בינת טהרה

בינת טהרה

על הלכות נדה ומקוואות

סוגיות ההלכה מבוארות
לשרשיהן וענפיהן

אסף קמינצקי

הישיבה הגבוהה תל אביב
מעלה אליהו
ע"ש עו"ד ר' אליהו מירון ז"ל

© כל הזכויות שמורות למחבר, תשע״ז
מותר להעתיק חלקים מהספר שלא למטרות מסחריות

להזמנות, תיקונים והארות: binatshabat@gmail.com
הזמנות גם בטלפון 03-5531443, ״המדף היהודי״

מסת״ב: 978-965-7646-11-3

עיצוב, עימוד והפקה: דוד הלל,

הישיבה הגבוהה תל אביב

מעלה אליהו

ע"ש עו"ד ר' אליהו מירון ז"ל

ב"ה תשרי תשע"ז

לידידי הרב אסף

שמחה גדולה היא לנו שאחרי ספרך הגדול בחכמה עמוקה וסדרנות מדוייקת – "בינת השבת", הנפת את ידך הגדולה שנית, וע"י עבודתך המאומצת, פארת את הלכות הטהרה בסיכום מסודר, מהיסודות ושרשם עד ההלכה, והבאת ברכה אל ביתנו.

יתן ה' לך כח ובינה להמשיך ולעסוק בתורה תדיר, אתה וכל בני ביתך, ולזכות את הרבים בפרי עמלך.

באהבה רבה והערכה

חיים גנץ

חיים גנץ

מרדכי אויערבאך
תל - אביב

רבת שבעה לה נפשי בראותי ספרו של ידידי הרה״ג רבי אסף הכהן קמינצקי שליט״א אשר בשם בשם בינת הטהרה יכונה, אשר ניכר בו עמלה של תורה בחכמה ובתבונה בסוגיות החמורות עדי אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ועלה בידו לחבר ספר רב הכמות והאיכות במקצוע חמור זה.

חיבה יתירה נודעת לו בהיותו נין להאי גברא רבה עמוד צלותהון דשכונת מולדתנו הרה״צ רבי מרדכי ליב הכהן קמינצקי זצ״ל.

וכבר זכה לחבר ספר כגוונא דא במס׳ שבת. אשר ע״כ אברכו שיזכהו ד׳ להיות שתול בחצרות בית ד׳ ולהגות בתורה ולחדש חידושים כיד ד׳ הטובה עליו, מתוך הרחבת הדעת ובריות גופא, הוא וכל ב״ב שיחיו.

הכו״ח לכבוד התורה ועמליה,

מרדכי באאמו״ר הגרש״ז זצללה״ה **אויערבאך**

הכו״ח לכבוד התורה ועמליה

מרדכי באאמו״ר הגרש״ז זצללה״ה אויערבאך

חודש הרחמים והסליחות תשע״ו

מרדכי אויערבאך
באאמו״ר הגרש״ז זצללה״ה
תל - אביב

חודש הרחמים והסליחות תשע״ו

*סדר מכתבי הברכה לפי סדר הא״ב

משרד הרבנות רמת-גן
לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

בס"ד

לכבוד

הרה"ג אסף קמינצקי שליט"א

שלו' רב לאוהבי תורתך

ספרך המלא וגדוש על הלכות נידה ומקוואות הגיעני.

אומנם לא היה סיפק בידי לעבור עלו כולו, אך ממה שהספקתי לראות התרשמתי מהיקף הידיעות שלך ומבהירות ההסברה שלך, דבר דבור על אופניו. ספרך יקל מאוד על לימוד הלכות אלו לברר את הסוגיה מיסודותיה לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, בפרט בנושא עמוק זה שטהרת ישראל וקדושתו תלויות בו. "אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם? אביכם שבשמים".

בתחילת דבריך אתה דן במושג "טומאה" לעומקו. ואכן ראוי להעמיק במושג זה, עד כמה שידנו מגעת, בפרט בטומאת הנידה.

במבט שטחי, הוא מעורר רושם שלילי על נשים שאינן מורגלות במונחים הלכתיים והכינוי: "טמאה" מעורר אצלן נוגדנים. יפה הסברת עפ"י הכוזרי שמדובר כאן במצב זמני של ריחוק ממקור החיים וממילא מקדושת המקדש. הייתי מוסיף לכך את הפסוק בשופטים י"ג ד' בדברי המלאך לאמו של שמשון: "ועתה הישמרי נא ואל תשתי יין ושכר ואל תאכלי כל טמא". כידוע, היין הוא משקה טהור ואין בו טומאה, אלא שנזיר מנוע מלשתות יין. עבורו היין נחשב כטמא, כי יש בנזיר מקדושת הכהונה. הוא דומה קצת לכה"ג באיסור הטומאה לקרוביו. גם איסור שתיית היין מזכיר לנו את האיסור לאהרן "יין ושכר אל תשת". כהן שתוי אינו רשאי לעבוד במקדש. כך גם הנזיר שקידש את עצמו לעבודת ה' מיוחדת. לכן עבורו היין נחשב כטמא. גם האישה בתקופת ריחוקה מיצירת חיים חדשים נקראת "טמאה". אין זו מילת גנאי, אלא כינוי למצב זמני שייעודו להחזיר את האשה למקור החיים ולהביא חיים חדשים לעולם, חיים עד העולם.

ברצוני להעיר רק הערה הלכתית קצרה:

בדיני כתמים הבאת את דעתי העניה, שתחבושת הגיינית העשויה מנייר וצמר גפן אינה מקבלת טומאה, ובהע' 6 כתבת לעיין בדין ז"נ. לא מצאתי את הדיון בז"נ. לענ"ד אין לסמוך בז"נ על כך שהתחבושת אינה מק"ט. אומנם אנו סומכים על סברות שונות שהתחבושת אינה מטמאת, אך מאידך לענין ז"נ שמטרתם לטהר את האישה, קשה לומר שהיא אכן נקיה וטהורה, לכן לענ"ד כשהאשה מוצאת כתם על התחבושת הנ"ל, עליה לבדוק את עצמה שהיא אכן טהורה.

בברכת התורה והטהרה

הרב יעקב אריאל

הרב הראשי לרמת-גן

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-גן

בע"ה, י"ב אלול תשע"ו

לכבוד ידידי הרה"ג ר' אסף קמינצקי שליט"א

רב שלום וברכה.

נהניתי בעייני בספרך החדש בהלכות החמורות של נדה ומקוואות. הגדלת לעשות, חיבור מקיף שכולל את כל פרטי ההלכות, ואתה יורד לעומקא דדינא לבאר את הדברים מן השורש עפ"י ראשונים ואחרונים וספרים רבים הדנים באותם הנושאים. סיכמת את דבריהם והעברתם בכור העיון והבחינה, והעלית הדברים על הכתב בשפה ברורה ונעימה. אין ספק שהספר יהיה לעזר רב לעוסקים בעניינים האלה. אשרי חלקך.

אכתוב בזה הערה אחת. בפרק "דין הרגשה" דנת במה שנשי זמננו טוענות שראיית הדם אצלן היא בלא הרגשה כלל. הבאת בזה את דעות האחרונים. ובסוף הבאת את מה שכתב מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל ב"פסקי תשובות" סי' פ"ד שכיון שבזמננו אין הראייה באה בהרגשה, הרי הן טמאות מדאורייתא גם בלא הרגשה, כל שודאי יצא הדם מגופה. וציינת שהוא המחמיר ביותר בענין זה. ואמנם קשה לקבל את הדברים, דא"כ ביטלת כל דיני כתמים בזמן הזה. וכל כתם אפילו בשיעור כל שהוא אם בא מגופה הרי זה טמא מדאורייתא. וזה נגד כל הפוסקים האחרים. אולם זכורני ששמעתי מפיו זצ"ל באופן אחר. והוא שגם בזמננו ישנה איזו שהיא הרגשה, כגון הרגשת לחות ורטיבות, וא"כ כל שהרגישה את ההרגשה הזאת היא הטמאה מדאורייתא, וכל שלא הרגישה גם זאת אינו אלא מדרבנן, והוא דין הכתם. אך צ"ע שבפסקי תשובות לא כתב כן, אלא כנ"ל.

אסיים בברכה שתוסיף אומץ בשקידת התורה ובהרבצתה בעל פה ובכתב כאשר הסכנת.

אסיים בברכה שתוסיף אומץ בשקידת התורה ובהרבצתה בע"פ ובכתב כאשר הסכנת.

מוקירך חיים גדלי' צמבליסט

מוקירך **חיים גדלי' צמבליסט**

Harav Amiel Sternberg
Rosh Yeshivat Har Hamor
Jerusalem Israel

ישיבת הר המור ירושלים

הרב עמיאל שטרנברג
ראש ישיבת הר המור
ירושלים

בס"ד

מדברי מדרש תנחומא פר' נח:

לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על התורה שבע"פ, שנא' "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית" (שמות לב כז). ואמרו חז"ל, לא כתב הקב"ה בתורה למען הדברים האלה, ולא בעבור הדברים האלה, ולא בגלל הדברים, אלא עפ"י הדברים. וזו היא תורה שבע"פ, שהיא קשה ללמוד, ויש בה צער גדול שהיא משולה לחושך, שנא' העם ההולכים בחשך ראו אור גדול (ישעיהו ט), אלו בעלי התלמוד שראו אור גדול, שהקב"ה מאיר עיניהם באיסור והיתר בטמא וטהור. לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו. ראו אור גדול – אור שנברא ביום א' שגנזו הקב"ה לעמלי תורה שבע"פ ביום ובלילה שבזכותם העולם עומד.

ב"ה שלא השבית מאיתנו אהבת ה' ואהבתה של תורה, בריבוי עמלה ושקידתה, בעיון ובעידור הלכותיה, ע"י יקירנו מאד, החו"ב הרב אסף הכהן קמינצקי שליט"א. יתן ה' ויברך פעלו להוסיף עוד ועוד בשקידה ובעמל, חריפות ובקיאות, כחפצו הטהור, ויזכה ונזכה כולנו לאור הגנוז, שיפרוס על ארצנו הברוכה באור ישועה ותחיה, אור חדש על ציון יאיר ונזכה כולנו במהרה לאורו

בבה"ת ולומדיה ועמליה

בבה"ת ולומדיה ועמליה

עמיאל שטרנברג

עמיאל שטרנברג

תוכן העניינים

עם הספר 1
תוכן מפורט 3

הלכות נדה

הלכות נדה – מבוא........... 13
נדה וזבה 22
דין הרגשה (ומקום מציאת הדם)..... 39
מראות הדמים........... 58
פרישה סמוך לוסת........... 83
בדיקות לפני ואחרי תשמיש........ 107
דיני וסתות........... 124
נאמנות האשה 183
רואה מחמת תשמיש 191
תליה במכה 212
דיני כתמים 224
דם במי רגלים 277
הפסק טהרה ושבעה נקיים.......... 284
דם חימוד........... 320
דם בתולים 329
דין היולדת........... 336
זמן הטבילה 356
דרך הטבילה ודיני חציצה 373
דיני חפיפה 407
ברכת הטבילה........... 423
קריבה לעריות ולאשתו הנדה 428
מצוות פרו ורבו 493

הלכות מקוואות

טהרת המקוה – מבוא 515
מעין ומקוה........... 521
פסול מים שאובים למקוה 545
השקה למי המקוה 567
גזירת שלושה לוגין מים שאובים ... 595
דינים פרטיים בהכשר מקוואות..... 608

מפתחות

מפתח מקורות בש"ס........... 629
מפתח מקורות לטור ושו"ע 639

לעילוי נשמת סבי וסבתי

ר׳ זאב מנחם מנדל ב"ר שמעון בצלאל הכהן
והדסה ב"ר יהושע לייב
קמינצקי

לעילוי נשמת סבי וסבתי

ר׳ דוד ב"ר מנחם מנדל
ומנוחה ב"ר שלום משה
גולדברג

זכיתי שיהיו חלק ממשי מבית גידולי בשנות ילדותי וגם בנערותי
וספר זה אף הוא מפירי־פירות מפעלם

זכרם לברכה לחיי העולם הבא

נר זיכרון

הוקדש ע"י ר׳ מנחם סגל נ"י
לעילוי נשמת אחיו

ראובן שלום ב"ר אפרים סגל ז"ל
נלב"ע א׳ דחוה"מ סוכות תשע"ז

נתן שמואל ב"ר אפרים סגל ז"ל
נלב"ע ח׳ ניסן תשע"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

עם הספר

אודה ה׳ בכל לבב שזיכני להוציא לאור ספר שני, על הלכות נידה ומקוואות. בשונה מאד מהלכות שבת, שעליהן נכתבו ספרים רבים הן בעיון הסוגיות והן בהלכה למעשה, ועדיין נותר מקום לדורות מאוחרים להתגדר בו, כאן מעטים הם מאד ספרי האחרונים הדנים בסוגיות עצמן. עם זאת, מגמת החיבור אינה לתרום רק למילוי חלל זה, אלא לתרום להעמדת דבר ה׳ בהלכות אלו בצורה שלמה כמה שניתן, משרשיו בדבר ה׳ למשה שבתורה שבכתב, דרך מה שבירורו בו חז״ל וגדולי יתר הדורות, ועד להכרעות המעשיות של פוסקי הדורות האחרונים, כל זאת תוך קשב בכל מידת האפשר גם לתוכן הפנימי של הדברים.

תודתי נתונה לכל מי שמכוחו ובזכותו נולדו הדברים, ובכלל זה בראש ובראשונה הורי ורבותי, שכל מה שאני זוכה ללמוד וללמד הוא פועל יוצא מכוחם. בהקשר לספר זה ראויים באופן מיוחד להכרת טובה ראש ישיבת מעלה אליהו תל אביב הרב חיים גנץ שליט״א, שהעמיד מחדש עולה של תורה בתל אביב, ועמו מנהל הישיבה זה כמה שנים אלון פישר, שבזכות מסירותם ומאמציהם, ברוח ובחומר, התקיים הלימוד שהוליד את הספר. הכרת־הטוב נתונה גם לבני החבורה שעימם נלמדו הסוגיות, בשני מחזורי לימוד, שהרבה ממה שהתחדש כאן הוא מכוחם, ישירות או בעקיפין. ולבסוף, תודה עמוקה כמובן לאשתי אילת, על שותפות־חיים בכל. לספר זה היתה לה גם תרומה מפרה ישירה, מכח נסיונה העשיר בתחום כ׳יועצת הלכה׳.

אסף הכהן קמינצקי

תוכן מפורט

הלכות נדה

הלכות נדה – מבוא 13

דיני הנדה בפסוקי התורה: טומאה ואיסור לבעל; **מושג הטומאה בכללו**: ג׳ עברות החמורות, מאכלות אסורות, טומאה למקדש וקדשיו; **טומאת הנדה והזבה**; **איסורי עריות ואיסור הנדה**; **הנדות בהקשר של חיי הנישואין**; **הלכות נדה**

נדה וזבה (קפג) 22

א. דינן היסודי של הנדה והזבה 22

ז׳ ימי נדה וי״א ימי זיבה, מדרשת הכתוב ומהלכתא; זבה קטנה; שמירת יום כנגד יום

ב. מחזור הנדה והזיבות 24

שיטת רש״י והראשונים; **שיטת הרמב״ם**: ממתי מונים ז׳ וי״א; קביעת וסת בי״א שניים; דם נדות של זבה

ג. דין שומרת יום כנגד יום.................31

דין הטבילה בליל השימור, וביומו; שימור ליום י״א; שימור ליום י׳ ולימים י׳ וי״א

ד. תקנת רבי וחומרת בנות ישראל.........34

תקנת רבי; חומרא דר״ז ותוקפה; הדין במקום ביטול פו״ר

דין הרגשה (ומקום מציאת הדם) 39

א. מקור דין ההרגשה ומהותו.................39

דרשות הכתובים; **טומאות האשה בבית הסתרים**; **דיון הגמרא בדברי שמואל**: חשש להתחלפות הרגשות במי רגלים, עד או שמש; ״ארגשה ולאו אדעתה״; **מסקנת הסוגיה**: מח׳ סד״ט והאחרונים בדין ראיה בלא הרגשה

ב. סוגי ההרגשות.............................45

כלל ההרגשות המטמאות: הלשונות הכלליות בראשונים; ג׳ ההרגשות בפת״ש; מח׳ האחרונים אם הרגשות מסויימות דוקא; **זיבת דבר לח**

ג. חשש להרגשה שאין האשה מכירה בה.................. 49

דם שנמצא בבדיקה פנימית; דם לאחר תשמיש או הטלת מ״ר; **דין ההרגשה במציאות ימינו**

ד. הרגשה בלא ראיה........................... 55

הרגישה ובדקה ולא מצאה דם, דין תרה״ד והכרעת האחרונים; הדין במסולקת דמים, בבדיקה הסמוכה ממש להרגשה, וכשיש במה לתלות את ההרגשה

מראות הדמים (קפח) 58

א. הגוונים הטמאים והטהורים............ 58

עיקר הדין ומקורותיו; **גוונים נוספים על ארבעת העיקריים**: שחור; כמימי תלתן ובשר צלי; ירוק; **הדין לדידן**: אדמימות ונטיה לאדמימות; חום; שאלת הצורך במסורת; **תנאי בדיקת המראה**: מטלית לבנה; חמה וצל ידו; הדין לדידן

ב. שינויים ומצבי ספק בקביעת הגוון..... 64

1. **גוון שאולי השתנה**: מה שעיניו רואות; ראיה ראשונה בלילה ושניה ביום; התאדמות השוליים עם הזמן; 2. **דימוי מראה למראה**: כזה ראיתי ואבדתי; כזה טיהר לי חכם; כזה טיהר חכם לחברתה או לה

ג. דם בחתיכה ובשפופרת 67

דין המפלת חתיכה; **דם בשפופרת ודם חתיכה**: דעות התנאים בדם שעם החתיכה; **יסוד דין הרואה בשפופרת**: ג׳ הדרכים בראשונים; **״אין דרך לראות דם בחתיכה״**: ביאורי הראשונים, וההלכה

ד. דין פתיחת הקבר 73

עיקר הדין; **שיעור הפתיחה**; **פתיחה חיצונית של הרחם**; פתיחה מוקדמת; (שיעור הפתיחה בלידה עצמה)

ה. דם יבש....................................... 77

בין חתיכות לדם יבש, ודרכי הבדיקה; דין חתיכות חסרות צורה

ו. עניינים נלוים – הנהגות לאחר שאלת חכם 78

1. שאלה לשני חכמים; 2. חומרא מעבר לשורת הדין

פרישה סמוך לוסת (קפד)........ 83

א. וסתות דאורייתא או דרבנן............... 83

בדיקה אחר הוסת ומצאה טמאה; מצאה טהורה; אורח בזמנו בא – דאורייתא? הכרעת הפוסקים

ב. פרישה סמוך לוסת דאורייתא או דרבנן 86

חובת הפרישה בסוגיית הגמרא: מח' ר' יוסי ור' יהודה; מקור הדין; שיעור עונה; **מדאורייתא או מדרבנן? שיטות הראשונים:** כל העונה מדרבנן/ סמוך ממש לשעת הוסת מה"ת/ מתחילת העונה עד שעת הוסת מה"ת/ כל העונה מה"ת; ההשלכה מוסת דרבנן לקרבן דאורייתא; **הכרעת האחרונים**

ג. פרישה לאחר הווסת, ודין הבדיקה..... 92

הדין לאחר זמן הווסת: חזקת טהרת האשה לולי הווסת, ודין עונה בינונית; דין הבא מן הדרך לאחר זמן הווסת, קודם ולאחר שהיה בידה להיטהר; הדין לאחר זמן הווסת כשלא בדקה; **בדיקה בזמן הווסת עצמו:** חובת הבדיקה ודרך ביצועה; **בעלת וסת שאינו קבוע:** דינה לאחר הווסת (ודין הבדיקה)

ד. פרטי דין הפרישה 96

1. **משך זמן הפרישה:** עונה – **יום או לילה כפי שהם, או שתים־עשרה שעות:** שיטת האביאסף; **דין העונה שקודם עונת הווסת:** שיטת האור זרוע; **הגדרת היום והלילה:** זריחה ושקיעה; 2. **מהות הפרישה:** תשמיש, שאר קריבות, חיבוק ונישוק, שינה במיטה אחת; 3. **ראיה מתמשכת:** מקודם הנץ אל לאחריו; שופעת מספר ימים; 4. **ספק בשעת הוסת;** 5. **'ימים הנבוכים'**

ה. דין היוצא לדרך 103

פקידה בתשמיש או בדברי ריצוי; חובת המתנה לשתטהר?; גדר היציאה לדרך; עונת פרישה בליל טבילה

בדיקות לפני ואחרי תשמיש (קפו)............ 107

א. דיני המשנה 107

בדיקות שחרית וערבית וקודם תשמיש; בדיקה בשני עדים; בדיקה לבעלה – רק בעסוקה בטהרות

ב. מימרות שמואל וההכרעה בהן......... 109

מימרות שמואל והקושי ביישובן: האם צריכה בדיקה לבעלה כשאין לה וסת קבוע; **שיטות רש"י ור"ח וסיעותיהם; שיטת הרי"ף ופירושיה**

ג. הכרעת ההלכה בפוסקים האחרונים...115

מח' אחרונים כמי פסק שו"ע; הכרעת הש"ך; הנחיית חוו"ד לקנח

ד. בדיקה לאחר התשמיש 117

ה. 'וסת תרומת הדשן' 120

דין זמנים שלעולם אינה רואה בהם; עונה בינונית ובדיקות הרי"ף בימים אלו

ו. תוספת בדיקות........................ 122

דיני וסתות (קפט) 124

א. יסודות הדין 124

דין הוסת: דיה שעתה ואיסור תשמיש; **קביעת הוסת:** מחלוקת רבי ורשב"ג אם פעמיים או שלש; **עקירת הוסת; שינוי מן הוסת ווסת שאינו קבוע**

ב. וסתות התלויים בימים – קביעת הווסת............................ 128

1. **הסוגים השונים של וסתות הזמן:** הפלגה; תאריך בחודש; דילוג; סירוג; 2. **קביעת וסת הדילוג ווסת הסירוג:** מח' רב ושמואל בצירוף הראיה הראשונה, וגבולותיה; הדין בוסת הסירוג; 3. **יסודות נוספים בקביעת הוסת: וסת לשעות; קביעות הוסת ליום או לילה; וסת לימות השבוע**

ג. עונות הפרישה במי שאין לה וסת קבוע.............................. 138

1. **עונה בינונית:** עונה בינונית ועונות ההפלגה ויום החודש **האחרונים:** מחלוקת הש"ך והאחרונים; **עונה בינונית – היום הל' או הל"א?; משך העונה הבינונית:** עונה או יממה; 2. **חשש למספר וסתות במקביל;** 3. **הפלגה שנקטעה באמצעה (הפלגה קצרה אחר הפלגה ארוכה)**

ד. עקירת הוסת, וחזרתו למקומו 145

1. עקירה בשלש פעמים; 2. **עקירת וסת ההפלגה וחזרתו: מדידת ההפלגה כאשר הראיה קבועה התאחרה; עבר וסתה ולא ראתה – האם יש משמעות לפרק־ההפלגה הבא?; חזרת וסת הפלגה למקומו**

ה. וסת לראיה מחמת אונס (וסת הקפיצות) 151

1. קפיצות שאינן בזמנים קבועים; 2. קפיצה שהוקדמה פעם אחת מיום הראיה; 3. מעמדו של וסת מורכב לקפיצות וימים; 4. וסת לאכילת דברים חמים; ראיה מכח גלולות

ו. וסת מקרי הגוף 157

1. עיקרי דין וסת הגוף: קביעתו ועקירתו, והחשש לו טרם שנקבע; שיטת הרמב"ם; מראה טהור כווסת; 2. משך הפרישה בוסת הגוף: תחילת העונה עד להופעת הווסת; ראיה הנמשכת מעבר למקרה הווסת; הדין בוסת הקפיצות; 3. הרכבת וסת הגוף בוסת זמן; 4. חובת בדיקה בזמן הוסת

ז. קביעת וסת בימי נדה וזיבה............ 163

הרואה בימי זיבה ובימי נדה, ממעין פתוח וממעין סתום; האם יש לדון כך לאחר חומרא דר"ז; (דם שנמצא בשבעה נקיים); (ראתה דם מועט והפסיקה מעט ושבה לראות מרובה)

ח. נשים מסולקות דמים 167

1. הנשים שנידונות כמסולקות דמים: בתולה; מעוברת; מניקה; זקנה; הפסקת ג' עונות; 2. דין עונת הוסת במסולקת דמים; אשה שהיתה במחבא; 3. חשש לווסת בראיותיה הראשונות של הקטנה: קטנה שהגיע זמנה לראות; קטנה שלא הגיע זמנה לראות; קטנה שהוחזקה לראות ופסקה ושוב ראתה; 4. מסולקות דמים אחרות ששבו לראות: זקנה; מעוברת ומניקה; קביעת וסת בימי עיבור והנקה; חשש לוסת שאינו קבוע במעוברת ומניקה; בחלוף תקופת ההנקה השלמה – סילוק דמים על ידי גלולות

נאמנות האשה (קפה) 183

א. יסוד נאמנות האשה 183

ב. חזרה ואמתלא 184

ג. הוחזקה נדה בשכנותיה................ 186

הוחזקה על ידי מעשה; הוחזקה בפני הזולת; מעשה שהיה בו הכרח

ד. גדרים נוספים בדין הנאמנות.......... 188

תולה עצמה בחכם; האם יש צורך באמירה מפורשת: באמתלא, ובכל טובלת לטהרתה

רואה מחמת תשמיש (קפז)..... 191

א. עיקרי הדין בברייתא...................... 191

הקשר בין התשמיש לראיה; הדין לאחר ראיה אחת; לאחר שלש ראיות; לאחר כמה בעלים; בדיקת שפופרת; תליה במכה; תליה בוסת

ב. פרטי הדין בפוסקים...................... 195

1. כיצד נעשית מוחזקת בראיה מחמת תשמיש: פעמיים או שלש; ראיה ראשונה – האם מחייבת בדיקה להבא, ואם מצטרפת לשלש; תשמישים רצופים; האם יש ברואה מחמת תשמיש מעבר לוסת קפיצות?: דין רומ"ת – מדרבנן; וסת או חולי; הדין במקום וסת אחר; במעוברת ומניקה; בדיקת שפופרת בעיבור והנקה; ביושבת על דם טוהר; 2. דין הבדיקה: היתר לבעלה הנוכחי לאחר בדיקה 'טובה': בבעל ראשון, ובבעל שלישי; התוצאות ה'טובות' השונות לבדיקה והשלכותיהן: בין העדר דם לדם בצדדים; דין הטומאה המיידי כשנמצא דם בצדדים; דין האשה לאחר בדיקה 'לא טובה': האם אסורה לכל, ואם בדיקה טובה תשוב להתירה; הטכניקה של הבדיקה: שפופרת הבדיקה; השימוש בשפופרת; אמצעים חלופיים לשפופרת; דין הבדיקה בימינו: חסרון בקיאות; חומרא דר"ז; 3. תליה בוסת; 4. רפואת האשה

ג. שיעור הסמיכות לתשמיש............ 207

כדי שתושיט ידה וכדי שתרד מן המטה; חסרון בקיאות; הדין בכתם, ולאחר מי רגלים

תליה במכה (קפז)................ 212

א. מבוא – השיקולים המנחים העקרוניים בסוגיה 212

ב. תליה במכה – כשידוע שמוציאה דם?.. 213

הדין היסודי בראשונים: יודעת במכה אך לא שיוצא ממנה דם; הדין בשעת הווסת; סימנים מוכיחים למכה, ושיטות תרה"ד ומרדכי; הכרעות האחרונים; דין שעה המרוחקת מהווסת הקבוע; דם שאינו ודאי מהמקור

ג. בירור מראה הדם 222

האם חוששים לחסרון הבקיאות במראות; הדין כששני הדמים לפנינו

דיני כתמים (קצ).................. 224

א. דין הכתם 224

1. גזרת כתמים: הגזרה וטעמיה בראשונים; 2. השלכות הכתם לדינא: טומאה כנדה או כזבה; קביעת וסת מכח כתמים; הדין כשבאה בעקבותיו ראיה גמורה; מראות עד הבדוק

ב. כתמים שלא גזרו בהם טומאה 230

1. **כתם על דבר שאינו מקבל טומאה: עיקר הדין, טעמו וגדרו:** דרשת ר׳ נחמיה; טעמי הראשונים; הכרעתם לדינא; גב כלי חרס; דבר המקבל רק טומאת נגעים; דבר הנישא על מה שמקבל טומאה; **גדר דבר שאינו מקבל טומאה:** שלש אצבעות ושלושה טפחים, ובגד שלם; נייר; בגד מחומר סינטטי; תחבושות היגייניות; 2. **כתם על בגדי צבעונין:** קולת הצבעונין; ההנחיה ללבשם; כתם שמקצתו על הצבוע; צבעים בהירים; 3. **כתם פחות מכגריס: יסוד הקולא בכתם קטן:** תליה במאכולת או גבול לגזרה; **שיעור הכתם המטמא במצבים השונים:** שיעור הגריס וגודל הפול; כתם עבה; תליה בפשפש; הדין בזמננו; **צירוף כתמים סמוכים בבגד; טיפי דם שעל הבשר; כתם קטן בקינוח**

ג. תליית הכתם בגורם חיצוני 242

1. **הנסיבות המביאות לתלות בגורם חיצוני: התנאים הבסיסיים לייחוס הכתם לאשה:** יסוד דין התליה; אין מחזיקים ממקום למקום; דם על שוקה; על עקבה; על קשרי אצבעותיה; על חלוקה, למעלה או למטה מהחגור; בצורת הלבוש בימינו; **תליה בגורם חיצוני ידוע:** התעסקה בכתמים; שלשה חלוקים; מכה היכולה להיגלע; אין מחזיקין ממקום למקום; שוק של טבחים ועיר ששוחטים בה בכל מקום; **כתם על חלוקה וכתם על בשרה;** 2. **תליית מראות אלו באלו: תליית כתם תחתון בעליון; תליה במין שונה מזה שלפנינו; תליית גוונים שונים זה בזה;** 3. **כתם שיש גורם אפשרי ברור לחֲלקו:** התעסקה בציפור; רצופה בו מאכולת; 4. **בדיקה ישירה של מהות הכתם;** 5. **חלוק שלבשוהו מספר נשים: הדין היסודי: כתם שעשוי לבוא ממספר נשים מטמא את כולן; באו לפנינו כל אחת לבדה או שתיהן כאחת; נשים שניתן לתלות בהן כתם:** נכרית או נדה; שומרת יום כנגד יום בראשון שלה; בתולה ויושבת על דם טוהר; סופרת שבעה שלא טבלה, בשביעי ולאחריו; תליה בטמאה מחמת כתם; **תליית מסולקת דמים בבת דמים; דין התליה כשאחת הנשים המסופקות בדקה עצמה; תלית האשה בעצמה בזמן טומאתה**

ד. מראות על עד בדיקה 264

הנהגת הספק בדם שנמצא בבדיקה פנימית; עד שטחתו בירכה לאחר שבדקה בו; עד שהונח תחת הכר ונבדק רק לאחר זמן; בדיקה בעד שאינו בדוק; הגדרת עד שאינו בדוק; כתם בחלוק שאינו בדוק

ה. כתמי הקטנה 271

כתמי קטנה שלא ראתה; קטנה שראתה פעמיים; ראתה שלש ראיות סמוכות

דם במי רגלים (קצא) 277

א. ראיה רגילה של דם במי רגלים 277

ב. מראות מיוחדים או מלווים בכאב...... 281

בדיקה לאחר הטלת מי רגלים; כעין חצץ אדום במי רגליה ולאחריהם; דם מלווה בכאב במי רגלים: בדיקת מהרי״ל ואופן ההסתמכות עליה

הפסק טהרה ושבעה נקיים (קצו) 284

א. דין ההפסק בטהרה 284

1. **הצורך בבדיקה כדי להפקיע חשש להמשך ראיה;** 2. **החל מאיזה יום לראיה מועילה הבדיקה?;** 3. **זמן הבדיקה ביום והנהגת נתינת מוך דחוק;** 4. **בדיקה לאחר ערבית או לאחר השקיעה;** 5. **רחיצה סמוך להפסק;** 6. **הפסק טהרה של בעלת מכה**

ב. ספירת שבעה נקיים 294

1. **הבדיקות שספירת הנקיים תלויה בהן: שני חלקי דין שבעה נקיים:** המתנת הימים וספירתם בפועל; **ביאור שיטות ר׳ עקיבא ור׳ יהושע;** בדיקה בתחית הנקיים ובדיקה בסופם, **לר׳ אליעזר ולדידן;** 2. **דם שלא בהרגשה בשבעה נקיים;** 3. **עומק הבדיקה;** 4. **בדיקת לילה;** 5. **הנהגת הימים הנקיים לכתחילה:** בדיקה כל יום, ופעמיים ביום; **לבישת לבנים;** 6. **ספירה בלב ובפה;** 7. **כתם בשלושה ימים ראשונים**

ג. פולטת שכבת זרע 312

1. **טומאת הפולטת שכבת זרע ומשכה;** 2. **מעמד טומאת הפולטת והשלכתה על ספירת הנקיים;** 3. **השלכת החשש לפליטת שכבת זרע על תחילת ספירת הנקיים;** 4. **מנהגי החומרא בדין זה וגבולותיהם;** 5. **הדחה וסילוק יתרת שכבת הזרע**

דם חימוד (קצב).................... 320

א. החשש לדם חימוד 320

המתנת שבעה; האם טעונה בדיקות; האם טעונה הפסק טהרה

ב. מאימתי מונים לדם חימוד 322

הפרש גדול בין התביעה לנישואין; בדיקות בימים שבין הטבילה לחופה; פגישה בחתן כזמן תביעה; שבת חתן; תביעה מחודשת לנישואין

ג. חופת נדה 325

איסור היחוד בכלה האסורה בביאה; איסור שנוצר מעט אחרי הנישואין; דין תלמיד חכם לרמב״ם

דם בתולים (קצג) 329

א. תליה בדם בתולים – דין המשנה 329

קטנה שלא הגיע זמנה לראות; נערה שלא ראתה; נערה שראתה; בוגרת, שלא ראתה ושראתה

ב. גזירת דם בתולים – דין 'רבותינו' 331

ג. פרטי דינים בדם הבתולים 333

קולות שנאמרו בדיני טומאת דם בתולים; תליה בדם בתולים לענין דין רואה מחמת תשמיש; הסרה מלאכותית יזומה של הבתולים

דין היולדת (קצד) 336

א. טומאת היולדת וטהרתה............... 336

1. פתיחה – דין היולדת ויחודו; 2. גדר 'יולדת': נפל בר צורת אנוש; צורת ולד הראוי לחיות; יוצא דופן; 3. תוכן דיני היולדת

ב. טומאת היולדת וימי ספירת הזבה..... 342

1. דין דם הראיה של האשה בימי טומאת לידתה: טומאת הדם עצמו: דם היולדת בימי טומאתה, ולאחריהם טרם שטבלה; דם היולדת בזוב, או כשספרה ולא טבלה; סתירת שבעה נקיים: בדם טומאת יולדת, ובדם טוהר; 2. דם טומאה ודם טוהר – מעיין אחד או שנים; 3. דם קושי: בימי נדה, בימי זיבה ובשבעה נקיים; שפחה; 4. סתירת שבעה נקיים על ידי טומאת הלידה

ג. דין דם טוהר בזמן הזה................... 350

הנהגת האיסור בדם טוהר: מידת התפשטותה, טעמה ותוקפה; ברכה על טבילתה; פרישה בסיום ימי הטהרה; מקומות שנהגו לאסור את כל זמן הטוהר

ד. דיני המפלת בקיצור 354

לידת נפל לאור חסרון בקיאותנו; שליה; הגדרת רגע הלידה

זמן הטבילה (קצז)........................ 356

א. הזמן הראוי לטבילה ודין מקצת היום בכולו 356

מקצת היום השביעי בזבה ובנדה; מקצת היום הראשון

ב. טבילה בזמנה מצוה? 359

1. מחלוקת התנאים והכרעת הראשונים בה; 2. טבילה בשבת והיחס בינה לדין טבילה בזמנה; 3. הכרעת האחרונים בשני הנידונים; 4. עוד בענין טבילה בשבת – דין הטבילה בחמין

ג. טבילה ביום 365

1. טבילת נדה ביום השמיני; 2. טבילת זבה ביום השביעי; 3. טבילה ביום השמיני לדידן; 4. טבילה בסוף היום; 5. הדין בדיעבד

דרך הטבילה ודיני חציצה (קצח) 373

א. פסול החציצה בטבילה וגדריו 373

טבילת כל הגוף כאחד; חציצה ברובו ובמיעוטו; חציצה שמקפיד עליה; המנהג לכתחילה – להסיר כל דבר

ב. חציצות שונות............................. 377

1. חוטי קישוט ושערות ודין דבר רפוי; דין רובו בשער; 2. לפלוף וכחול שבעין; 3. גלדים ותחבושות: גלדים; רטיה רגילה וקורץ; רטיה שיש מניעה מלהסירה; 4. טיט ושרפים; 5. צבע שער וגוף; 6. ציפרניים: דין הלכלוך שתחת הציפרניים: בצק, צואה, כנגד ושלא כנגד הבשר; ההשלכה לדין הציפורן עצמה; דין הציפורן מצד עצמה; 7. אחיזה ביד בטובל: אחיזה ביד מודחת ואחיזה רפויה; אחיזה בחוזק – פוסלת?; עמידה על קרקעית המקוה; טבילה בנהר; הטבלת כלי בתוך דלי; הדחת הידים במים תלושים ובמי המקוה; 8. צורת עמידת הגוף בשעת הטבילה: פתיחת ועצימת עיניים; צורת העמידה במים; גדר "דרך גדילתה"; עומק מי המקוה; טבילה בשכיבה; טבילה כפולה – פיתרון לעמידה כפופה?; בלנית

ג. בית הסתרים 397

בית הקמטים וחלל הפה; חציצה בבלוע; דין בית הסתרים בדיעבד

ד. טבילה על גבי דבר מגביה 400

ה. כוונה בטבילה............................... 403

דיני חפיפה (קצט)........................ 407

א. דין החפיפה 407

עיון, הנצרך מן התורה, וחפיפה, שמתקנת עזרא; חפיפה בשער ובכל הגוף; תכשירי החפיפה

ב. הפרש הזמנים בין החפיפה והטבילה... 409

חלקי הסוגיה; הכרעות הראשונים בסוגיה; הכרעות הפוסקים האחרונים

ג. דין הטבילה בדיעבד במקום חשש לחציצה 415

1. **חפיפה שלא נעשתה כראוי**: לא עיינה או חפפה; אינה זוכרת מה עשתה; נתנה תבשיל לבנה קודם הטבילה; הרחיקה טבילתה מהחפיפה או מהבדיקה; 2. **נמצא עליה דבר חוצץ לאחר הטבילה**: בין טבילה סמוכה לחפיפה למרוחקת ממנה, ואם התעסקה בדברים חוצצים; עד כמה הוא "סמוך לחפיפה"; הרחקה מרובה בין החפיפה לטבילה

ברכת הטבילה (ר) 423

א. ברכת הטבילה – קודם הטבילה או לאחריה? 423

ב. ברכה בשעה שליבה רואה את הערוה 424

עכירת המים וטבילה בחלוק; רואה את הערוה; ליבה רואה את הערוה; ערוה מגולה

קריבה לעריות ולאשתו הנדה (קצה) 428

הקדמה 428

א. איסור הקריבה לערוה 429

1. **דעת הסוברים לאסור קריבה לערוה מן התורה**: סוגיית הגמרא; שיטת רש"י בביאור הסוגיה; שיטה שניה בפשט הסוגיה; גדר המעשה האסור מן התורה; תוכן האיסור והשלכותיו; 2. **דעת הסוברים לאסור מדרבנן**; 3. **נגיעה שאינה בדרך חיבה**: היסוד לדין נגיעה שאינה של חיבה, בקרובותיו ובאשת איש; טיפול בבן־זוג חולה בזמן הנדות; הדין במקום פיקוח נפש; מעט לדינא בענין נשים אחרות

ב. איסור הסתכלות (וקריבות נוספות)... 445

1. **יסודות האיסור**: לא תקרבו; ונשמרת מכל דבר רע; לא תתורו; דברי טור ושו"ע; 2. **גדר ההסתכלות האסורה**: ראיה סתמית, ממרחק ומקרוב; הסתכלות בפני כלה וגדר האיסור שניתן ללמוד ממנה; 3. **מקומת המכוסים**: כינוי שם ערוה על מקומות המכוסים שבאשה; חובת הזהירות היתרה מהסתכלות במקומות אלו; גדר האיסור – זהירות מגירוי היצר; ראיה בעלמא של מקומות המכוסים שבערוה; 4. **הסתכלות באשתו הנדה**: קישוט האשה בזמן נדותה; מקומות המכוסים – הסוגיה והראשונים; הכרעת הטור והאחרונים; ראיה בעלמא; מקומות שאינה מכסה בבית; 5. **שמיעת הקול**: באשה אחרת ובאשתו הנדה; 6. **יחוד וקירוב דעת עם אשתו הנדה**

ג. יתר דיני ההרחקות 469

1. **מלאכות חיבה**: הדין בכללו; מזיגת הכוס; הגשת מאכלים; שליחת כוס של ברכה; **הצעת המטה**; הרחצת פניו ידיו ורגליו; 2. **הושטה מיד ליד**; נשיאת דבר גדול יחד; הדין באשה אחרת; זריקה מיד ליד; מסירת תינוק; הנחה על בגדיה; 3. **אכילה משותפת**: קערה אחת ושולחן אחד – עיקר הדין; גדר האכילה המשותפת האסורה; הדין באשה שאינה אשתו; שיורי כוסות ושיורי מאכל; קערה מרכזית; 4. **מיטתה ומושבה**: מיטתה שלה; שינה במטה אחת; ישיבה על ספסל אחד; נסיעה בעגלה אחת; טיול רגלי

תוספת:
מצוות פרו ורבו (אהע"ז סי' א) 491

א. פתיחה – ערך המצוה 493

ב. הגדרים היסודיים של מעשה המצוה.. 494

החובה לשאת אשה בת בנים; תלות שיעור החיוב במצוות עונה; הביאה – מעשה מצוה או הכשר מצוה?

ג. שיעור החיוב בלידת ילדים מדין תורה 496

ד. בנים שמתו ובני בנים 497

בנים שלא באו לכלל הולדת אחרים תחתיהם: מת, נמצא סריס, לא נישא, נישאה לסריס; **בני בנים כתחליף לבנים**

ה. בנים שנולדו קודם הגירות........................ 500

ו. חיוב האשה 502

פטור האשה מפריה ורביה; מצוות שבת; (שעבודה לבעל)

ז. הפריה בלא מעשה ביאה........................ 504

התעברה באמבטי; הזרעה מלאכותית; (תרומת זרע, מישראל ומנכרי)

ח. תוספת בנים 506

ט. ריווּח לידות 508

קודם קיום פו"ר: ביטול עשה או ביטול זריזין מקדימין; משקל חולשת האשה; **לאחר קיום פו"ר**: האם יש איסור בכל ביטול עונה; משקל מצוות לשבת; משקלן של סיבות כלכליות; רצון האשה; חשש לקטטה; שאלת חכם

הלכות מקוואות

טהרת המקוה – מבוא 515

הטומאה והטבילה; תוכן מעשה הטבילה; מעלת מים חיים; אבות דיני מי הטבילה

מעין ומקוה 521

א. שיעור מי המקוה והמעין 521

דין המשנה ומקורותיו; ארבעים סאה – מן התורה?: בטבילת אדם ובטבילת כלים; שיעור המקוה למעשה במידות ימינו; מקוה נמוך ורחב; **שיעור המעין לטבילת כלים ולטבילת אדם; מצבי ביניים בין מקוה למעין**: בור בצד נהר או מעין

ב. פסול זוחלים............................ 526

1. **עיקר הדין, וטבילה בנהר**: נהר בזמן הגשמים – רובו נוטפים או זוחלים; 2. **רוב מים שאינם חיים**: הוספת מים למעין שמרחיבה את מקום הילוכו; 3. **רוב מים חיים**; 4. **מעין הנמשך לבריכה**: קיום זרימה בין המעין לבריכה; קיום זרימה הלאה מן הבריכה; 5. **זחילה מועטת**: **זחילה בעליונו של המקוה**: למעלה מארבעים סאה ומתחת להם; זחילה החוזרת אל המקוה; **זחילה שאינה ניכרת**

ג. דין הימים................................ 539

טהרת הים בזוחלין; שיעור המים בגל שנתלש; טבילה בגל באויר

פסול מים שאובים למקוה 545

א. דאורייתא או דרבנן.......................... 545

ב. גדר כלי.. 547

גדרים יסודיים: הגעת מים דרך כלי ללא שאיבה; כלים שאינם מקבלים טומאה; כלים קטנים; טבלא שיש לה ליזבז; **צינור שיש בו בית קיבול צרורות; בית קיבול שלא נעשה לקבלה; צינור שקבעו ולבסוף חקקו**

ג. דין כלי נקוב 552

שיעור הנקב המבטל פסול שאיבה בכלי: כלשהו, כשפופרת הנאד, או כשיעור טהרת הכלי; קביעת הכלי בקרקע; **טבילה בתוך כלי נקוב; שיטת הטור ושיטת הרא"ש; הכרעת השו"ע; ברז ופקק**

ד. גדר השאיבה הפוסלת........................ 558

1. **מחשבת נתינה בכלי**: שוכח כלים תחת הצינור או בחצר; מניח קנקנים בראש הגג או בתוך הבור; סייד ששכח עציץ בבור; 2. **שאיבה בלא כלי**: זילוף בידי וברגלי אדם, וברגלי בהמה; ניקוי או מילוי המקוה בכלי נקוב

השקה למי המקוה.............. 567

א. השקת מים שאובים למקוה ולמעין ... 567

1. **יסוד הדין**: ההשקה כ"זריעה"; טהרת המים, טבילה בהם, וצירוף למ' סאה; 2. **נתן סאה ונטל סאה**: שאובים שנעשו לרוב; דין ההשקה לאחר שהתבטלה; דרך השימוש למעשה במי צנרת למקוה; 3. **השקה למי מעין מועטים**

ב. השקת כלי למקוה ומעין 573

דין מים בכלי שהושק למקוה: בכלי הטעון ושאינו טעון טבילה; **דין המים בשוקת הסמוכה למעין; דין המים שעברו על השוקת; הכרעת ההלכה בדין השוקת**

ג. דרכי עירוב מקוואות....................... 578

1. **עירוב מקוואות בכשפופרת הנוד**: **גדרי שיעור כשפופרת הנוד; מקומות שאינם טעונים כשפופרת הנוד**: חורי המערה; **כותל בין מקוואות שנסדק; צירוף נקבים דקים לכשפופרת הנוד**: בשני מקוואות חסרים, ובחיבור למקוה שלם; 2. **שיעור עירוב מקוואות בפסול דרבנן ועל ידי סילון**; 3. **ניצוק וקטפרס**: **דין ניצוק וקטפרס**; גוד אחית וגוד אסיק; טבילה במקום מדרון בנהרות; **חיבור ע"י קטפרס של מי מעין; השקת שאובים במים זורמים**; 4. **משקה טופח**: דעת ר' יהודה בטופח ע"מ להטפיח; שיעור כשפופה"נ – בנקב או במים עצמם

גזירת שלושה לוגין מים שאובים 595

א. ג' לוגין מים שאובים...................... 595

1. **הדין והדעות בשיעורו**; 2. **קדימת השאובים לכשרים**: ג' לוגין בתחילה ובסוף; גומות של שאובין במקוה; דין הספק; 3. **פסול ג' לוגין במקוה שהתערב, התרבה או נחסר**; הכשר המקוה מפסולו ע"י אמת מים; ג' לוגין מים טמאים; 4. **ג' לוגין הבאים ממספר כלים**; ספוג ודלי שנפלו למקוה; 5. **ג' לוגין הנושקים למקוה חסר**: גיסטרא שצפה במקוה; גיסטרא משוקעת בקרקע; האביק שבמרחץ; מטהרת שבמרחץ; שאובים באמצע ומן הצד; 6. **דינים נוספים של חזרת שאובים למקוה**: סגוס שהעלהו; הטבלת יורה

ב. מי פירות ושינוי מראה.....................603

פסול מי־פירות ומקורו; דין שינוי מראה; גדרים נוספים בדין שינוי מראה: צבע בעלמא; שינוי מקצת מראה; שלושה לוגין במראה יין; שלושה לוגין שחלקם חלב ומראיהם מים; שינוי מראה במעין

דינים פרטיים בהכשר מקוואות.................608

א. שלג וטיט 608

דברי המשנה; טבילה בשלג; דין שאובים בשלג; טבילה בטיט

ב. שאובים הבאים למקוה בדרך המשכה 613

דברי התנאים: המשכת שאובים שהם רוב מי המקוה או מיעוטם, כשהתערבו מתחילה וכשניתנו ישירות למקוה; **ביאור הדין;** ביאור דעות התנאים וההכרעה בהן; דין "שאובה שהמשיכוה כולה"; **גדר ההמשכה המועילה:** קרקע ולא כלים; קרקע הראויה לבלוע או אבנים; שלושה טפחים

ג. הווייתו על ידי טהרה 616

עיקר הדין: למי חטאת, לשימור שם מעין, וליצירת מקוה; הפסק אויר; הדין במקום השקה למקוה כשר; **תורת קבלת טומאה בדף עץ;** סתימת סדק בדבר המקבל טומאה

ד. ספקות בכשרות המקוה 621

דין הספק בטומאה דאורייתא ובדרבנן, ובטומאה שעיקרה מדרבנן; **ספק שאובים:** ספק נפילת שאובים למקוה; ספק איך מילאו את המקוה; מקוה השייך לגוי; **מצבים מיוחדים:** נאמנות עד אחד; מקוה שדרכו להחסר

ה. דינים משלימים: מקוה מחומם ורחצה לאחר הטבילה............................625

מפתחות

מפתח מקורות בש"ס 629

מפתח מקורות לטור ושו"ע................639

הלכות נדה

הלכות נדה - מבוא

דיני הנדה בפסוקי התורה

ההקשר העיקרי בו מגדירה ומפרטת התורה את דין הנדה הוא זה של **דיני הטומאות** המולידות איסור למקדש וקדשיו, ובהן טומאות היולדת, המצורע, בעל הקרי, הזב והזבה. "**ואשה כי תהיה זבה**, דם יהיה זֹבה בבשרה, שבעת ימים תהיה בנדתה וכל הנֹגע בה יטמא עד הערב. וכל אשר תשכב עליו בנדתה יטמא, וכל אשר תשב עליו יטמא. ...**ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים** בלא עת נדתה, או כי תזוב על נדתה, כל ימי זוב טֻמאתה כימי נדתה תהיה, טמאה היא. כל המשכב אשר תשכב עליו כל ימי זובה כמשכב נדתה יהיה לה, וכל הכלי אשר תשב עליו טמא יהיה כטֻמאת נדתה... ואם טהרה מזובה, וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר. וביום השמיני תקח לה שתי תֹרים או שני בני יונה והביאה אותם אל הכהן..." (ויקרא טו).

על גבי דין הטומאה הוסיפה התורה גם **איסור לבעל**: "ואל אשה בנדת טֻמאתה לא תקרב לגלות ערותה" (ויקרא יח). אף העונש לאיסור זה מפורש: "ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה, את מקֹרה הערה, והיא גִלתה את מקור דמיה, ונכרתו שניהם מקרב עמם" (שם יט). מלשון האיסור משמע שגם הוא כרוך במציאותה של הטומאה באשה, למרות שאין לנו כל דין טומאה אחר שמשליך על מעשים של חולין כמו טומאה זו.

מושג הטומאה בכללו

כדי להתחקות אחר שרשיו של דין הנדה עלינו לעמוד לפיכך בראש ובראשונה על ענין הטומאה, ראשית על עניינו הכללי ולאחר מכן על זה היחודי לנדה.

