

"דְּבָרֵי חֲכָמִים פְּדָרְבִּנּוֹת וּכְמִשְׁמָרוֹת נְטוּעִים בְּעֵלֵי אֲסוּפּוֹת נִתְּנוּ מִרְעָה אֶחָד"

(קהלת יב יא)

בעלי אספות אלו ת"ח שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה ת"ל כולם נתנו מרעה אחד אל אחד נתנן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא דכתיב וידבר א-להים את כל הדברים האלה אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים את דברי אוסרין ואת דברי מתירין את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין.

(חגיגה ג ב)

עשה אזנך שומעת ולמוד ודע דברי כולן, וכשתדע להבחין אי זה יכשר קבע הלכה כמותו.

(רש"י שם)



קובץ תורני

המכון לפרסומים הלכתיים שע"י בית המדרש גבעת-אסף

נר ישראל יעקב

לע"נ ר' ישראל יעקב הופמן ז"ל

קייץ תשע"ז

עורך: הרב ינון קליין

מותר לצלם ולהעתיק לצרכים פרטיים בלבד

נשמח לקבל תגובות לחוברת

לכתובת: בית מדרש גבעת אסף- ת.ד. 311 בית א-ל

אתר: www.bmgasaf.co.il

דוא"ל: msbmgasaf@gmail.com

תוכן עניינים

7	מצבת זכרון.....
9	פתח דבר
13	מאמרים
14	הנחת תפילין כל היום.....
	הרב יוסף ושו"ת שליט"א. מאברכי בית המדרש
21	תפילין דרבנו תם
	הרב אלעד לנקרי שליט"א. מאברכי בית המדרש
29	הערות בדיני סת"ם.....
	הרב שלום הכהן אזוג שליט"א. מאברכי בית המדרש
52	תפילה בבית כנסת רחוק כשיש בית כנסת קרוב.....
	הרב לידור שמעון מיארה שליט"א. מאברכי בית המדרש
57	מלאכות אוכל נפש ביו"ט.....
	הרב אביאל נסים כהן שליט"א. מאברכי בית המדרש
67	רחיצת כל גופו ביום טוב.....
	מו"ר הרב גיורא ברנר שליט"א. ראש בית המדרש
107	בעניין הנ"ל.....
	הרב אביגדר נבנצל שליט"א. רב העיר העתיקה בעיה"ק ירושלים תובב"א
	הרב אברהם יצחק כלאב שליט"א. אב"ד ירושלים
	הרב אברהם צבי הכהן שליט"א דומ"ץ קהל חסידים שיכון ה' בני ברק וראש כולל ויז'ניץ
110	תערובת איסור שהשתנה טעמו.....
	הרב יוסף אסייג שליט"א. מאברכי בית המדרש. רב קהילת מעיין גנים אדם.
120	נטילת מזוזה במעבר דירה.....
	הרב ינון קליין שליט"א. ר"מ בבית המדרש
124	בעניין הנ"ל.....
	הרב אברהם צבי הכהן שליט"א דומ"ץ קהל חסידים שיכון ה' בני ברק וראש כולל ויז'ניץ.
	מחבר שו"ת אורחותיך למדני שליט"א

תגובות למערכת..... 131

132 הערות לחוברת 'שלאן עורך'.....

הרב אביגדר נבנצל שליט"א. רב העיר העתיקה בעיה"ק ירושלים תובב"א

133 אכילת כרפס יותר מכזית, הסבה לאטר יד.....

הרב מאיר מאזוז שליט"א. ראש ישיבת כסא רחמים בני ברק

135 מו"מ בעניין טחינת פירות כתחליף לבדיקתם מחרקים.....

הרב ישראל מאיר ויא שליט"א מודיעין עילית

מו"ר הרב גיורא ברנר שליט"א. ראש בית המדרש

תוכן עניינים מורחב

14 הנחת תפילין כל היום.....

שאלה, זמן הנחת תפילין ביום או בלילה | האם מצוות תפילין כל היום או רק בשחרית?
| מדוע לא נוהגים להניח תפילין כל היום? | סיכום.

21 תפילין דר"ת.....

מחלוקת רש"י ור"ת | כתיבה כסדרן | הלכה כרשי או כר"ת | האם צריך להניח תפילין של ר"ת | האם בימינו אפשר להניח תפילין של ר"ת | צורת הנחתם | האם יש בל תוסף במניח ב' זוגות תפילין יחד.

29 הערות בדיני סת"ם.....

צורת האות ח בכתב ספרדי | קשירת קשר תש"י לפני הכנסת הרצועה | לולאה תש"י צרה | דרכי הצמדת קשר היו"ד לבית תש"י | צורת קשר תש"ר | הנחת תפילין בחוה"מ ע"י תנאי | המשך הנ"ל, ואם יש חיוב להניח כל יום תפילין | שער התמונות.

52 תפילה בבית כנסת רחוק כשיש בית כנסת קרוב.....

שאלה | אין מעבירין על המצוות | אין מעבירין דאו' או דרבנן? | שכר פסיעות בהליכה לבית הכנסת | אין מעבירין כשעדיין לא החלה המצווה | אין מעבירין כשיש רווח אחר.

57 מלאכות אוכל נפש ביו"ט.....

מקור היתר אוכל נפש | קצירה, טחינה, בצירה, סחיטה וצידה | פסיקת האחרונים | סיכום למעשה בקיצור רב | עניין שבת ויו"ט.

67 רחיצת כל גופו ביום טוב.....

פתיחה | מחלוקת הראשונים בביאור דין רחיצת כל גופו ביו"ט | התלות בין מחלוקת זו לדין רחיצה במים שהוחמו מערב יו"ט | הגדרת דבר השווה לכל נפש [שיטת הרא"ה והחינוך | שיטת רש"י בעה"מ והרשב"א | שיטת תוס' ביצה | הכרעת האחרונים בגדר שוה לכל נפש] | רוב האנשים כקובע גדר 'שוה לכל נפש' | תדירות הדבר בשביל שיחשב שוה לכל נפש | האם לדעת הרי"ף והרמב"ם רחיצת כל גופו שוה לכל נפש | האם בזמננו רחיצת כל גופו שוה לכל נפש | איסור רחיצה בחמין משום גזירת מרחצאות | שיטת התוס' בגזירת מרחצאות ביו"ט | שיטת הרי"ף והרמב"ם בזה | חימום מים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו | גזירת מרחצאות במקלחת ביתית בימינו | הדין למעשה ברחיצה באמבטיה ביתית | האם מים שהוחמו ביו"ט בדוד שמש או בבולר חשמלי ע"י שעון שבת דינם כמים שהוחמו מערב יו"ט | האם יש לחוש לזה שמים קרים נכנסים לדוד | מסקנות | מכתבי תגובה |

תערוכת איסור שהשתנה טעמו: פתיחה | מחלוקת הרז"ה והראב"ד | היתר מצטרף לאיסור
| תירוץ לקושיות התוס' | פסק ההלכה בדין היתר מצטרף לאיסור | זה וזה גורם | מסקנה.

נטילת מזוזה במעבר דירה.....120
שאלה | איסור נטילת מזוזה | נפ"מ בטעמי האיסור | חילוק בין שוכר למוכר | חילוק בין
מזוזת הכניסה לשאר מזוזות הבית | הסרת המזוזה כשהשוכר לא ישלם עליה | מכתבי
תשובה.

מצבת זכרון

קובץ זה יוצא לע"נ דודי זקני ר' ישראל יעקב (גי'ן) הופמן ז"ל שנלב"ע בראש השנה
תשע"א.

נולד בל' תשרי תרפ"ג בעיר חוסט שבסלובקיה לאביו ר' יהודה הי"ד ולאמו חנה הי"ד,
יהודים פשוטים ויראי א-לקים.

העיר חוסט באותם ימים הייתה עיר גדולה לא-לוקים ובה גדל והתחנך, כשכמוהל וסנדק
של ר' ישראל יעקב הופמן משמש רבה של העיר הגאון הרב יוסף צבי דושינסקיא זצ"ל
(לימים הראב"ד של העדה החרדית בירושלים), אף למד בת"ת בעיר יחד עם בנו של רב
העיר מי שנודע לימים כגאון רבי ישראל משה דושינסקיא זצ"ל (לימים ממלא מקום אביו
בירושלים). דו"ז סיפר לי כי בילדותו בחוסט כל היהודים (אף אלה שלצערנו לא היו שומרי
מצוות) לא פתחו את חנויותיהם בשבת ולא חיללו שבת בפרהסיה (יוצאים מן הכלל היו
בתי המרקחת שע"פ החוק הממשלתי היה חובה לפותחם בשבת). עוד סיפר כי בעת
שהגיע לביקור בירושלים ביקר את ידידו מילדות הגרי"מ דושינסקי זצ"ל וכשפנה אליו
בתואר 'הרב' השיב לו הגרי"מ "אל תקרא לי הרב הרי אנו חברים מהחידור".

בשנת תרצ"ו נסע לעיר פרשוב ללמוד בישיבת 'תורת חיים' בראשותו של הגאון הרב משה
חיים לאו זצ"ל הי"ד.

בשנת תש"ג נשלח דו"ז למחנה עבודה, מאוחר יותר נשלחו הוריו ואחיו לאשוויץ (היחידים
מהמשפחה שניצלו מעול השיעבוד הנאצי היו אחיו משה ז"ל שעלה לאה"ק, ואחותו סבתי
שושנה ז"ל שהספיקה לברוח מחוסט לאמריקה באנייה האחרונה שיצאה מצ'כוסלובקיה).
בשואה ארורה זו נרצחו אביו ואמו הי"ד, אחיו שמואל ואברהם הי"ד ואחיותיו שרה ומלכה
הי"ד (הוא ויבלח"א אחיו דוד ואחותו מרים שרדו את השואה הנאצית).

לאחר המלחמה לא נפלה רוחו והחליט לשקם את חיוו ולמסדם מחדש, היגר לשיקגו
שבאמריקה שם למד בישיבה והתגורר בתחלה אצל אחותו סבתי שושנה ז"ל וסבי מורי
הרב שלמה ברנר ז"ל.

בשנת תשי"ד נשא לאישה את מרת גרט ז"ל (נפטרה בשנת תשנ"א).

בשנת תשנ"ו נשא בזיו"ש את תבלח"ט מרת פלה הי"ו.

הצטיין מאוד במצוות 'מבשרך אל תתעלם' היה ראש וראשון לסייע לכל אחד מהמשפחה המורחבת שהיה זקוק לאיזו עזרה או סיוע ואף לא נרתע מלהוזיל מהונו לצורך סיוע זה.

היה אוהב תורה ומוקיר רבנן, השתתף בשיעורי תורה רבים, והיה שמח מאוד בתלמידי חכמים.

עניין נוסף הוא אהבתו הגדולה לארץ הקודש, על אף שהתגורר באמריקה קיים את דברי הגמרא "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה והוא יכוננה עליון א"ר מיישא בר בריה דר' יהושע בן לוי אחד הנולד בה ואחד המצפה לראותה" (כתובות עה א), הרבה לבקר בארץ ישראל בכל הזדמנות שהייתה לו, ולא נרתע מלהגיע לארץ אף בזמנים קשים של פיגועים וכד' ר"ל וזאת למרות שרבים אחרים פחדו לעשות זאת.

אהבתו זו לאה"ק עמדה לו וזכה להיפטר מן העולם בתוכה ברה"ש תשע"א ולהיטמן בעפרה בבית העלמין בנתניה.

בכך זכה למעלה הגדולה של הנקברים באדמת ארץ הקודש כמו שכתב החסד לאברהם (מעין ג' נהר יט): "כבר נודע כי ארץ עליונה היא נקראת ארץ החיים, והרמוז בה וקבור בארץ ישראל סוד נשמתו עולה אל ארץ החיים העליונה. אמנם הקבור בחו"ל הוא סוד חו"ל העליונה דהיינו בסוד עולם מ"ט והם הנקראים מתי חו"ל ואינם חיים, כי סוד החיים העליונים אינה נמשכים לחו"ל העליונה, כי החיים העליונים הוא סוד הת"ת הנקרא עץ החיים, הוא סוד התורה שהיא נובלת חכמה של מעלה שעליה נאמר והחכמה תחיה בעליה, ומשם נמשך עד הגיעו לארץ החיים מלכות, ואינו מתפשט משם לחוצה כדי שלא יחנו הרשעים מהם שהם חו"ל, ששם סביב רשעים יתהלכון, ולזה מתי חו"ל אינם חיים כלומר אינם מקבלים מאותם החיים הנצחיים הנשפעים, והכוונה שהם אינם חיים בהיותם מתי חו"ל עד תחייתם ועלייתם לארץ ישראל".

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים

גיורא בן א"א דוד יהודה ברנר

פתח דבר

"אחר מתן תורה אין העבודה וגמילות חסדים של קודם מתן תורה, כלום. הקרבנות יהיו שחוטי חוץ, ויתחייב עליהם כרת. וכן גמילות חסדים שקדם מתן תורה, הנה להלות ברבית גם כן טובה היא, וכמ"ש הט"ז ביו"ד (סי' קס ס"ק א ע"ש) וגמילות חסדים היא- קדם מתן תורה, ועכשיו- ענשו שלא יעמוד בתחית המתים.

וכללו של דבר, כי אין שום מעשה עתה הגון, אם לא הכתוב בתורה. וישקד על דלתותיה תמיד, כי כללות התורה רבים, כל שכן הפרטים, דקים מאד ונשגבים, אשר בנקל יכשלו בהם".

(רוח חיים פ"א מ"ב)

רבנו הגר"ח מוולאזין למדנו בדבריו יסוד גדול. שהדרך להדבק בה' ולעובדו היא רק בדרך התורה והמצוות. על מנת להגיע לדבקות אמיתית ולהיות עובדי ה' ולא חלילה מורדים בה', צריך לשמור את ההלכה המסורה לנו מדור לדור, לא להמציא אופנים חדשים לעבודת ה', אם אינם מתיישבים על פי ההלכה (וע"ע בנפש החיים, פרקים שאחרי שער ג, פ"ד ואילך. ובפירוש המשנה לרמב"ם חולין פ"ז מ"ו).

ברור שאם על מנת להגיע למדה זו, של דבקות בה', צריך לשמור מצוותיו וחוקותיו, הרי שחובה להכירם, לדעתם, לעיין בהם, להקשות, לתרץ ולהכריע הלכה- שבכל הכרעה הלכתית אנו מבררים את רצון ה', כיצד דעתו להנהיג עולמו. והדברים עתיקים וארוכים (וכאן נגענו בקצה קצם).

השנה זכינו לעסוק בבית המדרש בשני נושאים, בהם מלבד ההלכה, מרגישים בכל פרט ופרט את העיסוק בעבודת ה', בקדושת התורה העם והארץ. הראשון הלכות יום טוב, השני הלכות סת"ם.

'ישראל מקדשים את הזמנים' (ברכות מט א) ובימים טובים אנו זוכים לשתי קדושות, קדושת

ישראל וקדושת הזמנים, ולא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה (ירושלמי שבת פט"ו הל' ג). ובוה זכינו לארבע קדושות- קדושת הזמן, קדושת ישראל, קדושת התורה וקדושת הארץ (שקדושת הזמנים תלויה בהיות ישראל על אדמתם- עי' ספה"מ לרמב"ם מצות עשה קנג, ובספר אם הבנים שמחה פ"ג סע' ח - ט)

ובהלכות סת"ם- אנו מתקדשים בקדושת התורה והמצוות.

מצוות תפילין- שקולה כנגד כל התורה (תשובות הגאונים, שערי תשובה סי' קנג), ויש בה סגולה לאריכות ימים (מנחות מד א), ובה זוכים לעולם הבא ומחילת עוונות (טור סי' לז), והיא זכות לירושת הארץ (קידושין לז ב), ונותנת עוז לישראל (ברכות ו א).

וספר תורה דיניו שייכים לקדושה עליונה- כמבואר בהקדמת הרמב"ן לפירוש התורה (ועי' גם בדרשתו- מעלת התורה וישראל לעיני העמים. ובספר נטריקון קו ב) שכתב: "עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה... ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחת במלא או בחסר פסול". וכן קדושת ישראל כידוע מאמר הקדמונים (עי' עשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו מאמר הנפש ח"ג פ"ה אות ו): 'ישראל- יש ששים רבוא אותיות לתורה', וכל אחד מישראל שרש העליון של נשמתו הוא מאות אחת מהתורה הקדושה" (נפש החיים שער ד פל"ב).

ומזוה מהותה ותכליתה היא חיזוק האמונה בו יתברך, כלשון רמב"ם (הל' מזוזה פ"ו הל' יז): "וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקדוש ב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותו בהבלי הזמן, וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים, אמרו חכמים הראשונים כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו מוחזק הוא שלא יחטא שהרי יש לו מזכירין רבים והן הם המלאכים שמצילין אותו מלחטוא שנאמר חונה מלאך יי' סביב ליראיו ויחלצם".

בחבורת שלפניכם- מאמרים בנושאים אלו (ואחרים) פרי עמל אברכי ורבני בית המדרש. פירות אלו הבשילו אחרי מאמץ ושקידה מרובים על 'דבר ה' זו הלכה' (שבת קלח ב) תמידים כסדרן, בבית מדרשנו, שעל דגלו חרוטה הוראת ההלכה בחלקי או"ח ויו"ד מתוך לימוד עיוני מעמיק. יה"ר מלפני נותן התורה, שלא נכשל בדבר הלכה.

מודים אנחנו לך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו ששמת חלקנו מיושבי בית המדרש.

תודה גדולה בשם כל אברכי בית המדרש לראש בית המדרש מו"ר הרב גיורא ברנר שליט"א שאנו זוכים להנות מאורו ומתורתו, בשיעוריו ובתשובותיו לכל שואל בדבר הלכה וחלקו רב

בעריכת הקובץ הנוכחי ובהגהתו. יזכהו ה' להמשיך להפיץ תורה והלכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות לקיים.

תודה נוספת גם היא בשם כל האברכים לרב אורן חושנגי שליט"א, ר"מ בבית מדרשנו, על תשובותיו הרחבות והמעמיקות בסבלנות ובחיוך ועל הערותיו למאמרים. יזכהו ה' להפיץ את תורתו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים.

אמרו חז"ל "אם אין קמח אין תורה" (אבות ג יז). תודה גדולה למנהל המסור ר' יעקב יונגרייס הי"ו על דאגתו היום יומית לקיומו הפיזי של בית המדרש ועל עבודתו הגדולה והחשובה למטרה זו, וכל העוסקים בצורכי ציבור באמונה, הקב"ה ישלם שכרם.

בסיום הדברים נודה לשיבה הקדושה 'מרכז הרב' ולעומד בראשה הגאון הרב יעקב אלעזר כהנא שפירא שליט"א, על העצה והסיוע במשך כל שנות קיומו של בית מדרשנו.

ויה"ר שנזכה כולנו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, לכיין לאמיתה של תורה, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים.

ינון קליין

מאמרים



הנחת תפילין כל היום



שאלה

האם מהתורה מצוות תפילין כל היום או פעם אחת ביום?

א. זמן הנחת תפילין רק ביום או גם בלילה?

ראשית נדון על זמן הנחת תפילין ביום או בלילה, ולאחר מכן נחזור לשאלתנו.

למדנו במשנה (ברכות ט ב): "מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן. רבי אליעזר אומר: בין תכלת לכרת. (וגומרה) עד הנץ החמה. רבי יהושע אומר: עד שלש שעות שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות. הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה".

ושם בגמרא: "מאי בין תכלת ללבן? אילימא בין גבכא דעמרא חיורא לגבכא דעמרא דתכלתא - הא בליליא נמי מידע ידעי! אלא: בין תכלת שבה ללבן שבה. תניא, רבי מאיר אומר: משיכיר בין זאב לכלב. רבי עקיבא אומר: בין חמור לערוד. ואחרים אומרים: משיראה את חברו רחוק ארבע אמות ויכירנו. אמר רב הונא: הלכה

כאחרים. אמר אביי: לתפילין כאחרים, לקריאת שמע כותיקין".

ופסק הרמב"ם (הל' תפילין פ"ד הל' י): "זמן הנחת התפילין ביום ולא בלילה שנאמר מימים ימימה, חוקה זו היא מצות תפילין, וכן שבתות וימים טובים אינן זמן תפילין שנאמר והיה לאות ושבתות וימים טובים הן עצמן אות, ומאימתי זמן הנחתן משיראה את חברו ברחוק ארבע אמות ויכירהו, עד שתשקע החמה".

וכן פסק הרא"ש (הלכות קטנות הלכות תפילין סי' יז): "מאימתי זמן הנחתן בכדי שיראה את חברו ברחוק ד' אמות ויכירהו כדאמר בפ"א דברכות (ט ב) הלכה בתפילין כאחרים בק"ש כוותיקין".

וכן פסק הטור (או"ח סי' ל): "זמן הנחתן בבוקר משיראה חברו הרגיל עמו קצת ברחוק ד' אמות ויכירנו אף על גב דקיי"ל לילה זמן תפילין הוא אלא שאין מורין כן היינו לעניין שאם היו בראשו וחשכה שאין צריך לחלצן אבל לכתחלה אין להניחן קודם הזמן הזה".

ומבאר הבית יוסף (שם): "והטעם שתלו אותו בשיראה את חברו משום דבתפילין כתוב ראייה, דכתיב (דברים כח י) וראו כל עמי הארץ כי שם יי' נקרא עליך".

וכן פסק השולחן ערוך (סי' ל סע' א): "זמן הנחתן בבוקר, משיראה את חברו הרגיל עמו קצת, ברחוק ד' אמות, ויכירנו".

ונחלקו הראשונים אם לילה זמן תפילין הוא או לא.

הרא"ש (הל' תפילין סי' יז) בשם בעל התרומה (סי' ריג) כתב שלילה זמן תפילין הוא אך לכתחילה לא יניח משתשקע החמה אך אם הניח קודם יכול להשאירם. וז"ל: "וכתב בעל התרומה ז"ל הא דקיי"ל הלכה דלילה זמן תפילין הוא היינו לענין שא"צ לחלוץ מיד שהוא לילה. מיהו אסור להניחן לכתחלה בלילה מדאמר עד מתי מניחן עד שתשקע החמה רבי יעקב אומר עד שתכלה רגל מן השוק וחכ"א עד זמן שינה ומודים חכמים לרבי יעקב שאם חלצן ליכנס לבית המרחץ או לבית הכסא ושקעה החמה שוב אין מניחן. אלמא חכמים ורבי יעקב סברי לילה זמן תפילין מדשרו להניחן בראשו עד זמן שינה מודים לת"ק דאין מניחים לכתחלה משתשקע החמה ואין לומר דסברי לילה לאו זמן תפילין אבל שרו להשהותן בראשו למר עד שתכלה רגל מן השוק ולמר עד זמן שינה".

והרמב"ם (הל' תפילין פ"ד הל' יא) פסק שלילה לאו זמן תפילין הוא אך מודה שאם הניחן לפני שקיעה אין צריך להורידם.

וז"ל: "מי שהניח תפילין קודם שתשקע החמה וחשכה עליו אפילו הן עליו כל הלילה מותר, ואין מורין דבר זה לרבים אלא מלמדין את הכל שלא יניחו תפילין עליהן בלילה אלא יחלצו אותן משתשקע החמה, וכל המניח תפילין לכתחלה אחר שתשקע החמה עובר בלאו שנאמר ושמרת את החקה הזאת וגו' מימים ימימה".

והכריע השולחן ערוך (סי' ל סע' ב) שלילה זמן תפילין הוא, רק שאין להניח לכתחילה שמה יישן בהם. וזה לשונו: "אסור להניח תפילין בלילה, שמא ישכחם ויישן בהם, אם הניחם קודם שתשקע החמה וחשכה עליו, אפילו הם עליו כל הלילה, מותר ואין מורין כן".

סיכום הדברים: זמן הנחת תפילין בבוקר משעה שיראה את חברו מרחוק ד' אמות ויכירנו, ולפני זמן זה לכתחילה לא יניח. ובלילה, אע"ג שלהלכה לילה זמן תפילין הוא למעשה לא יניח שמא ישן ויפית, אך אם היו עליו לא צריך להורידם, ואין מורין כן.

ב. האם מצוות תפילין כל היום או רק בשחרית?

ועתה ניגע בשאלתנו, נחלקו קמאי אם מצוותן מהתורה כל היום או די בזמן מועט.

מובא בגמרא שבת (מט א): "אמר רבי ינאי: תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים. מאי היא? אביי אמר: שלא יפית בהן. רבא אמר: שלא יישן בהן. ואמאי

קרי ליה בעל כנפים? שפעם אחת גזרה מלכות רומי הרשעה גזירה על ישראל, שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו. והיה אלישע מניחם ויוצא לשוק. ראהו קסדור אחד - רץ מפניו, ורץ אחריו. וכיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו, אמר לו: מה זה בידך? אמר לו: כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו כנפי יונה. לפיכך קורין אותו אלישע בעל כנפים".

מלשון הגמרא ומדברי התוס' (שם ד"ה כאלישע בעל כנפיים) אפשר להבין שמכך שיצא לשוק עם תפילין, מצוותה כל היום.

וכן ניתן להבין גם מדברי הגמ' במסכת יומא (ז ב - ח א): "דאמר רבה בר רב הונא: חייב אדם למשמש בתפיליו בכל שעה ושעה, קל וחומר מציץ. ומה ציץ, שאין בו אלא אזכרה אחת, אמרה תורה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה - על אחת כמה וכמה".

ומכך שהגמ' דימתה ציץ שמצוותו כל היום לתפילין ניתן להסיק שגם תפילין מצוותן כל היום.

ואולי משמע כן מדברי התוס' (שם ד"ה ומה ציץ) וז"ל: "תימה לי ליפרך מה לציץ שכן השם הוא בגלוי תאמר בתפילין שהן מחופין עור ואין לתרץ דה"נ כתיב שדי בתפילין בקמטין חדא דאין זה כתב גמור דדוקא שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני אבל ד' י' לא ועוד בציץ איכא שם המיוחד

בן ד' אותיות דחמיר טפי ונ"ל דאינו ק"ו גמור דאורייתא אלא מדרבנן וה"ק נהי נמי דאיכא חומרא טפי בציץ כדמפרש מ"מ כיון דאיכא בתפילין צד חשיבות זה טפי שיש בהן אזכרות הרבה סברא הוא שמן הדין יש לחכמים לתקן למשמש בהן כל שעה". ומסוף דבריהם משמע קצת שצריך שיהיו עליו כל שעה. אך אפשר שהפירוש הוא שכל זמן שהם עליו ימשמש בהן ולא באו להורות כמה זמן צריך להיות עם תפילין, וכ"נ.

אולם בגמ' יומא (פו א) נראה להיפך, שלמדנו שם: "היכי דמי חילול השם? אמר רב: כגון אנא. אי שקילנא בישראל מטבחה ולא יהיבנא דמי לאלתר. אמר אביי: לא שנו אלא באתרא דלא תבעי, אבל באתרא דתבעי לית לן בה. אמר רבינא: ומתא מחסיא אתרא דתבעי הוא. אביי כדשקיל בישראל מתרי שותפי יהיב זוזא להאי זוזא להאי, והדר מקרב להו גבי הדדי, ועביד חושבנא. רבי יוחנן אמר: כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין".

ופירש רש"י: "ולא יהיבנא דמי לאלתר, וכשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן, ולמד ממני להיות מזולזל בגזל. כגון אנא דמסגינא וכו' ואין הכל יודעין שנחלשתי בגרסתני, ולמדתי הימני להבטל מתלמוד תורה.

ורואים בשיטת רש"י שהנחת תפילין כל

היום היא ממנהג חסידות, שאם לא נלמד כך היה צריך רש"י לכתוב שילמדו ממנו שאר העם שאפשר לא להניח תפילין כל היום, ומכך שכתב שילמדו ממנו לבטל תורה, שהיא המצווה מעיקר הדין (וכן לגבי רב).

ובמחלוקת זו נחלקו ראשונים נוספים. הר"ן (חידושים שבת מט א) הקשה על הגמרא בשבת שסיפרה על אלישע בעל כנפיים וז"ל: "וא"ת והיכי עביד הכי? והא קי"ל בפרק נגמר הדין דבשעת החשד אפי' אערקתא דמסנאה יהרג ואל יעבור, י"ל דהני מילי לעבור על מצות לא תעשה, אבל [לא?] גזרו לבטל מצות³ עשה כיון שאינו עובר בידיים, ועוד שהן יכולין לבטלה ממנו על כרחו שיניחוהו בבית האסורין ותבטל מאיליה. הילכך מבטל ואל יהרג.

ומשמע מדבריו שמצוות תפילין כל היום כולו מהתורה.

והכסף משנה (הל' יוהכ"פ פ"ה הל' א) הקשה על דברי הר"ן וז"ל: "קשיא לי שהרי רב חנינא בן תרדיון מסר נפשו כדי לעסוק בתורה, וכן ר' יהודה בן בבא כדי לסמוך זקנים, ובמדרש מה לך יוצא ליסקל על שנטלתי לולב, מה לך יוצא ליצלב על שמלתי את בני. ואין לומר מדת חסידות שנו כאן. אלא משמע שעל פי הדין היו עושים כן, וההיא דאלישע בעל כנפים לא מכרעא דכבר קיים באותו היום מצות

תפילין, וגם לא אמר לקסדור שמקיים גזירתם שלא להניח תפילין אבל השיב למה ששאלו מה זה בידך ואמר כנפי יונה" ויוצא מדברי הכסף משנה שיוצא ידי חובת מצות תפילין כשמניח שעה מסויימת ולא צריך כל היום [ועי' להלן אות ג' בדברי הילקוט יוסף].

וכתב הריטב"א (שבת מט א): "אביי אמר שלא יפיח בהם. כלומר שיוכל להעמיד בעצמו בשעת הפחה שלא יפיח עד שיסלקם. רבא אמר שלא יישן בהם. פירוש דאילו שלא יפיח בהם לא הויא מילתא רבתי וכל אדם יכול להעמיד עצמו בזה, ולא אמרו שיהא כאלישע בעל כנפים אלא שיהא זריז שלא תאנסנו שינה המביאתו לידי הפחה, כך פרש"י ז"ל, ועיקר. ומסתברא שלא נאמרו כל הדברים האלו אלא למי שבא להניח תפיליו כל היום כמדת החסידים שאז צריך שיהא זריז בעצמו לנקיות זה כאלישע, אבל למי שמניחם בשעת תפלה וק"ש כל אדם זריז בכך שאין שינה בשעת התפלה ולא הפחה דהא כתיב הכון לקראת אלהיך".

וניתן להבין מדבריו שמצוות תפילין אינה כל היום מעיקר הדין, אלא מנהג לחסידים שיכולים לשמור על נקיות כאלישע בעל כנפים.

ובשאלות דרב האי גאון (פר' בא, שאילתא מה) בביאור העמק שאלה כתב הנצי"ב על הגמרא שבת הנ"ל, וז"ל: "ולי נראה דכיוון

2 עיין שם בהגהות הב"ח.

3 עיין בתוס' דיבור המתחיל נטלם שקצת אפשר לשמוע מדבריהם דלא כהר"ן.

1 וז"ל: "להכי נקט אלישע דמסתמא כיון שנעשה לו נס בתפילין היה זהיר בהן והיה לו גוף נקי ומזה הטעם אין אנו יכולין ליפטר שהרי בזה אנו יכולין להזהר".

דמצי לפטורי נפשיה מתפילין אי בעי מינמ ומיעל לבה"כ או להסיח דעתו לדבר אחר, ה"נ לא בעי מחייב לממסר נפשיה עליה. אבל בשעת קריאת שמע ותפלה דמחוייב להניח תפילין דבאותה שעה לאו מינמ ומיען לבה"כ והסחת דעת הוא, ממילא ה"ה כמעיד עדות שקר בנפשיה, ומחוייב בתפילין, ולהכי מסר אלישע עצמו ולבשן".

ונראה בדעתו שעיקר זמן הנחת תפילין הוא בזמן קריאת שמע ולא כל היום כולו. אך אפשר לפרש שאין חיוב להניח שוב ולא שאם הניח שוב לא קיים מצוה.

והביא טעם זה במגן אברהם (סי' לו ס"ק ב): "נהגו שלא להניח. משמע קצת דאפי' מי שיודע בעצמו שיש לו גוף נקי לא יניחן כל היום מפני הרמאים".

והרמב"ם כתב (הל' תפילין פ"ד הל' כה - כו): קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק, לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא, אמרו עליו על רב תלמידו של רבינו הקדוש שכל ימיו לא ראוהו שהלך ארבע אמות בלא תורה או בלא ציצית או בלא תפילין. אף על פי שמצותן ללבשן כל היום בשעת תפלה יותר מן הכל וכו'".

ג. מדוע לא נוהגים להניח תפילין כל היום?

ולפי האמור לעיל, שלדעת הרבה ראשונים המצוה כל היום וכל רגע עם תפילין זה מצוה, יש לשאול מדוע מנהג רוב ישראל לא להניח תפילין במשך כל היום?

הרא"ש (הל' תפילין סי' כח) כתב טעם שלא יניחו תפילין כל היום: "משום דיש רשעים ומראין עצמן ככשרים ומרמין בהן הבריות דבשביל זה לא יניחום הכשרים מלהניחן כי ישרים דרכי ה' וגו'".

והביא טעם זה במגן אברהם (סי' לו ס"ק ב): "נהגו שלא להניחן. משמע קצת דאפי' מי שיודע בעצמו שיש לו גוף נקי לא יניחן כל היום מפני הרמאים".

טעם נוסף הובא בטור (סי' לו): "מצותן להיותן עליו כל היום אבל מפני שצריכין גוף נקי שלא יפיח בהם וצריך שלא יסיח דעתו מהן בעודן עליו ואין כל אדם יכול לזוהר בהן על כן נהגו שלא להניחם כל היום ומ"מ צריך כל אדם לזוהר בהן להניחן בשעת ק"ש ותפלה".

ובבית יוסף (שם) כתב "וכתב עוד הרא"ש דהא דאמרינן תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים לא שיהא צדיק כאלישע אלא שיוכל לזוהר משינה ומהפחה כמוהו דכיון שאירע לו נס בתפילין מסתמא היה שומרן בטרהה וכן פירשו התוספות והר"ן בפרק במה טומנין. וכתב הרא"ש (הל' תפילין סי' כח) והאידינא שאין רגילין להניחן אלא בשעת תפילה

בקל יכול אדם לזוהר באותה שעה וכך הם דברי רבינו".

וכדברים האלה פסק השולחן ערוך (סי' לו ס"ב): "מצותן להיותם עליו כל היום, אבל מפני שצריכים גוף נקי שלא יפיח בהם ושלא יסיח דעתו מהם, ואין כל אדם יכול לזוהר בהם, נהגו שלא להניחם כל היום. ומ"מ צריך כל אדם לזוהר בהם להיותם עליו בשעת ק"ש ותפלה".

והביא טעם זה במגן אברהם (סי' לו ס"ק ב): "נהגו שלא להניחן. משמע קצת דאפי' מי שיודע בעצמו שיש לו גוף נקי לא יניחן כל היום מפני הרמאים".

והמשנ"ב בביאור הלכה (ריש סי' לו) אחר שהביא ספיקו של הפ"ג אם מה"ת חייב כל היום, או מה"ת די ברגע אחד שמניח, ומדרבנן כל היום, ובטלוה עכשיו שאין לנו גוף נקי. הסיק, דעיקרון של דברים דאם לא הניח יום אחד כלל לתפילין, ביטל מצות עשה, ובהניח רגע עליו קיים המצוה, אבל מצוה מן המובחר מה"ת להיותן עליו כל

היום.

ובמשנה ברורה (סי' לו ס"ק ז) כתב: "זוהו לכל אדם אבל אנשי מעשה נוהגין ללמוד אחר התפלה בתפילין אך יש לזוהר שלא לדבר בהם דברים בטלים דמלבד איסור דברים בטלים הוא בא ע"ז לידי היסח הדעת".

ד. סיכום הדברים

יוצא מדברנו שלוש שיטות בראשונים ובאחרונים:

שיטת הר"ן ועוד ראשונים - עיקר מצוות תפילין כל היום, ולכן אם לא הניחן מבטל באיכות מצוות תפילין. ומהחולקים על הר"ן אפשר להבין ב' פנים:

א. כדעת המשנה ברורה אשר אומר שיצא ידי חובת תפילין בהניח רגע ומצווה מן המובחר מהתורה להניחן כל היום.

ב. כדעת החינוך אשר אומר שקיים מצווה בהניחן רגע, מ"מ אם מניחן מקיים מצווה מה"ת אף שכבר יצא י"ח המצוה בכל הנחה והנחה.

*ונראה לעניות דעתי שאדם אשר יודע לשמור גופו נקי וחפץ להניח תפילין יהיה רשאי להניחן בצינעה לכולי עלמא. וכן

4 הערת העורך: בכתר ראש (הנהגות רבינו הגר"ח מוואלאזין זצ"ל סי' טו) כתוב: "עוד אמר בשם רבו הגר"א שהצטער הרבה על הדור הזה שמבטלין עיקר המצוה דתפילין שמצותה כל היום, כידוע שבל הסמ"ג היה מסבב העולם להזהיר לכל ישראל שילבשו בגד בת ד' כנפות עם ציצית, כך אילו היה בכוחותיו היה סובב את העולם להחזיר עטרה ליושנה שיניחו ישראל תפילין כל היום, והעיקר להזוהר שלא לישן בהם, ושלא להפחית ח"ו, ובנקל יכול לזוהר ולקיים המצוה. ובכל שעה מקיים הלובשם שמונה מצוות כדאמרו

ראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' יח) שכתב: "אבל להורות כן כאשר הציע מעלת כבודו אין בנו וחזינהו לרבותינו גאונים וצדיקים שלא לבשו תפילין כל היום, אבל נהגו לשבת בתפילין אחרי התפלה זמן מה, ויש נהגו כן שעות, ויש שנהגו לחזור וללבשם בשעת מנחה, ועיין בברכי יוסף סי' לז, ואם מי שהוא מרגיש בנפשו שיש

יום נקי מכל חשש הפחה, גופו נקי, ונפשו מוטהרת, והפריש עצמו בו דפרק מהבלי עוה"ז הרגילים בזמנינו ולובש תפילין בחדרו בישבו על התורה ועבודה תמה קדוש נקרא ותבא עליו ברכה, והכל לשם שמים לא להורות לרבים דברים תמוהים, הארכתי קצת בדברים פשוטים לברר נקודת אמת במנהג ישראל קדושים".

הרב אלעד לנקרי שליט"א
מאונכי בית המדרש

תפילין דרבנו תם



א. מחלוקת רש"י ור"ת

איתא בגמרא מנחות (לד ב): "ת"ר כיצד סדרן? קדש והיה כי יביאך מימין שמע והיה אם שמוע משמאל". מקשה הגמרא שאבבי שנה הפוך, כלומר- קדש והיה כי יביאך משמאל שמע והיה אם שמוע מימין. מתרצת הגמרא: "לא קשיא כאן מימינו של קורא, כאן מימינו של מניח". ומסיימת הגמרא "והקורא קורא כסדרן".

פירוש, אין מחלוקת, אלא השאלה היא האם ימין ושמאל הם ביחס לאדם המניח את התפילין או ביחס לאדם הקורא שעומד מול התפילין.

ופירש רש"י (שם ד"ה והקורא קורא) את הגמרא: כסדר שהם כתובות בתורה פירושו: פרשת "קדש" מימין של קורא, בבית השני "והיה כי יביאך", בבית השלישי פרשת "שמע" ובצד החיצון משמאל "והיה אם שמוע". והגמרא נקטה הקורא קורא כסדרן, כלומר

שהקורא העומד מול התפילין קורא כסדר שהם כתובות בתורה מימין לשמאל.

ר"ת (שם תוס' ד"ה והקורא קורא) הקשה על רש"י: אם אכן סדר ההנחה של הפרשיות בבתיים הוא כסדר שלהם בתורה הייתה הגמרא צריכה לתאר כך: "קדש" מימין וכל השאר משמאל, או "והיה כי יביאך" משמאל וכל השאר מימין. ומדוע בחרה הגמרא לתאר את סדר הנחתם כך: "קדש והיה כי יביאך מימין שמע והיה אם שמוע משמאל"? אלא, מתרץ ר"ת, שסדר הנחתם הוא: "קדש" מימין של קורא, ואחריו "והיה כי יביאך" בצד שמאל פנימי. בצד השמאלי החיצוני "שמע" ולצידו "והיה אם שמוע". וסימן לדבר: הוויות ("והיה כי יביאך" ו"והיה אם שמוע") בפנים, והשי"ן ("קדש" ו"שמע") מבחוץ. וכך פירש רבינו חננאל (סנהדרין פט ב').¹

חז"ל (מנחות מד א) אמר רב ששת כל שאינו מניח תפילין עובר בשמונה עשין. וליוהרא לא חיישינן, והלוואי שגם הרואים יעשו כן, ואמר בשם רבו הגר"א ז"ל דבזמן הזה אינו שייך יוהרא ואדרבא נכון לפרסם, והרוצה להתנהג בפרישות יפרסם שרצונו לפרוש ולהצטדק, וזולת זה לא יפטר מהם. אך שלא להפליג בפרישות גאילו מובדל מן העולם. והעיקר שיהיה הכל לשם שמיים". ועיין עוד במעשה רב (סי' יח).

והגר"ש דבליצקי שליט"א אסף (בתוספת לקונטרס צבי לצדיק, הנקראת שריד מעיר עמ' קיח- להלן בסוגריים ציטוטים משם) עדויות על גדולי ישראל שהלכו בתפילין כל היום ומספרם 48. ביניהם: המגיד מדובנא ("וכהאיר היום לבש טלית ותפילין והיה הולך בהם כל היום עד אחד תפילת מנחה"). אבי תנועת המוסר הגר"י מסלנט ("בנוגע לתפילין הייתה דעתו שאין להקל לא להיות מעוטר בהן כל היום"). הנצי"ב ("לא היה חולץ את תפיליו כל היום ובתפילין הגיד גם את השיעור"). האדר"ת ("זה עשיריות שנים שהרגלתי את עצמי לשאת תפילין קטנים כל היום"). הגרא"ה קוק ("גם בלכתו ברחוב היה מעוטר בתפילין") והגר"מ חרל"פ ("גם היה לומד כל היום כמעט מעוטר בטלית ותפילין"). י.ק.

1

לשיטת רש"י				לשיטת ר"ת			
המניח	שמאל	קדש	והיה כי יביאך	המניח	שמאל	קדש	והיה כי יביאך
		והיה אם שמוע	שמע			שמע	והיה אם שמוע
		שמע	והיה אם שמוע			שמע	והיה אם שמוע
		והיה כי יביאך	קדש			והיה כי יביאך	קדש
		שמאל	המניח			שמאל	המניח

הרא"ש (שם) הביא את המחלוקת ותירץ את קושיית ר"ת על צורת הכתיבה של הגמרא לפי שיטת רש"י: התפילין מונחים באמצע הראש, ולכן התיאור של ימין ושמאל נצרך יותר. וכן כתב המרדכי (ה"ק תפילין י ע"ג).

הגר"ר מרגליות זצ"ל בהערות על שו"ת מן השמיים (סי' ג) שואל איך נוצרה מחלוקת בין רבותינו הראשונים (רש"י ור"ת) על הלכה שהייתה ידועה מראש, שהרי הניחו תפילין בכל הדורות, גם לפני רש"י ור"ת. ועונה ששתי השיטות היו נוהגות מקדם, ושתי הוכחות לכך: מובא במרדכי (שם) שתפילין שמצאו על קברו של הנביא יחזקאל היו של שיטת רש"י, ולאחרונה מצאו תפילין מפלוגת הלוחמים של בר כוכבא והם לפי שיטת ר"ת?²

הגמרא במנחות (לד ב) מביאה מחלוקת אם החליף את מיקום הפרשיות פסלן. רב חננאל אמר שאם החליפן פסולות. אביי מנסה להעמיד את הברייתא שהחלפה הפוסלת היא שהחליף את הפנימית בחיצונית, אבל אם החליף את החיצונית בחיצונית לא. ולמסקנת הגמרא כל החלפה פוסלת.

מכאן רואים שתפילין לפי שיטת רש"י פסולות לר"ת, ולהפך שיטת ר"ת פסולות לרש"י.

[שיטה שלישית בסוגיה היא שיטת

הראב"ד בהשגות (הל' תפילין פ"ג ה"ה) וכתב שהסדר הוא כך: קדש מימין המניח, והיה כי יביאך סמוך לה, שמע משמאלו והיה אם שמע סמוך לה. כלומר, הסדר הוא כר"ת שהויות להדדי, אבל הפוך מר"ת בשאלה אם הולכים לפי הקורא או לפי המניח].

ב. כתיבה כסדרן

אם ההנחה של פרשיות התפילין היא כשיטת ר"ת, קשה מהמכילתא. התוס' (מנחות לד א ד"ה והקורא קורא) מקשים שתי קושיות על ר"ת: האחת שבמכילתא מובא הסדר כשיטת רש"י, השנייה שבמכילתא כתוב שאם כתב את הפרשיות שלא כסדר התפילין פסולות³. ומתציים התוס' שפעולת הכתיבה צריכה להיות כסדר שהם כתובות בתורה, וזו כוונת המכילתא, אבל ההנחה בבתים לא צריכה להיות כסדר הכתוב בתורה. וכן כתבו: ההתרומה (סי' לו), סמ"ג (עשין כב קד ע"ד), הרא"ש (שם) והמרדכי (שם).

ג. הלכה כרש"י או כר"ת

בירושלמי (קדשים המובא בספר אשכול הל' תפילין דף צג ע"ד) מובא סדר הפרשיות כסדר ר"ת. וכן פסקו רב האי (עי' תוס' מנחות לד ב ד"ה והקורא), ורב שרירא גאון (עי' סמ"ג עשין כב).

² הערת העורך: עי' גם בדברי הגר"ר מרגליות זצ"ל בספרו פנינים ומרגליות עמ' מב - מו. י.ק.

³ הסמ"ק (סי' קנג) כתב שרק בתפילין של ראש סדר הכתיבה פוסל. וכבר חלק עליו רבינו פרץ בהג"ה, ראה שם. ואין זה דעת רוב הפוסקים, אלא בין בשל ראש ובין בשל יד אם כתב שלא כסדר פסולים. וכך פסק בבית-יוסף (או"ח סי' לב סע' א), ומשנ"ב (סי' לב ס"ק ג).

ד. האם צריך להניח תפילין של ר"ת

כתב הטור (סי' לד) את דברי הרא"ש (הל' תפילין סי' ה) שמכיוון שנחלקו בסדר התפילין גאוני עולם, וגם שכתבו בגמרא עירובין (צה ב) שיש מקום בראש להניח שתי זוגות תפילין. צריך כל ירא שמיים להניח שתי זוגות תפילין אחת שיטת רש"י ואחת ר"ת. ויכוון שהתפילין שהם כהלכה בהם יוצא ידי חובה, והשניות הם רצועות בעלמא.

וכך כתב גם הסמ"ק (סי' קנג) והוסיף שאם אינו יכול להניח שניהם יניחם זה אחר זה.

וכן כתב בתרומה (סי' רו). ובסמ"ג (עשין כב) ביאר מדוע להניח את שניהם יחד: "וירא שמים חושש משום ברכה לבטלה אם אינו מניח רק כדברי האחד מן הגאונים הלכך יניח שניהם".

ומדברי הזוהר חדש (ט א) עולה שצריך להניח שניהם מספק. וכן מקבלת האר"י (בספר הכוונות הובא בבן איש חי להלן) נראה שצריך להניח שניהם, והסיבה ששניהם אמת ולא מספק כמו שהובא בראשונים לעיל.

וכתב הבן איש חי (וירא שנה א' סע' כא) שהאר"י קיבל מפי אליהו הנביא שמימות משה רבינו עד הגאונים היו מניחים שתי זוגות תפילין ושניהם אמת.

אבל הבית יוסף (או"ח סי' לד) הביא בשם תשובה אשכנזית (שו"ת מהרי"ל סי' קלז אות ו) שאנו סומכים על התפילין שמצאו בקבר

אבל היו שפסקו שיניח שניהם: בשו"ת מן השמים (סי' ג) מובא ששאל מהו הסדר הנכון של הפרשות? וכך ענו: "אלו ואלו דברי אלוקים חיים, וכמחלוקת למטה כך מחלוקת למעלה, הקב"ה אומר היות באמצע וכל פמליא של מעלה אמרים כסדרן", כלומר הקב"ה סובר כשיטת ר"ת והפמליא כשיטת רש"י. וכן בספר הזוהר חדש (ט א) כתוב שמספק נוהגים להניח שתי זוגות תפילין. וכן עפ"י קבלת האר"י ז"ל (שער הכוונות הביאו הבן איש חי דלקמן) כתב ששניהם אמת ושניהם מסיני. ולכן עפ"י הסוד נראה שיש להניח את שניהם.

וכן כתב הסמ"ק (סי' קנג) שיניח שניהם כדי שיחול הברכה על שניהם. וכן כתב בתרומה (סי' רו), וכן כתב הרא"ש (ה"ק הל' תפילין סי' ה) שמכיוון שנחלקו בזה גאוני עולם ירא שמים יניח את שניהם. עכ"ל. וכך פסק הטור (או"ח סי' לד) שירא שמיים יניח את שניהם לצאת אליבא לכולי עלמא.

אבל בשימושא רבא (הביאו הב"י סי' לד) משמע כשיטת רש"י. וכן פסק הרמב"ם בהלכות תפילין (פ"ג הל' ה). והבית יוסף (או"ח סי' לב) הביא את דברי הרשב"א שדוחה את שיטת ר"ת, והעמיד שיטת רש"י והרמב"ם. ועוד כתב שאנו נוהגים כשיטתם בכל יום, וכך נהגו גדולי עולם הר"ר יונה והרמב"ן. וכך פסק השולחן ערוך (או"ח סי' לד סע' א) שמנהג העולם כשיטת רש"י והרמב"ם. וכן נראה דעת המשנ"ב (סי' לד ס"ק יז).

יחזקאל שהם כשיטת רש"י. ומכיוון שלא נהגו להניח את שניהם, המניח את שניהם מיחזי כיוהרא. אלא שמי שמוחזק בחסידות יכול להניח את שניהם כדי לצאת אליבא דכולי עלמא.

בשולחן ערוך (או"ח סי' לד סע' א - ג) פסק מרן שהעיקר כדברי רש"י והרמב"ם, והוסיף את דברי הטור "שירא שמיים יצא אליבא דכולי עלמא ויניח את שניהם". ולבסוף כתב שרק מי שמוחזק ומפורסם בחסידות יניח שתי זוגות תפילין, ואם לא מיחזא כיוהרא.

המשנה ברורה (סי' לד סע' יז) מסביר שמכיוון שהעולם נוהג כרש"י, מי שמחמיר על עצמו בזה נראה כיוהרא, פרט לאדם שמחמיר גם בשאר דברים.

מאיך במעשה רב מהגר"א כתב (מילואים הל' ציצית ותפילין עמ' רפה) שהגר"א אע"פ שהיה זהיר במצוות תפילין, ולא היה חולצם כל היום. היה מניח רק תפילין דרש"י. כשנשאל הגר"א מדוע לא היה מניח תפילין דר"ת, השיב שאם ירצה

לצאת לדעת כל הפוסקים, יצטרך להניח כ"ד זוגות.⁴

עוד מובא שם שפשט הזוהר שמצריך להניח ב' זוגות אינו כן, אלא יש פשט אחר בזוהר. ועוד המחלוקת של רש"י ור"ת הוא כמו המחלוקת של ב"ש לב"ה. ב"ש לעולם הבא, כך תפילין של ר"ת לעולם הבא ששם יושבים צדיקים ועטרותיהן בראשיהן, שהוא רומז לתפילין.

וכתב עליו בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח סי' כב א - ב) שיש לו קושיות על הגאון, ואיך יכול הוא לכוון עפ"י הקבלה. ודחה אותו הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סי' ז) וכתב על זה ועל עוד כמה דברים שכתב הישכיל עבדי "ונוראות נפלאותי עליו שתוקע עצמו בדברי קבלה המנוגדים לרבותינו חכמי התלמוד והפוסקים בלשון מדברת גדולות".

4 הערת העורך: כתוב בתוספת מעשה רב (אות יח, והובא גם בשאלות אות ו בקצת שינויים - והובא בסוף נפש החיים הוצ' הרב רובין עמ' תמה ובכתר ראש סע' יג): "שאל מרבו הגר"א ז"ל, מו"ר אינו מניח תפילין דרבינו תם כדי שלא לבטל אף רגע מתפילין, ושל רש"י עיקר. אבל אני שבלאו הכי הנני מבטל כמה שעות מתפילין מה בכך אם אני תפילין דר"ת כדי לצאת כל הדיעות? השיבו כשתרצה לצאת כל הדיעות תניח כ"ד זוגות תפילין. והיכן מצינו כ"ד חילוקי דעות תפילין, אמר לו דוק ותשכח. ואסיק על דעתו דדעת רב האי גאון היא כרבינו תם רק להיפך, מימין לשמאל הרי ג' זוגות, מחלוקת בפתוחות וסתומות הרי ששה זוגות, מחלוקת אם לכותבן בקלף במקום בשר הרי י"ב, מחלוקת אם להניח הפרשיות מעומדות או מונחות הרי כ"ד זוגות".

ואי הכי הרי יש להוסיף כהנה וכהנה, ולהגיע למספר גבוה הרבה יותר של תפילין - ועי' בכתר ראש (סע' יד) שמנו ס"ד זוגות תפילין. ועי' שם שאמר הגר"א שיש לו קושיות על שיטת ר"ת שיקשה לו בעלמא דאתי (ועי' סדר הדורות ד' אלפים תתקל ערך ר"ת מעשה במחלוקת ר"ת ורבנו אליהו בענין קשר תפילין, שנחלקו גם בעלמא דאתי - ועל דבריו עי' בספר אוצר כל מנהגי ישרון עמ' 196).

וע"ע בכתר ראש (שם) גם בענין בל תוסיף בהנחת שתיהן יחד, שדן מחבר המאמר להלן אות ז. יק.

ה. האם בימינו אפשר להניח תפילין דר"ת

כבר הבאנו לעיל את דברי השו"ע שרק ירא שמיים ומי שמוחזק בחסידות יכול להניח ב' זוגות. ולפי דבריו לא כל אחד יכול להחזיק את עצמו כזה. וכן כתב הבאר היטב (או"ח סי' לד סע' ג) בשם מהר"ש הלוי שאם אדם מניח תפילין דר"ת בפרהסיא לאחר התפילה עליו לבטל את המנהג. אפילו אם מקצת האנשים מניחים.

אבל לדעת הגר"ז מלאדי בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' לד סע' ד), אע"פ שהעיקר כרש"י, מכיוון שיש פלוגתא בזה, וכיוון שתפילין של רש"י פסולין מן התורה לר"ת וסייעתו ונמצא שרוי כל ימיו בלא תפילין, לכן ירא שמיים יניח שניהם.

ועוד לפניו פסק כן בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' לז) על מנהג החברים שמניחים ב' זוגות כמנהג המהר"ם והרא"ש. ופוסק שמי שליבו נוקפו בספק תפילין שהיא מצווה תדירה, ומקודשת אין לחוש ליוהרא שהוא מסור לליבו של אדם.

מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל (סי' א), התייחס לדברי השו"ע ושם פירש בהדיא שיש היתר להניח היום ב' זוגות. וכתב שאם יש מקצת לומדים שמניחים ב' זוגות שיודעים שעפ"י הקבלה שניהם אמת יכול להניח גם מי שאינו מפורסם בחסידות. וגם מרן החיד"א תלה את ההנחה במנהג המקובל.

והביא עוד שתי טעמים להתיר להניח ב'

זוגות: אחד שמה שכתב בב"י בשם חכם אשכנזי שלא ראה אנשים נוהגים סביבו כן, משמע שאם יש אנשים נוהגים יכולים להניח כולם. ועוד שבזמן מרן לא היה מפורסם פסקי האר"י ששניהם אמת.

ועוד שדברי הבאר היטב שהבאנו לעיל מוסבים על מקצת אנשים שמניחים ב' זוגות, אבל לא התייחס לאם היו רבים מניחים.

וכן כתב השערי תשובה (או"ח סי' לד סע' ג) בשם מרן החיד"א בברכי יוסף שבמקומות שרוב תופשי תורה ומקצת בעלי בתים נוהגים להניח תפילין דר"ת לא מיחזא כיוהרא, ויכולים להמשיך במנהגם.

וכן כתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' ט) במכתב לרבי מליובאוויטש. שרק בקרב החסידים נוהגים להניח היום ב' זוגות, כפי שכתב בשולחן ערוך הרב (שם). והרב היה נוהג להניח תפילין דר"ת והתנה בלי נדר, ולאחר שהתמעטו הסופרים הפסיק להניח. וכיום שמע שיש סופר שיכול לכתוב לו תפילין רוצה לחזור למנהגו.

ומדבריו נראה שאפילו במקומות שלא נהגו כולם להניח תפילין דר"ת, אלא רק אנשי חב"ד שפסקו כשולחן ערוך הרב, עם כל זה לא הניף ידו על המנהג.

וכאמור לעיל גם הבן איש חי (וירא שנה א' סע' כא) כתב להניח תפילין של ר"ת.

ופסק הגר"ע יוסף זצ"ל בספרו הליכות

עולם (וירא שנה א' סע' כא) שהעיקר כרש"י, אך מכיוון שכיום מקובל אצל אברכים ובעלי בתים יראי השם להניח ב' זוגות, אם היחיד מניח אין הדבר מיחזא כיוהרא. אבל הרב הגביל את הדבר, וכתב שרק אדם נשוי, או רווק שיודע לשמור מחשבתו טהורה, יניח תפילין של ר"ת. מפני שתפילין צריכות מחשבה טהורה, ונשוי שפתו בסלו יכול לשמור מחשבתו טהורה.

1. צורת הנחתם

בראשונים הובאו שלש דרכים להניח תפילין של ר"ת:

1. הרא"ש (הל' תפילין סימן ה) כתב שבמסכת עירובין (צה ב) איתא שיש מקום בראש להניח ב' זוגות תפילין. לכן ירא שמיים יניח ב' זוגות ביחד, וכן ביד יניח ב' זוגות. בסמ"ג (עשין סי' כב) כתב טעם: מפני שנחלקו בסדר הפרשיות גאוני עולם יניח שניהם ביחד כדי שתחול הברכה על שניהם, כדי שאם מניח את התפילין שאינן כדין לא תהיה ברכתו לבטלה. וכן כתב הסמ"ק (סי' קנג).

2. הסמ"ג (שם) והתרומה (סי' רו) הביאו אפשרות אחרת של הנחה. שאם אינו יודע לכוון את מקום הנחה יניח זוג אחד, ויסלקם ומיד יניח את הזוג השני על סמך ברכת הראשון.

3. הבית יוסף (או"ח סי' לד) הביא בשם תשובה אשכנזית שאם אינו יודע לכוון הנחתם יניח של רש"י ויברך עליהם מפני

שהם עיקר. ובסוף התשובה הנ"ל כתב שקרא ק"ש ויתפלל בתפילין של רש"י, ובסוף התפילה יחליף לשל ר"ת, ולא יברך עליהם.

ומרן השו"ע (או"ח סי' לד סע' ב) כתב את שלושת הדרכים:

"ירא שמיים יצא ידי שניהם, ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם, וגו' וכן בזרוע. ואם אינו יודע לכוין המקום ולהניח שניהם יחד, יניח כדברי האחד של יד ושל ראש (ויסלקם מיד), ויניח האחרים על סמך ברכה הראשונה. (וי"א שאם) לא יוכל להניח בבת אחת, יניח של רש"י ויברך עליהם ויהיו עליו בשעת ק"ש ותפלה ואחר התפלה יניח של ר"ת בלא ברכה וגו'".

ונחלקו ה"ט"ז והמגן אברהם בביאור דברי השו"ע:

ה"ט"ז (או"ח סי' לד ס"ק ג) פירש את דברי השו"ע כך: הדעה השנייה היא דעת הסמ"ג שאם שקולים שתי התפילין בעיניו יניח השנית על סמך אותה ברכה. הדעה השלישית היא דעת התשובה האשכנזית בב"י, שדעת תפילין של רש"י עיקר ולכן צריך שיברך עליהם. לפי פירושו גורסים את הסוגרים.

המגן אברהם (או"ח סי' לד ס"ק ד - ה) פירש את דברי השו"ע כך: ברישא אמר שיברך ויהדק שניהם יחד. הדעה השנייה היא, שאם לא יוכל לכוון יניח תפילין דרש"י של

ועוד כתב ביביע אומר (ח"א או"ח סי' ג) שאם התפילין קטנות יניח ביחד כמו שפסקו הרא"ש והטור והשו"ע וגם זה דרך האר"י. אבל התפילין שלנו שגדולות מד' אצבעות, אם יניחן יחד לא יהיה במקום הנחתם יניחם זה אחר זה, כמו שכתבו סמ"ג, התרומה ושו"ע.

ואח"כ כתב הרב טעמים נוספים לעדיפות ההנחה זה אחר זה ולא ביחד ראה שם.

