

ס י מ ן י ח

גילוח וכיבוס בחול המועד

פתיחה

הסימן הבא יעסוק בגזירה שגזרו חכמים על גילוח וכיבוס בחול המועד, כדי שלא ייכנסו לרגל מנוולים. מתוך עיון בשיטות השונות בהבנת הגזירה, תבוא התייחסות לשאלת משמעותה ותוקפה של גזירה זו בזמננו, הן בנוגע לגילוח הן בנוגע לכיבוס.

א. מהות איסור הגילוח והכיבוס במועד

איסור הגילוח והכיבוס בחול המועד וטעמו

נאמר במשנה (יג ע"ב): "ואלו מגלחין במועד, הבא ממדינת הים ומבית השביה והיוצא מבית האסורין והמנודה שהתירו לו חכמים וכן מי שנשאל לחכם והותר, והנזיר והמצורע העולה¹ מטומאתו לטהרתו. ואלו מכבסין במועד וכו", ע"כ. ובגמרא (יד ע"א) אמרו: "ושאר כל אדם מאי טעמא אסורין? כדתנן: אנשי משמר ואנשי מעמד אסורין לספר ולכבס, ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת, ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי אלעזר: מאי טעמא, כדי שלא יכנסו למשמרתן כשהן מנוולין, הכא נמי כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין", ע"כ. דהיינו שהאיסור לגלח במועד יגרום לכך שאנשים יתגלחו לפני המועד ולא יכנסו לרגל מנוולים. ובפשטות דברי הגמרא מוסבים גם על גילוח וגם על כיבוס, וכן כתבו הראשונים. ומשמע

1. תיבה זו אינה בדפוס ונוספה בהגהות הב"ח. בדק"ס (אות ב) עמד על כך שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש גורסים כאן: "והעולה", ולגירסתם מדובר על היתר נוסף להיתר המצורע, ולפיו כל טמא שעולה מטומאתו לטהרתו מותר לגלח במועד. וכעין זה הגירסה בכת"י קול: "והמצורע והיוצא מטומאתו לטהרתו". ובביאור הדבר יעוין בהקדמה לכתבי הראשונים על מ"ק בהוצאת מכון הרי פישל (עמ' 12) ובהערות במסכת מ"ק (יג ע"ב ד"ה והנזיר, יד ע"ב ד"ה אמר אביי).

שהגילוח והכיבוס מצד עצמם היו אמורים להיות מותרים בחוה"מ, אך חכמים גזרו עליהם כדי שלא יכנסו לרגל כשהם מנוולים².

ביאור הרמב"ן והריטב"א שגילוח נחשב כצורך אוכל נפש

ובביאור הנחת הגמרא שמעשה הגילוח לא נאסר מצד עצמו, כתב הריטב"א (יד ע"א ד"ה ושאר) וז"ל: "דאף על גב דגילוח מלאכה גמורה היא, מכל מקום כיון שהיא תיקון הגוף ויפוי פנים כצורך אוכל נפש דאמי, וכדתנן (ח' ע"ב): עושה אשה³ תכשיטיה במועד, ואין לך צורך המועד גדול מזה", עכ"ל. ונראה שהוזקק לחדש זאת משום שהבין שבמציאות גילוח הוא מעשה אומן, וכפי שמצינו במשנה (שבת ט' ע"ב) שמסתפרים אצל ספר, ושיש חשש שישבר הזוג ולא ימצא זוג אחר בסביבה, והיינו משום שסתם אינשי לא עוסקים בזה. ובגמרא (יד ע"א) דנו האם "אומן" שאבדה לו אבדה בערב הרגל ולא הספיק לגלח רשאי לעשות זאת במועד, ופירשו רש"י כת"י (יד ע"א ד"ה אומן) וראשונים נוספים שהכוונה לספר. ולכן הוצרך הריטב"א לחדש שגילוח נחשב כאוכל נפש. והריטב"א מתבסס בזה על דברי הרמב"ן (לד"ה וקישוט), שכתב וז"ל: "וקישוט הגוף נראה שעשו אותו כאוכל נפש, לפיכך עושה אשה תכשיטיה במועד, ואלו שמנו חכמים נמי מותרין להסתפר מיד אומן כדרכו, דהנאת הגוף הוא ודומיא דאוכל נפש", עכ"ל.

2. המשמרות כהונה (יד ע"א ד"ה גמרא) למד מהדימוי לאנשי משמר "דאם חל שבת ביר"ט אחרון מותר לגלח בחולו של מועד מפני כבוד שבת כמו אנשי משמר דמגלחין בחמישי מפני כבוד השבת, דהגמרא מדמה להו אהדדי". ולפי זה תמה "דמדברי הפוסקים לא משמע כן". ובאמת נראה שאין ללמוד מהדימוי לאנשי משמר שכל הלכותיהם שוות, והגמרא לא באה אלא להביא מקור לעיקר העניין של איסור גילוח כדי שיתגלחו מבעוד מועד. מה גם שאף באנשי משמר אין הדין הזה מוסכם, והרמב"ם (הל' ביאת מקדש פ"א ה"ב) השמיטו. ויעוין בהר המוריה (שם) ובערוה"ש העתיד (קדשים סי' לא סי"א). ויתירה מזו מצינו בתוס' ר"ד (יד ע"א ד"ה ובחמישי), שכתב להדיא: "דוקא באנשי משמר מצאנו היתר זה אבל במועד לא הותר לגלח כלל", ובביאור הדבר כתב שהאנשים עלולים לטעות ולחשוב שהגילוח נאסר משום שהוא מלאכה ולא משום גזירה, וכשיראו אנשים מתגלחים בחמישי יחשבו שמלאכה זו הותרה, מה שאין כן באנשי משמר ברור שהאיסור הוא משום גזירה ולכן לא יבואו לטעות. ואף המאירי (שם ד"ה אנשי משמר) החמיר בזה, אלא שנימק זאת מטעמים אחרים. ויעוין עוד בברכ"י (סי' תקלא סק"א) שהאריך בזה.

3. כן איתא במשנה וכן תיקן המהדיר. בריטב"א לפנינו: עושה אותה.

מדברי המאירי לא ברור האם גילוח הותר מעיקרא דדינא גם במעשה אומן

והמאירי (יט ע"א ד"ה כשתבונן) כתב וז"ל: "וקישוט הנשים אף הוא בדין אוכל ומכשיריו", עכ"ל, אך לגבי גילוח וכיבוס כתב (יג ע"ב ד"ה והמשנה הראשונה) שטעם ההיתר הוא ש"שמחה הוא לו", ולא קישר זאת לדין אוכל נפש ומכשיריו. ונראה שיש שתי אפשרויות בדעתו: ייתכן שסבר ששמחה היא גורם עצמי להתיר מעשה אומן, ועדיפא מסתם צורך המועד, וייתכן שהבין שההיתר לא בהכרח מתייחס למעשה אומן, ולכן יש להתיר גילוח מדין מעשה הדיוט שמותר לצורך המועד.

ולפי שתי ההבנות צריך להבין מה החילוק בין קישוט הנשים לגילוח. ונראה שגם את זה ניתן להבין בשני אופנים: באופן ראשון ניתן לומר שהמאירי הבין שההיתר באוכל נפש אינו מצד היותו תיקון הגוף כפי שהבין הריטב"א, אלא מצד הצורך היום יומי שבו, דנשים מתקשטות בכל יום, וכפי שכתב הריטב"א (ח' ע"ב ד"ה מתניתין עושה אשה, במהד' מוה"ק נדפס בדף ט' ע"ב), ואילו בגילוח נהגו רק אחת לכמה זמן ולא באופן יום יומי, וכפי שמוכח מגזירת הגילוח. ובאופן שני ניתן לומר שהמאירי סבר שההיתר באוכל נפש נובע מהיותו צורך שווה לכל נפש. וכמו שכל אדם צריך לאכול, כך גם כל אשה צריכה להתקשט, והיא תסבול מאוד אם לא תעשה זאת, אך לעניין גילוח יש אנשים שלא מתגלחים כלל ומגדלים זקן, ויש שמתגלחים רק אחת לכמה זמן ואין זה צורך חיוני עבורם, וגם אם לא יתגלחו כמה ימים לא יצטערו. ועוד ניתן להסביר, שהוא סבר את שני ההסברים גם יחד. ורק דבר שהוא צורך כל נפש באופן יום יומי נחשב כאוכל נפש. ולכן גילוח לא הוגדר כאוכל נפש אלא רק כשמחה או כצורך המועד בעלמא. ועל פי הסברות הללו ניתן להבין את מה שכתב המאירי (יב ע"ב ד"ה כבר) וז"ל: "כל מה שיש בו צורך המועד ואינה מלאכת אומן, אף על פי שאינה אוכל נפש ואינה אבד, מותר לעשותה במועד. מעתה עוקרין את הפשתן לנשים כדי לחוף בהם, שהיה מנהגם להטביל גבעולי פשתן בשמנים ידועים וחופפות בהן", עכ"ל. וגם כאן לכאורה קשה, מה החילוק בין נידון זה לבין קישוטי נשים, והרי אלו ואלו מתקנים את הגוף ומיפים אותו. ולפי המתבאר יש לומר שלא בכל יום היו חופפות כך, או שלא כל אשה היתה חופפת כך, או שלא כולן היו עושות זאת כל יום, ולכן לא הותר מעשה אומן.

חילוק התוס' בין גילוח הראש לגילוח שאר מקומות

והתוס' (יד ע"א ד"ה ומנודה) כתבו וז"ל: "וגילוח הראש נמי אסור במועד, דהא אמר בגמרא שלא יכנסו לרגל מנוולין ואין לך ניוול גדול מזה. ושמא לא קאי

טעמא בגמרא אלא אשארא, אבל גילוח של ראשו אסור משום מלאכה אפילו במקום אונס, ושאר גילוח דבעי בגמרא מאי טעמא אסורין, והיינו גילוח של יפוי דהוה לך למישרי לצורך המועד אע"פ שהיא מלאכה, אבל גילוח כל הראש אסור משום מלאכה, והני כגון נזיר ומצורע הוא דשרי משום מצוה. ולפי זה אסור לגלח ראשו במועד, עכ"ל. ומבואר מדבריהם הללו שלא דנה הגמרא בגזירת גילוח אלא לגבי שאר מקומות שבגוף, אך גילוח הראש נאסר מדינא.

קשיים בדברי התוס'

ודבריהם צריכים ביאור. ראשית, לא מובן מה בכך שהגילוח הוא מלאכה, והרי מלאכה מותרת אם היא נעשית לצורך המועד, וכפי שהתבאר באורך לעיל (סי' ח). וכן מפורש בהמשך דברי התוס' (ד"ה ושאר). ואם כוונת התוס' לומר שגילוח הראש הוא מעשה אומן, היה להם לומר שגילוח הראש אסור משום מעשה אומן ולא משום מלאכה. ומיהו ייתכן ליישב קושי זה אם נאמר שבכותבם "מלאכה" התכוונו למלאכה גמורה, והיינו מלאכת אומן, למרות שלא כתבו זאת להדיא, וכפי שהריטב"א כתב "מלאכה גמורה" ולא כתב מלאכת אומן למרות שלכך התכוון. אך מלשון "מלאכה" לא משמע כך⁴. וצ"ע. שנית, לכאורה קשה להעמיד את דברי המשנה והגמרא דווקא בגילוח שאינו גילוח הראש, ומפשטות הדברים נראה שכל גילוח נאסר לכל אדם והותר לאנשים הנזכרים במשנה. והרי התוס' הודו לכך שלנזיר ומצורע מותר לגלח את ראשם, והדבר מעצים את הצורך שהמשנה תפרט להדיא אם אכן יש הבדל בין ההיתרים השונים. וצ"ע. ובאמת בהמשך דבריהם העלו התוס' אפשרות שלפיה אין הבדל בין גילוח הזקן לגילוח הראש.

ביאורי התוס' להנחת הגמרא שאין בגילוח איסור עצמי

ובביאור שאלת הגמרא מה הטעם ששאר כל אדם אסורים, כתבו התוס' (ד"ה ושאר) וז"ל: "ושאר כל אדם מאי טעמא אסורין – אע"פ שהוא מלאכה היה לנו

4. ובפרט קשה הדבר לאור העובדה שהתוס' כותבים בהמשך: "גילוח של יפוי דהוה לך למישרי לצורך המועד אף על פי שהיא מלאכה, אבל גילוח כל הראש אסור משום מלאכה", ולא מחלקים בלשון. אמנם בהמשך (סד"ה ושאר) נקטו אף התוס' לשון "מלאכה גמורה".

להתירה לצורך המועד. אי נמי, [אף] שיש מלאכות אסורות במועד שאין בהן טורח כגון פרקמטיא, מכל מקום זה שהוא ליפוי ראוי להתיר לכבוד מועד. ויש מפרשים דקאי על גילוח הראש דאסרינן משום טירחא, מכל מקום מקשה דהיה לו להתיר לצורך המועד. ואין זה נוטה לפי מה שפירש' המשנה דגילוח כל הראש מלאכה גמורה ואסור, עכ"ל.

לכאורה פירושם השני סותר למה שכתבו לעיל מינה (יב ע"ב ד"ה מכניס) שפרקמטיא היא טרחה שאין בה מלאכה, וכאן כתבו בדיוק להיפך, שהיא מלאכה שאין בה טרחה. והב"ח הציע לגרוס "אי נמי אף על פי שיש דברים אסורות במועד שאין בהן מלאכה אלא טורח כגון פרקמטיא", במקום הגירסה שלפנינו.

חז"ל לא תיקנו להדיא חיוב גילוח וכיבוס קודם המועד ואפשרות לביאור טעם הדבר

ויש לעיין מדוע בחרו חז"ל לגזור על הגילוח בחול המועד ולא לגזור גזירה שתחייב את כולם להתגלח בערב יום טוב. ואמנם הטור (סי' תקלא אות א) כתב: "ומצוה על כל אדם לגלח קודם המועד לכבוד המועד, וכיון שהוא אסור לגלח במועד יהא זהיר לגלח קודם המועד", עכ"ל, וכן כתב תר"י מפריש (יד ע"א ד"ה כדי), וכן כתב השו"ע (שם): "מצוה לגלח בערב יו"ט", עכ"ל, אך לכאורה אין בזה כדי ליישב את הקושי. דלא מצינו בחז"ל מקור המחייב להתגלח בערב המועד, ואף הגר"א בביאורו לא ציין שום מקור לסעיף זה. ויצוין כי בסימן העוסק בכיבוס (סי' תקלד) לא כתבו הטור והשו"ע שיש מצווה לכבס בערב הרגל. ועוד קשה, דממה נפשך, אם מדובר על אדם שלא מקיים את המצווה לגלח קודם המועד, מדוע הניחו חכמים שאת גזירתם על הגילוח בחוה"מ הוא כן יקיים?

ושמא יש ליישב את שתי הקושיות בחדא מחתא ולומר שאי אפשר לתקן שכולם יתגלחו בערב הרגל משום שלא כל אדם צריך להתגלח בערב הרגל⁵, וגם אי אפשר לקבוע תאריך אחר שכולם יתגלחו בו, כי לכל אדם יש שיער שונה וזקן שונה והרגלי גילוח שונים וכו'. ואם היו מתקנים שכל אחד יתגלח לפי מצב שעריו,

5. וכבר כתב הפמ"ג (משב"ז שם סק"ב): "דיש לומר שלא יכנוס לרגל מנוול היינו יותר מל' יום", וכן הובא בשעה"צ (סק"א). ובהנד"מ תיקנו לג' יום במקום ל' יום. ועכ"פ זה וזה אינו בערב הרגל.

הדברים היו נתונים לשיעורים ולהערמות. ולכן גזרו על הגילוח בחוה"מ, באופן שכל אדם ובכל מצב יימנע מלדחות את תגלחתו לימי המועד. וכמעשיהם בגילוח כך מעשיהם בכיבוס, שגם בו שייכת הסברה הזו.

ועדיין אין הדברים מרווחים, שהרי ייתכן שאדם ייכנס מנוול אך לא יתגלח במועד, וקשה למצוא בדברי חז"ל מקור ברור שאוסר לעשות כן. ואולי הבינו שזה נובע בפשטות מדין כבוד המועד. ואת הקושי השני ניתן ליישב בדרך נוספת, דאף מי שאינו מצייט בקום עשה לגזרות חכמים ימנע עכ"פ מלעבור עבירה באופן פעיל. ואכתי צ"ע.

ב. צורך בהיכר לאונס כדי להתיר גילוח

היתר גילוח וכיבוס במועד בהתקיימות שני תנאים: אונס והיכר

נאמר בגמרא (יד ע"א): "בעי רבי זירא: אבדה לו אבידה ערב הרגל, כיון דאניס מותר, או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא לא? אמר אביי: יאמרו: כל הסריקין אסורין סריקי בייטוס מותרין⁶? ולטעמיה, הא דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: כל מי שאין לו אלא חלוק אחד, מותר לכבסו בחולו של מועד, התם נמי יאמרו כל הסריקין אסורין סריקי בייטוס מותרין? הא אתמר עלה, אמר מר בר רב אשי: איזורו מוכיח עליו⁷. רב אשי מתני, בעי רבי זירא: אומן שאבדה לו אבידה ערב הרגל מהו? כיון דאומן הוא מוכחא מילתא, או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא כי הנך לא? תיקו", ע"כ. ומבואר שבבעיא הראשונה הכריעה הגמרא לחומרא, משום שאין היכר חיצוני, ואילו בבעיא השניה נשארה הגמרא בתיקו, מפני שלא הוכרע לה האם די בכך שמדובר על אומן כדי ליצור היכר. ומיניה וביה למדנו היתר במקרה שלישי, של מי שאין לו אלא חלוק אחד, משום שבמקרה זה ישנו היכר

6. וכתב המפרש (ד"ה יאמרו): "כלומר, דבייתוס היה יכול לסרוק חלותיו בלי שהות, לפי שהיה לו דפוס, ואף על פי כן אסרו, משום דאמרי כל הסריקים כו', הכא נמי כיון דלא מיגליא לכולי עלמא אונסיה, יאמרו כולי עלמא אסורין לגלח וזה מותר", עכ"ל. ואמנם בנידון הסריקים מדובר על איסור תורה וכאן על איסור דרבנן (אולם ראה להלן עמ' תיט), אך נראה שאביי לא התבסס על דין הסריקין ורצה רק להביא משם סמך לכך שלא מחלקים בין אדם לאדם.

7. וכתב המפרש (ד"ה איזורו): "דמי שאין לו אלא חלוק אחד פושטו ומתעטף במקטרינו וחוגרו באיזורו ועומד ומכבס החלוק, ומודיע לכל שאין לו אלא חלוק אחד".

מספיק. ומכל זה עולה כי נדרשים שני תנאים כדי להתיר גילוח במועד: אונס, המצדיק את העובדה שהאדם לא התגלח לפני המועד, והיכר, המונע בעיה של מראית עין ופריצת גדר⁸.

תוס' מסתפקים בדין אומן שחלה ומוכח מדבריהם שהאונס צריך להיות ניכר

ובתוס' (ד"ה אומן) כתבו וז"ל: "יש להסתפק אם חלה ונתרפא אם מותר לגלח, אם מוכחא מילתא כי הני", עכ"ל. ומבואר בדבריהם שהספק שהסתפקו בו הוא בחולה שלא היה יכול לגלח קודם הרגל והתרפא ברגל, והסתפקו התוס' האם האונס ניכר דיו, ולא הכריעו בספק זה. ומהדיבור המתחיל נראה שספק התוס' הוא באומן, אך בהדיוט פשיטא להו שאסור, כיוון שאין היכר⁹. וכן כתבו התוס' (ד"ה שאין): "בירושלמי אמרו: בגדי קטנים מותר לכבסן במועד דניכרים שהם קטנים ומלוכלכין", עכ"ל.

