

שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו

באב עצמו. אז כשמקיימים את האבלות של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו עדיין לא קיימו האבלות של איסור כיבוס. ממילא הוטל עליו איסור כיבוס באבלות של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. אז ההבדל הוא שבאבלות חדשה מגיעה אבלות של שלושים אחרי שהאבל כבר קיים אבלות של איסור כיבוס. אז מספיק שקיים מלאת של שבעה לגבי אבלות של איסור כיבוס. לכן לא הוטל עליו בשלושים אבלות של איסור כיבוס. שלא הוטל עליו אבלות נוספת של איסור כיבוס. אבל באבלות ישנה כשמגיעה אבלות של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו עדיין לא קיימו אבלות של איסור כיבוס. לכן הוטל בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו אבלות של איסור כיבוס.

הגמרא אומרת: **אמר רב נחמן לא שנו אלא לכבס וללבוש אבל לכבס ולהניח מותר** - מותר לכבס בגדים כדי ללבוש אותם לאחר תשעה באב. אסור לכבס בגדים כדי ללבוש אותם קודם תשעה באב. אבל אם הוא מכבס בגדים להכין אותם ללבישה לאחר תשעה באב זה מותר. - **ורב ששת אמר אפילו לכבס ולהניח אסור** - לא רק אסור לכבס בגדים כדי ללבוש אותם קודם תשעה באב אלא אסור לכבס בגדים אפילו להכין אותם ללבישה לאחר תשעה באב. - **אמר רב ששת תדע דבטלי קצרי דבי רב** - שהמכבסה הייתה סגורה בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. ואם היה מותר לכבס בגדים כדי להכין אותם ללבישה לאחר תשעה באב אז המכבסה לא הייתה צריכה להיות סגורה. אבל רב היה סוגר את המכבסה לגמרי בשבוע

הגמרא במסכת תענית דף כ"ט: אומרת: **שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסורין לספר ולכבס**: זה הדין של המשנה שבשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו יש איסור תספורת ואיסור כיבוס. ומעניין שלגבי איסור כיבוס, אבלות ישנה יומר חמור מאבלות חדשה. שבאבלות שלושים באבלות חדשה אין איסור של כיבוס. באבלות חדשה בשלושים יש רק איסור גיהוץ. אין איסור כיבוס. ובאבלות ישנה בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו יש איסור כיבוס. בשבוע שחל להיות תשעה בתוכו אין את החומרות של שבעה. שהחומרות של שבעה באבלות ישנה הן רק בתשעה באב עצמו. אז האבלות של שבוע שחל תשעה באב בתוכו מקבילה לאבלות של שלושים באבלות חדשה. אבל בכל זאת בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו יש איסור כיבוס. ובאבלות חדשה בשלושים אין איסור כיבוס. ואנו רוצים להבין למה? למה לגבי איסור כיבוס, אבלות ישנה יותר חמור מאבלות חדשה?

התירוץ הוא ככה. באבלות חדשה האבלות של שבעה קודמת לאבלות של שלושים. כשמגיעה אבלות של שלושים האבל כבר קיים את האבלות של שבעה. אז הוא קיים את המלאת של אבלות של כיבוס בשבעה. ממילא הוא לא מחויב לקיים מלאת של כיבוס באבלות של שלושים. מספיק שבאבלות של שלושים יהיה איסור של גיהוץ. אבל באבלות ישנה זה הפוך. האבלות של תשעה באב עצמו שהוא כמו אבלות של שבעה באה לבסוף. אז באבלות ישנה מקיימים האבלות המקבילה לאבלות של שלושים קודם שמגיעה האבלות של תשעה

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

שחל תשעה באב להיות בתוכו. זה מוכיח שכיבוס בגדים אסור בכל האופנים.

מהו ההסבר במחלוקת בין רב נחמן לרב ששת? מה היא נקודת המחלוקת ביניהם? ברור שלפי רב נחמן אין איסור במעשה כיבוס אלא האיסור הוא בלבישת בגדים מכותבים. ולפי רב ששת יש איסור במעשה כיבוס. אבל אנו רוצים להבין את נקודת המחלוקת בזה. אנו רוצים להמשיג את המחלוקת.

מה היא ההלכה באבלות של היחיד? יש איסור כיבוס בתוך שבעה. האם אסור גם לכבס להניח או אסור רק לכבס ללבוש? בזה אין מחלוקת בין רב ששת לרב נחמן. המחלוקת ביניהם הוא רק לגבי שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. המחלוקת ביניהם הוא רק לגבי אבלות ישנה. אנו רוצים גם להסביר את ההבדל בזה בין אבלות חדשה לאבלות ישנה.

הרמב"ן אומר שבאבלות חדשה יש קיום של ניוול. וכיבוס מתנגש עם ניוול. גם רחיצה אסורה באבלות חדשה. למה רחיצה אסורה באבלות חדשה? רחיצה לא אסורה ביום כיפור משום ניוול. אין חובה ביום כיפור שהיהודי ניוול את עצמו. אלא רחיצה אסורה משום עינוי. אבל אין שייכות בין עינוי לאבלות. אין הלכה שהאבל צריך להיות מתענה. אז הרמב"ם אומר שרחיצה אסורה משום ניוול. וכן כיבוס אסור משום ניוול. רחיצה בחמין בוודאי מתנגש עם ניוול. וגם כיבוס בגדים מתנגש עם ניוול. שהמטרה של כיבוס היא שהבגדים יהיו נקיים. ולכן זה לא משנה אם הוא רוצה ללבוש את הבגדים מיד או הוא רוצה ללבוש את הבגדים לאחר שבעה. אבל בתשעה באב אין הלכה של ניוול. הלכה של ניוול שייך רק באבלות דיחיד ולא באבלות דרבים. דברים האסורים בתשעה באב משום אבלות הן מחמת שני טעמים. טעם אחד הוא משום שמחה. כשאחד מכבס בגדיו והוא עושה את הבגדים

נקיים זה משמח אותו. אז האוסר הוא שמחה. אבל יש גם הלכה אחרת. יש הלכה, כמו שרש"י אומר, של היסח הדעת. כשאחד מכבס בגדים הוא יהיה לגמרי מרוכז בפעולה זו של כיבוס בגדים וזה יסיח את דעתו מהאבלות. אבל הלכה זו שייכת רק באבלות דרבים ולא באבלות דיחיד. הרמב"ן אומר שהיסח הדעת לא משחק שום תפקיד באבלות דיחיד. שבאבלות דיחיד ר"ל כשאחד איבד את קרובו אז אפילו ריכוז במלאכה מסוימת לא יסיח את דעתו מהאבלות. הרמב"ן אומר שבאבלות דיחיד יש דברים שאסורים משום ניוול ויש דברים שאסורים משום שמחה. אבל היסח הדעת אינו משחק שום תפקיד באבלות דיחיד. שריכוז במלאכה מסוימת לא יסיח את דעתו מהעבודה שהוא ר"ל איבד את קרובו. אבל לגבי אבלות על אירוע שקרה לפני אלף תשע מאות שנה, ריכוז בפעולה מסוימת עלולה להסיח את דעתו מן האבלות.

זו נקודת המחלוקת בין רב נחמן לרב ששת. אם האיסור הוא משום שמחה אז זה שייך רק כשהוא מכבס את הבגד והוא מיד לובש את הבגד קודם תשעה באב. אבל אם הוא מכבס את הבגד כדי ללבוש אותו לאחר תשעה באב אז לעת עתה זה לא נותן לו שמחה מפני שהוא לא נהנה עכשיו מהכיבוס. אז לפי רב נחמן כיבוס אסור בשבוע שחל תשעה באב בתוכו מטעם שמחה. זה האוסר של כיבוס בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. מכיוון שהאוסר של כיבוס הוא שמחה זה הולך יד ביד עם לבישה. אם אחד מכבס את הבגד והוא לובש את הבגד שהוא עכשיו נקי וזה כפנים חדשות זה נותן לו שמחה. לא רק ריקוד נותן לאדם שמחה. אלא כשהוא מכבס בגד ולובש את הבגד הוא נהנה מזה וזה משמח אותו. אבל אם הוא מכבס את הבגד והוא לובש את הבגד לאחר תשעה באב אז לעת עתה הכיבוס של הבגד אינו משמח אותו. האיסור שמחה אוסר רק כשיש כיבוס ביחד עם לבישה. אבל רב ששת חולק על רב נחמן. רב ששת אומר אם האוסר היה רק שמחה אז רב נחמן היה צודק שהאיסור הוא רק כשאחד מכבס את הבגד כדי ללבוש אותו קודם תשעה באב. אבל כיבוס אסור גם משום היסח הדעת. שעל ידי ריכוז שלו בכיבוס הוא מסיח דעתו מן האבלות. ומכיוון שיש איסור מחמת היסח הדעת לכן זה לא משנה אם הוא מכבס כדי ללבוש או הוא מכבס כדי להניח. מבחינת האיסור מחמת

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

אם האיסור הוא משום היסח הדעת אז האיסור אינו בעצם המעשה כיבוס או בעצם המעשה תספורת. אלא האיסור הוא בריכוז ותשומת לב שהוא מקדיש בשעה שהוא מכבס את הבגדים או מספר את השיעור. לכן אסור אפילו לתת את הבגד לגוי מלכבס עבורו. שלמה הוא נותן את הבגד שלו לכיבוס. מפני שזה מפריע לו שהבגד שלו אינו מכובס. אז אם הוא היה מתאבל על חורבן בית המקדש דבר זה לא היה מפריע לו.

זה יסוד. יש הבדל בין אבלות חדשה לאבלות ישנה. באבלות חדשה יש שני אוסרים. הדברים האסורים באבלות חדשה הם אסורים או משום שמחה או משום ניוול. אסור לאבל להיכנס לבית המשתה. זה לא משום ניוול אלא זה משום שמחה. אינו הולך ממקום למקום. זה לא משום ניוול אלא זה משום שמחה. אבל יש דברים שאסורים לאבל מחמת ניוול. רחיצה אסורה משום ניוול. תספורת אסורה משום ניוול. זה באבלות חדשה. אבל באבלות ישנה אין הלכה של ניוול. אז האיסור הוא או משום היסח הדעת או משום שמחה. אם האיסור הוא היסח הדעת אז המעשה כיבוס הוא אסור. אבל אם האיסור הוא משום שמחה אז זה לא המעשה כיבוס שהוא אסור אלא האיסור הוא הלבשה. באבלות חדשה האיסור הוא ניוול או משום שמחה. אבל אין באבלות חדשה איסור משום היסח הדעת. כשאחד מאבד קרובו אז אפילו התעסקות שלו בפעולה מסוימת לא תסיח את דעתו מן האבלות. אז האיסור הוא או משום ניוול או משום שמחה. אבל באבלות ישנה זה הפוך. אין הלכה של ניוול באבלות ישנה. אלא האיסור הוא או משום שמחה או משום היסח הדעת. וזו נקודת המחלוקת בין רב נחמן לרב ששת אם האיסור כיבוס הוא רק משום שמחה או האיסור של כיבוס הוא גם משום היסח הדעת. מה היא הנפקא מינה? אם האיסור הוא משום שמחה אז האיסור הוא רק במכבס ללבוש. אבל אם האיסור הוא משום היסח הדעת אז המעשה כיבוס הוא אסור.