ענין הטומאה והטהרה לרוב סתום למדי עבורנו. דיני הטומאה הם חלק מהלכות המקדש וקדשיו, ולפיכך לא רק שאינן מוכרות לנו באופן מעשי, אלא אף כל עיקר הוויית החיים שבה הן מקבלות את משמעותן רחוק מאד מאיתנו. מושג הטומאה שייך למעמד חיים כללי שיש בו שייכות לקודש בלבושיו החמריים הממשיים, כמו עבודת המקדש או אכילה של תרומה וקדשים, שאותו קשה

לנו להבין, ויָתר עוד ענין הטומאה על ענייני הקדשים עצמם במה שהוא מטפל בהכשר הפנימי של מציאות האדם לפגישה בקודש, ולפיכך נוגע לענין מופשט ועמוק יותר מהפעולות המעשיות כמו הקרבת הקרבנות שעל ידן פוגש האדם בקודש ומתעלה על ידו. לדברי המהר"ל (תפארת ישראל י) מסודרים ששה סדרי משנה בסדר עולה מן המוחשי אל המופשט, וסדר טהרות הוא המופשט והעליון מן הכל, יותר גם מסדר קדשים, והוא נוגע בענין "הדיבוק בו יתברך לגמרי".[1]

למרות הקושי לבאר את ענייניהן של הטומאה והטהרה, אין הן מופקעות מהבנתנו מכל וכל. לשון טומאה עצמה קשורה לענין האטימות, המחסום הפנימי המושם על אישיות האדם שמונע אותו מלהיות דבק בקדושה. ענין הטומאה בתורה הוא בעל הקשר רחב יותר מזה שאנו רגילים לכנותו כדיני טומאה וטהרה, ואף **העבירות החמורות** מכונות כטומאה. העבודה הזרה קרויה טומאה (ויקרא כ, והרבה ביחזקאל) וכמותה גם הביאה על הערוה מכונה בתורה טומאה, ונאסר להטמא בעריות אלו שנטמאו בהם המצרים או עמי כנען (ויקרא יח), ואף בענין שפיכות דמים נאמר בתורה שהקלת ראש בעניינה ולקיחת כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות גורמת טומאה לארץ (במדבר לה). עברות חמורות אלו משייכות את הנפש להיבט הגס שבחיים, בביטוייו הקשים ביותר, ובכך עוקרות אותה משייכות לקדושה. לשון טומאה שנאמרה בעברות אלו מבליטה את חריפות החובה להמנע ולהתרחק מהן מכל וכל. טומאה מעט קלה יותר בתורה היא זו שבאכילת **בעלי החיים שנאסרה אכילתם**. אף שם מדובר במעשה בו מביא האדם אל קרבו דבר מה שאינו ראוי לו כלל, ופוגם בזה את טהרת נפשו – את יכולתה של הנפש להתנשא ולהתעלות במעלות הקדושה. אף טומאה זו היא בגדר איסור גמור, ולשון הטומאה שבדבר מבהירה את חריפותו של איסור הלאו שנאמר בה.

קלה יותר, ומחודשת ביותר, היא הטומאה מסוג זה שבו אנו עוסקים כאן – טומאה שבאה בלא שהאדם פעל בצורה הסותרת את מגמת הקודש כלל. בין **בטומאה היוצאת מגופו** של אדם ובין **בטומאות מגע (ומשא)** מדובר בהתרחשות שאינה נושאת כשלעצמה ערך שלילי. כפי שמבאר הכוזרי (במאמר שני, ס) קשורה מציאותה של הטומאה במצבים של העדר חיים או אובדן פוטנציאל חיים. בטומאות היוצאות מגופו של אדם מתרחש בגופו דבר מה שיש בו אבדן של פוטנציאל חיים (ביציאת זרע או דם נדות, ויותר מכך בזיבה שיש בה קלקול של אותו מקור חיות, ויתרה עוד על כך הצרעת שהיא רקבון וקלקול בממשות החיים שבגוף), ובטומאות המגע בא האדם במגע חיצוני עם מוות גמור, אובדן של חיים ממשיים (של אדם או בעל חיים), או עם גורם טומאה מן

1. שפת אמת מבאר במספר מקומות (בהם קרח תרלא וחוקת תרמא-ב) שההבחנה בין הקדושה לטהרה היא במה שהקדושה היא בעלת מציאות עצמית, הבאה אל האדם במתנה מן שמיא, ובה מתייחדים הכהנים הקדושים מרחם, בעוד שהטהרה כל עניינה הוא בהבחנה שנעשית בתוך החיים העולמיים, בין הטומאה לטהרה, והיא שייכת כולה לעבודת האדם ובה מתייחדים הלויים. גם מדבריו עולה שהטהרה היא שקשה יותר לעמוד על בירור גדריה כיון שיש בה התמודדות של השייכות לקודש עם מלא המורכבות של העולם הזה, בעוד שסדריה של הקדושה קשורים בפגישה פשוטה יותר שלנו עם מציאות החיים העליונה.

הסוג הקודם. אופן כזה של טומאה לא נאסר, אלא שהוא עכ"פ מונע מהאדם את המפגש בקדושה בהופעותיה המוחשיות, אלו שבעבודת המקדש ומאכלי הקודש.

כפי שפתחנו, הבנת הרחבה זו של ענין הטומאה כרוכה באופן מהותי בהקשר הדיני שבו היא נתונה, דהיינו דיני **המקדש ועבודתו**. כותב על כך הראי"ה קוק זצ"ל בספר אורות (אורות התחיה לה): "כל מה שמקיף את המציאות בכל הדרגותיה, בהשפעה רוחנית מוסרית וקדושה, צריך לטהרה יותר גדולה. המקדש וקדשיו כוללים את רוממות אצילות ההשכלה ואת תחתית טהרת הדם, הבשר, הדמיון והרגש, ובשביל אלה השלבים התחתיים, המקושרים לכללות הכל באגוד חי, נדרשת היא הטהרה המדויקת. ההשפעה העליונה לבדה, המכוונת אל הדעת וממלאה בזה את תפקידה, בתקוה שממעין הרוחני יטהר הכל, היא אינה צריכה כל כך לפרטי טהרה מעשית, 'הלא כה דברי כאש נאם ד'', מה אש אינו מקבל טומאה אף ד"ת אינם מקבלים טומאה' ".

עבודת ה' במקדש מתייחדת בכך שאינה רק עבודה שבלב, כתפילה, או עמל דעת כמו זה שבתורה, אלא היא מקיפה את כל רובדי האישיות, וממומשת גם בגוף עצמו.[2] יסוד משמעותי שנוסף בכך על פני עבודה מופשטת הוא השיתוף של כח הדמיון: "עם שלמותו השכלית של האדם, לא יהיה שלם אם לא תלוה לה שלמות כוחו המדמה, שיהיו ציוריו וכוחותיו הדמיוניים מיוסדים על עומק היושר, הבא משורת השכל והחכמה. בית המקדש נקרא נויו של עולם, ובית תפילה לכל העמים. הנוי האמיתי הוא השלמת ציור המדמה כפי השורה השכלית, שמזה תמשך הדרכה מוסרית נעלה בעולם" (עולת ראיה, ענייני תפלה עמ' כג). מעשים חיצוניים שהם חסרי תוכן מוסרי כשלעצמם, כמו שחיטת בהמה וזריקת דמה, נעשים במקדש לכלים הנושאים תנועות עילוי עמוקות של האדם, ולרושמי הדמיון הכרוכים בהקשר האנושי והסביבתי שבו הם נעשים יש תפקיד מרכזי בכך. מציאות המקדש בכללה היא מענין זה, של מקום ומבנה מוחשיים המעניקים למציאות הקודש את הרושם הממשי שצריך להיות לה בנפש האדם ומאפשרים את קיומה של עבודת הקודש כולה בצורתה החיה המלאה.

בהקשר זה, בו לנסיבות החיצוניות הממשיות והפשוטות נודע ערך משמעותי של כלי נושא לעולמות נפש נישאים הרבה יותר, ניתן להבין גם את פגם הטומאה הכרוך במציאות הגופנית עצמה. די בפגישה המעשית של האדם במציאותו של הכליון, של סופיות וביטול החיים כביכול, כדי לטבוע בדמיונו את רושם ההיבט החסר הזה שבחיים העולמיים כמרכיב ממשי המהווה חלק בלתי נפרד וממילא גם משמעותי בהווייתם. **הפגישה בטומאה** כורכת לשעתה את עולמו הפנימי של האדם בסופיות, וכובלת בכך את נפשו ומונעת ממנה להשתייך בשלמות ובכל נימיה לפניה

2. "הקודש והמקדש, וכל עבודתו הקדושה והנהדרה, 'כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם', הם מבליטים בשטפי גלים של חיים, אדירים ואמיצים, את הוד חייה הפנימיים של האומה, את דבקות נפשה בא־להיה, ואת אהבתה הנערצה וקשר קדשה לעבודתו, בכל חום החיים ובכל רגשי הלב, הנפש, הרוח, וכל מפעלי החושים החצוניים והפנימיים כולם" (עולת ראיה עמ' קיז).

האחרות של ההויה, לשפיעת החיים עד העולם שמשפיע בה באופן מתמיד ואין סופי המקור הא־להי הבלתי מוגבל כלל. "המות הוא חזיון שוא, טומאתו היא שקרו. מה שבני אדם קוראים מות הרי הוא רק תגבורת החיים ותעצומתם. ומתוך השקיעה התהומית בקטנות, אשר יצר לב האדם השקיע אותו בה, הרי הוא מצייר את תגבורת החיים הזאת בצורה מדאיבה וחשוכה שהוא קוראה מות. מתעלים הם הכהנים בקדושתם מהקשבה שקרית זו, שאי אפשר להמלט ממנה כל זמן שממשל הכזבי כל כך שולט בעולם, כי אם בהעברת העינים מהמחזה המביא את רשמי ההטעאה הללו אל הנפש" (אורות הקודש ב עמ' שפ).

הכהנים מוזהרים מטומאת המת בכל עת, וכל אדם מוזהר מכל טומאה בעת בואו אל הקודש. העיסוק של הטמא בעבודת הקודש המוחשית, זו שבמקדש או שבאכילה מן הקדשים, לא יוכל להביא לידי ביטוי ראוי את התוכן המהותי השייך לו. הוא ייעשה למעשה חיצוני עקור מן ההויה הפנימית, כאילו ערכו מונח בו עצמו ולא בעולם הפנימי שדרכו ללוות אותו, ויהיה בו משום חילול לקודש, ולכן הוא אסור באיסור חמור של כרת.

טומאת הנדה והזבה

הטומאה שבענייננה אנו עוסקים כאן, טומאת הנדה, אף היא תולדה של אבדן פוטנציאל־חיים, התרחשות שחלה בגופה של האשה ומולידה בה מצב של טומאה. רקמות שהתפתחו ונבנו כדי לתמוך בהריון ולהזין את העובר ניתקות ומתפרקות ונפלטות אל מחוץ לגוף. האשה חווה התרחשות זו, כהפרשה דמית לא רצויה, הטובעת בה את רושם הטומאה לא רק מכח גורם טומאה זר, שהפגישה בו חיצונית, אלא מכח דבר מה שמעורב באופן ניכר בחייה שלה. אולי משום כך ציותה התורה: "ואשה כי תהיה זבה, דם יהיה זובה בבשרה – **שבעת ימים תהיה בנדתה**". הנוכחות הניכרת של טומאת הנדה בחיים מחייבת השלמת פרק זמן שלם של שבוע ימים ומיצוי מלא שלה קודם שתוכל האשה להטהר. הזיהוי של מציאותה הנוכחית של האשה הנדה עם מצב הטומאה שהיא מצויה בו הוא כה חזק עד שגם גורמים אחרים הכרוכים באופן מיוחד במציאותה, כמו משכבה ומושבה, מטמאים את הנוגע בהם והנושא אותם כמו הנדה עצמה (כל פגישה מוחשית בנדה או במשכבה ומושבה מותירה גם בנוגע רושם כלשהו מהטומאה הכרוכה במצבה המעשי וברושמי הדמיון הכרוכים בו, ומטמאת טומאת ערב. דרך נוספת ויחודית של התפשטות הטומאה קיימת בנדה במי שבא עליה, שנטמא טומאת שבעה כמותה).

התורה מבחינה בין אשה שזבה דם באופן שגרתי, ב"עת נדתה", לבין אשה שזבה דם "בלא עת נדתה" או "על נדתה". במצב השגרתי קובעת התורה: "שבעת ימים תהיה בנדתה". לא אמרה התורה "תהיה בטומאתה" אלא "בנדתה", ללמד על צד ריחוק שיש בנדה מעבר לדיני הטומאה שמחדשת בה כעת התורה (אף אונקלוס מתרגם תהיה בנדתה – "בריחוקה"). אפשר שיש כאן רמז לאיסור על הבעל שעתידה התורה ללמד בנדה, ולדברי הרמב"ן (ויקרא יב,ד, בדין היולדת הטמאה כנדה או שבועים כנדתה) יש כאן אות למנהג הרחקה קיצוני שהיה נהוג בעבר כלפי הנדה, שמקומה

נתפס כאסור למדרך לאנשים אחרים, ואף נמנעו מלדבר אתה מתוך התייחסות לדיבורה כנושא צד טומאה, והכירו אותה כבעלת כח מזיק בראייתה ודיבורה.

שונה ממנה הזבה "בלא עת נדתה", שדינה להיות טמאה "כימי נדתה", ודין משכבה ומושבה כדינם בימי נדתה – אך משמע שאין היא עצמה ראויה כעת לכינוי "נדה". גם בסוף הפרשיה מבחינה התורה בין הדוה בנדתה לבין הזב את זובו לזכר ולנקבה.

ענין הריחוק של ה"נדות" יחודי אם כן לזיבת הדם השגרתית, אם כי מבחינת דין הטומאה (והאיסור לבעל) דוקא הזיבה הבלתי שגרתית היא החמורה יותר, הטעונה שבעה נקיים וקרבן. הזיבה החריגה, המקרית, אינה נושאת משקל כה ניכר בהווייתה של האשה כמו זו הטבועה בסדר החיים הקבוע, ואינה מולידה "נדות", אך התורה משוה עם זאת את דיני טומאתה לדין הנדה לכל דבר. אדרבא, אולי דוקא בהיותה חריגה, ומעידה על פגם ושיבוש בסדר הטבעי של ההכשר להולדה, היא טובעת בנפש רושם טומאה בולט יותר, שמצריך פרק זמן שלם של שבוע ימים שנעדרת ממנו בבירור סיבת־הטומאה כדי לאפשר את ההתנתקות וההתנקות ממנו, ואף קרבן כדי להשיב את האשה מטומאה לטהרה (ואולי גם כדי לכפר על סיבת הטומאה).

איסורי עריות ואיסור הנדה

כאמור בפתח הדברים, התורה קובעת שטומאת הנדה משליכה גם על ההיתר לבעלה, "ואל אשה **בנדת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה**" (ויקרא יח). עולה מכך שרושם הטומאה, שלכאורה אינו בעל משמעות מחוץ להקשר של קדושת המקדש, נושא בכל זאת השלכה גם על מה שבין איש לאשתו. מסתבר שהדבר קשור לערכי הקדושה המונחים בשורש החיבור שבין איש לאשתו. כדי לחדד זאת נקדים ונעמוד על עניינו הכללי של איסור גילוי עריות.

מדברי התורה באיסורי העריות משמע בצורה פשוטה שהלשון "**גילוי עריות**" כפי שהיא משמשת בלשון חז"ל ובלשוננו היא בעלת משמעות מושאלת, שונה מעט מהמובן המילולי והמקורי שלה שבו משתמשת בה התורה. התורה מצוה: "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה" (שם), ומפרטת נשים רבות שאסור לגלות את ערותן. בחלק מהמקרים התורה אף מוסיפה הסבר קצר לאיסור: "ערות אשת אביך לא תגלה – ערות אביך היא"; "ערות אחות אמך לא תגלה – כי שאר אמך היא"; וכדומה. משמע מכך שאת ערותן של נשים אחרות, שאין בהן צד קרבה כזה, מותר לגלות. כלומר, באופן ראשוני ניתן להבין שמעשה החיבור שבין איש לאשה קרוי תמיד גילוי ערוה, גם כאשר הוא נעשה בהקשר החיובי והמתוקן ביותר (להלן נשוב לסייג זאת).

משמעות לשון 'ערוה' עצמה קשורה ככל הנראה לענין הגילוי, של דבר שראוי באופן שגרתי להיות מכוסה. כך היא ההקבלה הברורה בין הפעלים "הערה" ו"גילתה" בפסוק המלמד על עונש הבא על הנדה: "את מקורה הערה – והיא גילתה את מקור דמיה". כך גם בפסוק ביחזקאל: "ואת ערום ועריה", "עריה" במשמעות קרובה ל"ערום", ללא כיסוי של לבוש. זוהי גם משמעות הפסוק

בישעיהו: "אשר הערה לַמָּוֶת נפשו", חשף את נפשו לסכנת מיתה. מכאן אולי גם השימוש בלשון חז"ל של עירוי מכלי, גילוי התכולה שהיתה נסתרת בכלי (ועל דרך זו גם "ערות הארץ באתם לראות", נקודות החולשה שאותם מבקשים בד"כ שליטי הארץ להסתיר). אף בגוף האדם, הערוה היא המקום שאותו מקובל וראוי בדרך כלל להסתיר, ואין הוא בא לידי גילוי ופגישה ממשית בזולת אלא במעשה החיבור שבין איש לאשה. כאשר מדובר במציאות נורמלית של איש ואשה נשואים גילוי זה הוא בפשטות ראוי ומתוקן (אף כי גם בו ראוי שיישמרו גדרי הצניעות). אלא שהתורה הרבתה להשתמש בלשון זו של גילוי הערוה דוקא ככינוי למעשי ביאה האסורים מעצם מציאותם, והדבר זוקק ביאור.

באיסורי קרובות ואשת איש תולה התורה מכל מקום את האיסור בכך שמעשה הביאה הוא **גילוי** של ערוה שאין לגלותה. ההסתר וההעלם נחוצים למקום הערוה כתולדה מן החטא, שהרי קודם לחטא "ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו". רק בעקבות החטא המציאות הנורמלית והבריאה היא של בושה, שמחייבת את כיסוי הערוה (והיא שלמעשה קובעת גם את עצם מציאותה כ'ערוה', דהיינו מקום שאינו ראוי לגילוי אלא בנסיבות יחודיות). החטא יצר פער בין אמיתת החיים לבין האופן בו האדם מפרש את המציאות הנתפסת בחושיו, ובין אמיתת דרך החיים הראויה לבין נטיות היצר המתעוררות מאליהן כלפי הגירויים שבסביבתו של האדם, וכתוצאה מכך מתחייבת גם הסתרת הגוף.

הסתרת הגוף נצרכת למעשה משני צדדים. באופן פשוט, בעקבות החטא מעורר מראה העין תאוה גם במקום שהמעשה פסול, ועל כן יש להסתיר מן העין גורמים שטבעם לעורר תאוה פסולה. זהו שיקול ברור, אלא שאינו מענין ה'בושה'. לשון התורה מורה על ענין נוסף: הבושה היא נטייתו של האדם להצניע גורמים שאין בהם בהכרח פסול כשלעצמם, אך אינם נתפסים בהקשר נכון או בפרופורציה ראויה אצל הזולת. כך הוא בעניינים פחותים הכרוכים בהווייתו של האדם, כמו יציאותיו, שיוצרים רושם חיצוני שלילי ברור ועל כן נעשים בהצנע. כך הוא ביחס לתכונות אישיות שנתפסות בעיני הזולת כחולשה, או התנהגויות קיצוניות שאינן מתאימות לנורמות המקובלות, ועל כן האדם בוש מלחשוף אותן גם אם אינן פסולות באמת. וכך הוא, מכיוון אחר, בעוצמות חיים חריגות ונעלות ביותר, שיוצאות לפעמים אף הן מכלל הסדר המיושב והרגיל של החיים, ואינן יכולות להיות נתפסות במהותן האמיתית והראויה בעינים השטחיות של המתבונן מבחוץ.

החיבור שבין איש לאשה מוציא לפועל את נקודות המהות השרשיות ביותר של ההויה האנושית, ההשלמה של האישיות הפרטית לכלל הוויה אנושית שלמה יותר שבה יוצא לפועל צלם הא־להים שבאדם (ועל ידה אף מופיעות לעולם נשמות חדשות). הוא מְלֻוֶה גם בעוצמות נפשיות יוצאות דופן ביותר, החורגות מהסדר המיושב של ההנהגה החברתית. הוא שייך לממדים העמוקים ביותר שבאדם, שראויים לפיכך להיות גם אישיים ביותר, ומופקעים בתכלית מעולמו החיצוני של הזולת. אין הוא ראוי להיות נתון אלא **לאיש ולאשה לבדם**, וכל חשיפה אחרת שלו היא הוזלה מהותית

של ערכו, ושיוכו לממדים של המציאות הנראית לעין (והיצרים הכרוכים בה) במקום למהלכי הקדושה בחיים. בין האיש לאשתו אפשר לפיכך שאף לעולם אין החיבור קרוי מגולה כלל, שהרי הוא שייך להוייתם הפנימית והעצמית ביותר. ואולי משום כך איננו מוצאים בפועל שימוש בלשון של גילוי ערוה אלא בהקשר של ביאות אסורות.

גם בין איש ואשה פרטיים אין פגישה זו ראויה תמיד, אלא רק כאשר ראוי צלם הא־להים שבאדם להיות נשלם על ידי חיבורם. **ביאת אשת איש** ודאי סותרת במובהק את הסדר הראוי של חיבור איש באשה. ומהאיסור החמור שנאסרו בתורה ה**קרובות** יש ללמוד שאף ביאתן אינה מתאימה לסדר הנכון והבריא של המשכת הנשמות לעולם[3] ויש לשללו מכל וכל. ביאה כזו עקורה מעצם מציאותה מהתוכן האמיתי שראוי לחיבור איש באשה, ועל כן יש להרחיקה בתכלית הריחוק. ביאה כזו אינה מממשת אלא את הנטיה היצרית שבאדם, בהקשרים החריפים ביותר שלה ותוך יצירת ניכור מוחלט למבוקש של רתימת מהלכי החיים להופעת הקודש, ועל כן היא מן האיסורים החמורים ביותר שבתורה וענשה כרת. (במקום כזה בו אין מעשה הביאה בר שייכות לחיבור קבוע בריא בין האיש לאשה אף אין הקידושין תופסים, ועל פי דין תורה אין אשה כזו יכולה להיות לאשתו כלל).

בין איש לאשתו החיבור לכאורה תמיד ראוי ומתוקן, אך למרות זאת אסרה התורה את ביאת הנדה, ובמלא חומר הכרת של איסורי הערוה האחרים. מבחינת המסגרת החיצונית אין כאן כל פגם (בשונה בבירור מאיסורי קרובות ואשת איש), ועל כן עלינו לכאורה לשוב ולתלות את האיסור באותה מציאות פנימית של הטומאה, והמחסומים שהיא נותנת על מהלכיה של הנפש מחמת יסודות הנעוצים ברושמי הכח המדמה שבאדם. נראה שכשם שביאת מקדש בטומאה היא חילול לקודש כך גם ביאת איש אל אשתו בהיותה נדה היא חילול לפוטנציאל הקדושה שבמעשה חיבור זה. כאמור, מעשה ביאה עשוי להיות שרת למבוקש העליון ביותר שבחיי האדם, מימוש מעשי של הופעת הצורה התכליתית והשלמה של החיים האנושיים שבחיבור זכר ונקבה. מעשה הביאה יכול להעשות גם בלא כל זיקה תודעתית למגמה נישאה זו, ובזה כשלעצמו אין איסור גמור. אך כאשר הנפש חסומה מלכתחילה מהשתייכות חיה ומלאה למגמות אידיאליות של הופעת הקדושה החיה דרך כלי הגוף, אין מקום לקיומו של מעשה ביאה. הוא נעשה בזה עקור במובהק ממגמתו, ונותר שייך ממילא רק לרבדים השפלים ביותר שבנפש האדם.

כשהתורה מלמדת על עונש הנדה (ויקרא כ) היא רומזת גם לתוכן האיסור: "ואיש אשר ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה, את מקורה הערה, והיא **גלתה את מקור דמיה**...". מקום הערוה שהיה ראוי להיות מקור להפריה ולהולדת נשמות ישראליות חדשות הפך לעת עתה למקור דמים,

3. מהר"ל (נתיב הענוה ד) מסביר שהחיבור הראוי בין איש לאשה הוא בהיותו מחבר בין הנבדלים דוקא, ועל כן חיבור בתוך המשפחה אינו ממלא כראוי את התפקיד היסודי שנועד לו.

מקור לנביעתו של הגורם המוחשי הנושא את רושם אובדן פוטנציאל החיים, ועל כן גילויו פסול בתכלית.[4]

הנדות בהקשר של חיי הנישואין

בברייתא (נדה לא:) תולה לכאורה ר' מאיר את איסור הנדה בנימוק שונה בתכלית: "היה ר"מ אומר, מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה, מפני שרגיל בה וקץ בה, אמרה תורה תהא טמאה שבעה ימים כדי **שתהא חביבה על בעלה** כשעת כניסתה לחופה". איסור הנדה נועד לרענן וליצור חידוש חוזר שוב ושוב בחיי הנישואין.

טעם זה תמוה לכאורה, שכן מעבר למה שאין בו כדי לבאר אלא את איסור הנדה ולא את איסור הזבה שהשוותה לו התורה, אף לאיסור נדה אין טעמו עולה לכאורה יפה, שהרי אין לגדרי איסור נדה כל תלות במציאות הנישואין. הבא על נדה פנויה אינו עובר על איסור חמור פחות מהבא על אשתו נדה, וכל שכן שהבא על נדה אשת איש עובר באיסור חמור כפלים, למרות שאין במצבים אלו כל ענין לחזק את הקשר בין האיש לאשה אלא להיפך. הדברים אמורים לכאורה כדרך סברת "לא פלוג" הנאמרת בגזירות חכמים, כלומר שצורתו הראויה של מעשה ביאה היא רק בין איש ואשה הנשואים זה לזה (ור' באבה"ע (סי' כו) אם בכל ביאה אחרת יש איסור מן התורה), וביחס לזה קבעה התורה באופן ראשוני את איסור הנדה, והורחב האיסור להיות גדר קבוע בכל אשה שהיא. ומכל מקום יש בדברים כדי ללמדנו לימוד חשוב על יסודו של איסור הנדה, נוסף על הסברות שכבר העלינו.

הבעיה שאיתה בא איסור הנדה להתמודד לדברי ר' מאיר, "**שרגיל בה וקץ בה**", אינה תולדת המציאות האובייקטיבית עצמה אלא תולדת המצב הרפה והחלש מהבחינה המוסרית שאנו מצויים בו, ככל הנראה מאז החטא. באופן אמיתי ואידיאלי, בהתחשב בגודל הערך של זיווג האיש והאשה, אין ראוי שרגילותו של האדם באשתו תביא אותו לקוץ בה. אדרבא, ראוי שיוסיף בה שמחה ואף תחושת התחדשות בכל עת. המצב שבו הרגילות מביאה לקוץ בה הוא תולדה מכך שאין האדם חי את חייו וחש את תחושותיו רק על פי ערכם הפנימי של הדברים שפוגש בהם, אלא יוצר יחס חיצוני כלפי הדברים שסביבו ומשתעבד להרגלים, עד שפעמים רבות קהות תחושותיו ביחס לתוכנם הפנימי.

יסוד שמסייע להתמודד עם קושי זה, בכל תחומי חיינו, הוא החילוף המתמיד שבסדרי הזמנים, "**לכל זמן** ועת לכל חפץ". כשם שיש זמנים של חול וזמנים של קודש, זמנים של עשיה כלפי חוץ וזמנים של תשובה, וכדומה, כך גם בחיי הנישואין ישנם זמנים של ריחוק בהם טעמו המיוחד של הזיווג אינו ניכר כל כך, ולעומתם זמנים אחרים, זמני המעבר מטומאה לטהרה, שבהם שב היחוד

4. הרמב"ן תולה את איסור הנדה במה שבזמן הנדות אין הביאה ראויה להוליד. טעם זה אינו שלם בפני עצמו, שכן אין בו כדי להסביר לא את האיסור בזמן הראוי להולדה (כמו בעת ספירת שבעה נקיים של זבה) ולא את ההיתר שקיים פעמים רבות גם בזמן שאינו ראוי להולדה (כמו בזמן הריון). אלא שזמני האיסור הם הזמנים בהם מצוי באשה רושמה המובהק של המציאות ההפכית לזו של ההכשר להולדה, וכפי שהתבאר.

שבמציאות החיים המשותפת לתפוס את מקומו מלא הטעם והערך במרכז החיים. הגורם הקובע את חילופי הזמנים הללו הוא גופה של האשה, שהוא לעיתים מוכן ומזומן באופן בסיסי לקבלת הריון, ומתוך כך מזומן גם לחיבור בעל ערך אידיאלי בין האשה לבעלה, ולעיתים במצב מרוחק מכך, שמוליד ממילא גם ריחוק ממימוש מעשי של חיבור האשה בבעלה. הטעם הישיר לאיסור הנדה עשוי אם כן להיות כפי שהתבאר לעיל, ההשלכה ממצב הטומאה לאפשרות החיבור המתוקן בין איש לאשתו; אולם עצם קיומה של מחזוריות זו בה האשה נדה שבעה, באופן חוזר ונשנה בכל חודש, משרת מגמה של יכולת מתמדת להשתייך באופן רענן ומתחדש לערכם של חיי הנישואין.

הלכות נדה

ההלכות הנגזרות משרשים אלו של איסור הנדה נחלקים לשלושה חלקים עיקריים: החלק הראשון הוא גדריו של איסור הנדות עצמו, ובהם הן האירועים שעל ידם נעשית האשה לנדה (ראיה בהרגשה ושלא בהרגשה, דיני מראות הדמים, דיני כתמים), הן סדר המעשים שעל ידו נבדלת האשה ממציאות הטומאה שהיתה בה (דיני הפסק טהרה ושבעה נקיים), והן אמצעי הזהירות הנדרשים כדי למנוע חשש של ביאת נדה כאשר צפוי מראש שהאשה תיעשה לנדה (דיני וסתות ופרישה סמוך לוסת, ובדיקות סמוך לתשמיש). דינים אלו קשורים לענין הטומאה וענין איסור הערוה שבנדה כאחד. החלק השני הוא ההנהגה הראויה בין איש לאשתו בעת היותה נדה. דינים אלו נסמכים בראש ובראשונה על דיני הרחקה מעריות בכלל, עם תוספת מועטה למה שבין איש לאשתו נדה, והם קשורים לצד איסור הערוה שבנדה בלבד. החלק השלישי הוא דיני טבילתה של הנדה ועלייתה מטומאה לטהרה (דיני חפיפה וחציצות וסדר הטבילה עצמו), והוא נובע באופן בלעדי מדיני טומאה וטהרה הנוגעים למקדש וקדשיו בלא כל צד יחודי לטומאת נדה דוקא. בסדר הלימוד כרוכים דיני הסילוק מטומאת הנדה בדינים הכלליים של הטבילה ועל כן נסמוך אותם זה לזה, ואת דיני הנהגת ימי הטומאה (סי׳ קצה) שהם חטיבה בפני עצמה נותיר לסוף סדר הדברים.

למעשה, אף דיני איסור הנדה עצמו אינם נובעים משרשי איסור זה עצמו אלא בחלקם המועט, הגדרים היסודיים של האיסור מן התורה ומדרבנן, בעוד שמרבית הדינים קשורים להתמודדות עם מצבי הספק וחוסר הידיעה באשר למצבה של האשה (לדוגמא, בדיני העשות האשה לנדה – התמודדות עם אי־ידיעה אם דם שמצאה אכן בא ממקורה או אם הרגישה בו, בדיני שבעה נקיים – אי־ידיעה אם היא אכן נקיה כאשר אינה רואה דם מאליה, בדיני וסתות – אי־הידיעה מתי היא עתידה לשוב ולראות, וכדומה). בסדר הלימוד כאן אנו מקדימים את בירור הגדרים היסודיים של דין הנדה לאלו שעיקרם התמודדות עם הספק בהקשרים השונים. לכן ייסמך דין מראות הדמים (סי׳ קפח) לתחילת סדר הלימוד. כמו כן, לתועלת ההבנה, נסמוך זה לזה את דין הפרישה סמוך לוסת (סי׳ קפד), דין הבדיקות שלא בעת הווסת (קפו) ודיני וסתות (קפט) (כך יוקדמו דיני וסתות גם לדין רואה מחמת תשמיש, שנסמך גם עליהם); ובאופן דומה נקדים את דין הפסק טהרה ושבעה נקיים (קצו) לדיני דם חימוד, דם בתולים ודין היולדת (קצב־קצד), שנסמכים כולם עליו.

נדה וזבה

א. דינן היסודי של הנדה והזבה
ב. מחזור הנדה והזיבות
ג. דין שומרת יום כנגד יום
ד. תקנת רבי וחומרת בנות ישראל

א. דינן היסודי של הנדה והזבה

שתי פרשיות נאמרו בתורה בטומאת אשה שדם זב ממקורה. הראשונה, באשה שרואה בסתם: "ואשה כי תהיה זבה, דם יהיה זובה בשרה, שבעת ימים תהיה בנדתה" (ויקרא טו). זוהי האשה הקרויה בלשון חכמים **נדה**, "וזה משפטה, משתראה טיפת דם, אפילו כחרדל או פחות, בין באונס בין ברצון, מונה שבעת ימים עם יום ראייתה וטובלת בליל שמיני. וכך הדין אפילו שופעת כל שבעה, רק שתפסוק בטהרה ביום שביעי קודם בין השמשות, ובערב טובלת בליל שמיני" (טור ר"ס קפג). הרי"ף בהלכות נדה (בתוך הלכותיו למס' שבועות, דף ג.) מביא את המקור לדין זה בדרשת התורת־כהנים: "יכול עד שתהא רואה דם כל שבעה? ת"ל תהיה, אע"פ שאינה רואה. ומנין שאינה טובלת מבעוד יום? ת"ל שבעת ימים תהיה בנדתה, תהיה בנדתה כל ז'". למדנו מכאן שאשה הרואה דם, בלא שקדמה לה ראיה אחרת המשנה את דינה, קובעת בזה לעצמה טומאה למשך שבעה ימים תמימים (בלא לומר בהם מקצת היום ככולו, ושלא כדין שבעה נקיים דזבה דלקמן), בלי תלות במשך הראיה בתוך אותם ימים. הטור עומד על גדרים נוספים בדין זה (שאין טומאה אלא לדם הבא מן המקור, ורק לחמשה ממיני הדמים, וכאשר הרגישה ביציאת הדם, וכבר בבית החיצון), ונעמוד עליהם בשלב מאוחר יותר.

הפרשיה השניה נאמרה בתורה באשה שרואה דם שלא בעת נדתה: "ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה, או כי תזוב על נדתה, כל ימי זוב טֻמאתה כימי נדתה תהיה טמאה היא... ואם טהרה מזובה וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר" (ויקרא שם). אשה זו היא הקרויה בלשון חכמים **זבה**, ועיקר דינה הוא שאם ראתה דם שלושה ימים רצופים זה אחר זה הרי היא טעונה ספירת שבעה נקיים קודם לטהרתה, ולאחר מכן ביום השמיני אף מביאה קרבן להשלמת טהרתה. בתו"כ (הנ"ל) מבואר מקור דין הזבה: "ימים – שנים, ...תפשת מרובה לא תפשת תפשת מועט תפשת...

רבים – שלשה. ...על נדתה – אחר נדתה היא מיטמא ואינה מיטמא בתחילה. אין לי אלא סמוך לנדתה, מופלג מנדתה מנין? ת"ל או כי תזוב על נדתה. אין לי אלא מופלג מנדתה יום אחד, מנין שנים ושלושה וארבעה וחמשה... מה מצינו ברביעי שהוא ראוי לספירה וראוי לזיבה אף אני אביא אלו שהן ראוין לספירה יהו ראוין לזיבה... ומנין לרבות את י"א? ת"ל בלא עת נדתה. ...מרבה אני את י"א שראוי לספירת או כי תזוב ומוציא אני שנים עשר שאין ראוי לספירת או כי תזוב".

דין הזבה אמור בתורה באשה שזבה "ימים רבים" מעבר לזמן נדותה, ועל כן מדובר במי שראתה לכל הפחות במשך שלושה ימים, בין אם ראתה דם זה ברצף אחד עם דם נדתה ובין אם ראתה בהפלגה מסויימת מהשבוע של נדתה (אילו היה נאמר בתורה רק 'כי יזוב זוב דמה ימים רבים על נדתה', היינו לומדים מכך לזיבה רצופה הבאה מיד לאחר זמן הנדות. מההפרדה בין המקרים, 'כי יזוב זוב דמה ימים רבים או כי תזוב על נדתה', ניתן ללמוד שהמשך רצוף של הזיבה הוא רק אחד משני מצבים אפשריים, וממילא הוא הדין לכל הפחות גם כשרואה בהפסק יום אחד מזמן הנדה). מצד דרשה זו כשלעצמה היינו מצמצמים עדיין את דין הזבה למי שראתה בהפסק של יום אחד בלבד מנדתה, אך הוסיפו חכמים ודרשו שכשם שהיום הרביעי עשוי להיות הן יום של ראיית זיבה (אם ראתה בשני ובשלישי וברביעי) והן יום העולה לספירת הזבה (אם ראתה ראשון ושני ושלישי) כך גם כל יתר הימים השייכים לימי ספירת הזבה, באותה זיבה ראשונית הנלמדת מן הפסוק (דהיינו חמישי עד עשירי), שייכים לתקופת הזיבה גם לענין דם שתראה בהם האשה, שייחשב לדם זיבה. ועוד הוסיפו חכמים ולמדו מהדגשת הכתוב "בלא עת נדתה" שגם אם הזיבה מתאחרת יום נוסף דינה זהה, אך בגבולות יום נוסף אחד זה (יום י"א) בלבד, שאותו היה עליה לספור אילו היתה רואה באופן הראשוני שריבתה התורה, דהיינו בשני ושלישי ורביעי.[1]

הגמרא (עג.) מביאה אף היא ברייתא הדורשת את הפסוקים מעין הדרשה שבתו"כ, אך שם מתבאר שדרשות אלו אינן לדברי הכל, אלא: "לר"ע קראי, לר"א בן עזריה הלכתא". זאת על פי מה שהובא קודם לכן בגמרא: "אמר לו **ראב"ע** לר' עקיבא, אפילו אתה מרבה בשמן בשמן כל היום כולו איני שומע לך, אלא חצי לוג שמן לתודה ורביעית יין לנזיר **ואחד עשר יום** שבין נדה לנדה **הלכה למשה מסיני**". הרי"ף אף הוא כותב, לאחר שהביא את דרשת התו"כ, שאין זה לכו"ע, "דקי"ל י"א יום שבין דם נדה לדם נדה הלכה למשה מסיני" (וצ"ע אם יש משמעות הלכתית להפרש זה, עד שנזקק הרי"ף להכריע בו הלכה כראב"ע). גם הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה ו,ג) כותב שאחד עשר יום אלו הם

1. חז"ל למדו כאן מקיומו של פרק זמן של ספירה, בו צריכה האשה להשמר מדם המותיר אותה בתורת זבה, שדם הנמצא בימים אלו שייך תמיד לענין הזיבה ולא לנדות חדשה. אך זאת רק באותם מצבי זיבה בסיסיים שאליהם התייחסה התורה באופן כמעט־מפורש, דהיינו בכל י"א הימים שאחר ימי הנדות. דין ספירת ז' נקיים הורחב על ידי התורה לכל רואה בימי הזוב, כך שגם ימים שמעבר לאותם י"א עשויים להידרש לספירת הנקיים, אך ראיית דם בימים נוספים אלו אינה גורמת כשלעצמה דין זיבות. נראה שכאשר הראיה היא בסוף אותם י"א ימים יסודיים השייכים באופן מובהק לתקופת הזיבה, ספירת הנקיים בימים הבאים היא בבחינת 'חידוש', הרחבה של חובת שמירת נקיים גם למצב בו אף אם יימצא דם הוא לא יהיה שייך באופן מובהק כל כך לזיבתה.

הלכה למשה מסיני. הבנת הדין כהלכה למשה מסיני, במנותק מרמיזות הכתוב שנדרשו בתו״כ, מכוונת לראות בו שיעור מינימום של משך הזמן האפשרי למחזור הנדות, ונתינת שיעור קצוב להבחנת התורה בין הרואה בעת נדתה לרואה ״בלא עת נדתה״. כל ראיה בהפרש מועט מן הראיה הקודמת ודאי אינה מחזור נדות חדש, וממילא היא ראיה ״בלא עת נדתה״, אבל כל ראיה שמעבר לי״א הימים שלאחר ימי הנדות עשויה כבר להיות מחזור נדות חדש ועל כן שב דינה להיות ככל ראיית דם שגרתית.

חז״ל הוסיפו ודרשו שגם בראיה הפחותה מ־ג׳ ימים חל דין טומאה על האשה, אם כי אינה טעונה ספירת ז׳ נקיים: ״**שני ימים** מנין? ת״ל ימי. **יום אחד** מנין? ת״ל כל ימי״. מעצם הצורך להדגיש בפסוק ש״כל ימי זוב טומאתה״ תהיה טמאה כנדה, לעומת מה שניתן היה לקצר ולומר: ׳או כי תזוב על נדתה – כימי נדתה תהיה טמאה היא׳, יש לנו ללמוד שימי הזוב המטמאים אינם רק אלו המשתמעים בצורה מפורשת מן הפסוק ואשר בהם עוסק דין הפרשה באופן ישיר, ומההדגשה הנוספת ״כל ימי״ יש ללמוד לרבות עוד, עד שלמדנו שכל ראיה בימי הזוב ואפילו ראיה בודדת מטמאת את האשה, אף כי אינה מצריכה ז׳ נקיים וקרבן.

עוד הוסיפו חכמים ודרשו שלא די במה שהאשה טמאה ביום מציאת הדם והיא טעונה **שימור** גם **ביום שלאחריו**: ״ומנין שסופרת אחד לאחד? ת״ל יהיה לה״. כך הוא בברייתא בגמרא. ובתו״כ (בר״ף): ״מנין ששומרת יום כנגד יום? ת״ל טמאה היא״. גם הרואה שני ימים אינה שומרת אלא יום אחד: ״יהיה לה – אינה סופרת אלא יומה״ (דרשה זו שוה בשני המקורות). אופן הדרשה כאן פחות ברור, ונראה שעניינו שלמדנו מלשון הכתוב שמציאותה של הטומאה קבועה באשה ועל כן אינה נפסקת אלא כאשר עובר על האשה יום בו היא מסולקת בבירור מסיבת הטומאה (המילים יהיה לה לקוחות מהפסוק השני בפרשה: ״כל המשכב אשר תשכב עליו כל ימי זובה כמשכב נדתה יהיה לה״. הביטוי ״יהיה לה״ מתייחס בפשוטו למשכב ולא לאשה עצמה, אולם נראה שדרשו את החלק המסיים של הפסוק כמרמז על ענין בפני עצמו – שימי זובה עצמם יהיו לה כמשכב נדתה. ומכאן למדנו שימי הזיבה הם בעלי מציאות מתמשכת גם כאשר מדובר בזיבה קטנה. אך מלשון היחיד ״יהיה״ יש ללמוד להגביל תוכן נוסף זה המרומז בפסוק ולא לטמא את האשה אלא יום נקי אחד, או מקצתו שהיא ככולו, מעבר לימי זיבתה. דרשה זו משמשת גם למי שלומד את עיקר חובת ההמתנה מ״טמאה היא״). להלן נשוב לדון ביתר פירוט בגדריה של המתנה זו ושם יתברר יותר גם עיקר עניינה.

ב. מחזור הנדה והזיבות

(**תמצית הדין:** לרש"י ורוב הראשונים כל הימים שאחר י"א ימי הזיבה הם "ימי נדות", שאם תראה בהם תהיה נדה ולא זבה; ועכ"פ כל שלא הסתיימו ז' נקיים של טומאת זיבה שנמצאה בה נידון כל דם שתראה כסתירת זיבה ולא כדם נדה.

אבל לרמב"ם מחזור י"ח הימים חוזר על עצמו גם בלי ששבה ורואה דם, ודם שתראה ביום כ"ו עד ל"ו לתחילת נדותה הוא דם זיבה. ההבחנה בין דם נדות לדם זיבות אף אינה תלויה בשאלה מתי ראתה בפועל דם קודם לכן אלא רק בשאלה כמה זמן חלף מפתח מחזור הנדות הנוכחי. לפי הבנת כמה אחרונים ברמב"ם, בכל ראיה שֶׁבְּעַת הווסת נפתח עכ"פ מחזור נדות חדש. אבל י"מ שמזמן שנקבע לה וסת לראשונה, כל ימיה הם ז' ימי נדה ו-י"א ימי זיבה.)

א. שיטת רש"י והראשונים

למדנו מן הפסוקים שימי הנדה הם לעולם שבעה, ושבעה בלבד, ואילו הימים הראויים לזיבה הם אחד עשר. אולם לא די בכך כדי לעמוד על דין האשה בכל מצבי ראייתה.

המשנה בערכין (ח.) **אומרת: "אין פתח בטועה פחות משבעה ולא יתר על שבעה עשר". אם אשה רואה דם ואינה יודעת אם היא מצויה בזמן הראוי לדין נדה או לדין זבה הרי היא צריכה להחמיר לשני הצדדים, עד שיעברו עליה ימים נקיים במספר מספיק כדי שתוכל לדעת בבירור שאינה כעת אלא נדה.**

רש"י מבאר את מחזור שמונה עשר הימים של דין הנדה באופן שמסביר מפני מה הימים הנקיים שצריכים לעבור על בעלת הספק הם לעולם בין שבעה לשבעה עשר: "...אם משכו ימי זובה חדש או שנה אינה חוזרת לתחילת נדות עד שתשב שבעה נקיים. ישבה ז' נקיים וראתה, הויא תחילת נדה, ומונה ששה והוא וחוזרת לעניינה ככל המפורש. ואם לא ראתה באותן י"א יום ג' רצופין אינה זבה, וכשתראה אחרי כן, בין ראתה סמוך בין שהרחיקה ראייתה, הויא תחילת נדה".

כאשר האשה רואה דם והיא נדה בלבד, אם תהיה הראיה הבאה מרוחקת י"ח יום ומעלה מתחילת ראייתה זו תהיה זו תמיד ראיית נדה חדשה (שאין זבה אלא ב־י"א יום הסמוכים לנדתה). אם יש על ראייתה זו דין זבה קטנה בלבד, די לה גם בפחות מכך, ואין לה אלא להשלים את הנותר מי"א ימי הזיבה כדי להגיע לפתח נדה חדש. ואם ראייתה היא בתורת זבה גדולה היא טעונה עכ"פ שבעה נקיים, אבל לכל היותר יום אחד נוסף אחר כך תשוב לימי נדה (שכן ימי ראיית הזוב ושבעה הנקיים עולים יחד לכל הפחות לעשרה מתוך י"א יום שבין נדה לנדה). ונמצא שאשה שראתה דם ואינה יודעת מה דינו ודאי אינה יכולה לצאת מכלל ספק כל שלא עברו עליה ז' נקיים, ומאידך אם עברו עליה י"ז נקיים ושוב ראתה הרי היא ודאי נדה ולא זבה.[2]

2. הברייתא מפרטת מהו גבול הזמן המסופק בכל משך זמן ראיה של האשה. הדברים מבוססים על כך שכדי להשלים את מנין י"ח יום שבין תחילת נדה לתחילת נדה אין צורך בי"ז נקיים דוקא, ולכן די לכאורה שיחלפו י"ז יום אחרי תחילת ראייתה, ושיהיו השבעה האחרונים שבהם נקיים. אמנם למעשה יש לחשוש גם לאפשרות שתחילת ראייתה לא היתה ראיית נדה אלא ראיית זבה קטנה, ורק בהמשך נעשתה לנדה. חשש זה קיים רק בימי הראיה הראשונים, דהיינו שייתכן שיום הראיה הראשון היה בימי זיבה ורק ביום השני נעשתה נדה, ואולי גם היום השני היה בתורת זיבה ורק בשלישי נעשתה נדה. אבל מעבר לכך אין לחוש, שכן אם ראתה שלושה ימים

חידושי הדין הכלולים בדברים הם שנים: האחד, שכל ראיה שתראה האשה לאחר שעברו עליה י״א יום הסמוכים לנדתה היא ראיית נדה. כלומר, י״א יום הם השיעור המרבי לימי הזיבה שבין נדה לנדה ואין כלל ראיה מעבר להם שנידונית כזיבה. החידוש האחר הוא שמשעה שנעשתה האשה לזבה לא בטלה ממנה תורת זבה עד שיעברו עליה שבעה נקיים, וממילא כל דם שתראה באותם הימים נידון כסתירה לספירת זיבתה ולא כדם נדה חדש. בשונה משומרת יום כנגד יום, שאם שבה וראתה בזמן הראוי לנדות (יום י״ב לימי הזיבה וכדלעיל) אינה סותרת את יום השימור אלא נעשית נדה, השומרת שבעה נקיים וראתה סותרת תמיד את ספירתה, גם אם ראתה בזמן הראוי לנדות. כיון שכך, אין לה תורת נדה כלל, ואם תשוב ותראה כעבור שבוע תהיה אז נדה ולא זבה. משום כך כשראתה ראיה מרובה אין לנו לחוש שמא דוקא הימים האחרונים לראייתה הם ימי נדה, כך שתהיה טעונה י״ז יום נוספים כדי לשוב למחזור נדה חדש, אלא אם עברו עליה י״ח יום מיום הראיה השלישי וגם סופם ז׳ נקיים הרי היא ודאי שוב נדה.

בשיטה זו אחזו מרבית הראשונים, ובהם (כפי המובא בב״י וש״ך) רמב״ן, טור, מ״מ, רבנו יונה וראב״ד.

ב. שיטת הרמב״ם

לרמב״ם (ו,ב-ו) דרך שונה בחשבון ימי הנדה והזבה: ״כשתראה האשה דם תחלה, או כשתראה בשעת וסתה, והוא העת שקבעה לנדתה, הרי זו נדה כל שבעת הימים, בין ראת כל שבעה בין שלא ראת אלא טיפה ראשונה בלבד. ראת דם ביום השמיני הרי זה דם זיבה, מפני שהוא בלא עת נדתה, וכן כל דם שתראה בתוך הימים שבין וסת נדה ווסת נדה הרי הוא דם זיבה. והלכה למשה מסיני שאין בין זמן נדה לזמן נדה אלא אחד עשר יום בלבד. כל שבעת הימים שנקבעה לה וסת בתחלתן הן הנקראין ימי נדתה, בין ראת בהן דם בין לא ראת... וכל אחד עשר יום שאחר השבעה הן הנקראין ימי זיבתה בין ראת בהן דם בין לא ראת... כל ימי האשה מיום שיקבע לה וסת עד שתמות או עד שיעקר הוסת ליום אחר תספור לעולם שבעה מתחלת יום הוסת ואחריהן אחד עשר, שבעה ואחריהן אחד עשר. ותזהר במנין כדי שתדע בעת שתראה דם אם בימי נדה ראת או בימי זיבה, שכל ימיה של אשה כך הן, שבעה ימי נדה ואחד עשר ימי זיבה, אלא אם כן הפסיקה הלידה כמו שיתבאר״.

החידוש העיקרי בדברי הרמב״ם הוא שלא כל דם שתראה האשה לאחר י״א ימי זיבה הוא דם נדה, אלא **כל ימיה** הם מחזורים חוזרים ונשנים של ז׳ ימי נדה **וי״א** ימי זיבה. נראה שההלכה למשה מסיני מתפרשת לדבריו כך שבדומה לי״א הימים שבין נדה לנדה, המכונים ימי זיבה בין ראתה ובין לא ראתה ושיעורם קבוע לי״א יום בלבד, גם ימי הנדה ראויים לכינוי זה גם כאשר לא ראתה בהם, וממילא מוגבלים גם הם לז׳ ימים בלבד. המקור לומר כך לא התבאר, אך הוא לפי הנראה

קודם שבאו ימי הנדה הרי היא כבר זבה גדולה ושוב אינה נעשית לנדה. לפיכך הדין למעשה הוא שכל שעברו עליה י״ז ימים מעבר ליום הראיה השלישי שלה, אם אכן ראתה שלושה ימים ומעלה, וגם היו שבעה האחרונים שבהם נקיים, יצאה מכלל ספק.

קבלה מן הגאונים. ערוה״ש (קפג,יב) סומך זאת למקור מפורש בדברי רב שרירא גאון, והרב קאפח בביאורו מרחיב ותולה זאת במסורת רחבה יותר מן הגאונים.

בסברת הדבר יש לומר שמחמת חוסר הידיעה על המתרחש בתוך גופה של האשה יש לדון את ראייתה על פי המחזור המינימלי האפשרי. בדומה לדיני חזקות, בהן אנו **אוחזים ביסוד המוצק הראשוני** שיש בידינו למרות שהשלכתו על מציאות ההווה מסופקת לגמרי, כך גם כאן אנו אוחזים בנקודת הידיעה הממשית המועטת שבידינו, ועל פיה מכריעים את הדין בהעדר ידיעה ברורה אחרת גם כאשר קיימת נטיה הסתברותית אחרת. ב־ז׳ הימים שאחר י״ח האשה עשויה להיות נדה, ואם תראה בהם דם תהיה ודאי נידונית כנדה, ועל כן אנו דנים אותה בזמן זה כמצויה בזמן הראוי לנדות גם אם אין היא רואה דם בפועל. וכיון שעל פי הנחת מוצא זו שכעת הם ימי נדתה נמצאים י״א הימים שלאחר מכן כימי זיבה, אנו דנים אותם ככאלו למרות שאין לנו כל צד בירור במציאות שאכן כך הוא ולמרות שההפרש המצוי יותר בין נדה לנדה שונה בתכלית.