רבינו יחיאל מפריש והמאירי היקלו אפילו בהדיוט שחלה משום שהאונס ניכר

ובשיטת תר"י מפריש (ד"ה ואדם שהיה טרוד) כתב שריב"ם הסתפק בזה, והוסיף וז"ל: "מורי הר"ר יחיאל ז"ל כתב, לא מיבעיא אומן שחלה בערב הרגל דהוי אונסיה ידוע לרבים כיון דשכיחי גביה שרי ליה לגלח במועד, אלא אפילו כל אדם

8. בשער הציון (סי' תקלא סק"ז) התקשה, שהרי המשנה התירה גילוח למי שנדר שלא לגלח והתיר נדרו בחוה"מ, ולכאורה אין בזה היכר. וכתב שהקושי מיושב לפי שיטת הריטב"א שמהות ההיכר אינה ללמד שקרה לאדם זה מקרה מיוחד (כגון אבדה לו אבידה), אלא ההיכר צריך להראות שמה שקרה לו אכן מצדיק את אי הגילוח ומהווה עילה להתיר לו לגלח במועד. ואולם לכאורה הבנה זו קשה, שהרי אם האונס עצמו אינו ניכר, מה בצע בכך שאותם מעטים שיכירו את האונס יבינו שהוא גרם שלא לגלח קודם הרגל, סוף סוף רוב האנשים בכלל לא ידעו שהאדם אונס, ותצא חורבא מיניה? ובאמת נראה שלא לכך התכוון הריטב"א, דז"ל (יד ע"א ד"ה אמר): "דהתם קלא רבה אית להו וכולי עלמא ידעי שאנוסין גמורין היו ולא אתי לאיחלופי בעלמא", וברור לכאורה שאונס שאינו ניכר אינו בכלל זה, אפילו אם כל אותם מעטים שמכירים בו מבינים שהוא גורם בהכרח לכך שלא מתאפשר לגלח קודם המועד. ולפי זה הדרה לדוכתא קושיית שעה"צ ממי שנדר שלא לגלח. וצ"ע. ולהלן יתבאר שלשיטת הרמב"ם וסיעתו אין צורך בהיכר, ולפי זה לא קשיא מידי.

9. וכן כתב בפסקי תוס' (אות סה): "אומן שחלה בערב הרגל צ"ע אם יכול לגלח במועד. ד"ה אומן".

שחלה קודם הרגל ולא היה לו פנאי לגלח בערב הרגל, לא מיבעיא אם היה חוליו כבד עליו הרבה דהוי אונס גמור שלא היה יכול לגלח בערב הרגל, כדאיתא בפ"ב דע"ז (כט ע"א) עשרה דברים מחזירין את החולה לחוליו, וקחשיב תגלחת, ואונסו נמי ידוע דחליו מוכיח עליו ודמי להני דמתניתין, אלא אפילו חש בראשו לבד בערב הרגל מותר לגלח במועד, דאית ליה קלא גבי שיבביה ומיפרסמא מילתא, ואיכא הוכחה נמי בכל חולי, וכן משמע מדקא מיבעיא ליה באבדה לו אבדה דהוי אונסא דמחוץ, אלמא דבאונסא דבגופיה לא איצטריך ליה למיבעי דפשיטא דשרי", עכ"ל. ומבואר בדבריו שבצירוף אונס והיכר, יש להתיר גילוח אף במקרים שלא נזכרו במשנה.

וכן כתב המאירי (יד ע"א ד"ה עיר) וז"ל: "עיר שלא היה שם אלא ספר אחד ונאנס אותו הספר ולא יכול לספר מערב יום טוב, אם היה אונס הניכר להדיא כגון שקפץ עליו חולי או כיוצא בזה, מותרין לספר [בין הוא מותר לספר ואנשי העיר להסתפר]", עכ"ל. והמהדיר (הערה 6) כתב שהקטע המוסגר הוא כנראה הוספה מאוחרת של ר' מרדכי נתן מאביניון, שכתב היד של חידושי המאירי היה בידו, אך נראה שהוספה זו נכונה בתוכנה ומתאימה לדברי המאירי, ואע"פ שהתוס' (שם) החמירו בגילוח לבני העיר. שהרי לשון המאירי היא: "עיר שלא היה שם" וכו', ומשמע שדן בעיר ולא רק באומן עצמו. וכן מוכח ממה שכתב "מותרין לספר", ולא כתב "מותר". ועכ"פ, גם מדברי ראשונים אלו מוכח שהאונס צריך להיות ניכר, וכשיטת התוס' וכפי שעולה מפשטות הגמרא.

אף בדברי הסמ"ק (מצווה קצה) מבואר שצריך אונס הניכר, דהא כתב שהיתר הכיבוס במי שאין לו אלא חלוק אחד הוא דווקא כשאזורו מוכיח עליו, "אבל אין איזורו מוכיח עליו אסור", עכ"ל. וכן כתב בהגהות סמ"ק (שם הגהה יא) שיש להחמיר בחלוק שלנו משום שאין איזורו מוכיח עליו.

שתי אפשרויות בביאור שורש מחלוקת הראשונים

ומדברי תר"י מפרש עולה שההיכר שבאונס לא בהכרח צריך להיות היכר חיצוני הניכר במבט העין, דהא אין האנשים מכירים בחוליו של מי ש"חש בראשו לבד", ואלמלא היה הקול יוצא על ידי שכניו ומכריו לא היו הכל יודעים באונסו. ובדעת התוס' שהחמירו בזה בהדיוט והסתפקו באומן, נראה לומר אחת משתיים:

או שסברו שההיכר הנגרם על ידי קול השכנים והמכרים אינו מספיק חזק להיחשב היכר, או שסברו שהיכר שאינו נראה בעין אינו נחשב היכר.

רבים מהפוסקים השמיטו את הצורך בהיכר ומשמע שמסתפקים באונס

והרי"ף, הרי"ץ גיאת, הראב"ן, הרי"ד והרא"ש השמיטו את כל הסוגיה דר' זירא¹⁰, ומשמע שלא קיבלוה להלכה¹¹. ומפשטות דבריהם נראה שההיכר אינו תנאי הנדרש להיתר הגילוח¹². וברמב"ם הדברים מפורשים כן, שהרי כתב וז"ל (פ"ז ה"ז): "אין מגלחין ואין מכבסין במועד, גזרה שמא ישהה אדם עצמו לתוך המועד ויבוא יום טוב הראשון והוא מנוול. לפיכך, כל מי שאי אפשר לו לגלח או לכבס בערב יום טוב, הרי זה מותר לכבס ולגלח", עכ"ל, ולא הזכיר כלל את הצורך בהיכר, ומבואר מדבריו שכל שלא התאפשר לו לגלח או לכבס בערב יום טוב, מותר לו לעשות זאת בחול המועד¹³. ולשון הרמב"ם הועתקה בסמ"ג (לאוין עה ד"ה

10. ואת היתר הכיבוס למי שאין לו אלא חלוק אחד הביאו לקמן בדף י"ח (י' ע"ב בדפי הרי"ף, עמ' קצה בר"ץ גיאת וסי' כא ברא"ש, והרי"ד השמיטו גם בדף י"ח). וכן נשמטה הסוגיה בצדה לדרך (מאמר ד' כלל ו' פ"י ופ"א).

11. יצוין כי גם בה"ג (סי' כ) השמיט את הסוגיה, אך קשה לדעת מה שיטתו כיון שהוא השמיט את כל הגמרות הנוגעות לגילוח וכיבוס והביא רק את המשנה כצורתה. ודומה לזה הוא המצב בהלכות פסוקות (הל' מועד). ואף הרי"מ מלוניל השמיט כמעט את כל הגמרות העוסקות בגילוח וכיבוס, אך מלשונו בפירוש המשנה (פ"ג מ"א) ניתן ללמוד שאף הוא אינו מצריך היכר, דכלל את המותרים לגלח במועד בהאי כללא: "אבל אלו שלא היה להם פנאי לגלח קודם המועד מותרין לספר", ולא הזכיר כלל שצריך היכר. ולשון דומה נקט הרי"ד בפסקיו בבואו לכלול את היתרי המשנה תחת הגדרה אחת: "פירוש, אילו שהן (אסורין) [אנוסין] ולא יכלו לגלח מקודם לכן, מותרין לגלח במועד", ולא הזכיר היכר.

12. אלא אם כן נאמר שסברו שאין להתיר אלא במקרים הנזכרים במשנה ולא בכל אונס. אך לקמן יתבאר שקשה לומר כן. מה גם שדעת הרמב"ם והראב"ה ועוד ראשונים רבים מבוארת להקל בזה, וכדלקמן, וכן נראה מדברי הרי"מ מלוניל הנ"ל.

13. וכל זה דלא כש"ת זרע אמת (ח"א סי' עד ד"ה ואשר), שכתב שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש לא רצו להורות לא איסור ולא היתר, משום שאין להקל בספק דרבנן בלא צורך. ודבריו צריכים ביאור, דאם כן היה להם לומר שבמקום צורך יש להקל. ובדברי הרמב"ם מבואר להדיא שאונס הוא עילה להיתר, ולא חילק כלל בין אונס ניכר לאונס שאינו ניכר. וכבר הקשה על דבריו השדי חמד בספרו מכתב לחזקיהו (מו"ק יד ע"א סד"ה וחזה). והזרע אמת עצמו הדר תבר לגזיזיה (בתשובתו שנדפסה בספר תגלחת בחולו של מועד עמ' קפ-קפב), ונקט בדעת הרמב"ם וסיעתו להקל וכסהבר הב"ח דלהלן.

אין מגלחין) ובעץ חיים (חזן, ח"א עמ' שלד, הל' חוה"מ פ"א ד"ה לא יגלח)¹⁴. וכעין זה כתב בצרור החיים (דרך י' אות יא) ש"מי שהיה אנוס ולא היה יכול לגלח קודם המועד" רשאי לגלח במועד, ולא הזכיר תנאי של היכר.

ורוב הראשונים הללו, ובכלל זה הר"ף והרמב"ם והרא"ש, השמיטו גם את ביאור הגמרא לדין מי שאין לו אלא חלוק אחד, שמותר לכבסו במועד משום ש"איזורו מוכיח עליו". וכתבו בסתמא שמותר לכבס ללא נימוק, וגם מכך משמע שהאנוס אינו צריך להיות ניכר¹⁵. והדברים צריכים ביאור, מדוע נטו מסוגיית הגמרא.

ביאור השפת אמת בדעת הרמב"ם

ובשפת אמת (שם ד"ה בגמרא ור"א מתני) כתב וז"ל (כולל המוסגר): "מדסתם הרמב"ם דאם היה אנוס מותר, נהי דמסיים ואזיל הנך דמתניתין, מכל מקום ממילא משמע דכל אנוס מותר. אך לפי זה כל מי שנאבדה לו אבידה יהיה מותר אפילו אינו אומן, ולכאורה בזה ליכא מאן דפליג על אביי דפשיט לאסור? מיהו באמת יש להקשות בהא דפשיט אביי יאמרו כל הסריקין כו', מה ענין חשש חמץ שבכרת לאיסור קל לכנוס ברגל כשהוא מנוול? מיהו יש לומר דס"ל דבכל דתיקון דרבנן לא פלוג בתקנתם בין מילי דאורייתא לבין מילי דרבנן, דהכי ס"ל נמי לאביי פ"ק דשבת (יא ע"ב) דבכרמלית נמי אסור להכניס ראשו לשתות ע"ש [ויש לומר דלאו דוקא בהוצאה ס"ל הכי כמ"ש התוס' שם], ולפי זה י"ל דרבא דפליג התם וקאמר איהו גופיה גזירה כו', ס"ל גם הכא לקולא. ובהכי היה מיושב נמי מה שלא

14. יצוין כי אף הסמ"ק (מצווה קצה) כתב וז"ל: "ואין מגלחין ואין מכבסים במועד, אבל מי שאי אפשר לגלח ולספר מערב יר"ט מותר במועד, כגון יוצא מבית האסורי' ומנודה וכל כיוצא בהן, שלא היה להם פנאי לגלח קודם המועד". אולם לעיל התבאר ששיטתו להצריך היכר. ונראה שהעתיק את לשון הרמב"ם והסמ"ג בשינוי קל וסמך על הבהרתו הנ"ל בה גילה דעתו שהאנוס צריך להיות ניכר. אף הארחות חיים (הל' חוה"מ אות יא) העתיק את לשון הרמב"ם, אך הביא (שם אות יג) את דין איזורו מוכיח עליו. ונראה שלא נחית להכריע בנידון דידן. וכמו שכתב בהקדמתו שאין כוונתו בחיבורו להכריע בין השיטות שמביא, וז"ל: "ומאשר קצרה דעתי להבין דברי הגדולים, ואף כי לא יכריעו בין ההרים הנמלים, כתבתי דבריהם ככתבם וכלשונם והמשכיל יבחר לר", עכ"ל.

15. אם כי אין זו ראייה מוחלטת, דיש מקום לומר שהאיזור המוכיח הוא תוצאה ישירה של העובדה שאין לו אלא חלוק אחד, ואינו תנאי שצריך להזהיר עליו.

הביא הרמב"ם בהך דאין לו אלא חלוק א' דצריך שיהיה איזורו מוכיח משום דכל זה אליבא דאביי לשיטתו נאמרה, מיהו דוחק לדחות דין זה. וצ"ע, עכ"ל.

ובגמרא בשבת שם נחלקו אביי ורבא האם גוזרים על אדם שלא לעמוד ברה"י או ברה"ר ולשתות מכרמלית. אביי אסר זאת, גזירה שמא יוציא, ואילו רבא התיר, משום שהיא גופה גזירה ולא נגזור גזירה לגזירה. וקיי"ל אביי ורבא הלכה כרבא חוץ מיע"ל קג"ם (קידושין נב ע"א ועוד), וכן פסקו הרמב"ם (הל' שבת פט"ו ה"ב), הר"ד (פסקים, עירובין צט ע"א סד"ה איבעיא להו), הר"ן (שבת ה' ע"א בדפי הר"ף ד"ה ולענין הלכה) והטוש"ע (סי' שנ ס"א)¹⁶. ולפי זה בנידון דידן שמדובר על גזירה לגזירה (שהרי אף אם הרואים יחשבו שלא היה אנוס, מכל מקום עצם האיסור להתגלח במועד הוא מגזירה), שפיר פסקו להקל.

קשיים בביאור זה

ואולם כבר כתבו התוס' (חולין קד ע"א ד"ה ומנא תימרא) וז"ל: "בכמה מקומות אמר היא גופה גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה, בפ"ק דשבת (יא ע"ב) ובפרק במה מדליקין (שם כא ע"א) ובריש ביצה (ג' ע"א), והכא בעינן לאתויי ראייה לענין גזירה דהעלאה אטו אכילה, ויש מקומות נמי דגזרינן גזירה לגזירה ולא חיישינן, אין לדמות גזירות חכמים זו לזו אלא במקומות שהש"ס מדמה", עכ"ל, ואכן מצינו פעמים רבות בש"ס וברמב"ם¹⁷ שגזרו גזירה לגזירה. ובפרט בסוגיה הדנה על אכילת בשר וגבינה על שולחן אחד בשני אחים המקפידים זה על זה (חולין קז ע"ב), שלדעת אביי הדבר נאסר משום שאין לחלק בין אחים מקפידים לאחים שאינם מקפידים. והגמרא הקשתה עליו ממי שאין לו אלא חלוק אחד שמותר לכבס בחוה"מ, ותירצה שאיזורו מוכיח. ונפסקה הלכה כאביי (רמב"ם הל' מאכ"א פ"ט ה"כ והכ"א, רא"ש פ"ח ס"ט כ, טוש"ע י"ד סי' פח ס"ב). מה גם שבנידון דידן יש מקום נרחב

16. וכן משמע מסתימת הר"ף (עירובין לב ע"ב בדפיו) והראב"ה (הל' שבת ס"ו ר"א, אות מ' במהד' דב') שהביאו את דברי המשנה בסתמא, דאם היה אסור גם בכרמלית לא היה להם להסתפק בהעסקת לשון המשנה המדברת על רה"י ורה"ר בלבד אלא היה עליהם להיכנס לנידון האמוראים.

17. ראה למשל הל' שבת פ"ד ה"ב, פ"ה ה"ב, הל' י"ט פ"א ה"ט (והכנת י"ט לשבת אסורה רק מדרבנן לדעת הרמב"ם, פיהמ"ש ביצה פ"א מ"א), פ"ה ה"י (ושיעור אלפיים אמה מדרבנן לדעת הרמב"ם, הל' שבת פכ"ח ה"ט), הל' חמץ ומצה פ"א ה"ט, ועוד.

לומר שכולא חדא גזירה היא, וכפי שאמרו בביצה (שם), דהא הצד להחמיר הוא לומר שלא חילקו חכמים בגזירתם בין מי שאינו אנוס למי שאנוס, ולא התירו אלא באונס הניכר, ואין זו גזירה חדשה על אונס שאינו ניכר¹⁸. וכנראה מטעמים אלה לא קישרה זאת הגמרא למחלוקת אביי ורבא. והשפ"א עצמו כתב שדוחק לדחות דין מפורש מכוח זאת.

ביאור הב"ח בדעתם

והב"ח (סי' תקלד אות א' ד"ה ומ"ש וה"ר פרץ) כתב וז"ל: "גרסינן: בעי ר' זירא, אבדה לו אבדה ערב הרגל וכו', רב אשי אמר: הכי בעי ר' זירא, אומן שאבדה לו וכו', תיקו. ומשמע להאלפסי דבלישנא קמא נמי קאי בתיקו. ואע"ג דאביי הקשה אלישנא קמא יאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי בייטוס מותרין, והכא נמי יאמרו כו"ע אסורין לגלח וזה מותר דלא מגליא אונסיה לכו"ע, ולא דמי לחלוק אחד דמגליא אונסיה דאיזורו מוכיח עליו, מכל מקום כיון דלר' זירא לא איפשיטא ליה, דחנין לסברא דאביי מקמי ספיקא דר' זירא... וכיון דאניס מותר לגלח אע"ג דלא מיגליא לכו"ע אונסיה, וכדין מי שאין לו אלא חלוק אחד. ובזה התיישב דלא הביאו האלפסי והרא"ש והרמב"ם הך דינא דאבדה לו אבידה ערב הרגל", עכ"ל.

ובשו"ת באר משה (שטרן, ח"ז הל' חוה"מ סי' כ' אות ב) העיר וז"ל: "והב"ח זכה לכוון לדברי הר' חננאל שכתב ועלתה בתיקו", עכ"ל. והיינו שבפירוש ר"ח כתב וז"ל: "בעי ר' ירמיה, אבדה לו אבידה ערב הרגל, כיון דטרוד הוא באבידתו אנוס הוא ומותר לספר ולכבס במועד, או דלמא כיון דלא מוכחא מילתא כמו השביה ובית האסורין לא. ועלתה בתיקו", עכ"ל. ומדבריו נראה שחיבר את שתי הלישונות, שהרי לא הזכיר אומן, וזה כלישנא קמא, אך מבואר בדבריו שצד הספק הוא שאמנם האונס ניכר אך אין הוא ניכר כמו האונסים שבמשנה, וספק זה הוא

18. ויעוין בדברי הרמב"ם (פיהמ"ש שבת פ"ד מ"א): "נאסרה ההטמנה בשבת ואפילו בדבר שאינו מוסיף גזרה רמץ, ורמץ גזרה שמא יחתה בגחלים. ואולי תקשה בכלל שאצלינו והוא אין גזרין גזרה לגזרה, דע שזה שאמרו אין גזרין גזרה לגזרה הוא כגון שישגזר בית דין איזה גזירה באיזה זמן, ויחזור אח"כ וישגזר גזרה לאותה הגזרה, זהו שאין עושין. אבל אם היו שתי הגזרות בעת אחת מותר, וזהו שעושין תמיד, וזהו ענין אמרם כולה חדא גזרתא היא, כלומר שמי שגזר גזרה זו ראה שלא תתקיים גזרה זו אלא בגזרה אחרת שתחזק אותה ותסמכנה, ולפיכך גזר השתים ביחד", עכ"ל. ואף בנידון דידן נראה בפשטות שלפי הצד שגזרו אף על אומן שאבדה לו אבידה, גזרו זאת מעיקרא ולא מאוחר יותר.

הספק שהסתפקה בו הגמרא בבעיא דאומן¹⁹. וקשה לומר שגירסה אחרת היתה לו, שהרי לא מצאנו בראשונים ובכתבי היד רמז לגירסה כזו. ואין לנו אלא לומר שהבין ר"ח שהתיקו קאי על שתי האיבעיות. וכן כתב בדעת הר"ף גם ר' ישמעאל הכהן בעל שו"ת זרע אמת (בתשובה שנדפסה בספר תגלחת בחולו של מועד עמ' קפא). וידוע שנוסחאותיו ופירושו של ר"ח שגורים על לשונם של הר"ף והרמב"ם, ועל פי זה נראה לומר שהבינו גם הם שהכל עלה בתיקו, ולכן פסקו להקל²⁰. וכל זה בהנחה שאין כאן טעות בדומות, בדברי ר"ח עצמם או בנוסח הגמרא שעמד לפניו. ובסיום דבריו כתב הב"ח שלמעשה אין לסמוך על שיטה זו אלא יש להחמיר ולהצריך אונס הניכר.

