

הערות וביאורים בשו"ע סימן ר"מ

הנה כידוע בכל הנוגע לסימן זה בכלל, כל אחד נוהג על פי ההדרכה וההוראה שקיבל מרביתו ומדריכיו, ואין הדבר מקובל כ"כ לנהוג רק על פי מה שלומד בשו"ע ונו"כ. ובדרך כלל ההדרכה שמקבלים ברוב חלקי הציבור היום איננו משקף את הרוח הכללית המתקבלת מתוך דברי השו"ע.

ואעפ"כ, ראה ראיתי שיש הרבה שאע"פ שקיבלו הדרכה ברורה על פי גדולי תלמידי החכמים, לבם נוקפם ברואם את דברי השולחן ערוך, ואינם יודעים האם או כיצד ליישב את מה שקיבלו, עם דברי השו"ע, ויכול הדבר לגרום לבעיות של ממש.

והנה כפי הידוע, כשרוצים להבין סוגיא על בוריה, והלכות התורה על בורין, יש ללמוד את הסוגיא משרשיה בגמרא ובראשונים, ורק על ידי זה ניתן להבין את דברי השולחן ערוך והפוסקים ולרדת לעומק הענינים.

אעפ"כ, בדורות האחרונים נתחברו ספרים שהביאו בקצרה את טעם כל דין והלכה וביארו מה שצריך לבאר, ולכן כתבו הפוסקים שאפשר ללמוד מהשו"ע עם הנו"כ ולסמוך להלכה על הדברים היוצאים מלימוד זה, אע"פ שלכתחילה לכולי עלמא עדיף ללמוד את הדברים מהשורש.

ואולם בכל הוגע לסימן זה, יש משנה חשיבות לדעת את מקורות הדברים בפנים, משום שדברי השו"ע באו כפי הנראה בכמה שינויים מדברי הגמרא והראשונים.

ובמשנה ברורה בסימן זה קיצר ג"כ יותר מבשאר מקומות, ולא הביא טעם כל דין ודין, ויש דברים שבכלל לא ביאר, ובודאי היה לו זי"ע טעם, אבל למעשה נשאר הלומד קצת מחוסר ביאור.

ומשום כך ליקטנו מתוך מקורות השו"ע, דברים היכולים להשלים את כלל התמונה בסימן זה, כדי שיראה הלומד את רוח הדברים כפי שיוצא מדברי חז"ל הראב"ד והטור.

הדברים היו לעיני כמה וכמה תלמידי חכמים, ביניהם תלמיד חכם גדול שליט"א העוסק בהדרכה בענינים אלה, והוטבו בעיניהם.

וזאת למודעי, שלא נכנסו כלל לענינים של שאילות בהלכה של איסור והיתר, אלא אך ורק בדברים הכלליים שנוגעים לכל אופי קיום המצוה. שאילות באיסור והיתר שמורות אך ורק למורי הוראה מובהקים שליט"א.

עוד זאת נודיע, שלא הבאנו כאן כלום מתוך ספרי מוסר מחשבה וחסידות וכדו', וכן שאר מקורות או פירושי הראשונים או אפילו מאמרי חז"ל במקומות שונים, משום שכל המקורות האלה אינם קשורים כלל לדברי השולחן ערוך, ולא הבאנו אלא אך ורק מתוך המקורות שעליהם בנוי השו"ע כאן, או מקורות שבדרך כלל הב"י שואב מהם, ודי בזה.

אורח חיים סימן ר"מ

סעיף א: אם היה נשוי, לא יהא רגיל ביותר עם אשתו, אלא בעונה האמורה בתורה. הטיילים, שפרנסתן מצויה להם ואין פורעין מס, עונתן בכל יום; הפועלים שעושים מלאכה בעיר אחרת ולגין בכל לילה בבתיהם, פעם אחת בשבוע; ואם עושים מלאכה בעירם, פעמים בשבוע; החמרים, אחת בשבוע; הגמלים, אחת לל' יום; הספנים, אחת לששה חדשים; ועונת ת"ח מליל שבת לליל שבת; וכל אדם צריך לפקוד את אשתו בליל טבילתה, ובשעה שיוצא לדרך אם אינו הולך לדבר מצוה, וכן אם אשתו מניקה והוא מכיר בה שהיא משדלתו ומרצה אותו ומקשטת עצמה לפניו כדי שיתן דעתו עליה, [א] חייב [ב] לפקדה. ואף כשהוא מצוי אצלה לא יכולין להנאתו, אלא כאדם [ג] שפורע חובו שהוא חייב בעונתה ולקיים מצות בוראו שיהיו לו בנים עוסקים בתורה ומקיימי מצות בישראל;

הערה כללית. מאחר שרוב ככל דברי הטור – וממילא דברי השולחן ערוך – בסימן זה, בנויים על דברי הראב"ד בס' בעלי הנפש, ונמצא שהראב"ד ז"ל הינו מרא דשמעתא דכל הסימן, לכן כדאי להביא מה שכתב הראב"ד בהקדמה לספרו וז"ל (לאחר האריכות בענין בריאת האשה מתוך גוף האדם):

ועל כן ראוי האדם לאהוב את אשתו כנפשו ולכבדה ולרחם עליה ולשמרה כאשר ישמור אחד מאבריו. וכן היא חייבת לעבדו ולכבדו ולאהוב אותו כנפשה כי ממנו נלקחה. ועל כן צוה הבורא את האדם על אשתו לאמר שארה כסותה ועונתה לא יגרע.

מבואר בדברי הראב"ד, ששורש ויסוד מצוות עונה (כמו גם שאר וכסות) הוא האהבה והכבוד והרחמים והשמירה על אשתו.

[א] חייב לפקדה. כל סעיף זה הוא מלשונו של הטור ועל פי הראב"ד בשער הקדושה, והנה השו"ע בעקבות הטור הביא כאן חיוב עונה במשותקת, אולם בטור להלן לגבי בני חצופה הביא מה שהביא הראב"ד, מגמרא ערוכה ללא חולק, שלא זו בלבד שאם האשה משתוקקת מתחייב הבעל בעונה, אלא שהדבר אף רצוי מאד ואשה שעושה כן (כלומר שתובעת את בעלה דרך רמז) יהיו לה בנים כיששכר וזבולון. ויש בזה לימוד להבנת עיקר הענין של חיבור איש ואשתו שהרי עצם הדבר שחז"ל הפליגו במעלת אשה שתובעת את בעלה לדבר מצוה מלמד אותנו על כך שחיבור אמיתי בין איש לאשתו הינו דבר חיובי ונעלה. אמנם מרן המחבר העתיק את בני תשע מידות בקיצור נמרץ (ראה להלן הערה ד'), והשמיט דבר זה לגמרי.

גמרא עירובין ק:	שעה"ק לראב"ד	טור	שולחן ערוך
אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן כל אשה שתובעת בעלה לדבר מצוה הווין לה בנים שאפילו בדורו של משה לא היו כמותן... ואילו גבי לאה כתיב ...	בני חצופה שתובעת בפה והרי היא כזונה ואסור לקיימה. אבל מי שאשתו מרצה אותו בדברי ריצוי ומקשטת עצמה לפניו כדי שיתן דעתו עליה על זו אמרו רבותינו שיוצאין ממנה חכמים ונבונים כלאה שיצא ממנה יששכר.	בני חצופה שתובעת בפה והרי היא כזונה ואסור לקיימה. אבל מי שאשתו מרצה אותו בדברי ריצוי ומקשטת עצמה לפניו כדי שיתן דעתו עליה על זו אמרו רבותינו שיוצאין ממנה חכמים ונבונים כלאה שיצא ממנה יששכר.	בני חצופה.

[ב] לפקדה. יש לדעת שבמקור הדברים, היינו בגמרא (פסחים עב:), והוא מימרא דרבא) הלשון "חייב לשמחה בדבר מצוה", ולשון זו הועתקה בראב"ד, ומהראב"ד לטור, ולשון זה "חייב לשמחה", מלמד על כל תוכן המצוה, שיסוד וצורת המצוה הוא לשמח את אשתו, וכלשון הגמרא במקומות אחרים ג"כ, שקראו למצוה זו "שמחת עונה", אשר משתמע מזה שיסוד מצות עונה היא "שמחה". וכן דקדוק לשון זה נשמר גם בראב"ד ובטור, אלא שמרן המחבר שינה את הלשון וכתב "לפקדה" במקום "לשמחה בדבר מצוה".