אין ההלכה שכל פעולה שיש בה ריכוז אסורה משום היסח הדעת. אלא חז"ל אסרו דברים מסוימים משום היסח הדעת.

הגמרא ממשיך: **מתיב רב המנונא בחמישי מותרים מפני כבוד השבת למאי אילימא**

היסח הדעת זה לא משנה אם עכשיו הוא נהנה מהכיבוס או הוא עכשיו אינו נהנה מן הכיבוס. זה מה שרש"י אומר: **אפילו לכבס ולהניח. כדי שילבוש לאחר זמן לאחר ט' באב אסור דנראה כמסיח דעתו שעוסק בכיבוס בגדים:** לפי רב ששת האוסר הוא היסח הדעת. אבל רש"י לא אומרת זה לגבי השיטה של רב נחמן. זה מפני שלפי רב נחמן האוסר אינו היסח הדעת אלא האוסר הוא שמחה.

למשל, האיסור מלאכה בחול המועד אינו איסור מלאכה בפני עצמו. אלא האיסור הוא מפני שהוא מסיח דעתו מהמועד. הוא מסיח דעתו מהשמחה של המועד.

רבינו תם במסכת יבמות אומר דבר כזה לגבי אבלות ישנה. תספורת באבלות חדשה אסורה משום ניוול. אבל הרי באבלות ישנה אין הלכה של ניוול. אז למה תספורת אסורה באבלות ישנה? רבינו תם אומר שבאבלות ישנה כיבוס ותספורת אסורים מפני שאם כולם עסוקים לכבס ולספר ולייפות את עצמם הם נראים שאין חוששים להתאבל כלל. אז רבינו תם אומר שהאיסור כיבוס והאיסור תספורת בשביל שחל בו אינו משום ניוול. זה ההבדל בין אבלות ישנה לאבלות חדשה. באבלות חדשה ההלכה היא הלכה של ניוול. מאיפה לומדים ההלכה של איסור תספורת שלוש יום? לומדים את זה מיפת תואר. לומדים מיפת תואר שיש ניוול לשלושים יום. וגלחה את ראשה ועשתה את צפרניה. היא הייתה מגדלת ציפורניים שלה לשלושים יום. (רמב"ם פרק ו' הלכות אבל ה"א על פי הירושלמי) זו הלכה של ניוול. זו היא ההלכה באבלות חדשה. זה פשוט משום ניוול. אבל באבלות ישנה אין הלכה של ניוול. אפילו בתשעה באב עצמו אין הלכה של ניוול. אז האיסור הוא או משום היסח הדעת או משום שמחה. אם האיסור הוא משום היסח הדעת אז המעשה כיבוס הוא אסור. המעשה תספורת הוא אסור. ואם זה הלכה משום שמחה אז האיסור אינו המעשה כיבוס אלא האיסור הוא הלבשה.

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

כבוד שבת בזה שהוא מכבס את הבגד ביום חמישי והוא לובש את הבגד ביום חמישי. שהרי אין עניין של כבוד שבת בזה שהוא לובש את הבגד ביום חמישי. וגם מפני שאז גם עצם הכיבוס הוא לא כבוד שבת. אבל כשאין לו אלא חלוק אחד אז אין לו ברירה עבור כבוד שבת אלא לכבס את הבגד וללבוש את הבגד גם קודם שבת. וממילא אז הכיבוס נחשב כבוד שבת וזה מתיר לו בשבוע שחל בו תשעה באב בתוכו גם ללבוש את הבגד ביום חמישי. שכל זה נחשב כבוד שבת מכיוון שאין לו ברירה אחרת. זו היא ההלכה שהגמרא אומרת פה. אבל הגמרא לא צריכה להביא פה המימרא של רבי יוחנן לגבי חול המועד. הגמרא לא צריכה להסתייע מהמימרא השל רבי יוחנן. הדבר מובן מצד עצמו. וגם המימרא של רבי יוחנן לא מסייעת כלום להוכיח הלכה זו של כבוד שבת כשהכיבוס נעשה ביום חמישי והוא לובש את הבגד ביום חמישי. שבמימרא של רבי יוחנן מדובר שיש צורך המועד מיד כשהוא לובש את הבגד אחר הכיבוס. הגמרא אומרת: **לעולם לכבס וללבוש וכשאין לו אלא חלוק אחד. דאמר רב אסי א"ר יוחנן מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחולו של מועד.** ואנו לא מבינים: ועל כן? אז מה?

יש לפרש שכוונת הגמרא היא לא להשוות את שתי ההלכות. אלא הכוונה היא כמו שבחול המועד יש היתר של חלוק אחד אז גם פה לגבי שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו יש היתר של חלוק אחד. אבל אין הכי נמי אין בעצם שום קשר בין שני ההיתרים.

הגמרא ממשיכה: **איתמר נמי אמר רבי בנימין אמר ר' אלעזר לא שנו אלא לכבס וללבוש אבל להניח מותר מיתבי אסור לכבס לפני תשעה באב אפילו להניח לאחר תשעה באב וגיהוץ שלנו ככיבוס שלהן וכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ תיובתא.** אז הגמרא מפריכה את השיטה של רבי נחמן. וככה אנו פוסקים שבשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו יש איסור כיבוס אפילו להניח. זה לא על בסיס איסור של שמחה אלא זה על בסיס איסור של היסח הדעת מאבלות על חורבן הבית.

אבל יש לפרש אחרת למה הגמרא הביאה את המימרא של רבי יוחנן. הנה בחול המועד יש מלאכות שנאסרו בתורת מלאכה. מלאכות במחובר. מלאכות שיש בהן טרחה. אבל

לכבס וללבוש מאי כבוד שבת איכא אלא להניח ובחמישי הוא דשרי אבל השבת כולה אסור לעולם לכבס וללבוש וכשאין לו אלא חלוק אחד. דאמר רב אסי א"ר יוחנן מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחולו של מועד. ואנו לא מבינים מה היא הראיה ממימרא זו של רבי יוחנן? התירוץ של הגמרא הוא שהוא אמנם ילבש את הבגד ביום חמישי. אלא שאז נשאלת השאלה למה יש בכיבוס כבוד שבת אם הוא לובש את הבגד ביום חמישי? התירוץ הוא שהוא לובש את הבגד ביום חמישי מפני שאין לו בגד אחר. אבל עצם הכיבוס והלבישה ההכרחית ביום חמישי הוא כבוד שבת מפני שאין לו דרך אחרת לכבס את הבגד לכבוד שבת. אבל למה הגמרא צריכה להלכה שמי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחולו של מועד? הגמרא יכולה להסתדר מאוד טוב בלי הלכה זו. מכיוון שמדובר באחד שאין לו אלא חלוק אחד ממילא הכיבוס ולבישת הבגד ביום חמישי הוא כבוד שבת. וגם לבישת הבגד ביום חמישי נחשב לכבוד שבת מכיוון שאין לו דרך אחרת לכבס את הבגד עבור שבת. אבל הגמרא מביא על זה המימרא של רבי יוחנן. **דאמר רב אסי א"ר יוחנן מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחולו של מועד.** אבל למה הגמרא צריכה להביא את זה פה? מה זה מוסיף לנו פה? ההלכה של הגמרא לגבי כבוד שבת מובן טוב בלי מימרא זו. ומימרא זו לכאורה לא מוסיפה כלום לתירוץ של הגמרא. בהלכה של חול המועד לא מדובר שהוא מכבס את הבגד עבור אחר זמן. הוא מכבס את הבגד עבור היום. זה מיד כבוד המועד. זה לא שיש מטרה בכיבוס עבור לאחר זמן. אז אין לנו פה מה ללמוד מהמימרא של רבי יוחנן. אנו פה דנים בשאלה אחרת. אנו דנים פה בשאלה כשאחד מכבס את הבגד שלו ביום חמישי והוא יצטרך ללבוש את הבגד ביום חמישי מפני שאין לו בגד אחר האם בכל זאת זה נחשב כבוד שבת או לא? הגמרא אומרת שזה ברור שאם יש לו יותר מחלוק אחד אז זה לא נחשב

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

כבר יהיה קצת מלוכלך. אז איך יש כבוד שבת בכיבוס. אם הוא היה יכול לכבס את הבגד ביום חמישי ולא ללבוש את הבגד עד שבת אז אנו מבינים שהכיבוס מותר משום כבוד שבת. שאז נמצא שבשבת הוא לובש בגדים לבנים כמו שרבי יהודה בר' אלעאי היה עושה. אבל פה הוא לובש את הבגד ביום חמישי. והרי בתשעה באב הוא יושב על הקרקע והבגד מתלכלך ונהיה מגואל. אז איזה כבוד שבת יש בזה שהוא מכבס את הבגד ביום חמישי? אז הגמרא מביאה על זה המימרא של רב אסי אמר רבי יוחנן. יש לו רק חלוק אחד והוא צריך לכבס את הבגד עבור כבוד המועד. אבל הרי הוא כבר כיבס את הבגד לכבוד המועד. אם היה מדובר כשלא כיבס את הבגד ערב המועד אז לא הייתה שום ראייה מהמימרא של רבי יוחנן לנידון דידן. אבל רבי יוחנן אומר שמי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחול המועד אפילו אם כיבסו ערב המועד. אז למה לא נאמר שלא יהיה מותר לו לכבס את הבגד בחול המועד מכיוון שהוא כבר כיבס את הבגד לפני המועד. נאמר שעבר יום אחד מאז שכיבס את הבגד. אז נאמר שאסור לו עכשיו לכבס את הבגד מכיוון שהוא כיבס את הבגד לפני יום יומיים. התירוץ הוא שיש היתר מפני כבוד המועד כדי שהבגד יהיה עוד יותר נקי. הבגד אמנם לא יהיה לגמרי מלוכלך. אבל אם הוא יכבס את הבגד אז הבגד יהיה לגמרי נקי אז יש בזה היתר לכבס את הבגד מחמת כבוד המועד. אז באופן דומה מותר לכבס את הבגד ביום חמישי מפני כבוד השבת אף שהוא יצטרך ללבוש את הבגד ביום חמישי וביום ששי והבגד בשבת כבר לא יהיה נקי לגמרי. אבל הבגד בשבת יהיה פחות מלוכלך מאיך שהבגד היה אמור להיות אם הוא לא היה מכבס את הבגד ביום חמישי. וזה מתיר את הכיבוס ביום חמישי מפני שכבוד השבת.