סייעות נוספות להבנה זו

ויש להוסיף ולעמוד על כך שבדיון העיקרי על מי שאין לו אלא חלוק אחד (יה ע"א) לא נזכר שאיזורו מוכיח עליו, וגם מכך יש לסייע להבנה זו. דאי איתא שיסוד ההיתר הוא בכך שאיזורו מוכיח עליו, היה לה לגמרא לציין זאת. ויתירה מזו מצינו בירושלמי (פ"ג ה"ב): "ר' אבהו בשם ר' יוחנן: מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו במועד. אמר ר' יוסה בי ר' בון: ובלחוד תריי, דיהא שלח חד ולבש חד", ע"כ. ופירושו הפני משה (ד"ה ובלחוד) והקרבן העדה (ד"ה ובלחוד) שכוונת הדברים שחלוק אחד לאו דווקא, אלא אף מי שיש לו שני חלוקים, והוא לובש אחד ומכבס אחד, מותר לכבס במועד. וברור שבמצב כזה לא ניתן לומר שאיזורו מוכיח עליו.

התבואות שמש לומד מסתימת הפוסקים להחמיר במי שאבדה לו אבידה וקשיים בדבריו

ובשו"ת תבואות שמש (או"ח סי' נה ד"ה והדבר פשוט) הקשה על הב"ח וז"ל: "והדבר פשוט דאדרבה אלו היה סבירא להו להר"ף והרמב"ם והרא"ש גבי אבדה

19. אך אין הדבר מוכרח, דברש"י כת"י (ד"ה אבדה) הובאו המילים "דלאו מוכחא מילתא כי הנך דמתניתין" כביאור ללישנא הראשונה, והיינו שלא מוכחא מילתא כלל בשונה מהנך דמתניתין שכן מוכח.

20. שיטת ר"ח עצמו בהכרעה בתיקו דרבנן אינה ברורה. יעוין בהערות המהדירים לפירושו הנד"מ למו"ק יד ע"א הערה 6, שם טו ע"א הערה 36, ברכות כה ע"ב הערה 237 ופסחים מה ע"ב הערה 136.

לו אבידה שמותר לגלח היה להם להוסיפו בהדי הנהו דמגלחין במועד, וממה שהשמיטו בהיתר מוכח דדוקא הנהו מותרים ותו לא, עכ"ל.

ואולם הרמב"ם כתב בפירוש שכל מי שהיה לו אונס מותר לגלח במועד, וברור שמי שאבדה לו אבידה נכלל בזה. דאף שהיה מקום לחלק בינו ובין שאר האנוסים, שהוא היה יכול לבחור לגלח במקום לחפש את אבדתו ושאר האנוסים לא היו יכולים לצאת מאונסם, הרי הגמרא לא חילקה, ובכל הדין על מי שאבדה לו אבדה לא עלתה הסברה שלא להחשיבו כאנוס בגלל הבחירה שניתנה לו, ולכן אין סיבה שדווקא הרמב"ם יחלק. ובדעת הר"ף והרא"ש אכן יש דוחק, אך הדוחק לא נובע מהסבר הב"ח, ובין אם נאמר שהכריעו לקולא ובין אם נאמר שהכריעו לחומרא, יקשה מדוע לא כתבו את הכרעתם. ואדרבה, נראה שאם מבינים שקיבלו את דברי הסוגיה ופסקו להחמיר, הקושי שבהשמטתם גדול יותר מאשר אם מבינים שפסקו להקל, וכפי שכתב הב"ח להדיא²¹. מה גם ששיטת הר"ף והרא"ש והרמב"ם ורוב הראשונים להקל בתיקו דרבנן²².

21. אלא שהתבואות שמש הבין בדעת הר"ף "דדוקא הנהו מותרים ותו לא", דהיינו שאין להתיר בשום מקרה מלבד המקרים הנזכרים במשנה. ויצוין כי התבואות שמש עצמו (שם ד"ה גם מה שדחה) התבסס על הבנתו בדעת הרשב"א שעקרונית יש להתיר גם אנוסים שלא נזכרו במשנה ובלבד שיהיו ניכרים, וכדלקמן, וכאן הבין בדעת הר"ף גדר מחמיר יותר מכך, שאע"פ שהאונס ניכר אין להתיר את הגילוח כיוון שהמקרה לא נזכר במשנה (וכפי שנראה אליבא דאמת בדעת הרשב"א, וכדלקמן). ומסגנון דבריו לא נראה שראה סתירה בין הדברים. וצ"ע.

22. ראה תשובות הגאונים שערי תשובה (סי' לו), ר"ף (שבת ל' ע"א בדפיו, שו"ת ח"א סי' רצא), רמב"ם (הל' יו"ט פ"ה ה"ח, הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ז, וכדמסבר לה ההגמ"י בשני המקומות), העיטור (עשרת הדיברות, הל' ביעור חמץ קכב ע"ב), או"ז (הל' יו"ט סי' שמא ד"ה מתניתין), רא"ש (שבת פ"ו סי' טז), ריטב"א (שבת סה ע"ב ד"ה גירסת רש"י, ביצה יד ע"ב ד"ה ותלתא, מו"ק ד' ע"ב ד"ה טפחיים), תלמיד ר"י מפריש בסוגיין (יד ע"א ד"ה אומן), ועוד רבים. ויעוין עוד בחזו"ע (עמ' קסב-קסג) שמנה גאונים וראשונים נוספים שנקטו כך.

ויש להעיר בזה על מה שכתוב בכללי הר"ף והרא"ש והטור שנדפסו בגמרות בסוף מסכת שבת (קנט ע"א, כלל כב), וז"ל: "כלל גדול נשמע מר"ף ורבינו [הרא"ש] וראב"ן ובה"ג, כלהו ס"ל דאם התלמודא חתמו האיבעיא בתיקו אפילו שהוא דברי סופרים פסקינן לחומרא, בפ"ק דביצה סי' כד, ורמב"ם וטור לא הסכימו בזה הכלל, עכ"ל. ומה שכתב בשם בה"ג, נראה שכוונתו למה שפסק בה"ג (ריש סי' כד עמ' רסג) להחמיר ביציאה מבית הכנסת בזמן קריאת התורה בין פסוק לפסוק, משום שנשאר הדבר בתיקו, ואע"פ שאין בזה איסור תורה. אולם דעת הר"ף והרא"ש לכאורה הפוכה ממה שכתב. ולא מצאנו דבר שקשור לנידון זה ברא"ש לביצה פ"א סי' כד אליו ציין. וצ"ע. ויעוין עוד בכנה"ג (או"ח סי' קס הגב"י סק"ח).

הראב"ה כותב במפורש שמותר לגלח הן לאומן הן להדיוט

ובדברי הראב"ה מפורש שמתיר גילוח לכל מי שאבדה לו אבדה, ואינו מחלק בין אומן להדיוט, דז"ל (מ"ק סי' תתלו): "ואפילו אבדה לו אבדה ערב הרגל שרי לגלח דטריד, לא שנא שאינו אומן ולא שנא אומן, אף על גב דלא מוכחא מילתא ואתי למיטעי אי שרית ליה²³", עכ"ל. ולכאורה דבריו הפוכים מסוגיית הגמרא. ולדברי הב"ח מיושב. והרי בידינו מקור מפורש לכך שיש להקל אף בהדיוט, ואין לאסור משום מראית עין.

ר"ש בן היתום והנמוקי יוסף מחמירים אפילו באומן שאבדה לו אבידה וביאור דבריהם

אמנם ר"ש בן היתום (יד ע"א) כתב: "ולא איפשיט ולחומרא". וכן כתב הנמו"י (ז' ע"א בדפי הר"ף סד"ה מ"ט) וז"ל: "וכיון דסליק בתיקו אזלינן לחומרא ואסור", עכ"ל. והב"י (סי' תקלא אות ג' סד"ה ומ"ש דכי האי גוונא) הביא דבריו, ולמד מסתימת הרמב"ם והרא"ש שגם הם סבורים שגילוח אסור אפילו לאומן שאבדה לו אבידה, ודלא ככל הנ"ל. והקשה וז"ל: "ויש לתמוה על הרמב"ם והרא"ש שכתבו מלאכת חול המועד דרבנן למה לא פסקוה לקולא", עכ"ל. וכבר הקשה על דבריו השפת אמת (שם), דלכאורה הרמב"ם דווקא כן פסק לקולא, וכנ"ל. והב"י לא תירץ את הקושיה שהעלה, אך השמיט גם הוא בשולחנו הטהור את דין אבדה לו אבידה, ונמשך בזה אחר הרמב"ם והרא"ש אליבא דשיטתו שהם מחמירים²⁴.

23. המהדיר (מהד' דבליצקי, הערה מז) ציין לדברי ראב"ה בסי' תתט, דמשמע שם שלדעת ראב"ה איסור המלאכה במועד הוא מן התורה (ויעוין לעיל עמ' פח), ודלא כפי שעולה מדבריו אלו "דנקטינן להקל באיסור חולו של מועד דהוי מדרבנן", כלשון המהדיר. אמנם נראה דלא קשיא כלל, דהגזירה על הגילוח היא לכ"ע מדרבנן בלבד (ועוד יש להעיר כי לשון ראב"ה בסי' תתקמז, היא "לאו בעלמא", ומשמע קצת דאינו לאו ככל הלאוין). ונראה שהמהדיר הבין שהגזירה על הגילוח מגזירה אותו כמלאכה שאינה לצורך המועד וכדלהלן, ולכן במקרה שיש ספק אם הוא כלול בגזירה, הוי ספק דאורייתא למ"ד שאיסור המלאכה מן התורה. ואולם אליבא דאמת נראה שאין כל הכרח לומר כן בדעת ראב"ה.

24. ובהרחבות לפניני הלכה (פי"א יא, ב) נכתב: "נראה לענ"ד שהטעם שהחמירו כאן, מפני תוקף סברת אביי: יאמרו כל הסריקין אסורין סריקי בייתוס מותרין. שכן ראו הפוסקים בפועל שאם יקלו מסיבות אישיות, תתבטל התקנה לכבס לפני החג", עכ"ל. דהיינו, ששיקול דעתם וחששם של הפוסקים הנחו אותם להחמיר בספק דרבנן זה, ולחרוג מדרכי הפסיקה המקובלות. ואולם

ועוד הקשה השפת אמת (שם), דהא אף הסוברים שמלאכת חוה"מ אסורה מן התורה יודו שאיסור הגילוח אינו אלא מדרבנן, וכמפורש בגמרא. ונראה לומר שהב"י הבין שהגזירה על הגילוח מגדירה אותו כמלאכה שאינה לצורך המועד, ולכן הוא אסור אף משום מלאכה. וכך צריך לומר בדעת הנמו"י שהחמיר בתיקו דידן. ואמנם ישנה שיטה בראשונים המחמירה במקום שהגמרא נשארה בתיקו אף בדרבנן (ראה יראים סי' יב-יד, ערד, שצה) ובהערות במסכת מועד קטן (יד ע"א ד"ה תיקו) כתב שאף הנמו"י החמיר מטעם זה, אך לכאורה מפורש בדברי הנמו"י עצמו (מו"ק ח' ע"א בדפי הר"ף ד"ה מנודה, וכן משמעות דבריו בנדרים טו ע"ב בדפי הר"ף סד"ה בחייו) ששיטתו להקל בזה. ונראה שהחמיר משום שסבר שיש כאן מלאכה אסורה, ולדעתו איסור המלאכה בחוה"מ הוא מן התורה, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' פה)²⁵.

ג. הרשב"א אוסר גילוח למי שנאנס באונס שלא נזכר במשנה

הרשב"א אוסר גילוח במועד אפילו במקום אונס הניכר, למעט המקרים שנזכרו במשנה

ואולם הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' ערה) רוח אחרת היתה עמו, וכתב וז"ל: "ולענין חולה שנתרפא במועד, שאמרת: אם מותר לגלח במועד, מפני שלא היה יכול לגלח קודם המועד, לפי שאמרו שהגלוח קשה לחולה ומחזירו לחליו. [תשובה] מסתברא לי שאסור לגלח, שאם כן ליתנייה בהדי הנך דמתניתין מאלו מגלחין. ובהדיא אמרו בגמרא הא שאר כל אדם אסורין. ועוד נ"ל ראייה שלא כל מי שלא היה יכול לגלח קודם המועד מותר כאותן השנוין במשנתינו, מדאמרינן התם קטן שנולד במועד מותר לגלח, שאין לך יוצא מן האסורין גדול מזה, למימר משום דהא דיוצא מבית האסורין דוקא הוא שבאין להתיר, ומשום דבכלל השנויין במשנתינו הוא זה, הא משום שלא היה יכול לגלח קודם המועד לא" עכ"ל. ונראה מדבריו שאין

מלבד הדוחק הגדול שבהסבר זה, הרי הספק שנשאר בתיקו הוא רק הספק דאומן שאבדה לו אבדה, ולכאורה קשה להבין את החשש שאם יקלו באותם מקרים מועטים מספור של אומן שהיה אנוס בערב החג ויש ספק אם ההיכר היה מספיק, הדבר יביא לביטול התקנה.

25. ובמועדים זמנים השלם (ח"ה סי' רצז) ובשולחן שלמה (סי' תקלד סק"ד) דנו וצידדו בהבנה זו. ויעוין בזה עוד לקמן (עמ' תלח הערה 55).

להתיר גילוח במועד בשום מקרה מלבד המקרים שנזכרו במשנה, ואף אם ישנו אונס ניכר. ונראה שסברתם של חכמים לפי הבנת הרשב"א היא שאם יתירו כל אונס, או כל אונס הניכר, עלול הדבר להביא לפריצת גדר, דנתת תורת כל אחד ואחד בידו, וכל אדם יגדיר לעצמו מה הוא אונס ומה הוא היכר ויבואו להקל שלא כדין²⁶.

קושיית השפת אמת על הרשב"א ויישובה

והשפת אמת (יד ע"א ד"ה בגמרא כדי) הקשה על דברי הרשב"א, דהא בהמשך הסוגיה העלתה הגמרא אפשרות שונה מעט בדברי שמואל: "אמר שמואל: קטן מותר לגלחו במועד, לא שנא נולד במועד ולא שנא נולד מעיקרא", ע"כ. ולפי אפשרות זו פשוט לכאורה שלא שייך להגדיר את הקטן כיוצא מבית האסורים ברגל, וע"כ ש"באמת הטעם משום דלא שייך ביה הטעם שלא יכנס לרגל מנוול ואם כן הוא הדין והיא הטעם אם כבר גילח ערב הרגל דמותר", עכ"ל. ודוחק לומר ששתי האפשרויות בדעת שמואל נחלקו בשאלה זו גופא של מהות ההיתרים שבמשנה. מה גם שפוסקים רבים פסקו כלישנא השניה, ובתוכם ההלכות פסוקות (הל' מועד עמ' תמז), הרמב"ם (פ"ז הי"ט), הרא"ש (פ"ג סי' ב) והטוש"ע (סי' תקלא ס"ו). עכת"ד בתוספת נופך.

ונראה ליישב קושיית השפת אמת, דלפי הלישנא השניה היתר הקטן אינו משום שלא היה יכול לגלח קודם המועד, שהרי הוא (או הוריו) כן היה יכול לעשות זאת, אלא משום שבקטן לא גזרו. ולכן אין בלישנא השניה דחיה של ההנחה שהונחה בלישנא הראשונה. וכעין זה כתב השומר אמת (מ"ק פ"ג אות ה)²⁷.

26. יצוין כי דברים דומים מובאים בספר האשכול (מהד' אוירבך, סי' מה): "וכל הני דלא מתפרשי להתירא אסורי' לגלח, דאלו קתני ואלו דוקא כדאמרינן בשאר דוכתי, וכך סתמו הלכות גדולות והגרי"צ", עכ"ל. אך גירסתה של מהדורה זו שונה מהגירסה של כתבי היד הידועים לנו של חיבור זה. ובמהדורה שיצאה על פי כתבי היד המוכרים (מהד' אלבק, עמ' קפד), האשכול הולך בדרכו של הר"ף. ויעוין עוד לעיל בעמ' תיב בנוגע לדעת בה"ג.

27. ובעניין זה, יש לדון בשאלה האם מותר לערוך תספורת ראשונה לילד (חלאקה) בחוה"מ. ויעוין בגן המלך (סי' סב; הובא בשערי תשובה סי' תקלא סק"ז) שהתיר להשהות את התספורת לחוה"מ משום שקטן אינו בכלל גזירת הגילוח, וכן כתב הפעולת צדיק (ח"ג סי' רמח). אך הנטעי גבריאל (תגלחת הילדים והולכתם לחדר, פ"י הערה ז) כתב שמנהג בעלזא הוא להקדים את החלאקה לערב יום טוב, ושכן הורה האדמו"ר מפאפא. ובאמת נראה שאם הבחירה לעשות זאת

קושי על דברי הרשב"א מסוגיית הגמרא

אלא דאי קשיא הא קשיא, דהא לכאורה מפורש בגמרא שכשיש אונס ניכר יש להתיר גילוח וכנ"ל. ואין הדבר תלוי בכך שהאונס נזכר במשנה. וכל הספק באבדה לו אבדה היה האם צריך היכר, ובאומן האם אונסו מספיק ניכר, אך לא עלה על הדעת לפשוט את השאלות הללו לאיסור מכיוון שלא נזכר דין אבדה לו אבדה במשנה. וכלשון הגמרא: "כיון דאניס מותר או דילמא כיון דלא מוכחא מילתא לא", ומוכח שאם מוכחא מילתא אכן מותר בכל אונס, ולא רק באונסים שנשנו במשנה. וכבר הקשה מעין זה בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' עד ד"ה אלא שראיתי)²⁸.

ביאור הזרע אמת בדעת הרשב"א והקשיים שבו

והזרע אמת (שם ד"ה ומה) כתב ליישב דברי הרשב"א וז"ל: "ומה שנלע"ד ביישוב דבריו הוא שהוא ז"ל סבר כמ"ד דכל תיקו דרבנן אזלינן לחומרא, ומשום הכי כתב דמדלא תני במתניתין לחולה ונתרפא בהדי הנך, על כרחך לומר דלא מצי

בחוה"מ אינה נובעת מכך שאז חל יום ההולדת של הילד וההורים רואים חשיבות בעריכת החלאקה דווקא ביום ההולדת, אלא מטעמי נוחות, ייתכן שיש לאסור משום מלאכת גוזז; דאף שהקטן אינו בכלל גזירת גילוח, מכל מקום יש כאן מלאכה, ואף אי נימא דהוי צורך המועד, הוי בכלל הוי מכיון מלאכתו למועד, שאסור (מקור האיסור לכוון מלאכתו למועד מתייחס לדבר האבד (יב ע"ב), אך הרא"ש (פ"א סי' יט), המאירי (יט ע"א ד"ה כשתבונן) ושבלי הלקט (סי' רכה) אסרו כיוון מלאכה למועד גם במעשה הדייט לצורך המועד. אמנם בדברי השואל בתשובת הראב"ד (נדפסה בספר מאורות הראשונים סי' מד) מבואר שכיוון מלאכה מותר כשמדובר בצורך המועד, ואפילו שאינו אוכל נפש). וכן נתעורר בזה בספר תורת המועד (ביאורים ועיונים, פכ"ג הערה שכה). וכיון שהמנהגים חלוקים בזה, נראה שהטוב ביותר הוא להימנע מתספורת במועד. ואף אם יום ההולדת חל בחוה"מ, נראה שעדיף להימנע מעריכת החלאקה בחוה"מ, שהרי רבים אינם מקפידים לערוך את השמחה דווקא ביום ההולדת, ויש שאף ממתנינים או מקדימים לל"ג בעומר.

28. והנחל אשכול (על ספר האשכול, מהד' אורבך שם אות א) כתב ליישב קושי זה וז"ל: "ויש לומר דהא מילתא דלא שכיחא כלל שיאבד א' ולא יהיה לו פנאי לגלח", עכ"ל. ודבריו אינם מובנים. וכי זה שהדבר אינו שכיח, מהווה הצדקה לכך שהגמרא תעלה סברות שאינן נכונות? ואולי הבין שיש להקל במי שאבדה לו אבדה משום שמילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן, אך זה לכאורה קשה עוד יותר, דהאמוראים שקלו וטרו בזה וליכא דמדכר לסברת מילתא דלא שכיחא כעילה להקל. וצ"ע. ובהערות ארץ צבי (על המצבת משה, יד ע"א הערה צח) כתב ליישב: "דמיירי שאבדה לו אבדה ויצא חוץ לעיר לחזור אחריה... ואם כן יש לומר דזהו בכלל הבא ממדינת הים", עכ"ל. וגם זה לכאורה דוחק גדול.

