

סימן פ"ג

איסור סמוך לוסתה במקום מצות עונה

כ"ה תשרי, תשע"ב

לכבוד ר'... ברכת שמחת החג שלוחה לך בימי חג הסוכות העוברים עלינו לטובה.

בתור מדריך חתנים שאלת אותי בנוגע למי שנעדר מביתו לכמה ימים ויום חזרתו הינו יום הוסת של אשתו, ועונתה ביום ולא בלילה שלפניו ושאלתו בפיו אם יכול לבוא על אשתו באותו לילה אף שהוא סמוך לוסתה. וכתבת שהשאלה נוגעת דווקא לעונה בינונית שהרי במסכת נדה (ס"ג:) כבר אמר רבא שאין חוששים אלא עונה אחת, וביארה הגמרא שהכוונה לאותה עונה ולא לעונה הסמוכה לה, ומכל מקום כתבת שנראה שרבים חוששים בעונה בינונית גם לעונה הסמוכה.

הנה, על מנת לבאר דין זה כדבעי יש לעיין בכמה עניינים הנוגעים בדבר.

פרק ראשון: חומרת האור זרוע

כבר הזכרנו דינא דגמרא שלא אמרו לפרוש באישה שאין לה וסת אלא באותה עונה שקיבלה וסתה, וכך פסקו כל הפוסקים: הרי"ף בתחילת פרק שני משבועות והרמב"ם בהלכות

איסורי ביאה (ח', ג') והרא"ש במסכת נדה (פרק ט', סוף אות ב'), והשאלות בפרשת מצורע (שאלתא פ"ט), וכך הזכיר הרשב"א כמה פעמים בתורת הבית (בית ז', שער ג'), וכן פסק הראב"ד בספר 'בעלי הנפש' בשער תיקון הוסתות (סימן א'). וכן הוא בטור ובשולחן ערוך (יו"ד קפ"ד, ב'). ואמנם, אחר כל זה יש להזכיר מה שהביא הבית יוסף בשם האור זרוע שיש להחמיר לא רק בעונת הוסת עצמה אלא אף בעונה הסמוכה לה, ולחשוש לכ"ד שעות היום שבו ראתה הוסת לאחרונה, והבית יוסף דחה דבריו שהוא כנגד הגמרא ואף הביא דברי האגור (סימן אלף שנ"ח) שהיא חומרא יתירה.

אמנם, הב"ח (שם) כתב שראוי לנהוג בחומרא זו כיון שפשט הלשון הוא ש"פרישה סמוך לוסת" אינה בעונת הוסת עצמה אלא בעונה הסמוכה לה, ואף שאין כן ההלכה, כפי שמפורש בגמרא, מכל מקום ראוי לנהוג בחומרא זו, ועוד כתב שיש להחזיק בחומרא זו מפני הספק שמא תראה עם הנץ החמה ולא תדע איזו עונה עליה לשמור. והש"ך (סק"ז, וכן בנקודות הכסף סק"א) האריך

להסביר שיטת האור זרוע שאם אין לה שעה קבועה ביום לראיית הווסת – כל היום הוא וסתה, ובכגון זה צריכה לשמור את כל היום, ואין זה נגד הגמרא אלא זו אף כוונת דברי רבא.

אמנם, כל זה איננו שוה לי, שדברי הב"ח נסתרים מדברי הראב"ד שפסק מפורשות בדין זה שאם יש לה ספק בראייה בהנץ החמה, מאחר ווסתות דרבנן וספק דרבנן לקולא, אין לה לשמור אלא וסת ביום בלבד, שביום ודאי ראתה, וגם הרז"ה בהערותיו שם מסכים כן הלכה למעשה. כמו כן נראה שדברי הש"ך נסתרים הם ישירות מדברי הראב"ד, שכתב הראב"ד שם שאם יש לה וסת המתחילה בלילה ונמשכת לתוך היום שאין היא חוששת אלא לתחילת וסתה (וכן אותו הזמן הנמשך ביום) ולא שומרת אלא את עונת הלילה ולא את כל עונת היום. מזה נראה ודאי שאם כשרואה ממש בלילה וביום, עדיין אינה הולכת אלא אחר תחילת וסתה בלילה, אם כן במקום שלא ראתה כלל אלא רק יש חשש שתראה בזמן אחר ביום – וכי נחמיר עליה לשמור שתי עונות? יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא? לא נראה לומר כן כלל.

ואמנם, לכאורה יש לומר כי אף

שאלו הם דברי הראב"ד, הלוא האור זרוע חולק על כך על פי פירושיהם של הב"ח והש"ך, ושמה האור זרוע לשיטתו? אך לא נראה כן, משני טעמים: ראשית, לאחר שראינו פירושו של הראב"ד ודעתו מבוררת (ואף דעת הרז"ה, כאמור), אין לומר פירוש באור זרוע שאינו מתאים לדעתם של שאר הראשונים אך ורק כדי לתרץ ללא ראייה, ואפושי בפלוגתא לא מפשינן. עוד יש לומר בזה שהרי השבט הלוי בשיעוריו בהלכות נדה כבר כתב בסימן קפ"ד שם שעתה שנגלה לנו אורו של האור זרוע, הרי דבריו מפורשים בסימן שנ"ח שם שהוא קבלה ממורו הראב"ה, ואין כאן הוראה כנגד הגמרא או פלפול בדבריהם של רבי ירמיה ורבא, אלא יש כאן חומרא והנהגה טובה בלבד. אם כן נראה ברור שטעם דין זה המובא בב"ח ובש"ך דחוי הוא, ואם היו רואים דברי האור זרוע היו משנים הכרעתם לדינא.

אמנם, אין לכחד ששבט הלוי כותב שהוא להיפוך, שעתה שנגלה לנו כי אין כאן דבר כנגד הגמרא והפוסקים, הלא טוב לנו לקחת מנהג זה על עצמנו, ונותן טעם הגון על כך, שהיום רוב הווסתות הן ביום ואין בפרישה היכר כל כך ועל כן טוב שיהיה בה היכר על ידי פרישה אף בלילה, ועוד נותן

טעם שמאחר ונחלשו הגופים בימינו הראיות נתונות להשתנות גדולה יותר, וכן מובא אף בספר דרכי טהרה לרב מרדכי אליהו שראוי להחמיר כך משום טעם זה שנחלשו הגופים.

אולם, אם בחומרא עסקינן, הלוא נראה שרבים האחרונים המתנגדים לה, הלוא הם הט"ז (יו"ד קפ"ד, סק"ב), והחוות דעת (סק"ג) והסדרי טהרה (סוף סק"ג) והכרתי ופלתי (סק"ד). ומי לנו גדול מערוך השולחן (סעיף כ') שהביא שכן דעת המנחת יעקב ושאר האחרונים שהזכרנו, ופסק שאין לחשוש לחומרא זו כלל, ולעניות דעתי הדלה בענייני מנהגים וחומרות אין לנו אחרי דבריו כלום. אם כן ביררנו הדברים באר היטב, שוודאי הרוצה להחמיר קדוש יאמר לו, אך לא נראה שיש להחמיר על הציבור כפסק כללי בעניין זה. ונראה לי שאף המחמירים יודו, שבמקום מצוות עונה ודאי וודאי שיש מקום גדול להתיר ולא להחמיר כחומרת האור זרוע.

פרק שני: וסתות דאורייתא או דרבנן

במסכת נדה (ט"ו. ט"ז). דנה הגמרא בדין וסתות אם הן דרבנן או דאורייתא, ונחלקו רב ושמואל בדבר, והלכתא כרב באיסורי ועל כן וסתות דרבנן, וכן פסקו רוב רובם של הפוסקים: התוספות (שם,

ד"ה 'ורב') והרא"ש (א', א') והשאלתות (שם). והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (ח', י"ג-י"ד) אף הוא פסק כן אף שבפירושו למשנה (סוף פרק ד' דנדה) פסק שוסתות דאורייתא (והתוספות יום טוב שם כתב שחזר בו במשנה תורה, והרב קפאח בהערותיו שם כותב שאף בפירושו למשנה במהדורא בתרא תיקן הרמב"ם עצמו את הדברים). וכן דעת הרמב"ן בהלכות נדה שחיבר (פרק ב' הלכה י"ד, וכן בפרק ה' בכמה מקומות), וכן דעת הרשב"א בתורת הבית (בית ז', שער ג'), וכן דעת הראב"ד בספר בעלי הנפש (שער תיקון הוסתות, פרק א') וכן נפסק בבית יוסף ובשולחן ערוך (יו"ד קפ"ד, ט').

ואמנם, הביא הבית יוסף מדברי הרא"ם בספר יראים (סימן כ"ו) שלמעשה פסק שוסתות דאורייתא, וכתב הבית יוסף שהפוסקים לא פסקו כמותו, אך הב"ח הביא דבריו וכתב שכן הוא בספר התרומה ובמרדכי ובהגהות שערי דורא בשם סמ"ק. ועדיין, אף שהש"ך שם (ס"ק כ"ג) הזכיר שיטת הב"ח בזה, מכל מקום הפוסקים לא הזכירו זאת ופסקו הלכה שלא כשיטה זו. ולכך יש להוסיף שעיינתי בספר התרומה ובסמ"ק ולא נמצא מפורש עניין זה שווסתות דאורייתא, ובאמת

תמוה הוא, שאם כל כך מפורש הוא מדוע לא הזכירו הבית יוסף? ובאמת נראה שאין הדברים מפורשים כלל, ולקמן נזכיר מה שנראה לנו שהבין הב"ח בדבריהם ומה שנראה בכוונתם באמת.

והנה, מה שנחלקו בדין וסתות, נתבאר ברש"י שם (ט"ו, ד"ה 'וסתות') שהוא לעניין אם עברה שעת וסתה ולא בדקה – אם מחזיקים אותה בטומאה או בטהרה, שאם וסתות דאורייתא הרי הוא ספק דאורייתא ושמא ראתה, ואף אם בדקה לאחר מכן הרי היא טמאה; ואם וסתות דרבנן הרי היא טהורה מספק (ויש שאמרו שמכל מקום לא יבוא עליה עד שתבדוק, ויש בזה דעות שונות בהלכה, ואין כאן מקום להאריך בדבר). וכך ברור מסוגיית הגמרא, וכך אף נראה מכל הראשונים ומפסיקת ההלכה – שדין זה שווסתות דרבנן אינו אלא לעניין דיעבד במקרה ועבר שעת וסתה ולא בדקה, אך לעניין שעת הוסת עצמה וקודם וסתה לא דיברו כלל. ובאמת בעניין זה מצאנו מחלוקת גדולה אם הוא דאורייתא או דרבנן, ותליא באשלי ררבי.

מקור הדברים הרי הוא במסכת שבועות (י"ח:) שלמדו מהפסוק

'והזרתם את בני ישראל מטומאתם' שמכאן אזהרה לבנות ישראל שיפרשו סמוך לווסתן, ולכאורה נראה שדין זה הוא דאורייתא, ואם כן יש ליישב הדברים עם מה שאמרנו שווסתות דרבנן. והנה, ראשונים רבים הבינו בדין זה שאינו אלא מדרבנן, וראשון לכולם רב אחאי בשאלתות (שם) שכתב מפורש שלסוברים וסתות דרבנן אין פסוק זה אלא אסמכתא, ואחריו החזיקו ראשונים רבים: הר"ן על הרי"ף שבועות (א': בדפי הרי"ף), הרשב"א במשמרת הבית (בית ז', שער ב'), הרא"ה שם בבדק הבית (שאף שחלק עליו, מכל מקום לעניין התקופה שלפני הווסת מסכים שהוא מדרבנן כפי שהדגיש במשמרת הבית). גם המאירי (נדה ט"ז). הביא דעות שונות בזה אך פסק לדינא שהדעה העיקרית היא זו שאיסור סמוך לווסתה הוא אסמכתא בעלמא.

ובן פסק הראב"ד בתחילת שער תיקון הווסתות, ובמשמרת הבית (שם) דייק הרשב"א ממה שהרז"ה לא משיג עליו שאף הוא סבור כן, וראיתי שהרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (ז', יו"ד, י"ג, אות ד') מביא שכן דעת האשכול, וכן דעת הריטב"א במסכת יבמות (ס"ב:), וכך כתב הרב המגיד

בהלכות איסורי ביאה (ד', י"ב), וכן דעת תוספות הרא"ש במסכת הוריות (ח':).

אתה הראת לדעת שראשונים רבים סברו כדבר פשוט שאיסור סמוך לוסתה הוא דרבנן: רב אחאי והר"ן והרשב"א והרא"ה והמאירי והראב"ד והרז"ה והאשכול והרב המגיד ותוספות הרא"ש, וגם הרדב"ז הסכים על ידם בתשובותיו (א', קס"ג) וכן בתשובה מכתב יד (ח', קל"ו), וכן הסכים היעב"ץ בשו"ת שאילת יעב"ץ (ב', י').

אמנם, מנגד נראה שיש אף רבים שלא סברו כן, ובאמת נראה שהראשונים שהזכיר הב"ח אינם סוברים כלל שווסתות דאורייתא, שיותר נראה שספר התרומה (סימן צ"ג) והגהות שערי דורא ורבנו תם והסמ"ק (מצוה רפ"ז) – כולם סוברים שווסתות דרבנן אלא שמכל מקום איסור סמוך לוסתה הוא דאורייתא. ואף שבתוספות במסכת יבמות (ס"ב:) משמע שדעת רבנו תם שווסתות דאורייתא, ושהסוברים וסתות דרבנן אף יאמרו שאיסור סמוך לוסתה דרבנן, מכל מקום נראה שאין זו דעת רבנו תם עצמו אלא דעת התוספות, וראיתי שכן פירש ערוך השולחן (יו"ד, קפ"ד, ח'), ובאמת כן האמת כפי שמוכח מדברי רבינו תם בספר הישר (חלק

החידושים, סימן מ"ה), ולא מצאנו בדבריו שיאמר שאיסור וסתות עצמו הוא דאורייתא, אלא רק איסור סמוך לוסתה.

ובן נוטה דעת המרדכי בהלכות נדה (רמז תשל"ג). וראיתי בהעמק שאלה לשאלות (שם) שמביא שכן נראה מהירושלמי הוריות ומרש"י למסכת הוריות (ח':), ובאמת שברש"י יש מקום עיון אך אין כאן מקומו. וכבר הזכרנו שאף הרא"ה סבור שהלימוד מהפסוק 'והזרתם' הרי הוא דאורייתא אלא שהיסיב כוונת הדרשה בעניין איסור סמוך לוסתה לעניין אחר, ואף בזה אין להאריך, ומכל מקום ראינו כי אף הוא סובר שדין זה הוא דין דאורייתא (וערוך השולחן (שם, י"ז"ג) דן בדבריו). ואפילו ברא"ש יש להסתפק אם אכן כוונתו שפוסקים כמי שסובר וסתות דאורייתא ממש.

וי"ש עוד רבים שיש להסתפק בשיטתם, ונזכיר דבריהם בקצרה שאין בכך הכרעה ברורה לצד זה או אחר, שדעת הסמ"ג (לאוין קי"א) והראב"ן (סימן שי"ח) נראית לי להחמיר, ודעת הרמב"ן בהלכות נידה (פרק ה') נראית לי להקל (וכך הבין דעתו במשמרת הבית שם, ומכל מקום אין ראייתו מוכרחת),

וכך נראית לי גם כן דעת ספר החינוך (מצוה ר"ז) להקל בדבר. ומכל מקום אין הדברים מוכרעים כלל, כאמור. ובשיטת הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (ד', י"ב) יש מקום עיון גדול, שמהרב המגיד שם משמע שברור מדברי הרמב"ם שהוא דרבנן, אך הגר"ח הלוי הוכיח משיטת הרמב"ם בהלכות שגגות שדעתו שאיסור סמוך לווסתה הוא דאורייתא כיוון שחשוב ימי נידה וזיבה תלוי בקביעות וסת, ועל כן יש בזה דין דאורייתא בהכרח, עיין שם.

ואמנם, היה נראה מהאחרונים שאף שמחלוקת גדולה היא, נפסק כדעת המקילים בדין זה, אך הגאון הגדול הנודע ביהודה בתשובותיו (מהדורא קמא, יו"ד, נ"ה) כתב לחדש שאיסור סמוך לווסתה הוא דאורייתא, וכתב שכן פשט לשון הרמב"ם, ולא ראה כל אותם ראשונים שהבאנו לעיל שאף הם סבורים כן. ובטעם הדבר כתב שווסתות דרבנן הוא משום חזקת טהרה שיש לאישה, ועל כן מעמידים אותה על חזקתה ולא חששו לווסתה אלא מדרבנן.

אולם, כשם של"שמא מת" לא חוששים אך ל"שמא ימות" חוששים, כתב שכן הוא לעניין וסתה, של"שמא ראתה" לא חוששים אך ל"שמא תראה"

ודאי חוששים שהרי חזקתה אורח בזמנו בא, ומאחר וחזקת טהרתה הנוכחית אינה סותרת חזקתה שוודאי תראה, שהרי אורח בזמנו בא, על כן אין דבר הסותר חזקה זו, ואיסור סמוך לווסתה הוא דאורייתא משום החזקה. וכדבריו כתב החתם סופר (יו"ד, ק"ע) בשם רבו רבי נתן אדלר, וגם בחידושיו למסכת שבועות (י"ח): הזכיר דין זה. וכן הסיק בשו"ת צמח צדק (יו"ד, קי"ז), וגם מהנצי"ב בהעמק שאלה (שם) ובשו"ת משיב דבר (ב', ל"ג) נראה שנוטה לאסור כדברי הנודע ביהודה (ויש בזה פרטים בשיטתו, עיין שם), וכן הסכים בכינת אדם (כלל ק"ח, סעיף ג', סק"א).

רבנו ערוך השולחן, שהוא סוף הוראה, פלפל כדרכו בטוב טעם ודעת בתחילת סימן קפ"ד בכל זה, והעלה דבר ברור שוודאי שאיסור סמוך לווסתה הוא דאורייתא, וכתב שכן הוא אף דעת הרא"ש והוכיח שכן הוא דעת כמה וכמה ראשונים ושגם בסברה ודאי כן הוא. ואף שראיתי שהרב עובדיה יוסף בתשובה (שם) חולק בדבר זה וכתב שאף אם יש לדמותו לשמא ימות הרי אין חזקה זו אלא מדרבנן, ועוד מאריך בספר טהרת הבית בזה. מכל מקום נראה שהסכמת רוב האחרונים להחמיר

באיסור סמוך לוסתה ולהחשיבו כאילו הוא דין דאורייתא.

סוף דבר הכול נשמע שאיסור סמוך לוסתה הוא איסור דאורייתא, שאף שרוב הראשונים נראה שאין סוברים כן, מכל מקום אחרונים רבים הסכימו לדברי שאר הראשונים, ומה עוד שהרא"ש והרמב"ם מן האוסרים, והלכה כמותם. אמנם, בשולי הדברים יש לציין את דברי החתם סופר (יו"ד, קע"ט) שכל זה רק באישה שיש לה וסת קבוע, עיין שם.

פרק שלישי: דין עונה בינונית

הנה, אחת הווסתות היא עונה בינונית, ולא הוזכרה עונה זו אלא פעם אחת בש"ס והיא במסכת נדה (ט'): לעניין זקנה שלא ראתה ג' עונות שהוחזקה שאינה מקבלת וסתה, שדעת רבי יהודה נשיאה שעונה הינה שלושים יום שכן דרך נשים לראות כל שלושים יום. והנה, לכאורה כלל לא ברור שיש כאן וסת שיש לחוש לה, שהרי אפשר לומר שרק באישה שאינה מקבלת וסתה עונה היא שלושים יום, שזהו מספר הימים הרגילים שבין עונה לעונה והגמרא הזכירה המספר לצורך חישוב עונות שאין בהן ראייה, ואין כאן וסת שאישה הרואה צריכה לחשוש לה. ואפשר לומר שאישה צריכה לחשוש לוסתה

שהיא קובעת, אם וסת החודש או וסת ההפלגה או וסת הקפיצות וכדומה, אך עונה בינונית אינה אלא הרגילות של רוב הנשים ואין כאן וסת שיש לחשוש לה מחודש לחודש. ובאמת העירו הראשונים שהרי"ף והרמב"ם אינם מזכירים עונה בינונית ונראה שהשמיטו עונה זו כיוון שלא חששו לה כלל. וראיתי שגם דעת הרא"ה בבדק הבית (בית ז', סוף שער ב') נראית כך. **אמנם**, הטור והשולחן ערוך (קפ"ט, א') פסקו להלכה שיש לחשוש לעונה בינונית, שכן נראית דעת רש"י במסכת נדה (ט"ו). וכן דעת הרמב"ן בהלכות נדה (ה', ה') וכן כותב הטור מפורשות (שם), וכן גם דעת הרשב"א בתורת הבית (בית ז', שער ב') ובמשמרת הבית שם, וכן דעת הריטב"א במסכת נדה (ט"ו), וכן דעת עוד רבים מן הראשונים. וכן נפסק להלכה על ידי כל האחרונים, ואין מי שפקפק בדבר. אולם, בנוגע לחשש לעונה בינונית מצאנו חידוש גדול בדברי הכרתי ופלתי (יו"ד קפ"ט, ס"ק ט"ו), וזו לשונו שם: "עוד נראה לומר דהא דאמרין בסעיף זה דאם קבעה וסת ביום אינה חוששת בלילה וכן להיפוך... דזה תליא בלמודה לראות ביום או בלילה, אבל עונה בינונית דאמרין דרך נשים לראות מל' לל', זה אינו תלוי ביום או

בגמרא דחששו לב' עונות, ודלא ככרתי ופלתי ס"ק ט"ו".

ובספר סוגה בשושנים (שם) כתב שהכרתי ופלתי מדבר רק בשאין לה וסת קבוע לעונה בינונית, וכתב שבאין לה וסת יש להחמיר כמותו, וסיים: "ומורש"ז כתב דכן משמע בגמרא ופוסקים, נהי דלא ידענו היכי משמע כן אבל נאמן עלינו הגאון מורש"ז. ומכל מקום הרוצה להקל לגמרי כהס"ט ולא לאסור גם בעונה בינונית רק עונה אחת, אין מזחחיין אותו, כיון שלא נזכר חומרא זו בשום מקום". אמנם יש מאחרוני זמנינו שנטו להחמיר, שכך נראה ברור בשו"ת 'ויען יוסף' (יו"ד, קנ"ט) וכן דעת הרבי מצאנז בשו"ת דברי יציב (יו"ד, ע"ב וע"ד) ושם כתב שכן דעת השל"ה, ושחלילה להקל כנגד הכרתי ופלתי ובעל התניא והשל"ה. אמנם, מדברי השבט הלוי (ה'ק"ז) נראה להקל, וכתב שכן מצא מפורש בב"ח בריש סימן קפ"ט, עיין שם שהדברים מפורשים שלא לשמור אלא עונה אחת אף בעונה בינונית.

ולדינא קשה להכריע בזה, שלכאורה היה לנו ללמוד משתיקת רוב הראשונים והאחרונים שסתמו שעונה אינה אלא יום או לילה ולא חילקו כלל בין עונה

בלילה, רק אפילו אם רגילה לראות ביום, כשיגיע יומו של ל' כל הלילה ויום אסור, דהא לא משום וסת אתינן עליה, וזה לפי עניות דעתי ברור, ולא נמצא בפוסקים שאף עונה בינונית צריך להיות יום או לילה בשעה שהיא רגילה לראות".

בשולחן ערוך הרב (יו"ד קפ"ט, א') הביא להלכה דברים אלו, וכתב שכן משמע בגמרא ובפוסקים (וכוונתו לא ברורה, וראיתי בספר סוגה בשושנים לרבי יואל יהודה גלבר (סימן ב', אות י"ד) שאף הוא הסתפק בכוונתו וניסה קצת לתרץ, עיין שם). אולם, יש שחלקו על דבריו אלו של הכרתי ופלתי, שהסדרי טהרה (יו"ד קפ"ט, ס"ק ל"א) כתב: "וליבי לא כן ידמה, ולעניות דעתי דאינה אסורה אלא ביום ל' מראיה ראשונה, אם היתה ביום אסורה ביום, ואם בלילה אסורה בלילה, אף שכתב בס"ק ט"ו שזה נראה לו ברור לא ידעתי שום הכרע לדבריו", וגם הרב צבי בנימין אורבך בפירושו נחל אשכול לספר האשכול (סימן ל"ג, סק"ז) כתב: "והפרישה ביום למ"ד מסתברא שאינה יום שלם, אלא או בלילה או ביום, לפי מה שראתה באחרונה, שאם ראתה ביום, כשיגיע למ"ד אינה אסורה אלא ביום, ואם בלילה – אסורה בלילה, דלא מצינו

לאשתו נדה", ובנדה ודאי לא שייך תשמיש.

מחלוקת ראשונים זו הובאה בטור ושולחן ערוך (יו"ד קפ"ד, י'), ומהשולחן ערוך והרמ"א משמע שפסקו להקל שאפילו בתשמיש מותר סמוך לוסתה, והרמ"א מוסיף שהמחמיר כרבינו תם וסיעתו תבוא עליו ברכה. ולכאורה מחלוקת הראשונים בעניין זה קשורה לאיסור סמוך לוסתה, שאם איסור זה הינו דרבנן והפסוק אינו אלא אסמכתא אז משום מצווה נדחה איסור זה (כמובא בבית יוסף ובט"ז ס"ק י"ד), אך אם הוא מדאורייתא אזי נראה כדעת רבינו תם שאין המצווה דוחה את האיסור והוא במקומו עומד.

