנניס את השבת לפי הגדרת מקום העשייה שאם נגמר הבישול במקום דמקום העשיה חשיב שהמעשה הביא עמו מלאכת שבת.

אלא דיש להקשות על זה בתרתי, חדא דהא מבואר ברש"י שבת ד: דהעוקר בחול ומניח בשבת אסור מדברנן משום העושה מקצתה, והנה אם מלאכת שבת הינה הגדרה בעצם שם המלאכה, צריך להיות שהעוקר בחול ומניח בשבת יהא מותר לכתחילה כמו הנחה בלא עקירה, כיון שהעקירה הינה עקירת חול, והנה לא השלים מלאכת שבת. כך גם מפינו מה שגגת שבת חייב ולא חשיב מתעסק [לדעת רע"א דכל שגגת מעשה חשיב מתעסק ע"י מנחת ברוך סי' י] דהרי כיון למלאכת חול ועלתה בידו מלאכת שבת. ועל כרחינו דאין שם אחר למלאכה עצמה כנעשית בשבת, דהשבת הינה אך זמן לחיוב הגברא, אלא דמ"מ בעינן שתגמר בשבת בשביל להגדיר את הגברא כמחלל את השבת. וצ"ע.

ממחק אימתי מתחייב

הרב נתנאל כהנא

שבת עה: אמר ר"א בר חנינא השף בין העומדים בשבת חייב משום ממחק, אמר רבי חייא בר אבא ג' דברים סח לי ר"א משימה דריב"ל המגמר ראשי כלונסות בשבת חייב משום מחחק, הממחר רטיח חייב משום ממחק, והמסתת את האבן חייב משום

משום מכה בפטיש. וכתבו בתוס' דהשף בין העמודים פירשו ששף עור ע"ג העמוד להחליקו, ורש"י פ' ששף את הקרקע בין העמודים. ולא נהירא. ועוד כתבו התוס' דביבור שאח"ז, שהמסכת את האבן בכין משום מכה בפטיש אבל משום מחתך וממחק אינו חייב, שכבר האבן מרובעת ומתוקנת יפה, ואינו אלא מייפה ומקשט אותה. והרא"ש בתוספתיו כתב, אבל משום בונה או מחתך אינו חייב שכבר היא מתוקנת, כדברי התוס'.

ויל"ד שהקשה רק משום המחתך, אבל משום ממחק שהקשו בתוס' לא הוקשה לו. ונראה דלעיל מינה לענין השף בין העמודים שחייב משום ממחק, על פירש"י שמחליק הקרקע כתבו התוס' דלא נהירא, ולא פירשו דבריהם. אבל הרא"ש בתוספתיו ובהלכותיו [סימן ח], נתייחס לדבריו, דאם אדם משפשף בידו על אבן אחת או ע"ג נסר מה מחיקה שייך ביה. הנה מפורש כתב דלא שייך מלאכת ממחק בשפשוף אבן או נסר. ובאר דברי עצמו שלא הקשה במסכת האבן שיתחייב משום הממחק, מטעם שכתב שבשפשוף אבן ביד אין מתחייב משום ממחק.

ונראה כוונתו דשפשוף ביד, אבן או נסר או בקרקע, אינו מחליק ומשווה פניהם החלקה גמורה, אלא רק מיישר ומשווה הגובה, אבל פניהם אינם נעשים חלקים שא"א להחליק לגמרי בשפשוף ביד דברים אלו.

קרא ק"ש קודם התפילה, האם צריך לקורא שוב עם ברכותיה כשע"ז יפסיד תפילה בציבור הרב אפרים קרלינסקי

בשו"ע [סי' ס' ס"ב] מבואר שגם מי שקרא קר"ש לפני התפילה, יחזור ויקרא אותה כשקורא את הברכות, וביאר שם המשנ"ב [ס"ק ד'] שהוא בשביל לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה.

ויש לדון במי שקרא קר"ש קודם התפילה, ואיחר לתפילה באופן שאם יקרא שוב את הקר"ש ביחד עם הברכות יפסיד את התפילה בציבור, ואם ידלג את הקר"ש היינו שיאמר רק את הברכות [יכול להספיק להתפלל בציבור, האם ידלג או יקרא. והיינו מבין ב' המעלות של עמידה בתפילה מתוך דברי תורה ותפילה בציבור, איזה מהם עדיף].

