

ממעין מחולה

עלון ישיבת ההסדר
שדמות נריה
וכלל בני אלישע

גליון מס' 3
כסלו התשנ"ז

עריכה:

הרב מוטי גודמן
יחיאל צור

סדר מחשב:

שי בגון

שמות המשתתפים (ע"פ סדר הא"ב):

שי בגון - תלמיד בישיבה; אבישי בר-טל - תלמיד בישיבה; הרב מרדכי גודמן - ר"מ בישיבה; הרב חיים יהודה דאום - ראש הישיבה התיכונית בית שאן; הרב אליעזר וייל - רב הישוב שדמות מחולה; הרב עזריאל זילבר - ר"מ בישיבה; דובי טל - מנהל הישיבה; הרב דב כהן - ר"מ בישיבה; הרב צבי לב - רב הישוב כפר מחולה; חיים לוי - תלמיד בישיבה; עוזי מזרחי - תלמיד בישיבה; נחמיה סגל - תלמיד בישיבה; הרב אודי פרומן - ר"מ בישיבה; הרב אברהם צוקרמן - ראש ישיבת כפר הרא"ה; יהודה ציון - תלמיד בישיבה; הרב שלמה רוזנפלד - ראש הישיבה; משה רלב"ג - אברך בכולל.

כל הזכויות שמורות לישיבת שדמות נריה

שדמות מחולה ד.נ. עמק בית שאן מיקוד : 10932

טל': 06-582726 06-581940

פקס : 06-581941

תוכן הענינים

4	דבר המערכת
6	הרב משה צבי נרייה זצ"ל \ הרב אברהם צוקרמן
8	מורה האורות-מו"ר הרב משה צבי נרייה זצ"ל \ הרב שלמה רוזנפלד
12	ישראל של בדיעבד וישראל של לכתחילה \ הרב אליעזר וייל
16	הרב נרייה והשיבה \ דובי טל

ממעין הגמרא - עיונים במסכת ברכות

21	תוצרת הפרי לענין ברכת הנהנין בימינו \ הרב שלמה רוזנפלד
29	נוסחים בברכת העבודה \ הרב עזריאל זילבר
38	הגורמים לשינוי הברכה \ הרב מרדכי גודמן
52	עד מתי מברכים ברכת המזון \ הרב צבי לב
57	שניים מקרא ואחד תרגום \ ר' משה רלב"ג
64	מהו נס? \ שי בגון
73	מקצת ענייני ברכת הריח \ נחמיה סגל
86	דין כל שיש בו מחמשת המינים \ עוזי מזרחי
95	מחויבות בדבר לגבי ברכת המזון \ יהודה ציון

ממעין היצירה - אסופת מאמרים בהלכה ובאמונה

103	חלופי שלטון ותקופה -"גילו ברעדה" \ הרב שלמה רוזנפלד
107	עבדין שליחותיהו \ הרב דב כהן
117	אכילת מצה : מצוה אחת או שתי מצוות \ הרב אודי פרומן
130	צחצוח שיניים בשבת \ אבישי בר-טל
	חינוך לאהבת ארץ ישראל על פי משנתו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל
142	הרב חיים יהודה דאום
149	ההתמודדות כאידיאל \ חיים לוי

דבר המערכת

עלון זה יחודי הוא, זהו העלון הראשון שאנו שולחים אל חיילנו המשרתים את האומה בצה"ל, ומכאן אנו שולחים להם דרישת שלום, ומקווים שעלון זה יאיר לחיילנו בימי חנוכה המתקרבים.

בהרבה שירים וכתרים הוכתר חג החנוכה. יש שראו מולם את נס פח השמן, את המאבק על רוח האומה, וחנוכה - חנוכה המקדש סימל את נצחון אור התורה. ויש שראו את הישגי המלחמה, את מלחמת המעטים מול הרבים, וחנוכה - חנו בכ"ה סימל את חג הנצחון הלאומי.

עד שקם רואה האורות, הראי"ה קוק זצ"ל, ואיחד את השירים: "ותמיד צריכים אנו לשאוף לבא לידי המצב הבריא הזה... כי הקודש, האומה והאדם יתדבקו יחד באהבה אצילית ומעשית" (אורות התחיה, עמ' עא).

להגשמת הרעיון הזה הקדיש הרב נריה זצ"ל את חייו. אי אפשר לתאר את הפריצה הרוחנית והלאומית של הציבור שלנו בלעדי דמותו הקורנת. לכבוד דמות כזאת איננו מסתפקים בבכי ובמספד אלא: "וכבוד עשו לו במותו" - מלמד שהושיבו ישיבה על קברו" (בבא קמא נא). אנו מנסים לקלוט קוים מדמותו ולהמשיך הלאה בדרכו, ואנו רואים את הקדשת העלון המבטא את עולם היצירה הרוחני של הישיבה, כדרך הנאותה ביותר לכך.

* * *

"מברכותיו של אדם ניכר אם ת"ח הוא אם לאו" (ברכות נא). זמן קיץ הוקדש ללימוד מסכת ברכות, ועד מהרה התברר הצורך בליבון ובירור מעמיק של אותם הלכות המלוות אותנו יום יום, וחלקו הראשון של העלון מוקדש לבירורים בנושא. בנוסף צרפנו לקט מאמרים בגמרא, הלכה ואגדה, מפרי עטם של בחורי הישיבה.

בברכת התורה הרב מוטי גודמן
יחיאל צור

הרב משה צבי נרי'ה זצ"ל

הרב אברהם צוקרמן

בשלושה תחומים נפש האדם באה לידי ביטוי: מחשבה, דיבור ומעשה, בהם הוא מגלם את עצמו ובהם הוא מתגלה לאחרים. ברם אם במה שנוגע להתגלמותו העצמית, יש לשלשה חלק כחלק, הרי במה שנוגע להתגלמותו לאחרים - על פי רוב אחד מהם מתבלט יותר. יש והוא מופיע כחושב מחשבות, הוגה = מעמיק. יש והוא מופיע כדָּבָר לצבור, לתנועה, לאומה. ויש ואיש המעשה שבו הוא המעמידו במרכז. מעטים הם אלה המתבלטים במחשבה, בדבור ובמעשה גם יחד. אחד מהם היה מו"ר **הרב משה צבי נרי'ה זצ"ל**.

בצעירותו התגלה בכוח הדבור שבו. הרצאותיו ושיחותיו כבשו לבבות וחיברוהו על כל אלה אתם בא במגע תוך תקופה קצרה כבש לו מקום מרכזי בארגון בני - עקיבא שהיה אז בראשית צעדיו, והפך להיות חלק מנופו. למרות חילוקי הדעות והמאבק העקשני בתוך הארגון על דרכו של הנוער - ריבוי חזיתות או חזית אחת - וההכרעה נפלה בניגוד לדעתו, נשאר הוא עוד שנים רבות דוברו של הארגון כלפי חוץ וכלפי פנים. עריכת 'זרעים', תכניות ההדרכה, מחנות, סמינריונים - הוא המְכַז והוא המְכַז. אף שירי הארגון ברובם הגדול על ידו נתחברו, הוא שקרם להם עור וגידים, הוא שנפח בהם רוח ומנגינה.

בתקופה מאוחרת - התבלט כאיש מעשה. מתוך הויכוחים והבירורים בסמינריונים נוצרה הדחיפה להקמת ישיבה. ושוב - הוא במרכז. "מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו" לא מקרה הוא ששיבת בני עקיבא בכפר הרואה נוסדה ממש עם פרוץ מלחמת העולם השנייה, אשר החריבה את מרכזי היהדות ואתם את מרכזי התורה בגולה. ואם אנו עדים כיום להתפתחות הדינמית של עולם הישיבות כאן בארץ, חלק גדול בזה לישיבת בני עקיבא בכפר הרואה, אשר הוקמה צמוד לאותו זמן אשר: "נר אלקים - טרם יכבה... ועד שלא שקעה שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל הרמתי".

זכותה של הישיבה היא הזכות הגדולה של הרב נרי'ה זצ"ל, כי על כן "מגלגלים זכות על ידי זכאיי". ומאז שהוקמה הישיבה בכפר הרואה, לא נחה דעתו ודאג להקמתן של ישיבות נוספות בכל חלקי הארץ. וכדרך שבארגון בני - עקיבא הייתה

דאגה להקמת עוד סניף ועוד סניף, כשעמד במרכז העשייה התורנית - הדאגה הייתה נתונה להקמתה של עוד ישיבה ועוד ישיבה, להגדיל תורה להאדירה. דבר שבמישרין ובעקיפין השפיע על אחרים לפתוח ישיבות בכל פינה.

גם בתחום המחשבה רב חילו. מאז הקמת המדינה פרסם מאמרים בכל הקשור להילכות צבא ומדינה, מחשבת היהדות, סדרת ספריו על מורו ורבו מרן הרב קוק ז"ל הם פרי מחשבה מעמיקה וברכה לאניני הטעם.

בשלושה תחומים הנפש באה לידי ביטוי. והנפש אחת היא! דבר המחייב שהביטוי בשלושת התחומים תהא בהם אחידות. לצערנו גם המעטים שזכו להתבלט בשלושת התחומים לא תמיד זכו שהשלושה ישמשו מגמה אחת, יהיו קודש למטרה אחת, כפי שזכה לכך הרב נרייה זצ"ל שמחשבתו, דבורו ומעשיו היו כלי שרת לתורה ותעודתה להגדילה ולהאדירה.

גם משום כך כל כך צר "על דאבדין".
ת.נ.צ.ב.ה.

כפר הרואה, כסלו, תשנ"ז

מורה האורות - מו"ר הרב משה צבי נריה זצ"ל הרב שלמה רוזנפלד

הקדמה

זכנו הקב"ה, וישיבתנו היתה אחד האורות שהוציא אל הפועל מו"ר הרב משה צבי נריה זצ"ל. היינו הישיבה האחרונה אותה עודד ועזר בהקמתה. גם בימיו האחרונים בהיותו על מיטת חוליו, התעניין מאוד בנעשה בישיבה. יהיה מאמר זה נר למעט מן האור שהאיר לדורנו.

א. התקופה

"וזרח השמש ובא השמש" (קהלת א, ז) ר' ברכיה בשם ר' אבא ב"ר כהנא אמר... עד שלא ישקע שמשו של צדיק זה הוא מזריח שמשו של צדיק אחר. יום שמת ר' עקיבא נולד רבי וקראו עליו פסוק זה... יום שמת רב אדא בר אהבה נולד רב המנונא בריה וכו'" (קהלת רבה א, ה).

דברים אלה אפשר לומר על מו"ר שהגיע לשמש את מרן הרב קוק זצ"ל בחמש שנותיו האחרונות. בתקופה זאת ינק ממנו את דרכו ולאחר פטירתו של רבו הגדול יצק תוכן מעשי לראייתו הגדולה ולחזונו הגדול. שניהם האירו לעם ישראל את הדרך בתקופת מעבר חשובה: מגלות לגאולה. בעוד שמרן "הרב" היה "רואה האורות" ומאירם הרי שהרב נריה היה המורה והמחנך של הדור שהלך לאורם. הרב חרל"פ בהספידו את ה"רב" זצ"ל אחרי שנה להסתלקותו אמר, בין היתר: יש והקב"ה מוריד מן העולם העליון, מתחת כסא כבודו יתברך, פעם בעשרה דורות, נשמה עליונה כזאת, המאירה בשלל אורותיה וגווני - זיקי - ברק מתוך ערפילי טוהר, לא רק בשביל הדור הזה שבו היא מופיעה, אלא גם ובעיקר בשביל כמה דורות הבאים אחריה"¹. כך נאמר על מפעלו החינוכי של תלמידו הרב נריה. מפעל זה מהווה תשתית רוחנית לדורות הבאים המקוממים את תורת ארץ ישראל במלוא גדלה ועצמתה. אף לשם זה הוריד הקב"ה נשמה של תלמיד המשמש את רבו שהוא

¹ שיחות הראי"ה עמ"י יב - ע"פ הר"ן שטרן קובץ לחי ראי = י-ם - תשכ"א עמ' רנ"ט.

אחד בדורותיו. זכו הרב ותלמידו בדור אתחלתא דגאולה למה שזכו משה רבנו ויהושע תלמידו הנאמן בגאולת מצריים.

כשם שרבו הגדול היה מהיחידים בדורו שהבין את מלא משמעות התקופה בה אנו נמצאים והאיר את התורה לתקופה החדשה, כך ידע תלמידו לתרגם זאת למעשה ולהנחיל את האורה הגדולה לצעירי ארץ ישראל בסגנון החדש של החלוציות ה"צברית". שניהם האמינו בדרכם בלהט האמונה ומתוך תקווה גדולה, אף שנאלצו לשחות בין גלים סוערים של בקורת. מצד אחד שלומי אמוני ישראל התמהים על דרכו החדשה של גאון ישראל המלא אהבת ישראל עצומה ותלמידו היוצר דרך חינוכית שהיתה בעבר בבחינת מוקצה, ומצד שני אחים רחוקים שחשבו על "יהדות חדשה" ולא האמינו שניתן לחיות בארץ ישראל המתחדשת ע"פ תורת ישראל שנחשבה בעיניהם כשייכת לגלות. אילו כוחות נפש, סבלנות, אומץ, מסירות וענווה נדרשו מהשניים שעמדו פעמים רבות במבחנים קשים אך בארץ ישראל זכו להארה אלוקית מיוחדת וכמו שכותב מרן הרב:

"האידיאלים שבמקור ישראל הולכים ומתגלים. מחיים הם את הרוח המוכן לקבלם, בעוצם רעם גבורתם ודורשים את תפקידם לכוון עבורם כלים: כלים רבים, נשמות בריאות של דור רענן, יושב על אדמתו ואזור בגבורת ישע ימינו" (אורות, אורות התחיה, ז').

ב. תורת ישראל

מורגל בפינו ש"הרב" הדגיש את הנקודות של תורת ישראל, עם ישראל וארץ ישראל. והנה בשלושה מישורים אלה פעל גם הרב נר"ה. התורה היתה בתחילת ההתיישבות בארץ ישראל בשיא שפלותה. גלי ההשכלה שפקדו את אירופה, קשיי ההסתגלות בארץ, השפעת האידיאלים החדשים והמנוכרים לרוח ישראל סבא, הסבל הנורא שפקד את העם ושיאו היה בימי השואה, כל אלה תרמו למצב העגום בו נראתה התורה דלה, ושייכת לשרידי יהדות אירופה הגוועת. היה צורך להחיות את התורה ע"פ האור הגדול שהאיר בה מרן "הרב" וליסד תנועת נוער וישיבות שיוכלו לקרב את הנוער של אותם דורות מיוסרים, ולהכין תשתית של מורי דרך רוחניים ואנשי השכלה ומעשה שיתרמו לבניינה של הארץ בכל תחומי החיים. ואכן זכינו בדורנו לראות יהודים שומרי תורה ומצוות המעצבים את דרכו של העם ואשר יהיו בבא היום את הבסיס למדינת התורה.

ג. עם ישראל

העם היה רחוק, ברובו הגדול, מאמונה, ועוד יותר משמירת תורה ומצוות. החלוציות המלווה בעשייה ובהגשמה היתה רחוקה מחיי היהודי המאמין שיש לו מגבלות ואינו מתאים עצמו לרוח החדשה הנושבת בארץ. והנה מופיעה דמות מיוחדת היודעת לשלב את הרוח החלוצית במרץ, בשמחה ובנגינה, עם ערכי הנצח של תורת ישראל. דמותו הנערצת קסמה לנוער, ובנעימות המיוחדת של ת"ח שבארץ ישראל העלם אל האורות הגדולים שיש להאיר בארץ בתקופה גדולה שכזאת. כך עודד את תלמידיו להשתלב במערכות המלחמה וירד לבקרים בחזיתות הקרב. הוא היה פעיל בקרב העולים ודאג שישתלבו באופן מלא בחינוך הארץ ישראלי התורני ולא לקיים חינוך המסתגר בציבור איכותי. הוא היה פעיל בעצמו בתנועת הנוער ופעל לשלב בין התנועה ובין הישיבות ע"מ שתהיה השפעה הדדית בין התורה ובין רוחו של הנוער. כך נשאר קרוב לציבור המבוגר והצעיר אף בגיל הזקנה כשהוא מתייחס לכל נער, מתעניין בשלום כל בוגר ודואג לצרכים הקטנים היומיומיים של הנוער. "אבא רוחני", "חבר" ו"מדריך" היה ונשאר כל ימיו. יחס קרבה וחיבה היה לו גם לכל סוגי הציבור אף שלא היתה ביניהם הסכמה לדרך בה יש לחנך את הנוער בארץ. כך חנך את תלמידיו להיות המגשר בין חלקי הציבור. כיון שהם צריכים לשלב את כל הערכים הטובים שאפיינו את כולם.

ד. ארץ ישראל

מו"ר היה אחד הלוחמים הגדולים למען ארץ ישראל. בתחילת דרכו הלך להתיישב במושב כפר הרא"ה כשאת הישיבה הארץ ישראלית רצה לחבר עם ההתיישבות החדשה.

השילוב בין תורה וארץ ישראל היה אחד מהעקרונות שהפיץ בהתיישבות החדשה. כך קמו ישיבות רבות המפיחות רוח חיים בציונות החדשה. לאחר מלחמת ששת הימים בה זכינו בע"ה להרחבת גבולות הארץ, היה ממעצבי התנועה למען ארץ ישראל השלמה שאגדה בתוכה אנשי רוח ומעשה מכל שדרות העם. בשיא פעילותו למען הארץ, ראינוהו בשנותיו האחרונות, בהן לחם כארי והיה ממובילי המאבק נגד הרפיון שכרסם בחלקים מעמנו בזיקתם לארץ. בנחישות ובלהט ובקולו הנעים פעל בקרב הנוער שאותו חנך וגידל, להאחז במסירות נפש ברגבי אדמתנו, ואף השתתף בעצמו בפעולות התיישבות שונות.

אמונתו, להחיות את התורה לעם המתחדש בציון ולקרבו לדרך של אחדות ונועם באה בתמצית דבריו שנאמרו יומיים אחרי שחרור ירושלים העתיקה, ר"ח סיון ה'תשכ"ז:

"בין ההגיגים והתחושות של הימים הגדולים האלה, מסתמנת גם שאלה - תמיהה מדוע לא נתן הקב"ה את ירושלים בידינו אז, בתש"ח, ובמה זכינו שהיא תוחזר לנו עתה?... על ירושלים נאמר בתלמוד הירושלמי: כעיר שחברה לה יחדיו - עיר שמחברת ישראל זה לזה (שם ב"ק פ"ז ה"ז) ובצורה אחרת נשנה הדבר בתלמוד הבבלי: לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך - לא אמרתי אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד (זבחים קיד:). אכן לפני 11 שנים פרץ הפלמ"ח דרך שער ציון, ואילו חיילי האצ"ל עמדו לפרוץ דרך שער שכם. מפולגים ומפורדים היינו... ירושלים היתה הופכת למקור של פירוד, לסיבה של מריבה ומדון... ולכן רק עתה כשנכנסנו כולנו דרך שער אחד - שער האריות - "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא" - רק עתה, כשכולנו מאוחדים... רק עתה זכינו למאורע הגדול: "המחזיר שכינתו לציון" החזיר לנו את ירושלים!... ועם הקמת האיחוד השלם, אחוד גוף האומה עם נשמתה "קדש ישראל לה" (ירמיה ב, ג) - יוחזר לנו גם מה שטרם הוחזר: "והיתה ירושלים קודש - וזרים לא יעברו בה עוד" (יואל ד, יז)².

תורת ארץ ישראל הוארה על ידי מרן ה"רב" זצ"ל והנר שהפיץ אותה היה מו"ר הרב נרייה זצ"ל.

² מתוך "מועדי הראיה" של הרב נרייה בע"מ תפ-תפ"א.

ישראל של בדיעבד וישראל של לכתחילה הרב אליעזר וייל

(ברור לאחד הקוים בהנהגתו הרוחנית של הרב משה צבי נריה זצ"ל)

"מעת שחרב הבית יצאה רוחנו עטרת ראשינו ונשארנו רק אנחנו הוא גוף שלה בלא נפש ויציאה לחו"ל הוא הדבר ורימה מסובבת עלינו ואין בידינו להציל... ומכל מקום היו חבורות וישיבות גדולות עד שנרקב הבשר והעצמות נפזרו פזור אחר פזור. ומכל מקום היו עדיין העצמות קיימות שהן תלמידי חכמים שבישראל מעמידי הגוף, עד שנרקבו העצמות ולא נשאר אלא תרווד רקב מאתנו ונעשה עפר... ואנחנו מקוים עתה לתחית המתים 'התנערי מעפר קומי' ויערה רוח ממרום עלינו". (ליקוטי הגר"א סוף באור "ספרא דצניעותא")

במילים קשות אלו מתאר הגאון מוילנא זצ"ל את שלבי ההדרדרות הרוחנית של ישראל בגלותם.

"מצוקת הגלות במאפל הדכאון ומכסה הצלמות שגברו בה העבירה את האדם מישראל על דעתו ועל הכרת עצמיותו, ובהגיעה לשפל תהומיותה במערבולת הקדרות שלפני עלות שחרה של דרך הגאולה, באה לידי הגדרת יהדות של 'בדיעבד של 'באין ברירה' של ההכרח במסיבות החיים ותנאי מצביהם". (הרב צבי יהודה זצ"ל לנתיבות ישראל ח"א עמ' קל"ה).

מציאות הגלות והשפעותיה השליליות גורמות לנו להגדיר את מצבינו כפי שהוא, ואת שאיפותינו לעתיד ברמות רוחניות נמוכות שהן "בדיעבד" ביחס למציאות האידאולית שהיא "לכתחילה". ה"לחצים" הקשים, סבוכי החיים ומצוקותיהם, משפיעות הן על הגדרת מצבי ההווה, והן על רמת שאיפות העתיד.

"...אמנם ההבראה המופיעה ועולה מתוך בנין האומה בקרקע הקודש ובאוויר חיי הנשמות של ארץ המורשה והחמדה, הולכת ומבררת יותר ויותר את החיוניות היסודית של מקוריות המולדת, הולכת ומגלה בה את תחושת הטהר של יהדות לכתחילה של

תשוקת האדם מישראל להיות יהודי, להיות מלא ושלם בתפארת
האידיאליות של היהדות... של תוקף חפצו הפנימי להיות חדור
בעצמאות חייו זאת ומשוכלל בכל בטווי תכניה וצורות פעליה..."
(הרב צבי יהודה זצ"ל שם).

מתוך עצם התהליך הגאולי עצמו, הולכת ומתפתחת התודעה הנפשית של
האומה לכלל הבשלה ממצב של דיעבד למצב של לכתחילה. דוגמא לדבר, שלבי
ההתעוררות של אומתנו ותשוקותיה לחיים לאומיים בארצנו. הציונות החדשה,
הונעה בתחילתה ע"י גורמים חיצוניים כמו "המקלט הבטוח", שפרעות, צרות
ומצוקות תרמו לצמיחתו, ואפשרו אפילו רעיון "משונה" כמו הקמת בית זמני
באוגנדה, ורק בשלבים מאוחרים יותר התבררה לה לאומה חפצה ותשוקה "להיות
עם חפשי בארצנו". מובן שגם הגדרה זו איננה עדיין השאיפה היותר שלמה שהיא
"...להקים צבור אנושי גדול אשר ישמור את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". (למהלך
האידיאות בישראל, אורות, עמ' קצ').

את מו"ר הרב משה צבי נריה זצ"ל מצאנו עומד בקו התפר שבין ה"לכתחילה"
ל"דיעבד". ידע היטב בכל נושא שעסק בו לחיות השקפה אידיאלית "לכתחילית"
ולממשה לפי המצאות ה"דיעבדית", על פי היותה, על פי כח המקבלים.
יש מקום לדון האם "דיעבד" כזה, באמת נכון לכנותו כך, או שמא דיעבד כזה
לכתחילה הוא?

הרב שלמה אבינר התייחס לשאלה זו במאמר שפרסם בספר "מקדם לבית אל"
ח"א עמ' 107, ובו הוא מבדיל בין "הלכה" ל"הוראה":

"הלכה היא ענין עיוני ומוחלט. לעומתה, הוראה היא פסק הלכה
למעשה, הלוקח בחשבון את כל הגורמים המציאותיים... לכן אין
להתנהג למעשה על פי ההלכה אלא על פי ההוראה".

ה"הלכה" היא האידיאל המעשי שחיינו שואפים אליו. המציאות המורכבת לא
רק שמותירה פתח של "דיעבד" אלא שלפעמים לכתחילה יש לנהוג כ"דיעבד".
(כענין מה שמצינו בחז"ל ש"כשם שמצוה על אדם לאמר דבר הנשמע, כך מצוה שלא
לאמר דבר שאינו נשמע" (יבמות ס"ה ע"ב). וכן "הנח להם לישראל, מוטב שיהיו
שוגגים ואל יהיו מזידין", וכן בהרבה דוגמאות נוספות).

הנהגה זו של הרב, לא תמיד הובנה אל-נכון גם לא על ידי מי שחשו עצמם
קרובים אל הרב ודרכו. איך אפשר לתמוך בהקמת מדינה וכו' ולהתנגד ללמודי חול?
לתמוך בבני עקיבא ולהתנגד לחברה מעורבת? להתייחס בחיוב ובקדושה למציאות

השרות בצבא, ולתמוך בדחיית גיוסם של תלמידי הישיבות לצה"ל. הנהגה זו באה לידי בטוי בדרכו גם בהקמת ישיבות חדשות. במו אזני שמעתיו מבטיח לתלמיד, "שמי שבא לישיבה חדשה מצליח". משפט זה נאמר כאשר ישיבת שדמות נר"ה (בשמה הקודם "שדמות מחולה") היתה עדיין בגדר "הוא אמינא". ההחלטה ללכת לישיבה חדשה היא "המור" על גורלו הרוחני של התלמיד שיכול להחליט ללכת לישיבה מבוססת. הרב, ללא פקפוק עשה מה שיכול על מנת להבטיח את הקמת ישיבתנו על בסיס איתן, גם מהצד האנושי (איכות התלמידים).

בשמות רבה, תרומה, ל"ג, ד' אומר המדרש :

"ויקחו לי תרומה" - רבי ברכיה פתח : 'לך ה' הגדולה והגבורה וגו' כי כל בשמים ובארץ אתה מוצא כל מה שברא הקב"ה למעלן ברא למטון... ולא עוד אלא שחביבין כל מה שלמטון משל למעלן. תדע לך שהניח מה שלמעלן וירד בשלמטון שנאמר (שם כה, ח) : 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', הוי 'כי כל בשמים ובארץ' ואומר (חגי ב, ח) : 'לי הכסף ולי הזהב אמר ה' צבאות'."

הרי לנו שהקב"ה בכבודו ובעצמו נוהג הנהגה זו לחבב את המקדש ה"דיעבדי" הנמצא למטה, המגלה את קדושתו בחיים, על פני המקדש המקורי, ה"לכתחילאי" הנמצא בשמים.

אף אנו נקבל על עצמנו לדבק בדרכי הבורא, ובדרכי רבנו שהלך בדרכיו, לנסות ולהאיר אור התורה בכל מרחבי חיינו.

הרב נרי'ה והישיבה

דובי טל

לפני כארבע שנים היה רעיון להקים ישיבת הסדר כישיבת המשך לישיבה התיכונית בכפר הרא"ה. כאשר פנו אלי להיות שותף בהקמתה התניתי זאת בהקמת הישיבה בשדמות מחולה, אשר בבקעת הירדן. הוחלט לפנות לרב נרי'ה זצ"ל ולשאול את דעתו. לשאלתנו ובקשתנו השיב מיידית בחיוב, ועוד באותו יום נגשנו לצדדים המעשיים בהקמת הישיבה. הרב נרי'ה עצמו דיבר על ליבם של השמיניסטים להצטרף לישיבה זו במקום זה ועמד על חשיבות השותפות בהקמת ישיבה נוספת בארץ ישראל, ומאז התעניין מי הרמיי"ם הנבחרים לישיבה, מי העומד בראשה, כמה תלמידים כבר יש, מה לומדים, היכן מתגוררים התלמידים ומה אוכלים, האם מרוצים התלמידים. כמובן מאליו השתתף בר"ח אלול תשנ"ד בטכס פתיחתה של הישיבה. בדבריו בפתחת הישיבה דביר על הפסוק "וירשתם אותה וישבתם בה" - במה הורשתם אותה - בישיבה. על פסוק זה אמר שאין הפסוק יוצא מדי פשוטו והכוונה בישיבה היא עוד עץ ועוד דונם וציטט את טרומפלדור שאמר שהשטח היהודי יגיע עד המקום שבו תגיע המחרשה היהודית הרב הביא גם את מדרשו "וירשתם בה" - בישיבה בה לומדים תורה, תורת ארץ ישראל ומצוות התלויות בארץ. תורה המקשרת בין עם ישראל לארץ ישראל.

מספר שיחות היו לי עם הרב בענייני הישיבה. באחת מהן דברנו על שם לישיבה. הרב נרי'ה הציע את השם גאון הירדן על שם הפסוק בירמיה יב,ה "ובארץ שלום אתה בוטח ואיך תעשה בגאון הירדן", כתלמידיו של הרב נרי'ה החלטנו להתייעץ עם תלמידי הישיבה בקשר לשם הישיבה כשם שאנחנו מתייעצים איתם כמעט בכל נושא וענין הקשור עם הישיבה. לתלמידים לא נראה שם זה והחליטו לקרא לישיבה "ישיבת שדמות מחולה". כאשר שכב הרב נרי'ה על מיטת חוליו בבית החולים לניאדו בנתניה בקרנו אותו, ראש הישיבה - הרב שלמה רוזנפלד שליט"א ואנוכי, ושוחחנו גם על השם שנבחר. אמר לנו הרב נרי'ה שבדיעבד נראה לו שהתלמידים צודקים, זהו שם יותר צנוע וראוי לישיבה. תלמידי הישיבה אשר רצו בכל זאת לקיים את רצונו של הרב נרי'ה קוראים לדף הקשר היוצא מידי שבת בשבתנו לחיילנו בצבא "גאון הירדן".

במהלך החודשים שקדמו להקמת הישיבה קמו מתנגדים להקמתה בטענה שיש מספיק ישיבות הסדר, וישנן ישיבות "התלויות על בלימה" וישיבה נוספת עלולה

להחליש את הקיימות. גם באגוד ישיבות ההסדר היתה התנגדות. בהתייעצות שקיימתי עם הרב נרייה זצ"ל אמר לי הרב, אנחנו נקים את הישיבה בשדמות מחולה למרות כל המכשולים בעז קדימה, כך היתה המדיניות שלנו כל השנים במקום שרוצים לבנות ישיבה יש לבנותה ובודאי באזור כמו בקעת הירדן מקומם של אליהו ואלישע הנביאים. ולגבי המכשולים אמר לי שדוקא במקום שישנם מכשולים ההצלחה מובטחת יותר מאשר במקומות בהם "הכל הולך חלק". ודחף אותי להקמת הישיבה עם האגוד או בלעדיו. האגוד הקים ועדה של רבנים שכללה את הרב אברהם שפירא, הרב מרדכי אליהו, הרב ליכטנשטיין, הרב צפניה דרורי והרב גולדברג ולמרות שלדעת הרב נרייה לא היינו צריכים לעבור ועדות דיבר עם הרב שפירא בחשיבות הקמתה של הישיבה. כך היתה דרכו של הרב נרייה "ישיבות נקים בכל מקום בעיר ובכפר..."

הרב נרייה הקים עולה של תורה בארץ ישראל, הביא את התורה לכל נער ונערה שרצו לשלב יהדות וציונות, למוד בישיבה עם התיישבות והגשמה. בעבר היה על נער כזה להחליט האם ילמד בישיבה חרדית או יצא להגשמה. החינוך התורני - ציוני בישיבות ובאולפנות הקים דורות של יהודים שומרי תורה ומצוות המגשימים חיי תורה ועבודה בכל מקום.

מפת התורה ומפת ההתיישבות בארץ ישראל נראות כפי שהן, לא מעט בזכות הרב משה צבי נרייה זצ"ל, אשר חנך דורות רבים, ובתוכם אני הקטן, לפעול ככל שניתן בכל תפקיד ובכל מקום למען חיזוקו של עם ישראל המתחדש בארצו בדרך תורתו. לאחר פטירתו קראנו את שם הישיבה על שמו "שדמות נרייה", נקווה שנהיה ראויים לשאת את שמו ולהמשיך את דרכו ותורתו.

ממעין הגמרא

עיונים במסכת ברכות

"מברכותיו של אדם ניכר

אם תלמיד חכם הוא אם לאו"

(ברכות נ,א)

תוצרת הפרי לענין ברכת הנהנין בימינו הרב שלמה רוזנפלד

ראשי פרקים

- א. הקדמה.
- ב. משקים היוצאים מהפרי.
- ג. בבישול.
- ד. רסק, רכוז.
- ה. מיץ הפרי בימינו.
- ו. סכום.

א. הקדמה

בימינו התפתחה תעשייה של תוצרים מן הפירות: תרכיז, רסק, רכוז, ריבה, מיץ טבעי והשאלה מה היא דינם של תוצרים אלה ביחס לברכות הנהנין. האם שינוי זה מביא להכללת תוצרי הפרי בהגדרות אחרות ולא יהא זה "זיעה בעלמא". גם בבית, עקרת הבית משתמשת היום בתוצר הפרי למטרות מגוונות עקב רבוי הפירות וגם הכנסת מכשירים המאפשרים בקלות וביעילות לעשות זאת. חקלאים מגדלים בימינו חלקות מיוחדות של פירות לצרכים אלה ואף את המיועדים לאכילה מפנים מסיבות שונות לתעשייה ומצב זה נלקח בשיקולי המגדל. ננסה לדון האם זה מצדיק לראות נושא זה באור אחר.

ב. משקים היוצאים מהפרי

בברכות לח. שנינו: "אמר מר בר רב אשי דבש תמרים מברכים עליו שהכל. מאי טעמא, זיעה בעלמא הוא". הבה"ג (הובא בתוס', רא"ש ועוד) מבין שמדובר שנתן בו מים, אך אם הוא לבדו, כלומר המיץ של הפרי, מברך עליו כברכת הפרי "דאישתני לעילויא כמו שמן זית" (לשון הרא"ש). ומנסה הרא"ש (פרק שישי סי' י"ב) להבינו שלומד זאת מהכתוב הקורא לתמר דבש. אך הרא"ש בעצמו מחלק וטוען שדבש

1. דיון בענין זה לענין קדושת שביעית נדון במאמרינו בתחומין י"ד עמ' 107, אך שם התרכזנו בגדרי קדושת שביעית, משא"כ, במאמר זה נעסוק בגדרי ברכות הנהנין.

תמרים הזב מאליו הוא בכלל שבעת המינים מה שאין כן ביוצא על ידי כתישה או סחיטה שהם באמת "זיעה בעלמא". וכן התוס' (דף לח. ד"ה "האי") מדגישים שכל המשקים מלבד יין ושמן מברכים עליהם שהכל בניגוד לבה"ג. משמע שלסיעת התוס' והרא"ש כל משקה היוצא מהפירות הרי זה "זיעה בעלמא", לעומת הבה"ג הטוען שמיץ היוצא מפירות דינו כפירות.

הרשב"א (דף לח. ד"ה דבש) מתחיל כסיעת הרא"ש אך בהמשך דבריו כותב:

"ולא דמיא למיא דשלקי ומיא דשיבתא, שהם נזכרים בדף לט. כמי שברכתם כפרי עצמו, דהיינו כיון דרוב אכילתן הוא על ידי שליפה מי שליקתן כמותן, הא כל מידי דלית דרכיה למשלכות ולא למסחטיה אלא למיכליה בעיניה, בהנהו לא אמרינן שיהו מימיהון כהן. והא דקא כאיל הוא ושאר כל מי פירות, לאו פירות שדרך לישלק קאמר, אלא כעין תפוחים ותמרים, שדרך ליאכל חיים ובעין קאמר כרמונים וענבים וכיו"ב".

הרי שהוא תולה זאת במי שדרכו בכך וכולל בזה מי שדרכו בשליפה או בסחיטה שברכתו תהיה כברכת הפרי.

גם המאירי (בחידושין ד"ה דבש) מדגיש שמי פירות ש"אין עיקרן למשקה" וכן בהמשך דבריו: "וכן בכולם חוץ מיין ושמן מי סחיטת הסלקא הואיל ורוב אכילתן בכך הרי הן כזיתים וענבים" משמע שזה תלוי מהי רוב דרך השימוש של הפרי. גם הטור (סי' ר"ב) בדחותו את הרמב"ם (פ"ח ה"ה מהל' ברכות) הטוען שבקנה סוכר מברך שהכל, משיב לו:

"שאינו דומה לדבש תמרים, שהתמרים הן פרי ונטעי להו אדעתא לאוכלם, הלכך כשנשתנו נשתנית ברכתן מידי דהוה אכל הפירות... אבל אלו הקנים שאינן ראויים לאכילה ועיקר נטיעתן על דעת הדבש, ודאי זה פריין ומברכין עליו בפה"ע".

וכן הובא בהגהות מיימוניות (שם ברמב"ם). אמנם ר' יוסף קארו ב"כסף משנה" דחהו, אך בעיקר מטעם שדרך האנשים למוצצו בפה ואז יוצא מים, משמע שדרך המציצה היא הגורמת להוריד ברכתו ל"שהכל". וכן בחיבורו "בית יוסף" (סי' ר"ב ד"ה "ומי"ש רבינו יאמר להשיב על דבריו") משמע שמסכים עקרונית לטור אלא שמספק מציע לברך שהכל.

יוצא מדעת רוב הראשונים שפירות שדרך האנשים לנוטעם לצורך המשקה - בין אם זה באופן מיוחד על ידי ייחוד מטע לכך או על ידי הפניית חלק מהמאכל לתעשיה כמקובל לפעמים - ה"ז דרכו ויברכו כברכת הפרי. מלבד סיעת התוס' והרא"ש. בהלכה של ענין זה נדון בהמשך לאחר שנדון בשני נושאים הקרובים אליו.

ג. בבישול

הרא"ש (א', יח) בהסבירו מדוע במי סלקא ומי שבתא מברך כברכת הפרי :
"ולא דמי למי פירות דאמרינן לעיל דזיעה בעלמא הוא, לפי שמשקה אין לו טעם הפרי, ואפשר שאם בישל הפרי ונכנס טעם הפירות במים מברך עליהם בפה"ע".
הרי שלדעתו בבישול יותר מצוי בו טעם הפרי, אך הב"י מדייק מהרשב"א (הנ"ל) שכיון שהבחין בין מי שבתא ומי שלקות שדרך ע"י שליפה לכן ברכתם כפרי עצמו משא"כ בשאר פירות משמע שלדעתו בשאר פירות אין מברכים בבישול כברכת הפרי. אך משמע שזה דוקא משום שאין דרכן של אותם פירות לאוכלם כך, אך אם דרכם בכך כמו בימינו שרגילים לעשות בישול לפירות למנה אחרונה וכן בתעשיה, יתכן שגם הרשב"א יודה שכיון שזה דרך האנשים להשתמש בכך ה"ז כברכת הפרי ולא מטעם הרא"ש התולה זאת שטעם הפרי עובר בבישול.
בהלכה מביא המחבר בסי' ר"ב סי' את דעת הרשב"א סתם ואח"כ מביא את שיטת הרא"ש בשמו.

ואכן הב"ח והט"ז מבינים שבפירות יבשים כמו תפוחים ואגסים דאין דרכן אלא למשלקינהו ולא לאוכלם בעין, מברך עליהם בפה"ע והובאו בבאר היטב (ס"ק יט) וכן במשנה ברורה (אות נב) והוא אפי' מקל כאשר רק **רוב** אכילתן הוא ע"י בישול או כבישה. אלא שהוא מוסיף תנאי, שמתחילת נטעתם נטעו על דעת לאוכלם מבושלים או כבושים. בסוף דבריו הוא מביא את החיי אדם שאם מדובר במדינות שגדלים שם הרבה, מסתמא נטעי להו ברובא אדעתא ליבשן וא"כ ברכתן של רוטבן בפה"ע".

לפי האמור כאן הרי זהו המצב היום אצל המגדלים החקלאים, שב"ה ברכת הארץ מביאתם לגדל מראש גם עבור תעשיה שבה גם מבשלים הפירות. (בכלל שקול זה ישמש לנו בהמשך גם לענין מיץ פירות). כ"כ היום מגיעים למצב שבו האמצעים הטכנולוגיים מביאים לכך שטעם הפרי עובר למים, כדעת הרא"ש (כמובן לא ע"י תמציות ושאר חומרי טעם מלאכותיים, אלא באופן טבעי). ואכן בבאור הלכה (ד"ה "על אותם המים") משמע שהרשב"א יודה לרא"ש ונחלק עליו רק בפירות שטובים

לאכול מבושלין אבל דרכן לאכול רק חיים, משא"כ לרא"ש שמספיק שיאכלו גם חיים וגם מבושלים אף שאין רב אכילתן ע"י בישול.

בימינו ניתן להגדיר זאת בחלק מהפירות כאלה שדרכן להאכל גם חיים וגם מבושלים ויש מהם הרבה שאף רוב אכילתן ע"י בישול, כמו תפוחים או שזיפים ומשמישים שעושים מהם מנה אחרונה בבתים או שימורים במפעלים.

ד. רסק, רכז

הגמ' בברכות לח. מסכמת: תמרים שעשאו טרימא מברך עליהם ב"פ העץ כיון שנשארו במצבם הראשוני, ומסביר רש"י: כל דבר הכתוש קצת ואינו מרוסק. וברמב"ם (פ"ח ה"ד מהלכות ברכות): "אבל תמרים שמעכן ביד והוציא גרעינין שלהן ועשאן כמו עיסה". אף שנראה כאילו חולקים ביניהם, ולרש"י אסור שיהיו מרוסקים ממש ולרמב"ם אפשר, כבר האריך בעל הדרישה ובעקבותיו ערוך השלחן (סעיף כ"ז) שאין סתירה ביניהם, ומ"ש רש"י אין מרוסקין כוונתו שאינו מרוסק לגמרי עד שנעשה כמשקה, כי אז גם הרמב"ם יודה שה"ז כדבש וברכתו שהכל. המחבר מביא בסי' כ"ב ס"ז את דעת הרמב"ם להלכה.

לעומתם מצינו בתרומת הדשן (סי' כ"ט) הטוען שיש לברך על פרות המרוסקין לגמרי שהכל והובא ברמ"א שם בהגה. אך הרמ"א נוטה לומר שיברך שהכל לכתחילה אך אם ברך בפה"ע יצא "כי כן נראה עיקר". משמע שלא מקבל כ"כ את בעל תרומת הדשן, ויעויין בערוך השולחן המישב יפה את דברי הני"ל שמדובר בפרות שנמוחים לגמרי ומערבבים בהם תבלין ודבש וכן עוד דוגמאות שמביא בשם מהרי"ק שכיון שכבר אין בהם טעם הפרי וגם אין דרך האנשים לנטעם לשם כך ברכתם שהכל משא"כ בריבות שלנו שדרכם בכך ויש בהם טעם הפרי ודאי שיש לנהוג למעשה כברכת הפרי.

ואכן המעיין בת"ה בגוף התשובה יראה שגם הוא משווה בין המאכל עליו הוא משיב ובין בשמים שחוקים שברכתם כברכת הפרי דכתב מהר"ם וייל דהטעם משום דאורחיהו בהכי לכתוש ולשחוק כל הבשמים משום הכי חשיבין קיימי במילתיהו, משא"כ בדבר אחר שאין דרכו להיות תדיר מעוך ומרוסק". אמנם הוא מסתפק בדבר, אך משמע שגורם זה של דרך האנשים לנהוג בפרי קובעת גם בדעה זאת. גם בענין זה מביא המשנה ברורה (אות מ"ד) שאם רוב דרך אכילת אותן פרות הוא ע"י רסוק, אף לכתחילה מברך ברכתו הראויה. ובבאור הלכה (ד"ה תמרים) מצדיק את השיטה שאף שנתרסקו לגמרי ברכתם ב"פ העץ.

לפייז בימנו בפרות שרגילים לעשות מהם רסק כמו עגבניות, תפוחים וכו' שגם נקראים בשם זה וחלק מהפרות מיועד מראש לענין זה הרי שברכתם תהיה כברכת הפרי. הגר"ע יוסף ב"ביע אומר" (ח"ז סי' כ"ט) ממשיך בכוון זה שבפרות "מרוסקים לגמרי עד שלא נכרת צורתם ותוארם כלל... אפי' הם כתושים ביותר ע"י מיקסר ונמחית צורתם, צריך לברך בפה"ע".

בענין זה אכן גם הרגלי הכנת האוכל בבתיים מביאים לשמוש שכזה ע"י הכנסת מכשירים המאפשרים ליצור את תוצרת הפרי בקלות ובאותו טעם.

ה. מיץ הפרי בימינו

המחבר פוסק בפשטות בסי' ר"ב ס"ח: "דבש הזב מהתמרים מברך עליו שהכל וכן על משקין היוצאין מכל מיני פרות חוץ מזיתים וענבים מברך שהכל". אין הוא מפרט באיזה דרך יצא המשקה והאם האנשים רגילים להשתמש בדרך מסוימת. המשנה ברורה (ס"ק מ"ה - מ"ז) מעיר: "וה"ה ע"י כתישה וסחיטה" והוא "זיעה בעלמא". והנה בשער הציון אות נ"ד כותב: "ואותן הפירות שרוב אכילתן הוא ע"י סחיטה, דעת הרשב"א דמברכין עח מימי סחיטתן כמותן אבל לדעת הרא"ש בכל גווני מברך שהכל וכן סתם המחבר לקמן בסימן ר"ה ס"ג עיי"ש בפמ"ג והגר"א. ואפשר ד מטעם ספיקא סתם הכי דברכת שהכל בודאי יוצא... ונ"מ לענין דיעבד וצ"ע".

ואכן שם בסי' ר"ה כ"ג בענין ירקות פוסק המחבר במפורש: "אם סחטן אינו מברך על אותם משקין אלא שהכל". ושם מעיר המ"ב ס"ק י"ד: "דיותר יוצא טעם הירק ע"י בישול מע"י סחיטה, ולכן אפי' בפירות שדרכו למיסחטינהו, גם כן ברכתן שהכל ואפי' אם כתשן נמי דינא הכי".

לכאורה קשה על המשנה ברורה שהוא בעצמו לעיל גם בענין בישול וגם בענין רסק מתחשב בדעתם של האנשים לגדלו לשם זה ובסחיטה לא. במיוחד שמצינו שיטה שלמה של ראשונים: הרשב"א, המאירי, תרומת הדשן וכן הטור² והגהות מימוניות המתחשבים בגורם זה. כל אלה מלבד שיטת הבה"ג החולק עקרונית על כולם וטוען שגם היוצא מהפרי דינו כפרי.