הברייתא אומרת: וגיהוץ שלנו ככיבוס שלהן. והיינו שאצלנו הכיבוס לבד אינו איסור אלא רק הגיהוץ אחרי הכיבוס הוא אסור. שהכיבוס שלנו הוא לא כמו הכיבוס שלהם. ורק הגיהוץ שלנו הוא כמו כיבוס שלהם. אז אצלנו כיבוס לבד הוא מותר. ורק כיבוס עם גיהוץ הוא אסור. אצלם כיבוס לבד היה אסור. שגיהוץ הוא לא מוזכר במשנה. למה זה ככה? יש ראשונים שאומרים מפני שהכיבוס שלנו שונה מהכיבוס שלהם. שהכיבוס שלהם היה יותר טוב מהכיבוס

תגלחת, תספורת וכיבוס לא נאסרו בחול המועד בתורת מלאכה. מבחינת האיסור מלאכה, פעולות אלו היו צריכות להיות מותרות. האיסור הוא כדי שלא ייכנס לרגל מנוול. שאם יהיה מותר לו להסתפר או לכבס בגדים בחול המועד הוא ידחה את התספורת או את כיבוס הבגדים עד חול המועד ונמצא שהוא נכנס לרגל מנוול. ולכן השיטה של רבינו תם היא שאם אחד הסתפר קודם יו"ט אז מותר לו להסתפר בחול המועד. ומה היא ההלכה לגבי מי שאין לו אלא חלוק אחד? רש"י פה אומר: **חולו של מועד. שאין לו אלא חלוק אחד דלא סגי דלא מכבס מפני הכנימה ואפי' כיבס לפני המועד מותר לכבסה במועד**: למה רש"י צריך לומר שאפילו כיבס את הבגד לפני המועד מותר לכבסו במועד. זה חשוב לדעת את זה כשלומדים מסכת מועד קטן. אבל למה חשוב לנו פה לדעת את זה? ההלכה בדרך כלל היא שאפילו כשאחד כיבס את הבגד קודם יו"ט אסור לו לכבס את הבגד בחול המועד. זה מפני שאם נתיר לו אז כולם יכבסו בגדים שלהם בחול המועד - גם אלו שלא כיבסו בגדיהם קודם יו"ט - ואז ייכנסו ליו"ט בבגדים מגואלים. אבל מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לו לכבס את הבגד בחול המועד. ורש"י אומר שמותר לו לכבס את הבגד אף שהוא כבר כיבס את הבגד קודם יו"ט. ואנו שואלים למה רש"י צריך להזכיר את זה פה?

כנראה שגם רש"י הוטרד בשאלה למה הגמרא פה צריכה להביא את המימרא של רב אסי אמר רבי יוחנן? אז הפשט הוא ככה. הוא צריך לכבס את הבגד לכבוד שבת. והוא צריך לעשות את זה ביום חמישי מפני שערב שבת הוא תשעה באב. אז הוא צריך לכבס את הבגד ביום חמישי. ויש לו רק חלוק אחד. אז כשהוא יכבס את הבגד ביום חמישי הוא יצטרך מיד ללבוש את הבגד. נמצא שבשבת הבגד לא יהיה נקי לגמרי. הבגד כבר יהיה קצת מלוכלך. אז איך יש היתר לכבס את הבגד משום כבוד שבת? הרי בשבת הבגד

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

משרה בגד במים זה מלאכת כיבוס בשבת. אבל בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו זה לא סתם איסור של ליבון בעלמא. גם אם אפילו להניח הוא אסור, אבל האיסור אינו איסור של כיבוס אלא הוא איסור של הכנת הבגד ללבישה. האיסור הוא להכין את הבגד ללבישה. אז אם הבגד הוא מוכן ללבישה על ידי כיבוס לבד אז הכיבוס לבד הוא אסור. אבל אם הבגד אינו מוכן ללבישה על ידי כיבוס לבד מפני שבני אדם אינם לובשים בגדים שאינם מגוהצים אז הכיבוס לבד אינו אסור.

מסתבר שיש הבדל בין איסור כיבוס לגבי תשעה באב לאיסור כיבוס בשבת. בשבת אפילו שריית הבגד היא מלאכה, אף שהוא לא ממש מכבס את הבגד. זו היא ההלכה במלאכת ליבון ששרייתו זו היא כיבוסו. זה מפני שבשבת האיסור הוא איסור של מלבן. אבל לגבי תשעה באב זה לא איסור של ליבון. אלא כיבוס הוא אסור בתשעה באב או מפני שמחה או מפני היסח הדעת. אז האיסור הוא לא איסור של כיבוס. זה לא איסור של מלאכת כיבוס. אלא האיסור הוא ההתעסקות בדברים אלו. שהאדם לא יהיה מתעסק בהכנת הבגדים ללבישה. אז האיסור הוא ההכנה של הבגד. ואצלנו הכיבוס הוא לא הגמר של הכנת הבגד ללבישה. רק גיהוץ הוא הגמר של הכנת הבגד ללבישה. לכן גיהוץ שלנו ככיבוס שלהם.

זה מה שרש"י אומר: וגיהוץ שלנו. אינו יפה אלא ככיבוס שלהן ואסור לגהץ לפני תשעה באב אפילו להניח לאחר תשעה באב אבל כיבוס שלנו מותר: יש להסתפק אם כיבוס לבד מותר רק להניח או כיבוס לבד מותר אפילו ללבוש.

אולי היה אפשר לפרש שמדובר בבגד שהיה מכובס מקודם שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. וקמ"ל שיש איסור בשבוע שחל תשעה באב בתוכו לגהץ את הבגד. וזה שאמרו גיהוץ שלנו ככיבוס שלהם. ואולי אנו היינו מפרשים את הגמרא ככה. אבל רש"י אומר אבל כיבוס שלנו מותר. אבל הלכה זו היא נכונה שאצלנו אסור לגהץ גם בגדים שכובסו קודם לכן. מפני שלפי דברינו האיסור הוא הכנת הבגד ללבישה. ומכיוון שאנו לא רגילים ללבוש בגדים שאינם מגוהצים אז הגיהוץ הוא הגמר של הכנת הבגד ללבישה. אז הגיהוץ יהיה אסור בשבוע

שלנו. אבל נראה לפרש שאצלם לא היו רגילים לגהץ לאחר הכיבוס. היו מכבסים את הבגדים והבגדים היו נקיים ואז היו לובשים את הבגדים. אז הכיבוס היה הגמר של ההכנה ללבישה. ולכן כיבוס לבד היה אסור אצלם. אבל בזמן הגמרא היו רגילים לגהץ את הבגדים אחר הכיבוס. אז כל זמן שאין גיהוץ חסר הגמר של ההכנה ללבישה. ממילא מותר לכבס בגדים בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. וגיהוץ שלנו ככיבוס שלהן. גיהוץ אצלנו הוא בדיוק כמו כיבוס שלהם. האיסור כיבוס אצלם הוא אצלנו איסור גיהוץ. כיבוס שלנו הוא מותר. אבל הגיהוץ שלנו הוא אסור מפני שהגיהוץ שלנו הוא בדיוק כמו הכיבוס שלהם. רש"י אומר: וגיהוץ שלנו. אינו יפה אלא ככיבוס שלהן ואסור לגהץ לפני תשעה באב אפילו להניח לאחר תשעה באב אבל כיבוס שלנו מותר:

למה זה ככה? ראשונים אומרים שהכיבוס שלהם היה יותר טוב מכיבוס שלנו. אבל לנו נראה לפרש אחרת. שהאיסור הוא לא הכיבוס אלא האיסור הוא הכנת הבגד ללבישה. אלא שהם היו רגילים ללבוש בגדים מכובסים אף שהם לא מגוהצים. אבל אנו לא רגילים ללבוש בגדים מכובסים שאינם מגוהצים. אז הכיבוס הוא רק הקדמה להכנת הבגד ללבישה. הכיבוס הוא לא הגמר של הכנת הבגד ללבישה. רק הגיהוץ הוא הגמר של הכנת הבגד ללבישה. אז אצלנו כיבוס לבד הוא מותר. אבל הרי המשנה אומרת שכיבוס הוא אסור. זה מפני שבימי המשנה לא היו רגילים לגהץ את הבגדים. רוב בני אדם לא היו מגהצים את הבגדים. אז כיבוס היה הגמר של הכנת הבגד ללבישה. בגד מכובס היה מוכן ללבישה. לכן כיבוס היה אסור בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. אבל גיהוץ שלנו בבבל ככיבוס שלהם בארץ ישראל. ברור שזה לא ככה לגבי מלאכת כיבוס בשבת. מלבן בשבת אסור. לא משנה אם יש גיהוץ או אין גיהוץ. מלבן הוא אסור בשבת. שרייתו זו היא כיבוסו. אם אחד

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

אין איסור בגיהוץ. שהגיהוץ הוא לא מעלה ולא מוריד. וגם בשאר בגדים יש חומרא ויש קולא. מצד אחד, יש קולא שכיבוס בלי גיהוץ הוא מותר. אבל גיהוץ אסור גם על בגדים שכובסו מקודם. וזה מפני שהגיהוץ הוא גמר של הכנת הבגד ללבישה. ובכלי פשתן זה הפוך. בכלי פשתן כיבוס גם בלי גיהוץ הוא אסור. וגיהוץ על בגדים שכובסו קודם הוא מותר.

הגמרא אומרת: **שלח רב יצחק בר גיורי משמיה דרבי יוחנן אע"פ שאמרו כלי פשתן אין בהן משום גיהוץ אבל אסור ללבושן בשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה.** אנו אמרנו שבכלי פשתן הכיבוס לבד הוא אסור. ומצד שני, גיהוץ של בגדים שכובסו מקודם הוא מותר. והגמרא מחדשת פה שזה מותר רק להניח. אבל לגהץ ללבוש הוא אסור גם בכלי פשתן. שיש שני איסורים. יש איסור כיבוס וגיהוץ ויש איסור לבישה. האיסור כיבוס הוא במעשה כיבוס. אין כובסים את הבגד ללבישה. אסור להכין את הבגד ללבישה על ידי כיבוס. ובכלי פשתן אסור להכין אותו ללבישה על ידי כיבוס. ויש בזה איסור אף שלא מגהץ אותו. אבל אם הבגד פשתן הוא מכובס מקודם אז מותר לגהץ אותו. אבל זה היתר רק על המעשה גיהוץ. אבל לגבי הלבישה, מכיוון שהגיהוץ משפר את הבגד אז הלבישה היא אסורה. והיינו אף שהגיהוץ היה בהיתר, אבל אסור ללבוש את הבגד המגוהץ. אז מכיוון שבכלי פשתן הגיהוץ אינו מעכב את הלבישה אז כיבוס אסור גם בלי גיהוץ. ולכן גיהוץ בלי כיבוס הוא מותר. אבל אסור לגביר ללבוש את הבגד המגוהץ מכיוון שהגיהוץ משפר את הבגד.