ויש לפשוט ספק זה מדברי המשנ"ב [סי' ק"ח ס"ק י"ד] שכ' שהמאחר למנחה, עדיף שידלג על אשרי ויתחיל שמו"ע עם הציבור, ובשו"ע [סי' צ"ג ס"ב] מבואר שאמירת אשרי קודם התפילה היא בשביל לעמוד בתפילה מתוך ד"ת.

ומבואר שמעלת תפילה בציבור עדיפה על מעלת עמידה בתפילה מתוך ד"ת, ולפ"ז בדין הנ"ל נאמר שידלג את קריאת הקר"ש, ומיד לאחר סיום ברכת אהבה רבה יאמר אמת ויציב בשביל להספיק לתפילה בציבור, והוא דין חדש.

אולם יש להרהר אחר הלקה זו, דלכא' ממה מקומות במשנ"ב יש להוכיח שיש עוד טעם לקריאת הקר"ש עם הברכות [כשלא יוצא בקריאה זו].

השו"ע בס' ס"ו סעיף י' כ' שהמתפלל את כל תפילתו ושכח לומר אמת ויציב, יאמר שוב אמת ויציב אחרי התפילה, וכ' המשנ"ב שיאמר שוב קר"ש עם האמת ויציב. וכאן שאינו מתפלל אח"כ אין עמידה בתפילה מתוך ד"ת, ומדוע כ' המשנ"ב לקרוא שוב קר"ש.

ועוד עי' במשנ"ב סי' רל"ה ס"ק ט"ו במי שבדרכו מתפלל מעריב בלילה, וטעה והתחיל מבע"י ברכת מעריב ערבים שייסיים את ברכות קר"ש וקריאת שמע, ולא יתפלל עמהם שמו"ע, ובבליה קרא קר"ש ויתפלל. ויל"ע מדוע יקרא קר"ש מבע"י, והלא קעת אינו מתפלל שמו"ע. וקשה לומר שהוא בשביל להרויח את שיטת ר"ת שסובר שאפשר לצאת יד"ח קר"ש מבע"י, דהלא שיטת המשנ"ב [בשעה צ"ס ס"ק ט'] שלא חשש כלל לדעת ר"ת הנ"ל.

ועל כולנה יש להביא את דברי המשנ"ב סי' ע"א ס"ק ד', שכ' במי שהגיע סמוך לסוף זמן תפילה, שידלג מפסד"ז כדי להספיק תפילה בזמנה, אולם מקר"ש וברכותיה לא ידלג הגם שע"ז יפסיד זמן תפילה. ואם טעם הקריאה הוא [שלא יוצא בה, דהלא הוא נמצא אחרי סוף זמן קר"ש] היא בשביל לעמוד בתפילה מתוך ד"ת, צע"ג לדחות תפילה בזמנה בעבור מעלה זו.

ומשלושת המקומות הנ"ל נראה שיש עוד טעם להצריך לקרוא קריאת שמע עם הברכות גם באופן שהוא לא יוצא יד"ח קר"ש, וטעם הדבר נעלם ולא התפרש בדברי המשנ"ב, אולם עכ"פ לדינא נראה בציור השאלה שפתחנו בה שלא ידלג את אמירת הקר"ש, הגם שע"ז יפסיד תפילה בציבור, והוא בכל שכן מדינו של המשנ"ב בס' ע"א שהעדיף קר"ש עם הברכות על פני תפילה בזמנה.

אולם כאמור, טעם הדין נעלם, וביותר צ"ע הדבר שהמשנ"ב בס' ס"ק ד' פירש שהוא רק מטעם עמידה בתפילה מתוך דברי תורה, וכעת הראנו לדעת שיש עוד טעם, ושטעם נוסף זה אלים כוחו מטעמו של המשנ"ב.

