סימן יג

מלאכת מלבן

א. הקושי בדברי רש"י על המשנה

איתא במשנה (עג ע"א): "הגוזז את הצמר, המלבנו" וכו'. וכתב שם רש"י (ד"ה המלבנו): "מכבסו בנהר". וצריך להבין מדוע רש"י הוסיף שהכיבוס נעשה בנהר. ואין לומר שרש"י רוצה להדגיש שהליבון לא נעשה על ידי צביעה בלבן, אלא על ידי כיבוס במים, דלשם כך לא היה לו אלא לומר "מכבסו", או שהיה לו לומר "מכבסו".

והיה מקום לומר שרש"י בא להשמיע, שמלאכת כיבוס היא דוקא כשמכבס את הצמר כשהוא תלוש ולא כשהוא על גוף העזים; וכמו שמבואר בגמרא (עד ע"ב) שכך עשו במלאכת המשכן: "שטוף בעזים וטוו בעזים", וכמו שמסביר רש"י שם, שהפסוק: "טוו את העזים" מלמד שהטווייה נעשתה בעזים עצמן. לכן מחדש רש"י שהאב עצמו שעליו מדובר במשנה איננו כמו שהיה במשכן, אלא דוקא כיבוס בנהר כדרך הכובסים; וכמו שמסבירה הגמרא שם ד"חכמה יתרה שאני", וביאר שם רש"י (ד"ה חכמה יתרה): "כדכתיב וכל אשה חכמת לב, אבל להדיוט אין דרכו בכך והוי כלאחר יד", עכ"ל.

ואולם לכאורה אין שום מניעה לכבס את צמרן של הרחלים בנהר. ובפסוק נאמר: "שָניך כעדר הקצובות שעלו מן הרחצה" (שה"ש ד', ב'), וכן (שם ו', ו'): "שָניך כעדר הרחלים" וכו'. ונראה לכאורה שזו המשמעות של המלה "שעלו", כי אם הכוונה לרחיצה בעלמא, לא היתה כאן עלייה. אלא ודאי הן ירדו לנהר, כלשון הפסוק: "ותרד בת פרעה לרחץ על היאור" (שמות ב', ה'), וכן: "והעם עלו מן הירדן" (יהושע ד', יט) ועוד כמה פסוקים כגון אלה שם, ומוכח מן הפסוקים שהיו נוהגים לרחוץ את הצאן בנהרות. ואם כן, מהקביעה שהכיבוס הוא בנהר, עדיין לא מוכח שהוא לא נעשה על גבי העזים, וצ"ע".

^{1.} והיה אולי אפשר לומר שהן נקראות קצובות דוקא משום שגזזו אותן, וכפירוש הספורנו שם.

הקושי בדברי הרמב"ם ובהבנת המנוחת אהבה בדבריו

והרמב"ם כתב בהל' שבת (פ"ט ה"י) וז"ל: "המלבן את הצמר, או את הפשתן, או את השני וכן כל כיוצא בהן ממה שדרכו להתלבן - חייב". ושם (הי"א): "המכבס בגדים, הרי הוא תולדת מלבן וחייב". ובפכ"ב (הט"ו): "המכבס חייב משום מלבן והסוחט חייב מפני שהוא מכבס". וצריך להבין מדוע הכיבוס אינו נחשב אב אלא תולדה, ומהו ההבדל בין המלבן ובין המכבס. ובמנוחת אהבה (ח"ב הקדמה לפי"ב וכן בהערה ו שם) כתב, ש"אין רצונו לומר שהמלבן אינו מכבס, אלא שהמכבס 'בגדים' סתמו שמכבסן מלכלוך או משחרות שנתהוותה בהם מחמת השימוש בהם, אבל אין הבגדים מתלבנים יותר משהיו קודם שהשתמשו בהם. ואינו דומה למכבס גיזי צמר ופשתן וכיו"ב שאינו מכבסן מחמת לכלוך שבהם אלא כדי להלבינם יותר, וע"י כיבוסן גופן מתלבן יותר מאשר הן בבריאתם".

ואולם לא נראה שלכך התכוון הרמב"ם. ראשית, לפי זה לא היה לו לומר בפכ"ב שהמכבס חייב משום מלבן; דבשלמא בפ"ט יש לתלות שמדובר דוקא על מכבס בגדים, וסתם כיבוס בגדים היינו שהוא מכבסן מלכלוך שבהן. אבל סתימת דבריו בלשון כיבוס שנאמרה בפכ"ב, מלמדת שאין הוא מתכוון דוקא לבגדים אלא לכל כיבוס. ומוכח מכך שליבון אינו כיבוס. וגם השינוי בלשון שהסוחט חייב משום כיבוס ולא משום מלבן שנאמר קודם לכן, מלמד לכאורה שכיבוס לחוד וליבון לחוד; ובפרט שלא נאמר מפני שהוא "מכבס בגדים", אלא "מכבס" בלבד, ומשמע מכך שהייחודיות של הכיבוס מהליבון מובנית בעצם העובדה שזהו כיבוס ולא בכך שהוא מכבס בגדים דוקא. שנית, לא מוכח כלל שכיבוס הצמר או הפשתן הוא דוקא במציאות כזו שהוא מלבן אותם יותר ממה שהיו בבריאתם. ומי לא עסקינן שהוא מכבס צמר שהשתמש בו כבר לכיסויים שונים וכדומה; וכדמוכח שהיו משתמשים בגיזי צמר להטמין כלים בשבת (עיין שבת מט ע"א וברמב"ם

אבל רש"י עצמו פירש: "וסדר עדר הרחלים הברורות משאר הצאן בקצב ומנין, נמסרות לרועה חכם והגון להיזהר בצמרן שעושין אותו לכלי מילת, ומשמרין אותן מעת לדתן שלא יתלכלך הצמר ורוחצים אותם מיום אל יום", עכ"ל. ומוכח שהיו רוחצים את הרחלים בצמרן.

הר"ן על הרי"ף (לא ע"ב) פירש כרש"י, והדרך תמים שם תיקן במקום "מכבסו בנהר - מכבסו בנתר". וכנראה שהוקשתה לו הקושיה הנ"ל, ותירץ שהמיוחד באב המלאכה הוא בכך שצריך חומר ניקוי מיוחד. אבל לא נראה שזו אכן הגרסה הנכונה, כי אין לכך רמז בכתבי היד, וגם לא מסתבר שאותה טעות נפלה גם בדברי רש"י בגמרא, וגם בדברי הר"ן וגם בדברי המאירי. וע"כ הגרסה שלפנינו היא הנכונה.

פ"ד ה"א), והיו משתמשים בצמר כמשמרת לסינון (עיין ע"ז עה ע"א וברמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"א הכ"ג), וגם ככיסוי גס מעין שמיכות (עיין נדרים נה ע"ב וברמב"ם הל' נדרים פ"ח ה"ח). שלישית, כיון שכל ליבון הוא כיבוס וכל כיבוס הוא ליבון, וההבדל הוא רק במה שמכבסים, מדוע הרמב"ם אומר: "וכן כל כיוצא בהן ממה שדרכו להתלבן"? הלא לפי זה הוא כולל כבר את כל הדברים שבעולם הראויים לכיבוס, ואם כן הגדרה זו כוללת כבר גם את הבגדים. ואז קשה שוב, מה ההבדל בין האב לתולדה. רביעית, בפכ"ב (הי"ז) הרמב"ם אומר: "מותר לגרדו בציפורן ואינו חושש שמא ילבנו", וכסכוס סודר אסור מפני שהוא מלבנו. וקודם לכן הוא נקט לשון כיבוס, ואם הם זהים - מדוע שינה בלשונו, ובפרט שבגירוד טיט בציפורן לכאורה אין הוא מלבנו "יותר מאשר הוא בבריאתו". חמישית, בשני הוא ודאי אינו מעוניין להלבינו יותר ממה שהוא, ואדרבה, הוא ודאי מעוניין בהשארתו בצבע השני המיוחד לו².

ביאור משמעות הליבון לדעת הרמב"ם

ולכן נראה לומר בדעת הרמב"ם, שבאמת ליבון חלוק במהותו מכיבוס, וההבדל איננו רק בסוג הדבר שאותו באים לכבס. יש לשים לב לכך, ש"להלבין" הוא בבנין הפעיל וכוונתו ליצור מראה לבן, אבל המקור הלשוני של המושג "ליבון" בבנין פיעל³ או התפעל⁴ הוא דוקא בהקשר אחר. נאמר בדניאל (יב, י): "יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים", ושם (יא, לה): "לצרוף בהם ולברר ולַלְבֵּן". ובלשון המשנה נאמר: "התורה מלובנת בדבריה" (במדב"ר יב), והמשמעות היא של ליבון ובירור; וכן היא ההוראה של ליבון ברזל או רעפים, כדברי המשנה (ביצה לד ע"א), ובהקשר של הכשרת כלים וכן בהקשר אחר: "בן מזורז ומלובן" (סנהדרין ע' ע"ב). ובכל המשמעויות הללו הליבון מהווה גורם של זיכוך, טיהור, צירוף, הפרדת סיגים (מחשבתיים או מציאותיים של איסור וכדומה), חיסום וחיזוק.

ובאמת נראה, שגם בנידון דידן המשמעות של הליבון דומה למשמעות של ליבון מתכת או ליבון סוגיה. הצמר מכיל חומרים שומניים וסבוניים מהפרשת

^{2.} ואף אם נאמר שהכיבוס שבמלבן חולק רשות לעצמו ונקרא בשם נפרד, תישארנה עדיין הקושיה הרביעית והחמישית, וקצת מהקושיה הראשונה.

^{.3} כבניינו של הפועל "מְלַבֵּן".

^{4.} כלשון הרמב"ם בהמשך ההלכה.

בלוטות העור של הכבש, ושיעורם מגיע ל- 20%-50% ממשקל הגיזה. כמו כן ישנם אבק, חול ושיירי צמחים, בעיקר תרמילי זרעים של קוצים ממרעה הצאן. בתהליך הליבון מפרידים את החלקים הללו, על מנת שיהיו סיבים מטוהרים ונקיים מהחלקים הללו. התהליך מתבצע על ידי אמצעים מכניים הדומים לסינון וניקוי תבואה, וכן על ידי כיבוס ושימוש בחומרי ניקוי שונים. כך גם בתהליך הכנת הפשתן: ישנו חלק עֵצִי, שאותו צריך להפריד מהסיבים. השריית הפשתן וניקויו מאפשרים לסלק את המרכיב העצי הזה, וכך אפשר להגיע לעיבוד הסיבים עצמם. זהו תהליך שונה במהותו מתהליך הכיבוס, והשוני הוא בשלושה מובנים: האחד, שזהו תהליך אינו נעשה בהכרח בדרך של כיבוס, והוא נעשה גם על ידי אמצעים מכניים, כהשריה, שפשוף ועוד. והשלישי, שגם כאשר התהליך נעשה בדרך של כיבוס, הוא נעשה בדרך של מים ובעזרת חומרי ניקוי שמאפשרים את כיבוס, הוא נעשה בריבוי גדול של מים ובעזרת חומרי ניקוי שמאפשרים את ההפרדה והניקוי המשמעותיים הללו.

לפי זה נראה, שכאשר הרמב"ם אומר מלבן, הוא מתייחס דוקא לתהליך מסוים זה, והכיבוס הוא רק תולדה שלו, כיון שהוא שונה ממנו מהותית. גם כאשר הליבון נעשה בדרך של כיבוס, הוא משנה את הרכבו הבסיסי של הצמר. מבחינה זו צדק המנוח"א שבליבון הוא משנה את בריאתו הטבעית של הצמר, אבל אין הכוונה בדוקא לעשותו לבן ממה שהיה קודם לכן, וגם אין זה בהכרח בדרך של כיבוס. השָני, שאותו מזכיר הרמב"ם יחד עם הצמר והפשתן, בודאי לא נעשה לבן. ולכן כאשר הרמב"ם אומר: "וכן כל כיוצא בהן ממה שדרכו להתלבן", הוא מתכוון דוקא לדברים שעוברים את התהליכים הללו, ולא לכל כיבוס שהוא.

ולפי זה נראה, שכאשר הרמב"ם אומר (פכ"ב שם) שטיט על הבגד אסור לכסכסו מבחוץ גזירה שמא יכבס, ומותר לגרדו בציפורן ואינו חושש שמא ילבנו, הוא בכוונה משנה את הגדרת האיסור. כיבוס נעשה בצורה של כסכוס. ולכן אם יבואו להתיר לו לכסכס הוא עשוי להתיר לעצמו גם לכבס. הדבר היחיד המבדיל בין הכסכוס ובין הכיבוס הוא רק מציאות המים, ולכן הוא עלול להוסיף מעט מים כדי להצליח במה שהוא רוצה לעשות. לעומת זאת, גירוד בגד בציפורן אין לו דמיון לכיבוס, והוא דומה דוקא לליבון, מצד זה שלפעמים מנקים ומגרדים כדי לשנות את הרכב הדבר. ובכל זאת מכיון שהבגד כבר קיים, והגירוד לא ישנה שינוי של ממש בהרכב הבגד, אין מקום לחשש, ולכן התירו לו את הגירוד. לעומת זאת, ממשיך הרמב"ם ואומר שאסור לכסכס את הסודר מפני שהוא מלבנו. אמנם אין בכך איסור דאורייתא של ליבון, אבל במציאות זו של שפשוף מרובה, הוא

עשוי לשייף מעט את הצבע שעל הסודר, וישתנה הרכבו של הסודר והוא יהיה בהיר יותר. וברור שאין זה דומה לכיבוס אלא לליבון.

וכהגדרה הנ"ל נראה גם מדברי הרמב"ם בהל' כלי המקדש (פ"ח ה"ה). ז"ל שם: "כל בגד מבגדי כהונה שנעשה צואי, אין מלבנין אותו ואין מכבסין אותו" וכו'. ומקורו בזבחים (פח ע"א), שם הובאה מחלוקת אם אפשר לכבס בגד כהונה שהגיע לגיעול מועט שאפשר לנקותו במים בלבד, ואסור רק כשהגיע לגיעול מרובה שצריך לנקותו בנתר ואהל, או אסור לכבס בגד כהונה אפילו בגיעול מועט שאפשר לנקותו במים בלבד. והרמב"ם מכריע כדעת האוסרים. ועכ"פ מוכח מדבריו שכדי לבטא את הניקוי הנעשה על ידי הנתר והאהל הוא משתמש בביטוי "אין מלבנין", וכתב שם מו"ר הרב קאפח זצ"ל שליבון הוא בנתר ואהל וכיבוס הוא במים. ואולם נראה שאין הכוונה דוקא לנתר ואהל, אלא כוונת הרמב"ם שכל ניקוי שנעשה באופן רציני כך שמשתנה הרכבו של הדבר, כמו שנעשה הדבר בנתר, שחומר הניקוי מכלה במקצת את צבעו של הבגד ומקצת משכבתו בנתר, הרי זה ליבון, וכנ"ל.