אמנם תוס' והרא"ש חולקים על כך. והמחבר בענין פירות לא פירט דעתו בכך אף שבענין בשול ורסק וכן בענין סחיטת ירקות מתחשב יותר בגורם של טעם הפרי.

2. בענין קנה סוכר אף שבסי' כ"ה - דוחה את דעת אחיו ר' יחיאל ושם משמע שדוקא אחיו מקבל שיטה זו.

והנה גם בגורם טעם הפרי העיר יפה ה"ז (גם בסי' ר"ב ס"ק ה' וגם בסי' ר"ה ס"ק ה') "דודאי דבר הנראה לעיניים ומורגש בשכל שיוצא טפי ע"י סחיטה וכש"כ כתישה ממה שיוצא מאליו. ונראה לדמות סחיטה וכתישה כבישול ממש, אין ראייה לרבינו הטור כאן ממשקים היוצאים מפרי, דשם יוצאין מאליו ואינו אלא זיעה בעלמא... ותו נראה דע"י כתישה גם הטור מודה דהוי היוצא כהפרי דאז פשיטא דהוי כבישול שגוף כח הפרי יוצא ממנו כנ"ל".

הדברים נכונים יותר בימינו כאשר מגדלים החקלאים את הפירות גם לצרכי תעשיית הפרי וכך גם דרכם של האנשים להשתמש בהרבה פירות לתוצרת הפרי. במיוחד שיש מכשירים משוכללים המאפשרים זאת.

כ"כ כשיש במיצים הטבעיים חלק ניכר מבשר הפרי, לכאורה, זה מביא ליד כך שגם קיים הגורם השני של טעם הפרי.

והנה החזון איש (או"ח סי' לג, ס"ק ה') דן בדין קדושת שביעית ובדין ברכות הנהנין בענין סחיטת הפרי. בתחילה מביא מחלוקת הרא"ש והרשב"א האם הטעם קובע כדעת הרא"ש ולכן אסור לסחוט בשביעית וברכתו שהכל או שתלוי אם סומכין לכך כדעת הרשב"א ואז יהי מותר לסחוט פירות העומדים לשמוש זה וברכתו תהיה כברכת הפרי. אח"כ מעלה את בעייתנו לדעת הרשב"א "אם זהו דין מוכרע שאין כל הפירות עומדין לסחיטה ואף אם ישתנה בדור מן הדורות בטלה דעתם או דייגן הדבר בכל דור", ונוטה לומר שאם נשתנה הדבר נשתנה הדין. ולפ"ז י"ל לדעת הרשב"א דמיץ של תפוז הוי בכלל עומד לסחיטה בזמננו". אח"כ מרחיק לומר: "דסחיטת תפוז הנהוג שמערין כל האוכל לתוך הכוס ואינו נשאר רק הפסולת הדעת נוטה שיש לו דין רסוק של פוילא (ריבה) שנחלקו בו הפוסקים או"ח סי' ר"ב ס"ז ודעת רמ"א שם דהעיקר דברכתו בפה"ע ומותר לעשות פוידלא מפירות שביעית ותרומה". ובהמשך: "ואפשר דליכא דפליג עליה דהרשב"א, ולמעשה צ"ע". לבסוף עוד נוטה לומר שהרא"ש מודה בעקרון לרשב"א, דהיכא דעיקר דרכו בסחיטה חשוב פרי. וזה שהרא"ש הכניס את גורם הטעם, זהו רק במי שלקות שאין דעתו של האדם על המשקין היוצאין אלא לאכול הירק המבושל והמשקין טפלים לו, אבל אם כל דעתו על המשקה או גם על הפרי וגם על המשקה ה"ז כדין הפרי וראיתו מקנה סוכר כנ"ל כדברינו. שהרשב"א הכריע כך, משא"כ הרא"ש שלא חלק במפורש וכן משמע שמודה לדבריו.

ו. סכום

- א. במציאות ימינו יש להבין יותר את הדברים של הט"ז ושל החזו"א שהגורם הקובע לברכה הוא דרכם של בני אדם ליחד הפירות לתוצר הפרי כרשב"א וכל הראשונים הנ"ל.
- ב. במכשירי ימינו מוציאים את תוכן הפרי או חלקו לתוכן המיץ, כך שגם טעם הפרי קיים לשיטת הרא"ש והתוס'.
- ג. לכן נראה שיש לברך בסחיטה מיץ הפרי, ובודאי בשאר תוצרי הפרי כגו' רסק או שמורי פירות או פירות מבושלים. כל זה בתנאי שאכן מדובר בהוצאה ושימוש של פירות טבעיים או לפחות ברובם ללא תוספת מלאכותית הנהוגה בהרבה מוצרים³.

3. בענין הגדרת הכמות של בני אדם שיקבעו מה זה דרך בני אדם לגדל הפרי האם קרבה, או רוב או במקום מסויים על כך הרחבנו במאמר הנ"ל בתחומין בענין קדושת פירות שביעית ע"ש.

נוסחים בברכת העבודה

הרב עזריאל זילבר

ראשי פרקים

- א. הקדמה.
- ב. ברכת העבודה בזמן שביהמ"ק היה קיים.
- ג. ברכת העבודה לאחר חורבן הבית - עד ימינו.
- ד. פירוש המילים "ואישי ישראל".
- ה. תפילת "יעלה ויבא".

א. הקדמה

ברכת העבודה, הלא היא ברכת "רצה", כפי ששגורה על לשוננו, היא הברכה ה-17 בתפילת העמידה.

הברכה כוללת בקשה להשבת עבודת הקורבנות לבית המקדש: "והשב את העבודה לדביר ביתך". מובן מאליו שנוסח זה לא יכול היה להאמר בזמן שבית המקדש היה קיים ונעבדה בו עבודת הקורבנות. נמצא שיש לברר את נוסח הברכה בזמן הבית. ברכת העבודה מוזכרת במשנה לא רק כחלק מתפילת העמידה. המשנה¹ מונה שמונה ברכות שהיה הכהן הגדול מברך לאחר הקריאה בתורה ביום הכיפורים, אחת מהן היא ברכת העבודה. במשנה אחרת² מסופר על כך שהכהנים בעבודתם בתמיד של שחר היו עושים הפסקה ובאים ללשכת הגזית לקרא עשרת הדברות וקריאת שמע ולברך את העם בשלוש ברכות, אחת מהן היא ברכת העבודה. האם ברכת עבודה זו זהה לברכת העבודה בתפילת שמונה עשרה? כמו כן, יש לדון במילים: "ואישי ישראל ותפילתם מהרה באהבה תקבל ברצון, ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך" - מהם "אישי ישראל"?

בחגים ובמועדים נוספת תפילת יעלה ויבא לברכת העבודה ויש לברר את מקורה ומשמעותה.

1. יומא ז', א' סוטה ז', ו'.

2. תמיד ה', א'.

ב. ברכת העבודה בזמן שבית המקדש היה קיים

התלמוד הירושלמי³ מביא, שסיומה של ברכת העבודה הוא במילים "ברוך אתה ה', שאותך נירא ונעבוד". במקום אחר⁴ ובהתייחסות לאותה ברכה מופיע נוסח שונה במקצת: "שאותך לבדך ביראה נעבוד". מפרשי הירושלמי "קרבן העדה" ו"פני משה"⁵ טוענים שגם במסכת יומא יש לגרוס: "שאותך לבדך ביראה נעבוד". נוסח זה של ברכת העבודה אופייני לזמן שבית המקדש היה קיים שאז מסתבר שלא אמרו: "המחזיר שכינתו לציון", לפחות בבית ראשון ברור שלא אמרו כך, אם כי יתכן שיש לנוסח זה מקום בזמן בית שני. נוסח זה: "שאותך לבדך ביראה נעבוד" מובא בפרוש רש"י⁶ בהתייחסות לברכת הכהן הגדול. רש"י מדגיש שבזמן הבית לא היו אומרים "והשב את העבודה לדביר ביתך", שכמובן אינו שייך אז, ובמקום זה היו אומרים "ותרצה העבודה בדביר ביתך". בהקדמה הבאנו, שברכת העבודה נאמרה יום יום על ידי הכהנים בבית המקדש כחלק מסדר העבודה, כפי שמופיע במשנה במסכת תמיד⁷.

בפירוש הרא"ש למשנה זו⁸ מופיע סיום שונה במקצת: "שאותך לבדך ביראה נעבוד ברוך אתה ה' שוכן בציון". גם הרא"ש כותב שלא היו אומרים אז "והשב את העבודה לדביר ביתך" ומשמע ממנו שלא היה נוסח חילופי למילים אלו, ודלא כרש"י דלעיל.

הגמרא מביאה משנה זו של מסכת תמיד במקום נוסף⁹ ושם מביא רש"י סיומת נוספת: "ברוך אתה ה' המקבל עבודת עמו ישראל ברצון". בפירוש "תפארת ישראל"¹⁰ מדגיש שברכת העבודה של הכהנים בבית המקדש היא זו הנאמרת בתפילה. מהמקורות שהבאנו עולה, שעל אף שהיתה אפשרות בימי בית שני לסיים את ברכת העבודה במילים: "המחזיר שכינתו לציון", שהרי הוחזרה השכינה לציון

3. יומא ז', א'.

4. סוטה ז', ו'.

5. על דברי הירושלמי במסכת יומא.

6. ליומא ס"ח, ב'.

7. ה', א'.

8. נמצא בתלמוד בבלי, תמיד ל"ב, ב'.

9. ברכות י"א, ב'.

10. למשנה בתמיד שם.

על ידי השיבה מגלות בבל ובנין בית שני, מכל מקום לא זה היה הנוסח, ואפילו לא בזמן בית שני.

ג. ברכת העבודה לאחר חורבן הבית - עד ימינו

במדרש רבה¹¹ מופיע נוסח קדום של ברכת העבודה: "רצה אלוהינו, שכון בציון, מהרה ועבדוך בניך". נוסח זה מופיע במקור נוסף¹² בתוספת מילה: "ועבדוך בניך בירושלים". משמע מנוסח זה, שהוא שייך לתקופה שלחר חורבן הבית, כזמנם של המדרשים הללו - בהם הובא, יש לציין שבמדרש¹³ מדובר על "העובר לפני התיבה" ואולי ליחיד בתפילתו היה נוסח שונה במקצת או שמא "עובר לפני התיבה" לאו דוקא והוא הדין לכל יחיד.

נוסח הגניזה לברכת העבודה¹⁴ דומה מאוד לנוסח המדרשים: "רצה ה' אלוקינו ושכון בציון, ועבדוך עבדיך בירושלים, נשתחוה לך ותרצינו - ברוך אתה ה' שאותך לבדך נעבוד".

יש להדגיש שנוסח המדרשים שלפנינו מופיע רק בחלקו שהרי גם הסיומת חסרה אולם באופן עקרוני יש דמיון לנוסח הגניזה.

נמצאנו למדים, שאף לאחר החורבן נשארה הסיומת של הברכה כמו בזמן הבית. רק בתקופה מאוחרת יותר, תקופת הגאונים נשתנה סיום הברכה. הנוסח שתוקן: "ברוך אתה ה', המחזיר שכינתו לציון"¹⁵. וכך היא נוסחתו של רב עמרם גאון¹⁶: "רצה ה' אלוקינו בעמך ישראל ובתפילתם, והשב את העבודה לדביר ביתך ואישי ישראל ותפילתם מהרה באהבה תקבל ברצון, ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך, ותחזנה עינינו בשובך לציון ברחמים, ברוך אתה ה' המחזיר שכינתו לציון".

דומה מאוד הוא הנוסח של רב סעדיה גאון¹⁷ שרק הוסיף את המילים: "ותרצה בנו כמו אז" לאחר: "בשובך לציון ברחמים". בתקופה מאוחרת יותר מוצאים אנחנו נוסח אחר לברכת העבודה שהובא ב"מחזור ויטרי"¹⁸:

11. ויקרא פרשה ז'-כ'

12. פסיקתא דרב כהנא, פרשת שובה קנ"ח, ב'

13. מובא בספר נתיב בינה עמ' 289

14. ספר נתיב בינה - בנוסח רב עמרם גאון ורב סעדיה גאון

15. בספר נתיב בינה, ובעמ' 121 שם כתב שמנהגו של רב עמרם גאון הוא מנהג בבל.

16. ב"נתיב בינה" שם כתב שמנהג רס"ג הוא מנהגי ארץ ישראל או מצרים.

"רצה... ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך, ואתה ברחמך תחפוץ בנו ותרצנו, ותערב לפניך עתירתנו כעולה וכקרבן, אנא רחום ברחמך הרבים השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים, ותחזנה עינינו בשובך לציון ברחמים כמאז, ברוך אתה ה' המחזיר שכינתו לציון"

נוסח זה ארוך מאוד אולם לפחות לחלק ממנו נמצא מקור במדרש¹⁸: "חסידים הראשונים... התקינו: "אנא רחום ברחמך הרבים השב שכינתך לציון וסדר העבודה לירושלים". הרמב"ם בשו"ת פאר הדור¹⁹ נשאל האם ניתן להוסיף בתפילת היחיד דברים לברכת העבודה בנוסח זה: "בהר מרום ישראל שם נעבדך ושם נדרוש את כל אשר צויתנו, כריח נחוח תרצה אותנו, ותחזנה...". הרמב"ם השיב בחיוב. אך יש להדגיש שמדובר כאן על תוספת פרטית בתפילתו של היחיד.

בספר "המנהיג"²⁰ מביא, שמנהג טוליטולא הוא, שהמשפט הראשון בברכת "רצה" נאמר רק בתפילות בהן נושאים הכהנים את כפיהם, ובמנחה וערבית מתחילים את ברכת העבודה במילים "ואישי ישראל ותפילתם".

ר' יעקב בעל הטורים מביא²¹ דיעה זו בשם רס"ג ורב שרירא גאון ומעיד שכן הוא מנהג ספרד. אך הוא עצמו מסתייג ממנהג זה ואומר שאין לו טעם. הב"ח²² מסביר שהיה זה סימן לכהנים שאם שומעים "רצה" יודעים שעליהם לעלות לדוכן, ואם לא שומעים "רצה" - אינם עולים. יתכן להסביר עוד שחלק מן העבודה היא ברכת הכהנים שבבית המקדש ולפיכך המילים "והשב את העבודה" הוזכרו רק בתפילות בהן יש ברכת כהנים.

הב"ח²³ מעיד שבימיו נתבטל מנהג זה ונהגו לומר "רצה" בכל התפילות. בימינו נתקבל הנוסח של רב עמרם גאון בין יהודי אשכנז²⁴ ובנוסח ספרד, המקובל

17. לר' שלמה תלמידו של רש"י, עמ' 67

18. מדרש תהילים י"ז, ד'.

19. תשובה ק"א.

20. לר' אברהם ב"ר נתן הירחי - סי' נ"ח.

21. טור או"ח סי' ק"כ.

22. שם.

23. על הטור שם.

24. סידור - נוסח אשכנז.

בקהילות החסידיות, אומרים במקום "ובתפילתם" - "ולתפילתם שעה" - המופיע בנוסח הרמב"ם²⁵. הנוסח המלא של הרמב"ם נתקבל בקהילות התימנים²⁶.

הספרדים²⁷ מוסיפים: "ואתה ברחמיך הרבים תחפוץ בנו ותרצנו" מילים הלקוחות מנוסח מחזור ויטרי, שהן בעצם הרחבה לתוספתו של רס"ג "ותרצה בנו כמו אז".

נמצא שנוסחו של רס"ג, המעיד על מנהג ארץ ישראל או מצרים נשתמר אצל קהילות ספרד, ונוסחו של ר"ב עמרם המעיד על מנהג בבל - נשתמר אצל קהילות אשכנז.

יש לציין שלפי המנהג הספרדי, כשמגיע שליח הציבור למילים: "בשובך לציון ברחמים, עונה הקהל "כמאז". מילה זו שמקורה בנוסחו של רס"ג "כמו אז" הוצאה מהנוסח עצמו ונמסרה לקהל.

נוסח אחר לברכת העבודה מצוי בקהילות האשכנזים ונאמר רק במוסף של הימים הנוראים והחגים, ורק בחזרת הש"ץ ולא בתפילת הלחש. בנוסח זה מתחילים ב"רצה" כבכל השנה עד "עבודת ישראל עמך". מכאן בא נוסח אחר, ובמקום "ותחזנה... המחזיר שכינתו לציון" נאמר: "ותערב לפניך עתירתנו כעולה וכקרבן, אנא רחום ברחמיך הרבים השב שכינתך לציון עירך וסדר העבודה לירושלים. ותחזנה עיננו בשובך לציון ברחמים, ושם נעבדך ביראה כימי עולם וכשנים קדמוניות ברוך אתה ה', שאותך לבדך ביראה נעבוד".

בסידור רינת ישראל נעשו שני שינויים בנוסח זה:

א. ותערב "עליך" במקום ותערב "לפניך".

ב. השאירו את הסיומת הרגילה: "ברוך אתה ה', המחזיר שכינתו לציון".

נוסח זה דומה מאוד לנוסח מחזור ויטרי שהובא לעייל, ובפרט לפי רינת ישראל, שכנראה תקנו את הסיומת שתתאים בדיוק למחזור ויטרי, משם מקורו של נוסח זה.

אך יש להעיר ששם מובא "ותערב לפניך" ולא "ותערב עליך" (עיי' במחזור ויטרי ח"א עמ' 67). כאמור, ברוב הסידורים הסיומת היא "שאותך לבדך ביראה נעבוד" שמקורה בתקופה שבית המקדש היה קיים.

25. רמב"ם אהבה - סדר התפילות.

26. תכלאל - הסידור התימני.

27. סידור בנוסח הספרדים ועדות המזרח.

יש להעיר שבנוסח מחזור ויטרי, זו ברכת העבודה שבכל יום, אך לפי מנהג האשכנזים אומרים אותה בחגים בלבד, כנראה משום שבתפילות מוסף ישנו איזכור רב לבית המקדש, לעבודה בו ותפילה לבנינו. לפיכך התקינו נוסח זה דווקא במוסף של החגים ודווקא בציבור ואף סיימו בנוסח שהיה נהוג בזמן שבית המקדש היה קיים.

ד. פירוש המילים "ואישי ישראל"

בדברי הימים²⁸ מסופר על שלמה המלך השולח לחירם מלך צור ומודיע לו על כך שברצונו לבנות בית לשם ה' להעלות בו תמיד ועולות. הפסוק מסיים במילים: "לעולם זאת על ישראל". פשט הפסוק הוא שלעולם זקוק עם ישראל לבית המקדש ולקרבתו, כהסבר רש"י ורד"ק²⁹. אך חז"ל בגמרא³⁰ ראו בכך רמז לקרבתו הקיימים לעולם ופרשו שיש בפסוק רמז למלאך מיכאל המכונה "השר הגדול" העומד ומקריב קרבנות על המזבח שכביכול בנוי בשמיים.

על פי מדרש זה, ניתן להתמודד עם הקושי בביטוי "ואישי ישראל" שמשמעותו קרבנות, על אף שבזמן הזה אין לנו מזבח וקרבתו. בעלי התוס'³¹ מביאים מחלוקת מדרשים באשר לקרבן שמעלה מיכאל המלאך. יש מי שאומר שאלו נשמותיהם של הצדיקים ויש אומרים שמקריב כבשים של אש. ומסיים התוס' שלפיכך אומרים בעבודה "ואישי ישראל ותפילתם", כלומר שאנו מתפללים על קבלת התפילה ועל קבלת "אישי ישראל" שהם נשמות ישראל או כבשים של אש המוקרבים למעננו על ידי מיכאל המלאך.

הסבר נוסף, שונה, מובא בתוס' שם. המילים "ואישי ישראל" שייכות בעצם למשפט הקודם, "והשב את העבודה לדביר ביתך ואישי ישראל" כלומר, "אישי ישראל" הם הקרבנות שאנחנו מתפללים על השבתם בבנין בית המקדש. לאחר מכן אנחנו מתפללים על התפילה, הנאמרת עכשיו, שתתקבל ברצון.

הסבר זה, השני, ודאי שאינו מקובל על רש"י. רש"י³² כותב, שברכת העבודה, שהיו הכהנים אומרים בבית המקדש, היתה מורכבת, בין היתר, מהמילים "ואישי

28. ב, ב, ג

29. שם.

30. מנחות ק"י, א'

31. שם ד"ה "ומיכאל"

32. לברכות י"א, ב'

ישראל ותפילתם תקבל ברצון". אם כן, המילים "ואישי ישראל" לא שייכות למשפט הקודם, ומקורן הוא קדום, עוד בזמן הבית.

ממנהג הגאונים שהובא לעייל, שבתפילות מנחה וערבית מתחילים מהמילים: "ואישי ישראל ותפילתם", עולה גם כן שהמילים "ואישי ישראל" אינן שייכות למשפט הקודם.

קושי נוסף בהסבר זה מעלה הטי"ז³³. מדוע מפסיקים במילים "דביר ביתך" בין "העבודה" ל"אישי ישראל" ולא אומרים "והשב את העבודה ואישי ישראל לדביר ביתך"?

למרות קשיים אלו בהסברו השני של תוס', נתקבל הסברם על ידי הגאון מוילנא³⁴ ועל ידי ר' ברוך אפשטיין³⁵.

שני הסברים אלו של התוס', הובאו על ידי בעל הטורים³⁶. אליהם מצרף בעל הטורים הסבר נוסף, שלישי. "ואישי ישראל ותפילתם" פרושו, התפילות, שהן עתה במקום "אישי ישראל", ותקבלו לרצון. הטי"ז³⁷ מקשה על פרוש זה, מהו "ואישי ישראל ותפילתם", האות ו' מיותרת, והיה צריך לאמר "ואישי ישראל - תפילתם", שהתפילה היא בימינו אישי ישראל. לפיכך מקבל הטי"ז את פרושו הראשון של התוספות, ש"אישי ישראל" הם הקרבנות שמקריב המלאך מיכאל גם בימינו.

על פי דרכו של רש"י, שהמילים "ואישי ישראל... ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך" שייכות עוד לזמן הבית, ניתן לומר שלמרות החורבן השאירו חכמים מילים אלו, ומשמעותן כיום כהמשך למילים "והשב את העבודה לדביר ביתך" ואז "ואישי ישראל" וכו'. עוד ניתן לומר כהסבר הטור, שבימינו "אישי ישראל" היינו תפילתם ואין מקום לשאלת הטי"ז כי לא רצו חז"ל לפגוע בנוסח הקדום אם ניתן לפרשו באופן שיתאים לימינו. יש להעיר שלפי פרוש זה, צריך גם להסביר שהמילים "ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך", הכוונה לעבודת התפילה. לפי הסבר הטור, המילים "ואישי ישראל" יש להן משמעות מעשית גם בימינו ולא רק כתפילה לעתיד, שבו תושב העבודה למקדש.

33. בפרושו לשולחן ערוך או"ח סי' ק"כ ס"ק א'

34. בפרושו לשו"ע שם סעיף א'

35. בספרו "ברוך שאמר" על התפילות עמ' קל"ט

36. או"ח סי' ק"כ

37. שם.

ה. תפילת "יעלה ויבא".

בראשי חודשים ובחגים נוספת לברכת העבודה תפילת "יעלה ויבא", תוספת זו נאמרת לפני "ותחזינה" ויש בה איזכור מיוחד לכל חג. תוספת זו נקראת בלשון חכמים "קדושת היום"³⁸ או "מעין המאורע"³⁹. תוספת זו של "יעלה ויבא" נאמרת גם בברכת המזון בברכת "בונה ירושלים". נוסח "יעלה ויבא" נאמר גם בברכת "בונה ירושלים". נוסח "יעלה ויבא" כמעט שווה בכל נוסחי התפילה, דבר המעיד על קדמותו. החזרה המרובה על הביטוי "זכרון" מביא את החוקרים לדעה שביסודה שייכת תפילת "יעלה ויבא" לתפילות ראש השנה. אחד מהם⁴⁰ מביא בשם רב פלטי גאון, שמקומה המקורי ל "יעלה ויבא" הוא בזכרונות של תפילת מוסף בראש השנה. מקור נוסף לכך ניתן למצוא גם בספר המנהיג⁴¹ הכותב שיש נוהגים להוסיף "יעלה ויבא" בכל תפילות ראש השנה ויש נוהגים להוסיפה רק בזכרונות במוסף. לפי הסבר זה יעלה יפה הנוסח: "ויזכר זכרונינו... וזכרון... וזכרון... וזכרון... ביום הזכרון הזה".

השערה דומה מועלית ע"י חוקרים אחרים⁴², שמקומה המקורי של "יעלה ויבא" הוא בברכת המזון של ראש השנה. לדעתם "יעלה ויבא" מתאים יותר לברכת בונה ירושלים מאשר ל"עבודה", שהרי יש בו זכרון ירושלים ולא זכרון העבודה. יתר על כן, הם משוים נוסח קדום של ברכת בונה ירושלים בשמונה עשרה ומוצאים הקבלה רבה ל"יעלה ויבא".

לפי גישה זו יתכן לבאר, שנקבעה ברכת יעלה ויבא דווקא בברכת המזון בתחילה, משום שצווי מפורש על אכילה בחג מצינו רק בראש השנה: "ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים"⁴³ ואילו ביתר החגים נאמר רק באופן סתמי

38. תוספתא ברכות ג', י"ד

39. גמ' שבת כ"ד, א'.

40. בספר התפילה בישראל עמ' 44

41. ראש השנה ס"ה

42. בספר "ענייני תפילה" בפרק ה' ב"יעלה ויבא"

43. נחמיה ח', י'

"ושמחת בחגידך"⁴⁴. יתכן שיש לכך קשר לאמונה היהודית שעם ישראל לעולם יצא זכאי בדין, והסימן לכך הוא הלולב שאנחנו נוטלים בחג הסוכות⁴⁵.

44. דברים ט"ז, י"ד.

45. מדרש רבה, פרשת אמור, פרשה ל', פסקה ג'.

הגורמים לשינוי הברכה

הרב מרדכי גודמן

ראשי פרקים

- א. הקדמה - המקור לחובת הברכה.
- ב. אכילה פחות מכשיעור.
- ג. שינה את הברכה האם יצא.
- ד. עיקר וטפל.
- ה. שינוי הברכה עקב שנוי בפרי.
- ו. סיכום.

במבט ראשון נראה כי לכל מאכל יש את ברכתו הקבועה והיא אינה משתנה כלל. אך בעיון מעמיק יותר נראה כי ישנם מספר גורמים שיוצרים שינוי בברכה, והיא או תעלה בחשיבותה או תרד. במאמר זה ננסה לסקור ולנתח מהם גורמי השינוי האם אלו סיבות אוביקטיביות או סוביקטיביות דהיינו האם תלוי באדם או במאכל.

א. הקדמה - המקור לחובת הברכה

הגמרא בתחילת פרק שישי דנה מהו המקור לחובת הברכה הראשונה. הגמרא מביאה את הדרשה: "קדש הלולים לה' מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם". הגמרא דוחה לימוד זה וטוענת שהוא נצרך ללימודים אחרים, ומסיימת בסברא שאסור לאדם להנות מהעולם ללא ברכה. אח"כ הגמרא אומרת שמי שנהנה מהעולם ללא ברכה מעל. תוספות (דף לה. בד"ה אלא) מסבירים שהלימוד מקודש הלולים הוא בגדר אסמכתא למסקנת הסוגיא, אך בתחילה חשבה הגמרא שמדובר בלימוד גמור.

וכל זה לבבלי, אולם מהירושלמי משמע שהלימוד מקודש הלולים הוא בגדר לימוד גמור. ניתן לראות בשני מקורות אלו שתי התייחסויות שונות לברכה. הלימוד של סברא הוא בגדר נטילת רשות מהקב"ה האדם צריך לפנות לקב"ה, וניתן לראות זאת כמתיר להשתמש בחפצי שמים, ומכאן להגדרה שמי שלא מברך הרי הוא מועל. ואילו את המקור של קודש הלולים ניתן לראות לא כבקשת רשות, אלא כשבח והלול לקב"ה ומתוך כך הדבר מותר לשימוש של האדם. ניתן ללכת

צעד נוסף ולומר שאם נתיחס לברכה כמתיר, מה שנדרש בעיקר מהאדם הוא פניה לקב"ה ולכך מספיק כל נוסח הכולל ברוך אתה וכו' ואילו שאר פרטי הברכה פחות חשובים. ואם נתיחס לברכה כשבח המוקד הינו לפאר את מעשי הקב"ה ולכך צריך דיוק רב, ואין מספיק שבח כללי שהקב"ה ברא את העולם.

אנו ננסה לראות האם מי שסובר שהברכה היא בגדר שבח הוא מאפשר שינוי בנוסח הברכה רק אם הפרי השתנה ולדרך שימוש של האדם בפרי אין השפעה רבה על נוסח הברכה, ואילו מי שסובר הברכה היא בגדר מתיר שהאדם ישתמש במעשי ידי הקב"ה, ממילא דרך השימוש בפרי משפיעה על נוסח הברכה וכן שינוי בנוסח מתאפשר ביתר קלות.

כמובן שניתן לראות שבכל ברכה יש שני רובדים. רובד ראשון של מתיר ורובד שני של שבת. ניתן להתייחס לטופס שהוא הנוסח המשותף לכל הברכות (שם ומלכות), כמתיר ולתורף (לנוסח המיוחד בורא פרי... אדמה או עץ או גפן וכד') כשבח.

בשמות אחרים ניתן להגדיר חקירה זאת האם הברכה היא חובת גברא שלא יהנה ללא ברכה או חובה מצד החפצא קודש הלולים שרק אחרי ההלול המדויק ניתן לשתמש בהם.

ב. אכילה פחות מכשיעור

בגמרא במסכת ברכות (דף לח:) שואל ר' ירמיה את ר' זירא כיצד בירך ר' יוחנן על זית מליח, הרי מוציאים מזית זה את הגרעין, ועל כן אין בו שיעור כזית? עונה לו ר' זירא, לשעורי אכילה מספיק זית בינוני ולפני ר' יוחנן הביאו זית גדול, שאעפ"י שהוציאו את הגרעין נשאר שיעור כזית. בגמרא לא מבואר האם מדובר על ברכה ראשונה או ברכה אחרונה, וכן לא מבואר מה הדין שאוכל פחות מכשיעור. אולם מכך שר' זירא נאלץ להסביר שר' יוחנן אכל כשיעור משמע שאין ברכה על פחות מכשיעור

תוס' (בד"ה בצר ליה דף לט.) מסבירים שמדובר דווקא בברכה אחרונה שלברכה זו צריך שיעור אך לברכה ראשונה אין צריך שיעור כיון שישוד חיובה הוא שאסור לאדם להנות מהעולם הזה בלא ברכה. ותוס' מבינים שכל הנאה במשמע ואין כמות מינימלית שהיא גורם מחייב אלא על כל כמות יש הנאה וע"כ יש חובת ברכה.

תוס' מביאים את שיטת ר"י לגבי ברכה אחרונה על פחות ממלוא לוגמיו: "והר"י היה אומר בבוא נפשות כיון דלאו ברכה חשובה אפי' בבציר משיעורא מברכינן בורא נפשות רבות"

תוס' חולקים וסוברים כיון שבורא נפשות תוקנה כנגד על הגפן : כמו שעל הגפן צריכה שיעור כך בורא נפשות צריכה שיעור.

למדנו משיטת ר"י שכאשר אוכלים פחות משיעור, הברכה משתנית ויורדת דרגה מהברכה המקורית לברכה פחות חשובה. ונראה שר"י סובר, אכילה פחות משיעור אינה חשובה, ולכן הנאתו אינה חשובה, ואין לברך את הברכה המקורית, אלא ברכה פחות חשובה.

סוג שינוי זה הוא כולו תלוי באדם : אם האדם אכל בכמות שיש לו הנאה חשובה הברכה היא הברכה הראויה, ואם אכל מעט ונהנה מעט מברך ברכה שאינה חשובה, ואילו המאכל לא השתנה כלל.

הרשב"א (שם ד"ה כיון) כותב :

"ולא אפשר לברוכי עליה כשל תורה אבל לעולם שהכל מברכים עליה אי הכי לאו סברא הוא שנתנית ברכתו מחמת שיעורן שאין שינוי הברכות אלא בשינוי המין אי נמי במין אחד בשנתנית צורתו דהוה ליה כמין אחר כגון שנשתנה מחטה לקמח... ופת הבאה בכסנין דאמר רב הונא לקמן כל שאחרים קובעים עליה סעודה צריך לברך כלומר שמברך לפניו המוציא ולאחריו ג' ברכות וכי לא אכל אלא פחות מכן אין מברך לפניו רק בורא מיני מזונות, דאלמא הברכות משתנות בשינוי השיעורין לא היא דפת הבאה בכסנין כי לא מברכין עליה המוציא אפילו על אכילת כזית היינו משום דחשבינן ליה כמשתנה ממינו, ותדע לך שהרי בפת דעלמא מברכין עליה המוציא בכזית ובפת הבאה בכסנין לא מברכין אלא מיני מזונות, אלא דשקובע עליו סעודה עשאו כפת דעלמא... והוה ליה לדידיה כמי שלא נשתנה ממינו".

הרשב"א מלמדנו בניגוד לשיטת ר"י, שברכה אינה משתנית בגלל השעור. והיוצא מהכלל של פת הבאה בכסנין מוסבר בכך שזו בעצם פת שהשתנתה, וע"י אכילה בכמות או קביעות סעודה היא חוזרת לדין הבסיסי של הפת. דהיינו, גורם הפת בפת הבאה בכסנין כל הזמן היה קיים, רק הוא לא בא לידי ביטוי, וע"י החשיבות שהאדם נתן מחדש לפת זו חזר דינה להיות כפת דעלמא.

שינוי בברכה יכול להגרם רק ע"י סיבה אוביקטיבית שינוי המין או הצורה ולא סיבה סוביקטיבית הקשורה לאדם בגלל אכילה בכמות מועטת.

הרא"ש (פ"ו סימן טז') מביא שאת שיטת ר"י, שעל אכילה פחות מכשיעור מברכים בורא נפשות וחולק עליו, אך מדקדוק בלשונו (כפי המובא בתוס' הרא"ש לט. ד"ה מי סברת) :

"דמסתבר דכיון שאכל פחות מכשיעור ואינו צריך לברך עליו מעין

ג' בשביל חסרון השיעור לא שייך ביה ברכה אחרת".

נראה שהטעם הוא כיון שאכל פחות מכשיעור אין לברך כלל ולא כנימוק העקרוני שכתב הרשב"א שאין הברכות משתנות כלל עקב שינוי בשעורי האכילה. בירושלמי מובא סיפור זה של ר' יוחנן ושם מסבירים מדוע בירך על הזית ולא מפני שהיה זה זית גדול, אלא מפני שיש לזית דין בריה. הרי"ף והרמב"ם לא הביאו את הירושלמי ופסקו כבבלי (נחל"ד שם ד"ה שם כיון) ואילו הרשב"א והרא"ש ניסו לישוב את הבבלי עם הירושלמי, אלא שנחלקו מהי הגדרת בריה. לדעת הרא"ש תלוי הדבר בשעת הברכה דהיינו אם הביאו את הזית עם הגרעין בזמן הברכה יש לו דין בריה אפילו אם בשעת האכילה השליך את הגרעין, ואילו הרשב"א דורש שהזית יהיה שלם בזמן האכילה ולא בזמן הברכה. נראה שהרשב"א מוכרח לומר שהגדרת בריה תלויה בזמן האכילה ולא בזמן הברכה, כיון שהוא מסביר שהברכה נקבעת עפ"י המאכל ולא עפ"י האדם. שיטת הרא"ש להגדיר בריה עפ"י זמן הברכה היא לומר שברכה נקבעת לפי רגע ההיתר לאדם.

נראה שנחלקו הרא"ש והרשב"א מהו גדר הברכה לדעת הרא"ש ברכה היא מתיר לאדם ונטילת רשות מהקב"ה וזו כעין חובת גברא, ואילו שיטת הרשב"א, ברכה היא שבח על מעשי הקב"ה וזו כעין חובת חפצא.

שיטה זו של הרשב"א שאין הברכה משתנית בגלל קביעות סעודה באה לידי ביטוי בהסברו של הרשב"א את שיטת ר"ע. הגמרא (בדף לז.) מביאה סיפור מעשה בר"ג והזקנים שהיו מסובים בעליה ביריחו, והביאו לפניהם כותבות (הם תמרים והם דבש האמור בשבעת המינים - רש"י) ונתן ר"ג לר"ע לברך, וקפץ ר"ע וברך ברכה אחת מעין שלוש. נחלקו תוס' והרשב"א מדוע ר"ע בירך ברכה אחת מעין שלוש והרי שיטתו (במשנה בדף מד.) שאפילו אכל שלק והוא מזונו מברך עליו ג' ברכות.

תוס' (בדף מד. ד"ה רבי עקיבא) מסבירים שבמשנה מדובר שקבע מזונו על השלק ולכן מברך עליו ג' ברכות. הרשב"א סובר שאין הברכה משתנית בגלל קביעות האדם ולכן מסביר (בדף לז. ד"ה ונתן) שר"ע נהג כרבים ולכן ברך ברכה מעין שלוש.

מחלוקת זו מתבטאת גם בנוסח ברכת בורא נפשות לשיטת תוס' (לז. ד"ה בורא) יש בברכה שני מרכיבים. הראשון ועליו הברכה היא: בורא נפשות וחסרונן, כמו לחם ומים שאי אפשר לעולם בלעדיהם והשני ועליו הברכה היא: להחיות בהם נפש כל חי, דברים שאם לא היו קיימים היה העולם מסתדר בלעדיהם. ולכן מדין שתי ברכות סמוכות אחת לחברתה חותם בסיום, ברוך חי העולמים. ואילו שיטת הרשב"א (בתשובה סימן תתכג' הובאה ביתר הרחבה בסימן קמט') מדוע ברכה זו נקראת בגמרא לאחריה "ולא כלום" מפני שאינו מזכיר הדבר שנהנה ממנו: "אלא אדרבה הוא מברך על שברא נפשות שחסירות וצריכות למה שברא". לרשב"א אין שני חלקים בברכה חלק אחד שהוא חיוני וחלק אחד שהוא מותרות, כיון שלרשב"א הברכה לא נקבעת לפי שימוש האדם מה חיוני לאדם ומה הוא מותרות לגביו, וזה הדבר הקובע את נוסח וחיוב הברכה.

ג. שינה את הברכה האם יצא

במשנה (בדף מ.) נאמר:

"בירך על פירות האילן בפה"א יצא ועל פירות הארץ בפה"ע לא

יצא, ועל כולם אם אמר שהכל נהיה בדברו יצא".

לכאורה דין זה מוסכם לכו"ע אך הגמרא מבררת מיהו התנא הסובר עיקר אילן ארעא היא, ומעמידה כדעת ר"י, משמע שחכמים חולקים ואין הלכה כר"י, וכך הבין בשיטת ריב"ב (כח: בדפי הרי"ף ד"ה בירך) והסביר בכך את גרסת הרמב"ם (פ"ח מהלכות ברכות הל' י') שלא יצא.

מהי מחלוקת ר"י וחכמים? הרי ברור שחכמים מסכימים למציאות שפרי העץ גדל מהאדמה. הרש"ש (שם ד"ה מאן תנא) רוצה לומר שישוד המחלוקת היא לדעת חכמים הולכים אחר לשון בני"א ולדעת ר"י אחר לשון תורה. לדעת חכמים בני"א אינם קוראים לאילן אדמה, ולכן אין יוצאים בברכת פה"א, ולדעת ר"י פירות האילן נקראים בתורה בפרשת בכורים פרי האדמה כיון שהאילן יונק מהקרקע.

לכן, מי שפוסק שלא יצא סובר שעל מנת לצאת מגדר נהנה מהעולם ללא ברכה צריך להשתמש בלשון המקובלת אצל בני"א.

אך ניתן לומר שישוד המחלוקת הוא בנקודה אחרת: לדעת הסוברים שלא יוצא, ברכה היא בגדר שבח ואדם צריך לדקדק בשבחיו של הקב"ה. לדעת הסוברים שיוצא גם אם שינה מעט ברכה היא מתיר, ועל כן אף אם שינה את השבח ואין פירוט מהיכן הפרי הגיע אלא יש תיאור כללי של פרי האדמה יצא.

שיטת הריטב"א (מב: ד"ה בירך): יין שבירך עליו בורא פרי העץ וכן פת שברך עליה מזונות יצא. ומסביר הריטב"א שכל זה דוקא שברך על הפת והתכוון לפטרה אך אם ברך על מאכל אחר אעפ"י שהתכוון לפטור את הפת, אין הפת נפטרת בגינו, ולכן בירך על הפרפרת לא פטר את הפת. הריטב"א למד דין זה מתוך דברי הגמרא (בדף מ:): "ועל כולם אם אמר שהכל יצא... ור' יוחנן אמר אפילו פת ויין" ולומד מכך הריטב"א (שם ד"ה ועל כולם): "ואיכא למשמע מינה נמי דמי שבירך על היין בורא פרי העץ יצא, דהא חזינן דלא קפדינן בברכה דיליה, דאפילו כשבירך ברכה אחרת שאינה ברכתו יצא" ומיד מסתייג הריטב"א ואומר שיתכן שפת המצב שונה כיון: "שהכתוב קבע לו שם בפני עצמו, דכתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם, לא נפיק כשבירך עליה בורא פרי האדמה. ועוד דכיון שבברכתה דקבעו לה רבנן הוציאוה מכלל פרי, כלומר שאינו מזכיר בברכתו פרי שוב אינו יוצא בה בלשון פרי. אבל שבשהכל יוצא בכולהו, מפני שהוא כולל הכל וכן עיקר".

אמנם המאירי (בדף לה. ד"ה והמשנה הראשונה) מצריך רק שיהיו לפניו הדברים שברך עליהם, ואם ברך שהכל על דבר שברכתו שהכל, יוצא ידי חובה אף על פת ויין. ואילו אם מדובר בברכת אדמה ועץ אינו יוצא ידי חובת פרי העץ אם ברך על האדמה אך אין נראה לו שמי שברך מזונות על פת יצא.

רמת השינוי ע"מ שתוציא בברכה אחרת צריכה להיות באחת משלוש אפשרויות.
א. הנוסח הבסיסי של שתי הברכות שווה דהיינו בשניהם יש לשון פרי. רק רמת הפירוט יורדת במקום לומר איזה עץ (גפן) מסתפקים בנוסח כללי (העץ).
ב. הברכה השניה יש לה נוסח כללי המתיר הכל כדוגמת ברכת שהכל.
ג. אם הנוסח המילולי שונה לחלוטין, אך תיאור האוכל ומטרת האכילה נשמרים יוצא בברכה אחרת ולכן אם ברך במ"מ על הפת יצא כיון שבורא מזונות מתאר את הפת כמאכל שמטרתו להזין.

אולם לפי דברי הריטב"א בתחילת דבריו שאפילו שברך ברכה אחרת שאינה ברכתו יצא, משמע שכל ברכה תועיל.

אם נאמר שבכל ברכה יש שני רובדים. רובד ראשון של מתיר ורובד שני של שבח. ניתן להתייחס לטופס כמתיר ולתורף (לנוסח המיוחד בורא פרי... אדמה או עץ או גפן וכד') כשבח. לפי דעת הריטב"א בתחילת דבריו משמע מספיק בדיעבד על מנת לצאת מגדר נהנה מהעולם ללא ברכה, לברך בכל ברכה שהיא, כיון שיש בה טופס ברכה דהיינו ברוך אתה וכו' אך למעשה הריטב"א דורש יותר מכך והוא שתהיה זהות לפחות כללית בנוסח התורף דהיינו השבח, או בדרך חילופית שיובן מתוך הדברים

מהי מטרת האכילה ולכן במ"מ יועיל לפת. דעת החולקים היא שגם התורף של הברכה צריך להיות דומה ואין מספיק שמתוך הדברים יובן שמדובר באוכל חשוב כפת.

דין זה שבמ"מ מועיל לפת הסתפק בו המשנ"ב בבה"ל (סימן קס"ז סעיף י ד"ה במקום) ודן האם במ"מ היא ברכה כללית ויש לה כמו ברכת שהכל או היא ברכה פרטית. וצדדי הספק אם לא נקבל את אפשרות ג' דלעיל, במ"מ לא יועיל לפת. ולפי דעה זו לעולם צריך להיות הטופס של הברכה זהה ע"מ שברכה אחת תוציא את חברתה. דהיינו בורא פרי... יכול להוציא בורא פרי..., אך במ"מ לא יוציא בורא פרי....

אך שיטת הריטב"א אינה נובעת מכך שברכת במ"מ היא כללית, אלא לומד מכך שכמו שביין יוצא בברכת העץ כך בפת יוצא בברכת במ"מ. וכך כותב במפורש (מב: ד"ה בירך על): "ואף ע"ג דפת אם בירך עליו במ"מ יצא מידי דהוי איין דאם בירך עליו בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה יצא" ויסוד ההשוואה הוא כמו שבארנו שאעפ"י שאין זהות בנוסח המילולי יש זהות בכונה הכללית של השבח.

שיטת הריטב"א (דף לה. ד"ה חוץ) היא שאם בירך על היין בורא פרי העץ יצא, וכן פסק הט"ז (סימן רד ס"ק יא) ואילו שיטת תוס' (בדף יב. ד"ה לא) שאין יוצא, וכן פסק המג"א (סימן רח ס"ק כב). והסביר הרב הרש"ר בהערותיו על הריטב"א (שם הערה 8) שיסוד המחלוקת הוא, שדעת הריטב"א שברכת בורא פה"ג היא ברכה פרטית ועל כן יוצא כאשר מברך בפה"ע ואילו לדעת תוס' בפה"ג היא ברכה בפני עצמה ואינה שייכת לבורא פרי העץ ועל כן אינו יוצא. ונראה שיסוד המחלוקת שונה כיון שהריטב"א השווה בין ברכת הפת לברכת היין ואין לומר שברכת הפת היא ברכה פרטית אלא היא ברכה בפני עצמה לכולי עלמא ואעפ"כ יוצא אם ברך במ"מ. אלא היסוד הוא כפי שבארנו שיטת הריטב"א היא שאת מרכיב השבח בברכה ניתן בדיעבד לשנות אם נשמר הדמיון המילולי דהיינו נוסח של פרי... או הכונה הכללית זהה, אזי יוצא אם שינה את הנוסח.

נחלקו רש"י ור' יונה בהסבר דברי עולא (בדף מא.) האומר שמחלוקת ר"י וחכמים מה מברך כאשר היו לפניו מינים הרבה, האם מברך על מין שבעה כדעת ר"י, או על איזה מהם שירצה כדעת חכמים, וזהו שהברכות שוות אך: "שאין בברכותיהן שוות מברך על זה וחוזר ומברך על זה", והסביר רש"י:

"אע"ג דתנן: 'בירך על פירות האילן ב"פ האדמה יצא', ה"מ בחד מינא וטעה ובירך עליה ב"פ האדמה, אבל צנון וזית ובירך על הצנון לא נפטר הזית".