הרמב"ם בפרק ה' הלכות תעניות הלכה ו' אומר: **משכינס אב ממעטין בשמחה. ושבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספר [ה] ולכבס וללבוש כלי מגהץ אפלו כלי [ו] פשתן עד שיעבר התענית. ואפלו לכבס [ז] ולהניח לאחר התענית אסור.** הרמב"ם אומר שכיבוס אסור רק בתורת מעשה כיבוס. הלבישה של בגד מכובס אינה אסורה. בכיבוס אין איסור בלבישה. מותר ללבוש בגד מכובס. האיסור לבישה הוא בבגד מגוהץ ולא בבגד מכובס. הרמב"ם משמיט את הגמרא של גיהוץ שלנו ככיבוס שלהם.

שחל תשעה באב להיות בתוכו אף שהכיבוס היה קודם שבוע שחל בו. אבל רש"י מפרש את הגמרא כמו שאנו פירשנו את הגמרא.

מה שחשוב לנו בגמרא הוא ההגדרה של האיסור כיבוס בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. כיבוס הוא אסור כהכנת הבגד ללבישה. ולכן יתכן שיש איסור של גיהוץ אף שהכיבוס היה קודם שבוע שחל בו. במקומות שאינם לובשים בגדים שאינם מגוהצים הכנת הלבישה היא בגיהוץ. זה מה שאנו רואים מתוך דברי הגמרא. שהאיסור אינו איסור במעשה כיבוס כמו בשבת אלא האיסור הוא בהכנה ללבישה.

הגמרא אומרת: **וכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ.** כשכיבוס לבד הוא אסור אז אין הבדל בין כלי פשתן לשאר בגדים. והיינו בימי המשנה. אבל אצלנו אין האיסור בכיבוס. אלא האיסור הוא רק בגיהוץ. וזה מפני שהגיהוץ הוא הגמרא של הכנת הבגד ללבישה. אבל בכלי פשתן האיסור אינו בגיהוץ. אלא כיבוס לבד הוא אסור. זה לא כפירוש רש"י. אנו מפרשים שבכלי פשתן הכיבוס לבד הוא הגמרא של הכנת הבגד ללבישה. אז הגמרא פה אומרת חומרא לגבי כלי פשתן. וזה מפני שבני אדם לובשים כלי פשתן אף שהם אינם מגוהצים. שמה שאנו אמרנו קודם וגיהוץ שלנו ככיבוס שלהם אינו שייך לגבי כלי פשתן. זה שייך רק לגבי שאר בגדים שאין אנו לובשים אותם כשהם לא מגוהצים. אבל לא לגבי כלי פשתן. וזה מפני שבני אדם רגילים ללבוש כלי פשתן גם כשאינם מגוהצים. נמצא שזה חומרא לגבי כלי פשתן שכיבוס לבד הוא אסור. אבל רש"י לא מפרש שזה חומרא. רש"י אומר: **כלי פשתן אין בהן. ליאסר משום גיהוץ.** רש"י מפרש שזה קולא ולא חומרא. אבל לפי הפשט שלנו יש חומרא וגם קולא. מצד אחד, יש חומרא שכיבוס לבד הוא אסור. שהכיבוס לבד בלי גיהוץ הוא אסור. מפני שהבגד מוכן ללבישה גם בלי גיהוץ. אבל ממילא יש גם קולא. שאם הבגדים הם מכובסים מקודם אז

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

ישראל לבבל. אבל לפי הרמב"ם הפירוש הוא שגיהוץ הוא איסור בלישה - שלנו פירושו ללבישה - כמו שכיבוס שלהם הוא אסור - והיינו כמו שהמעשה כיבוס הוא אסור. וזה לא לגמרי משתמע ככה מהמילים. לכן הרמב"ם שינה את הלשון ופסק את ההלכה שכיבוס הוא איסור במעשה וגיהוץ הוא יסור בלבישה. מותר ללבוש בגדים מכובסים, אבל אסור ללבוש בגדים מגוהצים.

שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו

הגמרא בדף כ"ט: אומרת: **אמר רב לא שנו אלא לפניו אבל לאחריו מותר ושמואל אמר אפילו לאחריו נמי אסור**

בעצם האבלות של תשעה באב מתחילה בתחילת השבוע. והאינטנסיביות של האבלות עולה עד תשעה באב. ומה קורה אחר תשעה באב? האבלות נפסקת. זה אמנם החצי השני של השבוע שחל תשעה באב בתוכו. אבל האבלות של תשעה באב יכולה להתרחב רק קודם תשעה באב. אבל ברגע שכבר התקיימה האבלות של תשעה באב אז האבלות כבר לא יכולה להמשיך. זה היה מגוחך לומר שהאבלות תמשיך אחר תשעה באב.

מה היא האבלות של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו? האם היא אבלות נפרדת ואינה הרחבה של האבלות של תשעה באב? או היא הרחבה של האבלות של תשעה באב? אם היא הייתה אבלות נפרדת אז אבלות זו הייתה צריכה לנהוג לא רק קודם תשעה באב אלא היא הייתה צריכה לנהוג גם אחרי תשעה באב. אבל אם היא לא אבלות נפרדת אלא היא הרחבה והתפשטות של האבלות של תשעה באב - היינו שמתחילים את האבלות של תשעה באב בתחילת השבוע שתשעה באב חל להיות בתוכו - אז מובן שהאבלות נפסקת לאחר תשעה באב.

הגמרא אומרת: **מיתיבי שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספר ולכבס ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת כיצד חל להיות באחד בשבת מותר לכבס כל השבת כולה בשני בשלישי ברביעי ובחמישי לפניו אסור לאחריו מותר חל להיות בערב שבת מותר לכבס בחמישי מפני כבוד השבת ואם לא כבס בחמישי בשבת מותר לכבס בערב**

יש לומר שהרמב"ם מפרש את הגמרא אחרת, לא כפירוש רש"י. לא איך שאנו פירשנו את הגמרא. לפי הרמב"ם הגמרא לא אומרת להסביר הבדל בין כיבוס בארץ ישראל לכיבוס בבבל. אלא שהגמרא מסבירה הבדל בין איסור כיבוס לאיסור גיהוץ. (אולי הייתה לרמב"ם גירסה אחרת בגמרא.) גיהוץ שלנו פירושו איסור בלישה. והיינו שלגבי כיבוס האיסור הוא במעשה כיבוס ולגבי גיהוץ האיסור הוא בלבישה. לגבי המעשה האיסור הוא בכיבוס ולא בגיהוץ. מותר לגהץ כמה שרוצים, אבל אסור לכבס. אבל לגבי בלישה, האיסור הוא רק בגיהוץ ולא בכיבוס. למה הרמב"ם מחלק בין האיסור במעשה לאיסור בלבישה? האיסור במעשה הוא איסור של כיבוס. והאיסור בלבישה הוא איסור בגיהוץ. ברור מתוך דברי הרמב"ם שהאיסור בכיבוס הוא רק במעשה ולא בלבישה. לפי הרמב"ם מותר ללבוש בגדים מכובסים. אסור ללבוש בגדים מגוהצים. לפי רש"י זה לא ככה. לפי רש"י אם כיבוס הוא אסור במעשה אז יש גם איסור בלבישה. ואם הלבישה של בגד מכובס היא אסורה אז גם הכיבוס במעשה הוא מותר. מה שאסור לכבס הוא אסור ללבוש. ומה שמותר ללבוש הוא מותר גם לכבס. אבל לפי הרמב"ם זה מתפצל. בכיבוס המעשה כיבוס הוא אסור והלבישה היא מותרת. ולגבי גיהוץ, המעשה גיהוץ מותר. אבל הלבישה של בגדים מגוהצים היא אסורה.

שיטת הרמב"ם היא שיטה ייחודית בזה שהרמב"ם סובר שהאיסור של כיבוס הוא רק במעשה כיבוס ולא בלבישה. איך הרמב"ם הסביר את דברי הגמרא גיהוץ שלנו ככיבוס שלהם? הרמב"ם פירש גיהוץ ללבישה שלנו הוא ככיבוס שלהם והיינו במכבסה. גיהוץ שלנו פירושו הלבישה. שלנו פירושו שאנו צריכים ללבוש את הבגדים. והוא אסור כמו שהמעשה כיבוס הוא אסור. שלהם הפירוש הוא המכבסה. זה פירוש אחר לגמרי. כל שאר הראשונים מפרשים שזה הבדל בין ארץ

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

אבל מסתבר שאב"י סבר ככה מפני שהוא היה צריך לכבס את הבגדים ביום חמישי. ואם כן, גם לפי אב"י זה יהיה בסדר לכבס את הבגדים ביום חמישי לכבוד השבת. שכן היא הפשטות של הברייתא שמותר לכבס את הבגדים ביום חמישי לכבוד השבת. אלא שהברייתא גם אומרת שאם הוא לא כיבס את הבגדים ביום חמישי אז מותר לו לכבס את הבגדים בערב שבת שהוא תשעה באב מן המנחה ולמעלה. וברור שאב"י לא חולק על הברייתא. הברייתא אומרת שזה מותר. ואב"י אמר שאף זה מותר אבל זה לא בסדר לעשות את זה. מפני שהוא היה צריך לכבס את הבגדים ביום חמישי. ואנו צריכים להבין את השיטה של אב"י. הרי גם לפי אב"י זה בסדר לכבס בגדים בשבוע שחל בו לכבוד השבת. והברייתא אומרת שמותר לכבס בגדים גם בתשעה באב עצמו - כשתשעה באב הוא בערב שבת - לכבוד השבת. אז למה אב"י אומר שזה לא בסדר? התירוץ הוא שהוא לא היה צריך לנצל את ההיתר. אבל זה בסדר שאחד כן ינצל את ההיתר לכבס בגדים ביום חמישי לכבוד השבת. מה זה משנה אם מדובר בהיתר לכבס בגדים בתשעה באב כשהוא בערב שבת או מדובר בהיתר לכבס בגדים ביום חמישי אף שזה שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו?