ביאור דברי רש"י והמאירי

ולפי זה נראה שיש לבאר גם את דברי רש"י. בניגוד לדעת הרמב"ם, הוא אכן הבין שהליבון הוא כיבוס, אלא שהדגיש שמדובר דוקא על כיבוס בנהר. ונראה שרצה לומר, שאין מדובר על קינוח לשלשת או הרטבה במים של בגד, שאמנם מנקים את הבגד מהלכלוך שעליו, אבל אין הם אב המלאכה. האב הוא התהליך הרציני של ניקוי בריבוי גדול של מים. אין אפשרות לבצע את התהליך בשפיכת מעט מים וקל וחומר שלא בהרטבה מועטת, ותהליך כזה באמת מתאפשר רק בנהר שזורמים בו מים כל הזמן. ומסתבר לפי זה, שאם הוא יכבס בים או במעין או בבאר גדולה של מים, ובזמננו: במי ברז שוטפים בכמות גדולה - יהיה דינו שווה למי שמכבס בנהר.

ואמנם בזבחים (צד ע"א) כתב רש"י (ד"ה היתה עליו לשלשת) וז"ל: "במס' שבת תנן לה, היתה על הכר של בגד גיעול של רוק או של צואה, מקנחו בסמרטוט בשבת ואינו נותן עליה מים לכלותה להעבירה, מפני שהוא מכבס. וכיבוס אב מלאכה הוא היינו מלבן. ואם היתה לשלשת זו על כר של עור - נותן עליה מים עד שתכלה בשטיפת מים, ומיהו שפשופי בידים לא. ומדקתני נותן עליה מים ש"מ אין כיבוס בעור", עכ"ל. ואם נרצה להתאים את דברי רש"י הללו לדבריו במשנה

בשבת (עג ע"א הנ"ל), נראה שיש שתי אפשרויות לבאר את דבריו: האחת, שרש"י בא רק להסביר שבנתינת המים על הלשלשת הוא יוצר מציאות של כיבוס, והוא אכן מכליל עצמו בגדר של מכבס, אבל אין זה אומר שזהו כיבוס גמור אלא רק תולדה של כיבוס. וזה מעין מה שהתבאר לעיל בדברי הרמב"ם, שהביטוי "מפני שהוא מלבנו" היינו שיש בכך עניין של ליבון, אבל זהו רק איסור דרבנן. והשניה, שבאמת האב כולל את כל המכבסים, ומכל מקום המקור לכך הוא הכיבוס בנהר דוקא; ומעין מה שכתב רש"י במשנה בשבת שם, ש"תופר וקורע ביריעות הוא" ו"מכבה ומבעיר באש שתחת הדוד של סממנין". וברור שאין צורך שתהיה המלאכה דוקא במציאות זו, אבל רש"י מציין מהו המקור, שאותו חז"ל הרחיבו לכלל תופר וקורע ולכלל מכבה ומבעיר.

ובשבת (קמא ע"א) כתב רש"י (ד"ה מבפנים): "מכסכסו - משפשפו: מבפנים - דלא מוכחא מילתא לאיתחזויי כמלבן, ומלבן ממש לא הוי דאין נותן שם מים", עכ"ל. ומבואר מדבריו לכאורה, שבלי מים לא שייכת מציאות של ליבון. ולעומת זאת בדף קמ"ז כתב רש"י (ע"א ד"ה חייב חטאת), שהמנער טלית מן העפר חייב חטאת "דזהו ליבונה", ומבואר מדבריו שליבון יכול להיות אפילו על ידי ניעור, וברור שבניעור אין מים. וכבר הקשה קושיה זו רעק"א בגליון הש"ס בשני המקומות, ונשאר בצ"ע.

אמנם נראה שיש שתי אפשרויות ליישב את דברי רש"י. האחת, שכיבוס או ליבון צריכים להיות פעולות רציניות ומשמעותיות, ולא פעולה של ניקוי קטן בעלמא; וכמו שהתבאר לעיל מדברי רש"י במשנה, שהליבון הוא כיבוס בנהר, שהוא פעולה משמעותית. לכן אם יש מקום לחייב על הכסכוס, זה רק באופן שהוא מכבס ומכסכס עם מים; ומה שאין כן בניעור, שזו פעולה שנעשית בכוח ובכל הבגד וכו', והוא פעולה מספיק משמעותית כדי להיכלל בגדר של מלבן. ולעולם אין תנאי הכרחי שבליבון תיעשה המלאכה עם מים דוקא. האפשרות השניה היא, שניקוי בגד באופן שיש עליו לכלוך וכדומה, נעשה על ידי כיבוס, והכיבוס המעולה והשלם הוא דוקא על ידי מים. וכאשר הוא מכסכס בלי מים, אין הוא עושה את הדבר בדרך השלמה והגמורה, ולכן אין בכך חיוב מלבן. ומה שאין כן בניעור טלית, שהדרך להוציא ממנה את העפר שעליה היא על ידי הניעור,

^{5.} רש"י בזבחים משובש מאד בגרסותיו, כידוע. ויתכן שהגרסה הנכונה בדבריו היא: "מפני שהוא מכבס וכיבוס מלאכה היא דהיינו מלבן" וכו'. ולפי זה אין הכרח שהכיבוס הוא אב.

ויוצא אפוא שכאשר הוא מנער הוא עושה את הפעולה בדרך הרגילה והשלמה שלה. לכן יש בכך חיוב מלבן, אע"פ שהפעולה לא נעשתה עם מים, דמציאות המים אינה הכרחית לפעולת הניעור, ואין דרך לעשות פעולה זו עם מים. וכעניין זה מצינו גם לעניין מבשל, שבקולייס האיספנין הדחתו זו היא גמר בישולו, וישנם קלי בישול אחרים, וישנם דברים המתבשלים במאכל בן דרוסאי וכו', וכל דבר מגיע לידי גמר מלאכתו בהתאם לדרך שאמורים לבצע אותה. ולפי זה מדויקת גם לשון רש"י שאמר: "דזהו ליבונה", דמשמע שלכל דבר יש את הליבון שלו, וליבון הטלית נעשה בדרך של ניעור. ולפי ההסבר השני הנ"ל, אפשר להבין שהסיבה שרש"י הזכיר שהכיבוס נעשה בנהר, היינו משום שזוהי הדרך של גיזי הצמר לאחר גזיזתם; דגיזי צמר אלה לא יצאו מידי דופיים ולכלוכם אלא באופן שהוא מכבסם בנהר, שכאמור לעיל זהו כיבוס משמעותי מאד. אבל יתכן שיהיו דברים שכיבוסם יהיה באמת בדרכים שונות, והכל תלוי בטיב הדבר שבאים לנקותו וללבנו.

ולפי זה יש ליישב בדרך נוספת את דברי רש"י בזבחים (שם). כשמדובר על גיזי צמר, יש צורך בכיבוס בנהר, ובפחות מכך אין חיוב מלבן. אבל כשמדובר על לכלוך קטן שנמצא על הבגד, גמר ליבונו הוא על ידי שפיכת מים מועטים. וכיון שהנידון בזבחים הוא במציאות כזו, שפיר יש בכך חיוב כיבוס, ואף שאין זה כמו כיבוס בנהר.

והמאירי (שבת עג ע"א) כתב: "המלבנו, ר"ל המכבסו בנהר כדי ללבנו", עכ"ל. ונראה שהוקשה לו, שלכאורה תוצאת הכיבוס אינה מביאה בהכרח לכך שהבגד או הצמר נהיים לבנים או מלובנים. ולפעמים יתכן שהבגד או הצמר אמנם מתנקים יותר, אבל אין הם מגיעים לרמת נקיות כזו שהם נהיים לבנים או מלובנים. לכן הוא אומר שעצם העובדה שהוא מכבס את הבגד או הצמר בנהר במגמה ללבנו, זהו כיבוסו, אף שאין הוא מלובן ממש.

ב. שיטת הראשונים המצריכים טינוף בבגד כדי ששרייתו תהיה כיבוס

והנה, בזבחים (צד ע"ב) נאמר: "בגד שרייתו זהו כיבוסו. רבא לטעמיה, דאמר רבא: זרק סודר למים חייב". ונחלקו הראשונים באיזו מציאות מדובר. התוס' בשבת (קיא ע"ב ד"ה האי) כתבו: "דדוקא היכא דאיכא טיפת דם או טינוף אמר שרייתו זהו כיבוסו, דבהכי מיירי בפ' דם חטאת". וכן כתב בספר התרומה (סי' רמד, צב ע"ג - צד ע"ב): "וליכא למיפרך גבי רבו וגבי נידה ליתסר משום שרייתו זהו כיבוסו, אפילו בלא סחיטה, כדאמר פרק דם חטאת ופרק נוטל: היתה לשלשת על

הכר, פי' טינוף, מקנחה בסמרטוט, היתה של עור מניח מים עליו עד שתכלה. אבל אם הוא של בגד לא יניח מים עליו, לפי דשרייתו זהו כיבוסו. לא היא, התם דאיכא טינוף דוקא שייך כיבוס בנתינת מים עליו, וגם מתכוין לכך להעביר הטינוף, אבל גבי נידה הטובלת בבגדיה ומקביל פני רבו שנכנס במים עם בגדיו ושורה אותן, אפילו הן שחורין (כצ"ל, ובנדפס: שזורין) מחמת שהם ישנים, לא שייך בהו כיבוס, וגם אדרבא מלוכלכין יותר בשרייתן וטבולן במים. וראיה לדבר, קינוח ידיו במפה דהוי מותר בשבת, וכן סיפוג אלונטית שמקנח כל גופו לאחר רחיצה בשבת, דאדרבה מלוכלכין יותר, כך תירץ רבינו יעקב בספר הישר", עכ"ל. ומבואר מדבריהם, שלא שייך כיבוס בדבר שאין בו טינוף. ומתחילת דברי התרומה רואים שהוא מעלה שני גורמים לכך שיהיה כיבוס: שיהיה טינוף, ושיתכוון להעביר את הטינוף. ומהמשך דבריו נראה, שמנמק את ההיתר בשני נימוקים: שאין בהם טינוף, ואפילו אם הם שחורים מחמת שהם ישנים, אין הדבר נחשב טינוף, וגם שהם מתלכלכים יותר בהליכתם בנהר. ונראה שאליבא דאמת אין צורך בשני הנימוקים כדי להתיר, ונקט את הנימוק שהם מתלכלכין בשרייתן לרווחא דמילתא, כי היכי דלא תיקשי תחילת דבריו לסוף דבריו. וגם מהלשון: "לא שייך בהו כיבוס וגם אדרבה מלוכלכין יותר" וכו', משמע שגם בלי התוספת הוא היה יכול לקבוע שלא שייך בהו כיבוס. אמנם יש לדון, אם כדי לאסור צריך שיהיה צירוף של שני הגורמים: גם שיהיה טינוף וגם שיתכוון להעביר את הטינוף. ויתכן שהנימוק השני נצרך כדי שלא יהיה מקום להקל בכך מצד פסיק רישיה דלא ניחא ליה. וע"ז קאמר שהוא מתכוון לכך, ואין לפוטרו מדין אינו מתכוון.

ונראה שלפי זה יש לפרש גם את דבריו בהמשך, כשהביא ראיה מהיתר קינוח ידיו במפה וגופו באלונטית: "דאדרבה מלוכלכין יותר"; דנראה שהעובדה שהם מלוכלכין יותר, איננה תנאי לכך שיהיה היתר בדבר, אלא היא מהווה סימן לכך שהרטבה זו אינה מועילה לניקוי הבגד. ואיה"נ שגם אם הדבר לא היה מתלכלך יותר, היה הדין נכון. והתרומה לא ראה בכך פירכא לראיה שרצה להביא לעיקר דינו⁶, כי היה פשוט לו שהשאלה היא עקרונית: האם השרייה במים אסורה מצד עצמה, או שהיא צריכה להועיל ולנקות ולכבס במשהו את הדבר. וכיון שרואים שמותר לקנח ידיו במפה וגופו באלונטית, מוכח שעצם הרטבת הדבר במים איננה אסורה. ואין זה משנה אם השרייה מלכלכת יותר אם לאו, שהרי ברור שלא באים

^{6.} דהיינו, שאולי אפשר להתיר רק כשמתלכלך יותר ולא בסתם בגד שמרטיבו.

לפטור בו מדין מקלקל (וגם אין הוא מקלקל אלא מתקן אצל ידיו). ולכן יש מקום להתיר את הדבר גם אם הוא לא ילכלך יותר בפועל אלא רק לא ינקה.

וכדעתם כתב גם הרא"ש (יומא פ"ח סי' ד): "ת"ר: ההולך להקביל פני רבו או פני אביו או פני מי שהוא גדול ממנו, עובר עד צוארו במים ואינו חושש וכו'. ומיהו קשה, נהי דלא גזרינן משום סחיטה, הא איכא כיבוס וליבון כדאמרינן בזבחים פרק דם חטאת דשרייתו זו היא כיבוסו; ויש לומר, דדוקא כי התם שיש עליו דם או דבר מלוכלך, אמרינן שרייתו זו היא כיבוסו, אבל אם הבגד הושחר מחמת לבישה או תשמיש וכל שכן לבן לגמרי ואין עליו טינוף אלא שרוצה ללבנו יותר לא אמרינן שרייתו זו היא כיבוסו", עכ"ל. ומבואר גם מדבריו, שכל עוד אין על הבגד דם או דבר מלוכלך לא אמרינן דשרייתו זו היא כיבוסו. ומתחדש בדברי התרומה והרא"ש, שאע"פ שהבגד הושחר מחמת הלבישה או התשמיש ואין עליו טינוף, אין בכך איסור כיבוס. ומדברי הרא"ש רואים בבירור, שהכל תלוי בשאלה אם יש עליו דבר מלוכלך אם לאו, וברור מדבריו שאין צורך שהדבר יתלכלך יותר כדי להתיר.

וכתב הרא"ש שם בהמשך דבריו: "ורבינו תם הגיה בספר הישר, דלא אמרינן שרייתו זו היא כיבוסו, היכא שהוא דרך לכלוך כמו ספוג ואלונטית וקינוח ידים במפה, וכן כשעבר בנהר בבגדיו, ואין זה דרך נקיון וליבון אלא רוב פעמים מתלכלכין במים. ותינוק שליכלך בגדי אמו במי רגלים, התיר ר"ת שתיטול ידיה ותקנחם באותו מקום, שאין זה דרך ליבון אלא לכלוך הוא ואינה מתכוונת אלא לבטל מי רגלים כדי שתוכל להתפלל", עכ"ל. ונראה לומר גם בדעתו, שהקביעה ש"רוב פעמים מתלכלכין במים", אינה תלויה בכך שיהיה לכלוך בכניסה למים, ורק אז יהיה מותר; אלא שעצם העובדה הזו מגלה שכל הכניסה במים אינה מיועדת לניקוי ואין זו דרך ניקוי אלא דרך לכלוך, וכמו שכותב מיד בסמוך: "שאין זה דרך ליבון אלא לכלוך הוא"י.