אך תר"י (כח: בדפי הרי"ף ד"ה אבל) כתבו:

"ויעוד בא להשמיענו (עולא), שאם בירך תחילה על המין האחד בפה"א והביאו לפניו מין אחר שברכתו בפה"ע, צריך לברך עליו בפה"ע ואינו נפטר בברכת בפה"א שבירך מתחילה על הראשון, ואע"ג ששנינו בירך על פירות האילן בפה"א יצא, זהו כשנתכוין לברך על אותו הפרי עצמו, אבל הכא שבשעה שאמר בפה"א לא נתכוין לברך על פרי העץ צריך לחזור ולברך בפה"ע שאינו נפטר בברכת בפה"א".

משמע שעיקר הבעיה הינה חוסר כונה, אך אם התכוין מועיל לברך בפה"א על עץ, ואילו מרש"י משמע שגם אם התכוין אינו מועיל שהרי למנוע את סתירת דברי עולא למשנה רש"י בחר להעמיד את המשנה במין אחד ואת דברי עולא בשני מינים, ואילו תר"י בחרו לומר שההבדל נעוץ בכונתו של האדם.

הריטב"א (בדף מא. ד"ה מתיבי) בהסבר קושית הגמרא על עולא כותב:

"דכיון דאית ליה לברך על הצנון בפה"א, מכי בירך על הצנון איפטר ליה זית ממילא, וטעמא כדי שלא ירבה בברכות, דריבוי ברכות שלא לצורך אסור".

מתוך דבריו שהזית נפטר ממילא משמע, שאפילו כאשר שניהם לפניו מועיל מאחד לשני, וכן אף אם לא התכוין מועיל בפה"א לבפה"ע. ולישב את דבריו שהבאנו לעיל, צריך לחלק כמו שאמרנו: פת ויין נוסחתם שונה, ולכן על מנת לצאת אין ברכה אחרת יכולה לפטרם, ואילו ביחס בין ברכת האדמה לעץ זהו רק בירור יתר בשבח ועל כן כאשר מברך על פרי האדמה באופן ישיר נפטר פרי העץ. מה שאין בברכת הגפן שהיא ברכה מיוחדת יותר מאשר פרי העץ, ועל כן מועיל לברך על היין פרי הגפן רק כאשר בירך על הגפן עצמה, אולם כאשר בירך על מאכל אחר אין היין נפטר בעבורו.

שיטת רש"י בשני מינים שאף אם התכוין אין מועיל, שכאשר אדם טועה ומשנה הברכה באותו פרי עצמו יורד מדרגת שבח למתיר בלבד ולכן מועיל בדיעבד, אך אין פרי אחד יכול להתיר להנות מחבירו. ושיטת תר"י היא שבפרי אחד אם שינה ברכתו מועיל לא מפני שותרנו על רמת השבח ונשאר המתיר, אלא היא גופא שברכה ברמת

שבח נמוכה מועילה לצאת מגדר נהנה מהעולם ללא ברכה. דהינו מחלוקת רש"י ותר"י היא ביחס בין בפה"א לבפה"ע: האם לראות יחס זה, כיחס של מתיר ושבח, או לראות זאת כרמות פירוט שונות של שבח.

ד. עיקר וטפל

המשנה (פ"ו מ"ז) אומרת:

"הביאו לפניו מליח בתחילה ופת עמו, מברך על המליח ופוטר את הפת שהפת טפלה לו, זה הכלל: כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוטר את הטפלה".

במשנה מבואר מה הדין כאשר אוכל העיקר תחילה אך לא מבואר מה הדין אם אוכל הטפל תחילה, האם יברך עליו את ברכתו הרגילה או שמא תשתנה ברכתו ויברך עליו את ברכת העיקר אעפ"י שעדיין לא אכל את העיקר. ובסוגיא זו דן תרה"ד (סימן לא), והסיק בשם תשובת או"ז שברכת הטפל תשתנה לברכת שהכל (אין לומר שיפטר אח"כ בברכת העיקר ולא יברך כלל על הטפל, כיון שאז הוא נכנס לבעית נהנה מהעולם הזה ללא ברכה), והביאו הב"י (בסימן ריב') וחלק עליו ודימה זאת לדברי הרא"ש שכמו כשיש חסרון בשיעור לא תשתנה הברכה, כך גם כאן לא תשתנה הברכה. הרמ"א בדרכי משה חלק על הבית יוסף, וסובר שכאשר אוכלים פחות מכשיעור נהנה מהפרי, ולכן ברכתו לא תשתנה, אך באכילת טפל קודם לעיקר אינו נהנה בדרך הרגילה, אלא אוכלו כטפל, וכל הצורך בברכה הוא על מנת שלא יכנס למצב של נהנה מהעולם ללא ברכה, ולכן אין לסור מדברי תרה"ד. הט"ז (סימן ריב' ס"ק ו') פסק כרמ"א, אך לא מטעמו, אלא מפני שיש כלל: "על הכל אם אמר שהכל יצא", אלא שבד"כ מפני החשיבות קבעו לכל מאכל ברכה מיוחדת, וכאן מפני טפלתו איבד את חשיבותו ויוצא בבברכת שהכל. ואילו המג"א (שם ס"ק ד) פסק כב"י, כיון שהבין ששיטת האו"ז לברך שהכל על הטפל זה רק במקרה שגם ברכת העיקר היא שהכל.

יש כאן עקביות במחלוקת הט"ז והמג"א: לדעת הט"ז הברכה נקבעת לפי מטרת האכילה וכאשר מטרת האכילה משתנה, משתנית הברכה ולכן כאשר מברך על היין פרי העץ, נשמר עדין המקור ממנו בא היין והוא יוצא בכך ואילו לדעת המג"א הברכה נקבעת באופן מיוחד לכל מאכל ואינה ניתנת לשינוי, ולכן גם כאשר המאכל טפל אין הברכה משתנית, וגם יין לא ניתן לשנות ברכתו לבפה"ע.

ה. שינוי הברכה עקב שנוי בפרי

א. הברכה על נובלות

המשנה (בדף מ:) אומרת: "על החומץ ועל הנובלות אומר שהכל נהיה בדברו". נחלקו בגמרא ר' זירא ור' אילעא בשאלה מהם הנובלות. חד אמר בושלי כמרא (רש"י: "בושלי כמרא כמו שרופי חמה שבשלם ושרפם החום ויבשו ותמרים הם"). וחד אמר תמרי דזיקא (רש"י: "שהרוח משירן"). למסקנת הגמרא מי שסובר נובלות הם תמרי דזיקא נשאר בקושיא. ועל כן מסקנת הסוגיא היא נובלות בושלי כמרא ברכתן שהכל ואילו על תמרי זיקא ברכתן בפה"ע. והשאלה המרכזית לענינו היא: מדוע הברכה על התמרים משתנית מבפה"ע לברכת שהכל?

מתוך דברי רש"י ניתן ללמוד שאין הדבר תלוי בקלקלו של הפרי, שהרי כתב שבשלם החום ולא שקלקלם החום. ושייך לדין הכללי של פירות שרגילים לאכלם חיים והתבשלו, וכך למד המג"א (סימן רב' ס"ק כא') בשיטת רש"י. המג"א הסביר מדוע פרי שהתבשל ברכתו שהכל כיון שהשתנה לגרענותא.

אמנם תוס' ר"י חסיד (ד"ה בושלי כמרא) הביא את שיטת ר"ח: "פירות שאין נכשרין לאכילה כלל וכומרין אותן בעפר או ברמץ להתבשל ולשון חמימות הוא...". משמע כיון שלא התבשלו בידי שמים אין ברכתן בפה"ע אלא שהכל. ניתן להבין מדבריו מדוע ברכתן השתנתה: או כיון שאין ראויים לאכילה כלל, וזהו פרי שמעצם טבעו אינו ראוי לאכילה, וכמו שאר החלקים בעץ שאינם ראויים לאכילה שאין ברכתן בורא פה"ע, כי בעצם אינו פרי, ומעשה האדם המכשירו לאכילה אינו מחזיר, לדין פרי, כמו שאם אדם יבשל ענף של עץ ויכשיר אותו לאכילה לא יהפוך אותו לפרי העץ, או ניתן ללמוד מדבריו שעיקר הטעם נובע מכך שהתבשל בידי אדם ולא בידי שמיים ולכן ברכתו שהכל, כיון שאין זה בישול העץ לכן אין ברכתו בפה"ע. בתוס' הרא"ש מובא פירוש הר"ח בשינוי קל, אך משמעותי (בד"ה בושלי): "שאינן נגמרין לאכילה וכומרין אותן...". בר"ח המובא ברא"ש לא כתוב אינן נכשרין לאכילה כלל, אלא "אינן נגמרין לאכילה וכומרין" דהיינו עפ"י הר"ח המובא ברא"ש הבעיה היא שסוף תהליך הבישול נעשה בידי אדם ואילו עפ"י הר"ח המובא בתוס' ר"י החסיד משמע שעיקר הבעיה שזהו סוג פרי שאינו ראוי כלל לאכילה וע"כ אין ברכתו בפה"ע. בר"ח המוצא לאור מחדש ע"י מכון לב שמח מובא כך: "ואינן פגין שאין נכשרין לאכול כלל", משמע כפי המובא בתוס' ר"י החסיד, שאין כאן בעיה של חוסר בישול, אלא היות פרי זה בלתי ראוי לאכילה כלל.

המשנ"ב (סימן רב' סעיף ט' בה"ל ד"ה שבשלם) הביא מחלוקת אחרונים האם כאשר כמר פירות אלו בעפר האם ברכתן בפה"ע, ונשאר בצ"ע ולפי מה שבררנו בשיטת הר"ח ניתן לומר שאם כפי הר"ח המובא ברא"ש בכך שבושל בידי אדם זוהי הסיבה לשינוי הברכה, ואילו עפ"י הר"ח המובא בתוס' ר"י החסיד רק סוג פירות שאינן ראויים כלל ברכתן שהכל, אך אם אלו פירות ראויים רק שסוף בישולם נעשה בידי אדם ברכתן לא משתנית.

ב. דין השלקות

מובא בגמרא (לח:) מחלוקת רב ושמואל לגבי דינם של השלקות: לדעת רב ברכתם בפה"א ודעת ר' יוחנן ברכתם שהכל, ורב חסדא סובר שאינם חולקים אלא "כל שתחילתו בפה"א שלקו שהכל נהיה בדברו, וכל שתחילתו שהכל נהיה בדברו שלקו בפה"א" ופירש רש"י (לח: ד"ה כל) מדוע כל שתחילתו בפה"א משתנית הברכה כיון: "שלקו אפקיה ממלתיה לגריעותה ומברך שהכל ולקמן מוקי לה בתומי וכת"י". היוצא מתוך דברי רש"י שכל תהליך המוריד את חשיבות הפרי גורם לשינוי הברכה.

ואולם הר"י פסק ששלקות מברכים עליהם בפה"א ואין הבישול מפחית את ברכתם, אולם בסלק וכרוב שנאכלים חיים מברך שהכל ואם מבשלם מברך בפה"א. דהיינו לדעת הר"י בישול אינו מוריד את הברכה, אך פרי שאין דרכו לאכול חי ודרכו לאכול מבושל אין זה אומר שהבישול משנה את ברכתו, אלא כשנאכל חי הרי הוא נאכל שלא כדרכו, ועל כן ברכתו שהכל.

הרא"ש (פ"ו סימן טו') פוסק כך: "ואע"ג דלא צריכין השתא להכרעה דרב חסדא מ"מ סברא טובה היא, דכיון שנשתנית לגריעותא נשתנית ברכתו" לרא"ש זו סברא טובה שכל שינוי לגריעותא משנה את הברכה, אולם הרשב"א (לח: ד"ה ואני אומר) מצמצם דין של שינוי לגריעותא רק לפירות כאלה כמו תומי וכת"י: "כל שתחילתו בפה"א כלומר שאין דרכו ליאכל אלא בחיותו ואין דרכו לישלק ולפיכך עיקר ברכתו בתחילתו, א"כ כי שליק ליה פגום ליה ולא מברכין עליה אלא שהכל ולא משכת לה אלא תומי וכת"י".

לשיטת הרשב"א פגימה בלבד לא מספיקה לשינוי הברכה אלא צריך יותר מכך שתהיה דרכו להאכל רק בחיותו ואין דרכו להשלק, ולשיטת הרא"ש כל שינוי לגריעותא מפחית את הברכה.

שוב אנו מוצאים את הרשב"א והרא"ש חולקים בנקודה האם שימוש האדם משנה את הברכה: לדעת הרא"ש שינוי לגריעותא מפחית את הברכה ולרשב"א נבחן

לפי עיקר תכליתו של הפרי. אמנם הרי"ף סובר שאין הבישול משנה כלל ולעומתו הראב"ד (מובא ברשב"א) סובר שאפילו לא השתנה לגריעותא אלא השתנה מפרי האדמה משתנית הברכה, דהיינו ע"מ לשנות ברכה לא צריך שינוי המקלקל את הפרי אלא כל שינוי משנה את הברכה.

ג. דין חביצא

מובא בגמרא (לו:): "אמר רב יוסף האי חביצא (רש"י: כעין שליינקו"ק שמפררין בתוך האלפס לחם) דאית ביה פירורין כזית, בתחילה מברך עליו המוציא לחם מן הארץ ולבסוף מברך עליו שלוש ברכות; דלית ביה פירורין כזית בתחילה מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלוש... מאי הוה עלה אמר רב ששת האי חביצא אף על גב דלית ביה פירורין כזית מברך עליו המוציא לחם מן הארץ. אמר רבא והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא".

הרשב"א (לו: ד"ה אמר רב יוסף) הביא את דעת הראב"ד: "דאין מברכין המוציא אלא באוכל כזית, הא בפחות מכזית בתחילה מברך במ"מ ולבסוף מעין ג'...". הרשב"א שם בהמשך כותב: "ויעוד נראה לי דבתחילתו מברך עליו המוציא שאין הברכה משתנית בין שיעור לפחות מכשיעור...".

דהיינו, הרשב"א פסק כרב ששת מהטעם שאין הברכה משתנית לפי השעורים, ואילו הראב"ד פסק כרב יוסף, כיון שלשיטתו כל שינוי קל משנה את הברכה וכפי שראינו בדין שלקות, אין צריך בישול המקלקל אלא שינוי מפרי האדמה משנה את הברכה.

בסוגיא זו נחלקו רש"י ותוס' במה מדובר, רש"י הסביר שמדובר בפירורין מבושלים ואעפ"כ אם יש תוריתא דנהמא אפילו פחות מכזית מברך המוציא ואילו הרא"ש (פ"ו סעיף י') מביא את רש"י וחולק עליו וסובר שחביצה הם פרורי לחם הנדבקים ביחד ע"י שמן. ולכן היכן שנתבשלו רק אם כזית מברכים עליהם המוציא אעפ"י שיש עליהם תוריתא דנהמא אינו מברך רק במ"מ.

שיטת הרא"ש אם התבשל אינו מועיל תוריתא דנהמא ולכן השתנתה הברכה אם אין פרורים כזית, ואילו לרש"י אין הבישול משנה את הברכה כל עוד יש לו תוריתא דנהמא. הרשב"א הביא את שיטת רש"י וישב אותה מקושיות הרא"ש, ואח"כ הביא את שיטת הר"ח שבה הלך הרא"ש. ניתן למצוא בכך שיישב את שיטת רש"י רמז לדרכו שאין מעשה האדם משנה את הברכה.

ד. קמח חיטים

מובא בגמרא (לו.): "קמחא דחיטי רב יהודה אמר בורא פרי האדמה ורב נחמן אמר שהכל נהיה בדברו" בהמשך מקשה רבא לרב נחמן משמן זית, שאעפ"י שהשתנה עדין ברכתו בפה"ע, ומשיב רב נחמן: כיון שיש לקמח עילוי אחר (לחם), לכן כשהוא במצב של קמח, ברכתו שהכל.

מהי סברת רב נחמן שברכה על קמח חיטים משתנית לשהכל כיון שיש עילוי אחר? ניתן להעלות שני הסברים: הראשון אין דרכו של האדם לאכול קמח זה ולכן אין ברכתו בפה"א כמו חיטים שלמות. והשני כיון שנמצא באמצעו של תהליך שינוי, בנקודה הפחותה ביותר ברכתו שהכל.

תוס' (ד"ה הכוסס לו.) מסבירים מדוע כוסס חיטה מברך עליה בפה"א ורב נחמן סובר שקמח חיטה מברך שהכל והטעם כיון שקמח השתנה. ואילו כוסס חיטה, החיטה לא עברה שינוי: וכן משמע מדברי הרא"ש (פ"ו סימן ב) המסביר את סברת רב נחמן: "הואיל ואישתני אישתני" בניגוד לכך מסביר הר"י (כה. בדפי הרי"ף) המסביר את שיטת רב נחמן כך: "ומסתברא כרב נחמן דלא רגילי אינשי לספויי קמחא והכין פסקו רבוותא וכן קמחא דשערי נמי שהכל". הרי שהרי"ף לא הסביר שהשינוי משנה את הברכה, אלא מכיון שאין רגילים לאכול קמח. בכך הרי"ף חוזר על היסוד שראינו בשיטתו שאין שינוי של המאכל סיבה לשינוי הברכה אלא הדבר תלוי ברגילות האנשים לאכול. על שיטת הרי"ף קשה מהגמרא בדף לו. מדוע כוסס כיטה ברכתו בפה"א הרי אין דרכו של אדם לכסוס חיטה תשובה לדבר מצאנו במאירי (ד"ה פירות האילן עמ' 131) המעמיד את הגמרא בדגן שלוק ולכן זו דרך אכילה. וכו' הרשב"א (לה: ד"ה קמחא) מביא את שיטת רב האי גאון לפסוק כרב נחמן ומסביר שמדובר בקמח חיטים שלא חרכן כיון: "ובודאי דההיא לא שייכי אינשי למיכל' והלכך בההיא מסתבר טעמא דר"נ". הרי שתלה את שיטת ר"נ בכך שאין דרך לאכול ולא מפני שהשתנה, כשיטת הרא"ש.

ו. סיכום

בפתיחת המאמר דנו בשאלה האם החובה לברך היא מצד האדם (חובת גברא), וקראנו לכך מתיר, או מצד הפרי (חובת חפצא), וקראנו לכך שבת. דנו בשלושה מצבי בדיעבד: המצב הראשון כאשר אדם אוכל פחות מכשיעור, והראנו את שיטת הרשב"א (החולק על ר"י) הסובר שהגדרת הברכה נקבעת לא לפי שימוש האדם אלא לפי הפרי. מחלוקת זו של הרשב"א ובעלי התוס' באה לידי ביטוי גם בהסבר הרשב"א את שיטת ר"ע בסיפור המעשה של ר"ג והזקנים שישבו בעליה

ביריחו וכן בנוסח ברכת בורא נפשות. המצב השני כאשר האדם שינה את הברכה, כגון כאשר ברך על היין בורא פרי העץ ונחלקו בכך : ה"ט"ז שפוסק בעקבות הריטב"א שיצא, ואילו המג"א פסק כבעלי התוס' שלא יצא. התוס' סוברים כדרכם שאין שינוי כלל בפרי אפילו לא ע"י האדם, אלא אפילו אם רק הברכה השתנתה האדם אינו יוצא ידי חובה, ואילו שיטת הריטב"א בברכה יש שני מרכיבים אחד של שבח ואחד של מתיר, ולכן בדיעבד יוצא אם השתמש ברמת שבח נמוכה יותר. וכן נחלקו בדיון השלישי כאשר הטפל נאכל לפני העיקר : לדעת ה"ט"ז ברכת הטפל תשתנה לשהכל ואילו לדעת המג"א ברכת הטפל לא משתנית. בסיום המאמר הובאו ארבעה מצבים של שינוי בפרי :

א. פירות מקולקלים.

ב. פירות מבושלים (שלקות).

ג. לחם מפורר המבושל בשמן, שבו דני האם הבישול גרם לכך שאין משמעות לתואר לחם, ורק מכזית יברך המוציא, או שמא אין הבישול מגרע כלל את המושג של תואר לחם.

ד. דבר הנמצא באמצעו של תהליך בישול, מהי ברכתו?

והעלנו בכל ארבעת הנקודות, שיש מחלוקת בין הרשב"א לרא"ש, כאשר הרשב"א נטה יותר לקו שהברכה נקבעת לפי הפרי ואין מעשה האדם המסוים משנה את הברכה.

עד מתי מברכים ברכת המזון

הרב צבי לב

ראשי פרקים

- א. הקדמה.
- ב. מחלוקת ר"ל ור' יוחנן בהגדרת זמן עיכול.
- ג. האם יש היסח הדעת גם בברכה אחרונה.
- ד. שיטות הראשונים.
- ה. סכום.

א. הקדמה

השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם - לאחר שהאדם מברך על מתנת שמים הוא רשאי גם להנות ממנה. אסור לאדם להנות מהעולם הזה בלא ברכה. אך כל ברכות הנהנין הן מדרבנן, וכל דבר שמדרבנן דינו ספק לקולא. שונות מברכות אלו ברכת המזון וברכות התורה שהן מדאורייתא. הלחם והתורה - המזון הרוחני והגשמי של האדם. דברים שאי אפשר לזה בלא זה ולכן גם בדיניהם אזלינן לחומרא ככל ספק מדאורייתא שהוא לחומרא.

ב. מחלוקת ר"ל ור' יוחנן בהגדרת זמן עיכול

במשנה אלו דברים שבין ב"ש לב"ה בסעודה (ברכות דף נא:): מובאת מחלוקת בענין שכח ולא בירך האם יחזור ויברך במקומו כדברי ב"ש או יברך במקום שנזכר כדברי ב"ה. אך אין מחלוקת ביניהם לגבי סוף זמן ברכת המזון והוא עד שיתעכל המזון במעיו.

על שיעור עיכול המזון חלוקים בגמ' ר' יוחנן וריש לקיש. לדעת ר' יוחנן - כל זמן שאינו רעב מחמת אותה אכילה, ואילו אליבא דר"ל הגמ' מוצאת סתירה פנימית שפעם אמר כל זמן שיצמא מחמת אותה אכילה ואילו לריש לקיש בשם ר' אמי השעור הוא תוך כדי הילוך ד' מילין. הגמ' מתרצת את ר"ל בחילוק כמות האכילה, כאן באכילה מרובה וכאן באכילה מועטת.

רש"י ותוס' חלוקים ביניהם על ישוב הסתירה. לפי רש"י אכילה מרובה היא בתוך שעור של הילוך ד' מילין, ואילו אכילה מועטת כדי שיצמא מחמת אכילתו.

ואילו לתוס' אכילה מרובה היא כדי שיצמא ואכילה מועטת היא כדי הילוך ארבע מילין. ההלכה נפסקה כר' יוחנן שכן מחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן קי"ל כר' יוחנן. חלק מהפוסקים הזכירו את ר' יוחנן וחלק מהפוסקים הזכירו רק את שעורו והוא כדי שלא יהיה רעב מחמת אותה אכילה. התירוץ בגמ' לחלק בין אכילה מרובה לאכילה מועטת הוא כאמור בדברי ר"ל ובדברי ר' יוחנן לא מצאנו חלוק בכמויות האכילה. אך הזמן המופיע במשנה הוא כדי שיתעכל המזון שבמעיו, וזמן זה נמדד עפ"ר לפי כמות האכילה. לכן השאלה היא האם ר' יוחנן לא יבדיל בשום מקרה בין אכילה מרובה למועטת. דבר נוסף שצריכים לברר הוא האם רעב מציין סוף זמן עיכול, או שמא זמן עיכול הוא בזמן שאינו רעב, אך אם רעב אז בטל זמן העיכול, ובטלה ממנו גם תורת ברהמ"ז.

ג. האם יש היסח הדעת גם בברכה אחרונה

היסח הדעת ועיכול המזון - היסח הדעת גורם לחיוב בברכה ראשונה מחדש כמו שמצאנו במספר מקומות. כמצות תפילין - אסור להכנס לבית הכסא קבוע שתפילין בראשו ועל כן חליצתן מחייבת ברכה מחדש. או"ח בסימן קע"ט: "איזה דברים קרויים היסח הדעת שצריך לחזור ולברך עליהן", ברכה ראשונה בתוך הסעודה לפני ברכת המזון כי הזמנה לזימון נחשבת להיסח הדעת. אך שונה הדבר בברכת המזון שגם אם היתה הפסקה בין סוף האכילה לתחילת ברכת המזון, תולים את הדבר בזמן העיכול ולא בהיסח הדעת כי הגוף מרגיש את המאכל ומונע היסח הדעת. הרגשת הגוף הנובעת ממזון שבמעיים באה במקום נתינת הדעת שביתר הברכות, והיסח הדעת ממילא גורם לצורך לחידוש הברכה. אך היסח הדעת של הגוף הוא ע"י רעבון או גמר השפעת האכילה הקודמת והרגשת הצורך באכילה מחודשת.

ד. שיטות הראשונים

השו"ע בסי' קפ"ד ס"ה מצטט את שיטת ר' יונה ש"משעה שהתחיל להיות רעב, אע"פ שלא נתעכל המזון לגמרי, כנתעכל לגמרי דיינין ליה". דברי ר' יונה מובאים על הרי"ף שפסק כ' יוחנן. א"כ הרעב מציין את סוף השפעת המזון על הגוף וגורם ממילא להסחת הדעת מברהמ"ז. לכן דין ברכת המזון כדין כל הברכות שא"א לברך אחר שיש היסח דעת.

ע"פ דברי ר' יונה ישנם שלושה זמנים הקובעים את דין ברכת המזון וברכה אחרונה:

א. רעב בתחילת זמן עיכול - אינו מברך.
 ב. מתעכל ואינו רעב - מברך עד סוף זמן עיכול.
 ג. תאב לאותה אכילה - אינו מברך (גם אם אינו מרגיש רעב).
 אך כללים אלו שהם אליבא דר' יוחנן נקבעו לפי ההרגשה ולא ע"פ הגדרות וכללים של זמנים מדויקים יותר (המופיעים בשיטת ריש לקיש), יוצא שהזמן אליבא דר"ל ארבעה מילין מוגדר ומדויק יותר מר"י למרות שאין הלכה כמותו. אכן חלק ניכר מהפוסקים השתמשו בשיטת ר"ל ע"מ להשלים את דברי ר' יוחנן. הדרכי משה בטור מביא את האבודרהם ששיעור עיכול המזון הוא ארבעה מיל. אלה הם דברי הסבר לטור שפסק כר' יוחנן.
 הט"ז על השו"ע בסימן קפ"ד (ס"ק ב) מתייחס לבעיה של אדם שאכל לחם כשיעור החייב בברכת המזון ונשאר רעב מחמת שאין לו עוד מה לאכל. האם הרעב מחמת שאין לו מה לאכל משתווה לרעב רגיל של גמר הסעודה ולא יברך ברכת המזון. או רעב מאותה אכילה שעליו דיבר ר' יוחנן הוא רק במקרה שגמר את סעודתו ואינו רוצה לאכל עוד. הט"ז מוכיח מתוך לשון הגמ' שמחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש היא רק בסעודה מרובה, שבה ר' יוחנן סובר שזמן ברכת המזון הוא כ"ז שאינו רעב מחמת אותה אכילה ואילו ר"ל סובר שאינו צמא מחמת אכילה. זמן זה מתאים לאכילה מרובה כדברי התוס' (בנגוד לשיטת רש"י). לכן באכילה מועטת שזמנה (לתוס') כדי הילוך ארבעה מילין (72 דקות) לא תהיה מחלוקת בין ר' יוחנן לריש לקיש. עפ"י הכלל של רעב מחמת אכילה לא יחול על סעודה מועטת וסוף זמן ברכה אחרונה יהיה בשעור ד' מילין גם אליבא דר' יוחנן ואפילו שהוא רעב. במקרה כזה נדחה הכלל של רעב דוחה תחילת זמן עיכול. יוצא שאם אדם רעב מחמת שאין לו יותר מה לאכל יברך בכל מקרה ברכה אחרונה בתוך שעור ד' מיל שהם שבעים ושנים דקות. אמנם הסבר זה מתאים רק לשיטת התוס' ולא כרש"י, אבל הרב המכריע של הפוסקים אוהז בדעה זו. בהסבר זה לא נדחו דברי הגמ' ומחלוקת ר"י ור"ל נשארה בעינה בסעודה מרובה ובה יכולים לפסוק כר"י. הסבר דברי ר' יונה יתאים גם לשיטה זו, ועפ"י רעב בתחילת עיכול בסעודה מרובה הוא רק לאחר כדי הילוך ד' מילין ובתוך ד' מיל אין הרעב דוחה את חיוב ברכת המזון או ברכה אחרונה. המשנה ברורה (בס' קפ"ד ס"ק כ') מציע אמנם לאכל עוד פת (מבלי לברך המוציא מחדש אם לא הסיח דעתו) אם מרגיש רעב בסעודה קטנה, אך גם מודה שמעיקר הדין אין צורך בכך, כי כל רעב בתוך שעור ד' מיל (72 דקות) אינו דוחה את חיוב ברכת המזון.

ע"פ הסבר זה יובן גם הקשר שבין זמן עיכול בברכת המזון לזמן עיכול שבין בשר לחלב.

מסקנת הגמ' בחולין דף קה. שאכל בשר אסור לאכול גבינה עד לסעודה אחרת. אין זמן מוגדר לסעודה אחרת אך אנו נוהגים כב"י בהמתנת שש שעות. בחכמת אדם (כלל מ' סי' ג) מביא את דעת הי"א שממתינים פחות משש שעות לאחר סילוק השלחן וברהמ"ז כי הולכים ע"פ תחילת העיכול. ואולם רש"י שם בד"ה "אסור לאכול גבינה" מביא את הטעם להמתנה מרובה כי הבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו. ע"פ טעם זה מי שלועס לתינוק א"צ להמתין שש שעות כי לא אכל בשר. אבל לפי הטעם של הרמב"ם שהבשר בין השיניים צריכים להמתין גם בלעיסה לתינוק. ולנידון ברהמ"ז שבסעודה גדולה מאריך המזון בהשפעתו על הגוף עד סוף זמן עיכול וממילא מתאריך סוף זמן ברהמ"ז. יסוד זה נמצא בטעמו של רש"י בבשר בחלב שכן השפעת טעם הבשר בפה גורמת לאיסור אכילת חלב. השפעת המזון על הגוף דינה כהשפעת טעם הבשר בפה, עד שתכלה השפעת שניהם. אך המג"א בסימן רכ"ד מסתייג מהשהיית זמן מרובה לברכת המזון עד לארבע וחמש שעות, אלא אם כן מגישים מיני מתיקה וכד' ואז עובר זמן לא רב בלא אכילה כלשהיא ואע"פ שסילקו את עיקר הסעודה. אכן במקומות שממשיכים לשבת לאחר הסעודה ומגישים דברי מתיקה וכד' יכולים לברך ברכת המזון לאחר זמן מרובה.

ה. סכום

לסכום, החלוקה לענין סוף זמן ברכת המזון היא כך :

- א. בסעודה קטנה - בין לר"ל ובין לר"י יכול לברך עד כדי זמן עיכול והוא 72 דקות. זמן זה אינו קשור בהרגשת רעב. אם יש לפניו לחם רצוי שיטעם מחדש (גם מבלי לברך ברכת המוציא אם עדיין לא הסיח דעתו) אך דבר זה אינו לעיכובא.
- ב. סעודה גדולה - זמנה עד שיתעכל המזון שבמעיו ובתנאי שאין לו הרגשת רעבון דין זה נכון גם לפירות ויין. זמן זה לעולם לאחר כדי הילוך ד' מילין. אם הסעודה אכן נמשכה מספר שעות סומכים על דעת המג"א שמגישים דברי מתיקה וקינחו לאחר הסעודה ועל כן רשאים לברך ברכת המזון גם זמן רב לאחר גמר עיקר הסעודה.

לזמן העיכול שבסעודה גם תפקיד רוחני כמובא באורות התשובה פרק י"ד פ"ח : "אם מזדמן הדבר שאוכל אדם במחשבה פסולה או נמוכה והוא שב מיד לאחר האכילה לרומם את מחשבתו וכחותיו בתשובה מאהבה, הרי הוא מתקן את העבר כאילו היתה תחילת האכילה בכוונה טהורה. וזמן העיכול הראוי לברכת המזון

מסוגל יותר להרמה עליונה זו, הראויה לכהני ה' אשר את לחם ה' הם אוכלים, כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים" (ע"פ פסחים מט:).

"לשון יוני לחוד, חכמה יונית לחוד". דברי חז"ל עמוקים ואין להבינם כפשוטם. הכוונה ב"לשון יונית" אינה רק לפירושן של מילים יוניות, אלא זה גם נכנס בתכונות של מדע. ההבדל בין "לשון" ל"חכמה" הוא הבדל שבין סגנון לתוכן. בשעה שחז"ל אומרים "לשון יונית לחוד" - הכוונה לסגנון. את התוכן, את החכמה, אין אנו צריכים לקבל אלא מתורתנו הקדושה. התוכן שלנו הוא עשיר ורענן ומכניס חיים אציליים ליחיד ולרבים עד שאין אנו צריכים להשתמש בנידון זה בדברים שאולים. במה שנוגע לסגנונות, ליפוי הדברים, רואים אנו שגם אחרי כל הלחמות והניגודים הגדולים שבינינו ובין היונים, מצאו חכמינו הקדושים סמך בפסוק: "יפת אלוקים ליפת וישכון באהלי שם - יפיותו של יפת יהא באהלי שם" (מגילה ט ע"ב, ועיין בירושלמי שם ה"ט "שיהיו מדברים בלשונו של יפת באהלי שם").

שניים מקרא ואחד תרגום

ר' משה רלב"ג

המקור לקריאת שניים מקרא ואחד תרגום (שמו"ת) הוא במסכת ברכות

דף ח-ח :

"אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שניים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבון, שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור מאריכין לו ימיו ושנותיו. רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשיתא דכולא שתא במעלי דיומא כפורי, תנא ליה חייא בר רב מדיפתי כתוב ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, כי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. סבר לאקדומינהו, אמר ליה ההוא סבא ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, כדאמר להו ריב"ל לבניה: אשלימיו פרשיותיכם עם הציבור שניים מקרא ואחד תרגום".

יש לברר מספר דברים בסוגיא זאת:

- א. סיבת החיוב והחייבים בשמו"ת.
- ב. מדוע דווקא שמו"ת.
- ג. האם תרגום אונקלוס בדווקא.
- ד. "אפילו עטרות ודיבון" - מה מלמדנו.
- ה. זמן קריאת שמו"ת.

א. סיבת החיוב והחייבים בשמו"ת

בגמרא לא מופיע הטעם לשמו"ת וגם רוב הראשונים לא התייחסו לכך. הגהות מיימוניות הלכות תפילה (יג, כה) מביא את דעת הראב"ן שאומר: "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור נראה לי דביחיד הדר בכרך שאין לו י' לקרות בתורה איירי, דצריך לכוין השעה שהצבור קורין בבית הכנסת, ויקרא גם הוא ביחיד"

כלומר חיוב שמו"ת הוא רק בדיעבד כאשר אין לאדם אפשרות מצויה של קריאת התורה בצבור. א"כ, אדם שתהיה לו אפשרות של קריאת התורה בציבור אין עליו חובת קריאת שמו"ת. אמנם, מוסיף הראב"ן, שבכל זאת מנהג יפה לקרא כל שבת גם אם יש מניין - "דדילמא לא יכון דעתו בבית הכנסת לכל הפרשה ויצא בקריאתו שקרא כבר".

הרמב"ם בהלכות תפילה (יג, כה) חולק על הראב"ן וזה לשונו :

"אף על פי שאדם שומע כל התורה כולה בכל שבת בצבור חייב לקרות לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותה שבת שניים מקרא ואחד תרגום".

מודגש בדברי הרמב"ם שחיוב שמו"ת הוא למרות ששומע קה"ת בצבור ולא כתחליף לקריאה בציבור. וצריך לברר מה סיבת חיוב קריאת שניים מקרא ואחד תרגום?

ה"לבוש מלכות" בסימן רפ"ה אומר :

"חייבו חז"ל על כל אדם מישראל שישלים הפרשה בכל שבוע עם הצבור שניים מקרא ואחד תרגום כדי שיהא בקיא בתורה". כלומר חלק ממצות תלמוד תורה כולל בתוכו קריאת שמו"ת. ערוך השלחן סימן רפ"ה סעיף ב' אומר :
 "ולא נודע לנו טעמו של דבר ובוודאי בשעה שתקן משה רבינו לקרות בתורה תקן ג"כ תקנה זו שכל אחד יקרא שניים מקרא ואחד תרגום".

ואחר כך מנסה להביא טעם, שיש שני גדרים בתורה : לימוד ושמיעה והשמיעה היא בשבת מס"ת כשר... ולכן ילמד קודם בחומש ויעלה בקודש לשמוע מספר תורה [לא ברור לחלוטין האם הסבר זה הוא עצמאי או עומד כהשלמה לדברי "הלבוש" אותם הוא מביא קודם לכן ושמו"ת הוא חלק מלימוד התורה].

הנפקא מינא בין הפרושים

לשיטות הלבוש וערוך השלחן ודאי שגם השומע קריאת התורה בצבור צריך לקרא שמו"ת, ובעיקר לערוך השלחן שרואה את קריאת התורה וקריאת שניים מקרא ואחד תרגום כהשלמה של מצוה אחת, אבל לראב"ן אין צריך. אמנם אפשר היה לדחות שהלבוש אכן מודה לראב"ן, שדוקא כאשר לא שמע קריאת התורה אז צריך לקרא שניים מקרא ואחד תרגום רק שהוא מסביר שקריאת התורה נועדה כדי שהאדם יהיה בקיא בתורה ולכן אם לא שמע קריאת התורה צריך לקרא שניים

מקרא ואחד תרגום ע"מ שיהיה בקיא בתורה, שהרי עצם קריאת התורה נועדה לכך, אולם הלבוש עצמו לא אומר שמדובר דווקא באחד שלא שומע קה"ת. נפקא מינא נוספת: באוצר הגאונים למסכת ברכות (דף ח.) מביא בשם רב פלטוי גאון:

"וששאלתם תלמיד חכם שאינו רוצה להסדיר פרשיותיו בשבת ורוצה לשנות תלמודו, יש לו רשות לעשות כן או לא? כך אמרו חז"ל אף על פי שהוא חושק בתלמודו אל יפשע מלהשלים פרשיותיו".

דין הגאונים יתכן ותלוי במחלוקת סיבת החיוב.

לפי הראב"ן שאומר ששמו"ת בא לפתור את בעיית קריאת התורה בצבור אם כן גם הבקיא צריך לקרא שמו"ת אם לא יכול לשמוע את קריאת התורה בצבור. אבל לפי הלבוש שכל ענין השמו"ת הוא כדי שיהיה בקיא בתורה אפשר שהעוסק בתורה כל היום יהיה פטור משמו"ת.

ואפשר לדחות זאת, שגם לשיטת הלבוש יהיה חייב בשמו"ת העוסק בתורה שהרי עשו תקנה מיוחדת כדי שיהיה בקיא בתורה שבכתב דוקא ועוסק בתורה לא בהכרח מגיע לזה, ויתכן שלכן כתב הלבוש "וזה חייבים כל בני ישראל".

נפקא מינא נוספת מביא בדברי חמודות אות מ"א: לפי דברי הראב"ן משמע שהתקנה היתה שיקרא שתי פעמים פסוק אחד ואחר כך תרגום כמו שהצבור עושים כך עושה גם היחיד, שהרי לכך תקנו את שמו"ת, ואילו המהרש"ל אומר שיקרא כל פרשיה ב' פעמים ואחר כך תרגום, וערוה"ש מסביר שהתורה נאמרה פרשיות פרשיות כדי ליתן רווח למשה להתבונן, וזה מסתדר היטב לפי ערוך השלחן שאמר שצורת החיוב נלמדת ממסירת התורה מהקב"ה למשה (עיין בהמשך).

ב. מדוע דוקא שניים מקרא ואחד תרגום

הראב"ן מסביר:

"ויקרא גם הוא ביחיד שניים מקרא כנגד שניים שקורין בבית הכנסת (הקורא והעומד על גביו) ואחד תרגום כנגד המתרגם".

מוסבר היטב לשיטתו שאומר שהשמו"ת הוא כנגד הקריאה בצבור ולכן הוא קורא באותה צורה שהצבור קורא.

ערוך השולחן מביא שני הסברים:

הסבר א': "ואיתא בסוטה (לז:): כללית ופרטית נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב" - ולכן צריך ללמוד שלש פעמים, אך את הפעם השלישית קבעו שיקרא תרגום כדי שידע מה שלומד שכן גם התרגום ניתן מסיני.

הסבר ב': במדרש כתוב "כל דבר ודבר שהיה הקב"ה אומר למשה היה אומר שני פעמים בלבו ואחר כך היה אומרה למשה וכו'", ולכן צריך ג' פעמים אלא שבפעם השלישית בחרו בתרגום אונקלוס כדלעיל.

ג. האם תרגום אונקלוס בדוקא

בתוס' ד"ה שניים (ח.) מביא יש מפרשים:

"והוא הדין ללועזית בלעז שלהן הווי כמו תרגום שמפרש לפעמים, כי כמו שהתרגום מפרש לע"ה כך הם מבינים מתוך הלע"ז"
כל הסבר שמוכן לאדם הקורא הוא טוב ואפי' עדיף ואפשר שצריך כמו תרגום - הסבר לכל מילה.

התוס' עצמו אומר:

"ולא נהירא, שהרי התרגום מפרש במה שאין ללמוד מן העברי כדאשכחך בכמה דוכתי דאמר רב יוסף: אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר, ע"כ אין לומר בשום לשון פעם שלישית כי אם בלשון תרגום".

לפי התוס' ענין התרגום הוא לא רק בפרוש המילים אלא גם בהסבר הענין, ולכן צריך לקרא דוקא תרגום.

והשאלה לפי תוס' האם דוקא תרגום או אפשר הסבר אחר כגון פרוש רש"י? יתכן ותוס' רוצה להבהיר שהתרגום הוא גם הסבר אבל לא צריך דוקא את הסבר התרגום, או שהתוס' סובר שצריך דוקא את הסבר התרגום ואת פרשנותו למה שאי אפשר ללמוד מהעברי, ולכן הוא מסיים "כי אם בלשון תרגום".

אפשר להוכיח את שיטת התוס' - בד"ה "שניים" תוס' אומר שאי אפשר לקרא במקום תרגום את הלעז כיון שהתרגום מפרש עניינים שאי אפשר ללמוד מהעברי ולכן הפעם השלישית צריכה להיות תרגום. ואילו בד"ה "ואפילו" תוס' אומר "שעטרו ודיבון" שאין עליהם תרגום אונקלוס אלא ירושלמי בלבד וצריך לקרא שלש פעמים העברי, בכל זאת יותר טוב לקרא פעם שלישית בתרגום, ולכאורה, לפי שיטתו בד"ה הקודם היה צריך לחייב את קריאת תרגום הירושלמי שהרי אי אפשר להבין מהעברי ורק הירושלמי מסביר זאת, ואם התוס' בכל זאת אומר שרק עדיף לקרא ירושלמי ע"כ צריך לומר שצריך תרגום אונקלוס בדווקא, ולכן כשאין תרגום אונקלוס אז יש עדיפות לתרגום הירושלמי, אבל כבר אין חובה לקרא את התרגום הירושלמי ואפשר לקרא שלש פעמים בעברי. [אלא שיתכן שהתוס' רק מבאר את דברי רש"י וזה לא סברת עצמו ובמקרה כזה ירדה ההוכחה].

הרא"ש בפרק א' סימן ח' מצטט את כל דברי התוס' אלא שהוא משמיט את סוף דברי התוס' "כי אם בלשון תרגום", ומוסיף הרא"ש "ונראה שהקורא בפירוש התורה יוצא בו ידי תרגום כיון שמפורש בו כל מילה ומילה". לכאורה נראה שאם הרא"ש לא מצטט את כל התוס' עד הסוף כלשונו, וכ"כ מוסיף עוד הלכה שגם בפרוש אחר אפשר לצאת ידי חובה משמע שהבין שהתוס' סובר שצריך דווקא תרגום ולא יוצא ידי חובה בפרוש אחר, ולכן הרא"ש לא מצטט אותו בשלמותו. הבאור הלכה בסימן רפ"ה ד"ה תרגום מסביר בתוס' שאין הוא בא לשלול הסבר אחר (כגון רש"י), אלא שולל רק את המילים בלא הסבר הענין, וא"כ גם התוס' יודה שבפרוש רש"י יוצא ידי חובה.

הסמ"ג (הובא בב"י סימן רפ"ה) נוקט שפרוש רש"י עדיף על התרגום: "ואני דנתי לפני רבותי שהפרוש מועיל יותר מהתרגום והודו לי" - לשיטתו מה שמסביר ומבאר את הענין טוב יותר, עדיף על התרגום.

לעומת זאת, רב עמרם ורב נטרונאי (מובא בהגה"מ ובב"י) סוברים שתרגום עדיף על כל הפרושים האחרים "שהתרגום זכה מפני שניתן בסיני".

סברת המחלוקת יתכן ומחלוקתם בשאלה מה הטעם של חיוב שמו"ת: האם כדי שיהיה בקיא בתורה ואז מחפשים את ההסבר המבואר יותר, או שהטעם כמו שמביא ערוך השלחן שיעלו מדרגת לימוד למעלת שמיעה שזו סברה מיוחדת מעבר לעצם לימוד תורה, ואז יש ערך מיוחד לתרגום שניתן בסיני.

ד. אפילו עטרות ודיבון

"אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שניים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבון"

וצריך להבין מה באה הגמרא להשמיענו בתוספת "ואפילו עטרות ודיבון".

רש"י ד"ה "ואפילו עטרות ודיבון" - "שאין בו תרגום".

התוס' ד"ה "ואפילו" הסביר בשיטת רש"י: "אפילו עטרות ודיבון שאין בו תרגום שצריך לקרותו שלש פעמים בעברי". למילים עטרות ודיבון אין תרגום אונקלוס אבל יש תרגום ירושלמי ובכל זאת את הפעם השלישית לא מחפשים בירושלמי אלא מסתפקים בקריאת העברי, יוצא לפי רש"י שתמיד צריך לקרא שלוש פעמים. בהמשך הדיבור תוס' שואל: מדוע הביאה הגמ' דוגמא של עטרות ודיבון שיש להם תרגום ירושלמי היתה הגמ' צריכה להביא דוגמא את המילים ראובן ושמעון שאין להם אף תרגום.

ותרץ תוס' שהגמ' הביאה את "עטרות ודיבון" לומר שאע"פ שאין תרגום אונקלוס אם יש תרגום ירושלמי עדיף לקרא בפעם השלישית את התרגום הירושלמי. לא ברור האם תוס' מסביר זאת ברש"י או שהחלק השני של פרושו זה כבר הסבר שלו ואז הוא חולק על רש"י שלרש"י אין צורך לקרא את הירושלמי ולתוס' עדיף לקרא את הירושלמי.