סיום דברי הרמב״ם (הל׳ ו), ״כל ימיה של אשה כך הן, שבעה ימי נדה ואחד עשר ימי זיבה, אלא אם כן הפסיקה הלידה״, מכוון כשלעצמו להבין שמחזור שמונה עשר הימים הוא מחזור דיני קבוע באשה **מעת תחילת ראייתה** ובמהלך כל חייה, בלא כל תלות במחזור הטבעי של ראיית הדם שלה. רק שינוי וסת, או לידה, קוטעים רצף זה. כך נראה שהבין **הרמב״ן**, ומתוך כך הקשה על הרמב״ם כמה קושיות חריפות מסוגיות מפורשות (ואף המ״מ קיבל את דבריו בענין).

אמנם אם כך הוא, תמוה במה התייחד אירוע של שינוי וסת הראיה של האשה, שדוקא על ידו נקטע מחזור י״ח הימים הקבוע שלה ונקבעת לו נקודת מוצא חדשה. יותר מכך, תמוה מאד כיצד זה אשה שקבעה לה וסת כדרך כל הנשים, בסביבות העונה הבינונית שהיא לשלושים יום (שהיא בתוך פרק י״א יום השני לראייתה הקודמת), תידון כמי שראתה ״בלא עת נדתה״. כיצד קצבה ההלכה למשה מסיני את זמן ״עת הנדות״ כשונה באופן כל כך חריף מן הנראה לעין? חוו״ד (קפג ס״ק ב) כתב שהבנה כזו סותרת בבירור את הכתוב, ומתוך כך פירש שאין דברי הרמב״ם אמורים אלא במי שראתה שלא בשעת וסתה, אבל הרואה **בשעת וסתה** קרויה ודאי רואה ב״עת נדתה״ ודינה **לעולם כנדה** ולא כזבה. כך נראה שנוקט כעיקר גם מרכבת המשנה, וגם חזו״א (קכב,ב) והגרש״ז אויערבאך (מנחת שלמה תניינא עב,א,ב) קיבלו את דברי חוו״ד בזה.

הדברים נתמכים למעשה גם מלשון הרמב״ם עצמו, שפתח בכך שכאשר רואה בשעת וסתה הרי היא נדה, ולא הגביל זאת לראיה ראשונה שבה נקבע הווסת דוקא. גם בסיום דבריו (בהל׳ ו) כתב שספירת ז׳ וי״א היא מיום הוסת, ולא כתב שהספירה היא מיום שנקבע בו הווסת בתחילה. נראה שלאחר שאמר הרמב״ם בפתח הדברים שכאשר האשה רואה בשעת וסתה הרי היא נדה אין הוא שב לעסוק בהל׳ ו במי שרואה בשעת וסתה. דבריו מוסבים רק על מי שראתה שלא בעת וסתה,

שכדי לברר את דינה עליה למנות שוב ושוב ז׳ וי״א החל מהפעם האחרונה שבה ראתה בשעת וסתה, עד סוף ימיה או עד שהחריגה מזמן הווסת תחזור על עצמה ותביא לקביעת וסת חדש.

ההלכה למשה מסיני לא באה לפי זה להחליף את עת הנדה הנראית־לעין של האשה בפרקי זמן קבועים מראש של ימי נדות וזיבה, אלא לתת מענה למקום שבו ראיית האשה אינה תואמת את עת הנדות הקבועה שלה. ראיותיה הקודמות של האשה אינן יכולות להביא לקביעה ברורה אם ראייתה זו היא בעיתה או שלא בעיתה, ולכן אנו דנים אותה על כרחנו על פי המחזורים המינימליים של י״ח יום בין נדה לנדה וכדלעיל.[3]

דין זה, שבכל ראיה שבשעת הוסת נפתח מחזור חדש של ז׳ וי״א, נסמך על כך שהאשה אכן יכולה לקבוע וסת לזמן זה, שהוא בתוך פרק של י״א יום הראויים לזיבה. אמנם בענין זה עצמו נחלקו הפוסקים בהבנת דברי הרמב״ם. דין מוסכם הוא שאין אישה קובעת וסת בתוך י״א ימי הזיבה, וכך כתב גם הרמב״ם (ח,ט). הרמב״ן הסיק מכך שעל פי דרכו אין האשה קובעת וסת לעולם בתוך פרקי י״א יום של זיבה, והקשה על כך מסוגיות מפורשות שיש בהן קביעת וסת בימים כמו כ״ז לראייתה. אמנם בפירוש המשנה (ד,ז) כתב הרמב״ם: ״אלו הי״א יום הם אותם אשר בין נדה לנדה, אשר הם הלכה למשה מסיני כמו שזכרנו, ואמרנו שהיא בהן בחזקת טהרה, כוונתם שהיא **אינה קובעת וסת באלה הי״א** יום בשום פנים לפי שהוא הזמן היותר קצר יהיה בין נדה לנדה. אמנם אחר י״א הנה אפשר שתקבע לה וסת״. וכתבו כמה אחרונים (חוו״ד ומרכה״מ דלעיל, וכן ערוה״ש (קפג,כב־כג)) שאף לדברי הרמב״ם אין מניעה מלקבוע וסת אלא בי״א יום **הסמוכים לימי נדה שראתה בהם**, אבל לאחר שעברו ימים אלו יכולה לקבוע וסת בכל יום.

על פי ההבחנה בין אשה שזמן ראייתה קבוע, אך בפרקי זמן פחותים מי״ח יום, לבין אשה שקבעה וסת כדינה, בהפרשים של י״ט יום ומעלה, מתבארת הלכה נוספת ברמב״ם. הרמב״ם (ז,יד־כד) מחשב, על פי דברי הגמרא (נד.), את ימי ההיתר של אשה שיש לה פרקי זמן קבועים ושוים של ימים שרואה ושלא רואה בהם, בכל אחד ממשכי הזמן האפשריים של מחזור הראיה שלה (מי שרואה יום אחד ויום אחד אינה רואה, או שרואה שני ימים ושני ימים אינה רואה, וכן בשלושה וארבעה וכו׳). הרמב״ם מתחשב במחזורים החוזרים של ז׳ וי״א כל עוד מדובר בפרקי ראיה ונקיות של עד שמונה ימים (כך שהרואה שלושה ימים ושלושה אינה רואה, למשל, הרי היא נדה בשלישיית הימים הראשונה, שרואה בה, והשניה, שלא רואה בה, וביום הראשון מן השלישית, ושני הימים הנוספים בשלישית הם ימי זיבה קטנה, ולאחר מכן בשלישיה הרביעית, הנקיה, יום

3. חוו״ד עומד על כך שלדברי הרמב״ם וסתות דרבנן, למרות שכאן הוא נותן למושג הווסת משמעות גם לדין תורה. הוא מסביר שכאשר האשה רואה דם בזמן וסתה ודאי יש לקשור את ראייתה בוסתה הקבועה, אף לדין תורה, אלא שאין זאת אלא לשעבר ולא להבא, ואין לנו להסיק באופן ודאי מחמת הוסת שמצאנו בה עד היום שכך תהיה גם ראייתה הבאה. על פי הבנה זו יש לנו להוסיף ולומר שטבעה הממשי האמיתי של האשה הוא לעולם בבחינת נעלם עבורנו, אפילו כאשר היא בעלת וסת קבוע, ורק כאשר רואה בפועל בזמן וסתה אנו קוראים על כך על כרחנו בבירור שם של ראיה בעת נדתה.

אחד הוא לשימור ושנים מותרים, וכן הלאה. המניינים שנזכרו בגמרא ברואה שבעה או שמונה ימים לסירוגין מתפרשים בצורה פשוטה יותר על פי דרכם של רוב הראשונים, אך הרמב״ם מעניק להם משמעות גם לפי דרכו).

אבל: ״היתה **רואה עשרה ימים טמא ועשרה טהור**, ומעשרה ולמעלה, אפילו אלף יום טמא ואלף יום טהור, יהיה ימי שימושה כמנין זיבתה. כיצד, עשרה טמאים, מהם ז׳ נדה וג׳ זיבה, עשרה הטהורים סופרת מהן שבעה ומשמשת שלושה... וכן מאה יום טמאין ומאה טהורין, מאה הטמאין ז׳ מהן לנדה ושלושה ותשעים זיבות, המאה הטהורין ז׳ מהן לספירה ושלושה ותשעים לשמוש, וכן אלף וכן כל מנין ומנין על דרך זו״. משמע מהדברים שבפרק זמן ארוך של עשרה ימים ויותר שרואה לסירוגין, שבעת הימים הראשונים הם לעולם ימי נדה, וכל יתר ימי הראיה הם ימי זיבה (כשחולפים י״א יום שב הדם להחשב כשלעצמו לדם נדות אך אין לזה כל משמעות כיון שהיא בספירת ז׳ לזיבה ואין לה כל יום נקי; רק ב־ז׳ הימים הראשונים טומאתה היא מתורת נדה דוקא). ואין הרמב״ם מתחשב בשאלה באיזה חלק של מחזור י״ח יום חלה תחילת כל ראיה. המגיד משנה כתב על כך שהדברים לא נאמרו בדקדוק, וכיון שימי ההיתר הם לעולם כימי הזיבה של מחזור הראיה הראשון כתב זאת הרמב״ם באופן זה למרות שבמחזורי הראיה האחרים עשויים ימי הזיבה להיות מרובים יותר. אבל על פי מה שהתבאר לעיל הדברים עולים יפה, וכאשר הראיה השניה מתחילה מעבר ליום ה־י״ח, דהיינו בסירוגין של עשרה ימים ומעלה, הרי היא לעולם תחילת נדה.

על יסוד הבחנה זו, בין קביעת וסת תוך י״ח יום לקביעת וסת לאחריהם, יש מבוא ליישב גם את המקור המרכזי שעומד כנגד דברי הרמב״ם, **המשנה בערכין** המלמדת שלאחר י״ז יום נקיים ודאי יצאה האשה מכלל ספק וראייתה היא ראיית נדה. לכאורה, לפי שיטת הרמב״ם אין כל פשר למשנה זו, שהרי ספירת ז׳ וי״א נמשכת לעולם, ואם כן כל ימותיה לא תצא מכלל ספק אם היא נדה או זבה. אלא שלאור הדין שנאמר כעת יש לומר שכל שיצאה ודאי מ־י״ח ימים הראשונים נעשתה ראויה לקביעת וסת נדות חדש, מה שאין כן כל עוד היא בספק שמא היא בתוך י״ח יום, וזהו נושא דינה של המשנה. כך כתב חוו״ד. (בכך מתבאר למה אין פתח יותר מי״ז, אך עדיין לא מבואר איך ניתן לקבוע לעיתים פתח פחות מי״ז, והרי תמיד יש לחוש שמא דוקא יום הראיה האחרון הוא שהיה הראשון לימי נדה שלה. חוו״ד מיישב זאת בכך שעל פי דיני ספק־ספקא אין צורך לחוש לתחילת נדה לענין זה אלא ביום שלא נעשתה בו עדיין ספק זבה גדולה והתחייבה בקרבן מספק, עי״ש).[4]

4. מדברי הרמב״ם בענין זה בהלכות נראה לכאורה כיוון פירוש נוסף. הרמב״ם כותב (ח,טז־כב): ״כל אשה שטעתה ולא ידעה עת וסתה וראת דם חוששת לזיבות, לפיכך אם ראתה יום אחד או שנים יושבת תשלום שבעה שמא דם זה בימי נדתה היא, ואם ראתה שלשה ימים סופרת שבעת ימים נקיים שמא בימי זיבתה היא עומדת. וכיצד היא עושה לתקן וסתה ולידע אם היא זבה ודאית או ספק זבה ולידע ימי זיבתה, הכל לפי ימים שתראה בהן. כיצד, ראתה יום אחד או שנים משלמת עליהן השבעה ותתחיל למנות האחד עשר יום מאחר השבעה. ראתה שלשה ימים הרי זו ספק זבה, שמא יום אחד מהן קודם נדתה ושנים בתחלת הנדה... ויושבת חמשה תשלום ימי נדה ואחד עשר ימי זיבה אחר החמשה. וכן אם ראתה תשעה ימים... וכן אם ראתה אחד עשר יום... ראתה שנים עשר יום הרי זו זבה ודאית, שאפילו היו מהן שנים לפני הנדה ושבעה של נדה הרי שלשה לאחר

עוד כתב הרמב״ם (ז,יא): ״ימי לידתה וימי נדתה, אם לא ראת בהן דם הרי אלו עולין לה לספירת שבעת ימי נקיים. ואם ראת בהן דם אין עולין לה ימי הראיה ולא סותרין כל הימים, אלא משלמת על ימים שספרה כשיפסוק הדם. שאין סותר הכל אלא ראיה של זוב, אבל אלו סותרין יומן בלבד״. כאן חולק הרמב״ם על הדין הנוסף שהתחדש בדברי רש״י וסיעתו, דין זמן הנדה שבא בתוך ימי הספירה לזיבתה, ולדבריו אם ראתה האשה דם בזמן שראוי לנו לפי חשבוננו לייחס אותו לעת נדתה אין כל סיבה לדון אותו כדם שבא בלא עת נדתה, וממילא גם אם היא עומדת **תוך ימי ספירתה** לזיבתה אין הוא נידון אלא **כדם נדה**. זבה טעונה לעולם ספירת שבעה נקיים, ונקיות זו צריכה להיות מכל טומאה היוצאת מגופה (כשם שיום שפולטת בו שכבת זרע אינו עולה לה לספירת שבעה, גם לחולקים על הרמב״ם בענייננו (ר׳ בדין שבעה נקיים)), אלא שכדין פולטת ש״ז אף כאן כיון שאין זו זיבה אין ראיית הטומאה סותרת את הימים הנקיים שכבר חלפו. (באופן דומה עולה מדברי הרמב״ם ברואה דם לסירוגין שאם החלה לראות דם סמוך לסיום ימי נדותה ונמשכה הראיה אל ימי הזיבות הרי היא טמאה מתורת נדה עד סיום שבעת הימים מתחילת ראייתה למרות שכבר נפתח פרק הזיבות, ויחד עם זאת אם ראתה דם בימים אלו הראויים לזיבה דינה ככל רואה בזמן הזיבה וטעונה שמירת יום אחד או שבעה נקיים).

מחלוקת זו בין הרמב״ם לשאר ראשונים אינה נושאת כמעט השלכה למעשה, כיון שלאור תקנת רבי וחומרת ר״ז אנו מצריכים שבעה נקיים בכל ראיית דם (וכדלהלן). הרמב״ם הקדיש בכל זאת דברים ארוכים ביותר לדינים המבחינים בין נדה לזבה, וכן הוא במקצת מהפוסקים המאוחרים יותר, לבירור אמיתתו של דין תורה. לכשייבנה המקדש ישובו לפי הנראה דינים אלו לשאת השלכה למעשה, לכל הפחות לענין חיוב קרבן של זבה גדולה.

הנדה וישאר לה מימי זיבתה שמונה... משכה בראיית הדם, אפילו ראתה אלף יום, כשיפסוק הדם סופרת שבעת ימים נקיים ואחר הז׳ יתחילו ימי הנדה לזו שטעתה״. משמע, ביחוד במושכת בראייתה, שלאחר שבעה הנקיים מתחילים לה מיד ימי הנדה, וכל אימת שתראה תיחשב לנדה. לא משמע שהיינו דווקא בקביעת וסת ג׳ פעמים, וגם לא משמע שהדין נובע מצירוף ספיקות כחוו״ד.

מכאן ומלשונו בפירוש למשנה משמע שבמקרה זה של טועה מודה הרמב״ם למעשה לראשונים החולקים עליו, וכיון שאין לה נקודת יחוס ברורה למנות ממנה ז׳ וי״א שוב ושוב אין מקום לדונה כספק זבה אלא כאשר היא בספק י״א יום הראשונים הסמוכים לימי נדה שראתה בהם. כמו כן, אם כבר נעשתה לזבה גדולה אין דנים את המשך הראיה כזמן נדות חדש לענין זה שתצטרף למנות מנדות זו ז׳ וי״א קודם שתבוא לכלל נדות נוספת. לפי הסברה שהעלינו לעיל, כיון שכל ענין המחזור הקבוע והחוזר של י״ח יום הוא כאחיזה בצד הודאי והשלכת הספק, אין זה אלא כאשר יש נקודת זמן ברורה שבה מתחיל זמן נדותה. אבל כאשר מצבה מסופק, די לנו בכך שתימצא ודאי מעבר לי״ח יום לתחילת נדות ממשית (גם אם מסופקת) כדי שתיחשב לנדה ברורה. לא נודע לנו אם זמן ראייתה היה בעת נדתה או שלא בעת נדתה, וממילא כל י״א הימים שאח״כ הם בבירור בכלל ספק שמא הם היוצאים מכלל עת נדתה, אבל דין י״א יום השניים הוא כביכול תמיד מעיקרו רק מחמת הספק, ולכן כאן נעשה הדבר בבחינת ספק ספיקא שאין עוד להחמיר בו. כמו כן, גם כאשר יתכן שהיא שופעת ובאה מימי זיבה לימי נדות אין לדון את חשבון הימים שלה על צד האפשרות שאכן נעשתה לנדה, שהרי בכל זבה קביעת דינה כנדה בד בבד עם היותה זבה גדולה היא כביכול רק מחמת הספק, שמא כבר בא לה פתח נדות חדש, וכאשר אין נקודת אחיזה קודמת ברורה שעל פיה קובעים שכעת ראוי להגיע פתח נדה אין עוד לחוש לכפל טומאות כזה.

ג. דין שומרת יום כנגד יום

(**עיקרי הדינים:** טבילה בלילו של יום-שימור אינה כלום. אבל ביום, מקצת היום ככולו, והטבילה מועילה, בתנאי שלא תשוב לראות אחריה באותו יום.

יום י"א, שמחרתו הוא יום נדות, אינו טעון שימור של ממש, ודם שתראה ביום י"ב אינו סותר. לב"ש חובה גמורה עם זאת להמתין בו לבוקר, ככל שומרת יום, אך לב"ה אין זה אלא מדרבנן.

ביום י', שאף הוא אינו יכול להביא לזיבה גדולה, נחלקו אמוראים אם טעונה עכ"פ שימור יום אחד. ולרב אשי, אם הוסיפה וראתה גם בי"א, טעונה שימור גם בי"ב.)

הבאנו לעיל את דרשת חז״ל המלמדת ש**הרואה יום אחד** בלבד בתוך אחד עשר יום שבין נדה לנדה טעונה שימור של יום אחד בלבד. מעיקר הדין אין היא צריכה להמתין עד לסופו של היום כדי לטבול, אלא אמרינן מקצת היום ככולו ואם טבלה משעלה עמוד השחר (או לכתחילה, על פי המשנה במגילה (כ.), משתנץ החמה) נטהרה. אלא שעכ״פ אם תראה דם בהמשך היום תסתור את טבילתה למפרע, ועל כן הורו חכמים שלא תטבול, או לפחות לא תשמש, עד תומו של היום. דין דומה של מקצת היום ככולו קיים גם לדידן ביום השביעי לשבעה נקיים, ושם נעסוק בפרטיו.

על יסוד דין זה נחלקו בית שמאי ובית הלל בדין הרואה ביום האחרון מאחד עשר הימים שבין נדה לנדה: ״**הרואה יום אחד עשר** וטבלה לערב ושמשה, ב״ש אומרים מטמאין משכב ומושב וחייבין בקרבן, וב״ה אומרים פטורים מן הקרבן. טבלה ביום שלאחריו ושמשה את ביתה ואחר כך ראתה, ב״ש אומרים מטמאין משכב ומושב ופטורין מן הקרבן, וב״ה אומרים הרי זה גרגרן. ומודים ברואה בתוך י״א יום וטבלה לערב ושמשה שמטמאין משכב ומושב וחייבין בקרבן. טבלה ביום שלאחריו ושמשה, הרי זו תרבות רעה ומגען ובעילתן תלויים״ (משנה עא:).

טבילה בזמן טומאה אינה כלום, ולפיכך גם לאחריה מטמאת משכב ומושב, ואם שימשה חייבת בקרבן. אך ישנם מצבים בהם היא ראויה מן התורה לטבול, ורק חכמים גזרו שלא תועיל לה טבילתה ואף לאחריה תטמא משכב ומושב – ובמקרים אלו אסורה ודאי גם לשמש, אך אם שימשה פטורה מן הקרבן. למטה מזה הוא דין ׳גרגרן׳ שנזכר בדברי ב״ה, שאין בו גזרת טומאה ואם טבלה אינה מטמאה משכב ומושב, ואעפ״כ התשמיש פסול. לדברי רב ששת (נד.) יש בו אף איסור גמור מדרבנן.

הרואה בתוך י״א יום, הכל מודים שטבילתה בלילה שלאחר ראייתה אינה כלום, ואף למחרת אם תטבול אך תשוב ותראה לאחר טבילתה תסתור את טבילתה למפרע והרי היא טמאה גמורה ואם שימשה חייבת קרבן (במשנה נאמר שמגעה ובעילתה תלויים, ומשמע שאם לא תראה אין בה כל טומאה, אך בגמרא נחלקו אמוראים אם לדברי ב״ש, שגזרו טומאה ביום י״ב כאשר חזרה וראתה וכדלהלן, גזרו אף כאן טומאה גם אם לא שבה וראתה). זהו עיקרו של דין שימור יום שנלמד מן

התורה, שאין האשה יכולה לעלות מידי טומאתה (ולהיות ניתרת לבעלה) עד שיעבור עליה יום אחד נקי לאחר היום הטמא, והיינו יום דוקא, לאפוקי הלילה שקדם לו שאף אם היתה בו נקיה מדם אין בכך די. ביום שלמחרת אמרינן מקצת היום ככולו, ולכן אם טבלה ולא שבה וראתה הרי היא טהורה גמורה, לכל הפחות מדין תורה, אלא שאם שבה וראתה נמצא שלא היה זה יום נקי כלל ונמצאה גם טבילתה חסרת ערך. תכנו של דין זה עשוי להתפרש בדרכים שונות, המוצאות את ביטויין במחלוקת ב״ש וב״ה בדין הרואה ביום י״א ובמחלוקת שנחלקו אמוראים אליבא דב״ה.

הרואה ביום י״א, ודאי אין לה דין גמור של שימור יום כנגד יום, שכן גם אם תראה במהלך יום י״ב לא תהיה זו אלא ראיית נדה, וראיה זו אינה סותרת את היום הנקי הנחוץ לה (לכל הפחות כאשר היום נפתח כבר בנקיות). בדין זה הכל מודים. אלא ש**לדברי ב״ש** אין בכך כדי לבטל את דין השימור מכל וכל, וככל שומרת יום כנגד יום אף טבילתה של אשה זו בליל י״ב אינה כלום ואינה יכולה לטבול אלא ביום עצמו לאחר שעבר מקצתו בנקיות (אם טבלה ביום י״ב ולאחר מכן שבה וראתה מודים ב״ש שהיא טהורה מדין תורה, אלא שגזרו בה חכמים טומאה אטו רואה ביום שימור של ממש, תוך י״א). דין השימור אינו תלוי לפי זה כלל בפוטנציאל ההתמשכות של ימי הזיבה. המשמעות הפשוטה של הדברים היא שכשם שבזבה גדולה נדרשים שבעה ימים נקיים של התרחקות גמורה מסיבת הטומאה כדי שתוכל האשה לעלות ממנה לטהרה כך ברואה ראיה מועטת נדרש לעולם להתרחק יום אחד מהטומאה קודם שתעלה ממנה האשה לטהרה.

אבל **לפי ב״ה** מדין תורה אף הטובלת בליל י״ב נטהרה, ואין יום י״א טעון שימור כלל. רק מדרבנן נאסר לטבול בליל י״ב, גזירה אטו לילה שאחר ראיה בתוך י״א (כך ע״פ רש״י). ביום י״ב, שאף בטבילה המקבילה לו בימים הקודמים אין פסול גמור אלא רק ספק שמא תחזור ותראה, לא גזרו חכמים גזירת טומאה גמורה, אלא שקראו עליו שם גרגרן ולדברי רב ששת יש ללמוד מכאן שהתשמיש עכ״פ אסור.

למדנו מכאן שדין השימור כרוך בפוטנציאל התמשכות הטומאה אל מעבר ליום זה שבו היא כבר מצויה, וכאשר אין טומאת הזיבות יכולה להתמשך ליום הבא אין כל צורך בשימור. עם זאת, אין מדובר בדין ספק בלבד, והרואה קודם ליום י״א אף אם תפסוק בטהרה בסוף יום ראייתה ותטבול בלילה, ולא תראה כל דם ביום שלאחריו, לא תיחשב למפרע טהורה על ידי טבילתה. בלילה טומאתה גמורה וודאית, ואינה תלויה בשאלה אם תראה דם ביום המחרת. טומאת הזבה הקטנה אינה מסתיימת אם כן מיד עם תום יום הזיבה, אלא היא טעונה בירור ראשוני לכך שאין זו תחילתה של ראיה ממושכת יותר כתנאי הכרחי לטהרה. כל עוד האפשרות שתשוב ותראה גם למחרת קיימת ושקולה לאפשרות שלא תשוב לראות, דין האשה כאילו גורם טומאתה עודו קיים בעינו. טומאתה עודה ברורה, וטבילתה חסרת משמעות. רק משעבר מקצת גופו של יום ולא ראתה, ויש יסוד ראשוני לדון את היום כנקי ואת הזיבה כמי שכבר הסתיימה, אין עוד מצד ההווה מניעה ממנה מלהיטהר על ידי טבילה (חלק היום הוא עיקרה של היממה, ולכן בנקיות הלילה אין די). ועדיין

אין טהרתה אלא ספק, שהרי אם תשוב ותראה תשוב ותימצא זבה בת שתי ראיות, שטומאתה רצופה, ויתברר למפרע שגם קודם לראייתה השניה היתה טמאה.[5]

על גבי דעת בית הלל הוסיפו אמוראים ונחלקו בדין הרואה יום י׳: ״איתמר, **עשירי**, רבי יוחנן אמר עשירי כתשיעי, מה תשיעי **בעי שימור** אף עשירי **בעי שימור**, ר״ל אמר עשירי כאחד עשר, מה אחד עשר לא בעי שימור אף עשירי **לא בעי שימור**. איכא דמתני לה אהא... אחד עשר יום שבין נדה לנדה הלכה למשה מסיני, מאי הלכה? ר׳ יוחנן אמר הלכה אחד עשר, ר״ל אומר הלכות אחד עשר. ר׳ יוחנן אמר הלכה אחד עשר, אחד עשר הוא דלא בעי שימור, הא לאחריני עביד שימור, ור״ל אמר הלכות אחד עשר, לא אחד עשר בעי שימור ולא שימור לעשירי הוי״ (עב:) (מסיום דברי הגמרא עולה שמחלוקתם היא בדין תורה, בהשלכות ההלכה די״א יום). **לדברי ריש לקיש**, כשם שאין צורך בשימור ליום י״א, לפי שאין הוא יכול לבוא לידי זיבה גמורה, כך אין צורך גם בשימור ליום י׳, לפי שאף הוא לא יכול לבוא לידי זיבה גמורה. עולה מכך הבנה בדין השימור לב״ה, שעניינו הוא התייחסות מוקדמת לכל זיבה כתחילתה האפשרית של זיבה גדולה עד שיימצא אחרת, וכאשר לא תיתכן זיבה גדולה אין צורך בשימור כלל. אבל **לדברי ר׳ יוחנן** אין דין יום י׳ שונה מכל הימים שלפניו, לפי שייתכן דם זיבות גם לאחריו. כלומר, ההתייחסות המוקדמת שלנו לדם הראיה הראשונה אינו כתחילת זיבה גמורה דוקא, אלא כתחילת זיבה מתמשכת בעלמא (שעשויה בד״כ להגיע גם לידי זיבה גמורה), וכל עוד יש פוטנציאל להתמשכות הזיבה טעונה שמירת יום.

דין מיוחד חידש רב אשי על גבי דברי ר׳ יוחנן. בדין האשה הרואה דם בפרקי זמן שוים לסירוגין (נד.) אמרה הברייתא שהרואה שני ימים טמאים ושני ימים טהורים משמשת שמיני ושנים עשר וששה עשר ועשרים. שני ימי הראיה שבימים השבעה עשר והשמונה עשר הם למעשה **ראיה בימים י׳ וי״א** של ימי הזיבה, ויום י״ט (לתחילת הראיה) הוא יום י״ב דימי הזיבה – שעליו אמרו ב״ה שאין צריך לנהוג בו כיום שימור. ועל כן תהתה הגמרא למה לא אמרה הברייתא שיכולה לשמש גם ביום י״ט. תשובת רב ששת היא שמכאן ראיה שגרגרן דתנן אסור (וכפי שהבאנו משמו לעיל). אך **רב אשי** אמר: ״נהי דחד עשר לא בעי שימור, **עשירי מיהא בעי שימור**״ (הדברים אמורים כמובן בשיטת ר׳ יוחנן, שהוא הסובר שיום עשירי כשלעצמו בעי שימור). כלומר, אף

5. בתוכן הדין נראה לומר ששימור היום נצרך כפרישה מן הטומאה הקודמת בהכרח לטהרה. כיון שאין מדובר כאן בטומאת מגע, שבאה אל האשה מן החוץ, אלא בטומאה היוצאת מגופה, והתרחשות בחייה שלה היא שהולידה בה טומאה, אין די בסיום האירוע המעשי שהוליד את הטומאה כדי לפרוש ממנה. לנוגע בשרץ די שיסיר את השרץ מידו כדי שיוכל לטבול, אבל הרואה דם צריכה לפרוש מהוויית החיים שבה ראתה דם. בחיים האנושיים אין כל רגע נבחן בפני עצמו אלא מתוך הרציפות למה שקדם לו, האם הוא ממשיך אותו או משנה ממנו, ולכן היום שלאחר יום הראיה זקוק לבחינה האם הוא ממשיך את מציאות היום הקודם או פותח פרק חדש. כל עוד לא חלף הלילה ועדיין לא הוברר שיום המחר אינו כיום האתמול עדיין נחשבת האשה למצויה בתוך אותו מעמד חיים שבו ראתה, ואם תטבול הרי היא כטובל ושרץ בידו, אבל לאחר שכבר נפתח היום החדש בנקיות הסתלקה באופן ראשוני מן הטומאה ויכולה לטבול.

שהרואה יום י״א אינה צריכה לשמור את יום י״ב, אם ראתה ביום י׳ ולא עלה בידה לשמור את יום י״א עליה לשמור את יום י״ב תחתיו. והדברים מפליאים, שהרי ביום י״ב אינה עשויה לראות דם זיבה כלל, ומה טעם יש לשמרו, לשיטת בית הלל?

נראה ששימור יום י״ב במקרה כזה הוא הרחבה של דין השימור היסודי של התורה, בדומה למה שכל עיקר דין ז׳ נקיים אינו נצרך בתוך ימי הנדות אלא על דרך ההרחבה (וכפי שביארנו בראשית הדברים, שמדרשת חז״ל עולה שעיקרו של השימור הוא בימים שראויים גם לראיה, ומתוך כך הורחב הדין לשימור נקיים בכל זבה גדולה). כיון שטומאתה של אשה זו קיבלה תורת מציאות של קבע, שאינה פוסקת עד שיעבור עליה יום נקי בפועל (או מקצתו), שוב לא תצא מידי טומאתה עד שיעבור עליה יום נקי כזה (אלא שדי בתחילתו של יום י״ב כדי לקיים את דין שמירתה).

(במקרה שראתה כבר בליל י״ב, ואף המשיכה וראתה כל ימי נדתה, יל״ע אם היא טעונה שימור יום אחד לאחר תום ימי נדתה. נראה היה ללמוד מדין ראיית יום י״ב שדם נדה אינו סותר לשימור יום אחד כלל, ואם כן יום י״ב נחשב לעולם ליום נקי ודי לה במה שלא שימשה בלילו וברגע הראשון של היום. אבל הראב״ד כתב (תחילת שער הספירה והבדיקה) שאכן טעונה שימור יום בעבור ימי ראיית נדתה. ואם כן כאשר זקוקה ליום שימור חובה שיהיה לכל הפחות מקצת היום נקי לגמרי, לא רק מדם הנחשב לדם זיבות אלא גם מדם נדות. זאת בדומה לספירת ז׳ נקיים, שכל טומאה היוצאת מגופה פוגמת בהם. ונראה שאף שכל עוד לא נמצאה בה זיבות של קבע אין דנים את ראיית י״ב אלא כראיית נדות חדשה, אין זאת אלא כאשר היה רגע אחד של נקיות בפועל בתוך יום י״ב כך שיש נקודת אחיזה ממשית במציאות למבט לפיו הסתיימה ראיית הזיבות הקצרה ונפתחה ראיית נדות חדשה תחתיה. בהעדר נקודת נקיות מינימלית כזו אין בירור מינימלי לתום הזיבה ואין האשה ניתרת עד להשלמתו).

ד. תקנת רבי וחומרת בנות ישראל

(**תמצית הדין**: על אף ההבחנה בדין התורה בין נדה לזבה, גדרו חכמים ובנות ישראל גדרות בדבר, ולמעשה כל הרואה דם כלשהו יושבת שבעה נקיים כזבה גדולה.)

״אמר רב יהודה אמר רב, **התקין רבי** בשדות (כך גרס רש״י, ופירש שהכוונה היא בכפרים, מקום שאינם בני תורה, אבל הרי״ף גורס ״בסוודית״ ואם כן אין זה אלא שם מקום), ראתה יום אחד, תשב ששה והוא. שנים – תשב ששה והן. שלשה – תשב שבעה נקיים״ (דף סו.). לפי ביאור **רש״י**, חששו שהנשים לא תעקובנה כראוי אחר **חשבון ימי הזיבות והנדה** ויחליפו ביניהן, ועל כן החמיר רבי (לפחות במקום שאינם בני תורה, ולגרסת הרי״ף אולי גזר כבר מלכתחילה לכל ישראל) לדון כל אשה כספק נדה וספק זבה להחמיר, והיינו לומר שלעולם לא תפחות טומאתה משבעה ימים החל מהיום האחרון לראייתה (ממילא צריכים הששה להיות נקיים, שאם לא כן צריכה שבעה ימים

החל מהיום הנוסף שבו ראתה, אך מן הסתם אין בהם צורך בבדיקות ולבישת לבנים מעבר ללילה הראשון), ואם ראתה פרק זמן מספיק לדין זבה גדולה היא טעונה גם שבעה נקיים. תוס׳ מעלים גם שיקול נוסף להצריך ששה נקיים למי שראתה יום או שנים – משום הקושי להבחין בין דם טמא **לדם טהור**. לעולם איננו יכולים לקבוע בבירור שהאשה היא זבה ולא נדה, שכן יתכן שהראיה שנחשבה על ידינו לתחילת נדה לא היתה אלא דם טהור, ולכן לעולם יש לה לנהוג בטומאת שבעה. חשש זה נזכר כטעם לגזרה גם בדברי הרי״ף, הרמב״ן והטור.[6]

הגמרא מוסיפה: ״אמר ר׳ זירא, **בנות ישראל החמירו** על עצמן, שאפילו רואות **טיפת דם** כחרדל יושבות עליה **שבעה נקיים**״. רש״י במס׳ מגילה (לא:) מסביר שכיון שיש ראיה מועטת שמצריכה ספירת שבעה נקיים, והיינו מי **שרואה בתוך ז׳ נקיים** שלה וסותרת אותם, הצריכו בכל אשה ספירת ז׳ נקיים (אפשר שחששו לנשים שאינן עוקבות כראוי אפילו אחר שבעת הנקיים שלהן; ואולי חששו גם מטעות באשה שמגיע זמן נדותה בתוך ימי ספירתה, שעלולה לחשוב שדין ראיה זו כדין ראיית נדות רגילה). צד חשש נוסף מעלה רש״י – **שמא ראתה שני ימים** ולא ידעה והיום הוא למעשה היום השלישי לראייתה (רבנו יונה בברכות מברר מעט יותר חשש זה ואומר שבראיה מרובה יש לחוש שמא נעקר הדם מקצת מקצת ממקומו החל מלפני יומיים, והדם שהיא מוצאת עכשיו הוא של שלושה ימים. לדברי רבנו יונה זוהי הרבותא בכך שאסרו אפילו טיפת דם כחרדל – אפילו דם בכמות מועטת בו חשש זה נראה בלתי סביר). הט״ז מעלה צד חשש נוסף, שדווקא **תקנת רבי יוצרת** מקום לטעות במה שהיא קובעת מושג של ששה נקיים, ונשים עלולות לטעות ולהסתפק בששה נקיים במקום שטעון שבעה.

על פי ניסוח דברי הגמרא, בנות ישראל הן שהנהיגו הנהגה זו בעצמן. יתירה מכך – אפשר שבתחילה לא היה מנהג זה נפוץ בכל ישראל. כך הם דברי רבא (שם): ״אדבריה רבא לרב שמואל ודרש, קשתה שני ימים ולשלישי הפילה, תשב שבעה נקיים. קסבר אין קישוי לנפלים ואי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם (כלומר, אשה זו שהפילה לאחר שני ימי כאבים נידונה כמי שראתה דם שלושה ימים ברציפות, כל זמן פתיחת הקבר, ועל כן טעונה שבעה נקיים). אמר ליה רב פפא לרבא, מאי איריא קשתה שני ימים, אפילו משהו בעלמא, דהא א״ר ר׳ זירא בנות ישראל החמירו... א״ל אמינא לך אנא איסורא ואת אמרת לי מנהגא? היכא דאחמור אחמור, היכא דלא אחמור לא אחמור״. רבא מדגיש שיש מקום לעמוד על עיקר הדין הראוי לנהוג לולי חומרת בנות ישראל, שכן אפשר שישנם מקומות בהן לא פשטה חומרא זו. אמנם בדברי אביי מופיעה הנהגת חומרא זו

6. חשש זה מצדיק כאמור בעיקר את דין ׳ששה והן׳. אשה עשויה לטעות מחמת דם טהור ולהקדים את זמן תחילת נדתה, וממילא לקצר את זמן טומאתה הראוי. גם טעות הפוכה אפשרית מחמת דם טהור, אם תסבור מחמתו שפתח נדתה הוא בזמן מוקדם ממה שהוא באמת, ותדון דם שתראה בימי הזיבה האחרונים שלה כאילו הוא כבר דם נדה שאינו טעון ז״נ. אמנם כאשר לא ראתה דם יותר מי״ח יום היא יודעת בבירור שאינה זבה, ולכאורה לא הצריכוה שבעה נקיים אף במצבים שכיחים אלו אלא מחשש למצבים אחרים בהן יש מקום לטעות, וכעין סברת רש״י.

שציין ר׳ זירא כהלכה פסוקה וברורה, ועל דברי הברייתא שאין עומדים להתפלל אלא מתוך הלכה פסוקה (ברכות לא.) אמר אביי: ״כי הא דר׳ זירא״. ואם כן למדנו שבפועל יש כאן דין ברור, ולא ענין המצריך שיקול דעת אם לדון לפיו למעשה או לא.

בעקבות דברי אביי (לפי הנראה) קיבלה חומרא זו משקל יתר ממנהג בעלמא (והיא אף מכונה בדרך כלל בפוסקים חומרא דר׳ זירא, על שם מי שמסרה לנו, באופן המעניק לה מעמד של מנהג שמקורו בדברי חכמים). הרמב״ם (יא,ד) כתב בצורה הקרובה ביותר לסגנון הסוגיה, אלא שחידד שזהו מנהג ש״נהגו כולם, בכל מקום שיש ישראל״ (ככל הנראה בא לאפוקי ממחשבה שישנו בימינו מקום בו באים לידי ישום דברי רבא ״היכא דלא אחמור לא אחמור״). הרמב״ן הוסיף ואמר שחומרא זו הוכשרה בעיני חכמים, ועשאוה כהלכה פסוקה בכל מקום, ועל כן אסור להקל בה ראש לעולם. והפליגו עוד הרי״ף, תוס׳ והטור שהשתמשו בסגנון המורה כביכול על כך שחומרא זו היא תקנת חכמים. בפועל עולים דברי הראשונים כולם אל מקום אחד – ששיקול הדעת של חכמים תומך אף הוא במנהג חומרא זה, ועל כן תקפו עולה על זה של מנהג בעלמא.

בפוסקים המאוחרים נידונה השאלה אם ניתן לדחות חומרא זו של ז׳ נקיים לנדה כאשר הדבר פוגע ביכולתה לקיים מצוות **פרו ורבו** (דהיינו כאשר יש לה ביוץ מוקדם, המתרחש לפני זמן טבילתה). אגרו״מ (א,צג) כתב שהגדולים נמנעו מלהתיר בזה, על אף שאין כאן אלא דין דרבנן ולעומת זה מצוה רבה של פו״ר, שכן חומרא דרבנן זו באה לתת סייג לדין חמור של נדה ומצאנו שגזרות חז״ל עומדות גם במקום דיני תורה. הגר״ע יוסף הרחיב את היריעה בענין (בטהרת הבית א,ו) וכתב אף הוא שגם כאשר אין עומדת מול אפשרות ההריון אלא חומרא דר׳ זירא אין להקל בה, על פי מה שעשו אותה הראשונים כתקנה גמורה, ודברי חכמים עומדים בכגון זה גם במקום מצוה רבה. גם מנחת שלמה (תניינא עב,א) מרחיב בענין ומוכיח מהתייחסות הפוסקים במקומות שונים שגם כשחיפשו פתחי היתר במקום מצוה וצער גדול לא הורו מעולם להקל בחומרא דר׳ זירא, וכן מצינו בכתמים בתחילת ז׳ נקיים שהחמירו בהם יותר מכתמים שבסופם למרות שפעמים שכל עיקר האיסור הנובע מהם הוא מחמת חומרא דר״ז בלבד (כאשר עודה בתוך ז׳ ימים לנדתה). ששה״ל מוסיף שאפשר שהדבר כלול כבר בעיקר הנהגת בנות ישראל, שהחמירו על עצמן מלכתחילה בדבר שעלול בבירור למעט פריה ורביה (וכיון שאינן מצוות בעצמן, הוכשרה חומרתן לחכמים). אפשר עוד שבענין זה, המסור לנשים, מחד, וחפץ הלב להקל בו גדול, מאידך, הקפידו (חכמים, או הנשים) באופן מיוחד לנהוג בו כדין גמור, ולא לפתוח כל פתח שעלול להביא לבסוף לביטולו.[7]

7. בפועל, המצב בו רק החומרא דר׳ זירא היא המונעת מהריון הוא נדיר ביותר, שכן גם בלאו הכי טעונה האשה המתנת ששה, ולרוב אף שבעה נקיים, מתקנת רבי. רק מי שרואה יומיים בלבד, והביוץ שלה הוא ביום השמיני לראייתה, מעוכבת מחמת החומרא בלבד. אך הפוסקים שנזכרו לא הבחינו בין שאלת התשמיש ביום השביעי של הרואה יום או יומים בלבד לשאלת התשמיש ביתר ימי הנקיים שמעבר לימי הנדה, וצ״ע. תמיהה דומה קיימת גם בדברי הראי״ה קוק זצ״ל בשו״ת דעת כהן (סי׳ פד), שדן בשאלה קרובה, במצב בו מחמת צורך פיקוח נפש צריכה האשה, לדברי הרופאים, להתעבר. הראי״ה מסתמך שם על כך שלמרבית הראשונים מי שלא ראתה

דם י"א יום לאחר ימי נדתה יצאה מכלל ספק זבה, ומוסיף שאשה זו שאנו יודעים בה שראתה דם טמא אין איסורה לאחר שבעת ימי נדתה אלא מחמת חומרא דבנות ישראל, ומוסיף שחומרא זו קלה מאיסורי דרבנן אחרים במה שאף אם הסכימה לה דעתם של חכמי הדורות אין זו תקנת חכמים גמורה, שיש בה לדברי הרמב"ם דין "לא תסור" מן התורה, וכל שורש איסורה הוא מדברי חכמים (למעשה נמנע הרב מלהתיר בנידון דידיה, מחמת פקפוק באמינות דברי הרופאים בנידון המדובר). אף הוא לא הבחין לענין זה בין האיסור שמתקנת רבי לזה שמדר' זירא.

ושמא הבינו הפוסקים שתקנת רבי לא היתה גזירה גמורה לכל ישראל. אף לגרסת הרי"ף והרא"ש "בסוודית" יש לומר שנזכר שם מקום התקנה ללמדנו שלאותו מקום דוקא גזר רבי משום שאינם בני תורה. ואם כן אף שסברה ישרה היא לדון כיום כל מקום כמי שאינם בני תורה, וכדמצינו בגזירות אחרות, סוף סוף אין זה מכח תקנה גמורה, וניתן לראות את האיסור כנובע כולו ממנהגא דבנות ישראל או בדומה לכך. הגרש"ז עצמו התייחס מפורשות לתקנת רבי, וכתב שמגוף הסוגיה מוכח שהיא לא היתה תקנה גמורה אלא בכלל מה ש"היכא דלא אחמור לא אחמור". ולאור זאת דן בשני חלקי האיסור בשוה.

אמנם עדיין הדבר תמוה, שהרי תקנת רבי מעיקרה אינה רק חומרא, כמו זו של בנות ישראל, אלא מענה לספק, שמא באמת בימים הראשונים לראייתה לא ראתה אלא דם שאינו טמא מן התורה. ואם כן אין כאן רק דין דרבנן אלא חשש לשל תורה. הקושי מתחדד ביותר בדברי הרב בדעת כהן, שכתב מפורשות בתוך דבריו כהנחה ברורה שאשה זו כיון שראתה דם טמא אינה אלא נדה מתחילת ראייתה – וזאת מנין לו? ושמא הבינו הפוסקים שדם שבא בעיתו סתמו טמא. לכן לאחר ז' ימים שוב אין איסורה אלא מדרבנן, מחמת חומרת בנות ישראל שהוכשרה בעיני חז"ל. ומ"מ גם באופן זה לא הקלו בה לדינא משום מצוות פו"ר כלל. וממילא גם באותם מקרים יחודיים שבהם מוסיפה חומרא דר"ז על תקנת רבי אין הדין שונה.

נדה וזבה – מקורות

יסודות הדין מדאוריתא ולדידן – סקירה ראשונית

טור סי' קפג וב"י עד ד"ה ומ"ש מיום השביעי ואילך
רי"ף הל' נדה (נכתב במקורו בתוך מס' שבועות)
ג. ת"ר ואשה... והכי נמי עבדינן (ד.)

דין זבה קטנה וגדולה

נדה עב: הני הלכות נינהו... לר"א בן עזריה הלכתא (לא להתעכב על דיני הזב)

מנין ימי הזיבה ופתחי נדה

ערכין ח. משנה (וגמרא) ורש"י

(**נדה נד.** דתניא יום אחד... עד סוף הפרק, ללא דין ימי לידתה)

רמב"ם איסורי ביאה ו,א־טו ומ"מ; **שם** ז,יא־כד ומ"מ (דגש על הל' יא והל' כד);

פירוש המשנה לרמב"ם נדה ד,ז "כל י"א יום בחזקת...כמו שאמרנו במה שקדם" (**שם** ערכין פ"ב המשנה הנ"ל)

(**רמב"ם** איסו"ב ח,ט ושם טז־כב ומ"מ)

(**רמב"ן** נדה נד. ד"ה והא דאקשינן נמי)

ב"י סי' קפג ד"ה ומ"ש ביום השביעי... עד ד"ה ומ"ש בכל טבילות
(המשך דברי ב"י, בענין טבילה ביום השביעי, שייך לסוגיה דלהלן סי' קצז)

חוות דעת קפג ביאורים ס"ק ב

שימור יום יא ו־יב

נדה עא: משנה, הרואה יום אחד עשר..., וגמרא, עד מאי נגזר בה, **ושם עב:** איתמר עשירי... ולא שימור לעשירי הוי

רמב"ם איסו"ב ו,טז־יט (ללא דין פולטת שכבת זרע)

ב"י סי' קפג, ד"ה ואם לא ראתה... עד ד"ה משרבו הגלויות

חומרא דר' זירא

נדה סו. אמר רב יוסף א"ר יהודה... לא אחמור

מגילה כח: דאמר ר' זירא..., **רש"י ותוס'**

תלמידי רבנו יונה ברכות, כא: ברי"ף, ד"ה בנות ישראל, עד סוף הענין

רמב"ן הלכות נדה א,יז־יט

רמב"ם יא,א־ד

ב"י ד"ה משרבו הגלויות... עד סוף הסימן

שו"ע לסי' קפג, עם ט"ז וש"ך

ז"נ במקום מניעת פרו ורבו

אגרות משה יו"ד א,צג

טהרת הבית א,ו

דין הרגשה
(ומקום מציאת הדם)

א. מקור דין ההרגשה ומהותו
ב. סוגי ההרגשות
ג. חשש להרגשה שאין האשה מכירה בה
ד. הרגשה בלא ראיה

א. מקור דין ההרגשה ומהותו

(**תמצית הדין:** משני מקורות למדנו להבחין בין דם שהרגישה האשה ביציאתו לבין כתם בעלמא. האחד מורה שאין האשה נטמאת מן התורה אלא על ידי דם שבא ודאי ממנה ולא ממקום אחר, והאחר מורה שאין האשה נטמאת עד שתרגיש ביציאת הדם ממנה. דין ההרגשה עשוי להיות כרוך ביסוד נוסף שלמדו חכמים ממדרש הפסוקים בדין הנדה, שדם הנדה מטמא כבר ביציאתו מהרחם לפרוזדור, טרם צאתו אל מחוץ לגוף, בשונה משאר טומאות שאינן מטמאות בבית הסתרים.

הגמרא מאריכה לדון בדרשה השניה, המצריכה הרגשה דוקא, ובפשטות עומדת דרשה זו גם למסקנה. סד"ט תלה בדעת חלק מהראשונים שלמסקנה כל שהדם ודאי ממנה – טמאה מן התורה, אך יתר הפוסקים דחו את דבריו.)

א. דרשות הכתובים

המשנה בפרק שמיני (נח:) מלמדת על דינה של אשה שמצאה כתם: "ותולה בכל דבר שיכולה לתלות... ותולה בבנה או בבעלה. אם יש בה מכה והיא יכולה להגלע ולהוציא דם הרי זו תולה. מעשה באשה אחת שבאת לפני ר' **עקיבא**, אמרה לו: ראיתי כתם. אמר לה, שמא מכה היתה ביך? אמרה לו: הן, וחיתה. אמר לה, שמא יכולה להגלע ולהוציא דם? אמרה לו, הן. וטיהרה ר' עקיבא. ראה תלמידיו מסתכלין זה בזה. אמר להם, מה הדבר קשה בעיניכם, שלא אמרו חכמים הדבר להחמיר אלא להקל. שנאמר 'ואשה כי תהיה זבה, דם יהיה זובה בבשרה', **דם ולא כתם**". (ובגמרא: "והתניא 'לא אמרו חכמים את הדבר להקל אלא להחמיר'? אמר רבינא, לא להקל על

דברי תורה אלא להחמיר על דברי תורה, וכתמים עצמם דרבנן", ולכן הלכו בהם חכמים לקולא). ר' עקיבא לומד מן הכתוב "דם" שאין אשה נאסרת מן התורה אלא כאשר היא פוגשת בפגישה ישירה ביציאת הדם ממנה, ולא כאשר מוצאת את הדם ככתם על בגדיה.

את דרשת ר' עקיבא ניתן להבין כהגבלה של הדין למקום הוודאי בלבד. כיון שהדגישה התורה ואמרה: "ואשה כי תהיה זבה, דם יהיה זובה", ולא הסתפקה בניסוח קצר יותר: 'ואשה כי תהיה זבה דם', יש לנו ללמוד שיש כאן הקפדה מיוחדת על כך שהזיבה תהיה זיבת דם דוקא ולא זיבת כל דבר אחר, ואם כן כל שאין לנו ודאות שלפנינו זיבת דם אין האשה נטמאת (אולי גם חילק הכתוב את דבריו לשני ביטויים משום שהביטוי הראשון מורה על התופעה עצמה שגורמת את הטומאה, והביטוי השני מורה על האופן הממשי שעל ידו אנו פוגשים באותה תופעה במציאות, ואם כן פגישתנו שלנו צריכה להיות בדם עצמו הזב ממנה דוקא). כמעט בכל מצב שבו אנו מוצאים את הדם לאחר שכבר זב מגופה של האשה אין לנו ודאות גמורה שאכן ממנה הוא בא, ולכן אינו אסור אלא מדרבנן (ואף חכמים לא אסרוהו בתכלית, אלא כאשר הסבירות לכך שאכן האשה היא מקור הדם גבוהה במיוחד).