שיטת הראשונים שאינם מצריכים טינוף על הבגד כדי ששרייתו תהיה כיבוסו

ואולם בשבת (קכ ע"א) נאמר: "טלית שאחז בה האור מצד אחד, נותנין עליה מים מצד אחר ואם כבתה". וכתבו שם התוס' (ד"ה נותן): "פירש רשב"ם: לאו

^{7.} ונראה שתיבת "לכלוך" עולה על תיבת "דרך".

דוקא על הטלית, דהא קיי"ל בפ' דם חטאת דבבגד שרייתו זהו כיבוסו, ולעיל בסוף פרק שמונה שרצים פירשתי", עכ"ל. ומבואר מדברי הרשב"ם, שיש איסור לתת מים על גבי הטלית מצד ששרייתו זהו כיבוסו, ואע"פ שאין בהכרח לכלוך על גבי הטלית, ומוכח מכך שהאיסור אמור גם כשאין על הטלית לכלוך ידוע. וכשיטתו כתב גם היראים (סי׳ רעד, קלה ע"ב) וז"ל: "ותנן נמי בשבת פ' נוטל, כר שיש עליו לשלשת וכו', למדנו שעל הבגד לא יתן מים דשרייתו זהו כיבוסו. מדלא תנא להיתירא אלא של עור, מכלל דכל מילי דלא הוי עור אסור לתת עלי' מים. ושמעתי לפרש, דלא מיתסר נתינת מים אלא בלשלשת כדתנן היתה עליה לשלשת. ואינה נראית, דהא במילתא דרבא דקתני זרק סודר במים חייב ולא קתני לשלשת. והא דתנן לשלשת, אורחא דמילתא קתני, שבמקום לשלשת נותנים מים. והא דתניא נידה מערמת וטובלת, מפרשינן לה בבגדי עור, ומסקינן בזבחים אפילו בעור שיכשוך אין כיבוס לא. וכן מצאתי בה"ג של רב יהודאי גאון, שאפילו בלא לשלשת אסור לתת מים על הבגד וכו'. הלכך צריך להיזהר שלא לתת מים על הבגד בין של פשתן בין של צמר, ואפילו ידיו מטופחות במים מרובים צריך שלא יקנחם בבגד בעוד שהמים מרובים עליהם. ולריבוי המים לא ידעתי שיעורן, הלכך מנהג כשר הוא כשאדם רוחץ ידיו בשבת שיזרוק המים מעל ידיו וינער בכוח קודם קינוחו במפה או בבגד", עכ"ל. ומבואר מדבריו שאין צורך שיהיה טינוף על הבגד כדי שיהיה בכך כיבוס דאורייתא, וכדעת הרשב"ם הנ"ל. ובשבלי הלקט (סי' קט. לט ע"ב) הביא את שתי הדעות (התרומה והיראים) מבלי להכריע.

דעת ר"ת ור"י במחלוקת זו

ובהגהות מרדכי (פרק ואלו קשרים) כתב וז"ל: "ואם תאמר, אמאי לא אסרינן לגבי רבו משום שרייתו זהו כיבוסו והוא איסור דאורייתא. יש לומר, דלא שייך למיגזר שרייתו זהו כיבוסו אלא היכא דאיכא טינוף על הבגד ומעבירו בכך, כדאמר פרק נוטל: היתה עליו לשלשת מקנח בסמרטוט, היתה של עור נותן עליה מים עד שתכלה, כך פירש רבינו תם בספר הישר. אבל רא"ם פירש בספר יראים, הא דתנן פרק נוטל לשלשת, אורחא דמילתא קתני שבמקום לשלשת נותנין מים, ובלא לשלשת נמי אסור, מדלא תנא להיתרא אלא של עור. וראיה מזבחים פרק דם חטאת זורק סודר למים חייב. וההיא דנידה מערמת וטובלת, וההולך להקביל פני רבו, מפרש בבגדי עור, מסיק בזבחים אפילו בעור שכשוך אין כיסכוס לא". ומבואר מדבריו ששיטת ר"ת בספר הישר היא זו שחולקת על היראים, וכמו שמבואר גם בדברי התרומה הנ"ל. ובגוף דברי המרדכי (הפרק הנ"ל, סי' שפט) מבואר

שיש לאסור רק כשיש טינוף, והביא מיד בסמוך את דברי ר"ת שבספר הישר; ונראה שהבין כך גם בדעת ר"ת.

אמנם בספר הישר שמצוי בידינו (סח״ס רפג) איתא: "ויש דברים דשרייתן כיבוסן, כגון הני דבני כיבוס וליבון נינהו כדפרישית לעיל. אבל בגד שמלבנין אותו אין שרייתו כיבוסו³ על ידי מים נמי², שהרי מעשים בכל יום שאנו מקנחין את הידים לאחר נטילה במטפחת ובסדינין ובמפות בשבתות ובימים טובים. וכן אשה טובלת [ב]בגדיה שהוא ליכלוך. וכן עור וכיוצא בו אמרינן בזבחים, דשרייתן לאו כיבוסן אלא אם כן יכבסם כדמפרש התם״, עכ״ל. ומבואר מתחילת דבריו, שאומר באופן כוללני שבגד שמלבנין אותו אין שרייתו כיבוסו אפילו על ידי מים, ולפי זה הוא מסביר את העובדה שמקנחים את הידים במטפחת ובסדינין. ולא הזכיר עד השלב הזה את העובדה שהקינוח מלכלך יותר את הבגד, ומשמע מסתימת דבריו שאין צורך בכך שהבגד יתלכלך יותר כדי להתיר להספיג אותו במים. אולם לאחר מכן הוא אומר שאשה טובלת בבגדיה "שהוא לכלוך". ומשמע לכאורה שדוקא משום כך הדבר מותר, אבל אם לא היה זה לכלוך, היה אסור. וכדי שלא יסתרו דבריו רישא אסיפא, נראה לכאורה שאומר דבריו לרווחא דמילתא, או שבא לבאר

^{8.} בביאור ההבדל שבין הרישא לסיפא בדברי ר"ת (שלגבי סוג אחד הוא אומר: "ויש דברים דשרייתן כיבוסן", ולגבי השני הוא אומר: "אבל בגד שמלבנין אותו אין שרייתו כיבוסו") יש מקום לומר שתי אפשרויות: האחת, שיש דברים שאינם בגדים אלא דברים אחרים, ורק לגביהם אומרים ששרייתם זהו כיבוסם, ולגבי בגדים אין אומרים ששרייתם זהו כיבוסם. והשניה, שיש דברים שעומדים לכיבוס ולליבון, ולגביהן כבר השרייה היא כיבוס, כי היא תחילת התהליך שצריך לעשות בהם, ויש דברים שכבר ליבנו אותם, ועכשיו כבר אין אומרים ששרייתם זהו כיבוסם. לפי האפשרות הראשונה ישנם כמה קשיים: א. הרי גם קודם לכן הוא דיבר על בגדים, שהרי הזכיר טלית וכן מי שנשרו כליו במים, שהכוונה לבגדיו. ב. בהמשך הוא דוקא מביא דוגמה של דבר שאינו בגד אלא אלונטית ומפה. ג. לכאורה אין סברה בכך, ואם נאמר שדרך הבגדים להתלבן ודרך הדברים האחרים להתלבן וגם להתכבס - אין זה נכון אליבא דאמת, וגם לא יהיה מובן מדוע נאמר ששרייתו זהו כיבוסו, הלא לפי זה בכל מקרה לא הכיבוס הוא המחייב אלא הליבון. וישנם כמה קשיים גם לפי האפשרות השניה: א. היה יותר מדויק לומר: בגד שליבנו אותו בלשון עבר ולא בלשון הווה. ב. קינוח הידים במפה מוכיח רק ביחס לניגוב הראשוני, אבל הניגוב שבא לאחר מכן כבר אינו שייך, וכמו כן טבילת הנידה איננה במציאות של בגד מכובס דוקא. ומכל מקום הקושי הראשון אינו גדול, והקושי השני יכול להתיישב אם נאמר שההוכחה מנידה וניגוב מפה היא רק לגבי העיקרון שמוכיח שהכיבוס צריך להועיל לניקוי. ולכן נראה לנקוט כהאפשרות השניה, וצ"ע.

^{9.} כוונתו בתיבת "נמי", שאין ההיתר קיים רק ביין ושמן, כמו בעניינים אחרים שהזכיר בתשובה שם, שהיתרם הוא רק במינים אלה.

שטבילת הבגדים של האשה אינה למטרת ניקיון; דלכאורה כיון שהיא טובלת בבגדיה, וכוונתה לטהרם מטומאתם, יש בכך דרך כיבוס וניקוי. ולכן הוא אומר שמצד המציאות באמת זהו לכלוך, ולכן אין לראות את הטבילה ככיבוס וכשרייה לשם כיבוס אלא כלכלוך.

ואולם בתוס' (שבת קיא ע"ב סוד"ה האי) הביאו את דברי רבנו תם, וז"ל: "ומצא ר"י מוגה בספר הישר, דלא אמר שרייתו זהו כיבוסו בדבר שאינו כי אם לכלוך, כמו סיפוג באלונטית וקינוח ידים במפה. והני שהולכין במים עם הבגדים, הוי נמי דרך לכלוך ולא דרך נקיון. ועל תינוק שלכלך בגדי אמו במי רגלים אין לזרוק עליו מים, דשרייתו זהו כיבוסו. ושמע ר"י מפי הנשים, שהתיר ר"ת ליטול ידיה ולקנח ידיה בבגד, כיון שהוא דרך לכלוך כדי שתוכל להתפלל ולברך. ואין נראה לר"י, שהרי היא מתכוונת לטהר הלכלוך, ודרך רחיצה וליבון הויא זה הקינוח", עכ"ל. זמתחילת דברי התוס' שאמרו: "שאינו כי אם לכלוך", משמע שדוקא כאשר זוהי דרך לכלוך, אזי אין בדבר איסור, אבל אם אין זו דרך לכלוך - אסור. ואולם בהמשך דבריהם הדברים אינם ברורים לכאורה. מצד אחד הם אומרים: "והני שהולכין במים עם הבגדים הוי נמי דרך לכלוך", ומזה משמע גם כן שההיתר הוא רק משום שזו דרך לכלוך. אבל סוף דבריהם: "ולא דרך נקיון", מטים לכאורה לכוון הפוך, שכדי לאסור צריך שתהיה זו דרך ניקיון, ומשמע שאם אין זו "דרך ניקיון", הדבר מותר, וצ"ע.

ובאמת מדבריהם בסיפא: "הוי דרך לכלוך ולא דרך נקיון", יש ללמוד לכאורה שיש רק שתי אפשרויות: או דרך ניקיון או דרך לכלוך. ולכאורה הדבר תמוה, שהרי ישנה גם אפשרות סתמית - שאין זו לא דרך לכלוך ולא דרך ניקיון. אמנם נראה, שאם האדם אינו מתכוון לשם ניקיון, ובמציאות הפעולה אינה מנקה, והבגד נרטב בלי כוונה ובלי תוספת ניקיון - אזי זה גופא אמור להחשיבו כדרך לכלוך ולא דרך ניקיון. וזאת משום שהרטבת בגד מונעת את שימושו לפחות באותה שעה, וכל עוד אין הדבר מועיל לו לנקיונו, הרי זה דומה להערמת אבק על בגד, אף שאחר כך אפשר לנערו¹⁰. לכן היה ברור לתוס', שאם אין זו דרך ניקיון

^{10.} מובן שיש הבדל גדול לעניין זה, שאבק צריך מעשה כדי להסירו ומים מתייבשים מעצמם. אבל בשעה ששניהם מצויים על הבגד, שניהם יכולים להיחשב כגורמים חיצוניים שבגלל מציאותם בבגד לא נוח להשתמש בו, וגם מצד מראהו החיצוני של הבגד נוצר שינוי בגללם, ובמקרים רבים הדבר מפריע לעמוד לבוש בבגד בפני אנשים אחרים.

הרי זו דרך לכלוך, וכיון שברור שהאדם לא יכוון לשם ניקיון כשבמציאות הפעולה אינה מנקה, יוצא שדרך ניקיון שייכת רק כאשר זה מנקה מעט בפועל. ולפי זה אפשר להבין שאין דברי התוס' סותרים גם רישא אסיפא; דמה שאמרו שאפשר להתיר כיון שזו דרך לכלוך, היינו בכל מציאות שאין הוא מנקה בפועל. וזה מה שאמרו גם בסיפא דסיפא, שרק כאשר זו דרך ניקיון, דהיינו שהוא בפועל מנקה מעט, רק אז יש לאסור.

ולפי זה יש להבין וליישב גם את דברי רבנו תם בספר הישר, שהובאו במקורם לעיל (ד"ה אמנם בספר הישר). ומה שאמר ר"ת: "וכן אשה טובלת [ב]בגדיה שהוא ליכלוך", אין כוונתו לומר שהבגדים מתלכלכים, אלא שעצם הרטבת בגד שעומד ללבישה, כשהדבר לא נועד לשם נקיונו - היא גופא דרך לכלוך משום מראהו החיצוני, ומשום ההפרעה שהוא יוצר ללבישה, וכמו שהתבארו דבריו בדברי התוס' הנ"ל.

ועכ"פ לפי זה יש ללמוד, שר"ת סובר כשיטת הראשונים המצריכים שיהיה לכלוך כדי שיהיה חיוב כיבוס; שהרי במקרה שאין בדבר שום לכלוך, אין הפעולה מנקה שום דבר, ואין בכך דרך ניקוי, והדרינן לכך שזוהי דרך לכלוך, וכנ"ל. ואף ממה שאמרו התוס' בשם ר"ת: "ועל תינוק שלכלך בגדי אמו במי רגלים אין לזרוק עליו מים, דשרייתו זהו כיבוסו", יש ללמוד לכאורה שאם היה זורק מים על בגדי האם, מבלי שהתינוק לכלך אותם קודם לכן - לא היה בכך איסור. ועוד נראה, שר"י שחלק על היתרו לנשים "ליטול ידיה ולקנח ידיה בבגד (במקום הלכלוך), כיון שהוא דרך לכלוך כדי שתוכל להתפלל ולברך", בנימוק: "שהרי היא מתכוונת לטהר הלכלוך, ודרך רחיצה וליבון הויא זה הקינוח", גם הוא מודה שבאופן עקרוני אין לאסור כאשר אין לכלוך. ורק משום שהיא מתכוונת לטהר את הלכלוך, יש לאסור. ונקודת המחלוקת בינו ובין ר"ת היא בשאלה: האם העובדה שהמעשה נעשה בדרך של לכלוך (קינוח הידים לאחר הנטילה) מועילה להתיר, או שאזלינן בתר עיקר הכוונה, וכיון שעיקר כוותה הוא לטהר את הלכלוך, יש לאסור. אבל גם ר"י מודה שאם לא היה שם לכלוך - לא היה בכך שום איסור.