הרא"ש בפרק א' סימן ח' מביא את פרוש רש"י ומקשה את קושיית התוס' ומתרץ: "ונראה דנקט עטרות ודיבון לפי שיש ספרים שכתוב בהן תרגום וגם ירושלמי הוא מתורגם", וממשיך הרא"ש: "להך פירושא הא דנקט עטרות ודיבון אע"פ שאין צורך כ"כ בתרגום, אבל ראובן ושמעון וכיוצא בהם אין צריך לקרות שלש פעמים" ומסיים הרא"ש "מכל מקום נהגו להחמיר כפרוש רש"י".

ונראה שהמחלוקת היא: האם צריך שלש פעמים בדווקא, כמו שהסביר ערוך השלחן, לפי שנאמרו בסיני ושנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב וממילא אם יש תרגום קוראים תרגום אבל העיקר שיהיה שלש פעמים, או שצריך שתי פעמים והתרגום נועד להסברת הדברים כדי שיהיה בקיא בתורה, וחלק מהבקיאות פרושה הבנת הענין, וממילא כשאין תרגום אין צורך לקרא פעם נוספת.

ה. זמן קריאת שמו"ת

תוס' ד"ה ישלים "נראה דכל השבוע דמתחילין לקרות הפרשה דהיינו ממנחת שבת ואילך עד שבת הבאה נקראת עם הציבור" וסיום קריאת השמו"ת: "יש במדרש: ג' דברים צוה רבינו הקדוש לבניו בשעה שנפטר שלא תאכלו לחם בשבת עד שתגמרו את כל הפרשה, משמע דקודם אכילה צריך להשלימה ומיהו אם השלימה לאחר אכילה שפיר דמי, מכל מקום מצוה מן המובחר קודם אכילה".

הטור בסימן רפ"ה: "ישלים אותה אחר האכילה קודם מנחה אבל משם ואילך כיון שמתחילין אחרת עבר זמנה של זאת".

הבאור הלכה בסימן רפ"ה ד"ה ישלים מביא בשם האור זרוע שצווי רבי את בניו לגמור את הפרשה קודם הסעודה הוא רק מהחשש שמא מהריבוי בסעודת השבת הוא לא יגמור לקרא את הפרשה.

רבינו יונה כותב: "כלומר שקודם שיקראו הצבור הפרשה בביהכנ"ס יקרא אותו בביתו בין בשבת עצמו בבוקר בין בכל אותו שבוע... ויש בני אדם שנוהגים לקרות מעט בכל יום ויום מהשבוע ומסיימין בשבת". לכאורה, שיטת ר' יונה מוסברת לפי דברי רבינו חננאל, המובא בבית יוסף בסוף סימן רפ"ה, שמסביר את סיבת קריאת

שמו"ת כדי שיהיה רגיל במה שהצבור קורין ולפי זה מובן מדוע הקריאה צריכה להיות לפני שהולך לביהכנ"ס כדי שידע לקרא.

לפי הראב"ן קריאת שמו"ת צריכה להיות מכוונת לזמן קריאת התורה של הצבור שהרי היא משמשת תחליף לקריאת התורה. לפי דבריו יצא שאפשר לקרא רק בזמן שגם הצבור יכול לקרא ומה ששייך בתשלומין של צבור שלא קראו בתורה יהיה שייך גם לגבי יחיד בענין קריאת שמו"ת.

הגהות מימוניות ה' תפילה י"ג, כ"ה : אפשר להשלים את קריאת שמו"ת עד יום רביעי שאחרי אותה שבת.

ואפשר להסביר שהטור סובר, שמכיון שהצבור לא יכול לקרא אחרי מנחה את אותה הפרשה לכן אפשר לקרא שמו"ת עד זמן מנחה, ואילו הגהות מימוניות סובר שלענינים מסוימים עד יום ד' שייך לשבוע הקודם כגון בגיטין לכן אפשר להשלים עד יום ד' ועדיין יחשב כקריאה בשבוע הקודם.

רבינו שמחה (מובא בהגהות מימוניות הנ"ל) אומר, שבדיעבד אדם יכול להשלים פרשיותיו שניים מקרא ואחד תרגום בשמיני עצרת ויקרא אז שמו"ת ולא די בקריאה אחת כמנהג העולם. דין זה מוסבר לפי טעמו של הלבוש שטעם השמו"ת כדי שיהיה בקיא בתורה וא"כ בדיעבד רוכש את הבקאות בלימוד אחד בבת אחת.

מהו נס?

שי בגון

ראשי פרקים

- א. מבוא.
- ב. ברכת "שעשה לי נס".
- ג. ברכת הגומל.
- ד. החילוקים בין הברכות.
- ה. סיכום להלכה.

א. מבוא

המשנה בפרק תשיעי (נד.) פותחת:

"הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל אומר: 'ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה'".

הגמרא (שם) מוסיפה שלא רק על ניסים שארעו לכלל ישראל מברכים, אלא כל יחיד ויחיד מברך על ניסיו הפרטיים.

הגמרא אינה מגדירה בפרוש מהו נס, אך היא מביאה מספר דוגמאות של מקרים שבהם פסקו חכמים שיש לברך על הנס, ומשם יש לדייק ולמצוא מהם גדרי נס. הערה חשובה מעיר התוספות (ד"ה הרואה) שגם ברכה זו בדומה לכל הברכות האחרות צריכה שם ומלכות, ולכן אין להקל ראש בברכה זו מהטעם של "ברכה שאינה צריכה".

ברכה נוספת הקשורה לניסים הינה ברכת "הגומל". הגמ' כשדנה בברכה זו בדף נד: מזכירה גדרים מפורשים, רק ארבעה צריכים להודות חבוש יסורים ים מדבר, אולם הפרשנים ראו מקרים אלו כדוגמאות בלבד, ולכן מרביתם הוסיפו שגם על הצלה ניסית שונה שהיתה לאדם עליו להודות לקב"ה בברכה.

במאמר זה אני מקווה, בע"ה, לעמוד על גדריו של נס לענין ברכת "שעשה לי נס", ולענין ברכת "הגומל". כמו כן, ארצה לגעת קצת בהבדלים שבין הברכות הגורמים לשוני בגדרי הנס שעליו מברכים.

ב. ברכת "שעשה לי נס"

בהתייחסות לברכת הנס פותחת המשנה בפרק תשיעי ואומרת :

"הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל מברך : 'ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה'".

כדוגמא לניסים שארעו לאבותינו מביאה הגמ' כמה דוגמאות :

"הרואה מעברות הים, ומעברות הירדן, מעברות נחלי ארנון, אבני אלגביש במורד בית חורון, ואבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל, ואבן שישב עליה משה בשעה שעשה יהושע מלחמה בעמלק, ואשתו של לוט וחומת יריחו שנבלעה במקומה - על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום".

המשותף לכל הניסים הללו שהביאה הגמרא, שהם ניסים גלויים.

בדין זה במשנה משתמע שרק על נס שנעשה לכלל מברכים, ועל מסקנה זו תמחה הגמרא "אניסא דרבים מברכין, אניסא דיחיד לא מברכין?". כסיוע לשאלה מביאה הגמ' שלשה מקרים של ניסים, שנעשו ליחיד, ועליהם מברכים :

"...ההוא גברא דהוה קא אזיל בעבר ימינא נפל עליה אריא אתעביד ליה ניסא ואיתצל מיניה. (אדם שהלך בעבר ימינא, מדינה בדרום הפרת, התנפל עליו אריה, נעשה לו נס ונצל).

...ומר בריה דרבינא הוה קאזיל בפקתא דערבות וצחא למיא איתעביד ליה ניסא איברי ליה עינא דמיא ואישתי. (בנו של רבינא הלך בבקעה שבערבות וצמא למים, נעשה לו נס ונברא לו מעין).

ותו זימנא חדא הוה קאזיל ברסתקא דמחוזא ונפל עליה גמלא פריצא איתפריק ליה אשיתא, על לגוה. (פעם אחרת הלך בנו של רבינא בשוק, והתנפל עליו גמל משוגע שעסקיו רעים, נעשה נס ונתפרקה חומת בית בסמוך, נכנס לשם ונצל).

הגמרא מישבת שאכן יש לברך גם על נס שנעשה ליחיד, אלא שעל נס שנעשה ליחיד רק בעל הנס מברך, ואלו נס שנעשה לכלל מוטלת חובת הברכה על כל העובר במקום בתדירות של יותר משלושים יום.

עדיין נשאר לברר מהו בדיוק הגדר של נס לענין הברכה, והאם יש הבדל בין גדרי נס שנעשה לכלל ובין גדרי נס פרטי לענין זה.

המאירי (על דף נד. ד"ה "ניסים אלו") מעלה סברה בהתייחסות לברכה, לפיה קיים חילוק בגדרי הנס בין נס שנעשה ליחיד לבין נס שנעשה לרבים :

"ולדעתי כל נס העשוי ליחיד מברך עליו, שכל נס אצל יחיד גדול הוא, אבל נס של רבים אין מברכים עליו אלא כשהוא נס גדול".
 המאירי מקל מאד בברכת הנס ליחיד - כל נס כבר מחייב ברכה, לעומת ברכת הנס לרבים המצריכה נס כמו שנעשה לאבותינו. הסברה העומדת מאחורי חילוק זה הוא ככל הנראה ההסתברות שהקב"ה יטרח ויעשה מעשה שונה מסדר הטבע ולו במעט. ליחיד מעטים הסכויים שהקב"ה יטרח עבורו ולכן על כל נס יברך, אך הרבים "זכות הצבור מסייעתו", ולכן רק על נס גדול, הקרוב לפלא, כנסי אבותינו יצטרכו לברך. המאירי לומד את גדרי הנס משלשת הדוגמאות שהובאו לגבי נסי היחיד ומתעלם מהדוגמאות לנסי הרבים, מפני שלשיטתו הם אינם רלוונטיים לדיון. ממקרה ה"גמלא פריצא", שהוא לכאורה נס הקרוב לדרך הטבע- קיר שהתמוטט, למד המאירי את דינו שנסי היחיד אינם צריכים להיות כנסי אבותינו מעל הטבע. הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תקע"ב), שנשאל לגבי נפילה מסולס, מביא בשם ר' אברהם אב"ד:

"ומי שנפל אבן סמוך לראשו, או נתקע עץ או ברזל סמוך לעינו ונעשה לו נס ולא נפל על הראש וגם הברזל לא נכנס בעינו, או שהיה עולה בסולם ונשמט עקבו או נשמטה שליבה מתחתיו ונפל ולא אירע בו שום מיחוש: י"א שצריך להודות ברוך שעשה לי נס במקום הזה כי כל אדם שהוא קרוב לדבר שיש בו סכנה וניצול ממנו צריך לברך ברוך שעשה לי נס".¹

הרדב"ז עצמו מסיק בהמשך דבריו: "והיתה הנפילה מקום סכנה צריך לברך שעשה לי נס". כלומר על הצלה מסכנה אדם צריך לברך - אפי' הצלה בדרך הטבע. הריב"ש (סי' שלז) כותב:
 "וכ"ש הנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה; שהרי קבעו עליו ברכה אחרת לברך, כשיעבור עוד במקום ההוא: ברוך שעשה לי נס במקום הזה".

בדומה לרדב"ז ולר' אברהם אב"ד מצריך הריב"ש ברכה על הצלה, אך מדגיש דווקא על הצלה ממיתה יברך, אך סתם סכנה - לא תכניס אותו לגדר מחויבי הברכה.

1. אמנם ה"ר אברהם מביא גם דעה חולקת האומרת שרק על נס "שהוא מעשה שמים" כגון ניסי אבותינו יברך, זוהי ככל הנראה דעת האבודרהם שעליה ארחיב בהמשך, אי"ה.

כלומר אדם חש ביד ההשגחה שהגנה עליו בשעת הסכנה ואע"פ שלא נעשה לו נס גלוי הוא מודה לקב"ה על שהציל אותו. פרשנים אלו ראו כי המשותף למקרים בגמ' אינו העובדה כי נעשו ליחיד אלא העובדה שהיתה כאן הצלה מסכנה, או אף ממיתה לריב"ש. גם הם, כמו המאירי, מחלקים בין נסי היחיד לנסי הכלל.

לעומת זאת, האבודרהם (השער השמיני עמ' שלט) מביא בשם הרא"ש מלוניל :

"כתב הרא"ש מלוניל : הא דמברכינן בין אניסא דרבים בין אניסא דיחיד, דוקא בנס שהיא יוצא ממנהג העולם או מדרך התולדות כגון מעברות הים ומעברות הירדן והדומה להם וכמר בריה דרבינא דאתרחיש ליה ניסא ואברי ליה עינא דמיא וכו', אבל נס שהוא מנהג העולם, כגון : אם באו גנבים בלילה ובא לידי סכנה ונצול וכן כל כיוצא בזה אינו חייב לברך שעשה לי נס במקום הזה. וא"ת והרי פורים שהי' נס כמנהג העולם ומברכים שעשה נסים, וי"ל התם נמי יצא ממנהג העולם הא' שבטל כתב המלך וכו' והב' שהרג קרוב לפ' אלף מאומתו בעבור אשה אחת וכו' ובחנוכה וכו' משום פך השמן עכ"ל".

מכאן יוצא שבנגוד לכל הפרשנים שהזכרנו לעיל, מבין האבודרהם כי יש לברך רק על נס היוצא ממנהג העולם, כלומר : הוא אינו עושה חילוק בין נסי היחיד לנסי הרבים בשניהם הגדרים זהים ולכן הוא מביא ראייה לגדרי ברכת היחיד מהדוגמאות בגמ' שיוחסו לברכת הרבים : "...כגון מעברות הים ומעברות הירדן והדומה להם". הט"ז (סי' ריט ס"ק ו) מחדד גדר זה של נס היוצא ממנהג העולם : "דבר שכלם מודים כי אצבע א-לוקים הוא".

אם כן קשה ממקרה הקיר שהתמוטט, לכאורה זהו נס נסתר, כדרך הטבע והגמ' אמרה שמברך עליו?

הט"ז, שמגדיר נס כדבר שכלם מודים כי הוא אצבע א-לוקים יסביר כי : הנס היה שנתפרקה אשיתא, שרש"י מפרש **חומת** בית, כלומר : מבנה מוצק ומסיבי, ובדיוק ברגע שהגמל עמד לדרוס את מר בריה דרבינא התמוטטה חומה זו מבלי לפגוע בו, ונמצא מחסה מפני הגמל, האין זו אצבע א-לוקים ממש? אפשר לישב בדרך אחרת שהאבודרהם אינו מצריך נס שיהיה פלא עצום אלא דבר שיוצא ממנהג העולם, לא צריך נס על טבעי תזמון מדויק שכזה גם הוא יוצא ממנהג העולם.

נתן גם לומר כי החומה לא התפרקה סתם, אלא היה כאן מעין נס חומת ירחו, וכבר אמרה הגמ' (נד.) ש"הרואה... חומת יריחו שנבלעה במקומה על כלן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום", כדין שאר הניסים שנעשו לאבותינו, ולכן אע"פ שלא היה כאן חומר אחד שנהפך לאחר מ"מ יצטרך לברך.

האבודרהם לא חולק על עצם העובדה שגם הטבע הוא מעשי ניסים נסתרים של הקב"ה אלא לענין ברכה מ"מ צריך נס גלוי - ניסא רבה, ובניסא זוטא לא יברך מפני שאינו נכר כל כך ונראה כמברך סתם.

הגמ' בבא מציעא (קו.) דנה במקרה בו, כאשר רועה נטש את עדרו, התנפל על העדר אריה (המוגדר במשנה צג: כאונס). האם יכול בעה"ב לטעון כנגדו שאם היה שם היה מתקיים בו "גם את הארי גם הדוב הכה עבדך" (ש"א יז, לו): "נהי דלניסא רבה לא הוה חזינא, לניסא זוטא חזינא"? הגמ' שם נשארת בקושיא. אך לעניננו התוס' (ד"ה מתיב) מסבירים נס זוטא זו רוח הגבורה שתבוא בו להלחם כנגד הארי ולהציל ממנו את העדר. כדרך אגב נתן להעיר כי הפוסקים שפסקו בזמננו לומר הלל ביום העצמאות התבססו על הגדרה זו בטענם כי עצם רוח הגבורה שפיעמה במנהיגי האומה וגרמה להם להכריז על קום המדינה היא נס זוטא ויש להודות עליו, כדעת הפוסקים המצריכים ברכה אף על כל הצלה ותשועה. מ"מ רואים ממקור זה כי גם רוח גבורה מוגדרת כנס לא רק ניסים ונפלאות היוצאים ממנהג העולם, אלא שלענין ברכה יש חילוק. ברכת הנס מצריכה נס גלוי - ניסא רבה, ובניסא זוטא לא יברך מפני שאינו נכר כל כך ונראה כמברך סתם.

המג"א (רי"ח ס"ק יא') חולק על דברי האבודרהם ומוסיף, שאפילו על סכנה שהיתה שלא כדרך הטבע יברך, כלומר: לא רק על נס של הצלה מברך, אלא גם על סכנה שאירעה שלא כדרך הטבע וניצול הימנה כדרך הטבע - יברך. המג"א לומד את דינו מהמקרה הראשון שהובא בגמ', אדם ש"נפל עליה אריא אתעביד ליה ניסא ואיתצל מיניה", זו ודאי היתה סכנה ניסית, מתי שמענו על אריות שנופלים על בני אדם, וכדי להדגיש נקודה זו לא מבארת הגמרא את אופן ההצלה, משום שהוא לא רלוונטי לענין ההלכה, שהרי ברגע שהסכנה היתה על-טבעית כבר נתחייב בברכה. (שעה"צ ריח כו.).

ג. ברכת הגומל

במזמור ק"ז בתהילים מוזכרים ארבעה שצריכים להודות: הולכי מדבריות: "תעו במדבר בשימון דרך..." (פס' ד), חבושים בבית האסורים: "אסירי עני וברזל" (פס' ו), חולים: "ישלח דברו וירפאם" (פס' כ), וירדי הים: "יורדי הים באניות" (פס' י).

כג). על כולם נאמר "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם" (פס' לא). כנגד הודאה זו תקנו חז"ל את ברכת "הגומל". הריב"ש, המאירי, הב"ח, הט"ז והמג"א הוסיפו שלא רק ארבעה אלו יברכו אלא כל אדם שניצל מסכנה יודה לקב"ה על הצלתו בברכת "הגומל".

הט"ז (סי' ריט ס"ק ו') אומר: "...אבל הגומל הוא אע"פ שנעשה לו תשועה שאפשר דרך הטבע מ"מ הוא מחזיק טובה לו יתברך ולתלות בהשגחה". כלומר, שברכה זו נתקנה לא רק על ניסים, אלא אף על כל דבר, אפי' כדרך הטבע, שאדם מחזיק טובה לקב"ה ותולה בו ארוע זה. כדברי האורחות חיים (הל' שני וחמישי אות כד): "ההולך תחת קיר נטוי ועל הגשר שמזכירין לו עונותיו יברך הגומל אחר שעבר" שכל פעם שאדם מצוי בסכנה מזכירים לו עונותיו, ולכן כשניצל הימנה יודה לקב"ה על חסדו.

בנוגע לקשר בין שתי הברכות כותב הט"ז (שם) "נראה דברכת הנס ניתקן תוספת על מה ששיך לברכת הגומל בדבר שהוא חוץ לטבע לגמרי..." כדי להראות גודל הנס וההצלה, מפני שלדעתו מברכים רק על נס שכולם מודים בו שהוא אצבע א-לוקים, שזה גדר מצומצם מאד, ולכן מרחיב הט"ז את גדר ברכת "הגומל" כברכה משלימה. המג"א חולק על הט"ז ומביא בשם הלבוש "ועכשיו נהגו לברך כל מי שנעשה לו נס". כלומר הברכות הינן חופפות, וברכת הגומל אינה באה לכסות מקרים מעבר לברכת הנס, פרט לאותן ארבעה שיוחדו במזמור.

הריב"ש (בשו"ת סי' שלז) בנוגע לברכת הגומל כותב:

"נראה שצריך לברך; שהרי הולכי מדברות, שצריכין להודות, זהו מפני סכנת אריא וגנבי המצויים בדרכים, וא"כ, כשעמד עליו אריה לטורפו, אפילו בעיר, אם גנבים באו לו, אם שודדי לילה, וניצל מהם, וכיוצא בניסים אלו, כל שכן שצריך להודות... דהנעשה לו נס מיד שנצול צריך להודות כדרך הארבעה שצריכין להודות, ולא איפטר מברכת ההודאה בברכת שעשה לי נס שחייבוהו לברך כשישוב לעבור במקום ההוא ואולי לא יעבור שם לעולם ולא יברך אותה ברכה, אלא ודאי נראה שברכת ההודאה מברך אותה מ"מ".

כלומר, צריך עכ"פ הצלה מסכנה כלשהי כדי להתחייב בברכת "הגומל", כגון הולכי המדברות, כדי שלא יברכו אנשים סתם ברכות. הריב"ש טוען שתתכן חפיפה בין ברכת "הגומל" לברכת הנס, כאשר נצול ממיתה, שאז מברך על הנס, כ"ש שצריך להודות על הצלתו ולברך "הגומל". כל זה דוקא בהצלה סתם, אך אם נכנס

לגדר של אחד מארבעת הדברים עליהם מצריכה הגמ' לברך הגומל, שהם חולה אסור בבית האסורים יורדי הים והולכי מדבריות, אפי' לא בא לכלל סכנה צריך לברך ולהודות שלא ארע לו כל רע.

לעומתם המאירי (על דף נד : ד"ה "יש מי שאומר") מביא כי :

"יש מי שאומר שאין הדברים הללו אמורים אלא בהולכי מדברות שטעו, ויורדי הים שעמד עליהם נחשול שבים, וחולה שיש בו סכנה. שבאלו יש בהם נס והרי הן כעין היוצא מבית האסורים, אבל אם לא ארע להם כן אין צריך לברך... אבל כל שארע לו סכנה הן סכנת נפשות ונצל ממנה בכל דבר צריך להודות. ויש בזה חולקים מתורת חובה הא מתורת רשות ודאי מברך".

הי"א טוען שאפי' אותם ארבעה לא יברכו אם לא היו בסכנה ממש. אך המאירי עצמו חולק על דעה זו וסובר, שרק מי שלא נכנס לאחד מארבעת הגדרים הללו צריך להיות בסכנה כדי לברך.

בניגוד לכל הדעות הללו מביא הב"י (רי"ח ד"ה וכתב עוד) את האבודרהם בשם ה"ר גרשום ב"ר שלמה :

"וכתב עוד יש אומרים שארבעה בלבד צריכים להודות אבל אחרים שבירכו הוא ברכה לבטלה וכן פסק ה"ר שם טוב פלכו בשם התוספות דאלו הארבעה דוקא והוא הדין בכל מקום שמזכיר התלמוד מספר".

דהינו, אין חפיפה בין הברכות מי שנעשה לו נס לא יברך הגומל. ברכת הנס הינה הודאה בעצמה לקב"ה ולכן אין צורך להודות שוב בברכת הגומל. האבודרהם לשיטתו שברכת הנס אכן נתקנה רק על נס היוצא ממנהג העולם, לכן ברכת הנס הינה הודאה מפורטת יותר ועדיפה על ברכת "הגומל", ורק במקרה שלא נכנס לחיוב ברכת הנס יברך, עכ"פ, "הגומל" כדי להודות על ההצלה שהיתה לו.

ד. החילוקים בין הברכות.

כמו שהראינו קיימים הבדלים ברורים בגדרי החיוב של כל ברכה, אם כן נשאלת השאלה אם שתי הברכות מצריכות נס מדוע אין הגדרים שונים, לפי מרבית הפוסקים?

נתן להראות מספר הבדלים מהותיים בדיני הברכות שבהם אפשר לתלות את ההבדלים בגדרים.

בראש ובראשונה שונות הברכות זו מזו בדבר שעליו מברכים. ברכת "הגומל" נתקנה על תשועה שנעשתה לאדם, על הזכות שנפלה בחלקו להנצל מצרה זו. ואילו ברכת הנס נתקנה על אופן ההצלה, ולכן ברכת הנס קשורה למקום "שעשה לי נס במקום הזה", על עצם מעשה ההצלה הבא לידי בטוי במקום ההצלה. עוד חילוק שניתן לעשות בין הברכות הוא בנוסח הברכה. ברכת הנס מזכירה במפורש "...שעשה לי נס", כלומר נס ממשי. ואלו ברכת הגומל אינה מזכירה נס אלא מדברת באופן כללי "...שגמלני כל טוב", ולכן אפי' הצלה כדרך הטבע זה מטובו והשגחתו של הקב"ה ויגורר חיוב הברכה. חלוק זה מדגיש את יתרונה של ברכת הנס על ברכת "הגומל", דבר שעשוי להיות מונח ביסוד שיטותיהם של הט"ז והאבודרהם.

הבדל נוסף בין הברכות הוא מועד הברכה. את ברכת הנס מברכים רק אם עוברים במקום הנס, דבר שיתכן ולא יקרה אף פעם, לעומת ברכת "הגומל" שהיא אמנם חד-פעמית אך מברך אותה ללא קשר למקומו. הריב"ש אכן חושש שמא לא יזדמן שנית למקום הנס ולכן מחייב אותו גם ברכת "הגומל" בנוסף לחיוב ברכת הנס, שלא יוצר מצב בו לא הודה על הנס וההצלה שהיתה לו. הריב"ש מציין הבדל נוסף: בברכת הנס מחויבים לא רק בעל הנס אלא כל יוצאי יריכו. לכן במקרה של הצלה ממיתה דן הריב"ש לשיטתו ק"ו: אם ברכת הנס שגם צאצאיו מחויבים בה צריך לברך ק"ו שברכת ההודאה שרק הוא חייב בה יצטרך לברך, לאפוקי מדעת האבודרהם.

ה. סיכום להלכה

לענין ברכת הנס

מפסק המחבר (סי' רי"ח סע' ט) עולה כי לענין ברכה יש כמה רמות של ניסים: על נס שלא כמנהג העולם ותולדתו, שיטת האבודרהם, או על סכנה שלא כדרך הטבע, כשיטת המג"א, יברך ברכת "שעשה לי נס" בשם ולמלכות כשיגיע למקום משלושים לשלושים. על הצלה ממות כדרך הטבע, שיטת הריב"ש והמאירי, יברך ברכת הנס אך ללא הזכרת שם ומלכות. הבה"ל (ד"ה ויש חולק) מוסיף כי ישנם מקרי הצלה קלים יותר שעליהם אין צורך לברך כלל, כגון: חולה ויולדת, מפני שרובם של אלו לחיים ואינם נחשבים סכנת מיתה.

שעה"צ (אות כו) מוסיף כי נפילת כותל נחשבת נס גמור לברך עליו בשם ומלכות. כמו כן מביא שעה"צ דין הנצול מדריסת שור, שנתן להקביל לדריסת מכונית: אם נצול בדרך נס - המכונית פגעה בו, עברה מעליו ובכ"ז נצול - יברך בשם ומלכות, אך אם נצול ע"י התחמקות מפגיעה - אין צורך לברך.

המג"א מוסיף שבנוסף לברכה, או לברכות שברך בעל הנס, יש לתת גם צדקה בעין יפה כנגד קרבן תודה שהיה מביא אילו ביהמ"ק היה קיים, יאמר פרשת תודה, ובכל שנה ביום הנס יתבודד להודות ולשבח את ה' על חסדו.

לענין ברכת הגומל

לענין ברכה על שאר הצלות, לבד מהארבע המוזכרים במזמור, מביא המחבר שתי דעות: הראשונה מחייבת לברך על כל הצלה שהיתה לאדם, ואילו השנייה אומרת שחייב ברכת ההודאה חל רק על הארבעה המוזכרים במזמור. המחבר פוסק כראשונה - יש לברך על כל הצלה שהיתה לאדם.

המשנ"ב מוסיף כי אם הצלה זו היתה בדרך נס יברך גם ברכת הנס, ולא כפי האבודרהם.

מקצת ענייני ברכת הריח

נחמיה סגל

ראשי פרקים

- א. פתיחה.
- ב. סוגי הברכות.
- ג. בשמים בשבת ויו"ט.
- ד. בשמים בהבדלה.
- ה. ריחות שאין לברך עליהם.
- ו. ברכת שהחיינו.

א. פתיחה

הגמרא בברכות מ"ג דנה על ענין המוגמרות שהיו נוהגים להריח בסוף סעודה ועוסקת בכל ענייני ברכת הריח. שם מובאת אסמכתא לברכה מתהילים ק"נ:

"כל הנשמה תהלל י-ה" - איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין

הגוף נהנה ממנו - הוי אומר זה הריח".

על אף היותה אחת מברכות הנהנין - אין אחריה ברכה: בגמ' בנדה נ"א: מובאת משנה: "כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו". ועל כך מפרשת הגמ': "לאתויי מאי? - לאתויי ריחני", ורש"י במקום מפרש שאין טעונה ברכה לאחריה "דהנאה מועטת היא". כך גם נפסק להלכה בשו"ע סי' רט"ז סעיף א' ובמשנ"ב בס"ק ד' חוזר על טעמו של רש"י, ובשער הציון (אות ג') מביא טעם נוסף "שכבר נפסק ההנאה לגמרי ודמי למאן דנתעכל המזון במעיו דאבד ברכתו".

הרמב"ן בברכות פרק ח' דן מהם הדברים הנכללים בברכות הנהנין:

"נראה לי דברכת האור אינה ברכת הנהנין, דאי הכי כל שעתא ושעתא מחייב בה, שלא תקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף, כגון רחיצת מים קרים וחמים, וכגון נשבה הרוח ונהנה, וכל שכן באור שאינו נוגע בגוף כלל. לא אמרו אלא בדברים הנכנסים לגוף והגוף נהנה מהם, כגון אכילה ושתייה, וריח נמי דבר הנכנס לגוף וסועד הוא, וכאכילה ושתייה דמי".

ב. סוגי הברכות

בורא עצי בשמים

הצורך בהגדרת המונח 'עץ' נכון לא רק ביחס לברכת הבשמים אלא גם ביחס לברכת הפירות וכן לחיוב ערלה. הגמרא בברכות מ"ג: מנסה לברר את הגדרת עצי בשמים לעומת עשבי בשמים:

"אמר רב גידל אמר רב: האי סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים. אמר רב חננאל אמר רב הני חלפי דימא מברכין עליהו בורא עצי בשמים, אמר רב זוטרא - מאי קראה? 'והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי העץ' (יהושע ב', ו'), אמר רב משרשיא - האי נרקום דגנוניתא מברכין עליה בורא עצי בשמים, דדברא - בורא עשבי בשמים, אמר רב ששת - הני סיגלי מברכין עליהו בורא עשבי בשמים".

הריטב"א בחידושי ובהלכות ברכות (חי' ריטב"א ברכות מ"ג: "ד"ה וסמלק וחלפי דימא") מסביר מהם סמלק וחילפי דימא:

"הם עשבים בעלי ריח בגופן, ואינם רכים כמו עשבין אלא קשין כמו עץ, וגדלים ע"ג קרקע. ואי הוו להו פירא בוודאי 'בורא פרי האדמה' הוי מברכין עליהו ולא 'בורא פרי העץ', משום דעץ הנזכר ב'בורא פרי העץ' רוצה לומר אילן, והני לאו אילן נינהו, אבל מ"מ כל דבר שהוא קשה נקרא בלשון העולם עץ, ההוא אינו רוצה לומר אילן אלא דבר קשה, וכיון דכן, הני נמי שהן קשין ואית להו ריח טוב בגופן, לענין גופן עץ מקרי, ומברכין עליהו 'בורא עצי בשמים'. ומייתי ראיא דאפילו מידי דלאו אילן משום דקשה מקרי עץ, מדכתיב 'ותטמנם בפשתי העץ' (יהושע ב'ו'), ובוודאי פשתים אינו אילן וקרי ליה עץ".

הריטב"א עושה הבחנה בין עצי בשמים לעץ בברכת "בורא פרי העץ" והגדרתו לעץ היא כל דבר קשה, מסיבה זו - על נרקום דגנוניתא (הגדל בגינה, רש"י ד"ה "חבצלת השרון") מברך "עצי בשמים", כיון שהוא מטופח ומושקה תדיר וענפיו מתקשים כעץ, ואילו על דדברא (הגדל בשדה) מברכין "עשבי בשמים" כיון שאין

מטפלים בו וענפיו לא יתקשו. הגדרת "קשה כעץ" היא כפשתים שראינו ביהושע שנקראו "פשתי עץ".

הרשב"א שם ד"ה "מתיבי אין מברכין" חולק על הריטב"א וטוען כי פשתן הוא רך ובכל זאת נקרא עץ אך לא מסיבתו של הריטב"א, אלא מפני שמוציא עלים מעצו, וכותב:

"סמלק וחלפי דימא ונרקום דגנוניתא ומאי דהוא כיוצא בהן מברכין עליה 'עצי בשמים' ואע"ג דאית בהו מאי דרכיך אמרי לך - לא אכפת לך כדמוציא עליו מעצו כדפרשינן לעיל חילפי דימא רכין אינון והיינו דקאמר מר זוטרא מאי קראה דכתיב: 'ותטמנם בפשתי העץ' והא פשתן דרכיך ואיקרי עץ... כל שמתחילת ברייתו מוציא עליו - מין ירק וכל שמתחילת ברייתו מוציא עץ - מין אילן הוא".

מהרשב"א משמע שאין הבדל בין הגדרת "עצי בשמים" להגדרת "בורא פרי העץ" והעיקר הוא אם יש לו גזע שממנו יוצאים עלים או שיוצא כעשב (עין רמ"א ר"ג, סעיף ב').

בשו"ת רשב"א ח"א סי' שצ"ט מובאת הגדרה נוספת לעצי בשמים, הרשב"א נשאל מה ענין החלוקה בין נרקום דגנוניתא לדברא ומשיב:

"דגנוניתא נעבד ומשקין אותו וגדל ומתקיים אע"פ שעצו מתייבש, דדברא מתייבש כעשב והולך לו".

המגן אברהם באו"ח רט"ז ס"ק ט' מביא את הגדרת הריטב"א לעצי בשמים - "כל דבר שהקלח שלו קשה". ואילו בס"ק י"ד-ט"ו מביא את הגדרות הרשב"א "אע"ג דאית בהו מאי דרכיך לא אכפת לך אלא כיון דמוציא עליו מעצו מברך בורא עצי בשמים... שמשקין אותו ונעבד וגדל ומתקיים אע"פ שעצו מתייבש".

הבה"ל בשם הח"א מנסה לתרץ את הסתירה במ"א וכותב:

"כוונת המ"א בשם הש"ג הוא רק לסימנא בעלמא לידע אם הוא עץ או עשב, דהיינו ראשון לכל אנו צריכים לראות אם הקלח קשה (דאם הוא רך מסתמא עשב הוא) ומ"מ אפילו אם הוא קשה בעינן אח"כ לראות אם מוציא עליו מעצו ומתקיים משנה לשנה".

הבה"ל מציג את הקשיים בתרוץ זה בגלל שמלשון ה"שפתי גיבורים" לא משמע כך ולכן מביא את שתי השיטות לחומרא - שיש לברך "עצי בשמים" רק היכא דיש כל סימני האילן: קשה כעץ, מוציא עליו מעצו ומתקיים משנה לשנה, ובמקום שלא

מתקיימים כל שלשת הסימנים מברך "בורא מיני בשמים" (בה"ל ד"ה "עצי בשמים"). לפי ההגדרות הנ"ל, עצי בשמים הם: הדס, רוזמרין, ורד ויסמין. חשוב להדגיש שלהבדיל מברכת הפירות - לא יוצא י"ח בברכת "עשבי בשמים" על עצי בשמים וכן להיפך, כיון שעצי בשמים לא כלולים בעשבי בשמים ועשבי בשמים לא כוללים עצי בשמים (שלא כמו בברכת הפירות שיוצא בברכת "בורא פרי האדמה" על פרי העץ כיון שגם פרי העץ מקורו באדמה) (סי' רט"ז סעי' י', משנ"ב ס"ק ל"ט).

בורא עשבי בשמים

כל עשב שלא חלו בו ההגדרות שהגדרנו לעיל - הרי הוא כעשבי בשמים. דוגמה לעשבי בשמים הוא היקנתון וכן סוגי נרקיס ודודאים.

בורא מיני בשמים

כל ריח טוב שאין גדולו מן הקרקע - מברך עליו בורא מיני בשמים כגון "מושק" (שם של חיה שהפרשתה/זיעתה מריחים טוב) וכן כל בושם שנסתפק בברכתו - מברך בורא מיני בשמים, על עשבים שחלק מהגדרות "עצי בשמים" חלים עליהם - נסתפקו חכמים מה יברך, ולכן צריך לברך בורא מיני בשמים וכן כל דבר שלא יודע מה לברך עליו - יכול לברך במ"ב ואין צריך לבדוק לפני הברכה האם זה עשב או עץ, יש לברך ברכה זו גם במקרה שנמצא במקום שיש בו ריח מעץ ועשב - כיון שהתחילה הנאתו אינו יכול לחכות ולברר ומברך בורא מיני בשמים וכך אומר השו"ע בסי' רט"ז א': "אסור להנות מריח טוב עד שיברך קודם שיריח", ולכן במקום לברר מה מקור הריח יברך במ"ב ויפטר בזה.

הנותן ריח טוב בפירות

פרי הראוי לאכילה שריחו טוב ונתכוון להריח ולהנות מריחו - צריך לברך ברכת "הנותן ריח טוב בפירות", וכל זה דוקא כשהתכוון להריח בו או שהתכוון להריח ואח"כ לאכול, אבל אם התכוון לאכול ונהנה מריח הפרי - אין צריך לברך, כיון שעיקר הפרי עומד לאכילה ולא לריח ובה"ל במקום (רט"ז, ב' ד"ה "או לאכול ולהריח בו") מוכיח שמה שאמרה הגמ': "האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות" מקובל על כל השיטות כשלא נתכוון לאכול, אבל אם נתכוון לאכול חולקים השטמ"ק והגר"א ואומרים שאין לברך כיון שעיקר פרי עומד לאכילה. מ"מ הסכימו רוב הדעות שאם לקח את הפרי לידי ע"מ להריח בו - צריך לברך, ואולם ה"חזון איש" (או"ח סי' ל"ה) כתב שאין לעשות חלוקה בין נטל

לידיו או לא נטל, ואם נתכוון לאכלו בהמשך - מוכח שאינו עומד להריח, ואינו מברך עליו הנותן ריח טוב בפירות (משנ"ב וא"ר גורסים "אשר נתן").

בימינו, נקטו רוב הפוסקים שאין לברך על הפירות כי הם עומדים לאכילה ולא עבידי לריחא, ומובא בספר "וזאת הברכה" פי"ט בשם הרב פישר שליט"א שאין לברך אפי' על אתרוג ותפוח שהוזכרו בגמ' כיון שאין ריחם בולט, וסובר שאולי על גויאבה שריחה חזק יצטרכו לברך, וכן פסק הגר"ח"פ שיינברג שליט"א שאין לברך על פירות גם אם לקחם בידו.

בשו"ת רשב"א ח"א סי' שצ"ו מובא שעל ורד מברכים "הנותן ריח טוב בפירות" כיון שבזמנם היו עושים מורד מרקחת וא"כ עיקר הורד עשוי לאכילה, אך בזמננו שאין אוכלים מרקחת ורדים - ורד הוא בושם ומברכים עליו בורא עצי בשמים. (רט"ז, ג'). אין לברך על פירות ערלה כיון שאין עומדים לאכילה.

הנותן ריח טוב בפת

בסוף סי' רט"ז (סעיף י"ד) מובא בהגה: "י"א דהמריח בפת חס יש לו לברך שנתן ריח טוב בפת וי"א דאין לברך עליו לכך אין להריח בו". והמשנ"ב מסביר שהפת היא כשאר פירות העומדים לאכילה, אך י"א שאין לברך עליו מפני שאין ריחו חשוב ולכן אין להריח. ונחלקו הב"ח ומ"א (מובא בבה"ט כ"א) האם כשהריח צריך לברך או לא, לדעת הב"ח - אם הריח מברך עליו והמ"א חולק ואומר שאין לברך. בשעה"צ מ"ז מובא הכלל העקרוני הנוגע לכל ענייני הברכות שכאשר נמצאים בספק - "ספק ברכות להקל" ובסי' רט"ו סעיף ד' מובא: "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמר".

בורא שמן ערב

הגמ' (מ"ג) שואלת מה מברכים על שמן אפרסמון שהיה עץ חשוב בימי חז"ל שגדל בארץ באזור בקעת יריחו והפיקו ממנו שמן מיוחד (רש"י ד"ה "שמן ארצנו" - שהיה גדל ביריחו ועל שם הריח נקראת יריחו) ובגלל חשיבותו וחיבת הארץ תקנו לו ברכה מיוחדת. רב יהודה אמר שמברכים עליו "בורא שמן ארצנו" אך הגמ' דוחה את שיטתו כיון שרב יהודה היה ידוע בחיבה מיוחדת לארץ, וקובעת הגמ' את הברכה כשיטת ר' יוחנן שאמר שמברכים "בורא שמן ערב". (האפרסמון של ימינו אינו האפרסמון המדובר).

לגבי קדימות בין כל ברכות הריח הנזכרות ישנה מחלוקת ובקצש"ע נ"ח, ט' כתב שהפרי קודם לעץ (נלע"ד שהטעם הוא בגלל שנועד גם לאכילה) והפמ"ג סובר ש"עצי בשמים" קודם ל"ריח טוב בפירות", ובין "עצי בשמים" ל"עשבי בשמים" אומר

המשנ"ב בס"ק מ' שדינן כדין פירות וירקות לאכילה - ונכתב בסי' רי"א ש"ב בורא פרי העץ קודם ל"בורא פרי האדמה" כיון שזו ברכה מבוררת יותר ולכן כאן צריך לברך קודם "עצי בשמים" וכל זה רק במקום ששניהם חביבים עליו באותה מידה אבל אם אחד חביב על השני - מברך על החביב יותר (גם בירקות). וקשים לי דברי המשנ"ב שאמר ש"ברכת עצי בשמים" יותר מפורטת מ"עשבי בשמים" שהרי בס"ק ל"ט אומר המשנ"ב שברכת "עצי בשמים" לא פוטרת "עשבי בשמים" וכן להיפך, וא"כ אין להשוות לברכת הפירות, כיון ששם אנחנו אומרים ש"בורא פרי העץ" יותר מבורר מ"בורא פרי האדמה" אבל זה לא נכון לברכות הריח, וצ"ע.

בגמ' מובאת ברייתא לגבי קדימות בין הדס לשמן (המדובר בשמן של אותו סוג ברכה, כגון סחיטה של ורדים שמברכים על השמן "בורא עצי בשמים" או השריה של עצי בשמים בתוך שמן שנועד לקלוט את ריח הבשמים וגם ברכתו "עצי בשמים"):

"ת"ר הביאו לפניו שמן והדס, ב"ש אומרים מברך על השמן ואח"כ מברך על ההדס וב"ה אומרים מברך על ההדס ואח"כ מברך על השמן. אמר ר"ג - אני אכריע! שמן - זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, הדס - לריחו זכינו לסיכתו לא זכינו, א"ר יוחנן הלכה כדברי המכריע".

בהמשך הגמ' מובא מעשה ברב פפא שעשה כדברי בית הלל והסביר שכך פסק רבא, אך הגמ' דוחה את תשובתו בטענה: "לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד". להלכה נפסק כב"ה שמברך על ההדס תחילה ומסביר המשנ"ב שהדס הוא כברייתו (וכן כל בושם), ולכן עדיף משמן. לגבי קדימות בין ברכת הנהנין על אוכל לברכה על ריח מובאת ברייתא נוספת בגמרא:

"ת"ר הביאו לפניו שמן ויין. ב"ש אומרים אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו, מברך על השמן וחוזר ומברך על היין, וב"ה אומרים אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו, מברך על היין וחוזר ומברך על השמן".

להלכה נפסק כב"ה והמשנ"ב מביא טעם לכך: "לפי שהיא חשובה שנכנסת בגוף" (ס"ק ד'). ואם היה פרי ריחני ולפניו שתי ברכות באותו פרי, אומר המשנ"ב בס"ק י':

"עייין בא"ר שמפיק דבכגון זה שהריח והאכילה הוא בחד פירא מוטב לברך על הריח תחילה דמקרבא הנייתא שתיכף כשאוחזו

בידו מריח ואח"כ יברך על האכילה, וכ"כ ג"כ המאמר מרדכי ע"ש.
ובפמ"ג נתן עצה אחרת בזה והוא שיטעום קצת מן הפרי ויברך
עליה ברכת אכילה ולא יכוון אז להנות מן הריח, ואח"כ יברך ברכת
אשר נתן ריח טוב בפירות ויריח".

ג. בשמים בשבת ויו"ט

מותר להריח בבשמים בשבת ואם נקטפו מבעוד יום אינם מוקצה ומותר
לטלטלם ואפילו למולל בהם כדי להוציא ריח יותר טוב, אבל אם אין בכלל ריח -
אסור למוללם משום דהוי הולדת ריח וכן אסור למולל או לקטום ענפים קשים
מהבשמים ע"י כלי, אבל ברכים, כותב שעה"צ אות ט"ו שמותר (שו"ע שכ"ב, ה'
ומשנ"ב שם). אם היו הבשמים מחוברים לקרקע מותר להריח בהם, ואם הם רכים
(ולא יתקשו גם בעתיד) מותר גם לטלטלם בידו כיון שלא חוששים לתלישה כי
מטרתו רק להריח, אבל פירות העומדים לאכילה - אסור להריחם כשהם מחוברים
מחשש שיבא לקטפם ע"מ לאכול, (של"י, י') והא"ר בס"ק י"ב מסייג דין זה רק
היכא שיש באפשרותו לקטוף אבל אם הוא מחוץ לפרדס - יכול לברך גם על פירות
מחוברים. ומובא בשש"כ פ"י כ"ו, כ"ב הערה ע"ב בשם תורת חיים על ח"א כלל י"ב
ס"ק ז', שאם חל יו"כ באמצע שבוע יכול לברך על פרי המחובר כיון שלא חוששים
שיבא לאכול. ביו"ט וכ"ש בשבת, אסור לעשות מוגמר גם מצד שאינו שווה לכל נפש
וגם מחשש להדלקה וכבוי בעת הנחת הבשמים בתוך האש (או מצד שיחנוק את
האש), וישרוף את ענפי הבשמים, ולא רק בעץ אסור אלא גם בחרס אסור משום
הולדת ריח. אבל אם הכין מעיו"ט מוגמר בכלי - מותר לפתחו ביו"ט ואין חשש
לאסור מוליד (ונראה לי שמטעם זה התירו לרסס במטהר אויר בשבת) וגם בשבת
מותר הדבר.