ז. האם יש בל תוסיף במניח ב' זוגות תפילין יחד?

כתוב בתורה בספר דברים (יג א): "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות לא תסף עליו וגו'". ופירש רש"י (ד"ה לא תוסף עליו): "חמישה טוטפות שבתפילין". וכך פסק הרמב"ם בספר המצוות (לאוין שיג): "שלא להוסיף על מצוות התורה בין תורה שבכתב בין בפירושה שקבלו על פה שנאמר את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות לא תוסף עליו".

וכן כתב בספר החינוך (מצוה תנד) שבהנחת ה' פרשיות בתפילין עובר על בל תוסיף. ובאמת הדבר מבואר בגמרא סנהדרין (פח ב). וכן פסק הרא"ש (הל' תפילין סי' ה) וכן מובא בטור (או"ח סי' לד) שעובר בל תוסיף כשמניח תפילין עם ה' בתים.

ולכאורה נראה שכאשר מניח ב' זוגות תפילין שיש בכל אחת ד' בתים עובר טפי על בל תוסיף משום שמניח ח' בתים, וכך

יד ואחריו של יד דר"ת, אח"כ יעשה אותו הדבר בתפילין של ראש. הדעה השלישית היא שאם גם לא יוכל להניחם בזו אחר זו, מפני מכה או שמלעיגים עליו הבריות יניח של רש"י יד וראש, יסירם ויניח תפילין דר"ת. לפי פירושו לא גורסים את הסוגרים.

וכן כתב הבאר היטב (ס"ק ה) וכן פירש המשנה ברורה (ס"ק ט - יד).

על כל פנים עולה שדעת מרן היא שהדרך הטובה ביותר היא להניח את שניהם יחד. וכן פסק הבן איש חי (שם) לפי הסוד, שיש להניח ולקשור ב' זוגות ביחד, כדי שהברכה תחול על שניהם. ולא יניח זה אחר זה.

וגם אם התפילין של יד גדולות, ולא יהיה להם מקום ביד, יסמוך על דעת הגר"א שמקום הנחת התפילין עד בית השחי.

אבל במחצית השקל (על מג"א ס"ק ה) כתב שהמנהג הוא לפי הדעה השלישית: להניח רש"י, לקרוא ק"ש ולהתפלל איתם, אח"כ להניח ר"ת ולקרוא בהם רק פרשות "שמע" "והיה אם שמוע".

כן פסק הגר"ע יוסף זצ"ל בספר הליכות עולם (שם) ועל דברי הבן איש חי שגם בתפילין גדולות יניח שניהם ויסמוך על הגר"א שמקום תפילין עד השחי כתב: "במחכ"ת זה אינו נכון להלכה שנניח כל דברי הפוסקים וגו' ונסמוך על סברא יחידאה".

מובא בב"ח (או"ח סי' לד).

אבל הרא"ש (שם) חילק בין הנחת שתי זוגות תפילין, למניח תפילין עם ה' בתים. שבמניח תפילין עם ה' בתים עובר על כל תוסוף, מה שאין כן במניח שתי זוגות תפילין.

אבל קשה, כי מבואר בהדיא בגמרא בעירובין (צו א) שתנא קמא סובר שבשבת יכול להכניס זוג תפילין אחד, ומתרצים שם בגמרא שסובר ששבת זמן תפילין, ואם יניח ב' זוגות יעבור על כל תוסוף.

וכתב בספר החינוך (שם) שהמניח ב' זוגות עובר בכל תוסוף.

ובב"ח (או"ח סי' לד) משמע שהמניח ב' זוגות עובר מדאורייתא.

ולכן כתב הרא"ש (שם) שצריך שיכוון שאלו שלא יוצא בהם ידי חובה הם רצועות בעלמא. כלומר, אותם תפילין הפסולים, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכן פסקו הטור (סי' לד) והשו"ע (סי' לד סע' ב).

וכתב על זה בביאור הלכה (סי' לד ד"ה) ויכוון בהנחתם) שהכוונה מועילה כי מצוות צריכות כוונה, ואם לא מכוון לצאת לא קיים מצוה וממילא לא עבר על כל תוסוף.

וכן כתב המג"א (סי' לד סע' ג) שבשתי זוגות תפילין כשרות עובר על כל תוסוף מהתורה. אבל כאשר אחד מהתפילין פסול ואינו יוצא בו ידי חובה, אין כאן משום כל תוסוף.

וכן בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' יג) כותב בדעת המג"א כאשר אין חיבור בין הבתים ואחד מהם פסול אין איסור ב"ת. אבל כאשר שניהם כשרים אף בלא מחובר עובר בכל תוסוף. ולכן חייב לכוון שרק אחד מהתפילין הם הלכה והשאר הם רצועות בעלמא, כדברי הרא"ש.

ומחצית השקל (סי' לד סע' ג) כותב מדברי המ"א שהאיסור הוא מדרבנן אך צריך לכוון כדי לא לעבור על כל תוסוף.

וכן פסק שו"ע הרב (סי' לד סע' ד) שאם מניח שניהם אינו עובר על כל תוסוף משום שאחד מהם פסול, ורק שמכוון ששניהם כשרות נראה כמוסף מדברי סופרים. וכן דעת הט"ז.

ועוד כתב המשנה ברורה (סי' לד ס"ק ח) שלפי דברי האר"י (שער הכוונות) ששתי התפילין אמת, ובשניהם יוצאים ידי חובה. נראה שאין איסור של כל תוסוף, מכיוון שצריך להניח שניהם.

הרב שלום הכהן אזוג שליט"א
מאבוכי בית המדרש

הערות בדיני סת"ם



א. צורת האות ח' בכתב ספרדי

תנן במסכת שבת (קד ב): "נתכוון לכתוב ח"ת וכתב ב' זינין... פטור" ע"כ. פירש"י: "נתכוין לכתוב ח"ת. ודילג הקולמוס ולא נראה הגג של ח"ת אלא שני הרגלים ונראה כשני זינין" ע"כ.

ואיתא עוד (שם): "תנא הגיה אות אחת חייב השתא כתב אות אחת פטור הגיה אות אחת חייב אמר רב ששת הכא במאי עסקינן כגון שנטלו לגגו של ח"ת ועשאו שני זינין" ע"כ.

ובמנחות (כט ב) איתא: "אמר רב אשי חזינא להו לספרי דווקני דבי רב דחטרי להו לגגיה דח"ת", ופירש"י: "לגגו של ח"ת עושין למעלה כעין חוטר". וכתבו שם התוס' (שם ד"ה דחטריה): "פי' בקונטרס שהגביה רגל שמאלו של ח' עד למעלה כזה ור"ת פירש באמצע גגו של חית גבוה מעט כמו חטרתא דגמלא דבאמצע כזה, ולפי' הקונטרס לא יתיישב כל כך הא דאמרין בסוף הבונה (שבת קד ב) כגון שנטלו לגגו של חית ועשאו שני זינין" ע"כ.

ומקובל לומר שלרש"י צורת האות ח' היא כמו שאנו רגילים לכותבה בדפוס, ולר"ת

היא מורכבת משני זינין המחוברות ע"י חטורת, כשיטת הספר ברוך שאמר שהובא בב"י (סי' לו), וכן מצויר בדפוס וילנא. אמנם בדפוס ויניציא אין ציורים, וא"כ הציורים ניתוספו בדפוס וילנא ע"פ דמיון המוציאים לאור, ולא ע"פ העתקה.

ולע"ד צע"ג בזה, מה גם שיש הבדל בין פירוש רש"י שלפנינו שנראה כמ"ש ר"ת לבין מ"ש התוס' בשמו, ואם כמו שרגילים לומר, למה לא כתבו בפשיטות שהאות מורכבת משני זינין. וחשבתי בהסתכלות ראשונה שמסוף דברי התוס' יש ראייה לדעה המקובלת, שאם מביאים ראייה מנטלו לרגלו של חית ועשאו שני זינין, ע"כ שהחית מורכבת משני זינין, אלא לאחר העיון נראה שגם זה אינו, וראיתם היא נגד רש"י שלדבריהם סובר להגביה הרבה את הרגל השמאלית, וא"כ יוצא שהגג הוא בשיפוע, ואם יינטל לא יהיו שני זינין אלא זי"ן מצד ימין ונו"ן פשוטה מצד שמאל. וע"ע בהלכות קטנות למרדכי (מנחות רמז תתקנ"ג). וצ"ע ואכמ"ל. ובהמשך דברינו נדון לפי המקובל ונתעלם מהערה זו.

הגאון יעב"ץ בספרו מור וקציעה (סי' לו) האריך לתאר את כל צורות האותיות לפרטיהם לפי הכתב הספרדי, והוא המקור המוסמך והראשוני לעיסוק זה. וכך כתב לגבי האות ח': "אינה כשני זיינין". אלא גג שלה רחב הוא עם הירך, בצורת רי"ש, וקצת עושין אותו כמין דל"ת, וכו' ורגל שמאל הוא קו ישר עב מעט וראשו דק במקום שנוגע בגג למעלה" עכ"ל.

החיד"א בספרו לדוד אמת (על הלכות סת"ם, סי' יג) הביא את דברי המו"ק הנ"ל ולא העיר עליהם. וכן מצאנו בכתבי היד של סופרים קדמונים ספרדים, של הר"ן, מהר"י אבוהב (קסטיליא, נפטר שבעה חדשים אחר הגירוש), מהר"ם זבארו (קסטיליא, לאחר הגירוש עבר לפאס), ר' סולימאן אוחנה (מגורי האר"י) ור' עזריה פיג'ו (ויניציא, נפטר בשנת ת"ז), וכפי שבדק זאת (וצירף צילומים) הרב אלעזר נידאם נר"ו בספרו תורת הסופר (עמ' סז), ואני מוסיף שכן הוא בספרי התורה המיוחסים לר' דוד ומשה (מרוקו, בערך שנת ת) ולמו"ז ועט"ר, אבי אבות שושלת משפחתנו, הצדיק האמתי המקובל המלובן, ר' דוד בן ברוך הכהן אזוג זיע"א (מרוקו, נפטר בתקמ"ה), הנמצאים בקבר רחל אשת ר' עקיבא בעיה"ק טבריה ת"ו. ראה תמונה בסוף המאמר.

אלא שבימינו כמעט כל הסופרים כותבים כדעת ר"ת, ומקצתם בשיטה אחרת שאין לה מקור בראשונים והוא בצורת אותיות ו' ז' המחוברות ע"י חטוטר, ויש לחקור אם יש לזה סיבה מוצדקת.

כתב בעל הכה"ח בקול יעקב (סי' לו אות ח): "ומ"ש ר"ז וקס"ה שעל פי קבלת האר"י ז"ל צ"ל רגל הימני כמו וי"ו בתפלין וקו החטוטר שעל רגל הימין יהיה עב ושל רגל השמאל יהיה דק, בשער הכוונות בדרוש הנזכר שהביא צורת האותיות שיש בהם שינוי בכתיבת תפלין לא נזכר מזה כלום. רק בספר מצת שמורים (בדף לא ע"א) ובמשנת חסידים (בתיקון תפלין פ"א אות ט) הביאו צורה זו, על כן אין לסמוך על זה כמ"ש הרש"ש בספר נה"ש (דף ס ע"ב) דאין לסמוך על ספרי המקובלים חמדת ימים ומשנת חסידים וכיוצא, כי אם על דברי האר"י ז"ל ותלמידו מהרח"ו ז"ל שסמך הרב ידו עליו ועיין שם (בדף נח ע"א) עכ"ל". ולפי דבריו שאין לסמוך על מה שלא הוזכר בספרי מהרח"ו, יוצא שאין שום הכרח על פי הקבלה איך לכתוב את האות ח', אם כשיטת רש"י או כשיטת ר"ת, שהרי לא הזכיר מהרח"ו דבר על צורת האות ח'. ומכיון שהמנהג הוא לכתוב כשיטת רש"י, א"כ יש לקיים את המנהג.

אלא שמנהג הספרדים בדורות האחרונים

1 והנה הדברים שייחס למצ"ש ולמשנ"ח אינם מופיעים במצ"ש אלא במשנת חסידים בלבד. (ואמנם במצ"ש (דף ל א) כשדן על צורת התגין והחטוטר של האות ח', האות מצוירת ו' ז') וראיתי לכמה אחרוני זמננו שנמשכו אחר הקו"י והעתיקו את המקורות הנ"ל בלי לעיין בפנים, ולא ציינו שמקורם מהקו"י. ע"י בדרכי העיון למרן פה"ד נר"ו (הגר"מ מאוזו, מעמ' קג) שצריך לעיין בכל מקור בפנים ולא להסתפק בזה שהביאוהו ספרים אחרים.

אינו אחיד בזה, שהרי כתב הקו"י (שם) "ומנהגנו פה בגדאד לעשותה ב' זיינין". ובתורת הסופר (שם) כתב שכן הוא בכת"י ר' חיים אבולעפיה השני (א"י וטורקיה, נפטר בתק"ד) ור' יהודה פתייה (כבל וא"י, נפטר בתש"ב) ור' עזרא שעיו (חאלב, א"י, נפטר בתשמ"ו), ושכ"מ בשו"ת דרכי נועם (או"ח סי' א) לר' מרדכי הלוי (מצרים, נפטר בתמ"ה) שהיו סופרים ספרדים שנהגו לעשות שני זיינין, ושכ"מ מדברי שאלת ר' יצחק אלפאנדרי ותשובת ר' חיים אלפאנדרי (קושטא, נפטר בתל"ח) בספר מגיד מראשית (סי' א). ומנהג נוסף הוא שהעיד עליו הגר"צ אבא שאול ז"ל (אול"צ ח"ב² פרק מד אות מא) שאמנם בקו"י כתב שאף שהובא בדברי המקובלים, אין לסמוך אלא על דברי האריז"ל ותלמידו מהרח"ו, ע"ש, מ"מ מנהג בני ספרד לכתוב בפרשיות התפלין וא"ו זיינין, ואין לשנות. עכת"ד.

לסיכום, מצינו שלושה מנהגים בכתיבה הספרדית: המנהג המקורי שנשמר עד הדור האחרון אצל יהודי המערב וכן בתימן, והוא ח' כשיטת רש"י. מנהג שהתחדש בארצות המזרח (ממצרים מזרחה) לכתוב כשיטת

ר"ת, ומנהג זה לא נוצר בהשפעת הקבלה אלא בהשפעה אשכנזית, ומנהג שלישי, לכתוב בתפלין (בלבד) ו' ז' מחוברים ע"י חטוטר, וזה מתוך השפעה אשכנזית על פי הקבלה. ואם כן, גם לפי הקבלה אין עדיפות לח' של ר"ת הנפוצה היום על פני הח' של רש"י המקורית, ולכן ראוי שעכ"פ הספרדים שמוצאם ממקום ששמרו על המנהג המקורי ולא הושפעו מהאשכנזים (דהיינו יהודי ארצות המערב, מרוקו, אלג'יר, וכן יהודי תימן) יחזירו את המנהג לקדמותו. וכ"פ הרה"ג ר' מיכאל פרץ נר"ו בספרו מסורת צורת האותיות (עמ' פב) וז"ל: "והשתא דאתינא להכי, נראה שהנוהגים בחית לעשותה ר-ו וכדברי מו"ק ולד"א חייבים להמשיך במנהגם. שהרי מקורם מהגמ' וקושיא ליתא. וכן מצ"ש ומשנ"ח והגר"ז וקס"ה שכתבו לכתוב ו' ז', ע"כ שסוברים שאין הכרח מהגמ' לכתוב כשני זיינין, וא"כ גם הנוהגים במנהג הספרדים עליהם להמשיך במנהגם במיוחד שחזינן שיש ראשונים שס"ל הכי, ולרוב הדעות עכ"פ כשר בדיעבד. ולהיפך לעושים שני זיינין עם חטוטר תמוהה הגמ' (שבת קג ב) שלא יעשה ההי"ן חיתין³ ע"כ. וכתב

2 אמנם יש להעיר שאול"צ ח"ב לא נכתב ע"י הגר"צ עצמו אלא ע"י תלמידים, ויש מערערים על מהימנותו.

3 זה לשון הגמ': וכתבתם, שתהא כתיבה תמה, שלא יכתוב אלפין עיינין, עיינין אלפין, ביתין כפין, כפין ביתין, גמין צדין, צדין גמין, דלתין רישין, רישין דלתין, היהין חיתין, חיתין היהין, ויין יודין, יודין ויין, זיינין נונין, נונין זיינין, טיתין פיפין, פיפין טיתין, כפופין פשוטין, פשוטין כפופין, מימין סמכין, סמכין מימין, סתומין פתוחין, פתוחין סתומין. ע"כ. וא"כ פשוט הוא שגם בקריאה שנאמר בה ושנתם, ולמדתם אותם, צריך להיות שינון ולימוד תם, שלא יעשה אלפין עיינין, אלפין ההין, ההין אלפין, חיתין כפין, קופין כפין, טיתין תיין, תיין סמכין, רישין גימלין, דגוש רפה ורפה דגוש, שוא נע שא נח, שוא נח שוא נע, וכשם שספר תורה פסול אם כתב א' במקום ע', כך קריאה פסולה אם קרא א' במקום ע'. ויש הרבה להאריך בדברים האלה העומדים ברומו שלעולם ובני אדם מזוללים בהם, ועוד חזון למועד.

עוד שאחיינו ר' מנשה אביעזרי נר"ו דקדק שאפי' אלו שעושים חטוורת עליהם לכתוב ח' סתומה למעלה כרש"י ולהוסיף חטוורת, ולא לעשות ואו זין ולחברם ע"י חטוורת והסכים לזה. עכת"ד.

ב. קשירת קשר תש"י לפני הכנסת הרצועה

כתב הטור (סו"י לב): "ויעביר הרצועה במעברתא ויעשה קשר שתהא הרצועה עוברת בו להדקה בזרועו, ובסוף הרצועה אצל הקשר יעשה קשר קטן כצורת יו"ד להשלים אותיות של ש-ד-י עם השי"ן שבכתים של ראש והדלי"ת שבקשר ויש שחותכין בסוף הרצועה אצל הקשר כצורת יו"ד ע"כ. וכ"פ בש"ע (שם סע' נב): "יכניס הרצועה תוך המעברתא, ויעשה קשר כמין דלי"ת בשל ראש וכמין יו"ד בשל יד, להשלים אותיות שד"י עם השי"ן שבשל ראש" ע"כ.

ומשמע שראשית יש להכניס את הרצועה לתוך המעברתא, ורק אח"כ לקשור את קשר היו"ד, ולא כמו שרגילים לעשות

העולם בקשר הספרדי לקשור מחוץ לבית ולהכניסו מוכן לתוך המעברתא. ולכן היה נלע"ד שכדאי שהקושרים ילמדו לקשור בתוך הבית, אבל פשוט שאין זה מעכב, וגדולה מזו כתוב בהליכות שלמה (פ"ד הל' כא) שגם אם קשר את הקשר לפני הכנסת הפרשיות לכתים, כשר ואין משום תעשה ולא מן העשוי כיון שעיקר פי' וקשרתם הוא על הקשירה על היד, ותמה על הדעת קדושים (סי' לב ס"ק מח) שכתב שיש להיזהר בכך. (וע"ע בספר פרי אליעזר על קשר תפלין פרק יב ענף ד שנסא ונתן בפי' וקשרתם). וע"ע בזכרון אליהו (פרק כד סי' ב) שהביא את השיטות השונות והסיק שיש להדר לעשות הקשר ש"ר מחדש אחרי תפירת הבתים.

ואמנם לאחר העיון, נראה שכבר בב"י (סי' כז) מפורש שקושרים את היו"ד לפני הכנסת הרצועה, בין בקשר האשכנזי (שבו הרבה יותר קל לקשור אחרי הכנסה) בין בקשר הספרדי, וז"ל: "והרב מהר"י נ' חביב ז"ל כתב: שני המנהגים האלו ראיתי בעיני וכל אחד מהם בנוי על יסוד שוה

4 הערת העורך: והיא מחלוקת ר"ת ורבינו אליהו בתוס' מנחות (לה ב תוס' ד"ה משעת ובעוד מקומות). ועי' בית יוסף (סי' כז סע' י). ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' קפג) הוציא מזה דין חדש. שמאחר ונפסק כר"ת ואין לקשור תפלין בכל יום, ממילא צריך שקשר התפלין יהיה קשר של קיימא. ולכן המשאילים תפלין מאחרים ומשנים את הקשר לפי מידת ראשם, לא יוצאים ידי חובה כי הקשר לא של קיימא. ובכלי חמדה (פרשת וילך) מביא ראיה לדבריו מהגמרא במסכת ערכין (ב ב): "קטן היודע לשמור תפלין אביו לוקח לו תפלין", והקשו בתוס' מדוע גבי לולב וציצית אינו כתוב שאביו לוקח לו, ולפי דברי האבני נזר, מתורצת קושיית התוס'. שהרי האב לא יכול לחנך את בנו בתפלין שלו, כיון שהקשר שלו אינו טוב לבנו הקטן, ואם ישנה למידת בנו, לא יהיה הקשר של קיימא. ובשו"ת ארץ צבי (פרומער סי' ז) כתב, ששמע שאיש אחד כתב שאלה לאדמו"ר בעל השם משמואל, וכתב לו שחומרת האבני נזר שלא לשנות את הקשר הוא נגד מנהג העולם, והשיב לו השם משמואל שמנהג העולם הוא רק לקצר הקשר או להאריך אבל לא להתיר הקשר לגמרי. שוב הראה לי ידידי כותב המאמר, שבספר פרי אליעזר הנו' התייחס לחידוש האבני נזר והביא ראיות להקל שלא כדבריו. וע"ע במנחת שלמה (תנינא סי' א) שהעלה להקל, והוכיח שקשר שאינו של קיימא נחשב קשר לכל התורה. יק.

שכך ההלכה והמנהג ואין צורך להחמיר בזה כלל. ומרן שהעתיק את הטור, י"ל שסמך על מ"ש בב"י.

והשתא דאתינן להכי, צ"ע אם יש בדברינו לדחות את הסוברים שיש משום תעשה ולא מה"ע בקשר תפלין שהבאנו לעיל, או אולי יש לחלק בין תש"י לתש"ר, שבתש"י יש בית ומכניס לתוכו את הרצועה עם הקשר, אבל בתש"ר אין הבית כשר עד שתופרו, ואם מכניס את הרצועה עם הקשר קודם התפירה, יעבור על תעשה ולא מה"ע לשיטתם. וכך מסתבר, כי ודאי לא אישתמיט מכולהו רבואתא ב"י מפורש.

ג. לולאת תש"י צרה

פסק מרן בשלחנו הטהור (או"ח סי' כה סע' יא) וז"ל: "אחר שקשר של יד על הזרוע, יניח של ראש קודם שיכרוך הרצועה סביב הזרוע". ומבאר המשנ"ב (שם ס"ק לח) הטעם כיון שברכת להניח חוזרת גם על של ראש ע"כ ימעט ההפסק בכל מה שיוכל. ע"כ. אמנם כתבו האחרונים שהמנהג כדעת האר"י ז"ל לכרוך שבע כריכות קודם. והלומד הלכה זו מתקשה להבין כיצד ניתן להניח של ראש קודם כריכת הרצועה של יד, כך יתיר הקשר? ובאמת שכ"כ המשנ"ב (שם) בשם תשובת משכנות יעקב (להרב יעקב ברוכין זיע"א, רבה של העיר קרלין מלפני

כ-200 שנים, סי' כט [כצ"ל]) שהקשה כן והסיק שיש לכרוך קודם על הזרוע לחיזוק דבלא"ה לא מתקיים ואינו נקרא קשירה.

לשניהם והוא שלעולם עושים קשר של יד בקצה האחד של הרצועה ואח"כ התפלה ברצועה⁵ ועל יסוד זה יש המנהגים, יש שמכניסים התפלה ומתחילין בקצה האחר של הרצועה ומעביר במעברתא של תפלה כל הרצועה עד שמגיע לקשר אשר הוא בסוף האחר וכו' את זה ראיתי בימי חרפי אחר כך ראיתי מנהג אחר, גם הוא בנוי על היסוד הנזכר אבל אינם עושים כמנהג הראשון להכניס ראשונה בתפלה קצה הרצועה האחר שאין בו קשר, רק עושים באופן שלעולם יישאר הקשר יותר תחתון וקרוב אל הלב מהתפלה ולעשות זה מדקדקין שלא להכניס הרצועה תוך המעברתא כשיתחילו להכניס ראשונה קצה הרצועה האחר שאין בו קשר, רק מכניסים כפל הרצועה הנמשך אחר עשיית הקשר תוך המעברתא ונשאר הקשר והיו"ד אשר בו למטה מהתפלה אבל כניסת הרצועה תוך כפל הקשר תבוא למעלה מהתפלה וזה נראה לעין. המנהג הזה ראיתי נוהגים כותבי תפלין מדקדקים ושמעתי שהיו נוהגים כן במאמר הארי הגדול הרב ר' יצחק די ליאון ז"ל וכן נוהגים עתה ואין ספק שהיה מדקדק בזה כדי לקיים דברי הגאון כמו שכתובים למעלה עכ"ל [מהריב"ח]. ובסוף דבריו כתב עוד כי זה המנהג השני הוא הנכון עכ"ל ב"י.

ומכיון שמפורש יוצא שקושרים לפני הכנסת הרצועה למעברתא, עלה בידינו

5 נראה שר"ל שמכניסים את הרצועה למעברתא.

עכת"ד.

והנה קושייה זו נובעת משינוי הקשירה שהיתה נהוגה בזמן הקדום, שבה הלולאה היתה צרה מאד, כך שהבית היה מתהדק מיד בלי צורך בכריכות נוספות. וכ"כ הרדב"ז בתשובה (ח"ב סי' תרכג) וז"ל: "אפשר שהרא"ש היה קושר התפילה של יד באופן שהיא עומדת בלא כריכת הרצועה על הזרוע אבל אנחנו אין אנו קושרים כן ואם לא תכרוך הרצועה על הזרוע מיד יוצאת התפלה ממקומה ונמצאת הכריכה צורך ההנחה דאם לא תעמוד במקומה נמצא מניח של ראש תחלה ולפיכך כורכין שלשה או ארבעה כריכות סביב הזרוע כדי שתעמוד" ע"כ. וכ"כ הרב ישראל אשר שיינפלד נר"ו במאמר בקובץ זרע ברך (שנת תשסב, עמוד תשעה), וכתב להוכיח כן הן מנד"ד הן ממשנה מקוואות (פ"י מ"ג) ומכמה ראשונים, ועפ"ז תמה על הנהוג היום להכניס את הרצועה לתוך לולאה רחבה, שבזה אין מעשה קשירה. וסיים שמצוה ליישב מנהגנו בזה כי כן המנהג כבר מזמן מרובה מזמן מור"ם והמג"א, ועל כל פנים לכתחילה יש לקיים את דברי הראשונים והמנהג הקדום בפרט שאין בזה שום גריעותא לכו"ע, לכן יש

לעשות הקשר באופן שהכפל היוצא ממנו יהיה פחות מעט משיעור הרצועה העוברת וכאשר יכניס הרצועה העוברת יימתח הכפל קצת כשיעור הרצועה ואז תעבור בקושי קצת והוי קשירה ממש. גם הגר"ז תיקן קשר שמתהדק מיד וכך נוהגים חסידי חב"ד. עכת"ד.

ובספר פרי אליעזר על קשר תפלין (פרק יב) האריך לדחות את דבריו, ואמנם (שם בענף א) חיזק את דבריו שבכפול הלולאה היתה צרה (או שהיו מכניסים את הרצועה לתוך הקשר עצמו) מדברי הב"י (סוסי" כה) בשם מהרי"ק שחילק בין הידוק וקשירה להידוק בלי קשירה, אך כבר נהגו בלולאה רחבה - מור"ם שכתב (בד"מ סי' לג אות ד) שאינו עומד על הזרוע אם אינו כורך סביב האצבע או הזרוע, וכן המג"א (חי לפני כ-350 שנים) שכתב (סי' כז סק"ד) בשם ספר עמק הברכה⁷ (חידושי דיני תפלין, ד"ה ויאמר) ואליה זוטא (סי' כז סק"ה) בשם השל"ה [בשם אביו] (דף קיב ע"ב) שבשעת הנחה יניח הרצועה על התיתורא שלא תזוז ממקומה עד שיניח של ראש (בלי לכרוך כריכות על הזרוע) ואח"כ יסירנה ויכרוך. ואחרי שראינו שכל הפוסקים הנ"ל נהגו בלולאה רחבה, לא יעלה על הדעת

6 אך הקורא את דבריו שם סבור שהרב שיינפלד נר"ו פסל את המנהג הנהוג היום והתעלם מהד"מ ומהמג"א ועוד שנהגו אז כעתה, ולא היא, שגם הוא כתב שיש ליישב את מנהגנו, ולו משפט הבכירה במציאת דברי הד"מ והמג"א.

7 בדפוסים הרגילים נדפס ע"ת, וחפשי בעולת תמיד ולא מצאתי שם, ושור"ר בש"ע הוצאת מכון ירושלים שהגיהו ומצאו את המקור הנכון, ברם איני מכיר את הספר הלזה, ואולי חיברו אביו של השל"ה, כי ראיתי לו שם (דף קיב ע"א) שציין לספר עמק הברכה שכתב אביו, ולקמן (ע"ב) כתב דין זה בשם אביו בלי לציין את שם ספרו. [הערות העורך: ע"י ספר מצות תפלין מהשל"ה הקדוש פ"ד סע' ג שכתב דין זה בשם אביו בספר עמק הברכה, והמבוכה באה על פתרונו. יק.]

לפקפק במנהגם. עכת"ד. עש"ב.

וכבר כתב הרמב"ם (פ"י מהל' שמיטה ויובל הל' ו) שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות, ולכן אין צד לפסול את הנהוג היום, ברם מסופקני אם כדאי להחזיר את המנהג לקדמותו וכדעת הרב שיינפלד נר"ו, (ובאמת אפשר לעשות זאת בקלות יחסית), או שעדיף שלא לשנות, ובזה נרוויח שלא נוציא לעז על האחרונים, ועוד שכך לא נעשה נגד הש"ע כשכורכים על הזרוע קודם הנחת תש"ר, שהרי כל עוד לא כרך אין התש"י מהודקת ואין חשש הפסק, וכמ"ש במשכנות יעקב הנ"ל. ושור"ר בספר זכרון אליהו לר' דוד מורגנשטרן נר"ו (פרק טז סוסי" ח) שכתב שאלו הנוהגים בקשר אשכנזי שאין הכפל נכנס בתוך המעברתא צריכים להקפיד שלא יהא אורך הכפל יותר ממה שצריך בשביל העברת הרצועה כדי שמקום ההידוק יישאר לצד הלב, ולקמן (שם בסיכום הפרק) כתב שאפשר שגם הנוהגים בקשר ספרדי שבו הכפל עובר בתוך המעברתא צריכים לצמצם הכפל שלא יישאר מחוץ למעברתא אלא כדי העברת הרצועה, כדי שההידוק יישאר למעלה מהתפלה. עכת"ד. ולפי דבריו יש סיבה נוספת לנהוג כהרב שיינפלד נר"ו⁸.

ובכל אופן נלע"ד שגם בימינו לא כדאי לכרוך על ידו את שארית הרצועה אחר

שגמר ז' כריכות, שהרי גם בלי זה הקשר כבר התהדק ויש למעט בהפסק ככל שאפשר, ויותר מזה ראיתי להרב בנימין המבורגר נר"ו במדריך למנהג אשכנז המובהק (עמ' 22) שכתב שאת הכריכות סביב הזרוע של רצועת תפלין של יד, מלבד הכריכה הראשונה, כורכים אחר הנחת תפלין של ראש, ודלא כפרי אליעזר קשר תפלין (שם עמ' תקסה) שכתב שאולי ראוי לנהוג כן ליתר חיזוק כדי שיחזיק היטב (כצ"ל). והבוחר יבחר

ד. דרכי הצמדת קשר היו"ד לבית תש"י.

1. על ידי גיד

פסק מרן בשה"ט (או"ח סי' כז סע' ב): "יש ליזהר שלא תזוז יו"ד של הקשר מהתפלה". ע"כ. וכתב מהר"י אלגאזי בשלמי צבור (דיני תפלין הל' יא): "צריך להיות זהיר במה שהזהיר מרן להיזהר שלא תזוז היו"ד של הקשר מהתפילה ובספר זר זהב כתב מהר"י צמח והכריח מדברי הרב [האר"י] ז"ל שצריך שלא תזוז היו"ד לעולם אפילו בהיותם מונחים בתוך הכיס וע"כ נוהגים רבים מיראי ה' וחושבי שמו לקשור היו"ד עם חוט של גיד עם התפלה ואין קושרים אותה עם הרצועה בשעת ההנחה"⁹. עכ"ל.

מדבריו למדנו שלא כל יראי ה' וחושבי שמו נהגו להקפיד על הידוק היו"ד לתש"י

8 ואולי יש לחלק שלפי הרב שיינפלד נר"ו הכפל צריך להיות מהודק מאד, ולפי הרב מורגנשטרן נר"ו העיקר שלא יהיה רחב.

9 ע"ע בכה"ח (אות יג) ובשו"ת וישב היים (סי' ד).

בהיותם בכיס, אלא הסתפקו בהידוק בשעת הנחתן בלבד ע"י העברת הרצועה. ואמנם היום פשט אצל כולם להקפיד על דבר זה¹⁰. ולנוהגים כמנהג אשכנז שכורכים כלפי פנים, הדבר עוד יותר קשה, גם בשעת הנחה, כי הלחץ המופעל ע"י הידוק הרצועה וכריכתה דוחף את קשר היו"ד החוצה.

ברם על מ"ש השלמי צבור לקשור היו"ד עם חוט של גיד יצאו עוררין, וראשון המתנגדים הוא השערי תשובה (שם ס"ק ד), שלאחר שהביא את השלמי צבור כתב: "ולדידי צ"ע דע"י קשירה זו יהיה החוט של גיד סביב התיתורא והוא חוצץ בין הזרוע לתפלין. ואפשר כיון שהחוט הקשור הוא בכלות התיתורא במקום המעברתא לא איכפת לן שם בחציצה רק במקום התיתורא שהפרשיות מונחים בפנים וצ"ע". עכ"ל. וכדבריו פסק המשנ"ב (שם ס"ק י, ולא הביא את היישוב שבסוף דבריו) וז"ל: "ויש מחמירין דגם כשהן בתוך כיסן צריכין לזוהר בזה שלא תזוז כלל היו"ד ומטעם זה יש נוהגין לקשור היו"ד עם חוט של גיד עם התפלה וראוי לבטל זה דע"י הקשירה יהיה חוט של גיד סביב התיתורא חוצץ בין

הזרוע להתפלין". ע"כ.

ואמנם מצאנו כמה דרכים להסתלק מן הספק, ונביא כמה מהם בס"ד.

הכה"ח (אות יב) כתב: "על כן נהגו העולם עכשיו, דמשעת עשיית התפלין אחר שמכניסין הרצועה בהמעברתא, קושרין היו"ד עם התפלה בחוט של גיד כדי שלא תזוז לעולם, ואפילו כשהיא מונחת בתוך הכיס. והקשירה תהיה עם הגיד שתפור בו הבית התיתורא, ותהיה מצד התפר שלמעלה, כדי שלא יהיה שום חציצה בין תפלין לבשרו. ובוה נסתלק הצריך עיון של שערי תשובה". עכ"ל.

וכן הרב ניסן יהודה לייב חרל"פ זצ"ל במאמר שפורסם בהמאסף (שנה ד, תשרי תרנט חוברת א ס"ב אות א, הובא בהערות מן פה"ד נר"י¹¹ בסוף משנ"ב איש מצליח, ובשלמות בספר ילקוט כהונה) תמה על השע"ת דמי הכריחו לפרש את דברי שלמי צבור באופן שיגיע הגיד גם מתחת לבית, והלא בפשיטות י"ל דאין מקיפין את החוט רק סביב הבית מלמעלה מארבעה צדדין ואין שום חציצה וכתב שראה מכמה וכמה אנשים העושים כן¹². והוסיף שיש אופן אחר, והוא להכניס את הגיד תוך המעברתא

10 בתפלין בגודל הרגיל היום אפשר בד"כ להדק את היו"ד ללא צורך באמצעי נוסף, אבל בתפלין יותר קטנים (פצפונים) הדבר בלתי אפשרי, ובעבר כל התפלין היו בגודל ההוא. עי' כתר שם טוב ח"א (עמ' י), וע"ע במדריך למנהג אשכנז המובהק להרב בנימין המבורגר (עמ' 22) שכתב: מהדרים אחר בתי תפלין קטנים ככל האפשר, שגודל בתיהם הוא כשיעור 2 ס"מ רוחב וגובה, כדי לדקדק על מיקום התפלין, בפרט אצל צעירים בני מצוה שאבריהם קטנים.

11 הגר"מ מאזוז ראש ישיבת כסא רחמים.

12 וכעין זה כתוב בספר אמרי פנחס על ר' פנחס מקוריץ (עמ' רטז פסקא ל, הובא בפס"ת): היה מדקדק מאד שלא תזוז היו"ד מהבית והיה קושרה במשיחה סביב הבית אבל לא מתחת הבית כדי שלא יהיה הפסק וחציצה. ע"כ.

התיתורא מצד התפר שלמעלה. (כה"ח) ב: להקיף את הבית מלמעלה בלבד. (הרב חרל"פ א) ג: להכניס את הגיד במעברתא ולהוציאו משם כלפי מעלה. (הרב חרל"פ ב) ד: להכניס את הגיד לתוך חור תפירה אחד, ולקשור את ראשו כך שיהיה עבה מהחור ולא יצא ממנו, ואמנם קצה הגיד מגיע לתחתית התיתורא. (נתיבי עס)

ונראה שמכל השיטות, ראוי לנהוג כשנייה או כשלישית, שאין בהן חשש חציצה (לאפוקי מהשיטה האחרונה שיש שסוברים שגם בה יש חציצה, וצל"ע) וגם הן נוחות ואינן פוסלות את הבית ומצריכות תפירה מחדש אם נקרע הגיד או אם מחליפים את הרצועה.

2. ע"י תחיבת עור בתוך המעברתא

דרך אחרת הובאה בהסתייגות בזכרון אליהו (פרק טז סע' ט), והיא העברת חתיכת עור במעברתא¹⁴, וז"ל: "יש שכתבו שהחזו"א לא היה מציע העצה לקשור בגיד, ואמרו הטעם שאינו מוזכר בחז"ל משמע דלא נהגו כן, וע"כ יש שמכניסים חתיכת עור בתוך המעברתא מעל הרצועה דע"כ מהדק הרצועה ולא יזוז הקשר בשעת הידוק הרצועה. ומ"מ אף הנוהגים כן לכאורה לא תמיד מועיל דאף שמהדקים הקשר, מ"מ עצם היו"ד אין מהדקים,

ולהמשיכו אח"כ מלמעלה ע"ג המעברתא, וזה פלא גדול שנעלם מהשע"ת דבר פשוט כזה. ומה שתירץ דבמקום המעברתא לא איכפת לנו שם בחציצה, גם זה צ"ע, דהלא בודאי דאסור להיות חציצה גם שם, דהלא מעברתא דתפלין הלכה למשה מסיני (מנחות לה א, אר"ח סי' לב סע' מד), והלא אפילו תחת הרצועות השייך להקשירה כתבו שם המג"א (ס"ק ה) והט"ו (ס"ק ד) דיש להחמיר שלא יהיה שם חציצה, א"כ מכל שכן במעברתא דבודאי שייך להקשירה, דהא בלא המעברתא היאך יכניס את הרצועה לקשור בה את התפלין, ובודאי אסור להיות חציצה שם. עכת"ד. וציין בילקוט כהונה (שם) שכ"כ ביבי"א ח"ה (אר"ח סי' ה אות א) שאין דברי שע"ת דלא הוי חציצה אלא בתיתורא שתחת הפרשיות מוכרחים.

וכתב הנתיבי עם (סי' כו ס"ק ב, הובא ביבי"א הנ"ל): "והאמת שאנוני עולם מאורי עינינו [השע"ת והמשנ"ב] מאחר שלא היו בארה"ק לראות איך קושרים הספרדים את היוד עם התפלה לכן דחו דעת הש"ץ, והנכון שלא מעבירים הגיד סביב התיתורא אלא דרך החור של המחט של התפירה ומסבבים היו"ד בגיד ותו לא מידי. ואין הגיד סביב התיתורא ואין כאן חציצה. וכ"כ כה"ח ע"ש¹³. עכ"ל.

אם כן יש ארבע שיטות: א: לקשור את היו"ד עם אותו גיד שתופרים בו את

13 נראה שכוונתו שכ"כ הכה"ח שאין חציצה, אבל אופן הקשירה המתואר שם אינו זהה, כפי שנכתוב בסמוך בס"ד.

14 פתרון זה צויר (שם בסיכום הפרק, ציור 24).

והיו"ד אינה נוגעת לבית, ועוד צ"ע דמה ההבדל בין הוספת גיד שלא מוזכר בדברי הקדמונים להוספת עור שאינו מוזכר בדברי הקדמונים? ע"כ נראה דעדיף לקשור בגיד באופן הנ"ל שאין בו חציצה דלא גרע בזה מידי. עכ"ל.

וכדרך זו שמעתי מידידנו ר' יוסף חי פירשטיין הי"ו שכך נוהג אביו ר' שלמה הי"ו, ושהוא מבטיח שכך לא תזוז היו"ד לעולם¹⁵.

3. ע"י העברת הרצועה מעל התיתורא (לנוהגים בקשר נוסח אשכנז-תימן)

כתב בלקט הקמח החדש (סי' כז ס"ק כז): מקדם היו נוהגים העושים הכריכות כאשכנזים לדחוק קלפים במעברתא שלא תזוז הרצועה במעברתא, עתה המציאו אופן לתחוב הרצועה במעברתא שעוברת למעלה על התיתורא בקשירה ואין היו"ד וזה גם להכורכים כאשכנזים, ואין חשש חציצה דאינה עוברת רק למעלה¹⁶. ע"כ.

וראיתי להרב אמוץ כהן בספר צורת קשר של תפילין (עמוד אחרון) שהתנגד לחידוש זה מפני חידושו. וז"ל: "לענ"ד נראה ברור שאין לקשור באופן כזה כי קשר זה

הוא קשר חדש, ושונה מכל הקשרים של הראשונים, ואם נקשור כך הרינו בבחינת כל המוסיף גורע". עכ"ל. ולע"ד יש לברר בזה מה נגרע בקשירה חדשה זו, ולכאורה אין לה אלא יתרונות, ושינוי קשר באופן לא משמעותי מצאנו בקשר של ראש, שהר"י אלאסכנדרני (הובא בב"י סוסי"י לב) חידש להכניס פעמיים את הרצועה כדי שלא תהיה צורת שו"ע מאחור, אע"פ שהמסורת עד אליו היתה להעביר פעם אחת בלבד, ולכאורה ה"ה כאן שאין בזה מגרעת, ושפיר דמי לעשותו לכתחילה. ושו"ר בספר זכרון אליהו (בסיכום פרק טו ס"ט) שגם הוא העלה שאין לשנות מהנהוג, וז"ל: "ויש שמעבירים הרצועה מסביב היו"ד כדי להחזיקו סמוך לבית. וכו' ואלו שלא נהגו להעביר הרצועה ע"ג היו"ד נראה שלא יעשו כן אלא יקשרו בגיד או בחתיכת עור, דאף שאין בהעברת הרצועה שום חסרון מ"מ אין ראוי לשנות מהנהוג". עכ"ל. וטעמם נראה, שבגיד או בחתיכת עור משתמשים בדבר חיצוני ע"מ להדק את היו"ד, משא"כ בקשר מחודש זה שמשנים את צורת הקשר עצמו המסורה מדור דור.

אלא שלאחר חתימת המאמר קיבלתי את הספר תורת הקשר להרב ישראל אשר

15 אמנם אולי שיטה זו טובה עבורו כי הוא מתעסק בתפילין גדולים אבל עם תפילין קטנים 'פצפונים' לא יעזור העור. וצריך בירור.

16 קשר זה צויר בספר זכרון אליהו (סיכום פרק טז, ציור 25). ובספר תורת הקשר להרב ישראל אשר שינפלד נר"ו (נכתב בעילום שם ולא נדפס, עמ' קנז), הבאנוהו בסוף המאמר, אלא שבזכרון אליהו מסובב את הרצועה מסביב לקשר להדקו לפני העברתה מעל למעברתא.

שרק קשר היו"ד יהיה בצד הלב, והלולאה שבה תיכנס הרצועה תהיה בצד השני (כנהוג בקשר הספרדי וחסידים) או כשיטת ד"מ שגם הלולאה תהיה לצד הלב (כנהוג בקשר נוסח אשכנז ותימן), וסיים בזה"ל: "ואף על פי שהעדפנו את המנהג של הד"מ מ"מ הנהוג כמהריב"ח אין למחות בידו כי יש לו על מי לסמוך, גם ע"י מנהגו טוב שלא יזוז היו"ד לעולם מהבית משא"כ לפי מה שאנו נוהגין כהד"מ צריך בכל עת שמירה לזה. אולם באמת יש לזה עצה אחרת ועיין במה שכתבנו במ"ב". ע"כ.

וכנראה דייקו ממ"ש 'אולם באמת יש לזה עצה אחרת' שזה הקשר החדש. ברם אם כדבריהם, למה החפץ חיים לא טרח להסביר זאת ולפרסם הדבר¹⁸? ועוד, שהוא כתב בסמוך 'ועיין במה שכתבנו במ"ב', ובזה כוונתו ככל הנראה למ"ש בס"ק י: 'ומטעם זה יש נוהגין לקשור היו"ד עם חוט של גיד עם התפלה וראוי לבטל זה דע"י הקשירה יהיה חוט של גיד סביב התיתורא חוצץ בין הזרוע להתפילין', ושו"ר שכך פירש בספר משנה ערוכה להרב דוד גולדשטוף נר"ו (סי' כז סע' נה ונח), אבל יקשה הכיצד רמז בבאה"ל לעצה שפסלה במשנ"ב. ואולי כוונתו שבדיעבד אין הגיד חוצץ, ועדיף לשים גיד ושהלולאה תהיה כשיטת ד"מ מלא לשים ולקשור כמהריב"ח, ודוחק קצת. א"נ כוונתו במ"ש 'וראוי לבטל זה דע"י

שינפלד נר"ו¹⁷, וראיתי לו (קשר של יד פרק ח) שדן בקשר זה, שהוא שילוב של קשר ספרד וקשר אשכנז, ומצדד לפוסלו משום שהרצועה הקושרת את היד לבית אינה עוברת בתוך המעברתא אלא מעליה, ואע"פ שקשר את הרצועה למעברתא משני צדדיה, אין זה אלא כהוספה על עצם הקשירה שהוא קושר עם הרצועה שמעל המעברתא. הגע עצמך, אילו במקום להכניס את הלולאה במעברתא היה מכניס שם גיד ותופס בו את הרצועה, ודאי לא יקרא קושר ע"י מעברתא ופסול. וצ"ע. עכת"ד. ולא זכיתי להבין מאי שנא מקשר ספרד הרגיל שאין הרצועה הקושרת עוברת במעברתא כלל, ואילו במקום הלולאה היה מכניס שם גיד היה פסול. וצ"ע.

אמנם מפעל מסוים התומך בקשר זה מפרסם (מבלי לספק מקורות לכך) שהחפץ חיים הוא שתיקן אותו, אך לא בוצע עד כה מכיוון שלא היו קופסאות מתאימות המיועדות להכיל את בתי התפילין ואת הקשר שהוא גדול במקצת מהקשר הרגיל, אך עתה פותחה קופסא מיוחדת המתאימה לכך. עכת"ד. ולמען האמת אין בסיס להצגת הקשר כ'קשר חפץ חיים', שהרי החפץ חיים זיע"א מעולם לא כתב על קשר כזה. ואולי כוונתו למ"ש בבאה"ל (סי' כז ד"ה המנהג הנכון שיהא) שדן שם בסוג הלולאה העדיף, אם כשיטת הב"י בשם מהריב"ח

17 נכתב בעילום שם בשנת תשסז ולא נדפס. ספר זה מלא וגדוש, ואילו היה תחת ידי מוקדם יותר הייתי מביאו גם בעניינים נוספים במאמר זה.

18 כשם שבסי' קנו (סק"ד) הזכיר את הספר חפץ חיים.

הקשירה יהיה חוט של גיד סביב התיורה חוצץ" אין פירושו כמו שהבינו רבים שיש לבטל כליל מנהג הקשירה בגיד, אלא שיש לבטל את הקשירה כשהיא באופן זה שעל ידיה החוט יחוץ.

אך אם באנו לומר שרמזו לפתרון שלא כתבו כלל, יש לומר בפשיטות שכוונתו שהלולאה תהיה צרה כמה שיותר, ואז לא יזוז הקשר, ושור"ר שכן פירש בספר שלחן השלם להרב שלמה ברגמן נר"ו (סי' כו סע' י), א"נ י"ל שכוונתו היתה לקשור כלפי חוץ, וכמ"ש ערוה"ש (שם סע' י) ¹⁹.

וכן ראיתי להרב אמוץ כהן בספר צורת קשר של תפילין (עמוד אחרון) שהעיר על זה שהמקור אינו החפץ חיים אלא לקט הקמח החדש. וגם דחה לנכון את הטענה שלא נהגו בקשר זה מכיוון שלא היו קופסאות מתאימות המיועדות להכיל את בתי התפילין ואת הקשר שהוא גדול במקצת מהקשר הרגיל, שכן כל כיסויי התפילין למיניהם הם המצאה של הדור האחרון, ולפני כמאה שנה לא היה שום כיסוי לתפילין שכיסה את המעברת, (ואם היה איזה כיסוי לתפילין, לא היה מכסה אלא את הבית בלבד). עכת"ד. ודבריו נכונים ונכוחים לכל מי שראה תפילין ישנים.

4. סיכום

וכ"כ בזכרון אליהו (בסיכום פרק טז ס"ט): "אפשר לכתחילה לקשור היו"ד בגיד ולהעביר הגיד לתוך המעברת או שיעשה נקב בעובי העור העליון של המעברת ולהעביר שם הגיד. ויש להשתמש בגיד ולא בחוט. ויש מכניסים חתיכת עור בתוך המעברת למעלה מהרצועה כדי שיחזיק את הרצועה שלא תזוז. ויש שמעבירים הרצועה מסביב היו"ד כדי להחזיקו סמוך לבית. ובאופנים אלו אין חסרון משום חציצה. ואף ששמענו בשם החזו"א שלא היה ניחא ליה לקשור היו"ד בגיד, מ"מ נראה דאין להקפיד בזה אחרי שאין ידוע לזה טעם. ואם מכניסים חתיכת עור לתוך המעברת אפשר דעדיף שיכניסו מעל הרצועה ולא מתחתיה. ואלו שלא נהגו להעביר הרצועה ע"ג היו"ד נראה שלא יעשו כן אלא יקשרו בגיד או בחתיכת עור, דאף שאין בהעברת הרצועה שום חסרון מ"מ אין ראוי לשנות מהנהוג". עכ"ל.

ה. צורת קשר תש"ר

היום מקובל שספרדים וליטאים קושרים בצורת ד', והתימנים וחלק מהחסידיים

19 נראה מהב"י בשם מהריב"ח (הג"ל, בעניין 2) שהיה פשוט לו שצריך לכרוך כלפי חוץ וגם שהלולאה צריכה להיות מצד שמאל לשם זה, ולכן בקשר אשכנז שתאר, היו מכניסים את הרצועה משמאל לימין כך שהיו"ד היה מצד שמאל ולא כנגד הלב. וגם לד"מ היה פשוט שאם הלולאה מצד חוץ יש לכרוך כלפי חוץ, אלא שסבר שאפשר לכרוך כלפי פנים, לכן כתב שנוהגים להכניס את הרצועה מימין לשמאל ולכרוך כלפי פנים. ולאמתו שלדבר, אין תלות בין שני הדברים, שהרי התימנים נוהגים בקשר אשכנז וכורכים כלפי חוץ, וכך נראית דעת ערוה"ש, ולעומתם רבים מעדות המזרח נוהגים לסובב את הרצועה סביב הבית אחרי ההידוק, ונמצא שמתחילים לכרוך כלפי פנים.

מאד, ועיונו ישר וסברתו נכונה ²³.

ובכן מתברר שכל הגאונים והראשונים שתיארו את אופן קשירת הקשר (יותר מעשרים במספרם) תיארו את הקשר המרובע (ומכללם מרן הב"י בסו"ס"י לב), וזאת על אף שקראו לו קשר כמין דל"ת ²⁴, וא"כ אין לדייק מהראשונים שלא תיארו את אופן קשירת הקשר וכתבו בסתם שהוא כמין דל"ת, ועוד שלא ראינו בראשונים שיכתבו שיש שני מנהגים בדבר. אלא נראה שכל ישראל הלכו בקשר המרובע עד שנות תק שיחידים החלו עם קשר ד' ממש וכמה מהגדולים מחו בידם, ובכן האזכור הראשון הידוע לנו מקשר הדל"ת הנהוג היום הוא בספר מעשה רוקח על הרמב"ם ²⁵ שכתב (ח"א, על פ"ג מהלכות תפילין הל' יג) וז"ל: "ויש שינוים בעשיית קשר זה דהעולם נהגו לעשותו כעין מ"ם סתומה דהיינו כעין צורת שני דלת"ן הפוכות ויש

בצורה מרובעת, וגם רגילים לחשוב (וכך גם אני חשבתי בטרם אגש לסוגיא) שצורה זו האחרונה בעייתית יותר. אך הנה כשלומדים את הסוגיא, מתברר שההפך הוא הנכון, והכלל המפורסם בפילולוגיה 'lectio difficilior potior', היינו שמבין שתי גירסאות, אחת מוקשה ואחת מיושבת, הנוסח המוקשה עדיף והוא עשוי להיות הנוסח המקורי ²⁰, נכון גם בענייננו. לאחרונה קמה התעוררות בעניין, ומלבד מספר מאמרים בעניין, חובר ספר עב כרס שרובו מברר סוגיא זו לפרטיה, ונקרא שמו פרי אליעזר - קשר תפילין ²¹, והדברים שנכתוב לקמן מבוארים שם, והמעייין יעיין שם ונשתדל לקצר כאן. בנוסף יש ספר אחר שחובר באותו זמן, שמו צורת קשר של תפילין, מאת הרב אמוץ כהן, ברם לא יצא לאור ²² מפני שראה שהספר הנ"ל הקדימו ועולה על שלו. אך יש לו מעלה שהוא נכתב יותר בתמצות, גם הוא ברור

20 וחכמי ישראל ידעו את זה וכ"פ מור"ם (יו"ד סי' רעט ס"א) ואין להגיה שום ספר על פי הסברא כי אם בראייה ברורה שיש בו טעות. ע"כ. והקו"י (שם אות ה) הביא ברכ"י בשם מהריק"ש שכתב שאם הודיע מתחילת הספר שהגיהו מסברתו מותר, אבל הרוח חיים (פלאגי) כתב דלא מהני אלא בתנאי שלא ימחוק לגמרי את הנוסחא הראשונה. ע"ש.

21 להלן נקרא לו קשר תפילין. הספר נמכר בחנויות ספרים למיניהן, אך גם נמצא כולו להורדה באינטרנט במעל על הדפוס בכך שהתמונות בו צבעוניות, ויש בו גם תקציר מאמרי עיתונות ותוספות שנדפסו בשו"ת פרי אליעזר ח"א. בנוסף הספר (וכן השו"ת הנ"ל שיש בו כמה השלמות בעניין זה) קיים באוצר החכמה, וסמוך לזמן כתיבת שורות אלו הוכנס גם ל-hebrewbooks.

22 ואמנם הוא זמין ב-hebrewbooks.

23 למשל בהבנת דברי תה"ד שהתקשה בהם בספר קשר תפילין והקדיש להם פרק בפני עצמו (פרק ו) ורק בהשלמות שנדפסו בשו"ת שלו (עמ' תרפא) כתב את הפשט הנכון בשם האברך ר' יצחק שולזינגר הי"ו, ובספר צורת קשר תפילין כתב פירושו זה בפשיטות בלי להידחק.

24 ראה בסוף המאמר תמונות המחשה לדברי הרא"ש בשם שמושא רבא מתוך הספר קשר תפילין (עמ' עא). בספר דן גם בגאונים וראשונים אחרים. עם תמונות המחשה דומות, ע"ש.

25 מאת ר' מסעוד חי רוקח שהיגר מאיזמיר לא"י, משם נשלח כשד"ר לצפון אפריקה, היה במרוקו תונס וטריפולי, ושוב נסע לויניציא וליוורנו שבאיטליה, וחזר לטריפולי והתמנה שם לאב"ד ורבה של טריפולי. החלק הראשון של ספרו נדפס בויניציא בשנת תקב.

מהמתחסדים שעושים דלי"ת א' לבדה כצורת דלי"ת ממש ועיין להרב בית יוסף סוף סי' כז. ע"כ²⁶. ומסביבות שנות תר הקשר החדש התפשט בכמה מקומות, עד שכמה גדולים חשבו שהוא המקורי ומחו בקשר המרובע, אך הרבה חלקו, ועדיין לרוב יהודי אשכנז היה קשר מרובע מלבד חלק מבני פולין וליטא, ואצל הספרדים וע"מ, בא"י בגדאד ותונס קשרו בקשר ד' (אך לא בדיוק בצורה המוכרת לנו), והיו ארצות שקנו תפלין משם, והקשר עבר אתן, ובשאר המקומות נהגו בקשר המרובע, ורק לאחר השואה הקשר החדש נפוץ ונהיה הקשר ה'סטנדרטי"²⁷.

לאור הדברים, נראה פשוט שדרך המלך הוא לחזור לקשר המקורי, ובפרט מי שאבותיו נהגו בו, שהרי יש בזה חשש פסול לתפלין²⁸. ומרן פה"ד נר"ו (הגר"מ מאו"ז) השיב לי במכתב וז"ל: כל הקשרים כשרים כיון שהם בצורת דל"ת, ומי שרוצה לעשות קשר מרובע - יעשה. ע"כ.

ובספר זכרון אליהו (פרק טז סי' ד) פרש את הסוגיא והביא את שיטות הראשונים שכולם אמרו לקשור קשר מרובע²⁹ ובכל זאת סיים בזה"ל: "ונראה שכל אחד יש לו לנהוג ע"פ מנהגו ולא לשנות כי שני המנהגים מקורם בהררי קודש אך בעל תשובה שבא לנהוג נראה דעדיף שיעשה הקשר בצורת ד' שכן נהגו רוב העולם". ע"כ. ודבריו תמוהים, וכי שניהם מקורם בהררי קודש כשאחד מתואר בגאונים ובראשונים ואחד חודש בתקופת האחרונים? ועוד איזה נימוק הלכתי יש בכך ש'כן נהגו רוב העולם' לחייב בעלי תשובה כשהראשונים והגאונים כתבו אחרת?³⁰

אלא פשוט וברור שדרך המלך ודרך ישראל סבא לקשור כמנהג ישראל הקדום, ובמשנה תוקף לכל מי שכך היה מנהג סבו.

ו. הנחת תפלין בחוה"מ ע"י תנאי

ונפטיר בהאי עניינא, שנתקשיתי זה זמן

26 אולם קרוב לודאי שאין כוונתו לקשר ד' הנפוץ היום אלא לקשר שהיה נהוג בתונס עד הדור האחרון (ומסתמא יש עדיין מעטים שקושרים כך) כפי שתואר בקשר תפלין (עמ' פו), שכן כאמור המחבר היה בתונס, ועוד שיש אסמכתאות שקשר הד' בתחילת היווצרו היה זה (ע"ש פרק ה אות ח), שכן הוא דומה יותר לקשר המרובע המקורי מכמה בחינות, כגון שמכניסים בתוך הלולאה ולא מעליה. (ובקשר תפלין לא בדק את תולדות המעשה ורקח וחשב שהיגר מאיזמיר לאיטליה ללא תחנות ביניים, ולכן כתב שמקור קשר הד' באיטליה, ולא היא). ואמנם לא נלאה את הקוראים בפרטי פרטים ודיוקי דיוקים אלו, וכן לא נכתוב על 'קשר צאנו' ומהר"ם לונזנו הנהוג בצאנו ואצל כמה מקובלים, שהוא כס' עם האוויר באמצע, והרוצה לעיין יעיין בספרים הנ"ל.

27 ע"י בקשר תפלין, פרקים א ו-ג.

28 ע"י בקשר תפלין (פרק ט ענף ו) שדן בזה באריכות, ובתחילת הספר כתב גילוי דעת שאין לפסול את התפלין של אלו הנהוגים היום בצורת ד' ממש, כי יש כמה אסמכתאות להכשיר בדיעבד.

29 אמנם כתב שם שדעת ר"י בן ברזילי לקשור קשר דל"ת, ברם בקשר תפלין (פתיחה הערה ז) העיד שבנו ר' שמואל מורנגשטרן נר"ו הודה לו שזאת טעות ושיתקנו במהדורות הבאות.

30 על הנהגת בעלי תשובה, ע"י במבוא לשו"ת אול"צ, יסודות בדרכי ההוראה ענף ו.