הבנת התוס' בזבחים בדעת ר"ת

- אמנם בזבחים (צד ע"א) כתבו התוס' (ד"ה מקנחה) וז"ל: "מקנחה בסמרטוט -אבל ליתן מים אסור, משום דשרייתו זהו כיבוסו. והא דאמר בפ"ק דביצה נדה מערמת וטובלת בבגדיה, אומר ר"ת דלא חשיב כיבוס, משום דהוי דרך לכלוך ויותר מתלכלכים בגדים כשנכנסה בנהר לבושה ממה שמתכבסין. וכן תיכי חלילתא דבריש במה אשה (רש"י פירש שם שמדובר בשרשרות של חוטין חלולות ועגולות), לא אסרינן אלא שמא תטלם ותעבירם ארבע אמות בשבת ברשות הרבים, ולא משום שרייתן זהו כיבוסן, דדרך טינוף הוא. ומהאי טעמא נמי שרי לקנח ידיו במפה בשבת", עכ"ל. ומדבריהם הללו משמע לכאורה, שצריך שיהיה לכלוך ממשי כדי להתיר את הכניסה לנהר; דמשמע מדבריהם שההיתר של הנידה הוא משום ש"יותר מתלכלכים בגדים כשנכנסה בנהר לבושה ממה שמתכבסין". ולכאורה קשה להעמיס בלשון זו שעצם הכניסה לנהר היא גופא דרך לכלוך, דהלשון: "יותר מתלכלכים" משמע שבפועל הבגדים מתלכלכים. ולפי זה לכאורה מתפרשים דברי מתלב שונה מהבנת שאר הראשונים הנ"ל בדבריו, וממה שעולה מתוך דבריו בספר הישר.

ואולם נראה שאין הכרח לעשות מחלוקת בין בעלי התוס' בהבנת דעת ר"ת. ונראה שכוונת התוס' הללו בהבנת דברי ר"ת, היא לענות על שאלה שאמורה להישאל: הרי אף אם אין היא מתכוונת לכבס את הבגדים בטבילתה בנהר, סוף סוף הבגדים מתכבסים בנהר בפועל, דמסתמא דמילתא בגדיה אינם נקיים, ועכ"פ ודאי שעצם הכניסה לנהר עשויה לכבס את בגדיה, והרי זה פסיק רישיה של כיבוס. על כך עונים התוס' שכיון שיש יותר לכלוך מניקוי, לכן אי אפשר לראות זאת כדרך ניקוי אלא כדרך לכלוך. ומכך באמת יש להסיק, שאם הבגד זקוק לכיבוס ומועיל לו כיבוס, והוא ישרה אותו במים, יהיה צורך שייגרם מכך לכלוך משמעותי יותר כדי להתיר את הדבר. וזה באמת מתאים למקרה שבו התיר ר"ת לנשים לקנח בבגד, שמצד אחד אי אפשר להכחיש שיש בדבר ניקוי מסוים של מי הרגלים, אבל מכיון שיש בכך גם לכלוך, הרי זה מותר. ומכל מקום אם לא יהיה בכך שום עניין של ניקוי וכיבוס, לא יהיה צורך בלכלוך כדי להתיר.

דעת ראשונים נוספים

ובהגהות מיימוניות (פכ"ב אות פ') הביא את שיטת ר"ת הנ"ל בספר הישר, והביא את דעת ר"י שחולק עליו וסובר שאין להתיר. ולאחר מכן (שם אות צ') הביא את דעת היראים, אלא שבמקום לגרוס בדברי היראים: "ושמעתי לפרש", הוא גרס: "שמעתי מפר"י"; דהיינו, שאת הדעה שנאסר רק בלשלשת הוא תלה בדעת ר"י. ובאמת לכאורה יש הכרח לומר, שלדעת ר"י אין מקום לאסור לתת מים, אלא רק כאשר יש בבגד לכלוך, וכמו שהתבאר לעיל. ואף שבדברי ר"י הידועים לנו לא

נאמר הדבר במפורש, מכל מקום הדברים נובעים בהכרח מתוך דבריו בעניין קינוח בבגד מלוכלך, וכנ"ל. אלא שלפי זה לכאורה יוצאת סתירה בדברי ההגהות מיימוניות, כיון שמהגהתו הקודמת יוצא שלפי כל הדעות מותר להרטיב את הבגד כשאין שם לכלוך, וכנ"ל. וצריך לומר, שבהגהה השניה הוא רק מביא את המחלוקת בין הראשונים, אבל אין כוונתו להכריע כיראים. ואף שהוא מביא רק את דברי היראים, הוא סומך על כך שהדבר לא יתפרש כהכרעה כדעתו, כיון שבתוך דברי היראים מובאים דברי ר"י לקולא.

וכדעת המתירים כתב גם האור זרוע (ח"ב סי' נט, יד ע"ב) וז"ל: "הלכך לשיטת ר"ת כך היא המסקנה הלכה למעשה, דבמים גזרינן דילמא אתי למיסחט. הלכך צריך אדם ליזהר שלא ישרה בגדיו במים בשבת וביו"ט כדי שלא יבוא לידי סחיטה ויתחייב משום מלבן. ובמקום מצוה לא גזור דילמא אתי למיסחט, ולא חייש אפילו שרה בגדיו במים כגון גבי נדה שמערמת וטובלת בבגדיה וכגון גבי הולך להקביל פני רבו. ושריית הבגד זהו כיבוסו היכא שהיתה עליו לשלשת וכל מיני ליכלוך וטינוף, אבל היכא שאין הבגד מלוכלך אין שרייתו כיבוסו, ואפילו אם היה הבגד שחור אין שרייתו כיבוסו, ולכך שרי ליטול ידים במפה בשבת וכן סיפוג אלונטית נמי שרי שיותר הבגד מתלכלך כשמקנח בו ידיו וגופו וכן כל בגד צח אין שרייתו אלא לכלוכו", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין בדעת ר"ת, שאין איסור עצמי על השרייה אלא רק שמא יסחט, אפילו כשמדובר על בגדי נידה. ורק כאשר יש לכלוך וטינוף, אזי יש איסור. וכמו כן אנו מוצאים בדבריו את אותו עיקרון, שאם הבגד אינו זקוק לניקוי אזי שרייתו היא לכלוכו, וכמו שהתבאר לעיל בדעת סיעת הראשונים הזו.

וכדעתו כתב גם הסמ"ג (ל"ת סה מלאכת דש), וגם הוא מביא בתחילה את דברי ר"ת ואת מחלוקת ר"י ור"ת, ומיד בסמוך הוא כותב: "והמסקנה כך היא: הבגד שיש עליו טינוף, שאין ליתן עליו מים דשרייתו זו היא כיבוסו, כדאמר בפרק דם חטאת ובפרק נוטל - מאחר שיש שם טינוף. אבל אם אין שם טינוף - אין נתינת מים בבגד קרוי כיבוס ואינו אסור אלא משום גזירה שמא יסחוט דהוי ליבון, ובמקום מצוה לא גזור כדפירש לעיל. וכן מקנח ידיו במפה שאינו מתכוין ללבן ואין שם רק מעט מים ואין אלא דרך ליכלוך", עכ"ל. ומבואר גם ממנו, שלא ראה סתירה בין הקביעה שיש איסור שרייה רק כאשר יש לכלוך וטינוף, ובין דעתו של ר"ת, ואדרבה, הוא מביא קביעה זו כמסקנה הנגזרת מתוך דברי ר"ת. ואת חידושו של ר"ת בעניין הניגוב במפה הוא מביא מיד בסמוך לקביעה שצריך שיהיה טינוף על הבגד.

ויעוין בהגהות הסמ"ק (סי' רפב עמ' רפג הגהה יא) שכתב גם הוא: "ונתינת המים על הבגד זהו כיבוסו מאחר שיש שם טינוף, כדאמרינן פרק דם חטאת. אבל אם אין שם טינוף - אין נתינת מים בבגד קרוי כיבוס ואינו אסור אלא משום גזירה שמא יסחוט דהוו ליבון, ובמקום מצוה לא גזר, וכן מקנח ידיו במפה כיון שאינו מתכוין ללבן ואין שם רק מעט מים ואינו רק דרך לכלוך", עכ"ל. ומבואר שגם הוא מהמתירים, וגם הוא מביא את התירוץ לעניין המפה מצד שיש בכך מעט מים ואינו אלא דרך לכלוך, ואין הדברים סותרים אצלו אלא משתלבים ומתאימים זה עם זה.

ובתוס' ישנים (יומא עז ע"ב ד"ה עובר עד צוארו) הקשה גם כן על הסתירה שבין דין שרייתו זהו כיבוסו ובין ההיתר שהתירו ללכת בנהר ביוהכ"פ, וכתב וז"ל: "ואין לומר דהכא ודביצה בבגדים של עור, דשרייתו לאו היינו כיבוסו כדמוכח התם פרק דם חטאת וכו'. זה אין לומר, דסתם בגדים לאו עור נינהו. ואומר רבי דהיכא דאיכא דם או דבר טינוף על הבגד, התם דוקא שרייתו זהו כיבוסו דבטניפת דם מיירי התם בפרק דם חטאת. אבל היכא שהבגד שחור מחמת שנלבש בו, או מחמת שנשתמשו בו, או שהיה לבן לגמרי ואין בו שום טינוף אלא שצריך ללבן, עדיין לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. וצ"ע פרק דם חטאת דלא תיקשי מידי אהאי תירוצא. ולפי מה שפירש בספר הישר, שיש חילוק בבגדים שיש שמתכבסין מהרה ויש שצריך לטרוח בהם הרבה כעין שלנו, לפי זה היינו יכולין להעמיד הך דהכא בבגדים שאינם מתלבנים מהרה כעין שלנו. ועוד מצא רבי מוגה בספר הישר, דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו בדבר שהוא כעין לכלוך כמו ספוג ואלונטית וקינוח ידים במפה, וכמו כן זה אינו אלא דרך לכלוך, שהולכין במים לבושים ואין שרייה זו דרך נקיון וליבון וגם אינו מתכוין לנקות ולהסיר הטינוף על ידי מים ופעמים שמתלכלך עוד בכך, מ"ר", עכ"ל. ורואים מדבריו שהביא כמסיח לפי תומו את דברי רבו (ר"י) שציטט את ר"ת, בלי שיאמר שהוא חולק עליו בהבנת דברי ר"ת. ואדרבה, נראה בפשטות שהוא ראה בציטוט הראשון מדברי ר"ת ובציטוט השני, תרי מילי דלא פליגי אהדדי, וכלשונו: "ועוד מצא רבי" וכו', ואם הוא היה סבור שהדברים סותרים - היה עליו לחלוק על רבו. ומוכח שלא ראה בכך סתירה, גם מכך שתלמידו האור זרוע, שהובאו דבריו לעיל, מביא את דברי ר"ת באופן הנ"ל כמסיח לפי תומו, מבלי שיציין שהוא חולק על רבו (ר' יהודה שירלאון בעל התוס' ישנים), והוא רואה בכך דבר מוסכם שאין בו חידוש, שהם הם דברי ר"ת. ומלבד זאת רואים שהתוס' ישנים עצמו לא יישב את הקושיה בעצמו, דלשונו היא: "ולפי מה שפירש בספר הישר שיש חילוק וכו', לפי זה היינו יכולין להעמיד הך דהכא" וכו'; דהיינו שבספר הישר מצינו חילוק, ואומר על כך התוס' ישנים שאפשר ליישם אותו גם בנידון דידן. ואם כן פשוט שאין כאן מחלוקת מה אמר ר"ת ביישוב הסתירה. ומלבד זאת רואים, שהאפשרות שהבגד מתלכלך בנהר היא "פעמים שמתלכלך", דהיינו שאין הדין תלוי בכך שהבגד יתלכלך, ואף אם אין הוא מתלכלך בהליכה זו בנהר כבר חשבינן לה דרך לכלוך. וזאת משום הטעם העיקרי שאמר קודם: "שאין שרייה זו דרך נקיון וליבון, וגם אינו מתכוין לנקות ולהסיר הטינוף על ידי מים"; דהיינו, באמת יש כאן טינוף, ורק משום שאין הוא מתכוון לכך, הדבר נחשב כבר כדרך לכלוך ולא דרך ניקיון. וגם ההיתר הכללי שמביא מיד לאחר מכן: "ולפי זה היה נראה שהרוחץ בשבת בנהר מותר לרחוץ בבגדיו וליכא למיחש לליבון", הוא היתר כללי שאינו מוגבל רק לאפשרות שיהיה לכלוך יותר. ומכל זה מוכח, שהתוס' ישנים מבין בדעת ר"ת שכדי להתיר די בכך שאין נוהגים לכבס באופן כזה. ופשוט אפוא שבמקרה שאין בבגד לכלוך, והוא שורה בגד זה במים, אין בכך איסור, כיון שלא נוהגים לכבס במקרה כזה.

והר"ן (יומא א' ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה עובר) כתב: "ואם תאמר אפילו הכי נתסר, דהא אמרינן בפרק דם חטאת דבגד שרייתו זהו כיבוסו. י"ל דכי אמרינן הכי, הני מילי בבגדים מטונפים שהן מתכבסין בכך, אבל בבגדים שאין מטונפין לא. אי נמי כי מתסר, הני מילי היכא דקא עביד דרך ליבון, אבל הכא אינו דרך ליבון אלא דרך טינוף", עכ"ל. ומבואר מדבריו, שמביא את שני התירוצים הללו בחדא מחתא, ואינו רואה סתירה ומחלוקת ביניהם, והיינו כנ"ל. ועכ"פ בדעת הר"ן עצמו נראה בפשטות שמסכים עם תירוצו הראשון, דלא מצאנו בדבריו דחייה לתירוצו הראשון בעקבות תירוצו השני, ואם כן דבריו בתירוצו הראשון שרירים וקיימים.

וגם הטור (סי' שב) כתב וז"ל: "ובגד שיש עליו לכלוך אסור אפילו לשכשכו שזהו כיבוסו, אלא מקנחו בסמרטוט. ורבינו תם כתב דלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו היכא שהוא דרך לכלוך, כמו המסתפג באלונטית או המקנח במפה, ומטעם זה התיר באשה שלכלך התינוק בגדיה במי רגלים, שתיטול ידיה ותקנחם באותו מקום לבטל המי רגלים, שאין זה דרך ליבון אלא דרך לכלוך וגם אינה מכוונת אלא לבטל מי רגלים", עכ"ל. ולפי מה שהתבאר יוצא שגם הטור אזיל בזה כדעת המתירים, ולכן הדגיש שהאיסור הוא רק בבגד שיש עליו לכלוך, ולכן הביא את היתרו של ר"ת, וכנ"ל. ועכ"פ ודאי שאין ראיה מדברי הטור שהוא סובר כדעת האוסרים. ויש להעיר בזה על המנוחת אהבה (ח"ב פי"ב הערה 5) שכתב שמדבריו בסי' זה רואים שפסק כדעת האוסרים, ואף טען שהבית יוסף למד כך בדבריו.