בסעיף קטן כ"ח במשנ"ב בהלכות יו"ט (תק"א) כתב המשנ"ב: "וה"ה דאסור
ליתן ביו"ט דבר המריח לתוך המים כדי שיריחו". כנגדו מצאתי בשו"ת "חכם צבי"
סי' צ"ב שכתב:

"כתב הט"ז א"ח סי' תקי"א ראיתי בקצת קהילות שופכים שמן
שפינגורד לתוך המים ביו"ט לצורך נט"י לכהנים ואיסורא קעבדין
דמולידין ריח במים ואפי' שופכין בעיו"ט מ"מ מולידים ריח ביו"ט
על ידי הכהנים"

ואז עונה החכם צבי שאין בזה כל בעיה - "אין בה נדנוד של איסור", ומוכיח
דבריו מהשו"ע בסי' שכ"ב שמותר למולל עצי בשמים בשבת (ויש בזה הולדת ריח

באצבעותיו) וכן מוכיח מהגמ' בברכות נג': האומרת ששמן מעכב את הברכה - דהיינו, איסטניס שחייב שיהיו ידיו ריחניות - לא מסיים את סעודתו עד שמורח ידיו - ולא נעשתה חלוקה בגמ' בין חול לשבת, וא"כ גם בשבת מותר לבשם ידיו, ובהמשך דבריו אומר שאין בהשמת בשמים במים בעיה כמו שאין בעיה לתבל ולמהול יין אדום במים, וא"כ אין כאן לא איסור נולד ולא איסור צביעה ובסוף דבריו אומר החכם צבי:

"אין לנו לאסור מדעתנו כיון דמילי דרבנן נינהו, המחמיר - עליו להביא ראיה... וכ"ש שנהגו להתיר בכמה קהילות קדושות וכבר אמרו - כל מקום שהלכה רופפת בידך - פוק חזי מאי עמא דבר".

לגבי הרחת בשמים בשבת ראינו שהיו כאלה שנמנעו מהענין ונדחו דבריהם, ומצאתי שדווקא בשבת טוב ויפה להריח ולברך על בשמים כדי להשלים מאה ברכות, ומשום עונג שבת.

ד. בשמים בהבדלה

הגמ' בברכות פ' שמיני מביאה דין שבהבדלה צריך להבדיל על הבשמים והסבירו הראשונים שענין הבשמים בהבדלה הוא מכמה סיבות:

א. כיון שעם צאת השבת עצוב האדם ולכן משמחים אותו מעט בריח טוב.

ב. בשבת יש לאדם נשמה יתרה ועם צאתה מהגוף במוצ"ש - האדם מצטער על אובדנה ("שבת וינפש" - כיון שיצאה שבת, וי אבדה נפש).

ג. מפני שבמוצ"ש מתחילה האש בגהינום לשרוף ועשנה המסריח פוגע באדם ולכן נותנים לו בשמים כנגד הריח הרע.

מכל הסיבות האלו משמע שענין הבשמים בהבדלה אינו מצווה אלא רשות ולא נכלל בברכת המצוות אלא בברכת הנהנין, לפיכך אם לא היו לאדם בשמים להבדלה, א"צ לטרוח ולהביא, ומ"מ אם יזדמנו לו במשך הלילה בשמים - נכון לברך, ואם יודע שיהיו לו בשמים במשך הלילה אך לא בשעת הבדלה - נכון להמתין עד שיגיעו לידיו בשמים.

כיון שאמרנו שבשמים בהבדלה הם מברכות הנהנין - כל אחד צריך להריח ואינו יוצא בהרחת חברו כי בברכות הנהנין לא שייך עניין של "כל ישראל ערבים זל"ז".

מטעם זה כותב השו"ע בסי' רצ"ז סעיף ה' - "מי שאינו מריח אינו מברך על הבשמים אא"כ נתכוון להוציא בני ביתו הקטנים שהגיעו לחינוך או להוציא מי שאינו יודע", המשנ"ב (ס"ק י"ג) חולק על השו"ע וטוען שלא יכול להוציא אחרים שאינם יודעים, כיון שאינו מחוייב בדבר וכך כותבים גם הטי"ז, מג"א, א"ר ועוד,

ומצאתי בשו"ת הר צבי או"ח א' סי' ל"ז שאמר שגם אם בשמים בהבדלה זו ברכת המצוות וגם אם זו ברכת הנהנין - מי שהוא תתן (=חסר חוש ריח) פטור לגמרי ממצוה זו ומקרי אינו מחוייב בדבר ואינו מוציא אחרים י"ח (ומה שהתרנו לברך לבניו הקטנים הוא רק מטעם החינוך ובסי' רס"ז ס"ק צ"ג כותב משנ"ב שגם להוציא קטנים ואפי' אינם בניו מותר כדי להתיר להם דבר שהם לא יודעים לברך עליו).

במשנ"ב (ס"ק א') כתב שמברך רק בורא מיני בשמים - גם אם מברך על עץ או עשב:

"כדי שלא יבואו לטעות ההמון עם שאין הכל בקיאים בכל ברכה המיוחדת אבל בברכה זו יוצא על הכל... ומ"מ לכתחילה טוב יותר שיקח לבשמים דבר שברכתו בורא מיני בשמים"

והשו"ע כתב שנהגו לברך על ההדס (אם נשאר מארבעת המינים) אבל אם ההדס יבש - נכון לברך יחד עם שאר בשמים (ובזה מסתדר עם דברי המשנ"ב), וטעם שאמרו לברך על ההדס הוא משום שכבר משמש לדבר מצוה, וגם סמכו דבר זה על הפסוק "כל שומר שבת מחללו" (ישעיהו נ"ו, ב') הסמוך לפסוק: "תחת הסרפד יעלה הדס" (שם נ"ה, י"ג) (מובא באבודרהם). הספרדים נהגו לברך על כל סוג את ברכתו המתאימה לו (וכנראה אינם חוששים לטעות בין המינים). נכון לברך על הבשמים כדרך גדילתם (עם השרשים כלפי מטה), ובמ"א כתב שזה דווקא בברכת "עצי בשמים" אבל על "עשבי בשמים" אין צריך, ואולם ב"כף החיים" כתב שיש להקפיד גם ב"עשבי בשמים".

על כל בשמים שאסור לברך בחול - אסור לברך בהבדלה ואם ברך לא יצא. (שו"ע הרב רצ"ז, סעיף ג')

בשו"ת "ציץ אליעזר" ח"ז סי' כ"ג ג' מובא בירור-האם אבל חייב בבשמים בהבדלה או לא. "ציץ אליעזר" משיב למח"ס "זה השלחן" שכתב שאין לתת לאבל בשמים להבדלה ומוכיח דבריו ממו"ק כ"ז: "ואין מביאים את המוגמר ואת הבשמים לבית האבל", וכן נפסק ביו"ד שע"ח סעיף ז', ובשו"ת מהרי"ף סי' פ"ח האריך בהסבר לאסור את הדבר כיון שבשמים בהבדלה אינם חובה כי אם מנהג, ואולם ה"ברכי יוסף" כותב שאין לאסור, וודאי שראה את שו"ת המהרי"ף אך חולק עליו, ואין לדמותו לדין מוצאי שבת שחל בערב תשעה באב ששם אין לברך על הבשמים כי אבלות על מת היא רק בגוף ולא בנשמה, וב"כף החיים" רצ"ז ס"ק ח' כתב להתיר וכך גם מנהג ירושלים, ופוק חזי מאי עמא דבר.

כפי שכבר ראינו - אין מברכים על בשמים במוצ"ש שהוא ערב תשעה באב כיון שהבשמים הם תענוג ואין להתענג בערב תשעה באב, וודאי שאין מבדיל במוצאי תשעה באב על בשמים כיון שאין בתשעה באב נשמה יתרה. (תקנ"ו א', משנ"ב ס"ק ד') הגמרא בפסחים ק"ב: עוסקת בהבדלה של יו"ט ולא נזכרים שם בשמים, הרשב"ם בד"ה "ושמואל אמר ינה"ק" מסביר את הטעם:

"ומה שאין נותנין האמוראים סימן לבשמים לפי שאין מברכים על הבשמים ביו"ט שהרי גם ביו"ט יש לנו נשמה יתרה כשבת".

תוס' במקום בד"ה "רב אמר יקנ"ה" מקשה על הסבר הרשב"ם:

"וקשה דא"כ במוצאי יו"ט אמאי לא תקינו בשמים, לכך נראה דביו"ט ליכא נשמה יתרה והכא אין מזכיר בשמים משום דשמחת יו"ט ואכילה ושתיה מועיל כמו בשמים... וזה הטעם נכון ועיקר".

ההסברים שהבאנו הם ליו"ט שחל במוצ"ש או דין הבדלה במוצאי יו"ט אך מה יהיה הדין ביו"ט שחל בשבת? התשובה על כך היא שגם בהבדלה כזו אין בשמים, כיון ששמחת יו"ט שחלה בשבת פתרה את בעיית הנפש הדואבת. (תוס' ביצה לג: ד"ה "כי הוינן").

בסימן תרכ"ד דן השו"ע בסדר מוצאי יו"כ ואומר (סעיף ג') שאין מבדילים במוצאי יו"כ על הבשמים כיון שאין בו נשמה יתרה, ולדעתו הוא הדין ביו"כ שחל בשבת ואולם המשנ"ב בס"ק ה' והבה"ט במקום חולקים עליו, ומביאים דעות אחרונות שכתבו שיש לברך על הבשמים כיון שנהנה מריחם (הטעון של המצדדים לא לברך על הבשמים הוא שמפני התענית והצום לא הייתה נשמה יתרה).

ה. ריחות שאין לברך עליהם

"אין מברכים על הריח אא"כ נעשה להריח" (שו"ע רי"ז, ב'). כלל זה מוציא סוגים שונים של ריחות מגדר ריחות שמברכים עליהם:

א. בשמים של ע"ז אין מברכים עליהם כיון שאסור להריחם ואין לברך על איסור, וה"ה לבשמים שנמצאים במסיבותיהם כי בד"כ המסיבות שלהם הן לע"ז, אבל סתם בשמים של נכרי מותר להריח ולברך, כמו כן הולכים בריח אחר הרוב - היינו אם הגיע לעיר שמריח מבחוץ ריח טוב - אם רוב ישראל בעיר יכול לברך ואם רוב עכו"ם אינו מברך. (רי"ז, ה"ז, משנ"ב י"ח-כ"ד)

ב. בשמים שנועדו להעביר ריח רע, כגון: בשמים למיטת מת שנועדו להעביר את ריחו, או בשמים של בית הכסא או שמן שנועד להעביר זוהמה. לפי זה יוצא שעל דאודורנט אין לברך כיון שנועד להעביר את ריחה הרע של הזיעה, ואולם מטהרי

אור הנמכרים היום אפשר אולי לברך עליהם, כיון שנכתב עליהם בפירוש שנועדו להשרות ריח נעים בחדרים (ולאו דווקא להעביר ריח רע של בית הכסא). בספר "וזאת הברכה" פר' י"ט כתב שמטהרי אור המיועדים לשרותים, גם אם נטלם להריח אין לברך עליהם. אם קנה אותם רק במטרה להריח: לדעת הגר"י פ"ש כיון שכוונת היצרן להעברת ריח, עדין לא נחשב עבירה לריחא בכך ואין מברכים עליהם. אבל לדעת הגר"פ שינברג בתשובה הכל תלוי בכוונת המשתמש ואפילו אם קנה סתם יכול לברך אם נטלו עכשיו לריח. מדיוק בדברי הרב פ"ש ניתן להבין שמטהרי אור של ימינו, שהיצרן כן מתכוון שיקנו להרחח נלע"ד שיסכים שאפשר לברך. במקום אחר בפרק דן המחבר על ריח סינטטי:

"שמענו מהגר"פ שינברג שיש לברך מיני בשמים, אמנם דעת הגר"י פ"ש שצ"ע אם נחשב לריח שאין לו עיקר כיון שמוציאים את הריח מדומם ע"י תהליך כימי, וכעין חשש זה שמענו מהגר"ש אלישיב... הגר"ז אורבך ג"כ מסופק אם מברכים על ריח סינטטי או לא, כיון שבא מדומם שאין לו ריח טוב, ולפעמים גם ר"ר יש לו והריח נוצר באופן מלאכותי ע"י הפרדה כימית".

אם היו מיצרים את מטהרי האור מפירות טובים, אין סבה שיהיה הבדל מדין שמן שקלט ריח טוב של בשמים ויצטרכו לברך עליו, אך היום פוק חזי מאי עמא דבר וספק ברכות להקל.

ג. פירות שעומדים בעיקר לאכילה ולא לריח - אין לברך עליהם כי כל מה שאמרנו לברך "הנותן ריח טוב בפירות" הוא רק כשהפרי עומד לאכילה ולהריח בו (ויש לבדוק אולי בדוכני פירות חלק מאמצעי המכירה שלהם הוא הנאת הלקוח מריחם ודינם יהיה כדין חנות בשמים שצריך לברך).

ד. בשמים שעומדים לסחורה ולא לריח אין לברך עליהם, וכבר אמרנו שאם נמצאים הבשמים בחנות צריך לברך (ואם נכנס מספר פעמים לחנות בשמים ולא היה בדעתו לחזור מברך על כל פעם ופעם שנכנס-רי"ז, א"י) אבל אם היו הבשמים במחסן ולא נועדו להרחח לא מברך על ריחם, כיון שאין כוונת המוכר שיריחום (אבל אם נטלם ביד - צריך לברך).

ה. בשמים של נשים אסור לברך עליהם כשיועד למי שייכים הבשמים, כיון שיבוא לידי הרהור עבירה, וכן אסור להריח בשמים של אשתו כשהיא נדה, כיון שגם היא בכלל ערוה ואסורה לו, אבל בושם של אשתו כשאינה נדה מותר להריח, וכן מותר להריח בחנות בשמים של נשים כיון שלא שייכים לשום אשה, וראיתי ג"כ

שיש לאסור בשמים של ערוה כיון שנועדו להעביר ריח של מקום הערוה, וכותב השו"ע את סבת האיסור: "שמא יבוא לידי הרגל נשיקה או קרוב בשר" (סעי' ד').
ו. ריח טוב שאין לו עיקר - אין לברך עליו, כגון בגד שכובס במי בושם או בקבוקי בושם ריקים. וכן אין לברך על אבקת כביסה ריחנית וכל שאר דברים שהריח הטוב שלהם לא ממשי.

ז. על אף שאין מעילה בריחות של הקדש אין לברך על ריחם, וכן אסור לברך על פירות ערלה כיון שאינם עומדים לאכילה (יו"ד ק"ח, ז'): "ואסור להריח חמץ בפסח וישתדל שלא להנות אם הריח". על אתרוג של מצוה - בשבעה ימי החג כתב השו"ע ברט"ז, י"ד שמברך עליו, ומביא דעה האומרת שאין לברך, והמשנ"ב ס"ק נ"א-נ"ג כתב שכאשר נטל בחג את האתרוג ע"מ לברך עליו ונהנה מריחו וודאי שאין לברך, אבל אם נטלו ע"מ להריח בו, גם כן אין לברך, כיון שלא נועד להריח בו (הספק בענין הוא, אם בשעה שהופרש האתרוג למצוה הופרש ממטרתו העיקרית - אכילה, או שמא, גם ממטרתו המשנית - ריח) והנכון הוא שלא להריח בו בשעה שנועד למצוה.

בסימן תרנ"ג מובא דין הדס בסכות ושם כתוב שוודאי אסור להריח בו, כיון שמטרתו העיקרית היא לריח, וממנה הופרש במשך ימי החג.
ח. נהגו שלא לברך על טבק הרחה, או מטעם שאין לו עיקר או מטעם שנועד להעביר את הריח הרע של הטבק, שני טעמים אלו נראים לענ"ד לא שייכים למציאות של ימינו שהרי היום נלקחים בשביל ריחם, וודאי שיש בהם עיקר, ולכאורה צריך לברך. (על ריח סגריות אסור לברך מפני סכנה ואסור "שמירת הנפש" וכמו שהזכרנו לגבי ע"ז אין מברכים על ריח של איסור).

ו. ברכת "שהחיינו"

הרדב"ז נשאל מדוע אין מברכים על בשמים המתחדשים ברכת זמן (שהחיינו) כמו כל פרי שנהנה מהתחדשותו. על כך עונה בשו"ת הרדב"ז סי' רצ"ז:

"ראוי לברך עליהם זמן (ריח טוב המתחדש) אע"ג דהרואה פרי אמרו - לאו דווקא פרי הראוי לאכילה, אלא הוא הדין פרי העשוי להריח, דכי היכא דאיכא הנאה באכילת הפירות הכי נמי נהנה בריח טוב, דמהאי טעמא תקנו ברכה על הריח, והוא הדין והוא הטעם בברכת זמן דמאי שנא... נקוט האי כללא בידך: כל דבר שאדם נהנה בו ותקנו ברכה על הנאתו מברך עליו זמן, וטעמא כיון שנתחדש דבר שעתיד להנות בו לבו של אדם - שמח בראיתו".

ובה"ט ושע"ט בסע' א' כתבו שאין לברך שהחיינו מטעם שהנאתו מועטת, ובשע"ט כתב: "לא שמענו ולא ראינו זה, וכן עמא דבר שלא לברך שהחיינו על ריח".

אריב"ל כל השמנים יפים לדיו, ושמן זית מן המובחר. שמן מתייחס אל החכמה ומאור השכל. תכלית מציאות הדיו בעולם, היא לא לכתוב עמו חקקי און, לא דברי נבלה ודיעות רעות המחשיכים אורו של עולם, כ"א להאיר את העולם בכל חכמה ומדע, מועיל לישוב הרוחני וישוב המדיני יחד, ע"כ כל השמנים יפים לדיו, יורה ג"כ שראוי להעלות על הספר בדיו כל דבר חפץ של חכמת בינה, ושראוי שהדיו יפיץ שמן החכמה בעולם. אמנם תכלית כל התכונות היא בשביל החכמה האלקית, אורה של תורה שהיא המובחרת שבשמנים, שמן זית מן המובחר.

(מאורות הראי"ה)

דין כל שיש בו מחמשת המינים

עוזי מזרחי

לעילוי נשמת סבתי אסנת בת אסתר ז"ל

ראשי פרקים

- א. הסבר הסוגיא "כל שיש בו מחמשת המינים" (ברכות לו:).
- ב. ההבדל בין דין עיקר וטפל לבין דין כל שיש בו.
- ג. דעת האדם בתערובת שיש בו מחמשת מיני דגן. הדגן: עיקר שם התבשיל או להכשיר המאכל.
- ד. סיכום.

א. הסבר הסוגיא

הגמרא במסכת ברכות פותחת (לו:):

"גופא רב ושמואל דאמרי תרוייהו, כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות. ואיתמר נמי רב ושמואל... כל שהוא מחמשת המינים, מברכים עליו בורא מיני מזונות, וצריכא..."

נחלקו בגמרא לעניין **דייסא דומיא חביץ קדרה** (תבשיל העשוי מדבש ושמן מעורב עם קמח דגן) רב יהודה סבר שצריך לברך שהכל, משום שהדבש הוא העיקר בתבשיל. ואילו רב כהנא סובר שצריך לברך בורא מיני מזונות משום שהקמח עיקר (סולת). בא רב יוסף ומכריע את ההלכה כרב כהנא, בגלל המימרא של רב ושמואל שאמרו "כל שיש בו מחמשת המינים מברך בורא מיני מזונות".

ולדברי רב ושמואל הביאה הגמרא צריכותא שבאה ללמדנו, שבין אם רואים את מין הדגן בעין, ובין אם הוא בתערובת-מברכים במ"מ. ועוד נדחתה הוא אמינא לומר שגם אורז ודוחן יחשבו כמין דגן ונברך עליהם במ"מ, שאפילו רואים אותם בעין לא מברכים עליהם בורא מיני מזונות, קל וחומר שבתערובת לא יברך עליהם, אלא רק על חמשת מיני דגן.

ב. הבדל בין דין עיקר וטפל לדין כל שיש בו.

"זה הכלל כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטר את הטפילה". (ברכות מד.)

אדם הרוצה לאכול שני סוגי מאכלים וכוונתו רק על אחד מהם ואילו השני הוא רק מתלווה בלתי חשוב לעומת הראשון, אזי ברכת העיקר פוטרת את הטפילה בין ברכה ראשונה ובין ברכה שניה.

דין עיקר וטפל מתחלק לשלושה סוגים :

א. שהעיקר והטפל מעורבים יחדיו בין אם בישלם ביחד ובין לא בישלם ביחד.

ב. שהטפילה מתלווה לעיקר רק כדי להטעימו.

ג. שהעיקר והטפל אינם מעורבים יחד ואוכל את הטפילה אחר העיקר.

ונפרש כל סוג :

א. שהעיקר והטפל מעורבים יחדיו : שני מאכלים שנתערבו יחד עד שנעשו מאכל אחד בין אם בישל או לא בישל ואוכל אותם יחדיו מברך על העיקר ופותר את הטפילה. (ברכות לה:) גבי השותה שמן זית, שהעיקר כוונתו לשמן, "והאניגרון" הוא טפל לו, מברך על השמן בורא פרי העץ ופותר את "האניגרון"- יוצא שדין זה חל על רק אם אוכלם ביחד על ידי תבשיל או בכף אחת ביחד ממש. אולם אם אינם נאכלים ביחד ממש, אלא אוכלם זה אחר זה צריך לברך על כל אחד ואחד את ברכתו הראויה לו.

ב. שהטפילה מתלווה לעיקר, רק כדי להטעימו : כל דבר שבא ללפת בו מאכל אחר, שנאכל עם מאכל אחר רק כדי להטעימו ולהפיג את הטעם הראשוני. (ברכות מא:):

"איתמר הביאו לפניהם תאנים וענבים בתוך הסעודה... אמר רב

פפא הלכתא דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה אין

טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם..."

רש"י מפרש שהתאנים והענבים נחשבים לטפלה ללחם, שבאים רק ללפת את הלחם, כי ללא הלחם הם לא היו מגיעים לסעודה, ולפיכך נחשבים טפלה ואין מברכים עליהם.

ג. שהעיקר והטפל אינם מעורבים ביחד : אוכלין הבאים בזה אחר זה, והאחרון בא להפיג את טעמו של הראשון אך לא נאכלים ביחד. (ברכות מא:): "היו לפניו צנן וזית מברך על הצנן ופותר את הזית". במקרה דידן, צריך שהצנן יהיה עיקר שבשילו התחיל את הסעודה ואילו הזית הוא טפל שבא רק להפיג את טעם הצנן שהוא חריף, ולכן אינו מברך על הזית. אך אם הזית בא לא מחמת הצנן אלא בפני עצמו צריך לברך עליו את ברכתו הראויה לו.

דין "כל שיש בו":

לעומת זאת, לגבי מאכל שיש בו אחד מחמשת המינים, אין את הדין של **כוונת האוכל** או **ריבוי הכמות**, כי למין הדגן יש חשיבות בגלל ערכו להיחשב תמיד לעיקר המאכל גם אם הוא מיעוט לשאר סוגי המאכלים בתבשיל, ופוטרים אותם בברכתו. אולם, כל הדין הנ"ל הוא כאשר נותנים את הקמח כדי לסעוד את הלב, אך אם מטרת הקמח היא לדבק, לצביעה ולא לטעם - אזי אין הקמח חשוב כלל, יורד ממנו חשיבות הדגן ומברכים כברכת המאכל עצמו כדין עיקר וטפל בשאר המאכלים. כמו שכתב בתוספות ד"ה "כל שיש בו":

"אם עושים אותו כדי שישעוד הלב אז צריך לברך במ"מ ואם לדבק בעלמא אינו צריך לברך בורא מ"מ".

נקודת ההבדל:

הגדרת העיקר: יש מספר כללים לקביעה שדווקא מאכל מסוים הוא העיקר והמאכל השני הוא הטפל:

א. צריך שאדם יתן את דעתו על מאכל מסוים שכוונתו אליו במיוחד לקבוע עליו סעודתו, אך מה שבא רק להטעים את העיקר הוא הטפל, אע"פ שהטפל הוא חביב יותר.

המקור - מהגמרא בברכות דף מא.: "היו לפנינו צנון וזית מברך על הצנון ופותר את הזית, בד"א כשהצנון עיקר..." אע"פ שהזית ממין שבעה והוא חביב, אם המצב הוא שהצנון עיקר אזי הזית נפטר בברכת הצנון. (במשנ"ב סימן ריב, ר')

"שאוכלן יחד, ואם אוכל פת... או שאר דבר ללפת בו, אף שהם גם כן חביבים עליו והוא תאב לאכול אותם, מ"מ מברך רק על הכיסנין לבד... שהוא עיקר אצלו..." (וכן סעיף ז').

ב. המאכל שהוא רוב התבשיל נחשב לעיקר אע"פ שרצונו בשניהם באותה מידה. (שו"ע סימן רח' סעיף ז'):

"והוא שלא יהא מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו. ואם ערב ממנו בתבשיל אחר והתבשיל האחר הוא הרוב, מברך עליו כברכת אותו התבשיל".

(במשנ"ב ריב' סעיף א')

"כל תערובות שני מינים... או אפילו שניהם עקרים, אלא שהאחד מרובה מחברו, הרוב הוא העיקר - דברי המג"א".

ג. מחשבה על מאכל אחד שהוא חשוב לגביו אע"פ שהוא מיעוט בתערובת (משנ"ב סימן ריב', סעיף א' ס"ק ג') :

"הא אם אחד מהן אינו דבר חשוב, אף שהוא הרוב בטל הוא לגבי מיעוט החשוב דהוא העיקר..."

וכן שם בביאור הלכה ד"ה "אם העיקר מעורב" :

"אם אוכל שני מאכלים שהן מעורבין בקערה אחת, אם עיקר כוונתו על האחד, מברך עליו ופטר את השני, אפילו הוא מועט..."

אולם, לגבי דין "כל שיש בו" אין לנו את הכללים הללו וכח חשיבות מין הדגן מפקיע לגמרי את דין עיקר וטפל.

ניתן לומר, שדין "כל שיש בו" תקף על מאכל הקרוי על שם הדגן ולכן גם נקרא בגמרא **כמעשה קדירה** מחמת הדגן שיש בו. משמע שאין שתי ברכות שאחת פוטרת את השניה אלא ברכה ראשונה יחידה על הדגן והיא ברכת במ"מ.

ניתן לראות זאת מדברי המאירי (ברכות לו. ד"ה כל תבשיל) :

"כל תבשיל... בדין בורא מיני מזונות אם עירב בו דברים אחרים..."

אע"פ שהכניס בו מהן הרבה הואיל ויש בו מחמשת המינין **ושעיקר**

התבשיל קרוי על שם אותו מין מחמשת המינים... וזהו שנקרא

כאן חביץ קדירה שהוא מאכל של קמח. ומברכים בורא מיני מזונות."

משמע מדבריו שנקבעה ברכה לאו דווקא מדין עיקר וטפל אלא משום שיש את שם הדגן על התבשיל.

כן ניתן לדייק ממבנה הגמרא העושה צריכותא כפי שזכר לעיל שהיתה הו"א לומר שרק בעין יברך בורא מיני מזונות קמ"ל שגם בתערובת. רוצה לומר, שכאשר הגמ' עושה צריכותא זה משני דינים בנושא אחד, אבל בשני דינים שונים שלא שייכים אחד לשני לא עושים צריכותא. לכאורה המקרה שלנו הוא שני דינים שלא שייכים אחד לשני ואע"פ כן הגמ' עושה צריכותא. כלומר יש לנו דין אחד שהוא "על חמשת מיני דגן מברכים במ"מ", ויש דין שני "שבתערובת ה' מינים הדגן נחשב לעיקר והשאר לטפל", ולכאורה אין דינים אלו דומים אחד לשני. לכן יש לומר שגם המקרה של תערובת של חמשת מיני דגן אנו מברכים במ"מ מדין "כל שיש בו" ולא מדין "עיקר וטפל", שברכה אחת פוטרת את השניה, אלא ברכה אחת שהיא במ"מ. וזהו חידוש בתבשיל של חמשת מיני דגן שאין בשום מאכל אחר.

כמו כן משמע מדברי "השיטה המקובצת" שעושה הבדל בין בסיס דין עיקר וטפל לבין דין "כל שיש בו":

"ומיהו דווקא בתערובות הוא דאמרינן דכל שיש בו ה' מינים ואפילו היו שאר התערובות עיקר, דלעולם חמשת המינים עיקר (בורא מיני מזונות) **אבל** (וכאן הוא חוזר לדין עיקר וטפל) כשאנחנו בתערובת פעמים שהיא טפילה ואפילו פת ואין מברכים עליה כלל".

(כלל של עיקר וטפל, שברכת העיקר פוטרת את ברכת הטפל). הטעם שיש דין "כל שיש בו" דווקא בתערובת, שאע"פ שהוא מועט-מ"מ הוא **עיקר התבשיל** וכל המאכל נקרא על שמו, ומשמע מדבריו שכל שאינו בתערובת יחד לא שייך דין "כל שיש בו".

ג. דעת האדם בתערובת שיש בו מחמשת המינים.

בדין עיקר וטפל יש את המצב שלאדם מונחים לפניו שני מאכלים ויכול לקבוע **על פי דעתו** איזה מהמאכלים הוא מחשיב כעיקר ובכך יפטור את המאכל השני שנחשב כטפל למאכל הראשון. (וזאת בתנאים מסוימים כמו שביארתי לעיל).

אולם, צריך לברר אם יש "דעת אדם" בקביעת מהו המאכל העיקרי גם בתערובת של חמשת מיני דגן, כי יש לומר שמפני חשיבות הדגן בתבשיל הוא לעולם יהווה את העיקר גם אם דעתו של האדם על סוג המאכל השני שבתערובת, ויצטרך לברך על הדגן.

צריך לדייק ולומר שכל עניין הספק אם יש דעת האדם בדגן, זה רק במציאות שמין הדגן מעורב עם תבשיל אחר ע"י **בישול** או "**בכף אחת**". אך, אם הם לא מעורבים יש להם דין של עיקר וטפל ואין ספק שיש דעת האדם על מאכל מסוים, והברכה תהיה על עיקר דעתו. בגמרא אצלנו (ברכות לו:):

"לעניין דייסא כעין חביץ קדרה, ר"י אמר "שהכל" - סבר דובשא

עיקר, רב כהנא אמר במ"מ - סבר סמידא עיקר. אמר רב יוסף

כוותיה דרב מסתברא..."

ניתן לומר שרבי יהודה שקבע שצריך לברך שהכל, קבע זאת לאור המציאות שהדבש הוא באמת העיקר והרוב בתבשיל ואילו הקמח הוא טפל לו. ורב כהנא שאמר בורא מיני מזונות, סבר סמידא עיקר כלומר, ניתן לפרש זאת לשני כיוונים: האם כוונת רב כהנא שעיקר כוונת האדם בעיקר אל הסולת ואז פשוט שיברך בורא

מיני מזונות, או שמא שגם אם בדעת האדם הדבש עיקר. אע"פ כן יברך במ"מ מדין
"כל שיש בו" שקובע שתמיד הקמח עיקר, דהיינו הסמידא בסוגיא שלנו.

וכן משמע מדברי הפני יהושע שכתב בסוגיא דלעיל, שקביעת ברכת במ"מ על
"כל שיש בו מחמשת המינים", הוא משני טעמים שהם "זייני" ו"חשיבות הדגן".

ולכאורה האדם קובע את המאכל על הדבר המזין, ויתכן מצב שבתערובת האדם
לא יאכל כשיעור דגן שמזין, ואז יקבע את ברכתו על סוג המאכל האחר שבתערובת.
אזי בא הטעם השני של "חשיבות הדגן" שאפילו "כל שהוא" ממין הדגן קובע את
הברכה על התערובת, ויצטרך לברך במ"מ אע"פ שדעתו על המאכל הנוסף שבתבשיל
שהוא המזין.

לכאורה אין כל גמישות בדין "כל שיש בו" ותמיד נברך במ"מ, בין אם הדגן לא
מורגש ובין אם הדגן לא נראה. אולם ישנה חלוקה כללית שהיא: "**לצורך אכילה**"
והדגן נחשב לעיקר ומברך במ"מ. לעומת "**לצורך הכשרה**" שהדגן נחשב לטפל
ומברך על המין השני שבתבשיל.

השאלה של דעת האדם בתבשיל דגן, מתמקדת: האם כשערבב לשם סיעוד, כדי
להכשיר את המאכל או לדבק - התבשיל יוצא מגדר "כל שיש בו" ועובר לכלל של
"עיקר וטפל" ?

דגן שמשפיע על "טעם" התבשיל, מה כוחו להיחשב תמיד לעיקר התבשיל גם אם
הוא לא נראה בעין ולא מורגש כל כך ?
התוס' בברכות (לו: ד"ה כל שיש בו):

"אם עושים אותו כדי **שיסעוד הלב**... לברך בורא מ"מ ואם **לדבק**

בעלמא אינו צריך לברך בורא מיני מזונות".

על פי התוס', כשדעת האדם ליתן את הדגן בתבשיל על מנת לדבק את המאכל,
אינו מברך בורא מיני מזונות, אלא ברכה על המין האחר שבתבשיל שהוא העיקר על
פי דעתו ואילו הדגן בא רק להכשיר ולא לצורך אכילה ממש. אבל אם עושים אותו
כדי ש"יסעוד הלב", שהוא עיקר המאכל שכן ערבבו לשם אכילה - מברך במ"מ.

מדברי הרא"ש נראה שסובר כמו התוס', שאם ערבב כדי לדבק את המאכל אינו
מברך במ"מ, אך, מחדד את עניין "עיקר וטפל", שרק אם "נותנים שם קמח
להקפות המאכל ולדבקו לא חשיב עיקר... הלכך כל שעיקרו מחמשת המינים אפילו
רובו ממין אחר מברכין עליו בורא מיני מזונות ולבסוף ברכה אחת מעין שלש".
והתוס' שאמר "לסעוד הלב" אז יברך במ"מ התכוון שהוא העיקר בדעת האדם כי
אין אדם שלא מסעיד את ליבו בעיקר התבשיל.

דוגמא לדבר: שכר שערבו בו קמח כדי שיהיה סמיק יותר, מברך "שהכל" כי הקמח בא רק להכשיר את המשקה.

הריטב"א, מביא את עניין עיקר וטפל בנוסח אחר, "אם ערבב את הקמח לשם **אכילה**", הסיבה לכך שאפילו שהקמח מועט אינו בטל וצריך לברך במ"מ - כי מ"מ לעיקר התבשיל הוא שם, ואע"פ שמרבה בשאר המינים והם עיקר לגביו כיוון שהוא מעיקר התבשיל הוא חשוב ולא נחשב לטפל. אולם, כל הדין הנ"ל תקף אם ערבב את הקמח לשם אכילה וכי הוא מרכיב עיקרי בתבשיל, אך, כל זמן **"שאינו מעיקר התבשיל כלל"**, שאינו בא לכוונת אכילתו כלל אז הוא לא נחשב ואין צריך לברך במ"מ. כמו בתבשיל של הלפת שנתנו שם קמח ואע"פ כן לא מברכים עליו אלא שהכל, משום שהקמח באותו תבשיל לא בא בשביל אכילתו אלא להדביק את התבשיל. ניתן לומר שהמושג "לשם אכילה" הכוונה ל"סיעוד הלב" כפירוש תוס', או שאפילו שאינו סועד את הלב, דהיינו: מזון משביע, אלא רק לצורך אכילה אז נכנס לגדר כל שיש בו.

לעומתו הרשב"א, טוען שאם הקמח בא **להכשיר** את המאכל כבר הוא נחשב לעיקר ומברך במ"מ וכל שכן אם נותן בו טעם, שממש מרגישים את הדגן בתבשיל שיצטרך לברך בורא מיני מזונות:

"פירוש, רובו דבש... עיקרו מחמת דבש וסלתו **להטעימו ולהכשירו**

מ"מ כיוון דסולתו מעורב בו **להכשירו** מברכין על הסולת".

והוא מביא את הדוגמא של תבשיל הלפת שאע"פ שנותנים שם קמח, לא מברכים במ"מ אלא "שהכל", כי שם לא ערבבו את הקמח כדי להכשיר את המאכל או להטעימו אלא רק לדבק. אולם, "שניצל" דג או עוף שעןטיפים אותו בקמח מצה או פירורי לחם שנועד בעיקר להכשיר את המאכל אבל גם הוא מוסיף טעם והוא בא לשם אכילה - במקרה זה לפי הרשב"א והדרך השניה בריטב"א נברך "בורא מיני מזונות".

הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ג הלכה ו'): מחלק את העיקר והטפל ביתר פירוט:

"כיצד היא טפלה... שכל דבר שמערבין אותו **לדבק או כדי ליתן**

ריח או כדי לצבוע את התבשיל הרי זו טפלה. אבל אם עירב כדי

ליתן **טעם** בתערובות הרי הוא עיקר".

הרמב"ם קובע שרק אם ערבב לשם נתינת טעם אז הקמח נחשב לעיקר ומברך במ"מ, כי ממש מרגישים את הדגן ולמעשה הוא עיקר התבשיל שמסעיד את ליבו, אך, כל שאר הדברים נחשבים לטפל ו"עיקר וטפל מברכים על העיקר", כל שלפי

הרמב"ם כל תבשיל שהדגן נותן בו טעם אע"פ שדעת האדם על המין האחר שבתבשיל - הוא יברך "בורא מיני מזונות".

היחיד למעשה שחולק ממש בעניין **הטעם** הוא המאירי:

"אבל אם עיקר התבשיל מדברים אחרים ומכניס בו קמח הרבה

למתק את הטעם או לעבות התבשיל... אין הקמח עיקר ואין

הולכים אחריו".

כמעט כל הראשונים מסכימים שאם הדגן נותן טעם נצטרך לברך במ"מ, ורק בעניין להכשיר את התבשיל יש מחלוקת. אולם, לדבק ולעבות את התבשיל כולם מסכימים שמברך על המין האחר שבתבשיל, כולל המאירי, אך, הוא היחיד שחולק בעניין הטעם, ומחדש שאם יש רוב של מינים אחרים בתבשיל והם עיקר בדעתו של האדם - מברך עליהם ולא על הדגן אע"פ שהדגן נותן טעם בתבשיל.

לגבי "טעם" הדגן בתבשיל שצריך לברך במ"מ, מסכם הריב"ב על הרי"ף (כו). "והני מילי כשאותו מין מעורב בתבשיל ליתן טעם, אבל אם הוא נתון בתבשיל לשאר דברים ושלא ליתן טעם בתבשיל, מברך על העיקר..." וכותב שקצת קשה מהסברא שאם הביאו לפנינו מליח ופת מברך על המליח ופטר את הפת כי הפת טפילה למליח שהוא העיקר ואם המליח שהוא העיקר פטר את הפת שהיא טפילה לו כל שכן שיש לפטור מין מחמשת המינים המעורב בתבשיל אם טפילה למין אחר!! "אלא יש לומר זה שבאו רב ושמואל ללמדנו שכל תבשיל שמעורב בהן מין מחמשת המינים ליתן **טעם** בתבשיל - אותו מין חשוב לעיקר מפני חשיבותו ומברך עליו, אם הוא נתון בתבשיל לשאר דברים ושלא ליתן טעם בתבשיל אינו נחשב כעיקר ומברך על המין האחר שהוא עיקר".

נחזור לדוגמא של "שניצל", שעוטפים את הדג או העוף בפירורי לחם, אם מטרת העיטוף להכשיר את השניצל לטיגון, שלא ישרפו במחבת אזי אין לו חשיבות ומברך רק "שהכל". אבל אם בא העיטוף להשביח טעם הבשר או הדג מברך עליהם מזונות. (והרוצה להסתלק מן הספק יברך "שהכל" על הבשר או הדג ואח"כ "מזונות" על העיטוף).

ד. סכום

כלל מסרו לנו רב ושמואל: "כל שיש בו מחמשת המינים מברכים עליו בורא מיני מזונות".

יש מחלוקת בגמרא אם בכל מצב ובכל תבשיל הכלל תקף. המחלוקת מתמקדת בשאלות של רוב ומעוט, מה מורגש יותר בתבשיל והאם זה תלוי בדעת האדם.

לצורך כך השווינו את דין "כל שיש בו" לדין עקר וטפל, שבאחרון הולכים אחר העקר אע"פ שהוא מעוט ואילו הטפל הוא החביב עליו והוא הרוב, כי בסיס דין עקר וטפל עומד על דעת האדם שקובע מהו העקר ומהו הטפל וקובע למעשה מה תהיה הברכה על התבשיל.

לעומת זאת, בתבשיל של דגן מדין "כל שיש בו" אין דעת האדם משפיעה על התבשיל, אלא אם כן ערבב את הקמח לצורך הכשרה כמו לדבק ולהקשות את המאכל. אבל אם ערבב לשם סעוד ואכילה או לטעם - צריך לברך בורא מיני מזונות מדין "כל שיש בו". לכן כל תבשיל שמעורב בו מין מחמשת המינים צריך לברך לאיזו מטרה ערבבו את הדגן בתבשיל: אם זה לצורך הכשרה - מברך על הסוג האחר בתבשיל מדין עקר וטפל. ואם זה לצורך אכילה - מברך במ"מ מדין "כל שיש בו".

מה שמקשין מה היה הנס בליל א', נראה כי על ידי שקיימו בלילה הראשונה מצות הדלקת המנורה בלב שלם, בזה זכו לנס, שכן נזכר ב"על הניסים" לזכות, מה שהדליקו נרות בחצרות קדשך, פירוש, שעיקר שמחתם בנוח המלחמה היתה, כדי לקיים מצוות המקום ב"ה, וכאשר ראה הקב"ה חביבות המצוה שלהם, עשה להם נס, אם כן הנס בא מהדלקה של מצוה הראשונה.

(שפת אמת)

מחוייבות בדבר לגבי ברכת המזון

יהודה ציון

ראשי פרקים

- א. הקדמה.
- ב. גדר מחוייב בדבר.
- ג. מדוע נשים לא שייכות בנוסח ברכת המזון.

א. הקדמה

שנינו בגמרא במסכת ברכות פרק שלושה שאכלו (דף מח:):

"ינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא בהדי הדדי... אתייתיה לשמעון בן שטח אחוה אותביה בין ידיה לדידה... יהיבו ליה כסא לברוכי. אמר היכי אבריק ברוך שאכל ינאי וחבריו משלו? שתיה לההוא כסא. יהבו ליה כסא אחרינא ובריק, א"ר אבא בריה דרב חייא בר אבא שמעון בן שטח דעבד לגרמיה הוא דעבד, דהכי אמר ר' חייא בר אבא אר"י לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן".

משמע שאם אוכל כזית דגן - שזהו שיעור דרבנן, יכול להוציא אחרים החייבים מהתורה ידי חובה.

ובגמרא בפרק מי שמתו (דף כ:): שנינו:

"א"ל רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן? למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן. אי אמרת דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אמרת דרבנן - הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. מאי? ת"ש באמת אמרו בן מברך לאביו ועבד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה אבל אמרו חכמים תבוא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. אי אמרת בשלמא דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן, אתי דרבנן ומפיק דאורייתא? ולטעמך קטן בר חיובא הוא? אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן".

משמע מי שמחויב מדרבנן אינו יכול להוציא מי שמחויב מהתורה. במאמר זה נעסוק בהסברי הראשונים לשאלה זו.

ב. גדר מחויב בדבר

שיטת רש"י

רש"י במח. כותב בד"ה עד שיאכל כזית דגן :

"ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק, אף על גב דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא כדאמר בפרק מי שמתו (דף כ:): מיהו כיון דמחייב מדרבנן, מחוייב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים ידי חובתן. וא"ת בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, ההוא אפילו מדרבנן לא מחייב דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה".

ניתן להבין ברש"י זה שתי הבנות :

א. מחוייב בדבר מדרבנן מחוייב קרינן ביה - רבנן חייבו ברכה בשעור כזית או בכביצה לא בתור בטוי לשביעה ולהתחייבות דאורייתא בקביעתם זו, אלא רבנן קבעו שעור זה בתור שעור מסויים שיחייב האדם האוכל לברך בשביל להודות לקב"ה.

ויוצא שמחוייב מדרבנן מחוייב קרינן ביה שהרי שמעון בן שטח הוציא את ינאי ואשתו ידי חובתה וממילא הוא מוציא מחוייבי דאורייתא, ולגבי קטן הוא אומר שאפילו דרבנן הוא לא מחוייב, שעל אביו מוטלת החובה מצד דרבנן לחנכו אך על הקטן אין חיוב ישיר, לגבי אשה הדין לא ברור, אך ברור שרק מי שיש לו פוטנציאל להתחייב מדאורייתא באותם רגעים והוא אוכל רק כזית דגן שזה שעור דרבנן בכל אופן הוא יכול להוציא מחוייבי דאורייתא ולא קשה מהגמ' בפרק שלישי (דף כ:).

הגמ' בפרק שלישי שואלת מצד מה אשה מחויבת בברהמ"ז - דאורייתא או דרבנן - "אי אמרת דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא. אמרת דרבנן - הוי שאינו מחוייב בדבר וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים (מחוייבי דאורייתא) ידי חובתן...".

ומכאן משמע שחיוב דרבנן כזית או כביצה אינו יכול להחשב חיוב שהמחוייב בו-לפחות אשה וקטן יוציא את המחוייב דאורייתא ידי חובתו ומכאן מקשה רע"א מדוע רש"י כותב שהקטן אפילו מדרבנן לא מחוייב ולכן לא מוציא מחוייבי

דאורייתא, הרי לגבי פשט הגמ' משמע שגם מחוייב דרבנן (לפחות באשה) אינו יכול להוציא מחוייבי דאורייתא, ולעומת זאת מדברי רש"י פה משמע שאם אשה מחוייבת דרבנן תוציא מחוייבי דאורייתא שהרי קטן אפילו מדרבנן לא מחוייב אך אם היה מחוייב מדרבנן - היה מוציא מחוייבי דאורייתא.

ב. "מחוייב בדבר מדרבנן מחוייב קרינן ביה" - בנגוד להבנה הראשונה שבה הבינו חכמים שהשעור להתחייב בברכת המזון הוא שעור של שביעה גמורה, בהבנה זו הבינו חכמים מהפסוק "ואכלת ושבעת וברכת" - שישנם שני שעורי שביעות, יש שביעה גמורה אך יש גם שביעה שאינה גמורה שגורמת להרגשת שביעה רגעית גם בכמות קטנה של לחם וזהו השעור שחכמים קבעו לשביעה שיתחייב ברכת המזון מן התורה, ומי שאוכל כזית מתחייב בברכת המזון מן התורה. מכאן ניתן להסיק שיש שתי דרגות:

1. איש - חיוב דאורייתא (שביעה גמורה).
2. איש - חיוב דרבנן - שבעצם הוא מבטא שביעה, ויהיה חייב מדאורייתא בברכת המזון.