מי קובע את המחיר

הרב חנוך העניך מנדלסון

בדרך כלל נקבעת התמורה למכירה או לעבודה לפי מה שקצצו בעיניהם, או לפי המחיר בשוק אם לא קצצו, ויש לעיין מי קובע את החיוב בקציצה, המוכר או הלקוח, ויש בשאלה זו אופנים רבים ויתכן שדיניהם שונים, ונביא כאן כמה מעשים שהיו בזה [ובקצה לעורר המעיינים]:

א. ראובן מכר לשמעון שלושה חפצים יחד, וקצצו מחיר לשלשתם יחד במאה [לא לפי מחיר השוק], בסוף נמצא שהמקח לא חל באחד מהם [ובאופן שאינו מבטל את כל המקח, עי' נתיב"מ קפ"ב ס"ק באורח], והנה חפץ זה שהתבטל מקחו חשוב מאוד אצל הקונה ומסתמא הוא התכוין לשלם עליו ארבעים מתוך המאה, אבל מצד המוכר אדרבה חפץ זה שוה פחות מכולם והוא התכוין לדרוש עליו רק עשרים, וכעת דנים כמה חייב לשלם לו, שישים או שמונים, האם ייקבע לפי ערך החפץ בשוק - ושם חפץ זה שוה שליש מהעסיקה, או שכיון שבאל"ה לא מכרו לפי מחיר השוק אלא

אבל התוס' שהקשו באבן שיתחייב משום ממחק, מבואר שנחלקו על הרא"ש בסברא זו והמסתת אבן שייך שיתחייב משום ממחק, ולפי דרכנו מתבאר, שנחלקו בסברא זו שאינם מצריכים במלאכת ממחק שיחליק וישווה פני הדבר לגמרי, אלא אפי' במישר ומשוה הגובה, ג"כ חייב משום ממחק, וכ"ל דעת רש"י שחייב בשף את הקרקע משום ממחק.

ובאמת קושייתם על פירש"י בשף את הקרקע היא דלא נהירא, ולא פירשו יותר. לא באו מכה טענה כהרא"ש, אלא שלא מחזור הדבר, היינו דבסברא אין מתיישב שיהיו חייבים על החלקת קרקע משום ממחק, ויל"ל שלא מחזור ממחק, אלא בחפצים אבל לא בקרקע.

נמצא דנחלקו רש"י ותוס' עם הרא"ש בגדר מלאכת הממחק, שלהרא"ש נראה שמתחייב דוקא בהשוואת והחלקת פני הדבר לגמרי. ולרש"י ותוס' נראה שמתחייב אפי' במישר ומשווה פני הדבר לגובה אחיד. ואלא שלרש"י חייב באופן זה גם בקרקע.

רחבה מצותך – ענינים כלליים

קצצו מחיר לבד, הרי גם חלוקת המחיר בין החפצים נקבעת לפי דעתם, והשאלה לפי דעת מי, המוכר או הקונה.

ב. לוי מכר ליהודה פרה תמורת חפץ ששוויו האמיתי הוא פחות מהפרה, אבל ללוי היתה חשיבות ותועלת מיוחדת בחפץ הזה דוקא ולכן הסכים, לבסוף חל קנין הפרה, אבל החפץ שהתחייב שמעון לתת לו בתמורה נאבד, וכעת דנים כמה חייב שמעון לשלם תמורת הפרה, האם כערך החפץ בשוק, או כערכו ללוי, שהרי הוא דרש חפץ זה בתמורת הפרה כי אצלו הוא שווה הרבה, וא"כ נמצא שזהו המחיר שקצצו למקח, או שבטלה כל קציצתם וישלם כמחיר פרה בשוק.

ג. מקרה שונה לגמרי, ראובן נשכר לפועל אצל שמעון והיתה ביניהם אי הבנה בקציצה [הפוך מהמציא] הפועל הבין שנשכר במאה ובעה"ב הבין ששכרו במאה ועשרים, כמה חייב לו באמת, האם הפעולה מחייבת את בעה"ב כפי מה שהוא התכוין להתחייב עליה, או שלעולם אין העבודה מחייבת יותר ממה שהפועל שנתן אותה דורש.

ד' לשונות של גאולה

הרב יעקב ישראל לוי

ולבאר הד' לשונות של גאולה (והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי) נראה דהנה אומרים בתפילה 'ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו' ומבואר דתרי דברים היו א. פדיון. ב. גאולה.