דין דומה לזה שלימד ר' עקיבא, שלא לטמא מן התורה דם שהאשה מוצאת לאחר שכבר זב מגופה, מלמד גם שמואל (נז:): "אמר **שמואל**, בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה, טהורה, שנאמר 'בבשרה', **עד שתרגיש בבשרה**". אם ההבנה בדברי ר"ע היא כפי שהצענו לעיל, הרי שדרשת שמואל מוסיפה על כך ומלמדת לפי הנראה שגם כאשר ברור לנו בתכלית שהאשה היא מקור הדם אין די בכך כדי לטמאה, שכן התורה מציבה גם תנאי נוסף לטומאה – הרגשה ביציאת הדם. כיון שהוסיפה התורה וכתבה "בבשרה" אחר שדי היה לנו לומר "דם יהיה זובה" יש לנו ללמוד שפגישת האשה בדם צריכה להיות בעודו בבשרה. אפשר לראות גם דין זה כמבוסס על יסוד מה שביארנו בדברי ר' עקיבא, אלא ששמואל מוסיף לחדד שלא די בכך שאין לנו ספק שהדם בא ממנה – יש צורך גם שיתקיים הגורם שעל ידו נודע בצורה ישירה שזהו מקור הדם. לא די לנו בראיות עקיפות השוללות כל מקור אחר לדם, אלא יש צורך בפגישה ישירה בזיבת הדם ממנה.[1]

ב. טומאות האשה בבית הסתרים

את תוכן הדין שלימד שמואל ניתן להבין טוב יותר בעזרת הדין הנוסף שלמדה הגמרא מהמלה "בבשרה": "האי בבשרה מיבעי ליה שמטמאה בפנים כבחוץ? א"כ לימא קרא בבשר. מאי

1. לאור דברי שמואל אפשר לשוב ולפרש גם בדברי ר"ע, שלא בא לטהר דם שאינו ודאי אלא דם שלא הרגישה ביציאתו. ונמצא ששמואל בא להורות כיצד נכון להבין את דברי ר"ע. אלא שמקור הדרשות אינו זהה, וכתב חכמת אדם (בבינת אדם קיג אות ט) שהן אכן עומדות כל אחת בפני עצמה, וכשם שדוקא דרשת שמואל מלמדת לטהר דם שבא ודאי בלא הרגשה, כך דוקא דרשת ר"ע מלמדת שגם כאשר יתכן שהרגישה ושכחה, אם אינה ודאית שהדם ממנה טהורה. לדבריו, כל שהדם ודאי ממנה, וגם אינה יכולה לומר בבירור שלא הרגישה כיון שייתכן שבא כבר מזמן רב, טמאה גם בפחות מכגריס. אבל ר' להלן (עמ' 50) שלרוב הפוסקים אין אומרים בסתמא שמא הרגישה ושכחה.

בבשרה? שמע מינה עד שתרגיש בבשרה״. הדין שנזכר כאן בגמרא הוא דין המשנה לעיל (מ.): ״כל **הנשים מטמאות בבית החיצון**, שנאמר דם יהיה זובה בבשרה. אבל הזב ובעל קרי אינן מטמאין עד שתצא טומאתן לחוץ. היה אוכל בתרומה והרגיש שנזדעזעו אבריו, אוחז באמה ובולע את התרומה״. הגמרא (מא:) מבררת בתחילה מהו בית החיצון: ״הי ניהו בית החיצון? אמר ריש לקיש, כל שתינוקת יושבת ונראית. א״ל רבי יוחנן, אותו מקום גלוי הוא אצל שרץ? אלא אמר ר׳ יוחנן, עד בין השינים... במתניתא תנא, מקום דישה. מאי מקום דישה? אמר רב יהודה, מקום שהשמש דש״. כלומר, בלשוננו, הנרתיק כולו הוא מקום שהאשה נטמאת כאשר מרגישה את יציאת הדם אליו. טומאות אחרות אינן מטמאות כל עוד לא יצאו אל מחוץ לגוף, שכן טומאת בית הסתרים אינה מטמאת, אך בנדה ריבה הכתוב לטמא גם בעוד הדם בתוך חלל גופה. ר׳ יוחנן דחה את דברי ריש לקיש שביקש להסביר שבית החיצון הוא מקום שתינוקת יושבת ונראה, שכן מקום זה אינו קרוי בית הסתרים, ואף שרץ שנוגע באותו מקום מטמא, ובזה לא נצרך חידוש הכתוב באשה.

הגמרא מוסיפה ומביאה ברייתא שמלמדת שלא רק דם נדה אלא אף שאר טומאות האשה מטמאות גם בבית החיצון: ״אין לי אלא **נדה**. **זבה** מנין? ת״ל זובה בבשרה. **פולטת** ש״ז מנין? ת״ל יהיה. ור׳ שמעון אומר דיה כבועלה, מה בועלה אינו מטמא עד שתצא טומאה לחוץ אף היא אינה מטמאה עד שתצא טומאתה לחוץ. וסבר ר׳ שמעון דיה כבועלה? והתניא, ׳ורחצו במים וטמאו עד הערב, אמר ר׳ שמעון וכי מה בא זה ללמדנו, אם לענין נוגע בשכבת זרע הרי כבר נאמר למטה או איש, אלא מפני שטומאת בית הסתרים היא, וטומאת בית הסתרים אינה מטמאה, אלא שגזרת הכתוב הוא׳? לא קשיא, כאן **במשמשת** כאן בפולטת. פולטת, תיפוק לי דהא שמשה? בשטבלה לשימושה״. כמו הנדה גם הזבה נטמאת קודם שיצא הדם אל מחוץ לגופה, וכמותן גם טומאת המשמשת, ובטומאה שמחמת שכבת הזרע של האיש נחלקו ר׳ שמעון וחכמים אם להצריך את יציאת הזרע לחוץ כמו בדין הבעל עצמו או שבהיות הזרע בגוף האשה אף הוא מטמאה בפנים כבחוץ. כל זאת לעומת טומאותיו של האיש, הזב ובעל קרי, שאינן אלא משעה שיצאה הטומאה לחוץ, כדברי המשנה שביססה הגמרא (מג.) מדרשת הפסוקים: ״זב, דכתיב כי יהיה זב מבשרו, עד שיצא זובו מבשרו. בעל קרי, דכתיב ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע״, ואינו נטמא אלא על ידי יציאתה של שכבת הזרע.

מתוך דברי הגמרא מתבאר צד החידוש שיש בטומאות האשה, שמטמאות כבר בבית החיצון על אף שזהו בית הסתרים, מקום שבעלמא אין בו קבלת טומאה. ואפשר שיש בזה גם כדי להוסיף טעם בעיקרו של דין ההרגשה. בעלמא אין טומאה בבית הסתרים, אולי משום שענין הטומאה קשור מעיקרו לרושם הפגום שטובעת המציאות החיצונית באדם, כאשר הוא פוגש בצדדים פגומים מסויימים שבה. פגישה בטומאה שנעשית באופן שעקור מפגישתו החיצונית של האדם בסביבתו, משום שהיא נעשית במקום שאינו ניתן לראיית עין, אינה מטמאת. בטומאת האשה, שאינה נובעת מפגישה בגורם טומאה חיצוני אלא מתהליך שמתרחש בגופה שלה, התחדש שהטומאה מגיעה

כבר בעת ההתרחשות הפנימית עצמה, קודם שבאה האשה לידי מפגש חיצוני של ראיית עין עמה. אבל עכ"פ לא טימאה התורה אלא כאשר נוצר צד פגישה חיצוני לאשה עם הוויית הטומאה, בהיותה מכירה ומתוודעת להתרחשות המטמאת בדרך של הרגשת החוש. דרשתו של שמואל מחדדת שלא די בכך שנודע בבירור שהדם הוא ממנה, אלא יש צורך להכיר באופן ישיר ביציאת הדם, כדי שמציאותו וענין הטומאה שכרוך בו יהיו אגודים בתודעתה של האשה באופן ישיר ולא מכח הסקת מסקנות עקיפה בלבד.[2]

ג. דיון הגמרא בדברי שמואל

הגמרא מקשה על דברי שמואל מדין המטילה מי רגלים ורואה בהם דם: "תא שמע, האשה שהיא **עושה צרכיה וראתה דם**, רבי מאיר אומר אם עומדת טמאה ואם יושבת טהורה. היכי דמי, אי דארגשה, יושבת אמאי טהורה, אלא לאו דלא ארגשה, וקתני עומדת טמאה? לעולם דארגשה, ואימור הרגשת מי רגלים הואי. עומדת, הדור מי רגלים למקור ואייתי דם, ויושבת טהורה".

לולי דברי שמואל היתה הגמרא מעמידה את מחלוקת ר' מאיר וחכמים במי שלא הרגישה. כלומר, אם הרגישה ביציאת הדם הרי היא ודאי טמאה (שכן ההרגשה היא אות ברור על יציאת הדם ממנה, גם לולי חידושו של שמואל), ואילו אם לא הרגישה, אם היתה יושבת וראתה דם במי רגליה ודאי אין זה דם שבא מן המקור ואם כן על כרחנו מכה יש לה והיא טהורה, אך אם היתה עומדת, כך שקיימת אפשרות שמי הרגלים הביאו עמם דם מן המקור (וכפי שמבארת הגמרא בסופה, שאגב האיפוק הגיעו מי הרגלים למקום שאינו מקומם), אין לנו לתלות את הדם במכה שאינה ידועה לנו כלל, לדברי ר' מאיר, והיא טמאה. דברי שמואל מחייבים לשנות מכך במקצת, שכן אם לא הרגישה לעולם אינה טמאה, ולומר שגם אם סבורה שהרגישה את יציאת הדם כיון שיתכן שלמעשה לא היתה זו אלא הרגשת מי הרגלים שוב אין לנו לחוש להגעת דם המקור בדרך בלתי ידועה למי רגליה (בהיותה יושבת) ועלינו להניח על כרחנו שיש לה מכה אף שלא נודע לנו עליה קודם כלל (ומשמע שלולי האפשרות לתלות את ההרגשה במי רגלים היינו אומרים שאם הרגישה הרי על כרחנו גם ראתה, וכיון שיש דם לפנינו הרי על כרחנו שהתערב דם המקור באופן כלשהו במי רגליה וזהו פשר ראייתה. ההכרעה בדינה של האשה תלויה אם כן בצירוף הנתונים השונים שלפנינו, על פי ההסבר שמחייב אותנו לחדש כמה שפחות הנחות תיאורטיות ויוצאות דופן אודות המציאות). תחושת עקירת מי הרגלים ממקומם קרובה לתחושת עקירת הדם ממקומו ולכן עלינו להתחשב באפשרות שהאשה החליפה ביניהן.

קושיה דומה מקשה הגמרא ממי שבדקה בעד אך לא הסתכלה עליו אלא כעבור זמן (מן הסתם משום שבעת הבדיקה היה החדר חשוך): "**עד שהיה נתון תחת הכר** ונמצא עליו דם, אם עגול

2. טומאות האיש, מאידך, אינן אלא ביציאתן לחוץ. אולי קשור הדבר למה שגם ההתרחשות המקורית, החיובית, שכרוכה בכלי ההולדה נעשית באיש במה שמוציא את זרעו אל מחוץ לו. האשה היא שמקבלת את ההריון בתוכה פנימה, וממילא שם הוא גם מקום ההתרחשות המטמאת אצלה.

טהור ואם משוך טמא. היכי דמי, אי דארגישה, עגול אמאי טהור, אלא לאו דלא ארגישה, וקתני משוך טמא? לא, לעולם דארגישה, ואימור הרגשת עד הואי. משוך, ודאי מגופה אתא. עגול, טהור". אף כאן, לולי דברי שמואל היינו אומרים שהרגשה היא אות ברור על הראיה, וממילא טמאה גם כאשר אין לנו דרך סבירה לקשור בין מה שהרגישה למה שראתה (שהרי ראתה כתם עגול שאין דרכו להמצא על ידי הבדיקה), ורק כאשר לא הרגישה אין לנו לטמא אלא כאשר קיימת סבירות שהדם הוא מן הבדיקה (כתם משוך). אך דברי שמואל מחייבים לומר שגם כאשר הרגישה אם ניכר בבירור שאין הכתם תוצאת הבדיקה (עגול) אין לקשור בינו לבין הבדיקה, משום שאפשר לתלות את ההרגשה בהרגשת העד (אף כאן, לולי ניתן היה לתלות כך את ההרגשה היינו צריכים על כרחנו להניח שהבדיקה היא שהכתימה את העד בצורה עגולה, באופן יוצא דופן ביותר, אך כיון שההרגשה עצמה אינה ודאית בהחלט אין לנו לחדש עד כדי כך ואנו אומרים שאין הדם ממנה). גם הרגשת עד, שאינה קרובה כל כך להרגשת יציאת הדם, נחשבת כהרגשה שהאשה עשויה להחליפה בהרגשת יציאת הדם (הדבר מסתבר, שכן הרגשות פנימיות כמו אלו אינן מבוררות כל כך, ועיקרן בחוש המישוש, ואם כן האשה יודעת בעיקר שחשה באותו מקום ולאו דווקא מה בדיוק חשה. ור' תוס' (ג. ד"ה מרגשת) וחוו"ד (קצ,א) שנקטו בבירור שהענין הוא אכן התחלפות ההרגשות).

קושיה אחרת מקשה הגמרא על שמואל מדין מגעות והיסטות של הנדה, עליהן אמרה הברייתא שאם רוב ימותיה של האשה היא נדה הרי הם טמאים גם אם אינה יודעת מה מצבה כעת, ומשמע שטמאה למרות שאינה מרגישה. ומבארת הגמרא לדברי שמואל שאם רוב ימיה של האשה היא רואה בהרגשה הרי היא גם עכשיו כטמאה מספק, משום שאפשר ש"**ארגשה ולאו אדעתה**". כלומר, יתכן שהרגישה ואינה זוכרת זאת, ואפשר גם יותר מכך – אפשר שגם בעת ההרגשה עצמה לא היתה דעתה נתונה לה ועל כן אינה יודעת לומר כעת שהרגישה. הערות להרגשה אינה תנאי הכרחי לטומאה, וכאשר האשה חשה ביציאת הדם היא נטמאת גם אם דעתה מוסחת לדברים אחרים (פגישת החוש קיימת, ועל כן יש טומאה לאשה, למרות שתשומת הלב המודעת אינה קיימת).

על מסקנות שונות העולות מדברים אלו של הגמרא נשוב לעמוד להלן.

ד. מסקנת הסוגיה

הגמרא מקשה על שמואל ממקורות נוספים בהם אנו מוצאים טומאה לכתם גם בלא כל הרגשה, ולאור זאת חזרו האמוראים מההבנה הראשונית בדברי שמואל, לפיהם כל שראתה שלא בהרגשה אינה טמאה כלל: "אמר **רב ירמיה** מדפתי, מודה שמואל שהיא **טמאה מדרבנן**. **רב אשי** אמר, שמואל הוא דאמר כר' נחמיה, דתנן, ר' נחמיה אומר, כל **דבר שאינו מקבל טומאה** אינו מקבל כתמים". כלומר, לדברי רב ירמיה לא השמיע שמואל אלא את דין התורה, אבל מדרבנן לעולם טמאה. ולדברי רב אשי במקרה מסויים זה בו דיבר שמואל אכן דעתו להורות גם על הדין למעשה, אך כדין מקומי למקרה כזה בו נמצא הכתם על דבר שאינו מקבל טומאה. באופן פשוט אין בכך

כדי לשנות ההבנה היסודית בדברי שמואל, ומדין תורה כל שלא הרגישה בדם הרי היא טהורה. כך למדו את הסוגיה רוב הראשונים והאחרונים.

רש"י ביאר בדברי רב אשי: "טעמא דשמואל, דאמר לעיל בדקה קרקע עולם וכו', לא משום הרגשה, אלא כרבי נחמיה ס"ל דאמר לא הזכירו חכמים גזרת כתם אלא על דבר המקבל טומאה. הלכך כל הנך תיובתא לאו קושיא נינהו, דשמואל לא איירי בהרגשה כלל". לעומת ההבנה הפשוטה, כפי שהזכרנו, שעיקר דברי שמואל נועדו לברר את דין תורה, ואפשר שבחר לשם כך במקרה מיוחד בו דין תורה עומד גם למעשה, אומר רש"י ששמואל לא איירי בדין ההרגשה כלל. ועדיין ניתן לפרש בדברי רש"י שרק עיקר חידושו של שמואל לא נועד להיות בדין ההרגשה, שכן דין זה ידוע לנו ביסודו כבר מדברי ר' עקיבא במשנה, אלא בענין החומרא שמדברי חכמים, ועיקר מה שבא ללמד הוא שבקרקע עולם אין האשה טמאה אף מדרבנן. ואם כן מה שהזכיר את הדרשה אינו אלא כבדרך אגב, ולא על מנת להשמיע דין כללי למעשה, ומשום כך אין קושיות הגמרא קשות עליו.

אך לא כך למד **סדרי טהרה** (קצ ס"ק צג). לדברי סד"ט משמעות דברי רש"י היא שלדברי רב אשי אין משמעות דרשת שמואל ללמד שאין האשה נטמאת כלל בלא הרגשה, אלא שאף אם בדקה קרקע עולם ולאחר מכן מצאה עליה דם אי אפשר לומר באופן ודאי גמור שהדם בא ממנה, שהרי אפשר שלא בדקה יפה יפה, ולא בא אלא לחדד את דברי ר' עקיבא ולומר שכל עוד אין ודאות מוחלטת שהדם הוא ממנה אין בו איסור מן התורה ואף מדרבנן אין איסור אם אין הכתם על דבר המקבל טומאה. סד"ט מאריך מאד בביאור מהלך הסוגיה ובביסוס שיטתו בדברי רש"י (בחלקה הראשון של הסוגיה מודה סד"ט שההבנה בדברי שמואל היא דבעינן הרגשה דוקא, שהרי גם כאשר היתה אפשרות לתלות את הדם בדברים אחרים, כמו בדם במי רגלים בעמידה, וביותר במוצאת על העד כתם עגול, היה ברור לגמרא לטמא אם הרגישה לולי שהיה במה לתלות את ההרגשה. הבנה זו בדברי שמואל אף מוכרחת בשלב זה של הסוגיה, כאשר הגמרא סברה ששמואל מטהר גם לדינא כל שלא הרגישה, שהרי אם טעמו הוא משום שאין זה ודאי שהדם ממנה – מה בין זה לבין כל כתם, שאינו ודאי ממנה ומטמא? אבל לאחר שמתברר שאף שמואל מודה שבעלמא גם כשלא הרגישה טמאה מדרבנן, שוב אין הכרח לחדש דין מופלג כזה של גזרת הכתוב שלעולם אינה טמאה אלא בהרגשה. לכן מסקנת רב אשי בדברי שמואל היא שהעדר הרגשה הוא רק סימן לכך שהדם אינו ודאי ממנה, ומטעם זה אינה טמאה מן התורה, ובדבר שאינו מקבל טומאה גם חכמים לא גזרו).

הנפ"מ מדרך ביאורו היא שמי שקינחה עצמה מעט בעומק, אך לא בעומק ממש עד פי המקור כך שיש לחוש שמא הרגישה וסברה הרגשת עד היא, ומצאה דם, כיון שהדם ודאי בא ממנה הרי היא טמאה מן התורה אף שוודאי לא הרגישה. לדברי סד"ט אף דעת תוס' כרש"י להחמיר בזה, וכך גם דעת הראב"ד. אך הרמב"ם (ט,א), הרמב"ן (הלכות נדה תחילת פ"ד), הרשב"א והר"ן ודאי חולקים ומצריכים הרגשה דוקא.

אחרונים מאוחרים יותר **דחו** את דברי הסד״ט, הן בביאור דברי רש״י וכל שכן במסקנת ההלכה, לאור דבריהם הברורים של הרמב״ם והרמב״ן ועוד המצריכים הרגשה (מדברי סד״ט עצמו נראה שחושש לחומרא לשתי השיטות). כך האריך החכמת אדם (קיג בבינת אדם ס״ק ט) לבאר את הסוגיה לפי הבנה זו בדברי שמואל (והעמיד את הצריכותא בין דרשתו לדרשת ר״ע), כך דחה בשתי ידים את דברי הסד״ט גם ערוה״ש (קפג,מז-נג), וכך נקטו לדינא בבירור גם הט״ז (קצ ס״ק א), **נו״ב** (סי׳ נה), **חוו״ד** ועוד. כך מוסכם בפוסקי ימינו, לדון את ההרגשה כתנאי לאיסור מן התורה.

ב. סוגי ההרגשות

(**תמצית הדין:** בגמרא לא הוגדרו הרגשות מסויימות שבהן דוקא נטמאת האשה, ומשמע שכל שתרגיש ביציאת הדם טמאה. אפשר לפרש הרגשה זו בצורה מצומצמת, כהרגשה ישירה של יציאת הדם, וממילא ניתן לעמוד על מספר הרגשות מובחנות שרק בהן האשה נטמאת. פת"ש עומד על שתי הרגשות ברורות כאלו, ובצידן הרגשת זיבת דבר לח בפנים, שנחלקו הפוסקים בדינה. ויש אומרים שכל הרגשה גופנית אופיינית המלוה את יציאת הדם מטמאת את האשה מן התורה.)

א. כלל ההרגשות המטמאות

הגמרא אינה מפרטת עבורנו מהן צורות ההרגשה האפשריות ביציאת הדם, וגם הראשונים לא דנו בכך באופן ישיר ולרוב סתמו בענין זה בלשונם. על דברי הגמרא (ג.) שאשה מרגשת בעצמה כתב רש״י: ״מרגשת – ...כלומר **יודעת בעצמה כשיוצא דם** ממנה״, ותוס׳ כתבו: ״**מרגשת** בעצמה, פי׳ **כשנעקר דם** מן המקור״. הרמב״ם (ט,א) כתב: ״אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה״, והרמב״ן (הל׳ נדה ד הלכה ראשונה): ״אין האשה מתטמאה מן התורה עד שתרגיש בשעה שהדם יוצא בבשרה״.

מקור המלמד מעט בענין הוא דברי הגמרא בביאורה למשנה הראשונה במסכת (ב.): ״שמאי אומר, כל הנשים דיין שעתן. הלל אומר, מפקידה לפקידה ואפילו לימים הרבה. וחכמים אומרים לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא מעת לעת ממעטת על יד מפקידה לפקידה ומפקידה לפקידה ממעטת על יד מעת לעת״. המחלוקת היא לענין טהרות שנגעה בהן האשה קודם שמצאה את הדם, אם חוששים להן למפרע שמא ראתה את הדם קודם שנגעה בהן. הגמרא מעלה כמה דרכים להסביר את מחלוקת שמאי והלל. הצעתה הראשונה היא שנחלקו בדיני החזקות, ואין זה מענייננו כאן. לאחר מכן (ג.) מציעה הגמרא דרך נוספת: ״ואב״א היינו טעמא דשמאי, הואיל **ואשה מרגשת** בעצמה. והלל, **כסבורה הרגשת מי רגלים** היא. ולשמאי, האיכא ישנה? ישנה נמי **אגב צערה מיתערא**, מידי דהוה אהרגשת מי רגלים. והאיכא שוטה? מודה שמאי בשוטה״. שמאי מטהר את האשה עד לרגע מציאת הדם לפי שאם היה בה דם קודם לכן היא היתה מרגישה זאת, ולדבריו אשה אף מבחינה בסתמא בין הרגשה זו להרגשת מי רגלים (תוס׳ במקום מוכיחים שלשיטת שמאי

אשה מבחינה בבירור גם בין הרגשת הדם להרגשת עד ושמש, שלא כדברי רש"י שמהם עולה שבהרגשת עד גם שמאי מודה שמחליפה), אך הלל אומר שאין זה ברור שאין האשה מחליפה בין ההרגשות ולפיכך לעולם יש לחוש שמא ראתה ואינה יודעת בכך. ניתן לשמוע מכך שבאופן נורמלי (גם להלל) אין דם יוצא בלי שהאשה מרגישה בו. כמו כן, שמאי מניח שאפילו אם היה דמה זב בעת השינה היתה מתעוררת ויודעת על כך, ויש בכך אות לחדותה של ההרגשה. ומכל מקום עדיין אין בכך בירור מהי בדיוק ההרגשה המטמאת.

פת"ש (קפג ס"ק א) ביקש הגדרה ברורה יותר להרגשות המטמאות, וליקט מדברי הפוסקים את ההרגשות המסויימות שנזכרו בלשונם. הרמב"ם כתב בדין המוצאת דם במי רגלים (ה,יז) ש"אפילו **הרגיש גופה ונזדעזעה** אינה חוששת, שהרגשת מי רגלים היא זו", ומכאן למד פת"ש שאחת ההרגשות היא 'זעזוע הגוף' (יש שפירשו זאת כזעזוע כללי לגוף, אך מסתבר יותר שלא לזה היתה כוונת הרמב"ם אלא לזעזוע מקומי יותר, וכך דחה זאת גם ערוה"ש. יש להוסיף על כך שהמשנה (מ.) מזכירה "נזדעזעו איבריו" כהרגשה אופיינית למי שנעקרה ממנו שכבת זרע, ואולי משם לקח הרמב"ם ביטוי זה ויישמו לטומאת נדה). כמו כן, תרה"ד (סי' רמו, המובא בב"י בסי' קפח ובתחילת סי' קצ) דן באשה **שהרגישה שנפתח מקורה** ובדקה עצמה ולא מצאה דם – ומכאן יש לנו ללמוד שישנה הרגשה שהיא של 'פתיחת פי המקור'. פת"ש מזכיר גם הרגשה שלישית, של **זיבת דבר לח**, שנחלקו בה אחרונים, ונשוב לעמוד עליה להלן.

המשותף לכל מיני ההרגשות שמנה פת"ש הוא שיש בהן הרגשה של אירוע זיבת הדם עצמו. כך ניתן לפרש את עיקר דין ההרגשה, "עד שתרגיש בבשרה" – עד שתרגיש את קיום "דם יהיה זובה בבשרה" העושה אותה לנדה. גם **ערוך השולחן** (קפג,נד-סו) הולך בדרך זו, ואף מוסיף ומצמצם את ענין ההרגשה המטמאת להרגשה אופיינית מסויימת מאד, שהיא הקרויה פתיחת פי המקור. הוא מסביר שענין "הרגשה" הוא התוודעות ישירה של האשה לכך שיוצא ממנה דם, ומדמה זאת להטלת מי רגלים שישנה גם באיש (והגמרא הרי אמרה שהרגשות אלו אף עלולות להתחלף זו בזו). כיון שהדם אינו יוצא מאליו אלא מחמת התעוררות של הגוף לפלוט אותו, מלווה זאת תחושה אופיינית של דחיקתו החוצה, מעין זו שמלוה את הטלת מי הרגלים.

מלשון הרמב"ם דלעיל אין לשמוע על קיומה של הרגשה מסוג שונה, שכן הרמב"ם לא תיאר את ההרגשה האופיינית אלא חידד שהמוצאת דם במי רגלים אינה צריכה לחוש שהוא דם המקור אפילו אם הרגישה בגופה הרגשה חזקה במיוחד המגיעה עד כדי 'זעזוע הגוף' (הוא דוחה את ההבנה הראשונית שניתן היה להבין מלשון הרמב"ם, שפירוש הרגשה הוא כעין 'הרעשה', וכמו בביטוי "רגש עליהן ההר להרגן"). ההשוואה למי רגלים מבהירה גם את דברי הגמרא שאשה מתעוררת מחמת ההרגשה – אין זה מלמד על הרגשה חזקה במיוחד דוקא, אלא על אותה הרגשת לחץ קלה (הוא מכנה זאת כ"עקיצה"), המעוררת אדם גם מן השינה כדי להטיל מי רגלים. לדבריו, גם אשה

האומרת שלא הרגישה אלא זיבת דבר לח ודאי הרגישה קודם לכן באותה פתיחת פי המקור, אלא שאינה רגישה דיה כדי לזהות במדוייק את הרגשותיה ולהפריד בין שני חלקי התהליך.

דרך נגדית בהבנת מהות ההרגשה מורה **חכמת אדם** (בבינת אדם קיג ס"ק ז). הוא מדקדק מלשונות הראשונים שאין צורך להרגיש באופן ישיר את יציאת הדם, אלא שתהיה לאשה הרגשה בעת יציאת הדם, אך זו יכולה להיות כל הרגשה שהיא. "התורה הקפידה רק שתרגיש, אבל אין נפקא מינא במה היה ההרגש". בהמשך דבריו (שם ס"ק ט) הוא גם מחדד שראיה שלא בהרגשה היא רק כאשר "לא היה שום הרגש, ואפילו באיברים". (כך פסק גם דרכי טהרה (א,ד), והוא מחדד שעכ"פ אין מדובר אלא בהרגשות בעת יציאת הדם ממש, ולא בהרגשות הווסת).

מרחיקים לכת עוד יותר הם דברי **הציץ אליעזר** (ו,כא,א), ע"פ **מהר"ם שיק** (סי' קפד) **ופרדס רימונים**, שכתבו שכל אותן הרגשות שמנה הרמב"ם (ח,א-ב) כהרגשות הווסת, כפיהוק ועיטוש וכדומה, הן הן ההרגשות שעל ידן טמאה האשה מן התורה, זאת למרות שדרכן של הרגשות אלו לבוא עוד קודם לראיית הדם. אין אלו הרגשות המלוות ישירות את אירוע זיבת הדם עצמו, אלא את ההתרחשות הכללית בגופה של האשה שמכוחה זב ממנה הדם הגורם טומאה, ומכל מקום לדברי אחרונים אלו די בכך כדי לקרוא על הראיה שם ראיה בהרגשה. וכך פירש גם הגר"י קאפח (בביאורו לרמב"ם). (ערוה"ש דחה פירוש זה לדברי הרמב"ם, הן משום שהרגשות אלו אינן ממין שעשוי להתחלף בהרגשות מי רגלים, עד או שמש, כבסוגיה דלעיל, והן משום שמבואר ברמב"ם שהרגשות אלו הן לבעלת וסת קבוע בלבד. הרמב"ם הקדים ואמר שמי שאין לה וסת לא תרגיש עד שייצא הדם, וחידוש הוא לפרש שההרגשה הקיימת גם אצלה, בעת שייצא הדם, היא המבוארת מיד אח"כ בבעלת וסת קבוע, שהרגשות שונות כמו פיהוק ועיטוש קודמות אצלה ליציאת הדם).

מהדברים שהביא טהרת הבית (א,ד) בענין הרגשת זיבת דבר לח עולה שמרבית האחרונים אחזו בדרכו הכללית של פת"ש, להצריך הרגשה של יציאת הדם דוקא, ע"י הרגשת פתיחת פי המקור או זעזוע הגוף, ועל גבי זה נחלקו גם בדין הרגשת זיבת דבר לח. וכך היא גם לפי הנראה הדרך הרווחת יותר בפוסקי דורנו (ר' שבט הלוי, חוט שני, מנחת אשר, ובספר יבקש דעת, עיון הלכה ד. וע"ע אגרו"מ ד,יז,יב). ומ"מ גם האוסרים אינם יחידים, והמחלוקת נוגעת לדין תורה.

ב. זיבת דבר לח

הרגשה יחודית שנחלקו בה הפוסקים היא כאמור הרגשת זיבת דבר לח. **נודע ביהודה** (סי' נה) הוכיח שהרגשה זו אף היא מטמאת מכך שדין ההרגשה נלמד ממה שצריכה להרגיש "בבשרה", ובבשרה זה היינו הפרוזדור, שהרי מאותה לשון עצמה למדנו גם שדם הנדה מטמא בבית החיצון כבחוץ. ההרגשה במקום הפרוזדור אינה הרגשת פתיחת המקור אלא רק הרגשת זיבתו של הדם ועל כרחנו שאף זו הרגשה (כיון שמדובר באיבר פנימי לגוף מסתבר אמנם שההרגשה שדן בה אינה של לחות אלא של תנועה). כלומר, גורם הטומאה הוא תהליך יציאת הדם בכל משכו, משעה שנפתח

המקור ויצאה ממנו טיפת הדם ובכל משך זיבתו של הדם בדרכו לצאת החוצה. רק משעה שיצא הדם מן הבית החיצון שוב הסתיים גורם הטומאה, ועל כן הרגשת זיבת דבר לח מחוץ לגוף ודאי אינה מטמאת.[3] (**חכמת אדם** (קיג,א) נקט אף הוא כנוב"י, ומנה מפורשות הרגשה זו בין ההרגשות המטמאות, לפי דרכו שלא להגביל את דין ההרגשה להרגשות מסויימות דוקא).

חוות דעת (קצ,א) מקבל את עיקר טענת הנוב"י, שהרגשת זיבת דבר לח מטמאת, אך אינו מסכים לטענה הנוספת הכלולה בדבריו, שגם אם אינה חשה בכך אלא בפרוזדור הרי היא טמאה. לחוו"ד פשוט שהטומאה אינה אלא ביציאת הדם מן המקור אל מחוצה לו, ואם כן אם לא חשה אלא בזיבת הדם בהמשך הפרוזדור ודאי אין בכך כדי לטמא (וצ"ע איך תלה באשה שתבחין בין שני המצבים). הוא דוחה לפיכך את ראיית הנוב"י שממנה משתמע שיש הרגשה בשעה שהדם כבר בפרוזדור (ומסביר שהדין שנאמר בדם שבפרוזדור הוא כשהרגישה אך יתכן שהיתה זו הרגשת עד, או שהנפ"מ מכך שחזקת הדם מן המקור היא לטומאה וטהרה שלעניינן אין צורך בהרגשה דוקא), ומעמיד תחת זאת ראיה דומה אחרת, מההצעה הנוספת שהעלתה הגמרא (ג.) בביאור דברי שמאי, שאין האשה מטמאת למפרע משום שאם היה הדם נעקר קודם לכן הוא ודאי היה גם יוצא החוצה ונמצא על ידה, לעומת הלל שמטמא משום שיתכן שהדם כבר נעקר אך כותלי בית הרחם העמידוהו. גם כאן ניתן היה להקשות לשמואל איזה מקום ספק יש כאן, שהרי אם הרגישה הרי ודאי נעקר כבר הדם ואם לא הרגישה לא אכפת לן אם נעקר, ומכאן שיש הרגשה שאינה מטמאת באופן חד משמעי והיינו הרגשת זיבת דבר לח שעשויה להיות גם הרגשת מי רגלים.

החתם סופר (קמה) מקבל את תוכן ביקורתו של החוו"ד על פת"ש, שלא יתכן לטמא את האשה מחמת הרגשה שבאה רק לאחר זיבת הדם מן המקור, אך הוא מוסיף ומביא אותה לידי מיצוי – כיון שההרגשה צריכה להיות בעת יציאת הדם מן המקור אי אפשר לתלות את הטומאה בהרגשת זיבת דבר לח, שכן תחושה זו באה תמיד לאחר שהדם כבר זב ממקומו. אף הוא מביא ראיות לדבריו, מקושיית הגמרא על שמואל מהרואה דם במי רגלים, שהעלתה את האפשרות שלא הרגישה למרות שוודאי יש שם הרגשה של זיבת דבר לח (אמנם הוא עצמו מעורר על ראיה זו, שאפשר ש'לא הרגישה' היינו שסבורה שהרגישה זיבת מי רגלים בלבד ולא הרגשה מובהקת של זיבת דם, ויש להוסיף שאפשר שלא הרגישה אלא את הזיבה בחוץ), ומדברי שמאי שאשה מתעוררת מצער ההרגשה, שהרי זיבת דבר לח אינה הרגשה של צער כלל (אמנם גם זה יש לדחות ששמאי מטהר אותה מחמת שעל דרך הרוב מרגישה הרגשה המלווה בצער קצת אף שיש שמרגישות זיבת דבר לח בלבד ואף הן טמאות). **ערוך השולחן** (קפג,סג-סו) מבקר אף הוא את דברי הנו"ב והחוו"ד

3. הוא מביא ראיה לדבר גם מן הדין האמור בדף יז:, שדם הנמצא בפרוזדור לפנים מן הלול חזקתו טמא, שלא הקשתה ממנו הגמרא לשמואל על אף שגם כאן היה לכאורה לתמוה שאם הרגישה הרי ודאי בא מן המקור ואם לא הרגישה ודאי טהורה. על כרחנו שישנה הרגשה שאינה מחייבת במובהק את זיבת הדם מן המקור דווקא, והיינו הרגשת זיבת דבר לח בפרוזדור. ויש להוסיף עוד שמדברי הר"ן בחידושים (נז:) עולה שסובר שדוקא זיבת דבר לח היא ההרגשה המטמאת (ר' בהערות לרשב"א הוצ' מוסד הרב קוק, נז: הע' 33).

בדומה לחת״ס, אלא שלדבריו הרגשת זיבת דבר לח לעולם אינה באה בפני עצמה, וקודמת לה ודאי הרגשת פתיחת המקור, ורק הנשים, האומרות שהרגישו רק זיבת דבר לח, הן שאינן יודעות להבחין היטב ולדייק בתיאור הרגשתן, ולכן למעשה טמאה.

טהרת הבית (א,ד) מסכם את דעות האחרונים בענין וכותב שרובם מקלים בזה וכן עיקר. גם שבט הלוי כתב שהעיקר כחת״ס, אלא שלמעשה כתב שכל שהרגישה הרגשה כלשהי בגופה יש לחוש שהרגישה גם הרגשה גמורה, ויש להחמיר בה כבדאורייתא (וכעין דברי ערוה״ש).

ג. חשש להרגשה שאין האשה מכירה בה

א. דם שנמצא בבדיקה פנימית

(**תמצית הדין:** דם שנמצא בבדיקה פנימית נידון כדם שבא ודאי בהרגשה, שהוקהתה על ידי הרגשת העד. ואפשר שכך הוא גם בכמה מצבים נוספים. ולדעת ערוה"ש כל דם שבא ודאי ממנה ולא נודע שבא ממש כעת יש להחזיקו כבא בהרגשה.)

על אף שענין ההרגשה הוא התוודעות של האשה למה שמתרחש בגופה, לא תמיד ההרגשה היא ודאית. הגמרא (נז:) שדנה בדברי שמואל, מתוך הבנה שלדבריו אם לא הרגישה אינה טמאה כלל, מתייחסת פעמיים לאפשרות שהאשה תטעה בהרגשותיה. הגמרא הקשתה בתחילה על שמואל מברייתות שדנו באשה שראתה דם במי רגליה, בעד בדיקה או לאחר תשמיש, וספק מהו מקור הדם, ובכולן הבחינו התנאים בין מצבים המוחזקים בטומאה לכאלו המוחזקים בטהרה. לכאורה, אם הרגישה הרי ודאי הדם ממנה והיא טמאה, ואילו אם לא הרגישה, הרי לשמואל היא ודאי טהורה. ותירצה הגמרא: ״**לעולם דארגשה**״, אלא שאפשר שלא היתה זו אלא הרגשת מי רגלים, עד או שמש, ולא זיבת דם.

כרתי ופלתי (קפג,א) העלה שתי דרכים איך להבין סוגיה זו: אפשר לומר שמדובר באופן שהאשה אומרת שהרגישה ביציאת דם; ומכל מקום אנו אומרים שאפשר שטעתה, ואם הטילה מי רגלים בעודה יושבת, או שמצאה לאחר זמן על העד כתם עגול, יש לומר שבאמת לא ראתה דם, ומה שהרגישה לא היה אלא מי רגלים או עד. ואפשר לומר שהיא אינה יודעת לומר שהרגישה דבר מה מעבר למי הרגלים או העד; ומכל מקום רק ביושבת, או מצאה עגול, מניחים שאכן לא הרגישה, אבל אם הדם נידון כבא ממנה תלינן ממילא שגם הרגישה ביציאתו וטעתה בזיהוי ההרגשה. לדרך הראשונה, החשש להתחלפות ההרגשות נאמר בסוגיה כסברת קולא, ואילו לדרך השניה הוא נאמר כסברת חומרא, לחוש להרגשה גם בניגוד לדבריה. הוא תולה בשתי דרכי הביאור את השאלה מה דין האשה כשבודקת ומוצאת דם, ללא הרגשה, האם חוששים שמא הרגישה, ולא הבחינה בכך מחמת הרגשת העד, או שאינה טמאה אלא מדרבנן וככל דיני כתמים.

אמנם גם אם ביאור הסוגיה הוא כהבנה הראשונה, והפשוטה יותר, עדיין אפשר ללמוד מהמשך הסוגיה לחוש לעיתים לטעות בהרגשה גם לחומרא. הגמרא מבארת ברייתא נוספת אליבא דשמואל, ואומרת שאשה שמצאה דם מסופק, אם רוב ימיה רואה בהרגשה הרי היא טמאה, "**דאימור ארגשה ולאו אדעתה**". אשה זו אינה יודעת כלל שהרגישה, ומכל מקום כיון שרוב ימיה רואה בהרגשה תולים ואומרים שגם ביום זה ראתה והרגישה. ישנה אם כן ודאי אפשרות שאשה תרגיש, אך לא תבחין בהרגשתה, או לכל הפחות לא תשמר אותה בזכרונה ולא תדע לומר כעבור זמן שהרגישה. לדברי תוס' (ד"ה הרואה), זוהי גם הסברה שמחמתה לא הקשתה הגמרא על דברי שמואל מכל דיני כתמים, שכן את כולם ניתן להעמיד בכגון שעבר זמן רב מעת הכיבוס ואפשר שהרגישה ולאו אדעתה.

לדינא, כתב **תרה"ד** (פסקים סי' מז, ובב"י סו"ס קפז,ה) שכל שמצאה דם ע"י בדיקה או מיד אחר תשמיש, טמאה **מספק דאורייתא. הרשב"א** במשמרת הבית (יח:) דן גם **דין ודאי** בדם שנמצא בבדיקה, "טמאה נדה, דוודאי מגופה אתא, ובהרגשה אתא, אלא דקא סברה הרגשת עד היא, כדאיתא בפרק הרואה".

גם **הרמב"ם** (ט,א) דן בכך למעשה דין ודאי: "אם לא הרגישה, ובדקה **ומצאה** הדם **לפנים בפרוזדוד**, הרי זה **בחזקת שבא בהרגשה**". בדברי הרמב"ם מתחדד שאין אמנם ודאות גמורה שהרגישה, אבל כך יש להחזיקה.[4] סברת הדין לא התבארה בדבריו, אך אחרונים רבים תלו גם אותם בסברה שטעתה בהרגשת העד, וכתרה"ד ורשב"א.[5]

בסתמא, כשהאשה סבורה שלא הרגישה אין חוששים כלל שמא הרגישה ולאו אדעתא. אבל כאשר יש גורם ברור שבו ניתן לתלות את מה שלא הרגישה, כמו הרגשת העד, שבה למקומה חזקתו של דם המקור שדרכו לבוא בהרגשה. כל זה, כמובן, בבדיקה פנימית, ואילו בקינוח חיצוני בלבד אף שהדם ודאי ממנה אינה טמאה מן התורה כיון שלא הרגישה.

אחרונים (חכ"א וחת"ס שם) הוכיחו כדברי הרמב"ם (והרשב"א), שיש לדון בבדיקה דין ודאי ולא ספק, מדין הקרבן שמביאה אשה שמצאה דם מיד אחר התשמיש (וי"ל שלאחר שנדחתה ההו"א

4. בינ"א (קיג אות ח) מבאר שאף שחזקתו של דם האשה שבא בהרגשה, סוף סוף האשה היא כשלעצמה בחזקת טהרה, ולכן רק אם ודאי בא הדם ממנה הרי הורעה חזקתה, ותלינן את הראיה בהרגשה שהתחלפה לה בהרגשת העד. אבל כאשר עצם ההנחה שראתה מוטלת בספק, כמו במוצאת דם במי רגלים, לא הורעה חזקתה, ולכן אין דנים אותה בבירור כמי שהרגישה. החזקה שהדם בא בהרגשה אינה אלא דרך הכרעה במקום ספק, ולכן כאשר מצורפים ספקות נוספים לדם זה יש ומצטרף גם ספק זה עמהם. ור' בזה עוד בדין מראות בעד בדיקה (בדיני כתמים). אגרו"מ (יו"ד ב,עח) מסתמך על יסוד זה גם כדי להקל בגוונים מסופקים שונים, שדעתו להחמיר בהם ב־ג' ימים ראשונים של שבעה נקיים אם נראו בהרגשה גמורה אך לא בבדיקה בעלמא.

5. בהם **חוו"ד** (קפג,א), **חכמת אדם** (בבינ"א קיג אות ח), **חתם סופר** (מובא בפת"ש קפז ס"ק נה), **רעק"א** (בשו"ת, סב), ובדורנו **דרכי טהרה, וטה"ב** (א,ה). לדברי בינת אדם אמנם כל שהכתם בא ודאי ממנה אין בו קולא של פחות מכגריס גם כשלא הרגישה, אבל אין זה מתורת הרגשה אלא משום שאין במה לתלותו, ומדרבנן. ונשוב לכך בדיני כתמים.

בהבנת דברי שמואל שב הדין להתפרש בפשטות במי שלא הרגישה), ומדין דם שנמצא בבדיקה פנימית (יד.) שגם בו דנו טומאת ודאי.

לדברי טהרת הבית (א,ה ע"פ כמה אחרונים), אין הדין אמור אלא כאשר בדקה ומצאה דם, ואין לה וודאות שלא הרגישה יחד עם זאת גם ביציאת דם. אבל אם נתנה דעתה ואומרת **שוודאי לה שלא הרגישה**, בזה לא נאמר שחזקתו של דם שבא בהרגשה. ולא הזכיר את דברי בינת אדם (דלעיל), שם מבואר שכיון שהרגישה בעד אינה יכולה לומר שלא הרגישה בדם. ואף שבט הלוי (קצ,נד,ז) כתב על סברת המקלים ש"חידוש הוא", ואינו מקבלה לדינא. (ור' בזה עוד בבדה"ש קצ ס"ק ד).

לערוה"ש (קפג,נד-נה) דרך יוצאת דופן בהבנת דברי הרמב"ם, ולדבריו אין הדין נובע מהתחלפות ההרגשות אלא משום שאם נמצא הדם בפרוזדור חזקתו שהרגישה בו עוד קודם לכן בעת יציאתו, הרגישה ולאו אדעתה. ראיה בלא הרגשה אינה אלא כאשר האשה רואה את הדם זב ממנה, ויודעת שלא הרגישה בגופה בעת יציאתו. דם כזה נעקר מן הסתם רק עכשיו מן המקור, ובכוחה לומר שלא הרגישה בו. כך הוא גם במקרים שנידונו בגמרא, ברואה דם במי רגלים או לאחר תשמיש, שם אנו חוששים לראיית דם ברגע מסויים, ואם היא אומרת שלא הרגישה בו יש לקבל את דבריה. אבל אם היא מוצאת את הדם על ידי בדיקה, בפרוזדור, הרי יש להניח שהוא היה שם עוד קודם לבדיקתה, ואין היא יודעת מתי בדיוק נעקר ממקורה, ואפשר שהרגישה ולאו אדעתא. כלומר, כל דם שיצא מגופה מוחזק שבא בהרגשה, כל שאין לאשה ידיעה נגדית ברורה שלא הרגישה (לפי זה גם כתם, אם בא ודאי מן האשה הרי היא טמאה מן התורה, בחזקת שהרגישה, שהרי אינה יודעת לומר מתי בא ושלא הרגישה בו). דברי ערוה"ש הם לפי הנראה המבוא לשיטת צי"א בענין ראיה בלא הרגשה בימינו, ר' בסמוך להלן.[6]

גם בדם שנמצא **מיד לאחר תשמיש או הטלת מי רגלים** כתב חוו"ד (קפג חידושים ס"ק ב) שדינו כבא בהרגשה, אם בדקה תוך שיעור וסת, והביא את דבריו פת"ש (שם ס"ק א) (בגדרו של "שיעור וסת"

6. אפשר עוד שיש לפרש את דברי הרמב"ם קרוב לדברי ערוה"ש ולא כדבריו ממש. לשון הרמב"ם במלואה היא: "אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזיבה עד שתרגיש ותראה דם ויצא בבשרה, כמו שביארנו... ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפנים בפרוזדוד הרי זה בחזקת שבא בהרגשה כמו שביארנו". הרמב"ם לא ביאר קודם לכן את דין הראיה בהרגשה או את חזקת הדם שבפרוזדור לבוא בהרגשה, ואת דרשת "בבשרה" הביא רק לענין טומאת האשה כבר ביציאת הדם מהרחם אל מעבר לבין השיניים (ה,ב). ובענין דם הנמצא לפנים בפרוזדור כתב לעיל רק שאם נמצא לפנים מן הלול חזקתו שבא מהחדר ולא מהעליה (ה,ה. ור' להלן הע' 8).
הרמב"ם לא מנמק אם כן כלל את דין ההרגשה, אף שמתייחס אליו כאן כְּמבואר. ושמא סובר הרמב"ם שדין ההרגשה אינו גדר דין עומד לעצמו (משום כך גם לא כתבו בפרקים קודמים, בביאור גדרי דין הנדה והזבה מן התורה) אלא רק האופן שבו מתוודעת האשה ליציאת הדם מהמקור אל הפרוזדור. גם כאשר הדם שמצאה בא ודאי מגופה אין היא טמאה עד שתרגיש, ותכיר בבירור שמקורו בחדר ולא בעליה. אמנם גם אם לא הרגישה, אך בדקה ומצאה לפנים בפרוזדור, דהיינו מן הלול ולפנים, חזקתו שבא מהחדר, וטמאה כמו אם היתה מרגישה בכך באופן ישיר. עבורנו, שאיננו יודעים להבחין בלול, כל דם שנמצא בבדיקה פנימית מטמא אליבא דהרמב"ם, ובחוץ נידון ככתם. ור' עוד להלן בדברי צי"א בענין ראיה שלא בהרגשה בימינו.

למעשה, שבו תלוי האיסור, נחלקו שו"ע ורמ"א בדין רואה מחמת תשמיש (קפז,א), אם מדובר בסמיכות מיידית ממש או גם במקום המתנה כלשהי, עי"ש). במקום אחר (קצ סוס"ק יח) הביא כך פת"ש גם מהסדרי טהרה, וכך נקט להלכה בצורה פשוטה ששה"ל (קפג,א אות ד). גם דרכי טהרה כתב כך בענין ראיה לאחר תשמיש. אמנם בדם שנמצא לאחר מי רגלים יש שכתבו שאין לחוש להרגשה, משום שאין דרכו של דם לצאת בעת הטלת מי רגלים ממש, ואם כן בעת שיצא היה זה בלא הרגשה (ר' בדי השולחן קצ ס"ק ד. ור' בס' מראה כהן, בבירורי הלכה בסוף הספר, בירור נרחב של שאלה זו גם מפנים נוספות).

טה"ב (ח,יב במשמה"ט) חולק על כל עיקר הרחבת הדין, וכתב שסד"ט עצמו במקום אחר חזר בו וכתב שמסתימת הפוסקים משמע להקל בכל כתם, גם אם נמצא סמוך לתשמיש או להטלת מ"ר, ושכך כתבו אחרונים נוספים. הטעם לקולא הוא שאף שמבואר בגמרא שיש מקום לטעות בין הרגשת הדם להרגשת השמש והטלת המ"ר סוף סוף אין זו טעות שכיחה ואין צורך לחוש לה.

ב. דין ההרגשה במציאות ימינו

(**נושא הדיון:** במאות השנים האחרונות נוצרה מציאות שבה נשים רבות אומרות שאינן מרגישות כלל את יציאת הדם. ונאמרו כמה דרכים בפוסקים כיצד להבחין אצלן בין ראיה האוסרת מן התורה לבין כתם.)

בדברי הגמרא ברור כאמור שדבר נדיר הוא שאשה תראה ולא תרגיש (מחלוקת שמאי והלל היא רק אם ברור גם שתבחין בין הרגשת הדם להרגשת מי רגלים). כך היא גם ההתייחסות הברורה לדין בפוסקים הראשונים, ואף בפוסקים האחרונים המוקדמים. אך בשלב מאוחר יותר עולה באחרונים השאלה כיצד להתמודד עם טענת הנשים שאינן מרגישות בדם.

ערוה"ש (קפג,סא) התייחס לבעיה זו ותקף את עצם הטענה לקיומה: "דע שנמצא בתשובה לאחד מהגדולים (ש"י סי' ט' בשם מהרשש"ך) שחקר על זה לנשים בקיאות ואמרו לו שטבעיות טבעיות יש. יש מהן שמרגישות בפתיחות פי המקור ויש מהן שאינן מרגישות בהרגשה זו, רק בהרגשות דזיבת דם נדה כולן מרגישות, עכ"ל. והבל יפצה פי הנשים האלה ולא ידעי מאי קאמרי, ורבותינו נאמנים עלינו יותר מהן. וגם אינן משקרות בדבריהן, אלא שאינן מבינות... וכמו שבאנשים אם נשאול לכמה בני אדם איך תרגיש בהתחלת הטלת מי רגלים, המשכיל המבין דבר יאמר שמרגיש שנפתח המקום והמי רגלים יוצאים ורווח לו, ומי שאינו מבין לא יאמר רק שמרגיש שמי רגלים מתחילים לצאת, כמו כן הנשים האלה אינן מבינות זאת, אבל פשיטא שלכולן כן הוא... בבריאות יש לכולן הרגשה זו, והאינן מבינות או שטבען קלה אומרות שמרגישות רק זיבת דם נדה, אבל באמת זהו ממש הרגשה זו".