עם הסוגיה בפרק שלישי לא תווצר בעיה בשיטה הזו מפני ש"אמרת דרבנן - שאינו מחוייב בדבר וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם" - ניתן להסביר לשיטה זו ולומר שהחיוב דרבנן המצומצם של אשה - מצד להודות לקב"ה, (קטן בכלל לא מחוייב מדרבנן לשיטת רש"י - אפילו שיש לו פוטנציאל להיות מחוייב בעתיד). הוא אינו כחיוב דרבנן באיש שיכול להיות מחוייב דאורייתא, ורק לגביו שעורים אלה הם שעורים דרבנן - שיכולים להוציא מחוייבי דאורייתא גמורים (שביעה גמורה) כי הם גם בטוי לשביעה, וזה מחוייב בדבר שיכול להוציא מחוייבי דאורייתא, ובדבריו בדף כ: דיבר על מחוייבות אשה דרבנן - שהיא אינה מחוייבות מספקת על סמך זה שאין לה את הבסיס להיות מחוייב דאורייתא באותו רגע כאיש, ולגבי איש המחוייבות דרבנן תוכל להוציא מחוייבי דאורייתא. וכן אשה בגלל הבעיות שלה בלברך ברהמ"ז בנוסח המקובל (תורה, ברית נחלות וכו') היא אינה נכנסת לתורת דאורייתא, כי דרבנן שקבעו את השעור לשביעה דאורייתא, וכן את הנוסח של ברהמ"ז לא התייחסו בקביעתם זו לאשה. כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ולכן מבחינת הנוסח אע"פ שאינו מדאורייתא חכמים יכלו להוציאה מהברכה ("ואכלת ושבעת וברכת").

לגבי קטן נסביר שלו יש יותר רמת חיוב מדרבנן מפני שמוטלת על אביו חובה מדרבנן לחנכו במצוות וממילא החובה עוברת אליו או מפני שיש לו פוטנציאל חיוב

לעתיד שכשיהיה גדול, בנגוד לאשה שכל הזמן תשאר באותה רמת חיוב - סברת המרומי שדה - וכך ניתן לתרץ קושיית רע"א, שבקטן יש יותר סברה לומר שיחשב למחוייב דרבנן כי יש לו פוטנציאל חיוב כאשר יהיה גדול ולכן שייך לומר "אפילו מדרבנן לא נתחייב" כי יש ה"א לומר שיהיו בני חיוב.

שיטת תוס'

תוס' בדף מח. ד"ה עד שיאכל כזית דגן מקשה על רש"י שתי קושיות: (בהבנת רש"י הראשונה)

א. איך מחוייב מדרבנן שאינו מחוייב מן התורה יוציא אחרים שמחוייבים דאורייתא.

ב. אם קטן שהגיע לחנוך לא נחשב למחוייב מדרבנן אז איך בסוגיא בדף כ: נאמר ש"אתי דרבנן ומפיק דרבנן" - דהיינו בן מוציא את אביו.

ותוס' מסביר שקטן מעצם הגדרתו לא מתחייב בדבר דאורייתא גם אם יאכל שעור דאורייתא ממש, ולכן לא יוציא את האיש שאכל שעור דאורייתא, אך חיוב דרבנן יש עליו כשמגיע לחינוך ולכן יוכל להוציא מישוהו אחר שמחוייב בתורת דרבנן. גדול- נחשב למחוייב בדבר כי הוא מחוייב מהתורה, אפילו שלא אכל בכלל מדין הערבות "שכל ישראל ערבין זה בזה" - שכאשר יש מישוהו שהוא מחוייב במשהו - אדם אחר יכול להוציאו ידי חובתו - אע"פ שהוא אישית יצא כבר או אפילו כמו פה - שכלל לא התחייב "שערב הוא בעבורם ועליו להצילם מן העוון ולפטור אותם מן המצוות"

שיטת בה"ג

מי שאוכל כזית אינו יכול להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה כי דרבנן לא יכול לפטור דאורייתא, אך אם אכלו כזית הוא יכול להוציאם כשיאכל כזית כמותם. רש"י ותוס' מקשים על שיטתו מהספור בדף במת. על ינאי ואשתו שאכלו כדי שביעה, ושמעון בן שטח הוציאם ידי חובה בברכתו אע"פ שלא אכל כדי שביעה. בעל המאור סובר כשיטה השניה ברש"י וכותב:

"כזית שיעורא דרבנן הוא וכוון שאכלה מאן דמחוייב מדאורייתא

כאילו אכל שיעורא דאורייתא. דהוא אכילה שיש בו שביעה בלא

דקדוק וצמצום..."

מכאן משמע ששעור כזית שתקנו דרבנן הוא בעצם שעור דאורייתא לשביעה בדקדוק וצמצום ומי שאוכל מתחייב בברכת המזון מדאורייתא והוא מבין שנשים בבהמ"ז היא בעיה שלא נפתרה ואינה מוציאה אחרים י"ח - אולי היא דרבנן, ולא

יבא דרבנן ברמתה להוציא דאורייתא "וכן מברך לאביו ואישה לבעלה" - כשאכלו
שעור דרבנן יוציאו דרבנן.

הרמב"ן במלחמות ה' יוצא כנגדו וטוען:

"דברי הבאי הם שכלל גדול אמרו כל שאינו מחוייב בדבר אין
מוציא את הרבים ידי חובתן, והא לא חומרא דרבנן היא אלא
מילתא דטעמא היא, ומדאורייתא היא דאין מוציאין מן הפטור על
החיוב וכוון דמכל מן התורה אינו מחוייב בדבר בכזית דגן (אין כזה
חיוב בתורה) היכי אתי דרבנן ומפיק דאורייתא..."

איך לפי דבריך אם הכזית הוא שעור דרבנן, אז איך דרבנן שאינו שעור מהתורה -
גם אם הוא מבטא שבעה - יכול להוציא מחוייב דאורייתא גמור? הרי מהתורה
בכזית הוא לא נחשב למחוייב בדבר. אך ולעניין עד כמה מזמנים הסיקו שר"מ ור"י
חולקים בפסוקים, ר"מ סבר ואכלת - אכילה בכזית, ר"י סבר אכילה שיש בה כדי
שביעה - כביצה.

ומכאן יוצא שכזית וכביצה הם שעורי דאורייתא כמו שכותב המאור, ואז אם
נשים חייבות להודות לקב"ה בחיוב דרבנן, אם הן תאכלנה שעור של שביעה
דאורייתא כזית או כביצה יצא שיתחייבו מדאורייתא.

והוא הגיע למסקנה שלשיטת המאור כל הסוגיא תהיה דחויה מהתחלה מפני
שאם ב"אתי דרבנן ומפיק דרבנן" - מדובר בבן (קטן) שמוציא את אביו שאכל שעור
כזית שהוא בעצם שעור מדרבנן לשביעה מדאורייתא, איך יתכן שקטן שאין עליו
אפילו חיוב דרבנן יוציא ידי חובה את אביו שיש עליו חיוב מהתורה? ולכן כל
הסוגיא דחויה מתחילתה, ויוצא שגם בהבנה השניה ברש"י נדחית, והרמב"ן סובר
כשיטת רש"י הראשונה.

ג. מדוע נשים לא שייכות דאורייתא

יש כמה בעיות בנוסח ברהמ"ז לגבי נשים. וממילא ניתן להסיק שהן אינן נכנסות
לגדר של מחויבות דאורייתא, כי חכמים שקבעו הנוסח לא התייחסו בקביעתם
לנשים.

רש"י: כתוב "וברכת על הארץ הטובה אשר נתן לך" - והארץ לא נתנה לנקבות
להתחלק, ובנות צלופחד שנחלו, לא נחלו בגלל עצמם אלא הן לקחו את חלק אביהן.
ובעצם מי שלא נחל לא שייך שיברך.

תוס': מפני שכתוב על בריתך שחתמת בבשרינו ועל תורתך שלמדתנו - נשים לא
שייכות.

תוס' גם שואלים על רש"י הרי לכאורה גם בכהנים ולוויים תהיה בעייתיות כי הם שייכים בברית ובתורה. מלחמות : לא שייכות לא בתורה לא בברית ולא במלכות.

"לגרמיה הוא דעבד" - אין אדם מודה לו (רש"י).

ניתן להבין שלגרמיה הוא דעבד מפני שלא אכל כזית דגן (תוס' רשב"א - וכך מובן הפשט) ובכל אופן בדרך ברהמ"ז, ואפשר לומר שברכת המזון שייכת קצת ביין שיש לו מעלות כמבואר בדף לה :

"אלא חמרא אית ביה תרתי סעיד ומשיח נהמא מסעד סעיד שמיחי לא משמח אי הכי נברך עליה שלש ברכות! לא קבעו אינשי סעודתייהו עלויה".

ומכאן רואים שיש לו בכל אופן מעלה גדולה שכמעט חייבתו בבהמ"ז. והרשב"א נותן עוד טעם לדבר שבגלל ששמעון בן שטח סבר שברכת המזון פוטרת יין שברכתו האחרונה היא מעין שלש.

חנוכה היא הכנה לימות המשיח, וזהו ענין הסביבון ואותיות נגה"ש שעל הסביבון.

"נגהש" בגימ' "משיח". הרבי ר' בונם זצ"ל אמר על הפסוק "ואת יהודה שלח

להורות לפניו גשנה", "גשנה" בגי' "משיח", יעקב אבינו שלח אותו לסבב סבות, שיעוררו ביאת המשיח, וזהו סוד הסביבון.

(חשבה לטובה)

ממעין היצירה

אסופת מאמרים בהלכה ובאמונה

כי עיקר הלימוד ושנעשה בו רושם

הוא הלימוד הבא מכתובת יד

(מהרש"א בבא בתרא י)

חלופי שלטון ותקופה - "גילו ברעדה" הרב שלמה רוזנפלד

שיחה בליל שבת בהעלותך, י"ד בסיון ה'תשנ"ו (עם החלפת השלטון)

"שיר המעלות לדוד לולי ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם".

אכן עברנו תקופה של 4 שנים בהם קמו עלינו לא אויבים אלא אחינו ובשרינו שטעו וחשבו להיטיב עם ישראל. עלינו לומר מזמור לתודה לה' שיצאנו מתקופה קשה שכמותה לא היתה מאז חזרנו לארצנו. נעשה זאת מתוך "גילו ברעדה" כי איננו שמחים למפלתם של אחרים ובודאי לא אחינו ובשרנו וגם כי עלינו להזהר עוד בענין העתיד. אך חייבים אנו להודות לה' ולפרט את ההצלה שהיתה לנו. מספר דברים אפיינו תקופה זאת:

א. צביונו היהודי של עם ישראל

היה נתון בסכנה. רוחות חדשות הדוגלות בהצהרה פומבית של היותנו עם ככל הגויים נשבו בארץ. מהכרה בנישואין אזרחיים ומימון, דרך חלול שבת ציבורי, הורדת קטעי תנ"ך בלמוד הנוער, הגרלת מקצוע התנ"ך בבגרות, פגיעה בקדושת א"י וההתישבות בה ועד לנסיון חקיקת חוקת יסוד לא יהודית.

ב. שנאת אחים

לוותה את השלטון בתקופה זאת. החל מהכפשת מתישבי יש"ע ובידודם, דרך הצגת בעלי דעות אחרות כ"קיצוניים" וההסתה הפרועה נגד ציבור שומרי המצוות לאחר רצח ראש הממשלה ובמיוחד נגד "עיני העדה" הרבנים.

ג. שמוש באויבנו נגד אחים

תופעה מסוכנת שהתגלתה בתקופת בלהות זאת היא מערכת יחסים שהתהדקה עם רוצחים בעבר, שהביאה לשמוש פוליטי בהם ובידידיהם בבית המחוקקים היהודי כנגד חלק נכבד בעם ישראל. זאת תוצאה של התנכרות לערכי ישראל המביאה לבלבול בסדר החשיבה הבסיסי ביותר.

ד. מאבק נגד רעיונות יהודיים וציוניים:

התישבות - ההנהגה של העם הפסיקה לעודד התישבות ואף נאבקה נגד ערך זה בערבוב חשיבה מדינית הסותרת כביכול ערך זה. אפי' בחבלי ארץ שלא היו שנויים במחלוקת נתגלתה אוזלת ידה של ההנהגה בתחום יסודי זה של התקופה החדשה בחזרתנו לא"י.

ערך זה היה תמיד ה"מנוע" בצדקת דרכנו בארץ.

חקלאות יהודית - אותם מנהיגים שהיו בעבר מהלוחמים של "עבודה עברית" בכלל וחקלאות בפרט ואף נהלו על כך מלחמת מעמדות, "מכרו" את החקלאות היהודית תמורת "נזיד עדשים" של עזרה כביכול לבני דודים "שואפי השלום" ו"חסרי הפרנסה". בכך הציפו את הארץ בתוצרתם של אויבנו, ובכלל, לא עודדו במיוחד ערך זה.

בטחון - שוב, אותם מנהיגים שהיו מחלוצי ההגנה על הארץ והעברת הבטחון לידים יהודיות, סמכו בתקופה זאת על אויבים מאתמול שהבטיחו הבטחות שוא ולא קיימו התנאים של הסגרת רוצחים, ובעור מוקדי הטרור, אלא כלפי חוץ ובאופן זמני. גם במצבים קשים של פגועים "טייחו" זאת בכסוי של "קורבנות השלום".

שותפות בין כל הזרמים - מאז תנועת חיבת ציון היה הצבור הדתי שותף בבנין הארץ מתוך רצון של קרוב בין חלקי העם. הפעם נתגלתה תופעה של יחס מזלזל כלפי אפשרות זאת ואף לעג ודכוי ערכיו מתוך רצון לשנות ההסטוריה.

"מזרח תיכון חדש" הכולל את ישראל והעמים כגוף אחד - רעיון בינלאומי זה החזיר אותנו לתקופות בהן ישראל ראו עצמם חלק מהעולם התרבותי הגדול כפי שקרה בימי ממלכת ישראל במספר תקופות, וכן בשלב מסוים של החשמונאים. כאשר שותפות זאת בנויה על בטחון וכלכלה יש בה ראיה אנושית חסרת אמונה הבוטחת ברעות ואחוה בין העמים לבינינו. אך אנו **עם לבדד ישכון** שבוטחים בה' גם בתחומים הנ"ל. כבר ידועה ידידותם של עמי העולם לעמנו בכל הדורות ובכל המצבים. אף אם היו כאלה, היה זה באופן זמני או חיצוני.

לכן נצלנו בשלב זה מכל אותם רעיונות מסוכנים שאף שטפו את מוחנו השכם והערב באמצעי התקשורת. אך "גילו ברעדה" זהירות בעתיד. **אל תבטחו בנדיבים** - כבר נכוונו גם בזמן הלא רחוק שאין הגאולה תלויה רק בבני אדם. ראינו איך מנהיגים גדולים שאף לחמו עבור ערכים הקרובים לנו ובעת הגיעם להנהגה שינו דרכם בכמה ערכים חשובים. לכן עלינו להתפלל להקב"ה שיתן לנו - ובמיוחד למנהיגנו החדשים - **סיעתא דשמיא** וישלח להם אור ואמת ועצה טובה. עלינו

להתאזר ב**אהבת ישראל** למרות מה שהיה ולנסות להאיר עיני אחינו באותם ערכים שנפגעו ובכלל להיות דוגמא אישית להנהגה של אמת ולא מתוך התנשאות. נשאף להגיע ל**אחדות בכלל ובשלומי אמוני ישראל בפרט**.

גם תוצאות טובות אנו יכולים לראות כבר היום לאחר תקופה קשה זאת בבחינת "מעז יצא מתוק". אחת התוצאות הטובות היא האחדות - ולו באופן חלקי - בתוך הצבור של שלומי אמוני ישראל. בפעם הראשונה מאז התנועה הציונית שצבור דתי לאומי וחרדי חש שיש הרבה מן המשותף ביננו ויש להקהות את החכוכים האידאולוגיים שגרמו בעבר לשנאה וקנאה הדדית.

שנית, בתקופה זאת נתגלה באופן ברור כי ציונות ושאר ערכים יהודיים ללא בסיס רוחני תורני, חולפים מהר ואין להם שורשים. ההתנכרות ליהדות הביאה חלק מסוים מהצבור להתנערות מוחלטת עד כדי שנאה לכל שמץ של יהדות. דבר זה עורר סלידה אפי' אצל אחרים שאינם שומרי מצוות כי הגענו לצומת דרכים המחייבת חפוש דרך אל המקורות. דבר זה ניכר גם מתוצאות הבחירות והנציגות הדתית הגדולה.

שלישית, הכרה בהתישבות הגושית - ולו באופן חלקי - כי זאת עובדה שיש להתחשב בה אם כי לא הקלו את חיי התושבים בכך.

רביעית, זכינו למערכת כבישים ודרכים חשובה שבעבר היתה מעוררת בקורת חריפה מצד אנשי אותה הנהגה אך הפעם נאלצו להשקיע בכך סכומי עתק בהכירם בצורך הבטחוני הכרוך בכך.

חמישית, הצבור שלנו "חווה" על בשרו את מצב הגזירות הקשות שהיו מנת חלקו של עמנו בגלות ונשא בתקופה זאת תפילות רבות ומיצה הרבה מכוחותיו הרוחניים בכל מיני כנוסים ועצרות וזעקות לאבינו שבשמים. כך למדנו שאין לנו לסמוך רק על כוחם של בני אדם כפי שהורגלנו לחשוב בכל תקופת העשייה של ההתישבות הציונית.

לעומת זאת ראינו את מחשבותיהם של אחינו שחשבו שהם ישנו את ההסטוריה במו ידיהם, הם יגנוזו את רעיון א"י השלמה והם ישטפו את מוחו של העם דרך התקשורת הארועים הבינלאומיים והסקרים. בדרך בה הלכו נפלו לאחר שהשלו את עצמם כי הצבור היהודי נוהר אחריהם. במיוחד התנפצה שמחתם לאיד ברגע החשוב של תוצאות הבחירות כשהיה נדמה להם שהם שוב אווזים בהגה השלטון ובהפרש זעיר אבדו זאת.

כל זאת לאחר תקופה קשה של הסתה פרועה בה היו בטוחים בנצחונם ואף הקדימו תאריך הבחירות כדי למהר ולזכות בתהילה. גם המבצע הצבאי "ענבי זעם" בלבנון, הביא בשלב מסויים של טעות שהיתה בו לתוצאה חיובית. הטעות בהפצצת הכפר כנא הביאה למחאתם של הרבה ערבים בהצבעתם, וזאת שוב סתירה למחשבה כי אפשר לנצח אחים על ידי גיוס זרים.

הרבה ניסים קרו לנו ורק מעטים אנו יכולים כבר היום לראות. גם על המעט הזה אנו חייבים להודות לה'. השינוי שחל היום הוא עולם ומלואו, שינה את כל תקוותנו ואמונתנו וחיזק את מעט הכוחות שנשארו בליבנו לאחר חששות כבדים ומועקה קשה בכל התקופה הזאת.

נסיים בדברי הגמ' בתענית כט. "מגלגלין זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב". לקראת כניסת שבת זאת, פר' בהעלותך, נתבשרנו באופן רשמי על הנס הנ"ל. אנו קוראים בהפטרה "רני ושמחי בת ציון כי הנני בא ושכנתי בתוכך נאום ה'". נתפלל שאכן נראה עכשיו יותר גילוי שכינה. כ"כ קוראים אנו על יהושע הכהן הגדול שהיה לבוש "בגדים צואים" והשטן משטין על כך. ובדברי פרשנו שהיה קטרוג עליו כיון שבניו היו מראשי המתבוללים כנזכר בעזרא ונחמיה. אך אעפ"כ ה' גוער בשטן ומעביר מעל יהושע בגדים אלה ומלבישו מחלצות. גם אם עוד לא זכינו שכל מנהיגנו כהנים גדולים וחלקם עוד לבוש בגדים צואים, נקווה שה' יעזור לנו וילביש גם אותם מחלצות וישים עליהם "הצניף הטהור". והעיקר נקבל בגיל וברעדה את העדות והאזהרה של מלאך ה' ביהושע: "אם בדרכי תלך ואם את משימתי תשמר וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמר ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה", ואז: "הנני מביא את עבדי צמח".

עבדינן שליחותייהו

הרב דב כהן

"אביי אשכחיה לרב יוסף דיתיב וקא מעשה אגיטי (פרש"י: כופה איש להוציא את אשתו בדין). א"ל והא אנן הדיוטות אנן (פרש"י: שאין מומחין אלא סמוכין דמיקרו אלהים דיינין ואין סמיכה בחו"ל כדאמרי' בפ"ק דסנהדרין דף יד.) ותניא... ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (שמות כא)... לפניהם ולא לפני הדיוטות!! א"ל אנן שליחותייהו קא עבדינן (פרש"י: שליחותייהו - דבני א"י. קעבדינן - הם נתנו לנו רשות) מידי דהוה אהודאות והלואות (פרש"י: אדיני ממונות דהלואות דעבדינן שליחותייהו כדאמרי' בסנהדרין דף ב:). אי הכי גזילות וחבלות נמי (פרש"י: לעבד שליחותייהו ואנן אמרינן בשמעתא קמייטא דסנהדרין דבעינן ג' מומחין)!! כי עבדינן שליחותייהו במילתא דשכיחא (פרש"י: הלואה וכן גט) במילתא דלא שכיחא לא עבדינן שליחותייהו"

(גיטין פח:)

"אחד בית דין הגדול ואחד סנהדרין קטנה או בית דין של שלשה צריך שיהיה אחד מהן [תויו"ט פ"א מסנהדרין מ"ג הגיה דצ"ל: צריך שיהא כל אחד מהן] סמוך מפי הסמוך. ומשה רבינו סמך יהושע... וכן השבעים זקנים משה רבינו סמכם... ואותן הזקנים סמכו לאחרים ואחרים לאחרים ונמצאו הסמוכין איש מפי איש עד בית דינו של יהושע ועד בית דינו של משה רבינו"¹.

אלא שבעקבות הגלות ועוד סיבות פסקה הסמיכה. אעפ"כ, ניתן לדון בחלק מהדינים מכח שליחותם של הדיינים הסמוכים. ננסה בעז"ה לדון, ולו חלקית, בדין שליחותייהו עבדינן.

מקור דין שליחותייהו - מדאורייתא או מדרבנן?

יש לדון האם דין שליחותייהו הינו מדאורייתא או מדרבנן. מקור מרכזי בנושא נובע מהתייחסות הראשונים לאפשרות גיור ע"י הדיוטות.

1. לשון הרמב"ם פ"ד מהל' סנהדרין ה"א

הגמ' ביבמות מו : אומרת : "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן גר צריך ג' משפט כתיב ביה".

דנו הראשונים בשאלה אם כך נצטרך מומחין לצורך גיור, וממילא כיצד ניתן לגייר בזמן הזה כשאין לנו מומחין.

תוספות² אומר שעבדין שליחותייהו "וכמו שחשו לנעילת דלת בפני לוין חשו נמי לנעילת דלת בפני גרים"³.

בפשטות, הסבר זה משמעותו שלשיטת תוספות שליחותייהו הינו דין דאורייתא, שהרי גר זה הינו יהודי גמור לכל דיני התורה (וע"ע לקמן בדברי נתיבות המשפט)⁴.

לעומת זאת הרמב"ן⁵ אשר אכן מעלה אפשרות⁶ ששליחותייהו מועיל מדאורייתא, בתחילת דבריו איננו מקבל את הסבר שליחותייהו משום "דשליחותא דהדיוטות משום תקנתא דרבנן, וגבי קדושין וגיטין כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, אבל גבי גר היכי מנסביה ליה בת ישראל"!⁷

לגישה זו ששליחותייהו הינו דרבנן, אומר הרמב"ן שתי אפשרויות אחרות לגירות ללא מומחין :

א. גר צריך שלשה מהלכה למשה מסיני, ולפיה הצורך רק בשלשה דיינים אך אפילו הדיוטות. ומה שהגמ' ביבמות הזכירה "משפט" גבי גר, זו אסמכתא בעלמא.

ב. אמנם צריך מומחין לגירות. אך כפי שבגירות יש צורך בשלשה מרכיבים: מילה, טבילה והרצאת דמים⁷, ואעפ"כ בזמן הזה ניתן לגייר למרות החסרון בהרצאת

2. יבמות מו : ד"ה משפט, גיטין פח : ד"ה במילתא, קידושין סב : ד"ה גר בהסברו הראשון.

3. לשון תוס' ביבמות.

4. אמנם הרב רפאל אהרן יפה'ן, בהערותיו לריטב"א יבמות מו : , בהוצאת מוסד הרב קוק, הערה 200 אות ג, מעלה אפשרות נוספת: לפי מספר אחרונים סוברים תוס' בכמה מקומות שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אפילו בקום ועשה כאשר יש טעם ופנים לכך. וממילא גם אם שליחותייהו מדרבנן, ניתן להבין כיצד חלה הגירות בזמן הזה עכ"ד. אמנם ברור שזו גישה מחדשת, ומתוך שתוס' לא התייחסו לכך כאן, יותר פשוט לבארם שסוברים שליחותייהו דאורייתא.

5. יבמות מו : ד"ה שמעת

6. בהסברו השלישי

7. כריתות ט.

דמים משום הכתוב ⁸ "וכי יגור אתכם גר אשר בתוכם **לדורותיכם**"⁹, כך גם גבי מומחים ניתן לגייר בזמנינו ללא מומחין בגלל "לדורותיכם".

כהסברו השני של הרמב"ן אומר גם תוספות בשם הר"ר נתנאל¹⁰. וגם הריטב"א¹¹.

¹¹ הרשב"א נראה כמשלב את שני ההסברים האחרונים (לאחר ששולל אפשרות שליחותיהו מאותם נימוקים שהרמב"ן שולל זאת):

"דכי גמירי, שלשה גמירי, מומחין לא גמירי. ואפשר דנפקא להו דלשלשה בלחוד כתיב ביה רחמנא משפט - ולא למומחין - מדכתיב וכי יגור אתכם גר... לומר דבכל הדורות מקבלין גרים ואפילו בזמן דליכא מומחין. ומהאי קרא הוא דנפקא להו. ...דמקבלין גרים בזמן הזה אע"ג דליכא הרצאת דמים".

כלומר: "לדורותיכם" מלמדנו שאין צורך במומחין.

אמנם יש להעיר: ניתן להציע הבדל בין שני תירוצי הרמב"ן. זאת בשאלה אם כשיש מומחין ניתן לגייר בהדיוטות. להסבר הראשון ברמב"ן שאין כלל צורך במומחין, גם כשיש מומחין לא נזקק להם, ואילו להסברו השני - המשווה זאת להרצאת דמים ולומד מ"לדורותיכם" - אפשר דבעינן מומחין כשיש כאלה, וכפי שיש צורך בהרצאת דמים כשאפשר לעשות זאת¹².

לעומת זאת הרשב"א (אם אכן דבריו הינם תירוץ אחד ולא שנים) לא הבין בפשטות כך, אלא סבר שלימוד "לדורותיכם" כבר גורר חוסר צורך (לכאורה תמיד) במומחין. [יש להעיר: גם הרשב"א וגם הריטב"א נוקטים בפירושם, במסכת גיטין¹³,

8. במדבר טו יד.

9. "אע"ג דליכא מקדש" - לשון רש"י בכריתות שם, "ולדורותיכם משמע לדורות עולם" - לשון הר"ר נתנאל (קדושין סב: תוד"ה גר)

10. קידושין סב: תוד"ה גר

11. יבמות מו: ד"ה דילמא

12. אך עיין דיון בנושא, בחלקו חולק על דברינו, בהערת הרב רפאל אהרן יפה'ן, על הריטב"א ביבמות מו: הוצאת מוסד הרב קוק הערה 209

13. פח: רשב"א ד"ה במילתא, ריטב"א ד"ה אן. אלא שיש להעיר שזהות מחבר חי' הריטב"א בגיטין מעורפלת. עיין דיון על כך בריש מהדורת מוסד הרב קוק לגיטין ולחולין.

שקבלת גרים בזמננו היא מכח שליחותייהו כמו התקנה לגבי הדיוטות בהודאות והלוואות. וצ"ב בדבריהם כיצד מתיישבים עם דבריהם הנ"ל¹⁴].

גם הרמב"ם נראה שסובר שאין צורך במומחין בגירות, שכן פוסק¹⁵ "וצריך לטבול בפני שלשה", אך לא מזכיר כלל מומחין¹⁶.

אם כנים אנו בהבדל שבין שני תירוצי הרמב"ן, צורך במומחין בזמן שיש כאלה, נצטרך לומר שהרמב"ם סובר כתירוץ הראשון שכלל אין צורך במומחין, גם כשיש כאלה, ולכן לא הזכירם כלל. ואפשר שסובר כרשב"א לפי ההצעה בו ש"לדורותיכם" מלמדנו שאין אף פעם צורך במומחין.

לאור מחלוקת תוס' והרמב"ם (וסיעתו) אי בעינא מומחין לגירות, מציע הרב רפאל אהרן יפה'ן, מהדיר הריטב"א ליבמות¹⁷, הסבר במחלוקת נוספת בין תוס' לרמב"ם, בשאלת מעמדן של הגרים שהתגיירו בזמן דוד ושלמה - זמן בו לא קבלו גרים¹⁸.

תוספות¹⁹ מביא גירסא שאותם מאה וחמישים אלף שהתגיירו אז למרות הכל, "נעשו גרים גרורים". ופשטות דבריו שאינם גרים מוחלטים. ואילו הרמב"ם²⁰, אשר אומר שהם התגיירו בפני הדיוטות, מתייחס אליהם-עם כל הבקורת על עקיפת בית הדין הקבוע - כגרים מלאים.

מציע הרב יפה'ן שתוס' לשיטתו שס"ל שבעינן מומחין, ומועיל בהדיוטות רק מכח שליחותייהו, וממילא בזמן דוד ושלמה שהיו בא"י והיו אז מומחין לא נאמרה תקנת שליחותייהו בגירות. אולם הרמב"ם, הרשב"א והריטב"א הסוברים שלא צריך מומחין בגירות, ממילא חלה גירות אותם שהתגיירו אז בפני הדיוטות.

בביאור מחלוקת תוס' מול הרמב"ם, הרמב"ן (בחלק מאפשרויותיו) וסיעתם בשאלה אם צריך מומחין בגיור, מסביר הרב סולובצ'יק²¹:

14. עיין הערות המהדירים בהוצאת מוסד הרב קוק במסכתות הנוגעות

15. ה'ל' אסורי ביאה פ"ג ה"ו

16. והשווה לדבריו בענין הודאות והלוואות ושליחותייהו - פ"ה מה'ל' סנהדרין ה"ח ובנו"כ

17. הוצאת מוסד הרב קוק, יבמות מו: הערה 209

18. יבמות כד:

19. שם ד"ה לא

20. ה'ל' אסורי ביאה פ"ג ה"ד ואילך

21. בשעוריו. כך מביא בשמו הרב צבי שכטר שליט"א בספרו "ארץ הצבי" עמ' רכו

הצורך בשלשה דיינים בגירות הינו בגלל "משפט כתיב ביה"²². כלומר צריך בגירות **תורת בית דין** כדיני ממונות הטעונים **בית דין**. (ולכן את דין הגמ' שם שאין מטבילין גרים בלילה, מבאר תוס'²³ שזה דומיא דתחילת דין בממונות שאינה נעשית בלילה. אולם יש הבדל בין ביי"ד בגירות לביי"ד בממונות, שכן בגירות אין ענין הוראה ופסק, אלא **מעשה ביי"ד** בלבד. ויתכן שבכך נחלקו תוס' והרמב"ם: תוס' ס"ל שסמיכא הינה הלכה **בחלות שם ביי"ד-הדין** השייך לביי"ד צריך להיות סמוך. אולם הרמב"ם סובר שסמיכה הינה דין **בהוראה** שכדי להחשיב את הפסק כהוראה בעיני פוסק סמוך ואין זה דין בביי"ד. וממילא בדרך כלל ביי"ד **פוסק** ולכן בעיני מומחין, כדי שתחשב ההוראה כהוראה. אולם בגירות אין צורך בביי"ד **המורה** אלא בביי"ד **המקיים**, שצריך גירות בפני ביי"ד (כמו בביי"ד בחליצה שהוא ביי"ד מקיים ולא ביי"ד מורה), ולכן סוברים הרמב"ם וסיעתו שאין צורך במומחין. הרב סולוביצ'יק מביא מספר ראיות להנחה זו שלרמב"ם הצורך בסמיכה רק בקשר להוראה (עיי"ש). נביא אחת מהן: הרמב"ם פוסק²⁴ "ואין סומכין סמיכה... אלא בשלשה, והוא שיהיה האחד מהן סמוך מפי אחרים, כמו שביארנו". ביאר זאת הגרייז שסמיכת זקנים הינה מעשה ביי"ד ולכן צריך שלשה, אך זה ביי"ד **המקיים**²⁵ ולא **המורה**, כי לא פוסקים כאן בשאלה, אלא מעניקים לו תואר סמוך, וממילא לא היה כלל צורך בסמוך. אמנם היות שמשמעות הסמיכה היא המשך הקבלה והמסורת עד משה רבינו, לכן צריך אחד מהשלשה סמוך כדי שהנסמך החדש ימשיך שלשלת זו, אך השנים האחרים אינם צריכים להיות סמוכים, כי לרמב"ם סמיכה כאמור איננה דין בהרכב ביי"ד אלא ב"הוראת בית דין"²⁶. כהמשך למחלוקת בשאלה אם שליחותיהו דאורייתא או דרבנן, כותב נתיבות המשפט²⁷:

"הנה בהא דעבדינן שליחותיהו משמע מהש"ס שהוא רק מדרבנן דקאמר משום נעילת דלת. ולפי עניות דעתי באמת הוא מדאורייתא

22. יבמות מו :

23. שם ד"ה אין

24. ה"ל סנהדרין פ"ד ה"ג

25. עיין בחידושו על הרמב"ם

26. ועיי' בהערת הרב שכטר שליט"א שם עמ' רכט הערה 6.

27. סימן א ס"ק א

רק שנמסר לחכמים ולא עשו אותנו לשלוחים רק במקום דאיכא נעילת דלת. תדע דהא מקבלים גרים בזמן הזה מטעם דעבדין שליחותיהו וקידושיו קידושין ולא תפסי אח"כ קידושי שני, ואין כח ביד חכמים לעקור דברי תורה בקום ועשה. וכן מעשין אגיטין אף דגט מעושה על פי הדיוטות פסול מדאורייתא. ודוחק לומר דאפקיענהו רבנן לקידושי מיניה, דהוה ליה לפרושי דהא נפקא מיניה לדינא. אמנם הרמב"ן והרשב"א כתבו דהווי רק מדרבנן, ובגיטין הטעם דאפקיענהו לקידושין".

כלומר לדעת נתיבות המשפט שליחותיהו הינו מדאורייתא, ומסרם הכתוב לחכמים מתי להשתמש בכך, וכשישתמשו יועיל מדאורייתא. דרך חדשה במעמד ותוקף שליחותיהו, סולל הראב"ן²⁸:

"ורב יוסף נמי דאמר²⁹ אגן שליחותיהו עבדין, ה"מ דכיון דתנן ואלו שכופין להוציא והן בני ארץ ישראל שנו המשנה, כי מעשינן- שליחותיהו עבדין, אבל הכא היכן אמרו במשנה להפקיע קדושין כי הני דניעבד אגן שליחותיהו"

האמרי בינה מבאר את הראב"ן³⁰: כאשר פוסקים בדין שכבר נכתב במשנה, ממילא ניתן לבצע במקרה כזה שליחותיהו מדאורייתא. כי כאן מקור הדין נפסק כבר על ידי מומחין. (וגם אדם שיתן גט כפוי במקרה כזה, בגלל "מצווה לשמוע דברי חכמים" - יעשה זאת ברצון). אולם כאשר הדין לא מבואר במקור תנאי של מומחין, ממילא יועיל רק מדרבנן (וגם האדם עצמו לא יתן באופן זה גט מרצון, כי לא בהכרח חייב מדאורייתא).

(האמרי בינה מחדש עוד יותר:

"אבל אם כופין להוציא בדין המפורש במשנה שנשנו בא"י, י"ל דגם הרמב"ן והר"ן מודים דמתגרשת מהתורה, דגמר בלבו לגרש מצד חיובו מהתורה").

ניתן להבין בכוונתו: כאשר הדין מפורש במקור התנאי, שנפסק ע"י מומחין, ממילא בית הדין של ימינו איננו פוסק דין חדש, אלא כממשיך ומבצע דין שכבר

28. על גיטין, בהוצאת וגשל ח"ג דף מז.

29. גיטין פח: הובאה בראשית דיונו

30. חו"מ סימן א

נפסק בעבר. לכן במקרה כזה יועיל שליחותיהו מדאורייתא, כי אנו רק כשוטרי בית הדין של המומחין דאז. ואילו כאשר מדובר בפסק חדש, ממילא צריך לפסוק מחדש, ואנו אלה הפוסקים, ובכהאי גוונא סובר הראב"ן ששליחותיהו יועיל רק מדרבנן. לאור זאת מבאר האמרי בינה את הגמ' בגיטין²⁹: רב יוסף כפה גט במקרה שאינו מפורש במשנה. לכן תמה אביי כיצד עושה זאת, הרי גם אם מעשהו מועיל מדין כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש - עדיין יש איסור "לפניהם ולא לפני הדיוטות"? והשיבו רב יוסף שאיסור זה אינו כאן בגלל שליחותיהו, וגוף הגט מועיל מדין כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש.

בהסבר זה עולה דין מחודש: כאשר כפית הגט היא מדין המפורש במקור תנאי, ובו שליחותיהו דאורייתא, האשה מגורשת ע"י הגט. ואילו במקרה שבו כפיית הגט מדין שאיננו מפורש, ובו שליחותיהו מדרבנן, מופעל דין אפקעינהו לקידושין מיניה, בפשטות - עם כל הנפק"מ בין שני הדברים.

לסיכום:

בפשטות, יש מחלוקת בשאלה אם שליחותיהו מועיל מדאורייתא (תוספות וסיעתו) או מדרבנן (הסבריו המרכזיים של הרמב"ן וסיעתו). כאשר גם אם דאורייתא - יתכן שאת המקרים שבו יופעל "מסרם הכתוב לחכמים" (נתיבות המשפט). ותתכן שיטת בינים: בדין שמקורו במומחין - שליחותיהו דאורייתא, אך כשלא מפורש בהם אלא אנו מרחיבים דין וכד' - שליחותיהו דרבנן (ראב"ן עם ביאור האמרי בינה).

מנין הרשות?

"עבדין שליחותיהו" - אך שליחותם של מי, ומי מינה אותנו לכך? רש"י²⁹ כותב: "שליחותיהו - דבני א"י, קעבדין - הם נתנו לנו רשות". תוספות²⁹ המתקשים בשאלה כיצד ניתן בזמן הזה להשתמש בשליחותיהו כשאין בא"י עצמה מומחין, אומרים "שליחות דקמאי עבדין". לגישות אלה, כנראה שהדורות הראשונים הסמוכים, אפשרו לדורות שאחריהם - גם כשאין סמיכה - לפעול מטעמים. אולם הריב"ש³¹ סובר:

"והא דאמרינן בפי' החובל³² ובפי' המגרש²⁹ דבהודאות והלואות עבדינן שליחותייהו, ההוא לאו שליחות גמור הוא אלא רוצה לומר דבמילתא דשכיחא ואית בה חסרון כיס, אנחנו נעשה עצמנו כאילו אנחנו שלוחיהם, וכאלו ב"ד הגדול שבארץ ישראל הממונין על כל ישראל מימות משה רבינו ע"ה תקנו דבהנהו מילי יוכלו לדון מחכמי חוצה לארץ בלא סמיכה".

לגישת הריב"ש נראה שאנו ההדיוטות לקחנו לעצמנו זכות זאת, לראות ולמנות עצמנו לממשיכיהם של הדורות הראשונים.

כמובן שאת גישת הריב"ש קל יותר להבין אם אנו מבינים ששליחותייהו פועל רק מדרבנן. בעוד גישת רש"י ותוס' מובנת גם אם שליחותייהו מדאורייתא. כמו כן, יתכן שהריב"ש מבין שהתקנה בהדיוטות פועלת מכח דין אחר - וכגון מדין הפקר בית דין הפקר וכד'. וממילא בית הדין המאוחר לזמן הסמוכים הוא שהחליט על כך, ו"שליחותייהו" איננו אלא ביטוי לכך שאנו כאילו ממשיכי הראשונים, אך לא מקור הדין.

לשיטת הראב"ן²⁸, שדנו בה לעיל, ניתן להבין שבמקרה של שליחותייהו דאורייתא אנו רק כשוטרי בית הדין הסמוך הקדום וכידם הארוכה (וכפי שהורחב לעיל), וממילא אפשר שאין כ"כ צורך לחפש מקור סמכות פורמלי, כי אנו רק המבצעים וכבר חובתנו לבצע את הדינים הקדמונים. ואילו במקרה של שליחותייהו דרבנן האפשרויות להבנה בשיטת הראב"ן פתוחות לשני הכוונות דלעיל. לשיטת נתיבות המשפט²⁷ שהובאה לעיל, ששליחותייהו דאורייתא ונמסר לחכמים מתי לעשות זאת, בגלל הביטוי בדברי הנתיבות: "ולא עשו אותנו לשלוחים רק במקום דאיכא נעילת דלת" מתקבל הרושם שאכן הסמוכים בעבר הם שמינונו, אולי כרש"י ותוס', והם אלה שהחליטו במה למנות אותנו.

כיצד שליחותייהו פותר את הבעיה?

חידושי הר"ן³³ מבאר שהדרשה "לפניהם - ולא לפני הדיוטות"³⁴ אומרת שאסור לידון בפני הדיוטות אפילו כאשר בעלי הדין מקבלים אותם עליהם, וכפי שאסור

32. ב"ק פד :

33. סנהדרין ב : ד"ה ובדין, בשם תלמידי הרמב"ן שכתבו משמו

34. גיטין פח : הובאה בראש דיונו

לדון בפני עכו"ם גם כאשר בעלי הדין מקבלים אותם עליהם³⁵. לאור זאת מבאר חי' הר"ן את תמיחת אב"י על רב יוסף שכפה לתת גט³⁶ שאע"פ שתקנו חכמים שהגט כשר בהדיטות, עדין קיים איסור הדיון בפני הדיטות, "ואין כח בחכמים לבטל זה הענין והוא ליטול כתבן של מומחין". ותירוץ רב יוסף שם "דשליחותיהו קא עבדינן, והם שנתנו כח לדון בהדיטות, הם עצמן מחלו כבודן על זה, ובשליחותן עושין מה שעושין ההדיטות בבבל..." ושאלת אב"י בהמשך שם היתה היות ש"הכח ביד חכמים להכתיר את ההדיטות בכתבן של מומחין", שיהיה כך גם בגזלות וחבלות? והשיבו רב יוסף שחכמים נתנו רשות זו רק במקום שיש בו צורך - במילתא דשכיחא - עיי"ש.

כלומר, לפי חי' הר"ן הצורך בשליחותיהו הינו בגלל איסור דיון בפני הדיטות. כאשר איסור זה נובע כנראה מחמת פגיעה בכבודן של המומחין. יתכן שיש כאן פגיעה בכל מה שהמומחין מייצגים, ככח התורה וכו'. וממילא כאשר המומחין עצמן מאפשרים להדיטות לדון, אין בעיה של פגיעה בכבוד המומחין, שהרי הם מוחלים על כבודם, וכמו כן ההדיטות יונקים את כוחם מהמומחים וממילא ברור שהסמכות נתונה בידי המומחים. כך שנשמר גם כבוד המומחין, וגם כבוד מה שהם מייצגים, כבודה של תורה.

לאור דברים אלו ניתן להבין חידוש גדול שחידש המב"ט בספרו קרית ספר.³⁷
"...וכן אפילו בלא סמיכה נראה דמדאוריתא דנין דיני ח"ל אפילו בדבר שאינו מצוי בדיני ארץ³⁸ דבזמן שאין סמיכה כולן שוין והכל הולך אחר החכמה".

חידש המב"ט, אם כן, שבזה"ז הדיטות יכולים לדון מדאוריתא ואין כלל צורך במומחין, וזאת גם בדברים שלא בהן נאמר דין שליחותיהו.
"והדברים נפלאים לכאורה, דהא מהתורה בעינן סמוכין, ומבואר בש"ס ובכל הפוסקים דאף בדבר המצוי דנין רק מתקנה

35. אך הרמב"ן על התורה בתחילת פ' משפטים סובר שדווקא בפני עכו"ם אסור אפילו כשקיבלוהו, ואילו בהדיט מותר כשקיבלוהו

36. גיטין שם

37. סוף פ"ה מסנהדרין

38. בניגוד לגמ' בגיטין פח: ובב"ק פד: ששליחותיהו דווקא בדבר שכיח

בשליחותייהו דמומחין, וכל הדיינין בטלין מהתורה, וכמבואר ברמב"ן ובטור.³⁹

האמרי בינה⁴⁰ מציע לבאר את דברי המבי"ט לאור חי' הר"ן הנ"ל: המבי"ט סובר שאיסור "לפניהם - ולא לפני הדיוטות" הוא דווקא בזמן שיש מומחין. אולם כשאין סמוכין, אין איסור זה, ואז מותר מדאורייתא לדייני ישראל לדון אפילו בדבר שאינו מצוי.

כלומר: היות שהאיסור נובע מחמת כבודן של הסמוכים - או כבוד התורה שהם דנים מכוחה - בעיה זו קיימת דווקא כשיש מומחין. אולם כשאין מומחין, ממילא אין כאן פגיעה בכך שהאדם כביכול מעדיף הדיוט על פני משפט התורה, ולכן יכול ההדיוט לדון.

אמנם האמרי בינה עצמו לא נוטה לאמץ את חידושו של המבי"ט. שכן משמע בחי' הר"ן שדבר רק על קבלה של הדיוטות, ולא על כפיה על ידם. "ובקנס כנראה אף בקבלו עליהן לא מהני כמבואר בש"מ ב"ק פ' החובל".⁴¹ יש עדין צורך לדון ביחס בין סוגית שליחותייהו לסוגיה בב"ק פד: המדברת על היקף הדין, ולסוגיה בריש סנהדרין שכלל איננה מזכירה את מושג שליחותייהו. אך על כך בלני"ד נידון בעת אחרת אם גומר ד' עלינו.

39. לשון האמרי בינה חו"מ סימן א

40. שם

41. האמרי בינה מדגיש שגם אם נקבל את חידוש המבי"ט לגבי הדיוטות, "חי' דליכא איסור תורה לדון בפני דייני עכו"ם" מחמת מחשבה שהיות שגם איסור דין בפני הדיוטות וגם בפני עכו"ם נלמד מ"לפניהם" - גיטין פח: - ואם כן תהיה אולי הו"א שבזמננו שאין מומחין יותר לידון לא רק בפני הדיוטות, אלא גם בפני עכו"ם. "לא ניתן להאמר וכן מבואר בב"י (סי' כ"ו) משם תשובת רשב"א דאיסור זה (= לידון בפני עכו"ם, ד.כ.). הוא חמור מאד מהתורה אף בזה"ז, וכמרים יד בתורת משה חי"ו".