מכיון בהנחתם לשם מצוה ודאי וכ"ש שאין לחוש בזה לאיסור זלזול של אות חוה"מ דזה ג"כ אינו אלא במתכוין לשם מצוה. עכת"ד. וכ"כ המג"א (ס"ק ב) וז"ל: והמניחן בחול המועד אינו עובר משום בל תוסיף כיון שאינו מכיון להוסיף (סמ"ק סי' קנג)³² פי' שעושה משום ספקא שמא ח"ה חייב בתפלין ע"ש בעירובין (צו א)³³ ועסי' תרסח³⁴ עמ"ש סי' כט³⁵ וססי' כה³⁶, עכ"ל.

א"כ מצינו שלוש שיטות: א. שאסור להניח. ב. שחובה להניח. ג. שמספק יש להניח בלא ברכה.

והנה מחלוקת זו (כמו הרבה מחלוקות אחרות) אינה עתיקת יומין בין ספרדים לאשכנזים³⁷, אלא פעם היו שווים בזה, כמובא בב"י (שם): ועכשיו נהגו כל בני ספרד שלא להניחם בחול המועד ושמעתי שמקודם היו מניחים אותם בחול המועד כדברי הרא"ש³⁸ ואח"כ מצאו שכתב רבי

מה במ"ש בש"ע (בסי' לא סע' ב): "בחוה"מ גם כן אסור להניח תפלין, שימי חול המועד גם הם אות". ע"כ. והנה דין זה לא יצא מכלל מחלוקת, שכן הגיה (שם) מור"ם ז"ל: "וי"א שחוה"מ חייב בתפלין וכן נוהגין בכל גלילות אלו להניחם במועד ולברך עליהם". ע"כ. והיא דעת הרא"ש (והרבה ראשונים), כמובא בטור (שם) וז"ל: "וחולו של מועד יש מסתפקין בו אם הוא זמן תפלין ומניחין אותן בלא ברכה³¹ וא"א ז"ל היה מניחן ומברך עליהם". ע"כ. והמשנ"ב (ס"ק ח) כתב שהאחרונים הסכימו לדעת הט"ז (ס"ק ב) דיותר טוב להניח בלי ברכה כי הברכות אינן מעכבות וספק ברכות להקל, וקודם ההנחה יחשוב בדעתו אם אני מחוייב אני מניחן לשם מצוה ואם לאו אין אני מניחן לשם מצוה ובזה יצא ידי כו"ע דאף להסוברים דחוה"מ אינו זמן תפלין אינו עובר על בל תוסיף כיון שאינו

31 וכ"כ הריטב"א בחידושו (מו"ק יט ע"א) אחר שכתב שהעיקר שחוה"מ זמן תפלין הוא כתב: ויש מחמירים לחוש לדברי שניהם ולהניח במועד בלא ברכה ואין כאן משום בל תוסיף.

32 ז"ל: ובחול המועד יש להסתפק וטוב להניחן בלא ברכה שאינו עובר משום בל תוסיף אלא אם כן מתכוין להוסיף.

33 אם צריך כוונה לעבור על בל תוסיף.

34 שבשמיני עצרת (בחול"ל) אוכלים בסוכה ואין מברכים עליה, וכתב שם המג"א (ס"ק ב) שאין ישנים בה משום שאין היכר [שאינו מתכוון לצאת יד"ח בודאות], משא"כ באכילה שיש היכר בכך שאינו מברך.

35 שם (ס"ק א) כתב דכשמניחן [בשבת] לשם מצוה הוי כמזלזל בחותם המלך אבל כשמניחם שלא לשם מצוה אין איסור להניחם.

36 שם (ס"ק לא) הביא את תשובת הרמ"ע מפאנו (סי' קח) שהאריך להוכיח שאין להניח תפלין בחוה"מ כלל, ובר"ח יש לחלצן קודם הלל, והש"ץ אחר ההלל.

37 והיום בארה"ק בטלה המחלוקת מאחר שהליטאים קיבלו את דעת הגר"א (כבאורו שם) והחסידים את דברי הזוה"ק והפסיקו להניחם בחוה"מ.

38 הערת העורך: אין ראייה מהבית יוסף שהמנהג הקדמון היה כרא"ש. כי פסקי הרא"ש והוראותיו התפשטו בארצות ספרד מעת בואו לשם, והוא היה הפוסק אשר לו הכח והממשלה, ולעיתים אפי' יותר מהרשב"א (ע"י דוגמא לזה בשו"ת הרא"ש כלל ד סי' י, וע"ע בספר 'הרא"ש' לרב ד"ר אברהם חיים פריימן הי"ד פרק ד). ממילא אפשר לומר שמזמן הרא"ש נהגו בזה כמותו, אך לפני בוא הרא"ש לספרד, נהגו כרשב"א (שו"ת

שמעון בר יוחי במאמר אחד³⁹ שאסור להניחם בחול המועד ועל כן נמנעו מלהניחם בחול המועד וכן כתב מורי דודי ה"ר יצחק קארו ז"ל בתשובה. ע"כ. ומסיק: ומאחר שבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה בפירוש מי יערב לכו לגשת לעבור בקום עשה על דברי רבי שמעון בן יוחי המפליג כל כך באיסור הנחתן. ע"כ.

וכאן באה קושייתי, למה שלא נניח תפלין על תנאי בחוה"מ ובלי ברכה, (וכמ"ש אחרוני אשכנז) ובזה נצא יד"ח לכל הדעות? וא"א לומר שמרן פסק משום מנהג, שהרי המנהג הקדום היה להניח, וגם אם נאמר היכא דאישתני אישתני, עדיין חזרה קושיא על הדור ששינו, למה הפסיקו להניח ולא הנהיגו להניח ולא לברך?

והשיב לי הרה"ג יעקב כהן נר"ו (מרבני ישיבת כס"ר תכב"ץ) שהטעם הוא שבמחלוקת הפוסקים דברי הזוהר יכריעו, ולכן הדין הוכרע ואין לנו יותר ספק. עכת"ד. וכן איתא במשנ"ב (סי' כה ס"ק מב): "כתב הכנה"ג בכללי הפוסקים, כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם

הגמרא והפוסקים - הלך אחר הגמרא והפוסקים. מיהו אם בעלי קבלה מחמירין - יש להחמיר ג"כ. ואם לא הוזכר בגמרא ובפוסקים - אף על פי שנזכר בקבלה, אין אנו יכולין לכוף לנהוג כך.⁴⁰ ודין שאין מוזכר בהיפוך בש"ס ופוסקים - יש לילך אחר דברי קבלה. וגם במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים - דברי קבלה יכריעו". וע"ע בכה"ח (שם אות עה) שהאריך בכלל זה. וזה תרוץ נכון, אלא שכידוע יש אריכות גדולה בפוסקים עד פוסקי זמננו בכללים אלה, ולדידי לפום ריהטא נ"ל שמרן פוסק כדעת הזוה"ק רק להחמיר ולא להקל⁴¹, וכאן לכאורה נהי שיש איסור לפי הזוהר להניח בחוה"מ, אבל ע"י תנאי יוכל לצאת לפי כל הדעות. ועוד נ"ל שכאן שונה, שלראשונים המחייבים (והם הרוב) הוא דין מפורש בתלמוד, ובזה הלכה כתלמוד נגד הזוהר. ואולי חששו שבטעות יברכו על הנחתם, וגם שיכוונו לצאת יד"ח, לכן הורו שלא להניח כלל, ואנשי מעשה יכולים להניח בצנעא ע"י תנאי⁴².

והנה מצינו תנאי כעין זה בדין תפלין דרש"י ודר"ת שפסק מרן (סי' לד סע' ב):

ח"א סי' תרצ) והראב"ד הסוברים שאין להניח תפלין בחול המועד. ועוד שהרא"ש עצמו (הל' תפלין סי' טז) העיד שהמנהג כרשב"א והראב"ד. ובזה מיושבת שאלת מחבר המאמר למה לא נניח בתנאי בחוה"מ, אחר שכך פסק מרן ע"פ המנהג הקדום. י.ק.

39 ע"ש בב"י שהעתיק את לשונו.

40 מכאן הוא דברי שע"ת (ס"ק יד) בשם תשובת ח"צ (סי' לו) בשם תשובת הרדב"ז (ח"ד סי' קיא), וכמו שמבואר בשע"צ.

41 אמנם בסי' קמא משמע שגם לקולא נקטינן כהזוהר, אלא שמרן מצא פשרה בין הפוסקים לזוהר.

42 הדבר דומה למ"ש מרן (סי' קעד ס"ז) וי"א לברך על המים שבסעודה וכו' והרוצה להסתלק מן הספק ישב קודם נטילה במקום סעודתו ויברך על דעת לשתות בתוך סעודתו. ע"כ. ושמעתי למשה רבנו ע"ה (הרה"ג משה לוי, בקלטת) שה"ה שיכול היה לכוין בברכת המוציא שלא לפטור את המים, אלא מפני שאין הכוונה מסורה בידי כל אדם ולא תמיד מכוונים, עדיף תקנה ע"י מעשה שיהפוך להרגל. עכת"ד.

בעל תנא תוספאה ז"ל, על אלה הנוהגים להניח תפלין בחוה"מ ע"י תנאי, והעירו ע"ז, הא קי"ל דכל דבר שא"א לעשותו ע"י שליח לא מהני בו תנאי, ואמרתי לתרץ בפשיטות, דלדעתי מצות תפלין נחלקת לשתי מצוות, מצוות קשירה כדכתיב וקשרתם וגו' ומצוות הוי' כדכתיב והיה לאות, והנה אם כי מצות הויה שהיא מצוה שבגוף א"א לעשותה ע"י שליח, אכן מצות קשירה איתא ע"י שליח, והנה כ"כ התוס' בניזיר (יא א ד"ה דהוי) דאף דבר שמקצתו אפשר לעשותו ע"י שליח מהני בו תנאי, ואף אנו נאמר כיון דהקשירה איתא ע"י שליח מהני תנאי לכל שאר מצות תפלין, וניחא בס"ד. עכת"ד. וא"כ יש לומר שמרן ומי שחדלו לפניו להניח תפלין בחוה"מ וגם לא הניחו על תנאי לא סברו כחידוש מהרי"י דיסקין. וע"ע בקשר תפלין (פרק יג) שדן באריכות אם המצוה היא הקשירה או ההויה.

ז. המשך הנ"ל, ואם יש חיוב להניח כל יום תפלין

אלא שנראה שיש עוד טעם לזה, והוא שסברו שאין חיוב להניח תפלין פעם אחת כל יום, ודלא כמו שמקובל לחשוב היום. והנה בדין זה נסתפק הפמ"ג (סי' לו א"א ס"ק ב) על מ"ש מרן (שם סע' ב): "מצותן להיותם עליו כל היום, אבל מפני שצריכים גוף נקי שלא יפיח בהם ושלא יסיח דעתו מהם, ואין כל אדם יכול ליזהר בהם, נהגו שלא להניחם כל היום. ומ"מ צריך

"ירא שמים יצא ידי שניהם, ויעשה שתי זוגות תפלין ויניח שניהם, ויכוין בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי, והשאר הם כרצועות בעלמא, כי מקום יש בראש להניח שתי תפלין וכן בזרוע". ע"כ. ואולי לדעת מרן בשני זוגות תפלין יכול להתנות כדי לא לעבור על כל תוסיף, אבל בתפלין בחוה"מ, סובר מרן שהקפדת הזוהר היא על עצם הנחתם ולא יימלט ממנה ע"י תנאי, שהרי לרש"י אין איסור להניח תפלין כסדר ר"ת, אלא שסובר שאינן כשרות ואינו יוצא בהן, משא"כ בתפלין בחוה"מ שהזוהר הקפיד על זה מאד שאסור להניחן. א"נ י"ל שסובר מרן שגם בשני זוגות תפלין אין איסור כל תוסיף, ומ"ש ויכוין וכו' (ולא כתב ויתנה) אינו משום תנאי אלא משום כוונה וגם כדי שברכתו תחול על הזוג הכשר, וראיה לדבר מדברי הטור בשם הרא"ש (שם) שכתב וז"ל: "ויכוין בהנחתן באותן שעשוין כתקונן אליבא דהלכתא בהם אני יוצא ידי חובתי והאחרים הרי הן כרצועות בעלמא ואין כאן משום כל תוסיף 'דלא מיקרי כל תוסיף אלא כשעושה ה' בתים". עכ"ל. הרי שלא כתב שאין כל תוסיף משום התנאי. וע"ע בבאה"ל (שם ד"ה ויכוין). עש"ב.

וראיתי טעם שלא יועיל תנאי בתפלין, והוא שכל תנאי שאי אפשר לקיימו ע"י שליח אינו תנאי (כתובות עד א), והרי תפלין אי אפשר לקיים ע"י שליח. וכ"כ בהסכמת מהרי"י דיסקין לספר משב"י"ח (מובא בספר הליכות שלמה פ"ד הערה 37): "אמרתי ליישב מה שהעירו האחרונים, ובכללם דודי הגאון

כל אדם לזוהר בהם להיותם עליו בשעת ק"ש ותפלה, ע"כ. והכריע הפמ"ג בלי לספק לנו ראיות וז"ל: "והנה מסופק אני אם מן התורה חייב כל היום בתפילין, או מן התורה די ברגע אחד שמניח ומדברנן כל היום, ובטלוא עכשיו שאין לנו גוף נקי כל היום. ובלבוש (ס"ב) מבואר לאות על ידך, צריך כל היום מן התורה וכו' ועיקרן של דברים דאם לא הניח יום אחד כלל לתפילין ביטל מצות עשה, ובהניח רגע עליו קיים המצוה, אבל מצוה מן המובחר מן התורה להיותן עליו כל היום, (ויש כמה דברים מן התורה כן). ע"כ.

דהיינו, שיש שתי מצוות מה"ת בתפילין: אחת חיובית⁴³ שחייבים להניח כל יום לרגע אחד, ואחת קיומית, שכל רגע שיש לו תפילין מקיים מצוה מה"ת⁴⁴.

וכל בתר איפכא ראיתי בשו"ת פרי אליעזר ח"א (סי' א)⁴⁵ שכתב להוכיח שכל הראשונים סוברים שיש רק מצוה חיובית הנמשכת כל היום, ואין חילוק בין מניח יומיים תפילין חצי שעה למי שמניח יום אחד שעה ולמחרת לא יניח בכלל (מלבד שמחויב להניח תפילין בזמן ק"ש), ושכן הוא פשט התלמוד, אלא שמפני שצריך

גוף נקי ביטלו למצוה שלא בזמן תפלה. עכת"ד⁴⁶.

ברם לע"ד נראה לאחיה"מ שיש מחלוקות בעניין, ומאידך גיסא ראיתי בשו"ת יד נתן ח"ג לרה"ג נתן יהודה אורטנר נר"ו (סי' א), שדן בסוגיא זו בהרחבה, אלא שנלע"ד לאחיה"מ שמביא ראשונים ואחרונים בחדא מחתא, וגם שמחלק בין השווים לע"ד. ובדבריו הביא (שם עמ' כ) בשם דעת תורה (על הש"ע שם) ראיות לכאן ולכאן (לא כולן מוכרחות) והסביר אותן. עש"ב.

והנה הסוגיא העיקרית היא בשבת (מט א. קל א) על מעשה אלישע בעל כנפיים שהקפיד ללכת עם תפילין בשעת הגזרה, וכך איתא (שבת קל א): "תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתה בשעת גזרת המלכות כגון ע"ז ומילה עדיין היא מוחזקת בידם וכל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת גזרת המלכות כגון תפילין עדיין היא מרופה בידם דאמר רבי ינאי תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים. מאי היא, אמר אביי שלא יפיה בהם, רבא אמר שלא יישן בהם, ואמאי קרו ליה אלישע בעל כנפים, שפעם אחת

43 כפי שרגילים היום לומר בשיבות.

44 כעין נשיאת כפיו באותו יום, שוב אינו עובר, ומ"מ אם נושא כפיו עוד פעם מקיים מצוה מה"ת (סי' קכח ס"ג).

45 וכן בספרו קשר תפילין (עמ' תרי) בקיצור.

46 הערת העורך: עי' בזה באריכות בדברי הגר"א וייס שליט"א (במנחת אשר שמות סי' כד ובקובץ דרכי הוראה יא עמ' קא). וע"ע בספר כתר מלכות (המצורף לספר מצות תפילין מהשל"ה הקדוש הוצאת הרב קרויזר, סי' א). וע"ע בקובץ זה במאמר הנחת תפילין כל היום. י.ק.

ולעומתם הריטב"א בחידושו (שם) כתב: "ומסתברא שלא נאמרו כל הדברים האלו אלא למי שבא להניח תפיליו כל היום 'כמדת החסידים' שאז צריך שיהא זריז בעצמו לנקיות זה כאלישע, אבל למי שמניחם בשעת תפלה וק"ש כל אדם זריז בכך שאין שינה בשעת התפלה ולא הפחה. וכו' יש מקשים והלא שעת השמד היה וקי"ל בסנהדרין דאפי' אערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור כל שכן על מצוה גדולה כזו, ומסתברא דלא קשיא דהא מצות תפילין 'בחיוב תורה אינו אלא בשעה שמקבל עליו עול מלכות שמים, ולהניח כל היום הוא מדת חסידות', וכיון שכן לא היה יכול למסור עצמו עליהם על שאר היום". ע"כ. ודבריו ברור מיללו שאין בהנחת תפילין כל היום אלא משום מדת חסידות⁴⁹.

וכן מרן הכס"מ (פ"ה מהל' יסוה"ת הל' א) הקשה על דברי הר"ן (הני"ל) וז"ל: "וקשיא לי וכו' וההיא דאלישע בעל כנפים לא

גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל שכל המניח תפילין על ראשו יקרו" את מוחו והיה אלישע מניח תפילין ויצא לשוק וראהו קסדור אחד רץ מלפניו ורץ אחריו. כיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו. אמר ליה מה בידך, אמר לו כנפי יונה, פשט את ידו ונמצאו בה כנפי יונה, לפיכך היו קוראין אותו בעל כנפים". ע"כ.

והקשו הר"ן בהלכות (שבת כב ב) והרמב"ן והרשב"א בחידושיהם (שבת מט א): "ואי קשיא אלישע שהיה גוף נקי למה נטלן מראשו והא בשעת שמד אפי' אערקתא דמסאנא יהרג ואל יעבור (סנהדרין עד ב)". ותירצו: "ה"מ לעבור על מצות לא תעשה אבל אם גזרו לבטל מצות עשה ודאי תבטל ואל יהרג דשב ואל תעשה שאני". ע"כ. ומשמע בבירור שיש מצות עשה להניח תפילין כל רגע, כי אחרת כיצד נלמד את הכלל שבמצות עשה אין מוסרין את הנפש מתפילין אם אינו מחויב להניחן?⁴⁸

47 שמעתי לר' יעקב כהן נר"ו (משוכתב בעלון בית נאמן 19 מפסקה י) בשם מרן פה"ד נר"ו באספ המזכיר (ערך תפילין אות ו) בשם ר' ינון חורי ע"ה, שדרש שבתפילין יש שלוש בחינות, יד כנגד האות י, ראש כנגד האות ש, וקשר כנגד האות ד, ר"ת יקר, ולכן ויקר אלו תפילין (מגילה טז ע"ב), וכן אמרו יקרו את ראשו, וכן כתוב בשער הגלגולים בשם האר"י שאחד נענש על שהסיד דעתו מן התפילין כשאמר שלא ניגע לריק'. ודפח"ח.

48 וראיתי במאמר של הגר"י ברנד נר"ו שכתב לדחות שבשעת השמד גם מדת חסידות הופכת לחובה, כערקתא דמסאני, אבל זה דחוק מאד, כי לפ"ו העיקר חסר מן הספר. אמנם ע"פ דבריו השמטתי את התוס' (שבת קל ע"א ד"ה אמר ליה) ותוס' רא"ש (שם) בשם רשב"ם שפי' שמ"ש בגמ' שלא מסרו את נפשם בשעת גזרה, היינו שאלישע אמר כנפי" ולא אמר תפילין הן. ע"כ. שם באמת ניתן להעמיס בדבריהם שבשעת השמד אף על מנהג ומדת חסידות היו צריכים למסור את נפשם, משא"כ לר"ן וסיעתו שלמדו מכאן לכל מצות עשה שאין מוסרים את הנפש עליה בשעת שמד, שלא שייך ללמוד מצוות עשה ממדת חסידות.

49 בשו"ת פרי אליעזר ח"א (סי' א הערה טז) נדחק להשוותו לרמב"ן וסיעתו, וקשה לקבל את דבריו. אך בין דבריו הקשה על מ"ש 'בשעה שמקבל עליו עול מלכות שמים', דהול"ל שפעם אחת ביום הוא מה"ת. ונראה שבאמת להריטב"א אין חיוב פעם אחת ביום אלא רק בשעה שמקבל עול מלכות שמים, נפק"מ אם היה פטור מתפילין או שלא היו לו בשעת קבלת עול מלכות שמים שאינו חייב להניח באותו היום, שאין לזה תשלומין.

מכרעא דכבר קיים באותו היום מצות תפילין וגם לא אמר לקסדור שמקיים גזירתם שלא להניח תפילין אבל השיב למה ששאלו מה זה בידך ואמר כנפי יונה.⁵⁰

וכן תר"י (ברכות ו א) כתבו: "ואמר מורנו הרב (נר"ו) דאכתי איכא למידק דהא חזינן בציצית ותפילין שמצותן כל היום ואפ"ה אם חלץ אותן וחזר ומניחן פעם אחרת צריך לברך ובציצית נמי והכא נמי היה לו לומר שיברך ברכת התורה בכל פעם ופעם, ונראה לו לתרץ שהתפילין כשחולצן או הציצית כשמפשיטן מעליו נגמרה מצותן ולפיכך כשחזר ומניחן פעם אחרת מצוה אחרת היא אבל בקריאה פעם אחרת מצוה אחת עדיין לא נגמרה מצותה שהיא כל היום ולפיכך כשקורא וחוזר, למצותו הוא חוזר". ע"כ. ודייק מזה הדעת (הובא ביד נתן ח"ג הנ"ל עמ' כג) שמשמע שסובר שבפעם אחת יצא יד"ח.

ולע"ד אין זה מוכרח כלל, שהרי לא כתבו שבהנחה הראשונה כבר יצא יד"ח אלא שנגמרה המצוה, וכן דן בציצית ותפילין בהדי הדדי, וודאי שבציצית אינו יוצא יד"ח בפעם ראשונה, שאין חיוב ללבוש בגד החייב בציצית כידוע. אלא נראה שהחילוק הוא בתוכן, שבציצית ותפילין ברגע שהם עליו הרי מקיים מצוה בשלמות בכל רגע ורגע, משא"כ בלימוד תורה שאם מפסיק

באמצע לימודו תורתו נעשית קרעים קרעים, שלא גמר את המצוה⁵¹ אלא עשה חצי מצוה. ואם באנו לדייק מזה כדבריהם, הל"ל שיש להר"י שיטה מיוחדת, שדין תפילין כדין ציצית שהיא מצוה קיומית בלבד, שהרי לא הזכיר כלל מצוה חיובית, ולפ"ז יקל לנו להבין את המנהג שהנהיגו שלא להניח תפילין בחוה"מ. ואין להקשות ממה שאמר רב קרקפתא וכו' (ר"ה יז א) שהרי יש בזה כמה פירושים וכמ"ש סמ"ג (עשין סי' א): "עוד אמרו רבותינו בר"ה פושעי ישראל בגופן שנידונין שנים עשר חדש בגיהנם קרקפתא דלא מנח תפילין, ופירש רבינו יעקב כגון שנמנע מתפילין משום מרד וביזוי המצוה כדאמרין ביומא פשעים אלו המרדים. ורב אלפס פירש מי שלא הניח תפילין מעולם, ושניהם אין להם ערבות שיהא הפירוש כדבריהם לכך יש לזהר". ע"כ.

ברם נראה שמרן עקבי בדעתו שבפעם אחת ביום סגי, שהרי פסק בשלחנו הטהור (בסי' ל סע' ה): "ויש מי שאומר שאם התפלל תפלת ערבית מבע"י עד שלא הניח תפילין, אין לו להניחם אח"כ". ע"כ. ומקור דבריו בתה"ד (פסקים וכתבים סי' קכא) ונוסח השאלה שם הוא: "מי שהזיד או שגג ולא בירך טלית או תפילין ביום עד אחר תפילת ערבית, אם יניחם בלא ברכה או בברכה, או לגמרי לא". ע"כ. וברור שסוברים שיש חובה להניח כל

50 והפר"ח במים חיים על הרמב"ם (שם) חלק עליו וכתב דאינו כלום דמצוות תפילין כל היום.

51 ונראה שבאמת מצוות תלמוד תורה היא מצוה שאף פעם אינה נגמרת, וכן אמר רבי טרפון לא עליך המלאכה לגמור, אלא שבשעת הברכה מכוונים לפטור רק את הלימוד של אותו היום.

פעם אחת בכל יום.

ואולם האמת שדעת רוב הראשונים שהמצוה מה"ת היא כל היום⁵², וראיתי לזה ראייה יפה מהגמ' בשו"ת פרי אליעזר ח"א, שיישבה קושיא שתמיד נתקשיתי בה, והיא למה הקורא ק"ש בלי תפילין הוי כאילו מעיד עדות שקר, הלא יכול להניח אח"כ? אלא שלפי מה שהסברנו שהמצוה להניח כל היום, אתי שפיר, שלא יועיל מה שיניח אח"כ שהרי ברגע זה הוא מבטל מצוות עשה⁵³.

ונמצא שלפי חידוש זה יש לנו חומרא שהיא קולא, וכמ"ש בשו"ת פרי אליעזר ח"א (הנ"ל עמ' כה): "ולפי כל הנ"ל יוצא מחד גיסא חומרא שענין ללכת בתפילין כל היום אינו הידור בעלמא אלא הוא עיקר מצות עשה של התורה שמצותן כל היום, אמנם מאידך להלכה למעשה קיל טפי שהרי נפסק בש"ע ובראשונים שנהגו שלא להניחם אלא בשעת ק"ש ותפילה". עכ"ל. פירוש דבריו, שאם לא הניח בשעת התפילה, אינו חייב להניח במהלך היום שכבר ביטלו למצוה זו⁵⁴.

ובסוף דבריו כתב (שם עמ' כו) הסבר יפה בשם הגר"ז נר"ו ע"פ האור שמח (פ"א מהל' ת"ת), שבמצוות תמידיות אין החיוב חזק כמו במצוות שמקיימים פעם אחת, לכן

יום. וכן בב"י (סי' תקנה) בדין תפילין בט"ב כתב וז"ל: "והרמב"ם (פ"ה מהל' תעניות הל' יא) כתב שמקצת החכמים נוהגין שלא להניח בו תפילין של ראש, נראה מדבריו ש'רשאי' אדם להניח תפילין בתשעה באב אלא שמקצת החכמים נהגו שלא להניח של ראש וכן דקדק הרב המגיד מדבריו וזה לשון הרשב"א בתשובה (ח"ה סי' ריד) תפילין בתשעה באב נמצא לגאון רבינו האי (תשובות הגאונים אוסף ח"ב עמ' 103 סי' קצא) ש'מותר' להניחם ולזה הסכים הרמב"ן בספר תורת האדם (מהדו' שעוועל עמ' רנח) עכ"ל. והגהות מיימוניות (פ"ה הל' יא אות ג) כתבו על מ"ש הרמב"ם מקצת החכמים נוהגין שלא להניח בו תפילין של ראש כן כתבו בסמ"ג והרוקח (סי' שי עמ' קעה) מפני שנקראים פאר (ע' ברכות יא א) וכן הר"ם (דפו' ירושלם סי' נט) אמנם היה מניח תפילין מן המנחה ולמעלה. עכ"ל". עכ"ל הב"י.

הרי ע"כ שלפי הרמב"ם סמ"ג ורוקח ורה"ג מותר להניח בט"ב ואין חיוב, וי"ל הטעם שחיוב תפילין הוא כל היום, ומפני הקושי נהגו שלא להניח כל היום אלא רק בשעת התפילה, אך אם יש לזה סיבה, גם בשעת התפילה אפשר שלא להניח. אבל בהל' תפילין (סי' לח סע' ו) פסק: "בתשעה באב חייבין בתפילין". הרי שאין זה רשות אלא חובה, ומשום שסובר שיש חיוב להניח

52 וכ"ש שהריטב"א שסובר שמצוה מה"ת רק בזמן שמקבל עול מלכות שמים, הוא תלמיד הרשב"א שהוא תלמיד הרמב"ן, ועל זה יש להמליץ דברי הרבנים ודברי התלמיד דברי מי שומעים.

53 וגם להריטב"א אתי שפיר, שלשיטתו כל המצוה של התפילין מה"ת היא בזמן ק"ש.

54 שם (עמ' יט) דן אם הטעם שנהגו להניח בתפילה הוא משום שזה זמן קצר ובו יוכל אדם לשמור על גופו, או שזה משום שבתפילה בלאו הכי שומר על גופו, והנפק"מ.

אע"פ שיש מצוה תמידית ללמוד תורה, בכל זאת יש לנו להנהיג בהם דרך ארץ, ומותר לעבוד ולהרוויח גם אם אין זה פיקוח נפש אלא כדי לחיות חיים רגילים, וגם מותר לנו לפעמים אע"פ שאינו פיקו"נ, וכן הדין בתפלין שהיא מצוה תמידית, אין ביטולה חמור כביטול מצות אכילת מצה בליל פסח, ולכן מותר לאכול אכילת קבע גם אם אין בזה פיקו"נ אע"פ שחייב לחלוץ תפליו בשעת הסעודה, ואינו חייב לאכול מהר, וכן נוהגים לחלוץ תפלין לפני מוסף של ר"ח, ודפח"ח.

ועפ"ז נראה לי ליישב את מה שהנהיגו שלא להניח תפלין בחוה"מ. וכן ראיתי בפרי אליעזר ח"א (עמ' כה) שכתב ששמע⁵⁵ שהגרא"מ שך זצ"ל שאל את מרן הגרי"ז מבריסק זיע"א שלבו נוקפו מה שנהגו בא"י לא להניח תפלין בחוה"מ, והיה רגיל למנהגו בחו"ל להניח גם בחוה"מ, וענה לו שיכול לקבץ את סכום כל השעות שהיה מניח תפלין בחוה"מ שהם בזמני התפילות למשל ז' שעות, ואחר חוה"מ יניח ברצף ז' שעות... וזה שוה כאילו הניח בכל יום בחוה"מ, שמצות תפלין לא קשורה בימים, וכל רגע מקיים מצוה. ע"כ. ודומה לזה ראיתי בהליכות שלמה (פ"ד הערה 115) וז"ל: "ופעם נשאל באחד שבדקו תפליו לאחר שנים רבות ונמצאו פסולות מעיקרא, מה יעשה לתיקון נפשו. והורה לו להוסיף מכאן ואילך בשעות הנחת התפלין, דהיינו שישהה בהם זמן נוסף

אחר התפלה וגם יניחם בשעות לימודו (ואם אינו נוח לו לנהוג כן בפני רבים, יניח עכ"פ תפלין של יד)". ע"כ.

ה. שער התמונות

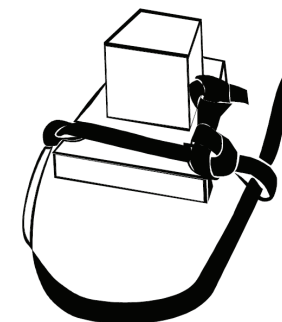
1: 'ויחנך' בכת"ק ר' דוד בן ברוך הכהן אזוג זיע"א.



2: פתרון ד' לפני הכנסת הלולאה למעברתא. (מתוך הספר תורת הקשר לרב ישראל אשר שינפלד נר"ו).



3: פתרון ד' לאחר הכנסת הלולאה למעברתא. (מתוך הספר הנ"ל).



55 בקשר תפלין (עמ' תריא) כתב "וראיתי כמדומה בעלון אליבא דהילכתא שי"ל טבת תשעב", והשמיטו בשו"ת, כנראה שחפשו ולא מצאו את זה שם.

4: תאור עשיית קשר התפלין שכתב הרא"ש בשם שמושא רבא (הלכות קטנות תפלין אחרי סי' לא). (מתוך הספר פרי אליעזר קשר תפלין).



תפילה בבית כנסת רחוק כשיש בית כנסת קרוב



שאלה

בעיר בה אני גר יש שני בתי כנסת, אחד קרוב למקום מגורי ואחד רחוק מהם. האם מותר לי ללכת לרחוק יותר או שעלי להתפלל בקרוב מפני שאין מעבירין על המצוות?

א. אין מעבירין על המצוות

נקדים הקדמה כדי להבין את מקור הדין 'אין מעבירין על המצוות'.

בפרשת בא (שמות יב יז) נאמר: "ושמרתם את המצוות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים ושמרתם את היום הזה לדרתיתכם חקת עולם".

ופירש רש"י על פי המכילתא: "רבי יאשיה אומר אל תהי קורא את המצוות אלא את המצוות, כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצווה, אלא אם באה לידך עשה אותה מיד". וזהו המקור לכלל הידוע 'אין מעבירין על המצוות'.

את הכלל הזה אנו מוצאים להלכה בעניין סדר העבודה בבית המקדש. הגמרא

במסכת יומא (לג א) אומרת: "ודישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות, מאי טעמא? אמר אביי: גמרא גמירנא, סברא לא ידענא. ורבא אמר: כריש לקיש. דאמר ריש לקיש: אין מעבירין על המצוות". ופירש רש"י "הפוגע במצווה לא יעבור ממנה".

כלומר מהות הכלל אין מעבירין על המצוות הוא, בפשטות, שאם יש לפני האדם שתי מצוות לעשות ואחת קרובה מהשנייה, עליו לעשות תחילה את הראשונה ולא לדלג עליה ולעבור למצוה הבאה.

הריטב"א (סו) מבאר שהטעם שלא לדלג על המצווה המזדמנת לו בראשונה היא כדי שלא יתעכב ויתאחר מלקיים את המצווה. וכן מובא במגן אברהם (סי' קמו ס"ק יא) וז"ל: "פירוש שאין מעבירין על המצוות שלא יהיה פנוי מן המצוות".

ב. אין מעבירין- דאו' או דרבנן?

אחר שלמדנו את מקור הדין וטעמו, יש לשאול האם דין זה הוא מדאורייתא או

שהפסוק חשוב מדין אין מעבירין, ואין ראייה משם שאין מעבירין הוא מדרבנן.

התוס' במסכת מגילה (ו א ד"ה מסתבר) כתבו: "קשה להא דאמרינן בפרק איזהו מקומן (ובחים נא א) לגבי שיירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של המזבח, ודייק טעמא דאמר קרא אל יסוד מזבח העולה וקשה למה לי קרא תיפוק ליה דאין מעבירין על המצוות?" ויש לדקדק מדבריהם מזה שהם מקשים מדוע לא אמרנו אין מעבירין משמע שזה דאו' ולכן מה לי פסוק, מה לי אין מעבירין. ואם היה דין זה רק מדרבנן לא היה לתוס' להקשות, כי אדרבא, הפסוק בא להפוך את הדין לדאורייתא¹.

והתוס' במסכת יומא (לג ב ד"ה עבורי) כותבים שצריך להניח את התפילין של ראש תחילה בתיק התפילין ומעליהם את התפילין של יד, כדי שלא יגע בתפילין של ראש תחילה ואז יצטרך להעביר על המצוות כדי להניח תפילין של יד תחילה משום שקודם בפסוק. הייתי חושב לומר שמדבריהם משמע שזה דין דרבנן ולכן אני צריך להעביר על המצוות כדי לקיים מצוות דאו', שאם זה היה דין דאו' לכאורה הייתי אומר שיניח של ראש תחילה, שהרי בשני המצבים מדובר על דאו', ומה העדיפות של זה על זה. וכן הוא בתוס' מנחות (לו א ד"ה וקשרתם).

אך יש לדחות שאי אפשר לומר כך בדעת

מדרבנן? הגמרא במסכת יומא (לג ב) אומרת: "אמר רבא שמע מינא מדריש לקיש שאמר שאין מעבירין על המצוות עבורי דרעא אסור" ופירש רש"י (ד"ה עבורי דרעא): "שאם יפגע בזרוע תחילה יצטרך להניחה תחילה כדי לא להעביר על המצוות".

משמע מדבריו שאם היה פוגע בתפילין של ראש תחילה היה צריך להניחם ויוצא מזה שאין מעבירין הוא דין דאו' ע"פ רש"י כי בפסוק כתוב "וקשרתם לאות על ירך ולטוטפות בין עיניך" כלומר מדין התורה יש להניח קודם תפילין של יד, ואילו 'אין מעבירין על המצוות' היה רק מדרבנן, הרי שאפילו במקרה בו פגע בשל ראש תחילה היה עליו להעבירו ולהניח של יד תחילה, כפי סדר הפסוק. וכן הוא ברש"י יומא הנ"ל (לג א ד"ה אין).

אולם יש לדחות שהרי במסכת יומא (נח ב) רבי עקיבא מסביר שמעיקר הדין היה צריך להתחיל הכהן הגדול את חיטוי המזבח הפנימי מהקרן הדרום מערבית, כי בה הוא פוגע תחילה ביציאתו מקודש הקודשים, ואין מעבירים על המצוות, אלא שכתוב "ויצא אל המזבח", עד שיצא אל כל המזבח, פירוש שלפסוק יש כח יותר חזק מדין אין מעבירין על המצוות שאע"פ שאין מעבירין הוא מדאו' הגמ' מתחשבת בפסוק ולא ב'אין מעבירין' לכן אין להביא ראייה מרש"י הנ"ל לנידון דידן. שיש לומר

1 הערת ראש הכולל: עי' בהל"כ (ריש סי' כה ד"ה שלא יניחו) שכתב בשם הפרמ"ג והנשמ"א שאין מעבירין על המצוות הוי דאו'. וע"ע ריטב"א (יומא נט א ד"ה אף) שמשמע שמה דקיימ"ל אין מעבירין על המצוות הינו מדאו'. גב.

התוס'. ראשית שהרי ראינו לעיל שהסדר הכתוב בפסוק חשוב מאין מעבירין. ועוד שהרי התוס' (מגילה ו ב ד"ה מסתבר וימא לג א ד"ה אין מעבירין) הקשו: "קשה להא דאמרין בפרק איזהו מקומן (זבחים נא א) לגבי שיירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של המזבח, ודייק טעמא דאמר קרא אל יסוד מזבח העולה וקשה למה לי קרא תיפוק ליה דאין מעבירין על המצוות?" משמע שזה דאורייתא, שאם לא כן מה יש להקשות בכלל- אדרבא את זה בא הפסוק ללמדנו, שאין מעבירין הוא מדאורייתא.

וע"פ זה מבאר בספר ארעא דרבנן (מערכת א ערך אין מעבירין) שהתוס' סוברים אף בתפילין שזה דאו'. ומה שקשה לפי זה, למה לדחות את הנחת תפילין של ראש במקרה ובאו לידו, מתרץ הארעא דרבנן, שבתפילין יש טעם נוסף, גם פסוק להורות את סדר ההנחה וגם דרשה "לטוטפות בין עיניך"- כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים. תירוץ נוסף כתב העפרא דארעא (שם) שלכתחילה אין מעבירים על המצוות מדאורייתא, אך אם העביר מצוה אחת מפני חברתה והתחיל בשנייה, אין לזלזל בה לדחותה בידיים, ולכן צריך פסוק בתפילין דאעפ"כ ידחה של ראש.

ובשדי חמד (כללים מערכת האל"ף אות קג) סובר גם הוא בדעת התוס' שאין מעבירין על המצוות הוא מדאורייתא. והוסיף עוד שעל פי דברי העפרא דארעא אפשר לומר

כך גם בהבנת הראשונים שהבאנו לעיל ובכללם הבית יוסף.

ואני הקטן מוסיף שמתוך שהב"י הביא את דברי התוס' בכלל כל הראשונים, ומחמת כח הקושיה שהקשנו על הסוברים שאין מעבירין הוא מדרבנן, חייבים לומר בדעת הבית יוסף שהוא סובר שדין זה הוא מדאורייתא.

אולם, בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' תקט) פירש שהתוס' סוברים שאין מעבירין על המצוות מדרבנן (וכמו שהתבאר לעיל, דאי לאו הכי למה לדחות תפילין של ראש מפני של יד?). אלא שצ"ב, בדברי התוס' שלפני כן, מהם משמע מפורש שדין זה מדאורייתא (וכפי שהתבאר לעיל). וכ"כ ביד מלאכי (כללי הדינים כלל ד) וצ"ע².

וכ"כ בכה"ח (סי' כה ס"ק ט) שמדברי התוס' משמע שדין זה מדאו' וכן בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' טז).

ג. שכר פסיעות בהליכה לבית הכנסת

עד כאן ראינו את מקור דין 'אין מעבירין על המצוות', והוכחנו שדעת רוב הפוסקים שדין זה מדאורייתא.

עכשיו נחזור לשאלתנו, ונדון בעניין שני בתי כנסת בעיר, האם כשפגע בבית כנסת הראשון, חייב להכנס להתפלל בו או שמותר לו להרחיק לבית כנסת אחר.

2 ומה שכתב בתשובת הרא"ש (כלל ג סי' א וסי' ד) שמשום אין מעבירין על המצוות לא ידחה סדר המקרא שהוא דאו', צריך לומר משום שיש בזה שני דינים של דאו' כמו שתיירצנו לעיל ע"פ הארעא דרבנן. וכך הם דברי הרמב"ם (הל' תפילין פ"ד הל' ח) והמרדכי (בב"י להלן) והבית יוסף (סי' כח).

אמרין אין מעבירין על המצוות אלא בדבר המוכן והמתוקן שאין צריך שום תקון מחדש או שהתקון עצמו מצוה, כדישון המנורה, אבל דבר שצריך הכנה ותיקון, כל שלא הוכן עדיין ליכא משום אין מעבירין על המצוות. ולפ"ז שפיר אפשר לומר שילך לבית כנסת רחוק אע"פ שיש בית כנסת קרוב לידו, משום שעדיין המצוה לא מוכנה לפניו, שהרי הוא צריך להכנס לבית הכנסת כדי לקיים את המצוה.

ועוד יש להוכיח מהגמרא יומא (ע א) על מה ששנינו: "הרואה כהן גדול כשהוא קורא ביום הכפורים, אינו רואה פר ושעיר הנשרפים... ולא מפני שאינו רשאי, אלא שהיתה דרך רחוקה ומלאכת שניהם נעשית כאחת".

ומקשה הגמרא, 'פשיטא'- וכי יש הו"א שאסור לילך מאחד לשני? ומתרצת, שהייתי סובר שיש בזה משום אין מעבירין על המצוות, וכאן יש מצווה משום ברוב עם הדרת מלך, קא משמע לן! ופירש רש"י שאין בזה משום מעביר על המצוה, מאחר שאינו עסוק בה. וכמו כן העובר על פתח בית הכנסת הקרוב אליו וממשיך ללכת בדרכו לבית כנסת רחוק יותר, כיון שעדיין אינו עוסק במצוה, אין בזה משום אין מעבירין על המצוות.

וכתב בסדור בית עובד (דיני הלכה לבית הכנסת אות ה, דף כח ב) שדין 'שכר פסיעות' הוא דווקא באשה משום שאינה חייבת להתפלל, אבל גבר שהוא בר חיובא, אין לו שכר פסיעות והביא ראייה לדבר מהגמרא (סוטה כב א): "האמר רבי יוחנן למדנו יראת חטא מבתולה וקיבול שכר מאלמנה... קיבול שכר מאלמנה דהיא אלמנה דהואי בי כנישתא בשיבכותה כל יומא הות אתיא ומצלה בי מדרשיה דר' יוחנן אמר לה בתי לא בית הכנסת בשיבכותך אמרה ליה רבי ולא שכר פסיעות יש לי" [תרגום: מעשה באלמנה אחת שהיה בית כנסת בשכונתה, והיתה באה להתפלל בכל יום בבית מדרשו של רבי יוחנן, אמר לה רבי יוחנן, בתי- הרי יש בית כנסת בשכונתך, ולמה את טורחת לבוא עד הלום? אמרה לו, רבי- ולא שכר פסיעות יש לי?].

לכן, לפי שיטתו יוצא שאם ילך לבית הכנסת הרחוק לא ירויח כלום, כי אין לו שכר פסיעות, ויוצא שהוא מעביר על המצוות ללא שום תועלת³.

ד. אין מעבירין- כשעדיין לא החלה המצווה.

אולם, מהשדי חמד (מע' האל"ף כלל קג) עולה שמותר ללכת לבית הכנסת הרחוק יותר ואין בזה דין 'אין מעבירין על המצוות'. שכתב בשם הרב זרע יעקב (סי' א) דלא

3 הערת העורך: עי' בהקדמה לשו"ת מנחת אברהם ח"ב (של מרן רה"י והרב הראשי הגר"א שפירא זצ"ל) שם למד מגמרא זו שיש שכר פסיעות בהליכה למקום השראת שכינה גם בגבר. וכך מסתבר, שמהגמרא אין ראייה שרק לאשה יש שכר פסיעות, אלא המעשה היה באשה. וידידי הרב שלום הכהן אזור שליט"א הראה לי בגמרא ב"מ (קז א) מפורש לשיטת רבי יוחנן יש שכר פסיעות לגבר בהליכה לבית הכנסת. יק.

ואע"פ שיש בזה מחלוקת הפוסקים, אם אמרינן במקרה כזה אין מעבירין, בסי' כה לגבי תפילין שנמצאין בתוך הכיס. שלדעת המג"א (ס"ק א) מותר להניח את התפילין והטלית בנרתיק אחד, אם לתפילין יש נרתיק משלהן, כי גם אם יפגע בנרתיק לא פגע בתפילין ועוד לא התחילה המצווה, והט"ז (ס"ק י וע"י ביאור הלכה ד"ה שלא יניחו) חולק עליו וסובר שגם באופן זה יש קפידא. אך אפשר שבמקרה שלנו, יודה הט"ז להתיר, כי בית הכנסת לא מזומן לפניו כמו תפילין.

ה. אין מעבירין כשיש רווח אחר

ועוד אפשר לומר - לדעת האוסרים בתפילין, שידודו כאן מצד שיש כאן גם שכר פסיעות ויוצא שיש מעלה יותר גדולה לבית הכנסת הרחוק. ועיין שו"ת בניין אב (ח"ב סי' ח) שמביא מחלוקת בין הטורי אבן (מגילה ו א) לט"ז (סי' תרפז) שלפי הטורי אבן הטעם באין מעבירין על המצוות הוא דווקא שאין סיבה אחרת או מעלה אחרת לעשות את המצווה האחרת אך כאן בעניין שני בתי כנסת, שיש עניין של שכר פסיעות או ברוב עם הדרת מלך, אין בו משום אין מעבירין, וגם יש עניין של קביעות מקום בבית הכנסת.

ועוד יש להביא ראייה מהגמרא ברכות (ח ב) "אמר רבי יהושע בן לוי, אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללים". שמכיון שאינו נכנס לבית הכנסת, נראה כפורק עול ומבזה את

בית הכנסת (רש"י). ובגמרא שם: "אמר אביי, לא אמרן אלא כשאין בית כנסת אחר בעיר" אבל אם יש בעיר בית כנסת אחר, מותר. ויוצא מזה שאין בזה דין של אין מעבירין על המצוות.

אך עדיין יש להקשות על זה ממה ששינונו במנחות (סד ב) "מצות העומר להביאו מן הקרוב" ואם לא ביכר הקרוב לירושלים מביאים ממקומות רחוקים יותר. ובגמרא פירשו שזה מפני שאין מעבירין על המצוות. ולפי זה יוצא שאם היה הולך להביא מן הרחוק היה עובר על המצוות, ולפי זה גם ללכת לבית כנסת רחוק זה יהיה לעבור על המצוות. אלא ש"ל שאם לא יביא את העומר מהקרוב, המצווה לא תתקיים כלל, מה שאין בשתי בתי כנסת, התפילה תתקיים בכל מקרה.

ועוד ראייה ממועד קטן (ט א) שהגמרא מחלקת בין מצווה שאפשר לעשותה על ידי אחרים למצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, ושני בתי כנסת הרי זו מצווה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, ולכן אין בזה משום אין מעבירין על המצוות.

וכ"כ במגן אברהם (סי' צ) ובמשנ"ב (סי' צ ס"ק לו) בשד"י חמד (מע' האל"ף כלל קפט) ובשו"ת הר צבי (או"ח א סי' נג) ובשו"ת יחווה דעת (ח"ב סי' יט).

לכן נראה למסקנה - שאם יש לו שני בתי כנסת בעיר, טוב לילך לרחוקה כדי להרויח שכר פסיעות.

לידור מיארה ס"ט.

הרב אביאל נסים כהן שליט"א
מאבירי בית המדרש

מלאכות אוכל נפש ביו"ט



א. מקור היתר אוכל נפש

הקדוש ברוך הוא מצוונו בתורתו הקדושה בפרשת בא (שמות יב טז): "וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם".

ובפרשות אמור (ויקרא כג ח) ופינחס (במדבר כח ח) כתוב: "כל מלאכת עבודה לא תעשו".

ומביא רש"י (ויקרא כג ח) שלמד מתורת כהנים (ספרא אמור פרשה יב) שמלאכת עבודה שאסרה תורה זה אפילו מלאכות חשובות שיש חסרון כיס בביטולן כגון דבר האבד.

הרמב"ן (ויקרא כג ז) לא מסכים עם הסברו של רש"י שבא הכתוב ללמד על איסור דבר האבד, ויוצא מק"ו איסור לכל שאר המלאכות שאין בהם דבר האבד. שאם כן גם בשבת היה צריך לכתוב כך. ולכן מסביר הרמב"ן ש'עבודה' זה כל עבודה גם לא בדבר האבד. שהרי לשון 'עבודה' כולל הוא כל המלאכות והשמושים, עובד אדמתו ישבע לחם (משלי יב יא), ועבדך שש שנים (דברים טו יח), ועבדת את אויביך (שם

כח מח), ואינו משמש בשום מקום בדבר האבד בלבד (כמו שרש"י מסביר) שאם לא תעשה היום לא תעשה למחר. וביאר הרמב"ן:

"אבל פירוש מלאכת עבודה, כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש, כענין שנאמר ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך (שמות כ ט), ובכל עבודה בשדה (שם א יד), ונעבדתם ונזרעתם (יחזקאל לו ט), וקין היה עובד אדמה (בראשית ד ב), ומלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה לא מלאכת עבודה. וזה מתבאר בתורה, כי בחג המצות שאמר תחילה (שמות יב טז) כל מלאכה לא יעשה בהם, הוצרך לפרש אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, ובשאר כל ימים טובים יקצר ויאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו, לאסור כל מלאכה שאינה אוכל נפש ולהודיע שאוכל נפש מותר בהן. ולא יאמר הכתוב לעולם באחד מכל שאר ימים טובים כל מלאכה ולא יפרש בהם היתר אוכל נפש, כי מלאכת עבודה ילמד על זה. אבל בפרשת כל הבכור (דברים טו ח) בחג המצות אמר, וביום השביעי עצרת לה' אלקיך לא תעשה מלאכה. והטעם,

מפני שכבר התיר בו בפירוש אוכל נפש ולא הוצרך לאמר בו כל מלאכת עבודה, והזכיר מלאכה סתם ולא אמר כל מלאכה" [עכ"ל הרמב"ן].

ומפרוש זה של הרמב"ן יוצא שכל פסוק שכתוב שאסור מלאכת עבודה, ממנו יוצא שמותר אוכל נפש. ואת לימוד זה של הרמב"ן הביאו ספר החינוך (מצווה רחצ) וכן ערוך השולחן (סי' תצה ס"ק ב).

לדינא ידועה המשנה (ביצה ה ב) שפסקה: "אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד". נראה על פניו שכל דבר שקשור לאוכל נפש ביו"ט מותר. אבל הדבר לא מדויק, לכן במאמר זה בעז"ה נגדיר את המלאכות האסורות והמותרות ביו"ט הקשורים לאוכל נפש.

ב. קצירה, טחינה, בצירה, סחיטה וצידה

מלאכות קצירה, טחינה, בצירה, סחיטה וצידה, למרות שקשורות לאוכל נפש, אסורות הן. ונחלקו המפרשים בשתי מחלוקות: א. מה הטעם שהם אסורות.

ב. האם איסורם מדאורייתא או מדרבנן-ביאור: האם כשהתירה התורה אוכל נפש היא התירה את כל המלאכות הקשורות באוכל נפש, ובאו חכמים ואסרו חלק מהמלאכות. או שכבר מה שהתירה התורה "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה"

לכם" זה רק את המלאכות העומדים בכללים שנראה.

ויש בזה כמה שיטות-

1. שיטת רש"י וסמ"ג:

במשנה (ביצה כג ב) למדנו: "אין צדין דגים מן הביברין ביום טוב ואין נותנין לפניהם מזונות אבל צדין חיה ועוף מן הביברין ונותנין לפניהם מזונות. רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל הביברין שוין זה הכלל כל המחוסר צידה אסור ושאינו מחוסר צידה מותר".

רש"י (שם) מפרש למה אסור לצוד, הרי אפילו שחיטה מותר? וז"ל: "אין צדין דגים - אף על גב דשחיטה ואפייה ובשול מאבות מלאכות הן, והותרו לצורך יום טוב. טעמא משום דאי אפשר מערב יום טוב, דשחיטה חייש למכמר בשרא, פן יתחמם ויסריח, אבל צידה אפשר לצודו מבעוד יום, ויניחנו במצודתו במים, ולא ימות ולמחר יטלהו".

מפירוש רש"י יוצא:

א. שאיסור צידה הוא מדאו'. מזה שכתב ששחיטה וכו' מאבות מלאכה שהותרו לצורך יו"ט, משמע שמה שלא הותר אסור מהתורה!.

ב. שהטעם של איסור צידה הוא משום שאפשר לצוד בערב יום טוב לא יהיה שינוי באיכות?.

אבל אוכל נפש וודאי אסור מן התורה אלא בדבר המתקלקל אם נעשה אתמול".

2. שיטת ירושלמי מרדכי ותוס' (בביצה):

בירושלמי (ביצה פ"א ה"י) מביאים שני דיוקים מהפסוקים שברירה טחינה והרקדה, אסורות מדאורייתא, ועוד רואים שסופג מלקות ארבעים, סימן שהדבר הוא איסור תורה. וז"ל: "תני אין בוררין ולא טוחנין ולא מרקדין והבורר והטוחן והמרקד בשבת נסקל ביום טוב סופג את הארבעים וכו'. מניין שאין טוחנין ולא

מרקדין רבי יוסי בשם ר"ל אומר אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם מן ושמרתם את המצות כלומר מלישה ואילך למעט טחינה והרקדה וכ"ש קצירה ודישה. תני חזקיה ופליג אך הוא לבדו הרי אלו מעוטין מכאן שלא יקצור ולא יטחון ולא ירקד ביום טוב"

ובמרדכי (ביצה רמו תרמג) כתב וז"ל: "אפילו לכתחילה יהא מותר לתלוש דהא אוכל נפש מותר כמו אפייה ובשול וכן יש לתמוה לקמן אין צדין דגים מן הביברין ביום טוב ואמאי הא אוכל נפש הוא יש לומר כדפי' רבינו נתנאל מקינן דכתיב אך אשר יאכל לכל נפש וגו' וסמך ליה ושמרתם את המצות אותם מלאכות שמשמירה ואילך הם מותרים והיינו מלישה ואילך ומסרן

על המשך המשנה מפרש רש"י: "אבל צדין חיה ועוף המכונסים מאתמול, קא סלקא דעתך השתא, כיון דמוקפים גדר הוו להו כנצודין ועומדין, אבל דגים נשמטין לחורים ולסדקים, והויא צידה ביום טוב".

וגדר צידה פה שמותר זה אותם גדרים של צידה שלא חייבים עליה מדאו' בשבת כי נחשבים עומדים וניצודים. והתנאים להיתר הם:

א. תופסים את החיה בתפיסה אחת.

ב. שצל הקירות נופל אחד על השני. שזה מראה שזה מקום קטן.

ג. בעל החיים הניצוד, חולה או זקן שקשה לו לברוח³.

הב"ח (או"ח סי' תצח ס"ק ג) מסביר שמה שכתב רש"י ואף על גב דשחיטה ואפייה ובשול מאבות מלאכות הן והותרו לצורך יו"ט, כוונתו כך - שאע"פ דאבות מלאכות הן ואפייה לא אחמרו בה רבנן והותרה לצורך מצוה, בצידה החמירו רבנן משום ששחיטה אי אפשר מערב יו"ט כי מסריח הבשר אבל צידה אפשר לצוד מבעוד יום.

הסמ"ג (ריש הל' יו"ט) סובר כמו רש"י. וז"ל: "אומר רבינו יצחק בר שמואל דמכשירין דין הוא שיהא מותרין מן התורה בכל עניין אם לא מיעט רחמנא הוא שהרי כך יהיו טובים אם נעשו אתמול כאלו נעשו היום

אפילו שניצוד לפני

3 דגים חמורים מכולם, כי הם בורחים לצדדים. ולכן להלכה פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תצו סע' ה) שדגים נחשבים ניצודים רק כאשר הם באמת המים (רוחב אמה ב"ח שם) סגורים משני הצדדים

1 כך מבינים את רש"י רוב המפרשים, בהמשך נראה את הסברם.

2 צריך להסביר שהוא שומר את הדגים חיים בתוך המצודה שבתוך המים, ואז באמת הדג טרי ביום טוב

הכתוב לחכמים לידע מלאכה הדומה מלישה ואילך".

בתוס' ביצה (ג א ד"ה גזרה שמא יעלה ויתלוש) בסופו כתוב כך: "קשה לקמן תנן אין צדין דגים מן הביברין ביום טוב ואמאי הא אוכל נפש הוא ואין לומר דכל דבר שיכול לעשותו מערב יום טוב אסור לעשותו ביום טוב עצמו כי לא אתעביד ליה מערב יום טוב דהא אמרינן הוא ולא מכשיריו פירוש אוכל נפש ולא מכשיריו כגון לתקן שפוד רבי יהודה אומר לכם לכל צרכיכם והוא לבדו איצטריך לאסור מכשירין שאפשר לתקן מערב יום טוב אלמא דוקא במכשירין יש חילוק בין אפשר לעשותן מערב יום טוב בין אי אפשר אבל באוכל נפש כ"ע מודו דאפילו אפשר לעשותן מערב יום טוב מותר לעשותן ביום טוב וי"א דלכך אין צדין שמא יצוד דגים טמאים שאינם צורך ולא נהירא דאם כן הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה דמותרת. על כן פירש רבינו נתנאל מקינו"ן דבירושלמי יש אך אשר יאכל לכל נפש וסמך ליה ושמרתם את המצות אותם מלאכות שמשמור ואילך הם מותרות דהיינו מלישה ואילך אבל שאר מלאכות דמקודם לכן אסורין ועוד דבירושלמי יש מיעוט אחר אך שלא לקצור".

יוצא שמותר רק מלישה ואילך, ולמדו את זה מסמיכות הפסוקים למצה (שמות יב טז-יז): "וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשֵּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יְהִי לָכֶם פֶּלִי מְלֶאכֶה לֹא יַעֲשֶׂה בָהֶם אֶךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נַפְשׁ

הוא לְבָדוּ יַעֲשֶׂה לָכֶם: וּשְׁמֶרְתֶּם אֶת־הַמִּצְוֹת כִּי בַעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה הוֹצֵאתִי אֶת־צְבָאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּשְׁמֶרְתֶּם אֶת־הַיּוֹם הַזֶּה לְדִרְתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם".

3. שיטת הר"ן

הר"ן (ביצה יב ב ד"ה אין) כותב את הסוגיה בפרוט נפלא ואסכם בקיצור את דבריו:

הר"ן מקשה, אם רש"י סובר שצידה אסורה מהתורה, קשה שהרי טעמו של רש"י לאסור זה משום שאפשר לצוד מערב יו"ט. והרי לא מצינו חילוק באוכל נפש עצמו בין מה שאפשר לעשות מערב יו"ט לבין מה שאי אפשר. כמו בכלי אוכל נפש שכן מחלקים. וזה מוכח מזה שרואים שמתירים בגמרא (ביצה יא א) להוליך הסכין אצל הטבח. וכן לעניין שחיטת הפסח כדאיתא בפסחים (סו א). ולומר שרש"י סובר שאסור רק מדרבנן, אי אפשר. שהרי לפי טעמו שאסור משום שאפשר לצוד מערב יו"ט, אם שם מצודה מהערב ועלתה ריקנית, יהיה לו מותר לצוד ביו"ט. כי מה שיכול לעשות מערב ונאנס חכמים מתירים אפילו ביו"ט. ועוד שהרי הדגים במים נפסדים [אמנם, לפי מה שכתבנו בדעת רש"י שהדגים חיים במים, הם לא נפסדים] ועוד שגם פירות נפסדים בלקיטה מוקדמת, אז למה אסרו. ולכן על כרחנו צריך בזה טעם אחר.

אחרי הקושיות מביא הר"ן את הירושלמי שהבאנו לעיל. וכותב שאין זה דרך גמרתנו שהרי מתירה שחיקת פלפלין כדרכן.