והנה דברים האסורים באבל אסורים בתשעה באב. וכיבוס ותספורת כלולים בזה. אבל מלבד זה יש איסור נפרד בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. אז בתשעה באב יש שני איסורים. תשעה באב עצמו הוא חלק משבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. כל מה שאסור בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו אסור בתשעה באב. אבל תשעה באב גם אסור מפני שהוא יום של אבלות. אז אב"י סבר שמותר לנצל את ההיתר רק כשהוא מתייחס לאיסור של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. אבל כשמדובר באיסור של תשעה באב עצמו אז אחד צריך לא לנצל את ההיתר לכבס בגדים לכבוד השבת. שבתתשעה באב עצמו יש שני איסורים. יש את האיסור של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. ויש את האיסור של תשעה באב עצמו מפני שהוא יום של אבלות. ואב"י התנגד לגבי האיסור של תשעה באב עצמו שאחד לא ינצל את ההיתר לכבס בגדים לכבוד השבת. אנו שאלנו מהו ההבדל בין ההיתר לכבס בגדים לכבוד שבת כשמדובר בשבוע שחל להיות בתוכו להיתר לכבס

שבת מן המנחה ולמעלה. הברייתא אומרת כרב. האיסור של שבוע שחל בו הוא רק לפני ולא לאחריו. בזמנינו תשעה באב לא יכול להיות ביום שני. בזמנינו תשעה באב גם לא יכול להיות בערב שבת. אבל כשחל תשעה באב בערב שבת והוא לא כיבס מקודם תשעה באב אז מותר לו לכבס בגדים לכבוד שבת אפילו בתשעה באב עצמו. לייט **עלה אב"י ואיתמא רב אחא בר יעקב אהא חל להיות בשני ובחמישי קורין שלשה ומפטיר אחד בשלישי וברביעי קורא אחד ומפטיר אחד רבי יוסי אומר לעולם קורין שלשה ומפטיר אחד.** לפי ת"ק כשתשעה באב חל ביום שבדרך כלל לא קוראים בו בתורה אז בתשעה באב קורא אחד ומפטיר אחד. יש רק עולה אחד והוא גם קורא את המפטיר. אבל המנהג שלנו הוא כרבי יוסי שלעולם קורין שלושה ומפטיר אחד. **תיובתא דשמואל אמר לך שמואל תנאי היא דתנאי תשעה באב שחל להיות בשבת וכן ערב תשעה באב שחל להיות בשבת אוכל ושותה כל צרכו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו ואסור לספר ולכבס מר"ח ועד התענית דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר כל החדש כולו אסור רשב"ג אומר אינו אסור אלא אותה שבת בלבד ותנאי אידך ונוהג אבל מראש חדש ועד התענית דברי ר' מאיר רבי יהודה אומר כל החדש כולו אסור רשב"ג אומר אינו אסור אלא אותה שבת בלבד.** כשתשעה באב חל בערב שבת אז מותר לכבס ביום חמישי מפני כבוד השבת. ואם לא כיבס בחמישי מותר לכבס בערב שבת - היינו בתשעה באב עצמו - מן המנחה ולמעלה. אבל אף שזה מותר, לייט **עלה אב"י ואיתמא רב אחא בר יעקב אהא.** אב"י אמר ביקורת חזקה נגד אלו שהיו מכבסים בגדים בתשעה באב ערב שבת מן המנחה ולמעלה. לפי הלוח שלנו תשעה באב לא יכול להיות בערב שבת. תשעה באב יכול להיות בשבת, אבל תשעה באב לא יכול להיות בערב שבת. הברייתא אומרת שאז מותר לכבס בגדים בתשעה באב מן המנחה ולמעלה לכבוד השבת. אבל אב"י לייט **עלה.**

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

בזה תהיה לו אח"כ הזדמנות לכבס את הבגדים לכבוד שבת בערב שבת. והנה תקנת עזרא היא לספר ולכבס בגדים ביום חמישי לכבוד שבת. מכבסים ביום חמישי. ונראה שתקנה זו היא דווקא ליום חמישי ולא לערב שבת מפני שערב שבת הוא עבור בישול ואפייה. אז כשתשעה באב חל בערב שבת אז אביי התנגד להיתר לכבס בגדים בערב שבת. וזה מפני שהוא היה צריך לעשות את זה בערב תשעה באב. שכל מה שיהיה תקנה לכבס בגדים ביום חמישי. וזה ככה לא רק לגבי כיבוס. התקנה הייתה שכל מה שקשור לאוכל מכינים בערב שבת עבור השבת. כמו שכתוב והכינו ביום הששי וכו'. אבל מה שקשור לבגדים היום של הכנה לשבת הוא יום חמישי. וכשאחד לא כיבס בגדיו ביום חמישי וערב שבת הוא תשעה באב אביי אומר לא לנצל את ההיתר לכבס בגדים בתשעה באב לכבוד שבת. זה מפני שהוא עבר על תקנת עזרא לכבס בגדים ביום חמישי לכבוד שבת. אבל כשתשעה באב חל ביום חמישי אז מותר לכבס בגדים בתשעה באב לכבוד שבת. מפני שאז כיבוס הבגדים לכבוד השבת הוא כהלכתה של תקנת עזרא.

אם היינו מפרשים השיטה של אביי שאחד לא ינצל את ההיתר לכבס בגדים בתשעה באב עצמו לכבוד שבת אז דברי התוספות אינם מובנים. אם אחד לא יכול לנצל את ההיתר לכבס בגדים לכבוד שבת בתשעה באב שחל בערב שבת למה שאחד יכול לנצל את ההיתר לכבס בגדים לכבוד שבת בתשעה באב שחל ביום חמישי? הרי אם אחד לא יכבס בגדים בתשעה באב שחל ביום חמישי עדיין יהיה לו אח"כ יום אחד שבו הוא יכול לכבס את הבגדים לכבוד שבת. שהוא יכול לכבס את הבגדים לכבוד שבת למחרת תשעה באב בערב שבת. אז הדברים ק"ו. אבל אנו מבינים את השיטה של אביי במונחים של תקנת עזרא. שהתקנה הייתה לכבס בגדים לכבוד שבת דווקא ביום חמישי. אז אנו מבינים טוב את השיטה של התוספות.

נחזור לדברי הגמרא. הברייתא אומרת שהאיסור של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו הוא רק לפני תשעה באב ולא לאחר תשעה באב. וזה נגד השיטה של שמואל. והגמרא משיבה על זה: **אמר לך שמואל תנאי היא דתניא תשעה באב שחל להיות בשבת וכן ערב תשעה באב שחל להיות בשבת אוכל**

בגדים לכבוד שבת בתשעה באב עצמו? הרי בשניהם יש איסור של כיבוס בגדים. התירוך הוא שבשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו יש איסור אחד. ובתשעה באב עצמו יש שני איסורים.

אבל האם זה נכון לומר שבתשעה באב עצמו יש שני איסורים? זה תלוי איך אנו מגדירים את האיסור של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. אם בשבוע שחל להיות תשעה באב בתוכו הוא איסור נפרד והוא לא הרחבה של האבלות של תשעה באב עצמו אז זה נכון שבתשעה באב עצמו יש שני איסורים. אבל אם האיסור של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו נובע מהאבלות של תשעה באב שהאבלות של תשעה באב מתפשטת ומתרחבת לכלול תחילת השבוע אז יהיה קשה לומר שבתשעה באב עצמו יש שני איסורים. יהיה קשה לומר שיש בתשעה באב עצמו שני איסורים, איסור של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו וגם איסור אבלות של תשעה באב עצמו. שההלכה היא שהאבלות של תשעה באב לגבי כיבוס ותספורת מתחילה בתחילת השבוע. אז לא שייך לדבר על איסור כפול שזה בעצם אותו איסור.

והנה התוספות בדף ל'. אומרים: **אבל היכא דחל ט"ב בה' בשבת מותר לכבס ולספר מחצות ואילך מפני כבוד השבת דאין להמתין עד ערב שבת מפני טורח השבת:** הוא לא יכול לכבס ולספר קודם תשעה באב מפני שזה לא יהיה לכבוד שבת. והרי מדובר בתשעה באב עצמו. וזה לכאורה לא מובן. הברייתא מדברת על היתר לכבס בתשעה באב עצמו לכבוד שבת כשזה ערב שבת. ובזה אם הוא לא יכבס בגדיו לכבוד שבת בתשעה באב לא תהיה לו אח"כ הזדמנות בכלל לכבס את הבגדים לכבוד שבת. ובכל זאת אביי התנגד לאחד שמנצל היתר זה. אז לכאורה ק"ו בן בנו של ק"ו כשתשעה באב הוא ביום חמישי שזה לא בסדר לנצל את ההיתר לכבס את הבגדים בערב שבת שהרי

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

ומ"ד כל השבת כולה אסור משבתה אמר רבא הלכה כרשב"ג ואמר רבא הלכה כרבי מאיר ותרוייהו לקולא וצריכא דאי אשמועינן הלכה כר' מאיר הוה אמינא אפי' מר"ח קמ"ל הלכה כרשב"ג ואי אשמועינן הלכה כרשב"ג הוה אמינא אפילו לאחריו קמ"ל הלכה כרבי מאיר: חגה זה ראש חדש. האבלות היא בתשעת הימים. ושמאל סובר כרשב"ג. אנו לא מבינים מה רבא אומר. אם רבא היה אומר רק הלכה כרבי מאיר אז ה"א אפילו מר"ח קמ"ל שההלכה היא כרשב"ג. שלפי רשב"ג האבלות היא לא מר"ח אלא האבלות היא רק בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. ואם רבא היה רק אומר הלכה כרשב"ג אז ה"א שגם לאחריו הוא אסור. קמ"ל הלכה כרבי מאיר שהאבלות נפסקת לגמרי אחר תשעה באב. נמצא שרבא קמ"ל שני דברים. האבלות היא לא מר"ח אלא האבלות היא רק בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. וגם קמ"ל שהאסור הוא רק לפניו ולא לאחריו. ואנו לא מבינים. רבא היה יכול לומר שההלכה היא שהאבלות היא רק בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו ושהאבלות היא רק לפניו ולא לאחריו. אבל רבא לא מבטא את זה ככה. רבא אומר שההלכה היא כתנא אחד וגם כתנא אחר. הפשט הוא שהמחלוקת אם יש אבלות לאחריו הוא מחלוקת אם האבלות שחל תשעה באב להיות בתוכו היא אבלות נפרדת או היא הרחבה והתפשטות של האבלות של תשעה באב. בזה ההלכה היא כר"מ. שהאבלות היא התפשטות של האבלות של תשעה באב. ולכן האבלות היא רק לפניו ולא לאחריו. אבל אז השאלה היא מתי ההרחבה וההתפשטות מתחילה. מראש חדש או רק מתחילת השבוע? בזה ההלכה היא כרשב"ג שההרחבה וההתפשטות של האבלות מתחילה רק בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו ולא מראש חדש. זה שני מחלוקות נפרדות. מחלוקת אחת היא מתי האבלות מתחילה. בזה אנו פוסקים כרשב"ג שהאבלות מתחילה בתחילת השבוע ולא בראש חדש. בלי קשר איך אנו מגדירים את האבלות, השאלה היא מתי האבלות מתחילה? בתחילת השבוע או בראש חדש? ומחלוקת אחרת היא: בלי קשר לשאלה מתי האבלות מתחילה, מהו האופי של האבלות. האם היא אבלות נפרדת או היא הרחבה והתפשטות של האבלות של תשעה באב. והנפקא מינה בזה היא אם האבלות היא רק לפניו או האבלות היא גם לאחריו. בזה ההלכה היא כרבי מאיר שהאבלות היא לא

ושותה כל צרכו ומעלה על שולחנו אפילו כסעודת שלמה בשעתו ואסור לספר ולכבס מר"ח ועד התענית דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר כל החדש כולו אסור רשב"ג אומר אינו אסור אלא אותה שבת בלבד ותניא אידך ונוהג אבל מראש חדש ועד התענית דברי ר' מאיר רבי יהודה אומר כל החדש כולו אסור רשב"ג אומר אינו אסור אלא אותה שבת בלבד.