ובשם הגר"ח מובא לבאר [בחיידושי הגר"ז על התורה, ליקוטים], דפדיון היינו כמו פדיון הקדש או פדיון מעשר שני שנשנתה מהות הדבר. והכי נמי היו עבדים לפרעה נעשו בני חורין. וגאולה אינו דהחפצא נשתנה אלא דהשלטון והרשות נשתנו, כמו שנאמר גבי בתי ערי חומה 'גאולה תהיה לו' שיעבור לרשות אחרת. שהרי גם אם אינם עבדים, הרי היו ברשות שלטון של מצרים, ועכשיו נגאלו ויצאו מרשות שלטון מצרים.

וזהו מה דאיתא בילקוט פ' בא (סי' ר"ח) על הפסוק 'ויקם פרעה לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי' וגו' וז"ל הילקוט: א"ל ומבשלת אתה כללות את המכה הזו ממך אמור הרי אתם ברשותכם הרי אתם עבדי של הקב"ה. התחיל פרעה צווח לשעבר הייתם עבדי, אבל עכשיו הרי אתם בני חורין הרי אתם ברשותכם. עכ"ל הילקוט. דמבואר בזה דהיו צריכים שפרעה יאמר דווקא לשון שחרור [עי' קידושין דף ו,ב, דתניא גופו של גט שחרור הרי אתה בן חורין הרי אתה לעצמך]. והביאור נראה דע"י הגזירה של 'ועבדו וענו אותם' נמסרו ישראל להיות עבדים לפרעה והיה עליהם תורת עבדות, וע"ז היו צריכים שחרור. וזהו ענין הפדיה, שנוסף על הגאולה שנגאלו מרשות מצרים, היו צריכים גם לפדיה מהשם עבדים שחל עליהם ע"י 'ועבדו וענו אותם', וע"י השחרור נעשו בני חורין. וזה היה באמצע הלילה, והגאולה שיצאו מרשות מצרים לא היתה עד למחר.

וזהו 'ממצרים גאלתנו' היינו שיצאו מרשות שלטון מצרים. 'ומבית עבדים פדיתנו' שפדו מלהיות עבדים לפרעה. עכ"ל הגר"ח. והוסיף הגר"ז בדזה יש לבאר מה שאומרים בהגדה וכן הוא במשנה בפסחים דף קטז,ב, 'הוציאנו מעבדות לחרות מיגון לשמחה ומאכל ליום טוב ומאכל לאור גדול, ומשעבוד לגאולה, ונאמר לפנינו הללויה-ה' דקאי אהנך ב' דברים, מעבדות לחרות הוי מה שהופקע מעליהם השם עבדות, ומשעבוד לגאולה היינו מה שנגאלו מתחת ידם ומרשותם. וכן בחתימת ברכת גאל ישראל שבהגדה, נאמר: וְנִזְדָּר לָךְ שִׁיר חֲדָשׁ עַל גְּאֻלַּתְנוּ וְעַל פְּדֻתְנוּ נִפְשָׁנוּ. דגאולתנו היינו היציאה מרשות ומשלטון של מצרים. ופדות נפשנו היינו שנשתחררו מעבדותם. וזהו גם מה שאנו אומרים בברכת המזון 'ועל שהוצאתנו ה' אלוקינו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים' דהיציאה מארץ מצרים היא עצם זה שאין אנו תחת שלטונם, ופדיתנו מבית עבדים היינו זה שבצעמיותנו נפדינו ונעשינו בני חורין בחפצא. עכ"ל מחידושי הגר"ז.

והנה בגמ' ראש השנה דף יא. איתא: בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. ופרש"י שם: בטלה עבודה מאבותינו - ששה חדשים לפני גאולתם פסק השעבוד. עכ"ל. ולפ"ז מבואר דכבר פסקה עבדותם ששה חדשים קודם שנגאלו. אמנם קשה, דהא בילקוט הנ"ל איתא, דפרעה אמר להם רק לאחר מכת בכורות 'הרי אתם בני חורין הרי אתם ברשותכם'. וצריך לומר דאכן בטלה 'עבודה' בראש השנה, אמנם לא בטלה 'עבדותם' עדדיין שם עבדים עליהם, ורק לאחר מכת בכורות שחררם פרעה ועשאן בני חורין. נמצא דישועתן של ישראל באה בכמה שלבים. א. דבראש השנה בטלה מהם עבודה. ב. ובלי ט"ו נפדו ונעשו בני חורין על ידי פרעה. ג. וביום ט"ו נגאלו ויצאו מרשות מצרים. עתה עפ"ז יש לפרש ד' לשונות של גאולה.