קאי ארודה חלות דבש דמיתסר משום תולש כדאיתא התם".

ומסיים הר"ן "ועדיין אין כל זה מחוור לפי שהסוגיא הירושלמית מוכח שהן מן התורה ואף ברייתא זו בפרק המצניע כפשטה הכי מוכחה".

ראינו שהר"ן מסביר שהטעם לאיסור הוא משום שאלו דברים שעושים לימים הרבה. ושזה איסור מדרבנן. אך בסוף הוא מביא שפשט הירושלמי והברייתא בשבת סוברים שאסור מהתורה.

ואם כן לא מובן מה פסק הר"ן- האסור מדאו' או מדרבנן?

מדברי הבית יוסף (או"ח סי' תצה ס"ק ב) משמע שהר"ן סובר שאסור מדרבנן. שהרי מסביר שהטור סובר שהפסוקים שמביא הירושלמי זה אסמכתא בעלמא. ואז כתב: "ודעת הר"ן גם כן דהנך מלאכות אינן אסורות אלא מדבריהם לפום גמרא דידן ונתן טעם לדבר" וציטט את דברי הר"ן כולל הקושיה שלו בסוף.

ערוך השולחן (סי' תצה ס"ז) מביא את דברי הירושלמי שיוצא מהם שאסור מדאו', וכותב שגם הר"ן כתב שנראה בברור שהירושלמי אוסר מדאו'. אך אין אפשרות לדייק מפה מה דעת הר"ן.

4. שיטת הרמב"ם, רא"ש ותוס' (בגמרא שבת)

ואחר זה מביא את הסבר הרמב"ן על מלאכת עבודה שהבאנו לעיל. שמסביר שהתורה התירה רק להכשיר את האוכל לאכילה כגון אפייה וכישול וכיוצא בהן, אבל לצוד בעלי חיים שאינן ברשות אדם וכן לעקור דבר מגדולו כגון קצירה וכו' אלו וכיוצא בהן אסורים והרי הן בכלל מלאכת עבודה. וכותב עליו הר"ן שגם זה אינו מספיק לו שהרי איך יהיה אסור לטחון חטים מן התורה, ויהא מותר לדוך כל פלפלים.

"אבל הקרוב אצלי לפי גמרתנו" כותב הר"ן- שהטעם שאסרו חכמים הוא משום שאלו מלאכות שעושים לימים הרבה. ומה שמותר שחיקת פלפלין זה משום שזה לא נעשה ברחיים שאינה כדרך טחינת חטים לימים הרבה. וצידה אסורה גם משום זה, שהרי אף אחד לא הולך לצוד בלי אוכל מוכן מראש שהרי אינו יודע אם יצליח לדוג, ולכן מכין אוכל מראש.

ומביא הר"ן קושיה על שיטתו ומתרצה: "ולא תיקשי לך הא דגרסי' בפרק המצניע (שבת צה א) ת"ר החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש שוגג בשבת חייב חטאת הזיד ביום טוב לוקה את הארבעים. דר' אלעזר אפשר דכי היכי דלא קאי אמחבץ ואמגבן דהא גבון ביום טוב לא מיתסר אלא מדרבנן והכי מוכח מדלא אייתנין הך ברייתא בפרק ר' אליעזר דמילה (שבת קלד א) כי איבעיא לן מהו לגבן ומשמע ודאי דהזיד ביום טוב לא קאי אמגבן ה"נ אפשר דלא

תוס' בשבת (צה א) מקשים למה לוקין על רדית חלות דבש. ומתרצים: "וי"ל דאסור מדרבנן דהוי עובדא דחול כי היכי דאסורין טחינה והרקדה ביום טוב".

התוס' (דף כג ב ד"ה אין צדין) והרא"ש (ביצה פ"ג סי' א) מקשים על רש"י (שהובא לעיל) מהגמרא (ביצה כח ב) ממנה עולה שמחלקים בין אפשר לעשות מבעוד יום לאי אפשר, רק במכשירי אוכל נפש ולא באוכל נפש עצמו. והם מסבירים שחכמים גזרו על קצירה ובצירה וטחינה לפי שאדם רגיל לבצור כרמו כאחד ולקצור שדהו כאחד ולטחון הרבה ביחד ולדרוך ענביו כאחד. ולכן אסרו כל אלו דדמי לעובדא דחול ומטעם זה נמי אסרו צידה. כי פעמים תעלה במצודתו דגים הרבה ודמי לעובדא דחול.

הרמב"ם (הל' יו"ט פ"א הל' ה) פסק אמנם שאסורים מדרבנן אך מטעם אחר: "כל מלאכה שאפשר לה ליעשות מערב יום טוב ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מבערב אסרו חכמים לעשות אותה ביום טוב אף על פי שהיא לצורך אכילה, ולמה אסרו דבר זה גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב ליום טוב ונמצא יום טוב כולו הולך בעשיית אותן מלאכות וימנע משמחת יום טוב ולא יהיה לו פנאי לאכול ולשתות".

ומשיג הראב"ד: "אין לזה טעם אלא מפני שהוא מכין מלאכתו ביום טוב ומרבה הטורח ליום קדש".

הרמב"ם והראב"ד סוברים אותו דבר רק חולקים האם זה לא לקדש מספיק את היום הקדוש (רמב"ם). או שזה ממש זילזול ביום קדוש (ראב"ד).

קשה על שיטה זו איך הם יתרוצו את הגמרא בפרק המצניע (שבת צה א): "ת"ר החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש שוגג בשבת חייב חטאת הזיד ביום טוב לוקה?"

מסביר המגלה עמוקות (בילקוט מפרשים על הרי"ף דף לו) - הרא"ש שסובר שצידה ושאר המלאכות הנ"ל אסורים רק מדרבנן, ויסביר את זה שכתוב שלוקים ארבעים, זה לא דוקא אלא ר"ל מכות מרדות מדרבנן. ואולי כך אפשר לתרץ גם לרמב"ם ותוס'.

הרב המגיד (שם פ"א סע' ה) כותב כך: "ואני אומר שמלאכת עבודה כולל כל מה שדרך העבד לעשות לאדונו ואין רוב בני אדם עושין אותה לעצמן אלא שוכרין אחרים לעשותן לפי שהוזהרנו במלאכות אלו לזכור כי היינו עבדים והיינו עושין מלאכות אלו לאדונו אבל כל מלאכה שדרך רוב בני אדם לעשותה כל אחד בביתו לעצמו לא הוזהרנו לפי שאינה מלאכת עבדים אלא אף האדונים עושין אותה ולזה כל מלאכה

4 הערת ראש הכולל: לענ"ד אין זה פשט שיטת הראב"ד אלא העיקר בביאור שיטתו דאוסר מדאו' אך משום ביטול עשה ד'שבתון' המחייב מיעוט הטורח ביו"ט, וכשמרבה את הטורח מבטל עשה, וכן ביאר בשיטתו באבן האזל (יו"ט פ"ה ה"א) וכעין זה כתב הגר"ז (סי' תקי קו"א ס"ק ג) לגבי מלאכת בורר ביו"ט, והארכתי בזה במקום אחר ואין זה מקומו. ג.ב.

לעשותן מאתמול אסור לעשותן ביו"ט אבל שאר כל המלאכות אסורות ביו"ט ולוקין עליהן⁵. וקצירה וטחינה ובצירה וסחיטה אף על פי שהן אוכל נפש אסרו חכמים ופרש ר"י הטעם לפי שאדם רגיל לקצור שדהו ולבצור כרמו כאחד ולדרוך כל ענביו ולטחון הרבה ביחד וחשו חכמים שאם היו מתירין ביו"ט היה קוצר כל שדהו ובוצר כל כרמו ודורך כל ענביו וימנע משמחת יו"ט

וכן צידה אסרו שפעמים שתעלה במצודתו דגים הרבה ובירושלמי מסמיך להו כולהו אקראי"

יוצא שהטור פסק את כל הטעמים שראינו בראשונים חוץ מטעמו של רש"י:

א. סמיכות הפסוקים לשמרתם את המצות.
ב. אסור לעשות ליום אחר (כך פסק הטור בס' תקג).

ג. זלזול ביו"ט ורגילות של מלאכת עבודה. את טעמו של רש"י לא פסק, שהרי מתיר הטור באוכל נפש (ולא במכשירי אוכל נפש) לעשות ביו"ט אפילו מה שיכול היה לעשות מבערב.

המור וקציעה (סי' תצה) מקשה על טעמו של הטור כך: "תימה מאי איריא משום מניעת שמחת יו"ט, תיפוק ליה משום מכין מיו"ט לחול, דאיכא מ"ד (פסחים מו ב) דלוקין עליו אפילו באוכל נפש, ואפילו מיו"ט לשבת ואמאי תלי לה ר"י בבטול שמחת יו"ט, דלכ"ע אינה אלא גזרה דרבנן?".

שאדם עושה ממנה לעצמו לימים הרבה דרך לעשותה על ידי אחרים כגון הברירה והקצירה והטחינה וההרקדה אבל האפיה והלישה והשחיטה והבשול אין אדם מכין מהן לימים הרבה ורוב בני אדם עושין אותן לעצמן. כך נראה לי ועדיין צ"ע".

5. סיכום השיטות

יוצא לדעת כל השיטות שמלאכות אלו: קצירה, טחינה, בצירה, סחיטה, וצידה, אסורות ביו"ט.

הסוברים שאסורים מדאו': ירושלמי, רש"י, רמב"ן, סמ"ג.

הסוברים שהאיסור מדרבנן: רמב"ם, רא"ש, ר"ן (לפי הב"י), והמגיד.

הטעמים לאיסור מתחלקים לארבע:

- לימוד מהתורה (ירושלמי, מרדכי).
- מלאכת עבודה ולא כבוד ביו"ט או עובדין דחול (רמב"ן, תוס', רמב"ם, ראב"ד והמגיד).
- מלאכה לכמה ימים (ר"ן, רא"ש).
- דבר שיכול לעשות מבעוד יום (רש"י, סמ"ג).

ג. פסיקת האחרונים

פסק הטור (או"ח סי' תצה): "וכן מכשירי אוכל נפש כיון שצריך לתיקון האוכלין מותר לעשותן ביו"ט וכגון שאי אפשר לעשותן מאתמול אבל אם היה אפשר לו

5 יש לבאר שלוקין מדרבנן, כמו סברת הרא"ש.

אולי אפשר להגיד שהטור פה רצה דרך אגב ללמדנו כמה צריך לכבד את יו"ט ולשמח בו. ולכן כתב את הטעם הזה. ואת הדין שלא מכינים מיו"ט ליום אחר שמר הטור ללמדנו בסי' תקג.

הב"י הסביר את כוונת הטור שכתב "ובירושלמי מסמך להו כולהו אקראי - היינו לומר דאע"ג דבירושלמי מייתי מקראי שלא יקצור ולא יברור ולא ירקד ולא יטחון ביו"ט, אסמכתא בעלמא ניהו ואינן אסורין אלא מדרבנן".

וכן גם פסק בשו"ע (שם): "קצירה וטחינה ובצירה וסחיטה וצידה, אף על פי שהם מלאכת אוכל נפש אסורים חכמים".

המשנה ברורה (ס"ק יא) מסביר שמה שאנו אומרים קצירה הוא הדין גם דישה והרקדה וכהאי גוונא.

ויצא שצריך להבין את הטעמים שראינו בראשונים בתור כללים לאיזה מלאכות יהיו מותרות לנו ואיזה לא. וכך השליך את הלימודים האלו על פעולות שהיום אנו עושים במטבח.

ועוד מביא בשער הציון (ס"ק טו) בשם החמד משה שיוצא מהגמרא בחגיגה (יה א) שסתם קצירה וסחיטה לכ"ע אסורה מהתורה, שכתוב בגמרא כך: "ריש לקיש אמר: וחג הקציר איזהו חג שאתה חוגג

6 על פי ספר פניני הלכה הלי' יו"ט פרק ד.

7 לסוברים שמלאכות אלו אסורות מדאו', אפילו שעושים עם היד צריך שינוי.

וקוצר בו הוי אומר זה עצרת. אימת? אילימא ביום טוב, קצירה ביום טוב מי שרי? אלא לאו לתשלומין".

ד. סיכום למעשה בקיצור רב

קוצר

לקצור זה לנתק דבר ממקור חיותו, ורגילים לעשות מלאכה זו לצורך ימים רבים לכן היא בגדר מלאכת עבודה שאסורה ביו"ט כמו בשבת. ואפילו לסעודת יום טוב בכמות קטנה.

דש

דישה זה למשל להפריד את גרגירי החיטה מהשיבולים, וכן אפונה או שעועית. דרך מלאכה זו לעשות בשדה ע"י כלי בכמויות גדולות. ולכן אסורה מלאכה זו. אך לפי מה שראינו בשיטת הר"ן יוצא שאם עושה בשינוי בדרך שאז זה לא מלאכת עבודה, ומותר ביו"ט. ולכן מותר להפריד ביד לצורך סעודת יו"ט חטים וכדומה.⁷

מפרק וסוחט

מפרק היא תולדה של מלאכת 'דש', שעניינה הוצאת דבר מתוך דבר. ובכלל מלאכה זו האיסור לסחוט. ובגלל שמלאכה זו נעשית לימים רבים היא אסורה כמו שבת. שמותר לסחוט רק לתוך אוכל.⁸

טוחן

לפני הסעודה. יש שמצריכים לעשות שינוי בכריירה. ואם יחל לעשות את המלאכה בערב יו"ט בלי שהמאכל ייפגם, אז חייב לשנות ביו"ט לפי רמ"א.

שחיטה

דיני שחיטה ביו"ט רבים. בדיקת הסכין, זימון העוף אם זה עוף בר, שלא יהיה מוקצה, ניקוי הנוצות או הצמר, כיסוי הדם, הפשטת העור, שטיחת העור, חלוקת הבשר, מליחת העור, ניקור וכו'. הלכות אלו מפורטות בשו"ע בסימנים תצז עד סי' תק כולל.

כיום נהגו רבים שלא לשחוט ביו"ט. א. משום שרק שוחטים יודעים לשחוט, ומשום שיש הרבה קונים הם לא זוכרים כמה הביאו ולמי ולכן מגיעים לדיבור על כסף שאסור. ב. משום שרבו הטרפות יש שחוששים משחיטה לא לצורך אכילה. אך בתרנגולים מקלים גם כי הם קטנים. וגם כי יש בהם פחות טרפות. אך היום שיש מקררים עדיף שלא לשחוט כלל ולחסוך את הטרחה המרובה של השחיטה, הבדיקה, הפשטה, שטיפה, מליחה. אך במקום צורך מותר. כי מהדין מותר.

וז"ל הילקוט יוסף (הל' מועדים דיני הכנה

טחינת קמח זו מלאכת עבודה לימים רבים. אך לטחון תבלינים במכתשת ביתית בלבד מותר ליו"ט. רמ"א (סי' תקד סע' א) מצריך שינוי. לכן מותר לרסק במגרדת לצורך יו"ט.⁹ לרסק מצוות או ביסקוויטים מותר הואיל ונעשו מקמח, ואין טחינה אחר טחינה.

ניפוי

ניפוי אסור משום מלאכה לימים הרבה. אך אם הקמח כבר נופה ורוצים ליפותו או שנפל עליו משהו, מותר לנפות שוב. אך צריך שינוי כגון לנפות ע"ג השולחן, או בנפה הפוכה. ולכן מותר כיום לנפות כי הקמח נקי ורק מחשש מנפים שוב.¹⁰

לישה

לישה מותרת ביו"ט. וכן להכין פירה ע"י עירוב של מים ואבקת פירה.¹¹

בורר

ברירה בשדה ודאי שאסור משום מלאכת עבודה. אך ברירה במטבח מותר אפילו בלי שלושת תנאי הברירה של שבת (אוכל ביד ומיד). למשל ביו"ט יהיה מותר להוציא את גרעיני הלימון מהסלט, ואפילו הרבה

על דרבנן. למרות זאת רוה"פ אוסרים. שמחלקים בין טחינה שיש רגילות לטחון בבית בשביל סעודה אחת. אבל סחיטה שסוחטים למשקים סוחטים כמות.

9 הראשל"צ הגר"מ אליהו זצ"ל (בדרכי הלכה על קיצור שו"ע סי' צח ס"ק ה) אוסר להשתמש כלל במגרדת וכן במטחנת יד ביו"ט. אך במכתשת בשינוי או במזלג בשינוי מתיר.

10 וכן גם משמע מדרכי הלכה (שם ס"ק ב). ומסיים המחמיר תבוא עליו ברכה.

11 קיצשו"ע (סי' צח ס"ק ט) מוסיף שלא ימדד את הקמח, אלא יקח באמד הדעת. ואם אינו מצמצם את המדה, אלא פוחת או מוסיף, מותר. ובפשטות כך הדין לכל אבקה, ובכללן אבקת פירה.

ושחיטה ביו"ט סע' ג): "שחיטת בהמות אף על פי שהיא צורך אוכל נפש, ומותרת ביום טוב מעיקר ההלכה, המנהג בזמן הזה ברוב תפוצות ישראל שלא לשחוט שום בהמה ביום טוב, וכן ראוי להנהיג בכל מקום, מפני ריבוי התקלות הנגרמות על ידי זה בשיווק הבשר ומכירתו, שבאים לידי חילול יום טוב, ובפרט בזמן הזה שכל האיטליזים משתמשים במקררים חשמליים, והבשר שנשחט בערב יום טוב נשאר טרי כיום הלקחו, לא כהתה עינו ולא נס ליחו".

תופר, כותב, מוחק, מודד, בונה, וממרח.

מלאכות אלו לא קשורות כלל לאוכל נפש לכן הם אסורות ביו"ט כמו בשבת. אלא אם כן זה קושר כמו לקשור עוף שמותר. או שצריך למדוד למצווה כמו בשבת או תבלין שצריך להיות מדויק ביותר שמותר למדוד.

ה. עניין שבת ויום טוב

ולסיום בעז"ה ננסה להביא את החילוק הפנימי של שבת מיו"ט, שמשורש חילוק זה נמשכים ונולדים כל החילוקים לפע"ד.

מסביר רבי נתן בלקוטי הלכות (הל' יו"ט ס"א) ששבת הוא יום שכולו טוב תכלית שמים וארץ, ולכן שבת קביעה וקיימא כי שבת קדוש מאליו ואין צורך להמשיך אליו קדושה. אבל יום טוב הוא בחינת ההמשכה שממשיכין הארה מהביטול משבת. ולכן קוראים אותו יום טוב, דהינו שאנו ממשיכין הארה לתוך הימים שיש

בהם ימי טוב. ועל כן הימים טובים תלוי עקר קדשתם בישראל, כמו שכתוב: "אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם במועדים" ולכן אומרים מקדש ישראל והזמנים. שישראל ממשיכים את הקדושה אל הזמנים. ואת זה עושים מהביטול של שבת אל ה' מעל הטבע לגמרי. ואז מכח ביטול זה מאירים את הימים בבחינת רצו ושוב. ורואים זאת בזה ששבת זה בחינת סוף העולם ה' אחד ושמו אחד, מעל הטבע לגמרי. ומשם נמשכו הניסים לימים טובים לשינוי הטבע לישראל.

ועל כן ביום טוב מותר אוכל נפש, כי מאחר שכל קדשתו תלוי בנפשות ישראל שממשיכין הקדשה לשם, ע"כ מה שהוא צורך הנפש, דהיינו אוכל נפש, בודאי אינו ראוי שיאסר, כי הנפש הוא למעלה מהיום טוב, כי משם מקבל הקדושה כנ"ל. אבל כל המלאכות בודאי אסורין, כי הוא יום טוב, דהינו בטול הרע שהוא בטול כל הל"ט מלאכות שבאים ע"י עץ הדעת טוב ורע. אבל שבת הוא למעלה ואינו תלוי בקדושת ישראל ע"כ אסור בו אפילו מה שהוא צורך הנפש כנ"ל.

מו"ר הרב גיורא ברנר שליט"א
ראש בית המדרש

רחיצת כל גופו ביום טוב

(ויבוארו השיטות השונות בגדר 'שוה לכל נפש')



פתיחה

נשאלתי פעמים רבות האם מותר להתקלח ביו"ט במים חמים וביחוד הדבר נצרך כשיו"ט צמוד לשבת, וכ"ש כשיו"ט ראשון של רה"ש חל ביום ה' שאז יחד עם שבת ישנם ג' ימים רצופים. והשאלה מתפרטת לכמה אפשרויות והיינו להתקלח במים שהתחממו בדוד חשמל לפני יו"ט, ולהתקלח במים שהתחממו בדוד שמש לפני יו"ט או ביו"ט ולהתקלח במים שהתחממו ביו"ט בדוד חשמל (וכגון שכיון מבעו"י את שעון הדוד כך שהדוד ידלק ביו"ט).

והנה על פניו הדבר נראה פשוט שהרי כתב השו"ע (סי' תקיא סע' ב) "מותר להחם ביו"ט מים לרחוץ ידיו אבל לא כל גופו, אפי' אינו רוחצו בבת אחת. אבל במים שהוחמו מעיו"ט מותר לרחוץ כל גופו אפי' כאחד, מיהו דוקא חוץ למרחץ אבל במרחץ אסור". והרמ"א הוסיף "ויש אוסרים בכל ענין וכן נוהגין". וא"כ במים שהתחממו ביו"ט בדוד חשמל אסור לכו"ע, ובמים שהתחממו מבעו"י לנוהגין ע"פ השו"ע

יהיה מותר לרחוץ בהם ולנוהגים ע"פ הרמ"א יהיה אסור לרחוץ במים (וכל מה שהיה לנו לדון הוא רק במים שהתחממו ביו"ט בדוד שמש אם נחשבים שהתחממו ביו"ט או כמים שהתחממו בעיו"ט).

ובאמת כ"נ מדברי כמה מגדולי הפוסקים בדורות האחרונים שנטו בזה לאיסור כנ"ל. דכ"כ הגרע"י זצ"ל בחזו"ע (יו"ט עמ' מא) שרחיצת כל גופו אינה בגדר "שוה לכל נפש" ולכן אין להתיר לרחוץ כל גופו במים שהוחמו ביו"ט. וכ"כ הגר"נ קרליץ שליט"א (חוט שני יו"ט עמ' קכב), שו"ת מים חיים (הלוי או"ח סי' כט), נטעי גבריאל (יו"ט פל"א סע' א), הגרמ"מ קרפ שליט"א (הלכות חג בחג יו"ט ח"א עמ' רד) ועוד פוסקים שרחיצת כל גופו אינה נחשבת 'שוה לכל נפש' ואין להתיר רחיצת כל גופו בחמין ביו"ט, וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סו"ס קנה).

אמנם בענ"ד אחר העיון בסוגיא דידן נראה לכא' שבימינו השתנתה המציאות מכמה פנים וממילא גם השתנה הדין להיתר

בחלק מהמקרים, ובס"ד נבאר דברינו והי"ת יצילנו משגיאות ויורנו בדרך אמת.

א. מחלוקת הראשונים בביאור דין רחיצת כל גופו ביו"ט

ישנן שתי שיטות בראשונים ביסוד איסור רחיצה ביו"ט, י"א שהוא משום שרחיצת כל גופו אינה דבר השווה לכל נפש, וי"א שהוא משום גזירת מרחצאות וכדלקמן.

במשנה ביצה (כא ב) "ב"ש אומרים לא יחם אדם חמין לרגליו א"כ ראויין לשתיה וב"ה מתירין". וכתבו התוס' (ד"ה לא) "וב"ה מתירין ודוקא לרגליו אבל לכל גופו מודה דאסור דדבר השווה לכל נפש בעינן וזה אינו ראוי אלא לבני אדם מעונגין אבל ידיו ורגליו שווה לכל נפש". ומבואר מתוס' שב"ה התירו רק לרחיצת ידיו ורגליו אך לצורך רחיצת כל גופו אסור לחמם מים ביו"ט וזאת משום שרחיצת כל גופו אינה דבר השווה לכל נפש.

וכן דעת היראים (סי' דש), עיטור (הל' יו"ט קמט טור ב ועי' בהגות פתח הדביר סי' ק וסי' קט שביאר כן בכוונת דבריו), ר' פרץ (הגהות סמ"ק סי' קצד סי' יג), רא"ש (שבת פ"ג ס"ו ז), מרדכי (ביצה סי' תרפ), הגהות אשר"י (ביצה פ"ב סי' טו) ועו"ד שהאיסור ברחיצת כל גופו משום שאינה שווה לכל נפש וחימום מים ביו"ט לצורכה אסורה מדאו'.

ובירושלמי איתא (שבת פ"ג ה"ג) "חד פילוסופיוס שאל לבר קפרא, אבלט שאל ללוי סריסא מותר לשתות ואסור לרחוץ,

א"ל אם תראה סריס מחבק עם אשתך שמא אינו רע לך, א"ל אין, א"ל ומכי הוא לה כלום, אמר לו שלא תתפריץ, אמר ליה והכא שלא יתפרצו. כיון שיצא אמרו לו תלמידיו רבי לזה דחיתה בקנה לנו מה את משיב, אמר להם והלא כבר נאמר אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". ומסיום דברי הירושלמי משמע שהאיסור הוא משום דאינו שווה לכל נפש והוא ממש כשיטת התוס' ביצה הנ"ל, וכ"כ הקרבן עדה (ד"ה אך אשר) והפנ"מ (ד"ה והלא כבר) בכוונת הירושלמי, וכ"כ התוס' בשבת (לט ב ד"ה וב"ה) ז"ל "ואומר ר"י בשם ריב"א דרחיצה אינה אלא לתענוג ואסורה כמו מוגמר דאסור בפ"ק דכתובות משום דאין שווה לכל נפש וכן משמע בירושלמי דהיינו טעמא דרחיצה".

[ונלענ"ד להביא ראייה נוספת לכך שאיסור חימום לצורך רחיצת כל גופו הוא מדאו' והוא ע"פ מה שראיתי במכילתא דרשב"י (פ"ב פס' טז) בלימוד היתר מלאכה ביו"ט ז"ל "מנין לעושה מדורה ומתחמם כנגדה ומחמין לו חמין ומרחץ בהם פניו ידיו ורגליו ומרחץ בהם את התינוק ת"ל לכם לכל שהוא צורכם" וממה שהתירו לו רק לפניו ידיו ורגליו ואילו לרחיצת התינוק התירו בסתם ללא הגבלה (ולכאו' פשוט שהכוונה להתיר לצורך קטן לכל גופו דאל"כ למה לי להביא לימוד בפני עצמו לתינוק), משמע שלמבוגר למדנו להתיר רק לצורך פניו ידיו ורגליו אך לכל גופו אסור מדין תורה. והיינו לכאו' משום שאינו נקרא 'צורכם' והיינו דאינו שווה לכל

נפש וכנ"ל].

אמנם הרי"ף (ביצה יא א), רמב"ם (הל' יו"ט פ"א הל' טז), רמב"ן (שבת לט ב ד"ה הא דתנו), סמ"ג (ל"ת עה ד"ה רחיצה), סמ"ק (סי' קצד), רא"ה (הביאו המיוחסים לר"ן שבת לט ב ד"ה דתנו ב"ש), ריטב"א (כ"כ בשמו בשטמ"ק ביצה כא ב ד"ה מתני' א"כ), מ"מ (על הרמב"ם שם) ורי"א ז (הביאו בשל"ט ג שבת יח ב) כתבו ללמוד את איסור הרחיצה ביו"ט מדין גזירת מרחצאות. ובפ"י רבנו פרחיה למס' שבת (לט ב ד"ה לא) הביא שגם הרי"י מיגש ביאר שהאיסור לרחוץ כל גופו ביו"ט הוא משום גזירת מרחץ. וע"ע באשכול (הלכות תפלה וק"ש עמ' 5).

[הרמב"ן (שם) הביא את שיטת התוס' והקשה על דבריהם, וכתב לדחות את הראיה שהביאו מהירושלמי, שי"ל ששיטת הירושלמי דלא מתירים אלא או"נ ממש אך לא הנאות נפש (ומשמע שם שמסתפק הרמב"ן אם הוא מדאו' או מדרבנן עיי"ש), אלא שסיים בזה הרמב"ן "ולא ברירא טעמא דמילתא". וע"ע לקמן שהבאנו מהפנ"י תירוצו נוסף לשיטת הרי"ף מהקושי שבירושלמי].

ב. התלות בין מחלוקת הראשונים ביסוד איסור רחיצה ביו"ט ובין דין רחיצה במים שהוחמו מעיו"ט

לפי דברינו שלשיטת התוס' וסיעתו

האיסור להחם ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו הוא איסור דאו', ואילו לשיטת הרי"ף וסיעתו הוא גזירה דרבנן משום הבלנים, יובן מש"כ הרי"ף בהמשך בשם גאון דכיון שאין כאן איסור דאו' ממילא אין לאסור לרחוץ כל גופו במים שהוחמו מעיו"ט (דאל"כ הוא לכאו' גזירה לגזירה), וכן עוד מהראשונים ההולכים בשיטתו של הרי"ף כתבו להתיר רחיצה במים שהוחמו בעיו"ט.

ולכאו' צ"ל לפי"ז שלשיטת התוס' שהמדובר כאן הוא מדין דאו' דדבר השווה לכל נפש ממילא נגזור גם על רחיצת כל גופו במים שהוחמו בעיו"ט.

וכ"כ הר"ן (על הרי"ף שם וע"ע שבת יח ב ד"ה איתמר) "וכבר כתבתי בפרק כירה מה שנ"ל שלדברי רבותינו בעלי התוס' שאומרים דלהחם חמין ביו"ט לרחיצה כל הגוף מדאו' אסור בחמין שהוחמו מעיו"ט נמי אסור לרחוץ בהן כל גופו גזירה עיו"ט אטו יו"ט כי היכי דגזרינן התם ער"ש אטו שבת אלא מיהו כיון דמדרבנן בעלמא היא על דברי הגאונים ז"ל ראוי לסמוך".

וכבר קדם בזה הרא"ש (שם וע"ע ברא"ש ביצה פ"ב סוף סי' טו) שאחר שכתב שהאיסור משום שאינו שווה לכל נפש הוסיף: "והא דתניא מרחץ שפקקו נקביו מעיו"ט למחר נכנס ומזיע ה"ה בלא פקקו נמי אפי' הוסק בו ביום שרי להזיע אלא משום איסור רחיצה תנא ליה דאע"ג דהוסק מעיו"ט

1 וגם לשיטתם צ"ע איך יתרוצו את הראיה שהבאנו לשיטת התוס' מהמכילתא, וראיתי מה שדן בדברי המכילתא בשו"ת דברי מנחם (ח"ד סי' ה) והביא בזה מעוד מדרשי חז"ל עיי"ש.

אסור לרחוץ². [ולקמן נדון בראיה שהביא הרא"ש מדין מרחץ שפקקו נקביו.] וכן מבואר מלשון הטור (סי' תקיא) שכתב "לרחוץ כל גופו במים שהוחמו מעיו"ט כתב רי"ף שמתור ור"י אסר ולזה הסכים א"א ז"ל³.

וכן הוא גם בדברי ר' פרץ בהגהות סמ"ק (שם ס"ק יד) שכתב שלפי דבריו שהאיסור הוא מדאור' משום שאינו שוה לכל נפש, דין יו"ט כשבת ואסור גם במים שהוחמו מעיו"ט.

אמנם יש להעיר על זה מהירושלמי הנ"ל שמעט לפני שהובא המעשה הנ"ל הובאה מחלוקת רב ושמואל וז"ל: "חמין שהוחמו ביו"ט⁴ וכן חמין שהוחמו מע"ש לשבת רב ושמואל חד אמר מרחץ בהן פניו ידיו ורגליו וחרנה (פי' האחר) אמר מרחץ בהן כל גופו איברים איברים", וממה שהובא בירושלמי דין חמין שהוחמו ביו"ט עצמו יחד עם דין מים שהוחמו מע"ש משמע שדווקא מים שהוחמו ביו"ט דינם לאיסור כמו מים שהוחמו בע"ש אך מים שהוחמו בעיו"ט אין מחמירים לאוסרם כמו מים שהוחמו בע"ש, וכן ביאר הגר"א (ס"ק ח) ע"פ הירושלמי, וכ"כ בפנ"י (שבת לט ב ד"ה מתירין) ובהגהות הברוך טעם (סי' תקיא סע' ב) וע"ע כדברינו בשו"ת חבל נחלתו (ח"ז

סי' טו ס"ק ד).

ובאמת בשבלי הלקט (סי' רמג) הביא את דברי הגאון שמתיר לרחוץ כל גופו במים שהוחמו בעיו"ט וכתב להוכיח להתיר זאת גם מלשון רש"י במו"ק⁵, ואח"כ הוסיף השבלי הלקט "ובעל היראים ז"ל כתב ורחיצת כל גופו בחמין אסורה מטעם דאינו שוה בכל נפש דתנן פרק המביא אין עושין פחמין ומקשינן פשיטא תני ר' חייא לא נצרכה אלא למוסרן לאולירין בו ביום בו ביום מי שרי פי' לרחוץ והלא אינה שוה לכל נפש ומשני להזיע קודם גזירה בכל מקום אין נראה להוכיח מדבריו איסור אלא בחמין שהוחמו בו ביום אבל בחמין שהוחמו מעיו"ט לא אשמועינן מידי⁶.

וממש"כ לבאר בדעת היראים שלמרות שס"ל שהוא מדאור' משום דאינו שוה לכל נפש, בכל זאת יתיר לרחוץ במים שהוחמו בעיו"ט, מוכח דפליג על סברת הר"ן הנ"ל דכל שאוסר מדאור' משום שאינו שוה לכל נפש יגזור גם במים שהוחמו מעיו"ט. [וע"ע בתניא רבתי (סי' נה) שהביא את שיטת היראים ונסתפק אם יתיר במים שהוחמו מעיו"ט.]

וכן היא דעת המאירי (ביצה כא ב ד"ה המשנה הרביעית וע"ע שבת מא ד"ה מרחץ) שמחד כתב שאיסור רחיצת כל גופו הוא משום שאינו

2 ואמנם אחר שכתבתי זאת ראיתי בשו"ת דברי דוד (ח"א סי' כט ס"ק א) שכתב שכוונת הרא"ש לאיסור הוא דוקא תוך המרחץ אך חוץ למרחץ הוא מודה להתיר, ולקמן נדון בחילוק בין תוך למרחץ וחוץ למרחץ. ולענ"ד יש דחיה לדבריו ממה שהבאנו מהטור בשם אביו הרא"ש שהוא מן האוסרים.

3 אמנם בבבלי הובאה מחלוקת רב ושמואל ללא המילים "שהוחמו ביו"ט".

4 ידוע שפרש"י למו"ק המצוי אצלנו אינו מרש"י וע"י מה שהעיר בזה בהגהות על הראב"ה (סי' תשנו ס"ק 22).

אך גוף הרחיצה במים אלו אינה אסורה אלא מדרבנן וממילא לא שייך לגזור רחיצה במים שהוחמו בעיו"ט אטו איסור דרבנן של רחיצה במים שהוחמו ביו"ט דהוי גזירה לגזירה, ועל חימום מים בעיו"ט לצורך רחיצת כל גופו פשוט שלא שייך לגזור.

וראיתי להגאון דברי משפט בקונטרס מים חיים (סי' כא סוד"ה הרא"ש, נדפס בתוך שו"ת דברי חיים אויערבך) שכתב לדקדק בשיטת רש"י שחימום מים לרחיצת כל גופו ביו"ט אינה אסורה אלא מדרבנן, דמדאור' אמרינן מתוך ומותר אפי' ללא כל צורך.

וא"כ לפי"ז י"ל שהרי הר"ן תלה את האיסור לשיטת תוס' במים שהוחמו מעיו"ט במה דס"ל שחימום המים ביו"ט הם איסור דאור', וממילא לפי מש"כ שלרש"י אינו אסור אלא מדרבנן, ממילא לא גזרו על מים שהוחמו בעיו"ט. וראה כעין זה במשך דבריו (שם סוד"ה ולפ"ז)⁶.

נמצא לפי דברינו שישנן ג' שיטות בראשונים בבניאור סוגיא דידן:

1. לשיטת הר"ף וסיעתו האיסור במים שהוחמו ביו"ט הוא מדרבנן (משום גזירת מרחצאות) ומים שהוחמו מעיו"ט מותר לרחוץ בהם. 2. לשיטת התוס' והרא"ש

שוה לכל נפש ומאידך התיר לרחוץ כל גופו במים שהוחמו מעיו"ט.

ובאמת משמע כן גם בראב"ה (סי' תשנו) שהאיסור הוא משום שאינו שוה לכל נפש ואעפ"כ מתיר במים שהוחמו בעיו"ט⁵. ויעוין היטב גם בלשון העיטור (שם) ובמש"כ בבניאור דבריו בהגהות פתח הדביר (ס"ק ט).

ונלענ"ד סייעתא גדולה לשיטתם, שהרי משמעות הירושלמי אינה מתיישבת לא עם שיטת הרא"ש והתוס' (ע"פ הר"ן) ולא עם שיטת הר"ף, דממה שמדוקדק בירושלמי שאין לאסור אלא במים שהוחמו ביו"ט אך לא בהוחמו מעיו"ט משמע דלא כרא"ש והר"ן, ומה שמדוקדק מהירושלמי שהאיסור הוא משום שאינו שוה לכל נפש משמע דלא כרי"ף.

אמנם שיטת השבלי הלקט מתיישבת היטב עם משמעות הירושלמי, דמחד האיסור הוא משום שאינו שוה לכל נפש ומאידך לא גזרו עיו"ט אטו יו"ט.

ובבניאור שיטתם דאע"פ שרחיצת כל גופו אינה שוה לכל נפש ויש בזה לאו דאור' בכל זאת לא גזרו במים שהוחמו בעיו"ט אטו יו"ט, נלענ"ד לבאר שאף שחימום המים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו אסורה מדאור'

5 ובגוף לשון ראב"ה יש הרבה מה להעיר וכן בגירסת הירושלמי שהביא בסוף דבריו וע"י בזה בדברי המגיה על הראב"ה.

6 ובדעת הרשב"א בסוגיא דידן צ"ע שדבריו נראים לכאור' כסותרים זה את זה ע"י מש"כ בעבוה"ק (בית מועד שע"ג סי' ה) ובחידושים (שבת לט ב ד"ה וב"ה, מא ד"ה ואצ"ל) ובשו"ת (ח"ד סי' י) וע"י במש"כ בבניאור דבריו בא"ר (סי' תקיא ס"ק א), אמרי בינה (דיני יו"ט סי' ב ד"ה הדרן), שו"ת ציץ הקדש (סי' לו ס"ק ג), עבודת עבודה (על עבוה"ק שם ס"ק כב ובתוספת ביאור ובס"ק כד) ושו"ת דברי דוד (ח"א סי' כט) וצ"ע.

וסיעתם האיסור במים שהוחמו ביו"ט הוא מדאו' (משום שאינו שוה לכל נפש) וגזרינן מדרבנן במים שהוחמו מעיו"ט.

3. לשיטת שבלי הלקט וסיעתו האיסור במים שהוחמו ביו"ט הוא מדאו' (משום שאינו שוה לכל נפש) אך איננו גוזרים במים שהוחמו מעיו"ט.

עתה בבואנו לברר את הדין לגבי המציאות שלנו מוטל עלינו לברר שתי שאלות, הראשונה מצד שיטת התוס' האם גם בימינו רחיצת כל גופו אינה דבר השוה לכל נפש, והשנייה מצד שיטת הרי"ף האם בהרגלי הרחיצה שבימינו שייכת גזירת מרחצאות.

ג. הגדרת "דבר השוה לכל נפש" שיטת הרא"ה והחינוך

בגמ' כתובות (זא): "רב יהודה שרא למיבעל בתחלה ביו"ט, א"ר פפי משמיה דרבא לא תימא ביו"ט דשרי הא בשבת אסור, דה"ה דאפי' בשבת נמי שרי ומעשה שהיה כך היה. רב פפא משמיה דרבא אמר ביו"ט שרי בשבת אסור. א"ל רב פפי לרב פפא מאי דעתך מתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, אלא מעתה מותר לעשות מוגמר ביו"ט דמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, אמר ליה עליך אמר קרא אך אשר יאכל לכל נפש דבר השוה לכל נפש". אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי אלא מעתה

זודמן לו צבי ביו"ט הואיל ואינו שוה לכל נפש ה"נ דאסור למשחטיה, אמר ליה אנא דבר הצורך לכל נפש קאמינא צבי צריך לכל נפש הוא".

ופרש"י: "עליך אמר קרא לכל נפש דבר השוה לכל נפש - מותר ובעילה שוה לכל אבל מוגמר אינו אלא למפונקים".

ובחי' הרא"ה לכתובות (ד"ה הא דאמרינן) כתב לגבי דין 'מתוך': "...והוא שיהא צורך היום או שאר הנאות שבגוף, והוא שיהא כעין או"נ בכל דבר, כמו שאמרו שיהא שוה לכל, וכל ענין אכילה דבר השוה הוא לכל נפש כדמוכח הכא".

ומשמע לכאן מדברי הרא"ה שגדר שוה לכל נפש נידון לפי כללות העניין, דהיינו שכיון שצורך אכילה בכללותו הוא שוה לכל נפש ממילא כל צרכי אכילה נחשבים שוה לכל נפש. ולפי"ז נבאר בהמשך הגמ' במש"כ לגבי צבי, שכוונתה במסקנת הדברים ששוה לכל נפש היינו שהוא בעניין שמהותו שווה בכל נפש, וכיון שאכילה שווה בכל נפש וצבי הוא מידי דאכילה ממילא צבי נחשב שוה לכל נפש (ואפי' אצל אנשים שאינם שייכים באכילת צבי).

אמנם אפשר שישנו חילוק בין מידי דאכילה לשאר דברים, והיינו שדווקא באכילה אמרינן דכיון שבכללותה כולם שייכים בה ממילא היא בגדר שוה לכל

נפש, אך בשאר דברים גם הרא"ה יסכים שלא די במה שהדבר בכללותו שוה לכל נפש אלא צריך שכל פרט שאנו דנים בו יהיה מצד עצמו שייך אצל כולם.

והנה ידוע הספק אם הרא"ה כתב את ספר החינוך (עי' שלשלת הקבלה מהד' תשמ"ז עמ' קכט, שם הגדולים מע' גדולים אות א סי' קלב, חינוך מהד' מהר"ק בתחילת המבוא⁸), והנה הש"ך נקט במקומות רבים (כגון יו"ד סי' ע"ק לג וסי' פד סי' ג וסי' פז סי' ב ועוד) שהרא"ה כתבו, וכ"כ היד מלאכי (כללי הפוסקים כללי שאר המחברים אות כג) והביא שכ"כ מהר"א אלפאנדרי, קורא הדורות והפר"ח.

וא"כ לפי דבריהם נצטרך לעורר ממה דאיתא בחינוך (סי' רחצ אות ה) שכתב "וכן מה שאמרו ז"ל שאין בכלל היתר צרכי או"נ מה שהוא אכילה ושתייה לכד אלא אף כל דבר הצריך לו לאדם לבו ביום... ומיהו דוקא דברים השוים בכל גוף אדם הוא שנתיר ונאמר שהוא בכלל היתר זה של או"נ כגון רחיצת רגלים דכו"ע רחצי הכי לפעמים, אבל מה שאינו שוה לכל אדם כגון מוגמר דלאו כו"ע מגמרי כדאמרינן בכתובות ודאי אסור הוא וכל כיוצא בזה. ודוקא בענינים אלו בעינן שיהיה הענין שוה בכל אדם, אבל לענין אוכלין אפי' מאכל שאין דרך לעשותו אלא המלכים והשרים הגדולים מותר לעשות אותו כל אדם, דמ"מ עיקר אכילה דבר השוה בכל נפש היא".

8 הערת העורך: ובתחילת מנחת חינוך מה' מכון ירושלים. י.ק.

ומדברי החינוך נלמד שדווקא מידי דאכילה הוא תמיד בגדר היתר או"נ וא"צ שיהיה ממש שוה לכל נפש בכל פרט, אך בשאר צרכי האדם צריך שיהיו ממש בגדר שוה לכל נפש לגבי כל פרט ופרט".

ובשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' שצד סי' ח) הקשה על מה דאיתא בגמ' ביצה (כב א) מדוע התיר ר' יהודה למכחל עינא לרפואה ביו"ט, הרי בגמ' סוכה איתא בהדיא שעצם הרפואה אינה שוה לכל נפש. ותירץ האבנ"ז "אף דהרפואות אינם שוה לכל אדם, שבריאים אין צריכים לרפואות. מ"מ סוף מחשבתו שיבריא מחליו ויהיה בריא. והבריאות שוה לכל נפש. שהכל צריכים לבריאות. ושפיר הוה שוה לכל נפש לר' יהודה", והיינו שאף שעצם הרפואה אינה שוה לכל נפש אך תוצאתה דהיינו הרצון להיות בריא הוא שוה לכל נפש ואזלינן בתר התוצאה.

וכן ראיתי בשו"ת כת"ס (או"ח סי' סו) שכתב "ונ"ל להסביר דלא אזלינן אם דבר זה בעצמו נצרך ושוה לכל אלא על תכלית הענין, לכן כל דבר שהוא לרפואה ולבריאות, תכלית הדבר שוה לכל נפש, כי כ"א מבקש רפואה לעצמו ונהנה ברפואה אלא שיש סמים שונים המרפאים ומברין הגוף, לכן זיעה וכיוצא בו שהוא לבריאת הגוף שכ"א חפץ בו ונהנה שוה לכל נפש הוא..." ומבואר בכת"ס כמו באבנ"ז שבהגדרת שוה לכל נפש אזלינן בתר

9 ובביאור החילוק בין מידי דאכילה לשאר דברים עי' מש"כ בשו"ת דרכי נעם (או"ח סי' ט והבאנו לקמן מקצת מדבריו) ובמש"כ בזה לקמן.

7 ובצורת הלימוד מהפוסק "אך אשר יאכל לכל נפש" עי' בהגהות תועפות ראם על היראים (עמ' 338 סוף ס"ק טז).

התוצאה.

[וע"ע בכת"ס (ד"ה ויש לי) שהביא ראיה לדבריו ממש"כ במשנה להתיר הוצאת לולב ושופר ביו"ט דרך רה"ר, והרי נשים ועבדים פטורים ממצוות אלו ואעפ"כ חשיב ליה שוה לכל נפש, אלא שבוחנים את הדבר בכללותו דכל שהוא מחוייב בדבר היה נהנה אם הייתה לו האפשרות לקיימו, ואם אישה הייתה מחויבת בלולב הייתה לה הנאה במה שהלולב מצוי לה, וממילא חשיב שוה לכל נפש].

ולכא' סברתם היא סברת הרא"ה במש"כ לגבי מזון שתמיד הוא בגדר שוה לכל נפש, והיינו שכיון שכל אדם רוצה לשבוע ממאכלים ממילא כל מאכל הוא בגדר שוה לכל נפש אף אם מאכל מסוים זה (צבי) אינו רצון כולם.

אלא שעדיין צ"ע אם ניתן לומר שדברי הרא"ה הם בית אב להגדרה שכתבו האבנ"ז והכת"ס לגדר שוה לכל נפש, שהרי האבנ"ז כתב דבריו לגבי דבר רפואה (ולא לגבי אכילה), וממילא אנו נדרשים לספק שהבאנו לעיל, שא"ת שדברי חידושי הרא"ה ודברי החינוך אחד הם ממילא אין להביא מהם מקור לשיטת האבנ"ז, שהרי בחינוך כתב בהדיא שכל זה אמור דווקא לגבי מידי דאכילה אך בשאר דברים צריך שיהיה ממש שוה לכל נפש באותו פרט עצמו בו אנו דנים¹⁰.

אך א"ת שהרא"ה לא כתב את החינוך,

ודבריו בחידושים עומדים בפני עצמם, ממילא נוכל לומר שהם בית אב לדברי האבנ"ז, וכוונת הרא"ה בחידושים ג"כ דאזלינן בתר התוצאה וכיון דבמידי דאכילה כולם רוצים להיות שבעים ממילא גם מידי דאכילה הוא שוה לכל נפש וכן בשאר דברים וכו"ל.

ד. הגדות "דבר השוה לכל נפש" שיטת רש"י בעה"מ והרשב"א

בגמ' ביצה (כב ב) "איבעיא להו מהו לעשן, רב ירמיה בר אבא אמר רב אסור, ושמואל אמר מותר. רב הונא אמר אסור מפני שמכבה, אמר ליה רב נחמן ונימא מר מפני שמבעיר, אמר ליה תחלתו מכבה וסופו מבעיר. א"ר יהודה ע"ג גחלת אסור ע"ג חרס מותר, ורבה אמר ע"ג חרס נמי אסור משום דקא מוליד ריחא... רבא אמר ע"ג גחלת נמי מותר מידי דהוה אבשרא אגומרי".

ופרש"י "מהו לעשן - פירות בעשן בשמים לקלוט טעם הבושם. אסור - דתפנוק יתירא הוא ואין שוה לכל נפש אלא לאיסטניס, ובהאי עשן איכא אב מלאכה כדמפרש רב הונא טעמיה מפני שהוא מכבה הגחלים כשנותן אבקת הבשמים עליהן. ושמואל אמר מותר - דא"נ הוא וראוי אף לעניינים אלא שאינו מצוי להם ודמי לנזדמן לו צבי ביו"ט כדאמרינן בכתובות... רבא אמר ע"ג גחלת נמי מותר - כשמואל דא"נ הוא עשון פירות זה ושוה לכל נפש, ואי משום כבוי

ובהמשך כתב הרשב"א לגבי אכילת צבי ביו"ט "דקס"ד דשוה לכל נפש שמצוי אצל כל נפש קאמרינן וצבי לא מצוי אצל הכל הוא וא"כ ליתסר, ומפרקינן דבר הצריך לכל נפש קאמרינן וצבי צריך הוא לכל נפש דמזון לכל הוא אבל מוגמר אינו צורך אלא לאיסטניס בלבד". והיינו דהו"א שגדר שוה לכל נפש הוא דווקא שיהיה מצוי בפועל לכל נפש, וקמ"ל שא"צ שיהיה מצוי לכל אלא שכל שהוא מצוי לו הוא רוצה בו, וכיון שצבי הוא מזון, ומזון הוא צורך אצל כולם, ממילא כל מי שיהיה הצבי מצוי לו ירצה בו (להבדיל ממוגמר שאף אם יהיה מצוי לא כולם ירצו בו אלא דווקא איסטניסטים).

ואין לומר שרש"י והרשב"א ס"ל כהחינוך ומחלקים בזה בין מידי דאכילה ובין שאר צרכי או"ג, שהרי הם אמרו דבריהם לגבי אכילת צבי דאע"פ שהוא מידי דאכילה צריך שיהיה ראוי לכל, ולא כתבו שבכל מקרה הוא מותר כיון שהוא מידי דאכילה.

וכ"כ בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' עג סוד"ה והנה מתחלה) בביאור שיטת רש"י שאין לחלק בין אכילה לשאר הנאות ובכל מקרה צריך שיהיה שוה לכל נפש שאם יהיה מצוי לו יהיה רוצה בו.

וכדבריהם נראה לכא' גם בדעת הרז"ה במש"כ בסוגיא דמיתוק חרדל (ביצה יב א ברי"ף) וז"ל: "אלא ה"ג התם לא אפשר הכא אפשר כלומר א"א באכילת צלי אלא כך כי הוא המובחר שבצלי אבל מתוק החרדל אפשר בלעדיו לפי שאין בו צורך אלא

והבערה ואולודי ריחא מידי דהוה אבשרא אגומרי דאיכא כל הני ושרי".

ונראה בכוונת רש"י במה שתלה דבריו במה שצריך שיהיה ראוי וא"צ שיהיה מצוי, שס"ל שכל שאם היה הדבר מצוי היה ראוי לכל ושייך אצל כולם וכולם היו רוצים בו, ממילא נחשב הוא כשוה לכל נפש, אפי' אם בפועל הדבר מצוי רק אצל בודדים.

בח' הרשב"א (כתובות שם ד"ה א"ל רב פפי) כתב לגבי בעילת בתולה בשבת "א"ל ההוא בפירוש אפקיה קרא דכתיב אשר יאכל לכל נפש דבר השוה לכל נפש ובעילה שוה לכל נפש היא שמצוה אצל הכל אע"פ שאינה תדירה לאפוקי מוגמר שאינו שוה לכל נפש", ומשמעות דבריו דאף שבעילת בתולה אינה דבר מצוי, אך באותו מקרה שנשא בתולה מצות בעילתה שוה לכל, וממילא שא"צ שהדבר יהיה מצוי ע"מ שיחשב שוה לכל נפש, אלא הגדר הוא שכל מי שהוא מצוי אצלו הוא שייך בו ורוצה בו.

וממה שהרשב"א לא נימק את ההיתר בכך שבעילה בכללותה היא רצון הכל, אלא בכך שבעילת בתולה היא מצוה וכל מי שמצוי לו רוצה לקיימה, ממילא משמע גם בדעתו שאין מסתכלים על הדבר בכללותו (כמו שראינו לעיל בדעת החינוך והרא"ה וביארנו שיטתם בכמה דרכים), אלא מסתכלים על כל דבר באופן ספציפי אם יהיה מצוי האם יהיה רוצה בו.

10 ויש עוד להעיר בזה מדברי האמרי בינה לגבי רפואה ונביא הדברים לקמן.

לאנשים מפונקים ומעונגים יותר מדאי ואינו דבר שוה לכל נפש ולא שרי' מלאכה בכל כי האי מילתא".

וממש"כ להתיר את הכיבוי לצורך הצלי משום שהוא המובחר שבצלי נראה לכאן כוונתו דאע"פ שלא כולם אוכלים כל העת את הצלי שלהם באופן זה שהוא המובחר ביותר, אך כולם רוצים בצורה מובחרת זו ושייכים בה. ולעומת זאת מיתוק החרדל אינו רצון כולם אלא רק רצון מפונקים ומעונגים. וא"כ גם בדבריו מבואר שאפי' במידי דאכילה (כגון מיתוק) בעינן שוה לכל נפש. וכ"כ בשו"ת זרע אמת (שם ד"ה הן אמת) בביאור שיטת הרז"ה.

ויש עוד להעיר בזה משיטת הרמב"ן, דהנה הרמב"ן במלחמות (שם ד"ה אמר הכותב) חלק על דברי הרז"ה הנ"ל ז"ל "אמר הכותב זה הפי' מן החרדל וא"א למתקו דכל מה שהוא או"נ מותר לכל אדם ולמה זה דומה לשחיטת צבי ביו"ט שמותר כדאיתא בפ"ק דכתובות ומה יאמר למי שאין לו לפתן אלא זה שהוא מטבל פתו בחרדל ואוכל וכן המתוק ודאי צריך הוא ושוה לכל אדם שהכל ממתקין אותו".

והזרע אמת (שם) כתב מתחילה לבאר שכוונת הרמב"ן שבמידי דאו"נ לא בעינן שוה לכל נפש (וכמו שהבאנו לעיל מהחינוך), אלא שהזרע אמת (שם ד"ה אכן דברי וע"ע בד"ה נמצא) הקשה על הבנה זו ברמב"ן ולכן כתב שגם הרמב"ן ס"ל

שבעינן שוה לכל נפש גם במידי דאכילה, אלא שכוונתו שבמידי דאכילה מן הסתם הוא שוה לכל נפש, דאם לא מצא מאכל אחר יאכל את זה שמצוי לו, אך אם תמצא דוגמא של מאכל שאינו ראוי לכל וכגון שהוא מזיק למי שאינו רגיל בו ממילא יהיה אסור לבשלו ביו"ט דאינו שוה לכל נפש.

ונלענ"ד לחזק את דברי הזרע אמת ממש"כ הרמב"ן עצמו בתורת האדם (ענין ההוצאה ד"ה וי"א שלא הוצרכו) וז"ל: "שאפי' באכילה עצמה אם נמצא בה שאינו צורך לכל נפש כגון צבי לדברי ר' אחא אסור היה לשוחטו" והיינו שאין לחלק בין מידי דאכילה לבין שאר צרכים ובכל מקרה צריך שיהיה שוה לכל נפש".

כמו"כ יש להעיר בזה מדברי התוס' (כתובות שם ד"ה אמר ליה) שמשווים בין אכילת צבי לביאה, ומשמע שבשניהם צריך שיהיו שווים לכל נפש (ודלא כשיטת החינוך הנ"ל), וכ"כ להוכיח מדבריהם בשו"ת זרע אמת (שם ד"ה והנה מתחילה).

ה. הגדות "דבר השוה לכל נפש" שיטת התוספות בביצה

התוס' (ביצה כג א ד"ה על) כתבו בסוגיא דעישון הנ"ל: "ומ"ע מ"ג גחלת אסור לפי שיש כבוי עם הבערה דלכו"ע האי לא שרי הואיל דאין זה דבר השוה לכל נפש... ורבא דשרי אף על גבי גחלת היינו משום דחשיב

11 ואמנם בעצם מש"כ הזרע אמת שא"א לחלק בין מידי דאכילה לשאר דברים ואין מי מהראשונים דס"ל לחלק כנ"ל, יש להעיר שהרי בחינוך כתב בהדיא לחלק כנ"ל, וצ"ע אם הזרע אמת ראה את ספר החינוך.

ליה דבר השוה לכל נפש דאם היו עשירים צריכין הן לכך".

וראיתי בספר מנחת חן (ביצה שם) שעורר בזה דלכאן תוס' חולקים על ההגדרה הנ"ל מרש"י, שהרי ממש"כ תוס' "דאם היו עשירים צריכין" משמע שאפי' אם כעת במצבו הנוכחי אין לו צורך לדבר זה ואפי' אם יהיה מצוי לו, אך כיון שאם היה עשיר היה רוצה בזה וצריך לזה, ממילא די בכך להיות 'דבר השוה לכל נפש'.

וע"פ שיטת התוס' נלענ"ד אולי לתרץ מה שהקשה הגר"א וייס שליט"א בשו"ת מנח"א (ח"א ריש סי' לו) על מי שכתב שכשם שמותר לבשל דייסה לתינוק אע"פ שהתינוקות הם מיעוט וזאת משום שאם היה טעמו כטעם תינוק היה נהנה מן הדייסה, ה"ה להתיר לעשן ביו"ט דאף שהמעשנים הם מיעוט אך אם היה טעמו כטעם המעשן היה רוצה בו. ובמנח"א הקשה עליו דלפי דבריו כל דבר הוא שוה לכל נפש, ומה שמותר לבשל דייסה הוא משום שבכללותו הוא שוה לכל נפש.

ולענ"ד יש למצוא בית אב לשיטת המ"ד הנ"ל במש"כ לגבי דייסה, שהרי בדברי התוס' מפורש כדבריו דאם היה עשיר היה צריך לכך, וה"ה דאם היה תינוק היה המנח"א¹² (אמנם לפי מה שהערנו לקמן על דברי המנחת חן אפשר שתהיה דחיה

לדברינו). אמנם ביסוד הדברים במה שרצה אותו מ"ד להשוות בין תינוק למעשן לענ"ד אינו דומה כלל, שתינוק הוא הגדרה לקבוצת בני אדם כשם שעשיר הוא דוגמא לקבוצת בני אדם, אך מעשן אינו הגדרה לקבוצת בני אדם אלא הוא רק דוגמא לפעולה מסוימת שחלק מבני האדם מכל מיני קבוצות עושים אותה, וממילא גם ע"פ שיטת התוס' לא שייך לומר שאם היה מעשן היה רוצה בעישון.

[והנה במנחת חן כתב ע"פ דבריו הנ"ל נפק"מ לגבי תרופות שלשיטת רש"י הרי גם אם יהיה מצוי לו כיון שהוא בריא אינו צריך לו, אמנם לשיטת תוס' הרי אם יהיה חולה יהיה צריך את התרופה וממילא הוי דבר השוה לכל נפש. ולפי דבריו יצא לכאן לשיטת תוס' הגדרה מקילה יותר בגדר שוה לכל נפש.

ואמנם יש להעיר ג' הערות בדבריו, ראשית שראיתי בחי' שם יוסף על הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ד הל' ו) שכתב לדקדק שהתוס' אמרו דבריהם שדי במה שאם היה עשיר היה רוצה בו, רק במידי דאכילה, אך במידי שאינו לאכילה יצריכו שיהיה שייך בו גם כעת שאינו עשיר, וממילא לפי דבריהם הנפק"מ מתרופות אינה נכונה.

ואולי יש לתרץ ע"פ מש"כ בשו"ת אמרי בינה (הל' יו"ט סו"ס ב) שהכנת תרופות

12 הערת העורך: לכאורה יש לחלק בין הברדל מהותי- תינוק או מבוגר, להבדל מקרי- עשיר ועני. ולכן אע"פ שהתירו לפי שאם היה עשיר היה צריך לכך, שפיר חשיב שוה לכל נפש, שכל נפש יכולה להיות עשירה. אבל לא כל נפש יכולה להיות תינוק. י.ק.

ביו"ט חשיב צורך אכילה, וממילא לדבריו אין מחלוקת בין השם יוסף למנחת חן ולכו"ע יתירו התוס' מידי דרפואה.