מתגלח. דאין לומר תנא ושייר, דמאי שייר דהאי שייר. ודוק, עכ"ל. ואולם נראה שקשה לומר כן, שהרי כאמור, מעצם דיון הגמרא מוכח שההיתרים שנשנו במשנה אינם פרטים בעלמא, אלא דוגמאות שיוצרות כלל, ולא הסתפקה הגמרא אלא האם ההיכר באומן ניכר דיו או לא. וגם הרשב"א עצמו לא הסתמך על דברי הגמרא הללו. ועוד הקשה השדי חמד בספרו מכתב לחזקיהו (מר"ק יד ע"א ד"ה ודע) על תירוץ זה, שהרי הרשב"א בחידושו (חולין סז ע"א ד"ה וקשקשת) כתב וז"ל: "ואי פריש לאויר נמי ולקטו קודם שהגיע לארץ אסור מספק כדאיבעיא לן לקמן גבי תולעת שבתמרה פרשה מקצת מהו, פרשה לאויר העולם מהו, וסלקא בתיקו ולחומרא דאסורא דאורייתא הוא", עכ"ל. ומשמע שאם היה דרבנן היינו מקילים. וכן מבואר בדברי הרשב"א בפסקי חלה (ש"ב, עמ' סו בהנד"מ) שיש להקל בתיקו דרבנן. ולגבי מה שטען שאין לומר תנא ושייר, לקמן (עמ' תכט) יתבאר שכבר כתבו והוכיחו הראשונים דתנא ושייר במשנה זו.

ביאור המהדירים לשיטת תלמיד ר"י מפריש בדעת הרשב"א

אף המהדירים לשיטת תר"י מפריש דנו בתשובת הרשב"א ובקושי שבה, וכתבו ליישב וז"ל (יד ע"א, עמ' ה' בעמודי הספר הערה 8): "וצריך לומר לדבריו דר' זירא דבעי באבדה לו אבדה פליג אסוגיא דהכא²⁹. ואולי זו היא גם דעת הר"ף והרמב"ם שהשמיטו סוגיא זו ודחוה מקמי סוגיא דשמואל ומקמי סוגיא דלהלן דף י"ז ע"ב גבי אבל וכהן, וסוגיה דדף י"ח ע"א גבי אין לו אלא חלוק אחד, דמשמע מכולהו דמתניתין דוקא קתני", עכ"ל.

ולגבי הסוגיה בדף י"ח, כבר התבאר שאין היא סותרת באופן עקרוני לבעיא דר' זירא. אמנם בדף יז ע"ב הובאה ברייתא שהתירה גילוח לאבל ששלמו ימי אבלו בערב הרגל שחל בשבת, וכן לכהן ששלמו ימי משמרתו ברגל. ובגמרא שם נאמר במפורש ששני ההיתרים הם אליבא ד"תנא ברא", ואינם מוסכמים על "תנא דידן". הרי שהגמרא הבינה בסתמא שהמשנה אוסרת את הגילוח על אבל וכהן, ומכך יש ראייה לרשב"א. ואולם נראה שאין זו ראייה, מפני שמצינו כעין זה גם במשניות שבוודאי לא נאמרו בדווקא, שידעו בעלי הגמרא שהברייתא נשנתה כתוספת על המשנה, ולכן הבינו שיש מחלוקת בין התנא של המשנה לתנא של

29. הכוונה לדברי שמואל בעניין קטן הנולד במועד.

הברייתא (ראה שבת כ' ע"ב, ע"ז יא ע"א). ואמנם במקומות אלה מבואר מלשון הברייתות שהן מוסיפות על המשנה, בשונה מהנידון דידן. אך לשון "תנא" מלמדת שהברייתא היא הוספה על המשנה, וכמו שכתב בסדר תנאים ואמוראים (ח"ב אות סה) וז"ל: "וכל היכא דאיכא תנא, תוספתא היא שנוספה על המשנה, ומה שחסר מן המשנה הוסיפו אותו חכמים בגמרא מן הברייתא. תוספתא זו שהיא תוספת על המשנה, לפיכך אינה כתובה בלשון תנו רבנן אלא בלשון תנא, אף על פי שכל תנו רבנן תוספתא היא", עכ"ל. וכן כתבו בעלי כללים נוספים (ספר הכריתות, לשון לימודים ש"ג אות עג; הליכות עולם ש"ב פ"א אות כב; של"ה כללי התלמוד אות קלב). ולכן גם ללא הבנת הרשב"א מובן מנין למדה הגמרא שיש מחלוקת בין תנא דמתניתין לתנא ברא.

מקור לשיטת הרשב"א על פי דברי המהדירים לחידושי המאירי

והמהדירים לחידושי המאירי (יד ע"א, עמ' פא בעמודי הספר הערה 4) כתבו ליישב את קושיית הב"י על הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שלכאורה החמירו בתיקו דרבנן, וז"ל: "ונראה שהחמירים סמכו על סוגית הגמרא לקמן י"ח א' דאמרינן הני אין וכו', ובכל דאית ליה תרי ומטנפי מותרין רק אלו המפורשים במשנה, והוא הדין בגלוח, ועיין ריטב"א. ולפי זה גם בחולה מחמירים, וכמו שכתב בטור: "הלכך נראה שאין להתיר אלא לאותם שמפרש בהדיא", עכ"ל.

וכוונתם לאמור בהמשך הגמרא (יח ע"א): "אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: מי שאין לו אלא חלוק אחד, מותר לכבסו בחולו של מועד. מתיב רבי ירמיה: אלו מכבסין במועד, הבא ממדינת הים כו'. הני אין, מי שאין לו אלא חלוק אחד לא. אמר ליה רבי יעקב לרבי ירמיה: אסברה לך, מתניתין אף על גב דאית ליה תרי ומטנפי", ע"כ. ולפי תירוץ הגמרא אין אפשרות להוסיף הקלות במי שיש לו שני חלוקים והם מתלכלכים, אלא רק במקרה שונה מהותית מהמקרים שבמשנה, דהיינו מי שאין לו אלא חלוק אחד. ובכך תירצה הגמרא את הקושיה מפשט המשנה. ולפי זה תירצו המהדירים שיש לשלול גם את היתר האומן, דיש לדחותו מכוח דקדוק הגמרא מלשון המשנה, שממנו למדה הגמרא כי אין להתיר כיבוס בשום מקרה מלבד המקרים הנזכרים במשנה. ולפי דבריהם ניתן ליישב גם דברי הרשב"א, דמחלוקת סוגיות היא, ודברי הגמרא הללו פושטים לחומרא את ספיקו של ר' זירא.

קשיים בהבנה שזה מקורו של הרשב"א

ואולם ראשית, גם על הסבר זה יקשה מכך שהרשב"א נימק דבריו ולא הזכיר את ההבנה הזו כמקור לדבריו. שנית, נראה שיש לחלק בין הנידון דידן ובין דברי הגמרא בדף י"ח. בדף י"ח הגמרא עוסקת בהיתר מחודש של מי שאין לו אלא חלוק אחד, שהיתר הכיבוס שלו אינו נובע מכך שנאנס בערב הרגל אלא מטעם אחר, שאע"פ שכיבס בערב הרגל, נמצא חלוקו מלוכלך במועד. ועל כך שפיר הקשתה הגמרא מפשטות המשנה, ותירצה. אולם במקרה של אדם שחלה ונאנס ולא גילח בערב הרגל, לא שייך להקשות, שהרי טעם ההיתר הוא אותו טעם של ההיתר במקרים שנזכרו במשנה, ולכן הדין הזה כלול בהם. ולא דמי למי שאין לו אלא חלוק אחד שהוא לא נאנס בערב הרגל וכדי להוציאו מכלל הגזירה צריך מקור יותר מבוסס במשנה. ואם כן, אין להוכיח משם שמשנתנו התירה רק את המקרים המסוימים שנזכרו בה ולא אחרים. ונראה ליישב ולומר שמקרה זה דומה למטפחות הידיים והספרים, שההיתר לכבסן במועד הוא משום שמתלכלכות תדיר וכדלקמן ולא משום שהיה אונס בערב הרגל, ולהעמיד בזה את תירוץ. ועכ"פ יש להעיר שיש לחלק בין מי שאין לו אלא חלוק אחד למטפחות הידיים והספרים, דחלוק אחד אינו בהכרח קל להתלכלך, ונראה שסיבת ההיתר לכבסו היא בכך שהאדם אנוס (ולמצריכים היכר, ישנו היכר בעת הכיבוס) ולא בכך שהוא קל להתלכלך. ועכ"פ הקושי הראשון מסתימת דברי הרשב"א עדיין קשה.

ראיה נוספת לשיטת הרשב"א ודחייתה

היה מקום להביא ראיה לשיטת הרשב"א מדברי הגמרא לגבי כלי פשתן, דמוכח שהגמרא הבינה בסתמא שאין להוסיף עוד היתרים על היתרי המשנה למרות שגורם ההיתר בכלי פשתן זהה לגורם ההיתר במטפחות הידיים והספרים, משום שקלים להתלכלך, וכדלקמן. אך נראה שגם זו אינה ראיה לשיטת הרשב"א, דהא היתר כלי פשתן סותר באופן פשוט לדברי המשנה, משום שהמשנה התירה רק בגדים מסוימים (מטפחות הידיים והספרים) ומיניה וביה אסרה את כל שאר הבגדים אפילו שהם מפשתן, ולכן הקשו עליו, אך היתר גילוח בסתם אונס כגון חולי, אין בו סתירה לפשט המשנה. ולכן גם זה אינו מהווה מקור לשיטת

הרשב"א³⁰. ויתירה מזו כתב תר"י מפריש (יח ע"א ד"ה מתיב), וז"ל: "מתיב רבה מטפחות הידים כו' – והני מסתמא דפשתן נינהו, ואפילו הכי אמרינן דוקא הני", עכ"ל.

דחיית ההכרח מהראיה שהביא הרשב"א

וראיית הרשב"א מקטן לכאורה אינה מוכרחת, דאין הכרח לומר שהיתר הקטן זהה לדין המשנה, ושהמכנה המשותף הוא יציאה מבית האסורים, כפי שהבין הרשב"א, וניתן לומר בפשטות שהמכנה המשותף הוא אונס. ולשון הגמרא "אין לך בית האסורין גדול מזה" לא באה אלא להמחיש את גודל האונס של הקטן, ולא את היותו בבית אסורים.

כמה אחרונים הבינו שהרשב"א אסר גילוח לחולה רק משום מראית עין

וערוך השולחן (סי' תקלא ס"ב) כתב וז"ל: "אפילו אם היה אנוס שלא היה יכול לגלח קודם המועד או שהיה חולה שהגילוח קשה לו ונתרפא בחול המועד אף שמעיקר הדין ביכולת להתיר לו, מכל מקום מפני מראית העין אסור דלאו כ"ע ידעי שהיה אנוס או חולה שלא היה יכול לגלח או שהוא מוכרח לגלח עוד פעם, ואסרו אפילו בכה"ג", עכ"ל. וידוע שכמעט כל דבריו מבוססים על דברי הב"י והשו"ע והרמ"א ונושאי כליהם, וכיוון שכן, נראה שבדין זה כתב להלכה את דין הרשב"א, שהובא בב"י ובשו"ע בסימן זה (ס"ג)³¹. ואף המשנ"ב (סק"ו) כתב בביאור

30. ויצוין כי בפירוש מסכת משקין (ד"ה כלי פשתן) פירש את דברי הגמרא באופן מחודש, שדברי הגמרא מוסבים רק על מטפחות הידיים והספרים העשויות פשתן ולא על כל בגדי פשתן. ויעוין עוד ברי"ץ גיא (הל' חוה"מ עמ' קצד).

31. ובעניין זה יש לציין למה שכתב בספר בתי כנסיות (אר"ח סי' תקלא ס"ג ד"ה והוא הדין) וז"ל: "וכתב מורי הרב בשיטת כתב יד הנ"ל וז"ל: אבל הרב בעל ההשלמה ז"ל ח"ה פסק להתר, ואפשר דאם היה רואה מרן דברי הרב המתיר היה פוסק לקולא וכמ"ש ז"ל דהוי מילי דרבנן (ז"ל). ואף על גב דהרשב"א ז"ל רב גובריה, גם הרב המתיר לא נופל הוא. והמחמיר תבוא עליו ברכה והמיקל בפרט במקום צער לא הפסיד", עכ"ל. והו"ד בשד"ח (ח"ט כה ע"ד, מערכת חוה"מ סי' כב). ויש להוסיף לכך גם את תר"י מפריש והמאירי הנ"ל, שהיקלו באונסים ניכרים שלא נזכרו במשנה ובגמרא. ואולם מצינו שהב"י בחר בכמה מקומות (אר"ח סי' סו אות ד, סי' עח אות א, סי' קלה אות ה, יר"ד סי' רעה אות א) להכריע במחלוקות ראשונים כדעת הרשב"א משום "שרב מובהק הוא", ושמה היה בוחר בכך גם כאן. ובהשלמה שלפנינו ליתא לדברים אלו. וצ"ע.

דברי השו"ע שאונס החולה אינו ניכר. ולפי זה מיושבים דברי הרשב"א, דבאמת הוא מודה לכך שבכל אונס יש להתיר ולא רק בשנויים במשנה, וכל הסיבה שהחמיר בחולה שנתרפא היא מפני מראית עין. וכן כתב השדי חמד בספרו מכתב לחזקיהו (שם ד"ה ולע"ד) וז"ל: "ולעניות דעתי אחרי המחילה רבתי³² נראה דלא קשיא מידי, דהרשב"א ז"ל לא פשיטא ליה לאיסורא אלא דוקא בכגון נידון דידן דלא מוכחא מילתא כלל אלא משום לתא דהיה אנוס הוה בעינן למישרייה, ועל זה כתב דכיון דלא תני לה במתניתין לא שרינן לה", עכ"ל. וכן כתב בשו"ת תבואות שמש (שם ד"ה גם מה שדחה). והרמ"א (שם ס"ז) כתב שמי שהמיר דתו וחזר בתשובה, במקום שבעלי תשובה נוהגים להתגלח, מותר לו להתגלח במועד, ומקורו בתרוה"ד (סי' פו), ועם זאת לא העיר על דין הרשב"א. וייתכן שהסיבה לכך שלא ראה סתירה בין הדברים היא שהבין גם הוא כהבנת האחרונים הללו³³.

מדברי הרשב"א נראה שהאיסור אינו משום מראית עין

דא עקא, דלכאורה מלשון הרשב"א נראה ברור שהאיסור אינו משום מראית עין. הוא כותב: "מסתברא לי שאסור לגלח, שאם כן ליתנייה בהדי הנך דמתניתין מאלו מגלחין. ובהדיא אמרו בגמרא הא שאר כל אדם אסורין", עכ"ל. והיינו שכל מי שלא נמנה במשנה, אסור בגילוח. ואם היתה כוונת הרשב"א לחלק בין אונס הניכר לאונס שאינו ניכר, לא היה טוען שאונס דחולה לא נזכר במשנה אלא היה טוען שהוא אינו ניכר. ועוד קשה מלשון הרשב"א בהמשך דבריו: "ועוד נראה לי ראייה שלא כל מי שלא היה יכול לגלח קודם המועד מותר כאותן השנוין במשנתינו, מדאמרין התם קטן שנולד במועד מותר לגלח, שאין לך יוצא מן האסורין גדול מזה, למימר משום דהא דיוצא מבית האסורין דוקא הוא שבאין להתיר, ומשום דבכלל השנויין במשנתינו הוא זה, הא משום שלא היה יכול לגלח קודם המועד לא", עכ"ל. וגם בדבריו אלו קשה להבין כערוה"ש וסיעתו, דאם כל כוונתו היתה לחלק בין אונס הניכר לאונס שאינו ניכר, לא היה הרשב"א יכול

32. הדברים נאמרו בתגובה לדברי הזרע אמת שהקשה על הרשב"א וכו"ל.

33. וכעין זה תירץ היד דוד (יד ע"א ד"ה אומן) ש"סבר הרשב"א דדוקא מה שמצינו בגמרא דדמי להנך, אבל חלה ונתרפא, מדעת עצמינו לא נוכל לומר דדמי להנך", עכ"ל. ואף בטל חיים (ריינהאלד, יד ע"א ד"ה בעי) הלך בדרך זו. והקשיים בפיסקה הבאה מתייחסים גם להבנה זו.

לבסס דבריו על לשון הגמרא בלימוד מקטן, דהא איכא אונס הניכר שאינו כיוצא מבית האסורים ואעפ"כ מותר.

ועוד יש להקשות, דאם כל כוונת הרשב"א לומר שחולי אינו אונס ניכר, לא מובן מדוע למד זאת רק מדיוק הגמרא מדין קטן, ולא מדין אבדה לו אבידה, שמלמד להדיא שהאונס צריך להיות ניכר. ולא ברור מדוע הניח גמרא ערוכה שמתייחסת בפירוש לנידון מראית עין, לטובת דקדוקי לשון מסוגיה אחרת. ועל כרחנו יש להבין את דברי הרשב"א כפשוטם, שאפילו באונס הניכר אין להקל אם אינו מהאונסים שנזכרו במשנה, חרף הקושי שבכך. וכן הבינו דבריו גם המחזה אברהם (סי' ו) והארץ צבי (על המצבת משה, יד ע"א הערה צח). וצ"ע.

דברי התוספתא בעניין מי שעלתה לו מכה בראשו

והנה, איתא בתוספתא (פ"ג ה"ד): "וחכמים אומרים: אף במקום שאמרו אין עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, שלש אומניות עושין: החייטין והספרין והכובסין. החייטין, שכן הדיוט תופר כדרכו במועד. הספרין, שכן נזיר ומצורע ומי שעלתה לו מכה בראשו מספרין במועד", ע"כ. וכן הגירסה בכתבי היד של התוספתא. ולכאורה קשה מכאן על הרשב"א, דמבואר שמי שעלתה מכה בראשו רשאי לגלח במועד, ולכאורה הוא הדין למי שחלה.

ובפשטות היה מקום להבין בדעת הרשב"א שהיתר התוספתא מתייחס דווקא למי שהגילוח במועד נצרך לו לריפוי מכתו, ולכן עדיף טובא ממי שחלה קודם המועד ונאנס ולא גילח. אמנם בתוספתא כפשוטה (שם עמ' 538) דחה אפשרות זו משום שאם ההיתר הוא משום רפואה, הרי פשיטא שלצורך רפואה מותר לגלח, "ואם כן מה עניינו לכאן להתיר לספר בערב הפסח כדרכו מפני שהתירו גלוח לשם רפואה", עכ"ל. אמנם נראה שגם הלימוד מההדיוט שתופר כדרכו אינו ברור כל כך, דלכאורה בכל האומנויות היה אפשר להתיר משום שלהדיוט הדבר מותר כדרכו. וכיוון שדרך התוספתא נעלמה מאיתנו בזה, אין הכרע לדחות את ההבנה שהגילוח נצרך לריפוי. ובפרט לאור העובדה שהתוספתא מתייחסת דווקא למכה בראשו, ואם כדברי התוספתא כפשוטה, הוא הדין בכל חולי, ומאי איריא מכה שבראשו. ומלבד כל זאת, הרי מה שטען שפשיטא שלצורך רפואה מותר לגלח, נכון גם לגבי נזיר ומצורע. ועל כרחנו שאין להקשות כן. ובתוספתא כפשוטה כתב ביישוב דעת הרשב"א שיסבור שהתוספתא שלנו לאו דסמכא היא. ובאמת במובאות של התוספתא בגמרא (פסחים נה ע"ב, ירושלמי פסחים

פ"ד ה"ז) לא נזכר מי שעלתה לו מכה בראשו. אך נראה שקשה לומר כן בדעת הרשב"א, אחר שבמקומות רבים מספור הוא נותן משקל משמעותי ומכריע לתוספתא. ואין ראייה מהמקבילות, דנראה שהן משקפות גירסה אחרת שהיתה לברייתא זו ואין בהן כדי לבטל את הגירסה שלנו. וכאמור יש ליישב את שיטת הרשב"א בדרך אחרת.