גמרא פסחים עב:	שעה"ק לראב"ד	טור	שולחן ערוך
----------------	--------------	-----	------------

והאמר רבא חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה	אבל אם רואה שהיא מבקשת יותר על ידי התקשטותה והשתדלותה לפניו חייב לשמחה בדבר מצוה כדאיתא בפסחים אמר רבא חייב לשמח אשתו בדבר מצוה	אבל אם רואה שהיא מבקשת יותר על ידי התקשטותה והשתדלותה לפניו חייב לשמחה בדבר מצוה כדאיתא בפסחים אמר רבא חייב לשמח אשתו בדבר מצוה	וכן אם אשתו מניקה והוא מכיר בה שהיא משדלתו ומרצה אותו ומקשטת עצמה לפניו כדי שיתן דעתו עליה, חייב לפקדה.
---	---	---	---

(ואגב יש לציין שאף שבדברי השו"ע לא מופיעה המילה "שמחה" כלל, בדברי הטור בסימן זה, שכל דברי השו"ע מבוססים על פיהם, מופיעה המילה "שמחה" לא פחות מחמש פעמים.)

[ג] אלא כאדם שפורע חובו. מקור נוסח זה של "כאדם שפורע חובו" הוא מבית מדרשו של רבינו הטור ז"ל, ולא נמצא בראב"ד שעליו מבוסס הסימן כולו בטור. והנה מה שכתב ש"לא יכוין להנאתו" היינו שלא זאת תהיה מטרתו, אלא יכוין לקיים מצות בוראו, אולם לא נתפרש לגמרי כוונת הלשון "כפורע חובו", האם ר"ל שאינו רוצה בכלל בכל המעשה הזה, הרי הטור עצמו כותב כמה פעמים שהמעשה צריך להיות מתוך אהבה, וכן בודאי כשנותן אדם שאר וכסות לאשתו, הוא נותן בשמחה ומתוך אהבה, לא כאדם שפורע חוב לאחר שאין בזה שום רגש של אהבה. ואולי באמת אין כוונת הטור אלא כלפי שלא יכוין להנאתו וכתחילת דבריו, ועיין בזה.

ויש להביא כאן את לשון הרמב"ם שכתב שיהיה הדבר "**ברצון שניהם ובשמחתם**" (פרק ה' מהלכות דעות הלכה ד'), מבואר להדיא גישה אחרת, **שרוצה ושמח** בזה, ועכ"פ משמע רוח אחרת מלשון הטור. (ולא מצאתי מי שעמד בזה שהמחבר אף שדרכו ז"ל להמשך אחר לשון הרמב"ם, כאן לא הזכירו אפילו כדעה אחת.)

סעיף ג: וברותי מכם המורדים והפושעים בי [ד] אלו בני תשעה מדות: [ה] בני אנוסה; בני שנואה; בני גידוי; בני תמורה; בני מורדת; בני שכרות; בני גרושת הלב; בני ערבוביא; בני חצופה:

[ד] אלו בני תשע מדות. הנה מרן המחבר קיצר כאן מאד, והעתיק רק את שמות בני ט' מידות בלי להסביר מה החסרון בזה, ויש לדעת שהראב"ד האריך לבאר הפגם שיש בבני ט' מדות, כל אחד ופגמו, ויסוד דבריו שחסר ב**אהבה** (ואף חוזר על המילה "אהבה" כמה פעמים). והטור קיצר קצת בזה, אך ג"כ העתיק את יסוד הדברים, שחסר ב**אהבה**, ומתוך זה אפשר ללמוד שצ"ק צורת המצוה מתוך אהבה ושם חסר באהבה הרי שזה נהפך לפגם.

(כמו"כ לא מופיעה המילה אהבה בשו"ע כלל, בעוד במקורות הדברים דהיינו הראב"ד והטור מופיע כמה וכמה פעמים.)

שולחן ערוך	טור	שער הקדושה להראב"ד
וברותי מכם המורדים והפושעים בי – אלו בני תשעה מדות: בני אנוסה; בני שנואה; בני נידוי; בני תמורה; בני מורדת; בני שכרות; בני גרושת הלב; בני ערבוביא; בני חצופה;	לנוסח אחרונא בני מריבה שהן מתקוטטין ביחד בכל פעם דהויא ביאה זו כמו זנות כיון שאינו מתוך אהבה.	בני שנואה כמשמעה ואע"פ שאין בדעתו לגרשה. והטעם מפני שהיא כמו בעילת זנות ואינה כבעילת אישות... והנוסחא האחרת בני מריבה שהן מתקוטטין ביחד בכל פעם דהויא ביאה זו כמו זנות כיון שאינו מתוך אהבה. בני שכרות שהוא שכור או שהיא שכורה ואין בהם כוונת אהבה...

[ה] בני אנוסה. הנה מרן המחבר לא ביאר מה נקרא בני אנוסה. אולם הראב"ד והטור, מקורי הדברים, האריכו כאן לבאר גברי "בני אנוסה". ויסוד הדברים מתבאר מדבריהם שצריך שהאשה תהיה מפוייסת לגמרי, וחוצץ מעצם ההלכה יש ללמוד מזה את צורת קיום המצוה והגישה אליה.

סעיף ט: [ו] [ח] וישמש באימה וביראה, [ט] כמ"ש על [י] ר"א שהיה מגלה טפח ומכסה טפח ודומה כמו שכפאו שד, פי' באימה וביראה כאלו כפאו שד; [יא] וי"מ מגלה טפח ומכסה טפח, [יב] שלא היה ממרק האבר בשעת תשמיש [יג] כדי למעט הנאתו; [יד] ודומה כמו שכפאו שד, שעושה הדבר באונס וי"מ: מגלה טפח, שבאשה, כלומר עכשיו מגלה אותה לצורך תשמיש, ועכשיו מכסה אותה, כלומר שלא היה מאריך באותה מעשה ודומה לו כמו שבעתו השד ונבעת והניח המעשה, [טו]

כל כך היה מקצר בתשמיש. ויש מפרשים: מגלה טפה, על הסיגר, שהיתה חוגרת בו, [טז] שאף בשעת תשמיש היה מצריכה לחגרה ומגלה רק טפה ממנה, ומכסה מיד כדי למעט הנאתו טז; [יז] וכולהו פירושי איתנהו, וצריך בעל נפש ליוהר בהם:

[ו] **וישמש באימה וביראה.** בראב"ד מבואר שלפי פירוש אחד במעשה דר"א, ר"א היה משמש באימה וביראה (אולם לפי שני הפירושים האחרים, לא מבואר דבר כזה). ולא כתב שיש לכל אחד לנהוג כך, אלא כתב שהוא מביא מעשה זה ומפרשו מפני שיש מה ללמוד ממנו. וכנראה כוונתו שיש יסודות שלומדים מהמעשה, אבל לא שעל כל אחד לאמץ לעצמו את הנהגת ר"א.

ואלם הטור (ובעקבותיו השו"ע) מוסיף על הראב"ד וכותב כן כהנהגה כללית. ועי' להלן.

[ז] **וישמש באימה וביראה.** ראה הערה הקודמת, ובעיקר הענין כדאי להזכיר שהרמב"ם חולק לגמרי על כל ענין זה של אימה ויראה, שהרי כתב שהחיבור צריך להיעשות "מתוך שיחה ושמחה" (אישות טז:יז) וכן כתב ש"ספר וישחק עמה מעט" (דעות ד:ד) ולא הזכיר מאומה מאימה ויראה. וברור שבעוד לדעת הטור הדגש הוא על ה"אימה ויראה" שדבר, לדעת הרמב"ם הדגש הוא דוקא על אוריה של שמחה, ואין בכלל מושג של אימה ויראה. ויסוד מחלוקתם תלויה בדרכי הבנתם בשתי סוגיות בש"ס וכפי שנתבאר לנו בע"ה בהשלמה ב'. מרן המחבר (וכן בב"י) מביא רק את דברי הראב"ד ולא את לשונות הרמב"ם (ולא מצאתי מי שעמד בזה שמרן המחבר לא הביא כלל את דברי הרמב"ם אע"פ שלשון הרמב"ם שגור מאד על לשון השו"ע).

[ח] **וישמש באימה וביראה.** מרן המחבר לא הביא את טעם הדבר, ודבר זה גרם לרבים וטובים לשער השערות מדוע יש לשמש באימה וביראה, איש איש כפי נטיית לבו, ועל זה בנו בניינים גדולים בכל הגישה לענין זה. אולם במקור הדברים בראב"ד ובטור מפורש (על פי הגמרא) שהטעם הוא כדי שלא יתן עיניו באשה אחרת, כי על ידי שמתנהג באימה וביראה מפחית בחשש זה, ותו לא מדי.

[ט] **כמ"ש על ר"א.** [ראה בהשלמה ד' שביארנו בע"ה את שיטות הראשונים במעשה דר"א.] מה שכתבו הטור ושו"ע שאימה ויראה נלמד מר"א, הוא רק לפי אחד מתוך שלשת הפירושים, וכפי שמתבאר מהמשך הדברים.