אלא שיש לדחות דהתוס' ס"ל דבעינן שוה לכל נפש אלא שס"ל שאזלינן בתר אם היה הוא עשיר וכד', ואילו האמרי בינה שם קאי מטעם דמידי דאכילה לא צריך להיות שוה לכל נפש וכמש"כ החינוך אלא שמחדש שגם רפואה חשיב מידי דאכילה. וממילא לא מצאנו סייעתא מהאמרי בינה, ומדברי השם יוסף מוכח שחולק על הנפק"מ שכתב המנחת חן.

ועוד נלענ"ד להעיר על הנפק"מ הנ"ל, דאף אם כדברי המנחת חן בהסבר דברי התוס' עדיין נראה לחלק בין הדוגמא של עשירים שכתבו התוס' ובין הדוגמא של חולים, שהרי לכאו' פשוט שתוס' לא פליגי על פשטות הגמ' (כתובות ז א ועוד) והבנת הראשונים שישנן אנשים שהם מפונקים ואיסטניסים ומה שהוא רצון רק להם לא חשיב שוה לכל נפש, ולא אמרינן דאם היה מפונק היה רוצה בו (להבדיל מעשיר דאמרינן אליבא דתוס' שאם היה עשיר היה רוצה בו).

והמנחת חן כתב בביאור הדבר שהכל שייך שיהיו עשירים וכמו"כ שהכל שייך שיהיו חולים ולכן משווה ביניהם.

אמנם לענ"ד ניתן לבאר את החילוק בין עשיר למפונק בשני אופנים אחרים (וממילא הנפק"מ לתרופות אינה מוכרחת), ראשית נ"ל דמציאות דעני ועשיר היא

מציאות רגילה, אך מציאות דאיסטניס היא מציאות חריגה (והיינו 'אינה שוה לכל נפש'). ולפי"ז לכאו' י"ל שחולה חשיב כאיסטניס ולא כעשיר, והיינו שהמציאות הרגילה היא שאדם בריא והיותו חולה היא מציאות חריגה וממילא גם אליבא דתוס' אינו שוה לכל נפש.

ואין להביא סייעתא לנ"ד ממש"כ האבנ"ז והכת"ס שבגדר שוה לכל נפש אזלינן בתר התכלית, והיינו דכיון שהכל רוצים להיות בריאים ממילא צורך רפואה חשיב שוה לכל נפש ואפי' למי שאינו חולה, שהרי תוס' לא תלו זאת בשאלה אם רוצה כעת את התכלית, אלא במה יהיה אם המציאות חיים שלו הייתה שונה האם היה רוצה את התכלית, וממילא שיטתם אינה אליבא דתוס'.

ועוד י"ל ששונה עשירות שהיא דבר שהכל רוצים בו ולכן כתבו התוס' שבדוקים אם היה עשיר אם היה רוצה בדבר (ולפי"ז החילוק בין שיטת תוס' לשיטת רש"י אינו גדול כ"כ), אמנם חולי אינו כן שהרי אף אחד אינו רוצה להיות חולה, וממילא גם אליבא דתוס' לא שייך לומר שאם היה חולה היה רוצה בו.

והנה כל זה אם נבאר את שיטת התוס' כפשוטן אך לענ"ד אין זה מוכרח, דהנה בתוס' ר' פרץ (ביצה כג א) הובאו דברי התוס' בשינוי קטן וז"ל: "ורבא דשרי אף על גבי גחלת היינו משום דחשיב ליה שוה לכל נפש אם היו עשירים". ולא נזכרה הסיומת "צריכין הן לכך", ואם נתפוס

[והבאנו שתי דרכים בהבנת הרא"ה, דא"ת ששיטת הרא"ה היא שיטת החינוך ממילא הגדרה זו נכונה רק במידי דאכילה אך בשאר דברים חוזרים להגדרה המקובלת של דבר השוה לכל נפש.

אך א"ת ששיטת הרא"ה אינה שיטת החינוך, ממילא יצא לנו דרך רביעית בהגדרת שוה לכל נפש, דהיינו שהחינוך סובר כנ"ל, ואילו ברא"ה נבאר ע"פ שיטת האבנ"ז והכת"ס שאין לחלק בין מידי לאכילה לשאר דברים ובכל דבר אנו בוחנים אותו לפי התוצאה, וכגון דכיון שכולם רוצים להיות בריאים ממילא כל הרפואות נחשבות שוה לכל נפש ואפי' שרוב בני האדם הם ב"ה בריאים].

ז. הכרעת האחרונים בגדר שוה לכל נפש

בשו"ת דרכי נועם (או"ח סי' ט ד"ה תנן) האריך בביאור דין 'מתוך' ובבירור מתי בעינן לתנאי דשוה לכל נפש ואחר ששו"ט בזה כתב: "הכלל העולה שכל דבר שהוא מאכל אע"ג שאינו אלא למפונקים ראוי הוא אף לעניים ולא זו בלבד אלא אפי' יהיה מאכל שאין רוב בני אדם אוכלים אותו כיון שזה נהנה באכילתו שרי דלדידיה או"נ הוא ובאוכל ממש לא בעינן שוה לכל. ובדבר שאינו מאכל אלא הנאת נפש אי הוי מלתא דהוצאה והבערה¹³ אפי' שלא לצורך להרמב"ם שרי ולשאר הפוסקים שצריך

לעיקר כגירסת ר' פרץ ממילא נוכל לבאר דברי התוס' כשיטת רש"י ורוב הראשונים דהיינו שמש"כ אם היו עשירים כוונתו שכרגע אין הדבר מצוי להם אך אם היו עשירים והיה הדבר מצוי להם ממילא היו רוצים בו.

ו. סיכום שיטות הראשונים בהגדרת "דבר השוה לכל נפש"

אם צדקנו בדברינו מצאנו מספר שיטות בגדר שוה לכל נפש.

1. שיטת רש"י, בעה"מ והרשב"א שאם אצל כל אחד שהיה מצוי לו היה שייך בו והיה רוצה בו הרי זה נחשב שוה לכל נפש, ואע"פ שבפועל אינו מצוי לו, ואין לחלק בזה בין מידי דאכילה לשאר דברים. וכן דעת הרמב"ן והתוס' בכתובות שאין לחלק בזה בין מידי דאכילה לשאר דברים.

2. שיטת התוס' שאפי' אם כשהיה מצוי לו במצבו העכשווי לא היה שייך ורוצה בו, אך אם היה במצב אחר כגון שהיה עשיר יותר וכד' היה רוצה בו ממילא חשיב דבר השוה לכל נפש.

3. בשיטת הרא"ה נראה שדבר השוה לכל נפש נבחן בכללות העניין, ואם הדבר בכללותו הוא צורך כולם ממילא כל הפרטים של אותו דבר נחשבים שווים לכל נפש ואפי' פרטים כאלה שמצד האמת אינם שייכים אצל כולם.

13 בעניין מש"כ הדרכי נועם לגבי הוצאה והבערה עי' מה שהעיר בזה בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' עג ד"ה גמ מ"ש שם) וע"ע בשו"ת בית דוד (או"ח ריש סי' רצא).

שיהיה צורך קצת. ואי לא הוי מדבר שיש בו חד מהני תרי צריך שיהיה הנאת נפש השוה לכל אדם אליבא דכ"ע.

מבואר דס"ל כעין שיטת החינוך לחלק בין מידי דאכילה לשאר דברים שדווקא בשאר דברים בעינן שוה לכל נפש¹⁴.

ויעוין גם בשו"ת בית דוד (או"ח ריש סי' רצא) שמשמע שמסכים עם הדרכי נעם שבמידי דאכילה לא בעינן כלל שוה לכל נפש.

וכן באמרי בינה (הל' יו"ט סו"ס ב) כתב שבמידי דאכילה תמיד חשיב שוה לכל נפש, ולמד זאת מדברי החינוך שהבאנו לעיל, וע"פ זה כתב להתיר לבשל תרופות ביו"ט כיון דחשיב צורך אכילה. והיינו דס"ל לעיקר דינא כדעת החינוך דמחלק בין מידי דאכילה לשאר דברים שרק בהם צריך שיהיה ממש שוה לכל נפש. [וע"ע בשו"ת ציץ הקדש (ח"א סי' לח).]

וע"ע בדברי שו"ת חת"ס שיובאו לקמן שכשבא לבאר את שיטת הרי"ף והרמב"ם בדין רחיצה ביו"ט כתב בביאורו השני שס"ל שרחיצה כשתיה והיינו דכיון שהיא כשתיה א"צ שתהיה שוה לכל נפש, ומשמע שבשתיה עצמה פשיטא ליה לחת"ס דלא בעינן שוה לכל נפש והוא כדברי הדרכי נעם וסיעתו.

איברא דבשו"ת זרע אמת (שם מד"ה והנה) האריך לדחות את סברת הדרכי נעם שבמידי דאכילה לא בעינן שוה לכל נפש, ורק במידי דהנאת נפש בעינן שוה לכל נפש. והקיף הזרע אמת את הדרכי נעם בקושיות רבות וחמורות, ובין היתר הקשה עליו שהרי גם דין או"נ וגם דין הנאת נפש נלמדו מהכתוב "אך אשר יעשה לכל נפש" וממילא לא שייך לחלק ביניהם שבאחד יהיה צריך להיות שוה לכל נפש ובשני לא. ועוד הקשה הזרע אמת שהרי בשורש דין שוה לכל נפש בסוגיא בכתובות השוותה הגמ' במפורש בין אכילת צבי שהוא מידי דאו"נ למוגמר ובעילה שהם הנאת נפש. והוסיף להביא ראיות לדבריו מדברי הראשונים עיי"ש.

ולכן מסיק הזרע אמת: "אלמא אין חילוק בין מידי דאו"נ למידי דהנאת הגוף אלא כל שהוא הנאה או אכילה השוה לכל אדם שרי ואי לא אסור, אלא דהמקשה דהקשה אלא מעתה נזדמן לו צבי וכו' ס"ד דמה שאמרו דבר השוה לכל נפש ר"ל דבר המצוי ורגיל לכל ומשום הכי הקשה אלא מעתה נזדמן לו צבי דאינו מצוי וכו' יהיה אסור והתרצן השיב לו האמת דר"ל דבר הראוי לכל אדם וא"כ אף צבי מותר דראוי הוא לכל אדם ולא אתא אלא לאפוקי מוגמר דאינו ראוי אלא למפונקים כמש"כ התוס' שם בד"ה

14 ועי' בקר"נ (ביצה סופ"ב ס"ק י) שכתב לחלוק על הדרכי נעם וכתב עליו "וכל דבריו אתה רואה שאין בהם ממש והעלה כתעלא מבי כרבא". ואמנם המעיין בדברי הקר"נ יראה שבעיקר הדבר בגדר שוה לכל נפש לא מוכרח שפליג בזה על הדרכי נעם, ועוד דבברכ"י (סי' תקיא ס"ק ב וע"ע ס"ק א) ובכת"ס (שם) דחו את דברי הקר"נ שאין דבריו מוכרחים ושאין ממש במש"כ לדחות את הדרכי נעם.

מהרא"ל צינץ בספרו שמחת יו"ט (כג ד"ה והנלענ"ד עמ' רפו) שכתב לבאר את שיטת שמואל שמתיר מיתוק פירות ביו"ט, דאע"פ שעצם ההבערה לצורך מיתוק הפירות אינה שוה לכל נפש אך כיון שלבסוף לאחר ההבערה הפירות עומדים לאכילה והאכילה עצמה היא שוה לכל נפש שהכל צריכים לאכילה וממילא מיתוק הפירות נחשב שוה לכל נפש.

[והמהרא"ל צינץ מרחיב את הגדר במה שכל הפעולות דמעיקרא נחשבות שוות לכל נפש מחמת התכלית דלבסוף, אמנם בעצם הדבר שאזלינן בתר האכילה בכללותה שהיא תכלית הצריכה לכל, ומועיל הדבר גם במאכל מסוים שאינו שוה לכל נפש (כגון פירות ממותקים) נראה ששיטתו אחת היא עם שיטת האבנ"ז והכת"ס. וע"ע בשו"ת צי"א (ח"ה סי' טו פט"ז ס"ק ו) שציידד שהעיקר כהאבנ"ז והכת"ס והביא שם גם ממש"כ בזה בשו"ת בגדי כהונה עיי"ש.]

ולעומת זאת עי' בדברי הגר"א וייס שליט"א בשו"ת מנח"א (ח"א סי' לו ד"ה והנה הכת"ס) שהביא את דברי הכת"ס שאזלינן בתר מטרת המלאכה ומה שרצה רב אחד ללמוד ממנו להתיר עישון ביו"ט והקשה עליהם המנח"א "ולענ"ד גם אלה דברי רוח המה, דמלבד מה שאין דברי הכת"ס מתיישבים על הלב, דא"כ נאמר כן גם לגבי כל התענוגות דהלא מטבעו של אדם שהוא אוהב תענוגות ומתענג בהנאה, וע"כ דדנים על כל דבר לגופו וכל הנאה והנאה

אלא מעתה וכו' עיי"ש אבל ודאי לא עלה ולא יעלה על הלב לחלק בזה בין אוכל נפש להנאת נפש.

וכדבריו נראה גם מהמשנ"ב (סי' תקיא ס"ק כה) שכתב בנימוק ההיתר למתק את הפירות: "דדבר זה שוה לכל נפש הוא דאף עניים מתאווין למתק אכילתן אלא שאינו מצוי להם", וממה שלמרות שמיתוק פירות הוא מידי דאכילה הצריך המשנ"ב שיהיה בפועל שוה לכל נפש, והיינו שאם היה מצוי לכל היו מתאווים לו, נראה לכאן דס"ל כהזרע אמת הנ"ל.

וכ"נ להוכיח גם ממה שביחס לפסק השו"ע (סי' תצט סע' ב) להתיר למלוג גדי לצורך אכילת עורו כתב המשנ"ב (ס"ק ג): "והרבה פוסקים חולקין בזה דלא התיירו למלוג רק הראש והרגלים דנהיגי בכך אבל מליגת כל הגוף אינו אלא למפונקים ביותר ואינו צורך כל נפש וגם נראה יותר כמעשה חול ונכון להחמיר לכתחלה". ומבואר מטעמו הראשון שאע"פ שהעור הוא מידי דאכילה צריך שיהיה בפועל שוה לכל נפש. וע"ע במנחת פיתים (על שו"ע סי' תצט סע' ב) ובשו"ת צי"א (ח"א סי' כ ס"ק ז).

והנה לעיל הבאנו את שיטת האבנ"ז והכת"ס שצורך בריאותי הוא שוה לכל נפש וזאת משום שאזלינן אחר מטרת המלאכה ותכליתה וכיון שכולם רוצים להיות בריאים ממילא נחשב הדבר כשוה לכל נפש.

ונעלנ"ד שכשיטתם כן היא שיטת הגאון

לחוד, ומסתבר דכן הדבר גם לגבי ענינים הנוגעים לרפואה, ונראה יותר בכונת הכת"ס דכל אדם לפעמים עלול לחלות וכאשר יחלה יעסוק בכל רפואה ומש"כ הוי שוה לכל נפש, משא"כ במוגמר ורחיצת כל גופו וכד".

ולענ"ד אחבה"מ המחילה יש להעיר על דברי המנח"א שליט"א, דראשית מש"כ לבאר בכוונת הכת"ס שאינו מחדש גדר בשוה לכל נפש דאזלינן בתר תכלית המלאכה אלא כל כוונתו שחולי הוא מצוי אצל הכל וממילא הוי שוה לכל נפש, לענ"ד אין הדברים מתיישבים בלשון הכת"ס שכתב בהדיא "דלא אזלינן אם דבר זה בעצמו נצרך ושוה לכל אלא על תכלית הענין" ורק אח"כ הביא את ענין הרפואה כדוגמא בעלמא לגדר זה.

ובמה שהקשה המנח"א שהרי כולם בטבעם רוצים תענוגות וממילא לפי הכת"ס כל דבר יהיה שוה לכל נפש, לענ"ד תשובתו בגוף דברי הכת"ס שס"ל שצריך לדון בכל תכלית בפני עצמה (כגון בריאות, שובע וכד') ודעת הכת"ס (שם סוד"ה המג"א) דבעינן שווה ממש לכל נפש ולא די ברוב

נפש, וממילא כשנבדוק כל תכלית בפני עצמה נמצא הרבה תענוגות שאף שרוב העולם רוצים בה לא כולם רוצים בה.

ועוד שהרי הכת"ס אינו יחיד בדבר זה וכמו שהבאנו לעיל מהאבנ"ז והמרא"ל צינץ שכתבו ג"כ בפירוש שאזלינן בתר תכלית המלאכה. ועוד שהרי הבאנו לעיל בית אב לשיטתם מדברי הרא"ה ותלינו זאת בשאלה האם הרא"ה והחינוך שיטה אחת הם כנ"ל¹⁵.

וא"כ בסיכום דברי הפוסקים הרי שלפי הדרכי נעם, בית דוד, חת"ס והאמרי בינה במידי דאכילה לא בעינן כלל שוה לכל נפש¹⁶. אמנם בשאר דברים צריך שיהיה שוה לכל נפש (והיינו שאם היה מצוי לו היה רוצה בו).

ולדעת הזרע אמת והמשנ"ב בכל דבר (כולל אוכל נפש) צריך שיהיה שוה לכל נפש והיינו שאם היה מצוי לו היה רוצה בו.

ולדעת האבנ"ז, כת"ס ומהרא"ל צינץ אזלינן בתר התוצאה של הדבר בכללותו, ואם רוב בני האדם רוצים את תוצאת הדבר בכללותו אפי' אם אינם רוצים פרט

15 ועי' במנח"ש (ביצה כב ב ד"ה ברם) שהגרשו"א זצ"ל האריך לחקור בגדר המדויק של שוה לכל נפש ונשאר בזה בצ"ע. אמנם עי' במש"כ בשש"כ (פי"ג ס"ק נה) בשם הגרשו"א זצ"ל לגבי תוספת מלח ותבלין לקדרה ז"ל "...וגם הרי מותר להוסיף ולהרבות פלפל או מלח בתוך הקדירה, אם הוא נהנה מזה, ואין חוששין למלאכת בישול, אע"ג שרוב האנשים רוצים רק מעט פלפל ומלח, ולא חשיב כלל כאינו שוה לכל נפש, והיינו מפני שכל אדם רוצה ליהנות ממאכלו, אלא שזה רוצה הרבה פלפל וזה רוצה רק מעט...". וכן עי' להגר"א נבנצל שליט"א בספרו ירושלים במועדיה (שבועות עמ' רכה) שכתב בשם הגרשו"א זצ"ל דס"ל שאוכל תמיד נחשב שוה לכל נפש. [וע"ע בחלקת יואב (או"ח א סו"ס כו ד"ה גם דע) שנטה להחמיר שנתנית הרבה פלפלין בתבשיל אסורה גם למי שאוהב כך מאכלו כיון דחשיב אינו שוה לכל נפש].

16 והדרכי נעם מחדש שגם בהבערה והוצאה לא בעינן שיהיה שוה לכל נפש אלא די שיש בו צורך קצת. והאמרי בינה מחדש שרפואה חשיב כאכילה דלא בעינן שוה לכל נפש.

בני האדם. וכן הוא בשש"כ (פי"ג ס"ק לו) דאזלינן בתר רוב.

והנה ראיתי בפנ"י (שבת לט ב ד"ה ואומר ר"י) שכתב שמה שרוב העולם נוהגים בו אין בו די בשביל שיחשב שוה לכל נפש כיון שכמה וכמה בני אדם שאין עושים אותו ומתרחקים ממנו, ומשמע שצריך שכולם ממש יהיו שייכים בו ולא די ברוב.

וכן ראיתי בשו"ת כת"ס (שם) שהקשה קצת על ההנחה שגדר שוה לכל נפש הוא לפי הרוב ולא בעינן כל נפש ממש, וע"פ זה ביאר (ד"ה והנה אם) מדוע רפואה חשיב שוה לכל נפש ורחיצה אינה שוה לכל נפש, שגדר שוה לכל נפש הוא לפי התוצאה וכיון שכולם רוצים להיות בריאים הוי שוה לכל נפש, אך לא כולם רוצים להיות רחוצים בכל גופם ולכן אינו שוה לכל נפש.

ומאידך בשו"ת אגר"מ (או"ח ה ס"י לד וע"ע או"ח ג ס"י צד ד"ה וגם אף) נטה לומר שכל דבר שהוא נפוץ מאוד בעולם אפי' אם רוב העולם אינו רוצה בו די בזה להחשיבו כשוה לכל נפש. וע"ע בספר שלחן הטהור (ס"י רי זר זהב ס"ק ב).

אמנם כמו שהבאנו לעיל דעת רוב הפוסקים הלא המה הדרכי נעם, בית דוד, זרע אמת, פרמ"ג, ברכ"י, אמרי בינה

זה, נחשב הדבר כשוה לכל נפש¹⁷.

ח. רוב האנשים כקובע גדר "שוה לכל נפש"

כתב בשו"ת דרכי נעם (או"ח ס"י ט) בדין עישון ביו"ט לגבי גדר שוה לכל נפש: "...אבל לעולם כד שוה לרובא דעלמא די דרובו ככולו אמרינן בכל התורה אפי' לענין תערובת איסור מין במינו בטל ברוב והתורה אמרה אחרי רבים להטות א"כ הכא בענין מציצת העשן כיון דרובא דעלמא מציצו להו שרי". ומבואר שמה שנאמר "כל נפש" אינו בדווקא אלא כמו בכל התורה גם כאן דין רוב כדין כל. וכן הסכימו עמו דרובו הוי ככולו בשו"ת זרע אמת (שם ד"ה הן אמת דלכא' היה וד"ה הן אמת דלכא' דינא וד"ה הכלל העולה) ובשו"ת בית דוד (שם).

ובפרמ"ג (ס"י תקיא א"א ס"ק ד וכ"כ בס"י תקיב משב"ז ס"ק ב) כתב: "ומשום הכי אסור באין שוה לכל נפש היינו רוב כי כל הוא רוב", ומבואר גם בדבריו שגדר שוה ל"כל" נפש היינו ל"רוב" הנפשיות.

וכ"כ בכת"ס (שם) בביאור שיטת הברכ"י דס"ל שרוב חשיב כל לעניין שוה לכל נפש.

וכ"כ האמרי בינה (יו"ט סו"ס ב) שהקובע לעניין שוה לכל נפש הוא מה שצריך לרוב

17 ואמנם מדברי האמרי בינה שהבאנו לעיל מתבאר שתרופות נחשבות מידי דאכילה, ולפי"ז יש לעורר על מה שהבאנו לעיל מהאבנ"ז ורצינו להוכיח שאמר את ההגדרה דאזלינן בתר התוצאה ביחס לכל הדברים, והוכחנו זאת ממה שאמר דבריו ביחס לתרופות, אמנם לפי דברי האמרי בינה שגם תרופות נחשבים מידי דאכילה אפשר שיש לבאר כן גם בכוונת האבנ"ז, וממילא נאמר שדברי החינוך וחי' הרא"ה כולם שיטה אחת היא. ולפי שיטה זו נצטרך לומר בשאר דברים שאינם אכילה, שצריך שהנחת הדבר עצמו (ולא רק תוצאתו הכללית) תהיה שוה לכל נפש.

ושש"כ דאזלינן בזה בתר רוב וכבכל התורה כולה וכן קיימ"ל לדינא.

[הבית מאיר (י"ד ס' קצז סע' ג ד"ה ע' בסד"ט) שיטה אחרת לו בכל סוגיא דידן שכתב "ולדעתי אין הדבר תלוי ברוב או במיעוט כדהעלו בתשובותיהם הדרכי נועם והספר זרע אמת אלא כדכתבתי במה שחזינן שאותם שאינם מפונקין אפי' מצוי להם אינם מתאווים אליו תפנוקא יתירה הוא ואסור. ותדע רחיצה ודאי משמע בשבת דף מ שרוב העולם היו אדוקים בה מדנאמר התם עלה ראו שאין הדבר עומד להם וא"כ לענ"ד להחם חמין לצורך טבילת מצוה שאינה כלל לתענוג אלא להציל מן הצער ובפרט בזמן הקור ובמקומות הקרים בודאי דומה לעשיית מדורה להתחמם כנגדו דשרי ביו"ט בפשוט והיינו מההוא טעמא שאינו לתענוג אלא להציל מן הצער וכל המצוי לו מתאוה אליו ומקרי דבר הצריך לכל נפש ושרי וה"ה זה כנלענ"ד ברור שאין זה נכלל באיסור רחיצה בחמין כל הגוף ביו"ט".

והיינו שהגדר לדעת הבית מאיר אינו אם הוא צורך לרוב בני האדם (אם היה מצוי להם), אלא אם היה מצוי לאנשים שאינם מפונקים (ואפי' אם הם המיעוט) אם היו מתאווים אליו הוא שוה לכל נפש ואם לאו אלא היו רואים בו כפינוק בעלמא אזי אינו שוה לכל נפש. וע"פ זה כתב הבית מאיר נפק"מ להתיר להחם מים לצורך טבילת מצווה, דכיון שמוכרח לטבול וכולם מתאווים להפיג את הצינה חשיב שווה לכל.

ומצאתי שביאר בדומה לזה בגדר 'שוה לכל נפש' בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' שטז, ח"ה סי' קנה, פשוט ועיון כתובות ז א) עיי"ש. וע"ע בשו"ת עמודי אור (סי' כט ס"ק ה) במה שביאר שעישון אינו שוה לכל נפש דמשמע קצת גם בדבריו שאינו קאי מטעם רוב אלא מטעם דהוי פינוק. וע"ע בחזו"א (שביעית סי' יד ריש ס"ק ט).

ולפי ההגדרה שבדבריהם נראה פשוט שבנ"ד ברחיצת כל גופו בחמין שהכל נוהגים בו ואינו נחשב כפינוק הרי הוא 'שוה לכל נפש' כשם שבימיו הגדיר הבית מאיר טבילת מצוה בחמין כשוה לכל נפש. אך אולי יש לחלק בזה בין רחיצה במקלחת שאינה נחשבת כפינוק ובין רחיצה באמבטיה שנחשבת כפינוק ונכתוב בזה לקמן.]

ט. תדירות הדבר בשביל שיחשב שוה לכל נפש

כתב בחזון יחזקאל על התוספתא (ביצה פ"ב חידושים ריש ה"ז): "שאפי' אם נקטינן שרחיצה הוה באו"נ בעינן בה שתהיה דבר השוה לכל נפש דומיא דאו"נ כמו רחיצת ידיו ורגליו, אבל רחיצה כל גופו מדי יום ביזמו אינו דבר השוה לכל נפש ורק בני אדם מעונגים נוהגים כן", ומשמע מדבריו שצריך שיהיה רגילות אצל רוב בני האדם לעשות את הדבר מידי יום ביזמו, אך אם רוב בני האדם עושים זאת רק מספר פעמים בשבוע וכד' ולא מדי יום אין זה נחשב שוה לכל נפש. ומצאתי מפורש

כזאת גם בשו"ת מים חיים (הלוי ח"א סי' כט) וז"ל: "טענת כב' ודאי שחלשה היא כיון שהולך ומודה שרוב רובם של בני אדם רוחצים גופם כמעט כל יום ולא כל יום ממש, וא"כ אין זה שוה לכל נפש".

ובענ"ד לא זכיתי להבין דבריהם, שהרי הדוגמאות שהובאו בגמ' לשוה לכל נפש הם מיתוק הפירות ואכילת צבי ובעילה, וכי אצל אלו שהדבר מצוי להם הם רגילים בו בכל יום, וכי אדם אוכל צבי בכל יום וכו', אלא נעלנ"ד פשוט שאף שהוא רגיל בו מפעם לפעם די בזה שיחשב שוה לכל נפש.

וביחוד בנ"ד דרחיצה דרבים מאוד רוחצים מדי יום וגם אלו שאינם רוחצים מדי יום אך נוהגים לרחוץ מספר פעמים מדי שבוע וממילא די בכך להחשב שוה לכל נפש.

ונלענ"ד ראייה לדברינו מלשון החינוך (שם) שכתב: "ומיהו דוקא דברים השוים בכל גוף אדם הוא שנתיר ונאמר שהוא בכלל היתר זה של או"נ כגון רחיצת רגלים דכו"ע רחצי הכי לפעמים", ומלשון 'לפעמים' שבחינוך משמע שא"צ שיעשהו בכל יום ויום ע"מ להחשב שוה לכל נפש.

ועוד ראייה לדברינו ממה שהבאנו שהסבר המקובל בשיטת הרמב"ם הוא שלדעתו רחיצה שוה לכל נפש, והרי הרמב"ם עצמו כתב (הל' דעות פ"ד הל' טז) שדרך אדם להכנס לרחוץ במרחץ פעם בשבוע ומשמע שדי

בתדירות זו ע"מ להחשב שוה לכל נפש. ושמחתי מאוד למצוא כעין סברתנו להגרשז"א זצ"ל בחי' מנח"ש (ביצה כא ב ד"ה ולענין הלכה) שכתב "אך צ"ע דאדרבה בזמננו גם רחיצת כל הגוף הו"ל לכאו' שוה לכל נפש שהרי כל אדם עושה כן, ואף אם אין עושים כן אלא פעם אחת בשבוע צ"ע אם חשיב משום כך לא שוה לכל נפש, ותשה"מ יוכיח, וצ"ע". ובשולחן שלמה (י"ט ח"א עמ' קצח הערות ס"ק ג) כתבו בשם הגרשז"א "ולתלמיד אמר מרן זללה"ה דנפסק להלכה שלהחם חמין עבור רחיצת כל גופו אסור כיון שאינו צורך או"נ¹⁸ אך לצורך פניו ידיו ורגליו מותר, ולענ"ד היום שכל אדם רגיל לרחוץ לפחות פעם בשבוע הרי זה נחשב כצורך או"נ, ובמיוחד למתירין לעשן ביו"ט מדין או"נ אע"פ שיש בני אדם שממש סובלים מזה, בודאי שיש להתיר רחיצת כל גופו שהיא הנאה לכל אדם, עכת"ד.

וכן ראיתי בשש"כ (פ"ד ס"ק כא) שכתב בהדיא לדחות את דברי החזון יחזקאל וז"ל: "ועי' חזון יחזקאל לתוספתא ביצה במה שהוא רוצה לתרץ, אלא שדבריו צ"ע דמגליה דבעינן שוה לכל נפש כל יום, והרי גם מאכל משובח אין אדם אוכלו כל יום, וגם אין אדם מזיע כל יום ושרינן". וכן מצאתי בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' לא ס"ק ג וע"ע ס"ק ה ד"ה נמצא) שכתב: "וממילא דה"ה להחם מים לרחיצת פניו ידיו ורגליו

18 נלענ"ד פשוט שמה שכתבו "צורך אוכל נפש" כוונתם הייתה "שוה לכל נפש", וע"ע בגר"ז (סי' תקיא סע' א) שנקט לשון "צורך כל נפש".

מותר אע"פ שאינו תדיר ואין בני אדם רגילים בהם כיון דשוה הוא לכל נפש דהיינו ששייך אצל רוב בני האדם.

י. האם לדעת הרי"ף והרמב"ם רחיצת כל גופו שוה לכל נפש

לעיל הבאנו שהרי"ף והרמב"ם אסרו את הרחיצה משום גזירת מרחצאות ולא משום דרחיצת כל הגוף שוה לכל נפש, והבאנו מהר"ן שכתב שלשיטתם חימום מים ביו"ט לצורך כל גופו אינה אסורה מדאו'.

ובחי' הרמב"ן (שבת לט ב ד"ה הא דתנן) הלך ג"כ בשיטת הרי"ף והרמב"ם וכתב שלדעת ב"ה חימום מים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו מותרת דרחיצת כל גופו היא שוה לכל נפש, והקשה על תוס' שכתבו שאינה שוה לכל נפש.

ובשו"ת דרכי נעם (או"ח סי' ט ד"ה ואיכא בבואו לבאר את שיטת הרמב"ם הלך בדרכו של הרמב"ן שרחיצת כל גופו שוה לכל נפש וכתב: "והרמב"ם ז"ל נתן טעם אחר לרחיצת כל גופו בחמין משום גזירת מרחץ משמע דס"ל דאלו לא היתה הך גזירה הוה שרינן להחם חמין לרחוץ כל גופו ולא היה לנו לאוסרו מטעם שאינו שוה לכל אדם איפשר משום דס"ל דברחיצת כל הגוף הכל שוין".

אלא שאח"כ הביא הדרכי נעם ביאור נוסף לשיטת הרמב"ם וכתב: "א"נ לפי שכתב בתחלת הבבא רחיצה בכלל אכילה ושתיה היא כשם שבאכילה ושתיה לא מפלגינן

בין מפונקים לשאינן מפונקים שהרי התירו לעשן פירות אפי' שאינו אלא למפונקים ה"נ ברחיצה מן הדין היתה מותרת אי לאו גזירת מרחצאות". והיינו שמחשיב רחיצה בכלל או"נ, וממילא כמו שס"ל לדרכי נעם שבאו"נ לא בעינן שוה לכל נפש (וכמו שהבאנו לעיל בשמו) ה"ה לרחיצת כל גופו לא בעינן שתהיה שוה לכל נפש.

וכעין שני הביאורים שהביא הדרכי נעם לשיטת הרי"ף והרמב"ם כתב גם החת"ס (או"ח סי' קמו ד"ה והנה למיעבד) מדלילה בביאור שיטתם וז"ל: "הנה הרי"ף והרמב"ם ס"ל דאין שום איסור להחם ביו"ט לצורך כל הגוף דה"ל שוה לכל נפש ואיכא מתוך אם המים ראויים לשתיה, או אפשר בלא"ה נמי דהרחיצה בעצמה היא כשתיה ולא אסור אלא משום גזירה יו"ט אטו שבת וכולי חדא גזירה היא". וע"ע בשו"ת צי"א (ח"א שם ס"ק א ד"ה אכן) שכתב שלדעת הרי"ף והרמב"ם רחיצת כל גופו שוה לכל נפש, וע"ע בדברי הצי"א (שם ד"ה ד"ה ולמדים).

[ואמנם נתקשתי דלפי ההסבר שלדעת הרי"ף רחיצה שוה לכל נפש יצא שחלקו הרי"ף והתוס' במציאות והוא לכאוף דוחק. אמנם אחר שכתבתי דברי ראיתי מש"כ בתשובת אג"מ הנדפ"מ (או"ח ח"ו סי' לא ס"ק ב) שביאר חילוק דק בין הרי"ף לתוס' בביאור גדר שוה לכל נפש, ולפי"ז ביאר את מחלוקתם אם רחיצת כל גופו שוה לכל נפש או לא עיי"ש].

ונראה בזה ביאור נוסף דהנה הרמב"ם

בהלכות יו"ט לא הזכיר כלל את התנאי דבעינן שיהיה שוה לכל נפש, והאחרונים נתקשו בזה, ובערוה"ש (סי' תצה סע' יט-כא) הקשה קושיה זו: "ודע שיש לי תמיה רבה על הרמב"ם שהשמיט בהל' יו"ט הדין דבעינן דבר השוה לכל נפש, ובכתובות ז מפורש להדיא דאיסור מוגמר הוא משום דבעינן דבר השוה לכל נפש...". וכתב ערוה"ש בתירוץ הדברים דכל מה שאמרו בכתובות בטעם היתר בעילה והיתר שחיטת צבי שהוא משום ששוה לכל נפש היינו דווקא לשיטת רב פפא: "אבל אנן דקיי"ל כרב פפי לית לן בחבורה מתוך ולית לן איסור דאינו שוה לכל נפש וזהו טעמו של הרמב"ם ז"ל בכל דבריו", והיינו שלשיטתם אין כלל צורך בשום מלאכה ביו"ט שתהיה שוה לכל נפש ע"מ להתירה. וממילא מובן מדוע נקטו שהאיסור ברחיצה הוא משום גזירת מרחצאות ולא משום שוה לכל נפש.

ומצאתי גם בשו"ת מים חיים (שם ד"ה אלא שהרמב"ם) ובספר פשט ועיון להגר"מ שטרנבוך שליט"א (כתובות ז א) שכתבו גם הם שלדעת הרמב"ם וסיעתו אין כלל את התנאי של שוה לכל נפש. וע"ע בקרן אורה (שבת כה א סוגיא דשמן שריפה ד"ה ועתה) ובצי"א (ח"א שם סוף ס"ק ג).

וע"ע בדברי הגאון בעל דברי משפט בקונטרס מים חיים (סי' כא) דס"ל שכל הסוברים שאין איסור דאו' במים שהוחמו ביו"ט הוא משום דס"ל כרש"י דאמרינן מתוך אף בלא צורך כלל וכמו שהזכרנו

לעיל.

[וע"ע בשו"ת שבט סופר (או"ח סי' סט ד"ה ולפי דברי כמה) במש"כ לבאר בשיטת הרי"ף והרמב"ם ולענ"ד יש לדון בדבריו, ועוד תמהתי שלא זכר את דברי זקנו מרן החת"ס שכתב הפך דבריו וצ"ע.]

והנה בשו"ע (סי' תקיא סע' ב) נקט כשיטת הרי"ף והרמב"ם, והיינו דס"ל שהוא אסור מטעם גזירת מרחץ, ולכן נתקשתי בעניותי כמה שראיתי שהט"ז (ס"ק ב), המג"א (ס"ק ד) והמשנ"ב (ס"ק ט) ביארו את דינו של השו"ע שהוא מטעם דאינו שוה לכל נפש. והרי אם כדבריהם ממילא היה לשו"ע לאסור גם רחיצת כל גופו במים שהוחמו מעיו"ט, שמי שסובר שביו"ט איסורם מדאו' ממילא גוזר במים שהוחמו מעיו"ט אטו יו"ט, וכמו שמבואר כל זה בהדיא בב"י. אלא צ"ל שטעמא דהשו"ע משום גזירת מרחץ (ולא משום שוה לכל נפש) וכ"כ בביאור הגר"א (ס"ק ד) שפסק השו"ע הוא משום גזירת מרחץ. וכ"כ בכה"ח (ס"ק כד) שפסק השו"ע הוא ע"פ שיטת הרי"ף והרמב"ם ואין כאן כל חשש דאו'.

והיה נ"ל לבאר שס"ל לט"ז ולמג"א שהשו"ע פוסק כדעת השבלי הלקט וסיעתו, וממילא יובן מדוע מחד האיסור משום שאינו שוה לכל נפש ומאידך לא גזרו עיו"ט אטו יו"ט. וראיתי שכעין זה כתב לבאר בשו"ת ציץ הקדש (ח"א סי' לו ס"ק ח וס"ק י). אך לענ"ד זה אינו שהרי בב"י לא הזכיר כלל את שיטתם אלא רק את שיטת הרי"ף וסיעתו ואת שיטת התוס'

וסייעתו ואת מש"כ הר"ן לתלות את דין מים שהוחמו ביו"ט במחלוקתם, ואם לפי דברינו אלה העיקר חסר מן הספר וצ"ע.

ומה שנלענ"ד לבאר בדוחק שהט"ז והמג"א והמשנ"ב, לא הייתה כוונתם לבאר את שיטת השו"ע, אלא לבאר את שיטת רמ"א, שפסק כתוס' וכוותיה קי"ל.

בהמשך להנ"ל נעלנ"ד לעורר גם על מה שנתקשתי בדברי הגרע"י זצ"ל בחזו"ע (יו"ט עמ' מא) שכתב: "הנאה השווה לכל נפש מותרת ביו"ט כאוכל נפש עצמו... ומטעם זה מותר ג"כ לחמם מים חמים לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו, שהיא הנאה השווה לכל נפש. אבל כדי לרחוץ כל גופו אסור, שאין זו הנאה השווה לכל נפש. ומים שהוחמו מעיו"ט מותר לרחוץ בהם כל גופו כאחד, שלא גזרו בזה אלא בשבת". ובענייני דבריו נראים מעורבבים ולא מצאתי כיצד ליישבם, שמעיקרא פתח במה שרחיצת כל גופו אינה שווה לכל נפש, והיינו כשיטת התוס' וסייעתו ופסק הרמ"א (ודלא כשיטת הר"ף וסייעתו ופסק השו"ע שדיינינן ליה מטעם גזירת מרחצאות), ואח"כ כתב להתיר לרחוץ במים שהוחמו מעיו"ט והוא כשיטת הר"ף והשו"ע (ודלא כשיטת התוס' והרמ"א שאוסרים רחיצה במים שהוחמו בעיו"ט גזירה אטו מים שהוחמו ביו"ט).

וחשבתי לבאר שהגאון חזו"ע קאי כשיטת השבלי הלקט וסייעתו שהבאנו לעיל דס"ל שהאיסור הוא מטעם שאינו שווה לכל נפש אך לא גזרו עיו"ט אטו יו"ט. אך כשעיינתי

במש"כ במקורי הדברים ראיתי שלא הזכיר כלל את שיטתם, וממילא נשארתי נבוך בהבנת דבריו וצ"ע.

יא. האם בזמננו רחיצת כל גופו שווה לכל נפש

כשנבוא לשאלתנו בדין רחיצת כל גופו, אף שהבאנו לעיל מכמה מפוסקי זמנינו שאסרו רחיצת כל גופו בימינו מטעם דאינו שווה לכל נפש, הרי שבענ"ד דבריהם קשים וודאי שרחיצת כל גופו היא בימינו דבר השווה לכל נפש, ולא זכיתי להבין שיטתם.

שכן נראה פשוט לפי כל אחת מההגדרות הנ"ל לשווה לכל נפש, שאם נבחן לפי המעשה המסוים הרי רוב האנשים רוצים לרחוץ כל גופם בחמין לפחות פעם בכמה ימים ורבים מאוד אף רוחצים כל גופם בחמין בכל יום ויום. [ולכאור' רחיצת חמין בימינו היא אף נפוצה יותר מרחיצת ידיו ורגליו, ועי' ברמב"ן (שבת לט ב ד"ה הא דתנן) שכתב שגם בימיהם רחיצת כל הגוף הייתה צורך יותר מאשר ידיו ורגליו].

וכן אם נאמר כפי שיטת האבנ"ז וסייעתו הרי רוב האנשים מעוניינים בתוצאה שיהיה כל גופם רחוף כראוי בחמין. וממילא צ"ל שבימינו רחיצת כל גופו בחמין שווה לכל נפש.

ויעוין בשו"ת חת"ס (שם ד"ה והנה אם) שדן בחימום חמין ביו"ט לצורך טבילת מצווה ובתוך דבריו כתב שהמציאות בימי חז"ל

הייתה שרק המפונקים היו רוחצים כל גופם בחמין ומה שאינו שווה לכל נפש אינו משום ששאר העם היו רוחצים בקרים, שרחיצה בקרים היא ודאי צער לכל, אלא ששאר העם לא היו רגילים כלל לרחוץ כל גופם. ובטבילת מצווה שמחויבת בה ודאי טבילה בחמין היא שווה לכל נפש ובקרים היא צער, אלא שבימיהם לא היה מצוי להם האפשרות לטבול בחמין, וכעת כשרגילים לחמם המקוואות ודאי שהטבילה בחמין שווה לכל נפש. וממילא לפי דברי החת"ס י"ל שבימינו שכן רגילים כולם לרחוץ כל גופם פעמים רבות ממילא רחיצה בחמין היא שווה לכל נפש ואילו רחיצה בצונן היא צער ואינה דרך העולם.

איברא דראיתי להגר"נ קרליץ שליט"א בחוט שני (יו"ט עמ' מז ד"ה הא) שכתב שגדר שווה לכל נפש הוא גדר קבוע שקבעו חז"ל ואף אם תשתנה המציאות ורוב בני אדם יצטרכו לזה לא ישתנה הדין. ועו"כ הגר"נ קרליץ שליט"א (שם עמ' קכב ד"ה והחילוק): "והחילוק בין רחיצה כל גופו דלא הוי שווה לכל נפש, לרחיצה פניו ידיו ורגליו דמיקרי שווה לכל נפש, יש לפרש ע"פ מה שכתב הרמב"ם בהלכות דעות וז"ל דרך הרחיצה שיכנס אדם למרחץ משבעה ימים לשבעה ימים וכו', עכ"ל. מבואר שצורך רחיצה כל גופו אינו צורך כל יום וממילא אינו שווה לכל נפש לרחוץ ביו"ט, אבל רחיצת פניו ידיו ורגליו הרגילות לרחוץ כל יום וממילא הוה שווה לכל נפש".

ובענייני הרבה לא זכיתי להבין דבריו,

דראשית מה שייך לומר שגדר שווה לכל נפש נקבע ע"י חז"ל, שהרי התנאי שיהיה שווה לכל נפש אינו סייג של חכמים אלא הוא דין תורה הנלמד מהפסוק "אך אשר יעשה לכל נפש" (ואף הבאנו לעיל מהר"ן נפק"מ מזה לעניין מים שהוחמו מעיו"ט). ועוד דמה סברא לומר שהגדר יהיה קבוע, ועוד וכי גם לקולא נאמר שיהיה קבוע.

וגם במה שהביא החוט שני ללמוד מדברי הרמב"ם שרגילות רחיצה היא פעם בשבוע לא זכיתי להבין ראיתו, ראשית הרי הרמב"ם עצמו ס"ל שאין פגם ברחיצת כל גופו מצד שאינו שווה לכל נפש, ועוד שהבאנו לעיל להוכיח שגם דבר שאין השימוש בו תדיר בכל יום אלא רק פעם בכמה זמן נחשב שווה לכל נפש, וכבר הערנו בזה לעיל.

וראיה לדברינו מדברי הבהל"כ (סי' תקיא סע' ד ד"ה אין) שדן אם עישון סיגריות חשיב דבר השווה לכל נפש וכתב: "משום דעכשיו שהרבה רגילין בזה נעשה שווה בכל נפש", וממילא נלמד שגדר "שוה לכל נפש" הוא גדר משתנה לפי המציאות והזמן (וגם החוט שני הרגיש בראיה מהבהל"כ ומש"כ לתרץ בדבריו הוא לענ"ד דוחק). וראיתי אח"כ שכ"כ גם בשו"ת אבני ישפה (ח"ג ריש סי' נה), שו"ת מים חיים (הלוי ח"א סי' כט) ושו"ת דבר חברון (או"ח סי' תקלח) לדייק מדברי הבהל"כ הנ"ל שגדר שווה לכל נפש משתנה לפי הזמן.

וראיה נוספת לדברינו מלשון ערוה"ש (סי' תקיא סע' ו) שכתב לגבי טבילת נידה ביו"ט:

"להטיל מים חמים במקוה עכשיו שהנשים אין ביכולתן לילך למקוה של מים קרים פשיטא דהוה דבר השוה לכל נפש" ומשמע כדברינו שגם גדר רחיצה אם הוא שוה לכל נפש משתנה לפי הרגילות בכל דור ודור. וכן יש להביא ראיה לדברינו מלשון שו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קכז ס"ק א) שכתב: "...משום דסברתי היה נוטה דעכשיו הוי חימום המים לטבול בו הוי דבר השוה לכל נפש ואינו דומה למוגמר דאינו אלא לאיסטניסט...".

וע"ע בספר הלכות חג בחג (ח"א עמ' שצה) שכתב שבימינו שרוב העולם אינם מעשנים ממילא לא שייך לומר שהעישון שוה לכל נפש וכ"כ עוד הרבה פוסקים.

ונלענ"ד להביא סיעתא לדברינו מדברי הזרע אמת (שם) שהאריך מאוד בהיא דינא דעישון סיגריה ביו"ט, ובירר בירור מקיף את שיטות גדולי הפוסקים שכתבו בזה, ובתוך דבריו (מד"ה הן אמת דלכאו' דינא) האריך לדון האם גדר 'שוה לכל נפש' נידון לפי כל העולם כולו או לפי כל מקום בפני עצמו, ומסקנתו (ד"ה כלל העולה) שדנים בכל מקום בפני עצמו¹⁹, ולכן במקומות שרוב האנשים מעשנים יהיה העישון נחשב שוה לכל נפש, ובמקומות שרוב האנשים אינם מעשנים יהיה נחשב כאינו שוה לכל נפש. ובאמת גם הבהל"כ (שם בסוף דבריו) כתב בהדיא שמחלקים בגדר שוה לכל נפש בין

המקומות השונים לפי הרגילות בכל מקום. והרי אם נאמר כדברי חוט שני הנ"ל שגדר שוה לכל נפש הוא גדר קבוע שקבעו חז"ל וכן"ל, א"כ מה שייך לחלק בזה בין מקום אחד למשנהו, וכי נבאר בכוננת הזרע אמת שחז"ל ביררו בכל המקומות בעולם היכן רובא דאינשי מעשנים והיכן אינם מעשנים ואח"כ גזרו שבמקומות אלו העישון אסור ובמקומות אחרים העישון מותר, ובענ"ד א"א כלל לומר זאת, וממילא מוכרחים לומר שגם הזרע אמת ס"ל שגדר 'שוה לכל נפש' משתנה לפי המציאות במקום ובזמן וכדברינו.

ושמחתי לראות להגרשז"א זצ"ל (מנחת שלמה ביצה כא ב ד"ה ולענין הלכה, שלחן שלמה יו"ט ח"א עמ' קצו-קצח ועיי"ש ס"ק ג וכ"כ בשמו הגר"א נבצל שליט"א בהערותו לשו"ת חבל נחלתו ח"ז סי' טו וע"ע בשש"כ מהד"ג פי"ד ס"ק כא ובירושלים במועדיה שבועות עמ' רכט) שס"ל שכיון שבימינו רגילים ברחיצת כל גופם ממילא משתנה גדרם להיות שוה לכל נפש, ולכן נוטה להתיר את הרחיצה בחמין ביו"ט.

וכ"כ בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' לא סוף ס"ק ו), שו"ת דבר חברון (שם), שו"ת חבל נחלתו (ח"ז סי' טו ס"ק ו) ושו"ת מבית ישראל (סי' קעז ס"ק ד ועיי"ש שנסתפק אם יש לחלק בזה בין מקלחת לאמבטיה) שבימינו רחיצת כל גופו היא דבר השוה לכל נפש.

19 א"כ הוא מנהג משונה שאז אמרין בטלה דעתו אצל כל אדם. ויש להעיר בשיטתו מדברי הפרמ"ג (סי' תקיא א"א סוף ס"ק ט) שכתב "ולכאו' בתר רובא דעלמא אולין לא בתר רוב המקום, וצ"ע", וכן יש להעיר בזה ממה שהביא המנחת פיתים (על השו"ע סי' תצט סע' ב) ביחס למנהג בני בבל שאוכלים בשר חי ואכמ"ל.

ור"ע והזיעו בו ויצאו ונשתטפו בבית החיצון, אלא שחמין שלו מחופין בנסרים, כשבא הדבר לפני חכמים אמרו אע"פ שאין חמין שלו מחופין בנסרין. ומשרבו עוברי עבירה התחילו לאסור. אמבטיאות של כרכין מטייל בהן ואינו חושש. מאי עוברי עבירה דאמר ר"ש בן פזי א"ר יהושע

בן לוי משום בר קפרא בתחילה היו רוחצין בחמין שהוחמו מער"ש התחילו הבלנים להחם בשבת ואומרים מער"ש הוחמו, אסרו את החמין והתירו את הזיעה, ועדיין היו רוחצין בחמין ואומרים מזיעין אנחנו, אסרו להן את הזיעה והתירו חמי טבריה ועדיין היו רוחצין בחמי האור ואומרים בחמי טבריה רחצנו, אסרו להן חמי טבריה והתירו להן את הצונן. ראו שאין הדבר עומד להן התירו להן חמי טבריה, וזיעה במקומה עומדת".

וכהקדמה לדיון זה נציין לדברי שו"ת הרד"ך (סי' יח ס"ק ו ד"ה ונראה דמדקאמר) שהוכיח מתוך לשון הרי"ף והרמב"ם בנ"ד שגזירת מרחצאות היא גזירה קלה ואינה חמורה כמו שבות רגילה. וכ"כ בשו"ת דברי יוסף (סי' סד ד"ה ולהיות וע"ע בד"ה נמצא) וז"ל: "וגזירה זו קליש איסורה ואינה בכלל שבות" והביא גם הוא ראיה לדבריו מלשון הרי"ף והרמב"ם. וכ"כ בהגהות הגרע"א (סי' שז ס"ק ג) והוכיח דבריו מלשון השו"ע בהל' שבת וע"ע כעין זה בשו"ת דברי יציב (ליקוטים סי' לד).

והנה משמעות הגמ' ממה שמירי שפקקו נקביו מעיו"ט שהמדובר הוא במים

ויש לצרף להנ"ל את שיטת הרי"ף וכל הראשונים ההולכים בשיטתו דס"ל שאין פגם בדין הרחיצה מצד גדר שוה לכל נפש (לפי כל אחד מהסברים שהבאנו לעיל לשיטתם) וכן היא שיטת השו"ע (סי' תקיא סע' ב), וממילא לשיטתם פשוט שאין כל חשש בנ"ד מטעם דאינו שוה לכל נפש.

ממילא אם צדקנו בענ"ד בדברינו אלה, אין כל חשש בימינו בעניין הרחיצה במקלחת מדין 'שוה לכל נפש' וכל מה שיש לחוש בזה הוא רק מדין גזירת מרחצאות וכדלקמן.

יב. איסור רחיצה בחמין משום גזירת מרחצאות

לעיל הבאנו מהרי"ף והרמב"ם דס"ל שכל איסור הרחיצה בחמין ביו"ט, אינו משום שאינו שוה לכל נפש, אלא הוא משום גזירת מרחצאות.

ויסוד הדברים במשנה שבת (לא ב): "מעשה שעשו אנשי טבריא והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין, אמרו להם חכמים אם בשבת כחמין שהוחמו בשבת ואסורין ברחיצה ובשתיה. אם ביו"ט כחמין שהוחמו ביו"ט ואסורין ברחיצה ומותרין בשתיה".

ובביאור הגזירה איתא בגמ' (מ א): "ת"ר מרחץ שפקקו נקביו מער"ש למוצ"ש רוחץ בו מיד, פקקו נקביו מעיו"ט למחר נכנס ומזיע ויוצא ומשתטף בבית החיצון. א"ר יהודה מעשה במרחץ של בני ברק שפקקו נקביו מעיו"ט למחר נכנס ר"א בן עזריה

שהוחמו מעיו"ט ולא ביו"ט עצמו, וכן ביאר בבהגרא" (סי' תקיא ס"ק ט) שפקקו היינו מעיו"ט. ומשמע שאעפ"כ אין להתיר אלא להזיע בתוך המרחץ ולהשתטף בבית החיצון, ומשמע שאחר הגזירה נאסרה גם הזיעה בתוכו ונשאר ההיתר להשתטף בבית החיצון, וכמו שאמרו בגמ' לגבי מעשה דבני ברק "ומשרבו עוברי עבירה התחילו לאסור" ופרש"י "התחילו לאסור - את הזיעה".

ומשמע מכאן דמים שהוחמו בעיו"ט מותר להשתטף בהם בבית החיצון, ופירוש להשתטף היינו ששופך המים על כל גופו והוא כעין מקלחת שלנו, וכמו שביאר רש"י (לט ב) "להשתטף - שנותן על גופו ומשתטף". לפי"ז יש לדון בנ"ד כשמתקלח במקלחת ביתית או רוחץ באמבטיה ביתית.

יג. שיטת התוספות בגזירת מרחצאות ביו"ט

אמנם התוס' (לט ב ד"ה וב"ה) כתבו בשם ריב"א לבאר את החילוק בין זיעה לרחיצה שזיעה שוה לכל נפש ואילו רחיצה אינה אלא למפונקים (ומשמע מתוס' שקודם שגזרו על הזיעה היה מותר להזיע אפי' במרחץ שחומם ביו"ט). ולהלן (מ א ד"ה אלא) ביארו התוס' ע"פ התוספתא שלא התירו כלל להשתטף בחמין שהוחמו מעיו"ט אלא רק בצונן.

וצ"ע בכוונת התוס' במש"כ שההיתר הוא דווקא להשתטף בצונן, אם הוא מטעם דלא שוה לכל נפש וממילא גזרו גם על מה

שנתחמם מעיו"ט וכמו שהבאנו לעיל בשם הר"ן, או שקאי מטעמא דגזירת מרחצות וכוונתם לאסור ההשתטפות גם במה שחומם מעיו"ט.

[ועוד צ"ע אם מה שביארו התוס' שנשתטפו בצונן הוא דווקא בבית החיצון אך חוץ למרחץ ממש אפשר שיתירו וצ"ע וע"ע בביאור שיטת התוס' בעבודת עבודה (שע"ג ס"ק כד "דה והנה הר"ן)].

ושמחתי למצוא בפירוש תכלת מרדכי לתוספתא (שבת פ"ד ה"ב) שהביא את ביאור התוס' הנ"ל אליבא דתוספתא וכתב שדברי התוס' הם לשיטתם הנ"ל דחימום מים ביו"ט לרחיצת כל גופו אסורה מדאו' משום דלא שוה לכל נפש וגזרו עיו"ט אטו יו"ט וכדברי הר"ן הנ"ל.

[ועי' גם בביאור החסדי דוד לתוספתא הנ"ל ובפנ"י (שבת מ א סוד"ה ת"ר מחרץ) שכתבו ג"כ ע"פ התוספות שהאיסור ביו"ט הוא ביסודו משום שרחיצה אינה שוה לכל נפש, אלא שלא כתבו בהדיא שהאיסור להשתטף בחמין ביו"ט במים שהוחמו בעיו"ט הוא גזירה אטו מים שהוחמו ביו"ט משום שאיסורם מדאו'].

וא"כ לפי הנ"ל י"ל אליבא דתוס' דכיון שכל האיסור הנזכר לגבי יו"ט הוא ביסודו משום שרחיצת כל גופו אינה שוה לכל נפש, ממילא במציאות שלנו שהרחיצה שוה לכל נפש אפשר שאין לחשוש בזה כלל, שאין גזירת מרחצאות עומדת כלל בפני עצמה.

וז"ל הרי"ף בסוגיא דידן (ביצה יא א): "ודוקא חמין לרגליו הוא דשרו ב"ה אבל כל גופו לא כדתנן אמרו להם חכמים אם ביו"ט כחמין שהוחמו ביו"ט אסורין ברחיצה ומותרין בשתייה, ולענין רחיצה ביו"ט בחמין שהוחמו מעיו"ט חזינן לגאון דקא כתב הכי דהיא דאמרין לא ירחץ אדם כל גופו בשבת בחמין שהוחמו מע"ש דוקא בשבת אבל ביו"ט שרי לרחוץ כל גופו בחמין שהוחמו מעיו"ט דלאו דבר שחייבין עליו משום שבות ולא משום רשות ולא משום מצוה היא אלא גזירה היא וכי גזרי בשבת אבל ביו"ט לא".

והרמב"ם כתב בנ"ד (הל' יו"ט פ"א הל' טז): "רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתייה ועושין אותן ביו"ט שנאמר אך אשר יאכל לכל נפש לכל שצריך הגוף, לפיכך מחמין חמין ביו"ט ורוחץ בהן פניו ידיו ורגליו, אבל כל גופו אסור משום גזירת מרחץ, וחמין שהוחמו מעיו"ט רוחץ בהן כל גופו ביו"ט שלא גזרו על דבר זה אלא בשבת בלבד".

ומשמעות דבריהם דאותה רחיצה שאסרו במים שהוחמו ביו"ט התירו במים שהוחמו בעיו"ט, וא"כ היה לנו לומר שגם רחיצה ממש במרחץ מותרת אם הוחמו המים מעיו"ט.

אלא שיקשה על כך מפשטות הגמ' בשבת הנ"ל שהרי מיירי שם במרחץ שפקקו נקביו

ונראה לכא' סייעתא לדברינו מדברי שו"ת חת"ס (או"ח סי' קמו) שכתב: "אמנם לדעת התוס' דס"ל שביו"ט עצמו איכא איסור דאו' להחם חמין לרחוץ כל גופו, ולא שייך מתוך במה שאינו הנאה השוה לכל אדם, נמצא לדידהו לא שמענו שגזרו כלל יו"ט אטו שבת בהך דמרחץ, ואנו אין לנו לחדש ולבדות גזירות וחומרות מלבנו ואין לנו אלא מטעם זה שכתבו תוס' דניחוש שיחמו הבלנים שלא לצורך אכילה כלל רק לרחוץ כל גופו, וזה הוא הנאה שאינו שוה לכל נפש", ולכא' לדבריו אינו מובן שהרי כשהגמ' כתבה את גזירת הבלנין כתבה יחד את דין שבת ודין יו"ט ומה הייתה כוונת מרן החת"ס שלא גזרו כלל יו"ט אטו שבת בהך דמחרץ.

אלא נראה בכוונתו כמש"כ לעיל דאף שהוזכרו יו"ט ושבת כאחד אך כל אחד הוא דין בפני עצמו, וביו"ט כל הגזירה היא משום שהחימום ביו"ט עצמו אסור מדאו' משום שאינו שוה לכל נפש, וגזרינן עיו"ט אטו יו"ט. וממילא אם נאמר שבמינו עצם הרחיצה ביו"ט שוה לכל נפש א"כ כ"ש שהרחיצה במים שהוחמו בעיו"ט מותרת²⁰.