על פי זה כתב ערוך השולחן בפירושו לספר הישר (מסכת יבמות, עניין פקידת אישתו, אות א') לבאר שהרמב"ם השמיט דין היוצא לדרך משום שהוא דאורייתא (כפי שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם) והסתפק במה שכתב במקום אחר שאשתו יכולה לעכב עליו מלצאת למסחרו משום מצות עונה, וגם בקרן אורה למסכת יבמות כתב כן, וכן דברים דומים תמצא בערוך לנר שם. אם כן יוצא שכמחלוקת שם כך מחלוקת כאן. **לפי** זה היה יוצא שיש לפסוק כדעת

בינונית לשאר וסתות שאין כל חילוק ביניהם לעניין זה, אך הכרתי ופלתי ודאי ידע זאת ואף על פי כן כתב לחדש לחומרא, ובשו"ת דברי יציב (שם) אף הוא נשאל על כך וכתב שאין בכך כל ראייה. אם כן, איך נכניס ראשינו בין ההרים הגדולים להכריע במחלוקת הני רב רבי? אמנם, נראה שאף ללא הכרעה במחלוקת זו נוכל להכריע כאן לקולא משום שבא מן הדרך, וכפי שיבואר.

פרק רביעי: חיוב פקידת אשתו ביוצא לדרך

במסכת יבמות (ס"ב): אמר רבי יהושע בן לוי שחייב אדם לפקוד את אשתו ביוצא לדרך, והקשתה הגמרא שם שלכאורה אין כאן חידוש, ומתרצת הגמרא שכאן ישנו חיוב למרות שמדובר במקרה מיוחד. ונחלקו הראשונים בגרסת הגמרא בעניין זה, שהגרסה המופיעה לפנינו – וכן דעת רבים מן הראשונים – שהלכה זו נאמרה לעניין סמוך לוסתה, שאף שמדובר בסמוך לוסתה מותר לו לבוא עליה. אמנם, רבינו תם (מובא שם בתוספות) וראשונים נוספים העומדים בשיטתו סוברים שפקידה אינה אלא דברי ריצוי ולא פקידה של תשמיש (ומביאים ראיות לכך שפקידה אינה דווקא תשמיש), והגרסה בגמרא היא: "דלא נצרכא אלא

אם כן, לכאורה אף כאן שבא מן הדרך אפשר להקל באיסור סמוך לווסתה. אמנם, זה אינו פשוט כלל, שהאחרונים בסימן זה האריכו במה שכתב בשו"ת כנסת יחזקאל (סימן ל"ג) לעניין להקל אף בליל טבילה, ויש בזה אריכות בפתחי תשובה ובחוות דעת ובסדרי טהרה ובערוך השולחן ועוד אחרונים רבים הדנים בדין זה, והשבט הלוי בשיעוריו (קפ"ד, י', סק"ב) כתב שיש להסתפק בבא מן הדרך אם אף הוא בכלל אם לאו, ונוטה להחמיר בבא מן הדרך. ולפי זה אין מקום להקל בבא מן הדרך באיסור סמוך לווסתה.

אולם, לדינא במקרה שלפנינו נראה לי ודאי להקל, שיש כאן כמה ספקות מצטרפים, שייכתן ואיסור סמוך לווסתה דרבנן, ואם תאמר דאורייתא – מכל מקום אין זה אלא בעונה הסמוכה לוסת, כלומר: אותה עונה, אך לא בעונה שלפני אותה עונה. ויש ראשונים שכלל לא סוברים דין עונה בינונית, ואפילו אם תאמר שיש לחשוש לעונה בינונית כפי שפסקנו הלכה למעשה – מכל מקום אין זה אלא בעונה הסמוכה לוסת כפי שכבר כתבנו, ואפילו אם תאמר שבעונה בינונית יש לחשוש לדברי הכרתי ופלתי וסייעתו לחשוש לכ"ד שעות – מכל מקום הכנסת יחזקאל

רבינו תם, שמאחר והסכמת האחרונים בעקבות הנודע ביהודה לפסוק כרבינו תם בעניין איסור סמוך לווסתה, אם כן גם כאן יש להם לאסור. וקצת תמוה הוא שלא מצאנו באחרונים שיחמירו באיסור זה של סמוך לווסתה, וקצת רמז לקושיה זו ראיתי בדברי השבט הלוי בשיעוריו בהלכות גדה לסימן קפ"ד, ומכל מקום אף הוא מסכים שההלכה להקל, וכותב שוודאי הטעם לאיסור סמוך לוסתה אינו משום דם חימוד אלא משום הרחקה, ובזה רצה לתרץ העניין. אכן, נראה שחייבים לומר שאף שהראשונים חששו משום דם ממש, מכל מקום האחרונים חששו לדעתם לכתחילה, אך לא חששו אלא משום הרחקה ולא משום הטעם המקורי של הראשונים, ואם כן במקום שדברי השולחן ערוך מפורשים להתיר לא החמירו האחרונים, ומחשיבים האיסור כאילו הוא מדרבנן בלבד במקום שיש מצוות עונה. ומערוך השולחן (סוף סימן קפ"ד) משמע שלא כדברינו, שכל דין זה ומחלוקתו שייכים אף לסוברים וסתות דרבנן, ולפי זה הכול ברור.

בין כך ובין כך, תבנא לדינא שהלכה היא על פי כל האחרונים שהיוצא לדרך חייב לפקוד את אשתו ויכול לפוקדה אפילו בתשמיש ואפילו סמוך לווסתה.

ו', ומשמרת הטהרה שם), ושמחתי שכיוונתי לדעתו הגדולה שנראה להקל בעונה בינונית דלא כהכרתי ופלתי, ועוד כיוונתי לדעתו שיש להחשיב כספק בדין את שיטות הראשונים שלא מחשיבים עונה בינונית, שמחמת ספק זה בצירוף ספקות נוספים יש להקל כפי שכתבנו. עוד הביא שם שבעל התניא עצמו בקונטרס אחרון פתח פתח להקל, ועוד הביא שכן דעת ה'פרי דעה', עיין שם. ואם כן נראה לי ברור שאפשר להורות בפשיטות להקל בעונה בינונית לשמור רק עונה אחת.

סיכום הלכה למעשה: נראה לי שהבא מן הדרך בעונה שלפני אותה עונה שרגילה לראות בה בעונה בינונית, יש לו ודאי מקום רחב לסמוך לפקוד את אשתו ואף בתשמיש, ואין בכך חשש ופקפוק.

היקל בליל טבילה. ואף אם נחמיר בכך כהסכמת האחרונים, בבא מן הדרך שמא יש להקל.

ואמנם, אם היינו מחמירים בכולם ודאי יש לאסור, אך נראה לי שזו באמת חומרא גדולה – לומר שאיסור סמוך לווסתה הוא דאורייתא, וגם שעונה בינונית היא כ"ד שעות ויש לאסור סמוך לווסתה בכל המעת לעת, ועל כל אלו להוסיף שאף בבא מן הדרך יש לאסור – המצרף חומרות אלו יחד הרי הוא מחמיר במקום שצריך להקל, וכך־אית היא מצוות עונה להקל בכגון זה.

בברכה ושלוש,
יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

נ.ב. אחרי כותבי כל זאת ראיתי מה שכתב הרב עובדיה יוסף בספר טהרת הבית (חלק א', סימן ב', הלכה

סימן פ"ד

אישה ששכחה יום וסתה

מוצאי שבת קודש, פרשת וישלח

לכבוד תלמידי, מר... שבוע טוב ומבורך.

בעניין מה שאשתך שכחה יום וסת ההפלגה שלה, ועתה נסתפקתם אם מחשש פרישה סמוך לוסת היא צריכה לשמור את כל הימים שהיא מסתפקת בהם.

לכאורה דין זה פשוט, שהרי כבר פסקו הפוסקים (יו"ד, קפ"ד) שווסתות דרבנן, ואם כן ספק דרבנן לקולא; אך בתשובה אחרת הארכתי בדין זה בעקבות דברי הנודע ביהודה בתשובה (קמא, יו"ד, נ"ה) והחתם סופר (יו"ד, קע"ט) שפסקו שכל זה לעניין אם עבר יום הווסת, אך לעניין פרישה סמוך לווסתה דין זה הוא דאורייתא, והבאתי שם שכן פסקו פוסקים רבים. אם כן, אם דין פרישה הוא דאורייתא, הרי שלכאורה יש להחמיר בספק. וכן הקשה בשו"ת הר צבי (יו"ד, ק"נ; אף שנראה מדבריו שם להקל הלכה למעשה), וכן נראה משו"ת חתם סופר (יו"ד, קס"ו) שבאישה שלא ידעה שעת וסתה כתב להחמיר.

אמנם, באמת נראה ברור להקל, שעל

פי נוסחאות מובהקות כבר ידוע שדעת הראב"ד בספר בעלי הנפש (שער תיקון הווסתות) הוא להקל בספק וסתה, וכן דעת הרז"ה בסלע המחלוקת שם, ואף שלדעתם וסתות דרבנן מכל מקום יתבאר לקמן שהכל מסכימים בדין זה. ובשו"ת שבט הלוי (ה', ק"ג, ה') כתב שדעת החתם סופר לאסור היא משום שהיתה לו נוסחה משובשת בדברי הראב"ד שלפיה כתב הראב"ד להחמיר בספק וסת, או שיש לומר שהחמיר משום ששם ידעה שווסתה הוא בין כ"ו לכ"ח יום לחודש, וכיוון שידעה בערך מתי יום וסתה על כן החמיר, אך כשאינה יודעת כלל אף החתם סופר מודה להקל.

ובן כתבו פוסקים רבים להקל, שכן דעתו בשו"ת יד יוסף (יו"ד, ס"ו), וכן דעת מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד, ק"צ), וכן פסק החוות דעת (יו"ד, קפ"ד, סוף סק"ד), וכן דעת הגאון הרב עובדיה יוסף בספר טהרת הבית (סימן ב', עמודים ע"ה-ע"ז). ומבואר שם שהוא משום שיש כאן ספקות רבים, שהרי ספק אם פוסקים שווסתות דרבנן אף בפרישה סמוך לוסת, וספק אם זהו

באמת יום וסתה, ואף יש כאן רוב ימים שאינם יום וסתה (ודנו מדברי המגן אברהם (או"ח, שמ"ד) שאין כאן קבוע), ועוד שרוב נשים מרגישות כאב קודם הווסת, ועלה הדבר בהיתר.

בעיקר הדבר נראה לי להוסיף מה שמופיע בשו"ת חתם סופר (יו"ד, קע"ט) שבאישה שאין לה וסת קבוע לא אמרו פרישה סמוך לווסת דאורייתא ואפשר להקל בספק, ואכן כך נראה אמת, שאף שנאמר שווסתות דאורייתא, לעניין פרישה סמוך לווסת הרי זה משום שיש חזקה שאורח בזמנו בא, אך אם אבדה החזקה או שהוא וסת שאינו קבוע שאין כאן עדיין חזקה ורק חשש לקביעתו, בזה יש יותר מקום להקל ולהחשיב צורך הפרישה שהוא רק מדרבנן, ובוודאי אם בודקת ונמצאת טהורה שיכולה לסמוך על כך, וכמו שמצאתי בשו"ת דברי יציב

(יו"ד, ס"ח) שאז מתערערת החזקה. וכן נראה משו"ת שבט הלוי הנ"ל.

אם כן, באישה ששכחה עת וסתה, לא תחשוש בכל ימי הספק, ולכתחילה טוב שתבדוק עצמה בכל יום ויום, אך אם חוששת שהדבר יביא אותה לידי טומאה יכולה לסמוך לכתחילה שהיא טהורה אף ללא בדיקה. מכל מקום ודאי שיש לה להקפיד מאוד להבא שתדע ימי וסתה ותשמרם כראוי.

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: אישה ששכחה יום וסתה אינה צריכה לפרוש מבעלה בימים שמסתפקת בהם, ולכתחילה טוב שתבדוק בכל יום ויום אלא אם כן חוששת שהדבר יביא אותה לידי טומאה.

סימן פ"ה

מראה שנראה טהור לפוסק אך האישה אומרת שבעת יציאת הדם היה ממא

מוצאי שבת קודש פרשת לך-לך, תשע"ד

הוראה מראה דם ורואה שהוא טהור, והאישה טוענת דכשיצא ראתה שהוא אדום, אם בטוחה בדבריה אזלינן בתר שעת יציאה מהגוף להחמיר... ואף על גב דלא שכיה שהדם ישתנה הוי שויא נפשה חתיכא דאיסורא, אבל כשאומרת נדמה לי שהיה אדום נראה מהניסיון שאין צריך לחוש, דאף על גב שאומר כן בר סמכא שראה קודם שנשתנה וגם אחר כך – יש מקום לטמא מספק, אבל בכהאי גוונא שחכם הבקי במראה ראה אותו עכשיו טהור בלי פקפוק, ולפי המציאות והבקיאות נראה שטהור היה גם מתחילה, ומוכח בנדה דהתהפכות המראה לטהור לא שכיה, וגם דנשים אין בקיאות במראות ושכיחא טעות בדמיון והנשים רואות מהרהורי ליבם מחמת הפחד שיש להן, בזה מסתבר לתלות שגם קודם היה טהור כמצוי ברוב המראות, ותלינן בטעות שמצויה יותר מאשר בשינוי, ומכל מקום אין לדמות מילתא למילתא וצריך עיון לדינא ותמיד צריך לשאול, אבל טוב לדעת הערה זו".

כך פסק אף הגאון הרב עובדיה יוסף בספרו טהרת הבית (א', קפ"ח) שהאישה

בעניין אישה שהביאה מראה אל הרב הפוסק, ונראה לפוסק שהוא טהור, אך האישה אומרת כי בשעת יציאת הדם מן הגוף הסתכלה על העד והמראה נראה היה אדום וטמא, ואומרת כי עתה נשתנה המראה. עתה יש לדון אם נאמין לאישה ונטמאה או שמא אין לדיין אלא מה שעניו רואות.

הנה בדין שינוי מראה דנו רבים, ולהלכה כבר נפסק על ידי רוב ככל הפוסקים שהולכים בדם אחר שעת יציאתו מן הגוף, בין לקולא ובין לחומרא, וזה ברור אף מהסוגיה במסכת נדה (כ'): כפי שכתבו כל הפוסקים. אף על פי כן כאן יש לדון בדבר, שהרי לא החכם הוא שראה המראה בשעת יציאתו אלא האישה, ולכאורה דווקא החכם הוא שפוסק אם המראה טהור הוא או טמא ולא האישה עצמה.

ומצאתי שבשו"ת שבט הלוי (ג', קכ"א) דן בדבר, ויותר בכירור מופיעה דעתו בשיעוריו להלכות נדה, וכך פסק שם (עמוד צ"ה): "יש שמביאים למורה

האומרת כי ודאי ראתה מראה טמא הרי היא אסורה, ורק אם איננה בטוחה לגמרי יכול החכם להתיר לה על פי מה שרואה עתה בעד שלפניו. אמנם, יש לעיין בזה, שהרי כל טעמם אינו משום שאנו מאמינים לראיית האישה, אלא משום שויהא אנפשה חתיכה דאיסורא, שקיבלה על עצמה להיות אסורה, וכיון שהיא אומרת על עצמה שהיא אסורה הרי אין ראיית החכם מעלה ולא מורידה.

מאידך, שמעתי ממורי ורבי הגרנ"א רבינוביץ' שוודאי אין אמירת האישה כלום אחר שראיית החכם מטהרת את העד, ומה שאומרת שראתה שהמראה טמא – אין לסמוך עליה, וכי ראויה היא לראות דמים שנאמין לה? וכמו שכתב השבט הלוי לעיל שמרוב הפחד היא מתבלבלת, כך יש לומר אף אם טוענת שראתה מראה טמא ודאי. ומצאתי שאף בשו"ת אגרות משה (יו"ד ד', י"ז, אות ד') נוטה לומר כן, וזה לשונו: "ולכן לדינא יש להורות בפשיטות... דאזלינן תמיד בתר יציאה מן הגוף בין להקל בין להחמיר. אבל פשוט שהוא דווקא כשהרב עצמו ראה מתחלה. אבל לא תהא האשה עצמה נאמנת שבשעת יציאה מן הגוף לא היה כמראה זה טמאה אלא כמראה אחר שהיא טהורה, וגם לחומרא מסתבר שאין להאמינה

ויש לנו לומר כי רק נדמה לה, דהא אף רבי שסובר שחכם רואה דמים בלילה וטימא כשראה בלילה מכל מקום חזר בו כשראה לצפרא דאישתני למראה טהרה וטיהר מאחר דעל כל פנים יש לסמוך על ראיית היום יותר כשסותרין, ואף אחר כך כשראה עוד הפעם אחר שהמתין שעה אחת וחזא דהדר אישתני שחזר וטימא הוא מחמת דמוכח שהשינוי היה משום דמפכח קא מפכח נמי חשש שמא הוא טועה ושפיר הדר ביה בצפרא, שאם כן ודאי על ראיית האשה נגד ראייתנו עתה אינו כלום, שאם החכם רואה שאינו מראה טמא אינו כלום מה שהיא אומרת שנשתנה המראה טובא, ועדיין יש לעיין בזה".

ולעניות דעתי הדבר ברור כדברי הגרמ"פ והגרנ"א, שהנה בשדי חמד (ה', מערכת השי"ן, כלל ב') כתב בשם שו"ת הרמ"ץ (א', ע"ח, ח'; ב', אבהע"ז, סימן א') שבטעות אין אומרים שויהא אנפשה חתיכה דאיסורא, ומוכיח כן ממה שהכריח רבן גמליאל את רבי יהושע לבוא אליו ביום הכיפורים שנפל בחשבונו במקלו ובתרמילו, וזה לשונו: "כיון שלרבן גמליאל היה לו קבלה בזה כמבואר שם בש"ס, הוי רבי יהושע כאילו טעה בהכי, ובטעות לא שייך שויהא אנפשה חתיכה דאיסורא...".

עתה, לכאורה ברור שכאן, כשאומרת שנראה לה שהמראה טמא הוא, והחכם רואה שהוא טהור, זה נחשב כמקום טעות. וראיה לדבר מהסוגיה במסכת כתובות (ט'). בדברי רבי אלעזר שהטוען פתח פתוח מצאתי שנאמן לאוסרה עליו, ושם הקשתה הגמרא – הרי כבר שנינו דין זה במקום אחר, שהאומר לאישה קידשתין והיא אומרת לא קידשתני שהוא אסור בקרובותיה אף שהיא מותרת בקרוביו כיוון ששויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. והגמרא שם מתרצת: "מהו דתימא התם דודאי קים ליה, אבל הכא מיקם הוא דלא קים ליה, קמשמע לן".

ונחלקו בזה הראשונים, שהנה מרש"י (שם, ד"ה 'אבל') נראה שמסקנת הגמרא שהטוען פתח פתוח באמת לא קים ליה לגמרי, ומכל מקום אומרים שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא ונאמן לאוסרה עליו. אמנם, רוב הראשונים לא סוברים כך אלא דעתם שתירוץ הגמרא הוא שרבי אלעזר מחדש שאף הטוען פתח פתוח מצאתי קים ליה שכך הוא, והרי הוא כבקי בעניין. כן היא דעת התוספות בתחילת המסכת (ב', ד"ה 'שאם') וכן דעת הר"ן שהטוען פתח פתוח מצאתי הוא כבקי בעניין, וכן דעת הריטב"א שם (ובשיטה מקובצת הביאו את דברי רש"י

כחולקים זה על זה). אם כן, לדעת רוב הראשונים אין אומרים שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא אלא במקום שיש לו בקיאות בדבר, אך במקום שאין לו בקיאות באותו עניין אין תוקף למה שאוסר על עצמו.

ואף לסוברים כרש"י, יש להזכיר דברי הרשב"א שם בסוגיה, וזה לשונו: "ויש אומרים דדוקא כשלא מצא, הא מצא דמים – לא, וכן דקדקו מדברי רבנו חננאל ז"ל. ולפי דבריהם יש לי לומר דלא אמרו לקמן פתח פתוח כשני עדים דמי אלא כשאין שור שחוט לפניך אבל הכא הרי שור שחוט לפניך, ואף על גב דאיהו קאמר דמצא פתח פתוח, לאו אדעתיה: איהו סבר דקים ליה ולא קים ליה, דמילתא דלא קים להו לאינשי שפיר הוא, והיינו נמי דאיצטריך ליה לרבי אלעזר לאשמעינן בהא משום דלא קים להו שפיר ומיטעי טעי ולא מהימני אפילו לגבי נפשיה, וכדאמרינן בסמוך... ודי לנו אם נאמר דקים ליה היכא דליכא מידי דמכחיש ליה לטענתיה אבל במקום הכחשה לא...". הנה שפתי הרשב"א ברור מללו, שבעניינים שאין בקיאים בהם כראוי ונוהגים לטעות אין להאמין לטוען אפילו כלפי עצמו כשיש מה שמכחיש הטענה.

עתה, הלא ברור שראיית מראות היא עניין הדורש בקיאות ולא כל אחד יכול לראות, וצריך שימוש חכמים, והרי פסק הרשב"א בתורת הבית הארוך (בית ז'), שער א'): "האשה שראתה ונאבד הכתם ואמרה היא כירוק זה או כלבן זה ראיתי ואבדתיו – נאמנת, שאין אנו מחזיקין אותה במשקרת שהתורה האמינתה... ובטועה בדמיונות... לא מחזיקין לה... ואלא מיהו היכא דאיתא דם קמן ואמרה כירוק זה וכלבן זה התיר לי פלוני חכם, אם אנו מספקין בגוון זה אם ירוק הוא אם לאו או לבן הוא אם לאו אין סומכין על עדותה שהרי אנו רואין שהיא טועה שהיא אומרת שבזה טיהר והרי דם לפנינו ואינו ניכר שהוא כן... ולעולם כל היכא דאתחזק דם לפנינו אין מקום לנאמנותה דהא קא חזינא דטועה בדמיונות. ואפילו בדבר המסופק לנו אין סומכין על דבריה, דדילמא כי היכי דלדידן לא איבריר לן ולא יכלינן למיקם עליה – איהו נמי לא קמה לה עליה וסברא כזה היה ואינו. ולא איפשיט לן בעיין, הילכך לחומרא אזלינן ולא סמכינן אדיבוריה". וכדברי הרשב"א נפסק להלכה בשולחן ערוך (יו"ד, קפ"ח, ב').

אם כן ברור שאין אנו סומכים על דברי האישה אלא במקום שאין

דבריה סותרים דברי החכם, ואפילו החכם טוען שמא והיא טוענת ברי – אין סומכים על דבריה, כי יש לחשוש שמא טועה בדמיונות היא, וכיוון שהמראה לפניו והוא רואה שיש מה להסתפק אין סומכים על דבריה. ולא מצאנו בראשונים שיחלקו ויחששו שמא נשתנה המראה, ואין דבר זה מצוי שישתנה כל כך כפי שכבר הבאנו לעיל בשם האחרונים. וגם יכולני להעיד על עצמי שכמה פעמים שהביאו נשים מראות לפני וחשבו שוודאי המראה טמא, והתפלאו כשהתרתי להם המראה, ואין הנשים יודעות תמיד אלו צבעים מטמאים ואלו מטהרים, וכבר אמרנו שצריך שימוש חכמים כמנהגנו מדור דור.

כיוון שהוכחנו שאין אומרים שוויא אנפשה חתיכה דאיסורא אלא במקום שיש בקיאות בעניין הנדון, אך במקום שאין בקיאות לרוב הראשונים אין אומרים שוויא אנפשה, וגם לראשונים שאומרים שוויא אנפשה שלא במקום בקיאות מכל מקום אם יש הכחשה מפורשת לדבר אין אומרים בזה שוויא אנפשה אף לשיטתם. על כן, לא נראה כדעת הגאונים הגרע"י והשבט הלוי, אלא נראה שהכל תלוי בדעת החכם, הרואה ופוסק בעניין שהוא בקי במראות,

בין להקל ובין להחמיר, וכפי שמוכח מפסק השולחן ערוך שהבאנו לעיל, וכדעת הגרמ"פ ומורי ורבי הגרנ"א.

והכל לפי ראות עיני המורה, ואם לדעתו יש לסמוך על עדות האישה כיוון שנראה לו ברור שעדותה נכונה מטעמים שונים, ודאי שהרשות בידו לעשות כן.

בך נראה לעניות דעתי.

יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: אין לסמוך על אמירת האישה בראיית מראות, בין להקל ובין להחמיר, אלא רק ראיית הפוסק היא שקובעת אם המראה הוא טמא או טהור. ואם הפוסק סבור שיש לסמוך על ראיית האישה מטעמים שונים – הרשות בידו.

סימן פ"ו

בעניין דם היוצא עם הפקק הרירי

לכבוד ידידי הטוב...

לעניין שאלתך בעניין אשתך שראתה דם בחודש התשיעי להריונה, ונענית לבקשתך להעלות את תשובתי על הכתב. פרטי המקרה כפי שאמרת לי בזמנו היו שאשתך הרגישה שהפקק הרירי הסותם את צוואר הרחם ומונע מחיידקים וזיהומים את הגישה לעובר, יצא, ועם הפקק ביציאתו יצא אף דם. אמנם, באותו יום ולאחר יציאת הפקק לקחה אשתך מכשיר הנקרא אפי־נו, המשמש להרחבת התעלה לשם הקלה על יציאת הוולד בזמן הלידה, ולאחר שקינחה אותו בכד לבן ראתה על הכד דם אדום, ועל כן שאלתך בפיוך אם טמאה היא במקרה זה וצריכה היא עתה לשמור שבעה נקיים? ועוד הוספת להדגיש כי מדובר בלידה ראשונה ואשתך נלחצה מאוד מהמחשבה שמא לא תוכל עתה לעזור לה ישירות על ידי נגיעה וביקשת לדעת אם יש מקום להקל בדבר.

הנה, דין זה איננו פשוט כלל וכלל, ויש כאן כמה עניינים שיש לעיין בהם היטב, ועל כן הוצרכתי לבאר את הדברים ממקורם. במסכת נדה (ז'). שנינו: "רבי אליעזר אומר, ארבע נשים

דיין שעתן: בתולה, מעוברת, מניקה, זקנה. אמר רבי יהושע: אני לא שמעתי אלא בתולה, אבל הלכה כרבי אליעזר. איזו היא בתולה – כל שלא ראתה דם מימיה, אף על פי שנשואה. מעוברת – משיודע עוברת, מניקה – עד שתגמול את בנה. נתנה בנה למניקה... איזוהי זקנה – כל שעברו עליה שלש עונות סמוך לזקנתה", ובגמרא (ח'): הוסיפו: "וכמה הכרת העובר? סומכוס אומר משום רבי מאיר: שלשה חדשים, ואף על פי שאין ראייה לדבר – זכר לדבר, שנאמר: 'זיהי כמשלש חדשים' וגומר". מסוגיה זו יוצא שארבע נשים נחשבות למסולקות דמים, כך שאין אנו מחייבים אותן לחשוש אלא אם כן הן רואות דם, שכן בסתם אומרים אנו שאותן נשים מסולקות דמים ואין להן למה לחשוש כלל.