[י] **כמ"ש על ר"א שהיה.** אולי כדאי להזכיר שבראב"ד וטור מובא שר"א עצמו ע"ה במס' סופרים השיב לשואליו "מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים", ש"ישמח אשתו בדבר מצוה", ומפרש ר"א עמו דהיינו ש"יפתנה בשעת תשמיש".

[יא] **וי"מ שלא היה ממרק את האבר.** כאן מתחיל לבאר שלשת הפירושים, מה שכתב לפני זה הוא פירוש על "כמי שכפאו שד", והוא מתוך הפירוש השלישי. ויש שטעו וחשבו שיש ד' פירושים, אך בראב"ד מתבאר כמו שכתבנו.

[יב] **וי"מ שלא היה ממרק את האבר.** זהו מדברי הטור, ומקורו בראב"ד שכתב ששמע לפרש כן, אלא שהראב"ד דחה פירוש זה משום שבגמרא מבואר שטעם הנהגת ר"א היתה כדי שלא יתן דעתו באשה אחרת, ואילו לפי פירוש זה היה צריך לומר "כי איני רוצה ליהנות מן העולם." ומשמע שהראב"ד איננו מקבל פירוש זה. ולא מצאתי מי שעמד בזה שהטור ושו"ע הביאו פירוש זה שנדחה על פי הראב"ד. ועי' עוד מה שכתבנו בזה בע"ה בהשלמה ד'.

[יג] **כדי למעט הנאתו.** מתוך הקיצור, הטור ושו"ע לא ביארו את טעם הדבר (מדוע רצה למעט הנאתו) וזה נתן מקום לרבים וטובים לשער השערות, וכן"ל, אך מבואר בראב"ד מקור הדברים, שהיתה זו הנהגה כללית של פרישות, שהרי ביאר הראב"ד הטעם שהיה צריך ר"א לומר, "איני רוצה ליהנות מן העולם." ולכאורה אין שום סיבה לחשוב שהטור ושו"ע חולקים על זה.

[יד] **ודומה כמי שכפאו שד, שעושה הדבר באונס.** הטור ושו"ע קיצרו כאן בלשון הראב"ד, לשון הראב"ד "שעושה הדבר באונס שאינו מתכוין להנאתו", כלומר שכל ה"אונס" הוא כלפי ההנאה, אבל לא שעצם החיבור עם אשתו הוא באונס כאילו שאינו רוצה בזה, ולכאורה אין סיבה לחשוב שטור ושו"ע חולקים על זה.

[טו] **כל כך היה מקצר בתשמיש.** מן ההכרח להזכיר כאן, שהטור ושו"ע השמיטו את מה שהראב"ד טרח לבאר שר"א הסביר לאשתו למה עושה כן, וידע שאינה מקפדת בזה. וכוונתו שבלי זה בודאי אסור לנהוג כך כי הרי מגרע משמחת והנאת אשתו. ובטור ושו"ע הושמט ענין זה, ולכאורה א"א לחשוב וגם אין סיבה לחשוב שחולקים על דבריו הפשוטים של הראב"ד, ולמי שאין לו דעה ושכל זה יכול לגרום לקלקולים ח"ו.

[טז] כדי למעט הנאתו. טעם זה להנהגת ר"א (שהיה מצריכה לחגור סינר בשעת תשמיש) הוא מהטור, אבל הראב"ד שכל הסימן בטור מבוסס עליו, מפרש בענין אחר, שהוא כדי שלא יבא לחשוב באחרת, וכן משמע שהוא עיקר דעת הרא"ש בנדירים ע"ש. ולפי פירוש זה אין מקור לחפש הנהגות למעט את הנאתו.

[יז] כאן לא הסביר כיצד מתפרש "ודומה כמי שכפאו שד" לפי פירוש זה. והוא משום שלפי פירוש זה אין ה"כאילו כפאו שד" מתקשר להנהגה של מגלה טפח ומכסה טפח, אלא שתי הנהגות נפרדות הן, ו"כאילו כפאו שד" היינו שהיה באימה ויראה, וזה כבר הביא למעלה (אלא שכנ"ל, תמוה האיך הביא הדבר כאילו שזה פשוט לכו"ע). ומשא"כ לשני הפירושים הראשונים, "כאילו כפאו שד" הינו תוספת הסבר להנהגת "מגלה טפח ומכסה טפח". והדברים פשוטים וברורים למעיין בראב"ד וטור, ועי' השלמה ד'.

[יח] וכולהו פירושי איתנייהו וצריך בעל נפש להזהר בהן. זהו חידוש של מרן המחבר, כי כפי שכתבנו קודם, בראב"ד משמע שבכלל אין ללמוד מהנהגת ר"א אלא יסודות בעלמא אבל לא שיש לנהוג כן, וגם הטור לא כתב כלל שיעשו כהנהגות אלו, ורק כתב שיעשה באימה וביראה, אבל בשו"ע כותב שבעל נפש יזהר בזה, ועוד שבעל נפש יזהר בכל הפירושים.

סעיף י': לא יספר עמה [יט] בדברים שאינם מענייני התשמיש, לא בשעת תשמיש ולא קודם לכן, שלא יתן דעתו באשה אחרת; ואם סיפר עמה ושימש, אמרו עליו: מגיד לאדם מה שיחיו אפי' שיחה קלה שבין אדם לאשתו מגידין לו בשעת הדין:

[יט] בדברים שאינם מענייני התשמיש. כלומר אבל בדברים שהם מענייני תשמיש, שפיר מותר, אולם מרן המחבר לא כתב טעם הדבר, ובטור מסיים כאן **אבל בענייני תשמיש יכול לספר עמה כדי להרבות תאותו**, ומקורו בגמרא נדרים שכך עשה ר"א, ופירש הרא"ש כדי להרבות תאותו. ובשו"ע אבן העזר אכן העתיק את כל לשון הטור בזה, ע"ש. (וענין זה של "להרבות תאותו" בודאי טעון ביאור, אבל אין זה מעניינינו.)

סעיף יא: [כ] אם היה לו כעס עמה, אסור לשמש עד שיפייסנה; ויכול לספר עמה קודם תשמיש, כדי לרצותה:

[כ] אם היה לו כעס עמה...ויכול לספר עמה קודם תשמיש כדי לרצותה. הנה השולחן ערוך לא כתב בשום מקום שכל פעם שמקיים מצות עונה צריך לפייס ולרצות את אשתו על ידי דיבורי אהבה וחיבה וכדו'. אלא רק הביא את המותר לדבר, דהיינו מילי דתשמיש, או, אם היה לו כעס עמה, כל סוגי דיבורים. אבל חיוב או צורך לדבר, לא הביא כלל, והוא על פי דברי הראב"ד בבעלי הנפש על פי פירושיו ז"ל בסוגיות הש"ס וכפי שהרחבנו בע"ה בהשלמה א', והטור ושו"ע הלכו בענין זה בעקבות הראב"ד ולכן לא

הזכירו כלל ענין הפיוס כשלא היה כעס. ויוצא שלפי דעת הראב"ד והטור והשולחן ערוך, **סדר וצורת העונה הרגילה איננה כוללת שום דיבורי פיוס ריצוי ואהבה.**

אולם דעת הרמב"ם אינה כן, שהרי כתב בשני מקומות על הצורך לדבר אתה, במקום אחד כתב שצריך לשמש "מתוך שיחה ושמחה" (אישות טז:יז) ובמקום אחר כתב ש"**יספר וישחק עמה מעט כדי שתתישב נפשה**" (דעות ד:ד) והוא על פי פירושו באותה סוגיא דחגיגה שם, וכפי שהרחבנו בע"ה שם. ויוצא **שסובר הרמב"ם שהסדר הרגיל של מצות עונה כולל דיבורים של שמחה ואהבה.**

וכמ"כ מבואר בזוהר הקדוש שמחמיר מאד שאסור להתקרב לאשתו בלי לדבר דיבורי חיבה ופיוס ע"ש.

ולא מצאתי למי שיעמוד על כך שהב"י ושו"ע לא ציינו כלל את דברי הרמב"ם אף שדרכו ז"ל להמשך אחרי לשונות הרמב"ם בכל מקום, וכן על כך שהשמיט את דברי הזוה"ק אף שרגיל להביאם להלכה.

השלמה א:

ביאור סוגיא דחגיגה ה:

שיטת רבינו חננאל והראב"ד

בגמרא חגיגה ה: מובא דרשת רב על הפסוק ומגיד לאדם מה שיחו, אפילו שיחה קלה שבין איש לאשתו מגידין לו לאדם בשעת הדין. ופריך ממעשה דרב כהנא ששמע את רב ששח, שיחק ועשה צרכיו, ומשני לא קשיא הא דצריך לרצוייה הא דלא צריך לרצוייה.