ערוה"ש נוקט כעובדה ברורה שנשים מרגישות כשנפתח מקורן להוציא דם, והן אף יודעות לומר שיש להן הרגשה כלשהי, אלא שאינן יודעות להבחין נכון בין ההרגשות השונות שבגופן ולכן

אינן יודעות לומר שהרגישו בפתיחת מקורן. אין בדבריו מענה שלם למציאות המוכרת בימינו, בה נשים פעמים רבות מוסרות שאינן מרגישות מאומה בגופן, ואינן מכירות בדם אלא בהיותו מחוץ לגופן ממש. (אגרו״מ (ד,יז,יב) כתב עם זאת גם הוא שנשים בפועל מרגישות, גם היום, ותמה עליו מנחת אשר. ושבט הלוי (בשיעורים, ובשו״ת י,קמב) כתב שלרוב אם חוקרים ודורשים מוצאים שהרגשה כלשהי בכל זאת היתה, ושלמעשה קשה מאד להתיר דם מרובה על צבעוני משום שלא הרגישה).

ציץ אליעזר (ו,כא) מתייחס למציאות כפי שהיא מוכרת בדורותינו (לאחר שדחה מכל וכל דברי מי שסבר לתלות בדברי הרמב״ן שכבר בזמנו נצרך להתמודד עם קושי כזה, ומוצא שהתופעה נידונה לראשונה בדברי שו״ת שב יעקב ובמהרשש״ך), ואומר שאין לנו יסוד ברור לומר שהשתנו הטבעים בענין זה ושאין הנשים מרגישות כלל, גם אם לא כולן שוות בהרגשותיהן. כיון שכך יש לנו לומר כפי שכתב הרמב״ם, שחזקת הדם שבא בהרגשה, וכנראה הרגישה ולאו אדעתה. כיון שנחלשו החושים והדעת אין הדעת נתונה להרגשת הפתיחה, אבל ההרגשה הפנימית ודאי קיימת במציאות ולפיכך האשה טמאה.[7] לא בכל כתם יש לומר שהרגישה, אבל כאשר האשה היא **בשפעת וסתה** ודאי לנו שהדם בא מן המקור, וממילא היא גם בחזקת שהרגישה.[8] (כך כתב בתחילה, ואחר

7. את שינוי התודעה בין הדורות המוקדמים לדורות האחרונים יש לתלות מן הסתם בשפע הגירויים שמוליד העולם הסובב. בעולם העתיק שהיה פשוט יותר היה להתרחשות שבתוך גופו של האדם משקל ניכר יותר בתוך כלל גירויי החוש הפונים אל תודעתו, מה שאין כן עם התקדמות הטכנולוגיה והחשיפה של האדם למרחבי מציאות גדולים ועשירים הרבה יותר, היוצרים ׳רעש׳ המקשה מאד על הקשב לגוף. כפי שכתב צי״א, אין כאן השתנות טבעים של ממש, ולכן אף כיום ניתן ככל הנראה לפתח מודעות לגוף גם בהקשר זה, אם מקדישים לכך את תשומת הלב הראויה. בימינו פותחו שיטות המגבירות באופן משמעותי את השליטה בפליטת הדם, כך שרובו משוחרר באופן מבוקר ורק מיעוטו יוצא מן הגוף ללא שליטה, והפועלת בשיטה כזו ודאי חשה במתרחש בגופה קודם ליציאת הדם החוצה.

8. ציץ אליעזר הולך כאן בדרכו של ערוה״ש לעיל בדין בדיקה בלא הרגשה, לפיה פעמים שתולים בהרגשה דלאו אדעתה גם בלי בדיקת עד לתלות בה. אלא שהוא מצמצם את החשש להרגשה לדם שברור לנו לא רק שבא מגוף האשה אלא אף שבא מן המקור עצמו. ההבחנה בין דם שנמצא בחיצוניות הפרוזדור לדם שנמצא בפנימיותו מבוססת על דברי חז״ל (יז:) והרמב״ם (ה,ג-ד) בדבר קיומו של ״לול״, מעבר ישיר בין ה״עליה״, השחלות לפי הרמב״ם, לבין הנרתיק, כך שמקורו של דם שנמצא בחיצוניות הנרתיק עשוי להיות בשחלה ולא ברחם וממילא אין דנים בו טומאת ודאי. קביעה זו אינה תואמת את הידע הרפואי שבידינו כיום, וכבר נבוכו רבים בדבר (ר׳ נשמת אברהם, הקדמה להל׳ נדה), אלא שמכל מקום אין לה כמעט השלכה על הלכות נדה לדידן ולכן לא נזקקו הפוסקים להכריע בכך. בדברי צי״א יש עכ״פ יישום של קביעה זו אף לדידן, והוא מבחין למעשה בין דם שהיינו יודעים לייחסו לרחם, גם לו יצוייר שייתכנו טפטופי דם מהנרתיק שאין מקורם ברחם ולא בפצעים, לבין כל דם אחר.

אמנם הבחנתו זו בין דם כתם רגיל, שיש בו ספק דם־עליה, לדם שבא ודאי מן המקור, מחודשת. בפשטות לא הקלו חכמים לתלות בעליה אלא דם שנמצא בפרוזדור מן הלול ולחוץ, שיש סיבה לתלותו בעליה, ולא דם שנמצא מחוץ לגוף האשה (וברור שאין לתלותו בגורם אחר), או דם שנמצא בגופה ולא התברר באיזה חלק של הפרוזדור נמצא. סתם דם שנודע שבא ממנה נחשב כבא מן המקור. ושמא דבריו מבוססים גם בזה על שיטת הרמב״ם, אם פירשה בדומה למה שהצענו בהערה לעיל, כך שבאמת לא אסרה תורה אלא דם שהתברר באופן מובהק שמקורו בחדר ולא בעליה, ודם זה נידון תמיד גם כבא בהרגשה. אם כן, הרי שהכריע כרמב״ם למרות שדרכו יחודית בראשונים, ולא מצאנו אחרים שחילקו בין דם שנמצא לפנים מן הלול לדם שנמצא בסתם בתוך הגוף, ואף תרה״ד והרשב״א שהבאנו לעיל חששו לבדיקה כהרגשה מטעם אחר. כמו כן, מדברי הר״ן (בחי׳, נז:)

כך הוסיף לומר כפי שהבאנו לעיל, שגם הרגשות הווסת קרויות הרגשה, וממילא דרכן של נשים להרגיש גם בימינו).

קרוב לדרכו של הציץ אליעזר כתבו גם **חוט שני** ו**מנחת אשר** בדרך אחת, וכדבריהם מורים גם פוסקים נוספים בדורנו (ור׳ גם דרכי טהרה ז,כד). לדבריהם דרכו של דם ודאי לבוא בהרגשה, וכדלעיל, ולפיכך דם שבא ודאי כדרכו לבוא בעת הווסת מוחזק גם שבא בהרגשה, ואם סבורה שלא הרגישה יש לומר שלא הבחינה בהרגשתה. אבל ראיה אחרת, של דם מועט, עשויה ודאי להיות גם שלא בהרגשה, ולפיכך בסתמא (כשלא היה זה ע״י בדיקה) אין לחדש ולומר מדעתנו שהרגישה.[9]

לפי סברות אלו, האשה נאסרת למעשה כאשר כמות הדם היא בת השוואה לראיה מחזורית נורמלית (העולה בשיעורה לאין ערוך על הגריס, שהוא שיעור כתם לטומאה), ושיעור זה טעון הגדרה. מורי הוראה בדורותינו נתנו בכך שיעורים שונים, מכשלושה גריסים ועד כמה עשרות סמ״ר (מפי רבני מכון פוע״ה, ור׳ בספר יבקש דעת עיון הלכה ד,טו) (ולכאורה צריך לתת קצבה גם לפרק הזמן שבו הצטבר הדם).

לסברה זו עשויה להיות השלכה גם על אשה שמצאה דם ע״י בדיקה. כאמור לעיל, דם שנמצא בבדיקה פנימית מוחזק שבא בהרגשה, כיון שכך דרכו של דם. לאור זאת, אשה שאינה מרגישה לעולם את יציאת הדם אפשר שאין להחזיקה כמרגישה גם בשעת בדיקה. ויש מי שהורה להקל כך (ר׳ בס׳ אורות הטהרה א,לט והע׳ סח). אמנם סתימת רוב הפוסקים אינה כך, אלא אף בימינו דנים מראה בבדיקה כדם שבא בהרגשה. ויש לומר שכיון שלא השתנו הטבעים, ועדיין חזקתו של דם שבא בהרגשה אלא שאין דעתה של האשה נתונה לה, אין להתיר מחמת אי־ההרגשה אלא היכן שברור לאשה בתכלית לפי דעתה שלא הרגישה, וכל שיצא מכלל זה טמאה.

הגרי״ש אלישיב (קובץ תשובות א,פד) מחמיר ביותר בדין זה, ונוקט שרק העדר־הרגשה הוא רעותא שמפקיעה את דין הטומאה של התורה, וכיון שנשים בימינו אינן יודעות לזהות מהו הקרוי הרגשה ממילא אין כל חיסרון בכך שלא הרגישו. אפשר לבאר זאת על פי ההבנה שמיעוט הכתוב לדם שלא בהרגשה הוא משום שאין הוא כדרך ראיה, וממילא כאשר שב הדבר להיות דרך ראיה בטל

בענין דם בחתיכה עולה שדן את ההרגשה כתנאי עומד לעצמו, גם כשברור שהדם בא ממקורה (ר׳ להלן בדין מראות הדמים, עמ׳ 70). לדינא עכ״פ מתאימה הבחנת צי״א להבחנת פוסקים נוספים וכדלהלן מיד.

9. כאשר אשה **נוטלת גלולות המסלקות את הווסת**, ורואה דם מועט בלבד ובזמנים לא סדירים, כתב הגר״י אריאל (שו״ת באהלה של תורה ה,סח) שנאסרת גם בלא שהרגישה ולמרות שהדם מועט. כיון שאין לה וסת ראיה רגיל, הרי כל מה שתראה הוא כעת דרך ראייתה, שבה יש לומר שחזקתה שהרגישה, ולו הרגשה דקה ביותר, ולאו אדעתה (ולכל הפחות לא ניתן להתירה בלא בדיקה, שבה מן הסתם תיאסר). זאת על פי הבנה שדרך כל דם הבא מחמת טבע הגוף לפלוט מעת לעת את דם הרחם, לבוא בהרגשה, ולאו דוקא דם מרובה, שנפלט באופן מעשי כדרך דם וסת. (ועדיין צ״ע למה דן כל דם שרואה אשה כזו כדם ווסתה הבלתי־סדיר, ובכך ביטל ממנה תורת כתמים וראיה שלא בהרגשה שבכל אשה). ור׳ בספר יבקש דעת (עיון הלכה ה) דעות שונות בפוסקי דורנו בזה.
לענין כתם הסמוך לזמן הטבעי של ראייתה, ר׳ להלן בדיני כתמים (עמ׳ 228).

ההיתר. לדבריו כל דם שבא בבירור ממנה, משום שנמצא על בגד המהודק היטב לגוף, טמא מן התורה ואין בו קולות של כתמים. אמנם מסר לי בשמו (מדברים שבע״פ) הג״ר חיים ג. צימבליסט שגם רגילות ההרגשה של ימינו נושאת לענין זה משמעות, ומי שרגילה להרגיש רטיבות חיצונית בזמן ראיה גמורה ולא הרגישה בה שב דינה להיות כרואה כתם.[10]

ד. הרגשה בלא ראיה

(**תמצית הדין**: ההרגשה עצמה היא סימן מזהה ליציאת דם, ולדברי תרה"ד אפילו אם שבה ובדקה עצמה ולא מצאה דם יש לומר שהיה דם ואבד. הפוסקים קיבלו חומרא זו בצורה מוגבלת.)

כאשר האשה **הרגישה** הרגשה המאפיינת בדרך כלל את יציאת הדם אך בדקה עצמה **ולא מצאה** דם, חידש **תרה״ד** (סי׳ רמו) שאינה יכולה לסמוך על בדיקתה והיא טמאה[11]. תרה״ד מסיק כך מן הסוגיה שהקשתה על דברי שמואל ממי שמצאה דם במי רגלים, שסברה הגמרא בתחילה לומר שאם הרגישה אין לומר כלל שאין הדם ממנה, אפילו לא הטילה מי רגלים אלא בישיבה כך שאין כל הסבר ברור לדרך הגעת הדם אל מי רגליה. גם בתירוץ הגמרא לא נאמר אלא שיתכן לתלות את ההרגשה בהרגשת מי רגלים, ומשמע עכ״פ שכאשר אין במה לתלות את ההרגשה הרי היא ודאי טמאה. מהמשך דברי המשנה בדין זה של רואה דם במי רגליה (שלא הובא בסוגיה הנ״ל) מתברר שהדיון הוא גם לדין תורה, וכאשר הדם נידון כבא ממנה אף מביאה מחמתו קרבן, ואם כן הרגשה היא אינדיקציה ברורה לקיומו של דם גם לדין תורה. (תרה״ד מוסיף לדמות זאת לדין הווסת, למ״ד וסתות דאורייתא, שטמאה גם אם לא מצאה). מודה תרה״ד שאם בדקה עצמה ומצאה מראה טהור, מסוג שעשוי להיות בא מן המקור, יש לתלות בו את ההרגשה והיא טהורה, שאין לנו להחזיק בה ריעותא, אך גם בזה פקפק ונטה להחמיר מחשש לטועים במראות הדמים. (אמנם אם מצאה דם כלשהו, אף שמצאה עמו מראה טהור מרובה, כתב סד״ט (מובא בפת״ש ס״ק א) שהיא טמאה ואין לתלות את ההרגשה במראה הטהור לבדו, ולא כשב יעקב שביקש להקל אף בזה).

ב״י (בסי׳ קפח) הביא את דברי תרה״ד, ודחה את צד החומרא כאשר מצאה מראה טהור, אך קיבל את עיקר הדין ואף כתבו בשו״ע (בסי׳ קצ,א). **הד״מ** פקפק על עיקר ראיית תרה״ד, שכן החשש הברור שמצאנו בגמרא להרגשה אינו אלא כאשר יחד עם ההרגשה אכן נמצא דם, ורק לא נמצא קשר ברור בין ההרגשה לבין הדם. בכל מקרה שנמצא דם ודאי יש לכרוך בינו לבין ההרגשה, אך אם לא מצאה דם כלל – אין לנו כל מקור לומר שעל סמך ההרגשה לבדה יש לטמא אותה ועלינו לומר שאף שנפתח מקורה במקצת לא יצא ממנה דם טמא כלל. ד״מ מסיים בצ״ע, אך ככל הנראה

10. ר׳ מכתב ברכה מאיתו בפתח הספר
11. ההרגשה שציין תרה״ד היא שנפתח מקורה, ומשם למד כאמור פת״ש שאחת ההרגשות האוסרות היא פתיחת המקור.

אינו מבקש לחלוק מחמת זאת לדינא על דברי תרה"ד (כנראה משום שלא מצאנו בראשונים דעה חולקת מפורשת), ועל כן לא הגיה מאומה על דברי השו"ע בסי' קצ שפסק כתרה"ד.

פת"ש (קצ ס"ק ז) מביא אחרונים נוספים שפקפקו על דברי תרה"ד, אך גם הם לא דחאום מן הדין אלא הגבילו אותם למצבים המובהקים בלבד. הערעור על עיקר דברי תרה"ד הוא אחד מן השיקולים שהביאו את הפוסקים להקל באשה שדינה **כמסולקת דמים** שהרגישה, שבה יש לנו לתלות את ההרגשה במראות טהורים עד שיוכח שזבה דם טמא, וכן הקלו במי שבדקה עצמה אך הסתכלה על עד הבדיקה רק כעבור זמן ומצאה אותו נקי, שיש לנו לומר שהיה מראה טהור שהתייבש ולפיכך כעת העד נקי ולא נאמר שהיה מראה טמא שאבד.

תרה"ד דיבר במי שהרגישה ואחר כך בדקה, אך לא ביאר עד כמה היתה הבדיקה סמוכה לראיה. פת"ש (שם ס"ק ה) עומד על מחלוקת בין האחרונים אם גם כאשר היתה ה**בדיקה סמוכה** להרגשה **ממש** יש לומר שהיה ודאי מראה טמא שלא נמצא בבדיקה, או שלא נאמרו הדברים אלא לאחר שעבר כשיעור וסת והיתה שהות לדם לצאת בלי שהאשה תמצא אותו.

תרה"ד לא אסר את האשה אלא כאשר אין לה במה לתלות את ההרגשה, ובעקבות זאת הקלו הפוסקים במצבים נוספים בהם ניתן **לתלות** את ההרגשה בענין שאין בו כדי לטמאה. מטעם זה כתבו הפוסקים שלא לטמא את האשה אלא בהרגשה של פתיחת המקור, אבל לא בהרגשות אחרות שיכולות לנבוע מגורמים אחרים. פת"ש (ס"ק ד) הביא מדברי חכמ"א להקל במי שהרגישה זעזוע הגוף, שאותו הוא תופס כזעזוע כללי בגוף, משום שזעזוע כזה יכול לנבוע ממגוון גורמים ולאו דווקא מיציאת דם. ובאופן דומה הביא (בס"ק ו) מדברי חת"ס שכתב שגם לדרך הנו"ב, הסובר שזיבת דבר לח היא הרגשה מטמאת, אם הרגישה ולא ראתה אין לטמאה כיון שהרגשה כזו מתחלפת בקלות יתרה בהרגשת מי רגלים. באופן דומה הקלו הפוסקים באשה שהתעטשה והרגישה שמתוך כך ניתז ממנה דבר מה מאותו מקום, שכיון שתופעה מוכרת היא שעיטוש גורם לנתיזת מי רגלים יש לנו לתלות את ההרגשה במי רגלים, ומשום כך אפילו אם כעבור זמן בסוף היום מצאה כתם אין לכרוך את הכתם באותה הרגשה ודינה ככל רואת כתם (לכל הפחות כאשר הרגישה נתיזה מרובה ומצאה כתם קטן, ואף כאשר לא הרגישה אלא נתיזה מועטת, אם כי בזה היה מי שפקפק).

דין הרגשה (ומקום מציאת הדם) – מקורות

עיקר דין הרגשה	**נדה נח:** במשנה, מעשה באשה אחת... **נדה נז:** אמר שמואל בדקה... עד הנקודתיים (נח.)
מקום הדם האוסר	**נדה מ.** במשנה כל הנשים... טומאתן לחוץ, ובגמרא **שם מא:** הי ניהו בית... בשטבלה לשימושה (ועוד **שם מג.** אבל הזב... ממנו שכבת זרע)
עוד בענין ההרגשה	**נדה ב.** במשנה עד על יד מעת לעת, ובגמרא **שם ג.** ואב"א היינו טעמא דשמאי... דם מהיכא אתי, **תוס'** ד"ה מרגשת (וד"ה והא איכא) (**תוס'** נז: ד"ה הרואה וד"ה אימור) **רמב"ם** איסורי ביאה ט,א (**רמב"ן** הלכות נדה פ"ד הלכה ראשונה) תחילת סי' **קפג** בטור וב"י
מהות דין ההרגשה	**סדרי טהרה** קצ אות צג ד"ה וטרם אכלה בדיני כתמים... וכבר עמדו..., (והלאה, עד "כנ"ל ברור בדעת רש"י"), ד"ה נחזור על הראשונות וד"ה נחזור לענייננו **ערוך השולחן** קפג,מז־נג (**חכמת אדם** כלל קיג, בבינת אדם אות ט)
סוגי ההרגשות	**קפג,א** פת"ש ס"ק א **חכמת אדם** קיג בבינת אדם אות ז, **ערוך השולחן** קפג,נז־סב ושם סו **ציץ אליעזר** ו,כא,א
(בענין זיבת דבר לח, בירור השיטות במקורן:)	**נו"ב** סי' נה ד"ה ומעתה נוכל לומר (כדאי לעיין גם במשמעות ראשית דבריו, ד"ה ואני תמה) **חוות דעת** קצ,א, עד "מהמקור נראה דטהורה" **חתם סופר** סי' קמה ד"ה אך מה נעשה, וסי' קנ ד"ה מיהו כל זה (ועוד שם סי' קסז ד"ה ולכאורה היה נלע"ד... עד שאלתי רופאים וכך אמרו לי) (**טהרת הבית** א,ד ובמשמרת הבית)
ראיה על ידי בדיקת עד	(**נדה יז:** משנה וגמרא, עד תני ר' חייא) **חוות דעת** קצ,א (בתחילתו) **חכמת אדם** קיג בינת אדם אות ח (**ערוה"ש** קפג,נד־נה)
הרגשה בלא ראיית דם	**תרה"ד** סי' רמו **קפח,א** ב"י ד"ה וכתב עוד בתרה"ד, ובד"מ שם אות ב **קצ,א** טושו"ע ונו"כ, ללא דין גזרת כתמים (**נו"ב תניינא** סי' קיט)
נשים שאינן מרגישות לעולם	ערוך השולחן קפג,סא־סב, ציץ אליעזר הנ"ל (**חוט שני** קפג אות ד, **מנחת אשר** פ"א)

מראות הדמים

א. הגוונים הטמאים והטהורים (קפח,א)

ב. שינויים ומצבי ספק בקביעת הגוון

1. גוון שאולי השתנה (קפח,א)
2. דימוי מראה למראה (קפח,ב)

ג. דם בחתיכה ובשפופרת (קפח,ג)

ד. דין פתיחת הקבר (קפח,ג)

ה. דם יבש (קפח,ד-ו)

ו. עניינים נלוים – הנהגות לאחר שאלת חכם

1. שאלה לשני חכמים
2. חומרא מעבר לשורת הדין

א. הגוונים הטמאים והטהורים (קפח,א)

(**עיקרי הדינים:** התורה טימאה רק דם בעל מראה מובהק של דם, באחד מארבעה גווני אדום מסויימים, בין אם הוא נושא גוונים אלו כעת ובין אם היה כזה אך לקה והשחיר. במספר גוונים נוספים נחלקו תנאים. את צבע המראה יש לבחון בתנאי רקע ותאורה נאותים.

למעשה אבדה מאיתנו יכולת ההבחנה בגוונים המדוייקים, ולכן כל מראה אדמומי נידון כטמא, אך גם בגבולותיה של אדמומית זו נחלקו הפוסקים, ובעיקר בגווני חום.)

א. עיקר הדין ומקורותיו

"**חמשה דמים טמאים** באשה: האדום, והשחור, וכקרן כרכום, וכמימי אדמה, וכמזוג. ב"ש אומרים אף כמימי תלתן וכמימי בשר צלי, וב"ה מטהרים. הירוק, עקביא בן מהללאל מטמא, וחכמים מטהרין... איזהו אדום? כדם המכה. שחור – כחרת, עמוק מכן טמא, דיהה מכן טהור. וכקרן כרכום – כברור שבו. וכמימי אדמה – מבקעת בית כרם, ומיצף מים. וכמזוג – שני חלקים מים ואחד יין, מן היין השרוני" (משנה יט.). לא כל דם היוצא מן האשה טמא, אלא רק זה הנושא צבע אחד מחמשה המנויים במשנה.

הגמרא מבררת: "מנלן דאיכא דם טהור באשה, דלמא כל דם דאתי מינה טמא? אמר רבי חמא בר יוסף אמר רבי אושעיא, אמר קרא, כי יפלא ממך דבר למשפט **בין דם לדם**, בין דם טהור לדם

טמא". בהנחה שהספק המתעורר "בין דם לדם" הוא בדיני דם הנדה, מבואר בפסוק שישנו דם שלא חל בו דין הנדה והזבה. הגמרא מנסה להחיל הסבר זה גם על המשך הפסוק, "בין נגע לנגע", ומוצאת שאכן גם בדיני נגעים, בין בנגעי אדם, בין בנגעי בגדים ובין בנגעי בתים, ישנם דינים המבחינים בין נגע טמא ובין נגע טהור שאפשר שבהם תיפול שאלה שתצריך לעלות לבית הדין הגדול, וממילא באותו אופן ניתן לפרש גם בענין דם הנדה (ספקות בדיני הנדה, כמו גם בדיני נגעים, ייתכנו באופנים רבים מספור. אך החידוש הוא שישנו נגע ששם נגע ולא שם בוהק עליו, ואף על פי כן הוא טהור, ובדומה לכך בענייננו – ישנו דם שתורת דם עליו אך אין הוא טמא. ממילא למדנו שיש מדיני הנדה שתלויים בתכונות הדם עצמו, ולא רק בזמן ובנסיבות שבהם נמצא וכדומה).

מוסיפה הגמרא לבחון: "וממאי דהני טהורין והני טמאין? אמר רבי אבהו, דאמר קרא ויראו מואב את המים **אדומים כדם**, למימרא דדם אדום הוא. אימא אדום ותו לא? א"ר אבהו אמר קרא **דמיה דמיה**, הרי כאן **ארבעה**. והא אנן חמשה תנן? אמר רבי חנינא, שחור אדום הוא אלא שלקה".

כיון שמצאנו בכתוב שהאדום מאופיין בהיותו צבע הדם ממילא יש גם להבין שאדום הוא צבעו האופייני של דם, וממילא יש לנו להבין שרק את הדם האדום אסרה התורה בענין הנדה. כלומר, כיון שהבחינה התורה בין דם לדם ולא רמזה לנו מהו הגדר המבחין ביניהם יש לנו לומר שישנן תכונות כלשהן המאפיינות את הדם שרק בהמצאן בדם בצורה מובהקת דינו כטמא, וכיון שמצאנו שהמראה האדום מאפיין באופן מובהק את הדם ממילא יש לנו לומר שבו תלתה התורה את טומאת הנדה.

כדי לתת טעם בדבר יש לומר שכיון שטומאת הנדה, ככל הטומאות, נובעת מצורת פגישה לקויה כלשהי של האדם במציאות החמרית החיצונית, אין הטומאה מתחוללת אלא כאשר פגישה זו נושאת את האופי החיצוני המובהק שכרוך בו רושם הקלקול. בענין הנדה באופן מיוחד, כיון שאין הטומאה נובעת מפגישה במציאות ממשית של מוות או בחינת־מוות כלשהם, ואף לא באבדן של פוטנציאל חיים כמו זה שבזרעו של האיש, אלא רק בהפרשה המפגישה בעקיפין באובדן פוטנציאל ההריון שמתרחש בתוך הרחם, אין היא מטמאת אלא כאשר היא נושאת את האופי החיצוני המובהק של אובדן מציאות החיים, מראה חיצוני מובהק של דם.

אם לא היה בידינו אלא מקור זה, אומרת הגמרא שלא היינו מטמאים אלא את הדם האדום ממש. האדום הוא כינוי לגוון מסויים מאד, שאותו מבהירה המשנה בביטוי "**כדם המכה**". לביטוי זה עצמו ניתנו פירושים שונים בגמרא (יט:): לדברי שמואל – כדם תחילת הכאת הסכין בעת שחיטת השור (ולא שחיטת כבש, שדמו בהיר יותר). לדברי עולא – כדם ציפור חיה. לדברי ר' חנינא – כדם מאכולת של ראש (ולא מאכולת המצויה בשאר הגוף). לדברי ר' אבהו – כדם של פצע שנפתח בשנית באצבעו הקטנה של בחור בלתי נשוי שלא עבר את גיל עשרים. ולדברי רב נחמן – כעמוד

ראשון של דם הקזה. (אפשר שההבחנה בין האדומים השונים אינה רק בשאלה של גוון, אלא גם בשאלות של דלילות לעומת סמיכות, או אחידות של המראה וכד׳).

לפי שמואל האדום הוא הצבע הכרוך באיבוד חיי החי שבשחיטה, בשור, בעל כח החיות הניכר, ובעת תחילת שחיטתו, כאשר פעולת השחיטה היא במלא רושמה. לדברי ר׳ אבהו זהו צבע הכרוך בפגיעה בגוף האדם בהיותו במלא רעננותו (וצ״ע למה דוקא אצבע קטנה ומכה חוזרת). ואף לשיטות האחרות יש להבין שמדובר בצבע שנושא רושם מובהק במיוחד של סילוק הנפש שיש באיבוד הדם (אמנם סברת ר׳ חנינא, כדם מאכולת, צ״ע).

אמנם מלשון התורה ״דמיה״, שנאמרה פעמיים, יש לנו ללמוד שלא רק את הגוון המובהק ביותר של הדם טימאה התורה אלא גם מעגל גוונים מעט רחב יותר, בסה״כ **ארבעה** במספר (לדברי תוס׳ רא״ש (כ.), הגוונים המסויימים שהוסיפו מתוך כך חכמים הם אלו המצויים ביותר בנשים). גם את הגוונים הללו הגדירה המשנה בצורה הקובעת הבחנות דקות בינם לבין גוונים קרובים אחרים, והגמרא מוסיפה הנחיות מפורטות אף יותר כיצד להגיע לדוגמאות הצבע הנכונות שלהם. בגמרא (כ.) הוסיפו ונחלקו אמוראים אם רק ארבעה גוונים אלו עצמם טמאים, או גם גוונים נוספים קרובים להם, אלו שמעט ׳עמוקים׳ מהם או מעט ׳דהים׳ מהם. באופן פשוט נראה לפרש שארבעת הגוונים הטמאים הם ארבעה סוגי מראה, דהיינו הרכבות שונות של צבעי־יסוד, כאשר לכל אחד מהם יש מראות קרובים, חזקים או חלשים מעט ממנו, אם במידת הריכוז של הצבע (עד כמה מדלל אותו מראה שקוף), ואם במינון של הגוון האדום בו, ובהם נחלקו האמוראים. אמנם מדברי רש״י ותוס׳ רא״ש נראה שכל ארבעת המראות מצויים על ציר אחד של מדרגות אדמימות. לדבריהם, כל אחד ממראות אלו עמוק או דהה ביחס לזולתו, ומכל מקום התורה לא אסרה תחום רצוף בין דהה מסויים לעמוק מסויים אלא דרגות אודם מסויימות דוקא.

ב. גוונים נוספים על ארבעת העיקריים

מעבר לשלושת הגוונים המסויימים הקרובים לאדום טימאה המשנה גם את **השחור**, והתבאר בגמרא (יט.) שאין זאת אלא משום שאדום הוא שלקה. גם את הגוון השחור הגדירה המשנה באופן מדוייק: שחור **כחרת**, וכל שעמוק ממנו, והגמרא (כ.) הוסיפה לדייק: ״כקיר (– שעוה כהה), כדיו **וכענב** טמאה, וזוהי ששנינו עמוק מכן טמאה. ...כזית, כזפת וכעורב טהור, וזוהי ששנינו דיהה מכן טהור״. על אף שהזפת והעורב משמשים בלשון כדימויים מובהקים לשחור (הדימוי לעורב הוא כבר בשיר השירים (ה): ״קווצותיו תלתלים שחורות כעורב״) אין הם נחשבים כאן אלא ל׳דהים׳ לעומת השחור שבמשנה. אולי יש להבין מכך שעומק או דהיה אינם ענין של צבע כהה או בהיר אלא של העוצמה המיוחדת שמשרה הגוון האדום, כך שענב ששחרוריתו אדמומית במקצת הוא השחור ה׳עמוק׳, ויש בו באמת גוון של דם אדום שלקה ולפיכך טימאוהו חכמים, לעומת השחרורית של הזפת והעורב, שהיא נייטרלית יותר ונעדרת את הרושם האדום, ולפיכך נחשבת ל׳דיהה׳ וטהורה (ואדום שלקה לעולם לא יבוא להיות שחור כזה). אולי לכך כיוון הרשב״א,

שכתב שאע״פ שהזית, העורב והזפת שחורים יותר מהענב הם קרוים דהים, מפני שהם ״מצהיבים ומבהיקים״ יותר, לעומת הענבה ששחרוריתה ״כוהה״. רש״י על המשנה לא פירש כך, אלא כתב שהעמוק יותר מחרת הוא השחור יותר ממנו, ואם כן זפת ועורב נחשבים לשחורים פחות. וצ״ע.

במספר צבעים נחלקו תנאים במשנה. **בכמימי תלתן ומימי בשר צלי** נחלקו ב״ש וב״ה, ובגמרא מבואר שדעת ת״ק שהתעלם מגוונים אלו היא לתלות ולטמא מספק במראות אלו, ולא כב״ה שמטהרים לגמרי. לדברי הרא״ש ההלכה בזה כב״ה וטהורה, ולדברי הרמב״ן (לפי המובא בר״ן) הלכה כמ״ד תולים. אלא שלמעשה אין למחלוקת זו השלכה לדידן, לאחר שאנו אוסרים את כל הצבעים האדומים וכדלהלן.

בירוק נחלקו עקביא בן מהללאל וחכמים, ואף כאן מבואר בגמ׳ שלדעת ת״ק תולים, אך לדעת חכמים החולקים על עקביא בן מהללאל טהורה לגמרי. לפי המבואר בראשונים, ירוק זה שנחלקו בו התנאים אינו ירוק ככרתי, דהיינו הצבע המכונה גם בימינו ירוק (וכלול ודאי גם בתואר ירוק שבלשון המשנה), לפי שאין לו כל ענין לדם. הירוק שנחלקו בו הוא לדברי תוס׳ ירוק כאתרוג, ובדברי הרא״ש – צבע הדומה לחלמון של ביצה או לזהב. כלומר, מדובר ככל הנראה בגווני זהוב וכתום, שיש להם מידה של זיקה לגוון האדום (ויכולים להווצר כאשר מתערב מעט אדום בתוך צהוב ואולי גם מעט חום).[1] הסיבה שמחמתה החמיר עקביא בירוק מבוארת בגמרא בשתי דרכים – או שלא קיבל את דרשת דמיה דמיה, וסבר שהגוונים המטמאים אינם רק ארבעה (לפי תוס׳ יש לומר שיש לו דרשה נוספת המלמדת על גוון נוסף, והיינו גוון זה הירוק. וצ״ע למה לא תלה בדבריו שחלק על כל עיקר הדרשה, וסבר שכל מראה שניכרת בו תערובת דם הרי הוא טמא, ועוד קשה בדברי עקביא עצמו למה הקדים לטמא את הירוק לפני המראות האדומים הקרובים מאד לאלו שבמשנה), או שסבר שגם ירוק זה היה אדום במקורו אלא שלקה (אולי כוונתו בזה לחוש לאפשרות שרק לאחר פרישת הדם מן המקור הוא התערב בהפרשות אחרות, שמקורן בנרתיק, ורק משום כך איבד את אדמימותו).[2]

1. בצהוב גמור, כמו חלמון בהיר של ביצה או אתרוג שזה עתה הצהיב, מסתבר שגם עקביא ב״מ מטהר, לסברת ראשונים אלו שלא בא לטמא מה שאין בו צד אדמומית כלל. מה גם שהצבע הצהוב נזכר בשמו זה בתורה, בדיני צרעת שיער, וקיים גם בלשון חכמים, ומסתבר לפיכך שלא אליו הכוונה בלשון הכללית של ירוק.
2. בשונה מהאדום, שהתבאר שהוא גוון מסויים מאד, ה׳ירוק׳ נמצא ככינוי לתחום רחב למדי של צבעים. חלק מתחום זה אינו שייך למראה דם ולכן ודאי לא היתה כוונת עקביא לטמאו, אך כל הירוק שבכלל שייכות לדם הוא בכלל חומרתו. אולי משמעות לשון ירוק בשפה העברית נושאת צד של שלילה, דהיינו מראה חי שאינו אדום (אפשר שגם החום, שדנו בו הפוסקים מצד חסרון הבקיאות וקרבתו לשחור וכדלהלן, הוא בכלל זה. ויש פוסקים שהכלילו ב׳ירוק׳ את הכחול). אמנם לדברי תוס׳ לא ריבה הכתוב לפי עקביא בן מהללאל אלא גוון אחד נוסף על הארבעה שבדברי חכמים, וא״כ צריך לקבוע לכאורה גוון ירוק מסויים שבו לבדו מטמא עקביא, וצ״ע.

הרא"ש והרמב"ן האריכו לברר שההלכה היא כחכמים שמטהרים לגמרי, ובענין זה הדבר נוגע גם לדידן, שהרי בירוק איננו מחמירים יותר מדין המשנה. וכך כתב ב"י, שאין בראשונים מי שמחמיר בירוק, וסתם **בשו"ע** בירוק **לקולא**.

השל"ה (מובא בפת"ש ס"ק ב) כתב בשם **רש"ל** שיש שהחמירו בדין הירוק (בשיעורי שבט הלוי מצא רמיזה לשיטה כזו בדברי תלמידי רבנו יונה בברכות, וסתירה בדבר במאירי), וכתב שבדם שבא **בהרגשה** נראה לו **להחמיר** בזה. **וחכמת אדם** כתב שיש להחמיר בירוק **בהפסק טהרה** (חוט שני נימק הכרעה זו בכך שהחשש בירוק הוא לתערובת אדום שלקה ועל כן בהפסק טהרה שעדיין לא יצאה מחזקת רואה דם צריך לברר בצורה שלמה יותר שאין כל צד דם אדום). אמנם **סד"ט** (ס"ק ב) **וערוה"ש** (ס"ז) כתבו שאין לאדם להחמיר בזה כלל אלא לעצמו ולא לאחרים.

המחלוקת מקיפה גם אחרונים רבים נוספים (ר' טה"ב א,ו), ואף בין פוסקי דורנו הדעות חלוקות בדבר. חוט שני ודרכי טהרה כתבו להחמיר בזה בהפסק טהרה. שבט הלוי כתב שמעיקר הדין מותר, אלא שיש מקום להחמיר בזה, אם לא במצבים יוצאי דופן (כשהדבר מונע מלהיטהר וכדומה). ולגר"ע יוסף (שם) אין להחמיר בזה כלל, כהכרעתו הברורה של השו"ע.

ג. הדין לדידן

היישום של דין המשנה דורש יכולת גבוהה של הבחנה בין גוונים דומים, וכבר בין גדולי האמוראים היו שהתקשו בכך. רב אשי אמר על עצמו שכיון שאינו יודע להבחין בין צבע דם ההקזה בעמוד הראשון שלו לצבעו שלאחר מכן אין ראוי לו לראות דם, ר' יוחנן אמר שאינו רואה דמים משום שמצא שקביעותיו בענין צבע הדם אינן מתאימות להכרעותיו של ר' חנינא, לעיתים לקולא ולעיתים לחומרא, ואף עולא נמנע מלראות דמים בבואו לפומבדיתא משום שנשא קל וחומר בעצמו מר' אלעזר שהיה מרא דארעא דישראל בענין זה של זיהוי הדמים ואעפ"כ נמנע מלראות דם במקומו של רב יהודה. נראה שהבחנה בין גוונים קרובים דורשת פיתוח מיומנות שאינה קיימת לכל אדם בשוה. בעקבות זאת כתבו הראשונים שבדורות אלו התמעטה הבקיאות ושוב אין להבחין בין הגוונים הקרובים אלא יש לאסור '**כל שיש בו אדמימות**' (סגנון הר"ן, הראב"ד והטור), או '**כל הנוטה** למראה אדמומית' (סגנון הרא"ש). והוסיף הר"ן – אפילו כמימי בשר צלי (שהקלו בו ב"ה במפורש). הדבר אינו נזכר בסגנון של גזירת חכמים, אלא כתוצאה מוכרחת מכך שהתמעטה הבקיאות ואי אפשר לנו להקל בכל מראה שנכנס לתחום הגוונים האדומים ועשוי להיות אולי אחד מן הצבעים שטימאה המשנה. סיכום הדין למעשה בב"י הוא שכל מראה שאין להסתפק בו באדמומית כלל – טהור, וזהו דינם של הלבן והירוק.

מנהג האיסור בכל גוני האדום מעלה את השאלה מהו הדין לדידן במראה **חום**. **סד"ט** (בפת"ש ס"ק א) כתב שמצא שבחום כעין הערמונים ומשקה הקפה טהור, לא רק בכתם אלא גם בראיה

גמורה, לפי שאין הוא נוטה לאדמימות. סברת הדבר נראית ברורה, שאין החום כלול בתחום האדומים שבהם נופל הספק שמא הם הגוונים המוזכרים במשנה. ולפי זה בכל חום ניתן להקל עד שייראה לעיני המורה שראוי לקרוא על המראה את השם הכללי של ה׳אדום׳ ולא החום. גם **ערוה״ש** (קפח,ט) כתב כסד״ט, והוסיף ביאור שאף שאסרו חכמים גם את השחור, ומחמת חסרון בקיאות יש לנו לאסור גם שחור דיהה, אין להוסיף ולאסור דיהה דדיהה כזה שאין בו אלא נטיה קלה אל השחור. והוסיף על כך ששה״ל ביאור שאין דרך אדום הלוקה להעשות חום אלא שחור. אבל **בית מאיר** (מובא בששה״ל) ואחרים חלקו על סד״ט ונמנעו מלהקל בחום כלל, וסברתם היא שאף זה פעמים רבות אדום שלקה, ויש לחשוש שהוא בכלל השחור שאסרו חכמים מתורת אדום שלקה (וכבר בראשונים נמצא שגם בשחור לדידן הדיהה אסור). שבט הלוי עצמו מוסיף לבסס חשש זה ואומר שבפועל מצוי שמראות אסורים לוקים לאחר זמן ונעשים חומים כאלו שהמקלים היו מתירים (אמנם מצויה גם דרך ביניים של הוראה, להבחין בין חום שעשוי להווצר מדם שהתיישן ולקה לבין חום אחר, ואפשר שאף ששה״ל יודה בכך). טהרת הבית (ו,א בהערה, עמ׳ רצב והלאה) מאריך בליבון דין זה, ומביא שמקורו של הסד״ט הוא בשאלת יעבץ, שם מפורשת הסברה שגם חום כהה אינו בכלל הדיהה דשחור שאנו מחמירים בו כיון שאין בו אלא נטיה קלה לשחרורית.

בדורותינו, הכרעת שבט הלוי, וכן חוט שני, לאסור חום כהה בראיה גמורה או בבדיקת עד, ולטהר רק בכתם או בחום בהיר. ורק אשה שצבעים אלו מצויים בה הרבה אין לאסרה מחמתם. הגר״ע יוסף מצמצם עוד את החומרא לראיה בהרגשה גמורה, ולא בבדיקה, שדינה כהרגשה רק מספק. וציץ אליעזר (ו,כב) מטהר לגמרי.

בין כך ובין כך, ההבחנה בין אדום לבין חום דורשת לכאורה **שימוש ת״ח**, שיורה מקום מהו האדום ומהו החום. אמנם נחלקו פוסקי זמננו בשאלה אם אכן נחוצה מסורת כדי להבדיל בבירור בין האדום לבין מה שאינו אדום. הרב מרדכי הלפרין (במאמר בענין עיוורון צבעים חלקי אצל פוסקים רואי דמים) מביא שמועות ברורות מגדולי הפוסקים בדורות האחרונים, ולפיהן דעת **הגר״מ פיינשטיין** היא שאין להורות כלל במראות אלא על פי מסורת ברורה, אך דעת **הגרש״ז אויערבך** ודעת **הגר״ש אלישיב** היא שדי בהבחנת הפוסקים בין מה שיש בו צד אדמימות למה שאין בו צד אדמימות ואין צורך בכל מסורת מעבר לכך. נראה שכיון שמדינא אין איסור אלא בארבעה צבעים מסויימים, די בכך שכל חכם יאסור כל מה שנראה לעיניו כ׳אדום׳ ולו במקצת כדי שלא לפגוע בצבעים שאסרה המשנה (מצטרף לכך מה שלא מצינו בפוסקים שהצריכו בזה מסורת, בשונה מהלכות אחרות כמו מאכלות אסורות בהן נאמר שאין להתיר אלא על פי מסורת. עם זאת, צריך לכאורה להכיר עכ״פ את הצבעים המקוריים שאסרה התורה, כדי לדעת לשפוט מה נכנס לכלל ה׳אדום׳ הכללי שיש לאסור). ויש שאמרו שלמעשה לכו״ע יש צורך בשימוש, כדי לעמוד על עניינים נוספים הכרוכים במראה ובדרך בדיקתו מעבר לגוון עצמו (ר׳ דוגמאות לדבר בששה״ל, עמ׳ צב-צג).

ד. תנאי בדיקת המראה

הבחנה מדויקת בין גוונים קרובים זוקקת לא רק השוואה לדוגמת הצבע המקורית אלא גם רקע ותנאי תאורה ראויים. הגמרא (כ.) אומרת שאין בודקים את הדם אלא **על גבי מטלית לבנה**, לפחות ככל שמדובר בגוונים האדומים, ובשחור נחלקו אם ראוי לבדקו על גבי לבן או על גבי אדום. כמו כן אומרת הגמרא (כ:) שרבי ראה דם בלילה לאור הנר, אך לא היה ודאי אחר כך באמינות הבחנתו. תנאי התאורה הראויים יותר מתבארים ממעשי חכמים אחרים: "ר' ישמעאל בר' יוסי בדיק ביום המעונן ביני עמודי. אמר רב אמי בר שמואל, וכולן אין בודקין אותן אלא בין חמה לצל. רב נחמן אמר רבה בר אבוה, **בחמה ובצל ידו**". כלומר, תנאי התאורה הראויים הם אור יום, אך לא בשמש המסנוורת עצמה (המטשטשת את הבחנות הצבעים) אלא תחת צל מקומי. ברמב"ם מופיע הדבר כהלכה פסוקה, שאין לבדוק אלא בחמה ועל ידי צל, אלא שהוסיף, כהסתייגות כללית לדיני בדיקת המראה, שאין כל זה נחוץ בכל עת אלא כאשר אין לחכם טביעות עין ברורה מיידית בדם. טור ושו"ע השמיטו תנאים אלו, וכתב סד"ט (קצ סוף ס"ק צג) שכיון שבימינו אוסרים כל מראה אדום שוב אין צורך באמצעי עזר אלו שנועדו לאפשר הבחנות דקות יותר. אמנם הפוסקים בימינו כתבו לבדוק לכתחילה באור יום או באור חשמל הדומה לאור יום, תוך שימת לב לכך שאור נורת ליבון הוא צהוב ועשוי להטות את מראה הצבע במקצת לכיוון האדום ואילו אור הפלואורסצנט לבן ועשוי לטשטש במקצת את האדום.

ב. שינויים ומצבי ספק בקביעת הגוון

1. גוון שאולי השתנה (קפח,א)

(**תמצית הדין:** המראה נידון לפי מראיתו בעת הראותו לראשונה לעיני המורה, אלא אם כן תנאי תאורה טובים התקיימו רק בראיה השניה. אמנם למרבית הפוסקים אם הצטברה במשך הזמן אדמומית בקצות המראה – טמאה. ויש חולקים.)

"רבי ראה דם בלילה וטימא, ראה ביום וטיהר, המתין שעה אחת חזר וטימא (רש"י – קס"ד שחזר בו ממה שטיהר, שמא אם היה נותר לח היה נותר גם מראה טמא). אמר, אוי לי שמא טעיתי (רש"י – במה שחזרתי וטימאתי). שמא טעיתי – ודאי טעה? דתניא, לא יאמר חכם אילו היה לח היה ודאי טמא אלא אמר **אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות**? מעיקרא אחזקיה בטמא, כיון דחזא לצפרא דאשתני אמר ודאי טהור הוה ובלילה הוא דלא אתחזי שפיר, כיון דחזא דהדר אשתני אמר האי טמא הוא ומפכח הוא דקא מפכח ואזיל" (כ:).

הגמרא מלמדת שכשם שאין לדיין אלא מה שעיניו רואות כך גם חכם הרואה כתמים אינו יכול לדון אלא לפי המראה הנראה לעיניו, ואינו יכול לשפוט על סמך אומדנות בלבד מה היה צבע

המראה קודם שבא לפניו.[3] אף כאשר המראה נראה לעיניו פעמיים, אם רק בפעם השניה ראה דבר ברור הרי זו היא הראייה המכרעת (כך משמע כאן, שאם בלילה לא היה יודע להכריע היה מכריע ודאי ע״פ ראיית היום). אך אם גם בפעם הראשונה סבר שברור לו המראה, אין להתחשב בראייתו הנוכחית (כך משמע שהיה רבי דן אם גם הראיה הראשונה היתה ביום), אלא אם כן יש סיבה לומר שהראשונה היתה מוטעית (לכן טיהר רבי בתחילה, לאחר שראה בלילה לאור נר וחזר וראה ביום). במקרה יוצא הדופן שנזכר דן רבי בכל זאת לפי המראה המקורי, למרות שהיה בתנאים פחות טובים, משום שהיתה סיבה לומר שהראייה השניה לא שיקפה את המציאות שהיתה בעת הראייה הראשונה, שהרי היה ניכר שהמראה הולך ומאבד את עזות צבעו.

פת״ש (ס״ק א, בשם גבעת שאול) נוקט בעקבות זאת לדינא שאין לאסור ספק במראה בלילה כאשר ביום הוא נראה טהור. אך אם היה נראה ודאי טמא בלילה, כתב (בשם סד״ט) לאסור ולא לתלות טעות בראיית הלילה. הטעם לכך מבואר בסד״ט, שהבחנת הצבעים הנוהגת למעשה אצלנו היא פשוטה ויכולה להיעשות היטב גם לאור הנר, ולכן גם מה שנראה בלילה יכול להיחשב לברור.

הב״ח דן במקרה נוסף בו יש שינוי ברור בצבע בין ראיה ראשונה לשניה (כאשר שתיהן היו ביום), והיינו באשה שראתה מראה שהיה ׳ירוק׳ אך **לאחר שהתייבש** הכתם **נעשו שוליו אדומים**. הב״ח כותב שאשה זו טמאה מדינא, משום שבירוק זה ניכר שהיה בו אדום שלקה וכעת לאחר שהתייבש חזר למראהו המקורי, ובכגון זה לא טיהרו חכמים דעקביא (כלומר, במראה ה׳ירוק׳ היתה תערובת דם, ובמשך הזמן חזר דם זה ונפרד מתוך התערובת והתקבץ כקו דק התוחם את הכתם. תופעה כזו מצויה ומוכרת). הוא מוסיף שמחמת זאת כשיביאו לפני המורה מראה ירוק בעודו לח לא יורה בו דבר עד שיתייבש.

דברי הב״ח הובאו **בט״ז** ובש״ך, שקיבלו שניהם את עיקר דינו, לאסור את הדם שחזר ונחשף מתוך הכתם, אך לא את החומרא היתרה שביקש להחמיר מתוך כך, שלא להורות בכל מראה ירוק עד שיתייבש. הט״ז האריך להוכיח מסוגיות הגמרא שהירוק טהור מיד כשנמצא בלי המתנה (אמנם לזה י״ל שאף הב״ח לא ביקש להצריך המתנה מעיקר הדין אלא לחשש בעלמא) והש״ך כתב שאין נוהגים להמתין כך ומשום **שאחזוקי ריעותא לא מחזקינן**.

בפת״ש (ס״ק ג) מובאת מחלוקת אחרונים גם בעיקר דינו של הב״ח, האם לדון מראה זה למפרע כטמא או שאף בו אין ללכת אלא אחר שעה שנראה לראשונה מחוץ לגוף. גם ערוך השולחן (ס׳ יג-טו) מקל בכך, וטעמו שאף שיש אדמומית בקצוות אין זו האדמומית הטבעית של המראה אלא הצטברות של הלחות האדומה מכל שטח המראה, ואין לדון את המראה על פיה. שבט הלוי כתב

3. יש אמנם צבעים הידועים כאדום שלקה, ובהם לכאורה יש לטמא כבשחור שבמשנה (ר׳ מש״כ לעיל בשם ששה״ל בדין החום). נראה שכאן מדובר בגוון שאינו מוכר במובהק כאדום שלקה אך עשוי לשקף אדום שדהה או השתנה ואבד מטעם אחר.

שלדינא נוקטים כש"ך וט"ז, לאסור כשנמצא מראה כזה, אך לא לחוש לו מלכתחילה. וכך הוא בבדי השולחן (ס"ק יא) בשם רוב הפוסקים. והגר"ע יוסף (טה"ב ו,ב) אוסר בזה בראיה בהרגשה בלבד.

2. דימוי מראה למראה (קפח,ב)

(**עיקר הדין**: אשה נאמנת לזהות מראה מסויים ככזה שטיהר לה חכם בעבר; אלא שכל שניתן לברר את דין המראה שלפנינו בצורה ישירה וטובה יותר חובה לעשות כן.)

"איבעיא להו, **כזה טיהר** איש פלוני **חכם**, מהו? תא שמע, נאמנת אשה לומר **כזה ראיתי ואבדתיו**. שאני התם דליתיה לקמה!".

האשה נאמנת על טהרתה וטומאתה (כפי שמתבאר בהרחבה בסי' קפה), ואיננו חושדים אותה כלל כמשקרת כשמספרת מה היה צבע המראה שראתה. אלא שההבחנה בין המראות השונים זוקקת מיומנות, ועל כן יש לשאול עד כמה יש לסמוך על דברי האשה שטוענת לזיהוי מדויק של הצבע. מהברייתא שהביאה הגמרא למדנו שאשה נאמנת לומר "כזה ראיתי ואבדתיו", ואם כן אין חושדים אותה גם כטועה בדמיונות. הגמרא ביקשה להסיק מכך גם לאשה שאמרה "כזה טיהר איש פלוני חכם", אך דחתה ואמרה שכיון שהמראה מצוי לפנינו אין לסמוך על דיבורה ויש לבחון את צבע המראה שבידיה כעת. כלומר, בהעדר כלים להגיע לידיעה מבוררת יותר, כמו במראה שאינו עוד בידינו, מתקבלים דברי האשה שטוענת לזיהוי מדוייק של הצבע. אבל כאשר ניתן לשוב ולבחון את הצבע בצורה מיומנת יותר אין נזקקים לדבריה ובוחנים אותו בפני עצמו. כל זאת על פי דרך ההכרעה שכבר עמדנו עליה בסוגיותינו, שכל צד־ידיעה ממשי שיש בידינו דוחה מפניו סברות מסופקות אחרות שאינן אחוזות במציאות כמותו. כאשר לא קיים לפנינו אלא זכרונה של האשה הרי זה הדבר הממשי ביותר ולפיו נוהגים, מה שאין כן כאשר המראה עצמו נתון לפנינו.