ובך גם מסיקה הגמרא לקמן (ט'): "בעא מיניה ההוא סבא מרבי יוחנן: הגיע עת וסתה בימי עבודה ולא בדקה, מהו?... כיון דוסתות דאורייתא – בעיא בדיקה, או דלמא: כיון דדמיה מסולקין, לא בעיא בדיקה? אמר ליה, תניתוה: רבי מאיר אומר, אם היתה במחבא והגיע

שעת וסתה ולא בדקה – טהורה, שחרדה מסלקת את הדמים... וכיון דאיכא חרדה – דמיה מסולקין, ולא בעיא בדיקה; הכא נמי – דמיה מסולקין, ולא בעיא בדיקה".

והנה, הרשב"א שם (ד"ה 'הכא') מביא שנחלקו הראשונים בעניין זה, שדעת בעלי התוספות והרז"ה להתירה בלא בדיקה אף לכתחילה כיון שהיא מסולקת דמים, אך הראב"ד סובר שדווקא בדיעבד יש להתיר אך לכתחילה צריכה בדיקה, והוא מוכיח זאת מההשוואה למי שנמצאת בחרדה שודאי שם טהורה בדיעבד ולא לכתחילה, ואם כן הוא הדין במקרה של ארבעת הנשים הנ"ל. ומכל מקום המאירי והריטב"א כותבים שלשון 'לא בעיא בדיקה' לא משמע שמדובר בדין דיעבד, וכן דעת הרשב"א והרא"ה (תורת הבית ובדק הבית, שער ז', בית ג') וכן דעת הרא"ש במסכת נדה (א', ד') להלכה (והבית יוסף מסביר שאף שאינו מזכיר אלא מעוברת – הוא הדין למניקה, ורק בילדה וזקנה כתב שאין הדבר כן) וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך (יו"ד, קפ"ד, ז').

והנה, הטור (יו"ד, קפ"ד) כתב: "אם הגיע וסתה בימי עיבורה משהוכר עוברת... אין צריך לפרוש סמוך

לוסתה, וכן לאחר הוסת מותרת אף על פי שלא בדקה. האשה שהיתה נחבית במחבא מפני פחד והגיע וסתה חוששת לו אפילו לא היה לה וסת קבוע. עבר היום ולא בדקה – מותרת, שחרדה מסלקת הדמים", ומשמע שמחלק בין מעוברת לנמצאת במחבוא, שנמצאת במחבוא צריכה לבדוק לכתחילה ומותרת בדיעבד ואילו מעוברת פטורה אף לכתחילה מבדיקה – וכבר הקשה הבית יוסף מניין לו לטור חילוק זה בעוד הגמרא השוותה בין הדינים? וגם הרשב"א כתב שיש להשוות את שני הדינים לקולא.

והבית יוסף התקשה בזה מאוד ודחק עצמו לפרש שאין משווים את הדינים אלא לסוברים שווסתות דאורייתא, אך לפי מה שנפסק להלכה שווסתות דרבנן אנו מקילים בדין מעוברת אך לא ביושבת במחבוא כיוון שאין זה כלל שכל היושבת במחבוא היא מסולקת דמים, ועל כן לכתחילה מחמירים בה. והב"ח כתב שגרסת הרא"ש והרשב"א שונה הייתה, ומכל מקום כתב שיש להחמיר ביושבת במחבוא, ושכן הסכים הרמ"א למרות שהשולחן ערוך הקל כדעת הרשב"א (יו"ד, קפ"ד, ח'). והט"ז (ס"ק י"א) כתב שיש לחשוש שמא בשעת הביאה יצא הפחד מליבה, והש"ך

(ס"ק כ"א) הסכים לבית יוסף שלא ברור דין סילוק הדמים ביושבת במחבוא, ועוד האריכו האחרונים בדין זה (חוות דעת סק"ח וסדרי טהרה ס"ק י"א וערוך השולחן סעיפים ל"ד-ל"ז, ועוד).

והנה, החתם סופר בחידושו לסוגיה זו מתרץ באופן אחר, ונביא את הדברים במלואם: "הכא נמי דמים מסולקין ולא בעיא בדיקה – מזה הלשון למדו הראשונים דאפילו לכתחילה לא בעי. והטור יורה דעה סימן קפ"ט פסק גבי מעוברת לא בעי בדיקה כלל וגבי חרדה צריכה בדיקה לכתחילה... והנראה לעניות דעתי בזה דצריך להבין לפי מה שכתב מג"א סימן תל"ז סק"ד דכל היכא דשני חזקות מתנגדות זה לזה אזי היכא דאפשר לברורי מבררין... ואם כן הכא נמי חזקה אורח בזמנו בא וחרדה מסלקת מתנגדים אהדדי והיכא דאפשר לברורי מבררין ואמאי לא בעי בדיקה לכתחילה?

ואין לומר שאני הכא דאוקי חזקה להדי חזקה ואוקי אשה בחזקת טהרה ואפילו בדיקה לא בעי, זה אינו דחזקת טהרה דאשה לא שמיה חזקה לענין זה לפטרה מבדיקה לכתחילה כיון דמגופה קחזיא ועלולה לראות, ועל כרחיה פעם אחת תראה, ואם לא בשעת וסתה מתי תראה,

והלא משום כך מטמאים אפילו בדיעבד מעת לעת משום דעלולה לראות מגופה, ואיך נסמוך על זה לכתחילה? בשלמא במעוברת איכא למימר אדרבא, עלולה אשה מגופה להתעבר ולהיות מסולקת בדמים וכיון דגם זה מגופה הוא אם כן אוקמינן חזקה להדי חזקה ואשה בחזקת טהורה עומדת, אבל במחבא שאינו מגופה קשה כנ"ל! ועל כן צריך לומר דרבי יוחנן דאמר בשמעתין דגבי מחבא לא בעי בדיקה לכתחילה סבירא ליה דלעולם לא בעינן לברורי אפילו היכא דמתנגדים ב' חזקות אהדדי... ואם כן אנן דקימא לן... דהיכא דאיכא לברורי מבררין, אם כן יש לחלק בין מחבא למעוברת, כן נראה לי".

הנה רואה אתה, כי החתם סופר מחדש שההבדל בין מחבוא למעוברת הוא בתוקף החזקה. במקום שיש לנו חזקה שאורח בזמנו בא, אי אפשר לסמוך על חזקת הטהרה של האישה, וזאת משום שאף שיש לנו חזקה נוספת שהחרדה מסלקת דמים הרי מכל מקום טבע גופה של האישה לא השתנה והוסת יבוא בשלב זה או אחר, ועל כן יש לברר על ידי בדיקה לכתחילה – מה שאין כן במעוברת, שמאחר וטבע גופה של האישה השתנה ("וכיון דגם זה מגופה") על כן אפשר לתלות שיש לאישה חזקת

טהרה. הרי לנו חילוק חשוב, שכל תהליך טבעי הקשור בגוף האישה הינו בר סמכא יותר מאשר תהליך הקשור בנסיבות החיצוניות לגופה של האישה.

ונשוב לנידונו. האישה הניצבת בפנינו הרי היא מעוברת, וככזאת היא מסולקת דמים, כמובן, ועל כן אין היא צריכה לחשוש לווסתה; אלא שוודאי אם ראתה דם בבדיקה פנימית או שראתה כתם שאוסר אותה היא אסורה על בעלה, ודין זה שייך אף במסולקות דמים (יו"ד קפ"ג, וערוך השולחן בסימן ק"צ סעיף י"א). אולם, במקרה זה שהשתמשה באפינו, ועשתה כן לאחר יציאת הפקק הרירי, לכאורה יש לדון האמנם יש להתייחס לדם היוצא כדם רחמי המטמא את האישה.

הברייתא במסכת נדה (ס"ו). אומרת שנאמנת אישה לומר שיש לה מכה במקורה שממנה דם יוצא, ודנו הראשונים אם אכן צריכה שתדע שדם יוצא ממנה (שיטת ספר התרומה) או שמספיק לה לומר שיודעת שיש לה מכה (שיטת הרשב"א). להלכה פסק השולחן ערוך (יו"ד, קפ"ז, ה') להקל כדעת הרשב"א, ואילו הרמ"א כתב להקל כדעתו במידה ואין לאישה וסת, אך כשיש לה וסת אין להקל אלא כשיש

ספק אם הדם מגיע מן המקור. אמנם, במקום שוודאי הדם בא מן המקור אין להקל לתלות בדם המכה אלא אם כן ידוע שהמכה שותתת דם.

ועתה, נראה אנו מה הדין במקרה שלפנינו. לכאורה היה מקום לתלות בדם שיוצא עם הפקק הרירי. הפקק הרירי הינו הצטברות של לחויות מסוימות שבאות לסתום את פי צוואר הרחם לשם שמירה על העובר מפני זיהומים ומחלות, והוא משתחרר לקראת סוף העיבור. הסיבה לשחרור הפקק היא הלחץ הגדל של העובר על צוואר הרחם, וכשהלחץ מגיע לנקודה מסוימת הפקק משתחרר ויוצא מנרתיקה של האישה. פעמים שהפקק יוצא עם דם, ופעמים שיוצא ללא דם, אולם שני המחזות הינם שכיחים בהחלט. והנה, דרשתי ברופאים, ואמרו לי כי הדם היוצא עם הפקק הרירי מגיע מצוואר הרחם, שבצוואר הרחם ישנם כלי דם המעבים את הצוואר על מנת להחזיק את הפקק במקומו, וכשהעובר מתחכך בצוואר הרחם הוא גורם לשריטות קטנות בממברנות ששם, כעין פצעים קטנים, וכתוצאה מכך יוצא מעט דם עם הפקק הרירי. מתיאור זה נראה ברור כי הדם היוצא עם הפקק הרי הוא דם מכה.

אולם, שאלתי את מורי ורבי הרב נחום אליעזר רבינוביץ', ותחילה השיב לי כי ודאי הדם היוצא עם הפקק מגיע מהרחם, שאם לא כן מאין מגיע? ולאחר שחזרתי ואמרתי לו כי שאלתי ברופאים ואמרו לי כי הדם הרי הוא דם מכה, עדיין הסתפק בדבר ואמר שאם יוצא הרבה דם אי אפשר לתלות את הדבר בדם היוצא עם הפקק הרירי. מכל מקום, הודה לי כי אם יוצא רק מעט דם בכמות המתאימה לדם שיוצא על פי רוב עם הפקק הרירי (כשיוצא עמו דם) אזי ודאי שדם זה הינו דם מכה ואפשר להקל בו. לפי דבריו, היה נראה שבמקרה זה אם יצאה כמות דם מעטה יש מקום לומר שהדם הנמצא על האפינו הרי הוא מהמכה שבצוואר הרחם, ואין לטמא את האישה במקרה כזה, וזאת בתנאי שגם הבדיקה שעשתה נעשתה בקירוב זמן ליציאת הפקק הרירי ועדיין יש לצפות למצוא שאריות דם בתוך הנרתיק מיציאת הפקק.

אמנם, חזרתי ושאלתי אף את הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, והוא אמר לי כי את הפקק מחשיבים במכון ככתם, ואמר לי כי החשבתו ככתם נובעת (בין השאר) מתוך כך שהדם הוא אכן דם מכה, אך אם עשתה האישה בדיקה פנימית לאחר יציאת

הפקק הרירי ומצאה דם ודאי שהיא נאסרת, ואין דם זה נחשב דם מכה. לשאלתי מדוע אין מחשיבים את הדם כדם מכה בבדיקה פנימית, אמר כי מאחר ותהליך יציאת הדם עם הפקק הוא תהליך טבעי, על כן מחמירים בו יותר. והנה, לעניות דעתי יש לתמוה על דבריו, שהרי לעיל נתבאר בדברי החתם סופר שכל שהתהליך הוא טבעי הרי הוא בר סמכא הרבה יותר ממצב שאיננו טבעי ואיננו צפוי, ואם כן היה נראה לי כי גם כאן יש לומר באותו אופן, שמאחר והדם יוצא ממכה הנגרמת באופן טבעי, דהיינו: אין צורך לשער אם יש מכה ואם היא שותתת דם, שכן ידוע לנו במידה יתרה של ודאות שיציאת דם עם הפקק הרירי הינה שכיחה.

על כן מקרה זה של יציאת הדם היה נראה לי ברור להיתר – ודווקא מפני שהוא יוצא באופן טבעי והוא חלק מהתהליך הטבעי של לידת האישה (אלא שאין הוא מתרחש בזמן הלידה עצמה ואין כאן פתיחת הקבר, ועל כן אין לדמות זאת ללידה עצמה שודאי שהאישה מיטמאה בו). מאחר וידוע כי נוצרת מכה במקרה שכזה, תמה אני מדוע טבעיות המכה היא גורם לחומרא ולא לקולא, וצריך עיון. ונראה לי שבמקום הצורך ובמקרה שברור מבחינת זמן

הבדיקה וכמות הדם הנמצאת שהדם הינו הדם היוצא עם הפקק הרירי, יש מקום להקל, ובמיוחד במצב בו האישה נמצאת במצוקה נפשית.

מכל מקום, אין לנו צורך בכל זה, שהרי האישה השתמשה באפינו לשם הרחבת התעלה והקלה בלידה, והאפינו גורם לשריטות ופצעים בתוך הנרתיק, וגם במקרה זה מראשית כזאת הודעת שאשתך סבלה מדימומים בעקבות השימוש במכשיר זה, וגם הרב בורשטיין הסכים שוודאי אפשר לתלות באפינו שהוא שורט וגורם לפצעים ושהדם הגיע משם; ועל כן ודאי וודאי שיש

לומר שהדם הנמצא על האפינו ולאחר מכן הועבר לכד הלבן הרי הוא דם מכה, ואין בזה כל חשש.

רפואה שלמה שלוחה לנוות ביתך ולרך הנולד.

בברכה, יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: דם היוצא עם הפקק הרירי יש שדינו ככתם ויש שאפשר להחשיבו כדם מכה, והכל תלוי בכמות הדם היוצאת. ואם השתמשה במכשיר אפינו וראתה דם יכולה לתלות שהדם הוא דם מכה ואין דם זה מטמאה.

סימן פ"ז

איסור קריבה לאישתו נדה במקום צורך

א' ראש חודש תמוז תשע"א

לכבוד האישה הנכבדה...

בעניין שאלתך שאת עמוסה בעבודה בטיפול בילדייך, שחלקם בעלי מצבים בריאותיים ונפשיים בעייתיים, וההתמודדות שלך עם מצב זה הינו קשה מאוד ומשאיר עלייך רושם קשה מבחינה גופנית ונפשית כאחד וכאשר את יכולה לקבל חיזוק גופני כחיבוק ונגיעה מבעלך הדבר משפר את מצבך ומאפשר לך להמשיך למרות העומס, אלא שבזמן הנידוּת ודאי שהדבר אסור, ועד כה נהגתם את ובעלך איסור בזמן זה על פי ההלכה הפסוקה והידועה מדורי דורות ועתה המצב החמיר קצת, והעומס הנפשי מורגש מאוד, ונפשך בשאלתך אם יכולה את להקל בדבר זה באיזה אופן שהוא?

שאלה זו תלויה בהבנת סוגיות רבות. מחד, יש להזהר בדברים מעין אלו שלא לפרוץ גדר, ושלא להקל במקום שראוי להחמיר, שאלו דברים המסורים לכל איש ואישה ברשותם הפרטית ואין רואה ואין שומע, ופריצת גדר בדברים מעין אלו יכולה להוביל אף למעשים הנוגדים

את ההלכה. ומאידך, ודאי שיש לראות במה אפשר להקל, ועל כן נברר את הדברים ממקורם.

פרק א' - שיטת הרמב"ם

ראשית, חובה עלינו להכניס ראשנו בין ההרים הגדולים, הרמב"ם והרמב"ן, שנחלקו ביסוד דין איסור נגיעה של איש ואישה זה בזו, ונבאר שיטתם. הנה, הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה שנ"ג) למד מדברי הספרא (אחרי מות, פרק י"ג, אות ב') כי יש איסור בקריבה לעריות אף בלא ביאה, וכך פסק אף בהלכות איסורי ביאה (כ"א, א'): "כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה", והרמב"ם מסיים שם שכל דבר המביא לידי גילוי ערוה אסור. והנה, הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות כתב שדברי הרמב"ם בספר המדע תמוהים, ששם כתב שאף על רמיזה וקפיצה הוא לוקה, וכתב הרמב"ן שמקור הדברים באבות דרבי נתן (נוסחא א', פרק ב'; נוסחא ב', פרק ג', ובהוספות שם), ותמה הרמב"ן שאם כל הנאמר שם הוא מדאורייתא הרי

שגם המדבר שיחה בטלה עם אישתו נדה עובר בלאו וזה תמוה.

ובפירוש 'לב שמח' לרבי אברהם אליגרי כתב שלא מצא כן בספר המדע, אך באמת כוונת הרמב"ן למניין הקצר של המצוות בתחילת הספר ושם כותב הרמב"ם כפי שמצטט הרמב"ן מדבריו. ובאמת דברי הרמב"ם תמוהים הם מצד אחר, שיש לתמוה על כך שנראה שהרמב"ם סותר עצמו, שבספר המצוות לא מזכיר כלל רמיזה וקפיצה, ולא זו בלבד אלא שבהלכות איסורי ביאה (כ"א, ב') כותב בזה הלשון: "העושה דבר מחוקות אלו הרי הוא חשוד על העריות, ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביפיה אסור, ומכין למתכוון לדבר זה מכת מרדות, והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות – כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערווה או לראות שערה אסור". משמע מדבריו שיש לחלק בין קריצה, שעליה אין מכין אלא מכת מרדות ואיסורה מדרבנן, לבין חיבוק ונישוק שבהם ישנו איסור לאו דאורייתא. ועלו דבריו בתימה.

ונראה לעניות דעתי ליישב דבריו על פי יסוד אחד, וכך יעלו כל דבריו כמין חומר. שהנה בספר המצוות לשונו הינה: "שהזהירנו מקרוב לאחת מכל אלו העריות ואפילו בלא ביאה, כגון חיבוק ונשיקה והדומה להם מפעולות הזנות", ובמניין הקצר כתב: "שלא לקרב בעריות בדברים המביאים לידי גילוי ערוה כגון חיבוק ונישוק ורמיזה וקפיצה", ובמניין המצוות שבתחילת איסורי ביאה כתב: "שלא יקרב אדם לאחת מכל העריות ואף על פי שלא בעל". והנה, בכל אלו התיאורים לא הזכיר שקריבה זו צריכה להיות דרך תאוה כפי שמזכיר בהלכות איסורי ביאה כמובא לעיל, ובאמת דין זה שהקריבה חייבת להיות בדרך תאוה כדי שתיאסר מדאורייתא לא מצאתיהו מפורש בשום מקום, ומניין לו להרמב"ם דין זה?

על כן נראה כי אף הרמב"ם מודה שעיקר איסור זה תלוי בביאת איסור, ולולא איסורי ביאה לא היו גוזרים על הקריבה, וזהו שאומרים הפוסקים והמדרשים והרמב"ם שלא נאסר אלא דבר המביא לידי גילוי ערווה, שכן לא שייך לומר שאסרה התורה מדאורייתא אלא דבר הקרוב לעיקר האיסור, שהלא מחמתו הוא אסור, ותו לא. ומכאן

חידש הרמב"ם כי גילוי ערווה איננו רק מעשה מסוים אלא אף כוונה מסוימת – כוונה לגלות ערווה. ומזה הטעם סובר הרמב"ם בהמשך הלכות איסורי ביאה (כ"א, ו'ז') שמותר לאדם לחבק ולנשק את אותן העריות שאין לבו של אדם נוקפו בהן אף כי מעשה טיפשים הוא, שהלא איסור דאורייתא ודאי אין כאן משום שכוונת התאוה חסרה. ולפי דרכנו למדנו שלדעת הרמב"ם יש צורך בשני תנאים על מנת להחשיב קורבה כאסורה מדאורייתא: התנאי הראשון הינו מעשה אסור, כגון חיבוק ונישוק, ואילו התנאי השני הינו מחשבה אסורה. ואף שעיקר האיסור הוא במחשבה, מכל מקום אין כאן קריבה לגילוי ערווה ללא מעשה מסוים, ועל כן תלתה התורה את האיסור אף במעשה.

וזהו חידושו של הרמב"ם, שבדין זה ישנו יסוד התלוי ברצון וכוונת תאוה. ועתה אפשר להבין דבריו וליישב הסתירות: הרמב"ם מזכיר רמיזה וקפיצה במניין הקצר ודוגמאות אלו לקוחות מהמשנה במסכת גיטין (ה', ז') לעניין חרש שמדרבנן יש למעשיו תוקף ואפילו רמיזתו (בידיו) וקפיצתו (בשפתיו) יכולים להוות דרכי תקשורת מכוונים. מכאן שרמיזה וקפיצה הינן צורות של מעשה שיש בו כוונה, כלומר,

שאפילו בהן אפשר לזהות את כוונת האדם. מכאן שהרמב"ם במניין הקצר רצה לומר שיש מעשים שכוונת תאוה ברורה בהם – כחיבוק ונישוק, אך מאידך גם מעשים שאין בהם כוונה ברורה לתאוה – כרמיזה וקפיצה – יכולים להיות אסורים אם נתלוותה אליהם מחשבת תאוה. ובמניין הקצר אין הרמב"ם מחלק בין השניים כיוון שכל כוונתו לומר ששניהם נקראים מעשה, ואם כוונת תאוה מתלווה אליהם יש כאן איסור דאורייתא (ולאחר זמן ראיתי שאף הגאון הרב משה פינשטיין בשו"ת אגרות משה (אבהע"ז ד', ס') כתב כמעט לגמרי כדברינו, עיין שם).

וחילי דידי ממעשה שבמסכת סנהדרין (ע"ה.) באחד שנטה למות אם לא שידבר עם האישה מאחורי הגדר, ונחלקו שם האמוראים אם היתה פנויה או אשת איש, ומכל מקום לדברי הכל אם באשת איש עסקינן יש בכך איסור דאורייתא ויהרג ואל יעבור כפשוטו, ומשום אבזורייהו דערייות. ועתה, לפי החולקים על הרמב"ם קצת קשה (ובתשובה אחרת (סימן פ"ט) הארכת להסביר השיטות השונות בהסבר גמרא זו), אך לסברתו של הרמב"ם הדברים ברורים, שאף בדיבור עם אישה ייתכן איסור דאורייתא, שמאחר והדיבור היה מכוון

ליהנות מן הערווה ורפואתו הייתה בהנאה עצמה הרי זה אסור באיסור גמור. וזהו כדברי הרמב"ם ממש.

ולפי דברינו דברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה מתבהרים, שבתחילה כותב שאיסור דאורייתא אינו אלא בחיבוק ונישוק, ובהלכה ב' כותב שרמיזה איננה אלא איסור דרבנן, ונראה לי ברור שאין כוונתו לומר שרק בחיבוק ונישוק יש איסור דאורייתא (כפי שהבין ה'לב שמח'), שהרי בספר המצוות כתב מפורשות "וכיוצא בהם" כמובא לעיל, ואם כן מוכח מדבריו שם שלא רק חיבוק ונישוק אסרו, אלא נראה שחילוקו של הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה בא לרבות, שאחר שהביא את האיסור דאורייתא כתב שבכל מעשה המכוון כלפי ערווה מן העריות יש איסור דרבנן אף אם אין מחשבת תאווה, ואפילו במעשה קל כרמיזה או בדברים שאינם ממש בגדר מעשה פְּשָׁחוֹק וקלות ראש או ראייה והרחה.

נראה לי כי זה הכלל: כל מקום שיש לחשוש למחשבת תאווה המובילה לגילוי ערווה – אף המעשה ללא המחשבה אסור, וכל מקום שאין לחשוש למחשבת תאווה מסוג זה, לא אסרו מדרבנן אף על המעשה בלבד.

על כן התיר הרמב"ם שם (הלכה ד') להסתכל באישתו ערומה (שמחשבת התאווה מותרת), ומפני זה אף לא אסור מן הדין חיבוק ונישוק של עריות שאין הלב נוקף בהן (הלכה ו'). ובמקום הצורך אף התיר במקום שיש חשש למחשבת תאווה כהסתכלות בפנויה על מנת לבודקה (הלכה ג'), ומפני שהוא איסור דרבנן הקילו בדבר במקום מצווה וכל דברי הרמב"ם עולים בקנה אחד (ועיין בפירוש 'מגילת אסתר' על ספר המצוות לרבנו יצחק די ליאון שכתב לחלק בין חיבוק ונישוק דרך חיבת ביאה לבין חיבוק ונישוק דרך אהבת קורבה, ולא נראו לי דבריו כלל שזהו חילוק דק שבדקים ואיני יודע איך נדע גדר האיסור המדויק? ויותר נראה לי מה שכתבתי, שבמקום שלא חששו למחשבת תאווה לא אסרו, ואולי גם כוונתו יש להסב לפירוש זה).

(עוד אפשר לתרץ את הקושיה הנ"ל שדעת הרמב"ם שחיבוק ונישוק ורמיזה וקפיצה כלפי ערווה ודאי באים בכוונת תאווה, ואין העושה מעשים אלו עושה אותם שלא בכוונת תאווה, אך בהלכות איסורי ביאה הפריד בין מעשה ממש לבין מה שאינו נחשב מעשה ממש, שאף ששניהם אסורים מדאורייתא, מכל מקום רק על מעשה ממש לוקים (וזהו

הכלול בהלכה א') ואילו מעשה קל אינו נחשב מעשה לעניין זה (וזהו הכלול בסעיף ב'), ושניהם אסורים מדאורייתא, אך רק על מעשה ממש לוקים. אך לפי זה יש להקשות מהמשנה במסכת גיטין, ואפשר לתרץ שדווקא גבי חרש מעשה קל הינו מעשה, וצריך עיון בכל זה, וכבר הארכנו).