לרש"י היה קשה למה הברייתא אומרת סעודת שלמה בשעתו? למה הברייתא לא אמרה רק כסעודת שלמה? למה בשעתו? רש"י אומר: דפלוגתא היא במסכת גיטין בפרק [מי שאחזו] (דף סח:) דאיכא למאן דאמר מלך והדיוט ומלך ואיכא למ"ד מלך והדיוט כלומר כשנטרד שוב לא חזר למלכותו לפיכך הוצרך לומר בשעתו בשעת מלכו ותקפו שהיה אוכל הוא ושריו ס' כור סולת כו': אז הפירוש הוא אם ערב תשעה באב הוא בשבת אז מותר לאכול הסעודה הכי משביעה לסעודה המפסקת. ככה זה בין אם תשעה באב עצמו הוא בשבת בין אם ערב תשעה באב הוא בשבת.

הגמרא מביאה ברייתא שבה רבי מאיר אומר שאסור לכבס ולספר מר"ח ועד התענית. זה המ"ד היחידי שחושב במונחים של תשעה ימים מדינא דגמרא. אנו נוהגים אבלות של תשעה באב בכל תשעת הימים. אבל מדינא דגמרא אבלות של תשעה נוהגת בשבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו ולא בכל תשעת הימים. לפי רבי יהודה יש אבלות של תשעה באב בכל החדש עד ראש חדש אלול. רשב"ג אומר אינו אסור אלא אותה שבת בלבד. רשב"ג סובר כשמאל. אינו אסור אלא אותה שבת בלבד. הפירוש הוא שכל השבוע הוא אסור. גם לאחריו הוא אסור.

אמר ר' יוחנן ושלשתן מקרא אחד דרשו דכתיב {הושע ב-יג} והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתי מאן דאמר מר"ח ועד התענית מחגה ומ"ד כל החדש כולו אסור מחדשה

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

אבלות נפרדת אלא היא הרחבה והתפשטות של האבלות של תשעה באב. לכן רבא ניסח את הפסק הלכה ככה שההלכה ההיא כרבי מאיר והלכה היא כרשב"ג. מפני שהן שתי מחלוקות נפרדות.

יש עוד נפקא מינה בשאלה אם האבלות של שבוע שחל בו היא אבלות נפרדת או היא הרחבה והתפשטות של האבלות של תשעה באב. הנפקא מינה היא כשתשעה באב חל בשבת ונדחה ליום ראשון. הירושלמי אומר שתי שבתות מותרות. והיינו שאז אין אבלות של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. כשתשעה באב חל באחד בשבת אז ברור שאין אבלות של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. (כשערב פסח הוא בשבת אז תשעה באב הוא ביום ראשון. מפני שתשעה באב הוא תמיד באותו יום שחל בו יום ראשון של פסח.) אבל כשחל תשעה באב בשבת ונדחה ליום ראשון אז השאלה נשאלת אם יש איסור של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו או לא. השאלה היא לגבי השבוע הקודם אם הוא נחשב לשבוע שחל בו או הוא לא נחשב לשבוע שחל בו? המחבר אומר שתי שבתות מותרות ויש אוסרים. והיינו שיש במחבר שתי דעות על זה. יש להסביר שהשאלה היא אם ההלכה של שבוע שחל בו תלוי בתאריך של תשעה באב או הוא תלוי בניהוג של אבלות של תשעה באב. אם הוא תלוי בתאריך של תשעה באב אז כשתשעה באב חל להיות בשבת נמצא שכל השבוע הוא שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. שהרי היום האחרון של השבוע הוא תשעה באב. אבל אם ההלכה של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו תלוי בניהוג של אבלות אז כשתשעה באב חל בשבת אנו אומרים הרי הניהוג של תשעה באב שייך לשבוע הבא ולא לשבוע זה. זו נקודת השאלה בשתי דעות במחבר. האם שבוע שחל בו תלוי בתאריך של תשעה באב או הוא תלוי בניהוג של תשעה באב.

ונראה ששאלה זו עצמה תלויה בשאלה שאנו דברנו עליה. האם האבלות של שבוע שחל בו היא אבלות נפרדת או היא הרחבה והתפשטות של האבלות של תשעה באב. אם היא הרחבה והתפשטות של האבלות של תשעה באב אז זה לא שייך כשתשעה באב חל בשבת מכיוון שאז האבלות של תשעה באב היא בשבוע הבא ולא בשבוע זה. האבלות שחלה ביום ראשון אינה מתפשטת לשבוע לפני זה. שהרי זה שבוע אחר. שאם זה הרחבה והתפשטות של האבלות זה שייך רק אם האבלות של תשעה באב בפועל נהגת באותו שבוע. זה לא תלוי אם התאריך של תשעה באב חל באותו שבוע אלא זה תלוי אם יש ניהוג של אבלות של תשעה באב באותו שבוע. אבל אם נאמר שהאבלות של שבוע שחל בו היא אבלות נפרדת ששבוע שחל בו הוא יחידה נפרדת של זמן אז זה תלוי בשבוע שחל התאריך של תשעה באב בתוכו. ולכן כשתשעה באב הוא בשבת אז כל השבוע יש בו את הדין של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו.

התוספות אומרים: ותרוייהו לקולא. כלומר תרוייהו כדר"מ דאמר מר"ח ועד התענית וכרשב"ג דאמר אינו אסור אלא אותה שבת בלבד הלכה כתרוייהו לקולא כלומר דאינו אסור אלא אותה שבת בלבד כרשב"ג ודוקא התענית אבל לאחר התענית מותר דהלכה כר"מ דאמר דאינו אסור אלא עד התענית ואע"ג דשלחו משמיה דר' יוחנן דכלי פשתן מותר לכבס במועד מ"מ החמיר לנו מורינו רש"י לתת סדינין שלנו לכובס אותה שבוע שהיה בה ט"ב קודם התענית אבל היכא דחל ט"ב בה' בשבת מותר לכבס ולספר מחצות ואילך מפני כבוד השבת דאין להמתין עד ערב שבת מפני טורח השבת. ברור שיש איסור של היסח הדעת מהאבלות של שבוע שחל תשעה באב להיות בתוכו. אבל אם כן, למה לא אסור לעשות כל פעולה שדורשת ריכוז וגורמת לו להסיח דעתו מהאבלות? התירוץ הוא שהאיסור של היסח הדעת הוא רק בהיסח הדעת על ידי פעולה במתייחסת לתענוג. אבל לגבי פעול אחרות, אין איסור של היסח הדעת מהאבלות. אלא איפה שיש מחשבה של תענוג אז ההיסח הדעת הוא אסור. וזה אסור אף שהפעולה לא נעשית על ידו אלא הפעולה נעשית על ידי נכרי. מכיוון שיש איסור לגבי ישראל לכן זה אסור גם כשהפעולה נעשית על ידי נכרי. אבל הרי כשהפעולה נעשית על ידי ישראל האיסור

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

אסור במלאכה אף אבל אסור במלאכה. אבל מלאכה גם אסורה משום היסח הדעת. מלאכה אסורה בפורים משום היסח הדעת.

נחזור לדברי הברייתא. חל להיות בשני ובחמישי קורין שלשה ומפטיר אחד בשלישי וברביעי קורא אחד ומפטיר אחד רבי יוסי אומר לעולם קורין שלשה ומפטיר אחד. השאלה היא אם מדובר בקריאה בבוקר של תשעה באב או מדובר בקריאה במנחה של תשעה באב? אם היה מדובר בתענית רגילה פשוט שזה לא היה שייך לקריאה בבוקר שהרי בתענית רגילה אין הפטורה בבוקר. בתענית רגילה יש בבוקר רק קריאת התורה. אבל בתשעה באב בבוקר יש גם הפטורה. מסתמא מדובר בקריאת התורה בבוקר. שאם היה מדובר בקריאת התורה במנחה מה זה משנה אם תשעה באב הוא בשני ובחמישי או תשעה באב הוא בימים אחרים. אז מהו הדין לגבי הקריאה במנחה? לגבי הקריאה במנחה זה תמיד כמו תשעה באב שחל בימים אחרים ולא בשני וחמישי. זה מפני שגם בשני וחמישי אין קריאת התורה אחרי הצהרים. שהת"ק אומר אם בלי קשר לתענית היינו בין כה קוראים את התורה אז בוודאי קוראים שלושה והשלישי גם קורא את ההפטורה. אבל אם תשעה באב הוא ביום שבלי ההלכה של תענית לא היו קוראים בתורה וקוראים בתורה רק מחמת התענית אז קוראים אחד ומפטיר אחד. אבל השאלה שלנו היא אם השיטה של תנא קמא היא גם במנחה או היא רק בשחרית. הרי במנחה זה תמיד ככה שאם לא הייתה קריאת התורה מחמת התענית אז בכלל לא הייתה קריאת התורה. במנחה זה לא משנה אם מדובר בשני וחמישי או מדובר בשאר ימי השבוע. אבל אנו היינו אומרים שבמנחה גם תנא קמא מסכים שקוראים שלושה ומפטיר אחד. וזה מפני שקריאת התורה בתשעה באב במנחה היא כקריאת התורה של כל תענית. לגבי קריאת התורה במנחה אין שום ייחודיות לתשעה באב. היא כקריאת התורה בכל התעניות. אלא מכיוון שיש קריאת התורה בכל תעניות אז גם בתשעה באב יש קריאת התורה במנחה. אבל לגבי קריאת התורה בבוקר הרי מדינא דגמרא אין קריאת התורה בבוקר בכל התעניות. קריאת התורה בבוקר בכל התעניות היא תקנת הגאונים. מדינא דגמרא אין קריאת התורה בבוקר בכל התעניות. ואפילו אם התענית חל בשני ומחשי אנו לא קוראים בתורה בשחרית מדינא דגמרא.