על פי אותו יסוד, מוסיף **הש"ך** ואומר שגם **האשה עצמה** אינה רשאית לסמוך **על** אבחנתה של **חברתה**, וגם אם אומרת חברתה שכתם כזה טיהר לה החכם חובה עליה לשוב ולהראות את המראה שבידיה לחכם (כלומר, אף שאינה מצויה כעת בפני החכם אין זה ככתם שאבד, וחובה לברר בצורה מובהקת יותר את המציאות הניתנת לבירור).

מרחיק לכת עוד יותר **סד"ט** (בפת"ש ס"ק ו), שאומר שאף **על עצמה** אין האשה יכולה לסמוך, וגם אם זוכרת שמראה כזה בדיוק טיהר לה החכם בעבר עליה לשוב ולהראות את המראה שבידה לחכם. דברי סד"ט נתמכים לכאורה מהמעשה המובא בגמרא בילתא, אשתו של רב נחמן: "ילתא אייתא דמא לקמיה דרבה בר בר חנה וטמי לה. הדר אייתא לקמיה דרב יצחק בריה דרב יהודה ודכי לה. והיכי עביד הכי, והתניא חכם שטימא אין חברו רשאי לטהר... כיון דאמרה ליה דכל יומא הוה מדכי לי כי האי גונא, והאידנא הוא דחש בעיני דכי לה. ומי מהימני... רב יצחק בר יהודה אגמריה סמך". על פי המבואר בגמרא, לרב יצחק היה המראה נראה טהור, אך בתחילה טימא אותו משום שלא רצה לחלוק על דברי רבה בר בר חנה שהקדים וטימא, אך לאחר שאמרה לו ילתא שדרכו של

רבב״ח לטהר מראה זה ורק כעת מפני חולשת עיניו שינה מפסיקתו הרגילה שב רב יצחק לטהר כפי האמת (בענין השאלה לשני חכמים כשלעצמה – ר׳ להלן). ילתא ידעה אם כן שדרכו של רבב״ח לטהר מראה זה, ואעפ״כ שבה לשאול עליו.

אלא שבסברה הדבר קשה, וכי לעולם אין האשה יכולה לסמוך על זיהוי הצבע שלה וכל שיש בו מקום כלשהו לספק עליה להראות לחכם? שבט הלוי מביא אחרונים שאף הקשו על סד״ט מסוגיה זו גופא, מדברי הראשונים (רמב״ן, רשב״א, ר״ן) ששאלו מפני מה הראתה ילתא את המראה אם ידעה שרבב״ח עתיד לטהר לה אותו, ותירצו שעשתה כן משום שהיתה מחמירה על עצמה, או שסברה שאינה נאמנת, או מפני כבודו של חכם. ומוכח אם כן שמצד הדין אין חובה לשוב ולהראות מראה שאין לאשה עוד ספק בעניינו. שבט הלוי מסכם לדינא שבכל מקום שמתעורר אצל האשה צד ספק עליה לשאול, שכך סוברים סד״ט וגם המהרש״א, אבל כל **שברור לה לגמרי** שכזה טיהרו לה די בכך.

ג. דם בחתיכה ובשפופרת (קפח,ג)

(**תמצית הדינים:** הרואה דם בשפופרת אינה נטמאת, משום החציצה שבין הדם לבשרה (רש"י), או משום שאין זו דרך ראיה (רמב"ם), או משום שאין לה הרגשה ביציאת הדם (ר"ן).

אם ראתה דם בתוך חתיכה יבשה שנפלטה מהגוף, נחלקו תנאים אם לטמאה משום שמדובר בתהליך טבעי של יציאת הדם ולא כשפופרת, או לטהרה כמו ברואה בשפופרת, ובהנחה שאין הדם נוגע בגופה.

לפי רש"י קיימת גם דעה נוספת, דעת חכמים בברייתא, לפיה גם כשהחתיכה מבוקעת ואין חציצה בין הדם לגוף טהורה, משום שאין זה קרוי דם האשה אלא דם החתיכה. וכן הוא לדינא גם לר"ש משאנץ ורא"ש ומטעם שאין דרך לראות דם על ידי חתיכה גם אם אין בה חציצה. (יש גם שיטות תנאים ממצעות, בשאלת הגבול בין דם שנידון אגב החתיכה לדם שנידון כרגיל אף שמצוי בתוך חתיכה). אבל לפי תוס' גם לדעת חכמים זו טמאה אם אין חציצה. וכן הוא לדינא לרמב"ם, לטהר במקום חציצה של החתיכה ולטמא בדם אגור בחתיכה קרועה.

שו"ע פסק לקולא כר"ש ורא"ש, ואחרונים אחרים הסתייגו מלהקל כך. ונחלקו עוד אחרונים בדין דם נוסף שרואה אשה אגב ראיית חתיכות.)

א. דין המפלת חתיכה

״**המפלת חתיכה**, אם יש עמה דם טמאה, ואם לאו טהורה. ר׳ יהודה אומר, בין כך ובין כך טמאה. המפלת כמין קליפה, כמין שערה... תטיל למים... המפלת כמין דגים, חגבים, שקצים ורמשים, אם

יש עמהם דם טמאה ואם לאו טהורה. המפלת מין בהמה חיה ועוף, בין טמאין בין טהורין, אם זכר תשב לזכר ואם נקבה תשב לנקבה... דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים כל שאין בו מצורת אדם **אינו ולד**" (משנה, כא.).

כאשר אשה מפילה חתיכה, ואין מדובר בדם יבש, עשויה האשה להיות טמאה מכמה סיבות. אם יש תורת ולד על הנפל הרי היא טמאה מתורת יולדת. לדין היולדת התייחד בטור ושו"ע סימן עצמאי (קצד), ונדון בו במקומו. גם כאשר אין המפלת טמאה מתורת יולדת, היא עשויה להיות טמאה אם יוצא דם עם החתיכה. לענין זה מוקדש חלק נכבד מסוגיית הגמרא, העוסק בדין דם החתיכה כשנמצא בתוכה או מחוץ לה. אמנם גם כאשר יצאה החתיכה יבשה יתכן שתהיה האשה נידונת כטמאה, אם נסיק מעצם מציאת החתיכה שהרחם נפתח על מנת להוציאה ואם כן הוציא ודאי גם דם. בענין זה נחלקו תנאים, אם אמרינן אין לפתיחת הקבר בלא דם. בענין זה נעסוק לאחר הדיון בדין דם החתיכה עצמו.

ב. דם בשפופרת ודם חתיכה

תנא דמתניתין סובר, כאמור: "המפלת **חתיכה, אם יש עמה דם** טמאה ואם לאו טהורה". ר' יהודה חולק ומטמא אף בלא דם, אך לדברי הגמרא מחלוקתו על תנא קמא היא בדין פתיחת הקבר, ואין הוא חולק בדין דם החתיכה דוקא.

אלא שבברייתות בגמרא אכן נמצאו דעות תנאים החולקות על תנא דמתניתין בענין דם החתיכה: "המפלת חתיכה, **סומכוס** אומר משום ר' מאיר, וכן היה רבי שמעון בן מנסיא אומר כדבריו, קורעה, אם יש **דם בתוכה** טמאה, ואם לאו טהורה". הגמרא מסבירה שסומכוס סובר אף הוא כתנא דידן שאפשר לפתיחת הקבר בלא דם, אלא שלדבריו אין צורך בדם מחוץ לחתיכה דוקא כדי לטמא ודי גם בדם החתיכה עצמה. שתי דעות קרובות מצאנו לדברי ר' מאיר, האחת דעת **ר' אחא** שאמר: "קורעה, אם **תוכה מאדים** טמאה ואם לאו טהורה", כלומר – אין צורך למצוא דם בעין בתוך החתיכה ודי במה שמוצאים אותה מאדימה מחמת דם הספוג בה, ומאידך דעת **ר' שמעון בן יוחי** שאמר: "קורעה, אם יש בה **דם אגור** טמאה ואם לאו טהורה". אף הוא סובר כסומכוס בהא דדם החתיכה מטמא את האשה, אלא שלדבריו אין זה אלא כאשר יש דם אגור וצבור בתוך החתיכה ולא די בדם מועט אפילו אם הוא בעין. (לתנא דמתניתין טמאה רק בדם שמחוץ לחתיכה, ר' שמעון מוסיף לטמא גם אם דם אגור בתוכה, סומכוס מוסיף כל דם שבתוך החתיכה, ור' אחא מחמיר אפילו באדמומית בעלמא).

הגמרא אינה מסבירה באופן ישיר את מחלוקת תנא דמתניתין עם סומכוס וסיעתו, אך כורכת אותה בדין הרואה דם בשפופרת: "בעא מיניה ר' ירמיה מר' זירא, הרואה דם בשפופרת מהו... אמר ליה **בבשרה** אמר רחמנא **ולא בשפופרת**. דאי בבשרה מבעי ליה שמטמאה מבפנים כבחוץ, אם כן נימא קרא בבשר. מאי בבשרה, שמע מינה תרתי. והא"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, המפלת חתיכה

קורעה, אם יש בה דם אגור טמאה ואם לאו טהורה? הכי השתא, התם דרכה של אשה לראות דם בחתיכה, הכא אין דרכה של אשה לראות דם בשפופרת".

ברואה דם בשפופרת מוסכם על הכל שאינה טמאה, ממיעוט הכתוב (הגמרא דוחה בהמשך הו"א שדין זה תלוי במחלוקת תנאים). ונחלקו התנאים אם ללמוד מכך גם לדם שבחתיכה, או שלא מיעט הכתוב אלא את הדם היוצא בשפופרת, שלא כדרך ראייתה של האשה, ולא דם הבא בחתיכה היוצאת מגופה שלה, שהוא דבר שעשוי להמצא לעיתים.

את מחלוקת ר' אחא, סומכוס ורשב"י נראה לתלות בהבחנה נוספת, בין דם בפני עצמו שיצא עם החתיכה, לבין מה שאינו אלא חלק בלתי נפרד מהחתיכה עצמה. לר' אחא כל דם המצוי בחתיכה הוא דם האשה, ולפיכך היא לעולם טמאה. אבל לסומכוס אם הדם בלוע כולו בגוף החתיכה אין כאן דם נדות עצמאי, והאשה נידונת כמפלת חתיכה ולא דם. ולרשב"י גם ממשות דם מועטת המצויה בחתיכה נחשבת לטפלה לה, ולחלק בלתי נפרד ממנה, ורק דם שנאגר בתוכה חוזר להיות נידון בפני עצמו ומטמא את האשה.

ג. יסוד דין הרואה בשפופרת

את גוף הדרשה, בבשרה ולא בשפופרת, ביאר **רש"י**: "שיצא דרך כותלי בית הרחם ואין מפסיק". השפופרת היא **חציצה** בין הדם לבשרה ולכן היא מצילה את האשה מטומאה. את החילוק בין שפופרת לחתיכה הסביר לפי זה: "דרכה של אשה לראות דם בחתיכה – הלכך בבשרה קרינא ביה, דמין במינו לא חייץ". כלומר, כיון שהחתיכה היא חלק מתהליך טבעי של ראיית הדם (גם אם אינו קורה אלא לעיתים רחוקות) אין לראות את החתיכה כגוף זר המתערב בתהליך ומשבש אותו בנתינת חיץ בין הדם לבשר, אלא אף זה הוא חלק מתהליך זיבת הדם על גבי הבשר.

הרמב"ם (ה,טז) משתמש בחילוק זה בין שפופרת לחתיכה כביאור לעיקר טהרת הרואה בחתיכה: "האשה שהכניסה שפופרת בפרוזדוד וראת הדם בתוך השפופרת, טהורה, שנאמר דם יהיה זובה בבשרה, עד שתראה בבשרה **כדרך שהנשים רואות**, ואין דרך האשה לראות בשפופרת". אף **הר"ש מקוצי והרא"ש** השתמשו בטעם זה, וכדלהלן. דרשת הכתוב לדרך זו היא שהלשון בבשרה מוסרת את הדרך השגורה שבה יוצא הדם, ובאה ללמדנו שדוקא ביציאה שגרתית כזו האשה נטמאת.

בין לרש"י ובין לרמב"ם אנו מוצאים כאן, בדומה לדין מראות הדמים ובמידת מה גם לדין ההרגשה, שפליטת הדם מגוף האשה כשלעצמה אינה גורם טומאה גמור, אלא דווקא התהליך המצוי של פליטת הדם שאותו חווה האשה. כאשר אירוע מסויים של ראיית דם חורג מהתבנית הקבועה המזוהה עם מחזור הראיה של האשה אין האשה נטמאת, לפי הרמב"ם מעצם מה שאין הראיה מתרחשת כדרכה, ולפי רש"י משום שיש שיבוש בגוף התהליך על ידי גוף זר שחוצץ בין הדם לבשרה בעת יציאתו. (יש לדין זה מידה של דמיון לדין הקודם בו עסקנו, שאין הדם מטמא אלא אם כן הוא נושא את המראה היסודי, המוכר והטבעי, של דם).

דרך שלישית בענין זה אנו מוצאים לר"ן, בסוגיה של דין ההרגשה (נז:). על דברי שמואל, שלמד מ"בבשרה" את התנאי שתרגיש בבשרה, שאלה הגמרא: "ואכתי מיבעי ליה בבשרה ולא בשפיר ולא בחתיכה? תרתי שמע מינה". המפרשים התקשו איך ניתן לשמוע ממלה אחת שתי דרשות שונות, והר"ן משיב: "כיון דדרשינן מבבשרה עד שתרגיש בבשרה, ממילא משמע ולא בשפיר ולא בחתיכה, **שאין** בכיוצא בזה **הרגשת דם** אלא הרגשת שפיר וחתיכה". כבר הרשב"א הזכיר פירוש זה, אך דחה אותו, משום שאם כן אין פשר לביאור הגמרא ברשב"י, שחתיכה אינה כשפופרת משום שדרך לראות בה. ונראה שיש ליישב זאת בדומה לפירוש רש"י: כיון שלעיתים כך היא דרך הראיה, די בכך שמרגישה את החתיכה כדי להחשיבה כמרגישה את יציאת הדם. (לשאלה כיצד למדו שתי דרשות מייתור אחד השיב הרשב"א ששתי הדרשות שקולות לגמרי ולכן נלמדות שתיהן. ותוס' רא"ש (כא:) כתב שיש כאן שני ייתורים נפרדים, מהה"א ומהבי"ת של בבשרה).

ד. "אין דרך לראות דם בחתיכה"

הגמרא עומדת על מחלוקת תנאים נוספת בדינים אלו: "תניא, המפלת חתיכה, אף על פי שמלאה דם, אם יש עמה דם טמאה ואם לאו טהורה... שרבי אליעזר אומר בבשרה ולא בשפיר ולא בחתיכה, **וחכמים** אומרים **אין זה** דם נדה **אלא דם חתיכה**. תנא קמא נמי טהורי מטהר? אלא **דפלי פלויי** (– חתיכה מבוקעת) **איכא בינייהו**. תנא קמא סבר... פלי פלויי טמאה, מאי טעמיה, בבשרה קרינן ביה, ואתו רבנן למימר... אין זה דם נדה אלא דם חתיכה". לתנא קמא העיכוב היחיד על טומאת האשה הוא כאשר הדם אינו נוגע בבשר האשה (על פי אחד הביאורים שניתנו לעיל לדרשת הכתוב), ולכן אם החתיכה מבוקעת והדם נוגע בה הרי היא טמאה. אבל לחכמים, לפי פשט משמעות לשונם, הטעם לטהרת דם החתיכה הוא משום שאין הדם קרוי כלל דמה של האשה עצמה, ולכן גם כשהחתיכה מבוקעת טהורה. החתיכה קנתה מעמד עצמאי של גורם זר לגוף האשה, וממילא דמה אינו קרוי עוד דם האשה כלל. בתחילה סברה הגמרא לומר שלדעת חכמים זו בטלה הדרשה של בבשרה מכל וכל, ואף הרואה בשפופרת טמאה (כיון ששם זהו ודאי דמה שלה), אך דוחה זאת ואומרת שלא באו חכמים לדחות את דרשתו של ר"א אלא להוסיף על גביה.

באופן המדויק שבו נדחה הפירוש הראשון נחלקו המפרשים. לשון הגמרא היא: "אמר אביי, בשפופרת כולי עלמא לא פליגי דטהורה, כי **פליגי בחתיכה**. מר סבר דרכה של אשה לראות דם בחתיכה, **ומר סבר אין דרכה** של אשה לראות דם בחתיכה. רבא אמר דכולי עלמא אין דרכה של אשה לראות דם בחתיכה, והכא באשה טהורה ומקור מקומו טמא קמיפלגי, דר' אליעזר סבר אשה טהורה ודם טמא, דהא אתי דרך מקור, ורבנן סברי אשה טהורה ומקור מקומו טהור" (ביאור דברי רבא – לדברי הכל אין כאן ראיית נדות והאשה כשלעצמה טהורה, ונחלקו רק בדין הדם עצמו, אם יש בו דין טומאה לטהרות, ומשום שיצא מן המקור). מצד המבנה של דחיית הגמרא היה מתבקש לומר שלכו"ע דרשינן "בבשרה" למעט שפופרת, אלא שנחלקו התנאים, לפי אביי, אם יש סיבת קולא נוספת, משום שאין זה אלא דם החתיכה (ולדברי רבא הכל מודים שטהורה גם משום שזהו

רק דם החתיכה). אלא שלשונו של אביי לא תואמת לכך, ובמקום להשתמש בנימוק כפי שהוא מופיע בברייתא תולה אביי את הדבר בשאלה אם דרכה של אשה לראות דם בחתיכה.

רש"י נדחק לפיכך בלשונו של אביי להתאימה ללשון חכמים בברייתא, ומסביר שכיון שאין דרכה של אשה לראות דם בחתיכה אין לנו לקרוא על הדם שם של דם האשה אלא של דם החתיכה. לפי זה נותרה השלכת המחלוקת בעינה כפי שהיתה בהו"א – בחתיכה מבוקעת. לר"א אין לטהר אלא מכח דרשת הכתוב, כאשר ישנה חציצה, ולא בחתיכה מבוקעת, ולחכמים גם בחתיכה מבוקעת טהורה. כך כתב רש"י עצמו.

שתי דעות התנאים בברייתא הן לפי זה כדעת תנא דמתניתין, שדם בחתיכה טהור כמו בשפופרת. אלא שחכמים מוסיפים שגם כאשר אין חציצה כזו אין זה אלא דם החתיכה, וחולקים גם מצד זה על ר' אחא וסומכוס שטימאו דם שבחתיכה. בענין זה, של ההבחנה בין דם נדות לדם חתיכה, אפשר שדעת חכמים לטהר לעולם, אך אפשר גם שסוברים כרשב"י, לטמא עכ"פ בדם אגור. וכעין זה היא הכרעת הרמב"ם (ה,יד), לטמא בדם אגור שבחתיכה מבוקעת (ראשונים אחרים לא נזקקו לכך לדינא, משום שבלא"ה טמאה משום פתיחת הקבר וכדלהלן).[4]

תוס' כתבו שלא ניתן לפרש כך את לשון "דרך לראות דם בחתיכה" שבדברי אביי, לשון שנאמרה בסוגיה עצמה קודם לכן במשמעות שונה לחלוטין, ולכן יש לפרש בדרך שונה את לשון חכמים בברייתא. יש לומר שאביי מפרש באופן חדש את הנפ"מ בין ת"ק לחכמים, ומחלוקתם היא בדין דם שבתוך חתיכה העשויה כשפופרת וחוצצת בינו לבשר. ת"ק סובר שדרכה לראות דם בחתיכה ולכן אין זו חציצה וטמאה, וחכמים סוברים שאין דרכה בכך ולכן דינה כרואה בשפופרת, ואין דין דם זה כדם נדה אלא כדם חתיכה. אבל בחתיכה מבוקעת, כשאין חציצה, לדברי הכל טמאה.

תוס' תולים בת"ק שמטמא בין בחתיכה עשויה כשפופרת ובין במבוקעת, ואינם מפרשים את לשונו, שבנידון הישיר שלו טיהר, משום שלא אסרה תורה אלא בבשרה ולא בשפיר ובחתיכה. ושמא כוונתם להבחין כעין דרכו של רשב"י, בין דם אגור לדם מועט. לת"ק דוקא את דם החתיכה טיהרה התורה, ולא דם נדות עצמאי המצוי בתוכה, ואילו לחכמים גם דם עצמאי שבתוך החתיכה אינו מטמא אם החתיכה חוצצת. (גם להבנה זו של הסוגיה, המסקנה העולה ממנה היא כרמב"ם, לטמא בדם אגור בחתיכה מבוקעת בלבד).

4. הרמב"ם פסק בתחילה (ה,יג) כתנא דמתניתין, שטיהר כל דם שאינו מגיע מחוץ לחתיכה. הוא מנמק את הדין בלשונם של חכמים בברייתא דר"א, שאין זה דם נדה אלא דם חתיכה (ורק לאחר מכן, בהלכה טז, עומד על דרשת בבשרה הממעטת ראיה שלא כדרכה). מיד אחר כך (הל' יד) כתב שאם היתה החתיכה קרועה ודם אגור בתוכה טמאה. וביארנו כיצד אפשר שלמד בסוגיה. אבל המ"מ כתב שנראה שגרסת הרמב"ם בדברי רשב"י היתה "המפלת חתיכה קרועה", ולא "המפלת חתיכה, קורעה...". ושמא הוקשה בעיניו לומר שהרמב"ם פסק כרשב"י באופן חלקי בלבד. ור' בזה עוד באגרו"מ א,פח.

פירוש מחודש פירש בדברי אביי **הר״ש מקוצי**, בדברים שהביא **הרא״ש** ואף קיבל לדינא. לשון אביי עצמה מתפרשת לדבריו כפשוטה, ולא כרש״י, אלא שאביי לא שינה מהנפ״מ שנזכרה בגמרא מפורשות קודם לכן, בחתיכה מבוקעת, ובזה דעת ת״ק לטמא וחכמים לטהר. נקודת המחלוקת ביניהם היא בהבנת עיקר דין השפופרת – לת״ק הדין הוא משום חציצה, וכרש״י, וממילא כל שיש חציצה האשה טהורה, גם בחתיכה, וכל שבטלה החציצה, כבחתיכה מבוקעת, שבה להיות טמאה. ״דרכה של אשה לראות דם בחתיכה״, אך אין פירוש הדבר שאין החתיכה מהוה חציצה (כפי שהסיקה הגמרא לדעת רשב״י), אלא רק שכאשר אין חציצה אין לטהר גם מטעם אחר. אבל לחכמים טעם ההיתר בשפופרת אינו אלא משום שאין דרך לראות כך, ומצורף לכך שגם אין דרכה לראות בחתיכה, וכיון שכך אין היא טמאה מכח ראיה בחתיכה כלל – ואפילו בחתיכה מבוקעת. מדין שפופרת למדנו לטהר כל רואה שלא כדרכה, ובכלל זה גם דם שבחתיכה, למרות שאין לו כל מכנה משותף אחר עם הדם שבשפופרת. לפי זה לעולם אין לטמא את האשה מחמת הדם שבחתיכה, גם כשהיא מבוקעת, ואפשר שאף לא מחמת דם שעימה. הר״ש עשה על פי דבריו מעשה, באשה שנעקר מקורה ונפל מבשרה לבית החיצון, וטיהרה, ואימץ את היתרו גם הרא״ש.

שו״ע פסק בעקבות הטור כרא״ש, לטהר דם שבא גם בחתיכה מבוקעת, ומשום שאין זה כדרך ראיית הדם. כתב על כך הב״ח שהדבר נובע ככל הנראה מכך שמעשה רב, ושיטת הרא״ש מבוססת על הר״ש שעשה מעשה כשיטתו, אך תמה על כך, כיון שאין לשיטה זו מקור מספיק ברור בסוגיה. הקושיות על ביאור רש״י לסוגיה מחייבות לכל היותר לפרש כתוס׳, ולא להגיע לחידוש מפליג כזה לטהר במקרה שדם זב מן האשה בלא כל חציצה (כאמור, בכגון המקרה של הר״ש אף הרמב״ם היה לכאורה מטמא, משום שזהו כעין דם אגור שבחתיכה קרועה). אף **הש״ך** הביא את הסתייגותו של הב״ח (שסיים שצ״ע למעשה), ופת״ש כתב בשם נו״ב שההכרעה במקרים מיוחדים אלו של נפילת חתיכות או המקור מסורה לגדולי הדור בלבד.

גם בגוף קולתו של הר״ש נחלקו אחרונים. **הב״י** עמד על פער שנראה בין דברי הרא״ש לבין הסגנון בו הובאו דבריו בטור, שמלשון הטור: ״לא היתה פוסקת לראות כל זמן שאותן החתיכות היו בבית החיצון״ נראה שגם אם ממשיך דם לזוב לאחר שכבר נפלו החתיכות בבית החיצון האשה טהורה, אך הרא״ש לא כתב כך, ולדברי הב״י אף אין לומר כך, ואין יסוד לטהר את הדם (הוא מסביר שגם דין תליה במכה לא קיים כאן, ויש שפירשו בדבריו שכיון שאין כאן מכה רגילה אלא קלקול בתפקוד של הרחם הרי שהדם כלשעצמו יוצא כדרכו). לכן הוא דוחֵק לומר שמה שלא פסקה מלראות לא היה דם אלא חתיכות. **רמ״א** חולק עליו, לאור דיני תליה במכה, ואומר שכאשר יש במקור מכה שוודאי מוציאה הדם הרי תולים בה כל דם שתראה. ואף שבמפלת חתיכה בעלמא אם יש עמה דם טמאה, ולא תולים את הדם במכה, שם הרי אין עדות לקיומה של תופעה לא נורמלית כמו כאן, שבה יש לתלות כל דם שיבוא. בשו״ע כתב הרמ״א בצורה מפורשת שהדם טהור במקרה זה לפי שתולים אותו במכה, וכתב על כך **הט״ז** שדינו אמת, אך טעם הדין שונה,

והטהרה אינה מדין תליה במכה אלא מעצם הדין של ראיה שלא כדרכה. אין דרך ראיה אלא כאשר המקור מוציא דם ולא כאשר הוא עצמו יוצא ומוליך את הדם עמו, ולכן אין כל ראיית דם באופן זה מטמאת אותה. (אף דברי רמ״א לכאורה אינם רחוקים מזה, שהרי כל הסיבה לראות את אותה נפילת חתיכות כמכה אינה אלא מה שלמדנו שאין האשה נטמאת בראיה שלא כדרכה, ואם כן תליית כל הדם באותה ׳מכה׳ אין פירושה אלא יחוס כל הדם לאותה תופעה בלתי רגילה).

שבט הלוי מביא מדברי המעיל צדקה והפלתי שנראה שב״י ורמ״א לא הבינו כיאות את המציאות שדיבר בה הר״ש, שהיא התופעה המכונה צניחת רחם ובה הרחם כולה נופלת ממקומה אל הפרוזדור (תופעה זו מצויה בעיקר אצל נשים מבוגרות). אין מדובר בחתיכות שיצאו אל מחוץ לגוף, אלא בחתיכה, שהיא למעשה הרחם עצמה, שנפלה אל הפרוזדור. כשהדבר קורה אי אפשר להכניס כל דבר לפרוזדור בלי לגרום ליציאת דם, וזהו ענין ״לא היתה פוסקת מלראות כל זמן שהחתיכה בבית החיצון״ שנזכר בטור. לפי זה ברור שכל דם שרואה הוא מה שטיהרו הר״ש והרא״ש. אלא שהמעיל צדקה עצמו חשש לסמוך על הבנתו נגד דברי האחרונים הקדומים יותר. התופעה מצויה מכל מקום כאמור בגיל מבוגר, והטיפול המקובל בה כיום הוא ע״י כריתת הרחם, ועל ידי כך גם יכולה האשה להיטהר.

ד. דין פתיחת הקבר (קפח,ג)

(**תמצית הדין:** לדעת חכמים אפשר שיפתח הרחם ולא ייצא דם. וכך פסק הרמב"ם. אבל לדעת ר' יהודה כל שנפתח הרחם ודאי יצא דם. וכך פסקו רוב הראשונים, והשו"ע. אמנם כתבו הפוסקים שבשיעור פתיחה מועט לא נאמר דין זה. מספק מהו "מועט", מקלים למעשה רק בכשפופרת דקה ביותר. ונחלקו אחרונים מהו הדין כשהרחם לא נפתח מחמת עצמו אלא על ידי גורם חיצוני, כבדיקת רופא.)

א. עיקר הדין

כפי שהקדמנו בפתיחת הפרק הקודם, במפלת חתיכה יש לדון לא רק כאשר נמצא עמה דם אלא אף כשלא נמצא, מחמת האפשרות שהידיעה אודות פתיחת הרחם כמוה כידיעה על יציאת דם גם כשאינו נראה על ידינו. בשאלה זו תלתה הגמרא את מחלוקת התנאים בפתח המשנה (כא.): ״המפלת חתיכה, אם יש עמה דם טמאה, ואם לאו טהורה. ר׳ יהודה אומר, בין כך ובין כך טמאה״. שמואל ור׳ יוחנן תלו את המחלוקת בדיני מראה הצבע של החתיכה, אך הגמרא דוחה את ביאורם מכח ברייתות, ורב נחמן בר יצחק מסיק: ״**באפשר לפתיחת הקבר בלא דם** קמיפלגי, ובפלוגתא דהני תנאי, דתניא, קשתה שנים ולשלישי הפילה ואינה יודעת מה הפילה, הרי זו ספק לידה ספק זיבה, מביאה קרבן ואינו נאכל. רבי יהושע אומר, מביאה קרבן ונאכל, שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם״. מדובר באשה שלא מצאה דם בעת ההפלה, ואף אינה יודעת אם הפילה ולד של ממש או ׳רוח׳ בעלמא. לת״ק ספק הוא אם דינה כזבה קטנה בלבד (מחמת שתי הראיות הקודמות), כזבה

גדולה (על צד שיצא דם גם בעת ההפלה ואבד), או כיולדת (אם היה זה ולד של ממש), ולכן אין קרבנה אלא בספק. אבל לר׳ יהושע ודאי לנו שבעת פתיחת הרחם זב גם דם, ועל כן אין להסתפק אלא בין יולדת (אם היה ולד) לבין זבה גדולה (אם לא היה), וכיון שבין כך ובין כך טעונה קרבן הרי זה קרבן ודאי. אף **ת״ק דמתניתין** סובר כת״ק דברייתא, **שאפשר** לפתיחת הקבר בלא דם, ולכן דין האשה תלוי בדין הדם שבחתיכה, ואילו **ר׳ יהודה** סובר כר׳ יהושע, **שאי אפשר** לפתיחת הקבר בלא דם, ולפיכך כל שהפילה חתיכה היא ודאי טמאה.

הרמב״ם נקט למעשה בדין החתיכה שהזכרנו לעיל (ה,יג) כתנא דמתניתין, שטיהר את האשה כל שלא היה דם עם החתיכה. והיינו כמ״ד אפשר לפתיחת הקבר בלא דם. המ״מ הסביר שהיינו משום שהלכה כרבים, ומשום שכך היא גם דעת רבא בסוף סוגייתנו, באוקימתא למחלוקת ר׳ אלעזר וחכמים בדין הרואה בחתיכה, שהסביר שלכו״ע האשה טהורה ונחלקו רק במקור מקומו טמא, ואם כן אין היא טמאה מעצם פתיחת מקורה. המ״מ מביא מקור נוסף בו מסביר רבא ברייתא על פי ההבנה שאפשר לפתיחת הקבר בלא דם, ונוקט לפיכך שזוהי דעתו של רבא, למרות שישנו גם מקור שלישי (נדה סו.) בו אמר רבא אחרת, שאם קשתה שני ימים ולשלישי הפילה צריכה שבעה נקיים משום שבעת ההפלה ודאי ראתה גם דם. המ״מ אינו מיישב את דברי רבא אלו עם אלו אלא נוקט כדבריו במקומות הרבים יותר, ומצרף לכך גם את מה שדעת כל התנאים שנחלקו בדיני החתיכות בברייתות בגמרא היא שאין בעצם יציאת החתיכה כדי לטמא.

הרמב״ם עומד בדין זה בדעת מיעוט, **והרמב״ן, הרשב״א והרא״ש** פסקו כר׳ יהודה, **שאי אפשר** לפתיחת הקבר בלא דם (ונראה שגם המ״מ מקבל את הכרעתם שלהם בזה). הרא״ש מסתמך באופן מרכזי על דברי רבא (הנ״ל) בדין קשתה שנים ולשלישי הפילה, מהם מוכח שסובר שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם, ולאור זאת הסיק שדברי רבא בסוגייתנו נאמרו כדי ליישב את דברי התנאים החולקים בדין החתיכה אך אין זו דעתו שלו לדינא. וכן הוא גם בענין דבריו בסוגיה הנוספת שהזכיר המ״מ, שגם בה דבריו מבארים דעת תנאים מסויימת בלי לאמץ אותה לדינא. הרא״ש מוסיף לחדד שגם בלא כל צורת ולד על הנפל אמרינן שודאי היה דם, ולא כשאילתות שחילק בזה. הכרעה זו התקבלה כעיקר גם על ידי הב״י, וכך פסק **בשו״ע**.

ב. שיעור הפתיחה

הרא״ש עצמו מודה עכ״פ שיש ללמוד מדברי רבא בסוגייתנו שלא בכל פתיחת קבר יש ודאי דם. רבא לא היה נזקק לפרש את מחלוקת ר״א וחכמים שבברייתא ולהכריע בה אם לא היתה לכך משמעות להלכה. ומסביר הרא״ש שההשלכה מביאור מחלוקת התנאים בדין החתיכה היא לראיה על ידי שפופרת, שבה ודאי טהורה למרות דין פתיחת הקבר. הוסיף על כך הטור וכתב **שבחתיכה גדולה** שיצאה מגוף האשה אמרינן שאי אפשר שיצאה בלא דם, אבל בשפופרת ובחתיכות קטנות אכן טהורה האשה אף לדינא אם אין דם מחוץ לחתיכה. כלומר, בפתיחה גדולה של הרחם ודאי יוצא דם, אך לא בפתיחה קטנה. הב״י מביא כך גם מדברי תוס׳ והרשב״א, שאמרו שדין הרואה

כמין קליפות ושערות וכדומה אמור לדברי הכל ואף ר׳ יהודה מודה שאם לא נימוחו טהורה, משום שבדברים קטנים כאלו הכל מודים שאפשר בלא דם (אם לא נאמר כך, בטל למעשה גם דין הרואה מראה טהור, שכן גם אז הרי ודאי נפתח הקבר).[5]

השיעור המבחין בין חתיכה גדולה לקטנה לא התפרש בדברי הרא״ש, ואף אין לו מקור בש״ס. ב״י (בסוף הסימן) עומד על הספק בדבר, ונוקט שכיון שהדבר לא התפרש אין לנו להתיר אלא בכשפופרת דקה שבדקים. בנו״ב (המובא בפת״ש קצד ס״ק ד) נזכר שיעור זה כשיעור **קש דק**, ובספר דרכי טהרה (פ״א) מתרגם זאת למעשה לשיעור של **שלושה מ״מ** (ובשבט הלוי – הדק ביותר שדם יכול לעבור בחללו). ור׳ דברי אגרו״מ בזה להלן בדין פתיחה חיצונית.

ג. פתיחה חיצונית של הרחם

בסי׳ קצד (העוסק בדיני יולדת) עומד פת״ש (בס״ק ד) על עוד שני פרטים שחידש **נו״ב** בדין זה. האחד, שאין לחלק בין פתיחה עצמית של הקבר לבין **פתיחתו על ידי גורם חיצוני**, ולכן גם אם **הרופא** בודק את האשה ופותח בתוך כך את רחמה הרי היא טמאה גם אם לא יצא דם. באופן מעשי, רוב מוחלט של בדיקות רופא אינן נעשות אלא בפרוזדור, מקום שבו גם האשה בודקת את עצמה תדיר, ואין בכך פתיחה של פי המקור, דהיינו של צוואר הרחם כלל. בזה כתב פת״ש, והסכימו האחרונים, שאין מקום לחומרת הנו״ב.[6] אולם בבדיקות שנעשות יותר לעומק, ונפתח בהן פי המקור, האשה נאסרת. שורש לדברים מצוי כבר בדברי **הב״י**, שהסביר שהתמיהה שמחמתה נזקקו הרא״ש והטור להבחין בין חתיכות קטנות לגדולות יפה גם כלפי דין הראיה בשפופרת, איך ניתן לטהר על ידה, והרי סוף סוף אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם.[7]

שבט הלוי (בסי׳ קפח) הביא שלא כך היא דעת החזו״א, הסובר שהבחנת הרא״ש בין חתיכה לשפופרת אינה בין דבר גדול לקטן אלא בין פתיחה עצמית לפתיחה חיצונית. לדבריו אין כל

5. הב״י מעיר שלאור זאת לא היה הרא״ש צריך להידחק בדברי רבא בסוגייתנו ולומר שעסק בדין החתיכה כדי ללמד על דין השפופרת, והיה יכול להעמיד את דברי רבא בחתיכה קטנה, אלא שיש לומר שאמר כן לרווחא דמילתא גם על צד שהחתיכה גדולה. אבל מדברי הרשב״א (תוה״ב סוף שער ז,א) משמע שבכל ״חתיכה״ יש פתיחת הקבר (ואולי יש להוסיף – חתיכה שיש לה תוך שיכול להימצא בו דם), ורק כמין קליפות ושערות הוא שאין בו פתיחת הקבר.

6. כאשר אין האשה נאסרת מחמת פתיחת הקבר פעמים שתהיה מותרת גם אם מוצאת בפועל דם, אם נודע שהמכשור הרפואי פוצע אותה, ומתורת תליה במכה. ואין כאן מקומו.

7. על דברי ב״י יש לתמוה: א. מה לי בכך שהקבר נפתח, סוף סוף לא יצא הדם אלא בשפופרת, ולפיכך האשה טהורה? ב. למה מניח ב״י שכשרואה דם בשפופרת ודאי נפתח הקבר, והרי לא מסתבר כלל שדין ראיה בשפופרת אמור במי שהכניסה את השפופרת לעומק עד לרחם עצמו אלא רק עד פי המקור? מדברי ב״י משמע שכדי לקבל את הדם בשפופרת יש צורך לפתוח על ידה את פי המקור ואז לתוחבה שם, ובשלב שבין פתיחת המקור להכנסת השפופרת בפועל עשוי לצאת דם שלא דרך השפופרת ולטמא את האשה. וצע״ג. יש שפירשו משום כך בדעת ב״י שכל עיקר דין שפופרת, אליבא דהר״ש ולדינא, אינו משום שהדם יצא ע״ג השפופרת אלא משום שהיא גרמה ליציאת הדם. ר׳ אריכות דברים בכל זה במנחת שלמה תניינא סי׳ עב.

הכרח שבפתיחה מבחוץ יצא דם. טהרת הבית (יא,ז) מביא אחרונים נוספים שחלקו על נו״ב בזה, ואף נתנו טעם בדבר, שכאשר הרחם מתכווץ ובא לידי פתיחה הרי הוא גם מוציא דם, מה שאין סיבה שיקרה כשהוא נפתח על ידי גורם חיצוני. בזמן אחר אפשר גם שלא מצויים ברחם דמים המזומנים לצאת על ידי פתיחתו. (השאלות האמורות טעונות לכאורה בדיקה במציאות, אך נראה שאין דרך לבחון זאת באופן מעשי ובר תוקף לדינא).

הכרעת **טה״ב** בזה היא להתיר, למרות שהדבר מנוגד לדעת הב״י, משום שיש בזה ספק ספקא: האם הלכה כמ״ד אין פתיחת הקבר בלא דם, והאם פתיחה מבחוץ קרויה גם היא פתיחה (ואף שאין זה ס״ס מתהפך יש לדון מחמתו לקולא). מצטרפים לכך כסניף גם שני צדדי ספק נוספים: שמא לא יצא בעת פתיחת הקבר אלא מראה טהור (אלא שי״א שעיקר דין א״א בלא דם פירושו בלא דם טמא), ושמא לא הרגישה בדם שיצא. אבל דעת הגר״א בביאורו כב״י ונו״ב, ובעקבותיהם (ודברי אחרונים נוספים) הורו **מרבית הפוסקים בימינו** להחמיר. כ״כ שבט הלוי, מנח״א, דרכ״ט ועוד (וכך היא גם דעת הראי״ה קוק בדעת כהן (עט)).

גם אגרו״מ נוקט בזה לחומרא, אלא שלדבריו כיון שיש כאן שני צדדי היתר משמעותיים, שמא הלכה יש לפתיחת הקבר בלא דם ושמא פתיחה חיצונית אינה פתיחה, יש ללכת לקולא בשיעור הפתיחה ולאסור רק בשיעור שבא ודאי לכלל פתיחת הקבר. הוא נוקט שרק בשיעור פתיחה ע״י אצבע יש לאסור, והיינו לדבריו כ3/4 אינטש (כ18 מ״מ).

דין נוסף שכתב פת״ש (שם) הוא שאין מניחים שיצא דם אלא כאשר יצא דבר מה אחר, כמו חתיכה, מן הרחם, ולא בפתיחה ריקנית. הבסיס שהובא שם לדין זה טעון ביאור. ועכ״פ סברה זו מצורפת בדברי שבט הלוי (בסי׳ קצד,ב) לבאר את דינה של אשה מעוברת במצב של **׳פתיחה מוקדמת׳**, כפי שמצוי שהרחם נפתח במקצת זמן רב לפני הלידה. הוא כותב שלא מצאנו שנהגו לאסור אשה מרגע שנפתח הרחם (פתיחה כזו מצויה כבר כחודש לפני הלידה, ובהריון רביעי ואילך גם בשלבים מוקדמים הרבה יותר), והוא תולה זאת בכך שלא יצא מאומה בפתיחה זו, ועוד שפעמים רבות הפתיחה היא רק של הצד החיצוני של צואר הרחם ולא הצד הפנימי. מנחת אשר (סי׳ ג) דחה את הטענה השניה (מצד המציאות), אך נתן בדבר טעם ברור יותר, שפתיחת הקבר המלווה ודאי בדם היא אירוע ממוקד שמביא להוצאת דם, מה שאין כן פתיחה איטית והדרגתית מאד כמו זו שבהריון שאין הכרח שמביאה בשלב כלשהו את הגוף לפלוט דם. בין כך ובין כך, מנהג ההוראה בדין זה ברור, שאין אוסרים את האשה עד לפתיחה המלווה את **תהליך הלידה** עצמו.[8] באופן דומה,

8. בפתיחה **שבעת הלידה** כתב דרכי טהרה שהאשה נאסרת רק בפתיחה של ׳שתי אצבעות׳, דהיינו ארבעה ס״מ. וצ״ע מה בין זה לבין בדיקת רופא שם אסר כבר בשלושה מ״מ. ששה״ל (קצד,ב,ד) כתב, בשם סד״ט, אף יותר מכך, שגם כשיש לה צירים ופתיחה של שתים ושלש שאצבעות כל שיכולה ללכת טהורה. ומנחת אשר (שם) כתב שמצאנו בפוסקים שהסיקו מדיני שבת לדין נדה שישיבה על המשבר היא תחילת הלידה, והיינו למעשה כל שדרכה לשכב בפועל על מיטת הלידה; אך מעבר לכך שלא ברור מה מצדיק השלכה זו משם לכאן, לא ברור גם למה לא דנו באופן ישיר את פתיחת הרחם שבלידה כפתיחת הקבר לענין טומאה. ונותר במבוכה בדבר. בס׳

גם אשה שכבר ישבה על המשבר, אך חלפו ציריה בלא שילדה, לדעת רוב הפוסקים (בפת"ש קצד ס"ק ח, ובששה"ל שם) שבה ונידונת כטהורה, ואין אומרים שכבר ראתה דם.

ה. דם יבש (קפח,ד-ו)

(**תמצית הדין:** דם מטמא גם אם יצא מן הגוף יבש. אך יש לבחון אם אכן מדובר בדם יבש או בחתיכה אדומה אחרת, והדבר נבדק על ידי השריה ראויה במים פושרים. לפי דרך עיקרית בפוסקים, ספק זה קיים רק בחתיכות בעלות צורות יחודיות, אבל חתיכות קטנות נעדרות כל צורה הן ודאי דם.)

ההבחנה בין מראות הדמים אינה רק בצבע אלא גם בצורת הגעת הדם אל מחוץ לגוף: "**המפלת כמין קליפה**, כמין שערה, כמין עפר, כמין יבחושין אדומים, תטיל למים. **אם נמוחו טמאה**, ואם לאו טהורה" (משנה, כא.).

הדין המתבאר במשנה זו הוא דין הדם היבש, כפי שמבררת הגמרא (כב.): "בעא מיניה ר' יוסי ברבי חנינא מרבי אלעזר, **דם יבש מהו**, כי יזוב זוב דמה אמר רחמנא, עד דמידב דייב ליה, לח אין יבש לא, או דילמא האי כי יזוב זוב דמא אורחא דמילתא הוא ולעולם אפילו יבש נמי? א"ל תניתוה, דם הנדה ובשר המת מטמאין לחים ויבשים. אמר ליה, לח ונעשה יבש לא קא מיבעיא לי, כי מבעיא לי **יבש מעיקרא**? הא נמי תניתוה, המפלת כמין קליפה... אי הכי כי לא נמוחו נמי? אמר רבה, כי לא נמוחו בריה בפני עצמה היא. ומי איכא כי האי גוונא? אין, והתניא... מעשה באשה שהיתה מפלת כמין קליפות אדומות... שאלו לרופאים ואמרו להם אשה זו מכה יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין קליפות... ושוב מעשה באשה שהיתה מפלת כמין שערות אדומות... ואמרו להם שומא יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין שערות אדומות, תטיל למים, אם נמוחו טמאה". מהמשנה יש ללמוד שגם דם היוצא מגוף האשה בעודו יבש מטמא אותה, אם כי יש להקדים ולבחון אם אכן זהו דם ולא גוף אחר כלשהו (כמו שומא או תולדת מכה) שיצא ממקורה.

הדרך לבחון אם זהו דם היא על ידי השריה במים. בברייתא בואר: "תטיל למים, **ובפושרין**". מים קרים עשויים שלא להמיס דם יבש, ומים חמים עשויים לעיתים להמיס גם חתיכה ולגרום לנו לטעות בה כאילו היא דם. שיעור זה של פושרים התבאר בפוסקים כחום המים שנשאבו מן המעיין אך עמדו זמן מה בחדר בזמן הקיץ, או מי הנהרות בקיץ. ב"י כתב בשם הריטב"א שיעור נוסף, והוא כחמימות הרוק. הגמרא הסתפקה למשך כמה זמן צריכות החתיכות להיות שרויות במים, אם בעינן מעת לעת כשם שמצינו בענין אחר או שכאן הזמן הקצוב שונה, ועלתה בתיקו. ממילא פסקו הפוסקים שאף כאן בעינן **מעת לעת** כדי לשלול את היות החתיכות דם יבש. ומבואר בפוסקים שעל המים להיות פושרים במשך כל אותו מעת לעת.

יבקש דעת (ז הע' 47) הביא בשם הגר"ע יוסף שאין היולדת טמאה כלל כל שלא ראתה דם עד לתחילת יציאת הוולד, ור' עוד שם סיכום הדברים למעשה.

הברייתא ממשיכה: "**רשב"ג** אומר, **ממעכתו** ברוק על גבי הצפורן". לדעת רשב"ג אין לשלול את היות החתיכה דם אם הסתפקו בשריה כשלעצמה ולא ניסו גם למעך את החתיכה בדוחק על ידי הציפורן. הסכמת הפוסקים שאין הלכה בזה כרשב"ג (הרא"ש הסביר שדוקא במשנתנו קי"ל הלכה כרשב"ג ולא בברייתא) ואין צריך מיעוך בציפורן. ומכל מקום בדיקה זו ודאי מועילה, ויכולה להחליף את הצורך בשריה ממושכת.

הראב"ד חידש שהתלבטות זו אם החתיכה היא דם או לא אינה אלא בחתיכות בעלות צורה כלשהי, כמו אותן קליפות, שערות ויבחושין, שכן חתיכות אלו עלולות להיות גם חתיכות של דבר מה אחר. אבל **בחתיכות** קטנות **נעדרות כל צורה** אין תועלת בבדיקה וודאי שאין זה אלא דם יבש. אף הרשב"א כתב כדברי הראב"ד והוסיף לבסס את דבריו מן הסוגיות. וכך היא גם דעת הרמב"ם. מנגד, הרא"ש דחה את ראיות הראב"ד והעלה שגם חתיכות אלו נבדקות בהשריה, וכמותו סוברים גם רז"ה ותוס'. ב"י אינו מכריע במחלוקת זו, ובשו"ע הביא את שתי הדעות באופן של סתם כאוסרים ויש אומרים כמקלים. ואם כן עיקר הכרעתו לאיסור. אף הש"ך מחזק הכרעה זו, וכותב שכך היא משמעות הירושלמי.

ו. עניינים נלווים – הנהגות לאחר שאלת חכם

בשולי הדברים, נעמוד על שני עניינים הקשורים לשאלת חכם שנידונו כאן בסוגיה ובפוסקים, שאינם מיוחדים לסוגיה זו של מראות הדמים דוקא. המעשה בילתא, שהראתה דם לרבה בר בר חנה ולאחר מכן שבה והראתה את אותו דם עצמו גם לרב יצחק בריה דרב יהודה, מעורר דיון בשאלה מתי מותר לשאול לשני חכמים על דין מספק אחד, ובאיזו מידה מחוייב השואל לתשובה הראשונה שקיבל. שאלה נוספת שנלוית לכך היא ההנהגה הנכונה במקום שחכם הורה להתיר – האם הבעל רשאי להחמיר על עצמו ולאסור שלא על דעת אשתו.

1. שאלה לשני חכמים

"ילתא אייתא דמא לקמיה דרבה בר בר חנה, וטמי לה. הדר אייתא לקמיה דרב יצחק בריה דרב יהודה, ודכי לה. והיכי עביד הכי, והתניא **חכם שטימא אין חברו רשאי לטהר**, אסר אין חבירו רשאי להתיר? מעיקרא טמויי הוה מטמי לה, כיון דא"ל דכל יומא הוה מדכי לי כי האי גונא והאידנא הוא דחש בעיניה, דכי לה. ומי מהימני?... רב יצחק בר יהודה אגמריה סמך". לפי המבואר בגמרא המראה שהראתה ילתא היה נידון אצל רב יצחק בר יהודה כטהור, על פי תלמודו, ואעפ"כ כיון ששמע ממנה בתחילה שרבב"ח טימא לה אף הוא אמר לה שהמראה טמא, ורק משהסבירה שדרכו של רבב"ח אף הוא לטהר בכה"ג חזר בו והתיר.

רש"י מסביר את טעמו של רב יצחק שטימא בתחילה: "**משום כבודו** דרבה בר בר חנה". הפגיעה בכבודו של החכם היא לכאורה במה שעושים אותו לטועה, אך לא התבאר ברש"י מה בין דין זה

לבין כל מחלוקת בין תלמידי חכמים, שאין כל אחד מן החכמים צריך לחוש לפגיעה בכבודו של חברו שנוצרת מעצם היותו מביע דעה שונה ועושה אותו לפי דבריו לטועה. נראה שכשהדברים אמורים בבירור דברי התורה בלבד, בידוע שכל אחד מוסר אותם לפי הבנתו, ואין הבנתו של זה כהבנתו של זה, ועל כרחנו שלפי דברי האחד דברי חברו טעות ואין בכך פחיתות כבוד למי מהם. אך בעת הוראת הלכה למעשה מוסר החכם את דבריו לא כהבעת דעה בלבד אלא כעובדה מוגמרת של דבר הלכה שראוי להיות מתורגם מיד למעשה, ושם יש בביטול דעתו, והפיכתה מהלכה לדעה בעלמא, משום פגיעה בכבודו כמי שראוי להורות הוראה בישראל. חכם המורה הוראה הוא מי שעל ידו מגיע בשעה זו דבר ה׳ שבתורה אל השואל, וחכם אחר המבטל את דעתו עושה אותו כביכול ממי שמוסר את דבר ה׳ למי שמסר רק את דעתו שלו בפירוש דבר ה׳.