בהבנת פירוש תירוצ' הגמרא נראה שנחלקו הראשונים בזה. רבינו חננאל שם מפרש "שדוקא כשיש לה כעס ואז צריך לרצות אותה, אז יש לעשות כהנהגת רב, אבל כשאין כעס, על זה נאמר ומגיד לאדם שיחו. לפ"ז מתבאר שלא היה זה דרכו הכללית של רב, אלא רק כשהיה כעס (או שאצל אשתו של רב תמיד היה כעס, כידוע שהיתה אשה קשה). ולפ"ז אין מקום ללמוד ממעשה דרב לענין צורת קיום מצות עונה.

כדברי רבינו חננאל כן משמע הראב"ד בבעלי הנפש, שכתב וז"ל:

כי מה שאמרה שהוא מספר עמה בשעת תשמיש פי' בגמרא דדוקא במילי דתשמיש שהם צורך לאותו תשמיש, א"נ כגון שהוא צריך לרצותה [בנוסחת הבית יוסף נוסף כאן: כגון שהיה לה כעס עמו] שאינו רשאי לבעול עד שיפייסנה, כגון זה הוא רשאי לדבר עמה ולרצותה בכל עניני רצוי. אבל אם אינו צריך לרצותה אינו רשאי לדבר דברים אחרים חוץ מדברים של אותו תשמיש... ותו דאמרי' במסכת חגיגה עליה דרב דסח ושחק ועשה צרכיו, ואוקימנא דהיה צריך לריצוי...

ומבואר מדברי הראב"ד שמפרש שכל ההיתר לדבר הוא דוקא כשצריך לרצותה, לא מיבעיא לפי הנוסח שהיה לפני בית יוסף שבו מפורש כן להדיא, אלא גם בלי זה, הרי מבואר בראב"ד שיש מי שצריך לרצותה ויש מצב שאינו צריך לרצותה. וכן מלשונו "ואוקימנא דהיה צריך לריצוי" משמע שהיה אוקימתא שהיה מצב שהיה צריך לרצותה.

ולכן לא כתב הראב"ד בשום מקום שם שיש חיוב ומצוה לפייסה ולרצותה לפני קיום מצות עונה, כל שלא היה כעס ביניהם. ומשום שאין ללמוד כלל מהנהגתו של רב לענין הצורה הכללית של קיום המצוה, שהרי מיירי שם בשוהיה להם כעס.

כמו כן הטור ושו"ע הלכו בעקבותיו של הראב"ד. ולכן לא מופיע בשולחן ערוך בשום מקום שבכל קיום מצות עונה צריך לפייסה קודם בדברי ריצוי.

(ואולם בעיקר פירוש רבינו חננאל והראב"ד, יש לכאורה להעיר דהנה הדיבורים שדיבר רב היו דיבורי שיחה ושחוק, וכמו שפירש רש"י שיחה בטילה של ריצוי תשמיש, וכן משמע מהא דרב כהנא אמר דמי פומא דרב כו', הרי שהיה הדבר חידוש בעיניו לא רק שדיבר רב אלא סוג ואופי הדיבורים, והנה לפי ר"ח והראב"ד שמייירי שהיה להם כעס והיה צריך לרצותה, לכאורה הריצוי הוא לרצותה על סיבת הכעס שהיה ביניהם, ומה שייך בזה דברים כאלה שיעוררו את ר"כ לומר דמי פומא דרב כו'. ולהרמב"ם א"ש, דרב "סיפר ושיחק עמה מעט" כדי שתתישב נפשה, ולא היה כאן שום ריצוי מכעס ופירוד, ולכן שפיר תמה ר"כ על רב, אבל להראב"ד יקשה וכנ"ל.

ואולי יש לומר דמאחר שהיה ביניהם כעס, היה צורך לא רק לשכך את הכעס שהיה אלא מעתה נצרך ג"כ לפתותה בדברי ריצוי תשמיש, אולם המעיין בראב"ד לא כ"כ משמע כן.)

סוגיא דעירובין לפי הראב"ד

והנה בעירובין ק: מבואר שלמדנו דרך ארץ מתרגול דמפייס והדר בעיל. לכאורה מבואר שזהו הסדר הרגיל על פי דרך ארץ. ואולם למרבה הפלא, מדברי הראב"ד בבעלי הנפש מבואר שגם את דברי הגמרא בעירובין שם מפרש דוקא כשהיה כעס. דהנה הראב"ד בא לחדש שאיסור הדיבור בדברים אחרים איננו רק בשעת מעשה ממש, אלא גם לפני זה, ואחת מראיותיו היא וז"ל:

ולמדתי זה ממה שאמרו בעירובין במי שהוא צריך לרצותה שמפייס ואח"כ בעול, מכלל דמי שאינו צריך לרצותה, אינו רשאי לספר אפילו קודם בעילה.

הרי שמפרש הראב"ד שכל הגמרא בעירובין מיירי "במי שהוא צריך לרצותה", ושיש מי שאינו צריך לרצותה, והיינו שהכל מיירי דוקא כשהיה כעס.

ואמנם באמת הדברים קשים קצת להולמם, משום שהפיוס של התרגול לא נראה קשור כלל לריצוי מכעס, אלא דברי חיבה בעלמא. ובכלל, לא מוזכר שם באותה סוגיא ענין הכעס, וכעס מאן דכר שמיה. ועוד קשה טובא שהרי מבואר שם ענין פיוס גם אחרי הביאה, ואם מיירי בפיוס מכעס, מה שייך פיוס לאחריה, אבל מה נעשה שכן מבואר להדיא בבעלי הנפש.

פירוש ושיטת הרמב"ם

לעומת זאת, הרמב"ם כתב בפרק ד' מהלכות דעות הלכה ה' וז"ל:

יספר וישחק עמה מעט כדי שתתישב נפשה.

ומפורש בדבריו שזהו חלק מקיום המצוה תמיד, לא רק כשהיה כעס. והנה הכסף משנה ושאר מפרשי הרמב"ם לא הראו מהו מקור הרמב"ם, אמנם ברור שמקורו ממעשה דרב, שהרי זהו מה שכתב ישחק ויספר, והיינו הא דרב דשח ושחק, ומפרש הרמב"ם מה שכתוב בגמרא "הא דצריך לרצויה" דר"ל דעד כמה שנחוץ (תמיד, לא משום כעס) לרצות את האשה וליישוב נפשה, אין זה בכלל "מגיד לאדם שיחו", ופסוק זה הוא רק על מה שלא נצרך להשלמת ענין זה.

ויוצא מחלוקת גדולה ועקרונית האם יש צורך בפיוס בכל פעם שמקיימים מצות עונה או לא. ולמרבה הפלא, לא ראינו לא בב"י ולא בנו"כ שהעירו ממחלוקת זו, והשו"ע נמשך אחר הראב"ד, וכבר הוספנו לתמוה על זה בפנים ההערות הערה יט.

והנה אע"פ שלפי שורת הדין בשו"ע אין בכלל חובת פיוס כשלא היה כעס, הרי לפי המציאות המוכרת לנו כיום, לא שייך בכלל לגשת לקיום המצוה בלי פיוס, וא"כ ברור מסברא שזהו חלק מהמצוה לדידן.

והנה בשו"ת "אגרות משה" אהע"ז ח"ד סי' ס"ו כתב לדבר פשוט על פי סוגיא דעירובין שיש חיוב מן התורה לפייס את האשה לפני התשמיש. ולכאורה לפו"ר דבריו תמוהין דהרי הראב"ד, שכמותו פסקו הטור ושו"ע, מפרש דמיירי דוקא בהיה להם כעס. אבל נראה שהאגר"מ לא חש לכל זה, משום שפשטות הגמרא אינה כן וגם אין הדבר מתאים עם המציאות, ולכן האמת תורה דרכה והלך האגר"מ עם פשטות דברי הגמרא.

תמיהה בדברי הטור על פי מעשה דרב

בגמרא נדרים כ: איתא שבמילי דתשמיש מותר לספר, ופירש הרא"ש כדי להרבות תאותו, והטור העתיק את הדין עם טעם הרא"ש. אלא שהטור מוסיף על זה "וכדאיתא בפ' הרואה על רב ששח ושחק ועשה צרכיו", ומשמע מזה שהטור מפרש שח ושחק כדי להרבות תאותו, והדבר תמוה מאד שהרי בחגיגה ה: מסיק הש"ס על מעשה דרב גופא דהיינו דצריך לרצוייה, הרי שכל הענין לא היה קשור אליו כלל אלא לרצות את האשה (בין כפירוש הרמב"ם בין כפירוש הר"ח והראב"ד) ואיך מביא מזה הטור על ענין ספור במילי דתשמיש, וכבר תמה בזה בלחם משנה ע"ש.