הוא משום היסח הדעת. ואם כן, כשהפעולה נעשית על ידי נכרי מה איכפת לנו מהיסח הדעת של הנכרי? אז כנראה שכיבוס אסור לא רק משום היסח הדעת. אלא כיבוס אסור גם משום סיבה אחרת. אבל רש"י מפרש המחלוקת בין רב נחמן לרב ששת אם מותר לכבס להניח שהאיסור הוא משום שנראה כמסיח דעתו מן האבלות. ולפי זה היינו צריכים לומר שזה מותר על ידי כובס נכרי. אבל אנו פוסקים שזה אסור גם על ידי כובס נכרי. אז אנו רואים שלפי רב ששת יש שני אוסרים. איסור אחד הוא משום היסח הדעת ולכן כיבוס אסור אף אם זה להניח. אבל זה אסור גם משום תענוג. ועל בסיס זה אסור לכבס אפילו על ידי נכרי. אבל אז אם מכבסים על ידי נכרי להניח לאחר תשעה באב זה צריך להיות מותר. שאם זה להניח אז אין איסור משום תענוג. אז האיסור הוא רק משום היסח הדעת. ואם הכיבוס נעשה על ידי נכרי אז אין היסח הדעת.

רש"י אומר שנראה כמסיח דעתו. למה רש"י מבטא את זה ככה? רש"י אינו אומר שמסיח דעתו אלא שנראה כמסיח דעתו. רש"י אומר את זה ככה מפני שמה תהיה ההלכה אם אחד בשעה שהוא כובס את הבגדים הוא יתרכז באבלות של שבוע שחל תשעה באב בתוכו. הרי אז אי אפשר לומר שהוא מסיח דעתו מן האבלות. אלא האיסור אינו תלוי אם הוא מסיח דעתו או הוא אינו מסיח דעתו. אלא מלאכה מבחינה אובייקטיבית מוגדרת כהיסח הדעת. זה לא משנה אם מבחינה סובייקטיבית הוא מסיח דעתו מן האבלות או הוא אינו מסיח דעתו מן האבלות. אלא מלאכה היא אובייקטיבית היסח הדעת. יתכן שבמקרה שלו יש לו את היכולת להתרכז באבלות על חורבן ירושלים גם כשהוא עושה את המלאכה של כיבוס. אבל מלאכה עצמה היא מפקיע של אבלות.

באבל ר"ל מלאכה אסורה על בסיס שני איסורים. עצם המלאכה הוא אסור משום ההלכה של והפכתי חגיכם לאבל. מה חג

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

והשאלה נשאלת לגבי האיסור של נעילת הסנדל בתשעה באב. האם הוא בתורת עינוי כמו ביום כיפור או הוא בתורת אבלות? שאלה זו באה לידי ביטוי במכתב ששלחו אנשי מצרים לרב האי גאון. ונראה שקריאת התורה היא לא המחייב בתשעה באב בבוקר. אלא המחייב הוא קריאת ההפטורה מירמיהו. שקריאת ההפטורה מירמיהו היא קיום של קינה. וקינה היא קיום של אבלות של תשעה באב. בתענית רגילה הקיום של קריאת התורה הוא קיום של תשובה. אבל קריאת התורה בתשעה באב בשחרית היא לא משום תשובה. אלא הוא קיום של קינה על ידי קריאת ההפטורה. והקיום של קינה הוא קיום של אבלות. אז העיקר הוא קריאת ההפטורה. אבל אי אפשר לקרוא מן הנביאים אלא אם כן קוראים קודם בתורה. לכן הת"ק סובר שיש בקריאת התורה בשחרית בתשעה באב רק קורא אחד. ומה היא סברת רבי יוסי? רבי יוסי אומר שקוראים שלושה ומפטיר אחד. יש לומר שרבי יוסי חולק על יסוד זה. שרבי יוסי סובר שקריאת התורה הוא מחייב בתשעה באב בבוקר. ולכן קוראים שלושה. אבל גם יש לומר שרבי יוסי מסכים שהמחייב בתשעה באב בשחרית הוא לא קריאת התורה אלא קריאת ההפטורה היא המחייב. אלא שרבי יוסי סובר שאין קריאת התורה בפחות משלושה קוראים. אין קריאת התורה עם רק קורא אחד.

התוספות פה אומרים: **בשני ובחמישי קורין שלש ומפטיר אחד. מכאן מוכיח רבינו תם דמפטיר עולה למנין שבעה מדקאמר קורין שלש ומפטיר אחד שמפטיר אחד מן הג' דקא מיבעיא ליה במגילה (דף כג. ושם) מפטיר עולה למנין שבעה או לא משמע מהכא דעולה: זה איבעיא בגמרא אם מפטיר עולה למנין שבעה או אין מפטיר עולה למנין שבעה. המנהג שלנו הוא שהמפטיר הוא לא ממנין שבעה. המפטיר עולה תמיד לאחר הקדיש. אנו מחמירים למ"ד שאין מפטיר עולה למנין שבעה. אבל רבינו תם אומר שההלכה היא שמפטיר עולה למנין שבעה. גם הרמב"ם פוסק ככה. איך רבינו תם מוכיח את זה? ההוכחה היא שבתענית המפטיר הוא אחד מהשלושה. ככה זה במפטיר של תענית רגילה במנחה. וככה זה במפטיר יונה ביום כיפור במנחה. אם ההלכה הייתה שאין מפטיר עולה למנין שבעה אז המפטיר בתענית במנחה היה צריך להיות קורא רביעי. אבל המפטיר בתענית במנחה הוא**

התענית מפקיעה קריאת התורה בבוקר. אפילו בשני ומחייב אין קריאת התורה בבוקר של יום התענית. ככה אומרת הגמרא במגילה דף ל': הגמרא שם אומרת: **ובתעניות למה לי הפסקה ליקרי מצפרא בענינא דיומא** - היינו כמו בכל שני וחמישי. - **ובמנחה בתעניתא מסייע ליה לר"ה דאמר ר"ה מצפרא כינופיא היכי עבדינן אמר אביי מצפרא לפלגיה דיומא מעיינינן במילי דמתא מפלגיה דיומא לפניא ריבעא דיומא קרא ומפטיר וריבעא דיומא בעו רחמי שנאמר {נחמיה ט-ג} ויקראו בספר תורת ה' אלהיהם רביעית היום ורביעית (היום) מתוודים ומשתחוים ואיפוך אנא לא ס"ד דכתיב {עזרא ט-ד} ואלי יאספו כל חרד בדברי אלהי ישראל על מעל הגולה ואני יושב משומם עד למנחת הערב וכתיב ובמנחת הערב קמתי מתענית: אז צום הוא מפקיע של קריאת התורה בשחרית. אז קריאת התורה בשחרית בתשעה באב היא הלכה מיוחדת בתשעה באב. קריאת התורה בשחרית בתשעה באב היא על בסיס ההלכה של אבלות. היא לא הלכה של תענית אלא היא הלכה של אבלות. החיוב של קריאת התורה בתשעה באב בשחרית הוא חיוב של אבלות. הוא לא חיוב של תענית. ובעצם החת"ם סופר כבר אמר את זה. הוא אמנם לא אמר את זה מפורש, אבל בעצם הוא אמר את זה. החת"ם סופר אומר שגם אחד שאינו מתענה בתשעה באב יכול לקבל עליה בתשעה באב בקריאת התורה בשחרית. וזה מפני שקריאת התורה בתשעה באב בשחרית אינו הלכה של תענית. לכן זה לא משנה אם הוא מתענה או הוא לא מתענה. מהו הקיום של קריאת התורה בתשעה באב בשחרית? הוא קיום של אבלות. לכן העובדה שהוא אינו מתענה לא משנה שום דבר לגבי קריאת התורה בשחרית. המניעה מאכילה ושתייה אינה קשורה לאבלות. צריכים לחלק בתשעה באב בין מניעה מאכילה ושתייה לאבלות. המניעה מאכילה ושתייה היא רק בתורת עינוי. כמו שביום כיפור נמנעים מאכילה ושתייה.**

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

כבוד תורה. ואם המפטיר היה עולה למניין של ז' קרואים אז זה לא ניכר מתוך קריאתו שהוא קורא משום כבוד תורה. שאז היה נראה שהוא קורא כדי להשלים את המניין של ז' קרואים.

והנה בימי חז"ל המפטיר היה מסיים את קריאת הפרשה. והיינו אפילו לפי הצד שהמפטיר אינו עולה למניין של ז' קרואים, המפטיר לא היה חוזר וקורא מה שהראשונים קראו אלא המפטיר היה מסיים את קריאת הפרשה. ככה אומרים התוספות במגילה. הגמרא שם במגילה אומרת: **מיתיבי המפטיר בנביא לא יפחות מעשרים ואחד פסוקין כנגד שבעה שקראו בתורה ואם איתא עשרים וארבעה הויין כיון דמשום כבוד תורה הוא כנגדו נמי לא בעי.** והתוספות במגילה דף כ"ג. אומרים: **כיון דמשום כבוד תורה הוא כנגדו נמי לא בעי.** וקשיא לפי מנהגינו שאנו נוהגין בכל שבתות השנה שהמפטיר חוזר וקורא מה שקראו הראשונים ואין קורא כלל אחר כך אם כן מאי קא משני כיון דמשום כבוד התורה הוא כנגדו נמי לא בעינן אדרבה היה לו לומר כיון דאין קורא אלא מה שקראו הראשונים כנגדו לא בעינן - ראייה זו של התוספות היא שאפילו למ"ד מפטיר אינו עולה מן המניין, אבל המפטיר לא היה חוזר וקורא מה שהראשונים קראו אלא המפטיר היה מסיים את קריאת הפרשה. ולכן קושיית הגמרא הייתה שלמ"ד מפטיר אינו עולה מן המניין למה המפטיר אינו קורא בתורה עשרים וארבעה פסוקים כנגד הקריאה של הז' קרואים ביחד עם הקריאה של המפטיר. ולכן הגמרא הייתה צריכה לענות כיוון דמשום כבוד תורה הוא כנגדו נמי לא בעי. - אלא שמע מינה דבימי התנאים היה המפטיר קורא מה שלא קראו הראשונים אלא שמע מינה דבימי התנאים היה המפטיר קורא מה שלא קראו הראשונים והכי נמי משמע מדתקינן ג' פסוקים כנגדו למפטיר בנביא כנגד מה שקרא בתורה למאן דאמר עולה כדאמרינן בסמוך א"כ שמע מינה שהוא קורא מה שלא קראו הראשונים וא"כ קשה למה אין אנו נוהגין לעשות כן ונראה לפי שבימי החכמים לא היו אומרים קדיש בין אותן שקראו קודם המפטיר והמפטיר ולכך היה המפטיר מסיים אבל אחר שנסדר הש"ס ותקנו לומר קדיש בין אותם שקראו ראשונה והמפטיר כמו שתקנו לומר ברוך ה' לעולם אמן ואמן ויראו עינינו אחר השכיבנו שלא היו אומרים בימי התנאים והם תקנוהו להודיע

תמיד הקורא השלישי. אז כנראה שמפטיר עולה ממניין הקרואים. ולכן המפטיר בתענית במנחה עולה למניין שלושה. זה מה שרבינו תם אומר.