יוצא מדברינו שלא כרבים מפרשני הרמב"ם, שלפי דברינו רבינו הרמב"ם מחמיר חומרא גדולה, שלא רק חיבוק ונישוק שיש בהם קרבה ונגיעה אסורים מדאורייתא אלא אף כל מעשה המכוון כלפי ערווה מן העריות שמתלווה אליו מחשבת תאוה שיש בה כדי לגלות ערווה, יש בכך איסור מדאורייתא ממש כדברי הרמב"ם במניין הקצר וכמו שמשמע בספר המצוות, ויש לאסור את הדבר באיסור חמור. ולפי שיטתו 'לא תקרב' הוא סייג שקבעה תורה לגילוי הערווה.

פרק ב' - שיטת הרמב"ן

אמנם, הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות חלק על דברי הרמב"ם מכל וכל, ותמה עליו תמיהות גדולות, ובמגילת אסתר לא מצא לו חבר להרמב"ן אלא בעל 'זוהר הרקיע', אך שמא משתיקתם של ה'יראים' ורס"ג

במנותם את המצוות יש להסיק מכאן כי אף דעתם כדעת הרמב"ן, שאין בקרבה אל הערווה איסור דאורייתא כלל. אמנם, ראיות גדולות הביא הרמב"ן לשיטתו, ואף הקשה קושיות עצומות על דברי הרמב"ם. ולעניין רמיזה וקפיצה הביא שמקור הדברים באבות דרבי נתן כמוזכר לעיל, ובאמת תמוה הוא שהרי שם אסרו גם דיבור דברים בטלים ורחיצת פניה וכחילת עיניה ואכילה ושתייה עמה, ואף שהביאו פסוקים לראיה נראה שלכל הפחות חלק מעניינים אלו אינם עניינים שבדאורייתא אלא מדרבנן והפסוקים אינם אלא אסמכתא. ואם סבר הרמב"ם כי כל דינים אלו מדאורייתא, מדוע לא כתב כן?

ולשיטת הרמב"ם אפשר לתרץ שמאחר ובמסכת שבת (ס"ד:) בא רבי עקיבא ולימד שמותר לאישה לקשט את עצמה כדי שלא תתגנה על בעלה, ואת דברי הפסוק היסב לדין אחר (ומכאן מעין ראיה לרמב"ם שרבי עקיבא לומד מהפסוק דין אחר, ומשמע שדרשה גמורה היא), מכאן למד הרמב"ם שלא לפסוק לחומרא בכל הנ"ל כדי שלא לגנות את האישה על בעלה (ואחר כך ראיתי שכן תירץ המגילת אסתר), אך בדברים שאין בהם משום גנאי אלא שרק יש בהם מניעת

חיבה – בזה אסר הרמב"ם (וכן משמע מדבריו בהלכה ד' שאסר שחוק וקלות ראש באישתו נדה; ומכל מקום אף הוא לא אסר אלא מדרבנן משום שאין כאן חשש מחשבת תאוה כאמור לעיל, אך אם כן אף הרמב"ם פירש הדרשות כאסמכתאות בלבד, וצריך עיון). אך לרמב"ן אינו צריך לתרץ, ואדרבה מכאן ראיה גדולה לדבריו, שהלא כל מה שנאמר שם במשנה אינו אלא מדרבנן. וכך גם סובר הרמב"ן בדברי הספרא, שהעניין המדובר שם הוא בשוכבים עירומים בקירוב בשר, והפסוק מובא כאסמכתא לאסור זאת שמא יבוא לביאה ממש.

ונראה בסברתו של הרמב"ן שהיא ממש הפך סברת הרמב"ם, אלא שיסוד אחד לשניהם. הלא כבר אמרנו כי הרמב"ם מחדש כי מחשבת תאוה הינה חלק עיקרי מהאיסור הנזכר וזאת מפני שמודה הוא כי עיקר העניין הוא הביאה ולא הקריבה אלא שהרמב"ן אינו מקבל כלל את דין מחשבת תאוה – שכאמור אין לו מקור ברור בש"ס – ועל כן מפרש הוא שרק מעשה הביאה אסור אך מעשה הקריבה אינו אלא מדרבנן. אם כן, דעת הרמב"ן שיש לאסור אך ורק מעשה של גילוי עריות ממש ולא כל קריבה, ואין לקריבה יסוד מדאורייתא אלא

מדרבנן בלבד (שלא כרמב"ם שמחשיב כל מעשה של מחשבת תאוה כאיסור דאורייתא, כמבואר לעיל).

והנראה לדינא במחלוקת זו, שכיוון שבעל ספר החינוך פוסק כרמב"ם (מצוה קפ"ח) וכן הסמ"ג (לאו קכ"ו), וכן משתיקת הראב"ד כך נראה וכן פסק המגיד משנה, וכן נראה קצת מתשובת הריב"ש (סימן תכ"ה), וכן נראה מראשונים נוספים, על כן הלכה כדברי הרמב"ם, וכך הוא בשולחן ערוך (אבהע"ז, כ', א'). ואף שהחמ"ח והב"ח הביאו אף דעת הרמב"ן לא נראה שכוונתם להתחשב בדעתו לדינא, ומכל מקום מאחר ורוב הראשונים נוקטים כדעת הרמב"ם ודאי שיש לחשוש לדבריו ואין להקל ולהחשיב מעשי קריבה שיש בהם מחשבת תאוה כאיסורי דרבנן בלבד.

פרק ג' – הוא בבגדו והיא בבגדה

הנה, למחלוקת זו משמעות גדולה להבנת הסוגיה במסכת שבת (י"ג.), שדרכה מגיעים אנו לענייננו, שהנה בסוגיה שם שאלו לעניין הוא בבגדו והיא בבגדה, אם יכולה נדה לישון עם בעלה, ובתחילה רצו לפשוט זאת מדינם של בית שמאי שהעוף אינו עולה על השולחן עם הגבינה ואינו נאכל ודחו

דייק הרמב"ן שהספרא לא מובא בסוגיה כיוון שאין דבריו אלא אסמכתא, ולא עיקר ההלכה).

והנה, כל הראשונים כולם מסכימים שלעניין אשתו נדה דין הוא בבגדו והיא בבגדה הינו דין דרבנן. ואף שלעניין אשת רעהו נחלקו (עיינן רש"י שכתב שהוא מדין ייחוד דאורייתא והשיגו עליו הראשונים, והתוספות (ד"ה 'מה') כתבו שהוא סברא, והרמב"ן כתב שהוא פריצותא, אך הר"ן כתב שהוא דאורייתא בקל וחומר מקול באישה ערווה, עיינן שם), מכל מקום ברור מדברי כולם שדין זה באשתו נדה אינו אלא דרבנן. אלא שלכאורה דעת הרמב"ם צריכה עיון, שעל פי האמור לעיל הלא יש כאן מחשבת תאוה ומעשה קריבה, ומדוע לא יאסור הרמב"ם דין זה מדאורייתא? ואף שכל מפרשי הרמב"ם מפרשים שאף הוא סובר שזהו דרבנן, שלא מצאנו אחד מן הפוסקים שיאמר שהוא דאורייתא, מכל מקום מצד הסברה קשה.

ונראה לומר בפירוש הסוגיה לפי הרמב"ם, שיש לפרש שדין "הוא בבגדו והיא בבגדה" הוא דרבנן משום שאין כאן מעשה ואף אין כאן מחשבת תאוה אסורה, ולא אסרו אלא משום שקרוב להרגל עבירה, ורבי פדת מתיר שהרי

זאת משום שבנידוננו יש דעות שניהם (כלומר: כדי לעשות מעשה אסור צריך ששניהם ירצו בכך, מה שאין כן באכילת בשר בחלב), ויש אף שינוי ששוכבים בבגדיהם (ומתוך השינוי לא יבואו לעשות איסור), ויש להקל.

למסקנה מסיקה הגמרא לאיסור מהפסוק ביחזקאל, ונביא לשון הגמרא: "תא שמע: 'ואל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל ואת אשת רעהו לא טמא ואל אשה נדה לא יקרב', מקיש אשה נדה לאשת רעהו. מה אשת רעהו – הוא בבגדו והיא בבגדה אסור, אף אישתו נדה – הוא בבגדו והיא בבגדה אסור. שמע מינה". ומסקנת הסוגיה שם שדעה זו לא סוברת כרבי פדת, הסובר כי לא אסרה תורה אלא קורבה של גילוי עריות בלבד. ולכאורה קשה לשתי השיטות – הרמב"ן והרמב"ם – גם יחד, שמסוף הסוגיה משמע שדעת רבי פדת דעת יחיד היא ודעת הרבים הינה כי לא רק קורבה של גילוי עריות ממש נאסרה מדאורייתא, אלא אף קורבה סתם – וזה נראה כדעת הרמב"ם. מאידך, מראש הסוגיה משמע שמשווים אותה קורבה לגזירות על אכילת עוף וגבינה, ואף לא מביאים את הספרא כלל בסוגיה זו, ומוכח שאין דברי הספרא שייכים כאן – וזה נראה כדעת הרמב"ן (וכן

לא אסרו לשיטתו אלא קורבה של גילוי עריות בלבד. ובכך שמחשבת תאוה אין כאן – מצינו כיוצא בו לעניין הסתכלות באישתו נדה, ובכך שאין כאן מעשה – נראה לי שדעת הרמב"ם שהוא חידוש הגמרא שכל שיש הפסק בגד אין כאן מעשה גמור. עוד נראה לי פירוש מחודש בדברי הגמרא לפי הרמב"ם, שבשינוי הכוונה לשינוי בגד, ובדעות הכוונה שאין כאן מחשבת תאוה, והגמרא מסבירה שאין לאסור באישתו נדה בכגון זה כשם שאוסרים באכילת בשר וגבינה באותו שולחן.

אם כן יוצא לנו כי אף לשיטת הרמב"ם המחמירה, אין דין הוא בבגדו והיא בבגדה באשתו נדה אלא איסור דרבנן משום שהפסק בגד נחשב שינוי ומפקיע שם מעשה גמור מקורבה זו, ומכל מקום ודאי שהוא איסור חמור ואין להקל בו אף לצורך, ולא מצאנו לפוסקים שיקלו בדין זה כלל. ובכגון זה יש להיזהר מאוד מלהתיר אף איסורים דרבנן, שאין אפוטרופוס לעריות, והחכם עיניו בראשו.

פרק ד' – קורבה במקום רפואה

אמנם, מצאנו בהלכות נדה (יו"ד, סוף סימן קצ"ה) שדגו ראשונים ואחרונים בדין קורבה במקום צורך רפואה, ובזה

נחלקו רבות פוסקי הדורות והדברים עתיקים, ונביא אותם בקצירת האומר. הטור שם הביא מתשובת הרא"ש (כלל כ"ט, דין ג') לעניין אשה שתשמש בעלה בחוליו, והבית יוסף הביא מתרומת הדשן (סימן רנ"ב) שדן באישה שבעלה רופא וצריך למשש לה הדופק, ומסיק שם הבית יוסף שיתכן ויש בנגיעה זו משום אביזרייהו דעריות ויש לאסור אפילו במקום פיקוח נפש, וכתב שלכאורה יש לתלות שאלה זו במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל. ומכל מקום נשאר בצריך עיון. הדרכי משה (אות ו') הביא מהגהת המרדכי מפי רבינו טוביה שהר"ם כתב שהנזהרים מליגע בנשותיהן כשהן חולות זוהי חסידות של שטות, וגם בשו"ת הרדב"ז (ד', ב') היקל מאוד בדין זה משום שטרוד בעבודתו.

להלכה, נפסק בשולחן ערוך (שם, ט"ז י"ז) כדברי תרומת הדשן להחמיר, והרמ"א כתב שהמנהג להקל בזה, והש"ך (סק"כ) הביא דברי הבית יוסף שתלה מחלוקת זו במחלוקת הרמב"ן והרמב"ם וכתב שלא נראה לו כן כיוון שנגיעת הרופא אינה נגיעת חיבה ואם כן לכל הדעות אין איסור זה אלא דרבנן, וכתב הש"ך להקל כדברי הרמ"א ושכן נוהגים למעשה. וביותר דעה סימן קנ"ז

כתב הש"ך (סק"י) שכל שהוא איסור דרבנן אין למות עליו משום אביזרייהו דעריות וכן הוא בסדרי טהרה (יו"ד, קצ"ה, ס"ק כ"ד), ואם כן יש יסוד גדול כאן למקילים. ואף שדנו בדבריו, רוב האחרונים העלו כהש"ך. ואם כן הקלו בְּחֵלִי אפילו בנגיעה ממש.

ויסוד גדול לנו לומר כי אף מה שנחלקו כאן אינו אלא במקום שיש נגיעה ממש, אך אם אינם נוגעים ממש יש לנו להתיר יותר, וכך נראה מלשון התורת השלמים (ס"ק ט"ו) שאחר שהביא דברי הש"ך כתב: "ואין דבריו מוכרחים דמכל מקום כיוון דלהרמב"ם אסור מדאורייתא כל שנהנה מנגיעתה בקירוב בשר אם כן אפשר דאסור למשש לה הדופק...". הנה אף המחמירים לא חלקו על הש"ך אלא בקירוב בשר, ומוכח שבהפסק בגד יש מקום להקל יותר. ואף שבשו"ת מנחת יצחק (ה', כ"ז) דקדק מסתימת השולחן ערוך שאין להקל בכפופות יותר מאשר בדיים חשופות, מכל מקום עיקר כוונתו שם שאין להקל לכתחילה, אך אין לומר שאין זה קל יותר. ולהיפך, משו"ת ציץ אליעזר (י"ב, נ"ח) מובא בפירוש בשם חכם אחד – ושם בתשובה נראה שמסכים לדבריו – שיש ודאי מקום להקל יותר בהפסק בגד, ומביא זאת שם כדבר פשוט לעניין מישוש

הדופק. וכן נראה משו"ת בית שערים (יו"ד, רע"ד) אף ששם מדובר בנגיעה על ידי דבר אחר ואינו כענייננו, מכל מקום אף על פי שאין ראייה לדבר, רמז לדבר.

ואחר זמן ראיתי בשו"ת שואל ונשאל (ה', יו"ד, צ"ה) שכתב בסוף תשובתו שנראה לו שנגיעה בבגד כמוה כנגיעה בגוף, "דלא שרי ובטילי אגביה והוי נגיעה". מכל מקום נראה לי כוונתו שם שאין להתיר מטעם זה, שוודאי נגיעה בבגד הוא כנגיעה ממש ולא התירו מטעם זה, ואף אנו לא כתבנו שהוא מותר אלא שדרגת איסורו נמוכה יותר ואינו אסור מדאורייתא אלא מדרבנן, אך ודאי שנחשבת זו לנגיעה. זמן מה לאחר מכן ראיתי שהגאון הרב שלמה דייכובסקי (גליון אסיא, ע"ה"ע"ו) אף הוא כתב שיש יותר מקום להתיר בנגיעה דרך בגד, ובתשובה אחרת הארכתי בזה.

וביוון שיש לנו מנהג חזק להקל, כמוכח מראשונים ואחרונים רבים, ובמקום רפואה מצאנו רבים שהקלו שאיש יגע באשתו אף בנגיעה ממש, וכל שכן שבאשתו יש עוד סניף לקולא בכך שהיא אשתו וכפי שראינו שהוא בבגדו והיא בבגדה קל יותר באשתו מאשר באשת רעהו (ודברי המנחת יעקב

המובאים בסדרי טהרה בס"ק כ"ד לא נראים כלל, ודבריו של הסדרי טהרה הדוחה דבריו נראים ברורים בלי פקפוק כלל. וכדבריו כתבו אחרונים רבים), אם כן ודאי שאם בכגון זה כבר יש מי שהיקל, הלא בהפסק בגד כל שכן וכל שכן שיש להקל בקורבה.

אמנם, יש מקום לבעל דין לחלוק ולשאול אם מקרה כזה נקרא צורך רפואה, שאין כאן חולי הגוף אלא חולי הנפש, ויש לדון בדבר להקל ולהחמיר. אבל בשו"ת מנחת יצחק (ד', ח') כבר דן בזה והעלה כמה צדדים לקולא, ולעניין יולדת בשבת כבר התירו לחלל שבת אף לצורך יישוב הדעת וכדי שלא תיטרף דעת החולה, וגם כאן נראה ברור שאם יש אומדנא דמוכח שייתכן ותיטרף דעת האישה אם לא שיתירו לה איסור דרבנן זה, נראה שיש מקום גדול להתיר. ואף שיש מה להאריך בזה, מכל מקום הדברים כתובים בספרים רבים ולא כאן עת היאסף. ורק אוסיף מה ששמעתי ממורי ורבי הגאון הרב נחום אליעזר רבינוביץ', שכל מחלה נפשית שיכולה להיות לה השפעה על הבריאות יש להתייחס אליה בחומרה.

מסקנה לדינא, נראה לי שבמקרה זה, שהאישה הניצבת בפנינו נושאת לפי

עדותה את כל עול הבית על צווארה, ובמיוחד בעניין חלק מהילדים שיש להם בעיות גופניות ונפשיות גם יחד ובעלה אוכד עצות ואינו יודע כיצד להתמודד איתם, וכל הטיפול בהם נופל על כתפי האישה והאישה מספרת כי הטיפול בהם מביא אותה לסף התמוטטות ממש, הן גופנית והן נפשית, הרי גם בכגון זה אין זה ודאי שהיינו מתירים איסור דרבנן של קורבת חיבה משום שאיסור חמור הוא ויש להיזהר מאוד בפריצת גדר.

אולם, עתה שנודע לנו כי נהגו על פי הפוסקים להקל במקום צורך רפואה, הרי שבאילנות גדולים אנו נתלים להתיר אף בכגון זה במקום צורך בריאותה הנפשית והגופנית של האישה, והיא אומרת כי נגיעה בבעלה מחזקת אותה ומצילה אותה מפני טירוף הדעת, ובכגון זה אומרים לב יודע מרת נפשו, ויש מקום גדול להתיר. וודאי אין להתיר בשום אופן נגיעה בקירוב בשר, שלדעת הרמב"ם זהו איסור דאורייתא וכבר אמרנו כי יש להחמיר כדבריו אף אם היינו רואים ראיות לדברי הרמב"ן להקל, ואף יש לחשוש בכך לאביזריהו דעריות, ואף באיסור דרבנן אין להקל בכל מקום צורך (אמנם משום אביזריהו אין לחשוש בדרבנן כפי שביארתי בתשובה אחרת). ואין אנו מתירים אלא

בהפסק בגד, ובמקום צורך נפשי גדול, ותו לא מידי.

ותשובה זו כתבתי בעיקר בעבור הפוסקים על מנת להגדיל תורה ולהאדירה, ואין לקורא לדמות ולעשות מעשה על פי תשובה זו, אלא יש לשאול פוסק בכל מקרה ומקרה.

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: במקום צורך נפשי גדול שיש לו אף השפעות המביאות לידי חולי הגוף, יש מקום להתיר לבעל ואשתו להתחבק או לגעת בהפסק בגד כשהאישה נידה (בתנאי שהדבר מועיל בצורה משמעותית, ולא משמש רק כנחמה ותמיכה סתם בלבד), ובשום אופן לא בנגיעת בשר. ואין לסמוך על תשובה זו לעשות מעשה, שלא כל הנידונים שווים, אלא יש לשאול שאלת רב בנפרד בכל מקרה ומקרה.

סימן פ"ח

שתייה משיורי כוס אשתו נדה

מוצאי שבת קודש פרשת צו, תשע"ב

לכבוד ידידי ד"ר...

שאלתני בעניין אשה העומדת ללדת ועדיין לא נעשתה נדה, והיא שתתה מכוס אחד ונתנה לבעלה שישתה שייריה, וקודם ששתה הבעל משיירי הכוס ישבה על המשבר והרי היא נדה. ושאלתך אם בכגון זה יכול הבעל לשתות מכוס אשתו. ואף כי על שאלות כגון אלו אפקוהו לרבי ירמיה מבי מדרשא, מכל מקום כיוון שזהו מעשה שהיה יש לענות דבר דבור על אופניו, מה עוד שטוב להשתעשע עמך בדברי תורה.

הנה, בטור (יו"ד, קצ"ה) כתב: "ומותרין לשתות בזה אחר זה בכוס אחד, וכתב בספר המצוות ונוהגין להפסיק אדם אחר ביניהם". ולאחר העיון בסמ"ק (מצוה רצ"ג) וברא"ש למסכת שבת (א', ל"ב) נראה לי ברור כי בדין זה של הפרדה באוכלים ומשקים מחלוקת היא בין הראשונים בטעם הדבר: יש אומרים שדין זה הוא דין במניעת חיבה יתרה, ויש אומרים כי זהו דין בהרחקה יתרה, ולא ראי זה כראי זה, שאם נאמר שהוא משום חיבה

אין לאסור מה שרגילים בו, ולכן פסקו הטור והרא"ש שם שבכל מה שרגילים בו בימי טהרה יש להתירו אף בימי נדה, שאין בכך משום חיבה כלל, ורק אין להתקרב יותר משנהגו בימי טהרה. ואילו אם נאמר שהוא משום הרחקה אזי אדרבה, יש להרחיק אף ממה שנהגו בו בימי טהרה, והוא מה שהביאו הרא"ש והסמ"ק שם בשם יש אומרים.

ונראה לי כי גם בין הרמב"ם לראב"ד בהלכות איסורי ביאה (פרק י"א) יש מחלוקת בעניין זה, וערוך השולחן (סעיף ז') הבין שם שהרמב"ם והראב"ד מסכימים לדעת אחת, אך מעיון בדברי הראב"ד בספר בעלי הנפש (שער הפרישה בתחילתו) נראה לי ברור שהם חולקים, ודעת הרמב"ם שהוא משום חיבה אך הראב"ד סבור שהוא משום הרחקה. ולכאורה, אם הוא משום חיבה אין לאסור כל כך בשתיית שיורי אשתו נדה, אך משום הרחקה ודאי יש להחמיר, ואף אם שתיית אשתו הייתה בעת שלא היתה נדה, הרי עדיין שתייה מכוס ששתתה אשתו היא הדרך שנוהגים בה בימי טהרה, ומה ששתתה ממנו כשלא היתה נדה אינו מעלה ולא

מוריד לעניין זה, ועל כן ודאי שאסור לו לשתות מכוס זו כיון שלא מקיים דין ההרחקה. ולמעשה הלא פסק השולחן ערוך להחמיר בזה, ואף לשיטת הרמ"א יש להחמיר בדבר ולאסור משום הרחקה, וכך נוהגים לדינא.

אך מכל מקום נראה לי להתיר בכגון זה, שהנה הרמ"א (יו"ד, קצ"ה, ד') פסק במקרים רבים שיש להתיר משיירי כוס ששתתה ממנו אשתו, וכגון ששתה אחר מהכוס בין שתיותיהם, או שהדיחו הכוס, או ששתתה והלכה לה, ומוכח שאף שבכגון דינים אלו לא חילקו חכמים בתקנתם, מכל מקום דין זה אינו מתקנת חכמים אלא ממה שהוסיפו הראשונים להחמיר על פי המנהג, ולא נהגנו בחומרות אלו אלא במקום שיש בהם חשש אמיתי לקירוב דעת. ועל כן כתבו ראשונים ואחרונים להקל הרבה בדין זה.

ונראה לי שכאן יש שני טעמים להתיר: הראשון, שהם נמצאים בבית חולים והיא יושבת על המשבר וודאי שאין דעתה על קירוב דעת ועל חיבת ביאה, ולא בכגון זה החמירו. ויותר מזה נראה

לי, שהעובדה שבין שתייתה לשתיתו יושבה על המשבר ועכשיו היא נדה, הרי זו כמו ששתתה והלכה לה, ולא זו בלבד שאין בזה קירוב דעת אלא שבאותו רגע הוא עצב והיא עצבה על שאסורים הם זה בזו וזו בזה, וגם זה נחשב לשינוי לעניות דעתי, ויש להתיר. אמנם יש להזהר מלנהוג כן בפני עמי ארצות שלא יודעים לחלק בין אסור למותר. וגם מהראב"י (סימן קע"ג) נראה שמיקל מאוד בכל זה, וכותב שם שמעיקר הדין אפילו נגיעה בעלמא יש להתיר בימי נידתה, עיין שם, ואף שוודאי שאין להתיר נגיעה באיזה אופן שהוא, מכל מקום, כאן ודאי יש להתיר השתייה מהטעמים שאמרנו. והראוני שכן הוא בטהרת הבית (ב', י"ב, משמרת הטהרה אות ט"ו).

שבוע טוב ופסח כשר ושמח,
יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: מותר לשתות משירי הכוס של אישתו אם הם שיריים ממה ששתתה קודם שנעשתה נדה.

סימן פ"ט

החזקת יד לאישה קשת-ראייה בלילה

ט"ו בשבט תשע"ב

לכבוד ידידי, הרב... אתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום.

בעת שיחתנו הזכרת מה שנשאלת מאת שומעי לקחך אם מותר לאיש לאחוז בידה של אישה שראייתה נפגעה ובלילה אין היא יכולה לראות, וזאת על מנת לעזור לה להינצל מן המכשולים הרבים המצויים בדרכים.

לכאורה, אין הדבר צריך לפנים שהחזקת ידה של מי שאינה יכולה לראות על מנת להינצל ממכשולים שההיכשלות בהם הינה בגדר פיקוח נפש, שזה ודאי מותר, ומשום כך ודאי מותר להחזיק ידה על מנת להעבירה את הכביש, שהרי פגיעת מכונית היא ודאי עניין של ספק פיקוח נפש, ואף אם היה איסור דאורייתא בהחזקת ידה יש להתיר זאת משום שפיקוח נפש דוחה כל איסורים שבתורה. ולכאורה גם סיוע שלא במקום פיקוח נפש אלא במקום חשש היזק ממוני או גופני, גם כאן יש להתיר, שהרי סיוע זה אינו בגדר נגיעה של חיבה ואין איסורו מדאורייתא כלל, ובמקום צורך וחשש נזק יש להקל.