אכילת מצה: מצוה אחת או שתי מצוות

הרב אודי פרומן

ראשי פרקים

- א. מבוא.
- א. חיוב אכילת מצה וחיוב אכילת הפסח על מצות.
- ב. חג הפסח וחג המצות.
- ג. אכילת שני שיעורי כזית מצה.

א. מבוא

קושיית השאגת אריה

הרא"ש בפרק ערבי פסחים (סימן כה) דן בשאלה האם צריך לאכול כזית מרור כדי לצאת ידי חובת אכילת מרור. כותב על כך הרא"ש:

"אכלו לחצאין יצא, ובלבד שלא ישהה בו בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס, משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית. דאין אכילה בפחות מכזית. אבל בירקות הראשונות שמברך עליהן בורא פרי האדמה בעלמא ואין מזכירין עליהם אכילה, אין צריך מהם כזית".

השאגת אריה (סימן ק) תמה על הרא"ש: כיצד זה סובר הרא"ש שדין כזית באכילת מרור הוא דין צדדי ונובע מנוסח הברכה?

א. כיוון שהוקש מרור למצה פשיטא שצריך כזית שהרי במצה נאמר לשון אכילה - "בערב תאכלו מצות" (שמות יב, יח)?

ב. הרי כל הדברים שנאסרה אכילתם לוקה עליהם באכילת כזית, כגון כלאי הכרם ובשר בחלב, ואף על פי שלא נאמר בהם לשון אכילה, אם כן הוא הדין במצוות?

ג. אם דין כזית אינו דין יסודי באכילת מרור, יכולים היו חז"ל לתקן את הברכה באופן שלא תהיה על אכילה, וממילא לא היו מתחייבים באכילת כזית מסיבה צדדית זו של נוסח הברכה?

עוד האריך בעל השאגת אריה בקושיות על הרא"ש, ומסקנתו היא שאכן דין כזית הוא דין יסודי באכילת מרור. בזמן שבית המקדש היה קיים היה שיעור כזית

חיוב מן התורה, ובזמן הזה הוא חיוב דרבנן בדברי רבא¹. דין זה נלמד מהקש מרור למצה, ואין זה דין צדדי הנובע מנוסח הברכה. שתי תשובות באחרונים על תמיהות בעל השאגת אריה, ושתיהן שונות בסגנון. האחת - חילוק המבוסס על דיוק בדברי הרמב"ם; השניה הסבר על פי פשוטו של מקרא. גם המסקנות ההלכתיות שונות. האחד מסיק כדעת הרא"ש, ששיעור כזית באכילת מרור טעמו צדדי - נוסח הברכה, האחר מסיק כדעת בעל השאגת אריה, שהוקש מרור למצה, ולכן שיעור כזית מן התורה. הצד השווה שבשתי התשובות - שתיהן מבוססות על החילוק בין חיוב אכילת מצה כשהיא לעצמה לבין חיוב אכילת מצות (ומרורים) יחד עם קרבן פסח.

ב. חיוב אכילת מצה וחיוב אכילת הפסח על מצות

חלוקו של הגר"ח מבריסק

את תירוצו לקושיות השאגת אריה מבסס ר' חיים² על דברי הרמב"ם בספר המצוות. כך כותב הרמב"ם במצות אכילת קרבן פסח (מצוה נו):

"היא שציונו לאכול כבש הפסח בליל חמשה עשר מניסן **בתנאי** הנזכרים... ושיאכל עם מצה ומרור. והוא אמרו 'ואכלו את הבשר בלילה הזה עלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו'.

ואולי יקשה עלי המקשה ויאמר: למה תמנה אכילת פסח מצה ומרור מצוה אחת ולא תמנה אותם שלוש מצוות, ושתהיה אכילת מצה מצוה ואכילת מרור מצוה ואכילת פסח מצוה? אשיבנו: אמנם היות אכילת מצה מצוה בפני עצמה הוא אמת כמו שנבאר. וכן אכילת הפסח מצוה בפני עצמה אמת כמו שזכרנו. אבל המרור נגרר לאכילת פסח ואינו נמנה מצוה בפני עצמה.

וראיה לדבר שבשר הפסח יאכל לקיום המצוה יהיה עמו המרור או לא יהיה, והמרור לא יאכל אלא עם בשר הפסח לאמרו 'על מרורים יאכלוהו'. ואילו אכל מרור מבלי בשר לא עשה כלום ולא נאמר כבר קיים מצוה אחת והיא אכילת מרור".

נמצא, אומר הגר"ח מבריסק, שאכילת מצה מורכבת משתי מצוות שונות:

1. פסחים קכ, א, שובאו להלן.

2. בסטנסיל.

א. היא מהווה תנאי במצוות אכילת קרבן פסח, המוזכרת בהלכות חמץ ומצה בפרק שביעי (הלכה יב) :

"אכילת מרור אינה מצווה מן התורה בפני עצמה אלא תלויה היא באכילת הפסח. שמצוות עשה אחת לאכול בשר הפסח **על מצה ומרורים**".

ב. מצווה נוספת היא אכילת מצה כשלעצמה, ללא קשר לקרבן פסח. מצוה זו נמנית ברמב"ם בספר המצוות כמצוה בפני עצמה (מצוה קנח) :

"היא שציונו לאכול מצה בליל חמישה עשר מניסן, יהיה שם כבש הפסח או לא יהיה והוא אמרו **בערב תאכלו מצות**".

במצוה זו הזכיר הרמב"ם במפורש ששיעור אכילתה הוא כזית (הלכות חו"מ פ"ו ה"א) :

"מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמישה עשר שנאמר בערב תאכלו מצות בכל מקום ובכל זמן. ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה ומצוותה כל הלילה. אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות, רצה אוכל מצה רצה אוכל אורז או דוחן או קליות או פרות. אבל בליל חמישה עשר בלבד חובה. **ומשאכל כזית יצא ידי חובתו**".

מדייק הגר"ח מדברי הרמב"ם שלא נאמר שיעור כזית במצה אלא במצות אכילת מצה, שבה המצה נאכלת כשלעצמה. אך כאשר המצה באה בתורת תנאי במצוות קרבן פסח, די בכלשהו מצה בכדי למלא את התנאי "על מצות ומרורים יאכלוהו".

לאור חילוק זה טוען הגר"ח מתורצות קושיות השאגת אריה. קושייתו הראשונה - הרי הוקש מרור למצה וממילא שיעורו כזית, כמצה - מתורצת בכך שלא הוקש מרור למצה אלא במצוות קרבן פסח. שם באמת אין צורך בכזית מצה וממילא אף אם הוקש מרור למצה אין צורך בכזית מרור. במצות אכילת מצה שבה אכן השיעור הוא כזית לא הוקש מרור למצה.

גם קושייתו השנייה של בעל השאגת אריה מתורצת בחילוק זה. מה שאמרו סתם אכילה, בין באיסורים ובין במצוות בכזית, הוא דווקא כשהצווי הוא לאכול או שלא לאכול מאכל כלשהו בפני עצמו. במקרה כזה אכן מדובר במצווה שהיא במהותה מצוות אכילה וסתם אכילה בכזית. ברם במצוות אכילת קרבן פסח יש על

המצה והמרור תורת **תנאי** שיאכל קרבן הפסח עימם, אך אין עליהם תורת מצוות אכילה. ממילא אין צורך בכזית³.
לפיכך צדק הרא"ש שכתב שהטעם לכך שצריך אדם לאכול כזית מרור הוא טעם צדדי - נוסח הברכה "על אכילת מרור".

ג. חג הפסח וחג המצות⁴

הסברו של החתם סופר

את הקו של חילוק בין מצות אכילת מצה לבין מצות אכילת הפסח על מצות ומרורים ממשיך החתם סופר בתשובה (או"ח סימן קמ):

"...במה שכתב הרא"ש פרק ערבי פסחים דמרור בעי כזית מדמברכים על אכילת מרור, משמע דזולת זה לא בעינן כזית. וקשה הלא סתם אכילה בכזית. ושוב כתב לעיין בספר שאגת אריה (סימן ק) בזה. עיינתי בו ותמהתי על זה הגאון במחילת כבודו לא ירד לעומק העניין...

בפרשת בא (שמות יב, ח) בפסח ראשון כתיב 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו', ובפרשת בהעלותך (במדבר ט, יא) בפסח שני כתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו', וההפרש קל להבין. בפסח ראשון איכא מצות עשה באכילת פסח בפני עצמו ובאכילת מצה בפני עצמו. אך מרור אינו מצות עשה בפני עצמה אלא טפל לפסח. על כן כתיב מצוות עשה בפסח ובמצה ולא במרור. אמנם בפסח שני גם המצה טפלה לפסח ומי שאינו אוכל פסח שני אינו אוכל מצה. על כן כתוב 'על מצות ומרורים יאכלוהו' לפסח ולא כתיב אכילה אלא אפסח ולא אמצה ומרור. ומכל מקום אף על גב דלא כתיב אכילה בהדיא במרור לא בראשון ולא בשני, **מכל מקום ודאי דבעי כזית דאיתקש למצה ופסח**, אלא שאין אנו

3. נראה כי לדעת ר' חיים שתי קושיות אלו של בעל השאגת אריה הן הקושיות העיקריות, שכן על שאר הקושיות אין הוא טורח לענות.

4. עניין זה ששני חגים ישנם - חג הפסח וחג המצות - למדתי מהרב מרדכי ברוייר, בשיעורים שהעביר בישיבת הר עציון. אחר כך הובאו הדברים בהרחבה בספרו פרקי מועדות. לשיטתו, הוא נצמד לפשוטו של מקרא ועל כן מסקנותיו אחרות מאלו שמאמר זה מגיע אליהן. ראה שם פרק ז.

יכולין להמציא זה מליבנו, לכן הוכיח הרא"ש מדאמרינן בפרק
ערבי פסחים דמברך על אכילת מרור שמע מינה פשיטא לרבנן
מהקישא הנ"ל דשיעורו בכזית..."
לדברי החתם סופר האלו רקע רחב ואנסה לבארו. שני מועדות ישנם (ויקרא כג
ה-ו):

א. "בחדש הראשון בארבעה עשר לחודש בין הארבעים פסח לה".
ב. ובחמישה עשר יום לחודש הזה חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו".
חג הפסח נמשך על פני י"ד בניסן יחד עם הלילה שאחריו. זאת בשונה משאר
המועדות שבהם היום הולך אחר הלילה. טעם הדבר הוא שחג הפסח מתמצא
בהקרבת קרבן הפסח ובקרבת לעולם הלילה הולך אחר היום.
חג המצות הוא חג אחר, המתחיל בט"ו בניסן ומסתיים בכ"א בו, ובו כשאר
המועדות היום הולך אחר הלילה וממילא תחילתו בליל ט"ו.
נקודת החפיפה בין שני המועדות היא הלילה שבין י"ד בניסן לבין ט"ו בו.
לכאורה אם כן צריך היה לאכול בלילה זה מצה פעמיים. ראשית כדי לקיים את
הציווי "שבעת ימים מצות תאכלו" שהוא הציווי על אכילת מצה בחג המצות.
למסקנת הגמרא (פסחים קכ, א) מתמצא ציווי זה באכילת מצה בלילה הראשון
בלבד - ליל ט"ו, שהכתוב קבעו חובה - "בערב תאכלו מצות" (שמות יב, יח). שנית
כדי לקיים את הציווי "על מצות ומרורים יאכלוהו" (במדבר ט, יא), שהוא הציווי
של אכילת המצה הבאה עם קרבן הפסח.
אמנם מאחר שאין הבדל מעשי בקיומם של שני הציוויים ניתן לקיים את שני
הציוויים גם יחד באכילת מצה אחת. דומה לכך מצאנו באיל העם של עבודת יום
הכיפורים (יומא ע, ב):

"רבי אומר: איל אחד האמור כאן (בסדר עבודת יום הכיפורים)
הוא האמור בחומש הפקודים (בפרשת המוספים). רבי אלעזר ברבי
שמעון אומר: שני אילים הן, אחד האמור כאן ואחד האמור בחומש
הפקודים".

לדעת רבי, שנפסקה הלכה כמותו (רמב"ם הלכות עבודת יום הכיפורים ד, ב),
איל העם משמש לשתי מצוות שונות. האחת - הוא חלק מסדר עבודת הכהן הגדול
וכניסתו לקודש הקודשים ביום הכיפורים. השנייה - הוא חלק ממוספי היום. לשתי
המצוות די באיל אחד היות שבשתיים מדובר באיל הנעשה בחוץ. שונה הדבר לגבי
שעיר החטאת המוזכר בפרשת המוספים (במדבר כט, יא). זהו שעיר הנעשה בחוץ

ואי אפשר לצאת ידי מצוה זו בשעיר החטאת הנזכר בעבודת יום הכיפורים בפרשת אחרי מות שהוא שעיר הנעשה בפנים⁵.

טעם אכילת מצה

שני טעמים נותן המהר"ל (בפרושו להגדה של פסח) לאכילת מצה בליל פסח. בפרושו את הפתיחה להגדה - "הא לחמא עניא" - כותב המהר"ל:

"ויש לשאול למה נקרא המצה לחם עוני והרי אפשר שיהא נאה כמצה של עשיר ועל שם מה נקראת המצה לחם עוני..."

אמנם פירוש הדבר כי המצה נקראת לחם עוני **הפך מצה עשירה**. כי הדבר הזה מעשיר הלחם, וזה כי העני שאין לו ממון רק עצמו וגופו. והמצה גם כן כאשר אין בה **רק עצם העיסה שעצמות העיסה הוא המים והקמח** וזהו עצמות עיסה ובזה הוא לחם עוני. ואם יש בו שאור או חמץ טעם השאור והחמץ הוא נוסף על עצם העיסה... ואולי יקשה לך מה עניין העניות אל החרות והלא שני הפכים הם החרות והעניות. אבל דבר זה אין קשיא. כי העניות בעצמה הוראה על הגאולה שאין עניין הגאולה רק כשיוצא להיות עומד לגמרי ברשות עצמו ואין לו שום צירוף אל זולתו. לא כמו העבד שאינו עומד ברשות עצמו ויש לו צרוף על זולתו הוא האדון. לכך הדבר שיש בו עשירות אינו עומד בעצמו רק יש לו צרוף אל קניינו ואין בזה גאולה. אבל הדבר שיש בו עניות ואין לו קניין רק עומד בעצמו שייך בו גאולה".

להסבר זה של המהר"ל אין עיקר עניינה של המצה בכך שאינה חמץ. תכונתה החשובה היא בהיותה מייצגת מהות עצמית של לחם, חופשיה מכל שעבוד-שהוא למרכיבים חיצוניים, ביטוי לגאולת עם ישראל מעבדות מצרים ושיבתו אל מהותו העצמית - היותו עבד ה'. הפכה של מצה על פי פן זה שלה אינו חמץ, אלא מצה עשירה.

המהר"ל כותב טעם נוסף לחיוב אכילת מצה בליל ט"ו:

"...יש לפרש עוד כי הגאולה להוציא אותם ממצרים הייתה בחוזק יד כמו שכתוב בכל מקום אצל יציאת מצרים חוזק הפעולה - כי בחוזק יד הוציאנו ה' ממצרים. וכל דבר שהוא פועל בחוזק היד

5. ראה פרקי מועדות, הרב ברויאר פרק כג בענין זה.

פועל במהירות בכח שהוא למעלה מן הזמן. ולפיכך כתיב 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כי בחוזה יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ' פירוש כי החמץ נעשה בעכוב זמן והגאולה נעשה בלי זמן מפני שהוציא אותם בחוזה יד ולכך לא יאכל חמץ בליל היציאה רק מצה כדי שיקנו ישראל מעלה זאת שיפדה ה' אותם בחוזה יד.

וזהו שאנו אומרים מצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם. פירוש כיוון שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ אם כן נראה כי בחוזה יד הוציאנו ה' במהירות בלי זמן. ולפיכך יש לנו לאכול מצה שנעשית במהירות. ופירוש זה פשוט מאד⁶.

להסברו השני של המהר"ל אכן עיקר עניינה של המצה הוא בכך שאינה חמץ. ברם אם כך לכאורה די היה באיסור אכילת חמץ ואין צורך בציווי על אכילת מצה. מחשבה כזו אכן עולה בברייתא המובאת הגמרא במסכת פסחים (קכ, א) :

"ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' א-להיך" - מה שביעי רשות אף ששת ימים רשות. מאי טעמא, הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא. יכול אף לילה הראשון רשות, תלמוד לומר 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. אין לי אלא בזמן שבית המקדש קיים. בזמן שאין בית המקדש קיים מניין? תלמוד לומר 'בערב תאכלו מצות' - הכתוב קבעו חובה".

כלומר למרות שעיקר מהותה של המצה הוא בכך שאינה חמץ ישנו עניין לבטא מהות זאת גם באופן חיובי - באכילת מצה, ולא רק באופן שלילי, באי אכילת חמץ. אכילת המצה, הנאפת במשך זמן קצר, מבטאה את הרוחניות שבגאולה ואת היותה מעבר לממד הזמן. לכן קבע הכתוב את ליל ט"ו כחובה לאכילת מצה.

פסח ראשון ופסח שני

מסתבר כי המצה הנלווית לקרבן הפסח עניינה הוא עצם היותה מצה - סמל החרות והעצמיות, ולא העובדה שאינה חמץ. ראייה לכך היא שאיסור חמץ הקשור

6. עיין רמב"ן בפירושו לתורה שמות יב, לט.

לפסח הוא מוגבל בהקפו. כך כותב הרמב"ם (קרבן פסח י, טו⁷) לגבי ההבדלים בין פסח ראשון, הצמוד לחג המצות, לבין פסח שני, שאינו צמוד לחג המצות:

"מה בין פסח ראשון לפסח שני? הראשון אסור בחמץ בבל יראה ובל ימצא ואינו נשחט על חמץ... אבל פסח שני חמץ ומצה עמו בבית..."

נמצא שהדינים הנוספים הקשורים לאיסור אכילת חמץ וקיימים בפסח ראשון דווקא הם פועל יוצא מחג המצות הסמוך לפסח, שעיקר עניינו הוא אכן איסורי חמץ. אך חג הפסח עצמו עניינו החרות וממילא המצה הבאה עם קרבן הפסח אף היא עניינה חרות.

לעומת זאת חיוב אכילת מצה בפני עצמה, שהוא ציווי הקשור לחג המצות, עיקר עניינו הוא בכך שהמצה אינה חמץ - ביטוי לכך שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה להם הקב"ה וגאלם.

מעתה ניתן לומר כי בפסח ראשון ישנן שתי בחינות לאכילת מצה - בחינת קרבן הפסח, ובבחינה זו המצה מסמלת את החרות והעצמיות, והיא טפלה לקרבן כמו המרור, המסמל את השעבוד. בחינה שנייה שבה נאכלת המצה בפסח ראשון היא בחינת חג המצות - העובדה שהמצה אינה חמץ - וכאן אכילת המצה היא מצוה לעצמה ולא תנאי במצוה אחרת.

בפסח שני חמץ ומצה עמו בבית מפני שהבחינה של חג המצות אינה קיימת. לכן אין עליו שם יום טוב, שהרי יום טוב הוא חלק מחג המצות ולא ממצוות הקרבת קרבן פסח. ממילא בפסח שני המצה טפלה לפסח לחלוטין, שלא כמו המצה בפסח ראשון, שמתוספת למצוות אכילתה גם בחינת חג המצות.

החתם סופר בתשובתו מוסיף שדבר זה רמוז בתורה. התורה משתמשת במלה "על" שפירושה שעל קיום המצוה העיקרית נוסף תנאי, הטפל לה. בפסח ראשון נאמר: "צלי אש ומצות על מרורים", כלומר קיים ציווי עיקרי הן בקרבן הפסח והן באכילת המצה. הטפל הוא המרור בלבד. לעומת זאת בפסח שני נאמר: "על מצות ומרורים יאכלוהו", רוצה לומר הן המרור והן המצה הם טפלים לאכילת הפסח.

מצה בזמן הזה

על פי דברי החתם סופר האלו מיושבת הסוגיא בסוף מסכת פסחים (קכ, א) בעניין חיוב מצה בזמן הזה. שם מובאת מחלוקת אמוראים:

7. ומקורו במשנה פסחים צה, א.

"אמר רבא: מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. ומאי שנא מרור דכתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו' (במדבר ט, יא) בזמן דאיכא פסח יש מרור ובזמן דליכא פסח ליכא מרור, מצה נמי הא כתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו'? מצה מיהדר הדר ביה קרא: 'בערב תאכלו מצות' (שמות יב, יח). ורב אחא בר יעקב אמר: אחד זה ואחד זה דרבנן".

המובאה הראשונה מן התורה במימרא זו של רבא תמוהה. מדוע הביאה הגמרא את הפסוק 'על מצות ומרורים יאכלוהו' האמור בספר במדבר בפרשת פסח שני, כדי להקיש מרור לקרבן פסח? קיים פסוק דומה, שניתן היה להביאו, בספר שמות (יב, ח): "ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו", מה גם שפסוק זה נמצא באותה פרשה של הפסוק המובא אחר כך בגמרא: "בערב תאכלו מצות".

על פי דברי החתם סופר תמיהה זו מיושבת. כל עניינה של סוגיא זו הוא להדגיש את ההבדל בין מצה למרור. המרור בא רק בתורת נלוה לפסח בעוד באכילת מצה ישנו דין נוסף שהיא באה גם כחיוב בפני עצמו. לשם הדגשת הדברים מביאה הגמרא הווה אמינא שלפיה מרור שווה למצה, ושניהם רק בבחינת טפלים. לא יכלה הגמרא להסתמך בהווה אמינא זו על הפסוק בספר שמות: "צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו" שכן כאמור, העובדה שבפסח ראשון המצה באה גם כחיוב לעצמה בבחינת חג המצות, רמוזה בפסוק על ידי מיקומה של המלה "על". לכן הסתמכה הגמרא בהווה אמינא על הפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" האמור בפסח שני. שם בחינת חג המצות אינה קיימת וממילא שווה המצה למרור ואם כן שואלת הגמרא יהיה גם חיוב מצה בזמן הזה דרבנן. תשובת הגמרא היא לדעת רבא שהכתוב חזר וקבעו חובה, רוצה לומר חידשה התורה שחיוב אכילת מצה אינו רק בבחינת תנאי נלוה לקרבן הפסח, אלא אף כאשר אין חיוב להקריב פסח עדיין חיוב אכילת מצה קיים כשלעצמו מצד חג המצות.

שיעור כזית במרור

כזכור מסקנת הגר"ח מבריסק הייתה שאף על פי שהוקש מרור למצה בפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו", אין ללמוד מהקש זה ששיעור אכילת מרור הוא כזית. זאת כיוון שבפסוק זה גם שיעורה של המצה אינו כזית, שכן המצה הבאה עם קרבן

הפסח אינה טעונה כזית ודי בכלשהו. ברם על פי דברי החתם סופר דבר זה ייתכן⁸ בפסח שני אשר בו חובת אכילת המצה היא רק מצד חג הפסח והמצה אכן באה בתורת תנאי באכילת הפסח. אין הדבר כן בפסח ראשון. כאן קיימת גם בחינת חג המצות באכילת המצה וממילא שיעור אכילתה הוא כזית. לפיכך בפסוק המובא בפסח ראשון (שמות יב, ח): "ואכלו את הבשר בלילה הזה **צלי אש ומצות** על **מרורים** יאכלוהו" אף המצה שיעור בכזית כמו הפסח. מאחר שאף בפסוק זה הוקש מרור למצה על כרחנו גם מרור שיעורו בכזית.

ד. אכילת שני שיעורי כזית מצה

המחבר (או"ח תעה, א) כתב לגבי שיעור אכילת מצה בליל הסדר:

"...ויברך המוציא ועל אכילת מצה ואחר כך יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה משתיהן ביחד ויטבלם במלח ויאכלם בהסיבה ביחד **כזית מכל אחד**. ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד, יאכל של המוציא תחילה ואחר כך של אכילת מצה".

דומה לזה כתב גם הטור שם. מקור הדברים בפסקי הרא"ש (ערבי פסחים סימן ל), וכך כתב גם המרדכי (בקיצור הלכות הסדר). תמחו על כך האחרונים⁹ מה טיבו של כזית שני בברכת המוציא? הפרישה כתב:

"ואפשר משום דנסתפק על איזו מהן יברך על אכילת מצה. ומשום הכי מברכין אשתיהם ביחד שתי הברכות. וכיוון דכל אחד בספק ברכת אכילת מצה אכילת מצה כשיעור כזית".

על פי טעם זה דווקא עורך הסדר, שלפניו מונחות שלוש המצות, צריך לאכול שני כזיתים מחמת ספק זה. לשאר המסובין די בכזית אחד. ומכל מקום לא נחה דעתו של בעל המשנה ברורה בתשובה זו (ביאור הלכה שם):

"אכן בעיקר הדבר תמוה מאד. דלפי כל זה יצא לנו דבר חדש דבלילה הראשון צריך לאכול שני כזית. ולא מצינו זה בשום מקום. וכל הני פוסקים דסברי דצריך שלוש מצות לסדר לא הזכירו זה, זולת הרא"ש והמרדכי. ובש"ס לא נזכר אלא כזית... ואף שאפשר

8. אף כאן אין הכרח לומר כן. ואפשר שגם שיעור המצה כתנאי באכילת קרבן הפסח הוא בכזית, כפי שאכתוב בסוף המאמר.

9. פרישה ב"ח ועוד.

לדחוק דעיקר שיעורא הוא בכזית ובדיעבד יוצאין בו, מכל מקום כל כי האי מילתא הוי ליה לתלמוד לפרושי... וצריך עיון."

לשיטתנו קושיית המשנה ברורה מיושבת. בזמן שבית המקדש היה קיים די היה בכזית מצה ובו היו יוצאים הן ידי חובת מצוות אכילת מצה בחג המצות והן ידי חובת אכילת המצה הנלווית לקרבן הפסח, כשם שבאיל יום הכיפורים היו יוצאים הן ידי חובת מוספי היום והן ידי חובת עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים בכניסתו לבית קדשי הקודשים. האיחוד בין שתי המצוות מושלם. הדבר בא לידי ביטוי הן בלשון התורה בפרשת ראה (דברים טז, א-ג):

"שמור את חודש האביב ועשית פסח לה' א-להיך כי בחודש האביב הוציאך ה' א-להיך ממצרים לילה. וזבח פסח לה' א-להיך צאן ובקר במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם. לא תאכל עליו חמץ **שבעת ימים תאכל עליו מצות** לחם עוני כי בחיפזון יצאת מארץ מצרים..."

הרי שחג המצות כולו נשען על חג הפסח, ונעשה חלק בלתי נפרד ממנו¹⁰. אף מלשון הברייתא בגמרא (פסחים קכ, א) עולה הדבר. הברייתא לומדת את חובת אכילת מצה בלילה הראשון בזמן שבית המקדש היה קיים מן הפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו". פסוק זה עוסק במצה הבאה עם הפסח. לעומת זאת החובה לאכול מצה בלילה הראשון נובעת, לפחות בחלקה, מחג המצות. ואכן הברייתא ממשיכה ואומרת כי חובת אכילת מצה בלילה הראשון בזמן הזה נלמדת מן הפסוק "בערב תאכלו מצות", העוסק בחובות הנובעים מחג המצות. למדנו שאחר שניתן לקיים את שתי המצוות בקיום אחד התייחסות התורה אליהן כמצוה אחת, הן בתורה שבכתב והן בתורה שבעל-פה.

אמנם אחר שחרב בית המקדש יש הבדל ברמת החיוב בין מצוות אכילת המצה של חג המצות לבין מצוות אכילת המצה כתנאי באכילת קרבן פסח. זו האחרונה הופכת להיות מצוה דרבנן, **זכר למקדש**, כדין אכילת מרור בזמן הזה, שאין בו קרבן פסח, כדברי רבא (פסחים קכ, א): "מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן". אמנם נותר באכילת מצה בזמן הזה גם רובד הדאורייתא, והוא הציווי "בערב תאכלו מצות" הקשור בחג המצות ולא בהקרבת קרבן פסח. מבחינת מצוות אכילת מצה

10. ראה פרקי מועדות הרב ברויאר עמ' 96-97.

בחג המצות אין חילוק בין זמן שבית המקדש קיים לזמן שאין בית המקדש קיים, כמו שלגבי מצוות ישיבה בסוכה בסוכות אין חילוק כזה.

נמצאו שני רבדים למצוות אכילת מצה בזמן הזה:

א. רובד הדאורייתא - אכילת מצה בלילה ראשון של חג המצות, הנמשך מט"ו בניסן ועד כ"א בו.

ב. רובד הדרבנן - אכילת מצה בלילה שאחר י"ד בניסן, **זכר** לאכילת המצה בלילי פסחים יחד עם קרבן הפסח בזמן שבית המקדש היה קיים.

בזמן המקדש שתי המצוות היו ברובד הדאורייתא, לכן די היה בקיום אחד לשתייהן. עתה כאשר קיומן של שתי המצוות הוא בשני רבדים שונים לא די בקיום אחד לשתייהן ויש לקיים כל מצוה כשלעצמה. דין זה של קיום נפרד הוא דין בדברים הנעשים **זכר למקדש**. אלו צריכים הכר שכן ללא הכר אין כאן זכר. כך אנו מוצאים בערבה של סוכות¹¹:

"אמר ליה אביי לרבה מאי שנא לולב דעבדינן ליה שבעה זכר למקדש ומאי שנא ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש (אלא יום אחד)? אמר ליה הואיל ואדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב. אמר ליה ההוא משום לולב הוא דקא עביד ליה. וכי תימא דקא מגבה ליה (לשם לולב) והדר מגבה ליה (לשם ערבה) והא מעשים בכל יום דלא קא עבדינן הכי... אלא אמר רב זביד משמיה דרבא לולב דאית ליה עיקר מן התורה בגבולין עבדינן ליה שבעה זכר למקדש. ערבה דלית לה עיקר מן התורה בגבולין לא עבדינן שבעה זכר למקדש".

ברור לאביי שאם אדם יוצא ידי חובת מצוות ערבה בערבה שבלולב צריך להגביה פעמיים. מדוע לא יצא ידי חובה על ידי הגבהה אחת? על כרחנו משום שבהגבהה אחת אין זכר כלל לערבה וכל הרואה יחשוב שמפני זכר הלולב הוא מגביה. אף מסקנתו של רב זביד משמו של רבא מבוססת על עיקרון זה. את מצוות לולב לא ניתן לעשות זכר למקדש יום אחד בלבד, שכן לולב יום אחד הוא חובה מן התורה, ולא יהיה כאן הכר לזכר למקדש. על כרחנו אנו נאלצים לעשותו זכר

11. סוכה מד, א.

למקדש כל שבעה. לעומת זאת ערבה שאין לה עיקר מן התורה בגבולין כלל, די שנתקן לעשותה יום אחד וכבר יהיה בכך זכר למקדש¹².

לאור זאת ברור שבזמן הזה לא יכולה אכילת המצה זכר למצת הפסח להיות מקויימת באכילת הכזית של מצוות אכילת מצה בחג המצות, ודרוש לכך קיום נפרד. על כן הצריכו הרא"ש הטור והמחבר אכילת שני כזיתים.

מעתה אין זה דין המיוחד לעורך הסדר, אלא כל אחד ואחד צריך לאכול כזית שני זכר למצה שנאכלה עם הפסח. דין המצה אם כן כדין המרור. כשם שהמרור נאכל תחילה בנפרד ואחר כך בכריכה עם המצה זכר למקדש כהלל, ואף אכילתו בנפרד היא זכר למקדש¹³, כך המצה נאכלת תחילה בנפרד זכר למקדש ואחר כך נאכלת בכריכה עם המרור, זכר למקדש כהלל¹⁴. כל זאת מלבד הכזית הראשון הנאכל כמצוות התורה בחג המצות - "בערב תאכלו מצות".

12. ריטב"א שם ד"ה מאי שנא. וכן כתב הר"ן שם.

13. שו"ע הרב סימן תעה.

14. כהקבלה למאמר רבן גמליאל המובא בהגדה - כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור, אף זכר למקדש אנו עושים לשלושתם: לפסח במצוות אכילת האפיקומן (פסחים קיט, ב, ורש"י ורשב"ם שם); למצה באכילת הכזית השני ושוב בכורך כהלל; למרור באכילת כזית מרור וכן בכורך כהלל.

צחצוח שיניים בשבת

אבישי בר-טל

לע"נ סבתי חוה ליבע ז"ל
בת ר' שמעון הכהן ז"ל
ודודתי מירב חיה ז"ל
בת ר' ראובן יששכר שיח'

צחצוח שיניים בשבת איננו פשוט כלל ועיקר, והוא מעורר מספר בעיות. במהלך העבודה נתמקד בבירור הבעיות, ובניסיון לבדוק את הסיבות לבעיות, ודרכים לפתרון במידה וישנם.

ראשי פרקים:

- א. ממרח במשחת שיניים
- ב. חבורה
- ג. רפואה בשבת
- ד. סחיטת המברשת
- ה. עובדין דחול
- ו. תלישה
- ז. השימוש בגס-וגם
- ח. סיכום

א. ממרח

הגדרת ממרח: במסכת שבת (קמו.) אומרת המשנה:

שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות, ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי, ואין נוקבין מגופה של חבית דברי ר' יהודה, וחכמים מתירין. ולא יקבנה מצידה, ואם היתה נקובה לא יתן עליה שעה מפני שהוא ממרח...

מהמשנה מובן שאין לסתום נקב בחבית בעזרת שעה מפני שעובר על ממרח, ומסביר רש"י על אתר "שהוא ממרח- ויש כאן משום ממרח..." , ז"א ממרח הינה תולדה של ממחק ונאסרה בשבת.

בגמרא על משנה זו (קמו:) מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים לעניין מרוח, ואומרת "מישחא- רב אסר ושמואל שרי. מאן דאסר גזרינן משום שעה, ומאן דשרי

לא גזרינן". מישחא זהו שמן עב, שלדעת רב גם למרוח אותו סביב הנקב אסור גזירה משום שעוה. פסק הרי"ף (סב: בדפי הרי"ף): "מישחא רב אסור ושמואל שרי... והלכתא כרב". כמותו פסק גם הרא"ש (פרק כב אות ח') "מישחא רב אסור ושמואל שרי... והלכתא כרב", וכן פסק הרמב"ם (הלכות שבת פרק כג הי"א) "הממרח רטיה בשבת חייב משום מוחק את העור. לפיכך אין סותמין נקב בשעוה, וכיוצא בה שמא ימרח, ואפילו בשומן אין סותמין את הנקב גזירה משום שעוה", וכן כתב הטוש"ע (או"ח שיד סי"א) "אסור ליתן שעוה או שמן שהוא עב בנקב החבית מפני שהוא ממרח".

מסביר הב"י: "ומשמע מהכא דלא אסרינן אלא בשעוה וכיו"ב, שהוא דבר המתמרח, וכן בשמן עב אע"פ שאין מרוחו ניכר כ"כ מכל מקום אסור כיון דשייך בו מרוח קצת דאתי לאחלופי בשעוה", וכן פסק השו"ע: "אסור ליתן שעוה או שמן עב בנקב החבית לסתמו מפני שהוא ממרח, אבל בשאר דברים דלית בהו ממרח מותר". משמע מדברי הב"י והשו"ע שכל דבר ששייך בו מרוח נאסר שימוש בצורה שיתמרח בשבת. מכאן ניתן להבין שהשימוש במשחת שינים נאסר בשבת, משום שזהו חומר הדומה לשעוה, מהשתלשלות הסוגיה ודעות הפוסקים ראינו שנאסר אף שמן עב ששייך בו מרוח קצת.

עניין נוסף בו נדון איסור מרוח הינו רטיה בשבת. אומרת הגמרא בשבת (עה:): "הממרח רטיה בשבת חייב משום ממחק".

עד כה הבנו, שבכל דבר, ששייך בו מרוח, ואפילו קצת, אסור השימוש בשבת, אולם כאן מעלה הרב עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת "יביע אומר" סברא שאיסור מרוח שייך רק כאשר מעוניין בקיומו של הדבר המתמרח, כגון: ממרח רטיה או שעוה, אבל כאשר לא מעוניין המשתמש בקיום הדבר המתמרח לא שייך איסור מרוח. נקשר לענייננו, ונאמר שהמצחצח שיניו במשחת שינים אינו מעוניין בקיום המשחה, ובסיום הצחצוח הוא שוטף את פיו, ולכן נוכל להתיר שימוש במשחת שינים כי בצחצוח שינים לא שייך מרוח, אפילו מדרבנן. ישנם מספר מקורות המבססים טענה זו של הרב עובדיה יוסף שליט"א. במסכת שבת (פרק טז) מופיעה המשנה: "כופין את הקערה על גבי הנר בשביל שלא תאחוז בקורה, ועל צואה של קטן, ועל עקרב שלא תישך. א"ר יהודה מעשה בא לפני ריב"ז בערב ואמר חוששני לו מחטאת". דנה הגמרא על אתר (שבת קכא:): בעניין ההיתר להרוג חיות מזיקות בשבת, ומביאה במהלך הדיון סיפור: "בעו מיניה מר' ינאי, מהו להרוג נחשים ועקרבים בשבת? אמר להו: צרעה אני הורג נחש ועקרב לא כל שכן? דילמא לפי

תומו, דאמר רב יהודה רוק דורסו לפי תומו...". הסביר רש"י, מה ההיתר לדרוך על רוק לפי תומו "שאין מתכוין למרח ולאשוויה גומות, דאף על גב דממילא ממרח הוא, כי לא מכוין שרי משום מאיסותא". וכן הופיע בטור (סי' שטז סעי' יא): "וכן ברוק שלפניו יכול לדרוס עליו, אע"ג דממילא ממרח ומשוה גומות, כיון שאינו מכוין לכך ואיכא מאיסותא". וכן כתב השו"ע (סי' שטז סעי' יא): "לא ישפשף ברגלו רוק על גבי קרקע משום דמשוה גומות, אבל מותר לדורסו לפי תומו, שאינו מתכוין למרח ולהשוות גומות, ואע"ג דממילא ממרח הוא שרי, משום מאיסותא". העיר על כך המג"א (ס"ק ט'): "...וע"ג ספסל לכו"ע שרי, וצ"ע דליתסר משום מרוח עצמו, וי"ל דממרח לא שייך אלא כשכוונתו שיתמרח דבר ע"ג חבירו, אבל הכא רוצה שיבלע בקרקע...", וכן כתב המשנ"ב (ס"ק מט'): "...וע"ג ספסל לכו"ע שרי דלא שייך בזה אשוויי גומות, ומשום מרוח גופא ליכא למיסר דלא שייך מרוח אלא כשממרח איזה דבר ע"ג חבירו וכוונתו שיתמרח, אבל כאן רוצה שיהיה נבלע".

מוכח מהמג"א והמשנ"ב, שאכן מרוח שייך רק כשמעונין בקיום הדבר המתמרח ע"ג חברו. קשה על המג"א מהגמ' בשבת (עה:): "אמר רבי אחא בר חנינא השף בין העמודים בשבת חייב משום ממחק". הסביר הרמב"ן: "...ה"פ השף עור בין העמודים כדי לרככו בכך", לפ"ז ניתן להבין שאין רצונו שיתמרח דבר ע"ג חברו, וא"כ מדוע שם חייב משום ממחק, ואצלנו הדין שפטור?

מתרץ בספר "שבילי דוד", שישנם שני סוגי ממחק. הראשון החלקת העור ע"י גרירת השיער או הצמר שעליו, או כשמורט הכנף לצורך הקנה, או המחליק כלונסאות כדי שיהיו ראשיהן שווים, וכיו"ב. הסוג השני מריחת רטייה וכדומה ע"י דברים המתמרחים, כגון: שעווה וזפת, עד שמחליק פניהם. הפטור של המג"א שייך לסוג השני, שלגביו תלויה השאלה האם התכוון המורח למרוח דבר ע"ג חברו, אבל אם רוצה שיבלע ויעלם לא שייך מרוח.

פסק הרב עובדיה, שדינו של המג"א שייך גם לצחצוח שיניים, וגם שם, מכיוון שכוונת המשתמש היא רק לנקות שיניו, ואח"כ שוטפם במים, מותר הצחצוח ולא חשיב מרוח כלל.

הגרא"ח נאה כותב בספרו "קצות השולחן" ח"ז "מותר לשפשף השיניים במשחה העשויה לכך..., ואין בזה ג"כ חשש ממרח, דדוקא בנותן משחה על הרטייה או על המכה חישנין שיחליק פני המשחה להשוות הגומות והו"ל ממרח, אבל במשפשף אין חשש מירוח". לעומתו כותב הגר"מ פיינשטיין בספרו "אגרות משה" "ובדבר לנקות שיניים עם משחת שיניים פשוט שאסור שהוא ממחק". לגבי שימוש בנוזל,

מופיע באגרות משה שאף שהוא לח כמים, והרבה נוהגים להתיר, "אין ברור לי כ"כ ההיתר... משום שהוא מתפשט הרבה יותר מכפי שהוא ע"י הרחיצה, וא"כ ניכר שעדיין יש בזה קצת ממחק... אף שאפשר שבדבר לח ליכא איסור ממחק. לכן אין נוהגים בבית היתר זה, **וכן ראוי להחמיר**". וכן דעת המנחת יצחק (ח"ג סי' נ): "...נוסף על זה אם מנקה הרי יש ג"כ משום החלקת המשחה דיש כאן משום ממרח". מעיר על כך השמירת שבת כהלכתה (פ' יב סעי' ז הערה כה): "וצ"ע בדבריו דמה שייד ממחק בכה"ג".

ב. חבורה

הגדרות דבר שאינו מתכוון ופס"ר:

דבר שאינו מתכוון הינו מעשה עברה, שאין האדם העושה מתכוון לה, אלא שהיא נעשית מאליה ע"י מעשה היתר שהאדם עושה. נחלקו הפוסקים (שבת כג:): האם מותר לעשות דבר מעין זה, ואמרו: "עגלה של קטן טמאה מדרס, ונטלת בשבת, ואינה נגררת אלא ע"ג כלים. ר' יהודה אומר כל הכלים אין נגררים חוץ מן העגלה, מפני שהיא כובשת". מסביר רש"י את סבת האסור: "אלא ע"ג כלים... מפני שעושה חריץ בקרקע וחופר חייב משום חורש". לעומת ר' יהודה סובר ר' שמעון (תוספתא ביצה פ"ב): "ור"ש אומר גורר אדם מטה כסא וספסל, ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ". עניין זה הוא מלאכה דאורייתא, ולכן לר' יהודה דבר שאינו מתכוון במלאכות דאורייתא אסור, לעומתו מתיר ר"ש, משום ש"מלאכת מחשבת אסרה תורה" וזו אינה מלאכת מחשבת.

פסיק רישיא (פס"ר) מוגדר כאשר התוצאה הצדדית הינה בלתי נמנעת. הדוגמא הקלאסית, שעל שמה נקרא המצב מובאת ברמב"ם (הל' שבת פ"א הל' ה) כאשר אדם רוצה לתת לבנו לשחק בראש של תרנגולת- בקציצת ראש התרנגולת אין האדם מתכוון להרוג אותה, אולם פסיק רישיא ולא ימות!! האם יתכן מצב ותקצוץ את ראש התרנגולת לבנך והיא לא תמות - והרי אסור להוציא נשמה בשבת?!
בפס"ר ישנם שני סוגים:

א. פס"ר דניחא ליה, כלומר: נוח לו לאדם והוא נהנה מהתוצאה הנוספת של הפעולה - אז הוא חייב על עשייתה.

ב. פס"ר דלא ניחא ליה - שאינו נהנה או שלא אכפת לו ממנה.

הגמ' (שבת קג.) מביאה שעורי חיוב לגבי מלקט ותולש עצים ועשבים: "אם לאכלה - כגורגרת, אם לבהמה - כמלא פי הגדי, אם להסק - כדי לבשל ביצה קלה,

אם ליפות את הקרקע - כל שהן...", ומקשה הגמ', הרי בכל המקרים שתולש הוא מיפה את הקרקע בתלישתו, ומדוע אינו מתחייב בכל מקרה מיד בכל שהוא? כלומר: זהו פס"ר שע"י התלישה לאכילה וכדומה הרי ישנה גם תוצאה של ייפוי הקרקע, ורואים שאם הא תולש בקרקע שלו - שנוח לו ביופייה הרי הוא חייב מדין פס"ר וניחא ליה! ולכן הגמ' מעמידה את הברייטא בתולש באגם או בשדה חברו, שבהם זה פס"ר דלא ניחא ליה. לפי רש"י בפס"ר דלא ניחא ליה הוא פטור, והגדרת "לא ניחא ליה"-לאו דווקא שאינו רוצה בדבר, אלא אפי' שלא אכפת לו ממנו. תוס' מביא את דעת הערוך, שכאשר לא אכפת לו, או שאין לו הנאה מן התוצאה המשנית - מותר לכתחילה לבצע פעולה זו, ואין אפי' אסור דרבנן. התוס' עצמם חולקים על הערוך, וסוברים כרש"י, שפטור אך אסור כאשר לא ניחא ליה. ראייה לדבריהם הם מביאים מהגמ' (שבת קז). "המפיס מורסא בשבת", שכאשר אדם מוציא מורסא מפצע בגופו ואגב כך נפתח פתח בעורו, דבר האסור משום בונה, וזה פס"ר דלא ניחא ליה, שהרי מצד אחד א"א להוצאת המורסא ללא הפתח בעור, אך מצד שני אין האדם רוצה ליצור פתח זה. הדין במקרה המפיס מורסא הינו מותר לכתחילה, אך זאת מכיוון שנכנס כאן גם גורם הצערא שיש לאדם מפעולה זו, אך בלי גורם זה הרי הדין יהיה פטור אבל אסור. כלומר: פס"ר דלא ניחא ליה פטור ואסור.

לאחר שבררנו מהי ההגדרה של דבר שאינו מתכוון ופס"ר, נשאלת השאלה מתי תחשב תוצאה מסוימת, האסורה, לפסיק רישיה ומתי לא.

הריטב"א בכתובות מדבר לגבי בעילה בתחילה בשבת, שאז כידוע יוצא דם, ולכן אולי תהיה סיבה לאסור בעילה בתחילה בשבת. אומר הריטב"א: "...דכיון דיש בקיאת בהטיה, ואין בו דם ואין בו פתח, ואפשר שיזדמן כן, אין זה פסיק רישיה ולא ימות, דכל שאפשר שלא יעשה איסור, אפי' בצד הרחוק לא חשיב פסיק רישיה ולא ימות, ולשון פסיק רישיה מוכיח כן". ז"א, מכיוון שישנה אפשרות שלא יצא דם בבעילה הראשונה, אין נחשב האיסור לפסיק רישיה, ולשון ההגדרה ממנה משתמע שדווקא כאשר בטוח שימות- אסור, מוכיחה כן.