יד. שיטת הרי"ף והרמב"ם בגזירת מרחצאות ביו"ט

ואמנם כל זה טוב לשיטת התוס' אך הרי"ף והרמב"ם שיטה אחרת להם בנ"ד

20 ואמנם עי' במאירי (ביצה כא ב ד"ה המשנה הרביעית) שמשמע מדבריו שאע"פ שס"ל שאיסור רחיצת כל גופו ביו"ט היא מדאו' משום שאינו שוה לכל נפש בכל זאת ס"ל לאסור מטעם גזירת מרחץ לרחוץ כל גופו איברים איברים.

והיינו שהמים הוחמו מעיו"ט ואעפ"כ לא התירו אלא בבית החיצון ודווקא להשתטף, ודלא כדמשמע מדברי הרי"ף והרמב"ם.

הר"ן (יח ב ד"ה איתמר) נדרש לשאלה זו וכתב בביאור שיטת הרי"ף והרמב"ם: "...והרב אלפסי ז"ל התיר בשם גאון אפי' לרחוץ בהן כל גופו בבת אחת וכמ"כ במס' יו"ט עלה דמתניתין דתנן בפרק יו"ט לא יחם אדם חמין לרגליו וכן דעת הרמב"ם ז"ל ומיהו דוקא חוץ למרחץ אבל במרחץ אסור דהא תניא בברייתא בגמ' בסמוך פקקו נקביו מעיו"ט למחר נכנס ומזיע ויוצא ומשתטף בבית החיצון והא מדקתני פקקו נקביו בחמין שהוחמו מעיו"ט מיירי ואפ"ה משתטף אין רוחץ לא ומשתטף נמי בבית החיצון אין בבית הפנימי לא הילכך בתוך המרחץ אפי' בחמין שהוחמו בעיו"ט אסור חוץ למרחץ שרי...". ומבואר מהר"ן שגם הרי"ף והרמב"ם לא אמרו היתרם במים שהוחמו מעיו"ט באופן גורף אלא ישנן ג' חלוקות בדבר שרחיצה ממש באותם מים מותרת רק חוץ למרחץ (ועל זה דיברו הרי"ף והרמב"ם), והשתטפות מותרת בבית החיצון, ובבית הפנימי אסור אפי' להשתטף.

וכן בשו"ע (סי' תקיא סע' ב) משמע כהר"ן שהרי כתב: "אבל במים שהוחמו מעיו"ט מותר לרחוץ כל גופו אפי' כאחד, מיהו דוקא חוץ למרחץ אבל במרחץ אסור", וכתב בבהגר"א (ס"ק ט) בביאור דבריו דהוא ע"פ סוגיא דמרחץ שפקקו נקביו.

ומש"כ השו"ע "אבל במרחץ אסור" נראה

כוונתו לרחיצה ממש (שהרי השו"ע לא הזכיר כלל השתטפות), והיינו דחוץ למרחץ מותר לרחוץ ממש כל גופו במים שהוחמו מעיו"ט (והשו"ע לא הזכיר את המשנ"ב (ס"ק טז) וז"ל: "היינו אפי' בבית החיצון של מרחץ אסור לרחוץ בחמין ולא הותר שם אלא להשתטף בהם", וכעין זה כתב בכה"ח (ס"ק כו), והיינו דדווקא בבית החיצון התירו רק השתטפות ולא רחיצה (אך חוץ למרחץ מותר גם רחיצה) והשו"ע הזכיר רק את החלוקה הראשונה דהיינו "מותר לרחוץ" לגמרי ודווקא "חוץ למרחץ".

ואמת שהעו"ש (ס"ק ב) העיר ע"פ דברי הר"ן שלרחוץ ממש אסור אפי' חוץ למרחץ, וכעין זה כתב בא"ר (ס"ק א ד"ה והשתא). אמנם לפי דבריהם שבשום מקום לא התירו רחיצה ממש ומה שהתירו הוא רק השתטפות, ממילא אינו מובן מדוע הרי"ף והרמב"ם הזכירו היתר לרחוץ ולא היתר להשתטף, אלא נלענ"ד עיקר כמ"כ לעיל ע"פ דברי הר"ן והשו"ע, שדווקא בבית החיצון הגבילו את ההיתר להשתטפות, אך חוץ למרחץ מותר רחיצה ממש.

וראיתי מפורש בשלט"ג (שבת יח ב) בשם ריא"ז שכתב להתיר רחיצת כל גופו חוץ למרחץ וז"ל: "ונראה בעיני שאם הוחמו מעיו"ט שמותר לרחוץ בהן כל גופו ביו"ט חוץ למרחץ אבל לא בתוך המרחץ שאסור ליכנס במרחץ ביו"ט אפי' להזיע ואע"פ שנתחמם מעיו"ט".

[ואחר שכתבתי זאת ראיתי מש"כ בתשובת אגר"מ הנדפ"מ (או"ח ח"ו סי' לא ס"ק א) ודקדק גם הוא בדומה לדברינו מלשון הר"ן וריא"ז ושמחתי מאוד לראות שזכינו לכוון לדעתו הגדולה].

וגדולה מזו מצאתי בדברי המאירי בביאור הגמ' שבת (מ א ד"ה מרחץ) שכתב לגבי שימוש בבית החיצון במים שהוחמו מעיו"ט: "פקקו נקביו מעיו"ט למחר נכנס ורוחץ ומזיע ויוצא ומשתטף בצונן בבית החיצון ר"ל שמותר בכל צורכי רחיצה ואפי' לא היו המים החמין מחופין בנסרים עד שלא יהא חום האור שולט בהם".

כמו"כ ראיתי במאמ"ר (ס"ק ג) שהביא את דברי העו"ש והא"ר והאריך לדחות דבריהם ושהעיקר בהבנת דברי הר"ן והשו"ע כמ"כ לעיל ושכן הלכה להתיר רחיצת כל גופו חוץ למרחץ ורק בבית החיצון הגבילו את ההיתר להשתטפות. וע"ע מה שהאריך להוכיח כשיטת המאמ"ר בשו"ת מבית ישראל (סי' קעז ס"ק א).

מאידך הפנ"י (שבת מ א ד"ה ת"ר מרחץ) הביא את הקושיה הנ"ל בדברי הרי"ף והרמב"ם ואת תירוץ הר"ן, והפנ"י הקשה על הר"ן: "ולענ"ד דוחק גדול דמסתימת לשונם לא משמע הכי דכל כה"ג לא הו"ל לסתום אלא לפרש כיון דלענין שבת לא שני לן בין מרחץ לחוץ למרחץ לענין רחיצת כל גופו בחמין שהוחמו מער"ש דסתמא קתני חמין שהוחמו מער"ש שלא התירו לרחוץ אלא פניו ידיו ורגליו ואין דרך רחיצה כזו בבית המרחץ אלא בביתו וא"כ אי איתא

דס"ל לחלק בין מרחץ לחוץ למרחץ הו"ל לפרש".

ולכן מבאר הפנ"י את שיטת הרי"ף והרמב"ם בדרך אחרת: "לכך נלענ"ד ליישב שיטת הרי"ף והרמב"ם בענין אחר שהם מפרשים הברייתא דפוקקו נקבים כפי' הראשון שכתב רש"י בשמעתין שלא פקקו אותן הנקבים שמסיקין בהן המרחץ אלא שפקקו הנקבים של המרחץ שלא חמימותו כדי שיהא ראוי לזיעה למחר א"כ לפי"ז כבר אפשר שהמרחץ הוסק ביו"ט עצמו כיון שהבלנין חשודין בכך אם נתיר לרחוץ בכה"ג כל גופו מש"ה הוצרכו לגזור אפי' בכה"ג, משא"כ מה שהתירו הרי"ף והרמב"ם ז"ל בשם הגאונים היינו באותן חמין שהוחמו ודאי מעיו"ט כגון שפקקו נקבי המרחץ במקום שמסיקין וכ"ש בחמין שהוחמו בבית מעיו"ט משום הכי כתבו בפשיטות דמותר". ועיי"ש בהמשך דברי הפנ"י שכתב להוכיח ממשמעות הסוגיא כשיטת הרי"ף והרמב"ם ודלא כתוס'.

ומבואר ע"פ הפנ"י שכל שודאי לנו שהמים הוחמו בעיו"ט ולא ביו"ט מותר לרחוץ כל גופו בכל אופן שהוא ואינו בכלל הגזירה כלל, ורק בכה"ג שיש חשש שמשקרים וחיממו את המים ביו"ט עצמו אסרו לרחוץ והתירו רק בבית החיצון ורק להשתטף.

והפרמ"ג בספרו ראש יוסף (שבת מ א ד"ה ולפי שיטת) חלק גם הוא על הר"ן וכתב ג"כ שההיתר אליבא דהרי"ף והרמב"ם לרחוץ במים שהוחמו מעיו"ט הוא בכל האופנים. ואף הגדיל הראש יוסף לומר דע"פ הרי"ף

והרמב"ם מש"כ בגמ' "ומשתטף בחיצון" אורחא דמילתא נקט דה"ה בתוך המרחץ. [ומשמע שהראש יוסף אפי' לא חייש למה שחשש הפנ"י במרחץ שפקקו שמא חיממו הבלנים ביו"ט].

טו. חימום מים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו

ונראה נפק"מ בין שיטת תוס' לשיטת הרי"ף בימינו בדין חימום מים ביו"ט לרחיצת כל גופו.

דלשיטת התוס' לפי מה שביארנו לעיל דלא ס"ל כלל לגזירת מרחץ ביחס ליו"ט, וממילא לפי מש"כ לעיל שרחיצה בימינו היא שוה לכל נפש ואין איסור לרחוץ בימינו בחמין, ממילא לכאור' יהיה מותר לחמם מים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו, דהוי ככל בישול לצורך דבר השוה לכל נפש.

אמנם לשיטת הרי"ף דקאי מטעם גזירת מרחץ, הרי שבמים שהוחמו מעיו"ט מותר לרחוץ כל גופו שאינו בכלל גזירת מרחץ, אך להחם מים ביו"ט ולרחוץ בהם נראה שיאסרו בכל גווני אפי' אם רוחץ בהם חוץ למרחץ, שהרי בירושלמי (פ"ג ה"ג) איתא: "חמין שהוחמו ביו"ט וכן חמין שהוחמו מע"ש לשבת רב ושמאל חד אמר מרחיץ בהן פניו ידיו ורגליו וחרנה אמר מרחיץ בהן כל גופו איברים איברים", ומשמע שתוקף הגזירה אטו שבת הייתה זהה במים שהוחמו ביו"ט ובמים שהוחמו בער"ש.

וכ"כ בחי' המיוחסים לר"ן (שבת לט ב ד"ה דתנן): "ואלא מיהו מדאו' שרי אפי' כל גופו אלא משום גזירת מרחצאות נגעו בה ואסרוה...".

והשו"ע (סי' שכו סע' א) כתב בהדיא לגבי מים שהוחמו בער"ש: "אסור לרחוץ כל גופו אפי' כל אבר ואבר לבד אפי' במים שהוחמו מער"ש בין אם הם בכלי בין אם הם בקרקע ואפי' לשפוך המים על גופו ולהשתטף אסור אבל מותר לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו" ולא חילק בין תוך המרחץ לחוץ מהמרחץ. וכן לגבי מים שהוחמו ביו"ט כתב השו"ע (סי' תקיא סע' ב): "מותר להחם ביו"ט מים לרחוץ ידיו אבל לא כל גופו אפי' אינו רוחצו בבת אחת", ולא חילק כלל בין תוך המרחץ לחוץ למרחץ. ורק לגבי מים שהוחמו בעיו"ט כתב השו"ע לחלק בין תוך המרחץ לחוץ למרחץ, וז"ל: "אבל במים שהוחמו מעיו"ט מותר לרחוץ כל גופו אפי' כאחד מיהו דוקא חוץ למרחץ אבל במרחץ אסור".

וממילא משמע דלשיטתם די בגזירת מרחץ לבדה לאסור רחיצת כל גופו במים שהוחמו ביו"ט בכל האופנים ואין חילוק בין תוך המרחץ לחוץ למרחץ. וכ"כ הגר"ז בהדיא (סי' תקיא סע' א): "וכן אסור לרחוץ כל גופו אפי' חוץ למרחץ בחמין שהוחמו ביו"ט אפי' הוחמו לצורך שתיה ואפי' אינו רוחץ כל גופו בבת אחת אלא רוחצו אבר אבר אסור". וע"ע בשו"ת ציץ הקדש (סי' לו ס"ק ו ד"ה ועוד).

[אמנם נראה לבאר בזה ביאור נוסף והוא

בעלמא משום שדומה לדבר שאינו שוה לכל נפש ואתי לזלזולי בשאר מלאכות כה"ג... אבל לפמ"ש בשיטת הרי"ף והגאונים אתי שפיר דכיון דביו"ט אינו אלא מדרבנן דאתי למיטעי דלאו דבר השוה לכל נפש היא ואתי לזלזולי בשאר איסורין כה"ג א"כ ברחיצת אבר אבר מינכרא מילתא טובא דאפי' רחיצת כל גופו כאחת אסור ותו לא אתי לזלזולי בשאר מלאכות, כן נראה לי בשיטת הרי"ף והגאונים...".

והיינו דס"ל שטעם הגזירה ביו"ט היא משום שאע"פ שרחיצת כל גופו שוה לכל נפש, חששו שיטעו לומר שאינה שוה לכל נפש וממה שיתירו בזה יבואו להקל גם במה שבאמת אינו שוה לכל נפש. ולכן ברחיצת איבר איבר שאין חשש שיביא לידי טעות לא גזרו.

ואחר שכתבתי זאת ראיתי גם בתשובת אג"מ הנדפ"מ (או"ח ח"ו סי' לא סוף ס"ק א) שביאר את הגזירה ע"פ הרי"ף והרמב"ם בדומה לביאור הפנ"י.

ולפי"ז יש לנו לומר דה"ה שבימינו שניכר לכל שרחיצת כל גופו היא שוה לכל נפש, ממילא אין לחשוש שיבואו להקל במה שאינו שוה לכל נפש, ויש להתיר אפי' במים שהוחמו ביו"ט. אמנם לדינא ודאי שהעיקר בדעת הרי"ף כפשטות השו"ע שמים שהוחמו ביו"ט אסור לרחוץ בהם כל גופו בכל מקום שהוא וכנ"ל, ולא באתי אלא להעיר.

שאינו משום שגזרו יו"ט אטו שבת, אלא ישנה גזירת מרחצאות ביו"ט כעומדת בפני עצמו ועל דרך שכתב בחי' הרמב"ן (שבת לט ב ד"ה בא דתנן) שהקשה דכיון דס"ל שרחיצת כל גופו שוה לכל נפש מדוע אסרוה ביו"ט, וז"ל: "ויש כאן שאלה כיון שרחיצת כל הגוף וזיעה כולן מותרין ואפי' להחם ביו"ט, למה גזרו כלל עליהן ביו"ט ומאי איסורא אתי מינה, וא"ת משום שבת, אין ראוי לגזור יו"ט אטו שבת בדבר של אוכל נפש". ותירץ הרמב"ן: "וי"ל כיון דביו"ט נמי איכא בהו איסור כגון מדיח קרקע וסך א"נ סחיטה דאלונתית וכיוצא בהן עשו יו"ט כשבת לכך ואינו מחוור", והיינו שמשום החששות הקיימות ביו"ט עצמו גזרו גם בו גזירת מרחץ (בדומה לשבת אך לא אטו שבת)²¹.

ומש"כ הרמב"ן שאינו מחוור הוא לכאור' משום מה שהקשה בחי' הרשב"א (לט ב ד"ה ויש מפרשים) דלפי"ז היה לנו לגזור גם בחמי טבריה שגם שם שייך סחיטה וכו'.

ובפנ"י (לט ב ד"ה מתירין) הלך לפי דרכו של הרמב"ן שגזירת מרחץ ביו"ט אינה אטו שבת אלא היא עומדת בפני עצמה, אלא שביאר טעם גזירה זו אחרת מהרמב"ן וז"ל: "ומה שהביאו התוס' ראה מהירושלמי והיינו ממאי דאיתא בירושלמי דאמר בר קפרא לתלמידיו בטעם איסור רחיצה ביו"ט והלא כבר נאמר אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם י"ל דהגאונים והרי"ף סוברים דאינו אלא אסמכתא

21 ועי' בגוף דברי המיוחסים לר"ן שהבאנו לעיל וצ"ע אם ס"ל כהרמב"ן או פליג על הרמב"ן ואכמ"ל.

טז. גזירת מרחצאות במקלחת ביתית בימינו

לפי הנ"ל נלענ"ד לגבי נ"ד בדין מים שהוחמו מעיו"ט דלשיטת הרי"ף וסיעתו ופסק השו"ע דדיינינן ליה מדין גזירת מרחצאות, נראה בנ"ד דלפי כל אחד מהפירושים יש להתיר לשיטתם לרחוץ במקלחת במים שהוחמו מעיו"ט.

ולגבי אמבטיה יהיה לכאן תלוי בתירוץ הנ"ל. דלשיטת הר"ן והשו"ע יהיה הדבר תלוי אם אמבטיה נחשבת כחדר הפנימי או החיצון שאז הרחיצה בה תהיה אסורה, ואם נאמר שאמבטיה דינה כחוץ למרחץ ממילא יהיה מותר לרחוץ בה ונדון בזה לקמן. ולשיטת הפנ"י והראש יוסף שביארו שאין חילוק בין השתטפות לרחיצה ובין בית פנימי לחיצון ממילא יהיה מותר גם לרחוץ באמבטיה במים שהוחמו מעיו"ט. ומאידך לשיטת העו"ש והא"ר בכל מקרה יהיה אסור לרחוץ באמבטיה (ורק להתקלח במקלחת יש מקום להתיר).

[ולפי שיטת הפנ"י שביאר שהגזירת מרחץ אינה אטו שבת אלא היא משום החשש שנראה כאינו שוה לכל נפש (אע"פ שהוא כן שוה לכל נפש) ממילא במציאות ימינו שהדבר ניכר לכל שהוא שוה לכל נפש י"ל שכיון שנפל היסוד נפלה גם הגזירה ויהיה מותר אפי' להחם מים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו, אלא שכמש"כ לעיל מדברי השו"ע נראה שמשווה בזה גזירת מרחץ ביו"ט לגזירת מרחץ בער"ש.

ועוד י"ל שהדבר יהיה תלוי במחלוקת האם אומרים שכשבטל הטעם בטלה התקנה ועי' מש"כ בזה בשו"ת בגדי שש (ח"א סי' יד וסי' מג) ואכמ"ל].

וכל זה לשיטת השו"ע, אך לשיטת הרמ"א הדבר יהיה תלוי האם במש"כ לאסור במים שהוחמו בעיו"ט הוא משום שפסק כשיטת התוס', או שרק חשש לשיטת התוס'. דא"ת שפסק כדעת התוס' ממילא במציאות ימינו לא שייך כאן כל חשש, שהרי מחד הרחיצה שוה לכל נפש, ומאידך כמו שהבאנו לעיל תוס' לא חשו כאן כלל לגזירת מרחץ. אמנם א"ת שהרמ"א רק חייש לשיטת התוס' אך לא דחה את שיטת הרי"ף והשו"ע ממילא י"ל שגם אם אין בימינו חשש משום שאינו שוה לכל נפש אך עדיין חיישינן בזה לגזירת מרחץ.

ולענ"ד מלשון הרמ"א בהגה אין הכרעה ברורה לשאלה זו, אמנם ראיתי בא"ר (ס"ק א) שדקדק מלשון "נוהגים" שברמ"א ובלבוש שמעיקר הדין הם מסכימים שהלכה כרי"ף דאתינן עלה משום גזירת מרחץ ולא משום שאינו שוה לכל נפש (ורק 'נהגו' להחמיר כשיטת התוס'). וכ"נ מלשון הגר"ז שכתב (סוף סע' א): "ואע"פ שהעיקר כסברא הראשונה בכל זה מ"מ כבר נהגו במדינות אלו להחמיר כסברא האחרונה ואין לשנות המנהג". וע"ע בסד"ט (סי' קצו סוף ס"ק ט) שכתב שרוב הפוסקים מקילים במים שהוחמו מעיו"ט ורק משום המנהג או מחמירים בזה ולכן יש להקל בטבילת מצוה וכד'. ומטעם זה

כל גופו שהיא הנאה לכל אדם, עכת"ד". ופשטות דבריו שנוטה להתיר בימינו אפי' את חימום המים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו.

וכן ראיתי בדבר חברון בתשובה אחרת (שם סי' תקלח) שכתב שכשמניעת הרחיצה היא עינוי נפש כגון בימים חמים מאוד, יש לסמוך על שיטת התוס' שלא חששו לגזירת מרחצאות ולהתיר אפי' רחיצת כל גופו במים שהוחמו ביו"ט (ואולי יש להביא סייעתא לדבריו ממש"כ ערוה"ש (סי' תקיא סוף סע' ה) לגבי שייכות גזירת מרחצאות בתינוק כשיש הכרח לרוחצו עיי"ש וצ"ע).

ובביאור דברי השלחן שלמה נראה כמה דרכים. אפשר לומר דס"ל שהרמ"א הכריע כשיטת התוס' וממילא לפי פסק הרמ"א אין חשש מצד גזירת מרחץ (וכן משמע בדבר חברון הנ"ל).

עוד אפשר לומר שגם השלחן שלמה מסתפק בכוונת הרמ"א אלא שכיון שנ"ד הוא איסור קל מאוד אף יותר משבות רגילה וכמש"כ לעיל ממילא ס"ל לגרשז"א להקל בספק זה.

עוד אפשר לומר שהגרשז"א צירף בזה את שיטת הפנ"י הנ"ל בביאור גזירת מרחץ וממילא לפי דבריו אין שייכות לגזירה בימינו.

אמנם למעשה נלענ"ד שאף לאשכנזים אין להקל לחמם מים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו, שהרי הבאנו לעיל מגדולי הפוסקים הא"ר והגר"ז שמשמעות דבריהם שהרמ"א

כתב בשו"ת דברי יציב (ליקוטים סי' לד ס"ק א) להקל ברחיצת חולים ומצטערים עיי"ש. מאידך עי' בשו"ת ציץ הקדש (שם ס"ק ח) שמשמע קצת מדבריו שהרמ"א הכריע כשיטת התוס'.

וראיתי להגרשז"א (שלחן שלמה יו"ט ח"א עמ' קצו-קצח וע"ע מנח"ש ביצה כא ב ד"ה ולענין הלכה) שצידד להקל בימינו ברחיצת כל גופו כיוון שהוא שוה לכל נפש (אלא שלא נתברר לי בדבריו אם דיבר על מקלחת או גם על אמבטיה וכדלקמן). וכן הגרי"י נויבירט זצ"ל (שש"כ מהד"ג פי"ד ס"ק כא) הקשה טובא על מה שבמינו אין אנו מתירים את הרחיצה. וכן בשו"ת דבר חברון (או"ח סי' תקמ) כתב להתיר רחיצת כל גופו במים שהוחמו מעיו"ט. וכן בשו"ת מבית ישראל (שם) התיר להתקלח ביו"ט במים שהוחמו מעיו"ט. [ויש לצרף לזה את שיטת השו"ע והפוסקים הספרדים ההולכים אחריו דס"ל גם במציאות שבימי חז"ל להתיר רחיצת כל גופו במים שהוחמו מעיו"ט.]

ואמנם ראיתי עוד בשלחן שלמה (שם הערה ג והבאנו לשונו לעיל) שכתב גדולה מזו: "ולתלמיד אמר מרן זללה"ה דנפסק להלכה שלהחם חמין עבור רחיצת כל גופו אסור כיון שאינו צורך או"נ אך לצורך פניו ידיו ורגליו מותר, ולענ"ד היום שכל אדם רגיל לרחוץ לפחות פעם בשבוע הרי זה נחשב כצורך או"נ, ובמיוחד למתירין לעשן ביו"ט מדין או"נ אע"פ שיש בני אדם שממש סובלים מזה, בודאי שיש להתיר רחיצת

רק חשש לשיטת התוס' אך לעיקר דינא ס"ל כרי"ף וממילא גם לשיטתו יש לחוש לגזירת מרחץ. ועוד שגם בשלחן שלמה אין הדברים חד משמעיים שהקל בזה, וכן בשו"ת דבר חברון כתב להקל רק בשעה"ד ומניעת עינוי (ועיי"ש בס"י תקלה שכתב בהדיא לאסור את חימום המים ביו"ט), וממילא יש לחוש בזה לגזירת מרחץ ולהתיר רק במים שהוחמו מעיו"ט. וע"ע בשו"ת בא"מ (ח"ח סי' קנט) שנשאל לגבי ימינו שרבים מקפידים להתקלח בכל יום ולכל אחד יש מקלחת בביתו אם יהיה מותר להחם מים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו ואסר את הדבר מכל וכל.

יז. הדין למעשה ברחיצה באמבטיה ביתית

ובדין אמבטיה ביתית שאם היינו דנים אותה כתוך המרחץ ממילא לפי מש"כ לעיל נחוש לשיטות שיש כאן גזירת מרחצאות, ויהיה אסור לרחוץ בה כלל ביו"ט (ואפי' במים שהוחמו מעיו"ט).

אמנם לענ"ד יש להחשיבה כחוץ למרחץ, שהרי כל החומרא שנהגו היא לא משום שחששו שסתם אינשי ינהגו שלא כדין אלא רק משום שהבלנים היו מזלזלים באיסורי שבת, וממילא באמבטיה ביתית שאינה תלויה כלל במעשה הבלנים אינה בכלל הגזירה. וגדולה מזו ראיתי בחי' רבנו פרחיה (שבת מ א) שם מבואר שאין הישראל חשוד שיחמם בעצמו את המים אלא שהחשש היה משום בלנים גוים

שהיו מחממים, וממילא כל יהודי ביחס לאמבטיה המצויה בביתו אינו חשוד שיחמם באיסור ואין שייך לגזור.

וכ"כ כדברינו החזו"ע (יו"ט עמ' מב ובס"ק עג), שו"ת אול"צ (ח"ג פכ"א סע' א וס"ק א ד"ה בשו"ע), שו"ת מים חיים (ח"א סי' כט שם ד"ה אבל לספרדים), שו"ת דבר חברון (או"ח סי' תקמ), פסק"ת (סי' תקיא אות ד) ושו"ת מבית ישראל (סי' קעז ס"ק א ד"ה ומתבאר) שאין לאמבטיה דין מרחץ.

[ונתקשתי במה שראיתי בשו"ת ויען יוסף (או"ח סו"ס צה) שכתב שברזו ביתי בכיור דומה למרחץ יותר ממקווה ובענ"ד לא זכיתי להבין דבריו.]

ואמנם נלענ"ד שכל זה יועיל לגבי רחיצה במקלחת שבאמבטיה, אך רחיצה באמבטיה עצמה יש לדון לאסור דאפשר שדרך בני אדם דווקא להתקלח אך רחיצה באמבטיה אינה אלא למפונקים וממילא י"ל שאינה שווה לכל נפש.

יח. האם מים שהוחמו ביו"ט בדוד שמש או בבוילר חשמלי ע"י שעון שבת דינם כמים שהוחמו מעיו"ט

כתב השו"ע (סי' שכו סע' א): "אמת המים שהיא חמה אסור להמשיך לתוכה אפי' מער"ש סילון של צונן ופי הסילון יוצא חוץ לאמה ומימיו נשפכים לעוקא שבקרקע, ואם המשיכו אסורים אפי' המים שנכנסו לה מער"ש ברחיצה ובשתיה כאילו הוחמו בשבת. ואם הביא סילון של מים מעיו"ט,

וממילא יש ללמוד מדבריו להתיר לרחוץ כל גופו ביו"ט במים שהוחמו ע"י שעון שבת או בדוד שמש, כמו שמתירים במים שהוחמו מעיו"ט, שהרי לא עשה שום מעשה ביו"ט והמים התחממו מעצמם.

וכ"כ להתיר רחיצה במים שהוחמו בדוד שמש בחזו"ע (יו"ט עמ' מא). וכן בשו"ת דברי דוד (ח"א סי' כט) התיר במים שהוחמו בדוד שמש ובסיום דבריו הביא שכן מורים הגרשז"א זצ"ל והגרע"י זצ"ל. וע"ע בשו"ת חבל נחלתו (ח"ז סי' טו ס"ק ו) שכתב שדין מים שהוחמו בדוד שמש ביו"ט קל יותר ממים שהוחמו ע"י מעשה האדם ביו"ט ופשוט, וע"ע בשו"ת אז תשכיל (ח"ב סי' טז).

וזה דלא כמש"כ בשו"ת אול"צ (ח"ג פכ"א סע' א) לאסור לרחוץ במים שהוחמו בדוד שמש בשבת. ובגזרת מרחץ שכנ"ל היא איסור קל יותר אף משבות נלענ"ד ללכת אחרי המתירים.

ויעוין גם בשו"ת שבה"ל (ה"ד סי' לא ס"ק א) שהביא שמדברי התו"י משמע לאיסור לרחוץ גם במים שלא עשה מעשה לחמם ודלא כרע"א, אך כתב על כך השבה"ל "ומ"מ מאן דמורה לכתח' כהגרע"א הרי יש לו עמוד העולם לסמוך עליו".

[ולפי מה שהבאנו מהגרע"א נראה גם להתיר לרחוץ במים שהוחמו ביו"ט בדוד חשמל בהיתר וכגון שמבעו"י כיון את שעון השבת שיפעיל את דוד החשמל ביו"ט וכעת הוא מתרחץ בהם, שהרי גם בכה"ג לא נעשה על ידו שום מעשה בשבת. וע"ע

ביו"ט כחמין שהוחמו ביו"ט ואסורין ברחיצה ומותרין בשתיה".

ובטעם האיסור להמשיך את המים לתוכה כתב המג"א (ס"ק ד): "דהוי כמטמין בדבר המוסיף הבל" אלא שהמג"א העיר בזה: "ודוקא אם ממשיך בצונן דרך סילון המוקף מכל צד אבל אם המשיך מע"ש צוננים לתוך חמין שיתערבו יחד שרי ולרש"י גם זה מיקרי הטמנה...". והיינו דהאיסור משום הטמנה (ולא מצד בישול) ובמים בתוך מים אין איסור הטמנה. [ומה שהביא המג"א בסוף דבריו מרש"י אינו אליבא דהלכתא שהרי ממה שהשו"ע העמיד את הדין בכה"ג "ופי הסילון יוצא חוץ לאמה ומימיו נשפכים לעוקא שבקרקע" מוכח שפסק כתוס' שדווקא בכה"ג אסור משום הטמנה אך לא המים המתערבים אלו באלו, וכ"כ במשנ"ב (ס"ק ג). וכן הוא במג"א (סי' רנג ס"ק לב) ובגר"ז (סי' שכו סע' ג).]

ובהגהות רע"א (ס"ק ב) העיר על מש"כ המג"א להתיר בממשיך את המים לתוך החמין עצמם "משמע דשרי אף ברחיצה אף דהמים נמשכו ובאו בשבת כיון דבהיתירא הוא כההיא דפותקים מים לגנה ע' בתוס'. ואף דחמים שהוחמו בשבת דרך היתר ג"כ אסור לרחוץ כמ"ש המג"א בסק"ו צ"ל דהכא עדיפא כיון דלא נעשה מעשה בשבת כלל". ומבואר מדבריו דכל שלא עשה כל מעשה בשבת והחמיו נעשה מאליו (בצורה שאין איסור הטמנה) מותרים המים לרחיצה. ולכאו' נראה גם בגר"ז (שם ד"ה וכל זה) כדברי הגרע"א עיי"ש.

בשש"כ (פי"ד סוף ס"ק כא) במש"כ לגבי טבילה במים שהוחמו ע"י שעון שבת וצ"ע לדינא.

אחר שכתבתי כל זאת הראוני מש"כ בחזו"ע (שבת ח"ו עמ' פז סוף ס"ק ו) ששו"ט ע"פ דברי הגרע"א הנ"ל וסיים בזה: "ונראה דהוא הדין במים שהוחמו ע"י שעון שבת, דחשיב הוחמו בהיתר, ומותר לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו".

יט. האם יש לחוש לזה שמים קרים נכנסים לדוד

ולכאן יש לדון בהיתר השימוש במים שבדוד מטעם נוסף, שהרי מערכת המים בנויה כך שבעת שפותח את ברוז המים החמים שבבית גורם להכנסת מים קרים אל הדוד, וממילא המים הקרים מתבשלים מחומם של המים החמים שבדוד, והרי קיימ"ל שתולדות האור מבשלים מדאו' וכדאיתא בשו"ע (סי' שיח סע' ג). ואף אם המים החמים שבדוד התחממו רק מחמת קולטי השמש הרי קיימ"ל (שו"ע שם) שתולדות חמה מבשלים מדרבנן, וא"כ השימוש במים החמים בבית גורם לבישול מים חמים בדוד וצ"ע האם יש איסור בדבר²².

ואמנם שאלה זו לא נולדה מחמת מה שרצינו להתיר רחיצת כל גופו, אלא שאלה זו נכונה גם על עצם השימוש במים חמים לצורך רחיצת פניו ידיו ורגליו או

לצורך שתיה וכד', דאף שמוסכם הדבר שהתירו שימוש בחמין ביו"ט לצרכים אלו, ואף שמתסבר שלפחות חלק מהמים החמים ישמשו לעוד שימושים המותרים ביו"ט, אך מי ערב לנו שכל המים החדשים הנכנסים מחמת זה לדוד ומתבשלים שם ישמשו גם הם לשימוש המותר.

כתב הרמב"ם (יו"ט פ"א ה"ו): "ממלאה אשה קדרה בשר אע"פ שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, וממלא נחתום חבית של מים אע"פ שאינו צריך אלא לקיתון אחד". ובמ"מ וב"י (סי' תקג) מתבאר שישנן שתי שיטות בטעם ההיתר, דלשיטת רש"י ההיתר הוא משום שעושה מעשהו בחד טירחא ואילו לדעת הרשב"א ההיתר הוא משום שמחמת הריבוי משתפר התבשיל.

ובכוונת רש"י במש"כ שהוא משום שעושה בחד טירחא, צ"ע אם כוונתו שכשיעשה בשתי טירחות שייך בזה איסור דאו', דהיינו שכיון שפעל פעולה אחת הדבר מותר אף ששם יותר מכשיעור, אך אם היה מוסיף אח"כ בפעולה נוספת היה בפעולה זו איסור דאו' דהוי בישול שלא לצורך יו"ט (אם לא שנאמר שאינו מדאו' מטעם הואיל מחמת אורחים וכד' ואכמ"ל). או שנאמר שגם רש"י מודה שאין כאן כל שייכות לדאו', שהרי בסופו של דבר מבשל את כל המים כאחד ואת חלקם הוא צריך לשימושים המותרים ביו"ט, ומה שחשש בזה רש"י הוא רק מדרבנן משום טירחה

22 ידוע המחלוקת בשבת לגבי שימוש במים מדוד שמש, ולמאן דמתיר בשבת כ"ש שיתיר ביו"ט, ועי' מש"כ בזה בשו"ת בגדי שש (ח"א סי' ל) ונטינו להחמיר בזה משום תערובת המים בצינור של הברז שבבית.

ביו"ט שלא לצורך יו"ט.

והנה בב"י (שם) אחר שהביא את מחלוקת רש"י והרשב"א ואת הנפק"מ בזה כתב: "והכי נקטינן כמאן דמיקל כיון דהוי מידי דרבנן", ומוכח מזה שגם אליבא דרש"י אין כאן שייכות לדאו'.

וכתב השו"ע (סי' תקג סע' ב): "ממלא נחתום חבית של מים אע"פ שאינו צריך אלא לקיתון אחד". והעיר בזה הרמ"א: "אבל צריך להשים הכל אצל האש בפעם אחת, אבל אסור להוסיף אם כבר החבית אצל האש, דטרחא שלא לצורך הוא". ובבהגר"א (סי' ק"ג) ביאר דכיון שאין תוספת שבח במה שמוסיף עוד מים ממילא גם לשיטת הרשב"א יש להקפיד לעשותו בחד טירחא.

והנה בנ"ד הרי אם נדון מצד ריבוי הטורח שבדבר, נראה פשוט שנ"ד קל יותר מהנחה בחד טירחא, שהרי בנ"ד אינו פועל כלל במים הנכנסים לדוד, אלא הוא משתמש במים מהדוד לדבר המותר, ומים אחרים נכנסים בגרמא לדוד ומתבשלים שם, וממילא י"ל שכיון שאין כאן כל ריבוי טורח אין לאסור.

וגם גוף מעשה בישול המים בדוד, הרי לכאן יש לדונו לא יותר מריבוי בשיעורים ביו"ט, ובכגון נ"ד נראה שלא אסרו את הריבוי בשיעורים, וחיילי דידי מלשון הר"ן (ביצה ט ב) שאע"פ שס"ל שבשבת ריבוי בשיעורים הוא מדאו' הרי שלגבי יו"ט כתב: "לפיכך נ"ל ברור דודאי רבויי שעורא בשבת מדאו' מיתסר ואפי' הכי לא

דמי רבויי בשיעורא ביו"ט לרבויי שיעורא בשבת שהשבת דחוויה היא אצל חולה ולא הותרה ולפיכך כל שהעיקר מלאכה אסור אף תוספתו כמוהו ומיתסר מדאו', אבל יו"ט שאו"נ הותר בה דאפי' אפשר מעיו"ט שרי כל שהוא מרבה על העיקר ובלבד שיהא בטורח אחד תוספתו כמוהו.

ועוד שנראה להם לחכמים שכיון שאמרה תורה אך אשר יאכל לכל נפש לא הוצרכה לשקול ולדקדק שלא יבשל אלא המצטרך אליו בלבד ומשום הכי רבויי בשיעורא כל היכא דלא מפישי בטרחא שרי אבל בשבת שהעיקר אסור אף תוספתו כמוהו מדאו' ולא ניתן לידחות אצל חולה". וממילא בנ"ד שאינו טורח טירחא נוספת ע"מ לחמם מים יותר מהנצרך לו בדקדוק, לא חייבוהו חכמים לדקדק בשיעור המדוייק הנצרך לו.

ועוד נראה דכיון שאמרנו שכל החשש בנ"ד הוא משום ריבוי בשיעורים שביו"ט מוסכם הדבר שאינו אלא מדרבנן, ממילא גם ללא דברי הר"ן הנ"ל היה אולי אפשר קצת לצדד להתיר שהרי נ"ד הוא תרי או תלת דרבנן שהרי אינו עושה מעשה בידים אלא בגרמא וכנ"ל וממילא גרמא בריבוי בשיעורים הוא תרי דרבנן, ואם מדובר בדוד שמש הוא תלת דרבנן שהרי בישול בתולדות חמה אינו אלא מדרבנן. וכיון שצריך לו מים חמים לצורך יו"ט הן מצד הצורך הכללי בחמים והן מצד שמחת יו"ט, י"ל דחשיב די צורך להתירו ע"פ מש"כ השו"ע (סי' שז סע' ה) להתיר שבות דשבות במקרים מסויימים.

וכ"כ בחוט שני (יו"ט עמ' סב) שאין לחוש מצד מה שהמים הקרים נכנסים ומתבשלים שם ועיקר טעמו להתיר הוא ע"פ דברי הר"ן הנ"ל, ושמתתי שזכינו לכוון לדבריו. [אלא שכתב בחוט שני שתי מגבלות האחת שמערכת החימום החשמלית של הדוד כבויה, והשניה שאין להתיר זאת סמוך לבין השמשות של סוף יו"ט כיון שלא תהיה לו אפשרות להשתמש במים שמתחממים עכשיו].

וכן דעת הגרשו"א זצ"ל שאין לחוש בזה (שש"כ פ"ב סע' ז וס"ק כאו וע"ע שבות יצחק פי"א אות ב), וכ"כ בספר חזו"ע (יו"ט עמ' מב ס"ק עג), שש"כ (שם) ובשו"ת אול"צ (ח"ג פכ"א סע' א ס"ק א ד"ה ואין לחוש) שאין לחוש בזה מצד מה שנכנסים מים קרים לתוך המים החמים שבדוד ומתחממים מחמתם. וכ"כ להיתר בשו"ת אבני ישפה (ח"ג סי' נה ענף ב) בשם "מור"ר גאון אחד"²³.

[וע"ע בקובץ מבית לוי (חי"ד עמ' כד) שכתב בשם הגר"ש ואזנר זצ"ל ג"כ להקל בזה, אלא שמדבריו משמע שמקל דווקא אם המים בדוד הוחמו ע"י השמש כיון שבישול בתולדות חמה הוא דרבנן אך אם הוחמו ע"י גופי החימום החשמלים והם תולדות האור משמע שאינו מקל בזה וצ"ע.]

וגדולה מזו מצאתי בשו"ת בא"מ (ח"א סי' מד, ח"ח סי' לה) שדן גם הוא בשימוש במים

חמים ביו"ט לצרכים המותרים, הנידון שלו היה חמור משלנו ששם דובר שמחמת כניסת המים הקרים הם גורמים להדלקת גופי החימום של הבוילר, ובהפסקת כניסתם נגרם כיבוי של גופי החימום, וכתב שהדבר פשוט להיתר משום דהוי כמה פעמים גרמא²⁴. ואמנם הבא"מ לא חשש שם כלל מצד מה שהמים הקרים מתבשלים מחמת המים החמים שבדוד שהם תולדות האור או מחמת גופי החימום, ומשמע שבזה אף פשוט לו יותר שאין כל חשש איסור. ועיי"ש בבא"מ (ח"ה סו"ס לה) שהביא שגם הגר"י שטייף זצ"ל הסכים עם היתרו להשתמש ביו"ט במערכות חימום מים אלו.

כ. העולה מדברינו

א. נחלקו הראשונים בטעם איסור רחיצה ביו"ט, דעת התוס' ועוד ראשונים שחימום מים לצורך רחיצת כל גופו אסורה מדאו' משום שאינו שוה לכל נפש. ונראה ראה לשיטתם מדברי הירושלמי והמכילתא. (אות א). ולשיטתם לא חששו כלל לגזירת מרחץ ברחיצה ביו"ט. (אות יג).

ב. דעת הר"ף והרמב"ם ועוד ראשונים שמדאו' מותר לחמם מים לצורך רחיצת כל גופו, אלא שאסרו את הדבר מדרבנן משום גזירת מרחץ. (אות א).

23 ושמעתי שמועה שכוונתו להגרי"ש אלישיב זצ"ל, וע"ע בספר הלכות חג בחג (ח"א עמ' רט סוף ס"ק 11) במש"כ בשם הגר"ש דמשמע שמחלק בין אם משתמש במים לצורך או"נ ובין אם משתמש בהם לצורך מכשירי או"נ עיי"ש, וע"ע בשבות יצחק (פי"א אות א).

24 ועי' בשו"ת ויען יוסף (או"ח סו"ס צה) שדן ג"כ בסוג כזה של בוילר ונטה להחמיר ביו"ט.

ובמצב אחר כגון שהיה עשיר יותר וכד' היה רוצה בו ממילא נחשב דבר השוה לכל נפש. (אות ה)

ז. שיטת החינוך שבמידי דאכילה כיון שהדבר בכללותו הוא צורך כולם (שהרי כולם רוצים להיות שבעים) ממילא כל סוגי האכילה נחשבים שווים לכל נפש ואפי' כאלה שאינם שייכים אצל כולם, אך בשאר דברים שאינם מאכל צריך שיהיה ממש שוה לכל נפש. (אות ג) וכן הכרעת הדרכי נעם, בית דוד, חת"ס והאמרי בינה (אות ז).

ח. בשיטת הרא"ה יש להסתפק אם ס"ל כהחינוך, או שלדעתו בכל דבר מסתכלים על העניין בכללותו ובתכליתו ואם כולם רוצים בתכלית נחשב כשוה לכל נפש (וכגון תרופות שכיון שכולם רוצים להיות בריאים ממילא כל סוגי התרופות נחשבות שוות לכל נפש). (אות ג). ודעת האבנ"ז, כת"ס, מהרא"ל ציניץ והצי"א כמו הביאור השני שבדעת הרא"ה. (אות ז).

ט. דעת הבית מאיר והתשובות והנהגות שגדר שוה לכל נפש אינו תלוי ברוב האנשים, אלא כל שאם היה מצוי לאנשים שאינם מפונקים (ואפי' אם הם המיעוט) היו מתאווים אליו הוא שוה לכל נפש ואם לא אלא היו רואים בו כפינוק בעלמא אזי אינו שוה לכל נפש. (אות ח).

י. דעת רוב הפוסקים שע"מ להיחשב שוה לכל נפש די במה שהוא שוה אצל רוב האנשים וא"צ שיהיה שוה ממש אצל כולם. ודעת הפנ"י והכת"ס שצריך שיהיה שוה

ובביאור טעמם י"א שס"ל שרחיצה שוה לכל נפש. וי"א שרחיצה נחשבת כאכילה ושתיה וא"צ שתהיה שוה לכל נפש. וערוה"ש ביאר שלשיטתם אין כלל את התנאי של שוה לכל נפש בהיתר המלאכות ביו"ט. (אות י).

ג. לשיטת מ"ד שאין איסור מדאו' לחמם מים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו ורק אסרו את הדבר משום גזירת מרחץ, מוסכם הדבר שמותר לרחוץ כל גופו ביו"ט במים שהחמו מעיו"ט, וכן פסק השו"ע. (אות ב).

ד. בדעת הסוברים שרחיצת כל גופו אינה שוה לכל נפש, נחלקו הראשונים שהר"ן והטור ועו"ר ביארו שלשיטתם יהיה אסור לרחוץ כל גופו במים שהוחמו מעיו"ט, וכן פסק הרמ"א. אמנם בשבלי הלקט ובעו"ר מבואר שאע"פ שהאיסור מדאו' משום שאינו שוה לכל נפש בכל זאת לא גזרו על רחיצה במים שהחמו מעיו"ט, ויש ראה מהירושלמי לשיטתם (אות ב).

ה. ישנן מספר שיטות בפוסקים בהגדרת 'שוה לכל נפש'. שיטת רש"י, בעה"מ והרשב"א שאם אצל כל אחד שהיה מצוי לו היה שייך בו והיה רוצה בו הרי זה נחשב שוה לכל נפש, ואע"פ שבפועל אינו מצוי לו, ואין לחלק בזה בין מידי דאכילה לשאר דברים. (אות ד). וכן הכרעת הזרע אמת והמשנ"ב (אות ז).

ו. שיטת התוס' בביצה שאפי' אם כשהיה מצוי לו במצבו העכשווי לא היה שייך ורוצה בו, אך אם היה בדרגה אחרת

ממש לכל נפש ולא די ברוב. (אות ח).

יא. ע"מ שיחשב שוה לכל נפש די במה שמי שהדבר מצוי לו נהנה ממנו מדי פעם וא"צ שיהיה דרכם להנות ממנו בכל יום. (אות ט).

יב. הגדרת שוה לכל נפש משתנה מדור לדור כפי הרגילות בכל דור. (אות יא).

יג. יש שכתבו שגם בימינו שהשתנו הרגלי הרחיצה, רחיצת כל גופו אינה שוה לכל נפש, אך העיקר כדעת הסוברים שבימינו רחיצת כל גופו שוה לכל נפש. (פתיחה ואות יא).

יד. יש להסתפק אם רחיצה באמבטיה בימינו היא שוה לכל נפש או שהיא רק למפונקים ונראה להחמיר בזה (אות יא ואות יז).

טו. כתבו הרד"ך, הדברי יוסף והגרע"א שגזירת מרחץ פחות חמורה מאיסור שבות רגיל. (אות יב).

טז. בגזירת מרחץ ביו"ט ע"פ הרי"ף וסיעתו ישנן מספר שיטות.

לשיטת העו"ש והא"ר גם מחוץ למרחץ מותר רק להשתטף כל גופו במים שהוחמו מעיו"ט אך אסור לרחוץ כל גופו.

לשיטת הר"ן והשו"ע, במים שהוחמו מעיו"ט מותר לרחוץ כל גופו חוץ למרחץ, ובבית החיצון מותר להשתטף, ובבית הפנימי אף אסור להשתטף. וכשיטתם נראה עיקר.

לשיטת הפנ"י מותר לרחוץ כל גופו בתוך

המרחץ במים שהוחמו מעיו"ט א"כ ישנו חשש שיחשבו שהמים הוחמו ביו"ט.

לשיטת הראש יוסף מותר בכל מקרה לרחוץ כל גופו בתוך המרחץ במים שהוחמו מעיו"ט. (אות יד).

טז. הפנ"י והאגר"מ ביארו שגזירת מרחץ ביו"ט היא משום שאע"פ שהרחיצה שוה לכל נפש אך היא נראית כאינה שוה לכל נפש, ולפי דבריהם לכאן בימינו אין לחוש לגזירת מרחץ (אות טו).

יז. מותר לרחוץ כל גופו במקלחת במים שהוחמו בעיו"ט הן לאשכנזים והן לספרדים. (אות יא ואות טו-טז).

יח. יש להסתפק אם הרמ"א הכריע כשיטת התוס' או רק חשש לשיטת התוס', ונפק"מ אם יתיר בימינו לחמם מים ביו"ט לרחיצת כל גופו. (אות טז).

יט. למעשה אף לאשכנזים ההולכים אחר פסקי הרמ"א אין להקל לחמם מים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו. (אות טז).

כ. נראה עיקר כמ"ד שאמבטיה אינה נחשבת כתוך המרחץ ואין בה גזירת מרחצאות ואע"כ נראה לאסור לרחוץ בה כל גופו שמא רחיצה באמבטיה אינה שוה לכל נפש (אות יז).

כא. מים שהוחמו ביו"ט בדוד שמש דינם כמים שהוחמו מעיו"ט, ומים שהוחמו ביו"ט בדוד חשמל המופעל ע"י שעון שבת יש להסתפק אם דינם כהוחמו ביו"ט או בעיו"ט. (אות יח).

והחמיר בדבר סמוך להבש"מ של צאת יו"ט תע"ב (אות יט).

כב. מותר להוציא מים חמים מהדוד ואין לחוש למה שהמים הקרים הנכנסים לתוכו מתבשלים ע"י המים החמים שבתוכו,

הרב אביגדר נבנצל שליט"א
רב העיר העתיקה בעיה"ק ירושלים תוב"א

בעניין הנ"ל



א. תשובה למאמר

בס"ד

אחדשה"ט

ראשית תודתי לכת"ר על מש"כ בעניין רחיצה ביו"ט שקיבל ממרן הגרשז"א זצ"ל להיתר משום שבימינו הוא שוה לכל נפש.

לא עיינתי בכל מה ששלחתם לי, כי בידי פסק אדמו"ר הגרש"ז אויערבאך זללה"ה כי בימינו רחיצת כל גופו היא דבר השוה לכל נפש ומותרת ביו"ט.

ביקרא דאורייתא

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

ב. שאלה על התשובה

בס"ד תענית אסתר תשע"ז

למע"כ הגאון הגדול הרב אביגדר נבנצל שליט"א

רב העיר העתיקה בקרתא דשופריא תובכ"א

ע"פ הנ"ל רציתי לשאול:

א. האם גם רחיצה באמבטיה נחשבת בימינו 'שוה לכל נפש' או שרק השתטפות במקלחת 'שוה לכל נפש' אך רחיצה באמבטיה אינה שוה לכל נפש אלא היא למפונקים (וכמו שצידדתי במאמרי אות יח).

ב. האם כת"ר מתיר לבשל מים ביו"ט לצורך רחיצת כל גופו ביו"ט, או שמתיר רק במים שהוחמו מעיו"ט, ולכאן הדבר תלוי בשאלה אם הרמ"א פסק באופן מוחלט כתוס' וממילא אינו חושש לגזירת

מרחץ או שרק חשש לשיטתם אך חשש גם לשיטת הרייף והרמב"ם דאתינן מטעם גזירת מרחץ (וכמו שעוררתי במאמרי אות יז).

ג. בהקשר להנ"ל, האם כת"ר מתיר לרחוץ במים שהוחמו ביו"ט בדוד שמש, וכן במים שהוחמו ביו"ט בדוד חשמל ע"י שכיון שעון שבת מעיו"ט (ועוררתי בזה במאמרי אות יט).

אשמח אם גם הפעם מעכ"ת ישיב על שאלותיי.

בברכת אורה ושמחה וששון ויקר.

גיורא ברנר - גבעת אסף

ג. תשובה שניה

א. לכאורה גם רחיצה באמבטיה, אבל אם כת"ר במאמרו הגיע למסקנה הפוכה - בטלה דעתו.

ב. סבורני שאדמו"ר זללה"ה מתיר גם הבשול.

ג. כן.

ביקרא דאורייתא

ויזכה מר לאכול מן הזבחים ומן הפסחים

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

הרב אברהם יצחק כלאב שליט"א
אב"ד בעיה"ק ירושלים תובב"א

בעניין הנ"ל



ב' שבט תשע"ז

לכ' הרה"ג גיורא ברנר שליט"א

השלום והברכה בביתך.

הדינים לא משתנים היום ממה שכתבו השו"ע ורמ"א בהגהתו, כי מנהג בני אדם בכלל דומה, ואין לאמבטיה בייתית דיני מרחץ שהינו של רבים.

חילך לאורייתא

בכבוד ויקר

אברהם יצחק הלוי כלאב

הרב אברהם צבי הכהן שליט"א
דומ"ץ קהל חסידים שיכון ה
בני ברק וראש כולל ויז'ניץ

בעניין הנ"ל



לכבוד ידידי הרה"ג ר' גיורא ברנר שליט"א

אחדשה"ט...

עברתי על הקונטרס כולו - שפתיים ישק, לא הניח פינה שלא דן בה מכל זווית אפשרית.

לעצם הענין, כיון שהרמ"א כותב שהמנהג להחמיר, ובשו"ע הרב ומ"ב כתבו שאין לשנות, לענ"ד אין ראוי להתיר מכח מה שצייד מעכ"ת, שבימינו נשתנתה המציאות, אלא בשעת הדחק, ולא כהיתר גורף, וכמו שהורו כמה פוסקי זמננו שציין מעכ"ת.

בברכת התורה

אברהם צבי הכהן

תערובת איסור שהשתנה

טעמו



פתיחה

ברצוני לדון בס"ד בעניין "טעם חדש" דהיינו מה יהיה הדין כאשר נתערב דבר איסור בתערובת, באופן שאי אפשר לטעום את הטעם הישיר והעצמי של האיסור, אלא שנשתנה טעם התערובת לטובה, מחמת התערבות האיסור?

והנה יש לדון כאן, האם טעם שאינו ישיר, נחשב טעם כעיקר לאיסור, או שיש לאסור מטעם אחר, או שמא אינו נאסר כלל, שהרי אין הוא נטעם בעצמו, ואע"פ ששינה טעם התערובת, מ"מ הוא לעצמו לא מורגש בצורה ישירה.

ולענין טעם כעיקר קיי"ל טעם כעיקר דאורייתא כדאיתא בסימן צח והוא דעת ר"ת, רבינו חיים, רשב"א ועוד וכך פסק השו"ע¹.

א. מחלוקת הרז"ה והראב"ד

הנה איתא במשנה (פסחים מב א): "אלו עוברין בפסח כותח הבבלי ושכר המדי

וחומץ האדומי וזיתום המצרי וזומן של צבעים ועמילן של טבחים ר"א אומר אף תכשיטי נשים וכו"

וכתב הרז"ה (יג ע"ב מדפי הרי"ף): "ונקיט האי כללא בידך דהיתר מצטרף לאיסור יש בו חומר גדול יותר מטעם כעיקר, לפי שאין טעם כעיקר אמור אלא על דבר שיש בו כשיעור כזית מן האיסור והוא נמחה בו וניכר בו טעמו והוא אוכל ממנו בכא"פ שיעור כזית מן האיסור שנמחה בו זהו טעם כעיקר שאסור בכל התורה כולה ואין לוקין עליו אלא באיסורי נזיר ואם ניכר בו ממשו לוקין עליו בכל האיסורין והיתר מצטרף לאיסור אף על פי שאין בו טעם האיסור ואף על פי שאינו אוכל מן הכל אלא כזית חציו מן ההיתר וחציו מן האיסור מצטרפין זה לזה ואי אמרת והא ד' מיני מדינה דתנן במתני' כולוהו לטעמא עבידי ובגמ' פרכינן א"ה חמץ בפסח נמי נחשביה שההיתר מצטרף לאיסור כר"א אלמא היתר מצטרף לאיסור טעמא נמי אית ביה יש להשיב

1 עיין באחרונים שם שדנו האם הרשב"א אסר טעם כעיקר מחמת חומרא או מן הדין מ"מ כבר כתב הש"ך (ס"ק ב) וכן יש אפשרות להבין כן בט"ז (ס"ק ב) שהוא מן הדין ולא חומרא ע"ש.

דדוחק לעשות מחלוקת במציאות בדברי רבותינו הראשונים.

והרמב"ן במלחמות חלק על הרז"ה בהגדרת היתר מצטרף לאיסור וכתב: "והוי יודע שפי' היתר מצטרף לאיסור אף לדברי ר"א אינו בשאין בו טעם האיסור שא"כ מצינו חמץ בפסח שלא במינו במשהו מן התורה ולא נמי בששינה טעמו לטעם חדש שאין טעם האיסור ניכר בו ואפי' בנותן טעם גמור ויש בו איסור בהיתר קרו ליה היתר מצטרף לאיסור לההוא לישנא דאיתמר התם בפ' שלשה מינין במס' נזיר בשלמא לדידי דאמינא דהיתר מצטרף לאיסור כגון דנפשי חולי אלא לדידך דאמרת משום דאיכא כזית בכדי אכילת פרס כי נפשי חולי מאי הוי וכו' ע"כ. והנה ראשית יש ללמוד מדברי הרמב"ן ששיכת אצלו הסברא המציאותית של טעם חדש אלא שלא כ"כ ברור מדבריו האם ס"ל שטעם חדש נחשב לטעם כעיקר ומה שחילק ההגדרה לשתיים הוא בהתייחסות לדברי בעל המאור שכך סובר, או שמא מודה שטעם חדש אינו עניין לטעם כעיקר ומודה הוא בזה לרז"ה אלא שחולק עליו בהגדרת "היתר מצטרף לאיסור" שהוא לאו דווקא בטעם חדש, אלא אפי' בטעם ממש. והנפ"מ בין שתי הבנות אלו בדברי הרמב"ן היא, אם נתן האיסור טעם חדש בתערובת ואין ממשו בתערובת, אם נאמר שהוי טעם כעיקר, אסור. אך אם נאמר שאינו טעם כעיקר יהיה מותר.

העולה מהאמור עד עתה שלשיטת הראב"ד

ולהפריש בין טעם לטעם שכל הערובין השנוין במשנתנו אף על פי שהם עשויין לטעם טעמן משתנה ע"י העירוב לטעם אחר שאין טעם האיסור שהוא הדגן נראה בעירוב אלא שהוא מסייעו לתת לו טעם חדש וטעם זה שהוא מחדש בעירובו גרם לו להתבער בפסח ולעבור עליו באזהרה ואינו מתבטל ככל האיסורין שבתורה לפי שהדגן הוא יסוד אחד מיסודות המינין השנוין במשנתנו אבל טעמו הראשון אינו ניכר בו ברוב הטעמים וכו' ע"כ.

נלמד מדברי רבינו הרז"ה שטעם חדש מחמת איסור אינו עניין לטעם כעיקר אלא לסוגיית היתר מצטרף לאיסור.

והראב"ד שם בהשגות כתב וז"ל: "טעם חדש זה ולא גמרינן מיניה שהוא דבר שאי אפשר שיהיה הג' שבו ממין אחר ולא יהיה ניכר בו". נמצאנו למדים שלשיטת הראב"ד לא שייך דין זה במציאות כלל שיוולד טעם חדש שאינו ניכר, ובפשטות היה נראה לומר שהוא מחלוקת במציאות בין הרז"ה לראב"ד, אך דוחק הוא להסביר כן דברי רבותינו הראשונים, ויותר נוח לומר שאף הראב"ד מודה שישנה מציאות אשר לא טועמים הטעם העצמי והישיר של האיסור אלא את ההתמזגות עצמה אלא שהוא סובר שזה נחשב טעם האיסור ניכר שהרי סוף סוף ישנו כאן טעם והאיסור הינו גורם ישיר לטעם זה המורגש וא"כ נחשב שישנו כאן טעם האיסור. ואע"פ שאין הסבר זה מוכח ומוכרח מ"מ ודאי ניתן להסביר כן ואף הדעת נותנת כן

טעם חדש הוי טעם כעיקר וא"כ לשיטתו אנן דקיי"ל טעם כעיקר דאורייתא אסור מדאורייתא. אופן שני להבין בראב"ד שחלק במציאות שאין דבר כזה במציאות. ולפ"ז אם יהיה, יודה שאינו טעם כעיקר. ולשיטת הרז"ה טעם חדש אינו עניין לטעם כעיקר אלא להיתר מצטרף לאיסור, וא"כ צריכים אנו לדון בפסק היתר מצטרף לאיסור.

וכבר הבאנו דברי הרמב"ן והרז"ה במה איירי הגדרת היתר מצטרף לאיסור, ובמה איירי הגדרת טעם כעיקר, שהרמב"ן כתב שהיתר מצטרף לאיסור, הוא, בכל דבר שגוף האיסור מעורב בו, וטעם כעיקר, הוא, אף בטעם בלא גוף. והרז"ה סובר, שכאשר הטעם הוא חדש ואינו ניכר, או שהאיסור ניתן לקיהויא בעלמא, הוא עניין להיתר מצטרף לאיסור וכאשר הטעם מורגש בצורה ישירה הוא עניין לטעם כעיקר.