אמנם אפילו במקום פיקוח נפש יש מקום עיון, שהרי במסכת סנהדרין (ע"ד: ע"ה.) למדנו שמה שאסרו ג' עבירות ביהרג ואל יעבור הוא לא רק בעבירות עצמן אלא אף ב"אביזרייהו", ושם הביאו מעשה באחד שהעלה ליבו טינא בנוגע לאישה אחת ונחלה מחמתה, ואסרו חכמים אפילו שיספר עמה מאחורי הגדר ואף שימות אם לא יעשה כן. ושם בגמרא אמרו שאם הייתה אותה אישה אשת איש אפשר להבין האיסור, אך אם היתה פנויה יש לומר שהאיסור הוא משום פגם משפחה או משום שלא לעשות בנות ישראל כפרוצות.

ועתה, למדנו כאן איסור חמור ביותר, שפעמים שיש דין יהרג ואל יעבור אף בסיפור דברים עם אישה ואף שאינו רואה אותה, אם כן לכאורה קל וחומר הוא להחזקת יד אישה, אף אם אין בכך איסור מפורש, שהוא בכלל אביזרייהו ויש לאסור על כך באיסור חמור. אמנם, מאידך מוצאים אנו מקורות מפורשים להתיר, שהרי ידוע מה שאמרו במסכת סוטה (כ"א:): שחסיד שוטה הוא הנמנע מלהציל אישה הטובעת בנהר משום

מצוות ולא שבע, ותירצה הגמרא: "אינהו וכל אביזרייהו" כנ"ל. ורש"י (ד"ה 'אבזרייהו') פירש: "כל מידי דשייך בהו – קדושת השם שייכא בהו, דאם אומר לו לעבור על אותן מצוות או יהרג, ואם לא יקדש את השם יעבור עליהם, הלכך האי נמי בכללן הוא".

ודבריו אפשר להבין בשני אופנים, שלפי האופן האחד כוונתו שקדושת השם היא פירוש המושג אביזרייהו, והוא משום שבג' עבירות אלו או יעבור או יקדש את השם, ואם עובר הרי הוא חילול השם, ואם כן חילול השם וקדושת השם הם מעצם העניין ומהותו, ועל כן הם שייכים בג' עבירות אלו. ולפי אופן זה צריך לומר שאביזרייהו אינו כולל שאר דברים אלא דווקא קדושת השם משום שהוא מעצם העניין ומהותו ואינו נפרד ממנו כלל, ולפי זה המעשה שמובא אחר כך במי שנתן עיניו באישה אחת והעלה ליבו טינא אינו אלא דמיון לדין אביזרייהו ולא דין אביזרייהו ממש, ובאמת לא מוזכר שם דין אביזרייהו מפורשות.

אמנם, מראשונים ואחרונים אחרים לא נראה כן, ואף שלא מטעם זה נדחוק ברש"י נגד פשט דבריו, מכל מקום אפושי פלוגתא לא מפשינן, ואפשר

פרישות וצניעות, ואף שבשו"ת ציץ אליעזר (י', כ"ה, פרק כ"א) כותב לבאר שמכל מקום אם נמנע אינו בגדר רשע אלא בגדר חסיד, אלא שהוא שוטה, הרי ודאי אף לדעתו אין בכך כדי להצדיק מעשהו וודאי צריך להצילה.

גם ידועה מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם אם נגיעה של חיבה יש בה איסור דאורייתא אם לאו, ולא מצאנו אחד מהם שיאמר שהוא בגדר אביזרייהו, מה עוד שנראה ברור מדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק כ"א) שנגיעה שאין בה חיבה אינה איסור כלל, כחיבוק דודתו וחמותו וכדומה שאינו אלא מעשה טיפשים. וכבר הורה לי מורי רבי הגאון הרב נחום אליעזר רבינוביץ' שבמקום שיש הלבנת פנים אין להימנע מחיבוק דודתו וחמותו שאין בהם מחשבת תאוה. ומדוע אין כאן דין אביזרייהו?

על כן נראה להסביר בדין אביזרייהו שלכל הראשונים לא שייך איסור זה, ומאחר וראיתי באחרונים כמה עיקולי ופשוטי בדין זה, רואה אני חובה לעצמי לבאר העניין. הנה, דין אביזרייהו מובא שם בעניין קדושת השם, ששאלו אם בני נח חייבים אף בקדושת השם, והגמרא אמרה שאם כן תהיינה לבני נח שמונה

לפרש ברש"י אף באופן אחר שאף הוא מתאים לדבריו. והאופן השני הוא שכל ששייך בו איסור ג' עבירות, שייך בו אף איסור אביזרייהו, ובכלל זה קדושת השם משום שהוא מעצם העניין. לפי זה קדושת השם אינו אלא דוגמה לדין אביזרייהו, אך אביזרייהו כולל הרבה דברים, וכפי שהגמרא ממשיכה לבאר באותו מעשה של מי שהעלה ליבו טינא.

ובאמת לפי דברים אלו אפשר לתרץ קושיה גדולה שהקשה רבי יעקב עדס בשו"ת חדות יעקב (אבהע"ז, מ"ג), שהרי אפילו לדעה שאשת איש הייתה, מדוע אומרת הגמרא ש"שפיר דמי", הלא אין איסור לדבר עם אשת איש מאחורי הגדר כשם שאין איסור לדבר עם הפנויה, ובמה מובן יותר פסקם של חכמים אם אשת איש הייתה? ושם תירץ שהוא משום גדר ערווה, אך נראה שלפי האופן השני ברש"י אפשר להסביר בפשטות שאם אשת איש היא שייך בה גדר ערווה ואם כן שייך בה אף אביזרייהו דערווה ולכן מובן שגזרו חכמים שיהרג ואל יעבור, אך אם פנויה היתה הרי אין איסור בביאת פנויה מדאורייתא כלל, ועל כן אין שם דין אביזרייהו, ושם אסרו משום גדר ערווה (וכך גם נראה מדברי האור שמח להלכות מלכים (ט', ז'), וכן ברור ממה

שכתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד א', ע"ד) לעניין חילוק בין ביאת אחשוורוש על אסתר לביאת ישראל על אשת איש, עיין שם).

ולפי דברינו באשת איש יש איסור אביזרייהו, אך בפנויה חידשו חשש נוסף והוא משום פגם משפחה או משום שלא יהו בנות ישראל פרוצות בעריות, אך אין זה דין אביזרייהו. וכך לכאורה מוכרח, שאם לא כן מדוע אמרו טעמים אלו ולא אמרו שהוא משום אביזרייהו? אלא ודאי כדברינו. אחר כך ראיתי במאירי שדייק כן מפורש, ואשרינו שכיוונו לדבריו הגדולים.

ובל זה בשיטת רש"י, אך הרמ"ה פירש אביזרייהו באופן אחר: "הן וכל תבליהן, כלומר הן וכל הדברים הצריכים להם לחזקן, כולן בכללן הן כתבלין הללו שניתן בתבשיל להטיב טעמו ואין לתבלין שם בפני עצמו אלא הרי הכול נקרא בשם התבשיל". לפי דבריו ברור שאביזרייהו הוא עצם האיסור וכל מה שתיקנו חכמים כגדר וחזוק לאיסור. גם מהמאירי שכתב בהסבר דין אביזרייהו שהוא "לא סוף דבר בגוף העבירה אלא אף בחלקים דקים ממנה או בדומה לה" נראה שדעתו כדעת הרמ"ה, וגם הנימוקי יוסף למסכת סנהדרין (י"ז).

בדפי הרי"ף) כתב שאביזרייהו הוא "כל השייך להם".

אמנם, אף דעה שלישית מצאנו ברבותינו הראשונים, והיא דעת הר"ן במסכת פסחים (ו'. בדפי הרי"ף) שכתב שלא אסרו אביזרייהו אלא במכוון ליהנות מן העבירה, אך אם אינו מכוון ליהנות מן העבירה עצמה אין בזה איסור אביזרייהו. על פי זה מחלק שם הר"ן בין המתרפא בעצי אשרה ומי שהעלה ליבו טינא ובין אסתר שנבעלה על ידי אחשוורוש. שהמתרפא בעצי אשרה ומי שהעלה ליבו טינא – שרוצה לשוחח עם האישה מאחורי הגדר – שבאלו רוצה במעשה העבירה וליהנות ממעשה העבירה על מנת להינצל (ובזה מתורצת קושיית המשנה למלך בהלכות איסורי ביאה (י"ז, ז'), עיין שם), אך אסתר שנבעלה על ידי אחשוורוש לא רצתה במעשה העבירה כלל ולא היה לה בה כל הנאה, אלא רצתה להינצל ממיתה ותו לא. ואף שבפירושו במסכת יומא (ג': בדפי הרי"ף) תירץ תירוצים אחרים וחילק בחילוקים שונים, מכל מקום תירוצו במקומו עומד, וכך העלה הרדב"ז להלכה בתשובותיו (חלק ד', סימן ב'), וכך גם כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ו', סימן מ', קונטרס איסורי יחוד, פרק א', אות י"ד). ואמנם

שם ביומא נראה מדברי הר"ן שבפנויה ודאי אין דין אביזרייהו.

ובספריי"ת מצאתי ספר שאינו מצוי לרבים, והוא תוספות חכמי אנגליה למסכת סנהדרין, ושם ראיתי דבר חידוש ושיטה רביעית בפירוש הסוגיה, ומכוון שאינו מצוי אביא לשונו במלואה (עם תיקוני המהדיר): "וקשיא דבכל הני ליכא אלא חומרא בעלמא ולמה החמירו כל כך ולא חשו לאיבוד נפש של זה, שלא יהא יותר חמור מחילול שבת שיש בו כרת וסקילה שדוחין מפני איבוד נפש, ובכאן אף במקום שאין איסור כגון בפנויה החמירו אף בוודאי נפשות? ויש לומר הכי נמי כדפרשין, לעולם כלל זה בידך, כל מקום שתמצא נפש מישראל והוא נקי וצדיק אמרינן יעבור ואל יהרג חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, ומחללין עליו את השבת אף מספק, אבל הכא שהוא רשע – אף בפנויה לא חס המקום עליו כדי לזלזל אף בפנויה דאיהו אוקי אנפשיה וימות, וישראל יהיו נקיים". ודבריו ברורים שרק בג' עבירות עצמם החמירו ללא שהבדילו בין צדיק לרשע, אך באביזרייהו יש לשפוט לפי העניין, ואין להחמיר לכל אדם ובכל מקום. ואחר כך מצאתי כדברים הללו בשו"ת אבני

נזר (יו"ד, קכ"ח), ובשו"ת מנחת יצחק (ה', ח') בשם היעב"ץ.

ואמנם, לא אכחד שמדברי הלחם משנה בהלכות מלכים (ד', ד') מוכח שסובר שאף בפנויה יש דין אביזרייהו, וכן כתב הרא"ם בתשובה (סימן נ"ט) שבפנויה יש דין אביזרייהו אף בסיפור עמה מאחורי הגדר, וצריך לומר שדעתם כדעת הר"ן שכאן הוא יותר חמור משום שמתרפא מחוליו על ידי העבירה (ואף שלעיל אמרנו שמהר"ן במסכת יומא משמע לא כן בפנויה), או שיש לומר שדעתם כהרמ"ה והמאירי והנימוקי יוסף שכל שהוא דומה או בא כגדר הוא אסור ולדעתם יש להרחיב מאוד גדר דין אביזרייהו (ולשיטתם הם צריכים למה שכתב בשו"ת מנחת יצחק בשם היעב"ץ כדי להסביר מדוע נצרכנו לדין פגם בגמרא, עיין שם). ואם ננקוט כשיטה אחרונה זו יצא לנו חומרא גדולה, ואולי יש לאסור אף הושטת יד לנערה קשת ראייה.

אולם לעניות דעתי נראה שרוב הפוסקים ודאי שלא יאסרו בכגון זה, שלא זו בלבד על פי מה שכתבנו בשיטת רש"י אין לאסור אלא באשת איש משום אביזרייהו, ולשיטת תוספות חכמי אנגליה ודאי שאין לאסור אלא ברשע

ולא באדם כשר, וגם לשיטת הר"ן יש להתיר כל שאינו מנסה ליהנות על ידי העבירה, אלא אפילו לדעת הרמ"ה נראה שהפירוש המחמיר אינו נכון שהרי אף המאירי בכלל סיעה זו ודעתו מפורשת לחלק בין אשת איש לפנויה ובפנויה אין איסור אביזרייהו.

על כל זה יש להוסיף שהפוסקים הוציאו מכלל אביזרייהו עניינים רבים, שבאור שמח להלכות אישות (א', ו') כתב שכל שהוא משום מראית עין אין בו משום אביזרייהו, ובשו"ת דברי יציב (יו"ד, מ"ו) החמיר בזה אך הקיל בלפני עוור שאינו בכלל אביזרייהו, וכן כתב הרב אלחנן וסרמן בקובץ הערות (סימן מ"ח, אות ט'). ובכלל באיסור דרבנן מצינו שרבים הפוסקים המקילים שאיסורי דרבנן אינם בכלל אביזרייהו, שכן משמע משו"ת חתם סופר (חלק ד', סימן פ"ג) ומשו"ת אגרות משה (אבהע"ז, חלק ד', סימן ס'), ומטעם זה בשו"ת הרב"ז (חלק ב', סימן ל"ג) לרב בצלאל שפרן כתב שאם ייחוד אינו דין דאורייתא יש להקל בו משום אביזרייהו, וכן העלה בשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל, וכפסק הרמ"א (יו"ד, קנ"ז, א'). והגדיל לעשות בשו"ת חלקת יעקב (אבהע"ז, סימן ס"ז) לומר שלא אסרו משום אביזרייהו אלא בחייבי כרת

ומיתה ולא בחייבי לאוין כלל, ואמנם מודה שם שהוא פרצה דחוקה ולא כתב כן אלא משום חומר העניין, עיין שם, ומכל מקום מצאנו שאין דין אביזרייהו דין כולל ויש להגבילו בכמה מקומות. ועיין בשו"ת עטרת פז לרב פנחס זביחי (חלק א', כרך ג', אבן העזר, סימן ו') שהאריך בביאור השיטות השונות.

מבל מקום יוצא שיש מקום גדול להקל כל שהוא לצורך ואינו איסור דאורייתא, והחזקת יד נערה על מנת לסייע בידה בלילה הרי היא נגיעה שאינה של חיבה ואין איסורה מדאורייתא אף לדעת הרמב"ם, ואם כן יש מקום להקל. וידועים דברי הש"ך (יו"ד, קצ"ה, סק"כ) להקל בסיוע לאשתו חולה מטעם זה, וכן העלה החכמת אדם (כלל פ"ח, סעיף י"ב) שאין בזה משום אביזרייהו דעריות, וכן כתב בשו"ת בית שערים (יו"ד, רכ"ח) וכן מפורש בשו"ת הרדב"ז הנ"ל להקל בזה. וכן בשו"ת שבט הלוי (ו', ל"ח) כתב להקל באיסור יחוד משום אביזרייהו אם הוא לצורך סיוע.

בל מה שכתבנו שייך דווקא אם נאמר שיש כאן חשש אביזרייהו דעריות מעיקר הדין, שדנו אם אפשר להקל משום פרטים אלו ואחרים, אך באמת בהרבה אחרונים מפורש שאין כלל מה

לחוש כאן משום אביזרייהו, ויש שכתבו שלא אמרו דין אביזרייהו אלא באדם שמגרה יצר הרע שלו שאז סותמים בפניו כל הדרכים ולא מביאים בנות ישראל לידי ביזיון עבורו ורק משום זה החמירו אך אין זה שייך בלא זה, וכן בשו"ת שואל ונשאל (חלק ה', יורה דעה, סימן צ"ה) כתב שוודאי לא יעלה על דעת אדם לדמות דין אביזרייהו דבגמרא.

העולה מכל הנ"ל שמצאנו טעמים רבים להקל בזה ולא להחשיב דין סיוע לנערה קשת ראייה שאינה יכולה לראות בלילה כדין אביזרייהו, שמרוב הראשונים והאחרונים בפירוש הסוגיה וההלכה נראה שאין כאן דין זה כלל. ומכל מקום, לכאורה יש לחשוש לדין פגם משפחה ושלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות, אמנם חשש אחרון זה לא נראה שיהא שייך בכגון זה, ואף שבשו"ת חדרות יעקב הנ"ל האריך להדגיש חומר העניין, מכל מקום כיוון שכאן הנגיעה אינה של חיבה אלא משום סיוע בלבד אין כאן חשש פריצות.

ולעניין פגם משפחה, כבר כתב בשו"ת משיב דבר (ד', י"ז) שכל שאינה מקפדת על פגמה אין לנו לחשוש לכך, וכאן הרי היא רוצה בסיוע. ובערוך לנר לסוגיה

במסכת סנהדרין אף כתב לחדש שדין פגם שייך בביאה בלבד ולא בסיפור עמה מאחורי הגדר ונראה שגם לא בנגיעה שאינה של חיבה אלא דווקא בביאה, עיין שם דבריו. עוד אוסיף, שלמרבה הצער נערה קשת ראייה כבר זה עצמו הוא פגם בעיני הנערים, שנערה כזו בזמננו אין לה קופצים כנערה שאין לה חיסרון זה, ואף שהוא לדאבון ליבנו מכל מקום כן הוא על דרך האמת, ואם כן אין לחשוש כאן לפגמה.

העולה מדברינו שיש להתיר בשופי לסייע ביד נערה קשת ראייה כל שאין

בנגיעה משום חיבה. ולרווחא דמילתא טוב שיהיה הוא בבגדו והיא בבגדה אם אפשר, כגון שיאחזו הוא בבגדה או היא בבגדו, או ילכש כפפות, וכדומה.

ידידך,

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: מותר לעזור לנערה קשת־ראייה בלילה על ידי החזקת ידה, ובלבד שאין בכך משום חיבה. ואם אפשר יעשה זאת בהפסק בגד בין ידו לידה.

סימן צ'

החזקת יד האישה בלידה

לכבוד... השלום והברכה

בעניין שאלתך אם יש היתר לבעל להחזיק יד אשתו כשהיא יושבת על המשבר, ומרגישה שצריכה תמיכה נפשית ומבקשת להחזיק יד בעלה.

במסכת שבת (קכ"ח:) אמרו שמחללים את השבת על היולדת, ובגמרא ביארו שאם היתה צריכה לנר שמדליקים לה את הנר, ושם שאלו שלכאורה דבר זה פשוט, ותירצו: "לא צריכא בסומא. מהו דתימא: כיון דלא חזיא – אסור, קא משמע לן: איתובי מיתבא דעתה, סברא: אי איכא מידי – חזיא חבירתה ועבדה ליה". וכן פסק להלכה בשולחן ערוך (או"ח, ש"ל, א'): "יולדת היא כחולה שיש בו סכנה ומחליץ עליה השבת לכל מה שצריכה; קוראין לה חכמה ממקום למקום, ומילדין (אותה), ומדליקין לה נר אפילו היא סומא..."

והנה, לכאורה אפשר לומר שמה שמיישבים דעתה של יולדת הוא דווקא בדבר שיש לו תועלת מעשית, וכגון בנר שהיא רוצה שיראו מה שקורה בלידה ועל כן דעתה מתיישבת כשיודעת

שהמיילדות רואות. וכך נראה קצת מדברי המגן אברהם (או"ח, ש"ל, סק"ב): "וקשה: יאמרו בפניה שהדליקו הנר ותתישב דעתה? ואפשר דמכל מקום היא רואה מראה נר, אי נמי: תוכל לנסות להראות להם אצבע או שתיים אם ידעו. ומכל מקום צריך עיון: למה לי טעמא דמיתבא דעתא, הלא צריכים להדלקת הנר לראות מה שצריכה?". ואם כן נראה שהמגן אברהם הבין דין זה שמדליקים לה את הנר בעניין שבאמת צריכים לנר.

(וי"ש לי להעיר שלכאורה אפשר לדייק מדברי הרמב"ן בתורת האדם (שער המיחוש, עניין הסכנה) כדברי המגן אברהם, שבהביאו הלכה זו כתב: "שמע מינה דמשום יתובי דעתא דחולה בעלמא מחללינן שבתא במלתא דמסתכנא בה". ומדוע הוסיף הרמב"ן שלוש מילים אלו בסוף דבריו? ושמא יש לומר כמגן אברהם, שאף משום יישוב דעת החולה אין לחלל שבת אלא בדבר שיש בו משום סכנה לחולה. ומה שהקשה המגן אברהם ונשאר בצריך עיון יש לומר שוודאי יש צורך באור בשביל טפיל בחולה ומכל מקום אין בו צורך כל כך כיוון שאפשר לעשות את הפעולות אף

יהודה (או"ח, נ"ט) ובשו"ת חלקת יעקב (או"ח, י"ח, וכן סימן ק"ח בסופו, וכן באבהע"ז סימן ס"ז). וכן נראית דעתו בשו"ת מנחת יצחק (ד', ח'), וכן פסק בשו"ת יביע אומר (ט', או"ח, ק"ח, אות קע"ט) לעניין ליווי יולדת בשבת, וכן דעתו בשו"ת להורות נתן (ה', כ"ז).

אמנם, עדיין יש לי מקום עיון בדיון זה, שאולי יש לומר שאף מה שהתירו משום יישוב הדעת אינו אלא בדבר שיש לו תועלת ברורה, ואף אם אין צורך באותה תועלת, כגון: ביולדת סומא הרוצה שידליקו לה את הנר, והמיילדות אומרות שאינן צריכות את הנר, מכל מקום כיון שהתועלת שבהדלקת הנר היא ברורה, ופעמים רבות יש להדלקת הנר תועלת, על כן מתירים לחלל את השבת בעבור זה. אולם, בעניין שהיולדת מבקשת דבר שאינו תועלת ממש הנראה לעיניים אלא שגורם הוא לה להרגיש נוחות יש לדון, והאם נאמר שאף עצם הרגשת תמיכה היא בכלל ההיתר?

וראיתי בשו"ת תשובות והנהגות (א', תתס"ב) שבאמת דעתו להחמיר אפילו בבעל העומד בחדר הלידה, וזה לשונו שם: "אשה הדורשת שבעלה יהא עמה בחדר בשעת לידה ממש, וטוענת

שלא באור, ורק החולה חושש שמא יקרה משהו שלא יראו בחושך ויבוא הדבר לסכנו, ועל כן מפני חששו של החולה – ואף אם אין הדבר שכיח שיקרה דבר שיביאו לידי סכנה – יש להתיר להדליק את הנר. שמא יש לדייק כן אף בדברי התשב"ץ בתשובה (א', נ"ד) שכתב: "אפילו הדלקה והבערה שהיא מלאכה גמורה וחייבים עליה סקילה וכתת עושין אותה בשביל חולה שיש בו סכנה, אף על פי שאין עיקר רפואתו בהדלקת הנר אלא שצריכין אותו לצרכי רפואתו", ומכאן שעדיין הוא צורך רפואה ואולי כוונתו כנ"ל. אך מלשונו בהמשך (עיינין שם) יש להסתפק בכך. מכל מקום ראיה ברורה מדברי הראשונים נראה שאי אפשר להביא).

אמנם, רוב האחרונים דחו דברי המגן אברהם, שכן כתב הלבוש (שם): "ומדליקין לה את הנר אפילו היא סומא, ואפילו אין הנשים המתעסקות עמה צריכות לנר שהיו יכולות להתעסק עמה כל צרכה בלא נר", והביאו דבריו מחצית השקל והפרי מגדים (שם, אשל אברהם, סק"ב), וכן פסק המשנה ברורה (שם, סק"ג). וכן הוא בכל ספרי שו"ת האחרונים, שכן כתב בשו"ת אדמת קודש (א', או"ח, ו') ואף כתב שכן הוא פשוט הגמרא, וכן פסקו בשו"ת בית

לידי איסור בהסתכלות, ומביאים מגאוני הזמן שהסכימו כן".

הנה, אף שבתשובה אחרת (א', תתנ"ז) התיר בשופי לקרובי המשפחה לחתום בשבת לצורך אישור ניתוח מסוכן שאם לא כן יהא הרופא המנתח עצבני, ועוד כתב (ב', קע"ז) לעניין ליווי היולדת לבית החולים שאפילו בצווחת שאינה צריכה את הליווי יש לבעל ללוותה כיון שאולי יהיה סיבוך רפואי ויצטרכו להתייעץ עמו וכדומה, מכל מקום בענייננו כאמור נראה שמחמיר מאוד ורק מתיר לאחר חקירה ודרישה מאת היולדת אם באמת צריכה היא לבעל, וכל זה אף בעמידה בלבד בתוך החדר. ולכאורה נראה לי לומר שהחילוק הוא שאין אנו סומכים סתם על רגשות היולדת, ורק כשיש סיבה ברורה בדבר – ואף אם יש בכך רק יישוב דעתה של היולדת ואין כאן תועלת ממשית – כיוון שבעצם הבקשה יש ממש ואנו מבינים התועלת על כן התירו, אך בעניין שהוא בדעתה וברגשותיה בלבד יש לנו לדקדק יותר.