בוודאי אפשר להתווכח עם רבינו תם על זה. יש לומר מתי שצריכים שבעה קרואים אז המפטיר אינו עולה ממניין הקרואים. אבל איפה שצריכים שלושה קרואים אז מפטיר כן עולה ממניין הקרואים. וככה זה מנהג שלנו. המנהג הוא שהמפטיר אינו ממניין שבעה. אבל בתענית המפטיר הוא כן ממניין השלושה. וההסבר הוא ככה. בשבת ויו"ט מותר להוסיף. ככה סוברים רוב הראשונים. רק הר"ן אומר שאין מוסיפים ביו"ט. אבל תשעים אחוז של הראשונים אומרים שמוסיפים ביו"ט כמו שמוסיפים בשבת. אנו מאוד נזהרים בזה. אבל מעיקרא דדינא מותר להוסיף קרואים גם ביו"ט. אז בשבת ויו"ט יש הוספות. ולכן אנו לא מחשבים את המפטיר ממניין הקרואים. אבל בתענית אם המפטיר היה קורא רביעי אז זה היה הוספה על מניין הקרואים. לכן בתענית המפטיר עולה ממניין הקרואים.

למה שמפטיר לא יעלה למניין הקרואים? הגמרא במסכת מגילה דף כ"ג. אומרת: **איבעיא להו מפטיר מהו שיעלה למנין שבעה רב הונא ור' ירמיה בר אבא חד אמר עולה וחד אמר אינו עולה מ"ד עולה דהא קרי ומ"ד אינו עולה כדעולא דאמר עולא מפני מה המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחלה מפני כבוד תורה וכיון דמשום כבוד תורה הוא למנינא לא סליק.** הגמרא אומרת שהסיבה לומר שמפטיר אינו עולה ממניין הקרואים הוא מפני שהמפטיר קורא בתורה רק משום כבוד תורה, ולכן המפטיר אינו עולה למניין של שבעה קרואים. ואנו צריכים להבין למה לא יכול להיות כבוד תורה על ידי קריאת המפטיר בתורה גם אם המפטיר יעלה למניין של ז' קרואים. התירוץ הוא כדי שהקריאה של המפטיר תהיה כבוד תורה זה צריך להיות ניכר מתוך קריאתו בתורה שהוא קורא משום

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

לתפילה בערבית עם כל החומרות של סמיכת גאולה לתפילה הקיימות בתפילת שחרית. ואז היינו צריכים לומר את הקדיש בערבית קודם ברכו כמו שבשחרית אומרים את הקדיש קודם ברכו. אז לפי הגאון הקדיש בערבית קודם השמונה עשרה הוא קדיש המפסיק. ומתוך זה ניכר שתפילת ערבית היא רשות. אבל לפי התוספות אומרים קדיש אחר ברוך ה' לעולם אמן ואמן. אז לפי התוספות הקדיש הוא קדיש המסיים שזה כמו הקדיש שאומרים אחר שמונה עשרה.

ואיך זה קשור למפטיר? זו הסיבה למה אומרים קדיש בין השבעה קרואים למפטיר. זה כדי להראות שהמפטיר הוא פעולה שונה משאר הקרואים. המפטיר שונה מהעולים לקריאת התורה. המפטיר הוא שונה מקריאת התורה. קריאת התורה היא תקנת משה ותקנת עזרא. וקריאת התורה נשלמת על ידי השבעה קרואים. מפטיר הוא הלכה נפרדת משום כבוד התורה. זה לא שהמפטיר הוא לא עוצמתי כמו שאר הקרואים. אלא המפטיר הוא סוג אחר של קריאה. המפטיר הוא סוג שונה של קריאת התורה ואינו תואם לקריאה הקודמת של שבעה קרואים. למה המפטיר קורא בתורה? משום כבוד התורה. הוא קיום של כבוד התורה ולא קיום של לימוד התורה. והראיה לזה היא שהמפטיר חוזר וקורא. בדרך כלל לא חוזרים וקוראים בפרשה. אנו עושים את זה בחול המועד סוכות מפני שאין לנו ברירה אחרת. אבל מעיקר הדין לא חוזרים וקוראים בפרשה. אבל המפטיר כן חוזר וקורא בפרשה. המפטיר אינו קיום של לימוד. הוא קיום של כבוד תורה. איך אפשר להראות שהוא קיום של כבוד תורה? צריכים שזה יהיה ניכר על ידי המפטיר עצמו. כמו שצריכים להראות על ידי הברכות של קריאת שמע שערבית היא רשות. איך מראים את זה? או על ידי אמירת ברוך ה' לעולם אמן ואמן או על ידי אמירת קדיש. ואיך מראים שהקיום של המפטיר הוא שונה מהקיום של קריאת התורה? על ידי אמירת קדיש ועל ידי שהמפטיר חוזר וקורא בפרשה. קדיש הוא מפסיק. והיינו מפני שהמפטיר הוא קיום אחר של קריאה. הקדיש מצהיר שיש השתנות בקיום של הקריאה. איזה סוג של השתנות? ההשתנות ניכרת על ידי זה שהמפטיר חוזר וקורא בפרשה. שזה כבר לא קיום של לימוד אלא זה קיום של כבוד תורה. המפטיר הוא קיום אחר. הוא קיום של כבוד תורה. ולכן המפטיר חוזר וקורא בפרשה. שבזה ניכר

שתפלת ערבית רשות והכי נמי תקנו לומר קדיש בין השבעה למפטיר להודיע שאינו ממנין השבעה. הפשט בתוספות הוא שצריכים שיהיה ניכר מתוך הברכות של קריאת שמע של ערבית שתפילת ערבית היא רשות. וזה מפני שתפילת ערבית רשות פירושו שהוא סוג אחר של תפילה. אז צריכים להעמיד תפילת ערבית כתפילת ערבית רשות. ולכן אומרים קדיש קודם השמונה עשרה ולא קודם ברכו כמו שעושים בשחרית. והיינו שמעמידים את השמונה עשרה כתפילת ערבית רשות או על ידי ברוך ה' לעולם אמן ואמן או על ידי קדיש. אנו צריכים להבין איך ניכר שתפילת ערבית רשות על ידי אמירת ברוך ה' לעולם אמן ואמן ועל ידי אמירת הקדיש. ההסבר הוא שבהתחלה אמרו ברוך ה' לעולם אמן ואמן מפני שהייתה גזירה שלא יאמרו שמונה עשרה. אז הברכה של ברוך ה' לעולם אמן ואמן הייתה במקום השמונה עשרה. ואז היו אומרים קדיש כמו שאומרים קדיש אחר שמונה עשרה. שהברכה של ברוך ה' לעולם אמן ואמן הייתה נאמרת במקום השמונה עשרה. ולכן היו אומרים קדיש אחרי ברוך ה' לעולם אמן ואמן כמו שאומרים קדיש אחר השמונה עשרה. ואחר שבטלה הגזירה עדיין המשיכו לומר ברוך ה' לעולם אמן ואמן וקדיש. לפי זה כשאומרים ברוך ה' לעולם אמן ואמן צריכים לעמוד מכיוון שברוך ה' לעולם אמן ואמן הוא במקום השמונה עשרה. אבל ניכר מתוך כל זה שתפילת ערבית רשות. שאם תפילת ערבית הייתה חובה אז לא היה שייך לומר שהברכה של ברוך ה' לעולם אמן ואמן תהיה במקום השמונה עשרה. ולפי זה נמצא שהקדיש שאומרים אחר ברוך ה' לעולם אמן ואמן הוא קדיש המסיים ולא קדיש המפסיק. אבל לפי הגאון שסובר שלא אומרים ברוך ה' לעולם אמן ואמן הקדיש קודם השמונה עשרה אז הקדיש הוא קדיש המפסיק. מתוך הקדיש ניכר שתפילת ערבית רשות. שאם תפילת ערבית הייתה חובה אז היינו צריכים לסמוך גאולה

קול בריסק

הגות ועיון מבית אבא

שהקריאה של המפטיר היא משום כבוד תורה. שהרי אז הקריאה של המפטיר היא בכלל לא קריאה של לימוד אלא היא קריאה אך ורק משום כבוד תורה. וגם הקדיש מבליט את השתנות זו. שאומרים את הקדיש אחרי סיום הפרשה וקודם הקריאה על ידי המפטיר מפני שאז כבר נשלם סדר היום של הקריאה. ואז אומרים קדיש כמפסיק. זה מה שהתוספות אומרים. בזמן חז"ל המפטיר היה מסיים את הפרשה. אבל הגאונים תקנו שהקיום של המפטיר יהיה רק קיום של כבוד תורה. מעיקר הדין כבוד תורה יכול להתקיים על ידי לימוד. אבל הגאונים תקנו שכבוד תורה לא יתקיים על ידי לימוד. וזה ניכר גם על ידי הקדיש. שאמירת הקדיש היא אחרי שגומרים את סדר היום של הקריאה בתורה. ואז אומרים קדיש כמפסיק. הקדיש הוא קדיש המפסיק. בזמן חז"ל המפטיר היה מסיים את הפרשה. ולכן בזמן חז"ל היו אומרים את הקדיש אחרי שהמפטיר היה קורא בתורה. שהמפטיר היה מסיים את סדר היום של הקריאה בתורה. אבל תקנת הגאונים הייתה שכבוד התורה יהיה ניכר על ידי זה שהקריאה של המפטיר בתורה יהיה לא משום לימוד אלא אך ורק משום כבוד תורה. שרק ככה יהיה ניכר מתוך הקריאה של המפטיר שהקריאה שלו הוא משום כבוד תורה. ולכן המפטיר אינו מסיים את הפרשה אלא הוא חוזר וקורא מה שהראשונים כבר קראו. ולכן אומרים את הקדיש קודם שהמפטיר קורא בתורה. מפני שאומרים את הקדיש אחרי שמשלימים את סדר היום של הקריאה בתורה. ועל ידי שני דברים אלו - על ידי אמירת הקדיש ועל ידי זה שהמפטיר חוזר וקורא בפרשה - הקריאה של המפטיר ניכרת כקריאה אך ורק משום כבוד תורה.