'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים' היינו מה שבטלה עבודה בראש השנה. וראיה לזה ממה דמבאר בגמ' ראש השנה שם בע"ב 'בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו

במצרים כתיב הכא 'והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים' וכתוב התם והסירותי מסבל שכמו' הרי דמקרא זה 'והוצאתי' ילפינן שבטלה עבודה ברה.

'והצלת' אתכם מעבודתם' היינו מה שנעשו בני חורין ונפקעו מלהיות עבדים 'ועבודתם' דכתיב היינו עבודותם. 'וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים' היינו מה שנגאלו משרות מצרים וזה לא היה בחצות אלא התחיל מ"ט"ו בבוקר שנתקבצו מארץ גושן לרעמסס ונסתיים בקריעת ים סוף. 'ולקחת' אתכם לי לעם' היינו מתן תורה כמש"כ הרמב"ן ועוד ראשונים.

שו"ר באדרת אליהו להגר"א זצ"ל בפרשת וארא שכתב ממש כדברים באלו. וז"ל: "לכן אמר כו' והוצאתי אתכם כו' זו שעבוד לבנים וכל עבודתם בפרך. והצלת' אתכם כו' שלא תהיו עבדים למצרים. וגאלתי אתכם כו' הוא יציאתם ממצרים. ולקחת' כו' והייתי כו' הוא מתן תורה כמש"כ ואתם תהיו לי לעם כו' וז"ש כאן וידעתם כי אני וכו'. והבאתי אתכם כו' הוא ביאתן לארץ. ונתתי כו' הוא ירושה וישיבה שם." עכ"ל.

מה שמתגבר הקרירות בערב שבת

בתקופת טבת ובהצלת הלל הזקן

הרב חנוך זונדל שפיגלמן

הנה במעשה דהלל הזקן שעלה ונתלה וישב על פי ארובה כדי שישמע דברי א' חיים כמבואר בימא ל"ה ע"ב מבואר בגמ' שם "אמרו אותו היום ערב שבת היה, ותקופת טבת היתה, וירד עליו שלג מן השמים. כשעלה עמוד השחר אמר לו שמעיה לאבטליון, אבטליון אחי, בכל יום הבית מאיר, והיום אפל, שמה יום המעונן הוא, הציצו עיניו, וראו דמות אדם בארובה, עלו ומצאו עליו רום שלש אמות שלג. פרקוהו, והרחיצוהו, וסיכוהו, והושיבוהו כנגד המדורה. אמרו, ראוי זה לחלל עליו את השבת".

וכתב בעיון יעקב על העין יעקב שם "כלומר דאף שהיה ערב שבת וע"פ הרוב מתגבר הקרירות בע"ש ונתנו העולם סימן 'וקרקר כל בני שח' וגם תקופת טבת דרכו להיות גובר הקרירות ואפי' הכי סיכן עצמו בשביל אהבת התורה וסמך עצמו אמה דכתיב 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' והשתא מדוקדק שאמרו 'ראוי זה לחלל עליו את השבת' דלכאורה קשה מאי שניא זה מאדם אחר דאפילו משום תינוק בן יומא מחללי עליו את השבת ומה רבותא דידיר דקאמר ראוי אלא ודאי אפשר דבאחר הוי כמאמר עצמו לדעת, שלא היה לו להביא עצמו לידי סכנה כזו, שיצטרך לחלל עליו את השבת, רק בזה שעשה הכל לכבוד התורה ראוי לחלל עליו את השבת אף בכה"ג" עכ"ל.