עתה ראיתי בילקוט יוסף (שבת חלק ד', הוספות, הערות לסימן ש"ל, אות ז') שהביא תשובת כתב יד לאביו הגאון הרב עובדיה יוסף בעניין מסירת הודעה

שבזה מייתבא דעתה. והשאלה בזה שהרי הבעל אסור להסתכל במקומות המכוסים שבה, וטענת האשה שאם בעלה בחדר ומעודדה בדברים נחה דעתה ועומדת על כך שישאר בחדר הלידה שאם לא כן היא במצב פיקוח נפש. נראה שאין זו דרישה טבעית שתדרוש האשה שבעלה יהא עמה בחדר הלידה, ולא שמענו כן מעולם אלא בזמן האחרון, וכנראה למדה או שמעה מחברותיה שעושים כן. על כן יש להסביר לה את הדין שאסור, דסחור סחור אמרינן לנזירא לא תקרב, ודאי תייתב דעתה בלי זה... ועובדות ידענא שאמרו כן לאשה ונחה דעתה. ואם היא בכל זאת צועקת דאף שאסור מן הדין, היא לא יכולה לעמוד בכך ואצלה זה בגדר פקוח נפש, ומרגישים שהבקשה אינה נובעת מתוך זלזול בדיני התורה, יעמוד בחדר אבל לא יסתכל במקומות המכוסים חס ושלום. שוב מצאתי דברי ידידי הגאון המפורסם וכו' רבי משה הלברשטאם שליט"א... ועוד רבנים שאוסרים לבעל להיות בחדר בכל אופן, ובפרט כשפועל לפי הוראות הרופאים ומוסר לאישתו הנחיות מה לעשות, יש בכך איסור גמור, דבכהאי גוונא חמיר טפי שהחוש מעיד שמהנמנע שלא יבוא

למשפחתו של פצוע שיבואו, והזכיר סברת חילוק זה שם, וזה לשונו:

"ולפי זה צריך לומר דלא דמי לההיא דשבת דמשום יתובי דעתה של היולדת התיירו להדליק הנר בשבת, ואף על פי שהיא סומא, ששם באמת יש יסוד לפחדה ובהילותה של היולדת, שתחשוש פן יש איזו סכנה ממשית ורק בגלל החושך אין המטפלות בה רואות, ועל ידי פחדה תבא לידי סכנה... אבל לענין לשלוח להביא קרוביו בשבת, נראה שלא חששו חכמים כל כך שיבא לטירוף דעת או סכנה, כל שנמצא בידים נאמנות של ישראל, וכולי עלמא ידעי שאין דבר העומד בפני פיקוח נפש וחזקה עליהם שיעשו כמיטב יכלתם בזריזות, ואין כל חשש סכנה בהעדר קרוביו במחיצתו, ולכן לא התיירו אלא שבות, ורק כשהחולה דורש זאת בפיו... ולפי זה נראה דבנידון דידן אין להתיר להעביר הודעה לקרוביו של פצוע, הואיל והוא נתון בידים נאמנות של רופאי ישראל, ולבו בטוח במסירותם הרבה שיעשו הכל לרפואתו והחלמתו".

אמנם, נראה מוכח מכמה מקומות שאף אם הוא רק עניין בדעתה וברגשותיה יש להתחשב בזה מאוד, שהרי במסכת בבא בתרא (קנ"ו:) אמר לוי שקונים

קניין משכיב מרע אפילו בשבת שמא תטרף דעתו עליו, ופירשו המפרשים שאף ששכיב מרע שאמר לתת נכסיו לפלוני דבריו קיימים אף ללא קניין, מכל מקום עושים כדבריו כדי להפיס דעתו ושלא יצטער, וכדברים הללו נפסק להלכה בשולחן ערוך (ח"מ, רנ"ד); ערוך השולחן (שם סעיף ב') כתב שדנים דין זה כפיקוח נפש. על פי זה פסק באור זרוע (פסקי בבא בתרא, סימן ר"ה): "וכבר נשאל רבינו שמריה זצ"ל על שכיב מרע אחד שהיה מבקש ביום השבת שיהיו שולחים אחר קרובו אחד, והתיר להם להשכיר רץ בשבת ולשלוח אחריו כדי שלא תטרף דעתו עליו כדאמרינן הכא דקונין משכיב מרע...".

והנה, לכאורה היה אפשר לומר שכל זה הוא דווקא בקניין ובשכירות שאינם מלאכות דאורייתא ולכן התיירו, ומניין לנו להתיר אף באיסורים של תורה ממש? אמנם מצאתי בילקוט יוסף (שם) שלאחר שמביא הדברים שהבאנו לעיל, חוזר ודן להתיר, ומביא מהרבה אחרונים שדנו בדין חולה הנוטה למות ומבקש מקרוביו שיבואו שבקשה זו הרי היא בכלל פיקוח נפש; אך חוזר ואומר שאין זה ממש פיקוח נפש ורק הוא לשון שהשתמשו בו האחרונים אך באמת

לא התיירו אלא שבות, ואפילו שבות לא התיירו אלא מה שנעשה על ידי גוי או שבות של "ממצוא חפצך ודבר דבר".

וְזוֹ לשון ערוך השולחן (או"ח, ש"ו, כ'): "אמנם החולה כשאומר שישלחו אחרי קרוביו והוא חולה מסוכן, מחוייבים לשלוח אינו יהודי אחריהם, אפילו לשכור אינו יהודי בשבת שילך, דחיישינן להחולה שלא תטרף דעתו עליו אם לא יקיימו דבריו, וכמה דברים תקנו בקניינים מפני תקנת החולה... ומכל מקום שהישראל בעצמו יעשה איסור שבות לא הותרה שהרי אין זה רפואה אלא חששא בעלמא, ולכן בענין ד'ממצא חפצך ודבר דבר' חיישינן לזה ולא בדבר איסור גמור. ונראה לי אם הרופא אומר שיש סכנה אם לא יקיימו דבריו הרי הוא ככל חולה שיש בו סכנה".

העולה מכל הנ"ל, שלכאורה יש לחלק בין חששה של היולדת שהוא חשש אמיתי התלוי במעשה לבין חשש התלוי ברגשותיה ובדעתה סתם, שבחשש הראשון התיירו חילול שבת אף במלאכות דאורייתא, ואילו בחשש השני בקושי התיירו באיסורי דרבנן, ואף שם לא התיירו אלא באיסור קל של אמירה לגוי ו'ממצוא חפצך ודבר דבר', ולא

יותר. ואף שיש מה לדון בזה להתיר יותר כמו שעולה משו"ת יד חנוך (סימן ה') ומשו"ת שואל ומשיב תליתאה (ב', ק"פ), מכל מקום נראה שזוהי הסכמת האחרונים.

או"ח עדיין אין הדבר פשוט לי כלל, שהרי פסק השולחן ערוך בהלכות יום הכיפורים (או"ח, תרי"ח, א'): "חולה שצריך לאכול, אם יש שם רופא בקי אפילו הוא עובד כוכבים שאומר: אם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן, מאכילין אותו על פיו, ואין צריך לומר שמא ימות. אפילו אם החולה אומר: אינו צריך, שומעים לרופא; ואם החולה אומר: צריך אני, אפילו מאה רופאים אומרים: אינו צריך, שומעים לחולה", וכל זה על פי הנאמר במסכת יומא (פ"ג). וכמבואר בראשונים שם, והטעם ששומעים לחולה אפילו כנגד הרופאים הוא משום "לב יודע מרת נפשו". וכאן לכאורה אי אפשר לומר כפי שאמרנו לעיל בטעם "שמא תטרף דעתו" שהוא משום שהדבר צריך לו באופן ברור ומוכח, שהרי לשון הפסוק עוסקת בדיעה הפנימית של החולה על עצמו.

וזהו "לב יודע מרת נפשו", שאף שכל המומחים שבעולם אומרים לו

פחד שתתפחד שמא אין עושיין יפה מה שהיא צריכה ממה שיסתכן החולה ברעב". וכן הוא בתוספות רא"ש שם, וכן הביא הב"ח (או"ח, ש"ל), ומדבריהם למדנו שיש יותר לחשוש ביולדת מאשר בחולה רגיל שיש בו סכנה.

אם כן, בדינים אלו נראה שיש להקל יותר, אלא שלא נתנו חכמים שיעור לקולא זו ורק אמרו שיש להקל יותר ליישב דעתה של יולדת, ואם כן בכל סניף שנמצא להקל נראה לי שיש להחמיר בפיקוח נפש ולפסוק על פי השיטה המקילה. כיוון שנתבאר שיש מקום להקל בחולה ליישב דעתו, לכל הפחות באיסור אמירה לגוי ובדין "ממצוא חפצך ודבר דבר", יש יותר מקום להקל ביולדת כמו שיתבאר.

הנה, כבר הבאנו לעיל דברי ערוך השולחן שאם הרופא אומר שנראה לו שצריך לשמוע לדברי החולה – יש לעשות בשבילו כל מה שהוא מבקש. והראוני לאחרונה מחקר שנעשה המגיע למסקנה כי אם מלווה את היולדת אדם זה או אחר הקרוב אליה לכל אורך הדרך יש בזה כדי להרגיע את היולדת, והרגעה זו יש בה כדי להפחית את הסיכוי לסיבוכי לידה, ובכללם את הסיכוי לניתוח קיסרי. וכיוון שחקרו

שאינו צריך כך וכך, מכל מקום הוא יודע מה הוא צריך, ובמקום שיש סכנת נפשות מאמינים לחולה אף כנגד כל המומחים משום הידיעה הפנימית שיש לו שהוא מכיר צורכי עצמו טוב יותר מכל הרופאים שבעולם, ולכל הפחות מחמת הספק מחשיבים דעתו יותר. אם כן, שזהו הטעם, הרי יש לנו יתד נאמן לסמוך עליו שאם החולה המסוכן מבקש דבר זה או אחר ואומר שיש לו בו צורך – יש לשמוע לו. ועדיין יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר שכל זה במבקש לאכול, אך לא נשמע לחולה בכל עניין, ולא בכל דבר נאמר שלב יודע מרת נפשו אלא דווקא בצרכים הגופניים.

אמנם, בתשובה אחרת ביארתי דין נגיעה בהפסק בגד, ונתבאר שם שאיסור זה באשתו אינו אלא דרבנן אף למחמירים, ונראה לי שאם הבעל לובש כפפה – ואף כפפה דקה – יש להתיר החזקת יד האישה במקום שמבקשת ממנו לעשות כן. ונקדים מה שאמרו בתוספות במסכת שבת (קכ"ח:), ד"ה 'קמשמע לן': "אף על גב דפרק בתרא דיומא אמר 'חולה אין מאכילין אותו ביום הכיפורים אלא על פי מומחה, והכא שריא משום יתובי דעתא, היינו שיותר יכולה היולדת להסתכן על ידי

הדבר והעלו כן, ואפילו יהא זה ספק, לעניות דעתי יש לחשוש לספק זה לכל הפחות להתיר איסור של נגיעה דרך בגד, והרי זה כאילו אמרו הרופאים שיש בזה תועלת, ומה עוד שלדעת הרמב"ן איסור זה של נגיעה דרך בגד הוא משום פריצות בלבד ואינו דין דרבנן גמור. ויש גם לצרף לזה דעת האחרונים שהזכרתי לעיל (השואל ומשיב והיד חנוך) שמדבריהם נראה שמתירים בכל שבות בחולה שיש בו סכנה, ואפילו שמדובר בצורך נפשי, ואף ששם אין להקל כדבריהם, מכל מקום כאן יש לצרפם כסניף להקל.

וראיתי בכתב־העת "אסיא", גליון ע"ה-ע"ו, שאף הגאון הרב שלמה דייכובסקי התיר את הדבר, וכך כתב שם: "נראה לי... שאם האישה הכורעת ללדת, דורשת בתוקף שבעלה יחזיק בידה בעת הלידה... ונראה לעין שהיא זקוקה לכך, לצורך רגיעתה הנפשית, אזי יש מקום להתיר לו ולה. הדברים אמורים במקום שנראה בעליל, שלא מדובר בפינוק יתר, אלא בחרדה אמיתית ובחשש לשלומה. עצה חכמה בנושא זה, ניתנה בכנס של "מכון פועה", והיא חבישת כפפה רפואית דקה על ידו של הבעל. בדרך זו, הבעיה ההלכתית קלה

בהרבה... ברור, שאם אמה או אחותה נמצאות במקום וניתן להסתייע בהן, אזי אין מקום להתיר".

(עוד אעיר שעל פי זה אין לחשוש לאביזרייהו דערויות, שכיוון שמדובר באיסור דרבנן אפשר לסמוך על הסוברים שאין דין אביזרייהו באיסורים דרבנן כפי שביארתי בתשובה אחרת. וראיתי שגם הרב דייכובסקי כתב שאין לחשוש לזה).

אמנם נראה לי שבדבר אחד העלה לקולא ובדבר שני העלה לחומרא בשונה מדברינו לעיל, שמצד אחד לדעתו יכולה אף להחזיק בידו ממש ובזה נראה לי להחמיר שתחזיק דרך כפפה, אך מצד שני לעניות דעתי אין צריך ראייה בעליל אלא מספיק שאומרת שצריכה וזקוקה לכך, ואם אומרת אנו מאמינים לה ועוזרים לה, כך נראה לעניות דעתי. רק אוסיף ואומר שוודאי על כל אישה לדעת קודם לכן שאין לה לבקש אלא אם כן מרגישה שהדבר נצרך לה מאוד, ופעמים נשאלתי לכוונת הדברים וקשה לתת גבול בדבר, ובזה אומרים אנו "לב יודע מרת נפשו" וכל אישה צריכה להכיר עצמה וצריכה כמיטב יכולתה, ואל לה לאישה לא להקל ולא להחמיר על עצמה שלא לצורך, ואם היא מרגישה

צורך עמוק בדבר – תבקש מבעלה, ועליו להסכים.

בשולי התשובה אביא שעתה ראיתי בשמירת שבת כהלכתה (ל"ב, כ"ו) שישנם חולים שסיכוייהם להבריא תלויים במצבם הנפשי, ובהערה פ"ד שם כתב: "ומכל מקום עושים לחולה שיש בו סכנה דוקא למען הרגשתו הטובה של גופו, אבל אין עושים בשביל הרגשתו הנפשית, דאם כן יהיה מותר לחלל את השבת למענו אף בפתחת רדיו, להביא קרובים במכונית וכדו', אתמהה...". ולעניות דעתי כוונת הדברים כדברינו

לעיל, שבצרכים נפשיים אי אפשר לומר להקל כבצרכים גופניים באופן גורף, ומכל מקום באופן שאמרנו לעיל נראה לי שאף השש"כ יודה להקל.

וה' יצילנו משגיאות, יונתן רוזנצוויג, החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: אישה שמבקשת מבעלה שיחזיק ידה בשעת הלידה, יש לו לשמוע בקולה ולהחזיק ידה, אך יקפיד שעל ידו ישים כפפה רפואית דקה.

סימן צ"א

העברת תינוק מידו לידה או להיפך בעת נידותה

ח' אדר ב', תשע"ד. משנכנס אדר מרבין בשמחה לכבוד השואלת... שלום וברכה.

בנוגע לזוג שנולד להם תינוק, והם רוצים לדעת אם הם יכולים להעביר התינוק מיד ליד, אם לאו, יש כאן כמה עניינים, ועל כן אשנה דין זה פרקים פרקים.

פרק א': היתרו של התשב"ץ

בשו"ת התשב"ץ (ג', ר"ל) כתב בזו הלשון: "אלא שיש להקל ליטול תינוק מידה משום דהחי נושא את עצמו כדאיתא בפרק 'המצניע' ובפרק 'נוטל', והיא אינה עושה כלום אלא התינוק עצמו הוא יוצא מחיק אמו ובא לחיק אביו". דבריו אלו הובאו בפתחי תשובה (יו"ד, קצ"ה, סק"ג), וערוך השולחן (שם, סעיף ה') הקשה שלכאורה מה הקשר בין השאלה למושג "חי נושא את עצמו", וכדבריו הקשה בשו"ת שבט הלוי (ד', קי"ב), וזה לשונו: "ועל משמרתני אני עומד, דמה אהני לן סברת חי נושא את עצמו כיון דבמציאאות הם מושיטים זה לזה ואיכא חשש קירבה ונגיעה כשאר הושטות, אין הבדל ביניהם כלל, ואין יסוד חי נושא את

עצמו מצילנו מזה". גם בשו"ת מנחת שלמה (תנינא, סימן ע"ה) הקשה כן, וכן משמע משו"ת מנחת יצחק (ז', ס"ט) שמסכים לקושיה זו.

באחרונים מצאנו כמה תירוצים בדבר, שבספר טהרת הבית (סימן י"ב, סעיף ז', עמוד ק') כתב הגאון הרב עובדיה יוסף שבאמת אין בזה סברה כלל אלא שהוא סניף בעלמא להקל, והעיקר הוא שהמנהג לאסור הושטה אינו מעיקר הדין ולכן מקילים בו במקום הצורך; אמנם, בתשב"ץ אינו רומז לעיקר זה שבדברי הגרע"י. ובפתחי תשובה (שם) כתב שאף להתשב"ץ אין דבריו בכל תינוק אלא דווקא בתינוק גדול שיוצא מחיק אביו ובא לחיק אמו, וכן החליט בדעת התשב"ץ בהערות לשיורי ברכה (יו"ד, קצ"ה, אות ג'). אמנם, גם זה אינו פשוט, שהרי יש בזה מחלוקת ראשונים, וכמו שיתבאר.

פרק ב': חי נושא את עצמו

דין חי נושא את עצמו מובא במסכת עירובין (ק"ג). ובמסכת יומא (ס"ו:), ושם נתבאר לעניין בעלי חיים שדעת רבי נתן שחי נושא את עצמו ולכן אין בו

בין גדול לקטן, ובכל עניין אומרים שחי נושא את עצמו.

שתי ההבנות בסוגיה נתונות במחלוקת גדולה בין הראשונים, שדעת הרמב"ן והרשב"א במסכת שבת (ק"ל). שאין אומרים חי נושא את עצמו בקטן שאינו נוטל אחת ומניח אחת, וכן דעת הרז"ה במסכת שבת (נ"ט. בדפי הרי"ף), וכן פסק בספר אוהל מועד (שער השבת, דרך י"ב, נתיב י"ח).

ושיטת התוספות צריכה עיון, שבמסכת שבת (צ"ד, ד"ה אב"ל) סובר שלדעת רבנן רק בתינוק שנוטל אחת ומניח אחת אומרים חי נושא את עצמו, וכן דעת הריטב"א שם (קמ"א). בדעת התוספות, אך מדברי התוספות במקום אחר (ק"ל, ד"ה רבי) משמע שבכל עניין אומרים חי נושא את עצמו, וכן הוא בתוספות הרא"ש שם. וגם בשיטת המאירי יש להסתפק, שבמקום אחד (צ"ד). פסק להקל שאף תינוק נושא את עצמו, אך במקום אחר (קכ"ח:) נראה שמחמיר בדבר, וכן נראה מדבריו במסכת מגילה (ד').

לעומת שיטות אלו, פסק הרא"ה להקל בכל קטן שהוא חי נושא את עצמו, וכן דעת הריטב"א (שם) שמביאו ופוסק כדעתו, וכן הוא בפסקי הרי"ד שם,

מלאכת הוצאה וטלטול מדאורייתא, אך חכמים חולקים וסוברים שאין אומרים בבעלי חיים חי נושא את עצמו. וכל זה בבעלי חיים, אך במסכת שבת (צ"ד). מבארת הגמרא שלדעת חכמים באדם אומרים דין חי נושא את עצמו ואין חייבים על טלטולו. אולם, לכאורה קשה על זה ממה שאמרו שם בהמשך (קמ"א:), שהגמרא מעמידה את דעת רבא – שאמר שהנוטל תינוק שיש לו כיס של מעות על צווארו חייב על טלטול הכיס ולא על טלטול התינוק – כרבי נתן ולא כחכמים. וזה קשה, שהרי גם לחכמים דברי רבא נכונים, שהרי אף לדעתם נכון לומר גם לגבי אדם שחי נושא את עצמו.

מבאין נובעת מחלוקת ראשונים בהבנת דעת חכמים, שיש שאמרו שמוכח מהסוגיות שיש לחלק לשיטתם בין שני סוגי אדם, כמו שנביא בהמשך, ומצד שני, יש שאמרו שמה שאמרה הגמרא שדברי רבא הם כרבי נתן זהו דווקא מפני שלפי מהלך הגמרא חשבו לחלק בין טלטול מבוגר לטלטול קטן, וחילוק זה ייתכן רק לפי דעת רבי נתן, ולכן באה הסוגיה וההגישה שאף לדעתו אין כזה חילוק; אך לפי חכמים לא שייך דיון זה כיוון שלשיטתם ודאי אין חילוק

וכן פוסק רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב א', חלק א') שאף בגורר רגליו אומרים חי נושא את עצמו. וכן נראה מפשט דברי הרמב"ם שהרי סתם בכל מקום ולא חילק בין תינוק אחד למשנהו (וכך דייק שיטתו בשו"ת דברי מלכיאל (א', ה')).

ובשם שנחלקו הראשונים, כך גם נחלקו האחרונים, שבשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא, סימן כ"ח) פסק להחמיר בתינוק שאינו נוטל אחת ומניח אחת, וכן דעתו בשו"ת בנין ציון (סימן כ'), וכן נראית מסקנתו של האליה רבה (ש"ח, פ"ד; של"א, ה'; וכן באליה זוטא סימן ש"ח ס"ק כ"ג, ובסימן של"א סק"ב). וכן פסקו הפוסקים שולחן ערוך הרב (או"ח, ש"ח, פ"א) והחיי אדם (כלל נ"ב, סעיף ח'), וכן דעת ערוך השולחן (או"ח, ש"ח, ס"ז; אף שמהלכות מילה (יו"ד, רס"ו, ז') נראה שלא דחה שיטת המקילים לגמרי) והמשנה ברורה (ש"ח, ס"ק קנ"ד; שי"א, י"א; ביאור הלכה סימן ש"ח ד"ה 'שלא'). וכן דעתו בשו"ת שבט הלוי (ב', צ"ה) להלכה ולמעשה. ובתוספות יום טוב למסכת שבת (א', ג'; י"ח, ב'; י"ט, א') נראה שסותר עצמו, ומסתפק בדבר, וגם בפרי מגדים (או"ח, ש"ח, אשל אברהם ס"ק ע"א) מביא את שתי הדעות.

ואף שרוב האחרונים מחמירים, כאמור, מכל מקום בשו"ת צמח צדק לרבי מנחם מנדל מקראקא, בן דורו של הט"ז (סימן כ"ג), נראה שנוטה להקל, וכן מצאנו במראה הפנים לירושלמי בראש פרק י"ט ממסכת שבת, וכן פסק בשו"ת פרי תבואה (סימן ז'), וכן דעתו בשו"ת פעולת צדיק (ב', ר"ב) להתיר בשעת אונס ועיכוב, וגם בשו"ת ציץ אליעזר (י"ג, ל"ב) כתב לצרף שיטת הראשונים המקילים במקום הצורך. ואם כן מידי מחלוקת לא יצאנו.

ודעת הרשב"ץ בזה אין אנו יודעים בבטחה, ושמא מלשונו בדין זה של העברת תינוק מיד ליד – שהתיר רק אם בא מחיק אביו לחיק אמו – אפשר לדייק כפי שהבאנו לעיל שדעתו כמחמירים, לומר שתינוק קטן אינו נושא את עצמו; אך מצד שני דברי הרשב"ץ נכפלו בתשובה אחרת (ג', נ"ח) ושם רק כתב שהוא מטעם שחי נושא את עצמו ולא הוסיף שהתינוק בא מחיק אביו לחיק אמו ולכאורה הדבר מוכח שטעם זה הוא רק לרווחא דמילתא ולא עיקרו של ההיתר, וקשה לומר שפירש בתשובה אחת ולא בתשובה אחרת ולא חש לקמחיה.

פרק ג': נדרי משא בשבת

לְבַן נראה לי לפרש באופן אחר, וקודם אקדים שלכאורה לא ראינו טעם ברור במה שאמרה הגמרא שחי נושא את עצמו, והתוספות במסכת שבת (צ"ד., ד"ה 'שהחי') הקשו כן, ותיצרו: "ואומר ר"י דממשכן גמרינן שלא היו נושאים דבר חי, שהתחשים והאילים היו הולכים ברגליהם והחלזון מיד היו פוצעין אותו טרם ימות", וכבר הקשה הגאון הרב משה פינשטיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד א', ב') שלכאורה זהו תירוץ רק לשיטת רבי נתן שפוטר בכל בעל חי אך לחכמים עדיין קשה. ושם הציע כמה סברות שונות בדין זה, ולי הקטן נראית סברתו האחרונה שם לשיטת רש"י ותוספות יותר משאר סברות שהציע שם, שדבריו אלו קרובים לדברינו שיתבאר בהמשך (ושמא הביא סברה זו באחרונה כיוון שאף לדעתו היא עדיפה והלכה ככתראי), ובהמשך אסביר באורך.

ונראה שהבנת דין זה רמוזה במה שאמרו שם בסוגיה בחילוק שבין אדם לבין בעל חיים: "עד כאן לא פליגי רבנן עליה דרבי נתן אלא בבהמה חיה ועוף דמשרבטי נפשייהו, אבל אדם חי דנושא את עצמו – אפילו רבנן מודו". ופירש רש"י: "דמשרבטי נפשייהו – משמטים

כלפי מטה, ומכבידין עצמן להשמיט מיד הנושאן", וכן כתב המאירי בלשון זו, אך זה צריך עיון שלא ברור מה כוונת הדברים ומה נפקא מינה יש אם משמטים כלפי מטה ומנסים להישמט מיד נושאם? והנה, בשו"ת אגרות משה (שם) נראה שהסביר הדברים בהתאם לחוקי הפיסיקה, שגוף מת נראה שהוא כבד יותר מגוף חי, אך אנו יודעים שאין כן הדבר באמת אלא משקל האדם לאחר מיתתו שווה למשקלו כשהיה בחיים חיותו, ומכל מקום חלוקת המסה בגופו משתנה כשהוא מת ועל כן מרגיש הוא יותר כבד. ובאמת מה שאמרו חז"ל שחי נושא את עצמו זהו באמת נכון, שהדרך שבה אדם מחזיק עצמו כשהוא בחיים ואף השרירים שבגוף עוזרים לישא אותו, ועל כן החי אינו כבד כמת לנושאו.