ב. היתר מצטרף לאיסור

והנה יש קצת להרחיב בעניני סוגיא זו, הנה בגמרא פסחים (מג ב): "אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור, חוץ מאיסורי נזיר, שהרי אמרה תורה משרת. וזעירי אמר: אף שאור בל תקטירו. כמאן - כרבי אליעזר, דדריש כל. אי הכי - לענין חמץ בפסח נמי. - אין הכי נמי, ולאפוקי מדאביי, דאמר: יש הקטרה לפחות מכזית, קמשמע לן: דהקטרה לאו לפחות מכזית".

ובכדי להבין דברי זעירי כאן ופירוש רש"י ותוס' בדבריו, אקדים, דהגמרא במנחות (נה א) מביאה הך ברייתא דשאור וז"ל: "שאור בל תקטירו אין לי אלא כולו מקצתו מניין ת"ל כל עירובו מניין ת"ל כי כל" ומבארת הגמרא שנחלקו אביי ורבא בפירוש זאת הברייתא, והוא ע"פ הנחות יסוד חלוקות.

שאביי פירש הברייתא כך: "אין לי אלא כולו" היינו כל הקומץ ושעורו כזית שהרי הנחת היסוד של אביי שיש קומץ פחות משני זתים. ויש הקטרה פחות מכזית, "מקצתו מניין" היינו חצי זית, ת"ל "כל" עירובו מניין ת"ל "כי כל" ופירוש עירובו היינו כאשר מעורב ואינו ניכר בפני עצמו, ורבא סובר לפרש כך: "אין לי אלא כולו" היינו כל הקומץ, "מקצתו מניין" היינו כזית שהרי הנחת יסוד של רבא היא שאין קומץ פחות משני זתים, ואין הקטרה פחותה מכזית, "עירובו מניין" היינו כאשר מעורב ואינו ניכר, ת"ל "כי כל".

והנה התוס' שם פירשו שלרבא עירובו, היינו כאשר יש פחות מזית מעורב, שאם תאמר כזית מעורב, אינו צריך לימוד, שכבר לימד על כזית בדרשת "מקצתו", וא"כ רבא סובר שהיתר מצטרף לאיסור בפירוש אותה ברייתא הינו במקרה של "עירובו". וכך גם פירשו התוס' דברי זעירי בסוגייתנו שהוא סובר כרבא ללמוד הימ"ל (היתר מצטרף לאיסור, וכ"ה בהמשך המאמר) מעירובו, וזה אומרו "זעירי אמר אף שאור בל תקטירו", וסוברים התוס' שדין היתר מצטרף לאיסור הוא דווקא כאשר מעורב

ג. תירוץ לקושיות התוס'

ואגב דנחתיה להך סוגיא יש לי לתרץ בס"ד קושיות התוס' על רש"י, והוא בהקדים הסוגיא המובאת לעיל מיניה בגמרא וזהו סיכומה: רבי אליעזר דרש מפסוק "כל מחמצת לא תאכלו" לרבות עירובו ללאו, ושאלה הגמרא מדוע לא ילמד אף חיוב כרת והלא ישנו עוד פסוק המדבר מעניין כרת ותרצה שר"א לומד משם לרבות נשים לאיסור חמץ, ושאלה הגמרא מדוע לא ילמד "כל" לרבות נשים "כי כל" לרבות כרת בתערובת חמץ, ונשארה הגמרא בקשיא, ואח"כ מביאה הגמ' הך דרבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר, ודברי זעירי שאמר אף שאור בל תקטירו.

והנלע"ד בס"ד שרש"י הבין, שהגמרא סמכה דברי זעירי, לקשיא דלעיל, כיוון שמדברי זעירי יש לתרץ הקשיא, דהנה ישנם שתי מציאויות שאפשר ללמוד ממילת "כל" - האחת ללמוד איסור והיתר, כשכל אחד עומד בפני עצמו, והאופן השני כאשר הם מעורבים. ובודאי שכאשר האיסור עומד בפני עצמו, הוא חמור טפי ויש יותר סברא לחייב בכהאי גוונא, משא"כ כאשר מעורב ואינו ניכר, דיח לומר שבטלה חשיבותו כיוון שאינו ניכר. וא"כ צריכים אנו שני לימודים, האחד, לאסור היתר כשכל אחד עומד באפיה נפשיה. והאחד, לכאשר הם מעורבים. וא"כ, יש לומר שזוהי שיטת ר"א, ש"מכל" למד הגדר הראשון, והוא במקום שחצי איסור וחצי היתר כל אחד

בהיתר, ולא כאשר עומד וניכר בפני עצמו זהו סיכום סוגייתנו ע"פ התוס'.

ורש"י פירש דזעירי סובר "מקצתו מניין" היינו חצי זית היתר וחצי זית איסור כשכל אחד ניכר ועומד בפני עצמו והוא היתר מצטרף לאיסור. "עירובו מניין" היינו כאשר מעורב ואינו ניכר. והקשו התוס' על פרש"י ארבעה קושיות וזהו סיכומם בלשוני:

א. דלפי דבריו נמצא שזעירי אינו לא כאביי ולא כרבא.

ב. הגמרא אומרת כמאן כר"א דדרש כל ולפי פירוש רש"י שלמד דין היתר מצטרף לאיסור מ"מקצתו" א"כ אתיא גם לשיטת חכמים שהרי אע"ג ד"כל" לא דרשי "כי כל" דרשי, ומה שדרש ר"א מקצתו מ"כל" ידרשו חכמים מ"כי כל".

ג. לפי רש"י שהיתר מצטרף לאיסור הוא כשכל אחד ניכר א"כ מניין למד ר"א תערובת הרי קודם צריך ללמוד דין הימ"ל כשכל אחד ניכר.

ד. בהמשך הסוגיא הגמרא מביאה דרשה לדין הימ"ל מחטאת ומשמע שמירי דווקא בנתערבו.

ע"כ קושיות תוס' על רש"י.

נמצאנו למדים, שנחלקו רש"י ותוס' בהגדרת דין היתר מצטרף לאיסור שלרש"י, הוא בין כשכל אחד ניכר בפ"ע, ובין כשהם מעורבים. ולתוס', הוא דווקא כשהם מעורבים.

עומד באפיה נפשיה. ומ"כי כל" למד הגדר השני כשהם מעורבים. ולפ"ז יובנו דברי רש"י ויוסרו שלושת הקושיות האחרונות שהקשו תוס', שבשאלה השניה הקשו התוס', מדוע אמרה הגמרא "כמאן כר"א" והלא לפי רש"י אף לחכמים הדין כן. הנה יש להשיב ולתרץ שרבי אבהו בשם ר"י לא קאי בדבריו על היתר מצטרף לאיסור כשכל אחד עומד בפ"ע בלבד, אלא אף כאשר מעורבים, וא"כ לא הוי אלא לר"א ולא לרבנן.

ובשאלה שלישית שאל תוס' מניין למד ר"א תערובת, והלא היה לו קודם ללמוד היתר מצטרף לאיסור כשכל אחד ניכר. ולפי דברינו אתי שפיר, שממילת "כל" אכן למד היתר מצטרף בגדרו הראשון, דהיינו כשכל אחד עומד וניכר בפני עצמו, וממילת "כי" למד הגדר השני דהיינו כשהם מעורבים, ובזה אף סרה הקשיא דלעיל שהקשתה הגמרא על ר"א מדוע לא ריבה כרת ממילת "כי", שהוא מטעם שנצרך ללימוד דין היתר מצטרף בתערובת. ואגב אעיר דשמא יש לומר דבהכי פליגי זעירי ואמוראי דלעיל שהשאירו הך דר"א בקשיא, דהם סוברים דכשיש אפשרות לרבות חומרת הדין באותה מציאות עדיף טפי מלרבות מציאות אחרת לאותה חומרא, וע"כ סברי שממילת "כי" יש ללמוד כרת וזעירי סבר שעדיף לרבות מציאות אחרת לאותה חומרא מאשר לחדש דין בעונש. ולגבי השאלה הרביעית בתוס' יש להשיב ולומר ד"עד שיבלע בבשרה" לאו לאפוקי כשהאיסור ניכר, אלא לאפוקי שאם נגע

בלא חדירת ממשות וטעם, אין בזה חומרת חטאת.

שהיה מקום להבין ולומר מפשט התורה שמגע בשר קודש בחטאת הרי הוא כמו עניין טומאה וטהרה, דהיינו שעצם מגע החטאת פוסל אף בלא טעם קמ"ל שלא פוסל רק כאשר נבלע בבשרה.

נשאר לנו לתרץ השאלה הראשונה שהקשה תוס' על רש"י דלפירושו זעירי אינו לא כאביי ולא כרבא. נלע"ד לתרץ, דהנה התוס' במנחות (נח א) בארו דברי רבא ש"ערובו" הוא דווקא בכחצי זית שאם תאמר כזית לא צריך לרבויה. ונראה לענ"ד שיש לומר שרש"י לא הסכים להנחת יסוד זאת, שהרי אינו דומה כזית בפ"ע לכזית מעורב, וכיוון שכזית בפני עצמו הוא עצמו חידוש שהרי אינו אלא מקצת קומץ, אם כן יש בזה צד חידוש לומר שאף אם יתערב ולא יהיה ניכר אסור וצריך לרבויה, וא"כ כשהברייתא לומדת לרבות את עירובו הוא בכזית מעורב, ולא בחצי זית כדברי תוס'. וא"כ כשזעירי אומר ש"אף שאור כל תקטירו" הוא עניין להיתר מצטרף לאיסור, על כרחך אינו לא כאביי ולא כרבא, כאביי אינו, שהרי כיוון שס"ל לאביי שיש הקטרה לפחות מכזית, שוב לא צריך הטעם של היתר מצטרף לאיסור. וכרבא אינו, שרבא נצרך ללימוד של כזית מעורב. וא"כ על כרחך יש להסביר בזעירי דלא כאביי ודלא כרבא, ונראה לי שאולי רש"י הבין שזעירי סבירא ליה כאביי בחדא וכרבא בחדא, כאביי בחדא, שיש קומץ פחות משתי

זתים. וכרבא בחדא, שאין הקטרה לפחות מכזית. וא"כ כשהברייתא לומדת ממילת "כל" לרבות מקצתו, א"א לומר כדברי אביי, שהוא חצי זית ותו לא, שהרי ס"ל לזעירי שאין הקטרה בפחות מכזית, וא"כ על כרחך בא הפסוק לרבות היתר מצטרף לאיסור, וכיוון שכבר ריבה חצי זית היתר וחצי זית איסור כשכל אחד עומד בעצמו, א"כ ממילת "כי כל" למד על חצי איסור מעורב, והוא הגדר השני של היתר מצטרף לאיסור. ועפ"ז יובנו בס"ד דברי רש"י בבאורו לזעירי וסרו קושיות התוס'.

ד. פסק ההלכה בדין היתר מצטרף לאיסור

ונשוב לענייננו מה אנו פוסקים בדין היתר מצטרף לאיסור, ויש לנו לדון האם קיי"ל כרבי אבהו אמר רבי יוחנן, שלא אמרינן היתר מצטרף לאיסור כי אם באיסורי נזיר כשלא לומדים כזעירי שאף בפסח ובאור בל תקטירו, או שמא כלל אין אומרים היתר מצטרף לאיסור.

הנה הגמרא מקשה על רבי יוחנן שלמד ממלת "משרת" דין היתר מ"ל, והלא אנו לומדים ממנו טעם כעקר ותרצה הגמ' שר"י אמר דבריו לשיטת ר"ע וחכ' חולקים עליו וסוברים ללמוד מ"משרת" טעם כעקר ולמסקנת הגמרא ר"ע סובר ללמוד מ"משרת" היתר מצטרף לאיסור ובשאר איסורין לא אמרינן היתר מצטרף לאיסור, משום דהוי נזיר וחטאת שני כתובים

1 עיין בכ"מ פ"א הלכות חמץ ומצה ה"ו בהרחבה.

הבאים כאחד ואין מלמדים. ולגבי טעם כעיקר למד מגעולי נכרים, ואילו חכ' דר"ע סברי ללמוד ממשרת טעם כעקר ומחטאת לא ילפינן היתר מצטרף לאיסור שחולין מקדשים לא ילפינן ומה שלא למדו מגעולי נכרים, משום שחידוש הוא שאי אפשר שלא תפגום הקדרה פורתא ומחידוש לא ילפינן.

וא"כ יצא לנו לפי מסקנת הגמרא דלא אמרינן היתר מצטרף לאיסור כי אם בנזיר לשיטת ר"ע ובחטאת לשיטת כולם, ועוד ישנה שיטת ר"א שסובר היתר מצטרף לאיסור בתערובת חמץ בפסח, ובהקטרת שאור והנה מבואר ברמב"ם בהלכות נזיר ובנו"כ שם שלא אמרינן היתר מצטרף לאיסור בשום איסור כדברי חכמים. ולגבי איסור חמץ בפסח נחלקו הכ"מ והמ"מ הכ"מ מבין ברמב"ם שפסק כר"א וא"כ נראה בפשטות דגם בשו"ע כך הכריע שהרי כתב דברי הרמב"ם כלשונם. והמ"מ סובר שהרמב"ם פסק כחכמים¹. ואעפ"כ מבואר בכ"מ דלא אמרינן היתר מצטרף לאיסור בדברי ר"א, דאין הלכה כזעירי, ודבר זה מוכח הוא מכך שהרמב"ם חייב מלקות רק בדאיכא כזית בכדי אכילת פרס ואי אמרינן היתר מצטרף לאיסור, אם כן היה לו לחייב אפי' בפחות מכזית.

וא"כ העולה מן המדבר דלעניין טעם חדש לשיטת הראב"ד יש לאסור דהוי טעם כעיקר, אך לשיטת הרמב"ן והר"ז יהיה מותר שאין זה טעם כעקר ואין אומרים

בשאר איסורין הימ"ל.

ואף לעניין חמץ בפסח הדין כן דאף ששו"ע פסק בפשטות כר"א, והגמרא ביארה דבריו שסובר היתר מצטרף לאיסור מ"מ אינו כן דאין הלכה כזעירי וא"כ אף אם נרצה לפסוק כשיטת הרז"ה, לא יהיה טעם חדש אסור מן התורה. ומ"מ הסברא נותנת שבחמץ בפסח שאיסורו במשהו כיוון שסוף סוף ניכר טעם החמץ יש לאוסרו מדרבנן אף למאן דאמר דלא אמרינן חוזר וניעור, יש לאסור טעם חדש בפסח, מטעם שאיסורו במשהו, ואף למ"ד דאינו חוזר וניעור הני מילי שאין טעמו ניכר ומורגש, אבל כאשר הוא מורגש ודאי יש לאסור².

ה. זה וזה גורם

עוד יש לי להרחיב בס"ד בעניין "טעם חדש" האם שייך להתירו מטעם זה וזה גורם.

ותחילה יש קצת להרחיב הדיבור בנושא זה וזה גורם, הנה לכאורה צריך להבין, הלא כל כח במציאות בכדי לפעול, צריך חומר בכדי לפעול בו, לדוגמא שאור, יש בו כח ההחמצה, אך בכדי שיפעל פעולתו, צריך הוא לבצק. וא"כ לכאורה י"ל שהבצק והשאור הוי זה וזה גורם, שהרי שניהם גרמו ההחמצה, שאי אפשר לבצק להחמיץ זאת ההחמצה, בלא השאור, ואף השאור,

לא יכול להחמיץ ללא הבצק. וא"כ מדוע אנו אומרים שהשאור הוא המעמיד, הלא הוי זה וזה גורם, ובכלל, כיצד שייך דין זה וזה גורם, הלא בשביל שיעמיד, צריך מי שיועמד, וא"כ הוי זה"ג.

אלא שדבר פשוט וברור הוא שהגדרת דבר המעמיד הוא כאשר יש כח פועל ונפעל, ובוודאי שבכל פעולה יש כח הפועל וכח הנפעל, ואין זה נחשב לזה וזה גורם שהפועל הוא העיקרי והוא המעמיד. וא"כ אף על פי שלא יכלה פעולת הפועל לפעול ללא נפעל סוף סוף הוא הפועל והוא העיקרי וע"כ לא מתבטל ברוב הנפעל. אלא זה וזה גורם הוא כאשר משתווים שני דברים לפעול פעולתם כאחד והאחד לא יכול לפעול פעולתו ללא חבירו אזי נחשב לזה וזה גורם ושרי וע"כ חצי שאור איסור וחצי שאור היתר הוי זה וזה גורם שהרי נשתוו שניהם לפעול פעולת ההחמצה, וזה אין בו כדי להחמיץ, וזה אין בו כדי להחמיץ.

ולפי הדברים הפשוטים הללו, יש סברא חזקה להתיר טעם חדש מדין זה וזה גורם, ולא לדמותו כלל לדבר המעמיד שהרי הטעם הזה החדש הרי הוא נפעל מפעולת שני טעמים שנשתוו לפעול פעולתם ליצור טעם חדש זה, וא"כ יש להתיר זאת. אלא שמצד דין היתר מצטרף לאיסור, יש לאסור לשיטת הרז"ה דבהכי איירי סוגיית היתר

2 ולא מבעיא לשיטת הפר"ח ודעימיה (סי' תמו ס' ד) שתירץ הסתירה בדברי השו"ע דבסימן תמב כתב לאסור טריאקה מדין חוזר ונעור ובסימן תמו כתב להתיר חוזר ונעור, ותירץ הפר"ח שיש הבדל בין נתערב בידיים לנתערב ממילא. הכא חמיר טפי שלא רק שניתן במכוון אלא אף השפעתו ניכרת ומשבחת וודאי כ"ע יאסרו.

ריש לקיש נותן טעם לפגם שאמרו, לא שיאמרו: קדירה זו חסירה מלח, יתירה מלח, חסירה תבלין, יתירה תבלין, אלא כל שאין חסירה כלום ואינה נאכלת מפני זה. ואיכא דאמרי, אמר ריש לקיש: נותן טעם לפגם שאמרו, אין אומרינן: קדירה זו חסירה מלח, יתירה מלח, חסירה תבלין, יתירה תבלין, אלא השתא מיהא הא פגמה.

דכוונתו בלישנא בתרא שכמוה נפסק להלכה שאם הקדרה היא יתרת מלח או חסרת מלח ונפל איסור שפגם טעמה של התערובת לא אומרים שהטעם הפגום הוא מחמת המלח אלא השתא מיהא פגמא.

הנה לכאורה היה מקום להוכיח מכאן לומר שאף שהפגם נוצר מכח שניהם, היינו מכח האיסור, ומכח המלח, מ"מ נחשב שהאיסור הוא הפוגם. א"כ אף לענייננו נאמר, שאע"פ שהטעם החדש נולד מכח האיסור וההיתר, נחשב הדבר שהאיסור הוא נתן את הטעם. ומאותה סברא שהתיר ר"ל טעם פגום, יש לנו לאסור טעם מושבח.

נראה לי ברור שאין לומר כן חדא דאם כך הוא הבאור, אזי בשלמא ביתרת מלח, שפיר. אך בחסרת מלח מאי איכא למימר, הלא במקרה זה ודאי שהפוגם הוא האיסור בלבד ולא שייך לשייך טעם מורגש ופגום להעדר, ומה ה"א שלא הוי פגם. ותו, הלימוד של נותן טעם לפגם דשרי, הוא מ"נבילה לגר" כמבואר בגמרא, ופירשו הראשונים, שכשם שבנבילה שנפסלה לגר, אין חפץ באיסור ומותרת, כך בתערובת שנפגמה מחמת האיסור, שרי מטעם שאין

מצטרף לאיסור, ולשיטת הרמב"ן, כאשר גוף האיסור מעורב בתערובת יש לאוסרו, מדין המ"ל, ומכיוון שאין אנו אומרים היתר מצטרף לאיסור בשאר איסורין על כן שרי.

אמנם יש מקום לחלק ולומר שדין זה וזה גורם הוא בפעולת האיסור על החומר כפעולת החמצה או גיבון, הצמחה וכד' מה שאין כן בנתינת טעם שאין זה "פעולה" של האיסור אלא "המצאות" האיסור, שהטעם החדש אין הוא נוצר מכח שתי פעולות אלא נוצר מחמת המצאות שני הטעמים, ובכה"א, לא נאמר זה וזה גורם, כיוון שסוף סוף נמצא כאן האיסור בעצמו, ויש משמעות נרגשת לפעולתו. ויש לומר שזה עומק כוונת הרמב"ן באומרו שאין במציאות טעם חדש, שהרי לא נולדה כאן פעולה שלא הייתה אלא שיש כאן התמזגות של שני נמצאים. אך הרז"ה שלא הגדיר טעם חדש כטעם כעיקר וכן הרמב"ן שלא חלק על הרז"ה בכך שישנה מציאות של טעם חדש יש לומר שבשאר איסורים מתירים, מטעם זה, שהם תופסים שמכיוון שנטעם כאן טעם חדש הרי זה מוגדר כתולדת פעולה של שני הטעמים, והוי כזה וזה גורם. ואופן אחר להסביר בדבריהם שאף הם מודים שהטעם החדש הוא המצאות שני הטעמים, ולא הגדרה של פעולת שני הטעמים, אך אמרינן זה וזה גורם גם בהמצאות ולא רק בפעולות.

ואין להביא ראיה מהא דאיתא בגמרא (ע"ז סז א) גבי סוגיית נותן טעם לפגם: "אמר

חפץ באיסור. וא"כ אין זה עניין כלל למי הפועל אלא אם יש חפץ באיסור או לא. ותו מה נעשה ללישנא קמא דר"ל שאומר שתולים הפגם ביתרון או בחסרון המלח והתבלין, ורק כאשר הפגם הוא אך ורק מחמת האיסור מתירים התערובת. ולפי באור זה נצטרך לומר דפליגי תרי לישני דר"ל בהגדרה כל כך יסודית של הגדרת זה וזה גורם זהו דוחק גדול דלא לשתמיט אמורא או ראשון שיזכיר מחלוקת זו. ועוד שהמעין ברש"י ובתוס' על סוגיא זו יראה שהבינו שהמחלוקת בין שתי הלישנות היא בדין תליה שאם היא חסרת או יתרת מלח נחלקו שתי הלישנות האם תולין הפגם בחסרון או יתרון המלח או לא.

וא"כ חזרנו לומר, שיש סברא להבין ב"טעם חדש" דהוי זה וזה גורם ושרי, ויש לומר שזוהי דעת הרמב"ן והרז"ה. ויש סברא לומר דכיוון שהם "נמצאים" לא הוי זה וזה גורם ואסור וזוהי אפשרות בבאור דעת הראב"ד.

והנה הבי"י (או"ח סי' שיח) הביא דברי שיבולי הלקט שכתב בשם רבינו שמחה גבי מי שנתן מלח ביורה רותחת בשבת וכתב בשם רבינו שמחה שאין לאסור התבשיל משום מעשה שבת לא מטעם דבר שיש לו מתירין שהרי המלח נימוח קודם שמתבשל ולא מטעם מלתא דעבידא לטעמא משום שסתם קדירה יש בה קצת מלח בערב שבת וא"כ הוי זה וזה גורם דהמלח שניתן בע"ש והמלח שניתן בשבת

שניהם גורמים למליחות הרצויה וא"כ הוי זה וזה גורם ע"ש הרי לפניך שאמרינן זה וזה גורם אף בטעמים הנמצאים ואין לחלק ולומר דדוקא כאשר ההיתר והאיסור ממין אחד נאמר כן כגון מלח שניתן בערב שבת ומלח שניתן בשבת, משא"כ בשני סוגי טעם שונים לא נאמר זה וזה גורם. אין לחילוק זה מקום, דאדרבה הוא, ומה כאשר הם ממין אחד דוודאי לא פעלו דבר חדש במציאות אנו מגדירים זאת בזה וזה גורם כל שכן כאשר נוצר טעם חדש דוודאי יש לדמות הטעם החדש לפעולה שנפעלה מכח היתר ואיסור, בוודאי נאמר דהוי זה וזה גורם.

ו. מסקנה

וא"כ למסקנה יצא שבשאר איסורין יש להתיר טעם חדש שאינו כטעם כעיקר לא לשיטת הרז"ה ולא לשיטת הרמב"ן ועוד שאפשר להחשיבו כזה וזה גורם א. שניתן להגדיר את הטעם החדש כפעולה הנפעלת מכח שני הטעמים ב. אף אם נאמר שאין זה פעולה הנפעלת מכח שני הטעמים אלא המצאות שני הטעמים מ"מ מצינו שאומרים זה וזה גורם בהמצאות כגון במלח דשבת ודע"ש.

ואף בהראב"ד יש להבין שחולק במציאות על הרז"ה וסובר שאין דבר זה בנמצא אך לו יצוייר מציאות של טעם חדש אפשר שיודה³

3 ואף שכתבתי לעיל שהדעת נותנת להסביר שאין זאת מחלוקת במציאות, מ"מ ישנה אפשרות להסביר,

ואף לעניין חמץ בפסח אפילו לשיטת השו"ע שפסק כר"א, וכל שכן לדברי הפוסקים כחכמים אינו אסור מדאורייתא. ומ"מ כיוון שאיסורו במשהו אף למאן דאמר שלא אמרינן חוזר וניעור, כאן יש סברא גדולה לאסור שהרי החמץ ניתן בידיים לדעת ולרצון.

כך ועוד שזה פשט לשונו ומ"מ מידי ספק לא יצאנו וא"כ אפשר לעשות כאן ס"ס ספק כדברי הרמב"ן והרז"ה ספק כדברי הראב"ד ואף אם נאמר כדברי הראב"ד שמא חלק במציאות ולא בדין.

נטילת מזוזה במעבר דירה



שאלה

אני עובר דירה מבית בבעלותי ואף אחד לא עתיד להכנס אליה (לא מצאתי שוכר ולא מצאתי קונה), בדירה אליה אני עובר אין מזוזות (הדייר הקודם לקחן עמו). האם מותר לי להסיר את המזוזות ולקבוע אותן בדירה אליה אני עובר?

א. איסור נטילת מזוזה

במסכת בבא מציעא (קב א) מובאת ברייתא: "תנו רבנן המשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות לו מזוזה וכשהוא יוצא לא יטלנה בידו ויוצא ומנכרי נוטלה בידו ויוצא ומעשה באחד שנטלה בידו ויצא וקבר אשתו ושני בניו. מעשה לסתור? אמר רב ששת ארישא". ועולה, שאדם היוצא מביתו השכור ולוקח איתו את המזוזות מסתכן (ע"רש"י ד"ה ארישא).

ובמסכת שבת (כב א) נחלקו רב ושמואל האם מותר להסיר פתיל תכלת מבגד אחד ולהעבירו לבגד אחר, "רב אמר אין מתירין ציצית מבגד לבגד ושמואל אמר מתירין מבגד לבגד". תוס' (ד"ה רב אמר) משווים בין הסוגיות - כידוע יש מחלוקת אם ציצית היא חובת הבגד או חובת הלוכש. אם

ציצית היא חובת הבגד, ברור למה רב אוסר להתיר מבגד לבגד, אך אם ציצית היא חובת הלוכש, מדוע לאסור? את זה לומדים תוס' ממזוזה, "אפילו חובת גברא הוא נמי אסור כדאשכחן במזוזה דנענש אותו שנטלה בבבא מציעא בסוף פרק השואל אף על גב דחובת הדר". לשמואל, מבארים תוס', מותר להתיר מבגד לבגד, אף על פי שלשיטתו ציצית היא חובת הבגד, "כיון שעושהו לצורך בגד אחר". ממילא הוא הדין למזוזה, שאם לוקח את המזוזה מבית זה על מנת להניחה בבית אחר, מותר. אם כן, למה נענש אותו יהודי שנטל את המזוזות? עונים תוס' שתי תשובות "שמא לא היה בדעתו להניח בבית אחר. אי נמי מזוזה שאני שעשויה להציל מן המזיקין" (ובאופן דומה כתבו במסכת בבא מציעא (קא ב ד"ה לא יטלנה): "לפי שהמזיקין באין בבית שאין בו מזוזה וכשנוטלה כאילו מזיק אותן שידורו בבית"). הנפקא מינא בין התשובות ברורה, האם במקרה בו עתיד לקבוע את המזוזה בבית אחר, מותר לו להסירה.

גם בשאלות (שלח שאילתא קכו) השווה בין

דין ציצית למזוזה. כמו שבציצית הלכה כשמואל, שאם מתכוון להטיל את הציצית בבגד אחר מותר. כך במזוזה אם מתכוון לקבוע בבית אחר מותר.

הנצי"ב בהעמק שאלה (שם אות ו) מסביר את שורש המחלוקת: "ורבינו והתוס' לשיטתייהו אזלי. דלשיטת התוס' דעיקר הטעם משום בטול מצוה מהבית ומהבגד הוא, אם כן חמיר בית מבגד דקעביד לה שתסתכן גם כן. אבל לשיטת רבינו דלא אכפת לן אלא משום בזוי הציצית והמזוזה, ואם כן למדין מהדדי, דאף על גב דודאי דעונש ביזוי מזוזה חמיר משום דבזוי קדושה חמיר מביזוי מצוה, מיהו כל זה כשאינו רוצה לקיים בהו מצוה כלל, בזה העונש והעוון דמזוזה חמיר מציצית. אבל כשרוצה להטיל במקום אחר, כמו דקיי"ל כשמואל דבציצית שרי, על כרחך משום שאין כאן ביזיון כלל, אם כן הכי נמי במזוזה שרי כיון שאין בזה משום ביזוי".

ומצאנו עוד טעם בראשונים לאיסור.

בריטב"א (בבא מציעא קב א ד"ה לא יטלנה) כתב שאפילו אם צריך את המזוזה לבית אחר, אסור. וביאר שהאיסור במזוזה יותר מציצית הוא "דכיון דחלה קדושת שכינה בבית זה אין לו לסלקה משם".

ובתוס' רא"ש (בבא מציעא קב א ד"ה לא יטלנה) כתב כמו התוס' הנ"ל, שהאיסור במזוזה הוא מפני "שהמזוזה היא שמירת הבית מן המזיקין ובנטילתה מזיק לנכנס לדור בתוכה".

ב. נפ"מ בטעמי האיסור

ונראה שיש נפקא מינא בין טעם התוס' והרא"ש לטעם הריטב"א. שלפי התוס' והרא"ש אם לא נכנס לדור שם אדם, מותר להסיר את המזוזה, שהרי החשש הוא שהמזיקין יזיקו לנכנס לדור שם. אך לשיטת הריטב"א בכל מקרה אין להסיר את המזוזה, כי מסלק את השכינה ממקום בו היא שורה.

ג. חילוק בין שוכר למוכר

אלא שהגמרא דיברה רק על שוכר ולא על מוכר ואולי המתירים לא התירו אלא בשוכר, או לאידך גיסא, האוסרים לא אסרו אלא בשוכר.

בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' קיט) כתב שהגמרא דיברה רק על הסכנה שיש בהסרת מזוזה מאחר ודיברה על שוכר, אבל לבעל הדירה אסור להסיר את המזוזה כי יש חיוב שיהיה בביתו מזוזה, אפילו אם לא היה חשש סכנה. שכל בית של אדם חייב במזוזה ואפילו אם הוא נכנס לשם פעם אחת בשנה. לכן, לשיטתו, השאלות יודה לאסור בבעל הדירה אפילו אם כוונתו לקבוע את המזוזה בבית אחר. אמנם לפי ההסבר של הנצי"ב (לעיל) שהשאלות חשש לביזוי מצוה, לא מוכרח שיש הבדל בין בעלים לשוכר.

ונראה לבאר את ההבדל בין שוכר לבעלים בדרך נוספת, על פי טעמי הראשונים האוסרים (דלעיל). שיש במזוזה שתי שמירות.

שמירה לבית ושמירה לדרי הבית.

שמירה לבית כמבואר במסכת מנחות (ג) ב"אמר רבא מצוה להניחה בטפח הסמוך לרשות הרבים. מאי טעמא רבנן אמרי כדי שיפגע במזוזה מיד רב חנינא מסורא אומר כי היכי דתינטריה". ופירש רש"י, "דתינטריה - לכל הבית מן המזיקין".

שמירה לדרי הבית כמבואר במסכת עבודה זרה (יא א וע"ע במנחות שם בהמשך הגמרא) שכשבאו גדודי צבא להחזיר את אונקלוס הגר לרומי, "חזא מזוזה דמנחא אפתחא אותיב ידיה עלה ואמר להו מאי האי אמרו ליה אימא לן את את אמר להו מנהגו של עולם מלך בשר ודם יושב מבפנים ועבדיו משמרים אותו מבחוץ ואילו הקדוש ברוך הוא עבדיו מבפנים והוא משמרן מבחוץ שנאמר ה' ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם".

וההבדל בין בעל הדירה לשוכר הוא, שלשוכר לא אכפת אלא משמירתו שלו ולא משמירת הבית ואילו לבעל הבית חשוב גם שהבית ישמר. וממילא, האיסור להסיר את המזוזה, אצל השוכר הוא מצד שלא יזקוק אחרים בגללו ואצל בעל הבית הוא שלא יגרם לו עצמו סכנה או הפסד. ונפקא מינא כשלא עתיד להכנס אדם אחריו, שלשוכר אפשר שיהיה מותר להסיר את המזוזות ואילו לבעל הבית נאסור גם במצב זה.

[ועיין בשו"ת משנה הלכות (חט"ז סי' צח) שהסביר כנ"ל שהחילוק בין השוכר לבעלים הוא שלבעלים חשובה גם

השמירה על הדירה, והוציא מזה נפקא מינא למכירת הבית עם המזוזות, האם חייב הקונה לשלם עליהם או לא. וביאר שם מה החיוב על השוכר למנוע נזק לשוכר הבא].

בברכי יוסף (סי' רצא ס"ק ג) כתב: "ויראה דאם הוא במקום שאינו מוצא מזוזה לבית שהוא רוצה עתה לדור בו, והיא רחוקה ממנו שתבא לידו, כדאי הם הגאונים רבינו האיי ורב אחא לסמוך עליהם בשעת הדחק". וגם בדבריו אפשר שדיבר רק על שוכר שעליו מדובר בשו"ע ולא על בעלים (וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' צו) שנשאל גם כן על בית שכור והקל על פי הברכי יוסף).

לכן, בשאלתנו נראה שאין להסיר את המזוזות ועל בעל הבית לקנות מזוזות חדשות.

ד. חילוק בין מזוזת הכניסה לבית לשאר המזוזות

אמנם, אפשר שדי להשאיר מזוזה בכניסה לבית, ואת המזוזות שבשאר חדרי הבית ניתן להסיר. שהרי, באנו להחמיר על הבעלים יותר מעל השוכר משני טעמים - א. שיש חיוב לשים מזוזה בביתו. ב. שיש סילוק שכינה או סכנה לבית. והרי אם ישאיר מזוזה אחת בכניסה לבית ייתכן שאין סילוק שכינה מהבית וגם יש שמירה ולא נשאר לדון אלא מצד החיוב שלו שתהיה מזוזה בביתו. והרי החיוב לשים מזוזה בביתו היא לפי השימוש, ומאחר ואין לו יותר שימוש בבית, אלא להראותו

מזוזה, למדנו שעל השוכר לעשות מזוזה, לפי שמזוזה חובת הדר. וכך נפסק בשו"ע (יו"ד רצא ב, חו"מ שיד ב) ומוכח שבעל הדירה לא חייב במזוזה אע"פ שהיא שלו, כי לא גר בה. גם נראה שהשימוש שעושה בה, להראותה לקונים או שוכרים פוטנציאליים לא נחשב לשימוש המחייב מזוזה, שאילו היה כך, לא מצאנו שיהיה חייב השוכר לשים מזוזה. ואין לומר שכוונת הברייתא היא שהשוכר צריך לשלם לבעל הדירה על המזוזה שקבע בעל הדירה, כי ההלכה שם אומרת שאפילו אם שכר את הבית על דעת שיש שם מזוזה והתגלה שאין שם מזוזה אין זה מקח טעות, כי נוח לאדם לעשות מצווה בממונו (עי' סמ"ע שם ושו"ת חת"ס או"ח סי' ב) ומוכח שהמקרה הראשון דיבר במצב בו אין מזוזה. וממילא צריך לומר שכוונת היעב"ץ הייתה שהוא נכנס פעם בשנה לדירה ומשתמש בה, אך אם לא משתמש בה לא יהיה חייב במזוזה.

לכן נראה שעדיף שלא להסיר שום מזוזה, אך אם הזמן דחוק ולא ימצא מזוזות לבית החדש לפני המעבר, או שלקנות מזוזות לבית החדש זה יקר ויש קושי כלכלי, מותר להסיר את כל המזוזות ולקובען בבית החדש פרט למזוזה בכניסה לבית¹.

לאחרים שיקנוהו - נמצא שאינו משתמש כלל בחדרי הבית ואינם עשויים לתשיש ופטורים ממזוזה.

שכן פסק הרמב"ם (הל' תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ו הל' י) "חדר שבבית אפילו חדר בחדר חייב לעשות מזוזה על שער החדר הפנימי ועל שער החדר החיצון ועל שער הבית שכולן עשויין לדירה וקבועין". ודקדק במעשה רקח: "קצת קשה דכיון שכולם עשויים לדירה וקבועים מהיכא תיתי דלא ליחייב במזוזה, ואמאי איצטריך רבינו לכתוב דין זה? ואפשר משום דאמרינן בגמרא במזוזה הלך אחר הרגיל וזה כיון שרגילות תשמישו הוא בבית יותר מהחדרים הוה אמינא דבמזוזה בבית לחוד סגי כיון דעיקר תשמישו שם וביתך נמי כתיב בקרא להכי כתב רבינו דליתא דכיון שכל החדרים עשויים לדירה אין לחלק בהכי". ומשמע שאם לא ישתמש בחדרים לדירה, אפשר לחלק ולומר שאינם חייבים במזוזה. אמנם, אם נגדיר את השימוש שלו בבית, להראותו לקונים, כשימוש שאינו חייב מזוזה, גם בכניסה לא יתחייב. אלא שכאמור מהכניסה יהיה אסור להסיר את המזוזה מסיבה אחרת - סילוק שכינה או חשש סכנה.

והראייה, שבברייתא הנ"ל במסכת בבא

1 עיין לקמן בתשובת מו"ר הגאון הרב אברהם צבי הכהן שליט"א. שהביא מהפמ"ג להתיר וביאר מדוע אין בזה סתירה לריטב"א. וכיהודה ועוד לקרא אמינא שכן הסברה נותנת - שהרי אם ירצה אדם להפוך אחד מחדרי ביתו למקלחת או שירותים, האם נאסור זאת משום סילוק שכינה? ודאי גם הריטב"א יודה בזה. מכאן, שאם נגדיר את השימוש בבית אחרי פינויו כשימוש למסחר - הרי שהיה פה שינוי יעוד למקום שלא חייב במזוזה ואין בזה איסור מצד סילוק שכינה. והריטב"א לא דיבר אלא במקום החייב במזוזה (את תורף הסברה הוה אמר לי חברי הרב דביר אולאי שליט"א עוד קודם קבלת תשובת מו"ר הנ"ל). אמנם עיין לקמן בדברי שו"ת חיים ברצוננו.

ה. הסרת המזוזה כשהמשכיר לא ישלם עליה

אחרי שכתבתי את כל האמור לעיל, ראיתי בשו"ת מנחת אשר (ח"א סי' נח) שמצא שני ראשונים שאומרים לגבי שוכר שאם מי שיבוא אחריו לא ישלם לו על המזוזה, מותר לו להסירם. האחד בריטב"א ישנים בב"מ (שם) וז"ל, "וכל כמה דלא יהיב ליה דמים נוטלה ויוצא", השני הוא האשכול (הל' מזוזה עמ' 78) שכתב "ואיכא דאמרו דמותר ליתן דמים

הרב אברהם צבי הכהן שליט"א

דומ"ץ קהל חסידים שיכון ה' בני ברק וראש כולל וז'ניץ

בעניין הנ"ל



א. תשובת מו"ר הגאון הרב אברהם צבי הכהן שליט"א²

שלום רב לאוהבי תורתך

עברתי על כל הדברים והוטבו בעיניי.

אך כדרכה של תורה לא אימנע להעיר על מה דפשיטא למע"כ שיש להחמיר לדינא מטעם סילוק השכינה, אפילו אם לא ידור יותר אדם בבית - דבפמ"ג באו"ח א"א סי' טו ס"ק ב מפורש דבכה"ג מותר ליטול. ולענ"ד אין מזה סתירה להריטב"א, די"ל דאם לא ידור שם אדם מישאל, א"צ להקפיד שתשאר שם השראת השכינה.

מחבירו אע"ג שאינה צריכה לו, וכל כמה דלא יהיה דמים לו נוטלה ויוצא. ולפי זה גם בשאלה שלנו, שאין מי שישלם לו על המזוזה כי אף אחד לא נכנס לדור שם, אפשר שיש צד להתיר. אמנם יש לחלק בין מצב בו נכנס שוכר אחר לדירה ולא מוכן לשלם, לבין מצב בו אין אחד שנכנס לדירה ואין לו ממי 'לתבוע' תשלום ולא זו בלבד אלא שהחיוב מוטל עליו לפי שהוא הבעלים בבית. לכן נראה שאין לצרף סברה זו.

בידידות ובברכת התורה.

אברהם צבי

ב. תשובה למו"ר

לאחר זמן (שבת קודש פרשת כי תצא יד אלו תשע"ו) מצאתי בס"ד בשו"ת חיים ברצונו (סי' נט אות א) שכתב לאסור ליטול את המזוזה למרות דברי הפרי מגדים. לא זו אף זו, לשיטתו יתכן שהפרי מגדים מודה

² שלחתי את תשובתי למו"ר הגאון הרב אברהם צבי הכהן שליט"א וכן לגאון בעל אורחותיך למדני שליט"א, ושניהם השיבו עליה. להלן מובאות תשובותיהן, ותשובתי למו"ר הנ"ל.

יוסף בב"מ (קב א) בשם הריטב"א, דכיון שחיללה קדושת שכינה בבית זה אין לו לסלקו משם יעיי"ש, ולפי טעם זה פשיטא דאסור לנוטלה אפי' הבית ישאר בלי דיורין דהקדושה אינו תלוי דוקא בדיורין כמבואר במגילה (כח א) והשימותי את מקדשיכם אפי' בשעת חורבן קדושתן עליהן יעיי"ש, וכיון דשרתה קדושת שכינה בבית ע"י קביעת המזוזה אפילו אם עקרו הדיורין ממנה עדיין הקדושה שורה שם כל זמן שהמזוזה קבוע בו, וא"כ אסור לסלקו, אך אפי' לטעמא דתוס' הנ"ל נראה ג"כ לאסור, דהרי בב"ק (כא א) מבואר דבית שעומד בלי דיורין שכיחי בו מזיקין ושדים שמכתתין הבית כמ"ש ושאינה יוכת שער יעיי"ש, וא"כ אם יטול המזוזה ביציאתו או יגרום היזק לבית שע"כ יתרבו בו המזיקין ויהרסו הבית, ואנו מוזהרין שלא לגרום לישראל היזק ממון כמו היזק הגוף כמבואר בחו"מ (ר"ס שעה) יעיי"ש, וא"כ אסור לנוטלה אפי' לטעם התוס', ולבר מין דין כיון שהבית קיימא לאגרא הרי בכל שעה עומד לכך שישכרנו לישראל וא"כ אסור לטול המזוזה עכ"פ מספק, וראיה ברורה מצאתי מרש"י מנחות (מד א בד"ה משום ישוב א"י) שכתב שם וז"ל: דלאחר שקובעה שוב אינו נוטל משם אפי' כשיוצא משם, כדאמר בב"מ (קב א) הלכך בקושי יצא ממנה מפני טורח מזוזה אחרת ואפי' יוצא ממנה ישכרנה אחר מהרה

להלכה לאסור ליטול את המזוזה. שלחתי את הדברים למו"ר הנ"ל.

ומאחר וספר זה פחות מוכר ולא נמצא בחלק מהמאגרים הממחשבים³, מצ"ב לשונו במלואה:

"נשאלתי בדינא דש"ע יו"ד (סי' רצא סע' ב) באם שכר בית מישראל ויוצא ממנה דאסור ליטול המזוזה בידו, אם הבית לא נשכר לאחרים וישאר מוסגר בלי דיורין אם מותר ליקח המזוזה בידו.

תשובה, הנה הפרי מגדים באו"ח (סי' טו במשבצות ס"ק ב) כתב דלפי סברת התוס' בב"מ (קא ב ד"ה לא יטלנה) שטעם איסור נטילה הוא משום שהמזיקין באין בבית שאין בו מזוזה וכשנוטלה הרי הוא כאלו מזיק אותן שידורו בבית, א"כ י"ל באם ישאר הבית סגור בלי דיורין דלא שייך גרם היזק הרי הוא מותר לנוטלה יעיי"ש, אמנם לענ"ד מסתימת הש"ע כאן בסי' רצא שהתירו ליטול המזוזה כשהשכירה לעכו"ם, משמע דאם לא השכירה לעכו"ם אעפ"י שישאר הבית סגור אסור לנוטלה, דאל"ה הוי ליה להמחבר לאשמועינן רבותא יתירה דאפי' ישאר הבית בלי דיורין ג"כ מותר לנוטלה ונדע מכ"ש שמותר לנוטלה כשהשכירה לעכו"ם, ולענ"ד גם שורת הדין נותן כך דהרי בטעם איסור הנטילה נאמר עוד טעם לשבח מהנימוקי

³ המחבר, (דו"י) הגאון הרב משה חיים גרינפלד הי"ד, היה מגדולי ההוראה בהונגריה. תלמיד הגאונים בעל לבושי מרדכי (ממנו נסמך להוראה) ובעל דעת סופר. היה רבה של העיר סאנפטאר. נרצח בשואה בכד' סיון תש"ד. ספריו (שו"ת חיים ברצונו, חידושי חיים ברצונו למסכת זבחים ולסוגיות הש"ס, חיים ברצונו עה"ת) נדפסו על ידי בן גיסו הרה"ג חיים קרויס זצ"ל, בהוצאת מכון חת"ס.

כשימצאנה מתוקנת במזווה ונמצאת א"י מיושבת עכ"ל יעיי"ש. ומוכת מזה להדיא דס"ל לרש"י דאפי" בשעת יציאתו עדיין לא נשכר לאחרים ג"כ אסור לנוטלה ובא"י יסובב מתקנה זו ישוב א"י, דעי"כ ימצא

מחבר ספר אורחותיך למדני שליט"א

בעניין הנ"ל

כז אלול תשע"ו



(א) כתב כת"ר, "אני עובר דירה מבית בבעלותי ואף אחד לא עתיד להכנס אליו (לא מצאתי שוכר ולא מצאתי קונה), בדירה אליה אני עובר אין מזוזות (הדייר הקודם לקחן עמו). האם מותר לי להסיר את המזוזות ולקבוע אותן בדירה אליה אני עובר".

בתחילה יש לדון במציאות, שהרי אף אם אין האיש דר בבית מ"מ אם יש שם קצת מנכסיו כגון שולחן או כסא ושאר צורכי הבית, אז אף אם הוא אינו דר בבית מ"מ הבית נעשה כבית התבן שלו ועדיין הוא חייב במזווה, אם מפעם לפעם הוא נכנס שם, וכמ"ש הש"ך ביו"ד (סי' רפו ס"ק ב) בשם הדרישה לגבי בית התבן, "אפילו אינם דרים שם ממש כיון

מהרה שכירים אחרים ויהי' א"י מיושבת, ע"כ נלענ"ד דגם הפרמ"ג לא קאמר להתיר להלכה ולמעשה רק בדרך הערה כדרכו בקדש, אבל לדינא יש לאסור כהנ"ל".

דיוצאין ונכנסין בו חשיב בית דירה". ועיין בשאלת יעב"ץ (ח"ב סי' קיט) שכתב "אפילו יש לאדם כמה בתים לדירה, כולם חייבים במזווה, אף אם אינו דר בקביעות אלא באחד מהם, ואינו נכנס לשאר אלא פעם בשנה, כדמוכח פ"ק דיומא דאוצרות יין חייבין...". ע"ש.

הרי אף אם הוא נכנס אף פעם אחת בשנה לאוצרות היין, או לבית התבן עדיין הוא חייב לקבוע מזווה בהם. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שאם יש קצת נכסיו שם שעדיין הבית חייב במזווה. וזה כמ"ש הנמ"י בסוף הל' מזווה "ואע"ג שאם לא היה שוכרה היה חייב המשכיר לעשות לה מזווה מידי דהוה אבית תבן ובית העצים...". ע"ש.

(ב) מ"מ יש לדון אם הבית פנוי לגמרי,

י"ל שאף אם כבר נמצאו המזיקים בבית, מ"מ ע"י קביעת המזווה חדשה אחר כך, הם יפרחו משם. ולכן צריך טעם אחר למה אין ליטול מזווה מהדלת, ולכן כתב הריטב"א הוא מפני "דכיון דחלה קדושת שכינה בבית זה אין לו לסלקה משם". ולפי זה כתב כת"ר, "אך לשיטת הריטב"א בכל מקרה אין להסיר את המזווה, כי מסלק את השכינה ממקום בו היא שורה".

ולענ"ד עדיין צריך לחקור בזה. ויש לדון לגבי אדם שיש לו חדר בביתו ויש לו מזווה באותו חדר, ועכשיו הוא רוצה לבנות בית הכסא באותו חדר וממילא שהוא צריך להסיר המזווה משם, האם אנו אומרים שהוא אסור לבנות בית הכסא שם כיון שע"י זה הוא צריך להסיר המזווה וממילא הוא מסלק קדושת השכינה משם כמ"ש הריטב"א הנ"ל.

וכן יש לדון, האם מותר למכור ביתו לגוי ולהסיר המזוזות כיון שע"י זה הוא מסלק קדושת השכינה משם. ומצינו לגבי טבילת כלים, שהטעם הוא "לפי שיצאו מטומאת הנכרי ונכנס לקדושת ישראל", כמבואר בירושלמי ע"ז (פ"ה הל' טו) ע"ש. וא"כ הלא אם הוא מוכר הכלי לגוי הוא פקע קדושת הכלי ממנו, והוא אסור. וכן בבכורות (ב א) מצינו שאין איסור מצד דין בכור למכור עובר החמור לגוי, וכתוב בגמ' שם "אבל מוכר דקא מפקע לה מקדושה אימא ליקנסיה,

והוא אינו דר שם כלל, ונראה שהוא אינו חייב במצוות מזווה כיון שפקע מיניה שם "דירה". האם עדיין הוא חייב במזווה שעכ"פ עדיין הבית שלו והבית צריך שמירה מהמזיקים. וזה לפי דעת התוספות בב"מ (קא ב) שכתבו "לפי שהמזיקין באין בבית שאין בו מזווה וכשנוטלה כאילו מזיק אותן שידורו בבית". וכן הוא דעת בתוס' רא"ש שם. ולפי זה כתב כת"ר, "שלפי התוס' והרא"ש אם לא נכנס לדור שם שום אדם, מותר להסיר את המזווה, שהרי החשש הוא שהמזיקין יזיקו לנכנס לדור שם". ולכן מטעם זה אין לחוש בנד"ד.

אלא כתב הריטב"א בב"מ (שם ד"ה לא יטלנה): "דכיון דחלה קדושת שכינה בבית זה אין לו לסלקה משם". וכן הוא בנמ"י בשם הריטב"א בב"מ שם. (ויש לפרש שהריטב"א לא סבר בתוס' הנ"ל, שאף שיש לחוש למזיקים כמ"ש הגמ' במנחות לג ב "רב חגיגא מסורא אומר כי היכי דתינטריה". ופירש"י שם "דתינטריה, לכל הבית מן המזיקין". מ"מ סבר הריטב"א שמה בכך אם נכנסים המזיקים מיד בנטילת המזווה, הלא כשהשוכר בא אחרי כן לקבוע מזווה חדשה מיד הם פורחים משם, שהמזווה מביאה קדושת השכינה, וכתוב בתהלים (צא): "יושב בסתר עליון... לא תירא מפחד לילה מחץ יעוף יומם. מדבר באפל יהלך מקטב ישור צהרים". ופירש"י "מחץ יעוף יומם, שד המעוטף כחץ. מדבר ומקטב שמות שדים הם". הרי אף שכבר נמצאים מזיקים אלו, מ"מ עדיין יש שמירה מהשכינה, וכן

קמ"ל" הרי שאין לחוש ל"מפקעה לה מקדושה".

ולכן נראה לומר שהאיסור לסלק קדושת השכינה מהבית, הוא רק כשהבית עדיין חייב במזוזה, אבל אם הבית עכשיו פטור ממזוזה ממילא שאין איסור לסלק קדושת השכינה משם, ש"ל שהשכינה שורה שם כשיש חיוב במזוזה והאיש מקיים את המצוה, אבל אם אין חיוב מזוזה באותו חדר או בית, אז המזוזה היא רק כמי שקובע שאר כתבי קודש על מזוזת הדלת, ואין כאן קיום מצוות מזוזה ואין כאן קדושת השכינה. ולכן מותר ליטול המזוזה כשהוא מוכר ביתו לגוי וגם מותר ליטול המזוזה מהחדר כשהוא בונה בית הכסא שם, ואין זה בכלל סילוק השכינה. ורק כשעדיין חיוב מזוזה בבית זה אין ליטול המזוזה משם. ולכן בנד"ד אם אין מי שדר בבית כלל, ממילא שאין חיוב מזוזה ומותר ליטול המזוזה ממנו, ואין לחוש שהוא מסלק קדושת השכינה.

וכן יש לדמות זה לדין מנין, שהוא מטעם "ונקדשתי בתוך בני ישראל", וכתב הב"י (או"ח סי' נה): "דכל בי עשרה שכינתא שריא". ואם אמרינן שאסור לבטל המנין אחר התפילה כיון שקדושת השכינה היא שם. אלא ודאי כיון שאחר התפילה שוב אין חיוב תפילה, מותר להם לילך לביתם. ולכן ה"ה בנד"ד כשפקע חיוב המזוזה

ממילא שאין לחוש שהוא מסלק קדושת השכינה משם.

וכן י"ל לגבי מ"ש בגמ' שבת (כב א): "רב אמר אין מתירין ציצית מבגד לבגד, ושמואל אמר מתירין מבגד לבגד", שכל זה מיירי כשהבגד עדיין ראוי ללבישה, אבל אם כוונתו לשנות הבגד לדבר אחר כגון לעשות כיס למעט וכדומה שאין חיוב לשים ציצית בו, אז ממילא שפקע החיוב מהבגד ומותר ליטול הציצית ממנו לכ"ע. ולכן מ"ש התוספות במנחות (מא ב) "ואפי' למ"ד חובת גברא סבר רב דאין לבטל מצות הטלית", כל זה מיירי כשהוא עדיין רוצה לשמש בטלית זו בתורת בגד, אבל אם כוונתו לעשות ממנו כיס למעט וכדומה, לכ"ע מותר ליטול הציצית ממנה.

וכן י"ל לפי מה שפירש הנצי"ב בהעמק השאלה (ס"ק ו) בשיטת השאלות (פר' שלח שאילתא קכו) וז"ל: "לשיטת רבינו דלא אכפת לן אלא משום בזוי הציצית והמזוזה". שאין חשש בזוי אם שוב הבית אינו חייב במזוזה.

וכן נראה ממ"ש התוספות בשבת (כב א ד"ה רב): "ואע"ג דלכ"ע אין מתירין שלא להניח בבגד אחר, אין קשה מה שנהגו להתיר ציצית מטליתות של מתים דדווקא בטלית של חי שהוא בר חיובא אין מתירין". הרי

מותר ליטול. ונראה שאין מזה סתירה לריטב"א, שיש לומר שאם לא ידור שם אדם מישראל, א"צ להקפיד שתשאר שם השראת השכינה. וכן הסברה נותנת - שהרי אם ירצה אדם להפוך את אחד מחדרי ביתו למקלחת או שירותים, האם נאסור זאת משום סילוק שכינה? ודאי גם הריטב"א יודה בזה. מכאן, שאם נגדיר את השימוש בבית אחרי פינויו כשימוש למסחר - הרי שהיה פה שינוי יעוד למקום שלא חייב במזוזה ואין בזה איסור מצד סילוק שכינה. והריטב"א לא דיבר אלא במקום החייב במזוזה (את תורף הסברה הזו אמר לי חברי הרב דביר אזולאי שליט"א). וכן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני

אין חשש כשהגברא אינו בר חיובא, ולכן ה"ה י"ל שאין חשש כשהבגד אינו בר חיובא כגון עכשיו הוא כיס של מעות.

וכן י"ל במ"ש בב"מ (קב א) "ת"ר המשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות לו מזוזה וכשהוא יוצא לא יטלנה בידו ויוצא", י"ל שכל החשש כאן הוא כיון שעדיין הבית עומד לדירה, אבל אם בעל הבית רוצה שלא לדר באותו בית כלל, אז ממילא שמותר ליטול המזוזה ממנו. ואם אחר זמן מה נמלך דעתו ושוב הוא רוצה לדור בבית, שוב חוזר ונעור החיוב לקבוע מזוזה. ולכן בנד"ד אם המציאות היא שאין הבית בכלל "דירה", ואפילו הוא אינו בכלל בית התבן או בית האוצר וכו', ממילא שמותר ליטול המזוזות ממנו עד זמן שהבעל יחזיר שימוש הבית ל"דירה" (ועיין במשנה הלכות חט"ז סי' צח הטעם שכתוב בגמ' "המשכיר בית ולא ה"מוכר" בית).

שוב ראיתי שכתב כת"ר, "אמנם בפמ"ג או"ח (א"א סי' טו ס"ק ב) מפורש דבכה"ג

תגובות למערכת



הרב אבגדר הלוי נבנצל שליט"א
רב העיר העתיקה בעיה"ק ירושלים תובב"א

הערות לחוברת 'שלחן עורך' (הל' ליל הסדר)¹



בס"ד

עיינתי קצת בחוברת שלחן עורך שכת"ר שלח לי, והיא ערוכה בטוב טעם ודעת. יישר כח.

אבקש רשות להעיר שתי הערות

א. בעמוד 33 מועלית האפשרות לאפות מצות מקמח שמור משעת לישנה. כדאי לציין שכיום אי אפשר לעשות זאת כי סתם קמח עובר שטיפה להסיר ממנו כל מיני שרצים ולכן הוא בחזקת לתות וחמץ.

ב. בעמוד 43 אתם מביאים את דברי המשנה ברורה שלא לומר זכר למקדש כהלל וכו'. ובמחילת כבוד המשנה ברורה, לענ"ד צריך בדוקא לאומרו, כפי שנדפס בכל ההגדות. כי כתבו התוספות שכשעושה מצוה פעמיים אין משום בל תוסיף, אבל הני מילי כשעושה בשנית כפי שעשה

בראשונה. אבל כאן אכלנו תחילה מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו ועתה אנחנו רוצים לאוכלם כרוכים יחד, וזה מיחזי כבל תוסיף, ולכן צריך לומר שתחילה קיימנו מצות עשה דאורייתא במצה ומצות עשה דרבנן במרור, ועכשיו אין ברצוננו אלא לעשות זכר למקדש כהלל.

בתודה רבה

וביקרא דאורייתא

צעיר הלויים

אביגדר נבנצל

1 הערת העורך: חוברת בהלכות ליל הסדר, שחיברתי. יצאה לאור (אדר תשע"ז) על ידי המכון לפרסומים הלכתיים של בית מדרשונו. י.ק.

הרב מאיר מאזוז שליט"א
ראש ישיבת כסא רחמים

אכילת כרפס יותר מכזית, הסבה לאטר יד¹



א. אכילת כרפס יותר מכזית

בס"ד י"ג בסיון התשע"ו

שאוכלים כרפס (סלרי), אפי' יאכלו כביצה אינו משביע כלל. רק מנהגנו להביא אורז או מרק ירקות עם עוף ותפוחי אדמה לפני הכרפס ותו לא.

בברכה רבה

נאמ"ן

ב. הסבה לאטר יד

בס"ד כ שבט התשע"ז

לכבוד ידידנו הרב הגאון ר' גיורא ברנר שליט"א

שלום וברכה

מה שהעיר כת"ר על הגאון חזון עובדיה שהרי הוא עצמו בהמשך דבריו שם הביא את לשון הרא"ש וכו', אגב חורפיה לא דק, כי החזו"ע כאן (בר"ס יח) העתיק דברי מרן בב"י ואינו דברי עצמו כלל. ואם לתמוה על מרן מדוע לא העיר על הרא"ש, גם זה לא קשיא כי ספר הטור הוא הלכות לרבים, והיה לו לחוש שמא יטעו הקוראים בהלכה.

ומ"ש שיש לתת לתינוקות לאכול כזית בטיבול ראשון על מנת שיהיו שבעים וכו' - זה רק לפי המנהג שאוכלים תפוח אדמה בטיבול ראשון, אבל לפי מנהגנו

1 הערת העורך: שני מכתבים מהגאון הרב מאיר מאזוז שליט"א אל ראש בית המדרש הרב גיורא ברנר שליט"א. בראשון, תשובה למאמר שכתב הרב ברנר שליט"א והתפרסם בקובץ בעלי אסופות פסח תשע"ו. בשני הערה על סימן מז בשו"ת בגדי שש - שו"ת בארבעת חלקי שו"ע שנכתב על ידי הרב ברנר שליט"א. י.ק.