והנה מן הגר"ש אלישיב ז"ל בהערותיו שם הביא הוכחה מדברי העיון יעקב (והנאון בעל השבות יעקב והחק יעקב) לשיטת מוהר"ש קלוגר (ריש סי' שכ"ט) והמג"א (מצוה רלו) דאין מחייבים לחלל שבת כדי להציל את המאבד עצמו לדעת. אמנם הכלי חמדה (פרשת כי תצא) מביא חבל פוסקים החולקים וסוברים דיש חובת הצלה אף במאבד עצמו לדעת, וכן ידועה שיטת המהר"ל דיסקין (שו"ת קונטרס אחרון סי' ה' אות לד) וכן עמא דבר (עין שש"כ פל"ב הערה י"ב ובמקורותיו שם).

ובעיקר טעמו של העיון יעקב צ"ע מהו ההיתר להצלת הלל הזקן משום שעשה הכל לכבוד התורה. ולפום ריהטא נראה לתרץ דכל אדם המכניס עצמו למצב של פיקול"ג ע"י פשיעתו אסור לחלל ומהבשרו את השבת, אמנם הלל שהיה לו חשקת התורה בלא גבול ולא הרגיש בהחללה כעבורו לא הוי פושע אלא אונס גמור, ועל זה אמרו שראוי זה לחלל עליו את השבת דנדינו כאונס.

אמנם נראה מדברי העיון יעקב דהסברא להתיר היא משום שעשה הלל לכבוד התורה ולא מפני שהיה אנוס ותימה מהו ההיתר להכניס עצמו לפיקול"ג משום כבוד התורה.

והנראה בטעמו של דבר על פי מה שכתב מוהר"ש קלוגר בחכמת שלמה על או"ח סי' ק"ד בביאור מעשה דחסידי אחד שהתפלל ולא ענה שלום להגמון והכניס עצמו לפיקול"ג שמה ירהג ע"י ההגמון (הובא המעשה בברכות ל"ב ע"ב ועיין בזה במג"א שם סי' ס"א וט"ז סי' ס"א) וז"ל בתירוץ הראשון שם "אך אם גם יצאנו לדעת עושה כבוד הבורא, א"כ ניהו דלכתחלה אסור... אך עכ"פ אם עשה אין לעונשו כיון דגם בזה עושה כבוד הבורא, ולכן אלו שמוסרין נפשם על קידוש השם אף במה שאינו מחוייב למסור נפשו, אף להסבורים דאסור למסור נפשו מכל מקום מאבד עצמו לדעת לא הוי".

ומבואר בדברי מוהר"ש קלוגר דאם עושה לכבוד ה' כגון אותו חסיד שהתפלל ולא ענה שלום להגמון אינו נקרא מאבד עצמו לדעת, ואפשר דזהו כוונת יעקב דגם הלל הזקן שעשה כן לשם כבוד התורה הוי כעושה לכבוד ה' ולא חשיב כמאבד עצמו לדעת ולכן הותר להצילו.

בענין אי שייך אונס בעיקרי האמונה

הרב יצחק לנדא

כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' תשובה ה"ז חמישה הן הנקראין מינים, האומר שאין שם אלוך וכו' והאומר שיש שם רבן אחד אשר הוא גוף כו'. והשיג שם הרמב"ם ד: "ולמה קרא לזה מין - וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזה המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות". והיינו שהסכים הרמב"ם בעיקר הענין שלייחס להקב"ה גופניות כל שהיא היא דעה משובשת, אלא שטען שצריך אין זה הופך את הטענה בזה להיות מין.

אמנם בדעת הרמב"ם הדבר צריך תלמוד, שהרי בהל' ממינים פ"ג ה"ב כתב דהכופרים בתורה שבע"פ הרי הם כשאר המינים והאפיקורסים "ואינו בכלל ישראל ואינו צריכין לא עדים ולא התראה ולא דינים, וכל ההורג אחד מהן עשה מצוה גדולה והסיר מכשול", ובהל' ג' כתב "במה דברים אמורים באיש שכפר בתושבע"פ כו' אבל בני אותם המינים ובני בניהם שחשבו אותם אבותיהם ונולדו אבותיהם וגדלו אותם עליו הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגויים וגדלוהו הגויים על דתם שהוא אנוס", עכ"ל של הרמב"ם ז"ל.

הרי לנו דס"ל להרמב"ם שאף שישוב בעיקרי האמונה ככפירה בתושבע"פ (וכמוש"כ שם בהל' ג' וב'), שייך בו פטור של אנוסין ושוגגין. ויש להבין איך עולים הדברים בקנה אחד עם מש"כ בהל' תשובה שהבאנו לעיל.