אמנם, לעניות דעתי אין זה פשט דבריהם (ולא מפני שלא ידעו דברים אלו בידע המדעי של ימיהם, שאין זה עניין לכאן, שהרי את העובדה הפשוטה שהמת מרגיש כבד מהחי ודאי הכירו כמוכח מסיפור רבי יוחנן בן זכאי שרצה לצאת מירושלים), שהרי לפי זה כן צריך להיות הדין אף בבעלי חיים, והגרמ"פ בתשובתו שם התקשה בזה קצת, ועוד, שמדברי רש"י והמאירי נראה שהדבר

תלוי בכך שרוצים בעלי החיים להישמט מיד נושאם, ולא רק מצד מה שבני אדם מרגישים פחות כבדים בעודם בחיים. והרי החילוק לחכמים בין בעלי חיים לבין בני אדם הוא בעוד שניהם בחיים.

על כן נראה לי הסבר אחר, ונקדים מה שיש לחקור ביסוד העניין שאסרו להוציא משא בשבת וביום טוב, והרי אנו יוצאים בבגדים ובתכשיטים ולא אסרו תכשיטים מסוימים אלא משום שמא יבואו לשולפם ולהראותם, וכך כתב ערוך השולחן (או"ח, ש"א, מ"ח): "מה שאדם הולך בבגדיו לא שייך לקרותם משא, דאם לא כן אטו ילך ערום בשבת? וכן תכשיטיהם לא שייך לקרותם משוי שתכשיט אינו משא. ולפיכך, כל מה שאדם לובש דרך לבישה, וכן תכשיטין שמתקשט בהם – מותר, ורק מה שנושא בידיו או על כתפו מקרי משא". וזה עצמו צריך עיון, שמדוע וכיצד הגדירו חכמים מה נקרא משא ומה אינו נקרא משא?

לכאורה היה אפשר לומר שפטור בגדים ותכשיטים הוא מטעם ביטול לגוף, וכך כתב המשנה ברורה (או"ח, ש"א, ס"ק ס"ט) לעניין כבלים שעל הרגלים שהם בטלים לגוף כמלבוש, אך לכאורה יש להקשות על כך מהמשנה

במסכת שבת (י', ה') לעניין הוצאת המת במיטה שפטור על המיטה אף שהיא טפילה לו, ומוכח שגם אם הדבר טפל מכל מקום יש בו איסור דרבנן. ואפשר לתרץ שאף שהמיטה טפילה לו, מכל מקום זה לעניין דין הוצאה, שאין חייבים עליה, אך מכל מקום נחשבת משא, ואילו בבגדים ותכשיטים הם טפלים לגוף האדם כך שאינם בגדר משא כלל, וצריך עיון.

אמנם, מלבד כל זה, הרי פסק השולחן ערוך (או"ח, ש"א, י"ז) על פי המשנה במסכת שבת (ר', ח') והגמרא והתוספות שם (ס"ו). לעניין חגור שאינו יכול ללכת ללא מקל, שמותר לו לצאת במקל בשבת, וכתב הרא"ש במסכת ביצה (ג', ה') שזהו משום שאינו יכול לצאת בלא מקל "וכמנעלים ידיה דמו", וכאן אי אפשר לומר שהמקל בטל כלפי הגוף, ואף על פי כן הוא מוגדר כמלבוש. אם כן לא בכל עניין אפשר לסמוך על טעם זה, ולא בשבילו בלחוד מגדירים אם דבר מסוים משא הוא או לא.

עוד ראייה לכך מדבר שהוא לרפואה, כגון קמיע שהוא מן המומחה, שאף בו התירו לצאת כיוון שהוא לרפואה, ולא אמרו משום שהוא כמלבוש ובטל כלפי הגוף (אמנם רש"י (ס'). פירש כן, אך

לדבריו קשה שמדוע לא נאמר כן אף בקמיע שאינו מן המומחה, ומדוע לא יהיה תלוי בדעתו שהוא לובשו כמלבוש כמו שמשמע מהריטב"א במסכת שבת (ס"א:; ד"ה 'ונראין') ומהמאירי (נ"ז:): לעניין חוט של עין הרע, ואם כן אף לדבריו צריך לומר שיש כאן עניין אחר; וראיתי שבשפת אמת שם גם הקשה בדומה לזה).

ובן בבהמה נחלקו בגמרא שם (נ"א:): אם מותר לצאת בדבר שיש בו שמירה מעולה לבהמה, אך מכל מקום בדבר שיש בו שמירה פחותה שהכל יוצאים בו, בזה ודאי שהוא מותר; וממה נפשך: אם בטל הוא לגוף בטל הוא בכל עניין ואף בשמירה מעולה, ואם אינו בטל – אף בשמירה פחותה יש לאסור? ומאידך בתכשיטים אמרו שם (נ"ב:). שתכשיטים לבהמה נחשבים משא בין לרב ובין לשמואל, ואם משום ביטול לגוף – מדוע לא יתירו תכשיטים בכל עניין, בין בבהמה ובין באדם?

אמנם, כל זה יבואר בביאור יסוד דין הוצאה, שמצאתי ברבינו יהונתן על הרי"ף שכתב שמה שהתירו לישא משא בשבת הוא משום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת (ושם כתב כן לעניין דבר שהבהמה נשמרת בו, אך נראה לעניות

דעתי ברור שהוא גם לעניין אדם), ושיעור הדבר הוא שהתורה דיברה על פי דרכו של עולם שלא יצא איש מרשותו כלל, והרי ללא בגדים אינם יכולים לצאת, ואם כן ברור שדרך מלבוש לא אסרה תורה, אך עדיין הותירה התורה לחכמים להבין בעצמם מה פירוש דין זה שהתירה התורה דרך מלבוש.

והסבירו חכמים שיש כאן שני סוגי דברים: הראשון הוא מה שלובשים איזה דבר בשבת, שכל שלובשים אותו ומוציאים אותו כשמלובשים בו – אין חייבים על הוצאתו, שבלבישה לא אסרו, וכך הסבירו לדוגמה המרדכי במסכת שבת (רמז שנ"ב) והמיוחס להר"ן שם (ס"ב:; ד"ה 'שריון') לעניין שריון וקסדה וכו' שאסור לצאת בהם (מטעם שיתבאר לקמן), אך מכל מקום אין חייבים עליהם חטאת כיוון שמכל מקום הוציאים כשהוא מלובש בהם. וכך גם למדנו בגמרא שם (ס"א:): לעניין קמיע שאסור לקחתו בידיו ואף שאצלו הוא כתכשיט, ומוכח שעצם זה שמלובש בו הוא שפוטרו מן האיסור.

מכל מקום, זה אינו מספיק, וכבר אמרנו שמכל מקום גם כשמלובש בדברים – אסור מדרבנן בחלק מהמקרים, והסיבה לכך היא משום שחכמים למדו שללבוש

דרך הבהמה, וכן כתבו התוספות שם (נ"א:, ד"ה 'או'). עוד כתב שם רש"י (נ"ב., ד"ה ואין) שאין בהמה יוצאת בנוי שעליה משום שאין דרכה בכך. ואם כן הדרא קושיה לדוכתא, ומדוע נפטור כל שדרכה בכך ונחייב כל שאין דרכה בכך?

והכל יבוא על מקומו בהזכירונו דברי התוספות בראש מסכת שבת (ב'., ד"ה 'פשט') שאמר שהוצאה היא מלאכה גרועה כיוון שמה לי מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד ומה לי מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, ומפני זה אמרו עוד (צ"ו:, ד"ה 'הוצאה') שאין מחייבים בהוצאה אלא בכגון מה שהיה במשכן או שיש רמז בכתוב שהדבר אסור במפורש, וכן ביאר התוספות יום טוב למשנה שם (י"א, ב') שרק מה שמצאו מפורש אסרו בהוצאה, וכן הסכימו אחרונים רבים.

ובאור שמח בהלכות יום טוב (ד', י') הסביר הדברים בטוב טעם ודעת: "לדעתי נראה דכל המלאכות הם בעצם המאכל, כמו בישול שחיטה אפיה וכיוצא בזה, אבל הבערה היא בעצם, אלא שהוא לצורך אוכל נפש, שהוא מכשיר את האוכל נפש, אם כן הרי התירה התורה כאן מלאכה במכשירים;

הדבר הוא לא עיקר העניין, אלא עיקר העניין הוא שמוציאו דרך לבישה. והנה, על מנת להסביר זה יש להעיר על עוד עניין, שהרי במשנה שם (י', ג') אמרו: "המוציא – בין בימינו, בין בשמאלו, בתוך חיקו או על כתפו – חייב, שכן משא בני קהת. כלאחר ידו, ברגלו, בפיו, ובמרפקו, באזנו, ובשערו, ובפונדתו ופיה למטה, בין פונדתו לחלוקו, ובשפת חלוקו, במגעלו, בסנדלו – פטור, שלא הוציא כדרך המוציאין". וזה ככל דיני מלאכות שבת, שעל מנת להתחייב בהם יש לעשותם כדרכם, והעושה אותם בשינוי אינו מתחייב, וזה דין פשוט וברור.

אולם, באמת אין זה פשוט כלל, שהרי כשמוציאים הבגדים דרך לבישה – כך מוציאים אותם כדרכם, וזוהי דרך הוצאתם הרגילה! ואף על פי כן עולם הפוך ראינו, שדווקא המוציאם בידיו שלא כדרך הוצאתם הרגילה מתחייב, והלובשם – לא זו בלבד שפטור אלא אף מותר. וכך גם ראינו בשאר דברים, כמו שכתב רש"י בכמה מקומות לעניין דבר שהבהמה נשמרת בו (נ"א:, ד"ה 'במה'; נ"ב., ד"ה 'במוליכה' וד"ה 'יוציאין'), שמה שיוכלה הבהמה לצאת בו הוא משום שזו דרכה, ובשמירה מעולה כתב שאין יוצאים בה כיוון שאין זו

למקום, אז הדבר שמוציאים – יש איסור לטרוח בו.

לפי דברינו זה הכלל: על מנת לפטור מחטאת במלאכת הוצאה מצאנו גם "מלבוש" וגם "דרך מלבוש", שאם אינו רגיל לצאת בדבר מסוים ואינו דרך מלבוש אך מכל מקום הוא לובשו הרי הוא פטור מחטאת (ובזה כללו אף כלי מלחמה שלא בשעת המלחמה), וכן אם אינו לובשו (כגון קמיע) אך רגיל לצאת בו והוא דרך מלבוש הוא פטור מחטאת (ונראה לי שזו כוונתו בשו"ת אגרות משה (או"ח ה', כ"ד, אות י')). אמנם, בדרך מלבוש שעיקר מעשה האדם הוא היציאה – שהוא העיקר – לא רק פטרו מדאורייתא אלא אף התירו לכתחילה, ולכן כל מקום שהוא דרך מלבוש, כלומר: שהיציאה היא העיקר ולא ההוצאה אלא שצריך את ההוצאה לצורך היציאה כיון שכך רגיל ללכת, בזה אף מותר לכתחילה ולעולם לא אסרו בזה כלל.

לפי זה יובן מה שאמרו בגמרא שם (ס"ב.) לעניין טבעת שיש עליה חותם שחייבים על הוצאתה, והקשו שם: הרי אם הוציאתה שלא על האצבע הרי הוציאתה שלא כדרך המוציאין ואינה חייבת עליה, אך אם הוציאתה על

תו התירו חכמים גם הביקוע על ידי שינוי, וזה גופא טעמא דרבינו דסובר דלא הותרה שלא לצורך – רק הבערה, משום דעיקר המלאכה אינו בהאוכל נפש, וכן בההוצאה גם כן המלאכה מתיחסת אל האדם לטורחו, אבל לא שנעשה שינוי בגוף הדבר היוצא, ולכן אמרו הוצאה מלאכה גרועה היא, אבל בכל המלאכות שנעשה שינוי בגוף הדבר, וקרויה מלאכה, שהיא פעולה בעצם הדבר לעשותו באופן אחר מכפי שהוא עתה, והיא מלאכה באוכל נפש עצמו, שנתבשל האוכל, או שנשחט, לא אמרינן מתוך...". עד כאן לשונו הנצרך לענייננו.

הנה, ביאר לנו האור שמח שתכלית העניין בשאר המלאכות היא המלאכה עצמה, שהיא התכלית של העשייה, אך בהוצאה התכלית היא מה שבא אחרי ההוצאה, ועצם הטורח שבהוצאה הוא נחשב למלאכה. וכוונתו שבשבת לא אסרו דרך יציאה אלא דרך הוצאה, שכל שנוהגים לצאת בו ועצם היציאה היא העיקר אלא שאינו נוהג לצאת אלא בדברים מסוימים שעליו – בזה אין איסור, ואין זה נחשב שטורח בהוצאה כיוון שההוצאה טפילה ליציאה; אך מה שאסרו הוא ההוצאה, כשעיקר היציאה היא לצורך הוצאת דבר והעברתו ממקום

האצבע לכאורה זהו דרך מלבוש ולא תתחייב על כך מצד זה? ועל כן תירצה הגמרא שבאישה גזברית נאמרה הלכה זו, שלובשתה אך לא לצורך תכשיט אלא לובשתה לצורך הוצאתה, וכגון זה אין זה לא מלבוש ולא דרך מלבוש אלא דרך הוצאה גמורה. ודברים אלו מבוארים יפה בריטב"א שם (ס"א., דה 'מאי טעמא') לעניין מה שמחלק בין תפילין, שבהם אמרו שמוציאים דרך לבישה, לבין טבעת שאמרו בה שהיא דרך הוצאה בגזברית כאמור לעיל:

"יש לומר דלא דמו, דהכא דרכו בחול בכך לשום מלבוש וקשוט ואין שם הוצאה חל עליו, אבל התם כשהוציאתו בחול בידה אינה דרך מלבוש וקשוט שהרי אין לאשה קשוט בטבעת שיש עליה חותם ולשם הוצאה בעלמא היא מוציאתו, וכיון שכך היא המחייבתו להיות הוצאה גמורה ולא תהוי הוצאה כלאחר יד. כללו של דבר: דין הוצאה בשבת כדינה בחול, אם היה בחול לשם מלבוש אף בשבת כן, ואם הוא בחול לשם הוצאה אף בשבת חשובה כן. נמצא שהדבר הפוטר בכאן מפני שהוא דרך מלבוש – הוא מחייב לקמן דלא תהוי הוצאה כלאחר יד, וכדאיתא לקמן". והרי הדברים מבוארים נכונה.

לפי דברינו יתבארו קושיותינו למעלה, שכל דבר שרגילים לצאת בו, כגון חיגר שאינו יכול ללכת בלא מקל, הרי בזה אין זו דרך הוצאה אלא דרך יציאה, ועל כן המקל הוא כמלבוש לכל עניין. וכן תכשיטים הם דרך מלבוש והדרך לצאת בהם, וגם בהמה הדרך לצאת בה בדברים השומרים אותה ואף היא לבושה בהם, על כן התירו אף בה שתצא בדברים אלו. וכן לעניין קמיע הוא תלוי במה נחשב צורך האדם, וקמיע שהוא מן המומחה צריכים לו לגמרי, אך קמיע שאינו מן המומחה אין צריכים לו כל כך. וזהו שנחלקו בגמרא לעניין שמירה מעולה, וגם בראשונים נחלקו בזה הלכה למעשה אם שמירה מעולה יש לה גדר צורך אם לא.

פרק ד': מחלוקת רש"י ושאר ראשונים בדן הוצאה

אמנם נחלקו הראשונים בשאלה עד כמה הרחיבו חז"ל דין זה, ומצאנו שנחלקו רש"י ושאר ראשונים בארבעה מקומות: (1) רש"י במשנה שם (ס"ה., ד"ה 'ואפילו') כתב שהבנות יוצאות בקיסמים שבאוזניהן ואפילו שאינו תכשיט ולא מלבוש, כיון שרגילות בכך, אך הרא"ש שם (ר', ז') חולק על דבריו וכותב שכל שאינו לא מלבוש ולא

דווקא שלא תצטער בכשרה, ולעניין החגורות התיר ר"י כיוון שכל אחת מהן היא צורך מלבוש ועל כן יש להתירן. אמנם, דעת רש"י שכל שרגילים לצאת בו הוא מותר, ואפילו אינו משמש באופן ישיר את הגוף, ולכן לא התיר רש"י שתי חגורות כיוון שאין רגילים לצאת בשתי חגורות וחגורה אחת מספיקה הן לתשמיש והן לתכשיט, אך מצד שני התיר מלבושים ותכשיטים ואף מוך שהתקינה לנדתה כיוון שרגילה לצאת בו בכל חודש וחודש (ואין זה ככיס הזב שאינו תדיר ועל כן אינו נחשב דרכו לצאת בו).

וזהו שנחלקו אף לעניין נוי בהמה: ונקדים מה שכתב בפני יהושע שם (נ"א:), בדברי תוספות בד"ה 'במה בהמה' שמצד האמת אין איסור הוצאה על הבהמה כשם שלא אסרוה בשאר מלאכות שבת אלא באופנים מיוחדים כמבואר שם, ואם כן גם מה שאסרו הוצאה על הבהמה הוא מטעם חיוב האדם במנוחת בהמתו. ונראה שזהו טעמו של ר"י, שכל עוד מה שיש בבהמה הוא צורך גוף האדם, כגון אפסר לשמירה, התירו להוציא כיון שזוהי דרך יציאתו בבהמתו, אך לנוי לא התירו. אמנם דעת רש"י שכל שהוא לצורכו ורגיל לצאת בו כך הוא מותר, וכיוון

תכשיט אין בו היתר. (2) רש"י (נ"ב., ד"ה 'ואין') כתב שאף בנוי בבהמה אפשר לומר שזו דרכה ויכולה לצאת בהם, אך בתוספות שם (ד"ה 'או') כתבו שנפסק בכירור שנוי בהמה אסור ורק דבר שהוא לשמירה התירו, ושכל מקום התירו בדבר שהוא גם לנוי וגם לשמירה (ומחלוקת זו מובאת בריטב"א (נ"א:), ד"ה 'וכל'). (3) הריטב"א (נ"ט:): הביא מחלוקת ר"י ורש"י לעניין ביאור הגמרא בדין קמרי עלוי המיינא, שלדעת רש"י כיוון שהן שתי חגורות – אף שאחת לתשמיש ואחת לתכשיט – מכל מקום אסור, ולדעת ר"י צורך מלבוש הוא ומותר. (4) לעניין מוך שהתקינה לנדתה (ס"ד:): כתב רש"י (ד"ה 'לנדתה) שמותר לה לצאת בה כיון שהוא מצילה מטינוף, אך בר"ן (ד"ה 'במוך') הקשה עליו מכיס הזב (י"א:): שלא התירו לו לצאת בו והחשיבו זה למשא, וכתב שלכן פירש ר"י שהמוך הוא כדי שלא תישרט בגופה מהדם ותצטער.

ונראה לי שכל מחלוקות אלו – אחד הם, ונחלקו הראשונים אם צורך הוא כל צורך האדם שהוא רגיל בו ביציאתו, או שמא דווקא צורך הגוף עצמו התירו ותו לא. דעת ר"י שלא התירו אלא צורך הגוף עצמו, ולכן התירו מלבושים ותכשיטים שהם צורך הגוף, וגם דין המוך התירו

שרגיל לצאת בבהמה שיש בה נוי בכגון זה התירו.

(לעניות) דעתי גם מה שכתב בביאור הלכה (ש"א, י"ז, ד"ה 'אבל') לעניין זקן שהולך במקל אף שיכול ללכת ללא מקל, שנחלקו בזה אם איסור דאורייתא הוא או איסור דרבנן, וכן במקום אחר (ש"א, כ"ב, ד"ה 'יוצאים') לעניין דבר המגן אך לא מרפא אם מותר לצאת בו – כל אלו נראה לי שגם הם תלויים במחלוקת רש"י ור"י, ודוק).

כך נראה לי ברור, וכבר הארכתי יתר על המידה, ולכן אציין כאן עוד מקורות שמהם יראה המעיין צדקת דברים אלו, הרי הם: רש"י (נ"א, : ד"ה 'במה בהמה'; נ"ב, : ד"ה 'במוליכה'; נ"ג, : ד"ה 'ליבש'; נ"ח, : ד"ה 'חייב'), תוספות (ס', : ד"ה 'למאי'), רשב"א (נ"ז, : ד"ה 'גמרא'), ריטב"א (נ"א, : ד"ה 'מתניתין' וד"ה 'נאקה'; ס"א, : ד"ה 'אף על גב'; ס"ו. ד"ה 'כסא'), פסקי הרי"ד (ס"ג : וקל"ט), פירוש ריבב"ן לעניין הרטנין (קמ"ז). ובאחרונים טוב לעיין ולראות דברי השפת אמת (י"ב, : ד"ה 'יוצא'; נ"ב, : ד"ה 'עוד'; ס'. לעניין תכשיט), והקדן אורה למסכת עירובין (צ"ה :).

מערתה, נראה לי ברור שדין חי נושא את עצמו, בין לרש"י ובין לר"י, אף הוא

יסודו במה שכתבנו, וכבר ראינו מה שבתוספות אמרו שדין זה נובע ממה שלא היה נשיאת בעלי חיים במשכן, ולעיל נתבאר שמה שמחפשים במלאכת הוצאה דווקא באופן שיהיה כגון זה במשכן הוא משום שמלאכה גרועה היא, וכך כתב מפורשות הפני יהושע (צ"ד, : על התוספות שם ד"ה 'שהחיי') שדברי התוספות שם הם משום שהוצאה היא מלאכה גרועה, ואם כן הכל חוזר לעניין זה.

הסבר הדברים הוא כפי שאמרנו שלא אסרו דרך יציאה אלא דרך הוצאה, והרי חי נושא את עצמו ומעצם טבעו הוא הולך ממקום למקום ודרכו שהוא יוצא, וגם הוא עוזר בנשיאתו, וכל זה נכון כפי שהבאנו בשם הגרמ"פ לעיל. אמנם, על זה יש להוסיף לשלמות הדברים, וכדי להבין הדעות השונות בעניין, שבעלי חיים "משרבטי נפשיהו", והכוונה כפי שכתבו הראשונים שהם משמיטים את עצמם כלפי מטה, מה שאין כן בני אדם שאינם עושים כן אלא מחזיקים עצמם כראוי גם בנשיאתם. וכיוון שלעיל הסברנו שכל דבר שיוצא כדרכו אינו נחשב משא ואין חייבים על הוצאתו, על כן האדם המחזיק עצמו ועוזר בנשיאתו הוא יוצא כדרכו ואין חייבים עליו; אך בעלי החיים הנשמטים כלפי מטה

ומתנגדים לאנשים הנושאים אותם הם נישאים כנגד רצונם וכנגד טבעם ועל כן קבעו חכמים שיש להם שם משא.

ולהסביר הדברים ביתר בירור, נזכיר מה שבמסכת עירובין (י"ז:) כתבו התוספות (ד"ה 'לאו') שודאי שדין הוצאה נלמד ממה שנאמר "אל יצא איש ממקומו", וכמבואר שם באריכות. ומה יקרים דברי תורתנו הקדושה שהוציאה לשון איסור הוצאה בשבת דווקא על גוף האדם, כיוון שלכאורה אף על גוף האדם היה צריך לשאול כיצד אנו מוציאים אותו אל החוץ, אלא שמכל מקום כבר הסברנו שכיון שדרכו ללכת ממקום למקום על כן אין זה נחשב דרך הוצאה והתירה התורה יציאתו, וכל מה שצריך לו (על פי השיטות השונות שנתבאר). אם כן גם כאן מה שהנישא מחזיק עצמו ועוזר בהוצאתו על ידי שמחזיק עצמו, בזה פוטר את המוציא או מחיוב חטאת כיוון שכאילו שניהם מוציאים אותו בבת אחת, וכעין שניים שעשאוהו, וזהו פירוש מה שאמרו חכמים שחי נושא את עצמו.

ועתה נבין כל השיטות, שדעת רבי נתן הינה שכל בעל חי – כיון שיש לו האפשרות לנוע ממקום למקום – על כן אין בהוצאתו משום מלאכה, שהרי

הוצאה מלאכה גרועה היא, וקל וחומר שנחשבת גרועה בהוצאת דבר שיש לו הכח ללכת בעצמו ממקום למקום. אמנם, דעת חכמים שמכל מקום יש על בעלי החיים שם משא כפי שנתבאר, שהרי הם משמיטים עצמם כלפי מטה ואינם מחזיקים עצמם. אמנם, בחי המחזיק עצמו נחלקו הראשונים, שיש שאמרו שאינו מספיק שיחזיק עצמו אלא שצריך שגם יוכל ללכת בעצמו ממש, שאם לא כן הוא ככפות או חולה שיש עליהם שם משא כיוון שאינם יכולים להניד עצמם ממקום למקום. אולם, דעת המקילים שכפות או חולה הם משא בעצם ולא במקרה, והרי גם אינם מחזיקים עצמם כלל, וכיוון שכן אין זה דין לקטן המחזיק את עצמו ורק אינו יכול ללכת מחמת קוטנו, שהרי מכל מקום הוא חי ונכלל בכלל ההיתר של חי הנושא את עצמו.

פרק ה': העברה מיד ליד

מעשה, נוכל לברר הדברים אף בנידוננו, בנוגע לתשובת התשב"ץ והבנת טעמו ונימוקו. כדי להבין את הדברים יש להקדים ביאור דין אחד, והוא עצם איסור העברה מיד ליד בעת נדתה של אישה, מפני מה אסרוהו ומה מקורו, שהרי באמת לא מצאנו לו מקור

ליקוטי הפרדס מרש"י (ד' ע"ב), וכן בספר הכלבו (סימן קמ"ה), ובספר התרומה (נדה, סימן פ"ט) מזכיר דברי רש"י כחומרא, ובהגהות מיימוניות בהלכות איסורי ביאה (י"א, י"ט, אות נ') מביא אף הוא את שתי הדעות.

י"ז אף ראשונים שהתירו ולא חששו לשיטת רש"י, כיראים המובא ברמב"ן (שם), וכן הרשב"א במסכת כתובות (שם), וכתבו שכן נראה מהירושלמי שלא אסרו אלא הושטת כוס יין משום חיבה. וכן דעת המאירי למסכת כתובות (ד' : ס"ד), וכתב שדעת רש"י היא חומרא, וכן נראית דעת רש"י עצמו במהדורא קמא למסכת כתובות (מובא בשיטה מקובצת), וכן נראית דעת ראב"ן (סימן שי"ט, ומזכיר שם מפורש שההושטה היא משום חיבה בלבד), וכן נראה מספר המנהיג בדין היולדת (עמודים תקנ"ז-תקנ"ח), וכן דייק המגיד משנה מהרמב"ם בהלכות אישות (כ"א, ח'), וכך נראה מהשמטת העניין בהלכות איסורי ביאה (י"א, י"ט).