ולכאורה אין זה נכון, דהבית יוסף הסיק זאת מדברים אחרים שכתב הטור, אבל לא מדברים אלה, וכדלקמן.

סיכום ביניים

היוצא מכל הנ"ל, שדעת ר"ת, ר"י, הרא"ש, התרומה, המרדכי, הגהות מיימוניות, האור זרוע, הסמ"ג, הגהות הסמ"ק, הר"ן והטור היא להיתר, ולעומת זאת דעת הרשב"ם והיראים לאסור, ובשבלי הלקט ובהגהות המרדכי הביאו את שתי הדעות מבלי להכריע. ויש להעיר בזה על המנוח"א (הערה שם) שכתב שדעת ר"ת והרא"ש והר"ן כדעת היראים, וגם משמע קצת מדבריו ששבה"ל והמרדכי וההגה"מ סוברים כדעת היראים. ולפי מה שהתבאר, כל הראשונים לא סוברים כמותו, ולכל היותר הם מביאים את דעתו מבלי להכריע כמותה.

ג. הקושי הגדול בסברת האוסרים

לאחר שהובאו הדעות השונות, צריך להבין את סברת האוסרים, דלכאורה אין הוא מכבס שום דבר. ולכאורה יש עוד פחות סברה לחייב מאשר במציאות של בישול אחר בישול, שבה כו"ע מודו שאין חיוב. ומה שדנו הפוסקים בעניין טוחן אחר טוחן, הוא מפני שהטחינה הוסיפה הדקה וטחינה מעבר למה שהיה לפני כן, אבל כשברור שאין הוא מוסיף שום דבר במעשיו, ודאי שאין חיוב. וקל וחומר בנידון זה, שמלבד העובדה שאין הוא מועיל במעשיו כלל, לכאורה גם אין על כך שם כיבוס. וכמו שלא שייך לומר שהאדם בורר אוכל מאוכל, כאשר הוא מעוניין בשני האוכלים גם יחד, דאין על כך שם ברירה, ואף שהוא נוטל את האוכל והדבר דומה באופן חיצוני לפעולה של ברירה, אבל ברור שאין כאן מציאות של "ברירה", כי חסרה בכך המהות של בחירת דבר מדבר - כך לכאורה עצם העובדה שהבגד נרטב במים, כמו שנרטבים כל הבגדים המתכבסים, אינה מהווה כיבוס, דסוף סוף מסרה כאן מהות הכיבוס, שהיא הסרת לכלוך או ניקוי.

הסבר מחלוקת הראשונים לפי המנוחת אהבה

ונראה שהמנוחת אהבה (שם הערה 6) התמודד עם בעיה זו, ולכן הסביר את המחלוקת שבין הראשונים, שלדעת המקילים "אין הבגד מתלבן יפה משחרורית שנתהוותה בו על ידי לבישה או תשמיש, אא"כ מכבסו דהיינו משפשף צדדיו זה

בזה, אבל בשרייה במים בלבד אינו מתלבן יפה. אכן בגד שיש עליו לכלוך בעין, גם בשרייה במים בלבד סר הלכלוך ממנו ולא נשאר שום רושם במקום הלכלוך ונמצא מכבס", עכ"ל. ולדעת המחמירים אף אם אין הוא משפשף את הבגד, הרי הוא מכבס ואסור. ויוצא אפוא, שהמחלוקת היא לגבי שחרורית שנמצאת על בגד, ונקודת המחלוקת היא האם שחרורית זו מתכבסת בשרייה או לא. ובכך הוא יישב את דעת המחמירים, שבאמת אין הם אוסרים במקרה שבו השרייה אינה מועילה כלום, והאיסור נובע מכך שלדעתם השרייה אכן מועילה להוריד את השחרורית, ולכן יש תיקון מעליא בשרייה זו, ובגלל תועלת זו הוא מתחייב.

קשיים בהסבר המנוחת אהבה

אבל נראה שקשה מאד לבאר כך את המחלוקת. ראשית, רוב הראשונים המקילים אינם מזכירים כלל את עניין השחרורית הזו. ולשיטתו יוצא שכל הנידון של המחלוקת הוא דוקא כשיש שחרורית, ועיקר החידוש שלהם לקולא היה צריך להיות ביחס למקרה זה. ולא היה להם לסתום ולומר שמותר כשאין טינוף על הבגד, דיש אפשרות לטעות בדבריהם ולהבין שכאשר יש שחרורית, הדבר נחשב כטינוף ואסור. וגם היה להם להזדקק להדיא לסברה המיוחדת ששחרורית אינה

^{11.} בהערה 3 ובמשתמע מסעיף ב', נראה מדבריו שהמתירים מדברים על מציאות שהבגד נקי אלא שהוא רוצה ללבנו יותר, ולא על מציאות של בגד שיש בו שחרורית שרוצה להסיר שחרורית שבו. ואם נרצה ליישב את הסתירה בהגדרות, נצטרך לומר שהראשונים המתירים מדברים על שתי מציאויות נפרדות (שיש תחום ביניים נרחב ביניהן): בגד שיש בו שחרורית ובגד נקי שרוצה לעשותו לבן יותר. וזו תימה גדולה, דכיון שיש תחום ביניים רחב (מציאות שאין בבגד שחרורית, אבל גם אין הוא נקי לגמרי שרק רוצה לעשותו לבן יותר, אלא בגד "משומש" שאולי יש בו אפילו מעט זיעה או לחות וכדומה, שזו המציאות הרגילה ביותר של בגד), כיצד הם מתייחסים לשתי המציאויות השונות הללו מבלי לפרטן (והכל תחת הגדרה משותפת אחת של "אין בו לכלוך"). ואם נאמר שגם גדר זה של בגד משומש כלול בכלל של בגד נקי שרוצה לעשותו לבן יותר (או לגדר של שחרורית) - אם כן זו תימה גדולה לומר ששרייה אינה יכולה להועיל לכך, ולכאורה פשוט ששריית בגד במים יכולה להסיר מעליו הרבה מהספיחים הלא רצויים הללו, אף שלא תעשה אותו נקי לגמרי. ובאמת נראה שלא לחינם הגדיר המנוח"א את הדבר כבגד נקי שרוצה ללבנו יותר, דלגבי זה באמת יש מקום לומר ששרייה כבר אינה יכולה להועיל. אבל אז הדרא קושיה לדוכתא, וכנ"ל. ובדברינו דלהלן נקטנו בדעתו שההיתר מתייחס דוקא לשחרורית, דזה נאמר להדיא בדבריו בהמשך בהערה 6. ויש להעיר עוד שהאפשרות שמדובר בבגד נקי שרוצה ללבנו יותר, היא מציאות רחוקה, דסתם שרייה וכיבוס שעליהם מדובר אינם נעשים בכוונה כזו ובמציאות כזו. ואם כן קשה להניח שעל כך מדברים הראשונים בסתמא דמילתא (אף שיכולות להיות מציאויות כאלה).

יורדת בשרייה, ואין השרייה מועילה בה. ויתרה מזו, גם הראשונים שמזכירים את עניין השחרורית להדיא, אינם מנמקים את ההיתר בכך שהשחרורית אינה מתנקה על ידי השרייה, אלא נראה שבמקרה זה הם רואים רק רבותא יתרה מהמציאות הכוללת יותר שבה אין לכלוך; דהיינו, הם באים להתיר מציאות שבה אין לכלוך, וטוענים שבכך אין כיבוס, ומוסיפים ש"אפילו הם שחורים מחמת שהם ישנים לא שייך בהם כיבוס", ומשמע שההיתר הוא מאותה סברה, וזהו רק מקרה מחודש יותר שאין בו כיבוס. אבל לפי המנוח"א, עצם העובדה שאין כיבוס בדבר שאין בו לכלוך היא פשיטא, וכו"ע לא פליגי בזה. אלא שבמקרה שיש שחרורית יש חידוש מיוחד שאין בו כיבוס, כי השרייה אינה מועילה בו. שנית, גם היראים שמחמיר אינו מזכיר כלל שהחומרא שלו היא דוקא כשיש שחרורית, ומשום שהשרייה מועילה לסלק את השחרורית. הוא כותב בסתמא שיש חיוב בשרייה אפילו כשאין לשלשת על הבגד. ולשיטת המנוח"א העיקר חסר מן הספר, דהיה לו לומר שיש כיבוס בשריית דבר שיש בו שחרורית, ומשום שלדעתו השרייה מועילה לניקוי שחרורית זו; שהרי בסתמא דמילתא אין שחרורית בבגד, ולכל היותר אפשר לומר שהבגד אינו נקי לגמרי, ואינו דומה בגד מכובס היטב לבגד שכבר השתמשו בו מעט. אבל אם המחלוקת היא לעניין השחרורית, היה על היראים לומר את הדבר להדיא¹². שלישית, תמוה שהראשונים יחלקו בשאלה מוזרה כזו: האם שחרורית מתנקה על ידי שרייה, דזו נראית מחלוקת במציאות, ובפרט שיש רמות שונות של שחרוריות. רביעית, תמוה לתלות את הניקוי של שחרורית דוקא בכיבוס ואילו ניקוי של לכלוך אפילו בשרייה; דלכאורה אין שום הכרח שהלכלוך ירד בשרייה, דיתכן שהוא לכלוך שאינו יורד בנקל, ולא היה לראשונים לסתום לחומרא בזה, ולאידך גיסא אין שום הכרח ששחרורית לא תרד בשרייה ותזדקק לכיבוס גמור, ולא היה לראשונים לסתום לקולא בזה. ואדרבה, נראה שאם היה מקום לומר חילוק כזה היה צריך לומר להיפך: לכלוך צריך שפשוף וניקוי טובא, וכמו שרואים שמעבירים סממנים כדי להעביר את הכתם. אבל שחרורית היא מציאות שיכולה

^{12.} ואין לומר (לשיטת המנוח"א) שהיראים אוסר בכל מציאות שהבגד אינו מכובס לגמרי, ואפילו במציאות שאין בה שחרורית, ואילו הראשונים שחולקים עליו מתירים אפילו בשחרורית; דלפי זה נקודת המחלוקת כבר איננה ביחס לשאלה אם שחרורית עוברת בשרייה אם לאו, ונימוק המתירים כבר אינו קשור לכך. ואדרבה, הסברה נותנת שרענון הבגד והעברתו למעמד של בגד מכובס, עשויים בהחלט להיות על ידי שרייה במים. וע"כ שאם בכל זאת הם מתירים רוח אחרת היתה עמם.

להתרענן ולהתנקות ולהתחדש בשרייה בעלמא של הבגד, אם אכן השחרורית איננה קשה מדי (ובפרט אם נאמר שכל שימוש של הבגד מהווה שחרורית מסוימת, כדי לענות בדוחק על אחת מהשאלות הנ"ל, אף שאליבא דאמת לא נראה לומר כך). חמישית, תימה לשיטתו של המנוח"א שנחלקו הראשונים אם שרייה יכולה להועיל לשחרורית, ומנין לו שר"ת סובר כדעת היראים 13 . ולכאורה הדבר תמוה, דיש לומר שר"ת מיקל כדעת הראשונים המקילים, ומשום שלדעתו לא תועיל שרייה זו דבר, והרי זו דרך לכלוך ולא דרך ניקיון; דרק כאשר השרייה או הכיבוס מועילים במשהו, אפשר לומר ששרייה זו או כיבוס זה הם דרך ניקיון ולא דרך לכלוך 14 .

ביאור שיטת היראים - אפשרות א: אוסר רק כשהשרייה מועילה

ונראה שיש לבאר את דעת היראים בשתי אפשרויות: האפשרות האחת היא שגם היראים מודה, שאם השרייה לא הועילה שום דבר לנקיון הבגד - אין בכך איסור. ואולם לדעתו יש תועלת בשרייה אפילו אם הבגד משומש בתשמיש בעלמא, וכל עוד אין הוא נקי ומכובס לגמרי, יש תועלת בשרייתו במים. וזאת, דאע"פ שסתם אדם אינו מכבס בגד שהשתמשו בו שימוש בעלמא, והוא ממתין עד שהבגד יספוג זיעה משמעותית או לכלוך וכדומה, או לאחר זמן מסוים שלאחריו דרכו להחליף את בגדיו, מכל מקום אין להכחיש את העובדה שבגד מכובס נעים יותר ללובשו, וכמו שמצינו שיש איסור לכבס משנכנס אב (תענית כט שורה את הבגד במים, ואף שאין הוא מנקהו מלכלוך מוגדר ומסוים שבו, יש בכך איסור דאורייתא.

^{13.} כפי שאמר. וקושיה דומה לזו הוקשתה לעיל, אם ננקוט שהיראים אוסר אפילו בלי שחרורית, והשתא קשה ממה נפשך.

^{14.} והיה לכאורה מקום להקשות קושיה נוספת על הבנת המנוח"א בדעת היראים: אם אכן היראים בא לאסור שחרורית הנמצאת על בגד, אבל הוא מתיר לכבס בגד נקי שאין בו שחרות (ואפילו משומש) - מדוע לא העמיד את הדין של נידה בכגון שהבגדים הם נקיים בלי שחרות, ומדוע הוזקק להעמיד את נידה והולכי דרכים בבגדי עור, שזו אוקימתא דחוקה. אבל יש ליישב: מדובר על "נידה שאין לה בגדים", וזאת אומרת שהיא הלכה עם בגדים אלו בימי נידותה, ואם כן אפשר להניח שבבגדים אלו יש שחרות, ואין להעמידם בבגדים נקיים. אבל אכתי הדברים אינם מיושבים לגמרי, דלכאורה היה אפשר לומר שהם בגדים נקיים אע"פ שהם משומשים (ומיהו לגבי הולכי דרכים מסתבר באמת שהבגדים הללו אינם נקיים), וצ"ע.

ביאור נקודת המחלוקת לפי הסבר זה

והחולקים על היראים סבורים, שכל עוד מדובר בבגד שאין דרך לכבס אותו, ומשום שאין בו לכלוך - אע"פ שכיבוס זה מועיל במקצת, אין בו חיוב מכבס, כיון שאין דרך בני אדם לעשות כך. והמחלוקת ביניהם ובין היראים היא מחלוקת עקרונית בשאלה: מה המחייב של כיבוס ושרייה, האם עצם העובדה שהכיבוס הועיל לניקוי הבגד, ואפילו במקצת, או שצריך שפעולת הכיבוס תהיה פעולה חשובה שדרך בני אדם לעשותה. ואם התיקון שבה אינו נזקק, ודרך בני האדם ללבוש את הבגד גם בלי הכיבוס - אין חיוב בכך (וכמו שמצינו בעניין ברירת יין משמרים, שכאשר בני אדם רגילים לשתות את היין ברמת שמרים או ברמת לכלוך מסוימת, אין על ברירת היין משום בורר דאורייתא, אע"פ שהברירה הועילה לזַכּוּת היין). ורוב הראשונים שהתירו באמת לא התייחסו לשאלה מה יהיה כשהבגד יושחר. והתרומה התייחס לבגד שהושחר מחמת שנים, והרא"ש התיר אף בבגד שהושחר מחמת שימוש, ויתכן שההגדרות של דרך בני אדם שונות במקצת ביניהם. ויתכן שהראשונים האחרים מודים שהשחרה מחמת שנים עדיין איננה גורמת לאנשים לכבס את הבגד, כיון שסוף סוף אין כאן לכלוך, ויתכן שבני האדם גם אינם מרגישים חוסר נעימות בלבישת בגד שרק מחמת השנים הוא השחיר במקצת. ויתכן שבמקומות מסוימים (ובפרט בזמנם שהכיבוס היה פעולה קשה, שדורשת בדרך כלל מקום עם ריבוי מים כמו נהר, ומזג אויר נוח לעמוד ולכבס בו, ומקום נוח לכיבוס על גדות הנהר וכו'), אפילו השחרה מחמת שימוש לא היתה גורמת לאנשים לכבס את הבגד, כל עוד לא היה לכלוך ממשי שגורם חוסר נעימות ללובשו ועלול אפילו לבזות את לובשיו. ועכ"פ המחלוקת ביניהם ובין היראים היא עקרונית, וכנ"ל.