ויש להעיר שמצאנו גם בריטב"א (יד ע"א ד"ה אמר שמואל) היתר לגלח לצורך רפואה, וכן הובא היתר זה להלכה במג"א (סי' תקלא סק"ב). וכן כתבו הזרע אמת (ח"ג סי' נד ד"ה אך) והפעולת צדיק (ח"ג סי' קלט). והנשמת אדם (סי' קט הערה א) אף הוכיח זאת מהתוספתא דידן. והבאר משה (שטרן, ח"ז הל' חוה"מ ס"ח פח) והחוה"מ כהלכתו (שם ס"ט) כתבו שהוא הדין למי שלקה בכינים, שמותר לספרו בחוה"מ כדי לרפאו מכך.

ד. גילוח לאדם שגילח בערב הרגל

מחלוקת הראשונים בעניין גילוח בחוה"מ למי שגילח בערב הרגל

כתב מהר"ם מרוטנבורג (הלכות שמחות אות י' בהנד"מ) וז"ל: "יש שרוצים לומר דאדם שגלח ערב הרגל מותר לגלח ברגל, דטעמא מאי אין מגלחין במועד, כדי שלא יכנסו ברגל כשהם מנוולים, וזה לא נכנס. ונראה דאסור, חדא מדלא חשיב ליה בהדי ואלו מגלחין במועד מי שגלח ערב הרגל, ועוד, הרי שאבדה לו אבדה ערב הרגל שנאנס ולא גילח אפילו הכי אסור לגלח במועד, ואפילו אומן שאבדה לו אבדה. וכי תימא שאני התם דלא מוכחא מילתא אבל הכא מוכחא מילתא שגילח ערב הרגל, הא ליתא, דלאחר שגילח ברגל לא מוכחא מילתא שגילח ערב הרגל אם לא", עכ"ל. וכן כתבו ההגמ"י (פ"ז אות מ), המרדכי (סי' תתע), תלמיד ר"י מפריש (יד ע"א ד"ה ואדם שגלח), ההגהות אשרי (פ"ג סי' א) בשם האר"ז³⁴ והטוש"ע (סי' תקלא ס"ב) שאין להתיר לאדם כזה להתגלח³⁵. ובטור כתב שהמיקל הוא ר"ת³⁶.

34. האר"ז על מ"ק אינו לפנינו. ובפסקי מהר"ח אר"ז ליתא.

35. ראשונים נוספים נזכרו כחולקים על ר"ת בשו"ת בשמים ראש (סי' מ), אך כבר כתבו אחרונים רבים (קיבצם ביבי"א ח"ב יר"ד סי' כד אות ד-ו) שאין לסמוך על המובא בספר זה. וכן העלה הרה"ג ר' יואל קטן שליט"א (על שו"ת בשמים ראש ומחברו, מספרא לסייפא 44-45, ישיבת

והנה, מטענתו הראשונה משמע שדעתו כרשב"א שאפילו אם היה זה בגדר אונס ניכר לא היה מותר משום שלא נזכר במשנה. ואולם בטענתו השניה התייחס להדיא לכך שבאונס דמוכח יש להתיר וחילק בינו ובין הנידון דידן.

דיון בטענת מהר"ם הראשונה

והנה, ישנם כמה היתרים שלא נזכרו במשנת ואלו מגלחין: דין אבדה לו אבדה, דין בגדי פשתן (יה ע"א), דין בגדי קטנים (ירושלמי פ"ג ה"ב) ודין מי שאין לו אלא בגד אחד. וכבר עמדו על כך התוס' (יז ע"ב ד"ה ותנא), הריטב"א (יז ע"ב ד"ה והא), רבינו ברוך (ה"ד במדכי שבועות סי' תשעב), מהר"י קורקוס (הל' ביאת המקדש פ"א ה"ג) והכס"מ (הל' ביאת המקדש שם), וכתבו כולם דתנא ושייר. ולעיל (עמ' תט) הובאו דברי המאירי ותר"י מפריש בשם רבו להתיר גילוח לחולה שנתרפא, ודברי התוס' שהודו עקרונית שיש להתיר באונס ניכר, ולא חשו לכך שלא נזכרו המקרים הללו במשנה, והיינו משום שאין בכוונת המשנה לפרוט כרוכלא את כל האונסים הקיימים בעולם, אלא רק להביא את מקצתם כדי ללמד את הדין העקרוני. וכבר הובאו לעיל דברי הרמב"ם וסיעתו, שכתבו שכל מי שנאנס מותר לגלח במועד. וכן כתב השפת אמת (יד ע"א ד"ה בגמרא כדי) וז"ל: "ומהא דאינו מפורש במשנה אין הוכחה, דאם כן כל הני איבעיות דגמרא ניפשוט מזה. והא דלא דיברו בגמרא מזה, אטו כי רוכלא ליחשוב וליזיל", עכ"ל. ואף הנהר שלום (סי'

שעלבים תשנ"ג, עמ' רמג-רנג) שספר זה אינו בר סמכא ואין להתחשב בו, וכך סיכם: "הספר 'בשמים ראש' מפוקפק ביותר, גם מצד האדם שהוציאו לאור וגם מצד תוכנו... וכל הסימנים וכל העדים מצביעים על העובדה שאין בספר הזה ממש כלל", עכ"ל.

36. לשון הטור היא: "ור"ת פירש כיון שזהו הטעם אם כבר גלח קודם המועד מותר לגלח במועד, וקשה מאד להתיר וגם אינו נראה כן מתוך הגמרא דאם איתא ה"ל לפורטה בהדי הנך דתנן ואלו מגלחין כי היכי דקאמר גבי כיבוס כל מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו במועד משום דאפילו אם כבסו קודם המועד הוא חוזר ומתלכלך הכא נמי ה"ל לפרושי היתר דאם גלח קודם המועד ועוד מי יודע אם גלח קודם המועד", עכ"ל. והמחזה אברהם (סי' ה) הבין מדבריו שר"ת עצמו דחה את הצד להקל בזה, אך נראה שקשה להעמיס פירוש זה בלשון הטור, ור"ת הוא המיקל. ובמועדים וזמנים (ח"ד סי' רצז ד"ה וביותר מצאתי) כתב שלפי הבנת המחזה אברהם "אתי שפיר שהראשונים לא הביאו כלל בשם רבינו תם האי חידוש שמתיר בגילוח ערב המועד", אך לכאורה נראה שאין בזה מזור, דגם אם ר"ת החמיר היה להם להביאו, וכדרכם בכל מקום להביא את דברי ר"ת בסוגיות שבהן הוא עסק. ועל כרחנו מה שלא הביאוהו הוא משום שדבריו לא היו ידועים להם, בין אם החמיר ובין אם היקל.

תקלא סק"א) כתב לדחות את קושיית מהר"ם, דהמשנה לא התעסקה אלא באנשים שלא התגלחו בערב הרגל, ואין ללמוד ממנה לנידון דידן. ויעוין עוד בשו"ת אגרות משה (אר"ח ח"א סי' קסג) שהאריך וביסס טענה זו. ומשום כך היה נראה לומר שמהר"ם באמת לא סבר כרשב"א שכל אונס שלא נזכר במשנה צריך להיאסר אפילו אם הוא ניכר, אלא קושייתו מבוססת על כך שהמקרה של גילוח בערב הרגל הוא יותר מדי שכיח מכדי שהמשנה תתעלם ממנו³⁷. אך לכאורה גם זה אינו מחוור, שהרי גם כלי פשתן ובגדי קטנים הם שכיחים ביותר, ואעפ"כ לא נזכרו במשנה. וצ"ע.

מדברי תלמיד ר"י מפריש נראה שאי ההיכר הוא בזמן הגילוח

ובנוגע לטענה השניה, יש להעיר שבדברי מהר"ם מבואר שהטעם להחמיר הוא "דלאחר שגילח ברגל לא מוכחא מילתא שגילח ערב הרגל אם לאו". וזה לכאורה קשה, דהא גם במי שאין לו אלא חלוק אחד לא מוכחא מילתא אלא בזמן הכיבוס ולא אחריו. וכן הקשה השפת אמת (יד ע"א ד"ה כדי). אמנם נראה דלא קשיא, שהרי בכיבוס, בשונה מגילוח, אין סיבה לחושדו שכיבס במועד אם לא שראוהו בזמן הכיבוס, שאז היה חלוקו מעיד עליו. ועכ"פ, תר"י מפריש (שם) ניסח את הקושיה הזו בצורה שונה מעט, וז"ל: "ואדם שגלח בערב הרגל ונתרבה זקנו בתוך הרגל עד שהוא צריך לגלח עוד בימי המועד, יש שהיו רוצים להתיר דלא שייך למקנסיה מהאי טעמא שלא יכנס לרגל מנוול שהרי גלח קודם המועד, והיו מדמין זה למי שאין לו אלא חלוק אחד דאמר לקמן דאם כבסו קודם הרגל ונטשטש שמוותר לכבסו במועד. ולא נהירא, דלא דמי למי שאין לו אלא חלוק אחד כדאמר בסמוך דהתם איזורו מוכיח עליו אבל הכא ליכא הוכחה, שהרי עתה שהוא צריך לגלח אין נודע אם גלח ערב הרגל או לא, ואדרבה דמי למי שאבדה לו אבדה בערב הרגל דנאנס ואפילו הכי אמרינן לקמן בסמוך דאסירי לגלח במועד משום דליכא הוכחה", עכ"ל. ומדבריו נראה שהריעותא היא מכיון שבזמן הגילוח אין היכר.

37. וכמו שכתב הריטב"א (שם) בביאור המחלוקת שהעלתה הגמרא בעניין גילוח לאבל בחוה"מ, וז"ל: "והנכון בעיני דלעולם מנינא דמתניתין לאו דוקא, ומיהו אילו סבירא ליה דאבל זה מגלח, לא סגינא דלא ליתנייה. (דמיירי) [דמידי] דאבל מעיקר מכליתין היא, וכדקתני ליה גבי מי שהפך את זיתיו (יא ע"ב), ולאשמעינן דס"ל כאבא שאול. וכיון דלא תני ליה ודאי לית ליה דאבא שאול", עכ"ל.

מדין כלי פשתן יש ללמוד לכאורה להקל גם בגילוח למי שרגיל להתגלח כל יום
 והנה, בהמשך הסוגיה (יח ע"א) איתא: "שלח רב יצחק בר יעקב בר גיורי משמיה דרבי יוחנן: כלי פשתן מותר לכבסן בחולו של מועד. מתיב רבא: מטפחות הידים, מטפחות הספרים. הני אין, כלי פשתן לא. אמר ליה אביי: מתניתין אפילו דשאר מיני", ע"כ. ויש להבין מדוע לא הקשתה הגמרא באופן דומה על הצד שהועלה להקל במי שאבדה לו אבדה. וכבר עמד על כך הריטב"א (יח ע"א ד"ה מתניתין), וז"ל: "בגמרא מוכח להדיא דהני דמני תנא [אין] מידי אחריני לא, מה שאין כן במשנת אלו מגלחין, כדפרשינן בריש פירקין. וק"ל הא מנא לן לאפלוגי בינייהו. ונראה לי משום דקתני סיפא לישנא יתירה הרי אלו מותרין ושאר כל אדם אסורין", עכ"ל. ובאמת הריטב"א ועוד ראשונים רבים מביאים את "ואלו מכבסין במועד" בדף י"ח, כמשנה בפני עצמה ולא כחלק ממשנת ואלו מגלחין כפי שגורסים הדפוסים שלפנינו³⁸. ואע"פ שהגמרא בדף י"ד דנה מה הטעם ש"שאר כל אדם אסורין", יש לומר, אליבא דגירסת הריטב"א, שלשון זו אינה צמודה ללשון המשנה³⁹. והיתר כיבוס כלי פשתן התקבל להלכה בדברי הפוסקים⁴⁰. והרי ההיתר

38. ויש לסייע לגירסה זו מכך שבכל סוגיית אבדה לו אבידה לא מוזכר שמדובר על גילוח, אע"פ שזה הנושא בסוגיה, וכמו שכתבו הראשונים. ואם נאמר שכולא חדא משנה היא לא מובן מדוע לא הבהירה הגמרא במה מדובר, משא"כ לגירסת הריטב"א מיושב, דכל נושא הכיבוס עוד לא עמד על הפרק בשלב זה. ויצוין כי ברוב כתי"י נשנו המגלחים והמכבסים כאחד ללא חלוקה ביניהם (אמנם בכת"י א"פ כתובה המילה "מתניתין" בדף י"ח כפתיחה לדיון הגמרא בדברי המשנה, וצ"ע), אך בכת"י וטי' הופיעה כל משנת אלו מכבסין בדף י"ח וכגירסת הראשונים.

39. יצוין כי הריטב"א בדף יד ע"א (ד"ה גמרא) גרס וז"ל: "ושאר כל אדם מאי טעמא אין מגלחין", וזה מחזק את הטענה כי קושיית הגמרא אינה צמודה ללשון המשנה.

40. רב נטרונאי בתשובותיו (או"ח סי' קסא), תשובות הגאונים שערי תשובה (סי' רטז), רי"ף (י' ע"ב מדפיו), רמב"ם (פ"ז הכ"א), ראב"י אב"ד וריב"א (ה"ד בהגמ"י שם אות ר), ראב"ד (ה"ד בנמו"י על הרי"ף שם ד"ה מי שאין לו, אך שמא הכוונה לראב"י אב"ד הנ"ל), ראב"ה (מ"ק סי' תתלז) ומהר"ח אר"ז (פ"ג אות קג, וכן בדרשותיו סי' לה). וכן משמע מרש"י כת"י (יח ע"ב ד"ה מתקיף). והרא"ש (פ"ג סי' כא) כתב וז"ל: "שלח רב יצחק בר יעקב בר גיורי משמיה דר' יוחנן כלי פשתן מותר לכבסן בחולו של מועד והאידנא נהוג בהן איסור ואין להתיר", עכ"ל. ומשמע שס"ל דמעיקר הדין שרי. וכן הבין ההגהות אשרי מדבריו, שהרי כתב על כך וז"ל: "וכן פסק בא"ז, אבל של קנבוס או שאר מינין אסור לכבסן", עכ"ל. וכן הבין הב"י (סי' תקלד אות ב) בדעת הרא"ש. היחידים שמצאנו שאסרו מעיקר הדין כיבוס כלי פשתן במועד, למעט מהר"ם עצמו, הם הגאון המובא בשבלי הלקט (הל' פסח סי' רכח) והתוס' (יח ע"ב ד"ה מתקיף), דז"ל: "ואע"ג דאביי גופיה שני לעיל מתניתין אליבא דרבי יוחנן, אינו סובר כן", עכ"ל. ולפי הכלל שהלכה כבתראי

בכלי פשתן הוא "מפני שהן צריכין כיבוס תמיד"⁴¹ אפילו נתכבסו ערב יום טוב", כלשון הרמב"ם (פ"ז הכ"א)⁴², ואם כן יש להקל גם בנידון דידן. ובאמת הריטב"א (ז' ע"ב ד"ה ור' יוסי) כתב שאחד הטעמים לכך שמותר ליטול צפרניים במועד הוא "דומיא דכלי פשתן שלא גזרו בהן", עכ"ל. וכן כתב הרב קאפח בפירושו על הרמב"ם (שם אות מד) וז"ל: "נראה ממה שפסק רבינו וראב"י אב"ד וריב"א כר' יוחנן, דסבירא להו דכל כי האי גונא כלומר דומיא דכלי פשתן הצריך כביסה תכופה לא היה בכלל גזרת חכמים שלא לעשותו במועד, כי גם כאשר עושה אותה הפעולה בערב יו"ט יש צורך לעשותה גם במועד. ומינה לאותם אנשים הנוהגים להתגלח בכל יום לדעת רבנו אין איסור להתגלח במועד, וכדרך שמותר בחול כן מותר בחוה"מ", עכ"ל.

מהר"ם החמיר בכיבוס כלי פשתן, ואולי אף הבין אחרת את טעם המתירים

ואולם מהר"ם (שם אות כא) פסק להחמיר אף בכלי פשתן, וכפי שכתב בהגמ"י (שם) בשמו: "מהר"ם סבירא ליה דאסור לכבס כלי פשתן במועד, דאביי ורבא דהוו בתראי סבירא להו דאסור לכבס כלי פשתן במועד ולא סבירא להו כר' יוחנן דמתיר. וגם אביי מקשה אההיא דאנשי טבריה מאן לימא לן דברצון חכמים עשו, ואע"ג דלעיל מתרץ אביי דלא תקשה לר' יוחנן ממתניתין", עכ"ל. ובנוסף, כמה ראשונים⁴³ כתבו שטעם היתר כיבוס כלי פשתן הוא שאין בכיבוסם טרחה

נראה שיש לפסוק כאביי ולהחמיר בכלי פשתן. מרן השו"ע (סי' תקלד ס"ב) פסק כדברי הרא"ש וז"ל: "כל כלי פשתן מותר לכבסן. ולא נהגו כן, והוה ליה דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, אי אתה רשאי להתירם בפניהם", עכ"ל.

41. נראה שיש שתי דרכים להבין מדוע הם צריכים כיבוס תמיד: באופן ראשון ניתן להבין שהדבר נגרם מצבעם הלבן, שהלכלוכים בולטים בו. ובאופן שני ניתן להבין שהדבר נגרם מכך שהרגילות ללובשם קרוב לבשר ולכן הם מזיעים יותר, וכפי שכתבו הרא"ש (תענית פ"ד סי' לב) והטור (או"ח סי' תקנא אות ג) שמטעם זה מותר לגהצם בשבוע שחל בו תשעה באב.

42. וכן כתבו הריטב"א (יח ע"א ד"ה מותר לכבסו), המאירי (י' ע"ב ד"ה מרכיין), הסמ"ג (מ"ע דרבנן ב' ד"ה כבר בארנו) והריב"ב (י' ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה כלי פשתן).

43. רבינו גרשום (יח ע"א ד"ה כלי פשתן), פירוש מסכת משקין (יח ע"א ד"ה כלי פשתן), ר"ש בן היתום (יח ע"א), רי"ד (פסקים, יח ע"א), ריא"ז (פסקים, פ"ג ה"ב אות ג) ועוד. אך מצאנו גם מקורות הפוכים. רש"י (שבת יח ע"א ד"ה כלי לבן) כותב שהם קשים להתכבס, וכן כתבו רבינו פרחיה (שבת יט ע"א ד"ה מתניתין), הר"ן (שבת ז' ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה אמר רשב"ג) והריב"ן (שבת יח ע"א ד"ה שלשה). ואולי יש ליישב שמעשה הכיבוס הוא קל אך הוא אורך זמן רב.

מרבבה⁴⁴. וראשונים אחרים כתבו שהם נפסדים מהלכלוך והוי דבר האבד⁴⁵. ובזה יש לבאר באופן נוסף מדוע אין ללמוד מכלי פשתן היתר לגלח למי שהתגלח בערב הרגל, דהא אין חילוק בינו ובין שאר המתגלחים מבחינת גודל הטרחה או ההפסד. אלא שאם תולים את הדבר בטרחה, יש לחלק בין הגילוח שהיה נהוג פעם לבין הגילוח שנהוג כיום, דאין שום טרחה בשימוש במכונת גילוח, וזה צד להתיר, דבזמננו אין חשש שאדם הרגיל בגילוח יום יומי ידחה אותו לימי המועד וכנס מנוול.

לכאורה מהיתר כיבוס בגדי קטנים יש ללמוד היתר לנידון דידן

ובירושלמי (שם) איתא: "בעון קומי ר' יוסה: בגדי קטנים מה הן. אמר לון: כמי שאין לו אלא חלוק אחד", ע"כ. וטעם הדין הוא שבגדים אלו מתלכלכים בתדירות גבוהה מאוד, ולכן גם מי שכיבסם בערב הרגל יזדקק לכבסם שנית במועד. וכן כתבו תר"י מפריש (יח ע"א ד"ה ירושלמי), המאירי (יח ע"א ד"ה בגדי קטנים) והמרדכי (סי' תתעג). ודברי הירושלמי הללו התקבלו להלכה ע"י ראשונים רבים⁴⁶, ואף מהר"ם עצמו (שם אות יח) סבר וקיבל לדין זה. וכן פסקו הטוש"ע (סי' תקלד ס"א). ולכאורה אותה סברה המתירה כיבוס בגדי קטנים שייכת בנידון דידן.

ויתירה מזו מצינו בתוס' (תענית כט ע"ב ד"ה מי שאין לו) שכתבו וז"ל: "יש לנשים לכבס בגדי התינוקות כדי לשכוב, דהוי כמי שאין לו אלא חלוק אחד, שיש רגילות

ואפשרות נוספת ליישב היא שכלי לבן המוזכרים בגמרא בשבת אינם מפשתן אלא מצמר, אם כי משמעות המונח כלי לבן במקדש היא בגדי פשתן.