תרומת הדשן סובר בניגוד לריטב"א, שאף כאשר ישנו סיכוי גדול לפס"ר יש לאסור את המלאכה. עניין זה מבואר בשאלה סד. נשאלה שאלה לתרומת הדשן: "סכין התחוב בכותל של עץ מבעוד יום, או תקעו בספסל או בדף, שאינם מחוברים, שרי להוציא הסכין בשבת או לא?

ענה בעל "תרומת הדשן": "...בהוצאת הסכין היכא דתקוע קצת בחוזק, כמעט פס"ר הוא, שלא יוסיף בנקב, והוי ליה קודח".

וצ"ע בדעת המ"ב, שמדבריו בשני מקומות נראית סתירה בפסק ההלכה. הראשון לגבי הנחת כלי, שמונח בתוכו תבשיל, סמוך לאש (סי' שיח ס"ק צא) "ומ"מ מותר ליתן אלונטית וכלי עופרת סמוך לאש לחממו (היינו שיש בהכלי תבשיל שלא נצטן ורוצה שיהיה חם), אף אם הוא קרוב כ"כ, עד שיוכל הכלי להיות ניתן שם או לשרוף האלונטית, דכיוון דלא ניחא ליה בהכי, הוי דבר שאין שאין מתכוין...". מכאן משמע כדעת הריטב"א, שרק כאשר בטוח יעשה האיסור נחשב לפס"ר. בניגוד לדעתו זו אומר המ"ב (סי' שיד ס"ק נב), לגבי דברי השו"ע שם, שסכין התחוב בכותל של עץ מבעוד יום אסור להוציאו בשבת, אומר המ"ב: "אסור להוציאו- דע"י הוצאתו כיון שמתחילה היה תקוע קצת בחוזק אי אפשר שלא יתרחב הסדק קצת... ואף דאין מתכוין לזה כמעט פס"ר הוא".

בשו"ת יביע אומר (או"ח ח"ד סי' כט) כתב הרב עובדיה, שישנה בעיה בצחצוח שיניים עם מברשת משום שגורם לחבורה וזהו פס"ר. אמנם נכון הדבר רק לאלו שאינם רגילים לצחצוח שיניים, שרק לגביהם שייך פס"ר, אולם לגבי אלו הרגילים בצחצוח אין הדבר מצוי שירד להם דם, ולכן אין זה פס"ר, אלא בגדר דבר שאינו מתכוין, וגם אם באקראי ירד להם דם עדיין אין זה פס"ר. ואפי' עם מברשת קשה שמצוי שירד דם על ידה מ"מ אין זה פס"ר משום שלדעת רוב הפוסקים פס"ר שייך רק בדבר ודאי, אך אם הדבר אינו ודאי אף שקורה רוב הפעמים, מ"מ אין זה פס"ר, ולכן יש לאסור שימוש במברשת, רק לאלו שודאי ירד להם דם (דעת הריטב"א). כתב המנחת יצחק (ח"ג סי' נ), שבמברשת קשה של שיניים בודאי יש לחוש לחבורה במגע בין המברשת לבשר, וע"י משני"ב סי' שכז סע' ט, שכתב שגם ביד יש להיזהר שלא יעשה חבורה, ואם כן במברשת שעל ידה מצוי שירד דם ק"ו. לדעת השרידי אש (ח"ב סי' כח) יש להתיר צחצוח שיניים, למרות החשש לחבורה, משום דהוי דבר שאינו מתכוין ולא הוי פס"ר.

ג. רפואה בשבת

איסור רפואה נגזר משום שחיקת סממנים, כמו שכתוב במסכת שבת (נג:):
ת"ש בהמה שאחזה דם אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן.
אדם שאחזו דם מעמידין אותו במים בשביל שיצטנן. אמר עולא
גזירה משום שחיקת סממנים

ומסביר רש"י על אתר "במידי דרפואה גזור רבנן, דאי שרית שום רפואה אתי למישרי שחיקת סממנים, והוא איסורא דאורייתא דהוי טוחן", ז"א בעניני רפואה אסרו חכמים את השימוש, מחשש שמא ישחקו סממנים.

לעניין רפואת שיניים מצאנו במשנה (שבת פ"ו): "יוצאה אישה בחוטי שער... בפלפל ובגלגל מלח, וכל דבר שניתן לתוך פיה, ובלבד שלא תתן לכתחילה בשבת, ואם נפל לא תחזיר". אומרת הגמרא (סה.): "בפלפל ובגלגל מלח-פלפל לריח הפה, גלגל מלח לדורשיני". אומר רש"י (סד): "גלגל מלח- כמו גרגיר מלח לרפואת שיניים: שנתנה לתוך פיה- מבעוד יום". אומרים תוס' (סד): "ובלבד שלא תתן לכתחילה בשבת- פירש הר"ר פורת, גזירה משום שחיקת סממנים כיוון דלרפואה הוא". (ישנן מספר דעות שפלפל נאסר גם משום שעשוי לרפואה, למרות שבגמרא לא הוזכר עניין זה, כגון: מהר"ח או"ז סי' נז, תפארת ירושלים שבת אות פ"ה).

כותב הרמב"ם (פכ"א הל' שבת הכ"ד): "החושש בשיניו לא יגמץ בהן את החומץ ויפלוט, אבל מגמץ הוא ובולע. החושש בגרונו לא יערערנו בשמן, אבל בולע הוא שמן הרבה, ואם נתרפא נתרפא. אין לועסין את המצטיכי ואין שפין את השיניים בסם בשבת בזמן שמתכוון לרפואה, ואם נתכוון לריח הפה מותר". כותב הטור (סי' שכח סע' לו): "אין לועסין מצטיכי ולא שפין בו השיניים לרפואה, ואם מכוון לריח הפה מותר", וכן כתב השו"ע.

לפי זה משמע שאסור לצחצוח שיניים בשבת משום רפואה, אך כאן נשאלת השאלה מהי מדת הרפואה הנמצאת במשחת שיניים אם בכלל ישנה?

ע"מ לענות על שאלה זו יש לברר מהו תפקידה של משחת השיניים. לכתחילה ניתן היה לחשוב שמשחת שיניים משמשת לרפואה, ובאמת יהיה ראוי לאסור את שימושה בשבת, אולם אם נעיין נמצא שמשחת שיניים אינה מרפאה, אלא מגינה על החניכיים והשיניים מפני ריקבון, ובמקרה וישנה שן חולה משחת השיניים לא תפתור את הבעיה, ולכן אין שימוש במשחת שיניים נחשב לרפואה, אלא רק כהגנה, או בלשון חז"ל "אברוחי ארי בעלמא".

דוגמא להיתר מסיבה זו אנו מוצאים בדברי החיד"א בשו"ת "יוסף אומץ" (סי' מ) הכותב שבזמן הדבר מותר לשתות מי-רגלים, משום שמסורת היא בדינו שהיא רפואה, והשותה ממנה בטוח ברפואה זו, ואם לא ישתה יירא פן יפגענו הדבר ח"ו, ופחד זה מזיק לגופו ויסתכן. בכזה מקרה מותר השימוש במי-רגלים. אולם נשאלת השאלה: מה יהיה הדין לגבי שימוש במשחת שיניים, שכן מיועדת לרפאות?

ישנם הסוברים, שבדברים שברור לכולם, שהם מיועדים לרפואה יש מקום לאסור משום רפואה, אולם בדברים שלא ברור שמיועדים לרפואה, כגון: משחת שיניים, שהרבה אנשים משתמשים בה ע"מ להלבין את שיניהם יש להתיר. לעומתם יש הסוברים, שאף ברפואה המיועדת רק לחזק מזגו גם יש לאסור, אפילו בבריא גמור. פסק הב"י, "שעכ"פ יש להתיר לבריא לאכול דברים, שאינם מאכל בריאים לרפואה, שכל שאינו חולה אין לגזור משום שחיקת סממנים. ואפילו לאלו הסוברים שאין להתיר, אף הם יודו במשחת שיניים שאינה מיועדת לרפואה, אלא להגן על השיניים, ולצחצחם ולהלבינם אין לגזור משום שחיקת סממנים" (יביע אומר ח"ד או"ח סי' כט).

הרי לנו מציאות של "אברוחי ארי" המותרת בשבת.

ד. סחיטת המברשת

אומרת המשנה (קמג.): "...ספוג אם יש לו עור בית אחיזה מקנחין בו, ואם לאו אין מקנחין בו". מסביר רש"י: "עור בית אחיזה- בית אחיזה של עור שיאחזנו בו: אין מקנחנו בו- שכשאוחזו נסחט בין אצבעותיו". ז"א הסיבה להתיר קינוח, היא משום שאין סחיטה כאשר ישנו בית אחיזה. כמותו כותב הרמב"ם (הל' שבת פכ"ב הט"ו): "...ואין מקנחנו בספוג אא"כ יש לו בית אחיזה, שלא יסחוט..."

במ"מ ובראב"ד מובאת דעת חכמי הצרפתים, שהקשו: "וקשיא לי ביש לו בית אחיזה מאי הוי, א"א לקנוח בלא סחיטה", אומר המ"מ: "...כיוון שיש לו בית אחיזה הויה ליה כצלוחית מלאה מים שמוריק ממנה, אבל כשאין לו בית אחיזה אסור לסוחטו". כותב הטור (סי' שכ סע' יז): "ספוג אין מקנחין בו אא"כ יש בו בית אחיזה, משום גזירה שלא יסחוט", ומסביר הב"י שברגע שיש בית אחיזה הרי זה כאילו מוריק מים מצלוחית. כמותו פוסק השו"ע, ומתיר אם יש בית אחיזה. המשנ"ב כותב, שהסיבה לכך היא שרש"י והרמב"ם סוברים שכאשר יש בית אחיזה אין פס"ר שיסחט, בניגוד למציאות שאין לו בית אחיזה, שאז יש פס"ר שיסחט. סברת הראב"ד היא שסחיטה שייכת בכל צורה.

עניין נוסף השנוי במחלוקת הוא השימוש בחומר סינתטי, כגון: ניילון. אומרת הגמ' (שבת קכח:): "אם הייתה צריכה לשמן- תיפוק ליה משום סחיטה רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו אין סחיטה בשיער. רב אשי אמר אפילו תימא אין סחיטה בשיער מביאה לה בכלי דרך שעה". אומר רש"י: "אין סחיטה בשיער- שהוא קשה ואין בולע". כמותו פסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ט הי"א): "ואין סחיטה בשער וה"ה לעור שאין חייבים על סחיתו", והעיר המ"מ: "...ומיהו איסורא איכא", וכן פסק

המג"א (סי' שכ ס"ק כ"ג) שהביא דעת הרמב"ם. סיבה נוספת להתיר היא משום שלא שייכת כאן סחיטה, משום שסחיטה אסורה משום מפרק שהוא תולדה דדש, ודש אסור רק בגידולי קרקע, כמו שאומרת הגמ' בשבת (עה.): "ת"ר הצד חלזון והפוצעו, אינו חייב אלא אחת. ר' יהודה אומר חייב שתיים, שהיה ר' יהודה פציעה בכלל דישא. אמר רבא מ"ט קסברי אין דישא אלא לגידולי קרקע".

ה"שרידי אש" (ח"ב סי' כח) כתב: "לפענ"ד יש לצדד להיתרא. מחשש הסחיטה אין לאסור, שהרי אינו מכין כלל לסחוט, ואין לומר דהוי פס"ר... ותו דבהא לא שייך סחיטה, דהנה בפירות הדין הוא שאם הנסחט הולך לאיבוד לא שייך סחיטה". סיבה נוספת שמביא ה"שרידי-אש" להתיר היא בענין ספוג שיש לו בית אחיזה, שמותר לקנח בו, משום שאין בו חשש סחיטה. כך גם מברשת שיניים מותרת בשימוש בשבת משום שיש לה בית אחיזה. סיבה שלישית להתיר הינה עפ"י הגמ' (שבת מ:): שמתירה לרחוץ בחמי טבריה, ולהסתפג באלונטית (רש"י=מגבת). וכתבו הראשונים שלא חששו לסחיטה משום שדרכם להתנגב, ואם אתה אוסר להתנגב אתה אוסר ברחיצה, ואי אפשר בלא רחיצה. ובנושא שלנו אי-אפשר לרוב בני אדם בלא צחצוח שיניים.

כותב ה"מנחת יצחק" (ח"ג סי' ג) שאף בדברים שיש להם בית אחיזה יש לעיין האם שייכת בהם סחיטה, שהרי לרש"י והרמב"ם בחפץ שיש לו בית אחיזה לא שייכת סחיטה, ואילו הראב"ד אוסר בחפץ בעל בית אחיזה. אולם מכל מקום הותר, משום שבחפץ בעל בית אחיזה הרי זה כצלוחית מים שמרוקן אותה ממימיה. בסופו של דבר הותר הצחצוח, משום ששערות המברשת עשויות ניילון (עניין שנאסר רק מדרבנן, כדין סחיטת עור), וגם בגלל שיש למברשת בית אחיזה (שזהו צד ההיתר). ה"שמירת שבת כהלכתה" מתיר שימוש במברשת בעלת שערות העשויות מחומר סינטטי בתנאי שאין השערות צפופות כל-כך. בהערותיו מביא השש"כ את דעת הגרש"ז אויערבך: "דכל דבר שינו בולע, ואין נפחו משתנה מחמת המים הנכנסים, וגם החללים שבין שערות המברשת ניכרים לעין, הרי זה דומה לצינור דק של גומי שמריק ממנו מים".

לעניין רחיצת המברשת לאחר השימוש כתב ה"אגרות משה" (או"ח סי' קיב): "ואחר הניקוי לא ירחץ את המברשת, אף שלא בשפשוף, שאין שם סחיטה משום שאין לו צורך שוב היום, ואין לרחוץ בשביל מחר". וכן פסק הרב עובדיה בספרו "יביע אומר" (ח"ד סי' ל).

ה. עובדין דחול

ישנם דברים שנאסרו בשבת, משום שיש בהם מעשה חול. איסור זה הוא אחד מאיסורי שבות, ז"א דברים שאינם מלאכה, אבל נאסרו בכ"ז, מפני שכתוב "תשבות". דוגמא לאיסור זה מוצאים אנו במסכת שבת (פכ"ב מ"ה): "...אבל עשרה בני אדם מסתפגין באלונטית (=מגבת) אחת פניהם ידיהם ורגליהם, ומביאין אותן בידן סכין וממשמשיין, אבל לא מתעמלין ולא מתגרדיין...". אומר רש"י על אתר: "ולא מתגרדיין- גרסינן במגרת... דהוי עובדא דחול". הגמרא בהמשך (שבת קמז): אומרת: "סכין וממשמשיין: ת"ר סכין וממשמשיין בבני מעיים בשבת, ובלבד שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול". כך הופיע גם בטור (סי' שכז סע' ג): "ולא מגרדיין בכלי העשוי לכך שהוא כעובדא דחול". גם המשנ"ב הסביר שהסבה לאסור גירוד בכלי היא משום עובדין דחול. עניין נוסף המובא במשנה הוא עובדין דחול שהותר משום מצוה. אומרת המשנה (שבת פכ"ד מכ"ה) "...ומודדין את המקוה", ומסבירה הגמ' (שבת קנז): "עולא אקלע לבי ריש גלותא חזי לרבא בר רב הונא דיתיב באוונא (=ישב בגיגית), וקא משח ליה (=מדד אותה) אמר ליה: אימר דאמרי רבנן מדידה דמצוה (=אמור שחכמים התירו מדידה של מצוה), דלאו מצוה מי אמור? אמר ליה מתעסק בעלמא אנא". זאת אומרת דווקא מדידה של מצוה הותרה. כך גם אומר הרמב"ם (הל' שבת פכ"ד הל"ה): "...ומודדין מדידה של מצוה כגון: מקוה לידע אם יש כשעור...". ואומר הטור (סי' שו אות ז) "מותר למדוד מדידה של מצוה בשבת, כגון: למדוד אם יש במקוה ארבעים סאה וכיוצא בו". כמותו פסק גם השו"ע (או"ח סי' שו סע' ז): "מותר למדוד בשבת מדידה של מצוה כגון: למדוד אם יש במקוה ארבעים סאה". המשנ"ב כתב בהסברו לסעיף זה (ס"ק לד), שעובדין דחול "לא הוי אסור כ"כ", ולכן הותר למרות ששבות לא הותרה במקום מצוה. הסיבה לכך שיש חשש לעובדין דחול בצחצוח שיניים, היא משום שנראה כמזלזל בשבת.

כתב המנחת יצחק (ח"ג סי' נ): "וגם יש לספק אם שייך בזה משום עובדא דחול..., כיון דלכמה אנשים היא צערא דגופה לילך כמה ימים בלי ניקוי שיניים, וע"כ אם יש להם כלים מיוחדים לשבת אולי יש להתיר".

כתב היביע אומר (ח"ד או"ח סי' ל): "ומיהו לתת את המשחה על מברשת כנהוג ולשפשף שיניו, יש לאסור, משום עובדין דחול". אולם יש דעות הסוברות שאין לחוש לעובדין דחול, או מטעם שכיון שיש לו צורך שבת בזה, חשיב כדבר מצוה, דשרי

שבות דעובדין דחול במקום מצוה. או מטעם שרגיל במשחת שיניים בימות החול ויש לו צער במניעתו בשבת ולכן מורים לקולא.
וכן מופיע בשו"ת אגרות משה (או"ח סי' קי"ב) שהתיר לרחוץ השיניים בשבת ולא חשש לעובדין דחול.

ו. תלישה

לעניין התלישה לא חוששים רוב הפוסקים, אולם גם השרידי אש שחשש התיר זאת משום שאינו מתכוין ולא הוי פס"ר.

ז. השימוש ב"גם-וגם"

"גם-וגם" הנו מוצר חדש המוגדר ע"פ היצרן כמשחת שיניים+מי פה, בפועל זהו נוזל סמיך בערך כמו סבון נוזלי, ונשאלת השאלה האם מותר שימוש במוצר כזה בשבת? ע"מ לברר עניין זה יש לבדוק מהם גדרי מירוח ומהי מדת הרפואה שיש בדבר כזה. בגמ' מסכת שבת (קמו'): "מישחא-רב אסר ושמואל שריי", ופרש"י שם: "מישחא שמן עב". רש"י מתכוון לנוזל סמיך בערך כמו הסבון הנוזלי בו אנו משתמשים בו כיום, שבשל היותו סמיך אולי נתן להעלות סברא ששייך בו ממרח. ה"ביע אומר" סובר שממרח שייך רק כאשר מעונין שהדבר המתמרח יתקיים, ומכיוון ששותף את פיו מיד לאחר הצחצוח לא שייך ממרח בכהאי גוונא (כמו שכבר הרחבנו בסעיף א').

כמותו סוברים גם שאר הפוסקים, להוציא ה"אגרות משה" שאסר את השימוש אף בסבון נוזלי משום מירוח. לעניין הרפואה, כששאלתי רופא שיניים מהי מידת הרפואה הקיימת במוצר, השיב לי, שכיום אין משחת שיניים המרפאה בעיות שיניים, אלא רק משחות המונעות בעיות עד שהן מתחילות, ולכן לא שייך במוצר כזה איסור רפואה בשבת.

המוצר הותר לשימוש בשבת ע"י הר' שלמה רוזנפלד ראש הישיבה.

ח. סיכום

לעניין **ממרח** התיר הרב עובדיה יוסף שימוש במשחה בשבת, וכמותו פסק גם הגרא"ח נאה. אולם לעומתו ישנם המחמירים ואוסרים שימוש במשחה, כגון: ה"מנחת יצחק", וה"אגרות משה".

לעניין **חבורה** עשה הרב עובדיה יוסף חלוקה בין הרגילים בצחצוח, שאצלם אין חשש חבורה ומותרים בצחצוח, לאלו שאינם רגילים בצחצוח, ולכן אסורים בו.

ה"מנחת יצחק" עשה חלוקה בין מברשת קשה, שאסורה בשימוש למברשת רכה המותרת בשימוש. השרידי אש התיר בכל מצב.

לעניין **רפואה** לא מצאנו אף אחד החושש לכך.

לעניין **סחיטה** אסר ה"מנחת יצחק" סחיטה בניילון מדרבנן, אך התיר צחצוח משום שיש למברשת בית אחיזה. ה"שרידי אש" התיר משום דשא"ס, בית אחיזה וצורך הציבור. ה"שמירת שבת" התיר שימוש במברשת עם שערות ניילון, אם אינן צפופות, וכן דעת הגרש"ז אויערבך. לעניין רחיצת המברשת לאחר השימוש אסרו ה"יביע אומר" וה"שמירת שבת", משום הכנה מקודש לחול.

לעניין **עובדין דחול** הצריך המנחת יצחק כלי מיוחד לשבת. לעומתו התירו הרב עובדיה וה"אגרות משה" אף בלא כלי מיוחד.

לעניין **תלישה** לא נמצאו פוסקים האוסרים משום כך.

ה"שמירת שבת" אסר צחצוח שיניים בשבת אפילו בלי משחה. כתב על כך הרב אבינר בספרו "עם כלביא" (ח"א), שזוהי חומרא ולא דין. מוסיף הרב אבינר וכותב, שלמרות שישנם פוסקים שהחמירו בנושא, נראה שאין להחמיר כלל, משום כבוד הבריות (שריח רע נודף מפיו), ובעיקר מפני סיבות בריאותיות, שהורו הרופאים **שחייבים** לצחצח שיניים לאחר כל ארוחה.

השימוש במי-פה הותר לכל הדעות לכתחילה.

שימוש ב"גם-וגם" (משחת שיניים+מי פה) הותר ע"י הרב שלמה רוזנפלד משום שמיועד לשימוש גם כמי-פה, והרי הוא נוזלי, ומותר לשימוש ללא חשש ממחק כסבון נוזלי.

ה"יביע אומר" ושאר פוסקים שהתירו שימוש בסבון נוזלי סביר להניח שיתירו שימוש במוצר זה מאותה סיבה. האגרות משה אסר שימוש בסבון נוזלי משום חשש לממחק, אולם השמירת שבת חלק עליו והתיר.

חינוך לאהבת ארץ ישראל על פי משנתו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל הרב חיים יהודה דאום

ראשי פרקים

- א. קשר הקודש בין עם ישראל לארץ ישראל.
- ב. יחודו של הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל.
- ג. פיתוח הרגש הלאומי בישראל.
- ד. הקבלה בין העם לארץ.

אהבת ארץ ישראל היא תיקון לחטא מאיסת הארץ, אשר מחמתו לקו ישראל בכל הדורות¹.

הצורך לחנך לאהבת ארץ ישראל מקבל משמעות מיוחדת מתוך ראייתו העמוקה של מרן הראי"ה קוק זצ"ל את הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל. מטרת מאמר זה להביא את יסודי משנתו של מרן הרב זצ"ל בנוגע למהות הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל, ומתוך כך לבאר מהי הנחיצות לחנך לאהבת ארץ ישראל.

א. קשר הקודש בין עם ישראל לארץ ישראל

בבית מדרשו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל למדנו, שהקשר בין עם ישראל לארץ ישראל הוא קשר מהותי, פרי התאמה אלוקית החקוקה בטבעם של העם והארץ.

1. בעל העקדה בפרשת שלח כתב כי "מיאוס הארץ הוא העניין אשר עמד עלינו לכלותנו בכל הדורות, ובעבורו גלינו מעל ארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו והיינו חרפה לשכנינו, לעג וקלס לסביבותינו". תיקונו של חטא מאיסת הארץ הרי הוא באהבת הארץ, כמו שכתב רבי אלעזר אזכרי בספר חרדים: "וצריך כל איש ישראל לחבב את ארץ ישראל ולבוא אליה מאפסי ארץ בתשוקה גדולה כבן אל חיק אמו, כי תחילת עווננו שנקבע לנו בכיה לדורות יען מאסנו בה". וראה אגרות הראיה חלק א עמוד קיב-קיג: "יסוד הגלות והשפלות הנמשך בעולם בא רק ממה שאין מודיעים את ארץ ישראל, את ערכה וחכמתה, ואין מתקנים את חטא המרגלים שהוציאו דיבה על הארץ בתשובת המשקל - להגיד ולבשר בעולם כולו הודה והדרה, קדושתה וכבודה".

היו שראו בארץ ישראל כלי שימושי לעם ישראל. הרצל, למשל, ראה בארץ מכשיר להצלה פיזית של ישראל - מקלט בטוח לעם היהודי. והרש"ר הירש סבר, שהארץ היא אמצעי למטרתם הרוחנית של ישראל - כדי שיתקבלו דברי ישראל כעם בין העמים². היו גם שסברו שמעלתה של ארץ ישראל היא בזה שישאל מקיימים על ידה מצוות. שיטתו ההלכתית של הרידב"ז, למשל, מיוסדת על סברא זו³.

מרבן הראי"ה קוק זצ"ל שלל גישה זו באומרו כי "ארץ ישראל איננה דבר חיצוני, קניין חיצוני לאומה, רק בתור אמצעי למטרה של ההתאגדות הכללית והחזקת קיומה החומרי או אפילו הרוחני". לא נכון לומר שארץ ישראל רק עוזרת לקיום החיים הישראליים, לא במישור החומרי כהרצל ואף לא במישור הרוחני כרש"ר הירש וכרידב"ז. אלא "ארץ ישראל היא חטיבה עצמית" - יש לארץ ישראל ערך עצמי, כי קדושת הארץ היא מעלה בפני עצמה, קודם לתוצאות הבאות לישראל ממנה⁴, "קשורה בקשר חיים עם האומה, חבוקה בסגולות פנימיות עם מציאותה"⁵ - הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל הוא קשר של חיים, כאשר סגולות פנימיות מחברות את העם והארץ זה לזה.

הקשר המהותי שבין עם ישראל לארץ ישראל הוא התאמה אלוקית החקוקה בטבע האומה והארץ. את קדושתה של ארץ ישראל, בסגולותיה הפנימיות, התאים השם יתברך עם הטבע הרוחני העצמי היסודי של האומה⁶. סגולת הארץ וסגולת האומה מתאימות יחד בהתאמה המיוסדת על הטבע האלוקי של ישראל, הקבוע במטבע ארץ חמדה⁷.

פירוש הדבר, שההתאמה בין עם ישראל לארץ ישראל היא חוק טבע אלוקי. וכך מובטחת קביעות בקשר בין ישראל לארצם, שכן אין זה קשר מקרי אלא קשר עצמי.

2. ראה אגרות צפון ח, ט, טז ועוד.

3. ראה מבוא לשבת הארץ פרק טו. וראה בחוברת "ערך ישיבת תחום עולי מצרים" פרק א סעיף 4.

4. מבוא לשבת הארץ פרק ט"ו, וראה גם כפתור ופרח פרק י, תשב"ץ חלק גסימן ר, שו"ת חתם סופר חלק יורה דעה סימן רלד ועוד.

5. אורות ארץ ישראל א.

6. עולת ראיה חלק א עמוד רג.

7. ראה הקדמה לשבת הארץ.

הקשר אל הארץ נעשה לתכונת טבע עצמית קבועה בנפשם של האבות, ומהם עבר הדבר במהלך הדורות אל האומה כולה, להיות קשר נצחי בין ישראל לבין ארץ חמדתם.

ההתאמה בין סגולת הארץ לסגולת האומה, המיוסדת על טבעם של ישראל הקבוע במטבע ארץ ישראל, הרי היא באה בביטחון נצח ישראל - "לשארית ברית עולם"⁸.

קשר הטבע האלוקי שבין ישראל לנחלתם מרחיב את משמעותו של הקניין שיש לישראל בארץ ישראל. לבד מהעברת הארץ לרשות ישראל כנחלה קבועה, הטביע גם הקב"ה בסגולת הארץ הקדושה שמצד קדושתה אינה ראויה לשום עם מאומות העולם, כי אם לישראל⁹. לפיכך קניין עם ישראל בנחלת קדשו אינו ממוני גרידא, אלא הוא קניין בטבע המציאות, מן הקניינים שטבע הקב"ה בעולמו, ואין שום כוח בעולם שיוכל להפקיע את קניינם וזכותם של ישראל - כל יחיד ויחיד וכנסת ישראל כולה - בארץ ישראל¹⁰. לארץ ישראל וקישורה עם ישראל ישנו כוח עליון, כוח אלוקי, אשר לא ניתן להפקעה גם ברצון הבעלים וקל וחומר לא בכוח של אלמות¹¹.

ב. יחודו של הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל

הזיווג של האומה הישראלית עם ארץ ישראל הוא יצירה אלוקית, וכאן השוני בין הקשר של ישראל לארצם לבין קשרן של אומות אחרות לארצותיהן. קשר הקודש בין עם ישראל לארץ ישראל אינו דומה לקשר טבעי, שכל עם ולשון מתקשר אל ארצו. הקשר הטבעי, שכל עם מתקשר לארצו, מתפתח במשך זמן רב, על ידי מאורעות רבים ועל ידי עם רב ועצום שמתכנס יחד לדור באיזו ארץ בתור ישיבת קבע, ואז מתחילה חיבה היסטורית, הבאה מתוך התרגלות, לפעם בלבבות הדורות הבאים, וקשר רוחני מתהווה בין העם והארץ. אבל הקשר האלוקי שנקשרו ישראל בקדושת ארץ חמדה התחיל עוד בהיותם מתי מספר, ונוצר בזמן קצר ותכוף,

8. עולת ראייה חלק א עמוד רג וראה הקדמה לשבת הארץ.

9. עולת ראייה חלק ב עמוד פג.

10. נאום על קניין קרקע בארץ ישראל, התפרסם ב"ההד", מובא במאמרי הראיה עמוד 252.

11. הקדמת הרב לספר "זכותנו ההיסטורית-משפטית על ארץ ישראל" של ד"ר ראובן גפני. וראה גם אגרות הראיה חלק ד עמוד יא: הצהרת בלפור, על זכותם של ישראל בארץ ישראל, מבוססת בעיקרה על המבט שטובי אומות העולם בכלל וטובי העם הבריטי בייחוד מביטים על קישורנו לארץ ישראל בצדק כעל דבר מקודש בקדושת שמיים, והם מושפעים בזה מתוך האספקלריא של קודש - התנ"ך.

יחד עם הופיעם בארץ ועוד קודם לכניסתם, ובהיותם יושבים בתוכה לא בקביעות כי אם כגרים, כי אף על פי ששום דבר שישודו בטבע לא עזר לקשר הזה הרי זו יצירה אלוקית, בדבר ה' וברית קדשו, בחוק שבועת עולם אלוקית.⁶ ולכן יכול קשרנו לארץ ישראל להתגלות באחת. הדברים שאינם מוכנים צריכים זמן רב להתפתחותם. אבל הדברים המוכנים, שרק לא יצאו לפועל, מיד כשתוסר המניעה יצאו אל הפועל. יחוסנו לארץ ישראל אינו מקרי, אלא יחס אלוקי טבעי לנו. כל הווייתנו ועצמותנו קשורות בארץ חמדה, וכל ריחוקנו מאדמתנו מפני חטאינו לא שינה את עובדת היותנו קשורים לאדמת קדשנו בכל טבע לבבנו. על כן אנו מייחלים שמהרה יתגלה הקשר שלנו אל הארץ - "השתא הכא, לשנה הבאה בארעא דישראל".¹²

ג. פיתוח הרגש הלאומי בישראל

ראינו כיצד מבין מרן הרב זצ"ל את הקשר בין עם ישראל לארץ ישראל. כדי להסיק מכך על הצורך לחנך לאהבת הארץ נלמד את דברי הרב על הצורך לפתח את הרגש הלאומי הישראלי.

לא ככל האומות כנסת ישראל: יסוד הויתן הלאומית של כל האומות מכוון למילוי רצונות טבעיים¹³, וכנסת ישראל, לעומתן, רוצה לחיות מפני התכלית המוסרית שיש בהווייה ומשום שהיא בטוחה שבחייה תסייע להשלמתה של תכלית זו.¹⁴ האידאיה הנשמית של כנסת ישראל היא המוסריות המוחלטת¹⁵. מדינתנו היא ביסודה אידיאלית, חקוק בהויתה התוכן האידיאלי העליון - חפצה הוא שיהיה ה' אחד ושמו אחד¹⁶.

שונה, אפוא, היסוד הלאומי הישראלי מהיסוד הלאומי של אומות אחרות: בכל האומות היסוד הלאומי הוא רצונות טבעיים, שקל יותר להשיגם על ידי קיבוץ של יחידים שיש ביניהם קשר אמיץ¹⁷. מדינה רגילה אינה אלא חברת אחריות גדולה¹⁸.

12. עולת ראיה חלק ב עמוד רסה.

13. אורות ישראל פרק ב, ד.

14. אורות ישראל פרק א, ה.

15. אורות ישראל פרק ב, ב.

16. אורות הקודש חלק ג עמוד קצא.

17. אורות ישראל פרק ד, ח.

18. אורות הקודש שם.

אבל כנסת ישראל אינה מיוסדת על נטיות טבעיות כי אם על תביעה מוסרית גדולה ועמוקה - הקישור של כנסת ישראל הוא מאוויים רוחניים מוסריים המשותפים לכלל האומה¹⁹.

הרצונות הטבעיים, שהם יסודן של אומות אחרות, קיימים אצל האדם מאליהם, ואין צורך לעוררם על ידי לימוד וחינוך¹⁹. משום כך נוצר היסוד הלאומי והרגשותו אצל כל העמים מעצמו, ללא כל פיתוח מיוחד. אולם נטיות רוחניות, שהן היסוד הלאומי הישראלי, צריכות פיתוח, ואינן מתגדלות בטבע מעצמן. לפיכך היסוד הלאומי והרגשותו אצל ישראל יש לפתחו, ובלי פיתוח לא יגדל מאליו²⁰.

נטיות רוחניות צריכות טיפול תמידי. ללא חיזוק רוחני מתמיד, ללא טיפוח תדיר בלימוד ובמעשה, עלולות נטיות רוחניות להשפל או להתטשטש מצורתם. על כן היחס של כל יחיד בישראל לכנסת ישראל, המיוסדת על שאיפות רוחניות, זקוק לאימוץ ומזון תדיר. האומות שישודן הוא מילוי נטיות טבעיות כל זמן שהן קיימות משפיעות הן את צירופן על יחידיהן בלי צורך בהזנה מיוחדת²¹. אולם אהבת ישראל, מתוך שאינה כאהבה הטבעית שבכל אומה, צריכה להתפרנס²².

ד. הקבלה בין העם לארץ

אם נשווה בין העם לארץ, נלמד על הצורך לחנך לאהבת ארץ ישראל. אהבת ישראל אינה דומה לאהבה שבכל אומה, הנמצאת ביחידה, כי בכל אומה יש אהבה טבעית, ובישראל יש שותפות בתוכן אלוקי. ואף הקשר של עם ישראל לארצו אינו דומה לקשר של עמים אחרים לארצותיהם, כי קשר ישראל לארצם אינו פרי התפתחות טבעית כי אם פרי התאמה אלוקית.

לכן יש להשוות בין אהבת ישראל לאהבת הארץ: כשם שהיסוד הלאומי והרגשותו בישראל, מתוך שאינו נטייה טבעית כי אם נטייה רוחנית, אינו גדל מעצמו, אלא יש לפתחו, כן גם היחס של ישראל לארץ ישראל, מתוך שאינו קשר טבעי כי אם התאמה רוחנית, אינו נוצר מאליו, אלא יש לעוררו. אהבת מולדת נוצרת אצל בני כל האומות מעצמה, אבל נטיות רוחניות לעולם יש צורך לפתחו, ועל כן היחס של כל יחיד בישראל לארץ ישראל צריך לפתחו, ובלי פיתוח לא יגדל מאליו.

19. אורות ישראל שם.

20. אורות ישראל פרק ו, ג.

21. אורות ישראל פרק ב, ד.

22. אורות ישראל פרק ד, ח.

וכשם שהיחס של כל יחיד מישראל לכנסת ישראל, מתוך שאינו נטייה טבעית כי אם נטייה רוחנית, זקוק הוא לאימוץ ומזון תדירי, כן גם היחס של כל יחיד לארץ ישראל - מתוך שאינו קשר טבעי כי אם התאמה רוחנית, צריך הוא חיזוק והזנה תמידיים. כמו את אהבת ישראל כך גם את אהבת הארץ יש לפרנס בלימוד ובמעשה.

"ירושלים אמנם תבנה כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכסף."²³

ההתמודדות כאידיאל

חיים לוי

"לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר רע, נצחו מוטב, ואם לאו
יעסוק בתורה... אם נצחו מוטב, אם לא יקרא ק"ש... אם נצחו
מוטב ואם לאו יזכיר לו יום המיתה"¹.

הצורך בהתמודדות.

בעל "חובות הלבבות"² מביא שלוש סיבות לנתינת התורה לבני האנוש, שבאחת מהן הוא מסביר שהקב"ה נתן בנו יצרים עם נטיה גדולה לצד החומרני כדי שהאדם יפתח את העולם לטובת כלל האנושות. אדם מתאווה להצלחה ולכבוד ולעיתים שוכח את בורא העולם, אך בד בבד הוא מפתח דברים המביאים רווחה לעולם. לדוגמא יצר המין שבו ההתמודדות קשה אך בלעדיו העולם לא יתפתח. מול היצר הקב"ה נתן את התורה כדי שתנתב את האדם למטרה האמיתית. מכאן אנו למדים שהקב"ה חפץ בהתמודדות האדם והיצר הוא מין "תמריץ" שידחף את האדם. הרמח"ל³ מסביר שתכלית הקב"ה בבריאה "היה להטיב מטובו יתברך שמו לזולתו", ואם כבר להיטיב אז "לא יספיק לו בהיותו מטיב מקצת הטוב, אלא בהיותו מטיב תכלית הטוב... הטוב השלם והאמיתי". אם הקב"ה היה נותן לנו את טובו ללא התאמצות ה"טוב" לא היה שלם, לא היינו מרגישים שהוא שייך ומיוחד לנו, ולכך באה ההתמודדות. כאשר אדם מתאמץ עבור משהוא הוא מעריך אותו יותר ומכיוון שכך עלינו להגיע לשלמות ע"י התאמצות, אז נרגיש ש"מגיע" לנו ולא סתם קיבלנו את הטובה האלוקית.

ע"פ "חובות הלבבות" והרמח"ל אנו מבינים שכל המהות של ההתמודדות בעולם הזה היא חומרית - אנו נתנהג טוב, אפילו נתאמץ והקב"ה יספק את כל צרכנו, ולא היא.

1. ברכות ה.

2. שער עבודת ה' פ"ב

3. "דרך ה'" חלק א' פ"ב

הרמח"ל⁴ בהמשך מסביר שישנה סיבה נוספת (ואולי אף העיקרית) להתמודדות. האדם בעולם הזה צריך לשאוף להידמות לקונו. הקב"ה הוא שיא השלמות וכדי להדמות לקב"ה על האדם לקנות את השלמות, להיות **בעל** השלמות. כדי להגיע לכך הוא צריך לעמול ולהתמודד כל חייו ורק אז הוא יהיה **בעל** השלמות- השלמות הכי שלמה שיש. אם לא הייתה בחירה, האדם לא היה בעל השלמות אולם הקב"ה בעל השלמות, העניק קצת ממנה לאדם. את הרעיון של התמודדות ועמל רוצה הקב"ה להנחיל לנו ומתוך כך נגיע להזדככות מלאה.

הגמרא⁵ מספרת על ניסיון להרוג את יצר ע"ז ויצר העריות. חכמים "כלאו" את יצר העריות ולאחר כמה ימים "שיחררו" אותו משום שבלעדיו העולם לא יכול להתקיים:

"...ובעו ביעתא בת יומא בכל א"י ולא מצאו".

את יצר עבודה זרה לעומתו הרגו ולכאורה זה טוב מאוד, כעת אין שום התמודדות.

הרב⁶ מסביר שעם יצר ע"ז שהתבטל, עברה מן העולם הדרישה לקב"ה "נסתלק כח החיים הרענן של יסוד האהבה האלוהית" - יצר ע"ז הוא לא יצר ע"ז בלבד, אלא יצר לדרישה אלוהית והוא מושך לכאן ולכאן ועל האדם לנתב דרכו לאלוהיו.

הרב⁷ בפירושו על הגמ' "לעולם ירגיז אדם..." מסביר שעצם כוחות הרע בעולם הם כדי לשמש את היצר הטוב ולחזקו, ולכן אין להחלישם עד הסוף אלא לשמור אותם ערים, (מין זריקת נסיון) משום שאי אפשר לו לאדם ללא יצר הרע ולכן צריך אדם "להרגיז" תמיד יצר טוב על יצר רע כדי שהוא לא יירדם (כמובן שצריך לנצח בהתמודדות).

ההתמודדות כיצד?⁸

הגמרא בנדרים⁹ מביאה מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה בנוגע לנדרים:

4. שם פ"ג

5. יומא סט:

6. "אדר היקר" פ"ג

7. "עין איה"-ברכות אות כ"ד

8. ע"פ הרב י. שרלו-ישיבת הגולן

כתוב בקהלת¹⁰ "...את אשר תדור תשלם" וכן "טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם". ר' מאיר מבין ש"טוב אשר לא תדור משתדור ולא תשלם" ואפילו משתדור ותשלם ר' מאיר הוא נגד נדרים ככלל, ולעומתו ר' יהודה מעדיף את הנודר ומשלם "את אשר תדור (ו)תשלם" - זה יותר טוב מ"אשר לא תדור" ו"משתדור ולא תשלם" הטור והשו"ע¹¹ פסקו כר' מאיר "אל תהי רגיל בנדרים, כל הנודר אף על פי שמקיימו נקרא רשע ונקרא חוטא" ובהמשך "צריך ליזהר שלא יידור שום דבר ואפילו צדקה אין טוב לידור".

כאשר אדם נודר על עצמו משהוא - נניח לקיים מצווה בהידור, הוא נדר זאת ברגע שהיה שלם עם ההחלטה. מכיוון שהוא רוצה להמשיך כך כל חייו והוא יודע שללא התערבות חיצונית הוא לא יצליח, הוא לוקח עוזר חיצוני, הוא נודר ובכך הוא מבטיח שהוא ימשיך כך כל הזמן וזאת בגלל חומרתו של מפר הנדר. זה הצד החיובי שבנדר ובו בזמן גם הצד השלילי שבו, הנדר שולל ממך את ההתמודדות היום יומית בכך שהחלטת פעם אחת על דבר מסוים ויותר לא צריך לקבל שום החלטה, רק לבצע.

יש שיאמרו כר' יהודה שעדיף שידור וישלם מאשר לא תדור ומשתדור ולא תשלם. לא משנה כיצד תקיים את המצוות, העיקר שתקיים. (אפילו ללא התמודדות עצמית יום יומית).

לעומתו ר' מאיר מעדיף שלא ינדרו כלל, הוא מעדיף שאדם יתמודד יום יום, שלא ישתמש בעוזרים חיצוניים כדוגמת חומרת הנדר.

יכול להיות שיש מקרים שבהם האדם לא יכול לשלוט על היצר ולכן עדיף "שידור" ובמילים אחרות שייקח לעצמו או על עצמו דבר מחייב "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה"¹².
ה"נדר" יכול להיות רצוי בתחילת דרך רוחנית כאשר אינו מצליח לגבור על היצר. זהו העניין של "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות"¹³: אם אדם לא מצליח לטהר את יצרו ולנתב אותו לעבודת ה' בלבד, אזי שיעשה מעשים חיצוניים שאומנם לא

9. נדרים ט.

10. קהלת פ"ה, ד-ה.

11. יו"ד סי' ר"ג סעי' א', ד'.

12. פסחים נ:

13. "ספר החינוך" מצ' ט"ז

רצויים אך הם יכולים להביא אותנו לטהרה ממשית. וכך אם ממשילים את העניין למחלוקת בנדירים - כדברי השו"ע¹⁴: "בעת צרה מותר לנדור". (כך חכמים, בזמן בית שני, כשראו שהמצב גרוע ובאין ברירה אחרת ביטלו את יצר עבודה זרה) וככלל-דבר זה נוגע לכל דבר בחיים: האם להעדיף מסגרת שמחייבת או לנסות להתמודד לבד? האם לגור במין גטו ולחיות חיים מסוגרים ללא התערבות בְּכָל בתירוץ של "אל תביאני לא לידי ניסיון ולא לידי בזיון"¹⁵ או לקחת את הסיכון ולהתערב בעם. וכמו כן האם להעדיף ישיבה עם מסורת, עם אווירת בית-מדרש סוחפת או...להעדיף ישיבה בהקמה ללא מסורת ועם אוירה... שצריך ליצור? (כמובן בהנחה שבשני המקומות יש כוחות רוחניים טובים שיאפשרו "גדילה" רוחנית) לכאורה כל העניין של לקיחת סיכון וההתמודדות נוגד את הנאמר לעיל "ואל תביאנו לא לידי ניסיון ולא...". האם מותר לקחת סיכונים אלו? הרב בפירושו על התפילה¹⁶ מסביר מהו אותו ניסיון שאנו מתפללים שלא נגיע אליו.

בניסיון עלול להיכשל גם אדם שכבר "כבש לו את דרכו בחיים" והתגבר על כל המכשולים בעולמנו. הוא חי את חייו "והולך הוא לתומו..." עד שלפתע מגיע ניסיון, דבר שלא ראה/שמע עליו מעולם, משהוא פתאומי. בניסיון זה רבים הסיכויים שייכשל משום שלא הכין את עצמו לדבר. מניסיון כזה עלינו להישמר ולהתפלל לקב"ה שלא יביאנו לידי כך.

לעומת ניסיון זה, ישנם ניסיונות שמהם מורכב כל עולמנו, ניסיונות מהותיים כמו התמדה בלימוד או התערות בחברה וכו' שבהם אם אדם מכין את עצמו נכון לקראתם, הוא יכול לעבור אותם בשלום.

בניסיונות אלו רוצה הקב"ה שנתנסה, נתגבר עליהם וכך נצא יותר מחוזקים. כמובן שכל הדברים הללו הם לקיחת סיכון, ומכיוון שהדרך קשה ורבת מכשולים, יש הרבה המעדיפים לדבוק בנחלת אבותם-וגם להישאר באותה רמה רוחנית.

אך אם רוצים אנו לצעוד ולהצעיד את הדור קדימה עלינו לקחת סיכונים, סיכונים העולים בנפילות רבות המתגמדות לעומת המטרה הסופית - **גאולת ישראל**.

14. יו"ד סי' ר"ג סעי' ה'

15. ברכות ס':

16. "עולת ראייה" חלק א' עמ' ע"ז

”אמר רבי חייא בר אשי אמר רב תלמידי חכמים אין להם מנוחה
לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה
אל אלהים בציון”¹⁷