השלמה ב.

בהשלמה הקודמת ראינו מחלוקת הראשונים בסוגיא דחגיגה ה: ומה שיוצא מזה נפק"מ לענין האם יש חיוב פיוס כחלק מכל מצות עונה.

ואולם מתוך אותה מחלוקת בפירוש דברי הגמרא, יש עוד נפק"מ בין הרמב"ם להראב"ד. לפי הרמב"ם ניתן ללמוד משם על האופי הכללי של **האווירה הנכונה** לקיום המצוה, שהרי חוץ מעצם הדבר שרב ריצה את אשתו לפני תשמיש, הלא מאחר ששח ושחק, זה יוצר מצב של שמחה לכל קיום המצוה. ואכן הדברים מפורשים ברמב"ם בשני מקומות.

בפרק טז מהלכות אישות הלכה יז כתב הרמב"ם

ולא יאנוס אותה ויבעול בעל כרחה אלא לדעתה ומתוך שיחה ושמחה.

כלומר לא רק שיש חיוב לדבר עמה קודם וכמ"ש בה' דעות יספר כו', אלא שהביאה תהיה **"מתוך שיחה ושמחה"**.

וכן בפרק ה' מהלכות דעות שם הלכה ד' בתחילת דבריו כתב הרמב"ם וז"ל

ולא יאנוס אותה והיא אינה רוצה אלא ברצון שניהם ובשמחתם

הרי שלא די שיהיה ברצון שניהם אלא צריך אף שמחתם, ובודאי מקורו ממעשה דרב וכן"ל, אף על פי שלא ראיתי להנו"כ שעמדו על זה.

ואילו לפי הראב"ד, כל הסוגיא נאמרה רק כשיש צורך לפייסה מכעס. ולכן לא מופיע בראב"ד הדגשה שצריך להיות מתוך שמחה וכדו'. ולכן ג"כ לא מוזכר ענין שמחה ושיחה בשולחן ערוך, משום שהלך בעקבות הראב"ד וכן"ל.

ונמצא שמתוך מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בפירוש דברי הגמרא, נולדו שני נפק"מ:

א' לענין חיוב פיוס וריצוי

ב' לענין קביעות המצב ורוח ואירה של קיום המצוה.

ובשניהם השו"ע נמשך אחרי הראב"ד, ואולם הדבר תימה שכנראה לא ירד לזה שהרמב"ם חולק על הראב"ד.

דברי הרמב"ם לא נאמרו בקשר למצות עונה דוקא

והנה בשני ענינים אלה המבוארים בדברי הרמב"ם, היינו הן הצורך לספר עמה, והן הצורך שיהיה הענין מתוך שיחה ושמחה (ששני ענינים הם וכן"ל), נראה לעניות דעתי שדברי הרמב"ם לא נאמרו כחלק וסעיף מקיום ומצות עונה, אלא שכך היא הצורה הראויה כל פעם שמתחברים איש ואשתו, ובאופן אחר הרי הוא כפחיתות וחסרון דרך ארץ, ואין הדבר קשור למצות עונה דייקא. וראיה לכך שהרי יש מצבים שאין בחיבור קיום מצות עונה, וכגון שמשמש משום אחת הסיבות שהזכיר הראב"ד, כגון לתיקון הולד, או "כוונה הרביעית", או מה שכתב הרמב"ם שמשמש לבריאות גופו (אולם כמדומה שאין אנו מכירין מציאות כזאת היום), אבל לא שהאשה זקוקה לכך, אלא שמרצוה היא לגמרי. ובזה פשיטא שאין כאן שום קיום מצות עונה. ואעפ"כ בכל גיוני כתב הרמב"ם את מה שכתב, משום שאין דבריו כחלק מסדר קיום מצות עונה, אלא שכך הוא הסדר הראוי לאיש ואשתו מישראל בזיווגם. ובאמת שדברי הרמב"ם בשני המקומות לא באו בתוך דיני חיוב עונה, אלא בה' דעות כשמדבר על דרך החכם בזיווג וכן בהלכות אישות כשמדבר על יחס האדם לאשתו.

ואולם אעפ"כ נראה לענ"ד להציע שלפי הרמב"ם, אם לא נהג כך הרי שחיסר גם בקיום מצות עונה, ומשום שאם נתבאר שכך הוא הסדר הראוי, ובלי זה יש חסרון ופגם בצורת המעשה, א"כ פשיטא שזה מורגש גם אצל האשה, ופשיטא שהאשה זקוקה לקיום המעשה בתנאים הנכונים, וכל שחסר בזה הרי שחסר בסיפוקה והנאתה, וא"כ פשוט שממילא יש כאן גם תנאים בקיום מצות עונה.

השלמה ג'

ראינו בהשלמה הקודמת את המחלוקת השניה בין הרמב"ם להראב"ד לענין אם יש צורך של אירה של שיחה ושמחה או לא, ואיך שהדבר תלוי במה שנחלקו בפירוש דברי הגמרא.

והנה הטור כתב ש"יעשה הדבר מתוך אימה ויראה". ואילו הרמב"ם לא רק שכתב ענין שיחה ושמחה, לא הזכיר כלום מענין אימה ויראה.

והנה דברי הטור נלמדו ממעשה דר"א לפי פירוש אחד, שמתבאר שהיה משמש מתוך אימה ויראה, ויבואר הדבר בע"ה בביאור הבא. ושם הערנו שאף שדברי הטור מבוססים על דברי הראב"ד, מ"מ הפליג יותר מהראב"ד. ועכ"פ דבריו נאמרו על פי שיטתו הכללית של הראב"ד. ואולם הרמב"ם לא הביא ענין זה כלל, ויש לפרש בכמה אופנים. א', הרי יש כמה פירושים במעשה דר"א, ואפשר שאינו מפרש כלל שנהג באימה ויראה. ב' יתכן מאד שסובר הרמב"ם שמעשה דר"א היה מעשה של חסידות, וכמו שיש הרבה מעשים בש"ס על גודל מדרגתם של התנאים ואמוראים ואין הכל נקבע כהלכה, ולכן באמת לא הביא הרמב"ם בשום מקום את הנהגת ר"א להלכה.

ואולם יש להוסיף, שלהרמב"ם לשיטתו, שמתבאר מתוך מעשה דרב שהמצוה צריכה להיות מתוך שיחה ושמחה, לא יתכן כלל לפרש שר"א נהג באימה ויראה גירדא, שהרי זה סותר את ההנהגה הרצויה. (ועי' בהגהות הגאון יעב"ץ ז"ל ברכות סב. על מעשה דרב, שכתב ששמעין משם שהנהגת ר"א היא רק לבעלי דרגא גבוהה, שהרי רב לא נהג כן. והנה הערת הגייע"ץ לא שייכא כלל לפי שיטת הראב"ד והשו"ע שהרי מפרשים מעשה דרב רק כשהיה כעס. אלא אפילו לפי החולקים על הראב"ד, הערתו נכונה רק למפרשים שר"א נהג באימה ויראה, דאילו לשאר פירושים כגון שהצריכה לחגור סינר או שקיצר או שלא מירק האבר, מאן יימר לן שרב לא נהג כן.)

נמצא א"כ, שלהטור על פי הראב"ד, אין מקור לשמחה, ויש מקור לאימה ויראה.

ולהרמב"ם, יש מקור לשמחה, ואין מקור לאימה ויראה.

והדברים פשוטים, ולא נותר לנו אלא לתמוה, כנ"ל, למה הב"י לא ציין בכלל שיש כאן מחלוקת גדולה. ובפרט שדרכו של הב"י להסתמך הרבה על הרמב"ם. ובפרט שבזוהר הקדוש מבואר כהרמב"ם. ובפרט שפירוש הראב"ד בגמרא עירובין קשה. ובפרט שדברי הרמב"ם תואמים יותר למציאות של הבריאה.

עוד בענין דברי הטור שכתב שיעשה הדבר באימה וביראה, ונלמד מהמעשה דר"א, ראה בביאור הבא מה שכתבנו בזה.

ובאחד מהספרים החשובים של זמנינו, הקשה על השו"ע איך כתב שיהיה אימה ויראה, הא בגמרא מצינו דברים אחרים, הלא על רב מסופר שהיה מתוך בדיחות הדעת, וכן הקשה איך אנו מקובלים מרבתינו שיהיה מתוך שמחה והרחבת הדעת כו', הלא בשו"ע נפסק שיהיה מתוך אימה ויראה.

אולם קושיא זו לא הבנתי, דכבר כתבנו שהרמב"ם והראב"ד נחלקו בפירוש מעשה דרב ורב כהנא, והשו"ע נמשך אחר הראב"ד, (ואולם מה שיש להקשות על השו"ע הוא כמו שכתבנו, א) שפירוש הראב"ד קשה מכמה פנים; ב) למה לא הביא הב"י שיש בזה מחלוקת ויגלה לנו למה מכריע בזה כהראב"ד.