44. יש להבין מה הסברה שמדד הטרחה ישפיע על גזירה זו, והרי יסוד הגזירה הוא כדי שלא ייכנס למועד מנוול, ומה איכפת לן אם יש במלאכה טרחה או לא? וכבר התקשה בזה המהדיר לפסקי הרי"ד (הערה 127) ונשאר בצ"ע. ונראה לומר שהעובדה שאין טרחה בכיבוס זה, מביאה לכך שאין סיבה להשתנות עמו ולדחותו למועד, ולכן אין עילה לגזירה.

45. הרי"ץ גיאת (הל' חוה"מ, עמ' קצה ד"ה ואמר רב נטרונאי) כתב שטעם ההיתר הוא "שיש בהן הפסד", ותר"י מפריש כתב זאת יותר להדיא (יח ע"א ד"ה כלי פשתן): "וטעמא דמקילין בכלי פשתן פירש ה"ר יוסף כי לפי שהם דקים אין טורח בליבונן, ועוד, מפני שהן מתקלקלין כשהן מטונפין והוי כדבר האבד", עכ"ל.

46. וביניהם הרי"ץ גיאת (הל' חוה"מ, עמ' קצה ד"ה בירושלמי), הראב"ן (מ"ק ד"ה ואלו מגלחין), הראב"ה (מ"ק סי' תתלו), הריטב"א (יח ע"א ד"ה ומטפחות הספרים), שבלי הלקט (סי' רכח) ועוד רבים.

להחליף בגדיהם, וכל שעה צריך לו כל בגדיו. ועל זה נהגו העולם לכבסם בחול המועד", עכ"ל. הרי שהתירו כיבוס בגדי קטנים מדעתם, ללא הסתמכות על דברי הירושלמי, ולא ראו קושי בכך שההיתר לא נזכר במשנה.

גם היתר כיבוס מטפחות הספרים ומטפחות הידיים נובע מכך שמתלכלכות מהר

גם היתר כיבוס מטפחות ספרים נובע מטעם זה, וכמו שכתב רש"י כת"י (יה ע"א ד"ה מטפחות) וז"ל: "אף על פי שנכבסה קודם המועד, צריך לכבסה תדיר", עכ"ל. וכן כתב מהר"ם עצמו (שם אות יא) וז"ל: "ומטפחות הידיים והספג, פירוש אלונטות, מכבסים אותן במועד ואפילו כיבסן ערב הרגל, וטעמא הוי משום שמתלכלכין תמיד וצריכין כיבוס תדיר, ואין הכיבוס אסור אלא שלא יכנסו לרגל מלוכלכים, ואלו כיון שמתלכלכין תמיד מותר לכבסן במועד", עכ"ל. ולכאורה יש ללמוד מכך גם לנידון דידן⁴⁷. ושמא יש לדחות אי נימא שמדובר על אדם שגילח בערב הרגל אך הוא אינו זקוק לגילוח נוסף בתוך ימים ספורים, וכדלהלן.

מהיתר הגילוח לאישה משמע שגילוח יום יומי אינו בכלל הגזירה

ובמשנה (ח' ע"ב) נאמר: "עושה אשה תכשיטיה במועד", ובגמרא (ט' ע"ב) הובאה ברייתא המפרטת מהם תכשיטיה: "תנו רבנן: אלו הן תכשיטי נשים: כוחלת ופוקסת ומעבירה סרק⁴⁸ על פניה, ואיכא דאמרי: מעברת סרק על פניה של מטה", ע"כ. והריטב"א (ח' ע"ב ד"ה עושה אשה, במהד' מוה"ק נדפס בדף ט' ע"ב) כתב וז"ל: "עושה אשה תכשיטיה במועד – פירוש, שזה לצורך הגוף הוא וכעין אוכל נפש, ולפיכך עושה כדרכה ובלא שינוי ובטרחא רבה, ולא גזרו בה שמא תכנס לרגל מנוול, דקישוט מילתא דצריכא כל יומא ויומא הוא, ועוד, שאין דרכן להשהות", עכ"ל. ונראה שברישא בא לנמק מדוע אין בזה איסור משום מלאכה, ובסיפא בא לנמק מדוע לא חלה בזה גזירת הגילוח. וסברה זו של מילתא דצריכא כל יומא וכן הא דאין דרכן להשהות שייכות גם באיש שנוהג להתגלח כל יום, ולכאורה יש ללמוד מכך שגילוחו מותר ואינו בכלל גזירת הגילוח.

47. אמנם לגבי מטפחות ומגבות שבזמננו שאין רגילים לכבסן בתדירות גבוהה כל כך, כתב המג"א (סי' תקלד סק"ב) שאסור לכבסן במועד, והו"ד במשנ"ב (סק"ד).

48. במסורת הש"ס תיקן לשרק, וכן הוא ברוב כתה"י.

דברי הסמ"ג בעניין כיבוס בגדי נשים

והסמ"ג (לאוין עה ד"ה הזבים, בהנד"מ עמ' שיח) כתב: "גרסינן בירושלמי: בגדי נשים ובגדי קטנים ומי שאין לו אלא חלוק אחד מותרין לכבסן בחול המועד", עכ"ל. ובירושלמי שלפנינו (שם) איתא: "תני, בלנרי נשים מותר לכבסן במועד", ויעוין באו"ז (ח"ב הל' יו"ט סי' שמא אות ג) שדן בפירוש דברי הירושלמי הללו וביחס בינם בין "בלרי נשים" שבתוספתא (כלאים פ"ה ה"י) ובבבלי (שבת קמז ע"ב). ונראה שגם בזה טעם ההיתר הוא הצורך בכיבוס תדיר, וכמו שכתב רש"י (שבת שם ד"ה מביאין) שהנשים מסתפגות בבלרי נשים. ולפי זה הדבר כלול בכלל מטפחות הספג שנמנו במשנה. אך מדברי הסמ"ג משמע שהבין שההיתר הוא בכל בגדי נשים, ואולי טעם הדבר הוא שנשים מחליפות בגדיהן בתדירות גבוהה. ואולם במשנתנו (יד ע"א) נאמר שמותר לכבס בגדי נידות ויולדות, ומוכח שבגדי סתם נשים אסור לכבס. וצ"ע. ובחיבורו של אחד מראשוני צרפת (נדפס בקובץ חצי גבורים - פליטת סופרים ז, אלול תשע"ד, עמ' יח) מובא ש"כתוב בירושלמי בגדי מיניקות כמי שאין לו אלא חלוק אחד דמו", ונראה שהבין שההיתר הוא רק למיניקות ולא לכל אישה, וטעם ההיתר הוא שהתינוק עשוי ללכלך את בגדי אמו.

היתרי כיבוס נוספים בראשונים לדברים שלא נזכרו בחז"ל

והראב"ה (מ"ק סי' תתלו) כתב וז"ל: "גרסינן בירושלמי: בגדי קטנים כמי שאין לו אלא חלוק אחד דמי. וכן סמרטוטין שניתנין על הכויות, שמלוכלכין תדיר", עכ"ל. הרי לפנינו היתר שחידש מדעתו למרות שלא הופיע במשנה או בגמרא. ורבינו ירוחם (נ"ד ח"ה, לז ע"ד) כתב: "ומותר לכבס כמו כן הספוג שהוא בגד הצמר שמסתפגי' בו כשיוצאי' מבית המרחץ, שכל אלו הן מתלכלכי' תמיד", עכ"ל.

דחיית ההכרח מכל הראיות הללו

ובדעת מהר"ם וסיעתו נראה לחלק בין כל ההיתרים הללו, שבהם סוג הבגד (או העובדה שמדובר על קישוט אישה) מהווה גורם להיתר, ובין מי שגילח בערב הרגל. דכאמור, מהר"ם טען שאין היכר למי שגילח בערב הרגל ולכן אין להתיר לו לגלח במועד. ולפי זה אין ללמוד מההיתרים השונים לנידון דידן, דהתם שאני שיש היכר. וכך יש לדחות גם את הראיה מדברי הראב"ה ורבינו ירוחם, מלבד מה שאין ממנה קושיה על מהר"ם, דגברא אגברא קא רמית.

לפי מה שהתבאר יש להתיר גילוח גם באונס שאינו ניכר

ועכ"פ, לפי מה שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ם וסיעתו, נראה שלהלכה אין לחוש לעניין ההיכר, דלא הצריכו כל הנך קמאי שהאונס יהיה ניכר. ובשר"ת תבואות שמש (שם ד"ה גם מ"ש כת"ר) כתב שאין לומר כן בדעת ר"ת, "דאם כן במקום שידבר בגלח קודם יו"ט, הו"ל לדבר בעיקרא דמלתא באבדה לו אבדה ובחלוק אחד דאע"ג דאין איזורו מוכיח עליו ולא מוכחא מילתא מותר", עכ"ל. אך לכאורה לא קשיא כלל, דאין בידינו משנה שלימה בעניינים אלו מר"ת, ולא הובא בשמו אלא רק פסק אחד, ולכאורה אין אפשרות לדייק מכך שלא הובאו בשמו פסקים נוספים, שהוא סבור להחמיר בהם. מה גם שכל הדיון הזה לא מופיע בתוס' או בספר הישר אלא בראשונים אחרים שחיו כמה דורות אחרי ר"ת ולא קיבלו את תורתם ישירות ממנו. וצ"ע. ובדברי הראשונים שקדמו לטור לא נזכר שמו של ר"ת. ועכ"פ, גם אם נקבל טענה זו, אין בכך השגה על הקביעה שלפי הרמב"ם וסיעתו אין לחשוש למראית עין, ובשל סופרים הלך אחר המיקל, אף אם ר"ת עצמו אינו סבור כן.

חילוק בין נידון הראשונים לנידון דידן

ויתירה מזו, נראה שיש חילוק בין נידון הראשונים לנידון דידן, דהא מדברי מהר"ם וכן מדברי תר"י מפריש נראה שלא החמירו אלא בכגון שלא ניכר על האדם שהתגלח בערב הרגל, וכגון שקיצר את זקנו בערב הרגל וחפץ לקצרו עוד במועד, אך במציאות הרווחת היום שמסירים את כל השערות בגילוח, יודו גם הם להתיר. ויעוין בחת"ס (א"ח ס"ח קנט) שכתב שגילוח כל שערות הזקן לא היה מצוי בזמן חז"ל, והוא התחיל בימי גזירות תתנ"ו⁴⁹. ובספר הלכות קצובות (שימוש בית דין, אות מ, וכע"ז באות פג) איתא: "ומלקין הנואף מלקות מרדות בלא חשבון ומגלחין זקנו וראשו". ומשמע שבסתמא לא היו יהודים גלוחי זקן. והרד"ק (שמ"ב י, ה) כתב: "וחרפה היא גלוח הזקן, אלא שנהגו כן באלה הארצות אשר אנחנו שם", עכ"ל. ויעוין עוד בשבלי הלקט (ח"ב סי' מא)⁵⁰.

49. וצריך לומר שבדורו של מהר"ם מרוטנבורג (נפטר בשנת ה' נ"ג, כמאתיים שנה לאחר שנת ד' תתנ"ו המוזכרת בדברי החת"ס) עדיין לא פשט בעם המנהג לגלח את כל הזקן. ואולי היה בזה הבדל בין איזורים שונים באירופה.

50. ומה שהוכיח בשר"ת תבואות שמש (א"ח סי' נה ד"ה עוד זאת וסי' נו ד"ה ועתה) שגילוח הזקן היה נהוג בימי חז"ל, לכאורה אינו מוכיח שגילוח לגמרי היה נהוג בזמנם, ואינו סותר לכל

וכן כתב להדיא האגרות משה (שם), וז"ל: "הנה לאלו שנחוץ להם לגלח הזקן במספרים בחוה"מ יש להתיר בזה"ז במדינתנו שכל אלו הרגילים בתספורת הזקן מסתפרים בכל יום ולכן אין שייך טעם החולקין על ר"ת שהביא הטור בסי' תקל"א, שמתיר במי שגלח קודם המועד לגלח במועד, מטעם דאמרו כל הסריקין אסורין סריקי בייתוס מותרין שהוא הטעם שאסור באבדה לו אבידה ערב הרגל כדאמר אב"י במו"ק דף י"ד שהוא משום דלא מיגליא לכו"ע אונסיה כדפרש"י, וכן הכא מי יודע אם גילח קודם המועד כדכתב שם הטור, ואם כן במדינה שכל המסתפרין מסתפרין בכל יום, ואף אם רק רוב מהמסתפרין שידוע שאף שנסתפר בערב יו"ט מסתפר עתה ואין שייך חשש זה, יש להתיר לכו"ע אף להטור וכל החולקים", עכ"ל. אמנם למעשה כתב וז"ל: "אבל מכל מקום איני נוהג להתיר אלא למי שיש לו צורך ביותר או מצטער ביותר, ואם אחד ירצה לסמוך על זה גם בשביל היפוי לבד אין למחות בידו כי מעצם הדין הוא מותר לעניות דעת", עכ"ל.

קשה לתלות את היתר הגילוח בגידול שיער של שלושים יום

ותר"י מפריש (שם) הביא סיבה נוספת לאסור גילוח במועד למי שגילח בערב הרגל, "דכיון דקיי"ל גבי נזיר דאין גדול שיער פחות מל' יום (מו"ק יט ע"ב), אין לנו להתיר לו שיגלח⁵¹ בתוך המועד, כיון שאין ל' יום שיגלח", עכ"ל. ואולם לפי זה צריך להעמיד את כל היתרי המשנה דווקא בכגון שעברו שלושים יום, וזה לכאורה חידוש גדול שהיה למשנה או לגמרא לאומרו. ולכאורה אין תלות בין גדרי גידול שיער דכהן ונזיר ובין גדר שיער המפריע לאדם ומעורר צורך בגילוח. ועכ"פ נראה פשוט שלא שייך להשליך מגדרי גילוח שיער של נזיר על אדם המגלח מדי יום את כל שערות זקנו. וכפי התבאר לעיל, נראה שלא דנו הראשונים על מקרה כזה אלא על מקרה של גילוח חלקי.

הראיות הללו. ובש"ת שמש ומגן (ח"א סי' יח ד"ה ואיך שיהיה) כתב וז"ל: "ואיך שיהיה, אפשר לקיים דברי כולם, דבימי הש"ס היו מסתפרין כברייתות והמדרש הנ"ל שכתבנו, ושוב בשעבוד גלויות הפסיקו לגלח בבואם אצל אומות מגדלי זקן הוצרכו לעשות כמותם, וכמו שראיתי בימי חורפי קודם בוא הצרפתים למרוקו, ואחר בואם כשהאומות התחילו להסתפר חזרו גם הם לגלח", עכ"ל. אך לכאורה אין בכך כדי קיום דברי החת"ס, שמתייחס להדיא לזמן הש"ס. ולכאורה גם ההוכחות מדברי ההלכות קצובות, הרד"ק ושבלי הלקט, אינן מתורצות בזה (והן באמת לא הובאו במאמר שאליו התייחס הרב משאש). וראה עוד בדברי השיח נחום לקמן.

51. כצ"ל. לפנינו: שיגלה.

הריא"ז מתיר לאיסטניס לגלח שפם וייתכן שיתיר אף גילוח זיפי זקן

והנה נאמר בגמרא (יח ע"א): "זוג בא מחמתן לפני רבי, ובקשו ממנו צפרנים⁵² והתיר להם, ואם בקשו ממנו שפה⁵³, התיר להם. ושמואל אמר: אף בקשו ממנו שפה והתיר להם. אמר אביטול ספרא משמיה דרב פפא⁵⁴: שפה מזוית לזוית. אמר רבי אמי: ובשפה המעכבת. אמר רב נחמן בר יצחק: לדידי כשפה המעכבת דמי לי", ע"כ. והרי"ף (י' ע"א בדפיו) כתב: "ומותר לגלח שפה בחולו של מועד", עכ"ל. ואף הרמב"ם (פ"ז ה"כ) כתב: "מותר ליטול שפה בחולו של מועד", ולא הגבילו את ההיתר לשפה המעכבת. וכן פסק הרא"ש (פ"ג סי' כ), וביאר שרב חלוק על דברי רבי אמי, ויש לפסוק כמותו הן משום שבדורות אלו הלכה כקמאי, הן משום דבשל סופרים הלך אחר המיקל⁵⁵. וכן פסקו הטוש"ע (סי' תקלא ס"ח⁵⁶).

אמנם ברא"ש (שם) הובאה שיטת הראב"ד שפסק כרבי אמי, ואף הרי"ד (פסקים שם) פסק כר' אמי. ונמשך אחריו הריא"ז (פ"ג ה"א אות ז), והוסיף וז"ל: "ואם היה אסטנס, אף על פי שאינה מעכבת הרי היא אצלו כמעכבת", עכ"ל. ויש מקום ללמוד מדברי הריא"ז היתר בגילוח זיפי הזקן שבזמננו, משום שהרבה אנשים איסטניסים אצל זיפים אלו ומואסים בהם. ואמנם אין הדבר מוכרע, אך נראה שיש לתת משקל מסוים גם לטענה זו, שלא מצינו בראשונים מי ששולל אותה להדיא, וגם בזה ייתכן שהטור וסיעתו לא התייחסו למציאות כזו ובה הם יודו שיש מקום להתיר.

ה. דברי האחרונים והכרעת ההלכה

דיוקו של התבואות שמש שגם מי שגילח בערב הרגל אסור לגלח בחול המועד

ובשו"ת תבואות שמש (שם ד"ה ועוד אומר) דייק מדברי הגמרא שלא כדברי ר"ת, וז"ל: "ועוד אומר אני שזה מבואר ומדוקדק היטב בדברי הש"ס דלאו מטעם

52. דהיינו שיתיר להם לגזוז צפורניים בחוה"מ.

53. דהיינו גילוח שפם.

54. תיבת פפא אינה מופיעה בכתבי היד, ואף בדפוסים שלנו היא מוקפת בסוגריים עגולים.

55. מכאן מוכח לכאורה שלא כדברי האחרונים הנזכרים לעיל (עמ' תיט הערה 25). ויעוין בהערת המהדיר לפירוש תלמיד הרשב"א (הערה 112) שהאריך בשיטות הראשונים בסוגיה זו.

56. ובחוה"מ כהלכתו (פ"ג ס"ה) כתב בפשטות שהוא הדין לשאר המקומות בגוף, שהרי סברת ההיתר היא שאין בגידול השיער במקומות אלו משום כניסה לרגל מנוול, ולכן אין לגזור על כך.

קנס אתי עלה לקנוס מי שלא גלח כדי שנאמר דמי שגלח אין לקנוסו, והוא ממה שלא תירצו בגמרא על שאלת ושאר כל אדם מאי טעמא לא, מפני שנכנסו מנוולין, ואז היה הדיוק טוב, דמי שלא נכנס מנוול אין קונסין אותו, אבל ממה שאמר כדי שלא יכנסו מנוולין, מוכח דאע"ג דאינם עתה לפנינו מנוולין וכגון שגלחו קודם, עם כל זה אם אתה מתיר להם חיישינן שיכנסו מנוולין, שבני אדם אינם יודעים טעם הדבר וכשרואים שהתספורת מותרת אינם יודעים לחלק ויבואו לכוין מלאכתם במועד. וכן הוא פשט שאלת הגמרא ושאר כל אדם מאי טעמא לא, דקאי על כל שאר בני אדם שלא נזכרו במתניתין, וגם מי שגלח בכלל, עכ"ל. והניף ידו שנית בזה בשו"ת שמש ומגן (ח"א סי' יח ד"ה וקודם).

דיון בדבריו

אמנם נראה לכאורה שטעם הגזירה הוא כדי שמי שחשב להיכנס למועד מנוול ולגלח בחוה"מ, לא יעשה כן. וכמפורש בגמרא שטעם הגזירה הוא כדי "כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין", ודלא כדברי התבואות שמש, שכתב להדיא שטעם הגזירה הוא כדי שלא יטעו וילמדו מההיתר לגלח שמותר גם להיכנס למועד מנוולים. ולכאורה זוהי כניסה לדוחק שאין בו כל צורך, ואף החולקים על ר"ת לא יפרשו את דברי הגמרא באופן זה. והגע עצמך, אם ישנו צורך בגילוח במועד גם לאדם שגילח בערב הרגל, לא ברור מדוע העובדה שאדם מגלח במועד תביא לידי מכשול. והרי אפשר בשופי לומר שאדם זה גילח בערב הרגל. ולכן נראה שיש להבין דברי הגמרא כנ"ל⁵⁷.