ביאור דברי הראשונים לפי זה והתאמת ר"ת לשיטתם

ולפי זה צריך לומר, שהיראים לא אמר להדיא שמדובר בבגד שאינו מכובס, דסתם בגד איננו מכובס. ובפרט בגדים של נידה שאלו הבגדים שהלכה בהם בזמן נידותה, וכן הולכי דרכים שהגיעו לנהר, שבסתמא דמילתא בגדיהם כבר אינם יכולים להיחשב כבגדים מכובסים. ולכן היה פשוט לו שמדובר על בגד כזה, ולגבי בגד רגיל זה הוא אמר שהשרייה גורמת לחיוב, אע"פ שאין עליו לכלוך מוגדר. והראשונים שהתירו לא התייחסו דוקא לבגד מושחר, כיון שהם חלקו באופן עקרוני על הדעה שכדי להתחייב משום כיבוס לא צריך שיהיה לכלוך מוגדר.

ואזכור המושחרות של הבגד היה רק לרבותא. ולדעתם אדרבה, אם אין רגילות לכבס במקרה כזה את הבגד - יש בכך אפילו דרך לכלוך, כיון שלהרטבת הבגד יש גם משמעות שלילית, שאין הוא ראוי ללבישה באותה שעה, והתועלת המועטת מתבטלת מול ההפסד המרובה. ובדעת ר"ת שתלה את הדבר בשאלה אם זו דרך לכלוך או דרך ניקיון, מסתבר לומר שאם אין דרך בני אדם להרטיב את הבגד, ומשום שאין בכך תועלת משמעותית - הרי זו דרך לכלוך, ואם התועלת היא משמעותית, ודרך בני האדם לשרות את הבגד במצב כזה - הרי זו דרך ניקיון. וכיון שלא מסתבר שיש כאן מחלוקת במציאות מהי דרך בני האדם, אלא המחלוקת היא עקרונית וכנ"ל, יוצא אפוא שדעת ר"ת היא כדעת הראשונים המתירים, וכדלעיל.

אפשרות ב: היראים אוסר גם כשאין שום תועלת

ואולם יש דרך אחרת להבין את היראים. אם ננתח את הבעיה שקיימת בחיוב על שריית בגד נקי לגמרי בתוך מים - נראה שיש בכך שני קשיים: האחד, דלא אהנו מעשיו כלל, והשני, שאין על פעולה זו שם של כיבוס; דשם כיבוס שייך רק כאשר הבגד מלוכלך והוא מנקה אותו, ולא כאשר זהו בגד נקי לגמרי, שעושה בו פעולת שפשוף במים. והנה, ביחס לקושי הראשון יש להבחין, שכאשר אדם חורש בשור בשבת בלי תועלת מסוימת ובלי כוונה לזרוע אחר כך בשדה, הוא חייב בחיוב גמור, ואין זה משנה לנו כמה הדבר מועיל לו בפועל. ואין הדבר נכנס אפילו בהגדרה של מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכבר הזכירו זאת הראשונים ועל כרחנו הכלל שאין בישול אחר בישול וכו', יכול להיות בגלל שתי סיבות: או משום שאין על כך שם בישול, וכמו הסברה בקושי השני הנ"ל, או משום שסתם בישול אחר בישול אין בו תועלת כלל⁷¹; ומה שאין כן בחרישה בשבת שיש בה תועלת בדרך כלל, ואין זה משנה שבפועל במציאות המסוימת שבה נעשתה המלאכה לא היתה בכך תועלת, דאין מתחשבים במציאות המסוימת שבה נעשתה

^{.15} ואף הביאו את הדוגמה הזו, יעוין בריטב"א (קג ע"א ד"ה אטו כולהו).

^{16.} וכן עוד מלאכות אחר אותן מלאכות, ודין כתב על גבי כתב וזורע במקום שאינו נקלט ובישול בדבר שאין בו בישול וכו'.

^{.17} וממילא גם אין דרך לעשות כך (וזו סיבה שיכולה לעמוד בפני עצמה).

המלאכה אלא בסתמא דמילתא¹⁸. והנפקא מינה בין הסיבות הללו היא, אם צריך שבסתמא דמילתא תהיה תועלת במעשה. ועכ"פ גם אם נוקטים כפי האפשרות השניה, שצריך שתהיה תועלת במעשה בסתמא דמילתא - יש עדיין מקום לדון מהם התנאים שבהם לא מתחשבים ורואים בהם פרטים מסוימים במקרה, ורואים את המקרה כמופשט מהתנאים הללו, ודנים אותו על פי הסתמא דמילתא שלו, ומהם התנאים שבהם כן מתחשבים להגדרת המקרה, ובוחנים את הסתמא דמילתא של המציאות על פי התנאים הללו. ולמשל, העובדה שהוא אינו מעוניין לזרוע באותה שדה, תיחשב כתנאי שאין מתחשבים בו, והעובדה שהמאכל הוא כבר מבושל תיחשב כתנאי שמתחשבים בו. ולפי הדברים הנ"ל, אם נאמר כפי האפשרות הראשונה - יצא שאין הקושי הראשון עומד בפני עצמו, ונשאר רק הקושי השני. וגם אם נוקטים כפי האפשרות השניה - עדיין יש מקום לומר שהעובדה שבמקרה זה הבגד הוא נקי אינה נחשבת כתנאי שמתחשבים בו, ואזלינן בתר פעולת שריית בגד דעלמא, ולזו יש חשיבות גדולה מצד עצמה.

וביחס לקושי השני, מצינו במלאכת לישה שנחלקו הפוסקים בדברים שאינם בני גיבול אם אמרינן בהו שרייתן זהו גיבולן (וכפי שטען אביי), וכפי שהתבאר לעיל. ודעת היראים היתה כדעת המחמירים, שיש גיבול בדבר שאינו בר גיבול לעיל. ודעת היראים היתה כדעת המחמירים, שיש גיבול בר גיבול - על כרחך ושרייתו במים זהו גיבולו. והנה, לכאורה אם הדבר אינו בר גיבול - על כרחך שהפעולה לא הועילה תועלת משמעותית שהיא התועלת הנדרשת בהגדרת המלאכה, ובכל זאת סבורים המחמירים הללו שיש לחייב על השרייה בלבד. ולא רק שאין בכך קולא אלא יש בכך חומרא. ועל כרחנו כשנאמר: שרייתו זהו גיבולו, אין הכוונה שמחשיבים את השרייה כאילו היא הגיבול, שהרי אם נחשיב אותה כאילו היא הגיבול - לא היה מקום לחייב, שהרי הדבר אינו בר גיבול. ועל כרחך המשמעות היא שהשרייה מהווה גורם חיוב במקום הגיבול, דהיינו שבמקום שמעשה החיוב יהיה מעשה הגיבול, נעשיית השרייה כגורם החיוב. וכיון שמבחינת השרייה יש בכך שרייה מעליא, ודרך לשרות דברים כאלה שאינם בני שמבחינת השרייה הופכת להיות מעשה שמחייב מצד עצמו. והסיבה שמחייבים על השרייה, אף שאין זה גיבול, היא שהשרייה היא הפעולה שרגילים לעשות בחומר זה כשרוצים לשנות את מציאותו בהיותו במים, וכיון שהשרייה היא היא הפעולה וכיון שהשרייה היא היא הפעולה וכיון שהשרייה היא היא היא היא וכיון שהשרייה היא היא היא היא היא וכיון שהשרייה היא היא היא היא הייה היא הייה היא היים ביום בחומר זה כשרוצים לשנות את מציאותו בהיותו במים, וכיון שהשרייה היא

^{18.} ועוד יותר מובן לפי זה, אם הסיבה היא מצד שאין דרך לעשות כך, דבכך ודאי אזלינן בתר הסתמא דמילתא ולא בתר כוונתו הפרטית.

פעולה שנעשית בסדר הפעולות שרגילים לעשות כשבאים לגבל, היא יכולה להיחשב כמעשה שמחייב כבר מצד עצמו. וכיון שזו פעולה שכבר מחייבת מצד עצמה, דנים את הדבר בהקשר של שרייה ובהתאמתו לשרייה ולא לגיבול. וכיון שביחס לשרייה הדרך לעשותו, יש להחיל עליו חיוב, אף שלא היינו מחילים עליו חיוב אם היינו דנים בשייכותו לגיבול.

השרייה אינה אתחלתא דכיבוס אלא חיוב העומד בפני עצמו

ולפי זה נראה שכך הבין היראים את משמעות השרייה גם בהקשר של סחיטה. הוא הבין שהשרייה איננה פעולה שנחשבת ככיבוס במובן זה שזו תחילת הכיבוס, וכאילו שהוא כבר כיבס ממש. אלא הוא ראה בשרייה פעולה שיש בה גורם מחייב מצד עצמו; דכיון שהשרייה גם היא פעולה שרגילים לעשות בבגדים כשרוצים לשנות את מצבם על ידי המים, וכיון שהשרייה היא פעולה שנעשית בסדר הפעולות שרגילים לעשות כשבאים לכבס, לכן השרייה יכולה להיחשב כמעשה שמחייב כבר מצד עצמו. והשתא דאתינן להכי, דנים כבר על הדבר בהקשר של שרייה ובהתאמתו לשרייה ולא לכיבוס. וכיון שמושג שרייה שייך בכל בגד שמכניסים אותו בתוך מים, הרי ששייך לחייב על שרייה אף כשהבגד נקי. ורק פעולה של כיבוס ממש, לא שייך לחייב עליה אם הבגד נקי, דלא שייך שם כיבוס על בגד נקי. ונפקא מינה במקרה שהבגד כבר רטוב ושרוי במים והוא נקי מצד עצמו, וכגון שהמים מועטים ואין בהם חשש סחיטה; דמצד שרייה כבר אין מקום לחייב, ומצד כיבוס גם כן אין חיוב, כיון שבאמת כיבוס לא שייך בבגד נקי. ואם הבגד לא יהיה רטוב והוא ישרה אותו במים - הוא יהיה חייב, וכנ"ל. ולפי זה יוצא, ששרייה תהיה חמורה יותר מכיבוס, וכמו שיוצא ששרייה חמורה יותר מגיבול, לאותם ראשונים המחמירים אפילו מדאורייתא בדבר שאינו בר גיבול, שמשום גיבול אי אפשר לחייב ומשום שרייה יש לחייב. ולכן יהיה חיוב בשריית בגד נקי, ולא יהיה חיוב בכיבוס בגד נקי.

מדברי היראים משמע יותר כאפשרות השניה

ומסתימת דברי היראים נראה יותר כפי הפירוש השני בדבריו. וכן נראה בפרט מסתימת הלשון: "הילכך צריך להיזהר שלא לתת מים על הבגד בין של פשתן בין של צמר. ואפילו ידיו מטופחות במים מרובים צריך שלא יקנחם בבגד", דבמשפט זה כבר אין הוא מתייחס לבגד מסוים ואפילו לא לבגד השכיח, ומשמע

בפשטות שמדובר על כל בגד. ואמנם מחומר הקושיה דלעיל בהבנת דבריו, היה אפשר לומר גם כהאפשרות הראשונה, אבל הפירוש השני יותר מרווח בדבריו; כי אם היה בא לחלק בין לשלשת ובין זיעה ולכלוך מצטבר או שחרורית, ובין בגד שאין בו שום לכלוך - היה עליו לפרש, אחר שהוא כבר נחית לשלילת החילוקים הללו. ולא מסתבר שיהיה לו גדר ביניים בלי שהוא יגדיר אותו להדיא. וגם הראשונים שמביאים אותו וחולקים עליו, לא מזכירים להדיא גדר כזה. ואע"פ שאפשר ליישב ולומר שזוהי המציאות הרגילה בסתמא דמילתא, ולכן הוא והם לא התייחסו לכך", יותר מרווח לומר בדבריו כהאפשרות השניה.

וכך נראה גם ממה שכתב היראים בהמשך דבריו (שם קלו ע"א): "ומנלן דבמים מועטין אין לשרייה? דתנן: מסתפג אדם בעשר אלונטיות ולא יביאם בידו, אלא עשרה בני אדם מסתפגין באלונטית אחת ומביאין אותם בידיהם", עכ"ל. ולכאורה בסתמא דמילתא אדם מסתפג באלונטית נקיה לגמרי. ואם כן מנין לו שאין כיבוס במים מועטין, דלעולם אימא לך שיש כיבוס במים מועטין, ושאני הכא שהאלונטית נקיה לחלוטין, ולכן אין בה כיבוס. ואין לומר שלאחר כמה הסתפגויות האלונטית נהיית מלוכלכת יותר, דממה נפשך: אם המים שעל המתרחץ מלכלכים - אזי הוא לא הועיל בשרייה אלא לכלך. ואם הם נקיים (משום שהמתרחצים מקפידים על נקיונם) - אזי האלונטית נשארה נקיה. אלא על כרחך שאע"פ שהבגד נקי לגמרי, בכל זאת היה צריך לחול בכך חיוב של שרייה, ורק משום שאין שרייה במים מועטים, יש להתיר את ההסתפגות באלונטית. והחילוק שבין שרייה לכיבוס הוא בכך שאין דרך לשרות במים מועטים, אבל יש דרך לכבס במים מועטים.

היראים חולק על ר"ת

ולפי אפשרות זו פשוט שהיראים חולק על ר"ת, דלפי זה יוצא אליבא דהיראים, שאע"פ שאין שום תועלת לניקוי הבגד, בכל זאת יש בכך איסור שרייה. ולכאורה פשוט שאין זו דרך ניקוי אלא דרך לכלוך, דאין מנקים בגד במציאות כזו. ועל כרחך דרך לכלוך אינה דוקא כשמלכלך את הבגד, וכמו שהוכח לעיל. ואגב

^{19.} בניגוד למה שטען המנוח"א שהנידון הוא על השחרות, שהיא דבר שאינו קיים בסתמא דמילתא, ולכן לשיטתו הדבר קשה, וכנ"ל.