ונראה לומר בפשיטות דבאמת ס"ל להרמב"ם דשפיר שייך פטור אונס גם בעיקרי האמונה, ומש"כ בהל' תשובה אין לו כל נגיעה לשאלה של כפירה בשוגג, דשם נחית

הר"מ אך ורק להגדרת המושגים - ע"ש תחילת ה"ז חמישה הם הנקראים מינים כו' ובה"ח שלשה הן הנקראים אפיקורסים כו', ובה"ט שנים הם המשומדים כו', וכן בשאר הפרק, אבל לא נחית כלל לשאלה של שוגג ואונס, ובהו שפיר י"ל דס"ל דמישך שייכא ביה פטורא דאונס וכפי שכל' להדיא בהל' ממינים וכו'.

ומה שהשיג הרמב"ם על הרמב"ם י"ל כפי שמבארים נושאי כלי הר"מ, דאין כאן באמת מח' בין הרמב"ם לראב"ד, דגם הרמב"ם ידע שאין כוונת הר"מ לומר שאותם גדולים היו מינים, ולא נתכוון אלא לקבוע מהי מיניות (והיינו בעושה כן בודון), אלא שכיון שהר"מ סתם דבריו, חשש הרמב"ם שיתפרש הדבר כחריצת דין על אותם גדולים והוא מינים ח"ו, ולכן פירסם בהשגתו שאינו כן. ועי' חו"א י"ד סי' קג, (ג): "כל כוונת הרמב"ם היתה לתקן את ספר היד שתהייה כל הלכות של כל התורה מסודרות, והרבה פעמים מפרש דברי הר"מ ומבארם כו'".

והמשתבשים בעיקרי הדת שנחרץ דינם במתני' דפרק חלק ובכמה סוגיות בש"ס, היינו שכופרים בודון ובנליותו וכמבואר להדיא ברמב"ם ממינים הנ"ל בתחילת דבריו שם "בד"א באיש שכפר בתורה שבע"פ ממשבשות ובדברים שנואל לו והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכפר בתושבע"פ כו'".

ובאמת שדבר זה הוא גמ' מפורשת בסנהדרין צ"ט. שמוכא שם דעת ר' הילל (האמורא) שסבר דאין להם משיח ישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה, ואמר ע"ז רב יוסף שרא ליה מריה לר' הילל, חזקיה אימת הוה וכו'. ומעצם כך שדברי ר' הילל הובאו בגמ' וגם מסגנון דברי רב יוסף מוכח שלא החשיבוהו לכופר ח"ו, אלא רק הוכיחו שטעה בהבנת הפסוקים.

ומצאתי בספר העיקרים שכתב ממש כדברינו ע"ש מאמר ראשון תחילת פ"ב: "ומי שכופר בשום דבר ממה שנמצא בתורה עם היותו יודע שזהו דעת התורה נקרא כופר כו' אבל מי שהוא מחזיק בתורת משה ויאמין בעיקריה, וכשכא לחקור על זה מצד השכל והבנת הפסוקים הטוה העיון לומר שחזק מן המעיקרים הוא על דרך אחרת כו' או הטוה העיון להכחיש העיקר ההוא כו' אין זה כופר אבל הוא בכלל חכמי ישראל וחסדיהם אע"פ שהוא טועה בעיונו והוא חוטא בשוגג וצריך כפרה כו' ע"ש".

והגדרת החילוק בין הכופר מתוך שהולך אחר שרירות לבו ואחר מחשבתו הרעה לבין הכופר מתוך שגגה הוא במה שהשוגג נתלה באסמכתאות שונות שנראה מהן ל' כדבריו, אבל הכופר בודון היינו באחד מ'ב' אופנים, או שנוטה מאחד מהעיקרים הדת מבלי כל סיבה הנראית לעין, רק שאומר כי כך נראה לו, או שנוטה מאחד מהעיקרים כנגד מה שמוסכם אצל חכמי ישראל זה כמה דורות, ונטיה באופן כזה חשיבא כהליכה אחר שרירות לבו.