ולכאורה מפורש כן בדברי רש"י כת"י (יד ע"א ד"ה הכא נמי), דכתב וז"ל: "משום הכי אסירי⁵⁸ במועד, כדי שלא יכנסו למועד כשהן מנוולין, לפי שהם יודעים שהם אסורין להסתפר במועד מקדימין ומסתפרין קודם המועד ונמצאו נכנסין ברגל כשהן טהורין", עכ"ל. ולכאורה מפורש בדבריו שהגזירה אמורה לגרום באופן ישיר לכך שיתגלחו קודם המועד, ולא למנוע חשש מראית עין, כפי שכתב הרב משאש. ועוד יצוין כי מצאנו במאירי (יד ע"א ד"ה אנשי) שנקט להדיא לשון קנס, וכתב וז"ל: "שעיקר האיסור בגלוח וכבוס מתורת קנס", עכ"ל.

57. ואע"פ שלעיל התבאר שבזמן חז"ל אכן לא היה צורך בתגלחת תכופה כל כך, הרב משאש לא קיבל את הטענה הזו וכנ"ל, ויש להקשות עליו לשיטתו.

58. כנדצ"ל. לפנינו: אסורי.

ויעוין עוד בתשובת הרה"ג ר' יצחק פחה על דברי התבואות שמש (תחומין ג' עמ' תקכט).

המועדים זמנים מחמיר בנידון דין מפני שאיננו יודעים מה טעם הגזירה

ובספר מועדים זמנים השלם (ח"ה סי' רצ"ה וביותר) דן בנידון דין כתב וז"ל: "וביותר אמינא בזה, דכללא קבלנו מרבינו הגדול הגר"א זצ"ל, שאם חכמים אסרו דבר ופירשו טעם לגזירתם אין לנו להתיר אף דלא שייך עכשיו הטעם, שחכמים גזרו מפני הרבה טעמים וגילו לנו רק טעם המתקבל ופשוט טפי. אבל אפילו לא שייך הטעם שפירשו, אין להתיר אלא באופן שהם גופא פירשו דשרי... ואין להתיר אלא באופן שחז"ל גופא התירו", עכ"ל. והובא כלל זה בשם הגר"א גם במשך חכמה (שמות יב, א).

בנידון דין מבואר בראשונים שחז"ל עצמם התירו כשהטעם אינו שייך

ואולם כאמור, בדברי הרמב"ם וסיעתו מבואר שיש להקל בכל אונס שהוא, ואפילו שלא נזכר בחז"ל. ואף היתרם של כמה ראשונים לאומן שחלה לגלח במועד הוא מחודש, ואינו העתקה של דין שנזכר בש"ס. וכן היתרו של הראב"ה לכבס סמרטוטים. וע"כ צריך לומר בדעתם שהגמרא לימדתנו עיקרון, ועלינו ליישמו כפי הבנתנו⁵⁹. ונראה שבכגון דא לא דיבר הגר"א. ועכ"פ גם אם כוונת הגר"א לנקוט כדעת הרשב"א או קרוב לה, הרי דעת הרמב"ם וסיעתו להקל, והוי ספק דרבנן שלכאורה יש להקל בו. וזה מלבד הקשיים הנ"ל בשיטת הרשב"א.

הישכיל עבדי מחמיר משום שצריך בית דין גדול בחכמה ובמנין להתיר את הגזירה

ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו א"ח סי' ה' אות ג) כתב שיש גזירה על הגילוח וכדי להתיר אותה "בעינן שבית דין המבטל יהיה גדול מבית דין הראשון בחכמה ובמנין, ומי זה יכול לומר שיש בזמנינו זה בית דין גדול מחכמי הש"ס בתורה ובמנין", עכ"ל. ועוד כתב שם שגילוח יום יומי איננו שווה לכל נפש והוא רווח רק בקרב "הצעירים הבחורים המודרנים".

59. והדברים מתאימים ומשלימים למה שהתבאר לעיל (סי' ד).

מדברי הראשונים נראה שהנידון דידן אינו מוגדר כגזירה שצריך לבטלה

ולגבי הטענה הראשונה, לפי המתבאר אין הנידון דידן בכלל גזירה שצריך לבטלה, דלדעת הרמב"ם וסיעתו חכמים לא גזרו מעיקרא על גילוח וכיבוס במקום אונס, ותר"י מפריש והמאירי מודים לכך במקום שהאונס ניכר. ובנידון דידן יש גם אונס וגם היכר, וכדברי האגרות משה הנ"ל. ובאמת נראה פשוט שר"ת לא חשב שהוא גדול מחכמי הש"ס בחכמה ובמניין, אלא סבר שבכגון דא לא גזרו. ויעוין עוד בשו"ת והשיב משה (דריהם, אר"ח סי' לב) שהאריך להשיב על דברי הישכיל עבדי. ובהערות במסכת מו"ק (עמ' ב-ג) יצא לחדש שרק בגזירה שבטל טעמה יש צורך בגדלות בחכמה ובמניין כדי להתירה, אך בגזירה שיש בה הפסד ולא רק שבטלה התועלת, אין צורך בגדלות. והטענה השניה אינה שייכת היום, שרבים נוהגים להתגלח מדי יום, ובהרבה ישיבות זו ההנהגה הרווחת לבחורים רווקים.

הבנות נוספות בדברי ר"ת

והפרישה (סי' תקלא סק"ב) כתב וז"ל: "ויש ליישב דברי ר"ת הכי, דלגלח ברבים מודה ר"ת דאסור מטעם שכתב רבינו, והא דשרי לגלח היינו למי שדר ביחידי, דליכא למימר מי יודע אם גלח קודם המועד, ומשום הכי לא פירשה במתניתין ולא בגמרא משום שהם דברו בהיתר בכל ענין אפילו בפרהסיא", עכ"ל.

והנודע ביהודה (מהד"ק אר"ח סי' יג ד"ה והנה) כתב וז"ל: "ובמשנה לא קחשיב רק מה שמותר לחלוטין ע"י כל פועל, מה שאין כן זה מותר רק ע"י עני. ובזה אתיין שפיר דברי ר"ת ואולי גם שאר פוסקים יודו להתיר ע"י פועל עני. ואף שגם המתגלח מסייע והוא אינו עני, מכל מקום מסייע כזה אין בו ממש, ובמועד לא אסרו אלא דבר שיש בו טורח מלאכה ומתגלח אין בסיוע שלו טורח", עכ"ל. וכן כתב במקום אחר (מהד"ת אר"ח סי' צט ד"ה הנה): "ואני לדעתי לא התרתי מה שאסרו הראשונים והאחרונים, רק מצאתי חילוק בדבר לפרש דברי ר"ת במקום שספו תמו כל התמיהות שתמהו עליו. והם הראשונים והאחרונים שתמהו עליו, הוא מפני שלא עלה על דעתם לפרש דבריו כן והיו מפרשים דבריו שבכל ענין מתיר, לכך נחלקו עליו. נמצא שאין ביני ובין הפוסקים ראשונים מחלוקת בעצם הדיון, רק מחלוקת בפירוש כוונתו של רבינו תם", עכ"ל. ומבואר שהבין באופן מחודש את דברי ר"ת, ולפי הבנתו לא הותר הגילוח אלא ע"י פועל שאין לו מה יאכל, אך

על ידי פועל שיש לו מה יאכל, וכן על ידי המתגלח עצמו, לא הותר הגילוח. וכמפורש בדבריו שהתייחס לנידון הסיוע.

דיון בהבנות אלו

ואולם לפי המתבאר, שיטת ר"ת אינה קשה, ואינה זקוקה לפירושים חלופיים כדי ליישבה. ולפי המתבאר בדעת הר"ף והרמב"ם והרא"ש וסיעתם, אין צורך בהיכר אלא די באונס כדי להתיר גילוח. והנידון דידן דומה למטפחות הידיים והספרים שמתלכלכות מהר והדבר נחשב אונס. וממילא אין צורך לחרוג מההבנה הפשוטה בדברי ר"ת. ולגופו של עניין, לכאורה קשה לומר שר"ת התיר גילוח רק באופנים הללו, שהרי לשון הטור היא: "ור"ת פירש כיון שזהו הטעם אם כבר גלח קודם המועד מותר לגלח במועד", עכ"ל, וכיצד ייתכן לומר שר"ת בעצם אסר להתגלח, ולא התיר אלא למי שדר יחידי, או ע"י פועל שאין לו מה יאכל? וצ"ע. ועוד קשה שבגמרא מבואר שהגילוח נאסר רק בגלל הגזירה ולא משום מלאכה, ולכן אם יש מקרה שהגזירה לא שייכת בו, קם דינא שהגילוח מותר, ולא מובן הצורך בפועל עני. ומלבד זאת, קשה להכניס בדברי ר"ת הבנה שונה מזו של הראשונים שהביאו את דבריו, כאשר דבריהם הם המקור היחידי לשיטת ר"ת.

קושיית הבנין אריאל על דברי הנודע ביהודה

ובשו"ת חת"ס (ח"א סי' קנד ד"ה והנה בענין) הביא את דברי הנודע ביהודה וכתב וז"ל: "וחלקו עליו גאוני דורינו. והגאון מו"ה צבי אב"ד דק"ק בערלין ז"ל בספר בנין אריאל במסכת מו"ק⁶⁰ השיב תשובה נוצחת, דהא באנשי משמר נמי תנינן כה"ג [תענית ט"ו ע"ב] ולימא נמי אם גילחו ערב משמרתם מותרים לגלח במשמרתם, ומתניתין סתמא קתני, והתם ליכא למימר משום איסור מלאכה", עכ"ל. וכוונתו למובא במשנה שם: "אנשי משמר ואנשי מעמד אסורין מלספר ומלכבס ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת", ולא מצאנו היתר למי שהתגלח לפני משמרתו. וקושיה זו אכן קשה על הנודע ביהודה, שהודה שעקרונית היתה המשנה

60. ל' ע"ב-ע"ד בדפי הספר; הו"ד בליקוטי הערות על הנוב"י הנד"מ (עמ' תמב).

צריכה להזכיר את ההיתר, ושהסיבה שהשמיטה אותו היתה שבחיה"מ אסור הגילוח משום מלאכה.

יישוב הקושיה לפי המתבאר

ואולם לפי מה שהתבאר לעיל שגילוח בתדירות כזו לא היה מצוי בעבר, נראה שיש ליישב קושיה זו, דגם אצל הכהנים לא מצאה המשנה צורך להתייחס למציאות זו, שלא היתה שכיחה כלל בזמנה, ובטח שלא אצל כהנים במקדש.

פוסקים רבים מתירים למעשה גילוח בחיה"מ למי שגילח בערב הרגל

ולפי כל המתבאר עולה שיש להתיר גילוח בחול המועד למי שרגיל להתגלח בכל יום והתגלח לפני המועד. וכאמור, כן כתב הרב קאפח בדעת הרמב"ם, וכן נקט האגרות משה מעיקר הדין. וכן בשו"ת כרך של רומי (סי' ה) דן להקל בזה מעיקר הדין. ובשו"ת שבסו"ס גידולי טהרה (סי' מ' אות ה) היקל בזה למעשה. וכן נכתב בקובץ תחומין (ח"ב עמ' קלג) בשם הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל⁶¹. וכן כתב בשו"ת והשיב משה (דריהם, אר"ח סי' לב-לג), ושכן דעת הרה"ג ר' יוסף משה שטרית. וכן כתבו בשו"ת מקוה המים (מלכה, ח"א אר"ח סי' ייב וח"ב סי' יט-כ), בשו"ת חמדה גנוזה (ח"ב סי' נו), בכל בו על אבלות (ח"ב עמ' קלח) ובהרחבות לפניני הלכה (פ"א ט, ד). וכן צידדו הרב אהרן פיצ'ניק בקובץ נועם (ח"ב עמ' פב-צ וח"ג עמ' שיח-שכג) והרב שמואל יששכר שפרבר בקובץ נועם (חכ"א עמ' רנב-רנג). וכן כתב הדבר חברון (אר"ח ח"א סי' תקמג), וז"ל: "לענ"ד יהיה מותר למי שרגיל תמיד להתגלח, גם בחיה"מ סוכות. אולם לגבי פסח, זה יהיה תלוי במנהגי הספירה. הרגיל במנהגי הספירה מתחילתן לא יתגלח. הרגיל במנהגי הספירה החל מר"ח, יתגלח בחיה"מ", עכ"ל. ועוד כתב שם וז"ל: "אני עצמי שאלתי בזמנו את הרב פסח צבי פרנק ז"ל והוא הורה לי גם כן ככה", עכ"ל. ובדעת הפוסקים שלא חילקו בין פסח לסוכות, נראה שהבינו שלא שייך לנהוג מנהגי אבילות בימי המועד שהם ימי שמחה במהותם. ונראים דבריהם, שהרי לא מצאנו מי שאסר ריקודים ומחולות בחיה"מ פסח

61. וז"ל: "בשיעור אצל הרב יוסף דוב סולובייצ'יק... התרעם הרב על אלו שלא גלחו, שנראו כאבלים".

משום מנהגי הספירה, ועל כרחק משום שימי שמחה הם ואינם בכלל האבל של ימי הספירה.

ויתירה מזו כתב השיח נחום (ה"א אר"ח סי' ל), וז"ל: "המנהג לגלח את הפנים למשעי בדרך היתר שלא בתער הוא יחסית חדש, ונתפשט רק במאתיים או בשלוש מאות השנים האחרונות. משום כך היה חידוש גדול להתגלח בחול המועד, ולפיכך היו רבים וגדולים שהתנגדו לכך כי ראו בזה כמין פריצת גדר, בפרט שאז לא היו מכוונות כשרות, והיה חשש גדול שמא יבואו להתגלח בתער⁶². מסיבות אלו וכיו"ב התלקחה מחלוקת גדולה, ובעיקר בקהילות גרמניה הפך המנהג לא להתגלח בחול המועד אבן בוחן להפריד בין האורתודוקסים לבין הרפורמים, גם אחרי שנפוצו מכוונות גילוח כשרות. אבל במדינות אחרות, כגון בליטא שלפני השואה, היו שנהגו דווקא משום כבוד המועד להתגלח במכונה. והרי כל האיסור שגזרו על גילוח בחול המועד היה "כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין", והרגיל בגילוח הפנים אם אינו מגלח את פניו יומיים או שלשה הרי זה ניוול, ולא עוד אלא שמצטער בכך מפני רגישות העור... לסיכום, הרגיל להתגלח בכל יום או יומיים במשך כל השנה, מותר לו להתגלח בחול המועד, ובפרט אם הדבר מצערו ויש לו ניוול בכך", עכ"ל.

גם החזון עובדיה (עמ' קצב הערה סב) הראה פנים להקל, וז"ל: "ואע"פ שבאמת קשה למחות ביד המקילים, ובפרט שבזמן רבותינו חכמי התלמוד לא היו נוהגים לגלח הזקן כלל, וכמו שכתב גם כן מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' כז)... מכל מקום ירא שמים יחוש לדברי האחרונים וישא ברכה מאת ה'", עכ"ל. וכעין זה כתב במשמרת מועד (פ"ג ס"ב-ס"ג). ויעוין עוד בשו"ת עולת שמואל (קוידר, ח"א סי' עב) שהתיר להתגלח בערב שמיני עצרת למי שהתגלח קודם המועד. אף ר' ישמעאל הכהן בעל שו"ת זרע אמת (בתשובה ובאיגרת שנדפסו בתגלחת בחולו של מועד עמ' קעא-רא) דן להקל עכ"פ לגלח בערב שמיני עצרת למי שגילח בערב סוכות, אך לא הורה זאת למעשה (ויעוין עוד במודעתו שנדפסה שם עמ' רי-ריא). והחיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' ז) כתב בתגובה לדברי הזרע אמת הנ"ל: "והגם שהרב המתיר יש לו טעמים לסמוך על פי הדין, מכל מקום ודאי יצא תקלה מזה שהדור פרוץ ביותר ונאחזים בסבך ויבואו להתיר כמה אסורין ביד רמה", עכ"ל, ומשמע שמעיקר הדין לא הוה ברירא ליה מילתא לאסור.

62. וראה בעניין זה מה שכתב החת"ס (שם).

ו. כיבוס בחול המועד בזמננו

שינויים משמעותיים חלו גם בתחום הכיבוס

והנה, בדומה למה שהתבאר לגבי גילוח, גם בכיבוס חלו שינויים משמעותיים לאורך הדורות, ובפרט בדור שלפנינו, עם המצאת מכונות הכביסה, ומכיבוס שכלל הליכה לנהר או הרתחת מים ביורה, עבר רוב ככל הציבור לשימוש במכונות כביסה, ובנוסף לזה, ייצור הבגדים נעשה המוני ותעשייתי, כך שכיום דרך העולם להחליף את בגדיהם ולכבסם באופן יום יומי. אמנם ישנם הבדלים בין בגד לבגד ובין אדם לאדם, אך הכיבוס בכללותו הפך למעשה יום יומי בעל טרחה מועטת. שינוי זה הביא למצב שבדרך כלל ישנם בגדים נקיים זמינים בארון ואנשים אינם מגיעים למצב של ניוול, ומשום כך בטל טעמה של הגזירה האוסרת כיבוס בחול המועד. ולא רק זו, אלא שדווקא העובדה שלא מכבסים במועד יוצרת לעיתים קרובות מצב של מחסור בבגדים ושל דוחק וצורך לצמצם את צריכת הבגדים. ובפרט הדבר מצוי אצל משפחות שמתארחות בחג אצל ההורים או הילדים ומתקשות להעביר את כל מלתחת הבגדים של כל אחד ואחת מבני המשפחה לבית המארחים, וכך נוצר מצב של ערימות בגדים מלוכלכים, ולבישת בגדים משומשים שביום חול היו מוחלפים בבגדים חדשים. ובמקום שהגזירה תתרום לכבוד המועד, נפעלת פעולה הפוכה. ויש לדון אם לאסור כיבוס גם במקרים אלה.

בסברה נראה שיש ללמוד מהדינים שהובאו לעיל היתר בכיבוס שבזמננו

ולעיל (עמ' תל) הובא הדין שמותר לכבס כלי פשתן במועד, והובאו שלושת הסברי הראשונים לכך: שממהרים להתלכלך, שאין טרחה בכיבוסם, ודבר האבד. ונראה ששני הטעמים הראשונים שייכים בנידון דידן. דכיוון שדרך בני אדם להקפיד על נקיון והיגיינה הרבה יותר מבעבר, וכן מקפידים על מראה מסודר ונאה, וכיוון שהכיבוס במכונה אינו דורש טרחה מרובה, המציאות היא ששליחת בגד לכביסה נעשית בתדירות גבוהה יותר מבעבר.

ולעיל (עמ' תלא) התבאר שלהלכה אסור לכבס בגדי פשתן, משום שבפועל נהגו להחמיר בזה. והדבר טעון ביאור, שהרי בנוגע להיתר לכבס בגדי קטנים ומטפחות ספרים וידיים לא מצינו הסתייגות. והרי כל ההיתרים נובעים מאותו טעם, שממהרים להתלכלך. ונראה לומר שהמחמירים בכלי פשתן סברו דלא דמו לבגדי קטנים ולמטפחות, והבינו שיסוד ההיתר בכלי פשתן אינו בזה שממהרים

להתלכלך אלא בכך שהטרחת בכיבוס מועטת, וכיון שחלקו על סברה זו, החמירו בהם⁶³. ולפי זה בנידון דידן שהתלכלכות הבגדים קרובה ומצויה, יש לדמות לבגדי קטנים ולהקל, במקום שהדבר נצרך למועד.

וכאמור, רש"י כותב להדיא שטעם ההיתר לכבס מטפחות הוא שאף שכיבסו אותן בערב המועד, יש צורך בכיבוס נוסף במועד. וכל זה שייך טובא בבגדים דידן. ובספר מועדי ה' (פ"ד הערה 5 ד"ה אף) נקט בפשטות שלדעת ר"ת שהקל בגילוח למי שהתגלח בערב הרגל, יש להתיר גם כיבוס בבגד שהיה מכובס בערב הרגל⁶⁴ והתלכלך ברגל. ונראה שהוא הדין לבגד שאין בו לכלוך ממשי אך מחליפים אותו מחמת הזיעה וההיגיינה לאחר יום לבישה, כפי שמצוי בזמננו.