וקבלתינו מרבתינו הוא על פי פירוש הרמב"ם המתאימה למציאות, והמסתייעת מזוהר הקדוש, והמתאימה גם עם פשוטות הגמרא בעירובין, ותו לא מדי.

השלמה ד'

כדי להבין את כל סעיף ט' בשו"ע, יש ללמוד את הסוגיא בנדרים דף כ עם פירושי הראשונים בעיון ובדקדוק.

ונביא כאן מעשה דר"א ופירושי הראב"ד ונעיין בדברים בס"ד.

איתא בגמרא

שאלו את אימא שלום מפני מה בניך יפיפין ביותר אמרה להן אינו מספר עמי לא בתחלת הלילה ולא בסוף הלילה אלא בחצות הלילה וכשהוא מספר מגלה טפח ומכסה טפח ודומה עליו כמי שכפאו שד ואמרתי לו מה טעם ואמר לי כדי שלא אתן את עיני באשה אחרת ונמצאו בניו באין לידי ממזרות.

והנה יש כאן שלש שאלות שצריך לברר:

א) פירוש "מגלה טפח ומכסה טפח" מהו?

ב) פירוש "דומה כאילו כפאו שד" מהו?

ג) האם כמי שכפאו שד הוא המשך והסבר ל"מגלה טפח ומכסה טפח", או דילמא שהם שני דברים נפרדים?

ד) האם טעם "כדי שלא אתן את עיני באשה אחרת ונמצאו בניו באין לידי ממזרות" הוא טעם על כל ההנהגות, או דילמא רק על חלקם, ועל חלק יש טעם (או טעמים) אחרים?

נחלקו הראשונים הן לגבי פירוש מגלה טפח ומכסה טפח והן לגבי פירוש "כמי שכפאו שד". ולענין השאילה השלישית, כפי שיבואר, הדבר תלוי בפירושים השונים, שכן לפי פירושים אחדים הרי שדומה כמי שכפאו שד הוא פירוש ל"מגלה טפח ומכסה טפח" ואינו דבר חדש והנהגה אחרת, ואולם לפי פירוש אחד - שלפיו אינו מתפרש כפירוש והמשך - הרי שהוא הנהגה נפרדת, ונמצא ששתי הנהגות שונות הוזכרו כאן. כמו כן השאילה הרביעית תלויה בפירושים השונים.

שלשת פירושי הראב"ד

הראב"ד מביא ג' פירושים, ונשתדל בע"ה לעמוד על כל אחד:

פירוש ראשון וכמה הערות

לשון הראב"ד:

ומה שהיה מגלה טפח ומכסה טפח, שמעתי בפירושו שלא היה ממרק כל האבר בשעת תשמיש כדי למעט הנאתו ממנה. ודומה כמי שכפאו שד, אדם שהוא עושה הדבר מאונס שאין מתכוין להנאתו.

כך שמעתי. ולא נתברר אצלי כי הוא נתן טעם למעשה הזה כדי שלא יתן דעתו באשה אחרת, ואין הטעם דומה למעשה כי היה לו לומר מפני שאיני רוצה להנות מן העולם ואיני עושה אלא מפני המצוה בלבד.

הנה בעיקר הפירוש "שלא היה ממרק כל האבר", אודה ולא אבוש שאינני יודע בודאות פירוש, האם הכוונה שלא היה מכניס את כל האבר, ו"ממרק" מלשון "ביאת מירוק" ביכמות נה;; או דילמא, שהיה מכניס את כל האבר, אלא פירוש שבשעת הדישה לא היה מוציא את כל האבר אלא רק קצת ממנו, ונמצא שממעט הנאתו. וכפירוש השני נמצא בשיטה מקובצת בשם הרא"ם וז"ל אמנם נראה לי שמן השמש אומר כן שלא היה מוציאו יותר מדאי בשעת דישה כי אם טפח. הרא"ם ז"ל.

ולכאורה נראה יותר כפירוש השני, שכן לפי הפירוש הראשון נמצא שממעט מהנאת אשתו ג"כ, וכעין מה שהקשה הראב"ד לפירוש השלישי, וכאן לא שאל הראב"ד כלום, אבל לפי הפירוש השני, י"ל שאין בזה שום מיעוט הנאה לאשה, ואדרבה י"ל שהיה שווה על שתזריע קודם ואח"כ בשעת הדישה היה ממעט הנאתו.

פירוש "ודומה כמי שכפאו שד" לפירוש הראשון

ואיך שיהיה, הנה יש לעיין לפירוש זה, האם מה שאמרה "ודומה כמי שכפאו שד" היינו דבר נוסף, שלא רק שלא היה ממרק את כל האבר, כדי למעט את הנאתו, אלא שחוז' מזה, היה ניכר שבכל הענין לא היה מתכוין להנאתו; או דילמא, שכוונתו שמתוך עצם הדבר שהיה ממעט הנאתו, היה ניכר שגם מה שכן נהנה, הוא כמי שכפאו שד. ולכאורה מסתבר יותר כצד הראשון, שכן לפי הצד השני, למה היתה צריכה להוסיף ולומר ודומה כו', הלא זה מונח בעצם הדבר שלא היה ממרק את כל האבר.

טעם הנהגת ר"א לפירוש זה, קושיית הראב"ד

והנה הראב"ד הקשה על פירוש זה שאין הטעם המבואר בגמרא תואם כלל להנהגה זו. וכנראה שהראב"ד לא קיבל פירוש זה, מחמת קושייתו. ואכן לא ידוע לי מהראשונים תירוץ על קושיא זו על פירוש זה. (ולומר שדברי ר"א כדי שלא אתן כו' נסובו רק על מה שהיה משמש באמצע הלילה, הוא דוחק עצום שכמעט שלא ניתן להאמר כלל, שהרי בודאי שאלתה "מה טעם" היתה על כל ההנהגות, ונמצא שלא היה משיבה על זה, והרי כל דבריה באו לענות על השאלה מפני בניך יפים, ומשמע שבגלל כל ההנהגות הם יפים, ולא רק משום ההנהגות אלא משום טעם ההנהגות, ובודאי צריך להיות הכל מבואר בתוך דבריה.)

ואולם יש לעיין לפי פירוש זה, מה הטעם שרצה ר"א למעט הנאתו, האם הוא דבר מסויים לענין זה, שיש איזה גנאי או פחיתות או סכנה בהנאה. ובאמת הדבר מבואר להדיא עכ"פ מדברי הראב"ד שלטעם זה, הוא כדי שלא ליהנות מן העולם, ולא שיש איזה חשש מסויים ליהנות בביאה יותר מהנאות אחרות, וכפי שהערנו בזה בהערה. לפי זה נראה שה"ה שהיה ר"א משתדל מאד בשאר הנאות העולם הזה שלא ליהנות מן העולם, ולא שיש איזה חומר מיוחד בהנאת האישות.

(והנה בעיקר הפירוש יש לכאורה לשאול, בנוסף למה שהקשה הראב"ד שבגמרא איתא טעם אחר, דהרי אמא שלום באה להסביר מפני בניה יפים כ"כ, והשיבה על פי הנהגתו המיוחדת של ר"א. וצריך להבין למה גרמה הנהגתו זאת לבנים יפים. ולכאורה הפירוש הפשוט, דעל ידי שנשמר מליתן עיניו באשה אחרת, היה יחודו עם אשתו יחוד גמור, וזה גרם לבנים יפים. אולם אם נפרש שטעמו היה כדי שלא ליהנות מן העולם כמ"ש הראב"ד, א"כ דבר זה אינו מתקשר כלל ליחודו עם אשתו אלא הנהגה כללית של פרישות. אך אם נפרש בפירוש זה דלא כהראב"ד, שלא היתה זו הנהגה של פרישות כללית, אלא כדי לקיים יחוד גמור עם אשתו, התרחק מהנאה גשמית, א"כ א"ש, שמשום כך היה יחוד יותר מושלם ולכן בניה יפים.)

פירוש השני

ושמעתי עוד בפירושו כי מגלה טפח ומכסה טפח שבאשה קאמר, כלומר עכשיו מגלה אותה לצורך התשמיש, ועכשיו מכסה אותה, לומר שלא היה מאריך באותו מעשה. "ודומה כמי שכפאו שד", פירוש דומה כמי שהבעיתו שד ונבעת והניח את המעשה, כל כך היה מקצר את התשמיש.