הנה, יש לעיין היטב בחומרא זו של רש"י, שהיא באמת חומרא גדולה, שהרי בכל סימן קצ"ה מצאנו שמה שאסרו אסרו משום שני דברים: שלא יבוא לידי חיבה, ושלא יבוא לידי נגיעה. אמנם, מה

מפורש וברור בגמרא. אכן, הסכמת הראשונים היא שחומרת רש"י היא זו, שהחמיר שלא להעביר אפילו מפתח מידו ליד אישתו בעת נדתה, וכן מובא לדינא בתוספות למסכת שבת (י"ג : ד"ה 'בימי') ובתוספות במסכת כתובות (ס"א, ד"ה 'מחלפא') ובתוספות רא"ש שם, וכן בספר האורה (הלכות נדה) ובמחזור ויטרי (סימן תצ"ט). וכן מכריע בהגהות אשר"י למסכת שבת (א', ל"ב), וכן דעתו בספר חסידים (סימן ש"ה), וכן הכריע בסידור הרוקח (עמוד תצ"ג), וכן הוא בתורת הבית הקצר (בית ז' שער ב') ובספר אוהל מועד (שער איסור והיתר, דרך י"א, נתיב ט'), וכן דעת אור זרוע (א', הלכות נדה, סימן ש"ס), וכן פסק מהר"ח אור זרוע בדרשותיו (סימן כ"ב), וכן הוא באורחות חיים (הלכות נידה, אות י"א), וכן פסק רבינו ירוחם בתולדות אדם וחווה (נתיב כ"ו, חלק ד'), וכן נראה מהסמ"ג (לאוין קי"א), וכן הוא בספר החינוך (מצוה ר"ז).

לעומתם יש ראשונים שהביאו שתי הדעות ולא הכריעו, הרי הם הר"ן על הר"ף למסכת כתובות (דף כ"ה) וכן ברמב"ן למסכת כתובות (ס"א, א), אף שנראה שנוטה להתיר, ומחזור ויטרי נוטה לדעת רש"י אך מזכיר שאף למתירים יש להזהר באוכל (וכן בספר

לגלות ערוה" – שלא להתקרב לדברים המביאים לידי גילוי ערוה, ואם כן, כיוון שהתורה עצמה עושה סייג לא רצו חכמים לעשות סייג על גביה.

מכל מקום, כאמור, קיבלנו חומרת רש"י, וכן הלכה פסוקה בכל ישראל.

פרק ו': הלכה למעשה

עתה, נראה להיכן הדין נוטה בדין זה של התשב"ץ, שהנה כתב בספר טהרת הבית (פרק י"ב, עמודים צ"צ"א) שלשון השולחן ערוך לעניין איסור הושטה מיד ליד היא לשון סייג והרחקה ולא לשון איסור כלל, וכתב שם: "ונפקא מינה שבמקום שיש טורח בדבר ולא סגי בלאו הכי שפיר דמי לסמוך על הרמב"ם וסיעתו המקילים בדבר, כגון הורדת עגלת תינוק מקומה גבוהה אל רחוב העיר, וכן העלאת עגלת תינוק אל הדירה שבקומה גבוהה, והוא הדין להורדת העגלה מהאוטובוס לרחוב, וכן העלאתה לאוטובוס, שבכל כיוצא בזה צריכה האישה עזר וסיוע...". וכן לקמן (עמודים ק"ק"ב) כתב שלספרדים אפשר להקל כדעת התשב"ץ שעיקר ההלכה כמותו.

ולי נראה שאף לאשכנזים יש מקום להקל על פי כל מה שנתבאר, שהנה

שגזרו שלא יבוא לידי נגיעה הוא באמת רק דבר אחד והוא איסור הושטה מיסודו של רש"י, וכל שאר האיסורים הם משום חיבה, וכן מוכח בשו"ת תרומת הדשן (סימן רנ"א) שאפילו איסור ישיבה על אותו ספסל הוא משום חיבה ולא משום שהרי זה כנגיעה כשמתנדנדת מחמתו (ולכן גם התירו שם כשיש אחר היושב עמם, כרוב דיני חיבה שאם יש אחרים באותו מקום שככל הנראה אין חיבה בדברים אלו ואפשר להקל בהם יותר, ואין כאן המקום להאריך).

ולפי זה נראה ברור שמה שאסרו חז"ל הוא רק משום חיבה, וגם הושטת כוס יין הינה רק משום שייך הוא דרך חיבה כמו שכתבו הראשונים, אך רש"י החמיר ונהג דין זה כאילו הוא סייג לנגיעה, וחומרא זו נתפשטה בכל המקומות, וודאי שהיא חובה עלינו, אך מכל מקום שונה היא מאוד משאר דברים שאסרו עלינו חכמים. ובהסבר הדברים שלא אסרו חכמים משום סייג לנגיעה, נראה לי לפי הרמב"ן שנגיעה של חיבה היא דרבנן, ולא רצו לגזור גזירה לגזירה, אך גם לשיטת הרמב"ם ורוב הראשונים, שנגיעה של חיבה היא דאורייתא, כבר ביאר הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (תחילת פרק כ"א) שעצם איסור זה הוא כעין סייג, שהרי למדוהו מ"לא תקרבו

דין הושטה במקורו הוא משום חיבה, כאמור לעיל, ורש"י נהג בו איסור הלכה למעשה כעין סייג לנגיעה, אך מכל מקום עיקר העניין במקומו עומד. ועתה, נראה לי שסובר התשב"ץ שכיוון שבמקום שיש עוד אנשים בחדר בהרכה מקרים אין חיבה, אם כן אפשר לומר שגם התינוק עצמו הרי הוא מפר את החיבה. ועתה נבין את נימוקו הלקוח מהלכות שבת, שחי נושא את עצמו, שכמו שלעניין שבת נחשב זה שהחי מחזיק עצמו ונושא עצמו ויש לו חשיבות איש, שהרי פטרו הנושאו כעין שניים שעשאוה, אם כן גם כאן יש לו חשיבות איש לעניין זה שאין כאן חיבה, ואם כן בעיקר איסור הושטה בכגון זה יש מקום לפקפק. ונראה לי שדברים אלו קרובים למה שכתב הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה (תנינא, סימן ע"ה).

וראיתי שכתב בספר טהרת הבית (שם): "וכל זה כשיש צורך בדבר, שאם לא יקחנו מחיק אמו, יבכה הילד ויצטער, אבל אם האישה עושה כן בתינוק דרך שחוק לקפוץ מידה לידו ומחיקה לחיקו יש להחמיר לכולי עלמא, דהוי דרך חיבה". ודבריו נראים, שבמקום שיש חיבה ודאי שמסירה מידה לידו ולהיפך יש בה איסור, אך פעמים

רבות מסירת הילד היא לצורך טיפול בו, החלפת בגדיו, האכלתו וכדומה, ובכל זה אין חיבה כלל אלא אלו צרכים רגילים שביום-יום, ואף שוודאי גם מסירת מפתח ושאר דברים הם צרכים רגילים, מכל מקום, אלו נעשים בלי הפסק אדם אחר, וכאן שיש תינוק, שמא הדבר מפר את החיבה. מכל מקום החכם עיניו בראשו לדעת מתי מביא הדבר לחיבה יתירה ומתי אין במסירה אלא צורך שגרתי שאין בו חשש.

סוף דבר הכל נשמע, נראה לי הלכה למעשה שאין למסור תינוק מידו לידה ולהיפך בסתם, ובכל מקום שאפשר להניחו ולא למוסרו ישירות יש לעשות כן, אך במקום שיש בכך צער או טורח או שנמצאים במקום שאינו נקי ואי אפשר להניחו וכדומה, בכל אלו אפשר להקל על פי דברי התשב"ץ שחי נושא את עצמו, וקל וחומר בתינוק כזה שמוסר עצמו כמו שכתב שם.

והנראה לעניות דעתי כתבתי.

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: מותר להעביר תינוק מידו לידה בזמן נידותה, במקום הצורך.

סימן צ"ב

שימוש באולטרא-סאונד כהפסק טהרה

ערב שבת קודש חול המועד סוכות, תשע"ד

לכבוד מר... השלום והברכה.

בעניין אישה שראתה דימום בזמן ההיריון ונטמאה לבעלה, ולאחר זמן בדקה הרופאים בעזרת מכשיר אולטרא-סאונד וראו שנפסק הדימום לגמרי, ורצית לדעת אם בדיקה זו יש לה מקום להוות הפסק טהרה.

הנה, כיוון שנפסק להלכה בשולחן ערוך (יו"ד, קצ"ו, א') שהפסק טהרה צריך להיות במוך דחוק בין השמשות על כן לכאורה נראה ברור שאין בדיקה כזו יכולה להיות במקום הפסק טהרה, שהרי אין היא נעשית לכל אורך בין השמשות. אמנם, אין זה ברור, שהרי ערוך השולחן (שם, סעיפים ג'–כ') ביאר באורך כל שיטות הראשונים בעניין הפסק טהרה, ולאחר שביאר שמה שאמרו להצריך מוך דחוק הוא באמת חומרא גדולה מאוד, סיים בזה הלשון: "ונראה לעניות דעתי דכיון שנתברר דמעיקר הדין יכול להיות בדיקת הפסק טהרה בשחרית, ואפילו לדעת הרמב"ם רק ביום ראשון אינו מועיל, ואפילו לדעת רש"י ותוספות אינו מועיל בשחרית רק ביום שראתה

כמו שבארנו. ואם כן הני נשי דידן דאינן מתחילות למנות ז' נקיים עד יום הששי לראייתה מחשש פליטת שכבת זרע כמו שיתבאר בסימן זה, ורוב נשים ידוע שאינן רואות רק ב' או ג' ימים, יש לסמוך בפשיטות שתעשה הפסק טהרה גם בשחרית לכל הפוסקים. ורק אם ראתה בתוך ימי ספירתה – דאז מתחלת למנות מיד ז' נקיים – יש ליזהר שתפסוק סמוך לחשיכה, ובכל זה נראה לי דאין חילוק בין ראייה ממש למציאת כתם, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון...".

וכיוון שדברי ערוך השולחן ודאי נכוחים להלכה ולמעשה על כן לכאורה בדיקת אולטרא-סאונד אף בשחרית יכולה להחליף בדיקת הפסק טהרה, שהרי בדיקת הפסק טהרה היא כדי להוציא האישה מחזקת טומאה לחזקת טהרה, ולעניות דעתי אין זה בבדיקה דווקא אלא בכל אמצעי ועניין שמוכיח שלאישה חזקת טהרה.

אמנם, שאלתי ודרשתי באלו המפעילים מכשירים אלו, ואמרו לי כי האולטרא-סאונד אינו יכול לגלות את כל סימני הדם, ואין לסמוך על בדיקת

מכשיר זה על מנת לקבוע כי האישה נקייה מדם לגמרי. אם כן, אף שמצד ההלכה יש מקום להשתמש במכשיר כזה, מכל מקום מצד המציאות מכשיר זה אינו טוב כבדיקה פנימית, ואסור לסמוך עליו כהפסק טהרה.

בברכת מועדים לשמחה לגאולה, שלמה,

יונתן רוזנצוויג,

החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

נ.ב. לאחר זמן כשנפגשתי עם מורי ורבי הגרנ"א רבינוביץ' ושאלתיו לדעתו, אמר לי כי אף אם יש להראות פנים לכך בהלכה, מכל מקום חובה קדושה שלא לעודד את הדבר, כיון שאם ימציאו דרך לבדוק הדבר באופן מדעי ודאי שיביא הדבר לחומרות גדולות, וחז"ל

לא ביקשו אלא שתבדוק באופן רגיל ומה שתמצא – תמצא, וחס ושלום לדרוש בדיקה מדעית מחמירה על מנת לגלות כל טיפת דם קטנה. ואף שהקשיתי ושאלתי שלכאורה בדיקת הפסק טהרה דרשו שתהא בחורים ובסדקים, מכל מקום חזר ואמר שאף על פי כן ברור שבדיקה אנושית אין בכוחה להשיג מה שיכולה בדיקה מדעית להשיג (לכשתומצא, כאמור), ואם כן זאת לא דרשו חז"ל. על כן אמר שאין בשום אופן לתמוך בכגון זה, אלא לסמוך על מראה עיניים רגיל ועל בדיקה רגילה בלבד.

סיכום הלכה למעשה: אין להשתמש באולטרא־סאונד כבדיקת הפסק טהרה.

סימן צ"ג

אישה שעשתה הפסק טהרה לאחר השקיעה

י"ט כסלו, תשע"ד

על מסכת נדה (ס"ח). שהפסק טהרה הוא מדאורייתא.

לכבוד...

אמנם נראה שהבית יוסף (יו"ד, קצ"ו) פסק כדעת הרמב"ם להחמיר, שהרי כתב בלשון זו: "ובין השמשות דקא אמרן משמע ודאי דלאו דוקא, דהא בין השמשות ספק מן היום ספק מן הלילה הוא, ואם לא בדקה קודם כן אין ראוי שתעלה לה דכיון שמספקא לן שמא מן הלילה הוא נמצא שיום שפוסקת בו סופרתו למניין שבעה". אמנם זה אינו ברור, שכן עדיין יש לדייק מה שאמר כאן לשון "אין ראוי שתעלה לה", ומדוע לא אמר בפשיטות שאין הדבר עולה לה כלל? ומכל מקום, למעשה פסק בספר תורת השלמים (שם, סק"ב) שאין בדיקת בין השמשות מועילה בדיעבד, ומצאנו שהביא דברים אלו בחכמת אדם (קי"ז, ד'), וכן בעוד הרבה אחרונים כמובא בספר טהרת הבית (שם, עמוד רס"ה). והחוות דעת (יו"ד, קצ"ו, סק"ד) פסק מפורש שהפסק טהרה הוא מדאורייתא.

אולם, עדיין יש לעיין בדין זה שהרי בספר טהרת ישראל (י"ג, ו') כתב בעל המשנה ברורה שאם בדקה בין השמשות תשאל מורה הוראה, והגדיל לעשות

בעניין מה שעשית הפסק טהרה כ"כ דקות לאחר השקיעה, ורצית לדעת אם בדיעבד בדיקה זו עולה לך ואת יכולה לספור את היום הבא כיום הראשון, או שמא יום זה אבד ויש לעשות הפסק טהרה בשנית ביום הבא.

הנה, לכאורה הדבר תלוי אם דין הפסק טהרה הוא מדאורייתא או מדרבנן, שהרי בין השמשות עצמו הוא ספק יום ספק לילה, ואם הפסק טהרה אינו אלא מדרבנן יש לומר שספק דרבנן לקולא, ואם הוא מדאורייתא יש לומר שספקו לחומרא. וראיתי בספר טהרת הבית (סימן י"ג, רכ"ט-רל"ו) שהאריך בביאור השיטות והעלה שרבים מן הראשונים והאחרונים פוסקים שדין הפסק טהרה הוא מדרבנן, הלוא הם האור זרוע (א', של"ח) ותוספות הרא"ש למסכת נדה (ס"ט.), ועוד כתב שאולי יש לדייק כן מדברי האשכול (סימן מ"ז), ועוד חשב להוכיח שאף דעת הראב"ד כן. מאידך הביא שדעת הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (ו', כ') וכן דעת המאירי

רבינו ערוך השולחן (יו"ד, קצ"ו, כ"א) שכתב: "ולכן אצלנו המנהג הפשוט דעד הלילה בודקת ומתחלת למנות מיום המחרת..." ולא כתב עד בין השמשות אלא עד הלילה, ומניין לו להקל כל כך? וגם בספר טהרת הבית (שם) התפלא על זה, ונשאר בצריך עיון.

הנה, בספר טהרת הבית (ב', רס"ה-רע"ד) פסק הגאון שבדיעבד מועילה בדיקת בין השמשות וצירף שם ספקות רבים: "שמא לא ראתה כלל מקודם בין השמשות, ואם תמצא לומר שראתה איזו טיפה ונאבדה, שמא בין השמשות יום הוא... ויש לצרף עוד סברת רבינו תם שסובר שגם אחר שנכסית השמש מעינינו עדיין יום הוא במשך שיעור שלושה מיל ורבע... גם יש לצרף ספק נוסף, כי לרבי יוסי בין השמשות מתחיל אחר סיום בין השמשות של רבי יהודה, והוא כהרף עין זה נכנס וזה יוצא...", ודן שם בדברים כיד ה' הטובה עליו.

אמנם, בשו"ת דברי יציב (יו"ד, צ"ח) פסק להחמיר שאחר השקיעה אין הבדיקה עולה לה, ואף שבשו"ת אגרות משה (או"ח ד', ס"ב) פסק לסמוך על הספק ספיקא ולהתיר אף לכתחילה תוך תשע דקות לאחר השקיעה לעשות הפסק טהרה למי שנאנסה ולא הייתה

יכולה, מכל מקום בתשובה נוספת (יו"ד ד', י"ז, אות כ"ו) כתב שזה רק למי שנוהג כשיטת רבינו תם בכל עניין, אך לנוהגים כגאונים אין לסמוך על כך ואין לבדוק תוך בין השמשות. אם כן, לכאורה, לנו שנהגנו כגאונים קשה לסמוך על ספק ספיקא משום שיטת רבינו תם, ואף שהגרע"י סמך על כך אף לנוהגים כגאונים כמבואר בדבריו שם, מכל מקום נראים דברי הגרמ"פ וטעמו.

מכל מקום, נראה שדברי הגרע"י צודקים לדינא, שיש כאן ספק ספיקא ואפשר לסמוך למעשה להקל. והדבר יתבאר מתוך מה שאמרו במשנה במסכת נדה (ס"ח.): "נדה שבדקה עצמה יום שביעי שחרית ומצאה טהורה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר ימים בדקה ומצאה טמאה – הרי היא בחזקת טהורה. בדקה עצמה ביום שביעי שחרית ומצאה טמאה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר זמן בדקה ומצאה טהורה – הרי זו בחזקת טמאה...", והעניין לכאורה פשוט, שהאישה שומרת חזקתה עד שיתברר אחרת, ועל כן כל שבדקה ומצאה טמאה הרי היא בחזקת טמאה עד שיתברר שנטהרה, וכן להיפך.

אולם, מהגמרא משמע שיש להסביר

טמאה ולאחר מכן מצאה טהורה שהיא זבה ספק בימים שבינתיים. אמנם לרב שמטמא במקרה שבדקה ומצאה טמאה בשתי הבדיקות, מדוע שם הוא אומר שהיא זבה ודאי, ואילו כשמוצאת טהורה בבדיקה השנייה אומר שהיא רק זבה ספק? שאם משום שלא יודעים מה היה לה בימים שבינתיים היה מטהר אף במצאה טמאה בשתי הבדיקות?

אך נראה להסביר על פי מה שאמרו התוספות במסכת גיטין (ב':): "ואם תאמר: ומנא לן דעד אחד נאמן באיסורין? ויש לומר דילפינן מגדה, דדרשינן בפרק 'המדיר': 'וספרה לה' – לעצמה. ואם תאמר: אם כן אפילו איתחזק איסורא? ויש לומר: דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, וכשעברו שבעה טהורה ממילא ולא איתחזק איסורא, וגם בידה לטבול". וכן כתב הרשב"א שם, ומדבריהם למדנו שכיוון שטבעה של האישה שאינה רואה כל שעה, ואדרבה – רוב ימיה אינה רואה, הרי שזו חזקתה הטבעית.

על כן, כשיש לה חזקת טהרה ודאי היא שומרת על חזקה זו עד שתמצא בדיקה טמאה, אך גם כאשר בדקה ומצאה בדיקה טמאה מכל מקום כשמצאנו בבדיקה שאחריה בדיקה טהורה יש

את הדברים באופן אחר: "איתמר, רב אמר: זבה ודאי, ולוי אמר: זבה ספק. אהייה? אילימא ארישא – הרי זו בחזקת טהורה קתני, אלא אסיפא. בשלמא ספק זבה – אמרינן, אלא זבה ודאי נמי? הרי בדקה ומצאה טהורה! אלא כי איתמר דרב ולוי – שמעתא באפי נפשה איתמר: נדה שבדקה עצמה ביום השביעי שחרית ומצאה טמאה, ובין השמשות לא הפרישה, ולאחר ימים בדקה ומצאה טמאה, רב אמר – זבה ודאי, ולוי אמר – זבה ספק. רב אמר: זבה ודאי, כיון דמעיקרא נמצאת טמאה, ועכשיו נמצאת טמאה – טמאה ודאי. ולוי אמר: ספק זבה, אימר פסקה ביני וביני".

ערת יוצא שהכל מסכימים שאם בדקה ומצאה טהורה שיש לה חזקת טהרה עד שתמצא טמאה, אך מאידך כשבדקה ומצאה טמאה אין לה חזקת טמאה אם בפעם הבאה מצאה בטהרה, שהרי היא זבה ספק לכל הדעות, ולכאורה מה חילוק יש בדבר? והנה לדעת לוי שסבר שאפילו בדקה שתי בדיקות בהפרש של כמה ימים ומצאה טמאה בשתיהן, מכל מקום טהורה, כיוון שאין אנו יודעים מה היה בימים שלא בדקה בהם ומתוך הספק הרי היא זבה ספק. אם כן, קל וחומר למקרה שבו מצאה

שאם היה יוצא אף בשני היה נוגח, והרי לנו שהחזקה שבימים האמצעיים נקבעת לשיטה זו על ידי הקצוות.

עתה, הלא הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (ו', כ') פסק כדעת רב, ואם כן לדינא דין הימים האמצעיים נקבע אף על ידי הבדיקה שבסוף, ויש לבדיקה שאחרי הימים השפעה על דין הימים שקדמו לבדיקה. ומעתה, יש לומר אף בענייננו, שלמרות שאישה זו יש לה חזקת טומאה עד שעושה הפסק טהרה, מכל מקום ברגע שעשתה הפסק טהרה ומצאה שהיא טהורה יש לבדיקה זו אף השלכה על הימים שקדמו לה, ולכל הפחות עלה הדבר בספק. עתה, אף אם נאמר שחזקת טומאתה עד אותה שעה היא דאורייתא, הרי בעצם בדיקתה היא מערערת חזקה זו, והפסק טהרה הרי הוא כדי לקבוע חזקת טהרה, וכיוון שחזקת טומאתה עד אותה שעה הוא ספק דאורייתא לכל היותר מהרגע שבדקה, על כן כשבדקה בבין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה יש להקל שהרי זהו ספק ספיקא בדאורייתא ולא צריך לכל הספיקות שהביא הגאון הרב עובדיה יוסף ואחרונים אחרים, שכן בעצם העניין נראה שיש ספק ספיקא.

על פי זה נראה להסביר לשון הבית יוסף

כאן ספק שמא כל הימים שבין שתי הבדיקות היתה טהורה, שיש כאן שתי חזקות סותרות, שאמנם בדיקתה האחרונה היתה טמאה אך רוב ימיה הרי אינה רואה והבדיקה השנייה הלוא היא טהורה והיא יוצרת חזקה למפרע שהיא חזקת טהרה. יוצא, שאף שרב ולוי מסכימים שבבדקה ומצאה טמאה ולאחר זמן בדקה ומצאה טהורה דינה כזבה ספק בימים שבינתיים, מכל מקום טעמם חלוק, שלדעת לוי הוא משום שכל יום בספק הוא עומד כיוון שלא עשתה בו בדיקה, ולדעת רב הוא משום שהבדיקה האחרונה מערערת החזקה של הבדיקה הראשונה.

לפי זה ברור מה שרב אוסר בבדיקה ומצאה טמאה בשתי הבדיקות, שכיוון שדין הימים שבינתיים נקבע על פי היחס שבין שתי הבדיקות על כן במקום ששתי הבדיקות היו טמאות אין צריכה לראות ממש בימים שבינתיים על מנת שנחשיבם לטמאים. כך מוכח אף מהירושלמי (בבא קמא, פרק ה', הלכה ב') שהשוו מחלוקת זו למחלוקת לעניין שור שהוציאוהו ביום ראשון וביום השלישי ונגח בשניהם וביום השני לא הוציאוהו, שלדעה המחמירה זהו שור מועד אף שלא נגח שלוש פעמים, שכיוון שנגח בראשון ובשלישי אומרים

"שאינ ראוי שיעלה לה" הפסק טהרה, שכן כאן הוא כעין חבוש המוציא עצמו מבית האסורים, שהרי קודם שבדקה יש לה חזקת טומאה דאורייתא, ואם הייתה באה בפנינו בבין השמשות היינו אומרים לה שלא לבדוק לכתחילה שהרי זהו זמן ספק וספק דאורייתא לחומרא. אולם, מרגע שתבדוק – הרי בעצם הבדיקה היא משנה את המציאות ההלכתית ונותנת לימים שקדמו דין של ספק דאורייתא, ועל כן בבין השמשות נוכל להקל לה, אך כל זה דווקא כאשר עברה ובדקה, ולכן מצד זה לא ראוי שיעלה לה כיוון שקודם הבדיקה לא שייך שתעשה הבדיקה, אך מכל מקום

עולה לה הבדיקה – כך נראה לי ברור בכוונת הבית יוסף. אם כן, לדינא, נראה לי ברור להקל בדיעבד בעשתה הפסק טהרה בין השמשות, אך לא לכתחילה, ודווקא בתוך שלוש עשרה דקות וחצי לשקיעת החמה כפי שכתב בטהרת הבית (שם).

יונתן רוזנצוויג,
החופ"ק נצח מנשה, בית שמש.

סיכום הלכה למעשה: אישה שעשתה הפסק טהרה בין השמשות, כלומר: בתוך שלוש עשרה דקות וחצי דקות לשקיעת החמה, הפסק עולה לה, אך אין לעשות כן לכתחילה.