תוס׳ מוסיפים לחדד את הדין מתוך השוואתו לדין הדומה בסגנונו שנאמר במס׳ ע״ז (ז.), ״הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר״: ״ויש מקשה על ילתא, היכי עבדה הכי, הא אמרינן בפ״ק דמס׳ ע״ז, הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר? וי״ל **דקפידא** לא הויא אשואל אלא **אחכם**. אבל השואל ישאל כל מה שירצה, דמתוך כך ידקדקו בדבר ופעמים שהראשון טועה ויצא הדבר לאורה״. אין מניעה מלהעלות שאלה בפני חכמים שונים, כדי להוסיף בבירור האמת, אולם לחכם אין להורות בשאלה שכבר הורה בה אחר לפניו אם לא על פי מקור ברור, או אולי מתוך בירור חוזר משותף של הדין עם המתיר.

דין זה האוסר על הוראה כפולה באותה שאלה מובא גם על ידי **הרמ״א** בהקשר של דיני כבוד ת״ח, ביו״ד סי׳ רמב (ס׳ לא). אך בש״ך שם (ס״ק נח-נט) מתבאר שלדברי מרבית הראשונים אין טעם האיסור מפני כבודו של חכם בלבד אלא משום שהחכם בדבריו **שויא** לדבר **חתיכא דאיסורא** ולפיכך אי אפשר לשוב ולהתירו. נפ״מ בסיסית מטעם זה היא שגם אם החכם הראשון חוזר בו, אך לא מתוך טעות ברורה בהכרעתו הראשונה אלא משום שהשתכנע משיקול דעתו של החכם השני, אין בידו לשוב ולהתיר את שכבר אסר. כך נוקט הש״ך לדינא, ולא כרמ״א שהתיר כל שהחכם הראשון חוזר בו. נפ״מ אחרת היא שאם החכם הראשון התיר יכול החכם השני לאסור, כיון שלא שייך בזה ׳שויא חתיכא דהיתרא׳, מה שאין כן אם היה הטעם חשש לפגיעה בכבודו שאז היה אסור לחכם השני להורות נגד הראשון משיקול דעת בלבד גם לחומרא. גם בזה חולק הש״ך על הרמ״א, שאסר על החכם השני לאסור.[9]

סברת ׳שויא חתיכא דאיסורא׳ בהקשר זה אינה ברורה. מנין בא כוחו של החכם להטיל איסור בדבר שנשאל עליו? אם התורה באמיתתה אינה אוסרת זאת, למה דברי החכם הופכים זאת לאיסור?

9. הש״ך כותב כדבריו לדינא גם בשם תוס׳, ואפשר שהדברים עולים גם לשיטת תוס׳ בסוגייתנו. אף שעיקר האיסור אינו בעצם התייחסות החכם השני לדברי הראשון אלא בהנהגה על פי הוראתו, עדיין הקפידא היא בעיקר על המענה ולא על השאלה. יש מקום לשאול חכם שני, שמא החכם הראשון טעה בדבר משנה וכדומה, ועל ידי השאלה הנוספת יתברר הדבר. אך כאשר החכם יודע שאין זה אלא שיקול דעתו שלו שמביא אותו להכריע שלא כחכם הראשון אסור לו להורות לשואל לשנות מדברי הראשון.

נראה שעיקר הדבר אינו נובע מכוחו של החכם, אלא ממעשה השואל שפנה אליו בשאלתו. נראה שאף כאן משמשת אותה סברה שהעלינו לעיל, שהוראת חכם אינה הבעת דעה, ואף לא מסירת הבנה בתורה בלבד, אלא מסירה לשואל של דבר התורה הנוגע אליו, לפי מיטב הבנתו של החכם. מנקודת ראותו של השואל שנזקק להכרעתו של חכם מסויים אין כל משמעות לאפשרות ריבוי הדעות בהלכה מסויימת זו שעליה שאל, שכן בפנייתו לחכם זה קיבל על עצמו את הוראתו כמכרעת. כשם שבמחלוקות בית שמאי ובית הלל אף שאלו ואלו דברי א־לקים חיים ההלכה בכל מחלוקת היא לבסוף אחת בלבד, כך גם בכל שאלה פרטית אף שייתכן ריבוי דעות ההלכה למעשה היא אחת. בפניה לחכם מסויים שיכריע בדין עושה אותו השואל לראוי להכריע עבורו, והרי זה כעין 'שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא' אם יכריע חכם זה לאסור. כיון שכך, אפילו אם יחזור בו חכם זה לאחר זמן לא יועיל הדבר לשואל זה להיתר, אם לא יהיה זה מכח הכרה בטעות גמורה מעיקרא. ונמצא כח ההוראה עצמה גדול למעשה מכח מי שהורה אותה.

סייג חשוב שנאמר בפוסקים בדין זה (ביו"ד שם) הוא שאין ענין שאלה לחכם והוראת חכם קיימים אלא ביחס למקרה מעשי מסויים שבא לפניו. אולם כשחוזר ומזדמן מקרה דומה בשנית שוב ניתן לנהוג לפי הוראת חכם אחר. תקפה המיוחד של הוראת חכם הוא דוקא בהיותה הוראה למעשה בנסיבות קיימות מסויימות. בכל הנוגע להכרת הדין העקרונית והקבועה אין להוראה זו יתרון על כל הוראת הלכה כללית אחרת שמלמד חכם לרבים, שאין בכוחה לבטל מלכתחילה דעות חלוקות.

2. חומרא מעבר לשורת הדין

פת"ש (ס"ק ב) הביא מדברי **חת"ם** שאם שאלה אשת חבר לחכם על מראה שמצאה והחכם טיהר לה אותו **רשאי בעלה להחמיר** על עצמו ולנהוג בדבר איסור, כמו שמצאנו בבהמה שהורה בה חכם, שראוי להחמיר בכל זאת ולהמנע מלאכלה. הוא מוסיף ומבהיר שכך היא דרכם של פרושים, ועל כן אין הוא משועבד לאשתו בדבר, ואף אם בשעת הנישואין עדיין לא היה מתנהג בפרישות אמרינן שהיתה דעתו של אשתו על כך שיוסיף מעלות בעבודת ה' בהמשך חייהם. ואף אם כעת היא צווחת ואינה מסכימה להנהגת החומרא, אמרינן דהשתא הוא דאתרעי, ואין לומר מחמת זאת שכבר מתחילה השתעבד לה לנהוג על פי שורת הדין בלבד.

על דברי החת"ס כתב הראי"ה קוק זצ"ל בתשובה (מובאת בתחומין א עמ' 9): "והנה בענין תשובת חת"ס ביו"ד סי' קמט אם רשאי להחמיר על עצמו בעניני הוראות הנוגעים למיעוט עונה מצד מידת חסידות, לא מצאתי בזה מקום ספק כל כך, שהרי החשש לעבור על ל"ת דעונתה לא יגרע אינו כי אם היכי דכונתו לצערה, כלשון הרמב"ם בפי"ד מהלכות אישות... וכיון שאין ל"ת, במקום שמכוין למידת חסידות שלא לנהוג היתר בדבר שהורה בו חכם, לכה"פ אין כאן כי אם איסור דרבנן... אם כן כל שאינו יודע שהיא מקפדת י"ל דהוה ליה ספק דרבנן ולקולא. אלא דמקום שאין סרך מצוה יש לומר חזקה שמקפדת, אבל במקום מצוה הו"ל ספק מעליא, ויש לומר שאינה מקפדת, ומכלל איסור תורה נפיק כבר מדאינו מכוין לצעורה.

"ודעתי (?) שהיא בידוע מקפדת קשה להחמיר חומרא שהיא קולא, דעכ"פ איסור דרבנן איכא, ומניעת שלום בית, ומצינו שהתירו מפני השלום לאכול פת פלטר למי שאינו רגיל בזה, שהוא ודאי דבר שהורה בה חכם, וחכמים רבים, בשביל כבוד אורח דהיינו נמי דרכי שלום, וראוי להתיר בכה"ג מפני שלום בית במקום קפידא, אלא אם יש באמת איזה ספק בדין לעצמו לפי עיונו. אבל כשאין הדבר כי אם מידת חסידות, מפני ההוראה לבדה, כפי הנראה דאי אפשר לדחות יסוד גדול השלום מפני זה. ומפני שאני כותב בנחיצה רבה איני מחליט דבר זה למעשה עדיין, אע"פ שהוא ברור לענ"ד. וממילא כשם שאם האשה מקפדת הבעל אינו יכול לדעתי להחמיר משום מידת חסידות, וכבר אמרו בירושלמי פ"ב דברכות (ה"ט) בענין חומרות דלפנים משורת הדין, מאן דבעי להחמיר יחמיר ובלבד דלא יבזה חורנין (=אחרים). וה"נ, בלבד דלא יצער חורנין (=אחרים, דהיינו את אשתו). ובחוה"ל שער הפרישות כתב, אשרי מי שפירש מן העולם ולא היתה פרישתו למשא על אוהביו. ומהא דבנות ישראל החמירו על עצמן, אפילו לדעת האומרים דכונתם גם כן לכלול חומר במראה טהור כחרדל, אינה ראיה כלל שהיה הדבר שלא מדעת הבעלים. אלא בני ישראל בקדושתן הסכימו על זה, ומפני שההתעוררות של קדושת מנהג זה היה על ידי בנות ישראל נקרא על שמם, ובפרט שכמו שכתבתי אין צריך על זה הסכמה מיוחדת בפירוש אלא כל זמן שאין כאן מחאה הרי זה דומה להסכמה, ובודאי י"ל דלא מיחו הבעלים כלל".

כוונת הרב קוק זצ"ל צריכה עיון, שכן נראה בתחילה שמבקש להתאים את דבריו לדברי החת"ס, אך לאחר מכן חורג בבירור מדרכו. החת"ס כתב מפורשות שאפילו בצווחת רשאי להחמיר על עצמו, לפי שהשתא הוא דאתרעאי ואינו משועבד לה, ולא כתב שיש פגם כלשהו בהנהגה כזו. ונראה שכוונת הרב קוק לומר שדברי חת"ס יפים לעיקר הדין, והבעל אכן רשאי להחמיר על עצמו אם יחפוץ בכך, ומכל מקום לא כך ראוי שינהג למעשה. (אמנם גם הרב קוק לא מנע מלהחמיר אלא מחמת מידת חסידות, ולא מחמת ספק בדין שיש לו לפי עיונו).

הרב קוק מסתמך בדבריו כאמור על הירושלמי וחוה"ל. לכך יש לצרף גם את דברי הרמח"ל במסילת ישרים, במשקל החסידות (פרק כ), שבכל דבר חומרא יש לשקול היטב אם אין הנזק שבצידו רבה על התועלת. ואם כן צ"ע בדברי חת"ס, למה לא חש הוא לצער האשה. ושמא הוראת החת"ס נאמרה גם היא דוקא במקום שבו החומרא אינה דבר הגורם לפגיעה בשלום הבית, כגון כאשר פערים כאלו בין האיש לאשתו הם גם כך חלק בלתי נפרד משגרת היחסים ביניהם. וצ"ע.[10]

10. ר' בספר יבקש דעת (בהקדמה ובעיון הלכה א) מקורות שונים בדבר הזהירות המיוחדת הנצרכת בהנהגת 'חומרות' באיסור אשה לבעלה (בצד הזהירות הברורה מקולא יתרה בעניינים אלו הנוגעים לאיסור כרת).
מכמה מורי־הוראה שמעתי שנכון להתחשב בדורותינו בחשש לשלום בית גם בגוף הכרעת ההלכה למעשה לשואל, ולא רק במידות חסידות. ועוד ישנה שמועה מהגר"מ פיינשטיין (ר' טהרת הבית ג עמ' סב) שבמציאות הפרוצה של דורנו יש לבקש יותר דרכי היתר כדי שלא לגרום מכשול חמור יותר במקום אחר (ור' עוד בס' אורות הטהרה כ,כד). מטהרת הבית (בהקדמה) ושבט הלוי נראה עם זאת בבירור שלא נקטו כך. והדברים טעונים בירור נוסף.

מראות הדמים - מקורות

הצבעים הטמאים	**נדה יט.** משנה וגמרא עד סוף הפרק, **תוס'** ד"ה הירוק, ולית, ובדף כ:, (**רא"ש** (סי' ד), **ר"ן** (ג.), **תורת הבית** לרשב"א בית שביעי תחילת שער ראשון) **רמב"ם** איסורי ביאה ה,ר-יב (ראב"ד), **ושם** יא,א-ג (**תוס' רא"ש** (בשולי דף הגמרא) ד"ה מאי) **קפח,א-ב** טושו"ע ונו"כ, **ב"ח** אות א ד"ה ואשה שרואה מראה
צבע חום	(**ערוך השולחן** קפח,ט)
צבע כשעוה	**חכמת אדם** קיז,ט (**טהרת הבית** ו,א ובהערה, בעיקר מעמ' רצא, בענין 'ירוק' וחום)
(חומרא ממידת חסידות)	**תחומין א** עמ' 9, תשובת הראי"ה קוק זצ"ל, "והנה בענין תשובת חת"ס..."
הרואה חתיכות או בשפופרת	**נדה כא.** משנה וגמרא עד מקומו טהור (כב.), **ושם** בעי מיניה ר' יוסי... עד הנקודתיים (כב:), **תוס'** (ד"ה אלא, בתוכה, והאמר, הא, כי, אם נימוחו), **רא"ש** (סי' א-ג) **נדה נז:** אמר שמואל... תרתי שמע מינה, **חי' הרשב"א** ד"ה תרתי ש"מ וחי' **הר"ן** שם **רמב"ם** איסורי ביאה ה,יג-טז **קפח,ג-ו** טושו"ע ונו"כ, **ב"ח** אות ג ד"ה ולענין פסק
עוד בענין פתיחת הקבר, ובדיקות רופא	**פת"ש** קצד ס"ק ד **שיעורי שבט הלוי** קפח,ג אות ד, **טהרת הבית** יא,ז

פרישה סמוך לוסת

א. **וסתות דאורייתא או דרבנן**

ב. **פרישה סמוך לוסת דאורייתא או דרבנן** (קפד,ב)

ג. **פרישה לאחר הווסת, ודין הבדיקה** (קפד,ט; קפד,יא)

ד. **פרטי דין הפרישה**

1. משך זמן הפרישה (קפד,ב; קפד,ד)
2. מהות הפרישה (קפד,ב)
3. ראיה מתמשכת (קפד,ה-ו)
4. ספק בשעת הוסת (קפד,ד)
5. 'ימים הנבוכים' (קפד,ב ברמ"א)

ה. **דין היוצא לדרך** (קפד,י)

א. וסתות דאורייתא או דרבנן

"תניא, והזרתם את בני ישראל מטומאתם, מכאן א"ר ירמיה, אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן" (נדה סג:). חובה לפרוש מתשמיש בזמן בו צפויה האשה לראות דם אף שעדיין לא ראתה מאומה.

לביאור דין זה מוקדש עיקר דיוננו כאן, אולם כדי לבררו לאשורו יש להקדים ולעמוד על דין אחר, 'דין הווסתות'.

הגמרא (טז., ובמקומות נוספים) נזקקת לשאלה: "בעו מיניה מרב נחמן, **וסתות דאורייתא או דרבנן**?". לא התפרש בגמרא מה כוונת שאלה זו, ומהו דין הוסתות היסודי שבו נפל הספק, והדבר מתברר רק מתוך דיון הגמרא בענין.

לפי דרך אחת בגמרא נחלקו בשאלה זו רב ושמואל: "אשה שיש לה וסת ו**הגיע שעת וסתה** ולא בדקה, **ולבסוף בדקה**, אמר רב, בדקה ומצאת טמאה – טמאה, טהורה – טהורה. ושמואל אמר, אפילו בדקה ומצאת טהורה נמי טמאה, מפני שאורח בזמנו בא. לימא בוסתות קמיפלגי, דמ"ס דאורייתא ומ"ס דרבנן? אמר ר' זירא, דכ"ע וסתות דאורייתא; כאן שבדקה עצמה כשיעור וסת, כאן שלא בדקה עצמה כשיעור וסת. ר"נ בר יצחק אמר, בוסתות גופייהו קמיפלגי, דמר סבר וסתות דאורייתא ומר סבר וסתות דרבנן". הגמרא תולה את דין הטומאה שבדברי שמואל באופן ברור בסברה שוסתות דאורייתא, ולכן בהגיע זמן הוסת דין האשה כטמאה ודאי, ואילו את דעת

רב לתלות את הטומאה והטהרה של האשה בתוצאות הבדיקה תלה רב נחמן בר יצחק בסברה שוסתות דרבנן.

מחלוקת האמוראים היא כאשר האשה מצאה עצמה טהורה, אך אם מצאה עצמה טמאה הרי היא טמאה למפרע לדברי הכל, החל משעת הווסת. מקור לדין זה מצוי כבר במשנה (סג:), בדין וסתות הגוף: "היתה למודה להיות רואה בתחלת הוסתות, כל **הטהרות שעשתה בתוך הוסתות** טמאות. בסוף הוסתות, כל הטהרות שעשתה בתוך הוסתות טהורות". כלומר, אשה שיש לה וסת קבוע נחשבת לטמאה מיד בהגיע זמן וסתה, אם בבדיקה שעשתה לאחר מכן מצאה דם. זה הוא למעשה הדין היסודי של הוסת, שבו נפל הספק אם הוא מדאורייתא או מדרבנן,[1] ובו נחלקו האמוראים במקרה שבדקה ומצאה טהורה.

את הספק אם וסתות דאורייתא או דרבנן מסביר רש"י: "דאורייתא היא... **דאורח בזמנו בא**, ודם חזאי ונפל לקרקע, או דרבנן הוא דאצרכוה ואם לא בדקה טהורה". נראה שהספק הוא בשאלה עד כמה יש להעניק משקל של ודאות להנחה שהאשה תשוב ותראה דם בזמן וסתה שהורגלה בו. באשה קיים טבע מוכר של ראיית דם מזמן לזמן, בפרקים קצובים וקבועים. אלא שטבע זה אינו משמש תמיד, ופעמים שחלים בו שיבושים. יש נשים שאין להן כלל וסת קבוע, ואף אלו שיש להן וסת קבוע פעמים משנות מסיבות שונות את שעת וסתן או אף פוסקות מלראות לתקופה ארוכה מכל וכל. אפשר לראות את טבע הראיה הקבועה כיסוד מרכזי וברור בסדרי פעילות גופה של האשה, כך שבאשה שיש לה וסת קבוע כל שיבוש הוא בבחינת חידוש שאין לנו להניח את קיומו קודם שהוא נמצא לפנינו בפועל. כל עוד לא נודע על עקירה של הוסת האשה בחזקת שתראה, שאורח בזמנו בא. אבל אפשר גם שהשיבושים המצויים מפעם לפעם בוסתותיה של האשה עוקרים מכל וכל את תוקפה של הסדירות הבסיסית, ועושים אותה לענין שעל דרך הרוב ותו לא. אשה שראתה עד היום בזמנים ידועים סביר שתראה גם להבא באותם זמנים, אך אין כאן ענין שמעבר לסבירות בעלמא (ור' כעי"ז בחזו"א פ,יט).

את מחלוקת רב ושמואל תלה כאמור רב נחמן בר יצחק בשאלה אם וסתות דאורייתא או דרבנן, אך ר' זירא פירש זאת בצורה שונה, ומדבריו ניתן ללמוד על גבול סברת וסתות דאורייתא: "אמר **ר' זירא**, דכ"ע **וסתות דאורייתא**. כאן ש**בדקה עצמה כשיעור וסת**, כאן שלא בדקה עצמה כשיעור וסת". שתי דרכים נאמרו ברש"י בביאור דבריו, אם רב ושמואל נחלקו אם לטהר מי שבדקה עצמה

1. לדברי רב (שם), אם לאחר הווסת בדקה ומצאה טמאה, "חוששת לווסתה וחוששת לראייתה". ברש"י ותוס' מתבארות שתי השלכות לדבר: האחת – לענין דין טומאת מעת לעת, דהיינו שטהרות שעשתה האשה קודם הבדיקה טמאות למפרע, החל מזמן הווסת וגם מעת לעת קודם הבדיקה, לפי המוקדם ביניהם, והאחרת, לענין מנין ימי נדה וזבה והשלכותיו, שנידונים מספק לפי שתי האפשרויות, שראתה כבר בזמן וסתה או רק כשבדקה. כלומר, אם וסתות דאורייתא, חזקת האשה מן התורה שראתה דם בזמן וסתה, וחכמים החמירו לחוש גם לאפשרות שלא ראתה עד שבדקה. ואילו אם וסתות דרבנן, חזקת האשה מן התורה שלא ראתה, וחכמים החמירו לחוש לאפשרות שראתה, אם בפעם הראשונה שבדקה לאחר מכן מצאה טמאה.

סמוך ממש לתום וסתה ומצאה טהורה, או שמא רב שטיהר דיבר במי שבדקה עצמה סמוך ממש לווסת, כנ״ל, ושמואל שטימא דיבר במי שבדקה רק מאוחר יותר. כלומר, מי שבדקה עצמה בתוך זמן הווסת עצמו ומצאה טהורה, ודאי עקרה בזה את ההנחה הברורה שראתה בשעת וסתה. ולרב, וייתכן שגם לשמואל, הוא הדין גם למי שבדקה עצמה מיד אחר כך (בין כך ובין כך אין הבדיקה שוללת מכל וכל את האפשרות שכבר ראתה קודם לכן, וצריך לומר שדי לעקור במקצת את החשש לראיה בזמן הוסת כדי ששוב לא נתלה בו ראיה ודאית).[2]

השאלה אם וסתות דאורייתא או דרבנן נידונה גם בדברי תנאים ואמוראים נוספים. רב נחמן נשאל כאמור אם וסתות דאורייתא או דרבנן, ונאמרו שתי לישנות בגמרא מה היתה תשובתו. לאחר מכן הביאה הגמרא את מחלוקת רב ושמואל, שנחלקו כאמור אמוראים בפירושה. ומוסיפה הגמרא להעמיד את הדין במחלוקת תנאים: ״ר׳ אליעזר אומר טמאה נדה, ורבי יהושע אומר תבדק״ (כלומר – לר׳ אליעזר היא לעולם טמאה לאחר הוסת, ובדיקה לא תועיל לטהרה, ואילו לר׳ יהושע הבדיקה עשויה לטהר אותה ואפשר שיש עליה גם חיוב לבדוק וכדלהלן). ועוד: ״ר׳ מאיר אומר טמאה, וחכמים אומרים תיבדק״.

לדברי הראשונים, המשקל המכריע בכל רבדי המחלוקת הוא לצד הסוברים **וסתות דרבנן**. במחלוקת ר״א ור׳ יהושע קי״ל בעלמא כר׳ יהושע, במחלוקת ר״מ וחכמים יש לפסוק כחכמים, ובמחלוקת ר׳ זירא ור״נ בר יצחק בביאור דברי רב ושמואל יש להכריע כר״נ בר יצחק (תוס׳ תלו זאת בהיותו בתראה, וצ״ע אם חולק על הכלל לפיו הלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך בלבד), כך שמחלוקת רב ושמואל היא בשאלה אם וסתות דאורייתא או דרבנן, ובמחלוקת זו גופא יש להכריע כרב, שהלכה כמותו באיסורי. משום כך הסכמת כמעט כל הפוסקים לדינא שוסתות דרבנן (כ״כ רמב״ם, ראב״ד, רמב״ן, רשב״א, ר״ן ותוס׳, ובמ״מ כתב שכך היא דעת כל המפרשים). הב״י (ס״ט) מביא כיוצא מכלל זה רק את היראים, שכתב לדינא כר׳ זירא, שיש לסמוך על הוסת כאילו היא דאורייתא, דאורח בזמנו בא, ולפיכך אף אם בדקה ומצאה טהורה אם היה זה אחר שיעור וסת הרי היא טמאה.

הב״ח כותב שלא רק היראים סובר כך אלא גם המרדכי שהביאו, וכן התרומה והסמ״ק, ומסיק שיש לחוש לשיטה זו (בהערות לטור (מהד׳ מכון ירושלים) ציינו שבתרומה לא נמצא שוסתות דאורייתא, ואפשר שהב״ח הסיק זאת ממה שכתב שחיוב הפרישה סמוך לוסת הוא מדאורייתא וכדלהלן). הש״ך הזכיר את דבריו, אך **פת״ש** כתב **בשם ״האחרונים״** שאין לחוש לחומרא זו.

2. גם על צד שלשמואל אין היא נטהרת אפילו בכך, נראה שאם בדקה עצמה שלש פעמים בשעת וסתה ולא מצאה דם שוב נעקר וסתה, ואנו דנים למפרע את כל זמני הוסת הללו כטהורים.

ב. פרישה סמוך לוסת דאורייתא או דרבנן (קפד,ב)

(**תמצית הדין**: הגמרא סומכת לכתוב חובה לפרוש מהאשה בעונת וסתה גם קודם שראתה דם.

ראשונים רבים כתבו שלאור ההכרעה שווסתות דרבנן יש לומר גם שדין הפרישה הוא מדרבנן, וזוהי אסמכתא בלבד. אך יש שנקטו שכיון שלקיום הווסת יש ודאי השלכות גם לדין תורה אף דין הפרישה עשוי להיות מדין תורה, גם אם לא בכל משך עונת הווסת. יש מהאחרונים שהעלו סברה נוספת, שחובת הפרישה היא מדאורייתא מדין ספק-דאורייתא לחומרא. ומ"מ העיקר בפוסקים שזהו דין דרבנן.)

א. חובת הפרישה בסוגיית הגמרא

המשנה בדף סג:, שהבאנו לעיל את תחילתה, מוסיפה ושונה מחלוקת בין ר׳ יוסי לר׳ יהודה בדין הווסתות התלויות בזמן (לעומת וסתות הגוף, שבהן פתחה): ״ר׳ יוסי אומר, אף ימים ושעות וסתות. היתה למודה להיות רואה עם הנץ החמה, אינה אסורה אלא עם הנץ החמה. רבי יהודה אומר, כל היום שלה״. לפי ביאור הגמרא למשנה זו (ולפי ברייתא שהובאה בה), ר׳ יוסי סובר שאשה שדרכה לראות בשעה מסויימת אינה אסורה אלא באותה שעה עצמה, אבל קודם לכן ולאחר מכן מותרת אף באותה עונה, ואילו לר׳ יהודה כל עונת הראיה היא בכלל האיסור. אם ראתה סמוך להנץ החמה מלפניו אסורה כל הלילה ומותרת כל היום, ואילו אם ראתה סמוך לו מלאחריו מותרת כל הלילה ואסורה כל היום.

המחלוקת בין ר׳ יוסי לר׳ יהודה היא בשאלה מהו משך זמן איסורה של האשה בעת וסתה, ומשתמע מכך דין נוסף הכרוך בווסת, שהמשנה לא טרחה לציין במפורש, והוא איסור האשה בזמן זה על בעלה. דין זה מפורש יותר בברייתא בגמרא: ״תניא, **והזרתם את בני ישראל מטומאתם**, מכאן א״ר ירמיה, אזהרה לבני ישראל **שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן**״. הקשרו המקורי של הפסוק הוא בדיני טומאה וטהרה ולא בענין איסור הנדה לבעלה. אף הפסוק עצמו (ויקרא טו) מסיים ואומר: ״והזרתם את בני ישראל מִטֻּמְאָתָם, ולא יָמֻתוּ בְּטֻמְאָתָם, בטמאם את משכני אשר בתוכם״. פשוטו של הפסוק מלמד על חובת זהירות מלטמא את המשכן, ומטיל חובה לנקוט באמצעים הנדרשים ולפרוש מן הטומאה כדי שלא להגיע לידי טומאת מקדש וקדשיו. אך דרשת הברייתא הסבה פסוק זה גם לענין איסורה של האשה לבעלה, ולימדה על חובת פרישה מן האשה גם קודם שנמצא בה דם בפועל, על מנת למנוע מצב צפוי בו אדם משמש עם אשתו והיא נעשית תוך כדי כך לנדה.[3]

3. אפשר שיש לשמוע מכאן שגם שרשו של איסור הנדה לבעלה הוא בהיבט של טומאת־משכן שיש בזה, דהיינו שמעשה החיבור בין איש לאשה ראוי להיות ענין שבקדושה והוא מתחלל כאשר נעשה בטומאה. ור׳ מה שכתבנו בזה במבוא. אמנם לדעה מרכזית בראשונים ובפוסקים דרשה זו אינה אלא אסמכתא וכדלהלן.

על דברי ר' ירמיה הוסיף רבא: "וכמה, **עונה**". הגמרא עומדת על כך שהדברים מתאימים למה שפסק רבא הלכה כר' יהודה במחלוקתו עם ר' יוסי (ומוסיפה לבאר למה נצרכו שתי המימרות). וכך הוא הדין אף לדידן. בפסוק אין רמז למשכו של זמן הפרישה, ונראה שלמד ר' יהודה שאי אפשר לצאת ידי חובת ה'נזירות', דהיינו הפרישה, בזמן הוסת עצמו בלבד, שכן אי אפשר לסמוך על כך שקביעותו של הוסת תהיה תמיד מדוייקת ברמה כזו. את פרק הזמן של עת הוסת יש להגדיר בסדר גודל גבוה יותר מזה של השעות, ועל כן הוא מוגדר בפרקי הזמן הטבעיים של יום ולילה. גם אם הוסת חל סמוך מאד לתחילת היום או לסופו איננו חוששים מעבר לגבולותיו של היום, אלא קובעים את היום כולו כפרק הזמן הישיר של הוסת שאליו מתייחסת חובת הפרישה. (הרחבת חובת הפרישה אל מעבר לשעת הוסת עצמה, והערעור שיש בכך על עיקר יחוס קביעות גמורה לוסת, רומזים לכאורה במקצת לאפשרות שאין כאן אלא דין דרבנן וכדלהלן).

ב. מדאורייתא או מדרבנן? שיטות הראשונים

מרהיטות לשון הגמרא משמע שיש לפנינו דרשה גמורה מן הפסוק, וחובה מן התורה לפרוש מן האשה סמוך לוסתה. אלא שמאידך, עמדנו לעיל על כך שמסקנת הסוגיה היא שוסתות דרבנן, ופירושו הפשוט של הדבר הוא שמדין תורה אין לראות את הוסת כיסוד של קביעות גמורה. ואם כן צ"ע כיצד ניתן להטיל חובת פרישה מן התורה סמוך לוסת דוקא. בענין זה נחלקו ראשונים ואחרונים.

הדרך הרווחת במרבית הפוסקים הראשונים היא אכן לתלות את הדינים זה בזה. כך כתב **הראב"ד** בבעלי הנפש (תחילת שער הוסתות), שכיון שקי"ל וסתות דרבנן ממילא ודאי שדרשת "והזרתם" אינה אלא אסמכתא (וכאמור לעיל, אף תוכן הדרשה עצמו משמע קצת כאסמכתא). כך כתב בצורה פשוטה גם **הרשב"א** בתורת הבית. במשמרת הבית מאריך הרשב"א לדחות את דברי הרא"ה שכתב אחרת (וכדלהלן), ובתוך דבריו עומד על כך שגם **הרז"ה** שחלק בפרט מפרטי הדין שכתב הראב"ד באותו ענין (דין היוצא לדרך) לא חלק עליו בעיקר דינו שחובת הפרישה אינה אלא מדרבנן. גם **הרמב"ן** בהלכות נדה (ה,ט-י ושם ח,י) כותב בצורה כמעט מפורשת שדין זה הוא מדרבנן, וכך כתב בשמו **המ"מ**, שהוסיף גם שכך ודאי יש לפרש גם את דברי הרמב"ם, שכתב את הדין ומקורו בלי לציין אם הוא מן התורה או מדרבנן. כדרך זו כתב גם **הר"ן** (בתחילת הל' נדה). גם המ"מ והר"ן ביארו דבריהם שכיון וסתות דרבנן אף הפרישה סמוך לוסת דרבנן.

על מסקנתם זו של הראשונים מדין וסתות דרבנן לכך שחובת הפרישה היא מדרבנן יש לכאורה מקום לערער. אפשר שכאשר עבר זמן הוסת ולא ראתה איננו מחזיקים את האשה מן התורה לטמאה, כיון שאין לוסתות קביעות גמורה בגוף האשה, אך כל עוד לא נודע שעבר הוסת ולא ראתה יש לנו לחוש שתראה, ועל כך הזהירה התורה בדין "והזרתם". מהחיבור שיצרו הראשונים בין שני הדינים עולה שהבינו שכיון שאין הוסת נחשבת לזמן מובהק של ראיה מן התורה שוב אי אפשר לייחס לה אפילו את חובת הזהירות היתרה שלכאורה חידש הכתוב. בפשטות, אין לזמן

הוסת כל יחוד מובהק מדין תורה לעומת זמנים אחרים, ולכן אין ההפרש בין החשש לראיה בזמן זה לחשש לראיה בזמן אחר אלא הפרש כמותי של סבירות. היה ברור לראשונים שאין לַיַּחֵס לכָּתוּב הוראת דין מיוחד לזמן הוסת אם אין הוא שונה בשוני איכותי ומובהק מזמנים אחרים. אמנם להלן נמצא שלכל הדעות יש לזמן הוסת יחוד כלשהו גם לדין תורה, ושם נשוב לחדד את התלות בין הדינים.

עם זאת, נמצא בראשונים גם מי שכתב אחרת. בשם **התרומה** הביא ב״י שהפרישה סמוך לוסת היא מדאורייתא (אמנם לעיל (עמ׳ 85) עמדנו על דעת הב״ח, שהסיק ככל הנראה מכאן שהתרומה סובר שאף עיקר דין הווסת הוא מדאורייתא). גם **בתוס׳** (ביבמות סב:) נמצא שהפרישה היא מדאורייתא. אלא שאין זה ברור בתכלית שזוהי מסקנתם, שכן אף שבתחילה אמרו תוס׳ שבגמ׳ בשבועות (יח:, שגם בה מובאת דרשת ״והזרתם״) מוכח שפרישה סל״ו דאורייתא, בהמשך הדברים הם חזרו ותלו זאת בסברת וסתות דאורייתא, ואם כן יתכן שלדידן אף הפרישה מדרבנן (ומ״מ גם לתוס׳ יש תלות ברורה בין תוקף דין הוסתות לדין הפרישה). גם **הרא״ש** ביבמות כתב כתוס׳ שחובת הפרישה סמוך לוסת היא מדאורייתא (ולכן אין לפקוד את אשתו בתשמיש גם ביוצא לדרך). אלא שהוא עצמו, במסכת נדה (בענין מחלוקת ר׳ יוסי ור׳ יהודה שבה פתחנו), אימץ את דברי הראב״ד בפרט מסויים בענין (דין המסופקת אם ראתה קודם או אחר הנץ החמה, ר׳ להלן) שנסמך על סברתו שפרישה סמוך לוסת דרבנן. לאור זאת מציע **ב״י** לפרש שלשון דאורייתא שנאמרה על ידי ראשונים אלו לא נאמרה בדוקא ממש, ורק באה לחדד שיש לדין זה תוקף יתר מתוך מה שיש לו סמך מן התורה.

דרכי ביניים סללו בענין זה הרא״ה והריטב״א, בעקבות הגמרא בשבועות (יז:) שהעניקה בבירור משמעות לשעת הווסת לענין דין תורה הנוגע לחובת הפרישה המוקדמת מן האשה. הגמרא עוסקת באשה **שראתה דם תוך כדי תשמיש**, ומחלקת בזה בין מי שראתה סמוך לוסתה למי שראתה בזמן אחר. אם שימש עם האשה סמוך לוסתה ואמרה נטמאתי, אם הוא עם הארץ ואינו יודע שחובתו לפרוש סמוך לוסת, או שהוא תלמיד חכם ויודע שעליו לפרוש אלא שסבר להספיק ולבעול קודם שתראה דם, הרי הוא **שוגג** וחייב בקרבן. אבל אם היה זה שלא בעת וסתה וראתה בעת התשמיש הרי הוא **אנוס** ופטור מן הקרבן. ההבדל בין דין השוגג לדין האנוס נוגע ודאי לדין תורה, שכן בהבאת קרבן במקום שאין בו חיוב מן התורה יש משום הבאת חולין לעזרה. הן הרא״ה והן הריטב״א ראו בזה מקור לומר שיש חובה מן התורה לפרוש מן האשה סמוך לוסתה.

הריטב״א (שבועות יח:) הקשה מגמרא זו על דין היוצא לדרך, שלפי ריב״ל ורב יוסף (ביבמות סב:) חובתו לפקוד את אשתו ואפילו סמוך לוסתה (כך ע״פ הגרסה שלפנינו), ופקידה זו הינה בפשטות תשמיש. הוא מציע בתחילה לפרש את הגמרא באופן שונה, או לחדש שחובת פקידת אשתו קודם יציאתו לדרך אף היא דין תורה ודוחה את חיוב הפרישה, אך מעדיף לבסוף להבחין בין שני חלקים של חובת הפרישה סמוך לוסתה. **סמוך לוסת ממש**, דהיינו בכחצי שעה סמוך לה או בדומה לזה, חלה חובה גמורה מן התורה לפרוש. ואף שוסתות דרבנן, חידש הכתוב לחייב פרישה בזמן הוסת.

אלא שבזמן שמעבר לכך לא מסתבר לומר שיחייב הכתוב לפרוש, שהרי אפילו בעת הוסת עצמו אין זה ודאי שתראה, למאי דקי״ל וסתות דרבנן, והתוספת שהוסיף רבא על גבי דברי ר׳ ירמיה ואמר שמשך זמן הפרישה הוא עונה היא חומרא מדרבנן בלבד. רק על כל משך העונה שמעבר לזמן הוסת עצמו (ולזמן הסמוך לו ממש) נאמר דין היוצא לדרך.

הרא״ה (בבדק הבית על הרשב״א) הרחיב מעט את חובת הפרישה שמן התורה, ואמר שכיון שדרכו של דם לבוא על ידי הרגל תשמיש יש לחוש ולפרוש מן האשה מדין תורה, לא רק בשעת הוסת עצמה אלא אף לאחריה, אם לא ראתה בשעה שרגילה לראות בה, עד תום אותה העונה. לדבריו, אילו היינו אומרים וסתות דאורייתא לא היה צורך בפסוק כדי ללמוד חובת פרישה בשעת הוסת או לאחריה באותה עונה, שהרי דינה כמי שעתידה ודאי לראות בזמן זה, והיינו לומדים מוהזרתם לחייב פרישה מן התורה כבר מתחילת העונה. אבל השתא דקי״ל וסתות דרבנן יש לומר שחידש הכתוב לחייב פרישה משעת הוסת ועד סוף העונה, ותוספת האיסור מתחילת העונה היא שאסורה מדרבנן בלבד.

הרשב״א השיב לראייתו של הרא״ה מדין הרואה בעת התשמיש, ואמר שאדרבא, מסוגיה זו עצמה מוכח דוקא שאין חובת הפרישה אלא מדרבנן. אילו היתה הפרישה חובה מדין תורה, לא היה העובר על דין זה יכול להחשב לשוגג בבעילת הנדה ולא היה יכול להתכפר בקרבן, שהרי התורה אסרה עליו לנהוג כפי שנהג. דוקא משום שאין איסור גמור על הביאה בזמן זה יש מקום לחייבו קרבן בשוגג, והיינו משום שהוה ליה לאסוקי אדעתיה שמא תראה, כפי שכתב רש״י. כלומר, השוגג הוא דוקא האומר מותר, שסבר שאין איסור במעשהו אך לבסוף בא לידי איסור. מי שעבר על חובת הזהירות שמדין תורה אינו יכול להחשב אומר מותר לענין הבאת עצמו לידי ספק, ואינו יכול לומר שעל פי הידיעות שהיו בידיו סבר שהוא פועל כשורה, וממילא אינו שוגג אף לענין גופה של ביאת הנדה (הרא״ה לעומת זאת סובר שאף שעבר במזיד על דין והזרתם, ביחס לביאת הנדה אינו אלא שוגג). אבל אם אין ציווי מפורש על הפרישה, שב הדבר להיות מוטל על אחריותו האישית של האדם בלבד, ואף שאילו היה מסיים את ביאתו לפני ראיית הדם היה מתברר למפרע שלא עשה כל איסור, השתא שבאה תקלה על ידו אינו יכול לנקות עצמו מאחריות לה. ואינו דומה למשמש שלא בעת וסתה, שמלכתחילה לא הכניס עצמו כלל לספק שלא ראוי להכנס אליו ועל כן הוא כאנוס.

[הדברים מחייבים תוספת ביאור. אם מדין תורה אין איסור אף בעת וסתה, מהו ההפרש בין שעה זו לשעה אחרת? מהי משמעות הטענה ׳הו״ל לאסוקי אדעתיה׳, אם מדין תורה אין עליו חובה להתחשב בכך?

ונראה שאף שמדין תורה האשה היא בחזקת טהרה ומותר לבוא עליה בין שלא בשעת וסתה ובין בשעת וסתה, אין קיומה של חזקת הטהרה בשני המקרים שוה. שלא בעת וסתה, אין במציאות כל

גורם ידוע שעשוי להביא לראיית דם דוקא כעת ולא בעת אחרת. על אף הידיעה שהאשה עשויה לראות דם בכל עת, במציאות עצמה נתון לפנינו כעת מצב הטהרה בלבד. על סמך זאת מורה דין החזקה להתייחס לאשה, בהקשר ההלכתי, כטהורה בבירור. אם בכל זאת תראה דם, ייחשב השינוי לחידוש גמור במציאות, ואם האדם אינו יכול עוד כעת להימנע מאיסור, שהרי ראתה בשעת תשמיש, הרי זה אונס.

אבל בשעת וסתה ישנו גורם שכבר הוכר במציאות עצמה, שגרה קבועה של ראיה שהתקיימה לכל הפחות עד עתה, שאם יוסיף להתמיד יביא לראיית דם בעונה זו דוקא. גם לאחר ההכרעה להיתר מכח החזקה, אין זה משום שטהרת האשה היא כמבוררת, אלא משום שגם במצב חסרון הבירור ההכרעה הראויה היא לפעול על סמך המציאות הנתונה של הטהרה, שהתקיימה עד עתה, ולא לחשוש לספק. ממילא אם אכן תראה האשה דם, לא יהיה ניתן להחשיב זאת כחידוש של ממש במציאות, אלא כהתבררות של המציאות בכיוון שונה מזה שעליו הסתמכנו מלכתחילה. הנחת העבודה, המוצדקת בשעתה, שהאשה תהיה טהורה בעת התשמיש, התבררה כבלתי תואמת את המציאות שבפועל. האיסור נגרם מחמת אי התאמה של שיקול הדעת למציאות העובדתית, ולא מחמת הכרח, ועל כך לא קרוי שם של אונס. דומה הדבר למי שידע שאשתו טהורה, ולא היה כל גורם שיעורר אצלו ספק בדבר, ונמצא לבסוף שהיתה טמאה, שחייב קרבן; או אף לאשת איש שנישאה על פי עדים שאמרו לה שמת בעלה ואחר כך בא בעלה, שחייבת בקרבן (משנה יבמות פז:). אף שפעלה לגמרי כשורה, על סמך עדות שלא היה בה כל דופי, אם התברר שחלה טעות בדבר אין היא קרויה אנוסה אלא מוטעית. אין זו שגגה רגילה, אך החיסרון בה אינו אלא מתורת מתעסק, ו"מתעסק בחלבים ועריות חייב, שכן נהנה" (כריתות יח:).

מהדברים עולה אמנם שלשעת הווסת יש יחוד בר משמעות גם לדיני תורה, ואם כן יש לשוב ולשאול למה שללו הראשונים בתכלית את האפשרות שהתורה תחייב בה פרישה. ונראה שהבינו שמהות דין הפרישה הוא חובה לפרוש מן הטומאה, עוד קודם שנוצרה בפועל, ולא חובה לפרוש מאשה טהורה, מחשש שמא תראה. כיון שוסתות דרבנן, אין כאן אלא חשש בעלמא שתראה, ומטומאה שאינה נחשבת עתידה לבוא לא ניתן לצוות לפרוש.]

ג. הכרעת האחרונים

הב"י לא הזכיר כלל את דעתם של הרא"ה והריטב"א, ומסקנתו הברורה מדברי הפוסקים שהביא היא שאין חובת הפרישה אלא מדרבנן. גם **הש"ך** כתב שכך שהיא הסכמת רוב הפוסקים והאחרונים. אך מצאנו באחרונים גם דרכים נוספות.

את דרכם היסודית של הרא"ה והריטב"א אימץ **הגר"ח** בביאורו לדברי הרמב"ם (ד,יב), ואמר שכיון שמודה הרמב"ם שיש לשעת הווסת משמעות גם לדין תורה, לקביעת זמני הנדה והזבה (לשיטתו של הרמב"ם, שימיה של אשה נספרים במחזורים של ז' וי"א שוב ושוב החל מהזמן שקבעה

בו וסת (ר' בסוגיית נדה וזבה)), ממילא יש לומר שגם חובת הפרישה היא מן התורה, וכרהיטות לשון הרמב"ם שהזכיר את הדרשה ולא אמר שאינה אלא אסמכתא. הגר"ח מקדים ומבחין בין מי שעבר זמן וסתה ולא נודע שראתה, שאיננו מחזיקים אותה כטמאה לפי שאין ודאות שיבוא האורח בזמנו (וקי"ל וסתות דרבנן), לבין מי שאכן ראתה בזמן וסתה, שראייתה זו מצטרפת לראיותיה הקודמות ונחשבת לראיה בעת נדתה. כיון שאם תראה תהיה ראייתה חלק מטבע ראייתה הקבוע, שוב יש מקום לומר שאף קודם שראתה יש לה לחשוש שמא תראה, ואין מקום לטענת הראשונים שאם וסתות דרבנן אין לזמן הוסת יחוד שנוכל לתלות בו חובת פרישה מדין תורה. מסקנת הגר"ח, בדעת הרמב"ם, היא שחובת הפרישה בעונת הוסת כולה היא מן התורה (אין הוא נזקק להכרח של הרא"ה והריטב"א לצמצם את חובת הפרישה לשעת הוסת עצמה לאור דין היוצא לדרך, שכן דין זה נשמט ברמב"ם ולא נודע מהו ביאורו של הרמב"ם לו).

בעל **חכמת אדם** (בבינת אדם בית הנשים אות א) הוסיף עוד ואמר שעל אף שלא מצא מי שהעיר בכך, חובת פרישה בשעת הוסת עצמה היא לכאורה חובה ברורה מן התורה מדין ספק דאורייתא לחומרא. גם אם וסתות דרבנן, ואין לנו כל ידיעה שהאשה תראה בעת וסתה, סוף סוף שוב אין לומר באשה זו שהיא בחזקת טהרה, שהרי חזקה זו עשויה להשתנות בזמן הוסת, ואם כן יש לחוש לכל הפחות לספק ולהמנע מלבוא עליה (הוא אוחז כאן בדרך העיקרית לפיה ספק דאורייתא לחומרא מדין תורה). יתרה מזו, מי שאין לה שעה קבועה לראייתה צריכה לפרוש מן הדין בכל משך העונה, משום שבכל משך זמן זה ידוע שחזקתה עשויה להשתנות. כל זאת אף בלא דרשה מיוחדת שתלמד זאת. לאור זאת יש לומר שדין והזרתם בא להרחיב את חובת הפרישה במי שיש לה וסת לשעה ידועה, ולחייב אותה בפרישה בכל משך העונה, ומדין תורה. ומסיים הבינת אדם בצ"ע. (טענת בינ"א מנוגדת לדברי הראשונים כולם, פרט אולי לתרומה, שלא נמצא בהם מי שאמר שיש חובת פרישה מן התורה לולי החידוש של והזרתם. ולכאורה דעת הראשונים היא שעל אף שהחזקה עשויה להשתנות, כל עוד לא נודע שהשתנתה ואין כל יסוד נגדי לה עדיין די בה כדי להתיר מעיקר הדין במקום ספק).

התייחסות מעין זו מצויה גם בנודע ביהודה ובחת"ס, שסברו אף הם לומר שחובת הפרישה סמוך לוסת היא מן התורה, אף אם וסתות דרבנן, ולכאורה גם ללא כל צורך בדרשת הפסוק והזרתם. **נו"ב** (סי' נה) מחדש שסברת וסתות דרבנן אין פירושה שחזקת האורח לבוא בזמנו אינה חזקה טובה כשלעצמה, אלא שאין היא טובה דיה כדי לעקור את חזקת הטהרה ממקומה. אבל כאשר אין נגדה חזקת טהרה הרי האשה בחזקת טמאה מדין תורה. על דרך זו הוא אומר שאם בדקה עצמה לאחר הוסת ומצאה טמאה הרי היא טמאה למפרע מדין תורה, גם למ"ד וסתות דרבנן, שלאחר שהורעה חזקת הטהרה על ידי מציאת הדם שוב מכריעה חזקת הווסת לעשותה כטמאה משעת וסתה. באופן דומה נמצא כך גם דין הפרישה סמוך לוסת דין תורה, שכן בענין חזקת הטהרה יש להבחין בין החשש שמא כבר ראתה, שאיננו חוששים לו בסתמא משום שהיא בחזקת טהרה

גמורה, לבין החשש שמא תראה, שבענייננו אין חזקת הטהרה מכרעת, וכפי שמצאנו בגיטין (כח:) "שמא מת לא אמרינן, שמא ימות אמרינן". כיון שכח חזקת הטהרה כלפי העתיד קלוש, מכרעת חזקת הווסת לומר שודאי תראה וחובה לפרוש ממנה מדין תורה.[4] נו"ב תולה את סברתו בדעת הרמב"ם, שרהיטות לשונו מורה שחובת הפרישה היא מדין תורה, ונוקט כך כעיקר לדינא (וצ"ע, שהרי אפילו הרמב"ם עצמו תלה את הדין בדרשת הכתוב ולא בשיקול העצמי של החזקות כנו"ב, וכל שכן שלדינא קשה להכריע כך לאור דברי כל הראשונים שאמרו שלא יתכן לקבוע חובת פרישה מן התורה אם עיקר דין הוסת הוא מדרבנן).

פת"ש הביא את דברי הנו"ב, ואת החת"ס שכתב בדומה לדבריו (אלא שאפשר שאין דעת חת"ס להכריע למעשה אלא כרא"ה, לאסור מדין תורה רק משעת הוסת ואילך. ועכ"פ בשעת הוסת עצמה ברור לחת"ס שיש לדון אותה כאסורה מדין תורה), ועולה מדבריו שיש להעניק למעשה משקל של ממש לסברה המחייבת פרישה מדין תורה, על אף היותה חריגה כל כך בדברי הראשונים.[5] מנחת אשר כתב עם זאת שפשטות רוב הפוסקים אינה כך, וחובת הפרישה אינה אלא מדרבנן.

ג. פרישה לאחר הווסת, ודין הבדיקה (קפד,ט; קפד,יא)

(**תמצית עיקר הדין**: לדעת רוב הראשונים, לאחר שעברה עונת וסתה הקבוע של האשה אין בעלה יכול לבוא עליה עד שתבדוק. והוא הדין לאחר שעברה עליה עונה בינונית, אם אין לה וסת קבוע או שעבר וסתה בלי שראתה בו. ורי"ף ורמב"ם מקלים בכל זה.

כבר בעונת הווסת עצמה צריכה האשה לבדוק את עצמה, ונחלקו הפוסקים באופן שבו צריכה בדיקה זו להעשות.)

א. הדין לאחר זמן הווסת

באשה שאינה עסוקה בטהרות לימדה המשנה (טו.): "**כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן**. הבאין מן הדרך, נשיהן להן בחזקת טהרה". כיון שהאשה היא בסתמא בחזקת טהורה יכול הבעל לבוא עליה גם בלי שתבדוק עצמה מדם קודם התשמיש, וגם בלי לשְאֳלה אם היא אכן טהורה. הגמרא מבררת את הצריכותא בין שני חלקי המשנה: "למה ליה למתני הבאים מן הדרך? סד"א הני מילי היכא דאיתיה במתא, דרמיא אנפשה ובדקה, אבל היכא דליתא במתא דלא רמיא אנפשה לא, קא משמע לן".[6]

4. מלשון נו"ב משמע שאין כלל קיום לחזקה במקום חשש שמא תראה, או שמא ימות. אך אם כך היה עלינו לכאורה לאסור כל אשה שאין לה וסת קבוע, שמא תראה כעת. גם בגמ' בגיטין עצמה לא נאמר שהחשש לשמא ימות הוא מדין תורה.
5. אמנם כל זה אמור רק בבעלת בוסת קבוע. באשה שאין לה וסת קבוע אין לכאורה כל מקום לאסור מן התורה, גם בעונה בינונית שלה.
6. בדין הבדיקות שקודם ואחר התשמיש יתברר שדין זה מקובל להלכה לרוב הראשונים בכל אשה, ולרמב"ם רק

ריש לקיש (בשם רב יהודה נשיאה) מסייג את הדין: "והוא שבא ומצאה בתוך ימי עונתה". רש"י מסביר שמדובר כאן בתוך **העונה הבינונית** האמורה באשה, שהיא ל' יום. לפי דברי מרבית הראשונים, מדובר כאן במי שאין לה וסת קבוע, ולפיכך בעונת ל' יום יש לחוש שמא תראה, ודין עונה זו כדין עונת הווסת.[7] (הר"ן תלה ברש"י שמדובר גם בבעלת וסת קבוע, אך באופן זה דחה את דבריו). הרמב"ן מוסיף שגם בעלת וסת קבוע, אם עברה שעת וסתה בלא שראתה דינה בעת העונה הבינונית כמי שאין לה וסת קבוע, לפי שאין לומר שלא תראה כלל.