והנה לפי פירוש זה, "ודומה כמי שכפאו שד" איננו דבר נוסף אלא הוספת תיאור באותו דבר, דהיינו שהשתמשה בשני משלים להסביר את גודל המהירות, א' מגלה טפח ומכסה טפח, ב' ודומה כמי שכפאו שד. ושניהם באו לציין את גודל המהירות.

והנה הראב"ד קילס פירוש זה, כמ"ש:

ועתה לזה הפירוש יבא הטעם לכל המעשה...

ומשמע לכאורה שמקבל פירוש זה לעיקר.

ויש להעיר בדרך לימוד, דלכאורה לפירוש זה לא מובן כ"כ מה שאמרה מגלה טפח ומכסה טפח, דהעיקר שהיה מגלה אותה לתשמיש ומיד אח"כ כבר מכסה אותה שכבר גמר המעשה, ומה שייך לכאן טפח, וצ"ע.

הסכמת האשה

והנה הראב"ד הקשה על פירוש זה דנמצא שלא היה משהה על הבטן, ותירץ דיש שתי הנהגות, והוסיף הראב"ד:

וגם הוא כבר הודיע אותה את הטעם והיתה דעתה נסכמת עמו על כך.

כלומר שהיה קשה לו להראב"ד דאפילו אם כוונתו רצויה, מ"מ הרי אין לו לגזול את הנאת אשתו, ועל זה תירץ שהסביר לה וידע שדעתה מסכמת עם זה.

אולם לכאורה יש להעיר בדרך לימוד, דבגמרא משמע שלא ידעה אלא שלום את טעם ההנהגה עד לאחר שכבר נהג כן ר"א, שהרי שאלה אותו מה טעם, ומשמע שר"א לא הסביר לה לפני שנהג כן, ושוב יקשה האיך היה רשאי לעשות כן, וצ"ב.

פירוש שלישי

עוד שמעתי בפירושו כי מגלה טפח ומכסה טפח משום צניעות הוא ועל הסינר שהיא חוגרת קאמר שאף בשעת התשמיש היה מצריכה להגרו ומגלה טפח שבה מאותו הסינר בשעת תשמיש ודומה כמי שכפאו שד שהיה עושה את המעשה ביראה כאדם שהוא נבעת מן השד. וכל זה כדי שלא תכנס עליו שום מחשבה אחרת. ואע"פ שיש בענין הזה ענין צניעות, עיקר כונתו לכך היתה.

והנה גם לפי פירוש זה יש לשאול, האם מה שאמרה "כמי שכפאו שד" שפירושו שהיה עושה המעשה ביראה, הוא הוספה על הדבר הראשון, כלומר שחזן ממה שהיה מצריכה להיות לבושה בשעת תשמיש, היה ג"כ עושה המעשה ביראה, או דלמא שעל ידי זה גופא שהיה מצריכה להיות חגורה בשעת תשמיש, היה ניכר שהיה עושה המעשה ביראה. ולכאורה יותר מסתבר כצד הראשון, שהרי מעצם הדבר שהיה מצריכה להיות חגורה, אין ראייה והכרה שהיה עושה ביראה, שהרי יתכן לפרשו שהוא דרך צניעות כמ"ש הראב"ד, אלא שחזן מענין החגורה הרגישה ג"כ שהיה עושה ביראה.

לכאורה יש לעיין למה לא פירש הראב"ד גם לפי פירוש זה דמאחר שלא היה מגלה כל גופה, הרי ניכר הדבר שהיה עושה כבאונס ולא להנאתו, וכמו שפירש בפירוש הראשון. וי"ל שאם היה מאריך ועושה המעשה כרגיל, אין הכירא במה על ידי שלא גילה גופה שאינו עושה להנאתו, ולכן הוצרך הראב"ד לפרש באופן אחר.

ועכ"פ זה ברור מדברי הראב"ד שרק לפי הפירוש השלישי היה עושה ביראה, אבל לפי הפירושים הראשונים אין לנו מקור שהיה עושה ביראה.

ויש לשאול למה לא פירש הראב"ד גם לפי פירוש זה שהיה עם הסכמת האשה, שהרי קיימא לן הוא בבגדו כו' יוציא וכו' וכמו שהקשה המגן אברהם כאן. ובמגן אברהם תי' שני תירוצים, א' שמיירי שרצון שניהם בכך; ב' שחגורה לא חשיב הפסק. אולם לא היה לפניו שער הקדושה, שהרי הראב"ד דימה מעשה זה למעשה דר' יוסי שבעל דרך סדין, ועכצ"ל כתירוצו הראשון שרצון שניהם בכך, וצ"ב מדוע לא הדגיש זאת הראב"ד כמו שהדגיש לפי הפירוש השני.

פירושי הרא"ש

והנה כפי שנראה בהמשך, אע"פ שכל דברי הטור בעסיף זה הם על פי הראב"ד (וכפי שמקדים הטור "כתב הראב"ד"), בנקודה אחת שינה הטור והלך בעקבות הרא"ש, ולכן חשוב לעניינינו לברר דעת הרא"ש בזה.

הנה הרא"ש בנדרים שם לא ביאר להדיא מה הפירוש "מגלה טפח ומכסה טפח", אלא רק פירש למה היה עושה כן, אולם מתוך פירושיו ניתן ללמוד איך פירש. ופירש בזה שני טעמים:

טעם ראשון "כדי שיהא יראה ובושה על פניו" (והיינו כדי שעל ידי זה לא תכנס מחשבה אחרת וכמ"ש הרא"ש שם אח"כ).

טעם שני "כדי שלא ינהג בקירוב בשר, דוגמת דרך סדין." וצ"ב לפי הטעם השני כיצד מתפרש דברי הגמרא שאמרו הטעם כדי שלא אתן עיני כו', וכמו שהקשה הראב"ד על הפירוש הראשון.

ובאמת מדברי הרא"ש בסוף הסוגיא משמע שתופס כעיקר את הטעם הראשון, שזה לשונו שם על דברי ר"א "ונמצאו בניו באין לידי ממזרות":

כי המחשבה באשה אחרת קרובין הבנים להיות ממזרים, ומתוך שאינו משמש אלא באימה ולא בקלות ראש אין בלבו מחשבה אחרת.

הרי שכאן נקט הרא"ש רק את הטעם השני, שהוא הטעם המבואר בגמרא, וצ"ב מה יענה הטעם הראשון, ועכ"פ משמע עיקר דעת הרא"ש כפירוש הראב"ד בזה.

ולענין פירוש המילים "ודומה כמי שכפאו שד", לא ביאר הרא"ש כלל איך מתפרשים. ועי' להלן מה שכתבנו בדברי הטור.

[ודרך אגב יש להזכיר את פירוש הר"ן. הר"ן מפרש מגלה כו' כפירוש השלישי בראב"ד שלא היה מגלה כל גופה. ומפרש דומה כמי שכפאו שד כלומר במהירות והיינו כפירוש השני בראב"ד. ומשמע שהיו שני דברים. אולם יותר נראה לענ"ד שלהר"ן הכל אחד, שמה שלא גילה גופה אינו כדי שלא ינהג ממנה אלא כדי למהר הדבר. וכן משמע ממה שלא פירש הר"ן כלום במה שלא היה מגלה גופה לגמרי.]

וראה בהשלמה ו' שהבאנו את פירוש המאירי והגר"א על הנהגה זו, ומה שכתבנו בזה.

האם יש ללמוד להלכה או עכ"פ להנהגה טובה ממעשה דר"א

הנה הראב"ד מעתיק את מעשה ר"א הגדול ואמא שלום, ולאחר מכן מבאר אותו. לפני שמתחיל לבאר אותו, מקדים הראב"ד וז"ל

והרי אני מפרש את הענינים הללו כי יש תועלת בפירושם.

ולאחר מכן ממשיך הראב"ד ומביא את כל שלשת הפירושים על המעשה, שהובאו (באופן חלקי) בטור.

ונהג יש לשאול האם לדעת הראב"ד האם חייב, או רצוי, שכל אחד, או עכ"פ בעלי נפש, ינהגו כר"א. ולכאורה אם היה סובר כן, למה הוצרך לומר שמפרש את הענינים "כי יש תועלת בפירושם", הרי פשיטא שצריך לבאר מה עשה ר"א כדי שידעו איך להתנהג. אלא פשיטא לכאורה שלדעת הראב"ד אין כאן מעשה המחייב אפילו את בעלי הנפש, כמו שבכל מרחבי הש"ס ומאמרי חז"ל מצינו דברים מופלאים מחז"ל בכל עניני החיים, ולא שמענו מעולם שחייב על כל אחד שלא הגיע לדרגתם להתנהג כך. ואכן לא כתב הראב"ד בשום מקום בתוך דבריו שראוי לנהוג כן, הלא דבר הוא.