תודה רבה על הספר שו"ת בגדי שש שלח אלי. איישר חיליה לאורייתא.

במה שכתב כת"ר (בסימן מז) בענין הסיבה לאיטר-יד שאין צריך להסב כלל.

קשה להורות כן מפני מראית העין שיראו שאינו מיסב, אולם יראה מר מה שכתבתי באור תורה סיון תשע"ו סימן קכא אות ב' (עמוד תקנא - ב) שהעיקר כדברי רש"י והר"ן והרדב"ז שאין בהסבת ימין סכנה כלל, ויש להורות לכתחילה לאיטר להסב על צד ימין. ושומר מצוה לא ידע דבר רע. ע"ש.

בברכה רבה

נאמ"ן.

הרב ישראל מאיר ויא שליט"א
מודיעין עילית

מו"ר הרב גיורא ברנר שליט"א
ראש בית המדרש

מו"מ בעניין טחינת פירות כתחליף לבדיקתם מחוקים¹



א. מכתב הרב ויא

אמרתי ראשית אשלח תגובה על מאמרכם הנפלא, ועוד חזון למועד.

א. מבואר בשו"ע להדיא דכל שהוחזק באיסור לא מהני מה שבישל ואף דהוי ספק נימוח וא"כ הוי ספק בריה וסד"ר מ"מ כיון שהוחזק באיסור אין ספק נימוח חשיב ספק להקל משום סד"ר והטעם א. כתב הש"ך (סקל"ב) דהוחזק התבשיל באיסור ב. כתב הפמ"ג דנימוח ל"ה ספק השקול.

ולפי"ז כל שנרצה להתיר מחמת הספק נתרסק נוכל להתיר באחד משני האופנים א. כשאין המאכל מוחזק באיסור [דהיינו שלא מצא ג' תולעים במאכל זה, או כשלא הוחזק מין זה כנגוע, עיין ש"ך] ב. אם נגדיר את פעולת הריסוק בבלגדר כיותר מספק נימוח ע"י בישול, ונאמר שיותר מסתבר שהתולע נתרסק, וא"כ עכ"פ לדעת הפמ"ג

לכבוד הרה"ג רבי גיורא ברנר שליט"א
כפי שכתבתי במכתבי הקודם אדוני אבי מורי שליט"א נהנה מאוד מדבריכם המאירים והמסודרים, המקיפים את נושא ביטול איסור לכתחילה בכלל וביטול תולעים בפרט באור בהיר. וכדרכה של תורה הערנו בזה כמה הערות המצו"ב, ונשמח לשמוע את תגובתכם.

היה בדעתי לצרף כאן גם כמה הערות על הספר הנפלא 'לכם יהיה לאכלה' של הקדוש הרב איתם הנקין הי"ד, שההערות אלו יועדו מלכתחילה אל הרב המחבר אלא שנהרג על קדושת שמו יתברך בחוה"מ סוכות בטרם הספקנו לערוך את ההערות כראוי, אך מכיון שראיתי שהדבר מתעכב

1 הערת העורך: תגובה למאמר בעניין זה שנכתב על ידי ראש בית המדרש הרב גיורא ברנר שליט"א. התפרסם בקובץ בעלי אסופות קיץ תשע"ד ואח"כ בשו"ת בגדי שש סי' סה. י.ק.

נוכל להתיר. מיהו דבר זה משתנה בין סוגי הבלנדר וסוגי התולעים למיניהם.

אכן במקומות שלאחר שטיפה טובה [כגון תותים לאחר שרייתם 3 פעמים במי סבון ושטיפתם] כמעט ואינו מצוי שישארו חרקים ודאי שאפשר לכתחילה לטחון ול"ה בכלל ביטול איסור לכתחילה.

ב. מה שכתב להוכיח מדברי הרמב"ן בחולין דספק נתרסק הוי ספק בריה ושרי דומיא דספיקא דגמרא בנחתך אבר, יש לחלק בין הדברים, דכל שנתחזק שיש תולע ואח"כ נחתך אבר בזה אמרינן סד"ר לקולא אבל כל שנתחזק שיש תולע ויש כאן חזקה שיש כאן בריה א"כ מה מהני שיש ספק אם נימוח אבל החזקה אומרת שלא נימוח כי זה חזקת האיסור, וכע"ז כתב הפמ"ג סק"ב דגם למ"ד דספק"ס מותר במקום חזקה כאן זה אסור משום דהחזקה מתנגדת לספק"ס דהחזקה אומרת שיש תולע ואיך אפשר לומר ספק"ס אם יש תולע. וה"ה בנד"ד כיון שיש חזקה שיש תולע ויש בריה י"ל דל"מ ספק נימוח לומר סד"ר.

ג. מש"כ בסו"ד לדון להתיר מדין הרשב"א בדרכו להשתמש בשפע, וסמך ידיו על דברי הנוב"י שהתיר בכל מקום שאין בו נתינת טעם, יש לחלק בין הנדונים דהרי הרשב"א ודאי לא התיר אלא בבלוע כמבואר בדבריו וכמו שציננתם בדבריהם, וגם הנוב"י לא כתב להתיר במקום שהאיסור נאכל אלא מדובר שהאיסור ניכר ומוציאים אותו וכל החשש הוא מחמת

הטעם שהבליע בתבשיל ולזה התיר במקום שאינו בא לידי נתינת טעם, אבל בנד"ד האיסור עצמו נאכל וא"כ אין מקום לדון על הטעם דכל שהוא בריה אינו בטל אפילו בנטל"פ.

ואחתום בברכה שתזכו להמשיך להפיץ מעינותיכם וה' יתברך ירבה גבולכם בתלמידים, ותזכו להיות ממצדיקי הרבים.

ישראל מאיר בן אאמו"ר הג"ר משה ויא

ב. תשובת הרב ברנר

בס"ד טו אייר תשע"ו

למע"כ הרה"ג ישראל מאיר ויא שליט"א

שלום רב לאוהבי תורתך!

ראשית תודתי לכת"ר ולאביו הגאון שליט"א שהקדישו מזמנם לעיין בדברי עני שלי (שנדפסו בספרי 'בגדי שש' סי' סה) בעניין טחינת פירות שיש חשש שהם מתולעים ואף העירו מהערותיהם.

עתה אמרתי להשיב על דבריהם כדרכה של תורה כפי הנראה בעניות דעתי, ותפילתי שיהיו אמרי לרצון.

א. פתיחה

בשתי הערותיו הראשונות של כת"ר עיקר טענותו היא שיש כאן ודאי איסור דרבנן של בריה וספק אם נתבטל מציאות בריה, וי"ל בזה דאין ספק מוציא מידי ודאי ואין לסמוך על ספק נימוח ע"מ להתיר איסור ודאי בריה דמעיקרא.

ויסוד טענת כת"ר ממה שפסק השו"ע (יו"ד סי' פד סע' ט וסי' ק סע' ד) שאם נמצאו ג' תולעים בתבשיל הוחזק לאיסור ואין בספק נימוח בכדי להתירו. ומביא לזה כת"ר כמה צדדים ונימוקים. מצד דברי הש"ך (בסי' פד ס"ק לב ובכללי ס"ס יו"ד סי' קי) דהוי חזקת איסור ולא אמרינן ספד"ר לקולא נגד חזקת איסור. מצד דברי הפרמ"ג (סי' פד משב"ז ס"ק יב, שפד"ע ס"ק לב) שספק שמא נימוח אינו ספק השקול, ומצד דברי הפרמ"ג בשפד"ע (סי' פד ס"ק לב) שאם הספק הוא נגד עצם החזקה לא אמרינן סד"ר או ס"ס לקולא (וכת"ר מעיר גם על מש"כ ללמוד מדברי הרמב"ן בחולין).

והנה אני כתבתי בתשובתי תחילה: "ועוד נראה שאף אם לא נסבור כדברי הגר"א והמנח"י (שא"צ שהחרק יהיה נימוח לגמרי ע"מ לבטל מממנו גדר בריה) הרי במציאות כשמרסק את הפרי (ע"י בלנדר וכד' ולא רק מבשלו) ממילא גם אינו שלם וגם איבד צורתו וממילא לכו"ע תו לא שייך בו גדר בריה וחזר הדין לדון בו ככל דיני הביטולים". ובהערה שם הבאתי שלמדתי הגדרת מציאות זו ממה שכן פשוט לאביו הגאון שליט"א (בדיקת המזון כהלכה ח"ב עמ'

563 ס"ק 13) ושכ"נ ממש"כ במדריך הכשרות של בד"ץ העה"ח (לימות השנה תשע"ד עמ' 123), וא"כ אם ברור לנו שאין כאן כל חשש למציאות בריה שלמה ממילא לא שייך כל הדיון אם אמרינן ספד"ר לקולא כנגד חזקת איסור וכד', שהרי אין כאן ספיקא דרבנן אלא ודאי שאין כאן איסור דרבנן דבריה וכל מה שיש לנו לדון הוא מצד חשש מבטל איסור לכתח' (וכמו שהארכתי בזה בספרי הנ"ל).

אלא שאח"כ הוספתי כמעיר בין החרכים: "ואף א"ת שאין הדבר ברור שמחמת הטחינה החרק אינו שלם וגם איבד צורתו, הרי מידי ספק לא יצאנו וכיון שכל דין בריה הוא מדרבנן יש לנו להקל כל שיש לנו ספק אם יש כאן בריה" וביארתי אח"כ את כל הסוגיא דסד"ר במקום חזקת איסור ונגעתי בכמה מהדברים שהביא כת"ר, והסקתי שאף שהדברים נתונים במחלוקת יש להקל בנד"ד (משום שמעיקרא הוא חשש בעלמא כיון שמומחים סוברים שאין כאן אפי' ספק). והיינו דכיון שראשית הסברא נותנת שהעיקר כמ"ד שהריסוק בבלנדר ודאי לא השאיר בריה בתוך התות, ועוד שאנו דנים בדין דרבנן דבריה (שהרי מדאו' בטלו התולעים), ממילא גם אם נמצא שרק חלק מהפוסקים סוברים שבנד"ד ספק מוציא מידי ודאי, די בכך ע"מ לסמוך עליהם ולהתיר לכתח' לאכול את טחינת הפרי.

וכעת אשתדל לכתוב הן ביחס ליסוד הדין דספק מוציא מידי ודאי והן ביחס לגוף

הערותיו של כת"ר ותפילתי לבוראי וגואלי שלא אכשל בדבר הלכה.

ב. אם ספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן

והנה כידוע האי דינא אם ספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן נפתח בגדולים דאיתא במשנה פסחים (ט א): "אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום, דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף". ואמרו על כך בגמ' "טעמא דלא חזינא דשקל הא חזינא דשקל חיישינן ובעי בדיקה, ואמאי נימא אכלתיה מי לא תנן מדורות הנכרים טמאים... וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך אין צריך בדיקה... אמר רבא האי מאי בשלמא התם אימור הוה אימור לא הוה ואם תמצא לומר הוה אימור אכלתיה, אבל הכא דודאי דחזינא דשקל מי יימר דאכלתיה, הוי ספק וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי. ואין ספק מוציא מידי ודאי והא תניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות ואפי' הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין, והא הכא דודאי טבילי הני פירי וספק מעושרין וספק לא מעושרין וקאתי ספק מוציא מידי ודאי, התם ודאי וודאי הוא דודאי מעשרי כדר' חנינא חוואה דא"ר חנינא חוואה חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ואי בעית אימא ספק וספק הוא דילמא מעיקרא אימור דלא טבילי כר' אושעיא, דא"ר אושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא

בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר".

ובתוס' (שם ד"ה כדי) הקשו: "ותימה דמ"מ הוי ודאי טבל מדרבנן לענין אכילת קבע אפי' הכניסה במוץ שלה כדאמר כדי שתהא בהמה אוכלת משמע אבל הוא עצמו אסור ובתוספתא תניא ומייתי לה בפ"ק דביצה הכניס לבית שבולין לעשות מהן עיסה אוכל מהן עראי ופטור וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי דרבנן וחשיב להו בחזקת מתוקנים גבי חמץ אמאי לא אתי ספק ומוציא מידי ודאי בדיקה דרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי". והיינו דמעיקרא סבירא ליה לתוס' ללמוד מדין טבל שבמלתא דרבנן ספק מוציא מידי ודאי ולכן הם מתקשים בשו"ט שבגמ'. ותירצו התוס' שני תירוץ, וז"ל: "ואומר ר"י דמתני' איירי בשלא ביטלו דהוי ודאי דא' ועוד אומר ר"י דהא דקאמר הרי הן בחזקת מתוקנין היינו בהנך דלא חזו אלא לבהמה".

וא"כ לפי תירוץ קמא מוכח שגם למסקנה ס"ל לתוס' שבדרבנן ספק מוציא מידי ודאי (ובחמץ מדובר שלא ביטל וממילא החיוב בדיקה הוא ודאי דא'), אמנם לפי תירוץ בתרא דתוס' נראה שלמסקנה גם בודאי דרבנן אנו אומרים שאין ספק מוציא מידי ודאי (ולכן העמידו תוס' בפירות שראויים רק לבהמה שאפי' מדרבנן אינם חייבים במעשרות).

והנה כידוע השעה"מ (הל' מקוואות פ"י) האריך מאוד בכל ההאי דינא ובמסקנתו (שם כלל ז והבאתי דבריו במאמרי הנ"ל) מסיק

[והוא כמשמעות הגמ' והראשונים בסוגיית דשעטנו המובאת לקמן. ועיי"ש בהמשך דברי הפר"ח שכתב שאפשר שגם הב"ח יודה לו בזה לדינא. וע"ע בשו"ת שבה"ל (ח"ט ס' קיא)].

ד. לימוד מדין כלאי בגדים מדרבנן

איתא בגמ' גידה (סא ב): "א"ר אחא בריה דרב ייבא משמיה דמר זוטרא האי מאן דרמי חוטא דכיתנא בגלימיה דעמרא ונתקיה ולא ידע אי נתיק אי לא נתיק שפיר דמי, מ"ט מדאו' שעטנו כתיב עד שיהיה שוע טווי ונוו ורבנן הוא דגזרו ביה וכיון דלא ידע אינתקיה שרי, מתקיף לה רב אשי אימר או שוע או טווי או נוו, והלכתא כמר זוטרא מדאפקינהו רחמנא בחדא לישנא".

ומשמע בכוונת הגמ' שישנו איסור ודאי של כלאיים דרבנן ואעפ"כ די במה שעשה מעשה (בניתוק) ע"מ להתירו, ואפי' שאחר המעשה שעשה הוא עדיין מסופק אם הואיל המעשה לסלק מכאן את האיסור דרבנן אעפ"כ מותר כיון דהוי סד"ר ולקולא. וז"ל המאירי בביאור הגמ': "ואם הכירו ונתקו אלא שנסתפק לו אם ניתק כולו אם לאו אף זה מותר הואיל וחוט זה מדברי סופרים הוא שאין כלאים מן התורה אלא בשוע טווי ונוו כיון דנתקיה נתקיה".

ולכאו' יש לנו ללמוד מכאן כלל לכל ודאי איסור דרבנן שיש לפנינו שאם פעל לבטל את האיסור ואחר פעולתו ישנו ספק אם הואיל מעשיו די בזה להכניסו לכלל סד"ר לקולא ולהתירו, ולא אמרינן בזה אין ספק

שגם לגבי ספיקא דרבנן "אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי". וכ"כ בשו"ת בנין עולם (או"ח סי' כו ד"ה אכן בנדון) וכן משמע בגר"ז (סי' תלח סע' א) וכ"כ עוד פוסקים (וכמו שהבאתי במאמרי), אמנם לענ"ד כשנעייין בזה נראה שמדי מחלוקת לא יצאנו ודעת רבים וגדולים שאף כשיש לפני ודאי איסור דרבנן בא הספק ומתירו.

ג. שיטת הפר"ח שספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן

ראשית בהאי דינא דבדיקת חמץ הנה הפר"ח (או"ח ריש סי' תלט) הביא את מש"כ הב"ח שטעם הדבר שבמקרה של עכבר שנכנס לבית בדוק וככר בפיו שאפי' מצא פירורים צריך לחזור ולבדוק כל הבית ואפי' שביטל, הוא משום "דאיכא ודאי חמץ בבית וספק אם אכלו, ואין ספק מוציא מידי ודאי אפי' בבדיקה דרבנן". והפר"ח חלק על הב"ח וכתב בזה: "מאי דקשיא ליה מעכבר שנכנס לבית בדוק וככר בפיו, לא קשיא, דהתם מיירי בשחכר גדול דליכא למימר אכלתיה וכמו שכתבתי בשם התוס', הא לאו הכי תלינן לקולא דאכליה ואתי ספק אכליה ומוציא מידי ודאי בדיקה דרבנן, ואע"ג דלענין בדיקה אמרינן התם דאין ספק מוציא מידי ודאי, כבר תרגמה ר"י גופיה בריש ההיא שמעתתא דמתניתין דהתם מיירי בשלא ביטל דהוי ודאי דא' יע"ש". ומבואר דס"ל לפר"ח שבאיסור דרבנן ספק מוציא מידי ודאי ורק באיסור דא' קיימ"ל שאין ספק מוציא מידי ודאי.

מוציא מידי ודאי, וכמו שממשיך המאירי ואומר: "ולדעת גדולי הדור כך הוא כלל לכל איסורי סופרים שאע"פ שהוחזק שם איסור כל שסילקו משם אע"פ שאינו יודע אם עבר כלו אם לאו ספיקו להקל ומותר".

והנה ראינו בגמ' במסקנתה שקיימ"ל לדינא כמר זוטרא שמותר מטעם סד"ר לקולא. וכן הרי"ף (ביצה ז ב) מביא את סוגייתנו כלשונו לדינא. [ועי' בהגהות הגרא"ז מרגליות על הרי"ף (שם) שכתב שלכאו' יש ללמוד מזה שיש להתיר בסד"ר גם אם אתחזק איסורא.] וכן הרא"ש (נדה הל' כלאי בגדים סי' ב) והפסקי רי"ד (נדה שם) הביאו את דברי מר זוטרא לדינא. ועי' בשו"ת רבנו חיים כהן (יו"ד סי' נח ד"ה אבל באותן) כיצד קיימ"ל לדינא.

ודבר זה שמגמ' דילן היא יתד ופינה ללמוד להתיר בשאר מקרים של ספק דרבנן אף אם ודאי לנו שהיה כאן איסור דרבנן מעיקרא (וכמש"כ המאירי הנ"ל), כתב גם בחי' הרשב"א (נדה שם) וז"ל: "הא דאמרין כיון דנתקיה נתקיה. מסתבר דכללא הוא לכל איסורין דרבנן שאע"פ שהוחזק כאן איסור וסלקו ואינו יודע אם עבר כולו אם לאו ספיקו לקולא ומותר".

וכ"כ הריטב"א (נדה שם): "ודעת רבותי נ"ר דהא דאמרין הכא בכלאים דרבנן כלל הוא לכל איסורין דרבנן, שאע"פ שהוחזק כאן תערובת איסור וסלקו ואינו נודע אם נסתלק כולו אם לאו ספקו לקולא ומותר". ולכאו' יש לנו ללמוד מכל הנ"ל לנ"ד דאף

א"ת שמציאות החרקים בפרי היא ודאית הרי עדיין פעולת הטחינה שעושה היא לפחות מקבילה לפעולת ניתוק החוט שנעשה בכלאיים וכמו שבחוט אע"פ שישנו עדיין ספק שמא לא ניתק כולו, ה"ה לנ"ד שאע"פ שעדיין יש ספק שמא לא נימוחו כל החרקים בכל זאת יש להתיר מטעם סד"ר לקולא.

ה. שיטת הר"א והטור בבירור הספק בכלאיי בגדים

כל זאת אמור לפי הסבר המאירי ומשמעות הרשב"א והריטב"א שניתק דווקא את חוט האיסור (וכ"נ מלשון הר"ן המובאת לקמן), אלא שעדיין נשאר ספק ואנו מתירים אותו מטעם סד"ר לקולא, ונראה דה"ה לנ"ד שהרי הטחינה בבלנדר פועלת ביחס לכל חלקי הפרי וממילא נחשב כפעל בחרק עצמו (וכמו שפעל בחוט עצמו). וע"ע בשו"ת נו"ב (מה"ת יו"ד סימן קצג ד"ה ונדבר מחלוקה השניה).

אך יתרה מזו מצאנו בחי' הר"א לנדה בסוגיית דילן שכתב: "האי מאן דאובד ליה חוטא דכיתנא בגלימא דעמרא ונתקה כלומר שעקר אחד מחוטיה ולא ידיע אי נתק חוטא דכיתנא או דעמרא שפיר דאמי וגלימא שריה ואין בה משום שעטנו שתולין הדבר להקל ונאמר שאותו חוט של פשתן שנאבד בה נעקר. מ"ט שעטנו אמר רחמנא ומשמע דלא אסרה תורה שעטנו אא"כ הפשתן שוע טווי ונוז עם הצמר כאחד". ומשמע שניתק חוט כל

בפרי חרק, ואף שלדינא לכאו' קיימ"ל שחזקת איסור היא כודאי איסור, אך ודאי שהסברא נתונה שאם בסוגיית דשעטנו שהיא ודאי איסור מתירים מטעם סד"ר, כ"ש שבנ"ד שהוא חזקת איסור נתיר מטעם סד"ר.

ו. שיטת הר"ן בבירור הספק בכלאי בגדים

ויש להעיר בכל הנ"ל מלשון הר"ן (נדה שם) שכתב: "ומשמע דה"ה לכל איסורין דרבנן שאע"פ שהוחזק כאן איסור כל שסילקו אע"פ שלא נתברר לו אם סילקו כולו אם לאו מותר ומיהו מסתברא דדוקא דומיא דחוט שהוא נמשך ביחד".

ולכאו' נראה מלשון הר"ן בהערתו שבסוף דבריו שדווקא דומיא דחוט שנמשך יחד אנו מתירים את הסד"ר. ולפי"ז נראה שהר"ן חולק על כל הנ"ל וס"ל שאף כשפועל בגוף האיסור (חוט הכלאיים) לא אמרינן באיסור דרבנן דספק מוציא מידי ודאי אא"כ ישנה הסתברות גדולה יותר לומר שכל האיסור ניטל מהתערובת (כגון בחוט שדרכו שכולו נמשך כאחד). אמנם כמו שראינו לעיל רוב הראשונים לא ס"ל הכי אלא בכל איסור דרבנן אומרים שספק מוציא מידי ודאי (ורק חלקו אם צריך לפעול דווקא באיסור או אף כשאינו ודאי שפעל באיסור יש להתיר).

שהוא ואיננו יודעים איזה חוט ניתק (שאפשר שבכלל ניתק חוט אחר שאינו חוט האיסור) ואעפ"כ אנו תולים להקל מטעם סד"ר לקולא ולא אומרים אין ספק מוציא מידי ודאי אפי' בספק רחוק.

וכן בטור (יו"ד סי' שב) כתב בנ"ד: "בגד צמר ארג בו חוט של פשתן ואינו ניכר יצבענו ויהיה ניכר ויסירנו שאין הצמר והפשתן עולין בצבע אחד או ינתק חוט אחד ממנו והוא מותר שאנו תולין לומר שהסיר החוט של כלאים. בד"א בכלאים דרבנן אבל כלאים דאו' אין תולין להקל בספיקון". ומשמע מלשונו שדי במה שמנתק חוט אחד ממנו ע"מ להתירו מטעם סד"ר וא"צ שידע שניתק דווקא את החוט של כלאים. וכ"כ בהדיא בט"ז (יו"ד סי' שב ס"ק א) שאין כוונת הטור שניתק דווקא את חוט הכלאיים אלא מוכרחים לומר שכוונת הטור שניתק אחד החוטים ואנו תולים לומר שהוא חוט הכלאיים.

[ולכאו' נראה כדברינו אף מלשון הש"ך (יו"ד סי' שב ס"ק א) שהבין ג"כ שמדובר שניתק ממנו חוט אחד אך אין ידוע אם הוא חוט הכלאיים, אלא שלכאו' צ"ע ממה דס"ל לש"ך שאין להקל בסד"ר במקום חזקת איסור ויש ליישב ואכמ"ל].

ועוד י"ל שלכאו' סוגיית דשעטנו חמורה יותר מנ"ד, שהרי בסוגיית דכלאיים ודאי לנו ללא כל ספק שישנו חוט של כלאיים בבגד, אך בנ"ד אף אם מדובר בפרי שהוא מוחזק כנגוע הרי לא ראינו בעינינו את החרק בפרי וישנו סיכוי מסויים שאין

ז. האיסור בנמצאו ג' תולעים הוא רק אם התולעים שלמים

אלא שאחר כל זאת יש לנו לברר כיצד ניישב את מה שהבאנו עד כאן שבדרבנן ספק מוציא מידי ודאי, יחד עם הדין (שו"ע יו"ד סי' פד סע' ט) של תבשיל שנמצאו בו ג' תולעים דמחזיקנן ליה שיש בו עוד תולעים שלמים ולא סומכים על הספק שמא נימוחו (שמכוח דין זה מקשה כת"ר את קושייתו).

והנראה בזה לענ"ד, שמה שאנו אוסרים את התבשיל אם נמצאו בו ג' תולעים הוא דווקא בכה"ג שנמצאו ג' תולעים שלמים, שאנו אוסרים שחזקה שיש עוד תולעים שלמים וכיון שחזיקנן שלא נימוחו אנו אוסרים שא"א לסמוך על ספק שמא נימוחו ע"מ להתיר את התבשיל שהחזק שיש בו תולעים.

ונראה להוכיח כדברינו מדקדוק לשון גדולי הפוסקים דהנה ביחס למה שאמרנו לאסור את התבשיל בנמצאו בו ג' תולעים כתב הש"ך (סי' פד ס"ק לא) שנראה שהאיסור הוא דווקא בתוך י"ב חודש אבל אחר י"ב חודש דליכא איסור אלא בפירשו יש להתיר מטעם ס"ס (ספק פירש חי או פירש מת וא"ת פירש חי שמא נימוחו).

והפ"ח (ס"ק לג) העיר על דברי הש"ך שכל זה נכון לשיטתו דס"ל להתיר אחר י"ב חודש בפירש מת (אך לדין דאוסרים בפירש מת אין כאן ס"ס) ובתוך לשונו כתב הפ"ח: "דאפי' תימא שכיון שהחזקו

שם ג' תולעים שלא נימוחו מסתמא איכא טוב אנמי דכוותיהו שלמים שלא נימוחו".

וכן בפרי תואר (סי' פד ס"ק כא) כתב: "...כיון דהוחזקו ג' שלמים גם ליכא ספק נימוחו דהא הוחזקו בתולעים שלא נימוחו".

והיינו דס"ל לפר"ח ופר"ת שמה שאין אנו אוסרים שמא נימוחו הוא משום שנמצאו ג' שלא נימוחו וממילא חזקה שיש עוד שלא נימוחו בתבשיל.

וכן יש להוכיח מדברי הגאון מקוטנא בספרו יבין דעת (סי' פד ס"ק יב) שלגבי מש"כ הפרמ"ג להעיר על הש"ך שגם למ"ד פירש מת אסור יש עדיין ס"ס שמא לא פירש ואם פירש שמא נימוחו, כתב הגר"י מקוטנא לדחות דברי הפרמ"ג: "ואין זה כלום כיון דאנו מחזיקין בעבור שנמצאו ג' מסתמא יש עוד שנפרשו אבל למתירין פירש מת כיון דעתה לא נמצא רק מת ולפי מה שנמצא עתה שרי ל"ש מחזיקין דאין מחזיקין מהיתר לאיסור, אבל לדעת סוברין פירש מת אסור א"כ הכי איכא חזקה דאיכא עוד שנפרשו ותמהני על הפרמ"ג שנתלבט בזה".

ולפי דבריו ה"ה לנ"ד דכיון שנמצאו שנימוחו ועתה שרי אין מחזיקין מהיתר לאיסור לומר שיש בתוכו תולעים שלא נימוחו.

ועי' גם בחק יעקב (סי' תנד ס"ק א) ובמשנ"ב (סי' תסה ס"ק יב) שכתבו שאם נמצא בפסח בתבשיל שיבלת ריקנית אין חוששים שמא היה דגן מחומץ בתוך השבלת ונפל

וא"כ בנידון השעטנו די במה שניתקו ע"מ להתירו, ורק אם הייתה נוצרת רעותא בספק שיצר הניתוק, היינו אומרים שאין ספק מוציא מידי ודאי. וכן בנ"ד אע"פ שמדובר בפרי המוחזק באיסור הרי אין בכך כדי לאסור, וזאת כיון שי"ל שהחרקים נתרסקו והם בטלים במאכל, דכיון שלא נמצאו ג' חרקים שלמים אחר הטחינה בבלנדר ממילא הוי ספק מעליא להוציא מידי ודאי. ועיינו רואות שכל מו"ץ נתקל כמה וכמה פעמים בשאלה של תבשיל שנמצאו בו ג' חרקים שלמים אחר הבישול, אך לא שמענו על השאלה שמצאו ג' חרקים שלמים אחר הטחינה בבלנדר.

ובריך רחמנא דסייענן למצוא בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ב סי' סג) שדן בכעין נ"ד וזכינו בהרבה מדברינו הקלושים לכוון לדעתו הגדולה עיי"ש.

[ואמנם ודאי שיש מהפוסקים שחלקו על הסברנו זה ולשיטתם מציאת ג' תולעים יוצרת חזקת איסור, ואין לשיטתם כל חילוק בין מצא ג' תולעים שלמים לג' תולעים שנימוחו. כן מוכח למשל ממש"כ המכתם בשם הראב"ד (פסחים מ א) בדין נמצאו ג' שעורים בתבשיל וז"ל: "וכתב הראב"ד ז"ל דדוקא כי לא משתכחי בהווא בישולא אלא תרי שערי הוא דלא אסרינן ליה אלא בנתבקעו ממש, אבל תלתא שערי ודאי חזקה דאיכא טובא ושמא נתבקעו ואסור. וכן הדין בתולעים או נמלים שנמצאו בתבשיל, דהיכא דמשתכחי תלתא חזקה הוא דאיכא טובא ואסרינן להווא תבשילא,

לתבשיל כיון שאיסור משהו הוא דרבנן ובדרבנן לא מחזיקינן איסורה. ועי' גם במשנ"ב (סי' תסז סוף ס"ק לט).

וכן נראה כדברינו גם בשו"ת בית דוד (או"ח סי' רמא ד"ה ונראה שהפוסקים) עיי"ש. וראה גם בשו"ת צמח צדק מלובאוויטש (יו"ד סי' רעט) שנשאל לגבי תולעים שנמצאו בכרוב ובתוך דבריו כתב: "בשגם שהיש מי שאומר שבש"ע הנ"ל י"ל דלא החמיר אלא משום דהתם הוי הספק נימוחו גרוע אפילו מספק שקול וכמ"ש הפרי תואר שם וז"ל גם ליכא ספק נימוחו דהא הוחזק בתולעי' שלא נימוחו עכ"ל. ור"ל שהרי הג' תולעים נמצאו בהתבשיל והרי אנו רואי' שלא נימוחו ע"י הבישול מהיכי תיתי לתלות ששאר התולעים נימוחו. והלכך הוי ספק גרוע מאד. אבל בנ"ד שהתולעים מצאו בהירקות שלא נחתכו ונידוכו. לא נגרע כח הספק שבהירקות שנחתכו ונידוכו נימוחו התולעים בכה"ג לא משמע מהש"ע בבירור להחמיר אף אם ה' הספק שקול. ע"כ כיון שבנ"ד באמת הוי הספק הנוטה יותר שנחתכו ונימוחו יש להקל".

וממילא לפי דברינו צ"ל שמה שגרם מציאת ג' החרקים אינו חזקה מחודשת ביחס למציאות החרקים בתבשיל, אלא הוא יצר לנו רעותא במעשה שעשינו ע"מ לבטל את האיסור (שיהיו נימוחים מחמת הבישול) והוחזק שלא היה כאן בירור טוב, והיינו שבד"כ הספק מוציא מידי ודאי איסור דרבנן, אלא שכשמצאתי ג' חרקים שלמים אין כאן ספק שיוציא מידי ודאי.

דבריה לא בטלה".

והיינו דאף שנמצאו החיטים כשאינם מבוקעות די בזה לאסור את כל התבשיל משום החשש שמא נתבקעו (ולשיטתם לא נאמר בזה שאין מחזיקים מאיסור להיתר), וכדבריו כתב גם הכלבו (סי' מח) עיי"ש, (ואמנם רוב הראשונים והאחרונים חלקו על המכתם והכלבו בסוגיית דפסחים הנ"ל).

ועוד אפשר שי"ל שבנ"ד המכתם והכלבו יודו שאין לאסור אם החרקים שנמצאו לא נימוחו, שהרי בחרקים ובשעורים ישנם פעולות הפוכות, שבחרקים ככל שיתבשלו יותר גדל הספק לצד ההיתר שמא נימוחו, וממילא י"ל שכל שלא נמצאו שלמים אין לחוש. אמנם בשעורים ככל שיתבשלו יותר יגדל הספק לצד האיסור שמא נתבקעו, וממילא אע"פ שאלו שמצאנו לא נתבקעו הרי אפשר שבמשך הזמן מאז שמצאנו את השעורים ועד שנגשנו אל התבשיל נתבקעו השעורים שכתבשיל.].

ח. אפשרות הריסוק היא כדן מאכל שאפשר לבדוקו אחר הבישול

עוד נראה שהרי סיבת האיסור בג' תולעים שנמצאו בתבשיל הוא שכל שהוחזק בתולעים צריך מעשה של בדיקה יפה ע"מ להוציאו מחשש בריה, ובמה שמצא ג' תולעים מוכח שהמעשה לא היה יפה. אלא שאחר שבישלם ישנה בעיה מציאותית שא"א לבדוקם יפה, אך אם היה אפשר לבדוקם לא היה בחזקת מציאות התולעים

שנוצרה למנוע את היתר התבשיל ע"י בדיקתו שנית כראוי.

וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קיג): "אלא עיקר הענין שכל שנמצאו תולעים מרובין בקדרה בין בפעם אחת בין בהרבה פעמים צריכין בדיקה יפה. שהרי הוחזקו הירקות האלו בתולעים וכל שהוחזק צריך בדיקה לצאת מאותה חזקה. וכשהן חיינן יש להן בדיקה יפה. אבל במבושלין ומבולבלין א"א לבדקן. ולפיכך אסורין שצריכין הן בדיקה ואין להם". אמנם מה שאפשר לבדוקו יפה מועילה לו בדיקה גם אחר שנמצאו ג' תולעים בתבשיל וכמו שממשיך הרשב"א וכותב: "אבל מי השלקות מותרין לפי שאפשר לסנן. וכן כל כיוצא בזה שאין בריה אוסרת אלא בזמן שהיא שלימה אבל המרוסקת בטלה. והשלמה המסוננת קולטתה ואינה יוצאה. וכן אם בשלה בהן בשר אפשר לרחוץ אותו ולבדוק".

ממילא כיון שכל הבעיה היא מציאותית הרי שבנ"ד שבמקום לבדוק הוא מרסק היטב בכלנדר את המאכל נראה שחשיב כבדיקה מעליה שהרי הכלנדר מגיע לכל מקום בפרי ואין כל נפק"מ במצב המאכל (חי או מבושל) לעניין יכולת הריסוק שלו ע"י הכלנדר, ולעניין הכלנדר הוי כל פרי כמו מי השלקות שניתן לסנן גם אחר הבישול וכהבשר שאפשר לרוחצו ולבדוקו.

ט. לשיטת טור והר"א אין לאסור תבשיל שנמצאו בו ג' תולעים

ועוד נלענ"ד שאף אם לא נקבל את

(סי' ק - יח).

ויש להעיר שאף שהשו"ע הביא כאן את שיטת הטור בסתם ואילו את הרשב"א בשם י"א (ולכאו) היה לנו לומר דס"ל לשו"ע להקל כטור) הרי שבדברי השו"ע לקמן (סי' ק סע' ד) הביא רק את שיטת הרשב"א בשתיקה ולא הזכיר כלל את שיטת הטור, ולכאו מוכח שפוסק כהרשב"א. אמנם מצאתי בנימוקי הגר"ב על יו"ד (סי' פד סע' ט) שכתב שכל דין זה שאם נמצאו ג' תולעים נאסר התבשיל הוא רק לשיטת מ"ד דלא אמרינן סד"ר לקולא במקרה שאתחזק איסורה, אך לשיטת המשל"מ וסיעתו שגם באתחזק איסורא אמרינן סד"ר לקולא ממילא התבשיל מותר אפי' אחר שנמצאו בו ג' תולעים (משום הספק שמא נימוחו).

י. שיטת האורחות חיים בתבשיל שנמצאו בו ג' תולעים

ואילולי דמתספינא היה נלענ"ד אפשרות נוספת לבאר (כך שלא תהיה סתירה בין מה שמתירים בשעטנז ומה שאוסרים בנמצאו ג' תולעים) ע"פ לשון הארחות חיים (איסורי מאכלות סי' מא) כשהביא האי דינא דהראב"ד באיסור מחמת שנמצאו ג' כתב: "...והר"ר שמואל ז"ל כתב ומנהג חסידים ראשונים להתיר תבשיל של ירק שנמצאו בו תולעין כשבודקין אותו אחר שנשלקו הירקות עד ארבעה אבל יותר מארבעה לא רצו להתיר אע"פ שיש בה יתר מששים מפני כי אחר שפשעו הנשים ולא בדקו יפה קודם שליכתן אולי היה

מה שאמרנו עד כאן ונאמר לאסור אף בכלנדר, מידי מחלוקת לא יצאנו, שבכל זה הרשב"א לשיטתו דלעיל דע"מ להתיר בעינן שיפעל דווקא באיסור עצמו (בחוט הכלאיים), אמנם לשיטת הר"א והטור דס"ל שכל פעולה מוציאה מספק איסור דרבנן אפי' אם לא ברור שהפעולה הייתה באיסור וכדלעיל ממילא אפשר שיחלקו על כל האיסור בתבשיל שנמצאו בו ג' תולעים ולא יאסרו אותו כלל.

ובאמת הטור (סי' פד) כתב (ע"פ הרשב"א בתוה"ב) להתיר בנמצאו בקדרה שמשליכין ואוכל את מה שבקדרה, ולא חילק הטור בין נמצאו ב' תולעים לנמצאו ג' תולעים, אלא משמע שמתיר אפי' נמצאו ג'. ובכ"י שם העיר על דבריו שאם נמצאו ג' התבשיל אסור, וע"ע בפרישה (סוף סי' ק יח).

אמנם לפי דרכנו נראה לכאו שאף אם היה רואה הטור את תשובת הרשב"א הנ"ל לא היה משנה דברו, אלא היה נשאר בהיתרו כיון דס"ל שדי במעשה הבישול להכניסו לגדר סד"ר דספק בריה ולהתיר את התבשיל. ויש להוכיח דברינו גם מדקדוק לשון השו"ע (יו"ד סי' פד סע' ט) שכתב: "עבר ובישל תוך י"ב חדש בלא בדיקה אם יכול לבדוק בודק ואם לאו מותר, ואם נמצאו קצת בקדירה משליכם ואוכל השאר. ויש מי שאומר דהני מילי שלא נמצאו אלא אחד או שנים, אבל שלושה או ד' הכל אסור", והיינו שהדעה הראשונה שהביא השו"ע היא דעת הטור ודעת הי"א שהביא השו"ע היא דעת הרשב"א, וכ"כ בבאה"ג

בהן יותר ונמוחו וכן דעת הראב"ד ז"ל. וביאר עוד דאשה שנמצא אחר בדיקתה שרץ ארץ אסור מבדיקתה כדין טבח שנמצא אחר בדיקתו חלב וה"מ דבר שהיה נראה לעינים כגון חומט או כיוצא בו אבל התולעים שהם מתליעין בתוך העלין שאינן נראין אלא אחר שליכתן מותר לאכל מבדיקתן עכ"ל.

ולכא' ניתן לבאר בדבריו שמש"כ שהוא מנהג חסידים קאי על כל דבריו והיינו שמנהג חסידים לאסור דווקא אם נמצאו ארבעה אך אם נמצאו פחות מכך אין מנהגם לאסור. ולפי זה יובן מש"כ אח"כ שאין האשה נאמנת דווקא אם נמצא אחר בדיקתה דבר הנראה לעינים אך אם נמצא דבר כתולעת לא נאסרה בדיקתה אך מנהג חסידים ראשונים לאסור אם נמצאו ד'. ולפי ביאור זה בדבריו אין אוסרים מחמת החזקת איסור מדינא, אלא מן הדין די בספק (שמא נימוחו) ע"מ להתירם, אלא הוא "מנהג חסידים ראשונים" והוא כעין מגדר מילתא.

[וע"ע במאירי חולין (סז ב) שכתב שהאיסור בנמצאו ד' תולעים הוא "דרך מנהג", ולכא' הוא סותר את מש"כ המאירי בפסחים (מ א ד"ה וגדולי) שכשנמצאו ד' הוי "איתחזק איסורא", ויש ליישב שאע"פ שאיתחזק איסורא היה לנו להקל משום ספק שמא נימוחו, אך דרך מנהגו אנו אוסרים למרות הספק וכנ"ל.]

וממילא לפי ביאורנו באורחות חיים י"ל דקושיא מעיקרא ליתא, דאף כשיש איסור

דרבנן ברור לפנינו (וכסוגיא דשעטנז) מהני ספק להתירה, אלא שבנמצאו ג' תולעים אנו חוששים ומחמירים שלא מחמת החזקת איסור אלא מצד "דרך מנהג" ולא סומכים על הספק שמא נימוחו. [אמנם מחלק מהפוסקים נראה שהוא איסור מן הדין ולא דרך מנהג ופשוט].

יא. שיטת הר"ן בתבשיל שנמצאו בו ג' תולעים

והנה לכא' היה לנו להקשות על כל דברינו עד כאן ממש"כ הר"ן (חולין יט ב) וז"ל: "מיהו כתב הראב"ד ז"ל דדוקא שלא נמצאו אלא א' או ב' אבל ג' וארבעה הכל אסור ולא סגי ליה בזריקתן דכיון שנמצאו שם כל כך הוחזק תבשיל זה שיש שם יותר מאי איכא שמא נמוחו ובטלו משום חד ספיקא לא שרינן ליה והדעת מכרעת כדבריו". ומדבריו נראה ראייה לכת"ר שמדינא יש כאן חזקת איסור ואין חד ספיקא מוציא מחזקת האיסור.

אלא שלענ"ד אין מכאן קושיא לדברינו, דהרי אנו הוכחנו לעיל שהר"ן מחמיר יותר משאר הראשונים שבסתמא אין ספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן (אא"כ הוא כה"ג של חוט הנמשך), וממילא לשיטת רוב הראשונים אין לקבל את טענתו. ועוד י"ל ע"פ מש"כ לעיל דטחינה בבלנדר חשיב ברור מעליא וממילא גם הר"ן יודה להתיר בזה דחשיב כחוט הנמשך.

[וכן אולי י"ל לפי מש"כ לעיל שהאיסור הוא דווקא בנמצאו שלמים ומשום שדבר

זה יצר רעותא בספק שמא נימוחו, וא"כ נעמיד גם את דברי הר"ן בכה"ג שנמצאו שלמים וא"כ ברור למה כתב הר"ן שאין לסמוך בכה"ג על ספק שמא נימוחו].

יב. בנידון דין ספק מוציא מידי ודאי

א"כ אחר רואינו כל זאת נראה שאין להקשות מדין השו"ע בנמצאו ג' תולעים על מש"כ להתיר בתותים וכד' שטחנם. שהעיקר לסמוך בנ"ד על הפוסקים דס"ל שספק מוציא מידי ודאי במילתא דרבנן, וי"ל שע"מ לאסור צריך להוכיח שיש רעותא ביצירת הספק, ולא שמענו שמצאו ג' שלמים אחר הריסוק. ועוד י"ל שהריסוק בבלנדר חשיב ברור מעליא (כמו סינון הנוזלים ושטיפת הבשר) ורק בספק נימוח מחמת בישול אנו מחמירים, ועוד י"ל דההאי דינא דג' תולעים שנמצאו בתבשיל אינו לכו"ע, וממילא בנ"ד שהוא רק דרך צירוף (כיון שנראה עיקר כמ"ד שהבלנדר ודאי ריסק את התולעים) ממילא די בצירוף שיטת הטור וסיעתו ע"מ להתיר. ועוד י"ל שגם בתולעים בתבשיל אינו מעיקר דינא אלא הוא דרך מנהג למיגדר מילתא וממילא בנ"ד של ריסק בבלנדר לא שמענו להחמיר בזה.

וממילא מש"כ כת"ר ע"פ הפרמ"ג שבנ"ד הספק נוגד את עצם החזקה ואין לסמוך על הספק ע"מ להתירו, הרי ראינו רבים וטובים שסוברים שגם בחזקה ברורה של מציאות איסור (מדרבנן) מועיל הספק שבא אח"כ להתירו.

יג. ספיקא דרבנן כשיש חזקת איסור

מה שטען משיטת הש"ך, ולכא' כוונתו למש"כ הש"ך בכללי ס"ס דלא אמרינן ספד"ר לקולא נגד חזקת איסור, ובשעה"מ (הנ"ל) ביאר באורך שיטה זו. והנה אם לזו הייתה כוונתו הרי אני בתשובתי הנ"ל (ס"ק ה) כתבתי בהדיא שאע"פ שכן היא דעת הש"ך ושעה"מ ועוד כמה מגדולי הפוסקים, הרי כנגדם עומדת שיטת המשל"מ, ט"ז, פר"ח, מגיני שלמה, פנמ"א, פרמ"ג, כו"פ ועוד מגדולי הפוסקים שחלקו בזה על הש"ך ושעה"מ וס"ל שהעיקר להתיר בספד"ר גם כנגד חזקת איסור וכמו שהבאתי בספרי שם, וכ"כ בשו"ת אורי וישעי (סו"ס מ) שידוע שכן העיקר לדינא כשיטת מ"ד ס"ס נגד חזקת איסור דאו' וסד"ר נגד חזקת איסור דרבנן. וכתבתי שם שכיון שיש בנ"ד עוד צדדים להקל ממילא יש לסמוך בנ"ד על שיטת המשל"מ וסיעתו.

[מה עוד שנ"ד הוא מחלוקת במילתא דרבנן ולא במילתא דאו', דאף המחמירים שלא לסמוך על ספיקות במקום חזקת איסור נראה שמחמירים בזה דווקא מדרבנן וכמו שמוכח מלשון שו"ת רבפ"ע (ח"ד יו"ד סו"ס ח) שכתב "אך מ"מ חז"ל עשו דין זה כדין איסור תורה ולא אזלינן ביה לקולא אלא נקטינן לחומרא כדין שאר איסור תורה".]

יד. אם ספק נימוח הוא ספק שקול

מש"כ כת"ר ע"פ הפרמ"ג שספק נימוח אינו ספק שקול, ומצאתי לפרמ"ג שכתב

טעם זה בהלכות תועלים בב' מקומות (סי' פד משב"ז ס"ק יב ושפד"ע ס"ק לב) ובשני המקומות מדובר בנימוח מחמת בישול ובוזה אומר הפרמ"ג שאפשר שנימוח לא הוי ספק השקול כ"כ עיי"ש.

ויש להעיר בזה כמה הערות, ראשית הרי בתשובתי הנ"ל (ס"ק ה) הבאתי את לשון שו"ת קול אליהו שמדבריו משמע דס"ל שספק שמא נימוח הוא ספק שקול, וכן עי' בדרכ"ת (סי' פד ס"ק קלא) שהביא בשם חי' הרז"ה שחלק בזה על הפרמ"ג וס"ל ששמא נימוח נחשב ספק השקול.

ועוד שהרי הפרמ"ג מיירי בבישול ובוזה אמר שאינו ספק השקול שמא נימוח, אך אנו הרי דנים בריסוק בבלנדר שהוא אינו ספק השקול למעליותא, דהיינו שיש כאן ודאי רוב (ואולי אפי' ודאות וכפי שמשמע מדברי אביו שליט"א וכו"ל) שהריסוק בבלנדר לא השאיר בריה שלמה בתוך המאכל. ועי' בשו"ת צ"צ (סי' רעט הנ"ל) שכתב לגבי נידון שאלתו שם: "דבנ"ד הוה נימוחו ספק טוב מאחר שמחתכין הקרויט בהאקמעסער וממעכים אותו מקודם ואח"כ דכין אותו בעץ וה"ז כמו ספק הרגיל דעדיף מספק שקול", וא"כ בנידון של הצ"צ כ"ש בנ"ד בריסוק בבלנדר. וע"ע בהגהות חת"ס (מה"ב י"ד סי' פד סע' יא) שנטיית דעתו להקל בכגון: "כל פירות מבושלים וממועכים היטב... דבכה"ג י"ל ע"י המיחוי נמחו השרצים" (ומש"כ שם לצרף שיטת הסוברים שבריה בטלה בתתק"ס יתכן ששייך גם אצלנו).

וכ"נ להוכיח גם מדברי הגינת ורדים שהבאתי בתשובתי הנ"ל (שם ד"ה וכ"כ במפורש) עיי"ש. וכן הוכחתי בתשובתי הנ"ל (שם ד"ה ולענ"ד אפשר) אף בשיטת הרבפ"ע שאע"פ שחלק על הקול אליהו בספק נימוח מחמת בישול אך בפעולות משמעותיות יותר (וכגון נ"ד) יודה לקול אליהו שדי בספק זה ע"מ להתיר בדבר המוחזק בתולעים.

ונראה להוכיח כדברינו אף משו"ת בנין עולם (שם) שבראשית דברינו הבאנו שהוא מהסוברים שבודאי איסור דרבנן קיימ"ל אין ספק מוציא מידי ודאי, אלא שהמעין בדבריו יראה שכתב בביאור התוס' בפסחים בדין ספק מעושר (שהבאנו בראשית דברינו) שדווקא במעשרות הוי ספק הרגיל שעושרו החבר ולכן ספק מוציא מידי ודאי, ולפי"ז י"ל בנ"ד דהוי ספק הרגיל שהבלנדר מרסק את הבריה וספק שכזה מוציא מידי ודאי איסור דרבנן דבריה.

טו. בירור שיטת הפרמ"ג

ובגוף שיטת הפרמ"ג שהביא כת"ר יש להעיר שכת"ר הביא דבריו כשני טעמים שונים העומדים בפני עצמם (שאינו ספק השקול ושהספק נוגד את החזקה), אמנם לענ"ד כוונת הפרמ"ג לתלות טעם אחד בשני, וממילא נלענ"ד שגם הפרמ"ג יודה להתיר בנ"ד, דז"ל הפרמ"ג (שפד"ע סי' פד ס"ק לב): "הכל אסור. דבחד ספיקא לא מתירין ואף דהוה ספק דרבנן דבריה אין

א"כ כל שנמצאו ג' שאינם שלמים יודה הפרמ"ג להתיר אפי' לשיטתו שאינו ספק השקול. וא"ת שהפרמ"ג חולק וס"ל שגם בנמצאו ג' שאינם שלמים אסור (וכמו שמשמע ממש"כ "דהחזקה מורה שיש כאן יותר"), ממילא צ"ל שהפר"ח והפר"ת וסיעתם יחלקו עליו ויאמרו שבנ"ד אין הספק נוגד את החזקה, שהרי כמש"כ לעיל החזקה לשיטתם היא לזה שהתולעים שלמים, אך כל שנמצאו כשאינם שלמים די בספק שמא נימוחו ע"מ להתיר (אך אם היו נמצאים שלמים הספק שמא נימוחו היה סותר את החזקה שהם שלמים).

[ועוד שבכל השו"ט דלעיל ראינו כמה וכמה מהפוסקים שמוכח מדבריהם שאף כשהספק נוגד את גוף החזקה (כגון שמוחזק לנו שיש חוט שעטנו בבגד והספק שמא אין חוט שעטנו בבגד, וכגון שודאי לנו שהכניסו חמץ לבית והספק הוא שמא נאכל וכבר אינו בבית) וממילא יהיה מזה קושי על מש"כ הפרמ"ג בסוף דבריו שלכו"ע ספק שנוגד את החזקה לא מהני.]

רצייתי להוסיף ולהעיר גם בדברי הרמב"ן והרשב"א שהזכיר כת"ר אך כבר הארכתי יתר על המידה, וכעת די בזה.

אשמח אם כת"ר ואביו הגאון שליט"א יעיינו גם בדברי אלה ויכתבו לי דעתם.

בברכה מרובה

גיורא ברנר-גבעת אסף

בטילה דרבנן י"ל דנימוח לא הוה ספק השקול כ"כ ולכאו' למאן דמתיר ס"ס במקום חזקה ה"ה כאן אלא דלא דמי דהכי הס"ס הוא מתנגד לחזקה דהחזקה מורה שיש כאן יותר ובס"ס אתה אומר שאין כאן וכל כה"ג אפשר כ"ע מודים דלא מהני".

והיינו שמתחילה מבאר מדוע למרות שהוי איסור דרבנן (ספק בריה) אין די בספק אחד (שמא נימוח) כדי להתירו והיינו משום: "דנימוח לא הוה ספק השקול כ"כ", וממילא אני מכריע שלא נימוח ונשאר באיסורו. ועל זה מוסיף הפרמ"ג ומבאר מדוע גם א"א להתיר מכוח ס"ס שמא אין כאן עוד חרקים וא"ת שיש שמא נימוחו, ומבאר שהספק שמא אין עוד חרקים נוגד את עצם החזקה שנוצרה מחמת מציאת החרקים שיש כאן עוד חרקים.

אך הרי כל הס"ס נצרך רק משום שמעיקרא לא היה כאן ספק השקול אך אם היה כאן ספק שקול היה די בספק זה לבדו ע"מ להתיר את האיסור בריה ולא היינו מגיעים כלל לדון אם יש כאן ס"ס. וממילא לפי מה שהוכחנו לעיל שספק שמא נימוח מחמת טחינה בבלנדר הוא לפחות ספק השקול (אם לא יותר מכך), ממילא גם הפרמ"ג מודה שדי בזה להתיר את החשש בריה (ואף שהמאכל מוחזק שיש בו תולעים אך הספק שמא נימוח אינו סותר את החזקה).

ועוד י"ל לפי מש"כ לעיל שכל האיסור הוא רק בנמצאו ג' חרקים שלמים, דא"ת שהפרמ"ג מסכים עם דברינו אלו וכתב דבריו לאסור דווקא בנמצאו ג' שלמים,

רשימת הפרסומים שיצאו עד כה

ע"י המכון לפרסומים הלכתיים שע"י בית מדרש גבעת אסף

קובץ תורני 'בעלי אסופות'

קובץ שנתי למאמרים תורניים בהלכה שנכתבו ע"י חברי בית המדרש בתוספת מכתבים תשובות ומאמרים מרבנים שונים.

קובץ תש"ע: מאמרים בעניין שימוש בדוד שמש בשבת, שימוש בסיר לבישול איטי בשבת, בישול בדבר גוש בשבת ועוד.

קובץ תשע"א: כולל מאמרים בעניין החזרת זרם החשמל בראש השנה, דחיית מילה משבת, האם שבת הותרה או דחוייה במקום פקו"נ ועוד. בנוסף התפרסמו בקובץ גנוזות מהגרא"צ פרלמוטר זצ"ל, הגר"י קאפח זצ"ל והגר"נ רוזנטל זצ"ל.

קובץ תשע"ב: כולל מאמרים בעניין עדיפות תפילת ותיקין ע"פ תפילה ברוב עם, שמיעת מוזיקה בספירת העומר, תקיעת שופר בשופר מעובד, חובת הרופא לרפאות וחובת החולה להתרפאות, דין ספק שניתן לבררו ועוד.

קובץ תשע"ג: כולל מאמרים בעניין הכנת בית תפילין של ראש מכמה עורות, הברכה על 'אינג'רה', הזכרת שם שמיים בלימוד תורה ובזמירות שבת, נסיעת אחיות לבית החולים וחזרתן בשבת, שמירת שבת בבית אבות, ערכם של חיי שעה בחולה סופני ועוד.

קובץ תשע"ד: כולל מאמרים בעניין מקור איסור בשר בחלב, נתינת בשר בחלב לכלבי הפקר, המתנה בין בשר לחלב לקטן, טחינת פירות כתחליף לבדיקתם מחרקים, שאריות אכל בין השיניים לעניין בשר בחלב וטבילת נדה ועוד. כמו כן התפרסמה בקובץ תשובה מכת"י של הגר"א גרינבלט זצ"ל מחבר שו"ת רבבות אפרים.

קובץ תשע"ה: כולל מאמרים בעניין גדר עובדין דחול, צרירות דם שנמצאה בעוף אחרי המליחה או אחרי הבישול, נ"ט בר נ"ט, בליעה על ידי חיתוך בסכין, נאמנות גוי באיסור והיתר, רוטב בשרי שקרש בכלי פלסטיק חלבי, שימוש באותו תנור לבשר וחלב, דבר שבמניין ודבר חשוב, חומרות בהלכה.

קובץ תשע"ו (ענייני פסח): כולל מאמרים בעניין הפקרת חמץ על מנת לזכות בו אחרי פסח, תערובת חמץ בתבלינים, שיעור מיל בהלכה, מעין שבע בערב פסח שחל בשבת, אכילת כרפס יותר מכזית בליל הסדר, מצוות הנשים בליל הסדר, ברכה על הלל בליל פסח.

סדרת חוברות בהלכה (אות היא לעולם, טעמו וראו, בגדי יום טוב)

סדרת חוברות בהלכה הנוגעות בהלכות המעשיות והמצויות, שנכתבו ע"י ראש בית המדרש הרב גיורא ברנר. הסדרה מתייחדת בהסברת יסודות הנושאים בצורה בהירה השווה לכל נפש, ובנוסף הרחבות והוספות למצויים בסוגיות ומעוניינים להעמיק בהם, וכן תוספת של פרטי הלכות בכל אחד מהנושאים.

עד כה יצאו לאור שלש סדרות:

אות היא לעולם (הלכות שבת): חימום מאכלים בשבת, הלכות רפואה בשבת, מלאכת בורר, הלכות מוקצה, דיני הכנה משבת לחול

טעמו וראו (הלכות כשרות): בשר וחלב ח"א. בשר וחלב ח"ב

בגדי יום טוב: א. עירובי תבשילין

חוברת שלחן עורך- הלכות ליל הסדר.

החוברת מקיפה את הלכות ליל הסדר בשפה קלה ונעימה על פי סדר סימני הלילה.

ספר 'וסעדו לבכם'

ספר על הלכות בשר בחלב נכתב ע"י הרב ינון קליין שליט"א מרבני בית המדרש- בספר מבוארות למעלה מחמישים שאלות מצויות ויום יומיות בדיני בשר בחלב ביניהן: המתנה אחרי גבינה צהובה, מפות נפרדות לחלבי ובשרי, אכילת לחמניות שנאפו על תבנית בשרית בסעודה חלבית, דיני דבר חריף, כלי זכוכית נפרדים, שימוש במדיח כלים אחד, שימוש בכיריים (גז, חשמל, קרמי) לבשרי וחלבי,

שימוש בתנור חד תאי ודו תאי ובמיקרוגל ועוד שאלות רבות.

הספר מתאים לכל המעוניין למצוא הלכה פסוקה ברוב השאלות המצויות בכל בית בעניינים אלה, כמו גם ללומדי טור ושו"ע יו"ד המבקשים להגיע מהלימוד בראשונים ובאחרונים, להכרעה בשאלות המתעוררות בדורות האחרונים.

ספר שו"ת 'בגדי שש'

מאמרים תשובות וביורוי הלכות בארבעת חלקי השו"ע. חובר ע"י ראש בית המדרש הרב גיורא ברנר שליט"א.

בספר 77 סימנים, בהם נידונים עניינים רבים מכל חלקי השו"ע. בין השאלות הנדונות בספר: ברכת שהחיינו על תפילין חדשות, הברכה על מיץ פירות טבעי, שימוש בארון חימום בשבת, סלסול פאות בשבת, שמירת שבת בבית אבות, הסבה לאטר יד, חאלקה בחוה"מ פסח, בישול בשר בחלב לצרכים מדעיים, ריבית בלקיחת עמלה ע"י גמח"ם, כתיבת המילים בית א-ל, מצוות או קנה מיד עמיתך ועוד שאלות רבות ומגוונות.

כמו כן, הובאו בספר תשובות מגדולי הפוסקים אל המחבר ומשא ומתן בדבריהם. הספר מצטיין בבקיאות וחריפות מחברו, הניכרים היטב מבין השיטין, באופן שכל שאלה נדונה בעמקות ממקורותיה הראשוניים ביותר ועד פוסקי דורינו.

לרכישת הפרסומים, וכן למשלוח תגובות למערכת ניתן לפנות ל:

בית מדרש גבעת אסף

ת.ד. 311 בית אל מיקוד 90631

טלפון: 054-8189882 (תא קולי)

פקס: 153-547888645

דוא"ל: bm.gasaf@gmail.com

אתר אינטרנט: www.bmgasaf.co.il