הטורח שבפעולת המכונה לא אמור להתייחס אל האדם שמפעיל אותה

ובשולחן שלמה (סי' תקלד סק"א) כתב בעניין כיבוס במכונת כביסה וז"ל: "בעיקר הדבר אעיר שכיום אפשר שבקל יכולים גם לחרוש ולזרוע וכן לבנות ולהרוס, ומכל מקום הרי זה חשיב כמלאכה שיש בה טורח כיון שעיקר המלאכה היא על ידי טורח אלא שהוא עושה את זה על ידי החשמל", עכ"ל. ודבריו צריכים ביאור, דהא אם האדם עצמו אינו טורח, מאי איכפת לן ש"עיקר המלאכה היא על ידי טורח". ונראה שהבין שהסיבה שהחמירו בכיבוס שיש בו טורח אינה המאמץ

63. ובספר מועדי ה' (פ"ד הערה 12) כתב ליישב באופן אחר הקושי מהשוני בין מטפחות הידיים שמותר כיבוסן לכ"ע לכלי פשתן שדינם שנוי במחלוקת, וכתב שייעודן של מטפחות הידיים הוא לנקות בהן לכלוכים ולכן מתלכלכות מהר מאוד, ולא דמי לכלי פשתן שמתלכלכים מהר אך אין זה ייעודם. ולפי זה העלה להחמיר בבגדים דידן, משום שדומים יותר לכלי פשתן מאשר למטפחות הידיים. דאף שמתלכלכים מהר, אין ייעודם לנקות בהם וללכלכם במתכוון.

והמועדי ה' הוכיח דבריו מדברי הנמ"י (י' ע"ב בדפי הר"ף ד"ה מי), שכתב שטעם ההיתר בכלי פשתן הוא משום שמתלכלכים מהר וקלים להתכבס. והקשה המועדי ה' למה הוצרך לשני הטעמים, והרי במטפחות הידיים הוזכר רק טעם אחד? ומכך הוכיח, שהיתר המטפחות הוא ייחודי, ולא הותר אלא מפני שייעודן הוא לנקות בהן לכלוך ובכך ללכלכן, וזה לא שייך בבגדי פשתן, ולכן נצרך טעם נוסף להתיר את כיבוסם. ובכלי פשתן כבר התבאר לעיל (עמ' תלא) שלהלכה יש להחמיר למרות דברי הנמ"י, ולכן החמיר המועדי ה' אף בבגדים שלנו. אמנם נראה שאין הסבר זה מחוור, שהרי הותר גם כיבוס בגדי קטנים, אע"פ שאין ייעודם לנקות בהם אלא ללובשם. ואין הקולא בהם נובעת אלא מכך שמתלכלכים תדיר.

64. ופשוט שמה שכתב שם "שכיבס ערב הרגל" לאו דווקא, אלא העיקר שהבגד היה מכובס בערב הרגל.

של האדם אלא הטורח כשלעצמו. ואולם לא ברור מה סברת הדבר, דהא אם האדם אינו מתאמץ, לכאורה אין סיבה שהעובדה שהמכונה "טורחת" תהווה גורם להחמיר. ויש להעיר שלגבי הנידון דמעשה אומן בכלי שהכנתו היתה במעשה אומן (ראה לעיל עמ' רכא ואילך) היקל השולחן שלמה (סי' תקלז הערה ה' וסי' תקמה סק"ב), "דלמרות שיש בזה אומנות רבה, הרי שהאומנות כבר הוכנסה קודם שימושו והוא עושה מעשה הדיוט בעלמא של הפעלת המערכת", עכ"ל. ולכאורה הדברים סותרים. וצ"ע.

מדברי הראשונים נראה שיש להתיר כיבוס בנידון דידן

ובביאור ההיתר למי שאין לו אלא חלוק אחד, כתב רש"י כת"י (יד ע"א ד"ה מותר) וז"ל: "מותר לכבסו במועד – וליכא למימר הכא היה לו לכבס מקודם לכן, שאפילו מכבסה בערב הרגל צריך לכבסה במועד משום זיעה, אבל מי שיש לו ב' חלוקים אסור לכבס במועד שהיה לו לכבס שתיהן קודם הרגל", עכ"ל.

וכעין זה כתבו התוס' (יד ע"א ד"ה שאין) וז"ל: "שאיין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו במועד – ואם תאמר היאך יכבסנו במועד, אם כן ישאר במועד בלא חלוק בשעת כיבוס, כמו כן היה יכול לכבס קודם המועד ויהיה בלא חלוק בשעת כיבוס. וכי תימא כשכבסו קודם מועד ומשום הכי מותר לכבסו במועד, אם כן תרתי נמי אם יתלכלכו למה נאסור לו, והלא לא פשע. י"ל דדי לו בשתי חלוקין, אחד ליר"ט ראשון ואחד ליר"ט אחרון", עכ"ל. וביאור דבריהם, שהתקשו התוס' להבין מה בכך שאין לו אלא חלוק אחד, סוף סוף אין זה מצדיק את העובדה שלא כיבסו לפני המועד. ואם תאמר שמדובר על מקרה שכיבסו לפני המועד, לא מובן מדוע הותר רק למי שאין לו אלא חלוק אחד. ותירצו התוס' שהותר מכיון שדרך החלוק להתלכלך ואינו מספיק לימי המועד. וכן כתב בפירוש מסכת משקין (יה ע"א ד"ה מתניתין) וז"ל: "אי לית ליה אלא חלוק אחד מותר, דמאי הוה ליה למיעבד, אבל אי (לית) [אית] ליה ב' חלוקות לא הוה ליה לטנופי תרוייהו", עכ"ל.

ומדברי ראשונים אלו נראה בפשטות שהוא הדין לאדם שיש לו ארבעה וחמישה בגדים אך אין הם מספיקים לו למועד מחמת הקפדתו על לכלוכים קלים ויכולתו לכבס בקלות, מותר הכיבוס אם כיבס קודם המועד. וכלשון התוס': "למה נאסור לו, והלא לא פשע". דאין להחמיר על אדם שלא פשע, ולפגוע בשמחת המועד שלו לשם קיום הגזירה. ורק אם יש לו די בגדים לכל המועד, אסור לו לכבס.

כך מפורש בדברי רב האי גאון

ויתירה מכל זאת מצינו בתשובת רב האי גאון שהובאה בספר המנהיג (ריש הל' ט' באב, עמ' רפו), וז"ל: "וכתב רבינו היי ז"ל שאם נזדמן לאשה טבילתה בזמנה בשבת שחל להיות ט' באב בתוכה ואין לה בגדים להחליף, וכן [אם נטנפו כליה], מותרת לרחוץ ולכבס כבחולו שלמועד, דלא אסירא רחיצה באותה שבת, ועוד תנן: אילו מכבסין במועד הזבין והזבות נידות וילדות וכל העולים מטומאה לטהרה הרי אלו מותרין, וכן אם אין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחולו שלמועד, וכן אם (נטרפו בגדיו) [נטנפו כליו⁶⁵] ואין לו כדי להחליף", עכ"ל. ומבואר להדיא שהיקל במי שנטנפו כליו ואין לו כדי להחליף. ומיד אחר כך כותב המנהיג "ואני מוסיף על דבריו", ומנמק באופן נוסף מדוע להתיר רחיצה לצורך טבילה בשבוע שחל בו ט' באב. ומוכח שכל מה שכתב לפני כן הוא מדברי רב האי. ואם כן עלה בידינו שדעת רב האי להתיר כיבוס בחוה"מ למי שניטנפו כליו במועד.

קושי בדברי רב האי

אמנם יש להעיר שמהיתר מי שאין לו אלא חלוק אחד נראה לכאורה שמי שיש לו שני חלוקים, אסור לו לכבסם אף אם שניהם התלכלכו, ודלא כעולה מדברי רב האי. ולשון הגמרא היא: "מתניתין אף על גב דאית ליה תרי ומטנפין", דהיינו שאפילו שיש לו שני חלוקים, מותר לכבס כששניהם התלכלכו בגלל האונסים שנזכרו במשנה. ולכאורה אין אפשרות להבין שגם אלמלא האונסים הללו היה מותר לכבסם אם הבגדים התלכלכו. וכן מפורש בדברי הראשונים (רגמ"ה יח ע"א ד"ה מתני', פירוש מסכת משקין הנ"ל, ר"ן שם ד"ה גמרא מתני') שמי שיש לו שני בגדים אינו רשאי לכבסם אפילו אם שניהם התלכלכו.

יישוב הקושי

ונראה שרב האי הבין שהמשנה התייחסה דווקא למי שלא כיבס את שני חלוקיו קודם הרגל, אך אם היה מכבסם היה מותר לו לכבסם גם במועד. וכך משמע מדברי רש"י כת"י הנ"ל. וכן משמע גם מדברי הר"ף, שכתב (י' ע"א בדפיו) וז"ל: "כל אלו שאמרו מותר לגלח במועד כשלא היה להם פנאי אבל אם היה להם

65. כן הוא ברוב כתה"י של המנהיג. ועכ"פ נראה שמשמעות שתי הגרסאות זהה.

פנאי לגלח ולא גלחו אסורין". וכן כתבו האשכול (מהד' אלבק, ח"ב עמ' קפד), הרא"ש (פ"ג סי' יז) והמרדכי (סי' תתע). ומשמע שאם היה פנאי וכן גילחו, מותרים לגלח במועד. אמנם אין בזה הכרח, דניתן להבין שאם היה להם פנאי וגילחו, הם כבר לא זקוקים להיתר, ולכן נכתב האיסור דווקא בכגון שלא גילחו. ואמנם מפשט המשנה והגמרא נראה שהאיסור מיירי בכל עניין. אך נראה שרב האי הבין שבסתמא לא אמור להיות צורך בכיבוס אם יש כמה חלוקים, ובסתמא כליו של אדם אינם מיטנפים, ולכן המשנה והגמרא לא פירטו את ההיתר הזה.

מקור נוסף בראשונים להיתר כיבוס למי שהתלכדו כל בגדיו

וכן כתב אחד מראשוני צרפת (נדפס בקובץ חצי גבורים - פליטת סופרים ז, אלול תשע"ד, עמ' יח), וז"ל: "נראה דחלוק אינו של פשתן, שאם היה של פשתן אפילו היה לובש היה מותר לכבסו, ואחרי שכן הוא, נאמר אפילו יש לו ד' או חמשה ורוצה ללובשן כולן במועד, מותר. מאי טעמא דחלוק אחד, משום שלא היה יכול לכבסו לפני המועד, והוי כמי שאין לו אלא חלוק אחד. וכתוב בירושלמי בגדי מיניקות כמי שאין לו אלא חלוק אחד דמו, הוא הדין בגדי גדולים שנטנפו במועד שהוא מותר לכבסו, ובלבד שיצטרך מהם במועד", עכ"ל. ומבואר בדבריו שיש להתיר כיבוס למי שבגדיו נגמרו במועד, ונראה פשוט דהיינו דווקא בשכיבס קודם הרגל.

וכעין זה מצינו בערך לחם (סי' תקלד ס"ב) וז"ל: "במצרים נוהגין היתר לכבס על ידי שפחות גויות כל הכלים שצריכים במועד, דכיון דצריכים למועד לכולם הוו כמי שאין לו אלא חלוק אחד. ומכל מקום משום דלא דמו להדיא נוהגים ההיתר על ידי השפחות גויות או גויות ממש, ולא מיחו בידם מורי התורה מפני טעם זה", עכ"ל. והובאו דבריו בבאר היטב (סי' תקלד סק"ג).

רבים מפוסקי זמננו נטו להקל אך לא החליטו זאת למעשה

ועכ"פ הנידון דידן עדיף על נידונו של רב האי, שכן ברור שהגמרא הניחה שמי שיש לו יותר מחלוק אחד אינו אמור בסתמא להזדקק לכיבוס בחוה"מ, ולא דמי לבגדים שבזמננו שאנשים רבים מקפידים להחליפם מידי יום, והמציאיות הסתמית והפשוטה היא שהם יזדקקו לכיבוס. ואכן בשו"ת באר משה (שטרן, ח"ז הל' חוה"מ סי' כב אות א) דן בנידון כיבוס הבגדים בזמננו, והאריך להוכיח ש"לפי טבעיות בני אדם שנשתנה מזמן הש"ס... היה לנו להקל ולהתיר לכבס". אך בסיום דבריו כתב וז"ל: "אבל כל גופי רמ"ח אברי וש"ס"ה גידי רועדין להעלות על הדעת להקל

נגד דין מפורש בש"ס ופוסקים באין חולק. ועל ידי עכו"ם גם כן ירא אני להתיר", עכ"ל. ואף האהלי שם (הל' חוה"מ סי' ח) צידד להתיר בזה אך לא הורה זאת למעשה, וז"ל: "ואמנם עכשיו שנהוג להחליף את החולצה וכל שאר הבגדים חוץ מהחליפה כל יום לכאורה היה מקום להקל, אלא שמכל מקום יש מספיק חולצות לכל החג, אבל שאר בגדים אם אין מספיק היה מקום להקל", עכ"ל. וכעין זה כתב בדבר חברון (שם סי' תקמה) וז"ל: "ולכאורה כביסה בזמננו שאין בה טורח, דינה צריך להיות כמו כלי פשתן אז, כפי פסק מרן המחבר (סי' תקלד ס"ב) שמותר מצד הדין לכבס, ואחד הנימוקים משום שאין טורח בכיבוסם (עיין במשנ"ב ס"ק יב), ואי לכך יש מקום לדון. אבל היות שזה דבר חדש שהרבנות הראשית או מגדולי הדור היו צריכים לשבת על המדוכה ולהחליט על כך, בינתיים יש לנהוג כמו שנהגו כל הדורות", עכ"ל⁶⁶. ודברים דומים כתב הגר"מ מאזוז שליט"א (אור תורה מרחשון תשע"ד סי' כד): "בזמננו שמשתמשים במכונת כביסה, 'הך הכפתור וירעשו הספים' (עמוס ט, א), והכל נעשה ממילא, אין טעם לגזירה זו... לגבי כיבוס שהותרו מן הכלל בגדי קטנים, נראה דמותר להניח יחד אתם במכונת כביסה בגדי גדולים שהצטברו במשך החג, דנר לאחד נר למאה... ומכל מקום לא רציתי לפרסם זה בחדש תשרי שלא יסמכו עלי הקוראים עד שיסכימו חכמי הדור, כי מיראי הוראה אנכי, ואם לא הסכימו, יהיו דברי ההלכה ולא למעשה עד שיבא מורה צדק", עכ"ל. ויעוין עוד במה שכתבו חתנו הרה"ג ר' דקל כהן (אור תורה טבת תשע"ד סי' לט) והרה"ג ר' אביה שמריה חדוק (אור תורה אדר א' תשע"ד סי' סט) לחזק דבריו ולבסס את ההיתר.

פוסקים שהתירו הלכה למעשה

ויתירה מזו כתב בשו"ת מים חיים (הלוי, סי' לב) וז"ל: "אם אמנם נכון הדבר שאתם נקלעים למצב קשה שאין לכם מספיק בגדים נקיים לקראת סוף החג לכבוד יום טוב אחרון, נראה שיש מקום להתיר לכם כביסה מצומצמת מאוד על

66. שלחנו לגר"ד ליאור מכתב עם ציטוט לשון המנהיג, והשיבנו וז"ל: "מצד עיקר הדין אכן נכונים דבריכם, אך בכל זאת מהסס אני בזה, כיון שמקובל להמנע מלכבס בחוה"מ, ואלו דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור, ולכן יש להתחשב בדבר. כפי שכתבתי, מן הראוי שגדולי הדור ידונו ויפרסמו את ההיתר כדי שלא ייראה שכל אחד מתיר דברים שהיו אסורים", עכ"ל. ויעוין בתוס' (פסחים נא ע"א ד"ה אי) וברא"ש (פסחים פ"ד סי' ג), ואכמ"ל.

ידי מכונת כביסה והנחוץ ביותר בלבד", עכ"ל⁶⁷. וכן פסק למעשה בשו"ת חמדה גנוזה (ח"ב סי' נה). וכן כתב בפשטות החוט שני (עמ' רלה-רלו) שיש להקל בזה למעשה, וז"ל: "זה דבר שתלוי בהתאם לצורך הזמן והאדם, כמו למשל אדם שמזיע הרבה מותר לו לכבס במועד, שהרי אף אם יכין את כל בגדיו קודם המועד, לא יספיקו לו", עכ"ל. ואף בשבט הלוי (ח"ה סי' קכד), שהחמיר בעיקר הדיון, כתב ש"העיקר שלא להקל בזה עד שמרגיש שנפגם רגש האסטניס ונקיון בזה מחמת לבישת כמה ימים", הרי שכשמרגיש הרגשה זאת, מותר. ובשו"ת חבל נחלתו (ח"א סי' יט) הביא את דברי השבט הלוי, והוסיף עליהם: "ומה נעשה ורבים האנשים שנפגעים אצלם רגשות אלו אף לאחר לבישת יום אחד", עכ"ל, ובסיכום דבריו כתב החבל נחלתו: "נראה לי שמותר לכבס במועד בימינו, למי שנהג לפי ההלכה וכיבס בגדיו לפני המועד ועתה כלו לו בגדיו, ובגלל הרגלי הנקיון וההיגיינה הוא זקוק להחליף את בגדיו. וכשם שהתירו למי שאין לו אלא חלוק אחד לכבסו, הוא הדין מי שיש לו שלוש חולצות וכולן נתלכלכו או שנתמלאו זיעה שמותר לכבסן. אמנם צריך להקפיד לכבס רק את הנצרך לו לחול המועד וחג שני, אבל לא להוסיף ולכבס בגדים שאינם נצרכים לו למועד". וכן כתב בקונטרס הלכות חוה"מ (פס"ו סי"ג): "מי שנוהג בכל ימות השני להחליף החולצה או שאר בגדים כל יום ויום מחמת איסטניסותו, יש מקום להקל לכבס בגדים במועד", עכ"ל.

פוסקים נוספים מתירים בבגדים לבנים

ולגבי בגדים לבנים שצמודים לגוף וקרובים עוד יותר להתלכלך, והדרך להחליפם בתדירות יותר גבוהה, מצאנו עוד פוסקים שהיקלו. בחזון עובדיה (עמ' קצח) כתב וז"ל (כולל המוסגר): "ובזמנינו שיש הרבה הנוהגים להחליף הבגדים הלבנים הסמוכים לבשר כמעט מדי יום ביומו מפני שמתלכלכים תמיד על ידי זיעה, ובפרט במקומות החמים, ונתכבסו קודם המועד, ואין לו בגדים אחרים בחול המועד להחליפם, מותר לכבסם [במכונת כביסה] במועד", עכ"ל. וכן פסק בשו"ת שרגא המאיר (ח"ז סי' מג אות ג). וכעין זה פסק הבאר משה (שטרן, ח"ז הל' חוה"מ סי' ז). אף החוה"מ כהלכתו שהחמיר במי שכיבס את כל בגדיו לפני החג והם

67. אמנם במקום אחר (שו"ת עשה לך רב ח"א סי' ט) דן על גילוח בחוה"מ למי שרגיל להתגלח בכל יום ולא הכריע בסכינא חריפא לא לאיסור ולא להיתר, וצ"ע מה ראה לחלק. ואולי ראה את הדמיון לכלי פשתן וכלי קטנים כממשי יותר בנידון הכיבוס מאשר בנידון הגילוח.

נגמרו לו (פ"ה ס"ב), הסכים להקל בגרביים, למי שמחליפן בכל יום ואין לו די לצורך המועד (שם ס"א). וכן התיר השמירת שבת כהלכתה (פס"ה סע' סו) לכבס גרביים וגרבי ניילון אם אין לו די לצורך המועד.

גיהוץ ויצירת קמטים בחול המועד

ולגבי גיהוץ, נראה פשוט אין הוא בכלל כיבוס והוא מותר בחוה"מ, אם לא במעשה אומן. וכן מובא בגמרא (י' ע"ב) שרבא התיר לכסכס בגדים, ופירשו ראשונים רבים שהכוונה לגיהוץ (ראה לעיל עמ' קצט). וכן כתב למעשה החיי אדם (כלל קי אות ד). ולגבי גיהוץ שנועד ליצור קמט, כתב המג"א (סי' תקמא סק"ה) שאסור משום מעשה אומן. ומקורו בדברי הגמרא (שם) והאגודה (פ"א סי' י) בעניין קיטורי בירי. ולפי מה שהתבאר לעיל (סי' ח) שמעשה שידיעתו רווחת אינו נידון כמעשה אומן אלא כמעשה הדיוט, נראה פשוט שגיהוץ במגהץ חשמלי אינו מעשה אומן כלל ומותר לכתחילה.