ואולם הטור כתב "ויעשה הדבר באימה וביראה וכמו שאמרו על ר"א כו'." אשר נראה שהפליג יותר מהראב"ד. ומשמע שלפחות הנהגת אימה ויראה צריך כל אחד לנהוג, אולם שאר הנהגות לא כתב שיש לעשות כן, וצ"ב למה שהרי ממנ"פ אם יש ללמוד ממעשה דר"א א"כ יש ללמוד מכל פרטיו. ואולי יש לומר שכל שאר הענינים הם קשים וחסידות גדולה אבל ענין אימה ויראה סובר הטור שאינו קשה כ"כ ויש ללמוד מר"א. ומכל מקום פשוט שגם להטור אין כאן הוראת הלכה אלא דבר רצוי וכמו דברים רבים בטור אורח חיים.

אולם בשו"ע הפליג אף יותר מהטור וכתב ש"צריך בעל נפש להזהר בכולם."

ומעתה לאחר כל הדברים האלה יש להעיר בדברי **הטור** (וכולם הועתקו ג"כ בשו"ע) בענין זה כמה הערות, ועוד איזו הערות בדברי השולחן ערוך (וכבר הערנו בכולם בפנים ההערות אבל כאן חזרנו והצגנו אותם לאחר הצעת יסודות הדברים:

א) מחודש קצת הדבר שהביא כל הפירושים בשו"ע אע"פ שהראב"ד דחה את הפירוש הראשון (וכן לא הביא שהראב"ד מעדיף את הפירוש השני).

ב) לכאורה תמוה מאד שהשמיט הטור את מה שכתב הראב"ד להדגיש שר"א הסביר הענין לאשתו והיתה דעתה מסכמת, שזהו הרי תנאי עיקרי בכל הענין, וכפי שהערנו בהערה טו.

ג) הטור פותח ויעשה הדבר באימה וביראה, ואח"כ מביא כל שלשת פירושי הראב"ד, ומשמע שהוא מיהא לכו"ע שיש מקור לעשות באימה וביראה, אבל באמת שאינו אלא לפי פירוש אחד בראב"ד (ואיננו הפירוש שכמותו הכריע הראב"ד).

ד] הטור כתב שיעשה הדבר באימה וביראה וכמו שאמרו על ר"א כו', דהיינו שכל אחד צריך ללמוד ממעשה דר"א עכ"פ לגבי אימה ויראה. וכבר כתבנו שמדברי הראב"ד משמע שלא בא ללמוד שכל אחד יעשה כן, ואפילו בעל נפש, ונמצא שהטור מפליג בזה יותר מהראב"ד.

ה] אע"פ שכל דברי הטור כאן מבוססים על דברי הראב"ד, הרי שבפירוש השלישי מחליף את הטעם, ובמקום שהראב"ד כתב שהוא כדי שלא תכנס מחשבה אחרת, הטור כתב כאחד מהטעמים שכתב אביו הרא"ש בזה, שהוא כדי למעט הנאתו, אע"פ שברא"ש גופא נראה שאין זה עיקר דעתו, וגם לא ידוע איך מתאים זה עם הגמרא.

וכפי שכתבנו, כל ההערות הנ"ל הם גם בשו"ע שהעתיק כל דברי הטור בזה.

ויש להעיר עוד שתי הערות בדברי השו"ע בענין זה:

א] שכתב שצריך בעל נפש ליוזר בכולם, שבזה הפליג אף יותר מהטור, שאפילו הטור לא כתב אלא שיעשה הדבר באימה וביראה, וכן העתיק הפירושים השונים במעשה דר"א אבל לא כתב כלל שיש לבעל נפש לאמץ לעצמו אפילו אחד מהם, ואילו השו"ע לא רק שכתב שבעל נפש צריך לעשות כר"א, אף כתב שבעל נפש צריך לעשות ככולם.

(ובזה גם חוזרת ונשאלת ההערה הראשונה שהערנו בדברי הטור, דהנה אם דעת השו"ע שיש לבעל נפש לאמץ את הנהגת ר"א, לכאורה היה לו לפסוק שיאמץ את הפירוש השני שאליו הסכים הראב"ד, ואילו את הפירוש הראשון דחה.)

ב] מרן השמיט את כל הטעם להנהגת ר"א באימה וביראה, ומשתמע מדבריו ז"ל שיש ענין עצמי באימה ויראה במעשה זה, בעוד שלפי המקורות מבואר שאין דבר כזה.

ושוב כל זה לכד מה שמבואר היטב ברמב"ם שאינו פוסק ככל זה, ואין לדעתו שום ענין של אימה ויראה וכן בכלל לא פסק את מעשה דר"א להלכה.

השלמה ה'

הנה בהשלמה הקודמת הבאנו את שלשת הפירושים שהובאו בראב"ד וכן את פירושי הרא"ש וכן פירוש הר"ן.

ולהשלמת הענין ראוי להביא שני פירושים נוספים שמצאנו בזה.

במאירי פירש, וז"ל:

כשהיה מזודוג עמה היה מגלה טפח ומכסה טפח כלומר מגלה טפח מבגדיה ומכסה אותו טפח בבגדיו ולא שיגלה כל בגדיה ביחד ושיכסה אותה ביחד כדי שלא יראנה ... וכן שהיה מקדש את עצמו בשעת תשמיש וממהר במלאכתו כמי שהענין נעשה עליו חבילה ומקצר כדי שבין כך לא יתן עיניו באשה אחרת.

והיינו שמפרש המאירי שהיו כאן שתי הנהגות שונות, הנהגת מגלה טפח כו' היינו שאע"פ שהיה מגלה כל גופה כדי לשמש (ולא כפירוש השלישי בראב"ד שהיה מצריכה לחגור סינר בשעת מעשה) מכל מקום מיד שהיה מגלה טפח היה מכסה אותה בבגדיו (ולכאורה ר"ל בסדין וכדו') כדי שלא יראנה, ולפ"ז כל הענין הזה היה משום צניעות שלא לראות מקומות המכוסים.

ודומה כמי שכפאו שד היינו הנהגה נוספת שהיה מקצר מאד כדי שלא תיכנס מחשבה אחרת.

והנה לפי המאירי צ"ל שמה שאמר ר"א כדי שלא אתן עיני, היינו מפני ששאלת אמא שלום לא היתה על ענין מגלה טפח כו' שזה היה פשוט לה שהוא משום צניעות, אלא שאילתה היתה על ענין המהירות ועל זה השיב מה שהשיב.

ועוד ראוי לציין מה שכתב בביאור הגר"א על פירוש השלישי, שהוא משום צניעות, ואולם אע"פ שהגר"א הכניס זה בדברי השו"ע, הנה דברי השו"ע הועתקו מהטור שהעתיק טעם אחר כדי שלא ינהג, וכמו שמפורש להדיא בלשון השו"ע, אלא שדרך הגר"א במקומות רבים לפרש את פסקי השו"ע על פי טעמים אחרים שאינם טעמי השו"ע בעצמו, וכאן מפרש הגר"א משום ענין צניעות.

וביאור הענין דבאמת הלא ענין צניעות הוא שהגוף לא יתגלה, וא"כ כאן הלא גופה מתגלה לבעלה, ואפילו שהוא מכוסה לגמרי ואינו רואה מ"מ סוף סוף יש כאן גילוי הגוף, וא"כ יש לומר שיש בזה חסרון צניעות, וזהו הקפדתו של ר"א. (כמובן לפי דרגתו, וכפי שאברהם אבינו ע"ה לא נסתכל באשתו מימיו.)

השלמה ו'

בגמרא חגיגה ה: איתא דרשת רב על הפסוק ומגיד לאדם מה שיחז, אפילו שיחה קלה שבין איש לאשתו מגידין לו לאדם בשעת הדין. והנה המעיין ברבינו חננאל, בראב"ד בשער הקדושה, וברמב"ם בהלכות דעות, יראה שנחלקו הראשונים האם דרשא זו מישך שייכא לאיסור דיבור בשעת תשמיש המבואר בגמרא נדרים כ: [דעת הראב"ד], או דילמא שאינו קשור כלל לאיסור זה, אלא כאן מיירי בדברים שאין בהם איסור מצד שעת תשמיש (או שבכלל קי"ל להלכה שאין איסור כזה כלל) אלא שהפסוק משמיענו שריבוי שיחה שאינה נצרכת [רבינו חננאל], או דברי הבאי וניבול פה [הרמב"ם], צריך האדם להזהר, ואפילו כשנמצא עם אשתו שהו"א שעד כדי כך אין מדקדקים עליו. ובמקום אחר הרחבנו הביאור בס"ד במה שיש לדקדק בשיטות הראשונים בזה, ואין כאן המקום להאריך בזה.

ומזה תבין שלשון מרן מחבר השו"ע אבן העזר סי' כ"ה ס"א צריך ביאור רב, ע"ש.