האמוראים נחלקו אם להוסיף עוד סייג לדברי המשנה: "אמר רב הונא, לא שנו אלא שלא הגיע שעת וסתה, אבל **הגיע שעת וסתה** אסורה. קסבר וסתות דאורייתא. **רבה בר בר חנה אמר**, אפילו הגיע שעת וסתה נמי **מותרת**, קסבר וסתות דרבנן". דינו של רבה בר בר חנה אינה מובן לכאורה, שהרי גם למ"ד וסתות דרבנן אסור לבוא על האשה סמוך לוסתה. לכן הסבירו הראשונים שאין מדובר כאן בשעת הוסת עצמה אלא לאחר שעברה שעת הוסת, שאז שבה להיתרה. אלא שגם כאשר עברה שעת הוסת היה ראוי לכאורה לחוש לאפשרות שראתה כבר בעת הוסת.[8] וביארו זאת הראשונים בכמה דרכים.

לפי תוס', ופירוש אחד ברשב"א, לא נחלקו האמוראים אלא כאשר עבר די זמן משעת הוסת שבו היתה האשה יכולה כבר לספור ולטבול ולהטהר מטומאתה. ומתאימים הדברים לדברי ר' יוחנן להלן (טו:): "אשה שיש לה וסת, בעלה **מחשב ימי וסתה** ובא עליה".

לפי פירוש אחר, פירוש הראב"ד (המובא גם ברמב"ן, רשב"א ור"ן), המשתמע גם מדברי רש"י, רבב"ח סובר שבבא מן הדרך מותר לבוא עליה לאחר שעת וסתה גם אם לא היה בידה די זמן להטהר, לפי שחלה כאן הסברה האמורה לענין טהרות – "כיון שתבעה אין לך בדיקה גדולה מזו". כיון שיודעת ששב מן הדרך מן הסתם בודקת עצמה, ואם לא אמרה לו שהיא טמאה הוא יכול להניח שהיא טהורה (ולבוא עליה כעת גם כשמעוררה לשם כך משינה). ואפשר שאפילו בעונת הוסת עצמה התירו לו לפי שיטה זו לבוא עליה, כשם שהתירו ליוצא לדרך.

בפשטות, אם זהו הפירוש לדברי רבב"ח, נמצאים דברי ר' יוחנן, שאמר שמחשב ימי וסתה ובא עליה, חלוקים עליו, והלכה כר' יוחנן. כ"כ ראב"ד. אך הרמב"ן מעלה גם דרך אחרת בביאור דברי ר' יוחנן, שאינו עוסק בבא מן הדרך אלא במי ששהה כל הזמן בעיר, ולפיכך עליו לחשב ימי וסתה

באשה שיש לה וסת קבוע. אם אין לה וסת קבוע היא טעונה לרמב"ם לעולם בדיקה לבעלה.

7. במשניות (סג:) מבואר שדין הפרישה סמוך לווסת אינו רק בוסת קבוע אלא גם במי ששינתה וראתה פעם אחת שלא בעת וסתה. בין וסת קבוע לוסת שטרם נקבע עשוי להיות הבדל לענין הדין לאחר שחלפה עונת הוסת, וכדלהלן, אך שניהם שוים לעיקר חובת הפרישה. לדעה המבוארת כאן, שהיא דעת רוב הראשונים, מוסיפה על כך סוגייתנו חובת **פרישה** גם בעונה הבינונית, שדינה כדין עונת וסת קבוע לאסור את האשה גם לאחריה (לפרטי הדין ר' בדיני וסתות).

8. תוס' מזכירים כאן את האזהרה "והזרתם". ונמצא שאינם מבחינים באופן משמעותי בין החשש מלכתחילה שמא תראה לחשש שמא כבר ראתה. וזאת לכאורה שלא כסברת הנו"ב לעיל.

קודם שיבוא עליה. ואפילו בבא מן הדרך אפשר שיפים דברי ר׳ יוחנן בלי שתהיה בהם סתירה לדברי רבב״ח, ולדברי שניהם אין הבא מן הדרך צריך לחשוש לוסתה של האשה, אלא שאם חלפה עונת הוסת ובא זמן העונה הבינונית על כרחנו יש לחוש לה, שהרי לא לעולם לא תראה. בזה אמר ר׳ יוחנן שמחשב את ימיה, לדעת אם הוסת קדמה או העונה קדמה, ואם הוסת קדמה ניתן לתלות שראתה בוסתה, וכבר ספרה וטבלה, ופטור מלחשוש שראתה בעונה הבינונית. גם לפי זה עומדים דברי רבב״ח להלכה.

לדברי הראשונים הללו כולם, לכל הפחות כאשר הבעל שוהה עם אשתו בעיר **אין** הוא יכול **לבוא** עליה **לאחר שעת וסתה** אלא אם כן בדקה עצמה ומצאה טהורה,[9] או שהיה בידה סיפק להטהר.

בניגוד לשיטות אלו כולן הביאו הראשונים את דברי **הרי״ף והרמב״ם**, שלא אסרו לבוא על האשה אלא **בעונת וסתה ממש**. עולה מדבריהם שלאחר שעברה שעת וסתה שוב אין כל איסור, וכמו כן גם עונה בינונית לא נזכרה בדבריהם לאיסור. לדברי הרמב״ם (ד,ט) כל אשה שיש לה וסת היא בחזקת טהורה, חוץ מאשר בעונת וסתה.[10] משמעות הדברים היא שלא חששו לראיה בשעת הוסת אלא לכתחילה, כאשר יתכן שתראה ותרגיש בראייתה, או בדיעבד כאשר בדקה עצמה לאחר זמן ומצאה טמאה, שאז יש לחוש שראייתה היתה כבר בעת הוסת. אבל כל שלא בדקה כלל אנו מעמידים אותה על חזקת טהרתה, שהרי לא הרגישה ביציאת דם ממנה, ואף שעברה עליה שעת וסת הרי וסתות דרבנן ומעיקר הדין אין צורך לחוש לשעה זו כלל. הרמב״ן והר״ן דחו דין זה כקולא מפליגה, ביחוד באופן בו כתב הרמב״ם, שיכול לבוא עליה כשבא מן הדרך אפילו אם היא ישנה, שהרי באופן כזה אין סיפק בידה כלל לומר לו אם נטמאה.[11]

מהאופן בו מציג ב״י את שיטות הראשונים משמע שנותן משקל מכריע לדעות המחמירות, ומקבל את התמיהה על הרי״ף והרמב״ם איך התירו עד כדי כך. דרכו של הב״י להכריע את ההלכה כדברי הרי״ף והרמב״ם, וגם כאן כתב **בשו״ע** (בס״ט) בסתמא להקל אם עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה, כרי״ף ורמב״ם, והוסיף שי״א שאסורה עד שתבדוק, ומשמע שהעיקר לדבריו להקל. אלא שמעט אחר כך (בסי״א) כתב שו״ע שאין לבוא על האשה לאחר שעת וסתה עד שיעבור שיעור שתספור ותטבול. וסותם אם כן לדינא כחולקים על הרי״ף ורמב״ם. השו״ע חוזר על הדברים גם בסי׳ קפט (ס״ד), שאף שם כתב שחומרא יתרה יש לבעלת וסת קבוע על וסת שאינו קבוע בכך שאע״פ שעברה עונתו ולא ראתה ולא הרגישה אסורה עד שתבדוק. משמע אם כן שעל אף שהזכיר בתחילה את

9. כפי שלמדנו בתחילת הדברים, כאשר בודקת עצמה לאחר שעת הוסת ומוצאת טהורה היא שבה להיות נידונת כטהורה למפרע גם משעת הוסת, למ״ד וסתות דרבנן.

10. לשיטת הרמב״ם עצמו דין זה אמור בבעלת וסת קבוע בלבד, אבל מי שאין לה וסת קבוע טעונה תמיד בדיקה קודם התשמיש, וכמבואר בסי׳ קפו. אבל לפי הרי״ף גם מי שאין לה וסת קבוע אינה צריכה בדיקה קודם התשמיש לאחר שסילקה עצמה מחשש רואה מחמת תשמיש.

11. עוד יש להקשות על הרי״ף והרמב״ם שמביאים את האשה לכאורה לכלל ספק איסור, שהרי אם בבדיקתה הראשונה לאחר התשמיש תמצא עצמה טמאה יהיה עלינו לדון אותה למפרע כטמאה כבר משעת הווסת.

השיטה המחמירה כיש אומרים בלבד, ביאר אחר כך שכשיטה זו יש לנהוג למעשה. וכך היא גם הכרעתו המפורשת של **הרמ״א**, כבר בס״ט. (כאמור לעיל, הש״ך הזכיר את דעת המחמירים לאסרה גם אם בדקה אחר הוסת ומצאה טהורה, כמ״ד וסתות דאורייתא, אך פת״ש כתב בשם האחרונים שאין לחוש לכך).

ב. בדיקה בזמן הוסת עצמו

ב״י הביא מדברי תוס׳ (טז.) שעל אף שלא הוזכרה בגמרא חובת בדיקה לאשה אלא כתנאי להיתר לבוא עליה לאחר הוסת, מסתבר שיש **לבדוק** כבר **בשעת הוסת** עצמה. נראה שטעם הדברים הוא שכיון שאנו חוששים שתראה בשעת הוסת, ורק הבדיקה מפריכה חשש זה, נכון לעשות את הבדיקה בשעה בה היא אמינה יותר, לפני שהיה זמן לדם הווסת ללכת לאיבוד. הר״ן מוסיף ואומר שאף הרי״ף והרמב״ם, שלא מצריכים בדיקה כתנאי להיתר הביאה לאחר הוסת, מודים שהלשון ״תיבדק״ (שנאמרה בדברי ר׳ יהושע וחכמים בדינה של מי שעבר וסתה (ר׳ לעיל פ״א)) מורה לכל הפחות על חובה לבדוק בעונת הוסת עצמה, כחומרא לכתחילה שנועדה לבסס יותר את ההיתר שלאחר העונה. ואם כן לדינא לכו״ע צריכה האשה לבדוק עצמה בעונת הוסת.

החוו״ד (מובא בפת״ש) החמיר מאד בדינה של בדיקה זו, ואמר שכאשר אין האשה יודעת מתי בדיוק הוא שעת וסתה עליה לתת **מוך דחוק** באותו מקום למשך כל העונה, ובמקרה שנאסרת למשך שנים או שלושה ימים (כמבואר ברמ״א בס״ב) צריכה לשים מוך דחוק למשך ימים אלו כולם. עוד החמיר החוו״ד שאם לא נתנה מוך דחוק, והטילה מים במהלך העונה, אף אם בודקת עצמה אחר כך ומוצאת טהורה לא ניתן לדון אותה על פי זה כטהורה למפרע משעת וסתה, שאפשר שהרגישה וסברה שהיתה זו הרגשת מי רגלים.

אמנם אחרונים מאוחרים יותר (שלא הובאו בפת״ש) דחו את חומרותיו של החוו״ד. **החזו״א** (פ,כב) אף הוכיח זאת מסברת מ״ד וסתות דאורייתא, שדי לנו במה שבדקה עצמה בתום הוסת תוך שיעור הוסת כדי להחזיקה כטהורה, ולא חיישינן שראתה קודם לכן בעת הוסת ואבד הדם. עולה מכך שאין צורך לשלול באופן ברור ראיה בכל משך הוסת, ודי לנו בשלילת הראיה במקצת זמן הוסת כדי לשוב ולהעמידה בחזקת טהרתה. מטעם זה אין צורך לתת מוך דחוק ודי בבדיקות בודדות במהלך העונה, ואף אם הטילה מי רגלים אין בכך כדי לבטל את תועלת הבדיקה (ועל כרחנו עלינו לומר כך, שהרי בסתמא כל אשה מטילה מי רגלים במהלך העונה, ואם כן מסתימת הפוסקים מוכח שבדיקה לאחר הוסת מועילה גם באופן זה). גם **פוסקים נוספים** (יבי״א (ו,טו), ששה״ל) כתבו ששיטת החוו״ד דחויה מהלכה (ששה״ל מוסיף שנתינת מוך דחוק למשך זמן רב כל כך גם אינה מעשית). דרכי טהרה חושש עם זאת לעיקר סברת החוו״ד, ובמקום מוך דחוק מצריך שתלבש לכה״פ בגד תחתון לבן המהודק לגוף, שעל ידו תוכל לראות אם יצאה ממנה טיפת דם כלשהי במהלך העונה.[12]

12. גם שבט הלוי חושש במקצת לחוו״ד, וכותב (קצ,ה,א) שאם ראתה כתם ביום הווסת, גם אם הכתם כשלעצמו מותר

לפי שבט הלוי, כיון שאין לוסת שעה קבועה כדאי לבדוק שלש פעמים במהלך העונה – בתחילתה, באמצעה ובסופה, כאשר החשיבות העיקרית היא לבדיקה שבסוף העונה (שהאפשרות לראות עוד לאחריה מועטת ביותר), ובלילה אם אינה מתעוררת באופן טבעי לפני הנץ החמה תבדוק קודם השינה. מנחת אשר ריכז דעות אחרונים בענין זה וכתב שהעיקר כחזו״א, שמסתפק אף לכתחילה בשתי בדיקות, בתחילת ובסוף העונה, מעין הבדיקה בשבעה נקיים, ובעת הצורך די בבדיקה אחת סמוך לסוף העונה (גם טה״ב (ג,ב) כתב שהבדיקה תהיה בסוף העונה, וטוב שגם בתחילתה). בין כך ובין כך, כבר התברר בדברים שלעיל שבדיקה מאוחרת ודאי מועילה, ואפילו לאחר תום עונת הווסת.

ג. בעלת וסת שאינו קבוע

בין איסור האשה אחר הווסת ובין חובת הבדיקה נאמרו מעיקרם בווסת קבוע. כאמור לעיל, הראשונים השוו גם את העונה הבינונית לוסת קבוע, לענין האיסור לאחר שעברה, ומתוך כך הושווה דינן גם לחובת הבדיקה. אמנם בענין וסת שאינו קבוע כתב הרשב״א (מובא בב״י) שכשעברה שעת וסתה ודאי **טהורה בלא בדיקה**. מלשון הרשב״א (בב״י בסוף הסימן) עולה עוד שגם אין חובת בדיקה כלל בעונה זו, אבל ר׳ בזה מש״כ להלן בסי׳ קפט (בתוך דיני וסת הגוף, עמ׳ 162).

הפרישה הקשה על דין הרשב״א, העולה גם מדברי הטור, מהדין המבואר בסי׳ קפו שמי שאין לה וסת קבוע טעונה לעולם בדיקה קודם התשמיש.[13] הט״ז השיב לשאלה זו ואמר שאכן מדובר כאן בבעלת וסת קבוע דוקא, אלא ששינתה פעם אחת מקביעותה וצריכה לחוש לעונה זו כוסת שאינו קבוע. **והחוו״ד** (אות יב) יישב זאת באופן אחר – בדיקה שגרתית קודם תשמיש אינה אלא בדיקת קינוח (כך היא דעת החוו״ד שם), ואילו בדיקת שעת הווסת המדוברת כאן היא בדיקה גמורה בחורים וסדקים. ואגב הדברים למדנו מכאן שהבדיקה האמורה בענייננו, בבעלת וסת קבוע, היא **בדיקה גמורה** ולא די לה בקינוח.

ד. פרטי דין הפרישה

1. משך זמן הפרישה (קפד,ב; קפד,ד)

א. עונה – יום או לילה כפי שהם, או שתים־עשרה שעות

שיעור עונה שנזכר בדברי רבא התפרש בדרך כלל בראשונים כיום או לילה. ב״י מביא מדברי **אביאסף** (לראבי״ה) שאין הכוונה בזה ליום או לילה דוקא, אלא לפרק זמן בן **שתים עשרה שעות**, שהוא שיעור יום או לילה בזמן הממוצע של ניסן ותשרי. ב״י דוחה שיטה זו ואומר שאין לחוש

הרי זו ריעותא לטהרתה, והיא חייבת בבדיקה נוספת גם אם כבר בדקה.

13. מקושייתו זו עולה שנוקט לדינא כרמב״ם ורא״ש, המצריכים לעולם בדיקה קודם התשמיש. ועי׳ מש״כ שם בזה.

לה כיון שהיא מנוגדת למשמעות כל יתר הראשונים. אלא **שהב"ח** מצא סמך לדברים בגמרא, בדין דם בתולים שנזכר בו דין עונה והתפרש כפרק זמן בן שתים עשרה שעות, ומשם למד הראבי"ה לענייננו. לדברי הב"ח כך יש לפרש את ענין יום או לילה שנאמר בדברי הראשונים וכך יש לנהוג גם לדינא.

הט"ז הביא את דברי הב"ח אך תמה כיצד יחשב האביאסף את י"ב השעות – שהרי בין אם יאסור את האשה י"ב שעות משעת הראיה ואילך ובין אם י"ב שעות שמסתיימות בעת הראיה לא יתאימו הדברים לדברי ר' יהודה בענין הרואה סמוך להנץ החמה. הוא מציע לבסוף לתלות בדברי האביאסף שיש למנות שש שעות קודם לראיה ושש שעות לאחריה, אך גם אפשרות זו אינה מקובלת עליו למעשה. אבל **הש"ך** יישב את דברי האביאסף והסביר שי"ב השעות נמנות סביב חצות היום או הלילה, דהיינו שש שעות קודם חצות ושש שעות לאחריו, כך שבימי ניסן ותשרי העונה חופפת ליום או ללילה ממש, ובאותה נקודת זמן של היממה (בשעה שש, בבוקר ובערב, בשעון שחצות חל בו בשתים עשרה) נפתחת ומסתיימת העונה גם בחלקי השנה האחרים. אף הש"ך כמו הב"ח מאמץ את דברי האביאסף לדינא. למרות זאת, ולמרות שיש עוד באחרונים שכתבו כאביאסף, כתב שבט הלוי ששיטה זו לא התקבלה על ידי רוב הפוסקים האחרונים ואינה נהוגה כהוראה למעשה, ורק המחמיר בזה לעצמו משובח.

ב. דין העונה שקודם עונת הווסת

שיטת ראשונים יחודית נוספת שנזכרה בב"י היא שיטת **האור זרוע**, שכתב (אף הוא בשם ראבי"ה) שעל אף שעיקר דין הגמרא הוא לפרוש עונה אחת בלבד, נהגו להחמיר ולפרוש כ"ד שעות, בעונת הוסת עצמה **ובעונה שלפניה**. ולא הסביר את טעם החומרא. הב"י דחה הנהגה זו מכל וכל, כחומרא שאין לה כל יסוד ושורש ואינה כדברי כל הפוסקים. אבל גם כאן הצדיקו הב"ח והש"ך את החומרא. הב"ח כתב שכיון שברואה סמוך להנץ החמה יש מקום לחוש לטעות בין ראיה שקודם הנץ לראיה שאחריה, החמירו לאסרה לעולם שתי עונות (וצ"ע מה הועיל בזה לענין מי שראתה אחר הנץ וסברה שראתה לפניו, והרי אינה פורשת אלא בעונת הלילה והיום שלפניו), ויש לדבר סמך בהבנה הראשונית של הגמרא בדברי רבא שהצריך לפרוש עונה קודם לעונת וסתה. כיון שלפי עדות האור זרוע נהגו בחומרא זו, וכך היה מקובל גם בידי הב"ח עצמו מצעירותו שהירא את דבר ה' נהג מעולם בחומרא זו, כך אכן ראוי לדבריו לנהוג.

אף כאן כבעונת האביאסף לא קיבל הט"ז את נימוקו של הב"ח ושב לדחות את האו"ז כפי שדחאו הב"י, אולם הש"ך חזר לתת טעם בדברים והסביר שדוקא מי שיש לה שעה קבועה ביום לראייתה היא שדי לה לפרוש בעונת הוסת כולה, ובזה היא פורשת סמוך לוסתה, אבל מי שאינה יודעת באיזו שעה ביום תראה הרי כל היום הוא כשעת וסתה ממש, וכדי להוסיף ולפרוש זמן מה קודם לעת הוסת עליה לפרוש כבר בעונה שקודם וסתה. מכך צמחה גם ההו"א בגמרא לפרש את דברי רבא כמוסבים על העונה שקודם הוסת. ממילא בימינו שאין דרך כל כך לקבוע וסת בשעה

מדוייקת יש לכל אשה לפרוש גם בעונה הקודמת לוסתה. הש"ך מוצא חיזוק לדברים בדברי האגודה, שאמר שעתה שאין לנו וסתות גמורות יש לפרוש גם מעט קודם הוסת ולאחריו (ויש לצרף לכך מה שכתבו הרא"ה והחת"ס כטעם לחובת הפרישה בעונת הוסת שהרגל התשמיש עשוי להביא להקדים מעט את הראיה). מסקנתו לפיכך היא כב"ח, שראוי לכל ירא ה' לנקוט בחומרא זו של עונה שקודם עונת הוסת (והביא גם משע"ד ומהרי"ל שנקטו כך). שבט הלוי נתן עוד טעם בחומרא זו, שרצו שלא יאבד רושם הפרישה סמוך לוסת, וכיון שהיום רוב הוסתות הם ביום נתנו היכר לפרישה בלילה שקודם העונה (וצ"ע). וכתב עוד שכיון שאו"ז אמר את דבריו מלכתחילה כחומרא נוספת מעבר לדין הגמרא אין להקשות עליו מכך שהדין לא נמצא בש"ס ושאר פוסקים.[14]

בספר חוט שני כתב שמצאנו כמה פוסקים שהשמיטו את חומרת האו"ז מכל וכל ולא הורו כמותה כלל, והביא מדברי חזו"א שכתב בעקבות כך שאין להורות לכל לנהוג בחומרא זו, ורק ל"בני תורה" ראוי לנהוג בה. מעין זה היא גם ההכרעה בדרכי טהרה, שמביא חומרא זו לא כהלכה פסוקה אלא כחומרא שראוי לאחוז בה. וששה"ל כתב שכיון שהש"ך והב"ח הסכימו לאו"ז, וברוב המדינות נהגו כך ואף האחרונים כתבו להחמיר, כך יש לנהוג (לדבריו כך הוא בכל עונת פרישה, וכ"כ כבר חת"ס (בפת"ש). אמנם דרכ"ט, שלא קיבל זאת כדין גמור, מצמצם עוד ואומר שבעונת וסת שאינו קבוע אין צורך לחוש לכך). מאידך, בספר יבקש דעת (ה הע' 1) מביא שמועה בשם הגרש"ז אויערבאך שגם לת"ח אין צורך להחמיר בזה.

ג. הגדרת היום והלילה

לפוסקים שלא כאביאסף, ודנים את עונת הפרישה כיום או לילה ממש, יש לתלות לכאורה את גדרי היום והלילה בגדרם הכללי בכל דיני התורה. כיון שכך, תמה **החוו"ד** מפני מה נזכרה בדברי ר' יהודה הבחנה בין מי שראתה קודם הנץ החמה למי שראתה אחריו, ולא בין מי שראתה קודם או לאחר עלות השחר, שהוא זמן תחילת היום לכל דיני התורה. והסיק מכך שלענייננו קים להו לחכמים שלא אזלינן בתר הגדרות כלליות של יום או לילה, אלא בתר הזריחה והשקיעה, ומשום שהבינו שיש להימצאות השמש ברקיע השפעה כלשהי על זמן הראיה. לדבריו גם הרואה בין השמשות, בין השקיעה לצאת הכוכבים, דינה לעניננו כרואה בלילה לכל דבר. והביא כל זה פת"ש.

14. האחרונים ציינו ששתי חומרות הראבי"ה נאמרו כבר על ידי זקנו הראב"ן, שכתב (סי' שיח): "וכמה עונה, אמר ר' יוחנן או יום או לילה, שאם וסתה ביום יפרוש לילה שלפניו ואם ווסתה בלילה יפרוש יום שלפני הלילה, בזמן תקופת ניסן ותשרי שהיום ולילה שוין. אבל תקופת תמוז וטבת שאין יום ולילה שוין חצי יום וחצי לילה לפני הווסת". חת"ס ביאר לאור זאת שיש קשר פנימי בין הדברים. מהראב"ן עולה שפרישת י"ב שעות היא קודם שעת הווסת (ועל כך יש להוסיף את הזמן עד תום היום, כפי המפורש בסוגיה), ומשום לא פלוג הנהיגו להקדים ולפרוש כבר מתחילת אותו יום או לילה. (מדברי הראב"ן עצמם נראה לכאורה שלא הצריך פרישה אלא מתחילת י"ב שעות קודם שעת הווסת, ורק ראבי"ה באבי עזרי הוסיף להרחיב זאת לפרישת כ"ד שעות). אמנם הש"ך תלה את ביאורו לדברי או"ז גם בראב"ן.

2. מהות הפרישה (קפד,ב)

הב״י הביא מדברי כמה **ראשונים** (ראב״ד, רמב״ן, רשב״א, מ״מ) שאין חובת הפרישה אלא **מתשמיש, ולא משאר קריבות**. טעם הדבר מבואר ברמב״ן, שכיון שאין חובת הפרישה אלא מדרבנן אין צורך להחמיר מעבר לכך. חת״ס (בסי׳ קע) הוסיף שגם אם חובת הפרישה היא ביסודה מדאורייתא (כפי שכתב רא״ה, וקיבל הוא לדינא) אין הכרח להחמיר מעבר לכך, שכן דוקא ביחס לתשמיש יש לחוש שיקדים ויביא את הראיה. בנוסף, דוקא בתשמיש יש לחוש שתראה תוך התשמיש, ואז הוא עלול להכשל בסיום־מעשה שיש בו איסור, אבל בשאר קריבות אם תראה דם יפרוש ממנה מיד ולא יבוא בזה לידי כל איסור. ב״י דחה מתוך כך את דברי **תרה״ד**, שכתב ששאר קריבות שאין צורך לפרוש מהם אינם אלא כגון מזיגת הכוס, אבל קריבות של **חיבוק ונישוק** אסורות בעת וסתה. וכתב שאילו היה רואה את דברי כל הראשונים שהביא לא היה אומר כן.

אף בדין זה נטה הב״ח לדעה שדחה הב״י, אך לא מן הדין, וכתב שהמחמיר בחיבוק ונישוק תבוא עליו ברכה. ונקט כדבריו גם הש״ך. כאן הט״ז מחמיר יותר מהם, וכותב שיתכן שיש בזה איסור מן הדין, לדברי הרא״ש בהלכות אבילות שהחמיר בחיבוק ונישוק כיון שמביא לידי חשק. אף כאן יש לחוש להבאה לידי חשק, ובפרט במצב זה בו סביר שתיאסר עליו האשה בעונה זו לזמן ממושך. אבל פת״ש הביא מדברי רדב״ז שיש להתיר חיבוק ונישוק כב״י, ואין לחדש חומרות על ישראל, והלואי שישמרו מה שמוטל עליהם. (וששה״ל כתב שלמעשה ראוי להחמיר בחיבוק ונישוק מחשש להגיע על ידי זה להושז״ל).

[אף שלמעשה יש מקום לחומרא בדין זה לכל היותר בחיבוק ונישוק, כתבו פוסקי זמננו (ששה״ל, דרכ״ט, טה״ב) שראוי להמנע **משינה במיטה אחת** בעונת הפרישה. המקור לדין זה הוא שו״ע הרב, על פי דברים שכתב הרמב״ן בהלכות אבלות. שינה במטה אחת עלולה ביותר להביא לידי תשמיש, ולכן אסורה גם כששאר קריבות מותרות. דרכ״ט כתב עוד, ע״פ בן איש חי, שכיון שהשינה מתמשכת, ובתוך זמן זה עלולה לראות, אם לא יימנעו מכך עלולים מאד לבוא לידי מכשול. סברה זו נותנת לאסור שינה משותפת באופן בלתי תלוי בדין חיבוק ונישוק, וכ״כ גם טהרת הבית (ס״ב).]

3. ראיה מתמשכת (קפד,ה־ו)

באשה שהתחילה לראות מעט קודם הנץ החמה **ונמשכה ראייתה אל מעט לאחריו** עמד **הראב״ד** (תחילת שער הוסתות, ומובא בב״י) על מחלוקת ראשונים. לפי שיטה אחת, כל משך הראיה נחשב לעונת וסתה, ולפיכך צריכה לפרוש הן בעונת היום והן בעונת הלילה. טעם הדבר, שכיון שבכל משך זמן זה דרכה לראות, גם אם שינתה ולא ראתה בזמן בו רגילה להתחיל ולראות אין זה מונע ממנה לראות כדרכה בזמן המשך ראייתה, ולפיכך הכל הוא שעת וסתה. אבל יש חולקים ואומרים שלעולם התחלת הוסת היא עיקר, ואם לא ראתה בתחילת הוסת אינה חוששת לסופה. אף הטעם לזה מובן, שכיון שדרכה תמיד להתחיל לראות בעונת הלילה דוקא, ומתוך כך להמשיך ולראות

גם ביום, אם לא ראתה בעונתה הרגילה שוב שינתה כבר בבירור מדרכה, ואין עוד בוסתה הקבוע סיבה לחוש שתתחיל לראות בעונת היום דוקא. הראב״ד עצמו נוקט בדרך ממצעת, שעיקר הוסת הוא אכן בתחילתו, ועל כן עונת הפרישה אינה אלא עונת הלילה, אלא שעכ״פ אי אפשר להמנע מלפרוש במשך זמן הוסת עצמו, שבו ודאי דרכה לראות, ועל כן עליה להוסיף ולפרוש בשעת וסתה עצמה גם ביום (אבל לא בכל יתרת היום כמו בעונה שחלה בה שעת הוסת). **אף הרא״ש** קיבל בזה את דברי הראב״ד, וכך פסק גם **בשו״ע**. (בסמוך נעמוד על כך שלכאורה דעת הרשב״א והרז״ה אינה כראב״ד וכרא״ש, וצ״ע שהשו״ע לא התחשב בדבריהם כאן כפי שהתחשב בהם שם).

אף בדין הקרוב לזה, במקרה המצוי בו אשה **שופעת דם במשך כמה ימים**, עמדו הטור והב״י על מחלוקת דומה בין הראשונים, וכאן הראשונים ידועים בשמותיהם. לדברי **הרמב״ן**, כל יום מימי ראייתה הוא כוסת בפני עצמו, ועל כן צריכה לחוש לכל משך הוסת גם אם לא ראתה בתחילתו. בדומה לזה סובר גם **הראב״ד**, לשיטתו לעיל, שכל משך הראיה חשוב כעונה ארוכה אחת שעליה לפרוש בכולה.[15]

הרשב״א חלק על דברי הראב״ד, והוכיח זאת מהגמרא (יא.) שאמרה שאם אין אשה קובעת וסת בימי נדתה אין כל משמעות לבדיקה שתבדוק עצמה בשבעת ימי נדתה אם יש בה דם או לא. אילו היה כל משך הראיה נחשב לזמן וסתה שצריכה לפרוש בו בחודש הבא, היה עליה לבדוק אם עודה שופעת דם או לא. ראיה נוספת שהביא הרשב״א לדבריו הוא מהדין המקורי בו עסקנו, במי שדרכה לראות עם הנץ החמה. באופן טבעי נמשכת ראיה כזו גם לאחר הנץ החמה, ור׳ יהודה התיר אותה לאחר הנץ בלי לחלק בכך. מראייתו זו של הרשב״א עולה שחולק על הראב״ד גם בדין הקודם, במי שנמשכה ראייתה מקודם הנץ אל אחריו (כאמור לעיל, צ״ע על הב״י שלא הביא את דבריו כבר שם). הרשב״א כותב את דבריו גם בשם **הרז״ה**, ובדין זה הכריע גם **הרא״ש** כרז״ה ורשב״א ולא כראב״ד. ב״י מביא שכך גם דעת הריטב״א, רי״ו ורוב הפוסקים, ושכן פשט המנהג, ועל כן פסק כך גם **בשו״ע**.

ההבחנה שהבחין הרא״ש בין שני המקרים צריכה ביאור. מפני מה חוששים לזמן המשך הראיה רק במי שנמשכה ראייתה אל אחר הנץ החמה ולא במי שנמשכה ראייתה מספר ימים? הב״ח והפרישה (מובאים בט״ז) והש״ך כתבו בזה במספר סגנונות קרובים, והנראה מדבריהם הוא שעיקר הוסת הוא אכן בתחילתו, אלא שבכל פרק הראיה הראשון יש לחוש לדחיה מועטת של זמן תחילת

15. הרמב״ן והראב״ד נחלקים בסגנונם, אם הכל עונה אחת או שכל יום הוא עונה בפני עצמו. הפרישה עומד על הנפ״מ ביניהם, המתאימה להפרש שמצאנו בדין הקודם – לפי הראב״ד אינה צריכה לפרוש אלא עד תום זמן הראיה בפועל, גם אם הוא חל באמצע עונה, אבל לפי הרמב״ן כל עונת סיום הראיה אסורה. נפ״מ נוספת משיטת הרמב״ן מצויה בסי׳ קפט, במי שראתה מספר ראיות מתמשכות שיש יום של חפיפה ביניהם, כמו מי שהתחילה לראות בט״ו בחודש וראתה ארבעה ימים ומעלה, בחודש השני התחילה לראות בי״ז ונמשכה ראייתה עוד, ובחודש השלישי התחילה לראות בי״ח. לדרך רוב הראשונים אין כאן קביעת וסת כלל, אבל לרמב״ן כיון שיום י״ח חזר בכל הפעמים הרי קבעה בו וסת.

הוסת, כך שגם אם לא ראתה במקצתו עדיין יש לחוש שמא תראה בהמשכו. לכן בראיה שמתחילה זמן מועט לפני הנץ החמה יש לחוש גם לזמן המועט שאחר הנץ כהמשכו של זמן תחילת הוסת, אבל ראיה שמתחילה רק בעונות שלאחר מכן ודאי אינה יכולה להחשב כמתאימה לסדר הראיה הקבוע של האשה ועל כן אין חובה לחוש לה.

4. ספק בשעת הוסת (קפד,ד)

באשה **שאינה יודעת אם** זמן ראייתה הקבוע הוא **קודם הנץ** החמה או לאחריו כתב **הראב"ד** שאין לה לחוש אלא לעונת היום, שכן ספק דרבנן לקולא ולכן אין לחוש אלא ליום שהוא ודאי בימי נדתה. וכך פסק גם שו"ע.

יש להוסיף ביאור לדברים. מצד ספק דרבנן לקולא היה ראוי לדון הן את הלילה כשלעצמו והן את היום כשלעצמו כמותרים. אלא שאי אפשר להקל בשניהם יחדיו מחמת הספק, שאם כן עקרנו את הפרישה בעונת וסתה מכל וכל. בדומה לזה מצאנו בדין קריאת מגילה – מקומות המסופקים אם הם מוקפים חומה מימות יהושע בן נון או לא אינם נפטרים מן הקריאה מכל וכל אלא חייבים בשני הימים. אלא שאף שם כתבו הפוסקים שעיקר החיוב הוא ב־י"ד, ורק בו מברכים, משום שהוא זמן הקריאה לרוב העולם. כלומר, על אף ששני הצדדים שקולים לגמרי, יש יתרון לקביעת החיוב בזמן אחד לעומת משנהו ויש מקום להעדיף זאת כשמדובר בדין דרבנן. אף בענייננו, אין עדיפות ישירה לעונת היום או לעונת הלילה, ועל כן היה מקום לקבוע מספק חיוב פרישה בשניהם. אלא שכיון שאילו היתה רואה בלילה היתה טמאה אף ביום, ממילא ליום יש זיקה גבוהה יותר לאפשרות הטומאה של האשה מחמת וסתה, וממילא זוהי העונה המרכזית שבה ראויה חובת הפרישה להתקיים במקום הספק.

גם בענין זה החמירו הב"ח והש"ך, משום עונת האו"ז שבמקרה זה היא ראויה ביתר תוקף.

5. 'ימים הנבוכים' (קפד,ב ברמ"א)

מצב אחר שיש בו מעין ספק נידון **ברמ"א**: "**אשה שמשנית** וסתה להקדים **שנים או שלשה ימים** או לאחֵר, כשמגיע זמן וסתה צריך לפרוש ממנה שנים או שלשה ימים קודם או אחריו" (כך בשם הגהות מיימוניות).

בביאורו של דין זה נחלקו המפרשים. פשט הלשון מורה שמדובר באשה שאין לה וסת קבוע של ממש, אך ראייתה חלה תמיד בתוך מסגרת זמן קבועה בת שנים או שלושה ימים. במקרה זה, אומר רמ"א בשם הגהות מיימוניות, האשה אסורה במשך כל אותם שלושה ימים, כנראה משום שכולם יחד חשובים לעונת וסתה (בדומה למי שאין לה שעה קבועה לראייתה שכל העונה נידונת אצלה כעת וסתה ממש, לדברי הש"ך בביאורו לעונת האו"ז). כך פירש **הנו"ב** את דברי הרמ"א (כמובא בפת"ש), ואף הסיק מכך שיש אשה שאצלה שבוע שלם הוא כזמן וסת קבוע. והדברים מפליאים,

שאם כן אשה שאין לה וסת קבוע כלל והיא עשויה לראות בכל עת, או בכל עת מיד לאחר אחד עשר ימי זיבה, תהיה כל ימי החודש כבעלת וסת קבוע בעת וסתה ותהיה אסורה בתשמיש. ניתן היה להבין יותר את הדברים אם היה הנו״ב מסתפק בדין כצורתו ברמ״א, כך שבשנים או שלושה ימים דוקא אנו אוסרים את האשה, ומשום שתנודתיות קלה כזו אינה מפקיעה את קיומה של מסגרת זמן מוגדרת לראייתה של האשה, וקצת על דרך דין 'לבוד'. אלא שגם כך, דברי רמ״א סותרים למה שכתב בסי' קפט בסי״ג, שם התייחס למקרה כעין זה שיש בו שינוי וסת שנפרס על פני שלושה ימים בלבד כאל וסת שאינו קבוע (על כך העיר הש״ך שם (ס״ק לט)), ועוד יש בזה סתירה לדין השו״ע שם, שאין האשה קובעת וסת אלא אם היו כל ראיותיה או ביום או בלילה ולא אם חלקן ביום וחלקן בלילה, והרמ״א לא השיג על כך. אם שינוי מיום ללילה מפקיע את אפשרות קביעת הוסת, כל שכן שינוי מיום למשנהו. ואכן דחו אחרונים את דברי הנו״ב (כך באגרו״מ (ב,סז), וכך בששה״ל).

הש״ך (בסי' קפט ס״ק לט) **והגר״א** (כאן) הסבירו תחת זאת שהרמ״א עסק במי שיש לה וסת קבוע, אלא שבראיותיה האחרונות שינתה יום או יומים, ועל כן עליה לפרוש בנוסף לעת וסתה גם בעת הנוספת שראתה בה. אם כך הוא, הרי זה דין פשוט שאין בו ספק, והוא מבואר בסי' קפט. אלא שדוקא לרוב פשיטותו של הדין צ״ע אם אכן לזה היתה כוונת רמ״א, שאם כן לא היה צריך להביא דין זה בשם הגהות מיימוניות דוקא, ואף לא לקובעו כאן. ותירצו אחרונים (ר' בששה״ל) שהחידוש הוא שגם שינוי קטן מהווסת נחשב לווסת חדש, ולא לטפל לווסת הקיים (ועדיין דוחק).

פירוש שלישי לרמ״א כתב **חוו״ד** (מובא גם בפת״ש), ולפיו אם אשה שינתה מווסתה שכבר נקבע לה, אלא שהשינוי היה באופן שמותיר חפיפה בין הוסת החדשה לוסת הקודמת, כגון שהיתה למודה לראות ב־ג' בחודש וכעת שינתה לר״ח אבל ראייתה נמשכת שלושה ימים ומעלה, הרי היא חוששת לשני הזמנים כווסת קבוע, לפי שעדיין אפשר שיום הראיה המקורי הוא עיקר וסתה והדמים הנוספים שרואה הם רק הקדמה לעיקר. גם פירוש זה מתיישב בדוחק בלשון רמ״א, ואף אינו שייך לכאורה אלא לדיני הווסתות שבסי' קפט. ומכל מקום אין יסוד ברור דוקא לדחותו מהלכה.

ששה״ל כתב למעשה שיש מקום להחמיר ולחוש כנו״ב, אבל עד ג' ימים בלבד, ומשום שכאשר כך הוא וסתה ודאי עלולה לראות בימים אלו ובפרט מחמת חימוד התשמיש. בדומה לכך כתב מנחת אשר, שפשט הרמ״א כשלעצמו הוא ודאי כנו״ב, וכדי ליישב את הקושי שבדבר יש לומר שאין כאן דין גמור אלא חומרא שנהגו בה, לחוש ולפרוש בימים כאלו שיש בהם חשש ראיה גדול במיוחד. לאור זאת כתב שאכן ראוי לנהוג כדברי רמ״א ולפרוש בימים אלו, אך באופן שנזכר בדברי הרמ״א בלבד - כשההפרש בין הראיות אינו עולה על שלושה ימים. ודרכי טהרה (הדברים נאמרו בצורתם המפורשת במהד' תשע״א פ״ז בשולי הגליון אות יח) מיקל בזה.

ה. דין היוצא לדרך (קפד,י)

"אמר ריב"ל, חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך, שנאמר וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא. הא מהכא נפקא, מהתם נפקא, ואל אישך תשוקתך, מלמד שהאשה משתוקקת על בעלה בשעה שהוא יוצא לדרך? אמר רב יוסף, לא נצרכה אלא סמוך לווסתה. וכמה, אמר רבא, עונה" (יבמות סב:).

הפירוש הפשוט לסוגיה זו הוא שבשעה שאדם יוצא לדרך עליו לפקוד את אשתו **אפילו בתשמיש** ואפילו אם זו שעה הסמוכה לוסתה. כך הביא ב"י שפירשו רש"י, רשב"א ראב"ד ורי"ו. והסביר הראב"ד שכיון שחובת הפרישה סמוך לוסת אינה אלא דרבנן, כאן משום מצות עונה לא העמידו חכמים את גזירתם.[16] הריטב"א העלה אפשרות לומר שאף אם חובת הפרישה היא מדאורייתא, כאן למדנו מן הכתוב לחייב במצוות עונה מן התורה ומתוך כך לדחות את חובת הפרישה סמוך לוסת; אך לבסוף חזר לומר כפי שהבאנו לעיל, שמן התורה חובה לפרוש בעת הוסת עצמה, ואילו בשאר עונת הוסת אין חובת הפרישה אלא מדרבנן, ורק חובת פרישה מורחבת זו היא שהותרה ביוצא לדרך.

דעה שניה שהביא ב"י היא דעת **ר"ת ורא"ש**, שכתבו שפקידה זו אינה תשמיש אלא **בדברי ריצוי** בעלמא. זאת על פי האפשרות שחובת הפרישה היא מן התורה, ואף אם אינה אלא מדרבנן אין סיבה שיתירו רבנן את התשמיש עצמו (כך בתוס', וברא"ש נאמר רק משום שפרישה היא מן התורה. ועמדנו לעיל על הסתירה שמצא הב"י בדברי הרא"ש בענין זה). לדרך זו ניתן לקיים גם את הגרסה המקורית שהיתה לפני הראשונים בגמרא זו, ולפיה ביאר רב יוסף שחידוש ריב"ל הוא לפקדה אפילו "בנדתה" (ולא רק "סמוך לוסתה"). גם **הרז"ה** כתב כך (בסלע המחלקות ח), והוסיף לבאר לפי זה ששיעור עונה שנזכר בגמרא הוא שיעור הזמן הקודם ליציאה שבו עליו לפקדה.

גם **נמו"י** פירש את הגמרא ע"פ הגרסה "בנדתה", אך הסביר שכוונתה לומר שאם אשתו נדה חייב להמתין מלצאת לדרך עד שתיטהר כדי שיוכל לפקדה קודם צאתו. את חובת ההמתנה הזו הגביל רבא לעונה בלבד. לפי זה הפקידה היא בתשמיש, אך אין לה היתר בעונת הוסת.

שו"ע סתם ואמר שחובה לפקדה קודם צאתו לדרך ואפילו בעונה הסמוכה לוסתה. משמעות סתימת הלשון היא לכאורה כשיטת רוב הראשונים שאמרו שמותר לפקדה אפילו בתשמיש, משום שזהו פשט לשון פקידה. אך הדברים לא מפורשים, ומסתבר שביקש השו"ע להותיר מקום גם לשיטה המחמירה של ר"ת ורא"ש. בב"י הובאה דעת סמ"ג, שמעיקר הדין אפילו תשמיש מותר, אלא שהמחמיר לפקדה רק בדברי ריצוי תבוא עליו ברכה. וכך הכריע **הרמ"א** מפורשות. הוא הוסיף

16. למרות הסבירות הגבוהה שתראה בעת וסתה, כדרכה עד כה, אין זה אלא חשש בעלמא, וכיון שמדין תורה היא בחזקת היתר אין לדחות מפני חשש זה את מצוות העונה, הוודאית כשלעצמה. ואם אכן תראה בעת התשמיש, אפשר שיהיו בכלל הטועה בדבר מצוה שפטור מקרבן (פסחים עב.).

להביא גם את שיטת נמו״י, ומשמע שמבקש לחוש לדבריו, אולם הש״ך כתב שבמקום צורך גדול אין צורך להמתין, כיון שסברת נמו״י לא מחוורת ואף כל הפוסקים לא כתבו כדבריו.

תו״ש מקשה למה החומרא בדין זה היא לפקדה בדברי ריצוי ולא בתשמיש, והלא מצד מצוות עונה המוטלת עליו החומרא היא דוקא לפקדה בתשמיש. והביא מרש״ל שכתב מטעם זה שהחומרא הראויה, שהמחזיק בה תבוא עליו ברכה, היא רק להמתין מלצאת לדרך עד שתעבור עונת וסתה. בדברי רמ״א שלא כתב כן יש לומר שהחומרא בחשש לאיסור כרת של נדה מכרעת וגוברת על החומרא בלאו של עונה, ואולי יש לומר גם שמצוות עונה אינה מוטלת על האדם אלא בשעה שאשתו מותרת לו ועל כן על צד החומרא באיסור נדה אין כאן קולא במצוות עונה כלל. עוד ניתן לומר שעל אף שדברי הרמ״א נאמרו בלשון יחיד, שהמחמיר תבוא עליו ברכה, אין כוונתו לאיש המחמיר בניגוד לרצון אשתו, ודוקא כאשר דעת שניהם מסכמת להחמיר בחשש לאיסור נדה שוב אין כאן כל פגיעה במצוות העונה ותבוא עליהם ברכה. בדומה לזה כתב דרכי טהרה, שהחומרא האמורה היא כאשר ע״י פיוסו אף היא מוחלת לו על התשמיש.

גדרו של ׳היוצא לדרך׳ לא התבאר בגמרא או בראשונים. בספר חוט שני כתב שכיון שהטעם לחיוב זה הוא ההשתוקקות של האשה לבעלה ממילא הוא תלוי בהרגלים של בני הזוג ובנסיבות שבהן נוצרת השתוקקות. עם זאת, לא די במה שאין האיש נמצא בבית אלא נצרך גם שימצא ב׳דרך׳, והיינו מרחק של י״ב מיל לכל הפחות (מצאנו גם שיעור ׳דרך׳ מועט יותר, של פרסה, אך מסתבר שלא זהו השיעור המשמעותי לענייננו). ולמעשה כתב שכל שיוצא לזמן יותר ממושך מהרגילות נקרא יוצא לדרך. גם דרכי טהרה כתב בדומה לזה, שיוצא לדרך היינו ליומים או שלושה ויותר, והכל לפי האדם. ושיעורי שבט הלוי כתב על פי היעב״ץ שיציאה לדרך היא כאשר יעבור זמן העונה קודם שישוב לביתו, והטעים שרק בשיעור זה קיימת השתוקקות משמעותית (וצ״ע). והוסיף שכן הוא גם כשיוצא לזמן ממושך כשאין ידוע בבירור מתי יחזור, או כאשר יוצא למקום סכנה, כמו היוצא לצבא, גם אם עתיד לחזור קודם עונתו. גם טהרת הבית (סי״א) כתב כשיעור היעב״ץ, והביא כך גם מאחרונים נוספים.

דין היוצא לדרך נובע ממצוות עונה, ומשום המצוה המוטלת על האדם לשמח את אשתו בדבר מצוה כשיודע שהיא משתוקקת אליו. פת״ש דן אם קיים חיוב דומה, והיתר בסמוך לוסתה, גם **בליל הטבילה**. כנסת יחזקאל דימה ליל טבילה ליוצא לדרך, שיש בו מצוות עונה מיוחדת. אך אחרונים רבים חלקו עליו ודחו את ההשוואה. חוו״ד (ס״ק יג) וסד״ט (ס״ק יד) הסבירו שאין שוני מהותי בין ליל הטבילה לבין זמנים אחרים שיש בהם מצוות עונה, ולא התירו אלא ביוצא לדרך משום ההשתוקקות המיוחדת שיש דוקא בו. וכיון שאף ביוצא לדרך לא הכל מתירים, כאן ודאי אין להתיר. אע״פ שיש סמך לכך שהאשה משתוקקת לבעלה באופן מיוחד גם בליל הטבילה, הרי אין הכרח שתטבול בלילה זה דוקא, ויכולה לדחות למחר את הטבילה והתשמיש כאחד (אמנם מתשובת אבן שהם הביא פת״ש שתטבול כבר בלילה זה, כדי להתיר להם שאר קריבות).

הדרך העיקרית באחרונים נראית אם כן שאין לדמות יוצא לדרך, שאם לא יפקדנה עכשיו יהיה רחוק ממנה זמן ממושך, לעיתות רצון אחרות, שיכולות להדחות גם למחר (ועל צד שאכן תראה בעת וסתה ותיאסר, הרי ודאי אין מקום להתיר את התשמיש). וכ״כ שבט הלוי (אבל דרכי טהרה כתב שתשאל חכם כיצד לנהוג. ואולי דעתו לסמוך במצבים מסויימים על הכנס״י). וטהרת הבית סייג שבווסת שאינו קבוע ניתן לסמוך על הפוסקים ככנס״י.

פרישה סמוך לוסת - מקורות

וסתות דאורייתא או דרבנן

נדה טז. בעו מיניה מרב נחמן..., עד המשנה, רש"י ותוס'

רמב"ם מטמאי משכב ומושב ג,ה ושם ג,ט

דין הוסת ופרישה סמוך לוסת

נדה סג: משנה (ראשונה) וגמרא, עד המשנה הבאה

יוצא לדרך

יבמות סב: ואמר ריב"ל חייב אדם..., **תוס'**, **רא"ש** (סי' י), **נמו"י** (יט:)

עוד בתוקף חובת הפרישה

(**הוריות ח:** משנה (ראשונה) ורש"י ד"ה פרוש)

שבועות יד: במשנה ואיזוהי מצוות עשה שבנדה... **ושם יז:** זו היא מצות עשה... תלמיד חכם לזו (יח.)

(**בעלי הנפש** תחילת שער תיקון הווסתות, עמ' לא (עד... לידי איסור נדה), **ורז"ה** שם בס' המחלקות אות ח)

רמב"ם איסורי ביאה ד,יב-יג **ומ"מ**, **וחי' הגר"ח**

תורת הבית ז,ב (ד.), פעמים שאדם צריך לפרוש... וכן עיקר (ה.), עם בדק הבית ומשמרת הבית

(**רמב"ן** הל' נדה ה,ט-י ושם ח,י)

ריטב"א שבועות יח: ד"ה מכאן

ר"ן הל' נדה (מס' שבועות) א:

קפד,ב ב"י, ש"ך ס"ק ה ופת"ש ס"ק ג

(**נודע ביהודה** סי' נה ד"ה הנה מדבריו... עד "ודין הרגשה"

חכמת אדם בבינת אדם להל' נדה כלל קח, אות א)

דין האשה לאחר הוסת

נדה טו. משנה וגמרא, עד...מוציא מידי ודאי (טו:), **רש"י**, **תוס'** (גם סוף ד"ה ורב, טז.), (**רשב"א** ד"ה ואסיקנא וד"ה ורבה בר בר חנה), **ר"ן** (הל' נדה) ד: ד"ה וגרסינן בפרק כל היד... עד ד"ה הוחזקה נדה (ה.)

רמב"ם איסורי ביאה ח,יג-יד

קפד,ט טושו"ע ונו"כ

קפט,ד שו"ע (וט"ז)

יתר פרטי הדין

קפד,א-ז, ושם **י-יא** טושו"ע ונו"כ

(בדין מסולקת דמים, ס' ד-ח, ובדין וסת הקפיצות, ס' יב, נדון בעת לימוד סי' קפט)

בענין עונה שקודם הוסת (ס"ב)

ב"ח אות ג; נקודות הכסף לש"ך

(**חתם סופר** סי' קע עד ד"ה ותו דהך מצוה, ושם קעט מד"ה וע"ד הדין)

בענין יוצא לדרך (ס"י)

תורת השלמים אות יט

השלמה: רואה בעת התשמיש

שבועות יז: הנ"ל, והלאה שם עד...להבדיל ולהורות (יח:)

קפה,ד טושו"ע ונו"כ