אורחא, מוכח מהיראים שלא קיבל את תירוצו של ר"ת בעניין דרך לכלוך, דאחרת היה לו לדחות את הראיה בפשטות, דשאני התם שהניגוב הוא בדרך לכלוך (של האלונטית), וכפי שתירץ ר"ת. וע"כ היראים לא קיבל חילוק זה, ולכן גם קודם לכן הוא הזקיק לנער היטב את הידים ממים, כדי שלא לנגב את המפה בידים רטובות ממים.

ד. ראיית היראים מבה"ג לכאורה אינה מובנת

והנה, היראים כותב שם וז"ל: "וכן מצאתי בה"ג של רב יהודאי גאון, שאפילו בלא לשלשת אסור לתת מים על הבגד. וכן כתב: אי נפל חמרא על לבושא בשבת, אסור למשדי עליה מיא דאמר רבא בפרק דם חטאת וכו'. הלכך צריך להיזהר שלא לתת מים על הבגד בין של פשתן בין של צמר, ואפילו ידיו מטופחות במים מרובים צריך שלא יקנחם בבגד בעוד שהמים מרובים עליהם. ולריבוי המים לא ידעתי שיעורן, הלכך מנהג כשר" וכו', עכ"ל. והנוסחה של בה"ג המצויה בידינו בעניין זה היא (שבת פכ"ד עמ' קמא בהנד"מ): "אי נפיל חמרא או נבידא (פירש הרעז"ה על פי תשובת ר' אברהם בן הרמב"ם סי' פד שזהו משקה המורכב ממי ענבים ודבש ומים) על לבושא בשבתא, אסור לחווריה משום סחיטה, ואסור למישדא עליה מיא בלא מיצרייה (פירש הרעז"ה מלשון לסוחטו וכדתרגם אונקלוס לבראשית ואשחט - ועצרית), דאמר רבא בדם חטאת: בגד שרייתו זהו כיבוסו, וסחיטה דאורייתא היא, והיינו מלבנו דאבות מלאכות", עכ"ל. והנה, אם נוקטים את דברי בה"ג כפי שהם לפנינו, לא מובנת כלל מהי הראיה של היראים מדברי בה"ג. ואדרבה, כל מה שהזכיר בה"ג שאסור לתת מים על הבגד הוא רק כשנפל חמרא או נבידא על הבגד; וזוהי לכאורה ראיה

^{20.} והסיבה שהיראים לא הוכיח שאין איסור שרייה במים מועטים כאשר הוא דיבר על ניגוב ידים במפה, היא שהיה אפשר לדחות כפי שדחה ר"ת, שזוהי דרך לכלוך, דבאמת בסתמא דמילתא הידים עשויות להיות מלוכלכות כשרוחצים אותן, והניגוב עשוי לנקותן. והדבר מתאים לשיטת בעלי התוס' שהניגוב נחשב עיקר מצות הנטילה. אבל הסתפגות באלונטית בדרך כלל איננה דרך לכלוך, כיון שהאדם שרוחץ את גופו עושה זאת במים מרובים (ובפרט לפי התיאור בגמרא (מא ע"א) שהיו רוחצים בתחילה בחמין ואחר כך בקרים והיו סכים את עצמם לפני כן). ולכן אין הוא מלכלך, והיה צריך לאסור את הדבר אלמלא היה הדין שאין שרייה במים מועטין. ומלבד זאת, דין האלונטית מוזכר להדיא במשנה ובגמרא, אבל דין ניגוב במפה אינו מוזכר להדיא, ויש להסיק זאת מכללא (ממנהג העולם וגם מכך שנוטלים את ידיהם לפני הסעודה, וצריך לנגבן, לשיטתם הנ"ל שזהו גמר המצוה, דלכן מברכים לפני הניגוב. וכן יש עוד מעט ראיות עקיפות לכך).

לסתור, דמשמע מכך שאם לא נפל חמרא או נבידא - אין איסור לתת מים על הבגד, והיינו דלא כהיראים. וצ"ע 12 .

אפשרות לבאר את דבריו כפי האפשרות הראשונה הנ"ל בדעתו

וכדי ליישב את הקושיה יש לומר בדעת היראים, שהוא בא לחדש לאסור רק שאין צורך שתהיה ממש צואה כדי שיהיה חיוב של שרייה. ולדעתו אף אם זהו לכלוך רגיל, גם כן אסור לתת עליו מים. וזה מה שהוא מוכיח מבה"ג, שאף שנפל חמרא על הבגד, ואין זה לכלוך כמו צואה אלא לכלוך רגיל, גם כן אסור לתת עליו מים. ולעולם אם אין בכך לכלוך כלל, אין בכך איסור כלל. ולפי זה לא רק שהוא סובר כהאפשרות הראשונה, אלא הוא מיקל עוד הרבה יותר מכך. וגם הוא מצריך שיהיה לכלוך, וכל חידושו הוא רק שלא צריך לכלוך ברמה של צואה גמורה.

אפשרות לבאר את דבריו כפי האפשרות השניה הנ"ל בדעתו

אמנם ידוע שספר הלכות גדולות שבידינו משובש מאד וחסר מאד בגרסותיו, וכמו שכתב הרמ"ע מפאנו בתשובותיו (סי' לב): "דספר ה"ג שבידינו יש בו חסרונות הרבה". וכתבו כן עוד אחרונים, ואחרון חביב מרן החזו"א (שביעית סי' ז' סק"ד): "אין ספר בה"ג מוגה בידינו". ובאמת בלשון היראים שמצטט אותו, יש מקום לדון האם המשפט: "שאפילו בלא לשלשת אסור לתת מים על הבגד וכן כתב אי נפל חמרא" וכו' הוא ציטוט כפול של דברי בה"ג, דהיינו שבה"ג אמר שאפילו בלא לשלשת אסור לתת מים, ועוד הוסיף בה"ג דאי נפל חמרא וכו', או שמא המלים: "וכן כתב אי נפל" וכו' הן פירוט של קביעתו של בה"ג שאפילו בלא לשלשת אסור לתת מים, וכוונתו לומר כמו: והכי קאמר לה. אם נוקטים כהאפשרות הראשונה - יוצא שבה"ג שלפנינו אינו דומה לבה"ג שהיה לפני היראים, דבהלכות גדולות שלפנינו לא נאמר שאפילו בלא לשלשת אסור לתת מים. ויצא לפי זה שבה"ג קבע שלפנינו לא נאמר שאפילו בלא לשלשת, וחומרא זו היא בנוסף לדבריו בעניין חומרא שוסרת לתת מים גם בלי לשלשת, וחומרא זו היא בנוסף לדבריו בעניין

^{21.} ובאמת הסמ"ג הוא מִכת המתירים, ומצריך שיהיה טינוף, וכתב (ל"ת סה): "דשריית בגד זהו כיבוסו וליבונו כשיש שם טינוף, ומכאן פוסק בהלכות גדולות אם נפל יין על בגד בשבת שאסור להשליך עליו מים", עכ"ל. ומבואר שהביא מבה"ג דוקא חיזוק לשיטה המצריכה טינוף כדי שתיאסר השרייה. ויעוין באבני נזר (סי' קנט סק"ג) שכבר הקשה קושיה זו על היראים ונשאר בצריך עיון.

נפילת החמרא. ולפי זה ניתן לומר שהיראים הבין בדבריו, שיש איסור לתת מים אע"פ שאין לשלשת, ובדברים אלה הוא הבין שיש איסור כולל, בין אם יש לכלוך ובין אם אין לכלוך, וכפי האפשרות השניה הנ"ל שהוא אוסר אע"פ שאין שום לכלוך. ומלבד זאת הוא הוסיף את דברי בה"ג שמצויים גם בידינו, שכאשר נפל יין על הבגד אין לתת עליו מים. ונראה שהחידוש והתוספת על מה שנאמר קודם הוא, שאע"פ שהבגד נשאר מלוכלך כמו שהיה קודם, שהרי היין נשאר על הבגד, והכתם רק נמרח יותר, בכל זאת יש בכך איסור. וזה באמת בתוספת למה שנאמר משפט קודם לכן בדברי בה"ג שבידינו, שאסור לנסות "לחוור" את הכתם, שמא יבוא לסחוט את היין, דבכך הוא מתעסק בהוצאת היין מהבגד בלי קשר להוספת מים. ועל כך מוסיף בה"ג שגם אסור לתת עליו מים, שבכך אמנם אין הוא מתעסק להוציא את היין מהבגד, אבל הדבר נאסר בכל זאת כיון שזו שרייה²². ואולם אם ננקוט כאפשרות השניה, שהיראים אומר את הדין עצמו בשם בה"ג, ואחר כך מביא את הציטוט בשמו, יצא שבה"ג הוא כפי שלפנינו²³. ואזי יצא, שבאמת אין מקור לכך שאסור להשרות בגד במים אם הוא נקי או אפילו משומש, ואפילו אין מקור לאסור להשרות בגד כשאין עליו לכלוך ואפילו לכלוך שאינו מאוס. ולפי זה יצא כמו האפשרות הראשונה לעיל בהבנת היראים, שיש לאסור רק כשיש לכלוך, אלא שאין צורך בטינוף מאוס כדי שיחול האיסור.

^{22.} יש גם אפשרות דומה אחרת, שהציטוט מבה"ג כולל גם את ההמשך: "הילכך צריך להזהר" וכו' עד: "צריך שלא יקנחם בבגד בעוד שהמים מרובים עליהם". ובכך מבואר להדיא שהאיסור הוא כללי לגמרי, ואין לתת מים על בגד בלי קשר ללכלוך שעליו. ולפי זה מובן היטב מה שממשיך היראים ואומר: "ולריבוי המים לא ידעתי שיעורן, הלכך מנהג כשר" וכו'; כלומר, שאמר בה"ג שאסור לקנח כשיש מים מרובים על ידיו, ועל כך אומר היראים שאין הוא יודע להגדיר למה התכוון בה"ג באומרו "מים מרובים", ולכן מנהג כשר לנער כל מים שעליו. ובכך מתיישב שלא יוצא שהיראים נוקט בעצמו לשון של איסור במים מרובים, ואחר כך אומר שאינו יודע למה כוונת דבריו. ואמנם בדף קלג ע"ב הוא כתב: "האי מאן דסלית סילתיה חייב משום טוחן, הלכך יזהר אדם שלא יפרר פירות לפירורין דקין, ושיעור דקיקותם ופרירותם לא ידעתי לברר", עכ"ל. ולכאורה רואים שהוא קובע קביעה ואחר כך אומר שאינו יודע להגדיר אותה. אבל שם אין זה חידוש שלו, אלא זהו ביאור פשוט למושג הטחינה, וביאור פשוט של סלית סילתיה; משא"כ בנידון דידן שמתחדש דין שלא הוזכר קודם ולא נבע באופן ישיר ממה שנאמר, ולכן לא מסתבר שהוא יחזור פעמיים על אותו ביטוי וגדר, ואחר כך יאמר שאינו יודע למה הכוונה.

^{23.} אף שגם זה אינו זהה בדיוק, כי בה"ג שלפנינו מתחיל עם הדין שאסור לחווריה משום סחיטה, ורק אחר כך אומר דאסור למישדא עליה מיא.

יישוב קושיית היראים על הראשונים

ונראה שהראשונים החולקים על היראים לא התקשו בקושייתו: מדוע רבא שאמר שמתחייבים על זריקת סודר למים לא השמיע שמדובר בסודר שיש בו לכלוך. לדעתם לא היה צריך לומר שמדובר בשיש בו לכלוך, וכמו שאין צריך לומר שהמכניס פת לתנור התירו לו לרדותה וכו', היינו דוקא שהפת לא אפויה, ושהחורש כל שהוא והבונה כל שהוא שחייב, דהיינו דוקא במקום הראוי לחרישה ובדבר ששייך בו בניין וכו'. דבכל המקרים הללו פשוט שההלכה מתייחסת לדבר ששייכות בו חרישה או אפייה או בישול או בנייה וכדומה, ולא צריך לומר את הדבר להדיא. ולכן רבא לא ראה צורך לומר שמדובר בדבר שהשרייה תועיל בו, וכל רצונו היה רק לחדש שעצם השרייה יש בה חיוב של מכבס (כאשר מתקיימים שאר הגדרים של כיבוס).

ה. האבני נזר למד מריש במה טומנין שאין איסור שרייה במים מועטין

והנה, בשבת (מח ע"א) איתא: "הדר חזייה דפרס דסתודר אפומיה דכובא ואנח נטלא עילויה. נזהיה רבה. אמר ליה ר' זירא: אמאי? אמר ליה: השתא חזית. לסוף חזייה דקא מעצר ליה. אמר ליה: מאי שנא מפרונקא? אמר ליה: התם לא קפיד עילויה, הכא קפיד עילויה", ע"כ. ופרש"י: "דסתודר - סודר של ראש: דכובא -קנקן: נטלא - כלי ששואבין יין מן הכובא: דקא עצר - שהיה סוחטו מן המים שנבלעו בו וכו': לא קפיד עליה - אם שרוי במים שהרי לכך עשוי ולא אתי לידי סחיטה", עכ"ל. ובאבני נזר (סי׳ קנט סקי"ז) הסיק מגמרא זו, שגם לשיטות הסוברות שאסור לשרות בגד כשאין עליו לכלוך, יהיה מותר כאשר מדובר על מים מועטים; שכן רבה ור' זירא נזקקו לטעם של חשש סחיטה כדי לאסור את הפעולה. ולכאורה תיפוק ליה שהדבר צריך להיות אסור, מצד עצם העובדה שהוא מרטיב את הבגד, ואע"פ שאין על הבגד שום לכלוך. וטען האבנ"ז, שלא שייך לומר שההיתר הוא מצד שזו דרך לכלוך, דלא מיבעיא לדעת מהר"ם מרוטנבורג שמצריך שיהיה ממש ניגוב בידים מלוכלכות כדי שייחשב הדבר דרך לכלוך, אלא אפילו לדעת החולקים עליו, צריך להיות איסור בנידון דידן. וזאת כיון שאין הוא מנגב בכך כלי וכדומה, שזה נעשה בדרך של ניקוי והסרת לכלוך מהכלי לבגד, שהרי בנידון דידן "זב מים מכלי נקי", ובכך אין דרך לכלוך כלל. אלא ודאי שהיה מותר מצד שרייה, כיון שמדובר על מים מועטים, ולכן הוצרך רבה לנמק את האיסור רק משום חשש סחיטה.