ואכן בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' שנו) כתב דמי שיאמר בזמנו דברי הילל שאין משיח לישראל ודאי ייחשב ככופר בעיקרי האמונה אחרי ששאר חכמי ישראל הכריעו דלא כהילל, ומחייביםו אנו לילך בזה אחר הרבים כדכתיב אחרי רבים להטות (וגם מדבריה מוכח שעצם דעתו של הילל לא חשיבא ככפירה). והיינו כהגדרתנו דהילל גופיה שנסמך על הפסוקים בנביא עפ' הבנתו חשיב טועה בעיונו בשגגה גמורה, וכן ע"ז הדרך י"ל דמי שחושב שאין המשיח אמור להגיע בשבת או שאינו אמור להגיע אלא בחודש ניסן וכפשוטו דבריהם בניסן נגאלו כו' פשיטא דהוי שוגג, אבל מי שיימשך אחר דבריו גם בזמננו ודאי יש כאן נליות ורוע לב בדברים שנשמט היהדות תלויה בהם.

והנה מקובל בעולם בשם הגר"ח מבריסק דצוק"ל דבעיקרי האמונה לא שייך לא אונס ולא שגגה, ורבים מבארים זאת שהי"ג עיקרים הם ענין 'כרטיס כניסה' לכלל ישראל (ע"י פה"מ לר"מ בוקדמטו לפרק חלק ש"כ דמי שנתקלקל באחד מהעיקרים יצא הוא מכלל ישראל כו'), ובהעדר אחד מהם, אף שהוא באונס, אונס לאו כמאן דעביד.

והדברים נסתרים מלשון הרמב"ם בהל' ממינים שהבאנו לעיל, וכן מהא דהילל ומדבריו המפורשים של ספר העיקרים, ואם המכחיש לגמרי עיקר מהעיקרים בשוגג לא חשיב כופר, כ"ש אם רק נעלם ממנו אחד מהעיקרים, ודאי לא חשיב כופר, והוא דבר פשוט ובלא זה לא שבתק חיי לכמה בריות.

ואחד מהרמב"ם בדור האחרון הפליג בספר לתאר אשה צדקת בעלת צדקה ומע"ט לכל אורך ימיה שהגיע לעולם העליון אחר אריכות ימיה ונאמר לה שאין לה כלל עוה"ב כיון שטעתה ונשתבשה באחד מהעיקרים. ובאמת לא ניחא ליה למרייהו דלימא הכי (כתובות קיא: ע"ש), והאמת כדברינו דפשיטא שחשוב הדבר כאונס ועדיפא מטועה בעיונו שהרי אותה צדקת ודאי הסכימה דעתה לכל מה שייסיקו חכמי ישראל בענין העיקרים. ואף שודאי חשוב הוא ע"ז למאד לדעת היטב את כל ה"ג עיקרים, אבל ודאי שמי שנעלם ממנו אי אילו פרטים או אפילו העיקר כולו, וכגון שלא יודע שיש חילוק בין נבואת משה לשאר נביאים (וכמה וכמה נשים צדקניות וכן אנשים יר"ש או בחורים ביש"ק לא מודעים לעיקר זה), ודאי כל הני לא הוו כופרים ח"ו.

הגליון יוצא לאור בחסות:



✦ הגיון סדר ✦
✦ בריקית מחשב ✦
✦ שיפון ותיקוני כתיב ✦
✦ רצועות עכו"ז מוכרות ומחודרות ✦
✦ הכנסת פרישית לבתי - גם ללא קבלים ✦

בהשגחת הרב
כל חומרי המלאכה
בהשגחת הרב
הרב יצחק לנדא
הרב יצחק לנדא
הרב יצחק לנדא

הכל לפי ימי השנה והפסוקים
בלי בריקית וקולות כלל
נערי בר מצוה מומנים לראות
את הכנסת הפרישית.

רחוב ארי במפתחים 806 רמת אינגוואר
טלפון: 052-5406025 | גיור: 052-7117664

הגליון הבא ייצא בס"ד
לקראת פרשת משפטים
ויעסוק במצוות השונות
שבפרשה

מערכת 'רוממות'
בכל ענייני הגליון,
ולתרומות והנצחות -
0527620385
למשלוח חידו"ת
ytlessor@gmail.com