קשיים בדברי האבני נזר

אולם נראה שקשה מאד לומר כדבריו. ראשית, אם אכן היה אמור להיות בכך איסור, וסיבת ההיתר היתה רק שהמים הם מועטים - לא היה מוצדק מצד ר' זירא לשאול "אמאי", כיון שאין זו סברה כל כך פשוטה שבמים מועטים לא יהיה איסור ובמים מרובים יהיה איסור. ובסתמא דמילתא לא מצינו חילוקים כאלה במלאכות דאורייתא בשבת (אלא רק במלאכות דרבנן 24). שנית, הסברה בכך אינה מובנת, דלכאורה מאי שנא מים מועטים ממים מרובים לעניין זה, והרי סוף סוף הוא מכבס, ומה לי כיבוס קטן ומה לי כיבוס גדול. שלישית, בסברה נראה שאם אין כיבוס במים מועטים - גם לא יהיה איסור בסחיטת מים מועטים; דאם הכרענו משום מה שמים מועטים אין בהם כיבוס, מדוע שתהיה בהם סחיטה שהיא מצרכי כיבוס. רביעית, היראים (שם, קלו ע"א) שהוא המרא דשמעתתא לאיסור בדבר שאין בו משום טינוף, מביא להדיא את הגמרא בלשון זו: "ואמרינן נמי בפרק במה טומנין: הניח נטלה עילויה, פי' נטלה שהשכר טופח עליו הניח על הבגד, ואמרינן התם לא חשו בו משום שרייה אלא משום סחיטה", עכ"ל. וזה כהמשך לדבריו לעיל מיניה שכתב: "וכי אמרינן שריית בגד זו היא כיבוסו, דוקא במים. אבל ביין או בשכר אין זה כיבוס אלא טינוף", עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו, שסיבת ההיתר היא משום שבכובא ובנטלא לא היו מים אלא שכר, ובשכר גם הוא מודה שלא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. וכן מוכח מהמשך דבריו: "אע"פ שאמרנו דביין ושכר אין בשרייתם כיבוס וליבון, בסחיטתם יש ליבון, כדאמרינן בבמה טומנין גבי שכר דאנח נטלא עלויה פרונקא והקפידו בו משום סחיטה", עכ"ל. ומוכח גם מכאן להדיא, שהוא פירש את הסוגיה בבמה טומנין ביין ולא במים, ואם כן גמרא זו אינה יכולה להוות מקור לחידוש כזה בדעתו.

דחיית הכרחו שלא מדובר בסוגיה ביין אלא במים

ובהמשך דבריו העלה האבנ"ז את האפשרות שהיה מדובר ביין, בלשון זו: "ואין לדחות כלל דהתם יין הוה וכפרש"י, דהא קיימא לן [סי' שיט וסי' שלד] דביין לא גזרינן משום סחיטה. ועל כרחין סבירא להו דהתם מים הוה", עכ"ל. וראשית יש להעיר, שלשיטתו שלכך כיון רש"י, תימה כיצד דוחה את פירושו בקלות כל כך.

^{.24} וכבר התבאר שאפילו בלישה, שהוזכר היתר של מעט מעט, היינו משום שאין דרך לעשות כך.

ואליבא דאמת נראה שהדבר אינו מוכח ברש"י. אמנם מצד אחד רש"י כתב: "נטלא - כלי ששואבין יין מן הכובא", אבל מאידך גיסא כתב מיד בהמשך: "דקא עצר - שהיה סוחטו מן המים שנבלעו בו וכו': לא קפיד עליה - אם שרוי במים שהרי לכך עשוי ולא אתי לידי סחיטה", עכ"ל. וכדי שלא יקשו דברי רש"י אהדדי, נראה להסבירו שכאשר הוא בא לבאר מהי הנטלא, הוא הסביר את האמת שזהו כלי שבדרך כלל שואבים בו יין מן הכובא. אבל במציאות היה מדובר על מים, והסחיטה היתה במים, ולכן פירש רש"י שהוא היה סוחטו מן המים. ועכ"פ לפי זה רש"י באמת מבין שמדובר על מים ולא על יין. ואולי האבנ"ז דחה אפשרות זו בקלות כל כך, כיון שגם הוא ידע שרש"י אינו מתכוון לכך, ורק ציין לפירוש רש"י בתחילת דבריו, כדי לחזק חיזוקא בעלמא את הכיוון שאותו הוא בא לשלול, ודוחק קצת. שנית, בסי' שיט ובסי' שלד לא נאמר באופן מוחלט שביין אין גוזרים משום סחיטה. הנידון בסי' שיט הוא לגבי משמרת, ושם לא גוזרים כי באמת לא איכפת לו מסחיטת המסננת. וזו ממש הסברה שהגמרא אומרת בסוגיה דריש במה טומנין, דכיון שלא קפיד בזה לא חיישינן משום סחיטה 25. ובסי' שלד מדובר על נתינת מים כדי להציל מן הדליקה, ובזה לא חוששים שמא יבוא לסחוט ולא דנים משום כך, דכיון שהוא טרוד להציל את ביתו לא חששו אפילו במים משום סחיטה. וגם במים לא היה החשש שיבוא לסחוט אלא מצד עצם השרייה.

^{25.} ולשון הטור (סי' שיט) היא: "ויין או מים וכו' יכול ליתנו עם שמרים במסננת לסננו, ואין בו משום בורר. ומשום ליבון נמי ליכא, דמשמרת עשויה לכך ואינו חושש לליבונה, אבל בסודר שחושש לליבונו אסור משום ליבון. ובשארי משקין חוץ ממים דלא שייך בהו ליבון שרי", עכ"ל. וכן פסק בשו"ע (שם סעיף י'): "אבל בסודר מים אסור משום ליבון, ויין ושאר משקין מותר". ולכאורה מוכח מכך שאפילו בסודר שחושש לליבונו, אם עכ"פ נותן בו יין, אין חשש ליבון, ומכך יש להסיק שגם לא חוששים בזה לסחיטה. ואולם שאני התם, שגילה דעתו שלא איכפת לו מנקיון הסודר; דפשוט שמי ששופך בכוונה יין על גבי סודר, אינו מקפיד על ליבונו, ולכן ברור שאין לחשוש בזה שמא יסחט כדי ללבן בכך את הסודר. אבל בנידון דידן, שאין הוא נותן בדבר יין כמו במסננת, אלא רק מכסה בסודר את החבית, אין גילוי שלא איכפת לו מנקיון הסודר, והדרינן לכלל הפשוט שבסודר שמקפיד על נקיונו, יש לחוש שמא יסחוט. וע"כ צ"ל כן, שהרי הטור לא כתב שאין בכך חשש סחיטה, אלא שאין בכך ליבון. ולכאורה בכל סודר שמלוכלך ביין, ודאי שיש ליבון. ובשלמא לגבי גזירת סחיטה, היה מקום לומר שלא גזרו בזה, אבל סתם ליבון פשוט ששייך כשסודר מתלכלך ביין. ועל כרחך אין בכך ליבון אך ורק משום שהוא מסנן יין בסודר, ומגלה דעתו בכך שלא איכפת לו מנקיון הסודר. ולכן ברור שבכל מציאות שבה כבר אין גילוי כזה, וגם אין זה כך מצד האמת, יהיה שייך ליבון, וגם יהיה בכך חשש של סחיטה.

גם אם מדובר על מים אין הכרח לחידושו

ונראה שאף אם בסוגיה מדובר במים - לא היה הכרח לחדש חידוש כזה. הרמב"ם (פכ"ב הט"ו) הביא את הגמרא בלשון זו: "ואין מכסין חבית של מים וכיוצא בה בבגד שאינו מוכן לה, גזירה שמא יסחוט", עכ"ל. ומבואר מדבריו, דבניגוד למה שחשב האבנ"ז שהמים "זבים" לסודרא, מדובר שהסודרא הוא כיסוי לחבית; דהיינו שלפעמים המים נוגעים במכסה כדרכו של משקה שלפעמים נוגע בכיסוי הכלי שהוא נתון בו, בגלל טלטול הכלי או בגלל חוסר זהירות או משום שהכיסוי אינו מספיק מתוח על דפנות הכלי וכדומה. ולכן גם היתה אפשרות להניח את הנטלא על גבי הסודר, כי אם הוא היה במקום תחתי או צדי - לא היה שייך להניח על גביו את הכלי. ולפי זה נראה פשוט שכלל לא היה מדובר על הרטבת הכלי במים, אלא הכלי היה עשוי להיות יבש, ורק לפעמים היה עשוי להירטב. ולכן עצם ההנחה של הסודר על גבי החבית לא היתה צריכה לגרום לאיסור של מלבן, ורק בגלל החשש העתידי שהדבר עלול להירטב ויהיה חשש של סחיטה, הזהירו רבה. ור' זירא סבר שיש כאן גזירה לגזירה, דכלל לא פשוט שהכלי יירטב, וגם אם הוא יירטב - אין הכרח שהוא יסחוט. ועל כך אמר לו רבה שמשום שהוא מקפיד על כד שהבגד לא יהיה רטוב. הוא יבוא לסוחטו. וזהו חשש סביר מאד. ויש לגזור ולהזהיר על המעשה.

היראים אכן סובר שאין שרייה במים מועטים ואזיל בזה לשיטתו בעניין השרייה

ואולם אליבא דאמת, כבר התבאר לעיל בדברי היראים שהוא סובר שאין שרייה במים מועטים, אלא שאין זה מטעמו של האבנ"ז. וכבר הובאו דבריו לעיל בעניין זה: "ומנלן דבמים מועטין אין לשרייה (כנראה שצ"ל אין לחוש לשרייה)? דתנן: מסתפג אדם בעשר אלונטיות" וכו', עכ"ל. ומבואר להדיא שאינו חושש לשרייה במים מועטים, ומקורו הוא מדין אלונטית, שרואים שהתירו להסתפג בה. ונראה שדוקא היראים, המחמיר טובא בעניין שריית דבר שאין בו לכלוך, הוא זה שמיקל טובא בשריית מים מועטים. והיראים אזיל בזה לשיטתו, והראשונים האחרים אזלו בזה לשיטתם; דבאמת לכל שאר הראשונים המקילים בעניין שריית דבר שאין בו לכלוך, על כרחנו ההיתר נובע מכך שרואים את השרייה כהקדמה לכיבוס וכחלק ממנו. וכיון שכיבוס לא שייך בדבר שאין בו לכלוך, הם סבורים שלא שייכת בכך שרייה, וכפי שהתבאר לעיל. אמנם לפי זה אין שום מקום לחלק בין כיבוס מועט במים מועטים ובין שרייה במים מרובים, כמו שאין מקום לחלק בין כיבוס מועט

ובין כיבוס מרובה. וכמו שפשוט וברור שאם אדם יכבס מקום קטן בבגד, ויסלק טינוף קטן, הוא מכבס בכך כיבוס גמור - כך הוא גם אם הוא ישרה את הבגד במים מועטים. אבל היראים שהבין שהשרייה היא דין עצמי ומקור חידוש שאינו סמוך על שולחנו של הכיבוס, לא בחן את הדבר לפי שייכות הכיבוס בדבר, אלא על פי השייכות העצמית של השרייה בדבר. וכיון שאין דרך לשרות במים מועטים, ודרך השרייה כשמה כן היא שהבגד נכנס ממש בתוך המים, הרי שבהזלת מים מועטים לא מתקיימת מציאות של שרייה, ולכן לשיטתו היה מקום להקל בכך.

יישוב הקושיות הנ"ל לפי היראים

ולפי מה שהתבאר בשיטת היראים, מיושבות הקושיות שהיו קשות לעיל על האבני נזר. הקושיה הראשונה מיושבת, שבאמת ההיתר בריש במה טומנין איננו משום שאלו הם מים מועטים, אלא משום שמדובר על יין. וסבר ר' זירא בפשטות שאין מקום לאסור כיון שמדובר על יין, וביין פשיטא שלא שייך לאסור מצד ששרייתו זהו כיבוסו, דפשוט שהוא רק מלכלך ומטנף ולא מכבס. השניה מיושבת, שבאמת בכיבוס עצמו אין מקום לחלק בין כיבוס מועט ובין כיבוס מרובה, או בין ניקוי לכלוך קטן ובין ניקוי לכלוך גדול. אבל כשמדובר על איסור שרייה, הרי ברור שלשרות פירושו שהבגד נכנס בתוך מים. ודבר זה חייב להיות בריבוי של מים באופן יחסי לבגד, דהזלת מים מועטים על בגד אין לה שם שרייה. הקושיה השלישית מיושבת, שבאמת כיבוס שייך גם במים מועטים, ולכן יש לגזור גם משום סחיטת מים מועטים, וברור מצד המציאות שכל סחיטה מועילה במשהו לניקוי הבגד. והקביעה היחידה שחילקה בין מועטים למרובים היה רק ביחס לשרייה, וכנ"ל-6.

ההבדל שבין שרייה ביין ובין שריית בגד נקי

ולפי מה שהתבאר בדעת היראים, צריך להבין מדוע לשיטתו אין שרייה ביין ושכר, וכמו שכתב: "וכי אמרינן שריית בגד זו היא כיבוסו, דוקא במים. אבל ביין ושכר, וכמו שכתב: "וכי אלא טינוף, כדתנן בפרק רא"א תולין: מסננין את היין בסודרין, וסודרין של בגד הן ולא של עור", וכן כתב בהמשך שם. ולכאורה קשה,

^{.26} את הקושיה הרביעית אין צורך ליישב, דבאמת הוא אינו מפרש כהאבני נזר, וכנ"ל.

דבשלמא לפי הראשונים האחרים שסוברים שהשרייה צריכה להועיל, שפיר יש להבין שכאשר הוא משרה את הבגד ביין ושכר אין הוא מועיל לנקיונם דבר. אבל לשיטת היראים שלא מתחשבים בכך, ואזלינן אך ורק בתר עצם מציאות השרייה, אם כן מה לי שרייה במים ומה לי שרייה ביין או שכר, דסוף סוף הוא מבצע את פעולת השרייה. אמנם נראה פשוט, שהיראים הגדיר את השרייה כתולדה של כיבוס רק בשרייה במים או בחומר ניקוי אחר. אבל כשמשרה בגד במי משרה או בטינופת חסר מרכיב מהותי בהגדרת השרייה כתולדה של כיבוס. ומה שאין כן כשהוא משרה את הבגד במים או בחומר ניקוי אחר, אף שהבגד כבר נקי, שבכך אין אומרים שחסר מרכיב מהותי בהגדרת השרייה, שהרי יכולות להיות מציאויות שיכבסו בגד נקי כדי ללבנו יותר⁷². ואם כן השרייה יכולה להיחשב כתולדה של כיבוס גם במציאות שהבגד נקי, ואע"פ שאין הוא מתכוון לעשות את הבגד נקי יותר; דלאחר שהדבר כבר הוגדר כשרייה ששייכת לתולדת כיבוס, כבר אין זה משנה מה כוונתו, דעצם פעולת השרייה כבר מחייבת מצד עצמה, ואת השרייה הוא עשה כדבעי.

^{127.} ואף שהן מציאויות רחוקות, וכמו שהתבאר לעיל, מכל מקום הן אפשריות (ולעיל הקשינו שהן אינן יכולות להיות מציאויות שעליהן ידברו בסתמא דמילתא, אבל ברור שמציאויות כאלה אפשריות באופן עקרוני).